



# AZ ŐSKERESZTYÉNSÉG PROFÉTAI JELLEME

TANULMÁNY ÖSSZEHASONLÍTÓ-VALLÁSTÖRTÉNETI,  
BIBLIKATHEOLOGIAI ÉS EXEGETIKAI ALAPON

VARGA ZSIGMOND

REF. S. LELKÉSZ

KOLOZSVÁR  
STÍEF JENŐ ÉS TÁRSA KÖNYVSZAJTÓJA  
1910

---

STIEF JENŐ ÉS TÁRSA PAPIROSÁRUHÁZÁNAK KÖNYVSAJTÓJA KOLOZSVÁRT, 1910.

KÁLVIN JÁNOS  
EMLÉKÉNEK  
1509—1909.



## Bevezetés.

A mai keresztyénséget a réginek az ismerete nélkül megérteni nem lehet. A mi egyéni és egyházközségi hitéletünk szinte kétezer esztendő s múltnak az eredménye. Tehát ezt a múltat, az ebben szerepet játszó tényezőket kutatni és ismerni, annyit tesz, mint a mai keresztyénséget geneticus fejlődésében és előállításában megérteni igyekezni. A valláserkölcsei élet terén a historiai kutatásnak épen ebben áll a rendkívüli haszna és jelentősége. Innen érthető meg korunk bibliai tudósainak az a lázas törekvése, hogy a keresztyén hit- és életfejlődésnek azt a legkevésbé ismert korszakát, az őskeresztyénség periodusát is minél tisztább világításba igyekezzenek állítani, mert nyilvánvaló, hogy az alapítás korának, viszonyainak és körülményeinek biztos ismerete nélkül jelen hitéletünk állapotának a megértésében egy óriási hézag van. Enélkül hiányzik a biztos mérővessző arra nézve, hogy a hittudat tartalmában mi az igazi keresztyéni és mi nem és nincsenek meg az összekötő kapcsok a világtörténelem Krisztus előtti és utáni periodusában s általában úgy áll előttünk a keresztyén életfejlődés, mint egy homokra, vagy ingatag talajra épített ház. Hiába! nekünk tudnunk kell, hogy a mi vallásunk igazsága épen abban áll, hogy a benne levő eszmei tartalom egyszer már megvalósult, történetivé lett s így a szentlélek belső bizonyágtétele nálunk nem egy ábrándot helyesel, nem csalóka fényvel kecsegtet, a mely tévedésbe ejtett már sok századot, hanem egy örök értéket, egy mennyei valóságot, saját lelkünknek nemesedhetését és tökéletesedhetését tárja elénk, a mely egyszer már itt e földön pozitív valósággá lett, megbizonyítottatott s így az érte folytatott és folytatandó küzdelem jogosult. Egészen természetes azonban, hogy az őskeresztyénség története a reá fordított munka és fáradság dacára is, némely pontjaiban még homályos és nehezen érthető. Sőt vannak kérdések, a melyek beható historia-kritikai kutatásnak még mindezideig alá nem vettek. Mindazonáltal ma már csak idő kérdése, hogy az őskeresztyénség dolgai

tisztán és világosan álljanak előttünk s remélhetőleg a legközelebbi jövő a még megoldatlan kérdésekre is világosságot fog deríteni.

E szerény munka is egy olyan kérdést választott tárgyául, a mely ez ideig rendszeres és beható feldolgozásban még senki által nem részesült. Foglalkoztak ugyan tudósok és bibliai történészek ezzel a kérdéssel is, de inkább csak annak historiai oldalát emelték ki és vizsgálgatták, az őskeresztyén profétismussal, mint általános pszichologiai jelenséggel, annak a pogány prófétiához való viszonyával, a profétai successio kérdésével s általában a lélek eme működésének a fontosságával, jelentőségével s az őskeresztyénségben játszott óriási szerepével beható tanulmány alakjában nem foglalkozott senki. E hiányt igyekszik pótolni tehát e munka írója talán nagyobb lelkesedéssel, mint tehetséggel, de az úttörés érdeme menteni fogja a hibákat és hiányokat. A kérdés megoldásának a fontossága abban áll, hogy némileg pótolni fogja azokat a hézagokat, a melyek az evangéliumi tudósításokban és a Cselekedetek könyvében mutatkoznak az őskeresztyénség dolgairól. Ezenkívül pedig lehetőleg teljes képet fog adni azokról a mozgalmakról, a melyek az átmenetet alkotják a szervezetlen őskeresztyén egyházzal az episcopalis egyházi rendszerhez, sőt tán még a keltőt összekötő kapcsok kérdésére is felvilágosítólag fog hatni. Általában egy lépés akar lenni az őskeresztyénség közelebbi megértéséhez, helyesebb felfogásához s mint ilyen, az eszmék már forrongó áradatában talán tesz némi szolgálatot szeretett anyaszentegyházunknak.

A biztosabb kezelhetőség, áttekinthetőség és a tárgy minden oldalú megvilágosítása szempontjából az anyagot részekre osztottam s egy olyan anyagcsoportosítást alkalmaztam, a mely a feladat természetének leginkább megfelel. A forrásokat a lapok alján mindenütt pontosan megnevezem, a kevésbé ismertek mellé odatéve a kiadás évét is. A nehézségeket, melyekkel meg kellett küzdenem, e helyen nem érintem, itt csak a hálás és őszinte köszönetnek van helye az erdélyi egyházkerület Méltóságos és Főtiszteletű Igazgató-Tanácsának azon áldozatkészségéért, a melylyel igénytelenségemnek lehetővé tette, hogy tanulmányaim gyarapítása mellett még irodalmi téren is szerény kísérletet tehessek.

Hátra van még, hogy korunk bevett szokása szerint e munkácskát tiszteletem és szeretetem jeléül valakinek ajánljam. Ugyan ki volna méltóbb és alkalmasabb e szerény megtiszteltetésre, mint az a férfiú, a kinek — emberi mód szerint szólva — köszönhetjük,

hogy ma kálvinisták vagyunk. Mint az a férfiú, a ki a legtöbbet: egy munkás életet áldozott az őskeresztyénségnek, azaz a hit egyszerű, romlatlan tisztaságának a megismerésére s példaadásával, bátor fellépésével, puritán erkölcsösségével megmutatta nekünk, követőinek is, hogy hogy kell egyszerre hinni és dolgozni. Az ő születésében megtestesült gondolat és írásszabadság, a lélek felszabadulása 400-dos évfordulóján szerény munkámat másnak nem ajánlhatom, mint Kálvin János emlékének.

Az ő égise alatt szolgálja a keresztyénség, az igaz vallásosság ügyét s hirdesse szerte a hazában, hogy a Kálvin János által megkezdett mű, a krisztusi keresztyénségnek a reformációban megtisztított és helyreállított formája nekünk, kálvinistáknak egy olyan kincs, a melyhez mindhalálig ragaszkodunk s érte lelkesedéssel küzdünk és dolgozunk.

Genéve, 1909 július hó.

**Varga Zsigmond.**





## A keresztyénség profétai jelleme idői szempontból.

A galileai tenger mellett tanítványaitól kísérve jár-kezel az Idvezítő; körülötte egy ellenséges világ gunyja, hitellensége s egy diadalmas királyt váró néptömeg, mely benne, az ácsmester és Mária egyszerű fiában reményeinek beteljesülését, vágyainak megvalósulását s a régóta óhajtván várt jövő hajnalhasadását meglátni, észrevenni nem tudja. A csillagsugáros szép égboltozat, a galileai buja tenyészet s a Genezáret tavának csendes, játszi fodrosodása a népnek másról beszél, mint a lélek országáról, a lélek diadaláról, — az elemek felséges összhangja álomlátásba ringatja a képzeletet s elzibe varázsol egy olyan boldog jövendőt, a melyből hiányzik a jelen rabsága, politikai elnyomása, de a melyben százszorosan életre kél a múlt dicsősége, fénye, ragyogása. A lélek diadaláról, az Isten országa eljövételéről és megvalósulásáról álmodozó szegény vándort nem éri más, csak a Kármel hegy jó szelleme s legfeljebb még az az Izrael felett szertebolyongó néhány ábrándos profétai lélek, mely a tábor-hegyi predikációban méltán láthatja a profétai álmok megtestesülését, ideáljainak megvalósulását, az emberiség nagy, szent diadalát.

Az emlékek városában, a büszke és fényes Jeruzsálemben sem vár rá senki, sőt haragot, gyűlölséget és féltékenykedést szül minden szava, melylyel a bünt ostorozza s a kétségbeesés, vagy hitellenség fölött az ember méltóságát hirdeti. Judea városaiban még a szegények, az elnyomottak s a beteg-bűnösök részéről tapasztalja a legnagyobb megértést, a tizenkettő mellett ezek követik őt a legszívesebben, reményelvén így sorsuknak jobbrafordultát.

Oh! a betfágéi és bethániai fügefalevelek halk suttogása s a Moriáh hegy játszi szellője bizony szívesebben fogadták, melegben várták, mint az emberek, a kikhez küldetett. Igehirdetése,

felséges gondolatai s az élet, melyet példányképpül mutatott a népnek, alig-alig hatottak a tömegre s ő meghalt, keresztre feszített abban a tudatban, hogy tán tanítványai közül egyiknek, másiknak a lelkében kikel a mag, melyet gondos kezekkel vetett és ápolt s megtermi gyümölcseit. Reményeiben nem csalódott. A tanítványok Pállal élükön halála után megértették őt s hirdetői, terjesztői lettek az eszmének, mely szárnyra kelt és beúttazta a világot. Először kopogtatott a szegények és elnyomottak ajtaján, azután magához láncolta a paloták lakóit, majd zászlaja alá fogadott mindenkit, a ki szomjuhozott az élő víznek forrása után . ma pedig diadalmasan tör előre, hirdetvén, hogy övé a világ. És övé a világ.

A keresztyénség felséges gondolatai nem minden ok nélkül tűnhettek fel valóban ujaknak és csodálatosaknak a kortársak előtt. A nép nagy tömege más eszme és gondolatvilágban élt, mint Jézus, s elsősorban a testnek a nyomoruságát érezte, nem a lélek szegénységét. A physikai élet terhe, nyomasztó volta nagyobb súlylyal nehezedik vállaira, mint a ceremóniák üressége, gyötrelme és vigasztalansága. Sír, zokog ugyan a vallásos érzés s fel-feltör megtható zsoltárénekekben az égre, de a cél nem a lelki megváltás, hanem a régi dicsőség visszatérése s benne a nép jóléte, boldogsága. A lélek megváltásának a gondolata és szükségessége csak az ótestamentum prófétai igehirdetésében nyer némileg kifejezést, de itt is mindig azzal a korlátozással, hogy a népek csak újjászületett Izrael kebelében jutnak birtokába ennek a kincsnek. Az ótestamentum váradalma tehát, eltekintve az ideált némileg megközelítő prófétai sejtelmektől és érzésektől, egészen más jellegű, mint a mi a Jézus Krisztusban és Jézus Krisztus által adatott az emberiségnek. De egy dologban félreismerhetetlen Izraelnél az egyezés: a választott nép minden tagja vár, remél, óhajt és egy jobb jövőért könyörög s ha testi, physikai javakért is, de sir, zokog a lélek szüntelenül . A betlehemi örömmüzenetet megérti egy pár vámszedő és egyszerű halász s az ő igehirdetésük nyomán fölfedődik a titok, az emberek belátják, megérik, hogy mily örökkévaló kincset nyert a világ a Krisztus kereszthalálában, — a homály eloszlik, Izrael látni kezd, lassan bár, de fölismeri az Isten akaratát s a bűjtnék, a szomorúságnak, az évezredes adventnek vége . Így lesz a keresztyénség a múltra nézve a magasabb isteni akarat hirdetője, az üdvterv legmagasztosabb kijelentése, egy örökszép profétia. Igen, a profétia a múlt számára. . .

Ha a törvény betöltése kívántatott, ime itt az erő, mely képes a rendeleteknek eleget tenni, ha a szolgaságtól való menekülés volt a cél, imhol a szabadság, ha jóllét, boldogság kellett nyomor és bilincs nélkül, im jelen van a lélek hite, ereje, üdve, melyen diadalt nem vehet külső erőszak. A régiek elmúltak, ime mindenek megújultak a törvény vége a Krisztus. És mindez csak most lett nyilvánvalóvá, a keresztyénség első megértése leplezte le a titkot s jelentette meg az Isten akaratát. Nemde nem kijelentési eszköze, prófétiája-e tehát a keresztyénség a múltnak? De igen, az! És a jelennek? Az evangélium hirdettetik mindenfelé és szól az igehirdetés mennyei javakról, melyek a lélekben élnek, üdvörl, szeretetről, hitről, szentlélek által való örömről s végül Isten atyái voltáról és a mi istenfiúságunkról. Röviden: Istenben, Istennek és Isten által való életről, a Krisztus által megbizonyított keresztyén igazságról. S az ige ereje elnémítja a gunyt, megtöri a hitetlenséget, legyőzi az akadályokat, s a világosság széthinti sugarait mindenütt. A bennünk lakozó szent lélek befelé alázatosságra tanít, fiúi engedelmességre, kifelé legyőzhetetlenségét mutatja. „Ti vagytok a földnek savai“, „ti vagytok e világnak világosságai“ — ezzel magasztosítja fel a megalázkodott embert, hogy e nagy értékek éreztetésével annál inkább ösztönözhesse hit, remény- és szeretetre. „Járunk többé nem sötétségben, hanem mennyei világosságban“ — ez az ő szava nekünk. A ki éhezik, a lélek azt megelégti, a szomjazót örök élet vizével táplálja, a tövisszurásokat, melyeket a világ ad, bekötözi, — egyszóval egész életünk az ő ereje. S bensőnkben íélreismerhetetlenül bizonyítja, hogy mindez nem más, mint az Isten mibennünk. Az ő ereje, lelke és szeretete, mely képessé tesz, hogy a nagy parancsnak megfeleljünk, az ő, parancs formájában kifejezett szent akaratának, mely így szól felénk: „Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei atyátok tökéletes“. Ez a keresztyénség a jelenben és a jelennek. Isteni erő, mely képessé tesz a diadalra, és szent parancs, mely előnkbe írja a küzdelmet. Más szóval kifejezve: a világnak a keresztyén hittudat által felfogott és megértett isteni akarat szerint való alakítása és alakításának a kötelessége. S mint ilyen, természetesen nemcsak a jelen feladata, hanem a jövő végtelenségének is szent reménye, örök vágyódása.

Ha a keresztyénség csak a múlt és a jelen volna, úgy hiányoznék belőle a legszebb vonás, mely örökkévalóvá teszi, nem

volna célja s a tökéletes vallás nevére sem tarthatna igényt. Akkor már rég leélt volna magát s talán elmúlt volna mindjárt, a hogy született, vagy át se lépte volna Palesztina határait. A keresztyén-ség azonban nem csak „volt“ és „van“, hanem „lesz“ is. Tehát épúgy múlt és jelen, mint jövő. S óriási ereje kétségkívül épen jövő vonatkozásában nyilvánul. Mint a jövő reménye és vágya: Isten országa, az „egy akol és egy pásztor“ ideálja. A istenfiaknak olyan közössége, a melyet egy kapocs: a szeretet, egy akarat: az Isten akarata, és egy cél: az Isten dicsősége, az üdv élvezete tart és köt össze. Mint ilyen láthatatlan és egyetemes, örökké valósuló s mégis a végtelenbe vész. Remény és ábránd, de a mely való alappal bír. Az ideálok legfényesebbike, a melyről álmodhat az ember, Isten üdvakarátának a megvalósulása az egész mindenséget átfogó terjedelemben. Égi királyság, mennyország, a mely jövel. . jövel! A keresztyén-ség, mint az isteni üdvtervnek a jövő mutatója, ránk nézve kétségkívül a legmagasabb kijelentés jellegével hat, prófétai ἀποκάλυψις az, mely egyszerre cél és való-ság, — természetesen abszolút tökéletességi formájában.

Kérdés azonban, ha vajjon a keresztyén-ség az Idvezítő által contemplált egyszerű, legelső formájában birt-e ezzel a hármas jellemvonással s a múltira nézve tényleg úgy szerepelt-e, mint annak felfedője, a jelenre nézve, mint annak ereje, a jövőre nézve pedig, mint annak vágya és reménye — s ha vajjon így fogták e fel azt már a keresztyén-ség első öntudatos követői és hirdetői is? A bizonyítás megkísérlése e kérdésben annál elengedhetetlenebb, mert különben a keresztyén-ségnek előbb ismertett hármas jellemvo-nása könnyen úgy tűnhetik fel, mint valamely theoria kedvéért való erőszakolás, hangzatosság keresése, abstract írói fictio, a mely-nek semmi reális alapja nincs. Pedig minden ilyen a szerzőtől távol áll.

Kétségtelen dolog, hogy Jézus a maga igehirdetését, idvezítői működését a régihez, a nép gondolatvilágához alkalmazza s a keresztyén-séget igen sokszor az ótestamentumhoz való viszonyá-ban fejezi ki, de ennek dacára mindig uralkodó nála a gondolat, hogy a keresztyén-ség nem az ó-nak továbbfolytatása, megjavítása, vagy egyszerűbb és világosabb formában való kifejezése, hanem egy új élet kezdete, az istenismeretnek egy új bevezetése s ezen ismeretnek megfelelő új élet és világfelfogás. Vagy a biblia nyelvén szólva, a titoknak, a μυστηρίων-nak felfedése, kijelentése. Jézus

szerint tehát az Ótestamentum a titoknak szüntelen keresése, megoldásának örökös próbája, kísérlete, az evangélium pedig a titok ἀποκάλυψις-e. Az egyik keresés, a másik megtalálás. A régi talány, az új a talánynak diadalmas megoldása. A keresztyénség materialis ujsága tehát másban nem állhat, mint abban, hogy a rejtélynek nyitjává lesz, azaz az élet- és világcélt új világításba helyezi és ennek megfelelő életfolytatásra int. S mint ilyen csak a kezdeten kapcsolódik a régihez, de további folyamában attól egészen különbözik, mint élet merőben új. Hogy a keresztyénségnek ilyen felfogása, különösen pedig a múlthoz való viszonyában apokalyptikus jellege határozottan Jézusi eredetű, az kétséget nem szenved. Mint maga mondja, ő nem jött a törvénynek és profétáknak eltörlésére, hanem betöltésére s ezt a szerepét elvégzi az által, hogy az Ótestamentumnak igazi lényegét leleplezi, új világításba helyezi s az így kikeresett és megpróbált lényegét a keresztyén életfelfogás elvévé teszi s így betöltését biztosítja. A törvény és proféták Izrael uráról, Istenéről beszélnek, a Jézus evangéliuma szerető édes atyáról szól, amaz jutalmaz és büntet, ez mindenképp szeret, az népe boldogulásával törődik, emez az egyesnek lelkében mondja fiam! Izrael istene még a profeták ideális felfogásában is különbséget tesz nép és nép között, a Jézus atya minden embert egyformán gyermekének tekint, Izraelnél a particularis erények gyakorlása a főkövetelmény, a Jézus keresztyénségében az általános, korlát nélküli emberszeretet az egyedüli erény. Izraelt keseríti az elnyomatás érzete, kimeríti a könny, kétségbeejti a szegénység, az evangélium birtokában boldogok a tűrők, a szenvedők, a szegények, mert az ő örökségük romolhatatlan. A réginek baja, nyomorusága, szenvedése, gyásza, reménye így látszik meg örökkévaló értéke szerint a keresztyénség — az evangélium tükrőfényességében s így változik át az, a mi romboló, az Isten országának építő eszközévé. Átváltozik pedig az evangélium fényében, a Fiu által. „Hálákat adok néked én Atyám, mennynek és földnek ura! hogy elrejtetted ezeket a bölcspektől és az értelmesektől, és azokat megjelentetted a kis gyermekeknek. Jól vagyon Atyám, mert ez volt a te kedved. Mindenek nékem adattak az én Atyámtól, és senki sem esméri a Fiut, csak az Atya, az Atyát is senki nem esméri, hanem csak a Fiu és a kinek a Fiu meg akarja jelenteni.“ (Máté ev. XI. 25—27. vers.) Vagy a mint a János evangéliuma oly felségesen kifejezi: „Ez vala amaz igaz világosság, mely megvilágosít minden

e világra született embert“ (1. fejj. 9 vers). magának az Idvezítőnek szavai szerint pedig: „Én vagyok e világnak ama világossága: a ki követ engem, nem jár a sötétben, hanem életnek világa léssen annak.“ (János ev. VIII. 12. vers.) A keresztyénség tehát legelső jelentkezésében, a Jézus Krisztusban magának az Idvezítőnek a szavai szerint is a múltra nézve a titok megjelentése, az elrejtett dolgoknak tudtul adása, a sötétség megvilágosítása. Nemcsak, hanem ereje a jelennek is. Jézus az ő méltóságának érzetében ördögöket űz ki, beteget gyógyít, bűnöket bocsát meg s a kísértést is legyőzi. A keresztyénségnek benne megvalósult, megjelent ereje képessé teszi őt a megpróbáltatások elhordozására, a gúnynak és hitelenségnek elnémitására és arra a legnagyobbra, hogy életének igazságát kereszthalállal bizonyítsa meg. De ő maga nyíltan is hirdeti, hogy az Istenországa hatalom és erő. Így a Márk ev. IX. 1-ben azt mondja „Bizony mondom néktek, vagynak némelyek ezek közül, a kik itt állanak, kik addig meg nem kóstolják a halált, mígnem meglátják, hogy az Istennek országa eljött hatalommal.“ Vagy bár jövői vonatkozásban, de épenígy Márk XIII. 26. Luc. XXI. 27. és Máté XXIV. 30. versében. Csak erő által volt lehetséges a *σημεία* gyakorlása s a tanítványoknak adott felhatalmazás, hogy ők is gyakorolhassák.

Az Istenországának jövői vonatkozása pedig s így a keresztyénségnek, mint a jövő vágyának, reményének a felfogása még határozottabb formában nyilvánul Jézusnál, mint a két előbbi. Az eschatologikus beszédekben az Istenországának az ő ismételt megjelenése alkalmával leendő megvalósulásáról beszél, a mustármag parabolájában annak idővel való óriási megnövekedéséről, a magból kikelő és felnövekedő gabona példázatában pedig lassu, de annál biztosabb fejlődéséről (Márk IV. 26—30 vers.) Az Istenországának, mint egyetemes socialis keresztyén-közösségnek a megvalósulását Jézus kétségen kívül mindig a jövő feladatának és reményének tartotta. És ez oly természetes is, hogy bővebb bizonyításra nem szorul.

A keresztyénségnek érintett jellemvonása határozottabb formában nyilvánul és kimerítőbb megvilágosítást nyer az apostoloknál, különösen Pálnál. Pál az életet csak a keresztyénségben tudja érteni és értékelni; addig a pontig csak sejelem, vágy, törekvés az élet az örökkévaló után, itt annak megtalálása. Saulus a ceremóniáknak buzgó gyakorlása, a hagyományokhoz való őszinte

ragaszkodás s a Názárethi Jézus követőinek az üldözése által — akar lelkének békét, nyugalmat és megszentelést keresni s a mit keres, nem képes megtalálni. Fut, fut, mint egy megsebzett vad, a forrásvíz után, végre a damaskusi uton összeroskad... Saulus nem jó uton jársz, nézd az örökkévaló a kereszfán ragyog. Ettől kezdve érti a világot s fut, mint nem bizonytalanra, küzd, mint a ki nem hiába vágja a levegőt. Nemcsak, de szerte a világon hirdeti, hogy „annak pedig, a ki titeket megerősíthet az én evangéliumom szerint és a Jézus Krisztusnak prédikálása szerint, a titoknak megjelentetéséből, mely örök időktől fogva elrejtett volt, most pedig megjelentetett és a profétai irások által, az örök Istennek parancsolatjából, a hitben való engedelemnek okáért minden pogányoknak megmagyaráztatott: annak, a ki csak egyedül bölcs Isten, dicsőség a Jézus Krisztus által mind örökké, Ámen.“ (Római levél XVI. 25—27. vers.) Ime a megittasult keresztyén lélek vallomása! A korinthusi gyülekezetnek pedig büszke önérettel írja: „Bölcsességet szólunk a tökéletesek között: nem e világnak bölcsességét pedig, sem pedig nem a világi fejedelmek bölcsességeket, kik eltöröltetnek, hanem szóljuk az Istennek titkos bölcsességét, amaz elrejtett, melyet Isten elrendelt vala e világ előtt a mi dicsőségünkre.. Nekünk pedig az Isten megjelentette azokat az ő lelke által, mert a lélek mindeneket megvizsgál, még az Istennek mélységeit is.“ (I. Kor. levél II. 6—7. 10. v.) A keresztyén Pál nem győzi eléggé hangsúlyozni, hogy megtalálta azt, a mit mint Saulus hiába keresett: az élet célját, az üdvöt, az Istennek országát, a történelem folyamának megértését, „megjelentvén (Isten) nekünk az ő akaratjának titkát, az ő ingyen való jó akaratja szerint, melyet elrendelt vala magában“ (Eph. I. I. 9. v.) A keresztyénségnek apokalyptikus jellege s a múlthoz való viszonyában titokfelfedő jelentősége a bibliai írók közül nála nyilvánul a leghatározottabb formában. Valamint ő érzi azt is legélelénkebben, hogy a keresztyénség hatalom, egy az életet betöltő erő. Mint büszke diadalmi kiáltás hangzik ajakáról a vallomás, ha Róma előkelőinek és philosophusainak a nagy műveltségére gondol: „Nem szégyenlem a Krisztus evangéliumát, mert Istennek hatalma az minden hívőnek üdvösségére, Zsidónak először, azután Görögnek“ (Róm. levél I. fejt. 16. vers.) A korinthusi tévtanítóknak pedig oda kiáltja figyelmeztetésül: „Nem beszédben áll az Istennek országa, hanem a Léleknek erejében“. (I. Kor. levél IV. 20. v.) És a thessalonikabelieket is



emlékezteti, hogy az ő evangéliuma náluk nem állott csupa beszédben, hanem isteni erőben is, valamint szent lélekben és bizonyos hitelben (I. Thess. I. 5. vers); erőnek, hatalomnak tekinti tehát a keresztyénséget, a mely az életet megszenteli, újjászüli s a jelen bajok és nyomoruságok elviselése által megedzi, bizonyossá teszi a reményt annak eljövendő tökéletes diadalában. A keresztyénségnek ezen jövői jellegét, mint sociális közösségnek: Isten országának a jövőben bekövetkező megvalósulását Pál apostolnál és a többi bibliai írónál különösen a parusia hite mutatja. Ez oly erős, hogy egyenesen a keresztyénség lényegéhez tartozónak tekintetik.

A keresztyénségnek fenti hármas jellemvonása tehát nem elvont theoria, hanem az íráson alapuló bizonyosság és a keresztyén hittudat elengedhetetlen követelménye. Egyenes következménye az evangélium tökéletességi fogalmának, a mely csak így, múlt, jelen és jövői vonatkozásban érthető meg és tartható fenn. S mint ilyen, a keresztyénségnek nem csupán formális jellemzése, hanem egyuttal tartalmi meghatározása is. Természetesen mindig csak a jelen szempontjából, de ránk nézve első sorban ez a fontos. A keresztyénség lényegének: vagyis az örök isteni üdvtervnek idői szempontból való felfogása és megértése ez, a melynek gyakorlati következményei is felette fontosak. Az evangélium, mint a múlt megértésének eszköze, az isteni üdvtervnek a múltra nézve és a múlttal szemben való tökéletes kijelentése gyakorlati vonatkozásban épít, mint a jelen hitéletnek az ereje, az isteni üdvakaratra jelen mutatója, munkára int, kötelesség teljesítésre buzdít, mint a jövő célja, Isten országa jövő megvalósulásának vágya és reménye pedig bátorít és vigasztal. Valamikor az, a kinek a keresztyénség megértése és elterjesztése tekintetében oly sokat köszönhet az emberiség, a korinthusi gyülekezetnek írott első levele XIV-ik részének 3. versében ép e szavakkal határozta meg a keresztyén profétai jellegét és természetét. Ha Pál apostol, a nagy psychologus meghatározásában nem tévedett, úgy előbbi fejtegetésünkben nyilván következik, hogy az egész világon a keresztyénség a legszebb és legmagasabb és egyedül örökkévaló profétia.

---

## A keresztyén profétaság története.

A keresztyénség profétai vallás jelleméből nyilvánvalóan következik, hogy annak a megalapítója és első átélője: a Jézus Krisztus proféta volt a szó teljes értelmében. Proféta volt nemcsak azon értelemben, a hogy a dogmatika annak szokta nevezni, hanem életének, működésének és igehirdetésének minden karakterisztikumánál fogva. Ugy, hogy a keresztyén profétaság történetét massai nem kezdhetjük, mint a Jézus Krisztus profétai jellegének ismeretelésével. Ebben a fejezetben azonban a dolognak tisztán csak történeti vonatkozásairól lesz szó, minden egyebet hátrább fog megtalálni az olvasó. Hogy Jézus Krisztus működésének és igehirdetésének profétai jellege volt, az — minden egyéből eltekintve — megérthető már abból is, hogy új vallást alapított s abban az üdvkijelentésnek egy új formáját hozta a világra, a mely addig az ideig ismeretlen volt. Mint új kijelentésnek a hirdetője pedig a profétai névvel jellemezhető a legjobban. Ennek nevezte őt a nép is, mely igehirdetését hallotta, így titulálta saját maga is magát és eleinte a tanítványok is profétának tartották őt. Kétségtelenül ez volt az eredeti felfogás az őskeresztyénségben, máskülönben az effajta nyilatkozatok megértése lehetetlenség. Mert miért nevezné őt a tömeg profétának s tűrné el ezt Jézus hallgatagon, ha a dolog nem így volna, vagy miért álltaná ő maga magát profétának, ha nem a profétai méltóság viselője volna és honnan vennék a tanítványok a bátorságot, hogy őt ezzel a névvel illessék, ha eljárásuk helyességéről nem volnának bizonyosak. Míg a kegyes vallásos érzésnek gloriifikáló sajátossága és megnyilatkozása később egészen érthető s így az idvezítőnek adott nevek a későbbi kor gondolkozásmódjából nagyon könnyen megmagyarázhatók. De az eredeti ősfelfogással azok sincsenek a legkisebb ellentétben sem, sőt azt positiv formában kiegészítik. Viszont az őseredeti profétai minőség mindeniknek az igazi tartalmi meghatározását adja. De lássuk közelebbről is azokat a helyeket, a hol Jézus mások által, vagy saját maga által profétának neveztetik, vajjon nyilvánvaló-e ezeknek a helyeknek az eredetisége, avagy legalább is kétséges! A bizonyítás hitelessége kedvéért csak a synoptikus evangeliumokat vesszük tekintetbe, mert a János evangeliumának a történeti megbízhatósága, vagy az őskeresztyénség dolgairól való helyes értesültsége nagyon is kétségbevonható. A synoptikus elbeszélésekből pedig

célunkra nézt a következő képet nyerjük: Mind a három evangélista tudósít róla (Máté XIV. 1 -5, Márk VI. 14, Lukács IX. 7, 8 vers), hogy Heródes nagy félelemmel értesül Jézus működésének híréről s Máté és Márk szerint úgy tekinti az Idvezítőt, mint a feltámadott Keresztelő János profétát, Lukács szerint pedig nagy profétái hirneve miatt látni kívánja őt. A szintén közös cäsareai jelenet elbeszélésénél meg az evangélisták épen a tanítványok által adják tudtára Jézusnak, hogy a nép hogy vélekedik felőle. Némelyek Keresztelő Jánosnak, mások Ilyésnek, ismét mások Jeremiásnak, vagy egynek a proféták közül tartják és ítélik őt (Máté XVI. 14, Márk VIII. 28 és Lukács IX. 19 vers.). Lukács VII. 16. versében pedig a naini özvegyasszony fiának a feltámasztása indítja a népet erre a megnyilatkozásra: „Bizony nagy proféta támadt mi köztünk és bizony az Isten megtekintette az ő népét“. A VII. fejj. 39. versében a vendéglátó farizeus kételkedését: „ez ha proféta volna, tudná kicsoda és minemű asszony volna, a mely őtet illeti, mert bűnös“, szemléltető példázatával eloszlatja és bebizonyítja neki, hogy fellevése alaptalan. Vagy ott van egy még fontosabb jelenet a Lukács evangélióma XXIV-ik fejezete 19-ik versében, a hol az Emmausba menő tanítványok egyike: Kleofás beszél el az ismeretlenül hozzájuk csatlakozó Jézusnak azon dolgokat: „a melyek esének a Názárethbeli Jézuson, ki Proféta vala, cselekedetekben és beszédekben hatalmas Isten előtt és az egész község előtt. A synoptikus evangéliumoknak mindezen elbeszélései elég szembe-tűnően bizonyítják, hogy a nép, a farizeusok, sőt az övéi is profétának tekintették őt s az ő működésében a profétaság simptomáit ismerték föl. Csak sajnálni lehet, hogy a kortársaknak erről a vélekedéséről több történeti bizonyosság nem maradt fenn. De az itt mutatkozó hiányt kiegészítik némileg az Idvezítőnek saját magáról tett kétségtelenül történeti nyilatkozatai. A názárethi sikertelenség mindhárom evangéliumi elbeszélés szerint erre a keserű kifakadásra készíti: Nincsen a proféta tisztesség nélkül, hanem csak az ő hazájában. (Máté XIII. 57, Márk VI. 4 és Lukács IV. 24. vers.) Tehát saját maga nevezi magát profétának. Vagy, a mikor a farizeusok hírül hozzák neki a Heródes áskálódásait és tanácsolják, hogy meneküljön, ezt izeni vissza általuk: „Elmenvén mondjátok meg annak a rókának: ime, ördögöket űzők ki és gyógyítok ma és holnap: és harmadnapon elvégeztetem! Mindazonáltal szükség nekem ma és holnap és azután hogy úton járjak, mert nem lehet-

séges, hogy a Proféta Jeruzsálemen kívül vesszen el!“ (Lukács ev. XIII. 31—33. vers.) Aztán a hamis profétákra való gyakori hivatkozás (Máté VII. 15, XXIV. 11. Márk XIII. 22. vers), azoknak leszólása és elítélése az elrettentő példaadás formájában mind csak úgy érthető, ha az, a ki szól, szintén proféta, még pedig ama hamisakkal szemben igaz proféta. Vagy mire való az evangéliumok elején az Isten Lelkének a Jézusra való kitöltetése és érzéki formában való alászállása, ha az írók nem azt akarják vele szemléltetni, hogy ezáltal az Isten választott embere, fia, akaratának leg-hívebb kijelentője, profétája lett. A Héberetekhez írott evangélium egyenesen úgy is jellemzi Istennek ezen Jézust betöltő lelkét, mint a teljes és tökéletes profétaság lelkét. Ennyi bizonyosság hatása alatt tényleg el kell fogadnunk, hogy Jézus proféta volt úgy a kortársak szemében, mint saját maga és hívei előtt. Ám akkor hogy egyeztethető össze ezzel a ténynyel az, hogy másfelől az írásokban kétségtelenül helyesen és történeti alapon Messiásnak, azaz görögül Krisztusnak neveztetik, valamint magának az Idvezítőnek azon nyilatkozata, hogy „a törvény és proféták Jánosig vagynak, az időtől fogva az Istennek országa hirdettetik és minden ember erővel ostromolja azt?“ (Lukács XVI. 16.) Az ellentét eloszlátása nem oly nehéz, hogy megkísérelni se lehetne. A משיח görögül = χριστός az ótestamentumban megkentet jelent és különféle személyekre alkalmaztatik. A Leviticus így nevezi a főpapot, vagy ez a neve sok helyen a zsidó királyoknak, Ézsaias 45. 1-ben pedig egyenesen Cyrus illetetik ezzel a dicsőítő epithetonnal. Izrael népe Ábrahám, Izsák és Jákob is neveztetnek sokszor — különösen a zsoltárookban — Isten felkentjeinek és csak a Dániel könyve 9. 25, Jesaia 11. 1—5 és a II. Zsoltár 2. verse alapján alkalmaztatik a szó a későbbi zsidó váradalmakban az Idvezítőre. Természetesen más jelentéssel, mint a mit Jézus adott a szónak. A kifejezésnek a legtöbb ótestamentumi helyen és a biblián kívül a Targumimban, mint az eljövendő Idvezítőre alkalmazott elnevezésnek határozottan az az értelme van, hogy a Messiás az Isten által Izraelnek megígért király és szabadító leend, a szónak tartalmát képezi tehát ótestamentumi felfogás szerint mindaz, a mi a מלך fogalma alá tartozik s benne jelölve van különösen a nép és az uralmi terület közötti viszony (lásd ide: Luc. 23. 2, 39. v. Márk XV. 32 verseit), míg az újtestamentumban a szó nem jelent egyebet, mint az Isten által való beállítatást és ő általa való felszere-

lést az idvezítői hivatalra s csak mint működési kör utal az Istennek egy országára, olyan királyságára, a hol az ő üdvakarata nyer megvalósulást.<sup>1</sup> Az újtestamentumban tehát a Messiás fogalomnak csupán csak formális oldala tartatik meg és vételik át az ótestamentumi nyelvhasználatból, tartalmi meghatározását a Jézus Krisztus profétái öntudata adja meg. Vagy más szóval az ótestamentumi váradalmak Messiása, az újtestamentumnak Istentől küldött, általa fölkent profétája lesz. De hát akkor miért csak Keresztelő Jánosig a törvény és proféták? Jézus ezen nyilatkozatának a megítélésénél nem szabad szem elől tévesztenünk azt a hivatalos zsidó felfogást, a mely azt tartotta, hogy Izraelben a profétaság már régen kihalt. Új profétái nemzedék tehát, a mely az elernyedtt nemzetbe új erőt és új hitet hozhasson, Izrael kebelében többé nem támadhat. A ki jön, az Istennek az ég felhőiből leszálló fia leend, tehát nagyobb, mint a régi proféták. Az ő működése más leend, mint azoké volt, az Isten fia új eget és új földet teremt örökkévaló birodalommal, mennyei Jeruzsálemmel. Az ő igehirdetésének az ujságát, a régóta várt messiási időnek a jelenlétét akarja Jézus ezzel a nyilatkozatával bizonyossá tenni — ha azt állítják, hogy a régi profétia kihalt, ime igazuk van, mert benne új támadott, a ki nagyobb a részszerinti profétáknál, mert az Isten országát hirdeti, s ha kételkednének, hogy ő-e az ígélet fia, hát lássák be, hogy kételkedésük alaptalan — az Isten országa, a múltnak reménye hirdettetik s az emberek erővel ostromolják azt. Másképp alig érthető meg ez a Jézusi nyilatkozat, holott így világos értelmet nyer. Az ő profétasága tehát új és tökéletes, ebben áll az örökkévaló becse. Ezt fejezi ki a cäsareai jelenetnél a Péter vallomása is, mely őt az Isten titkainak ismereténél, a mennyei atya felséges üdvtervének és üdvakaratának a megértésénél és hirdetésénél fogva Istenfiának, az élő Isten ama Krisztusának nevezi. Tehát nem egynek a régiek közül, nem Keresztelő János utódjának, hanem a tökéletes Isten tökéletes profétájának. És ennyiben tényleg csak a tanítványok azok, a kik őt megértették, a népnek jámborabb, hívőbb része csak a külső hasonlóságot fedezte fel közte és a proféták között és ebből eredt az ő elnevezése. Azt az értelmet, a melyet mi kötünk a Jézus profétaságához, az idvezítő egész életidejében

<sup>1</sup> Cremer : Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 9-te Aufl. 1902. 1068. lap.

csak ez egyszer és csak a tanítványoknak ezen vallomásában látjuk igazán felfedve, leleplezve.

Jézusnak külső élete is igazán profétai élet volt. Fellépése első pillanatától kezdve szakadatlanul járt-kelt, hirdette az ígét, gyógyított, épített, intett és vigasztalt és mindenki számára volt valami közleni valója. Igehirdetésének módja, gondolatainak megnyilatkozása mind nagyon hasonlított a profétákéihoz, természetesen a megfelelő tartalmi különbséggel. Mint igazi proféta a jövővel is gondolt s ez irányú gondolkozásának eredménye az eschatologikus beszéd. Ennek a nagy találynak a megoldása a Jézus proféta illekeiben van, — kár, hogy erre eddig oly kevés gondot fordítottak az exegeták. Ha mindezekhez hozzávesszük még azt, hogy az evangéliumok különös szeretettel hivatkoznak a lélekre, mely Jézust betölti, a János evangéliuma pedig mintegy keresve keresi az alkalmat, hogy Jézust, az Isten egyszülött fiát profétának neveztesse annyira, hogy ennek az érdekében még a Keresztelő János proféta voltát is elvitatja — akkor mást nem tehetünk, mint hogy felvegyük, hogy Jézus proféta volt, proféta volt azonban olyan értelemben, a milyen sem előtte, sem utána több nem volt és emberi képzelet szerint nem lesz sohasem.

De ha az idvezítőt profétának nevezük, akkor kétségtelen, hogy proféták voltak az ő tanítványai is. A következtetést levonni egy pillanatig sem habozunk, azok valának feltétlenül. Így nevezte őket maga az Idvezítő is. A Máté ev. XXIII. fej. 34-ik versében ugyanis, a hol az írástudók és farizeusok képmulatását ostorozza s bűneit feddi, mint a legnagyobbat, ezt veli szemükre: „Azokáért ime én bocsátok ti hozzátok profétákat és bölcseket és írástudókat és azok közül némelyeket megöltök és megfeszítetek, és azok közül némelyeket megostoroztok a ti zsinagogáitokban és kergettek egyik városból a másikba, hogy szálljon ti reátok minden igaz vér, mely kiontatott e földön, az igaz Ábelnek véréől fogva mind a Zakariásnak, Barakiás fiának véréig, kit megöltetek a templom között és az oltár között.“ Majd a 37-ik versben szomorúan felsóhajt: „Jeruzsálem! Jeruzsálem! ki megölsöd a profétákat és megköved azokat, kik te hozzád bocsáttatnak, mennyiszor akartam egybegyűjteni a te fiaidat, miképen a tyúk az ő fiait egybegyűjti szárnyai alá; és nem akartátok? Ime azért a ti házatok pusztá lesz.“ Tehát nyilvánvaló, hogy Jézus az ő tanítványait is profétáknak nevezte, valamint bölcseknek és írástudóknak is az ótestamentumi rabbik (חכמים) és

írástudók mintájára (ספרים). Hogy a próféta elnevezés is csak analogia volna ezen a helyen és nem szándékos, külső befolyástól ment szóhasználat,<sup>1</sup> azt fényesen megcáfolja a Lukács evangéliomában levő parallel rész, a mely szóról-szóra közli ezt a részt, azonban a zsidós vonatkozásoknak a teljes elhagyásával. (Luk. XIII : 34.) A Máténál olvasható jézusi nyilatkozat első részét Lukács a XI. 49—50. verseibe olvasztja be és az isteni bölcsesség mondásának tünteti fel, de amattól eltérően már <sup>2</sup>apostolokról is beszél. „Annakokáért mondotta az Isten bölcsessége is — írja Lukács —: Bocsátok ő hozzájok Profétákat és Apostolokat és azok közül némelyeket megölnék, másokat meg elűznek, hogy előkérettessék e nemzetségtől minden Profétáknak e Világ fundamentumának fetvetetésétől fogva kiontatott vérek stb.“ A beszélő személy, a ki az isteni bölcsességet megszólaltatja, tulajdonképen Jézus; de hát miért nem maga szól itt és miért az Isten bölcsessége nyilatkozatára hivatkozik? Valóban a dolog csak úgy érthető meg, hogy Jézus itt olyan szavakat citál, a melyek közismertek voltak s az evangéliomi forrásokban őt magát nevezték a beszélő isteni bölcsességnek.<sup>2</sup> Ha pedig Jézus itt a beszélő személy, úgy a proféták alatt mindenestre újtestamentomi ihletett férfiak, az ő tanítványai értendők. Ezt mutatja különben a γενοιά αὐτῆ kifejezés is, a mely világosan elárulja, hogy ez a nemzetség az üldözö. De honnan kerül bele hát akkor Jézusnak ezen nyilatkozatába Lukácsnál az „apostolok“ kifejezés, a melyet Máténál a „bölcsek és írástudók“ pótol, mert, hogy mindakettőt nem mondotta Jézus, az nagyon valószínű. Valamelyik tehát nem eredeti. És pedig a Lukácsé nem. A harmadik evangélium írója a tanítványok későbbi elnevezését védendő változtatja meg a Máté tudósítását, vagy a hagyományt és toldja be a bölcsek és írástudók analogizáló kifejezés helyére az apostolok kifejezést. Talán, mert az utóbbi zsidós képzetnek, vagy épen a Máté pótlásának tünik fel előtte, változtat a szövegen, de az első szón nem mer változtatni. Még találunk a Máté evangéliumában egy pregnans jézusi nyilatkozatot a tanítványok elnevezésére vonatkozólag, a melyet aztán igazi értelmétől elcsavarni semmiféle külső

<sup>1</sup> Weisz B. Meyer Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Test. Ev. Matth. 1898. 398. 1.

<sup>2</sup> Weisz B. Meyer Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Test. Ev. Lukas. 1892. 482. 1.

körülmény által sem lehet. És ez a nyilatkozat a X. fejezet 40—41-ik versében olvasható a következőképpen: „A ki titeket befogad, engem fogad bé; és a ki engem fogad bé, azt fogadja bé, a ki engemet elbocsátott. A ki befogadja a Profétát Proféta nevébe, a Proféta jutalmát veszi, és a ki az igazat befogadja igaznak nevébe, az igaznak jutalmát vészi.“ Weitzsäcker ennek a helynek a bibliai orthodoxia előtt való érthetlenségén úgy akar segíteni, hogy művében a „titeket“ kifejezés után zárjelben odateszi magyarázatul az „apostolokat“ szót,<sup>1</sup> holott erre semmi, a legkisebb jogalap sincsen és ez nem más, mint a keresztyénség későbbi terminus technikusainak a jézusi nyilatkozatokba való beerőszakolása. Tényként elfogadhatjuk tehát, hogy az Ildvezítő az ő tanítványait is prófétáknak nevezte, bár ez az elnevezés nem volt oly határozott név- és címadás, a mely semmi változtatást meg ne tűrt volna, hanem inkább a hivatáskörnek, a belső jellegnek egy tiszteletcím által való jelölése, valamint azt is egy, a körülmények és az események által megbizonyított igazságnak tekinthetjük, hogy a tanítványok is prófétáknak érezték és tartották magukat. Példa erre a püнкösti jelenet nyelveken beszélése, a mely nem más, mint a prófétai lélek exsticus kitörése (Apostolok Cselekedeteiről frott könyv II 4 és köv. v.) és a tanítványoknak első igehirdetése; tetteik, cselekedeteik, a melyek mind a prófétai öntudat megnyilatkozásai. Sajnos, a Cselekedetek könyvének a szüksézsavúsága nem engedi teljes fényében és tisztaságában látnunk azt a szent lelkesedéssel, prófétai hévvel és erővel végzett odaadó munkásságot, a melyet a keresztyénségnek első hírdetői végeztek. Azt a szent megnyilatkozást, a mikor a megtért híveknek százai és ezrei emelték a szavukat az égre s az egész gyülekezet olyan volt, mint egy nyüzsgő tábor, felvesve az imádság zajától, megittasulva a lélek erejétől. S így nem tudhatjuk azt sem, hogy kik voltak a tanítványokon kívül azok a hívek, a kik a prófétai lelkesülésben elüljártak s ezáltal buzgóságban a tömegnek példát adtak. Mert hogy a lélek általános kitöltetése mellett is volt különbség a hívek buzgóságának a megnyilatkozásában: az kétségtelen. Erről az egész jelenetről azonban meg kell elégednünk azzal a leírással, a melyet a Cselekedetek írója ad a II 42. versében a következőképpen: „És foglalatosak valának az apostoloknak tudományában, a közösség-

<sup>1</sup> Carl Weitzsäcker : Apostolisches Zeitalter, 1902. 348. lap.



ben, a kenyérnek megtörésében és a könyörgésekben.“ Némileg kiegészíthetjük ezt a képet a IV. fejezet 31-ik versének a leírásával: „És minekutánna könyörögtek volna a hívők, megmozdula a hely, a hol egybegyültek vala, és bételének mindnyájan Szent Lélekkal, és az Isten beszédét naov hátorsással szólíák vala“: a hol tehát az egész gyülekezet kétségtelenül úgy szerepel megjelenésében, magatartásában és tevékenységében, mint az Isten profétája és ezt a hitét meríti abból a tudatból, hogy ő teljesen elszakadt a világtól, a világi dolgoknak a hajhászásától. „Neki egy az Úr által reábizott művet kell végrehajtania, egy művet, a mely sietős, ezen kívül tehát másra nem gondolhat; általa akar az Isten Izraelnek bűnbánatot és bűnbocsánatot nyújtani (Csel. k. V 31. vers.); ő az az Ézsaiás által XL : 9-ben előrejelzett ציון מבשרת, a ki Juda városainak odakiáltja: Imhol jó a ti Istenetek“. <sup>1</sup> Ebből a profétai szellem által áthatott gyülekezetből kerülnek ki most már a tizenkettő mellett a többi újtestamentumi proféták Az első, a kit, mint ilyent említ a Cselekedetek könyve (IV 36.), József volt, a Lévita és cipriai származású keresztyén hívő. Az ő profétasága nyilvánvaló abból a körülményből, hogy a tizenkettő Barnabásnak nevezte őt, mely annyit tészén, — az író szerint, — ha megmagyarázod, mint vigasztalásnak fia. Hogy beszédeinek és működésének vigasztaló, profétai jellegéért kapta e nevet, azt tán bizonyítani sem kell. A papi származású József a benne rejlő képességet és tehetséget a lélek szolgálatába állítja s a tanítványok nem haboznak őt profétai munkatársuknak fogadni. De miért épen e névvel jelölik s vajjon tényleg azt jelenti e ez az elnevezés, hogy „vigasztalásnak fia“? A név megválasztása bizonyára szándékos a tizenkettő részéről s a József profétai jellegének a jelölése akar lenni. De hogyan? A בר szót értjük, mert az aramul annyit jelent, mint fiú, de a נבש ilyen alakban sehol sem fordul elő; נבשה ugyan van az aramban = profétai föllesküvés, profétai beszéd, de hát ezt hogyan magyarázhatná Lukács így: vigasztalás fia? Viszont nehézségeket okoz a Klostermann <sup>2</sup> által ajánlott נרה = megnyugtatás, vigasztalás magyarázási mód is, mert ennél meg a szónak a Barnabásba való átirása lehetetlen. Deissmann Adolf a nevet a בר-נבש eredeti alakra viszi vissza, a melyet egy sémi felíraton találtak meg, és a magya-

<sup>1</sup> Herzog—Plitt: Realencyclopaedie für Prot. Theol. und Kirche 265. l.

<sup>2</sup> Klostermann: Probleme im Aposteltexte 8. l.

rázatban a népethymologia művét látja.<sup>1</sup> Ám ugyanezt rá lehet mondani az első magyarázási módra is, a mely mégis csak a legvalószínűbb az összes között. Az elnevezés tehát, akármiből vezetessék is le, minden bizonynyal a József proféta voltát akarja kifejezni. Erről a Barnabásnak nevezett Józsefről pedig elég bő és részletes tudósítást nyerünk a Csel. könyvéből, viszont azonban nem tudunk semmit sem az I. fejt. 23. versben említett Józsefről, ki Barsabbasnak hivattatik vala (Justus vezetéknevvel) s a kit a tanítványok az ő szűkebb körükbe akartak felvenni az áruló Judás helyébe tizenkettődiknek. Vajjon a két személy nem egy és ugyanaz? A felvétel igen közel áll, de biztosra állítani nem lehet. Barnabást még két helyen említi a szerző a Csel. könyvében és karakterizálja úgy, mint profétát, nevezetesen a XI:24-ben ezt írván róla: „Mert jámbor férfiú vala, és teljes vala szent lélekkel és hittel“ és a XIII:1-ben, a hol az antiochiabeli proféták és doktorok között először említi őt, nyilván mint a legfőbbet. Általában abból a körülményből, hogy a Cselökedetek írója igen szívesen időzteti Barnabást Antiochiában, nem minden ok nélkül következtethető, hogy Barnabas volt az antiochiai keresztyén gyülekezet egyik alapítója.<sup>2</sup> Ez azért természetesen nem zárja ki azt, hogy eredetileg nem a jeruzsálemi gyülekezethez tartozott volna, a mint a róla fennmaradt adatok bizonyítják. A mi pedig életét, élete sorsát illeti, az sokkal ismeretesebb, semhogy itt commentálni kellene; a Pál apostol hűségese munkatársa volt ő, osztozva annak reményeiben, vágyaiban és bánatában is. — Az őskeresztyénségnek egy másik profétája István volt, a vértanú, ki ugyan soha sem nevezi magát ezzel a névvel s Lukács sem jelöli őt így, de azért proféta volt a szó legteljesebb és legnemesebb értelmében. „A hittel és szentlélekkel teljes“ körülírás kétségtelenül ezt célozza (Csel. könyv VI 5. vers), valamint erre utal az a felséges profétai visio is, a melyet szerzőnk a VI 55—56. versben így ír le: „Mivelhogy pedig szent lélekkel teljes vala, a mennybe függesztvén az ő szemeit, látá az Istennek dicsőségét és Jézust állani az Istennek jobbján. És monda: ime látok megnyilatkozott egeket, és látom, hogy az embernek fia áll az Istennek jobbjára felől.“ Mint proféta, a keresz-

<sup>1</sup> Deissmann Adolf: Bibelstudien Marburg, 1895. 175. l.

<sup>2</sup> Wendt H.: Die Apostelgeschichte (Meyer: Krit. exeg. Comm.) 1899. 226. lap.

tyénség legideálisabb felfogásának volt a hirdetője s tán épen ezért lett az üdvvallásnak első vértanúja. Az ő megkövezése szolgáltatta az alkalmat a testi Izrael és a jeruzsálemi gyülekezet közötti első összeütközésre.

Szintén nem neveztetnek profétáknak, de a dolog természete szerint azok voltak a szegény gondozással megbizott hét férfiak is, akiknek egyike épen István volt. Mindnyájukról az kívántatott, hogy jó bizonyosságuk legyen s szent-lélekkel teljesek legyenek és bölcsességgel (Csel. k. VI. 3. vers.), tehát, hogy szolgálatuknak, igehirdetői működésüknek, profétáló képességüknek jelét adták légyen. Mert a lélekkel való teljesség alatt az öskeresztyénség ezen első időszakában valóban alig lehet mást érteni, mint a profétai képesség jelével való megáldatást. Hogy Istvánnál ez a jelzés külön és többször is alkalmaztatik, mindez csak azért van, mert István a többieket úgy profétai működésének a tartalmával, mint külső készségével s valószínűleg nagyobb tehetségével sokszorosán felülmulta. Ezért említettük közöttük az első helyen; utánna következtek Filep, Prokhórus, Nikánor, Timon, Párménás és Nikolaus, ki Antiochiából való proselytus vala. Hogy ezek a férfiak nevük után ítélve mind hellénisták lettek volna és csupán Nikolaus lépett volna át közülök előzetesen, mint proselyta a zsidóságba, ez annál kevésbé állítható, mert a görög nevek használata ebben az időben a zsidók közt is bevett szokás volt. Erre nézt tehát biztosan nem állíthatunk semmit sem. Kevéssel vagyunk szerencsésebbek az egyes alakok élettörténetének a kérdésénél is. Filep életsorsa meglehetősen tisztán áll előttünk, ő volt a samaritánusok missionariususa (Csel. k. VIII.), majd jó darabig Cäsareának a lakosa és a 4 szűz proféta leányzó atyja (Csel. k. XXI: 9. v.) s késő vénséget érve Hieropolisban fejezte be tevékeny és áldásos életét. Prokhórusról csak annyit mond az egyházi hagyomány, hogy az Acta Joannisnak ő volt a szerzője. Nikánor, Timon és Párménásról éppen semmit sem tudunk, Nikolaus pedig úgy szerepel az egyházi atyák egy részénél, mint egy későbbi eretnek gnostikus secta, a nikolaiták feje.

A Cselekedetek könyvében (VII: 16—17) a samaritánus hívőknek a profétálása említettik, az író szüksézszerűsége következtében azonban ismét nem ezzel a névvel, hanem körülírva így: János és Péter kezeit a hívők fejére vetvén „vőnek azok szentlelket“. „Mert — írja a 16. v. a Filep prédikálása következtében — ez még senkinek azok közül nem adatott vala, hanem csak meg-

keresztelkedtek vala az Úr Jézus nevében“. Az exegeták egybehangzó ítélete szerint a szent-lélek alatt itt nem a távolabbi, talán épen páli dogmatikus értelemben vett lelket kell gondolnunk, mint az isteni üdverőknek fogalmát, a mely üdverőben a Krisztus hivei a keresztség által különbség nélkül mindnyájan részesülnek (Római levél VIII: 2—16. Gal. levél III: 2., 5.), hanem egy külsőleg felismerhető, csodálatos ajándékát az exstacticus beszédnek: a glosolaliának és profétaiának<sup>1</sup>, a mely az apostolok kézrátevése által adatik és közvetítettik. Sajnos, erről az egész profétai jelenetről semmi további tudomásunk nincsen, még csak azt sem tudjuk, hogy kik és hova való emberek voltak az Úrnak ezen névtelen profétái. Valószínű hogy Samária különböző helyeiről összeverődött emberek, a kik az igehirdetés hírére összejöttek s az apostoli közreműködés következtében lélekkel megtelve, hangos imádkozással dicsérték az Istent. Hogy hány lett és maradt azután közülök a gyülekezetek állandó profétája, az ismeretlenség köde eltakarja előlünk.

De profétának kell állítanunk a Csel. könyve IX: 10. versében említett Ananiást is, a kiről az író ezt mondja „Vala pedig egy tanítvány Damaskusban, kinek Ananiás vala neve, kinek monda látásban az Úr: Anania! És az monda: Imhol vagyok Uram! Akkor az Úr monda néki: kelj fel, és menj el az útcára, mely Egyenes-utcának neveztetik és keresd meg Judásnak házában a tarsusbeli Saulust: mert ám imádkozik.“ A ki látomást lát, az más nem lehet, csak proféta. És ez a feltevés annál valószínűbb, mert *ἐν ὄραματι* — bár grammatikailag jelenthet éjszakai álomlátást is, itt mégis nem azt jelent, hanem exstacticus, profétai visiot, lévén csak így érthető a beszélgetés formája, valamint Ananiás vonakodás nélküli engedelmessége.

A hivek számának a növekedése magával hozza a profétai személyek számának a növekedését is. A központban megtért, keresztyénné lett hiveknél az építés, az intés, erősítés és vigasztalás munkája az ő szűkebb hazájukban sem maradhatott egy pillanatra sem annyiban, folyt tehát a profétálás mindenütt, beszélve üdvről, reményről és bekövetkezendő nagy diadalról. A galileai bámuló tanítványok áhítata, vágya, reménye és buzgósága az elválás pillanatában egy cseppel sem lehetett nagyobb, mint ezé

<sup>1</sup> Wendt, i. m. 175. lap.

aa önmagát bátorító, vigasztaló gyülekezete és annak névtelen hőseié, a kik nem tudtak mást, mint hinni és lélek által szólani. Oh, ha valaki megörökítette volna számunkra e csodálatos kort és annak embereit, mily nagy volna csodálkozásunk és meglepetésünk! Látnánk egy nyüzsgő, forrongó táborat ideges mozdulatokkal s hallanánk benne érthetetlen hangokat, melyeket beteges hajlam kitöréseinek nevezne a mai ember hallanánk beszélni a lelket a hit, a meggyőződés és a diadalittas remény szent hangjain. A jóval későbbi történetíró csak annyit jegyzett fel róla „A gyülekezetnek azért egész Judeában, Galileában és Samariában békessége vala épülvén s az Úrnak félelmében és Szentléleknek vigasztalásában előmenvén, sokasodék vala“

Pál apostol fellépése fordulópontot képez azután nemcsak a keresztyénség külső terjesztésének, hanem belső megértésének, felfogásának és értékelésének a történetében is. És az ő felfogása befolyást gyakorol a többi tanítványok gondolkozásmódjára s rányomódik a keresztyénség egész történeti fejlődésére is.

Ellenségei gyakran szemére vetik, hogy ő jogtalanul hirdeti az evangéliumot, mert Krisztussal semmiféle összeköttetésben nem állott, tanítványa nem volt, sőt még a tizenkettő részéről is bizalmatlansággal találkozik eleinte, mintha bizony az ő megtérése nem lett volna teljes, bűnbánata őszinte s régi élete halott. A hívek azonban lassanként megbarátkoznak vele, a tanítványok kebelükre fogadják, csak az elvetemült hitetlen zsidókkal kell még küzdenie s bebizonyítania előttük, hogy ő nem avatatlan, nem tolakodó, hanem „apostolos“. Neki igaza van, sőt kötelessége az evangéliumot hirdetni, mert őt a Krisztus küldötte erre a célra. Bizonyos dolog, hogy egyfelől a támadókkal szemben az ő evangélium-hirdetői jogosultságának a hangsúlyozása, másfelől pedig az „apostol“ zsidós kifejezésnek erre a célra kitűnően alkalmas volta okozták azt, hogy Pál az ő igehirdetői minőségének a jelölésére ezt a szót választotta, illetőleg tartotta meg a zsidó nyelvhasználatból s keresztyén tartalommal töltvén meg azt, az ő korszakalkotó nagy befolyásával a többi tizenkettőt is ennek a használatára kényszerítette. Ez azonban nem változtat a tényen, hogy az elnevezés nem eredeti, nem Jézustól származó, hanem a tanítványok igehirdetői minőségének egy későbbi, először Pál által használatba vett jelölése. Eltekintve Lukácsnak fentebb idézett helyétől, maga az Idvezítő sehol sem használja ezt a kifejezést,

hanem az avangéliumokban mindenütt a szerző által alkalmaztatik a tanítványokra (Máté X: 2. Lukács XXII: 14, XXIV: 10 versben) és csak a harmadik ev. VI. 13-nak van olyan színezete, mintha Jézus maga adná ezt a nevet az övéinek. Ám tekintettel arra, hogy itt sem Jézus egyenes nyilatkozatáról van szó, hanem az írónak egy közbevetett, magyarázó tudósításáról („kiket Apostoloknak is neveze“), hitelt nem adhatunk neki már csak azért sem, mert, a mint láttuk, az Idvezítő nem így, hanem prófétáknak nevezte a tanítványokat, továbbá, mert a másik két evangéliumban az elnevezésnek Jézustól való származását nem bizonyítja semmi sem és végül mert a névnek abban az időben, a mikor Lukács evangéliuma keletkezett, elterjedt általános volta könnyen indíthatta, rávihette a szerzőt a név eredetének egy ilyen magyarázási kísérletére, a mely a hagyományos gondolkozásnak is igen jól megfelelt. Az apostol név tehát, mely a tizenkettőnek a profétai nevét lassanként háttérbe szorítja, elhomályosítja, a keresztyén terminológiában Páltól ered, a ki azonban nem maga alkotja ezt, hanem a zsidóságból, a zsidó theológiából veszi át és hozza be a keresztyénségbe. A szó maga előfordul ugyan már a klasszikus görögségben is, például Herodotus I. könyv 21. és V. könyv 38-ban jelentve egy kiküldöttet, ἀπόστολος-t, valamint Hesychiusnál is ἀπόστολος στρατηγός κατὰ πλοῦν πεμπόμενος, ezenkívül gyakran használtatik a semleges alak a kiküldött hajóhad jelölésére, de a szónak absolute semmi vallásos vonatkozása nincs. A LXX-ban csak I. Kir. XIV. 6-ban fordul elő a hol Áhia próféta neveztetik a héber יהוֹשָׁפָט-nak megfelelően ἀπόστολος névvel. A szónak igei alakja azonban még egyszer előfordul az ótestamentumban hasonló vallásos jelentésben és pedig a Jeremiás próféta könyve I. fejelet 7. versében, a hol az Úr a Jeremiás szabadkozását ezzel fegyverzi le: „Ne mond: gyermek vagyok én, hanem valamire küldlek téged, elmenj és valamiket parancsolok néked, megmondjad!“ — Justin martyr is az igei alakra hivatkozik<sup>1</sup>, mikor azt akarja bebizonyítani, hogy az ótestamentumi proféták is apostoloknak nevezettek. Csakhogy Pál apostol valószínűleg nem a múlt történetéből, hanem a jelen nyelvhasználatából hozta át ezt a szót a keresztyénségbe, tehát nekünk az egykori zsidóságból kell kimutatnunk a kifejezés gyakori és elterjedt voltát. Feljegyzésekben, irodalmi emlékekben ugyan nem

<sup>1</sup> Justin : Dialogus cum Tryphone 75 caput. Hagac. 1742.

találkozunk a templom lerombolása és a palesztinai patriarchaság behozatala előtt zsidó hivatalnokoknak ilyen elnevezésével, azonban kétséget nem szenved, hogy ezen időben a szó már régi használatnak örvendett<sup>1</sup>. — Hiszen az apostolságnak a keresztyénség számára való lefoglalása után alig kezdték volna a zsidók használatba venni ezt az elnevezést. Bizonyos tehát, hogy már a keresztyénség fellépte és elterjedése előtt voltak ilyen hivatalnokok, a kik a templom számára adandó pénzt a diasporában összegyűjtötték és a gyülekezetnek egymással és a jeruzsálemi anyagyülekezettel való érintkezését közvetítették. Ilyen nevek, illetőleg az apostoli hivatalnak a zsidóságban való ismerete és használata nélkül, bizonyára Pál apostol sem beszélt volna a II. kor. levél VIII. 23-ban és a Philippi levél II: 25-ben apostolokról egészen a fenti zsidós értelemben. Továbbá Justin martyr írja<sup>2</sup>, hogy a keresztyén missió ellen irányzott és intézett szabályok és intézkedések, a melyek pedig tudvalevőleg már Pál apostol ideje óta egész rendszeresen intézettek Jeruzsálemből — a főpapoktól és tanítóktól indultak ki, a kik *ἄνδρας ἐκλεκτούς* = válogatott embereket *küldtek ki* az egész földre azt mondván, hogy a keresztyéneknek egy istentelen felekezete tünt fel, olyanokat állítván, a miket azok beszélnek ellenünk, a kik minket nem ismernek, úgy, hogy — mondja Justin. Tryphonnak — nemcsak mielőttünk vagytok gonoszságnak okozói, hanem minden más józanul gondolkodó ember előtt is; ugyanis a ti népetek főpapjai és tanítói okozták azt, hogy az Isten fiának neve megszenstelenített és káromoltatik az egész földön“, majd — írja tovább — „*ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτούς* = kiszemelt férfiakat választván, kiküldtéték az egész földre, kik hirdették, hogy egy galileai ármító, valami Jézus egy istentelen és törvénytelen felekezetet alapított, a kit mi megfeszítvén, tanítványai azonban ellopván éjjel a sírboltból, most tévelyítik az embereket, azt mondván, hogy feltámadott a halálból és felment az égbe“ stb. Ezek az itt említett férfiak kétségtelenül apostolok voltak, a mire a *χειροτονήσαντες* kifejezés is világosan utal. De van még egy adatunk arra nézve, hogy ezek a férfiak valóban apostolok voltak, nevezetesen Eusébiusnál (in Jesaiás 18. I. és köv.),

<sup>1</sup> Harnack A.: Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in 3. ersten Jahrh. 1906. I. k. 274 és köv. I.

<sup>2</sup> Justin: I. m. 17 caput.

a hol ez mondatik: „εὐρομεν ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν, ὡς οἱ τὴν Ἱερουσαλήμ οἰκοῦντες τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ἱερεῖς καὶ πρεσβύτεροι γράμματα διαχαράξαντες εἰς πάντα διεπέμφαντο τὰ ἔθνη τοῖς ἀπανταχοῦ Ἰουδαίοις διαβάλλοντες τὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν ὡς αἴρεσιν καινὴν καὶ ἀλλοτριάν τοῦ θεοῦ παρήγγελόν τε δι' ἐπιστολῶν μὴ παραδέξασθαι αὐτήν. . . οἱ ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολάς βιβλίνας κομιζόμενοι (vonatkozik a Jes. XVIII 1—2-re, a hol a LXX. olvassa: οὐαί. ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσῃ ὄμηρα καὶ ἐπιστολάς βιβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος, a hol azonban Tymmachus a ὄμηρα helyett ἀποστόλους-t ajánl)... ἀπανταχοῦ γῆς διέτρεχον, τὸν περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐνδιαβάλλοντες λόγον: ἀποστόλους δὲ εἰς ἔτι καὶ νῦν (tehát már nem volt új institutio) ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.“ — Tehát Eusébius szerint az ő korabeli zsidó apostoloknak az volt a főfeladata, hogy encyclikus írásbeli utasításokat vittek a központból a periferiákra. A Theodosius-féle jogkönyvben pedig ez mondatik róluk<sup>1</sup>, „Superstitionis indignae est, ut archisynagogi sive presbyteri Judaeorum, *vel quos ipsi apostolos vocant*, qui ad exigendum aurum atque argentum a patriarcha certo tempore diriguntur“ etc. Ugyanezt a köteleességüket említi Julian is (ep. 25-ben ed. Hertlein. 513. lap), mikor a „παρ' ἡμῖν λεγομένη ἀποστολή“-ról beszél. Hieronymus a Galata levél commentárja I. 1-ben pedig szintén szól róluk: „Usque hodie a patriarchis Judaeorum apostolos mitti“. Sokkal jellemzőbb azonban Epiphaniusnak egy mondása (Adversus Haereseos 30: 4-ben) egy bizonyos Josephusról, mikor a következőket írja róla: „Ez az őnáluk legtiszteltebb férfiak közé tartozott. Ezek pedig a patriarcha után következő úgynevezett apostolok (καλούμενοι ἀπόστολοι), a kik a patriarcha mellett és vele ülnek, gyakran éjjel és nappal szakadatlanul vele töltik az időt, hogy együtt tanácskozzanak és idézzék neki a törvény szerinti dolgokat“, a 11. fejezetben aztán elbeszéli, hogy mikor ez a Josephus apostol lett, az apostolság jövedelmét nyerte meg s mint ilyen „levelekkel küldetett a ciliciaiak földjére. Odamenvén, aztán Cilicia minden városától bekövetelte a tizedet és a zsengét a zsidó fennhatóság alatti területen“. Ezenkívül Hirschfeld még egy sirfeliratban is megtalálta az apostoli nevet és pedig Venosában egy tizennégy éves leány sirfeliratában: „quei dixerunt trenus duo apostuli (így!) et duo rebbites“.<sup>2</sup> Eszerint

<sup>1</sup> Codex 16. 8: 14.

<sup>2</sup> Hirschfeld: Bulletin dell. Instit. di. corrisp. archeol. 1867. 152. lap.



tehát az apostolok funcióit a zsidóknál a következőkben foglalhatjuk össze: 1. felszentelt személyek voltak és nagy tekintélyt élveztek; 2. ők voltak kiküldve a diasporába, hogy a központba az adót beszállítsák; 3. encyklikus iratokat vittek oda, fenntartották az összeköttetést a központtal, tájékozást nyújtottak a synedrium vagy a patriarchák intenciói felől, felügyeltek a veszedelmesnek látszó mozgalmakra és a diasporabeliek mozgalmait irányították; 4. a diasporában bizonyos felügyeleti és fegyelmi jogot gyakoroltak; 5. hazatérve, otthon a patriarchákkal, illeőleg patriarchával egy olyanfajta synodust alkottak, a mely a törvény szentsége fölött örködött<sup>1</sup>. És így bizony nem tagadható az összefüggés a zsidó és keresztyén apostolság között. Annyira nem, hogy például egyeseken föl kell vetnünk a kérdést, ha vajjon Pál apostol megtérése előtt nem ilyen zsidó apostol volt-e? Tudniillik ő is leveleket hordott a diasporába a keresztyének ellen és bizonyos fegyelmi jogot ruháztatott magára a főpap és a synedrium által (Cselekedetek könyve VIII: 2. XXII: 4. és köv. és XXVI: 10. versek). Azután mindjárt keresztyénné létele után a tanítványok azt a financiális feladatot bízták rá, hogy gyűjtsön a jeruzsálembeli gyülekezetnek a diasporában (Galatiai levél II: 10.) és Pál a megbízatást szívesen vállalja. Most már kérdés, vajjon miért bízzák a többiek ezt a feladatot Pálra s miért éppen ilyen feladatot biznak rá? A dolog csak úgy érthető, ha felvesszük, hogy a tanítványok nagyon jól ismerték Pálnak a megtérés előtti ebbeli minőségét, tudván tehát, hogy ő az ilyen dolgokhoz ért, a gyülekezet válságos állapotában siettek igénybe venni az ő készségét és tehetségét, a mit Pál örömmel felajánlott és rendelkezésre bocsátott a cél érdekében. Így állván azonban a dolog, az összefüggés zsidó és keresztyén apostolság között elvitathatatlan. Pál áthozza, megtartja a keresztyénségben is a zsidó apostoli hivatal nevét és jellegét, de azt, mint új ember, mint új teremés oly magas valláserkölcsi tartalommal tölti meg, hogy az ő- csak úgy tűnik fel hozzá képest, mint az új — tökéletesnek gyarló, tökélytelen típusa. Hogy Pálnak óriási befolyása a tizenkettőt is kényszerítette az apostol név elfogadására és használatára — bár biztosan nem, de mégis nagy valószínűséggel állíthatjuk. E tekintetben ugyanis nincs okunk kételkedni a Cselekedetek könyve tudósításának a helyességében,

<sup>1</sup> Harnack A.: Mission und Ausbreitung etc. 276. lap.

valamint a Lukács evangéliumának az adott helyzet által indokolt korrigáló törekvéseiben, de — sajnos — csakis ezekre támaszkodhatunk, mert a mai bibliai kritika a páli leveleken kívül az összes többi úgynevezett apostoli leveleknek, tehát mindazoknak az íratoknak a hitelességét, a melyekben a tanítványok maguk nevezik magukat így, figyelemre méltó okok és argumentumok alapján — megtagadja.

Pál apostolnak a tevékeny missioi munkássága s az apostoli névnek és méltóságnak, illetőleg méltóság tudatának a meggyökerezése a lelkeken jelentékeny változást idéz elő a keresztyén profétaság történetében is. Az első proféták, kik mint ilyenek állítottak be a világba, a keresztyén igazság, méltóság és hatalom fő képviselői lesznek: anostolok, — a lélek exaltálását fölvaltja náluk az íghirdetés gondja, a belső építés munkáját az evangélium külső terjesztése, egyszóval uralomra jut bennük az a törekvés, hogy a keresztyénséget világvallássá tegyék. Az apostoli méltóság érzetének ez volt a legelső következménye. Ám azért a profétai bizonyrágtétel munkája nem lesz hiábavalóvá a gyülekezetekben, nem válik feleslegessé sőt szükségessé éppen most tűnik ki a leginkább. Eddig csak egy gyülekezet volt, a jeruzsálemi anyaggyülekezet, melyben az építés, intés és vigasztalás munkáját végezte a tizenkét tanítvány, most azonban, hogy a gyülekezetek száma nagyon megsaporodott és a tanítványok az evangélium terjesztésének a feladatát vállalták magukra, a gyülekezetek belső consolidálásának, összetartásának, építésének és szellemi vezetésének a terhe más hivatott emberekre hárult. Ezek voltak az új gyülekezeti proféták. Azok az egyszerű, de fogékony keblek, a melyek a legtöbb megértést mutatták a keresztyénség felséges gondolatai iránt s a legtöbb igyekezetet árulták el annak az elsajátításában és megélésében. Ezeknek lett a kötelességévé a megtért hívek lelki gondozása, vezetése és ápolása. Jól mondja Zöckler,<sup>1</sup> hogy ezeknek az embereknek a munkája, azaz a keresztyén üdvjónak ez a profétai intéssel és vigasztalással összekötött megvilágosítása a keresztyénség életében játszott legalább is olyan szerepet és bírt akkora fontossággal, mint az íghirdetésnek és a keresztyénség külső terjesztésének a munkája. Ám míg az apostolok éltek, a proféták sohasem voltak magukra hagyatva feladatuk teljesítésében, ha szük-

<sup>1</sup> Zöckler Ottó: Biblische Studien II. Abt. 71. lap. 1893.

ség volt rá, azonnal közbeléptek az apostolok is s kivették részüket a munkának ebből a terhéből is. S mivel ehhez a tevékenységhez mindig nyert kijelentés volt szükséges, innen az apostoloknál, különösen pedig Pálnál, a gyakori hivatkozás az ő profétái jellegükre. Mint a gyülekezet bizonyágtevőinek, az isteni üdvakarat hirdetőinek és megbizonyítóinak s különösen mint a jövő nagy változás előkészítőinek az apostoloknak továbbra is profétáknak kellett maradniok. És azok is maradtak. Az adatok hiánya lehetlenné teszi, hogy megállapíthassuk, ha vajjon minden megalapított gyülekezetnek megvolt-e a maga profétája, avagy itt-ott a profétái munkát más, esetleg a szomszédból átjött személyek teljesítették, de tekintettel arra, hogy a legtöbb gyülekezetben ki tudjuk mutatni, föl tudjuk fedezni a profétái munkásság nyomait, talán nem tévedünk, ha föl vesszük, hogy minden kis körnek meg volt a maga profétája, ha a kezdet kezdetén épen nem is, de később minden esetre. Csakhogy most már, a fejlődésnek ebben a szakában hiába próbálunk a kifejezetten profétáknak nevezett személyek között apostolokat is keresni, többé nem találunk, a mint a Cselekedetek könyvének a profétaság további történetéről adott leírásai mutatják. Kisebb személyek, az Urnak nem közvetlen tanítványai viselik ezt a nevet, a kik azonban, ha nem is akkora tehetséggel, de mindenesetre épen oly lelkesedéssel és buzgósággal szolgálják a keresztyénség ügyét, mint amaz első nagyok. Így a Cselekedetek könyve írja (X. fejj. 44—47. versek), hogy a Péter igehirdetése közben Kornelius pogány századosra és házanépére tölletett ki az Urnak lelke, úgy hogy „a hivek, kik a Zsidók közül valának és Péterrel mentek vala oda, elálmélkodának azon, hogy a Pogányokra is kitölletett volna a Szent-Lélek. Mert hallják vala, hogy nyelveken szólnának és magasztalnák az Istent.“ Vagy a XI. fejezet 27. és köv. verseiben ugyancsak a hivek sorából kiemelkedő profétáknak az esetéről és sorsáról tudósít: „Atájban menének Jeruzsálemből Antiochiába proféták, és így azok közül felkelvén, kinek Agabus vala neve, megjelenté lélek által, hogy az egész föld kerektségében nagy éhség lenne, mely meg is lőn a Klaudius császár idejében.“ Ez utóbbi hely azonban nagy nehézségeket okoz s ha a tagadók álláspontja beigazolást nyerne, bizony nem a legszebb színben tüntetné fel a Cselekedetek könyvének a történelmi megbizhatóságát. Ugyanis maga a szöveg a codexekben kétféle verzióban fordul elő, az egyik ez, melyet a

textus receptus is elfogad, a másik pedig a W codex recensioja, a mely így hangzik: „Ezekben a napokban menének Jeruzsálemből Antiochiába proféták. Vala pedig nagy öröm. Mikor meg mi összegyülekeztünk szóla egy azok közül névszerint Agabus jelentvén lélek által, hogy nagy éhség fog lenni.“ A két variáns összeegyeztetése igen sok gondot adott a kritikusoknak s míg némelyek az utóbbinak eredetiségét határozottan elvetik,<sup>1</sup> addig mások meg épen oly szenvedélyességgel védik.<sup>2</sup> Sőt Harnack annyira megy, hogy magát az elbeszélést és az egész történetet gyanusnak tartja,<sup>3</sup> utalván az Agabus név megfajthatatlanságára, az általánosnak jelzett éhínségre s végül ezzel kapcsolatban Barnabásnak és Saulusnak a XI. 30-ban említett küldetésére a galáciai levél II. fejezetével szemben. Ám ennyire tendenciosusnak mégsem szabad itélnünk az egykori történetírót, a ki az események elbeszélésénél bizonyosan vagy a hagyományt, vagy irott forrásokat tartott szem előtt. A nehézségek megoldásának a lehetősége inkább ez utóbbira utal. Vajjon miért kellene a második szövegnek az eltéréseit az első variáns elbeszélésével szemben interpolatióknak minősíteni és egy későbbi corrector munkájának tartani, (így Harnack) hát nem lehetne-e csakugyan az utolsó szöveg hitelessége mellett semmi bizonyítékot felhozni? Nézzük a dolgot kissé közelebbről! A W codex szövege kétségtelenül úgy tűnik fel, mint egy jelenlévő szemtanu leírása, ámde az is bizonyos, hogy ez a szemtanu és a könyv második részében „mi“-vel jelzett utitárs nem egy és ugyanazon személyek. Ez ellen legyőzhetetlen nehézségek szólnak. De hát akkor ki lehet az? A probléma megoldásának a leghelyesebb módja az, ha felvesszük, hogy a Cselekedetek könyvének az írója itt egy olyan forrást használt, a melyben részletesen el volt beszélve a jeruzsálemi proféták látogatása, fogadása és működése Antiochiában, de ő ezt a tudósítást úgy használta fel a hogy célja érdekében jónak látta. Megrövidítette, a jellemzőbb vonásokat egy párnak a kivételével elhagyta, a XIII. fej. 1—3 verseiben közölte, de eredetileg idetartozó profétai jelenetet elszakította az összefüggésből és máshova illesztette be más célt szolgálván általa. Ez a két profétai jelenet ugyanis frappán-

<sup>1</sup> Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie 1899. évf. 316—327. old.  
Lásd Blass, Belsér, Dräesecke, Hilgenfeld, Nestlé, Zahn stb. nézetét.

<sup>2</sup> Sitzungsberichte der königl. preuss. Akad. 1899. évf. 319. lap.

san összevág. Az eredeti elbeszélés tudniillik úgy szólhatott, hogy az antiochiai proféták után, illetőleg a profétáknak és doktoroknak a Jeruzsálemből alájött karlársakkal való szembeállítására után mondhatta el csak az Agabus lélek által való jelentését s erre következőleg aztán a Barnabás és Saulus elválasztását a munkára, a mely azonban nem lehetett más, mint az alamizsna összegyűjtése és Jeruzsálembé vitele. Avagy nem feltűnő-e, hogy Lukács ezen kétfelé választott profétái jelenet mindegyikében éppen Barnabás és Saulus elválasztásáról, kiküldetéséről tudósít s hogy az elsőben egyszerűen a tanítványok spontán elhatározásának tünteti fel ezt, míg a másodikban a profétái lélek működésének? És nem érthető-e inkább mindkét elbeszélés akkor, ha a másodikikat a XI. fejezet 29, 30 ik verse helyébe tesszük, a melynek a kitalálására éppen ez adta meg szerzőnknek az alkalmat, találván ő az eredeti textus ezen második felében egy más célra alkalmas formát és eszközt? Avagy kik voltak és kik lehettek a XI. 29. versében említett tanítványok, ha nem a XIII. fej. 1-ső versében megnevezett személyek? Valóban minden elfogadható ok amellet szól, hogy a problémának ilyen megoldása mellé álljunk. De hát vajjon ki lehetett ennek a profétái jelenetnek az első megírója, a ki saját illetékességének a ἡμῶν szóval adott kifejezést. Arra való tekintettel, hogy a könyv második részében említett és többnyire első személyben beszélő szemtanu nem, azt vagyunk kénytelenek állítani, hogy az összejövetelben résztvevő profétái személyek valamelyike. Tán éppen Barnabás. Magukról az egyes profétái személyekről Barnabást és Saulust kivéve, nem sokat tudunk. Agabus ugyan említettik még egyszer a Cselekedetek könyve XXI. fej. 10. versében, a hol Pál apostolnak a jövő sorsát jósolja meg, de ez a tette is az ő profétái működéséhez tartozik, magán életéről nincs egy szó tudósítás sem benne. Sőt még a neve is nagyon talánszerű. Némelyek szerint az Agabus név zsidó eredetű és II. Esdrás II: 46. v. alapján a héber אגב szóból származik, a mely sáskát jelent. Mások a héber אגב = szeretni igéből vezetik le, mindkét esetben a proféta zsidó eredetére gondolhatnánk, ámde származhatik ez a név a görög ἀγαός = pompás, dicsőséges melléknélből is, a minthogy némelyek: például Klostermann<sup>1</sup> tényleg ebből is származtatják. Nem tudjuk eldönteni

<sup>1</sup> Klostermann : Probleme im Aposteltexte 10. lap.

tehát még azt sem, ha vajjon zsidó avagy görög eredetű ember volt-e, annál kevésbé ismerjük aztán további élete sorsát. A hagyomány ugyan azt mondja róla, hogy egyike volt a 70 tanítványoknak, de a *Chronicon Paschale* nem vette fel ezek közé, csupán csak a *Martyrologium Romanum*, a mely egyúttal a mártírok közé is sorozza. A görög egyház március 8-án üli emlékezetét.<sup>1</sup> Csak egyet tudunk bizonyosan róla és ez az, hogy profétai lélek volt s profétálásának, profétáló képességének többször jelét adta. Az általa megjövendölt éhínség is bekövetkezett, habár nem abban a formában, a melyben ő látta, sejtette és várta, t. i. az egész föld kerektségére terjedő kihatással, hanem csak Judeára és a szomszéd tartományokra korlátozva. A proféta az ő jóspillantásában meghatározott helyi korlátok nélkül látja azt, a mit a történelem bizonyos helyhez és időhöz köt. Az itt említett éhínség, a mint Lukács tudósít róla, Claudius római császár idejében következett be.

Az Agabussal együtt Jeruzsálemből Antiochiába utazott többi profétai személynek a kilétéről még megközelítőleg sincs semmi tudomásunk sem, egy azonban nagyon valószínű, az t. i. hogy mindnyájan Jeruzsálemből valók voltak és Agabus volt közöttük a legtekintélyesebb.

A XIII. fejezet 1. versében említett profétákról és doktorokról sem tudunk sokkal többet. Simeon Nigerről éppen semmit, Cyrenei Luciusról pedig csak annyit, hogy ő minden valószínűség szerint a Cselekedetek könyve XI: 20. versében említett azon cyrénebeliek közé tartozik, kik, mikor Antiochiába mentek volna, szólának a görögöknek, az Úr Jézus hirdetőjén, az Urnak keze volt pedig velek és a hívőknek nagy sokasága tére meg az Urhoz.“ És mivel itt a cyrénebeliek együtt említetnek a cyprusiakkal, és Lucius a XI 20 ban közölt sorrendnek megfelelően (először cyprusi, azután cyrenei) közvetlenül követi Simeon Nigert, tán nem épen ok nélkül következtethetjük, hogy ez utóbbi meg épen Cyprusból való és a cyprusiak profétája volt. A következtetés a helyzet által még adatok hiányában is indokolt némileg.

Manaen-nál az eddigi exegesisek főként σύντροφος jelzöt igyekeztek meghatározni, a személynek a kilétét adatok hiányában meg sem kísérelték megállapítani. Még Wendt is csak

<sup>1</sup> Wetzer: Kirchenlexikon I. k. 326. lap.

ennyit tud mondani róla, hogy a neve római formája a héber מנאנ-nek.<sup>1</sup> Többet semmit. Pedig a kiindulásra, sőt tán a további következtetésekre is van egy biztos alap, a mely azonban eddig minden hivatott előtt fedve maradt. Ugyanis Flavius Josephus Antiqu. Jud. XV. könyv X. fejezetében szól egy Manaenos-ról, a kit Herodessel nagyon közeli viszonyba hoz s úgy jellemzi azt, mint profétát, ezt írván róla 5 p.: „Vala pedig az essenusok között egy Manaenus nevű (= Μανάνημος) puritán életű, profétai képességgel megáldott ember. Ez megpillantván egyszer a még gyermek Herodest, midőn ez az iskolába ment, megmondotta neki, hogy a zsidók királya fog lenni. Herodes azonban azt gondolva, hogy ez vagy nem ismeri őt, vagy tréfál vele, figyelmeztette, hogy ő magán ember. Manaenus azonban szeliden mosolyogván és Herodesnek a nyakcsigolyát kezével megérintvén — így szólt: „pedig bizony király leszel te és szerencsésen kezded meg az uralkodást — és akkor emlékezzél vissza Manaemus ütésére, hogy ez legyen a te szerencséd, (= sorsod) változásainak a kezdete. Mert legjobb az a gondolkozás, ha Istennel szemben szeretni fogod az igazságot és kegyességet, a polgárokkal szemben pedig a szelidséget. Én azonban, ki mindent tudok, tudom, hogy te nem leszel ilyen. Ha valakinek, úgy neked szerencsés életed lesz ugyan és örökkévaló hirnevet szerzel magadnak, de a kegyességet és igazságot el fogod felejteni. Ámde mindezek nem maradnak rejtve Isten előtt, hogy életed vége felé megbüntessen értük“. Majd aztán tudósít Josephus, hogy Herodes nem sokára király lesz és Manaemus ezután is bejárós hozzá s Herodes az ő profétálása szerint akar élni. Vajjon nincs-e hát valami összefüggés — kérndheti a figyelmes olvasó — a kettő között és a bibliai Manaën σύντροφος jelzője nem-e így nyer a legvilágosabb értelmet. A neveknek eltérése nem oly jelentékeny, hogy mindenemű összefüggést kizárhatna közöttük, sőt a héber alaknak egyszerű dialektikus átírásából egész könnyen megérthető. Azonban ennek dacára se vonjuk le a következtetést, hanem engedjük át azt hivatottabb tollaknak, mi elégedjünk meg a különböző exegeták által a σύντροφος-iak adott jelentések ismertetésével. Wendt<sup>1</sup> közli, a szónak mindkét értelmét, a mely szerint jelent az először tejestvért (= conlactaneus), mintha a Manäen anyja a Herodes

<sup>1</sup> Wendt: i. m. 226. lap.

Antipás dajkája lett volna, de jelent ám másodsor „vele együtt neveltet“ is = contubernalist és ő az eredeti szöveg alapján a szónak ide illő igazi értelmét nem tudja megállapítani. Deissmann Adolf a σύντροφος-t tiszteletcímnek tartja,<sup>1</sup> abban az értelemben, hogy az illető Herodes Antipasnak a bizalmasa volt. Ezt bizonyítja ő az I. Makkab. VI. és II. Makk. IX. 29 hasonló példáin kívül, egy Delos szigetéről előkerült felirattal is (Kr. előtti II. évszázad), a melyen ez olvasható:

Ἡλιώδορον Ἀισχύλου Ἄντ(ισχεα)

τὸν σύντροφον τοῦ βασιλέως Σ(ελεύχου) stb., a hol szintén csak annyit jelent, mint bizalmas, meghitt ember. Ez a szónak a használat által megerősített értelme, minden reá épített merész következtetés azonban helytelen (dajkaság, vagy vele együtt való neveltetés), annyi jelentősége ám mégis van Deissmann szerint is, hogy feltétlenül megtiszteltetés volt úgy a viselőjére, mint az antiochiai gyülekezetre.

Vitás kérdés még mai napig is, hogy az antiochiai gyülekezethez tartozó 5 profétai és tanítói személy közül kik voltak a proféták? A kérdést igen sokan a kötőszók csoportosítása által vélik megoldhatónak, 1. τε-καὶ-καὶ, 2. τε-καὶ és így a három első proféta, a két utolsó tanító volna. Csakhogy Manaen-nál a név profétai jellegre is utal, valamint Pál apostol is birt saját szavai szerint profétai charismával (I. Kor. levél XIV. 6. vers.) A hagyományos kritikával ellentétben tehát a dolog leghelyesebb megoldásként azt kell állítanunk, hogy mind az öt férfiú proféta is volt, doktor is volt.

A Csel. könyve a XIII. fejj. 52. versében kissé paradox formában, de érthetően írja le a pisidiai Antiochiában visszamaradt tanítványok profétálását. Pálnak és Barnabásnak a városból való kivételése után ugyanis — írja — „a tanítványok örömmel és szent lélekkel bételnek vala.“ A szent lélekkel való bételés alatt pedig nem ért mást, mint a profétai lelkesültség adományával való megáldatást és annak külső megnyilatkozását. A mikor a hitetlenség már-már diadalt akar ülni az árván maradt gyülekezet felett, Istennek lelke éppen akkor támaszt férfiakat, kik a szent meggyőződés vigasztaló szavaival hirdessék társaiknak — el nem veszünk.

Részletesebb leírással találkozunk és a profétai személyek

<sup>1</sup> Deissmann Adolf: Bibelstudien 1895. Marburg. 179—180. lap.



határozott megnevezésével a Cselekedetek könyve XV. fejezete 22. és köv. verseiben. Szerzőnk elbeszélvén itt az apostoli convent végzését, elmondja, hogy az irat vivői Pál és Barnabás mellett Judás: vezetékek nevében Barsabás és Silas voltak, kik választás újján bizattak meg ezzel a fontos missioval. Tovább aztán azt írja erről a két férfiúról, hogy „az atyafiak között fők valának“, tehát úgy látszik mindketten antiochiai származásuak voltak s jól ismerték az ottani viszonyokat. „A levél átadása és megmagyarázása után“ Judás is pedig és Silas — olvassuk a 32. versben — mivelhogy maguk is proféták valának, sok beszéddel inték az atyafiakat és erősíték. És mikor ott maradtak volna egy kevés ideig, elbocsáták őket az atyafiak békességgel az apostolokhoz. De Silásnak tetszék ott maradni.“ A Cselekedetek könyve tehát elmondja, hogy ezek az emberek proféták voltak, értesít róla, hogy a reájuk bízott küldetésben eljárak, sőt jövőendő magatartásukról is szól röviden, de arról, hogy mi volt profétái beszédjüknek a tartalma, egy szóval sem emlékezik. Bizonyára a keresztyénség bekövetkezendő nagy diadaláról s azon örökség elnyeréséről szóltak ezek a beszédek is, a mely unos-untalan ígértetik a hívőknek, hogy az üldözések és háborgattatások között el ne csüggedjenek. Judás Barsabbas profétáról ezen itteni adaton kívül nem tudunk semmi egyebet sem. Grotius és Wolf a Cselekedetek könyve I: 23-ban említett József Barsabbas testvérének, Ewald meg azzal éppen egynek tartja. A mi pedig Silast illeti, ha elfogadjuk némely újabb kritikusknak azon nézetét, hogy ez a személy egy és ugyanaz az Apost. Cselekedeteiről frott könyvben egyszer sem említett Titussal, kiről a Gal. levél II. fej. 1. és köv. versei azt mondják, hogy Pál apostolnak kísérő társa volt az apostoli conventre, — akkor róla a bibliai könyvekből sokkal többet tudunk és ismerünk. A felvétel mellett látszik bizonyítani azon körülmény, hogy Silás tényleg úgy szerepel a XV. fej. 40. verse szerint, mint az apostol újtársa, ellene pedig az, hogy sehol semmi célzás nem tétetik arra, mintha Titusnak még más neve is volna, a két név pedig egymástól sokkal jobban különbözik, semhogy itt valami helyesírási, vagy leírás tévedésről lehetne szó.

Érdekesen karakterizál és ír körül egy megható profétai jelenetet a Csel. írója a XVI. fej. 2—3. verseiben így szólván: „Timotheusról jó bizonyágot téznek vala az Atyafiak, kik Listrában és Ikoniumban valának. Akará azért Pál, hogy az elmenne

ő vele és ezt minekutánna melléje vette volna, körülmétélé a zsidókért, kik az helyekben valának: mert mindnyájan tudják vala, hogy görög volt annak atyja“ A helynek profétái jellege csak az I. Timotheushoz írott levél I. fej. 18. verséből tűnik ki, a hol ez mondatik: „E parancsolatot ajánlom néked fiam, Timotheus, hogy a tefelődled való előbbi profétálások szerint vitézkedjél azokra nézve ama jó vitézséggel“ Az előbbi profétálások pedig máskor nem történhettek, mint a Timotheus első elhívásakor a missiói munkára, legalább is az alkalom kedvezősége határozottan e helyre utal, sokkal inkább, mint a Miletusi jelenetre (Csel. k. XXI: 4. vers).

A profétaság történetének ez időbeli képét, melyet a Cselekedetek könyve nyújt, nagymértékben kiegészítik számunkra a páli levelek tudósításai, a melyek e téren is nélkülözhetetlenek. Az apostol ugyanis magát a profétaságot oly fontos dolognak tekinti, hogy mindenki elébe elérendő cél gyanánt állítja. Kövessétek a szeretetet, kívánjátok a lelki ajándékokat, de mindennél inkább, hogy profétálni tudjatok“ — írja az I. Korinthusi levél XIV: 1. versében. Sőt apostol létére maga is törekszik arra, hogy profétáljon a híveknek, mert csak így építheti, vigasztalhatja és erősítheti őket. „Ha pedig, Atyámfiain, én tíhozzátok mennék és nyelveken szólnék, mit használnék néktek, hanemha szólnék néktek vagy jelenés által, vagy tudomány által, vagy profétia által, vagy tanítás által“, — írja ugyancsak az I. Kor. levél XIV. 6. versében. S mivel maga ilyen nagyra becsüli a profétaságot, egészen természetes, hogy leveleiben unos-untalan keresi az alkalmat, hogy szólhasson erről a fontos kérdéstről. Így már legrégebben kelt levelében, a Thessalonikaiakhoz intézett levelében is arra inti a híveket (I. Tess. V. 19—21. vers), hogy „az Istennek lelkét meg ne oltsátok, a profétálást semminek ne tartsátok, mindeneket megpróbáljatok s a mi jó, azt megtartsátok“ Tehát a profétálás fődolog, annak a jelentősége nem kicsinylendő, mert ez az Isten lelke működésének az eredménye. A lélek alatt ugyanis e helyen mást nem lehet érteni, mint Istennek azt a lelkét, mely a gyülekezeti életben hat és munkál, mint a különböző kegyelem-ajándékok kezdete és ereje (I. Kor. XII., XIV. és Róm. levél XII. fej.). Hogy Pál itt csupán csak a profétálás alapjául tünteti fel Istennek ezt a szent lelkét, ez nem arra enged következtetni, hogy az isteni lélek más irányú működést ne tudna kifejtteni, mint a profétálást, hanem arra, hogy Pál a lélek különböző működései közül ezt tartja a legfontosabb-

nak és a legemlítésre méltóbbnak. — Az apostol fenti intéséből világosan kiténik, hogy a thessalonikai gyülekezetben is virágozott a profétia, tehát hogy itt is akadtak olyan férfiak, akik a nyert isteni kijelentés közlése által igyekeztek hatni a tömegre. Azonban magából az intésből és apostoli figyelmeztetésből még nincs jogunk arra következtetni, hogy a thessalonikaibeliek ezzel a kegyelmi ajándékkal visszaéltek, vagy azt semmibe sem vették. Igaz ugyan, hogy az exegeták és a kritikusok jelentékeny része, köztük pl. Weitzsäcker is<sup>1</sup>, a gyülekezeti viszonyok feldúlt, visszas állapotával magyarázzák az apostol ezen eljárását, azonban nem okvetlenül szükséges, hogy a profétia terén üzött visszaélések adtak volna alkalmat ezen figyelmeztetés közbeszurására. Az apostol személyes jelenléte által igen sok helyen tapasztalta, hogy ezt a fontos kegyelmi adományt lenézik, kevésre becsülik, — hogy tehát a thessalonikai gyülekezetben ennek a helyzetnek elejét vegye, azért inti a híveket jó előre. Aztán meg oly rövid maga az intés, oly annyira általánosságban van mondva s a szavak, melyekben kifejezést nyer — oly általános építő jelleggel és beccsel bírnak, hogy valóban bárhol elmondhatók s így semmi szükségünk sincs arra, hogy itt az apostol intését a thessalonikabeli híveknek a profétálás mezején üzött visszaéléseiből magyarázzuk. Hogy kik voltak, vagy lehettek ebben a gyülekezetben a profétai charisma hordozói, azt adatok hiányában ma megállapítani nem tudjuk.

Hasonlóképen csak a profétai lélek működésének az általános leírásával találkozunk a Galata levél III. fej. 2—5. verseiben, anélkül, hogy a charisma viselőinek bármínemű konkrét tevékenységéről tudomásunk volna. De az apostoli figyelmeztetésnek kétségtelenül konkrét eset képezi az alapját, miért is a galatiai gyülekezetet egész joggal tekinthetjük az őskeresztyén profétia egyik virágzó helyének. Következtetésünk helyességének elég hathatós bizonyítéka magának az említett résznek egyszerű idézete, a mely így szól: „Meg akarom tudni tőletek: A törvény cselekedeteiből vettétek-e a Léket, vagy a hallásból való hit által? Ily esztelenek vagytok-e, hogy holott a Lélek által kezdettétek el a hitet, most test által akartok elvégeztetni? Ilyen sokat szenvedtetek-e hiába? hogyha hiába. A ki azért lelket szolgáltat néktek és ti bennetek erőket cselekesztek, a törvény cselekedetei által-e, vagy a hallásból való hit által? — t. i. cselekszi azt?

<sup>1</sup> Weltzsäcker: Apostolisches Zeitalter. 248. lap.

A profétaságnak legkimerítőbb leírását és ismertetését az I. Kor. levél XII—XIV. fejezeteiben adja Pál apostol. Ebből a leírásból a keresztyén profétaság történetére mint igen fontos tényt említhetjük fel, hogy Korinthus volt az őskeresztyén profétának egyik legkedveltebb helye s virágzásának fő fészke. Továbbá, hogy benne nemcsak gyülekezeti proféták, hanem minden bizonnyal idegen proféták is nagy szerepet játszottak és végül, hogy aszszonyok is kaptak profétai kijelentéseket. A profétai működésnek a kor. levélben rajzolt élénksége igen sokat nyert volna erőben és jelentőségben, ha Pál apostol felsorolta volna névszerint is a gyülekezeti profétákat. Ám ezt bevett szokása szerint nem teszi. És így a korinthusi gyülekezeti profétaságnak a történetéről sem tudunk sokat magának a levélnek az adataiból. Azonban az újabbkori kutatás szerencséjének sikerült egy iratot napvilágra hozni, a melyből némi tájékozást nyerhetünk a korinthusi profétaság nagy szerepéről nemcsak általánosságban, hanem concrete is, megismervén egy profétájának legalább bár a nevét és egy alkalommal kifejtett működését. Az irat a korinthusi gyülekezetnek Pálhoz intézett harmadik levele és az „Acta Pauli“ apokrifus munkának az alkotó része.<sup>1</sup> Benne a korinthusi viszonyok egészen új színben tárulnak elénk. Elbeszéltetik ugyanis benne többek között, hogy mikor a gyülekezet a saját kebelébe befurakodott Simon és Kleobius eretnekek tévtanainak a megcáfolására Pálhoz fordul és erre a célra Korinthusba hívja őt — az apostol sorsa felől nagyon aggódván — egy Theonoë nevű profétanő megprofétálja neki, hogy az Ur az ő apostolatát kiszabadítja a törvénytelenek kezéből. „Mert mi hisszük — írják a korinthusiak, a mint *kijelentetett Theonoë-nak*, hogy az Ur megmentett tégedet a törvénytelenek kezéből.“ (*ἀνομιος*).<sup>2</sup> A lelet töredékessége következtében nem tudjuk, hogy hol van az apostol és kit jelöl a „törvénytelen“ elnevezés, de az adat fontossága azért nem csökken. Jelentősége főképp abban áll, hogy a szövegnek ez a kopt recensioja, a melyről szó van, a levél görög textusával ellentétben a korinthusi aggódó hívők megvigasztaltatását nem egy Theomas nevű férfi profétának, hanem Theonoë profétanőnek tulajdonítja. Az adat történetisége természetesen még vitás a biblikusok előtt (különösen a magas kelet-

<sup>1</sup> „Acta Pauli“ in koptischer Sprache. Herausgegeben von Carl Schmidt 1904.

<sup>2</sup> Schmidt K. i. m. 75. lap.

kezési kor miatt 170—180 Kr. u.), de miért kellene nekünk elvitatni a szerzőtől azt a lehetőséget, hogy ő történeti források után dolgozott s a korinthusi próféták életének a történetét, vagy élet-hagyományát is ismerte. Valóban semmi sem kényszerít ez utóbbinak a megtagadására s így szerzőnk értesültségét a Theonoë esetére vonatkozólag hitelesnek fogadhatjuk el. Mert hogy a név symbolikus jelentésű, „istenesen gondolkozó“ (Schmidt: i. m. 205. lap) és sehol másutt elő nem fordul, ez az akkori kor szokásai-ból nagyon könnyen megérthető. Ha most már a korinthusi gyülekezet virágzó profétái életéből bár ezt az egy nevet ismerjük, mennyivel másképp tudjuk értékelni a profétáknak itt kifejtett egész tevékenységét!

Egykoru adatok alapján nem lehet eldönteni, ha vajjon a római gyülekezetben a római levél irásának az idejében élt-e a profétái charisma, vagy nem. Pál apostól ugyan említi a lelki ajándékok felsorolása közben a profétaság adományát is, de mert konkrét célzás a proféták működésére az egész római levélben seholsem találhatik, így nem lehetetlen, hogy Pál apostol itt csupán csak az elmélet kedvéért taglalja a charismák kérdését is. A dolognak ilyen magyarázata annál kevésbé lehetetlen, mert a XVI. fejezetben említett személyek között egyetlen egy sem jelöl-tetik e névvel, holott ha proféta egyáltalában létezett volna a gyülekezet kebelében — lehetetlen, hogy Pállal ismeretségben ne állott volna s így üdvözlétét elkerülte volna. Ezenkívül figyelemre méltó még az is, hogy az apostol az I. fejezet 11—12. verse szerint épen azért akar Rómába menni „hogy valami lelki ajándékot közölhetne“ a hívekkel. És vajjon magának a római levélnek kimerítő részletessége és az evangélium kifejtésében mutatkozó alapvető jellege nem-e Pál apostolnak épen abból a tudatából ered, hogy az ő nagy készsége, lelkesedése s a hit dolgaiban való tiszta látása — illetőleg ezeknek a gyülekezettel való megismer-tetése — pótolja ki a profétái működés hiányát? A kérdés mindenesetre méltó a megfontolásra!

A keresztyén profétaságnak a történeti jellegére és alakulá-sára nemcsak Pál apostol gyakorol nagy befolyást, hanem viszont ez is a legszorosabb összefüggésben áll az ő élete sorsával, tragé-diájával, ami azonban még nem jelenti a keresztyén profétaság sorsának, működésének, vagy további fejlődésének is a Pál apos-toltól való teljes függését. Pál életében azonban tagadhatatlan a

kettő közötti szoros összefüggés. A merre megy mindenütt proféták követik, működése nyomán profétai munkásság támad a gyülekezetekben, életének nevezetesebb fordulóit proféták adják tudtára, proféták intik őt a fenyegető veszedelemtől — egyszóval közöttük szoros kapcsolat konstatálható. De lássuk a dolgot kissé közelebbről is!

A Cselekedetek könyve XIX. fejezet 1—6. verse leír egy igen érdekes kis történetet, a mely élénken illusztrálja, hogy hogy történt a kijelentés elnyerése s ennek következtében a profétálás. Az esemény főszereplője természetesen Pál. Ez ugyanis — mondja a Csel. könyve — a felső tartományokat eljárván érkezék Efézusba, hol mikor valami tanítványokra találkozott volna s megkérdezte tőlük, hogy vettek-e szent lelket, minekutánna hittek, azt a feleletet nyerte, hogy nekik nincs is tudomásuk a szent lélek létezéséről. Majd prédikálván nekik a Jézus Krisztusról, azok megkeresztelkedének az Úrnak nevére és „mikor Pál reájok vetette volna kezeit — írja a 6. vers — szálla a szent lélek ő reájok és szólnak vala nyelveken és profétálnak vala“. Tehát az apostoli igehirdetés hatása alatt, a Jézus keresztségének a felvétele következtében kitöltetett reájuk a szent lélek s proféták lettek azok a férfiak, kik addig sem nem láttak, sem nem hallottak, hanem mint a János tanítványai egy szent várakozásban éltek, hogy eljön, a kinek el kell jönnie. A hír, hogy eljött, annak az érzete, hogy már sziveikben él — felkeltette bennük az Úr szunnyadó lelkét s a lélek felbuzdulása látásokra képesíti őket s hirdetésére annak a dicsőségnek, mely a hívekre, az Úr követőire vár. Így értendő itt a profétálás és nem úgy, a mint Hengel magyarázza,<sup>1</sup> hogy ez csupán csak az Isten hangos, lelkes dicsőítésének a Krisztusban történt kifejezése. Már az a körülmény is, hogy a profétálás és a nyelveken beszélés együtt említetnek, elárulja, hogy a lélek olyan működéséről van szó, a milyent az I. Kor. levél XIV. fejezete leír. Hogy kik voltak ezek az ifjak, ezt a historiai kritika még mind e mai napig feldehárítani nem tudta. Számuk 12 volt, a mint a 7.-ik vers megjegyzi és a János keresztségével valának megkeresztelve a 3.-ik vers szerint. Tehát zsidó eredetű férfiak voltak s mint ilyenek, a János proféta keresztségét fölvéve, az Isten országa és a Messiás eljö-

<sup>1</sup> Meyer: Kritisch exegetisch Commentar 2. Neuen Test. dritte Abth. 414. lap.

vetelének a reményében éltek. Hogy épen Ephesus volt-e a hazájuk, avagy a Pál útutazása idején csak véletlenségből tartózkodtak itt — mindez ismeretlen dolog és az előttünk levő szövegből nem állapítható meg. Valamint azt sem tudhatjuk, hogy profétai működésüket folytatták-e tovább, avagy megelégedtek a lélek felbuzdulásának ezen egyszeri kifejezésével.

A XX-ik fejezet 23 ik versében egyenesen maga Pál apostol jelenti búcsúbeszédében az efézusi gyülekezet véneinek, hogy „a szent lélek minden városonként bizonyosságot téssen arról, mondván, hogy én reám fogság és nyomorúság következik“ A keresztyén profétia történetének az apostol életével való összefüggése egy újabb bizonyosága, mert hogy a szent lélek bizonyoságtétele profétai jövendölés volt, az kétségtelen.

A Cselekedetek könyve XXI. fej. 4.-ik verse egy hasonló jelenetről tudósít, ezt írván: „Maradánk pedig ott hét nap, minekutánna találtunk volna ott tanítványokat, kik Pálnak mondják vala Lélek által, hogy ne menne fel Jeruzsálembe“ A Lukács leírása után kénytelenek volnánk ezen tanítványokat is a keresztyénség névtelen profétáinak állítani, ha azon már előbb említett, Schmidt Károly által kiadott kopt irat töredékében az Acta Paulinak, ne volna egy olyan kis elbeszélés, a mely méltán tekinthető e jelenet kiegészítő részének. Ott ugyanis elbeszéltek a következő eset: Pál apostol (bár a név hiányzik, az összefüggés kétségtelenné teszi, hogy róla van szó) szól a gyülekezetnek (a név hiányzik) az isteni kegyelemről, a mely vele marad mindaddig, a míg ő minden sáfárságot, a mely reá bízatik, türelmesen elvégez. A hallgatókat nagyon lehangolja Pál apostolnak a beszéde, megszomorodnak és böjtölni kezdenek, mire feláll közöttük egy Kleobius nevű férfiú és lélek által megprofétálja, hogy (a mindenható) megengedi Pálnak, hogy minden sáfárságát elvégezze és hogy ő eszerint elmegy (Jeruzsálembe?), azután tanítani fog (Rómában?) sok útmutatással, ismerettel és az igének vetésével, hogy gyűlölködjenek ellene az emberek és ő eltavozzék ebből a világból“. Erre a vigasztaló profétálásra a hivek Pállal együtt fölemelik szavukat az Urhoz: imádkoznak. Az imádság szövege egészen kitörött, de közben valami mennyei jelnek kellett történnie, mert a mikor az imádság után egy profétánő Myrte asszony profétálni kezd, hivatkozik erre a jelre. „Reá jött a lélek — írja a szöveg — és ő így szólott: „Testvéreim . . . és nézzetek a jelre, mikor ti . . . Pál ugyanis az

Urnak szolgálja Rómában sokakat meg fog menteni és az ige által sokakat fog táplálni, úgy, hogy azok megszámlálhatatlanok lesznek és ő nyilvánvalóbb lesz (jobban kinyilvánítja magát), mint a többi hívők. Erre eljön az Ur Jézus Krisztus .je (Pál felé) és nagy kegyelemajándék leszen Rómában“. Ez az a mód — mondja tovább a szöveg — a hogy a lélek beszélt Myrtével“. <sup>1</sup> Mire megvigasztalódva mindnyájan vettek a kenyérből és beteltek örömmel és dávidi zsoltárok éneklése közben ülték meg az úrvacsora ünnepét. Az egész kis történet és elbeszélés oly annyira illik a Cselekedetek könyve által rajzolt miletusi jelenethez, hogy minden aggodalom nélkül tekinthetjük az ottani események bővebb és világosabb előadásának. És ha a dolog tényleg így áll, akkor a keresztyén profétaság története ezen jelentős apokriph irat által nemcsak bővült, hanem újabb megvilágítást is nyert.

A Cselekedetek könyve még csak egyetlen egyszer emlékezik a fenti eseteken kívül a keresztyén profétaság működéséről s azt ismét a Pál apostol életével hozza kapcsolatba. A XXI. fejezet 8—11. verseiben ugyanis a következőket írja: „Másodnapon pedig kimenvén Pál és mi, kik ő vele valánk, menénk Cäsareába: és bémenvén a Filep evangélista házába (ki egy vala ama hét közül) maradánk ő nála. Ennek pedig valának négy szűz próféta leányai. És mikor ott sok napon mulattunk volna, alájöve Judeából egy próféta, kinek neve Agabus vala. Ki mikor hozzánk jött volna, vevé Pálnak övét és megkötözvén magának kezeit és lábait, monda: Ezt mondja a Szent Lélek: A férfiut, a kié ez az öv, eképen kötözik meg a zsidók Jeruzsálemben és adják a Pogányoknak kezekbe“. Az itt szerepet játszó Agabussal már találkoztunk egyszer (Csel. k. XI. 27 és köv. v.), de nem a Filep prófétái leányaival. Kik voltak ezek és mi lett a sorsuk? Ez a kérdés annál fontosabb, mert az egész keresztyén profétaság történetében a legzavarosabb és a legtisztázatlanabb probléma. Pro és contra foly a vita, hogy vajjon az evangélista Filepről, avagy az apostol Filepről van-e itt szó. S bár a XXI. fej. 8 verse határozottan arról a Filepről szól, a ki egy volt a hét közül s így szerinte nem tartozott az apostolok közé, a kritikusok egy része mégis azt vitatja, hogy Filep, az apostol szerepel itt s az ő prófétái leányairól van szó. Így különösen Gieseler, a ki azt mondja,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Schmidt K.: Acta Pauli. 81 és köv. oldalait lásd!

<sup>2</sup> Theodor Zahn: Forschungen zum neutest. Kanon und der altkirchlichen Litt, VI. k. 160 és köv. l.



hogy Filep apostolnak volt négy proféta leánya s hogy itt mégis az evangélista leányai említetnek, az a későbbi interpolator tévedése, ki az apostolt egyszerűen felcserélte a diakonus Fileppel. Az újabbi kritikusok közül Zahn foglalkozott behatóan ezzel a kérdéssel s az ő nézete a következőkben foglalható össze:<sup>1</sup> Az Ap. Cselekedeteiről írott könyv VI 1—6. v.-ben, különösen pedig a VI 2-ben említett Philippus jól megkülönböztetendő a jánosi evangélium apostolatától. A Csel. XXI. 8.-ban ugyan ez is evangélistának nevezetik, de tevékenysége ezzel határoltatik körül (ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ). Lukács sehol őt diakonusnak nem nevezi, bár ez a név otthonos abban az időben, hanem röviden csak evangélistának, a mi talál is reá, mert csak kevés ideig volt diakonus és főként mint predikátor működött Palestinában. Diakonusi hivatalát 35 előtt nyerte Jeruzsálemben, majd predikátorrá lévén 58-ban Kr. után 4 leányával Cäsareában élt, a kik a házasulandó életkoron ekkor már túl voltak, különben nem nevezetnének hajadonoknak, ennél fogva bizonyos, hogy Philippus valamivel a mi időszámításunk után született. A Jézus tanításának idejét tehát mint ifjú megélte. És így nem lehetetlen, hogy mint Máté és Joseph Barsabbas (Csel. k. I. 21—26 v.), ő is személyes tanítványa volt Jézusnak és hogy igaz a hagyomány, mely szerint Jézus a Lukács IX. 60 = Máté VIII.: 22 intését ő hozzá intézte. Ez utóbbi esetben azonban minden valószínűség szerint a X.: 1-ben említett 70 tanítványokhoz tartózhatott, mert a Lukács IX. 60—62. ehhez a kiküldetéshez képezi a bevezetést. Ennek a Philippusnak most már az 58 utáni történetéről, valamint profétai leányainak az élet-sorsáról az új-testamentumból nem tudunk többet semmit sem. Másfelől az egyházi hagyomány sem állítja, hogy ő és leányai Cäsareában vagy Palestinában fejezték volna be életüket. Hieronymus a CVIII. epistola 8. fejezetében mondja ugyan, hogy neki és követőinek 385-ben Cäsareában megmutatták a Philippus házát és 4 proféta leányának a szobáit, de sírjaikról szó sem történt.<sup>2</sup> Az ázsiai egyházi vezetők azonban igen sokszor emlegették, hogy egy Philippus Hieropolisba költözött és ott temettetett el, csak az

<sup>1</sup> Theodor Zahn: i. m. VI. k. 160 és köv. l.

<sup>2</sup> Patrologie. XXII. Band. ed. Migne 1877. Paris 883 lap. „Mirata ruinas Dor, urbis quondam potentissimae, et versa vice, Stratonis turrim ab Herode rege Judeae in honorem Caesaris Augusti Caesaream nuncupatam, in qua Cornelii domum, Christi vidit ecclesiam, et Philippi aediculas et cubicula quattuor vtrglnum prophetarum“.

a kérdés most már mondja Zahn, — hogy melyik, az apostol-e, vagy az evangélista? Minden bizonyíték szerinte ez utóbbi mellett szól. Így gondolkozik már Eusébius is, bár ő, a mikor Polykrates, ephesusi püspöknek egy fontos bizonyosságát közli — annak azon tudósítását, hogy Philippus egyike volt a 12 apostoloknak, meg nem változtatja és ki nem korrigálja. Polykrates tudósítása ugyanis így hangzik: „Nagy alakok pihennek Ázsiában, a kik feltámasztatnak az ur eljövetelének utolsó napján, a mely napon eljön dicsőséggel az égből és feltámaszt minden szenteket: Philippust, egyikét a 12 apostoloknak, a ki meghalt Hierapolisban, és az ő két leánya megöregedett, mint hajadon, a másik leánya pedig teljes lévén szent lélekkel (*ἡ ἐν ἀγίῳ πνεύματι πολιτευσασμένη*) Ephesusban halt meg, valamint János is, a ki az urnak kebelén pihent s a ki pap lett hordozván a papi táblát, martyr és tanító — szintén Ephesusban nyugszik.<sup>1</sup> Hogy Eusébius Polykratessel ellentétben Philippus alatt az evangelistát érti, az már abból is látszik, hogy ő a citátumot az Ap. Csel. XXI. 8-nak a megerősítésére hozza föl. És így az apostol elnevezést ő itt a tágabbik értelemben veszi. De a hierapolisi Philippus és a Cselekedetek könyvének a különböző helyein említett Philippus azonossága bizonyos még a leányok élete sorsának a tudósításából is. Erről az első megbízható történeti adatot Papias, hierapolisi püspöknek egy Eusebiusnál fennmaradt töredéke szolgáltatja, a mely magyar fordításban így hangzik: „Az előzőkből nyilvánvaló, hogy Filep apostol együtt élt leányaival Hierapolisban, mivel pedig Papias is velük vala, ez említi, hogy egy csodálatos történetet kapott a Filep leányaitól, a mely most következik: „azt beszéli ugyanis, hogy halott feltámadás történt az ő idejében és még egy más csodálatos dolog is Justussal, melléknevén Barsabbással, t. i. hogy mérget ivott és nem ártott neki a vele lévő urnak a kegyelme folytán“.<sup>2</sup> Ezen tudósításból most már bizonyos, hogy Papias maga még személyesen érintkezett Philipussal és azt ismerte. De viszont azt nem tudjuk meg belőle, hogy hányan voltak Philippusnak a leányai, kik apjukat túléltek és milyen karakterűek voltak? Papias tudósítására időrendben a montanistáké következik. Az antimontanista Anonymusnak Kr. után 192—93. kelt tudósítása vilá-

<sup>1</sup> Eusebius: Hist. eccl. III. könyv. 31 rész 3 p. 1903-iki kiadás

<sup>2</sup> Eusebius: Hist. eccl. III. könyv. 39 rész 8 p. 1903-iki kiadás.

gosan mutatja, hogy Philippus leányai mint profétanők szerepeltek és mint a montanista Priscilla és Maximilla elődei.<sup>1</sup> Ezt Origenes is kifejezetten megerősíti Catenen V 279-ben ezt mondván ill. mondatván a montanista hívek által „Philep evangélistának állítólag 4 leánya volt, a kik profétáltak. Ha pedig profétáltak, mi megvetendőt találnak benne amazok (t. i. a montanisták ellenségei), hogy a mi profétanőink is profétálnak?” Még van egy adatunk a leányok profétai működésére vonatkozólag, nevezetesen a montanista Proclusé,<sup>2</sup> a mely a profétai charismával bíró személyek között a Philippus lányokat is említi, a kik Hierapolisban éltek és atyjukkal együtt ott is haltak meg. A felsorolt történeti adatok között természetesen leghitelreméltóbb az ephésusi Polykratesé, a ki 120 körül élvén a dolgokat sokkal jobban tudhatta, mint például Proclus s a kinek az irata eredeti alakjában és nem másnak a közlésében maradt reánk. Az ő adatai pedig a Papias és az antimontanista Anonymus adataival jól összeférnek. Most már Polykrates azt mondja, hogy Hierapolisban Philippusnak csak két leánya van eltemetve az apával együtt, a harmadik pedig Ephésusban az ő lakóhelyén. Negyedikről nem szól semmit sem. Vajjon, mivel ő a harmadikat nem τὴς ἐτέρας-nak (valamely másikként), hanem ἡ ἐτέρας-nak nevezi, nem joggal következtethető-e ebből, hogy egy negyedik nem is volt? De viszont az Ap. Cselekedete határozottan szól Filepnek négy leányáról, a kik proféták voltak Kr. u. 58-ban és Cäsareában laktak. Mivel pedig a cäsareai és a hierapolisi Philippus, a mint láttuk, egy és ugyanaz, talán lehetséges, hogy a negyedik leány a Palestinából Kisázsziába való átköltözés alkalmával nem kísérte az apát, akár mert talán előbb meghalt, akár mert talán 58 után férjhez ment és ezért Palästinában maradt. A másik hármat jellemző adatai Polykratesnek pedig egymást nem zárják ki, sőt kiegészítik olyanformán, hogy a harmadik jelzője (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη) átviendő a két elsőre s amazok késő vénsége kiterjesztendő erre is. Zahn szerint Polykrates csak akkor téved, a mikor a 12 apostol egyikének nevezi Philippust, holott az ázsiai montanistáknak s így Proclusnak is Ap. Csel. könyve XXI. 8 verséhez való csatlakozása nyilván mutatják, hogy ők Filep alatt az evangélistát értik. A nagy

<sup>1</sup> Eusebius: Hist. csel. V. könyv. 17 rész 3 p. 1903-iki kiadás.

<sup>2</sup> Eusebius: Hist. eccl. III. könyv. 31 rész 4 pont. 1893-iki kiadás.

ó-keresztyén historikusnak ezen mélyreható kutatása a kérdést olyan világosan állítja eléünk s az egyházi íróknál található eltéréseknek oly frappáns magyarázatát adja, hogy valóban mi okunk sincsen a Lukács tudósításának a helyességében kételkedni. És mi meg is nyugszunk abban.

Ennek a keresztyén profétaság történetével oly szorosan összefüggő problémának a megoldása után azonban térjünk vissza ismét oda, a hova az időrend és tárgyalásunk megszakadt fonala kényszerítenek visszatérni s lássuk a profétaság történetének a Pál cäsareai tartózkodása utáni mozzanatait a rendeltetésünkre álló irodalom alapján!

Legközelebbi forrásaink még mindig Pál apostolnak magának a levelei. Ezek közül is azok az úgynevezett kis levelek, a melyek cäsareai, vagy római fogsága idejében keletkeztek: az ephesusi és a kolossei, mert a philemoni és philippibeli levelek célunkra vonatkozólag semminő adatot nem tartalmaznak. A másik kettőből is meg kell elégednünk egy-egy apostoli intéssel, a mely a profétálás gyakorlására vonatkozik, többet innen sem meríthetünk. Ám ezek az intések azért igen érdekesek és egynémely következtetésre alkalmat adnak. Így az ephesusi levél V. fejj. 18—19. verseiben e szavakkal inti az olvasókat: „Meg ne részegedjetek a bor miatt, melyben bujálkodás vagy, hanem inkább teljesedjetek bé Lélekkel, szolván ti magatok között éneklése és isteni dicséretetek által és *lelki énekek* által, énekelvén és dicséretet mondván az Urnak szívetekből.“ Nyilvánvaló dolog, hogy az intés második része nem más, mint az embert betöltő Lélek működése ezen működésnek a részletezése, feltűnő csak az, hogy a profétálás mint ezen működés eredménye kifejezetten nem említetik. Pedig, hogy Pál a Lélek tevékenységének ép ezt a virágát mellőzte volna, az alig hihető. Ott kell tehát lenni ennek is a felsorolásban, különben kénytelenek volnánk az intésnek Páli jellegét határozottan megtagadni. És tényleg ott is van. „A lelki énekek“ kifejezés semmi mást nem akar jelenteni, mint a profétai működésnek egy előttünk tán szokatlan, de a hívek köztudatában benne élő megnevezését. Ha nem ezt jelölné, akkor vajjon mit kellene értenünk alatta, hiszen az „éneklések és isteni dicséretetek“ kifejezések kizárják annak még a lehetőségét is, hogy valami másféle énekre gondolhassunk. A közönséges ének az lehet éneklés és isten dicsérete, de miért volna szükséges azt még egy külön név-

vel lelki éneknek is titulálni? E kifejezés által tehát a Lélek profétai működését kell jelölve látnunk. Megerősít e feltevésünkben az a körülmény is, hogy maga Pál apostol az I. Kor. levél XIV. 15. versében a nyelveken beszélés és a profétálás adományát hasonlítván össze a kettő közötti különbséget abban fejezi ki, hogy az első csak az illető glossolalos, a második azonban mindenki által érthető, de az utóbbi tartalmát az imádkozás és az éneklés által karakterizálja. „Micsoda tehát? ha imádkozom a Lélek indításából, értelemmel is imádkozzam, ha éneklek a Lélek által, értelemmel is énekeljek“. A Lélek által való éneklés értelmes formában tehát kétségtelenül profétia s mint ilyen jól megkülönböztetendő az „ének“-től, amely lehetett ó-testamentumi zsoltár, vagy valamelyes más, Istent dicsérő ének, de nem a Lélek benső megindulásának, profétai lelkesültségének az értelmes megnyilatkozása. Bizonyosság erre a kolosséi levél III. 16. verse is, a hol az apostol ezt írja az olvasóknak: „A Krisztusnak beszéde lakozzék ti bennetek bölcséggel, minden bölcsességgel: tanítván és intvén egymást ti magatok között psalmusokkal dicséretekkel és lelki énekekkel nagy kedvvel énekelvén a ti szívetekben az Úrnak“ A mi előbbi megkülönböztetésünk ebben a versben megcáfolhatatlan bebizonyítást nyer. Most már csak azt kellene még tudnunk, ha vajjon az intésnek van-e konkrét alapja, avagy csak általános, elméleti célt szolgál és egyszerű buzdítás akar lenni a hívek ezen legnemesebb kötelességeinek a gyakorlására? Föltehejük mindakettőt, bár bizonyítani alig lehet. Tekintettel azonban arra, hogy az efézusinak nevezett levél, körlevél — tán mégis valószínűbb az utóbbi — hogy az apostol egy általános figyelmeztetést akar adni a híveknek a belső építés szent munkájának a teljesítésére. Kolossében természetesen lehet más a helyzet, de az erre vonatkozó vélemény megalkotásánál sem szabad figyelmen kívül hagyni egy pillanatra sem Pálnak az I. fej. 9. versében tett nyilatkozatát; „Azokáért mi is, a mely naptól fogva hallottuk (t. i. a ti hiteteket), nem szününk meg ti érettek imádkozni és kérni, hogy bétöltessetek az ő akaratának értelmével, minden bölcsességgel és *lelki értelemmel*“, a mely úgy tűnik fel, mint a charismák adományozásának óhaja a gyülekezet számára. Hasonló kérés foglaltatik az Efézusi levél I. 17. versében is.

Még csak egyetlen egy helyet kell felemlítenünk az előbb féltetett és célunkra vonatkozólag adat nélkülinek minősített Phi-

lippi levélből, hogy ezzel aztán fel legyen tüntetve és ki legyen merítve a keresztyén profétaság történetének a Páli levelekben való tükröződése. És ez a hely a III. fejezet 15. verse, a mely így hangzik: „Valakik annak okáért tökéletesek vagyunk, ilyen értelemben legyünk: hogyha valamit különben értetek, azt is az Isten megjelenteti néktek“. Csak az a kérdés mi által? Sokkal erősebb, sőt mondhatni az isteni akarat megjelentésének legerőteljesebb módja: a profétai kijelentés, miért is több joggal gondolhatunk e helyen az isteni üdvterv ilyen megismertetésére, mint annak a *διάκρισις τῶν πνευμάτων* által való megpróbálására, kiválasztására<sup>1</sup>.

A keresztyén profétaság az apostoli kor egész tartama alatt, sőt azután is kitartó buzgósággal teljesíti a maga kötelességét. Ott van mindenütt, a hol szükség van reá, épít, int és vigasztal s vállalja a munkának terhét, melyet hivatása rak vállaira. Feladata az idők folyamán még nő, a mennyiben a helyett, hogy az ige külső terjesztőtől, az egyszerű igénytelen munkásoktól segítséget várhatna — neki kell emennek nyomában járni, hogy a keresztyénség igazságát megbizonyítsa s azt a felzudult ellenséges világ áradata ellen megvédelmezze. Csak tekintélyének sulya, hitbéli szent meggyőződése, a jövőre függesztett reménye és kitartó munkássága szerezhették meg számára a diadalt: a keresztyén igazság conserválását — s oh, hogy fáj nekünk, hogy ennek a szent küzdelemnek minden hőjét névszerint nem ismerhetjük! De elégedjünk meg a megismerhetővel és próbáljuk meg ennek alapján a profétaság további történetét adni!

Az új-testamentum utolsó könyve, az Apokalypsis úgy jellemzi a könyv íróját, Jánost, mint profétát. A mit ő ír, jövőmondásnak, profétálásnak beszéde, a Jézus Krisztus bizonyágtétele. A Lélek az, a ki beszél és irat ő általa, ezért a könyv profétálásának az érinthetlensége. „Boldog, a ki megtartja e könyv profétálásának beszédét (XXII. 8.), de ha valaki hozzá térszen, vagy elvejjend e könyv profétálásának beszédiből, az Isten annak részét eltörli az életnek könyvéből és a szent városból és azokból, a melyek e könyvben megíratk.“ — Tehát magának e könyvnek a bizonyága alapján és nem külső okokból — föl kell vennünk, hogy az a János, a ki a könyvet írta, proféta volt, más nem lehetett. Az apostol János semmiesetre sem, mert

<sup>1</sup> Erlich Haupt: Kritisch exegetischer Komm. zum Neuen Test. (Meyer) 8-te Aufl. 1902. 146. l. épen az ellenkezőjét állítja a dolognak.

az az apostol névnek az általánossá tétete következtében magát bizonyosan apostolnak és nem profétának nevezte volna annál is inkább, mert ez az elnevezés a 12-re nézve már meglehetősen hosszú használatnak örvendett még akkor is, ha az Apokalypsis szerkesztését a lehetőség határán belül a legkorábbi időre tesszük is. A Pál fellépésétől Kr. után 66-ig vagy 68 ig terjedő idő bátran elég volt arra, hogy az új missionariusnak alkalmazásba vett terminus technicusai ez alatt megszilárduljanak s így a 12-nek a profétai neve elmosodjék a használatból. Bizonyos tehát, hogy az Apokalypsisben egy János nevű profétával van dolgunk, a ki nem tartozott ugyan az apostolok közé, de velük valamelyes kapcsolatban állott. Most már csak az a kérdés, hogy tudunk-e mi a Jelenések könyve adatán kívül még valamit erről a profétai tanítványról, vagy nem? Erre a kérdésre határozott igennel felelhetünk. Fontos útbaigazítást ad nekünk e tekintetben Papiasnak egy nyilatkozata az ő adatgyűjtő eljárásáról, a melyet Eusebius így közöl:<sup>1</sup> „Ha megjött valaki azok közül, akik az apostolokat követték, nagy buzgósággal kérdeztem tőle, hogy mit mondott András, mit Péter, mit Phillipus vagy Tamás, mit Jákob, mit János vagy mit Máté vagy mit más valaki az Úr tanítványai közül, vagy a miket Aristion, vagy a presbyter János és a többi tanítványok mondtak? Mert úgy gondoltam, hogy nem hajt számomra akkora hasznot a könyvek olvasása, mint az élő és jelenlévő szónak a tanítása.“ Itt világosan látszik, hogy Papias két Jánosról beszél: az egyik az apostol János, a másik a presbyter János, az elsőt *τί ειπον*-nal az apostolok között említi, a másodikat *ἃ τε λεγουσιν*-nal Aristion mellé sorozza. Az idő különbsége is mutatja két különböző személynek a jelenlétét, az egyik *ειπεν* aoristos-szal a múlté, a másik *λεγουσιν* jelennel a jelen idő embere. Továbbá Eusebius Hist. eccl. III. r. 14 p. világosan látszik az is, hogy éppen presbyter János volt a Papias egyik főforrása<sup>2</sup> és mivel a Papias munkája a II. század 2 első évtizedére tehető és az adatgyűjtésnél presbyter János még életben volt s valószínűleg hierapolísi Papias közelében élt és Papias őt az Úr tanítványának nevezi, nyilván, mint az első tanítványoknak az első generációjá korabeli embert, ennél fogva bizonyosnak vehetjük, hogy

<sup>1</sup> Eusebius: Hist. eccl. III. 39. 4.

<sup>2</sup> Eusebius: i. m. idézett helye fordításban így hangzik: „Papias az ő írásában az előbb említett Aristionnak még igen sok magyarázatát közli az Úr beszédeiről, valamint Presbyter Jánosnak is a hagyományait“.

az apostolon kívül még volt egy János nevű keresztyén tanítványt, a ki az evangéliumi vallás történetében szerepet játszott. Csak vajjon a mi Jánosunk, az Apokalypsis proféta szerzője-e? Vagyis fölvethető a kérdés, hogy van-e valami adatunk a presbyter János és az Apokalypsis egymáshoz való viszonyára nézve? És mi erre a kérdésre is igennel felelünk. Az első adat annak a bizonyítása, hogy a fő János, az apostol, igen korán vértanuhalált halt s így nem ő az Apokalyptikus János, a második adat pedig annak a pozitív bizonyítása, hogy a presbyter János az. A bizonyítás első részéhez fő adatunk Papiasnak egy fragmentum-ja, a melyet két tanu őrzött meg a számunkra. Az egyik Hamartolos György kronikájának a codexe, az úgynevezett *codex coislinianus* (a X. vagy XI. századból), a mely elbeszélvén János apostolnak a száműzetésből való visszatérését Nerva alatt, tovább így folytatja „és megírván a szerinte való evangéliumot a martyromságra méltattatott. Papias ugyanis, Hierapolis püspöke, ki szemtanuja volt ennek, az Ur beszédei című munkája II. könyvében azt mondja, hogy a zsidók ölték meg“.<sup>1</sup> A Papias-féle fragmentumnak egy második közlője a tidesi Philippus „Χριστιανική ιστορία“-jának egy 600—800 között élő névtelen átdolgozója, a ki több valódi Papias-féle fragmenta között megőrizte a fentit is ilyen szövegben „Papias a II ik könyvében azt mondja, hogy Jánost a theologust és az ő testvérét Jakobot a zsidók megölték“.<sup>2</sup> Aztán ott van még ezenkívül a Márk ev. X. 39. v.-ben a Jézus profétálása a Zebedeus fiukra: „a poharat, melyet én megiszom, meghajjátok stb.“ és mert a legújabb kutatások szerint,<sup>3</sup> a Márk ev.-a nem keletkezett előbb Kr. u. 70-nél, így benne bizonyítékunk van arra nézve, hogy a Jézus jóslatát Márk már megérte, különben nem közölte volna. János az apostol tehát 70 előtt martyrhalált halt. A martyrium ténye megerősítetik még a syr martyr lista által is. Ennek a 411. lapján ezen cím alatt, hogy: „a mi martyrjainknak és győzőinknek nevei és az ő napjaik, a melyeken elnyerték a koszorút“, december

<sup>1</sup> Idézve Wilhelm Bousset: Offenbarung Joannis (Meyer commentar) 6 Aufl. 1906. 36. lap.

<sup>2</sup> Harnack und Gebhardt Texte und Untersuchungen zur altkristl. Litt. V. kötet. 170 és köv. l. Boor cikke. A két cit. közötti eltérés oka az, hogy ez utolsó talán szó szerinti idézet, míg az első szabad reproductio.

<sup>3</sup> Weiss Johann: „Das älteste Evangelium“ című művében ezt az álláspontot vallja.



27-éhez ez a megjegyzés van téve „János és Jakab apostolok Jeruzsálemben“.<sup>1</sup> És ez pontosan összevág a Papias adatával, t. i. a zsidók által való megöletés a legkönnyebben Jeruzsálemben történhetett meg. És még van egy fontos bizonyítékunk a Papias adatának a helyességére, Alexandriai Kelemennél ugyanis a gnosztikus Herakleon felsorolja azokat az apostolokat, a kik nem szenvedtek martyr halált és ezek között Jánost nem említi: „mert nem az összes idvezültek haltak martyr halált, némelyek megszabadultak, mint Máté, Filep, Tamás, Lévi és sok mások.“<sup>2</sup> Így tehát bizonyosnak vehetjük tanubizonyosságaink alapján, hogy az apostol János Kr. u. 70. előtt martyr halált szenvedett s így az Apokalypsis nem ő írta. De ha nem ő írta, akkor a presbyter János kellett, hogy írja, mert az nem lehet, hogy valami névtelen szerzővel volna dolgunk, a ki bebújt a János köpönyegébe és így akart tekintélyhez jutni — ezt kizárja az apokalyptikus határozott profétai öntudata és a könyvnek a valódi apokalypsisektől való lényeges különbsége. És a presbyter János szerzőségét be is tudjuk bizonyítani. Az argumentationa biztos támpontot nyújtanak nekünk Iraeneusnak az úgynevezett presbyter fragmentái Adversus Haereseos II. 225. V. 5. V. 30. V. 33. és V. 36. Ezek közül háromban a presbyterek nagyon szoros kapcsolatba hozatnak az Ázsiában élő μαθητής Ἰωάννης-sel. Így a II. könyv II. fejj. 2. alrészben: „Az összes presbyterek bizonyosságot tesznek az Ázsiában levő Jánossal, az Ur tanítványával“ stb. Az V. 30. 1. „Amazok bizonyosságot tévén látván szemtől-szembe Jánost“ és az V. 33. 3-ban „quemadmodum presbyteri meminert, qui Joannem discipulum domini viderunt“ A presbytereknek a kilétét pedig a másik 2 fragmenta úgy határozza meg, mint „apostolon mathetai“-t. A tudósok legnagyobb része ma már elfogadja, hogy Iraeneusnak ezen fragmentái idézetek kevés változtatással a Papias munkájából s ha a dolog tényleg így áll, akkor kétséget sem szenved, hogy a bennük említett János a presbyter János.<sup>3</sup> De még közelebbi adatot is nyerhetünk a mi presbyter Jánosunknak az Apokalyptikus Jánossal való egységére nézve. Nevezetesen Iraeneus az V. könyv 30. 1-ben levő fragmentumban tudósít róla, hogy azok, a kik Jánost még személye-

<sup>1</sup> Lietzmann: Die drei ältesten Martyrologien 1903. 9. lap.

<sup>2</sup> Clemens Alexandrinus: Stromata IV. könyv. 9. 71. Leipzig 1906.

<sup>3</sup> Bővebben lásd Wilhelm Bousset i. m. 40—42 lapokon.

sen ismerték, bebizonyították, hogy az állat száma 666. Ez az idézet természetesen csak úgy érthető, ha Iraeneus, illetve Papias tudták, hogy az Apokalypsiszt tényleg presbyter János írta. Hozzáveendő mindezekhez még az is, hogy az Iraeneus fragmentái épen mint az Apokalypsis — eschatologikus színezetűek s így a külső körülmények szerencsés összetalálkozásának a Jelenések könyve fő gondolata sem mond ellent. A presbyter János Iraeneus II. 22. 5. szerint Traján idejéig élt és a presbyterek gyakran találkoztak vele Ázsiában. Hogy az Apokalypsiszt mikor írta, erre majd később felelünk meg, itt megelégedhetünk annyival, hogy az író proféta volt s ezt az öntudatát a legvilágosabb formában kifejezésre is juttatta. Mint proféta az Apokalypsisen kívül a presbyteri levelekben szól az egész keresztyénséghez s nem lehetetlen, hogy a János-féle evangéliumnak a megírása is az ő műve. A Krisztus profétái voltak az erős hangsúlyozása, továbbá Philippus és Andreas-nak a különös szerepeltetése, valamint a XXI. fejjel tudósítása a szerző hosszú életéről és még sok apró bizonyág mind e mellett szólanak. De hát honnan a proféta Jánosnak az apostollal való összecserélése? Erre jó analogia a diakonus Filepnek az apostol Fileppel való hasonló összecserélése. Sőt, a későbbi adatok nemcsak összekeverik a János neveket, hanem egy pathmosi exiliumot is beleszőnek a dologba, a melyet aztán hol előbbre, hol későbbre tesznek, ki a hogy magyarázni tudja a dolgot. Az adatoknak ez az önkényes dobálása gyakori szokása az őskeresztyén íróknak, de a beható vizsgálódás elől a tényállás valódiságát eltakarni nem tudja.

Az Apokalypsis a keresztyén profétaságnak az apostoli kor utáni (93. év) történetéről és fontosságáról is szolgálat közvetve néhány adatot. Történetére vonatkozólag sajnos csak annyit, hogy sokszor emlékezik profétákról, a kik a keresztyénségben jelen vannak és kötelességüket rendületlenül végzik. Érdekesebb a profétaság jelentőségéről és ez időbeli szerepéről nyújtott bizonyágtétel. Az Apokalypsis szerint a proféta egy fokkal közelebb áll Istenhez és a Jézus Krisztushoz, mint a közönséges hívő. Isten szolgája ő egy bizonyos értelemben. Jánosnak, mint szolgájának adott kijelentést az Ur s a mily értelemben θεολος θεου-nak nevezetük Mózes a XV. fejjel 3. versében, épp úgy szolgál a proféták az Urnak minden más ember előtt. Ezen szolgáinak: a profétáknak megmutatja Isten, hogy rövid időn belül minek kell történnie

(I. 1. v. és XXII: 6 v.). A X. fejezet 7. verse szerint pedig az ő titkát jelentette ki a profétáknak. Az Apokalypsis felfogása szerint a keresztyénségen belül egy egész osztálya van az ilyen profétai tehetséggel felruházott keresztyéneknek. A XXII. 9. verse azt mutatja, hogy a proféták az angyalokkal egyenlő rangúak, mert itt az angyal János és az ő testvérei a proféták szolgatársának nevezik magukat. Az Apokalypsis szerint Isten a proféták szellemének az Ura. S mert az Isten minden lélek felett uralkodik s más feltételt nem kíván, mint azt, hogy mindenek megtarítsák az ő parancsolatait, innen érthető, hogy az apokalyptikus különös értelemben a keresztyén híveket is nevezi profétáknak és apostoloknak, mint olyanokat, a kiknek örülniök kell a keresztyénülődöző Babylon elestén, ha továbbá a XVIII. fej. 24. versében és a XVI. 6-ban megint egész általános értelemben szól a proféták és szentek, illetőleg szentek és proféták véréről, valamint ha a XI: 18. versében olyan nyilatkozat foglaltatik, hogy Isten az ő szolgáinak, a profétáknak és szenteknek, kik az ő nevét félik, az ítélet alkalmával jutalmat fog adni. A proféták az apokalyptikus szemében az apostolok helyébe léptek, innen érthető meg az ő művének is kizárólagos becse és értéke. És végül a XIX. fejezet 10. verse szerint a profétálás lelke a Jézusról való tanúbizonyosság, a mi más szóval azt teszi, hogy a profétákban beszélő lélekben hat és munkál tovább a Jézus bizonyágtétele s így a hívők, a mennyiben a Jézus ezen bizonyágtételét birják, maguk is proféták s az angyal szolgatársai, mint a könyv írója. Egy szóval az apokalypsis oly nagy fontosságot tulajdonít a profétáságnak, hogy szinte mondhatni: a földi és mennyei világ közötti közbenjáróknak tekinti a profétákat.

A Jelenések könyve, mint kis-ázsiai irodalmi termék, a keresztyén profétáságnak keleten játszott szerepéről, történetéről és jellegéről ad felvilágosítást, nézzük meg tehát, ha vajjon ez a tudósítás nem egészíthető-e ki még egy néhány ugyancsak keleten működő profétai személyről szóló újabb adattal?! Az egyházi atyák írtaiban igen sokszor találjuk említve Quadratus és Ammia neveit, a kik a róluk adott jellemzésekben mindig úgy szerepelnek, mint proféták. A montanisták is gyakran hivatkoznak rájuk, mint közvetlen profétai elődökre, a keresztyén hívek is respektálják profétai charismájukat — lássuk tehát, mit tudunk róluk és működésükről s általában, hogy a keresztyén profétáságnak milyen korszaka fűződik nevükhöz?!

Mindazt, a mit Quadraturól tudunk, csupán csak Eusébius egyházhistoriájának köszönhetjük.<sup>1, 2</sup> Mert Hieronymus is tudósít ugyan róla, de az ő tudósítása teljesen Eusébiusból lévén merítve, itt-ott önkényes változtatásokkal — a kérdésnél számításba nem jöhet. Marad tehát egyedül csak az Eusébius leírása. Eusébius ugyanis a *Hist. eccl.* III. k. 36. részében felsorolván Polykarpust és Iraeustól a János tanítványának jelzett Papiast és megemlékezvén róluk, mint Trajánus idejének kiváló püspökeiről, valamint Ignatiusról is, a 37-ik részben így folytatja: „Azokhoz, a kik ezen férfiak idejében tündököltek, tartozott Quadratus is, a kiről a hagyomány azt tartja, hogy Philippus lányaival együtt profétai charismával birt. Azonban ezeken kívül ama férfiak idejében még többen is virágoztak az első apostolok utáni generációhoz tartozók, a kik, mint istenfélő tanítványai a nagy férfiaknak, minden helyen tovább építettek az apostolok által azelőtt megvetett alapokon, a mikor ők a predikációt elősegítették és az Isten országának üdvöt hozó magvait az egész világon elvetni igyekeztek“. Majd megemlékezvén azon sokakról, a kik saját javaikról lemondva az ige hirdetésére vállalkoztak s az evangeliumot mindentelé predikálták: a fejezetet így végzi be: „De nekünk lehetetlen mindenkit névvel felsorolni, a kik az apostoli successio idején az egész világon levő egyházakban püspökök vagy evangélisták voltak s így csak azokat említjük meg iratunkban névszerint, a kiknek az apostoli tant illető hagyományaik még most is leírva előttünk fekszenek“. E szerint tehát Quadratus Eusebius nézete szerint az első apostolokra következő generációhoz tartozott és a mit a *Chronikájában* ki is fejezett (Eusebius *Chron.* II. 16. Ábrahám után = 2140 = 124 Kr. után) „*Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas ob mandatum*“ — továbbá, hogy ő vagy pásztor, vagy evangélista és végül író volt, a kinek az iratát vagy iratait Eusebius ismerte. Legutoljára pedig, a mi nem az egész apostoli kor utáni generációról áll, hogy Quadratus proféta volt. Kérdés

<sup>1</sup> Eusébius: *Hist. eccl.* III. könyv 35—39 részekben fogl. Quadraturával. 1903-iki kiadás.

<sup>2</sup> A Quadratus történetéhez tartozó adatok összefoglalását I. Zahn Th.: *Forschungen zur altkristlichen Litter.* VI. k. 41 és köv. lapokon, továbbá Harnack A.: *Altchristliche Litteraturgesch.* bis Eusebius. 1893. I. r. 95 - 96. l. és A. Hilgenfeld: *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie* 1883. 1—6. lapjain.

hogy ez utóbbi állítást, a mely ránk nézve a legfontosabb, honnan vette Eusebius? Bizonyos, hogy a montanisták ellen 192-ben írt Anonymus vitairatából. Ez közli ugyanis (Eusebius: Hist. eccl. V:17. 2—4.), hogy Montanus és az ő profétanői Quadratus és a philadelphiai Ammia profétanő utódainak állítják magukat és egy successios táblázatot állítanak fel az eddigi ker. profétákról és profétanőkről, hogy az ő működésük jogosultságát kimutassák. Mi következik most már abból, hogy a montanisták épen Qu. és Ammiára hivatkoznak? Mindenesetre az, hogy ez a két proféta Montanus első fellépésének az ideje előtt élt, de nem sokkal azelőtt halt meg. És mivel az antimontanista Anonymus megtiltja a montanistáknak, hogy ezekre az emberekre hivatkozzanak, azok pedig ezekre hivatkoznak, nyilvánvaló ebből, hogy Quadratus és Ammia az ő előbb bekövetkezett haláluk által akadályozva voltak, hogy a montanistákkal szemben akár barátságos, akár ellenséges álláspontot foglalhassanak el. Valamint az is bizonyos, hogy úgy Quadratus, mint Ammia az ázsiai provinciához tartoztak, mert honnan ismertek volna a montanisták, „Phrygia földművesei“ más provinciákból keresztyén profétát és hivatkozhattak volna arra, mint tekintélyre?<sup>1</sup> Quadratus ázsiai tartozandóságát, valamint az ezen országrész apostoli generatiojára következő nemzedékhez való tartozandóságát megerősíti Eusebius is, mikor a Hist. eccl. III. 37. 1-ben azt mondja, hogy „Quadratus együtt és egyszerre a Philippus leányaival tünt ki profétai charismájával.“ (ἄμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι). És ez a kifejezés nem csak azt akarja mondani, hogy azokkal együtt, tehát épenúgy mint azok, mert hiszen a Philippus leányai nem voltak olyan klasszikus példái a ker. profétaságnak, mint például Agabus vagy az Apokalyptikus János s ha már összehasonlítást akart végezni a szerző, akkor miért nem emezekkel mérte össze? — hanem Eusebius előtt úgy áll a dolog, hogy Quadratus ama profétanőkkel Hierapolisban személyesen érintkezett. Továbbá figyelemre méltó az is, hogy míg az Anonymus Ammiának kétszer mondja meg a lakóhelyét, addig Quadratus mindakétszer csak egyszerűen a nevén említi. És Eusebius sem ad neki sehohsem lakóhelyet, úgy hogy azt kell állítanunk, hogy Quadratus nem püspök vagy pásztor, hanem egy állandó lakóhelylyel nem bíró vándor proféta volt. Ha a dolog nem így

<sup>1</sup> Lásd különösen Zahn Th. idézett szellemes cikkét!

volna, úgy valóban nem értenők meg, hogy Eusébius miért nem ad neki is egy parochiát, mint az előtte felsorolt Polykarpus-, Ignatius-, Papias- és a többieknek. (III. 36.) Csak ha Eusébius őt egy vándor profétának tartja úgy érthető meg, hogy miért sorolja fel mindjárt az ő nevének említése után a Trajánus idejében élt hasonlóan vándor keresztyén missionáriusok munkáját. Aztán Eusébius a Hist. eccl. V. 17. 2-ben az Anonymus fragmentáihoz írt bevezetésben *valamely* Ammiáról beszél (Ἀμμιαν τινα), míg Quadratus minden ilyen névelő nélkül említi, tehát egészen bizonyos, hogy az elsőről csak az Anonymus iratából értesül. Quadratus azonban már máshonnan is ismeri s ezért citálja úgy a III. 37-ben, mint már az olvasó előtt is ismertet. Ez áll a Hist. eccl. IV. 3. 1-ről is, a hol elbeszéli, hogy Quadratus egy apologiát adott át Hadriánus császárnak, egészen úgy beszél róla, mint ismertről, míg ellenben Aristidest, az apologia másik átadóját a Hist. eccl. IV. 3. 3-ban úgy jellemzi, mint πιστός ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας). A IV. 1. és 3-ban említett Quadratus tehát azonos a III. 37. és V. 17-ben említett profétával, a kit a III. 37-ben mint frót karakterizált Eusebius. T. i., a mint mondá, ő az első, apostol utáni generációból csak azokat akarta névszerint felemlíteni, a kiknek iratai voltak, a melyek bizonyították, hogy ők hogy és miként plántálták tovább az apostoli tant. De hát akkor — kérhető joggal — a Quadratus irata hol van? Eusébius a III. 37-ben őt legutoljára említi, ennélfogva az ő munkájának az említése is csak utolsó lehet, a mikor a többiről való mondanivalóit már elvégezte és így kerül arra a sor a IV. 3. 1-ben a Hadriánushoz intézett Quadratus-féle apologia említésénél, mert talán csak ezt az egy iratát ismeri Euseb. Quadratusnak. És ha ő ezt úgy jellemzi, mint egy fiatal, az első apostoli kor utáni generatiohoz tartozó embert, mint a Philippus leányainak a kortársát, úgy ez nyilván az Anonymus adataira való támaszkodással történik, valamint az Apologia adataira való támaszkodással. Csak az a feltűnő, hogy miért állítja Eusébius, hogy Quadratus egyenesen Hadrianushoz intézte az apologiáját. Vajjon benne volt-e ez magában az eredeti iratban? — nem tudjuk, de annyi ma már bizonyos, hogy a másik apologéta: Aristides a maga munkáját nem Hadriánus, hanem Antonius Piusnak nyújtotta át, a miből Harnack azt következteti, hogy az elsőt is Pius császárnak adta át<sup>1</sup>. A dolog még vitás, de Zahn és Hilgenfeld

<sup>1</sup> Harnack A.: Chronologie zur altkristlichen Litteratur. 1897. II. 1. 170 I.

Quadratusra nézve az Eusebius állításának a helyességét hangoztatják. Különösen az első, a ki azt állítja, hogy Eusebius az apologiát személyesen látta és olvasta, a miről bizonyóságot is tesz a következő megjegyzésével: Hist. eccl. IV. 3. 1. „Τούτῳ (t. i. Hadriánusnak) Κοδραῖτος λόγον προσφωνήσας ἀναδίδωσιν ἀπολογίαὺν συντάξας ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας, ὅτι δὴ τινες πονηροὶ ἄνδρες τοὺς ἡμετέρους ἐνοχλεῖν ἐπειρῶντο. — A Zahn hypothesisének az kölcsönöz nagy valószínűsége, hogy a Quadratus életideje feletti egyéb adatok is összevágának vele. T. i., ha Quadratus az apologiát tényleg Hadriánusnak adta át, akkor ez máshol nem történhetvén, mint Ázsiában — a császárnak valamelyik ázsiai útjára kell gondolnunk, vagy a 123, vagy a 129-iki útjára. És mivel egészen bizonyos, hogy egy fiatal és tapasztalatlan ember nem vállalkozhatott volna a keresztyénség ügyének a császár előtt való képviseletére, — így Quadratus akkor már az I-ső századból is jó darabot élhetett le, tehát a hagyomány szerint bátran lehetett apostoli tanítvány. Ezt megerősíti az Apologiának egyetlen mondata is, a melyet Eusebius megőrzött a IV. 3. 2-ben így: „Quadratus az ő apologiájának a régiségét a következő szavakkal fejezi ki „A mi idvezítőnknek a művei mindig élve és igazán voltak jelen azokban, a kik meggyógyítottak és azokban, a kik a halálból feltámasztottak. Mert nem csak a feltámasztásuk, vagy gyógyulásuk láttatott meg, hanem örökké látták őket az emberek nem csak az idvezítő jelenlétében, hanem az ő eltávoztása után is sok idővel, úgy hogy némelyek azok közül, a kiket ő meggyógyított, vagy feltámasztott, még a mi időnkig is életben maradtak.“ Az Apologiának ez a mondata bizonyítja, hogy Quadratus itt olyan tudósítások alapján beszél, a melyek előtte teljesen hitelre méltók voltak. A kora tehát ily magasra viendő fel az első században. És Quadratusnak a bizonyossága nem áll egyedül. Papiasnak, Quadratus földijének egy újabban ismertté lett fragmentarius megjegyzése az ő exegetikai művéből ezt mondja: „A Krisztustól feltámasztottak Hadriánusig éltek.“ (Közölte Boor: Texte und Untersuchungen stb. V. r. 1888. 170. lap). És a dolog lehetséges is. A Jézustól feltámasztottak között voltak igen fiatalok is, a kik eddig élve az emberi életkor határait nem lépték át. Quadratus pedig Kr. után 60-tól számítva az életkorát 60-70 éves lehetett csak 129 ig. Ázsiában azután, kivált ha ott is született — ifjabb éveiben könnyen megismerkedhetett az apostolokkal s lehetett tanít-

ványuk. És minden elfogadható ok mellett szól, hogy ilyen ember volt az, a ki Hadriánusnak átadta a kérő iratot. Az Apologia — fájdalom — elveszett, de az a körülmény, hogy még Kr. után 600 körül használták, megindokolja a reményt, hogy előkerül még valaha.

A mi pedig Ammiát illeti, őt Miltiades említi először elvezeit művében s ebből veszi át aztán idézetképen Eusebius Hist. eccl. V. 17. 2—4-ben az Anonymus. Philadelfiában élt és működött, közelebbit nem tudunk róla.

Ezen két profétának már a rendelkezésünkre álló pusztá élet-története is mutatja, hogy a keresztyénység terjedésének és belső megerősödésének nagy munkája fűződik az ő nevükhöz. Az akadályok elhárításában, az ellenségek legyőzésében s az isteni üdv-terv megismertetésében és a lelkekbe való átlátlálásában állott az ő munkájuk s a keresztyénség diadala bizony az ő buzgal-muknak és fáradozásuknak is nagyon sokat köszönhet. Főérde-mük abban áll, hogy készségükkel és tehetségükkel a nagy apostoli nemzedék után is méltó képviselői tudtak lenni az evangelium szent ügyének s így az alapítás koráról a fejlődés későbbi kor-szakára sok névtelen profétatársukkal együtt rázkódtatás nélkülivé tudták tenni az átmenetet, a mi a keresztyénség rohamos terjedését hatalmasan elősegítette.

A fejlődésnek valamivel későbbi periodusában élt és működött, de hasonló jelentékeny munkát végzett keleten Melito sardesi püspök is, a kit kortársai s az ujjbkkor egyhangúan a keresztyén proféták közé soroztak és maga is így nevezte magát. Tevékenysége már a montanista fellépés idejére esik, de attól minden tekintetben távol áll s az eretnokség gyanujának még legkisebb árnyéka sem eshetik reá. Ám ennek dacára is megpróbálta Schwegler a montanisták közé sorozni, de argumentatioja mindenfelől visszautasításban részesült.<sup>1</sup> Kiténik ugyanis, hogy az ő egész okoskodása hamis alapon nyugszik. T. i. Schwegler az ő feitevésését Hieronymusnak egy nyilatkozatára alapította, a mely így hangzik:<sup>2</sup> „Huius elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus in septem libris, quos scriptit adversus ecclesiam pro Montano, dicit

<sup>1</sup> A. Schwegler: Die Geschichte des Montanismus. 223. és köv. lapon.

<sup>2</sup> Hieronymus: De viris illustribus XXIV. Caput. vége. Patrologia Latina (Migne). 23-ik k. 1865.



eum a plerisque nostrorum prophetam putari“. Schwegler most már azt hitte, hogy a nyilatkozatnak az utolsó része egyenes citatum Tertullianus említett — fájdalom — elveszett iratából s így a plerisque nostrorum voltaképen a montanistákat jelöli. Holott nyilvánvaló, hogy a plerisque nostrorum kifejezés a keresztyén hívekre vonatkozik annál is inkább, mert szószerinti citátumról absolute nem lehet szó. Aztán a körülmény, hogy ő a profétaságról több munkát irt<sup>1</sup> és hogy Eusebius őt nem sorolja fel a montanisták ellenségei között — Schweglernek egy másik érve — szintén nem bizonyítanak az ő montanista volta mellett. Mert egy élő püspök, aki az episkopatus tendenciáit helyeselte és követte, montanista már hivatalánál fogva sem lehetett — legfeljebb semleges viselte magát azzal a felekezettel szemben. Melito tehát keresztyén proféta volt a szónak igazi értelmében, amit bizonyít ephesusi Polykratesnek róla tett nyilatkozata is, mikor Euseb. Hist. eccl. V. 24.-ben úgy jellemzi őt, mint „τόν ἐν ἀγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον“ férfiut. Működéséről sajnos nem sokat tudunk, de föltehetjük, hogy foglalatoss volt mindazokban a dolgokban, a melyeket az első kor profétái végeztek. Ezenkívül irodalmi téren is alkotott. Az újabb kutatásoknak sikerült napvilágra hozni egy régi irattöredéket, amely a legnagyobb valószínűség szerint a Melito proféta „περί προφητείας“ című munkájából való.<sup>2</sup> A fragmentum tartalmaz egy citatumot a Hermas: Pastora Mandata XI. 9. 10.-ből, azután reá a következő mondatot: „τό γάρ προφητικόν πνεῦμα τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως, ὃ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ μίγνεν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας· ὅτι δὲ δοχῆ δευτικόν ἐστιν“ „Ez a mondat igen érdekes adatot tartalmaz arra nézve, hogy egy proféta és általában maga az egyház hogyan gondolkoztak ebben az időben a profétai charismáról. Benne ugyanis a következő gondolat nyer kifejezést szószerint: „A profétai lélek a profetai rend collegiuma,<sup>3</sup> amely a Jézus Krisztus husának a teste, a mely Mária által egyesült az emberiességgel“. Vagyis az Isteni lélek a profétákban nemcsak hat és munkál, hanem valósággal

<sup>1</sup> Lásd A. Harnack: Altchristliche Litteraturgeschichte stb. I. 1. 246—255 lapokon!

<sup>2</sup> Az iratot felfedezte két angol tudós Grenfell és Hunt. Ismertetve van: Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie 1898. évf. 316—320 lapjain.

<sup>3</sup> Lightfoot: Ignat. ad Smyrn. 11. szerint a σωματεῖον = 1. collegium, corporatio, 2 collectio. 3. edény = szóval a testiség jelölése.

meg is jelenik, testet ölt, de nem az egyes profétákban, hanem a προφητική τάξις-ban. Ennek a kifejezésnek a jelentősége a keresztyén profétaság történetének a szempontjából abban van, hogy félreismerhetetlenül tudtunkra adja, hogy az egyház minden részében működnek proféták, mert különben lehetetlen volna a „τάξις“ alkotás. A profétaság elfoglalt állásának s a keresztyénség belső életében végzett szerepének a szempontjából pedig abban, hogy egyenesen profétai taxis-ról beszél. Mert ez a fogalom nem jelenthet egyebet, mint azt, hogy a proféták egy különös csoportot, egy zárt rendet képeznek s ebből kifolyólag különös állást is foglalnak el az egyház testében. Pál apostol ezt a gondolatot még úgy fejezte volt ki az ephesusi levélben (V. 32 r.), hogy az egész egyház a Krisztus teste, itt azonban már csak a profétai rendről állítatik ez. Az igazi keresztyénség igaz alkotó elemei tehát voltaképpen csak ők és a többi hívek csupán általuk léphetnek összeköttetésbe a Krisztussal. Melito jelentékeny irodalmi működéséből csak ez a kis töredék áll rendelkezésünkre, de ez is elég arra, hogy a keresztyén profétaság egykoru állapotára élénk világosságot vessen. Mi más a régi történelem alapján így felfogott keresztyén profétai charisma becse és értéke, mint amit annak az ugyancsak keleten szerepet játszó és magukat profétáknak nevező Ignatius (Ephesusi levél 30. 1. Római levél VII. 2. és philadelphiai levél VII.) és Polycarpus (a smyrnai gyűl. levele CXVI. 2. lásd Eusébius: Hist. eceles. IV. 15. 39.) tulajdonítanak! Itt profétia a szó igazi értelmében, míg emez utóbbiaknál csak cím, üres sallang tartalom nélkül. Polycarpus és Ignatius, bár annak nevezetnek, igazi proféták nem voltak soha! A püspökségnek theokratikus felfogása, szigorú hivatali körülhatárolása és a profétia szabad adománya nem fértek össze egymással és ha Melito mégis proféta volt, úgy nála a püspökség értelme és meghatározása volt más, amazokétól elütő. Életéről, sajnos, semmi egyebet nem tudunk.

De most lássuk a profétaság történetét az egyház többi részeiben! A kép, melyet forrásaink alapján róla megrajzolhatunk ép oly eleven és színes, mint keleten. Igaz ugyan, hogy például a keresztyén profétaságnak Korinthusban kifejtett régi híres működéséről, illetőleg annak a továbbfolytatásáról nem tudunk semmit sem, mert Római Kelemen korinthusi leveleiben a profétaság kérdését absolute nem érinti — tán az ottani szomorú viszonyok következtében — de ebből azt következtetni, hogy a korinthusi

proféták kora elnémult, tevékenysége megszűnt — annál kevésbé lehet, mert az apostoli kor tovatűnése után fokozott munka várt a keresztyénség vándor profétáira, akik jogaik és örökségük tudatában igyekeztek meg is felelni a reájuk váró nehéz feladatnak. Avagy a hit fanatikus katonáiban csak addig élt volna a tűz és lelkesedés, míg Pálnak hajthatatlan magatartása Róma utcáin hirdette a meggyőződés törhetetlen erejét és a kötelességteljesítés szent erényét? És az ephesusi levél II. 20. és III. 5. verseiken apostrofált diadalmas sereg az apostolok halála után feledte volna, hogy most már ő maradt egyedül a fundamentum és a nagy titok ismerője? Valóban ilyent még a korinthusi perlekedő, civakodó hívekről sem szabad feltételezni, akik bizony a sok erény és kiválóság mellett sok hibát is egycsítettek magukban.

A belső építés, a jövőre való előkészítés, a profétálás szent munkája Pál apostolnak a martyr halála után is époly buzgósággal folyt a mindinkább terjedő keresztyén egyház kebelében, mint az ő életideje alatt. Szükség volt erre már csak azért is, mert a keresztyénség legelső meggyőződése szerint az eschatologikus beszédben kilátásba helyezett nagy átalakulás már közeleg — jövend, az Isten országa a maga felséges üdvjawaival az ajtó előtt áll — ennek a hitnek, jövőre függesztett szent reménynek pedig csak a proféták lehettek méltó képviselői, igazi hirdetői. Ugy hogy, ha semmi tudomásunk sem volna profétái működésről a keresztyénség keuelében, még akkor is, csupán ennek a parusiastikus reménynek és hitnek a kétségtelen megléténél fogva is föl kellene vennünk, hogy bizonyosan voltak emberek, a kik ennek a szent hitnek a terjesztésével, élesztésével foglalkoztak. Annál odaadóbban értékelhetjük aztán jelen helyzetünket, a mely az adatok meg lehetős nagy számánál fogva, képesít arra, hogy erről a profétái tevékenységről be is számolhassunk.

Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az apostoli kor tovatűnése után kifejtett profétái működés első hathatós nyomával a Péter I-ső levelének nevezett újtestamentumi íratban találkozunk. Ez a levél úgy egészében, mint részleteiben azt a benyomást gyakorolja a figyelmes olvasóra, hogy szerzője más, mint keresztyén proféta nem lehetett. Avagy konnan ered benne a parusia gondolatának oly élénk és színes rajza, a lélek működésének oly gyakori emlegetése (I. fej. 2. 12. 22. II. fej. 5 11. III. fej. 18. IV. fej. 14- verseiben), a profétái iratoknak oly szíves és

sokszori citálása, ha nem éppen szerzőnknek a profétai hivatásából és öntudatából? Avagy ki mondhatná jobban magáról azt, hogy ő az egyházi szolgáknak συμπεροσβύτηρος-a s ugyanakkor, hogy a Krisztus szenvedéseinek a tanuja és a megjelentendő dicsőségnek a társa, mint egy profétai személy, a ki csak azért tartja magát a rendelkezésre alkalmas egyénnek, mert érzi, hogy ő többet lát, mint a közönséges hívők s így neki e szerint kell sáfárkodnia. És miért szól minden helyi vonatkozás nélkül (mert a beköszöntő és befejezés a kritikusok szinte egyhangú véleménye szerint nem hiteles) az egész keresztyénséghez, profétai hangon intve, oktatva és vigasztalva a hiveket, ha nem egy olyan egyén volna az író, a ki tekintélyével imponál és szavának súlyánál fogva meghallgattatást remél? Az apostolok halála után pedig van-e tekintélyesebb, magasabb képviselője a keresztyénség szent ügyének, mint éppen a profétai charisma birtoklása? Avagy tán azért ne lehetne proféta az író, mert műve nem oly szertelen és csapongó, színes és fantastikus, mint pl. a Hermas Pástora? Hát minden profétai megnyilatkozásnak ilyennek kellene lennie? és nem-e inkább olyannak, mint az ótestamentum klasszikus profétái? Valóban az apostoli szereztetés szükségszerű elvetése után mást nem tehetünk, minthogy levelünkben egy olyan keresztyén proféta keze írását lássuk, a kinek a nevét, életét s élete körülményeit nem ismerjük ugyan, de a kit előttünk levő műve alapján méltán sorozhatunk a keresztyénség legnagyobb névtelenjei közé.

A keresztyén profétaság tehát él és működik, az ellenséges világ gúnyja, kicsinylése közepette magasan lobogtatva a fáklyát hirdetve, hogy övé a diadal. Belemarkol a dolgok rendjébe s ha a hitellenség moccani mer, fennhangon mennydörgi oda, el az emberi büszkeséggel — bűnbánatra! Ezt teszi Hermas az ő Pástorában. Ez a profétai munka nemcsak azért érdekes, mert benne egy profétai lélek kétségtelen megnyilatkozását szemlélhetjük s így a profétai működés minőségére is következtetést vonhatunk le belőle, hanem azért is, mert a profétaság történetére nézt több igen fontos adatot tartalmaz, a melyek azt eddig nem ismert világításban tüntetik fel előttünk. Így a Hermas Pastora szól először az irodalmi emlékek közül a keresztyénség kebelében hamis profétákról, mert az idvezítő ilyen irányú figyelmeztetéseink inkább csak akadémikus jellegűek és nem közvetlen életta-

pasztalatokon alapulnak. Hermas azonban megfigyeléseit a való életből vonja el s így alkotja meg az igaz és hamis profétaságnak azt az elméleti kriteriumát, a melyet a Mandata XI-ben közöl a következőképen: „Hallj hát mindkét féle profétáról s a mint azt neked mondani fogom, úgy tégy bizonyosságot az igaz és hamis profétáról, Hogy kinek birtokában van a lélek, azt az embert életéről ítéld meg. A felülről való Isteni lélekkel bíró ember ugyanis elsőbb is szelíd, nyugodt, alázatos, minden gonoszt és világi hiábavaló vágyódást kerül s magát mindenkinél kevesebbnek tartja. Ha kérdezik senkinek mit se felel vissza, sem titokzatosan nem válaszol, sem nem az emberi akaratra szólal meg benne a szentlélek, hanem akkor beszél, a mikor az Isten akarja, hogy beszéljen. Mikor tehát az isteni lélekkel bíró ember az olyan igazaknak a gyűlekezetébe megy, a kik hisznek az isteni lélekben, s azoknak gyűlekezete az Istenhez imádkozni kezd, akkor a profétálás szellemének vele lévő angyala megtölti azt az embert és e szentlélekkel teljes ember úgy beszél a gyűlekezetnek, a mint az Úr akarja. Így lesz nyilvánvalóvá az istenség szelleme. Ennyit arról, hogy milyen az Úr istensége lelkének az ereje. S most hallj, úgymond a földi, léha, erőtelen, de annál ostobább lélekről. Elsőbb is az olyan ember, aki azt gondolja, hogy a lélek birtokában van, felfujja magát, az első helyre törekszik s mindjárt tólkodó, szemtelen, fecsegő és mindenféle hitványságban és sok egyéb csalásban forgolódik, bérért profétál s ha nem kap, nem profétál. Hát képes volna-e az isteni lélek bért szedni és úgy profétálni? Nem fér az össze az Isten profétájával, hanem az ilyen proféták lelke földi.<sup>1</sup> Így nyilatkozik a „Pastor“ szerzője az akkori keresztyén profétaságról. Némi romlás, visszaesés tehát már szemlélhető a keresztyén profétaság történetében, de a Pastorból absolute nem tudhatjuk meg, hogy mi volt az előidéző oka e dekarenciának.

Történeti szempontból fontos, hogy ki volt az a Hermas, a ki a Pastort írta és mit tudunk az ő életviszonyairól? A római levél XVI. 14. versében említett Hermasra már csak azért nem gondolhatunk, mert azt az apostol minden profétai jelző nélkül említi, holott a könyv írója, határozottan proféta és mert a Pastor szerzettetési kora olyan időre esik, hogy a két Hermas

<sup>1</sup>-Idézve Raffay Sándor: Ujszövetségi apokrifusok 229—230. lapról.

személyazonossága kizártnak tekinthető. A Pastor profétai írója tehát egy új személy, egy keresztyén proféta, a ki életsorsáról saját maga tudósít röviden könyvében. Visio I. 1. 4. II: 2 stb.-ben ismétellen Hermasnak adja ki magát, anélkül, hogy valami közelebbi jellemzőt pl. Pállal való ismeretséget fűzne e névhez. A Visio I. 1. szerint rabszolga volt és ura igen fiatalon eladta egy Rhode nevezetű római úrhölgynek, a ki azonban szabadon bocsátotta. Erre aztán Hermas önálló háztartást alapított és kereskedéssel kezdett foglalkozni (Visio I:3. 1. II. 3. 1.). De a gazdagság megbosszulta magát, a nem egyenes úton szerzett vagyon káros visszahatással volt egész családjára. Felesége elromlott, gyermekei hitehagyottá lettek (visio II. 2.) s lassanként az összegyűjtött kincs is elveszett. Mindez arra kényszerítette Hermast, hogy Róma közelében egy kis földbirtokot szerezzen és annak a művelésével foglalkozzék (visio III. 1. 2. IV. 1. 2.) Ezen a Cumäi út mentén fekvő kis birtokon kapta aztán a profétai kijelentéseket, miután mind ő maga, mind családja bűnbánó lélekkel az Urhoz visszatért. Más adatunk élete közelebbi sorsáról, további folyamáról nincs. Ránk nézve az a legfontosabb, hogy magának a szerzőnek az elbeszéléséből, tehát hiteles adatból állapíthatjuk meg, hogy Rómában élt s igaz lelkesedéssel, szeretettel ott szolgálta, mint proféta a keresztyénség szent ügyét. Minden egyéb tudnivaló, bár szintén érdekes és tanulságos volna, a dolog érdeme megértésének a szempontjából hiány és kár nélkül nélkülözhető.

A keresztyén profétaság történetében, annak mindenoldalu megvilágosítása és megismertetése szempontjából a legnagyobb szerepet játszta egy nem rég felfedezett ó-keresztény irat, a mely nemcsak keletkezési helyének proféta viszonyairól tudósít, hanem általános jellegénél fogva mérővesszőjét képezi az apostoli kor után szerepet játszó egész keresztyén profétaság megítélésének is. Az irat címe röviden Didache<sup>1</sup> s keletkezési helye Egyiptom, ideje pedig a 130 és 160 közötti évekre tehető.<sup>2</sup> Ez a munka aztán teljes bizonyosságot nyújt végre, a keresztyén proféták helyzete és állapota alapos megismerésére, sőt azoknak a vándor missio-

<sup>1</sup> Bryennios fedezte fel 1883-ban a konstantinápolyi könyvtárban s azóta egy egész sereg irodalma támadt. Neve: „Didache tu küriu dia ton dodeka apostolon“.

<sup>2</sup> Harnack Adolf: Chronologie 429—439 l. Zahn: Forschungen stb. III. 298 l. sz. 80—120.

náriusok és gyülekezeti tanítókhöz való viszonyára nézve is. A Didache a profétáknak két csoportját különbözteti meg u. m. a vándor profétákat és a gyülekezetben letelepedett vagy letelepedni akaró profétai személyeket XIII. c. 1. De mindkettőnek óriási fontosságot, súlyt és jelentőséget tulajdonít, sokkal nagyobb, mint a missionáriusoknak vagy tanítóknak, a mi kitűnik abból is, hogy nevüket 13-szor említi az utóbbiak 2—3-szori említésével szemben. És így nagyon valószínű, hogy a mikor a IV. Caput 4-ik versében így nyilatkozik: „Gyermekem, emlékezzél meg arról a ki az Urnak beszédét szólja neked éjjel és nappal, íszteljed őt, mint az urat, mert a honnan az urnak méltósága beszélte, ott az ur van“, a ὁ λαλῶν σοι τοῦ κυρίου λόγον alatt profétát ért, mert az ur beszéde hirdetésével kiváltképpen a proféták foglalkoztak. És ha ez a megállapítás vagy föltevés helyes, akkor annál nagyobb fontosságú, mert megvilágosítja a Hébererekhez írott levélnek egy nagyon vitás helyét is a XIII. fej. 7 versét, a hol szintén előfordul ez a kifejezés többes alakban: οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ: körülírva a ἡγούμενοι = vezetők jelzővel. Sokan az exegeták közül e kifejezés által a presbytereket látták jelölve, a mi már azért is helytelen, mert a presbyteri hivatal karakteristikuma nem az volt, a mit a 13. fej. 6 versében említett előjárók egyenes utódainak a fej. 17. verse előír eképen: „engedjete a ti előttetek járóknak és hallgassátok azokat: mert vigyáznak ők a ti lelkeitekért úgymint számadók, hogy örömmel műveljék azt és nem bánattal: mert az néktek nem használ“. De megdöntötte ezt a magyarázási módot különösen a Kelemen-féle első levél I. fej. 3 és XXI. fej. 6 p., a hol a ἡγούμενοι és πρεσβύτεροι egymástól ezzel a két egymás mellé írt kifejezéssel határozottan megkülönböztettek s így azonosságuk lehetetlenné vált. A Didaché adata most már megvilágosítja, hogy kit kelljen érteni az ur igéjét hirdető személy alatt s a bizonyítás még megdönthetlenebbé lesz, ha ki tudjuk mutatni, hogy a ἡγούμενοι jelző is ép ezért használtatik és alkalmaztatik reá, mert az illető proféta s az ur igéjét szólja. És ki tudjuk mutatni. Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv XV. fej. 22 versében ugyanis így neveztetnek Judas Barsabbas és Silas, a kik pedig a 32 vers szerint proféták voltak. És a dolog természete már önmagában is, minden külső bizonyástól eltekintve, azt hozza magával, hogy az ezen kettős jelzővel megnevezett személyek mások, mint a legmagasabb keresztyén charisma birtokosai,

mint a profétaság képviselői nem lehettek. A profétai méltóság viselői felől most már azt ajánlja a Didache a hívek figyelmébe, hogy velük az evangélium rendelése szerint cselekedjenek, vagyis, hogy a profétát proféta nevében fogadják be és az igaz profétát, a ki lélek által szól, meg ne kísértsék, se meg ne ítéljék (XI. fejj. 3—7 p.), mert „minden bűn megbocsáttatik, de ez a bűn nem bocsáttatik meg“ soha. De azért a Didache is megadja a normát arra nézve, hogy ki az igaz és ki a hamis proféta. Tehát a Didaché szerkesztése idejében is észlelhető a profétaság történetében ugyanaz a dekadencia, a mire már a Hermas Pastoranal rámutattunk, a hamis proféták burjánzanak mindenfelé s az ezek ellen való sikeres védekezés eszközüül ajánlja a névtelen szerző is az igaz és hamis profétaság megkülönböztetésének azt a biztos kriteriumát, a mely mindig csalhatatlan s a melyet ő a XI. 8 p.-ban így ír körül: „Nem mindenki proféta, a ki lélek által beszél, hanemha az úr erkölcsseit bírja, azért ezen erkölcsökről ismerhető fel a hamis proféta és a proféta“. Mert, a mint a 10. p. mondja, az a proféta, a ki hirdeti ugyan az igazságot, de nem cselekszi is egyúttal azt, a mit mond, hamis proféta, tehát — köznapi nyelven szólva — nem lehet nekik vizet prédikálni és bort inni, hanem egész komolyan élniök is kell a sajátjukká vált Krisztusi erkölcsi életelv követelményeit. De a ki aztán így él, az a proféta nem ítélthetik el tőlük még olyan cselekedetért sem, a melyet esetleg ők nem értenek, de a melyet csak a proféta tesz és a híveket ennek gyakorlására nem buzdítja, hanem az ilyenért ítéletét egyedül csak az Istentől várja, mert így volt ez a régi profétákkal is (11. pont). A Didachének ez az utóbbi homályos nyilatkozata az eredeti szövegben így hangzik (XI. fejj. 11. p.): „Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν: ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται“. Mielőtt iratunknak a keresztyén profétaság történetére vonatkozó többi adatát tárgyalnók, szükséges ezen vers homályos értelmének a megmagyarázása, mert nem lehetetlen, hogy a homályos textus valami olyan vonatkozású dolgot rejteget, a mely a profétaság történetében nagy jelentőségű. Vajjon mi lehet az egyháznak az a világi titka, a mit a proféta maga tesz, de a híveknek követésre nem ajánl? Bryennios a Dydaché első publicatiójához fűzött magyarázatában azt mondja, hogy a μυστήριον κοσμικὸν alatt saját-



lagos symbolikus cselekvények értendők, a minők Jesaia XX. 2. Jeremiás XIX. feje. Ezékiel IV. 5., 12., 24., 37. verseiben található s így a régi proféták ótestamentumi példányképeket jelölnek. Ehhez a magyarázathoz csallakozik újabban Zahn is.<sup>1</sup> Hilgenfeld pedig kissé szabadra eresztett képzelő erővel és alkotó tehetséggel a kérdéses kifejezést úgy formálja, hogy montanista jelleget és tendenciát lehessen belőle kiolvasni.<sup>2</sup> Nevezetesen a *κοσμικόν* rövid o hangzóját elvetvén, helyébe ω-t ajánl s akkor az értelem így módosul: a ki gyülekezeteket alkot mysteriosus módon kosmikusokból, de nem tanítja tenni azt, a mit ő tesz stb. Így tényleg rá lehet mutatni a szövegnek montanista jellegére, a mit mutat egyfelől a parakletossal teljes profétának a saját cselekvése, másfelől meg a régi, keresztyén proféta példányképek eljárásának a megítélése, a kik hasonlóképen a pogányokból vagy kosmikusokból alakult gyülekezeteket kemény eledel helyett még csak tejjel táplálták (I. kor. 3. feje. 1 és köv. Héber levél V. 12. vers), a kik tehát az ifjú gyülekezeteknek szintén nem mondtak el többet, mint a mennyit azok el tudtak viselni és így a tökéleteseknek kijáró bölcsességet annál inkább mysteriumba hagyták (I. kor. II. 67 v.)<sup>3</sup> Csakhogy a szövegnek ilyen önkényes alakítása ellen jogosan emelhető kifogás, mert a *κοσμικόν* rövid o hangzója határozottan az eredeti alakhoz tartozik s az *ἐκκλησίας*-nak többes accusativusként való kezelésére sem kínálkozik semmi alap. Hilgenfeld tetszetős és ujságot kereső magyarázatát tehát minden legkisebb aggodalom nélkül elvethetjük. Harnack szembeszáll Bryenios és Zahn hagyományos magyarázatával is s annak helytelenségét a következő okokkal igyekszik kimutatni: először is a *ποιῶν* kifejezés — mondja<sup>4</sup> — symbolikus cselekvények jelölésére feltűnő, másodsor nyilvánvaló, hogy szerző kifejezetten arról az esetről beszél, hogy a proféta azt, a mit ő tesz, másoknak is tanítani akarja. Vagyis ebből következik, hogy a kérdéses kifejezés alatt csak olyan cselekvényeket lehet és szabad érteni, a melyek a fennálló körülmények között

<sup>1</sup> Zahn Th. : Forschungen zum neutest. Kanon und altkirchl. Litt. III. Bd. 1884. 301 lap.

<sup>2</sup> Hilgenfeld Adolf : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1885. évf. (XXVIII. Bd.) 94. lap.

<sup>3</sup> Hilgenfeld Adolf : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1885. évf. (XXVIII. Bd.) 94. lap.

<sup>4</sup> Harnack Adolf : Texte und Unters. Prolegomena zur Didache II. Bd. 1884 évf. 44—46 lapokon.

aggasztóak voltak és csak individualiter jogosultak. De hát akkor hogy fejtsék meg a talány? Harnack a helyzet kulcsául az ephésusi levél V. fejezet 22—23. verseit tekinti, a hol az mondatik, hogy a házasság egy nagy mysterium Krisztusra és az egyházra nézve (τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν). Ezt a helyet aztán a II. századbeli askéták nagyon kihasználták. Reá hivatkozva kezdték az egyházat Krisztus menyasszonyának, testének és húsnak is nevezni és azt állították, hogy az egyházhoz: azaz a Krisztus testéhez tartozók senkivel házassági közösségben nem állhatnak, mert ők egyenesen a Krisztussal vannak összekötve. Ehhez aztán már csak egy ugrás kellett, hogy levonják azt a következtetést, hogy a keresztyén embernek, ha az ő testét tisztán akarja megőrizni, úgy az egyházat kell testében hordoznia. (Hermas Visio: II. 4, s II. Celemen-féle levél XIV. 1—4 v.) Az egyház tehát úgy szerepel, mint menyasszony, vagy mint a Krisztus teste. És így nem csodálkozhatunk, ha a II-ik században a keresztyének között már igen elterjedt volt az a nézet, hogy ők a házasságtól való teljes önmegtartóztatásban arra vannak hivatva, hogy mint az egyház tagjai a Krisztus testéhez tartozzanak és senkivel nemi összeköttetésbe nem léphetnek. Ugy hogy Ignatius már ad Polycarpum V. 2.-ben egész bátran kiírja és hangoztatja, hogy „ha valaki megmaradhat a szentségben, az úr testének a dicsőségére maradjon meg „ἐν ἀκαυχῆσι“, vagy Tertullianus „de monogamia“ 11. c.-ban: „ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio sus exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent“. A caro Christi = az egyház és mindkét esetben — írja Harnack — „wird die Motiwierung der Asketen, oder Ängstlichen nicht beanstandet“. Tehát az egyház mysteriumáért tartóztatják meg magukat ezek az emberek a házasságtól. És a Didaché szerint némely proféta is azért a mysteriumért teszi, a mit tesz. A κοσμικὸν jelző sem okoz Harnack szerint semmi nehézséget sem, egyszerűen úgy kell érteni, mint Alexandriai Kelemen Stromata VI. könyv. 15. 126-ban, — a hol ez mondatik: „parabolikus jellemvonása van az írásoknak, mivelhogy az Úr is, noha nem volt kosmikus, mégis mint kosmikus az emberekhez jött“. Azaz εἰς μυστήριον κοσμικὸν = annyit jelent, mint az egyház földi titkaira való tekintettel, mert az egyház körül, a mennyiben az az égben van, titkok is lebegnek. Tehát Harnack szerint εἰς μυστήριον stb. cselekedni = annyi, mint εἰς

τιμὴν τῆς ἐκκλησίας cselekedni. És így tesz az, a ki a házasságtól tartozkodik. A Didaché szerzője csak a profétákat említi, hogy így cselekednek, mint a kik az ő különös erényük folytán képességgel bírnak erre, de mások számára e példa követését nem írják elő. A szerző eljárásukat menti, de az ily eseteknél (t. i. nőknél, mint nőtestvéreknek a körülhordozásánál) előforduló visszaélésekre való tekintettel, előírja számukra az Isten által való megítéltetést. Főmentség számukra az, hogy a régi proféták is így cselekedtek, nem az ó-testamentumi proféták, a kire itt a kifejezés jellegzetes s az eset-rendelkezés speciális volta miatt gondolni nem lehet, hanem a profétáknak az a keresztyén generációja, a mely az utódok előtt ebben az időben nagy tekintélynek örvendett. Így magyarázza Harnack ezt a helyet és valóban, ha figyelembe vesszük azt a súlyos panaszt, a melyet a Pseudo Kelemen-féle „De virgine“ című munka I. 10-ben olvashatunk, akkor a magyarázat egészen indokoltnak és elfogadhatónak kell tartanunk. Az apostrofált rész t. i. így hangzik: „Némely szemtelen emberek kegyesség ürügye alatt hajadonokkal együtt laknak és veszedelmeknek teszik ki magukat, vagy magánosan sétálnak azokkal az uton és magános helyen, — mások pedig — a fekvőhelyeken esznek és isznak ezekkel a hajadonokkal féktelen és szabadság és sok gyalázatosság között, a minek pedig nem volna szabad megtörténni a hivek és annál bevésbé azok között, a kik a maguk számára a szüziességet választották“. Ezenkívül a fenti magyarázat támogatására van még két súlyos bizonyítékunk. Az egyik az, hogy Samosatai Lucian „Peregrinus Proteus“ című munkájának a XVI-ik caputjában szintén említi, hogy Proteus keresztyén profétának kísérei voltak s így az már előző gyakorlatra támaszkodott, a másik pedig Melito proféta egyik elveszett munkájának a címe „Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν“, a melyet a Didache felfedezéséig sehogysen tudtak megérteni a kritikusok és mind kétfelé szaktítottak, holott most már világos értelmet nyer, a visszaélések megszüntetése céljából a vándor keresztyén proféták állandó letelepedése és polgárjoga kérdésével állván kapcsolatban. Talán az említett visszaélésekből magyarázható meg a gyűlekezet bizalmatlansága és kemény ítélete is a profétákkal szemben, a kiket aztán a szerző kénytelen oltalmába venni és megvédelmezni esetleges jogtalanságokkal szemben. A bizalmatlanság az író szerint általánosságban nem megokolt, mert a proféták magasztos hivatást töltenek

be, csak föl kell ismerni, hogy ki az igazi proféta. A zsinórmértéket erre nézve megadván a híveknek, biztosítja őket, hogy az Úr erkölceit komolyan élő és metartó proféta (vajjon az Úr erkölce birásának a kriteriumként való felállítása nem épen az említett sajnálatos visszaélésekre való tekintettel történik, a „gyümölcsseiről ismeritek meg a jó fát“ stb. helyett?) nem fog olyat cselekedni, a mi visszatetsző volna s őt a hamis proféta gyanujába keverhetné. Az ilyen nem kér sem ezüstöt, sem más egyéb kincset, mert akkor a kapzsiság vágyát árulná el s valóban érdemes volna az ítéletre, hanem legfeljebb más nélkülözhetetlen dolgot kér a hívektől, a mit azok teljesíthetnek is (12 p.). Az igazi proféta épen ezért feltétlen iiszteletet érdemel a gyülekezeti tagok részéről s ha közöttük le akar telepedni, méltó az ő eltartására, indokolja az író ezt azzal, hogy ép úgy érdemes a jó tanító, mint maga a munkás az ő eltartására (XIII. fej. 1—2 p.). És vajjon hogyan történjék az eltartás, a táplálás? A 3. p. szerint úgy, hogy a hívek az ő sajtójuknak és szérűjöknek, ökreiknek és juhaiknak zsengejét adják a profétáknak: „mert ezek a ti főpapjaitok“ — mondja a Didaché. Az 5. p. szerint azonban még a tészta zsengeje is a proféták eltartására szolgáló eszköz, sőt a 6. p. nyilatkozata szerint őket illeti meg a megnyitott bor vagy olajcsésze zsengeje is. Az ezüst, a ruházat vagy bárminő kincs zsengeje is az övék, az őket megillető jogos tulajdon (7, p.). Kétségtelen dolog, hogy a zsengeadomány ótestamentumi parancs, a mely benn van a Deut. XVIII. 3. 4 Numeri XVIII. Ezechiél XLIV. 30 és Nehemiás X. 35—37. verseiben és itt arra való tekintettel rendeltetik el, a mit mutat az indokolás is, de viszont az sem tagadható, hogy a szerző részéről nem egyenes a hivatkozás az ótestamentumra, mert a tízedek még egészen hiányzanak és róluk szó sincs. Aztán új-testamentumi például ott van az az exegeták által eddig figyelmen kívül hagyott rész, az I. kor. levél XIII. fej. 3. verse, a hol Pál apostol mondja, hogy „ha minden marhám a szegények tápláltatásokra költeném is de szeretet nincsen én bennem, semmit az nem használnékem,“ a mi mutatja, hogy a hívek eltartása eminens keresztyén kötelességnek ismertetett el már az első időkben is még sokkal nagyobb áldozatok árán is, mint most s így a szegények gondozása már jókora keresztyén múltira tekinthetett vissza s a viszonyok változása következtében legfőlebb alkalmas voltáért vétetett elő az ótestamentumi zsenge parancs. Iraeneus annyira nem lát benne

ótestamentumi vonatkozást, hogy azt egyenesen consilium dei-nek, új isteni parancsnak minősíti. (Adv. haer. IV. 17. 5.) Vitás kérdés, hogy mit kelljen érteni a Did. indokolása alatt, a melylyel a zsenge adomány elrendelését jogossá és méltányossá teszi, hogy „a proféták a ti főpapjaitok“ Valószínűleg azt, hogy a proféták kötelessége sok tekintetben hasonlít az ótestamentumi főpapok feladatához és munkaköréhez. Hasonlít pedig nemcsak fontosság, hanem a végzendő munka tekintetében is. A X. fej. 7. p. mint a proféták egyik teendőjét említi fel íratunk az εὐχαριστία-t, a XI. fej. 9. v.-ben pedig azt, hogy a proféta asztalt rendelhet = τράπεζαν ὀρῆσειν természetesen nem a maga, hanem a gyülekezeti szegények számára, Samosatai Lucianus, Peregrinus Proteusában XI. c. 19. v. meg Proteus keresztyén profétáról írja, hogy az διάσαρχος (= előljáró, valamely gyűlésnek a vezetője) volt, mindezen feladatokat, tenni-valókat pedig az ó testamentumi főpapok is gyakorolták. Aztán tekintetbe kell venni, hogy a Héber levél IV. 17, és köv. és V. fejezetében Jézus is főpapnak nevezetik s így bizonyos mértékig azoknak kellett lenni az ő evangéliuma hirdetőinek is.<sup>1</sup> Csakhogy a főpapság fogalmához újtestamentumi értelemben sohasem szabad adminisztratív teendőket, hivatali jelleget kapcsolni, mert az ilyen egyformán távol áll úgy a Héber levél, mint a Didaché szerzőjének a gondolatkörétől. A mi az ótestamentumi főpapság fogalmában szellemi, igazán papi jellegű, csak az jöhet itt tekintetbe, másról szó nem lehet. Az így megalkotott papi jellem azonban elvitathatatlanul képes a profétasággal bizonyos rokon vonásokat, hasonlóságot felmutatni, a mit bizonyított maga a történelem is. Tudniillik maguk a zsidók az ő főpapjukban sohasem csupán csak a nép felett uralkodó papot látták, hanem bizonyos profétai képességet is tulajdonítottak neki, mely által a dolgok rendjét tisztán látja s működését ehhez irányítja. Így Josephus Antiquit. Liber XIII. X. 7-ben a zsidó főpapot, Hyrkanust így jellemzi: „Hyrkanus lecsendesítvén a lázadást és ezután boldogan élvén és az uralmat a legjobb módon folytatván 31 esztendőn keresztül, meghala, maga után hagyva 5 fiut, miután az Isten által a három legnagyobbra méltatott u. m. a nép feletti uralkodásra, a főpapi méltóságra és a profétaságra. Mert vele volt valami isteni és az

<sup>1</sup> A kérdésnek a pogány parallelizmus általi megvilágítását, lásd az utolsó szakaszban.

neki a jövődől dolgok ismeretét nyújtotta, hogy azt tudja és előre mondja, mert hogy az ő két idősebbik fia felől meg is jövődőlte, hogy nem fognak a helyzet urai maradni.“ És hogy ez a képesség nemcsak Hyrkanusnak tulajdonítottat a zsidóság által, hanem minden főpapnak, erre jó bizonyosság a János evangéliuma XI: 51. vers, a mely ellen még az a kifogás sem hozható fel, hogy talán elfogult volna, mint Josephus. Ebben a versben pedig ez mondatik: „Kajafás ezt nem magától mondotta, hanem mert főpap volt azon esztendőben, profétálta meg, hogy Jánosnak meg kell halni a népért.“ A mikor tehát azt akarjuk megállapítani, hogy a Didaché vitás kifejezése hogyan értendő, akkor ezeket a tényeket sohasem szabad szem elől téveszteni és a papi méltóságot föltétlenül abban az ideális értelemben kell venni, a melyben az egyenesen a profétai charisma magasztaláig emelkedik. Ugy, hogy a Didaché kifejezése megfordítva érthető igazán: a ti főpapjaitok proféták. A magyarázatnak ezt a módját megerősíti még egy őskeresztyén adat is, nevezetesen Smyrnai Polykrates Victor római püspökhöz írott levelének egy passusa, a mely így hangzik: „Ιωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὅς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηχῶς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος“. (Euseb. Hist. Eccl. V. 24. 3.) Polykrates az élessé vált montanista harcok közepette nem akarván Jánost a proféta névvel illetni, helyébe beteszi a vele egyjelentőségű ἱερεὺς szót, a mely tartalmilag teljesen egyezik azzal. Még csak azt vethetné valaki ellen, hogy minő jogon állítjuk mi, hogy a ἱερεὺς itt éppen a προφήτης kifejezést pótolja? Erre a feleletünk az, hogy Polykrates a proféta szót más elismert profétai személyeknél is mellőzi, illetőleg azt más megfelelő kifejezéssel helyettesíti s ha ez így áll, akkor miért kellene éppen csak Jánosnál egy más cím pótlójának tekinteni a ἱερεὺς-t. Már pedig a proféta szó mellőzése Polykratesnél bizonyított dolog. Így Melitot, a kit Tertullianus fenntartott nyilatkozata szerint, a mint láttuk, az összes katolikusok profétának neveztek, P. ilyen körülírással jelöli: „ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενος“ (Euseb. i. m. V. 24, 2.), sőt még előbb a Philippus leányát sem nevezi profétanőnek, a ki pedig, tudjuk, feltétlenül az volt, hanem így: „ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη.“ Melitonál nem helyettesítheti a proféta kifejezést „ἱερεὺς“-sel, mert ő tudvalevőleg püspök volt, Philippus leányánál pedig már csak azért is meg kell elégednie a profétaság körülírásával, mert itt a

főpapi név használatára gondolni sem lehet. Polykrates adata tehát mint a Didaché kifejezésével analog példa, méltán hozható fel bizonyító eszközül a fenti álláspont helyességének a megvilágítására.

Csak látszólag szól a mi magyarázatunk ellen a XV. fej. 1., 2. versének az a megjegyzése, hogy a hívek tiszteljék az episkopusokat és diakonusokat, a kik maguk is a proféták és tanítók szolgálatát végzik. Mert a dolog úgy áll, a mint Zahn igen mélyrehatóan kimutatta,<sup>1</sup> hogy az apostrofált kifejezés semmi mást nem akar jelenteni, mint azt, hogy az episkopusok és diakonusok is hasonló fontos, tiszteletreméltó munkát végeznek a profétákéihoz, tehát velük együtt tisztelendők. Vagyis a mellett, hogy a kifejezést nem szabad szó szerinti értelemben venni, a sorrend is mindig fordított: a proféták tiszteletében részesítendők az utóbbiak és nem megfordítva.

A proféták és tanítók helyzete a Didachében megfelel annak a sorrendnek, a melyet Pál apostol az I. kor. levél XII. 28. és ephézusi levél VI: 11. versében alkalmazott (ennek az eredetéről és jelentőségéről majd később lesz szó), a ki először szintén az egyetemes egyházhoz tartozó hivatalokat említi föl és csak azután az egyes gyülekezetekéit. A profétaság történetéhez tartozik megvilágosítani azt a kérdést is, hogy a kető közötti viszony vajjon hogyan fejlődött idáig s általában, hogy minő helyet foglal el eddigi okmányaink között az egyetemes egyházi és az egyes gyülekezethez tartozó hivatal kérdésében a Didaché? Ide vonatkozó fejtegetésünket mindjárt az apostoli kor utántól kell kezdenünk, mert változásról csak azóta lehet szó. A míg ugyanis az első nagyok éltek s az érzelem erőssége jóformán minden reflexiót kizárt s a gyülekezetek is csekélyebb számuak voltak, addig ilyen kérdés, az egyéni charismatikus adomány és a gyülekezeti tisztség közötti viszony kérdése konkrét formában föl nem merülhetett. Hanem annál többször és annál élesebben fölmerült később. Így már római Kelemennek a korinthusiakhoz intézett első leveléből látjuk (Kr. után 96 körül), hogy Korinthusban az egyéni talentum és a gyülekezeti hivatal közötti antagonizmus formalis revolutiová nőtte ki magát és olyan fenyegető, romboló jelleget öltött, hogy

<sup>1</sup> Zahn Theodor: Forschungen zum neut. Kanon stb. 1884. III. k. 304. és köv. lap.

a római gyülekezet az utóbbit az előbbi feletti védelmébe vette. Igaz ugyan, hogy nem tudjuk, ha vajjon épen proféták voltak-e azok, a kik a presbytereket és püspököket elnyomták, de tekintettel a levél egyes megjegyzéseire, a melyek az ismeretet és az előadáshoz való képességet, valamint a házasságtól való önmegtartóztatás különös adományát említik, mint a korinthusi zavargók tekintélyének és igényének az emelőit, nem tartjuk lehetetlennek, hogy bizony proféták voltak a hatalmaskodók. Ignatiusnál a kettő annál kevésbé jön összeütközésbe egymással, mert, a mint láttuk, ő a püspöki méltóságot és a profétai charismát saját személyében egyesíteni igyekezett (Ad Philad. VII. c.) Hermasnál ismerjük ugyan a profétai adomány nagy becsét s annak különösen az istentiszteletben mutatkozó jelentőségét (Mandata XI.), de a gyülekezeti hivatali állásokhoz való viszonya bizonytalan. Valószínűleg a kettő jól megfér egymás mellett s a proféta végezvén a szellemi functiókat, a fegyelem, közigazgatás és gyülekezeti alkotmány dolgaiba nem avatkozott. Feltűnő, hogy mindezen tudósításokkal szemben mily más a helyzet a Didachében. Itt ugyanis a proféták határozottan felette állanak a gyülekezeti hivataloknak. Például a X. 7. verse a profétáknak megengedi, hogy annyi, akora és olyan eücharistiát mondjanak, a milyen jól esik nekik, holott ez a püspököknek és diakonusoknak a teendője. Vagy a tisztelet és rang kérdése, a mely a profétákról megy visszafelé az utóbbiakra. A dologban nem volna semmi meglepő, ha a Didaché a fent említett iratoknál ne volna későbbi keletű. Ámde későbbi s az alárendeltségnek mégis a többiekben nem ismert formáját tárja elibénk. A különös jelenség magyarázatának az egyik okát Zahn adja<sup>1</sup>, a másik a szerző kilétének a kérdésével áll kapcsolatban. Zahn ugyanis azt mondja, hogy a charismatikus adományok és az egyházi hivatalok közötti viszony a Didachében ennek a magasabb őskorát mutatja nem időileg, a mi lehetetlen, hanem a fejlődésben. T. i. a mint a gyülekezeti alkotmány és organizatio Traján idejében más fokon állott például Kis-Ázsiában, mint Európában, valószínűleg ép így alakulhatott a gyülekezeti hivataloknak a charismatikus adományokhoz, illetőleg azok viselőihez való viszonya Alexandriában és Egyiptomban, a hol a Didaché iratott. Rómában és Korinthusban rövidebb idő alatt elérhette a fejlődés azt a fokot,

<sup>1</sup> Zahn Th. Forschungen stb.: 1884. III. 304. és köv. lapokon.



a melyet Egyiptomban jóval később sem igen tudott elérni. Ez a dolognak egyik oldala, a másikat megadja a Didaché szerzőjének a kérdése. A bibliai kritika roppant részletességgel szétszedte és kimutatta ennek az őskeresztyén iratnak az alkotó részeit és bebizonyította, hogy eredeti vajmi kevés van benne s az egész inkább az akkori kor hitnézeteinek hagyományos összegyűjtésén épül fel, mindazonáltal a tudósok eltérése egyetlen egy kérdésben sem oly nagy, mint a szerző személyének a kérdésében. Megpróbálták ilyen vagy olyan hitvallású ember művének tekinteni, el a gnosztikus szektáskodótól egészen a montanista fanatikusig, az echt zsidótól el a legutolsó pogánykeresztyénig, de olyan megoldást találni, a melybe akár csak kevesen is belenyugodhatnának, — még mindezekig nem tudtak. A szerzetetés kérdésére vonatkozó itt következő rövid fejtegetésnek sem az a célja, hogy a problémát végérvényesen, vagy akár kötelező módon megoldja, hanem csak az, hogy az olvasóközönség előtt feltárja szerzőnek e kérdéstről alkotott szerény véleményét. Felfogásunk szerint a Didaché szerzője más nem lehet, mint keresztyén proféta. Igaz ugyan, hogy maga a mű nem profétai tartalmú, bár profétai rész is van benne: a XVI. c., de viszont a fejtegetett kérdések oly neműek, hogy azoknak a sikeres megoldhatása feltétlenül az író legnagyobb tekintélyét követelte. Már ahhoz is, hogy valaki az ő munkájának azt a címet adhassa, hogy „az Úr tanítása az apostolok által“ feltétlenül biztos, jó értesültség kellett, az illetőnek megtámadhatatlan nagy tekintélye, a mely az összegyűjtött, áhagyományozott anyag valódiságát garantálta. Ilyen ember pedig ki más lehetett volna, mint valamelyik keresztyén proféta. Avagy lehet-e tán valamelyik alantas egyházi hivatalnokra gondolni, a ki — lett légyen akár episcopus, akár diakonus — a proféták mellett az egyház életében igen alárendelt szerepet játszott? Hát mert volna ez szabályokat állítani a gyűlekezet eleibe, hogy ezzel meg azzal így bánjanak s birt volna-e az ő rendelkezése a nálánál tekintélyesebb apostolok, proféták és tanítók előtt kötelező erővel és vajjon az ő hivatalát oly függő és alárendelt viszonyban mutatta-e volna föl amazok felett, mindezek olyan kérdések, a melyek abszolút lehetetlenné teszik, hogy a szerző személyét valamelyik ilyen egyházi hivatalnokban keressük. A tanítókról és a vándor missionáriusokról pedig hasonlót mondhatunk. Nem ugyan a függés tekintetében, de minden más elősorolt kifogás kíséretében. És végül, ha valamelyik

tanító, vagy evangélista írta volna a Didachét, miért engedett volna saját hivatalánál csak oly kevés tért és aránylag oly kicsiny jelentőséget a proféták működésével szemben? Vagy honnan van az, hogy míg a proféták neve magában az íratban 13-szor fordul elő, addig az apostolok (= missionáriusok) és tanítóké csak kétszer-háromszor? És honnan van az is, hogy az a férfi, a ki méltatlanná lesz az apostol névre, nem pseüdapostolosnak, hanem pseüdo profétes-nek nevezetik? Hát egy apostol, vagy tanító író így cselekedett volna-e? Vagy mire való a Didaché XVI. caputjában a parusia gondolatának bár nem eredeli, de kétségtelenül profétái festése? Mindezen okok és kifogások alapján a szerző személyében kénytelenek vagyunk valamely keresztyén profétát látni. Erre feljogosít különben még az a körülmény is, hogy ha némely biblikusnak szabad volt tisztán csak az apostolok-proféták és tanítókról szóló fejtegetés alapján az iratot montanista vagy gnostikus színezetű munkának tekinteni, ennek a résznek különös jelentőségét miért ne magyarázhatnók mi is olyan formán, hogy itt az érdekelteknek egyike és pedig a profétaság valamelyik képviselője szól hozzánk? Nem akadályozhat minket ebben a Didaché-nak más keresztyén iratoktól vagy a hagyománytól való függése, sőt népies jellege sem, mert egyfelől meg tudjuk érteni a célt, a melyért iratott, másfelől meg a keresztyénségnek népvallás karaktere a népies irmodort egyenesen involválja. Ismervén most már a szereztetés kérdését is, a charismatikus adományok viselői és -az egyházi hivatalok közötti viszony problémája Zahn tárgyias magyarázata és ezen személyi érdekelttség felfedése által megoldottnak tekinthető. Még csak az volna hátra, hogy kimutassuk magából a Didachéból, vajjon minő működést fejtettek ki a proféták a gyülekezetekben, ám ez egy külön fejezetnek lesz a tárgya s itt már csak azért is mellőzendő!

A Didaché adatai és leírása igen élénk képet festenek az őskeresztyénség profétái működéséről s a mi fő, a profétákat a vándor missionáriusokkal egyetemben mindig úgy állítják előnkbe, mint az egyetemes egyház prédikátorait. Eltekintve attól az esettől, a melyre iratunk is céloz, t. i. egy-egy profétái személynek a gyülekezetben való letelepedésétől, a charismatikus adománnyal bíró proféták és vándor missionáriusok mindig az egyetemes egyházhoz tartoztak és annak a képviselőiként tüntek fel. Ebben a tényben egy rendkívül fontos jelenséget kell látnunk, a mely sajnos,

a bibliai tudósok és történészek részéről eddig még soha nem értékeltezt eléggé. Nevezetesen ezen predikátorok közös birtoklása volt az összekötő kapocs a szétszórta keresztyének között s a hitesség külső kifejezésének ez vala az egyedüli biztosítéka. Csupán működésüknek egyetemes és vándor jellegéből és tekintélyüknek rendkívüliségéből érthetjük meg azt, hogy az egyes gyülekezetek a különböző viszonyok, idő és távolság dacára is oly egyöntetűen szervezkedtek és fejlődtek, hogy a késői egyházalkotmányra való átmenet az egész keresztyénségben minden zökkenés és rázkódás nélkül követhetett be. A fejlődés sajátossága mellett, a mely minden gyülekezetben más és más volt a viszonyok szerint, csak az ő személyük képezhetette a fejlődésnek azon konkrét tényezőit, a melyek létrehozták a gyülekezeti fejlődésnek azt a formáját, a mely a katolikus conföderatio és organisatio alakjává nőtte ki magát idővel. A historiai fejlődés ilyen alakulatának más tényezőit, legalább mi nem ismerjük. De hát hol ennek a működésnek a nyoma, avagy csak egy bebizonyíthatatlan állítás ez, a mely számot is tarthat az elfogadásra, meg nem is? Kétségtelen dolog, hogy például az evangélisták ilyen irányú tevékenysége ma már adatokkal, irodalmi bizonyosságokkal nem igazolható, mert a keresztyénség külső elterjedésének a munkája sehol fel nem jegyeztetett s így az első evangélium hirdetőknak még a nevüket sem tudhatjuk az apostoli kor után, de az a tény, hogy a II-ik évszázad első felében a keresztyénség csaknem mindenütt bemenetet talált, elég argumentum a vándor apostolok hathatós, egyazon alapelvek szerint történő, tervszerű működéséről. Az ige, a mely hirdettetett, mindenütt ugyanaz volt s valószínűleg a terjesztés eszközei, a methodistikus eljárás is közösek, úgy, hogy a keresztyénségnek már a pusztá elterjesztésében és a hívek általi befogadásában le volt rakva az evangélisták részéről az a közös alap, a melyen a fejlődésnek egész későbbi organisatioja felépült. De hát a proféták részéről? Mi dolga lehetett a profétának, ha az evangélium szelleme egyszer már begyökerezett a hívő lelkébe? Felelet: épen a begyökereztetés, a megszilárdítás, az evangélium igazságáról való élő bizonyágtétel volt a proféták feladata, enélkül az ige tövis közé, útszélre, vagy köves földre hintett mag lett volna. Profétai bizonyágtétel, megerősítés nélkül bizony nem lett volna a terjedés oly gyors, a diadal olyan teljes s az akadályok legyőzése oly könnyű. Ezért, hogy a proféta mindig isteni kijel-

lentesre hivatkozik s az Isten lelke működésének állítja a Krisztusról és az ő evangéliumáról szóló biznyságtételt. Innen érthető, hogy a hitele olyan nagy s a hamis proféták tevékenysége olyan veszedelmes. S tán ez a magyarázata a proféták bőséges eltartása kötelezettségének is. Az evangélisták igehirdetésének tehát ők adták meg az élő sanctiot s így bizonyos, hogy tekintélyük, súlyuk nagyobb volt, mint amazoké. Csak az a kérdés, hogy ezt a reájuk váró feladatot, a biznyságtétel nehéz munkáját hogyan gyakorolták? A profétaság eddigi története azt mutatja, hogy élő szóval is, írásban is. És ez utóbbira főként azért kényszerítették, mert a hivek számának a szaporodása következtében mind inkább és inkább kevesbedett a lehetősége annak, hogy az élő szó mindenkihez elhathasson és mert a gondolatok kifejtésének ez maradandóbb formájául kínálkozott s végül mert a Didaché egy megjegyzése szerint is (t. i. ha proféta nincs a gyülekezetben, akkor a zsenget a szegényeknek kell adni XIII. 4. p.) a proféták fogyni kezdetek. Maradandó, örökkévaló és mindig olvasható biznyságtételre volt tehát szükség immár, a mely hozzáférhető legyen minden keresztyén hívő által s ha fakult, sárga pergameneken is, de megmaradjon késő századokra. A keresztyén profétáknak ez a munkája a katolikus levelekben áll előttünk. Ez a sajtóságos őskeresztyén irodalmi műfaj csak az ő működésük eredménye lehet s a cél is, mely az egész keresztyénség építése, hitben való erősítése, valamint a levelek nagy tekintélye is csak úgy érthető meg, ha az ő működésük eredményének tekintjük, vagy azzal hozzuk kapcsolatba. — Majd a levelek részletes elemzésénél rá fogunk térni azok profétai jellegének a bővebb ismertetésére is, itt elégedjünk meg a ténynek egyszerű regisztrálásával s mint a historiai kutatás keretébe tartozó kérdést próbáljuk megoldani azt a rejtélynek látszó ellentétet, a mely abban van, hogy noha a mi irataink profétai szerzőségnek örvendenek, a kánonban mégis mind apostoli eredetűeknek vannak feltüntetve. Vajjon irodalmi csalásokra, fictiókra kell-e gondolnunk, hogy t. i. maguk az író proféták bújtak az apostolok mögé s így akartak, az ő nevük elsajátításával nagyobb hatásra szert tenni, avagy a dolognak más magyarázatát kell keresnünk? Szándékos csalás annál kevésbé lehetséges, mert egy olyan korban, a mikor a keresztyének között vándor apostolok, proféták és tanítók működtek s a hivek abban a meggyőződésben éltek, hogy ők szen-

tek, a titkoknak sáfárai, az ilyen csalás határozottan megbélyegző lett volna. És tán a keresztyén profétaság virágzási korszakában az általánosan elismert tekintély és méltóság érzetében az illetőknek szükségük sem volt erre. A dolognak tehát más magyarázatát kell adnunk. És ez a magyarázat a következő: Valószínű, hogy a katolikus levelek (a Jánoséit kivéve, a melyeknek szerzőjét ismerjük) mindaddig névtelenül forogtak a keresztyén gyülekezetekben, a míg a profétaság virágkorát élte és nagy tekintélynek örvendett. A montanista profétismus fellépése következtében azonban, a mikor az egyház annyira kényszerült a profétaság charismájának a jelenlétét megtagadni, hogy, a mint láttuk, egy smyrnai Polykrates még a múlt elismert profétáinak a profétai jellegét is kénytelen volt körülírni, hogy tekintélyüket a profétai szóhoz fűződő bizalmatlanságtól, szeretetlenségtől megvédje, akkor ezen iratoknak a sorsa is meg volt pecsételve. A korábban élvezett tekintély, szeretet és közbecsülés kezdett veszendőbe menni, a névtelenség homályába burkolt szerzők profétai jellege éppen a lábrakapott bizalmatlanság következtében elégtelennek bizonyult az iratok renommé-jának a fentartására, mit tegyen hát az egyház a visszahatást e téren kerülendő — az iratok egy részét (mert valószínűleg volt több is) veszni hagyta, a jelentősebbeket pedig az apostoli szereztetés oda-ragasztása által a tekintély addig élvezett magaslatán megtartotta. Avagy csak a véletlen műve-e, hogy éppen Jakab, Péter és Judás neve alá kerültek ezek az iratok s a Didaché meg szintén a 12 apostollal hozatott kapcsolatba és nem-e a kényszerítő szükség által indokolt szándékosság művét kell látnunk-e ebben? Aztán van még egy adatunk, a mely ezt a magyarázatot támogatja. Nevezetesen a montanista Themison szintén megpróbálta egy katolikus levelet írni a keresztyénséghez bizonyosan az előtte levő példák alapján, avagy ha ne tudta volna azok genealogiájának a történetét, mert volna-e ilyen kockázatni? Bizonyára nem. Az utánzás gondolatát nyíltan ki is fejezi az antimontanista Apollonius, mikor azt mondja Themisonról (Euseb. hist. eccl. V. könyv. 18. 5.), hogy ő ezzel a cselekedettel a 12 apostol prerogatívájába nyúlt bele (*μιμούμενος τὸν ἀπόστολον*). Apollonius a hivatalos egyházi álláspontot védi, holott jól tudta Themison, hogy a katolikus leveleknek kik voltak a szerzői. A katolikus levelek tulajdonképeni eredete és az apostoloktól való későbbi származtatása kérdése tehát így magyarázandó meg és valóban mi más elfogadható

megoldását a kérdésnek nemcsak adni, de elképzelni sem igen tudjuk.

Eddigi adataink elég világosan előnkbe tárták a keresztyén profétaság történetét, jelentőségét és szerepét, kérdés ha vajjon tudunk-e még okmányok alapján állítani valamit arról? Kétségtelenül igen. Figyelmes vizsgálódás mellett megláthatunk még egyet mást ennek a látszólag adattalan kornak a belső történetéből is, az azt hajtó, mozgató erőből, a lélek csodálatos működéséből, a mely tartalmával azt igazolja, a mi már egyszer testté lett: az ígét. Így a Timotheushoz írott első levél IV. fejezetének az 1-ső verse határozottan profétai működésről szól, mikor ezt mondja: „A Lélek pedig nyilván mondja, hogy az utolsó időkben elszakadnak némelyek a hittől, kik hitető lelkekhez és ördögi tudományhoz figyelmeznak.“ A Lélek mondása alatt most már lehetetlen Krisztus valamely nyilatkozatára, avagy valamely neki adott isteni kijelentésre gondolni, mert ez utóbbit a névtelen szerző inkább egyenes beszéd formájában mondotta volna, hanem azokra a profétálásokra, melyek az ő idejében itt és ott történtek s úgy látszik, előtte is ismertek voltak.<sup>1</sup> Hogy milyen időpontbeli profétálásról van itt szó, azt megmondja a pásztori levelek keletkezésének a története, a melyet manapság csaknem az összes biblikusok úgy oldanak meg, hogy a gnostikus tévtanok ellen polemisáló leveleknek minősítik iratainkat. S ha ehhez még hozzávesszük azt is, hogy a keletkezés helye valószínűleg nyugat, úgy akkor minden tekintetben tájékozhatjuk magunkat, hogy az egyház mely részében történő profétaságról van szó.

A keresztyén profétaság történetéről eddig megrajzolt képet, különösen pedig a Didache adatait megerősíti Samosatai Lucianusnak Peregrinus Proteus állítólagos keresztyén profétáról írott monographiája. Ez a férfiú többször említetik a klasszikus irodalomban,<sup>2</sup> de kimerítő életrajzát egyedül csak Lucianus pogány író adja. Tudósítása, ha néha elfogúlt és túlzó is, mindazonáltal eléggé megbízható a keresztyén profétaságnak az egyház keleti részében a néphez és hivekhez való viszonyáról. Lucianus szerint Proteus Paros szigetén született, majd megismerkedvén a cynikus philo-

<sup>1</sup> Meyer: Kritisch exeget. K. z. N. Test. Elfte Abtheilung. 6te Auflag 1894. 170. lap.

<sup>2</sup> Lásd a Prosopographia imperii Romani III. k. ed. de Roden et Des-saw 1898. 22—23. lap.

sophiával Syriában keresztyénné lett (i. m. XI—XVI. c.) és a hivek között nagy tiszteletben részesült. „S mit gondoltok — írja Lucianus,<sup>1</sup> — ez a tisztelet tán nem tartott sokáig? — úgy jelentek meg előtte a többiek, mint gyermekek — ő pedig proféta volt, előljáró és synagogé vezető, röviden minden mindenben... és azok Istennek tartották őt. Egyszer aztán, mint keresztyén proféta fog-ságba jutott, de ott is a legjobban gondoskodtak róla. A hely-tartó pedig szabadon bocsátotta. Peregrinus most másodszor is kivonult és vándorlásra adta magát, a keresztyének, a kik mindenüvé kísérői voltak, gazdagon táplálták, úgy hogy bőségben és teljességben fürdőzött. Egy darabig így élt. Egyszer azonban valamit hibázott azok ellen — úgy hiszem, mondja Lucianus — látták őt valami olyant enni, a mi előttük tiltva volt és mivel most már többé vele nem törődtek, szükségbe jutott. Végre is a lett a sorsa, hogy Olympiában megégezte magát. Ez az életből kiragadott rajz, eltekintve egyes tulzásoktól, igen jól összevág a keresztyén profétákról eddig tudottakkal. Így, ha Lucianus azt mondja, hogy Peregrinus nemcsak proféta, hanem *διάσπαρχος* és *ξυναγωγός* is volt, úgy a Didaché adatai szerint is (X. 7.) a proféták szinte vezetői voltak az agapéknak, tehát nemcsak tanítók, hanem előljárók is, s ha tovább Lucianus azt állítja Peregrinusról, hogy a hivek istennek tartották őt, hát a Didaché nem azt mondja-e a IV. c. 1 versében, hogy mindenkit, a ki az Isten igéjét szólja, úgy kell tisztelni, mint az Urat? Vagy Proteusnak a keresztyének által történt ellátására, táplálására, nem megfelelő analogia-e a Didaché rendelése a profétáknak adandó zsengéről? A Didaché adatai ime így nyernek megerősítést az akkori kor pogány irodalmából, illetőleg így kölcsönöz amaz ezen utóbbinak teljes hitelreméltóságot s bővíti ezáltal a ker. profétaság történetéről szóló tudnivalóinkat.

Mielőtt azonban ennek a történetnek a további fejtegetésében előrehaladnánk, eddigi adataink alapján egy kérdést kell tisztáznunk, a mely a történeti renddel és fejlődéssel szorosán összefügg. Nevezetesen azt a kérdést, hogy askéták voltak-e a proféták vagy nem? A Didachéból és Lucianus tudósításából olvassuk, hogy a hivek gazdag adományokkal táplálták őket, tehát vajjon csakugyan olyan bőséges életmódot folytattak a ker. proféták, mint a milyenre az említett tudósítások felületes elolvasásából gon-

<sup>1</sup> Luciani Opera: ed. Firmin-Didot. Paris 1884 XI. Caput. és XII. is.

dolni és következtetni lehet? Harnack valóban azt vallja, hogy a profétáknál aszkétaságról vagy pláne nélkülözésről nem lehet szó, illet csak a vándor apostoloknál és profétáknál lehet keresni és állítani, de nem a profétáknál általában, a kik a gyülekezetben letelepedtek.<sup>1</sup> Mi azt hisszük, hogy Harnack rengeteg tudása mellett is téved. Nem valljuk ugyan az aszkétaságot a szó legszűkebb értelmében, de igen olyan magyarázattal, a mely az anyagiakban való bővelkedést, felesleget abszolút módon kizárja. A profétaság eddigi története igen sokszor emlékezik böjtről, imádságról, a mely mind a profétai kijelentés elnyerése előtt történt, mindezek pedig lapidárisan szólva — a telt hasuságot egyenesen kizárják. Igaz ugyan, hogy magáról a böjtről ott vannak az Idvezítőnek szabadszellemű nyilatkozatai, amelyek annak a régi formában való fentartását nemcsak hogy nem kívánják, de sőt tiltják, ám ez azért épen nem involválja a szabadságnak azt a fokát, a mely a mértékletlenség fogalmában olvad fel. A lélek szárnyalásához, föllángolásához mindig szükséges a hiánynak, a nélkülözésnek, a böjtnak valamelyes megkostolása; csak a szenvedések kohójában válik tisztára a nemes érc a salaktól. S az imádság is, mely a lélek felbuzdulásának a kitérését meg szokta előzni, mindig tartalmaz bizonyos fokú hiányérzetet, a kegyes énnel lelki javakban való olyan nélkülözését, a mely a testi állapot gondozására is érzeteti hatását. Jóllakva és dőzsölés után nem igen szoktak a kegyes lelkek imádkozni. Ilyen értelemben igenis valljuk az őskeresztyén profétaság aszkétiai életmódját s azt adatokkal is bizonyítani tudjuk. Jézus, mielőtt idvezítői működését megkezdte volna, az evangéliumok egyhangú bizonyossága szerint Lélek által a pusztába vitétt s böjtölt s ha a kísértés történetét pusztán csak belső lelki küzdelemnek vesszük is, a lemondással járó önmegpróbálás, a lelki askesis jellegét nem lehet tőle elvitatni. És felette érdekes, hogy az evangélisták, ezek az egyszerű köznapi emberek ezt a belső folyamatot kifejezésre akarván juttatni: ilyen érzéki, külső képpel szemléltették. A Cselekedetek könyve a gyülekezet profétálásának az említésénél mindig arról tudósít, hogy azt imádkozás előzte meg. A XIII. 3-ban pedig úgy jellemzi az antiochiai proféták működését, hogy „mikor azok böjtöltek és imádkoztak

<sup>1</sup> Harnack Adolf. Texte u. Untersuchungen II. Bd. 1884. 125 és köv. lapokon,



volna.. elbocsáták őket“ A Jelenések írójáról azt tartja a hagyomány, hogy Patmos szigetén a száműzetés ideje alatt látta a könyvében megírt profétai jelenéseket és itt talán olyan rózsás helyzete lett volna, hogy az anyagi megélhetés gondjairól absolute nem kellett gondolkoznia? És a Didaché gyülekezeti profétái csakugyan olyan szerencsés állapotnak és gondoskodásnak örvendhettek, hogy a nekik adományozott zsenget mind ők költhették el? Hát akkor a nyugodt élet, gondtalanság és bővelkedés ekkora mértéke mellett, hogy lehettek azok a szegény nélkülöző vándor proféták olyan balgatók és ábrándozók, hogy semmint a megelégedettség biztos kenyerét választották volna, inkább nyakukba vették a világot s éhezve, szomjazva, fáradtan és veszélyekkel dacolva kívánták a kötelesség harcát megharcolni? Avagy hol van ott az osztó igazság és ilyen-e az egyenlő elbánás elve, hogy azt, a ki többet fáradozik, kevesebb jutalomban kell részesíteni, mint azt, a ki ugyanazt a munkát kevesebb gondal és fáradsággal végzi? Avagy csak a vándorokat kötötte volna a Jézusi parancs, hogy az útra ne vigyenek magukkal semmi felesleget, aranyat, ezüstöt és ne szerezzenek semmi pénzt az ő erszényükbe, se táskát, se két ruhát, se sarut, se pálcát, a többiek pedig bővílődköztek, gazdagodhattak?. Az ellentét megoldására valóban más mód nincs, mint felvenni, hogy a Didachében említett gazdag zsenge adományok nem voltak a profétákéi, hanem a gyülekezeti szegényeké, a kiknek proféták hiányában egyenesen, minden kerülő nélkül kellett odajuttatni ezt az őket megillető részt, proféták jelenlétében pedig ezeknek a közvetítésével, mint a kik magasabb szellemi képesíttségükönél fogva a legjobban meg tudták ítélni, hogy kik és minő mértékben vannak segélyezésre szorúlva. És így a proféták a gyülekezet által hozzájuk juttatott javakból csak annyit tartottak meg maguknak, a mennyi az ő legszükségesebb eltartásukra épen elég volt, vagyis anyagi javak tekintetében egyenlőtlenséget, pláne bőséget feltételezni vándor és gyülekezeti profétáknál — szükségtelen. Peregrinus Proteusnál pedig a hívek adományai sokkal inkább úgy tünnek fel, mint a könyörület fillérei, az atyafiak szánakozó részvételének a megnyilatkozásai, semmint valamely positiv parancs által kikényszerített gyülekezeti adakozások. Ugy, hogy végeredményében kimondhatjuk: a keresztyén proféták ugyan aszkéták nem voltak a szó eredeti értelmében, de életmodjuk a mértékletességnek a keresztyénség igazi lényege

megértéséből következő azon jellemvonását mutatta, a mely a lelkiekkel való bőséges táplálkozás mellett a testet csak másodrendűnek tartotta s ennyiben aszkéta volt.

A történelem azt mutatja, hogy nemcsak a tulajdonképeni keresztyén egyház, hanem a keresztyénség lényegét ilyen vagy amolyan formában kifejezni akaró keresztyén secták is birtak profétákkal, a kiknek az életesorsát, működését szintén meg kell ismerünk, nemcsak azért, mert rendszeres feldolgozásban még ez sem részesült soha, hanem azért is, mert pszichológiai benső lényegében különbség nincs a kettő között és többé vagy kevésbé a szekták profétiája is keresztyén talajon nőtt fel. Az egyházi atyák, középkor, sőt még az újabb kor irodalma is kinevezte ugyan ezeket a vallásos rajongókat häretikusoknak, az ördög gyermekeinek, sötétség fiainak stb., holott bizonyos dolog, hogy ép a vallásos érzés túlhajtottsága vitte őket a szakadásba, s hogy nekik is az volt a céljuk, a mi minden igazi vallásos embernek: az örök igazság keresése és megtalálása. Mi tehát a keresztyén profétaság történetébe beletartozó szakasznak ítéljük a secták profétáinak a történetét is s tárgyalásunk közben lehetőleg objektiv szempontból próbáljuk megvilágítani működésüket és annak értékét.

Időileg első secta a keresztyénség történetében a gnostikusok felekezete. Ennek jókora története a Marcion nevéhez fűződik, a kinek némi tekintetben igen sokat köszönhet a keresztyénség. Mint önálló secta alapító profétai charismával is birt, a melyet másokra is, különösen asszonyokra igyekezett átszállítani. Ily irányú tevékenységéről az egész patristikai irodalomban csak egyetlen egy adat jegyeztetett fel és maradt reánk s sajnos az is nagyon tendentiosus. Iraeneus bizony, a ki *Adversus Haereseos Liber I. caput. VII.*-ben szól Marcionnak a profétai működéséről, az egyházi orthodoxia szemüvegén keresztül nézte ezt a jelenséget s mert tanaikat a gnostikusoknak elítélte, kárhoztatta, az ördög művének tulajdonította a gnostikus profétálást is. Említett, igen fontos nyilatkozata különben így hangzik: „Tudomásúl adjuk, hogy van Marcusnak egy vele lakó gonosz szelleme is, a ki által maga is profétálni látszik s másokat is profétákká tesz, a kiket érdemeknek tart saját kegyében részesíteni. — Főként asszonyok körül settenkedik és pedig oly asszonyok körül, a kik tisztességesek, biborköntösösek és igen gazdagok, ezeket sokszor elcsábítani igyekezték, így szól hozzájuk hízeltgő szavakkal: „Részesíteni

akarlak téged az én kegyemből, mert a mindenek atyja a te anygalodat állandóan maga előtt látja. Ám a te nagyságodnak helye mi közöttünk van: egyé kell nekünk lennünk. Végy kegyelmet én általam. Örökül fogadlak téged, mint jegyes tartva az ő vőlegényét, hogy légy, a mi én, és én, a mi te. Állítsd a te szellemi házasságodba a világosság sugarát. Végy tőlem vőlegényt és fogadd azt és fogassál meg te is ő benne. Ime a kegyelem leszáll te reád, nyisd meg a te szádat és profétáldj“. Ha pedig az asszony azt feleli: „sohasem profétáltam és nem tudok profétálni“ — akkor végül bizonyos imádságokat mond el annak az elkábítására, a kit el akar csábítani és így szól hozzá: nyisd meg a te szádat és szólj akármit: profétálni fogsz. Mire az elkábítva és elcsábítva azoktól, a mik előtte elmondattak, lelkét át engedi hevülni azon hit által, hogy profétálni kezd s mikor aztán szíve hevesebben ver, mint rendesen, fölbátorodik és szól értelmetlen dolgokat s minden, a mi kijön belőle hiu és vakmerő s mintegy a lélek által felmelegítettén profétanőnek gondolja magát s hálát ad Marcusnak, hogy közölte vele az ő kegyelmét“ stb. Első tekintetre azonnal látszik a szerző tendentiosus volta és keresztyén exclusivitása, a mely a profétia jogosultságát az egyházon kívül elismerni nem akarja. Azonban annyi mégis megállapítható Iraeneus tudósításából a legnagyobb bizonyossággal, hogy Marcion a profétai adományra ropant súlyt fektetett és annak Isten által való adományoztatását imádkozás által igyekezett elérni. Továbbá, hogy magát profétának tartotta s saját maga, intimus követői és a mindenek atyja közötti legfőbb szellemi kapocsnak épen a profétai charismát tartotta. És ha még annyit sikerül kiolvasnunk Iraeneus soraiból, hogy a profétai Marcion szerint is Istennek kijelentése volt a hívőben, akkor ez épen elég arra, hogy a gnostikus profétaságot is pszichológiai benső lényegében ép oly jelenségnek, tüneménynek tartsuk, mint a keresztyén profétiát, a mi azonban legkevésbé sem jelent tartalmi egyezést is.

Sajnos az a nagy animosítás, a melylyel az egyház hivatalos képviselői fogadták az egész gnostikus mozgalmat, alig-alig tartott meg valamit számunkra a profétaságnak itt kifejtett működéséről. Pedig ennek a csodálatos lelki tüneménynek, illetőleg ezen tünemény működése történetének az ismerete annál érdekesebb lett volna reánk nézve, mert a túlzott fanatismusnak olyan jeleit mutatta volna fel bizonyosan, a milyekkel a keresztyén profétaság törté-

netében nem igen találkozunk. Mindössze egy pár név az, a mely a régmúlt idők ködében átszállt reánk, de a nyugodt szemlélődés és fontolgtatás korában hálásan kell fogadnunk ezt is. A hitbuzgóság és exclusiv igaz vallásosság lezajlott korában bizonyára mi sem cselekedtünk volna máskép, mint ősapáink.

A gnostikusok majdnem minden felekezeténél ismerünk egy-egy proféta nevet, a mi azt mutatja, hogy ennek a charimának az elterjedése közöttük is általános volt. És a szellemek harcának ama korszakában nem is lehetett máskép. Profétával profétát kellett állítani szembe, ha a diadal megnyerése komoly szándok, remény és gondoskodás tárgyát képezte. A gnostikus profétákról különben a következő adataink vannak:

Nikolaus követőiről, a nikolaitákról Philostratus, „Philosophumena“ című műve 33-ik caputjában ezt írja: Ezek Barbelot tisztelik és egy bizonyos Noria nevű asszonyt. Mások azonban közülök valami Jaldabaothot s ismét mások Caulacau férfit hozzávesznek még néhány amattól (talán Noriatól) született profétát, mint például Barkabbast: Erről a nicolaita Barkabbas profétáról írja aztán Epiphanius Adv. Haer. XXVI. 2-ben, hogy gyalázatos könyvet írt a hiveinek, a mely parázna gondolatokat tartalmazott „παλιερωτικά της Κύπριδος ποιητεύματα.“ Barkabbas tehát a nicolaitákkal kapcsolatosan úgy szerepel, mint a kinek proféta könyvét a nicolaiták használták, sőt abból egy állítólag parázna tartalmu részt Epiphanius előtt is citáltak.

Eusebius Hist. Eccl. IV. 7. 6-ban közli Agrippa Castornak egy 140 körül kelt levelét, a mely Basilides gnostikus felekezete szent könyveinek a jegyzékét tartalmazza, illetőleg arról tudósít, hogy ez a secta 24 könyvet alakított át egy evangéliummá, ezenkívül pedig említenek valami Barkabbas és Barkor nevezetű és más nem létező profétákat, fölhozván bizonyos barbár neveket az ő jelölésükre, hogy ezzel tévesszék meg azokat, a kik ilyen koklerségekben hisznek. Clemens Alexandrinus pedig, a ki a basilianusok sectájának a leghitelesebb tudósítója éppen azért, mert műveiket is ismeri és citálja többször, a Stromata VI. 6. 53-ban szintén említi Barkoph-ot, bár nem egészen ezen a néven: Isidorus Basilides fia és tanítványa a Pachor proféta exegesisének az első könyvében maga is az írás szerint mondja stb. — az idézet nem fontos ránk nézve, a fő benne az, hogy Isidorus tudományos commentárt írt ennek a profétának a

művéhez. Ezen commentár több könyvből állott, mert Al. Celemen még egy második könyvről is beszél a fenti idézet folytatásában, a mely második könyv még egy Cham nevezetű gnostikus proféta művéből is tartalmazott egy citátumot. Az Acta Archelai az 52-ik fejezetben Parcus profétáról szól, a ki azonban minden valószínűség szerint azonos Parchor, illetőleg Barcoph profétával. Ez a secta tehát használta a Barkabbas és Barcoph s a Cham proféta íratait, mint tanának fontos alkotórészeit. A proféták életéről sajnos, semmi egyebet sem tudunk. Nevük s tevékenységük halvány körvonalai is elegendő azonban arra, hogy az általuk végzett munka fontosságát késő századoknak erőteljesen hangsúlyozzák.<sup>1., 2., 3.</sup>

Apellesnek, a Marcion tanítványának később önálló secta alapítónak a társaságában is találunk egy Philumené nevezetű profétanőt, a kinek látomásait Apelles egy könyvben írta meg. A könyv sajnos elveszett s így Philumene profétanőnek úgy tanait, mint Apellessel való érintkezését illetőleg csak az itt-ott feljegyzett történeti adatokra vagyunk utalva. Eusebius hist. eccl. V. 13. 3-ban Rhodon így emlékezik meg róla: „Ezért önmagukban is meghasonlottak, olyat akarván bizonyítani, a mi lehetetlen, — ebből a csoportból való Apelles is, a ki az önmegtartóztatás és öregség prerogativájánál fogva vallja ugyan, hogy egy vala a kezdet, de már a profétákról azt állítja, hogy ellentétes szellem által voltak inspirálva, engedve egy ördögtől megszállott, Philumene nevű hajadon bölcs mondásainak.“ Tertullianus a Liber de praescriptioibus VI. c-ban pedig így szól róla: „Előrelátta a szent lélek valami Philumene nevű hajadonban a vizsálnak angyalát, a mely a világosság angyalának alakjára formálta magát s amelynek a jeleibe és jóslataiba beburkolózva Apelles új haeresist hozott be.“ Majd a 30. caputban így folytatja: „Ha már Apellesnek a koszorúját is meg kell fenni, ez bár maga nem oly régi, mint Marcion az ő szülő atyja és alakítója: azonban Marcion önmegtartóztatását elhagyva, belegabalyodott egy asszonyba és mesterének szeméi elől Alexandriába költözött; majd innen évek múltán visszatérve már mint nem marcionita egy más asszonyba szeretett

<sup>1., 2., 3.</sup> Az itteni adatokra lásd Harnach: Altchristliche Litt. bis Euseb. Bardenhaever O. Altchristliche Litt. bis zum Anfang des vierten Jahrh. 1902—1903 és Spitta hasonló című munkája megfelelő helyeit!

bele, abba a hajadonba, a kit fentebb említettünk s a ki maga később egy roppant rossz hírű hölgy volt, a kinek a működése által behálózta Apelles, a miket tőle tanult, a látomásokat leírta.“ És még sok helyen idézi azt. Ugy látszik, Tertullianus személyesen ismerte Apellesnek ezt a Phanerosisét, mert Apellesnek még az angyaltanával és christológiájával is tisztában van. A „De carne“ 8. caputból pedig következtetni lehet, hogy egy íratot is írt Apelles ellen, a melyből Hippolytus idéz egy részt Philos VII. 12. 38. X. 20-ban a következőképen: „A törvényt és a profétákat káromolja és azt állítja róluk (t. i. Apelles), hogy hazug emberi íratok. Az evangéliumokból, vagy az apostolból a neki tetsző részeket szakítja ki. Valami Philumenének a nyilatkozataira figyel, mint profétanőnek a látomásaira“ stb. Végül igen érdekes erre a Philumenére nézve még egy jegyzet, a mely Augustinus haer. 24-ben olvasható s a mely nem az Augustinusé, hanem Harnack szerint (Altchristliche litteratur bis Eusebius I. k. 200. l.) valószínűleg Tertullianusnak az Apelles és követői ellen írt munkájából való. A citatum magyar fordításban így hangzik: Ez (t. i. Apelles) azt állította, hogy valami Philumene nevezetű hajadon Isten által inspirálva van a jövő megprofétálására, a kire ő a saját álmait és lelkének izgalmát kapcsolatba hozva annak divinationoival, vagy jóslásaival titokban szokott figyelmeztetni, ugyanaz a kép Philumenének is megmutatván magát gyermek alakjában, a mely gyermek megjelenvén néha Krisztusnak, néha Pálnak adja ki magát, ettől a látomástól tudakozódván most már Philumené, azokat szokta felelni, a miket tényleg mond az őt hallgatóknak. Egy néhány csodát is szokott cselekedni, többek között különösen azt, hogy egy roppant szűk nyílású üveg kancsóba bebocsát egy nagy darab kenyeret és azt ujjahegyeivel sértetlenül szokta kihuzni és csupán ettől, mintegy Isten által neki adott eledeltől megelégtetik.“ Természetesen igen jó volna a Philumene sorsát és működését is kissé objektivebb megvilágításban látni, mert bizony az egyházi atyák róla szóló feljegyzései absolute nem tudják megérteni velünk, hogy ha tényleg ilyen jellemű nő volt, a milyennek pl. Tertullianus festi, hát akkor hogyan gyakorolhatott kortársaira akkora hatást és befolyást, hogy az orthodoxia szemében valósággal, mint azoknak rossz szelleme tűnt fel. Utolsó adatunk valamit sejtet Philumene igazi lényegéről, csakhogy jelentőségének és szereplése fontosságának a kellő megismerésére ez sem elég.

A gnostikus proféták történetére nézt igen nagy jelentőségű az úgynevezett codex Brucianus szerencsés felfedezése és legújabb megfejtése, mert benne több eddig ismeretlen proféta névre bukkanunk. Így a codex 287-ik oldalán egy Posilampes nevű proféta említetik a következő szövegben: „Ez a monogenes metropolita ez az a monogenes, a kit Phosilampes megírt. Ő létezett minden előtt.” Kissé tovább pedig egy másik nyilatkozatban: „És amikor Phosilampes őt észrevette, szóla a proféta: „Ő általa van a világban tényleg létező és a tényleg nem létező, a ki által a világban elrejtett létező és e hatásában nyilvánvalóan nem létező, exsistál.” A 285-ik oldalon pedig ez mondatik: „Minden nagy aeonnak az ereje kedvezett a Marsanesben található erőnek és ezt mondá: ki az, a ki ezt az ő tekintete előtt látta, hogy ő magát általa ilyen módon jelentette ki? Nicotheus beszélt róla és látta őt, mert ő az. Ő mondá az atya méltóságos minden tökéletes felett.”<sup>1</sup> Az első profétát, Marsenast még ismerjük egy helyről, nevezetesen Epiphanius Haer. 40. 7-ből, a hol ilyen összefüggésben említetik: „ezek (t. i. az Archon felekezetéhez tartozók) még más profétákról is emlékeznek, valami Martiades és Marsianesről, a kik felragadtattak az egekbe és három nap mulva ismét alászállottak.” A mint látjuk, itt rajta kívül még egy más gnostikus profétáról is szó van: Martiades-ről. Epiphaniusnak ezen idézett nyilatkozata valószínűleg a már ismert Nicotheus-nak az apokalypsiséből van véve, a melyről Porphiriusnak „Vita Plotini” című munkája XVI. caputja is emlékezik, leírván közben a gnostikusoknak egy olyan sectáját, a mely Aegyptomból Rómába átjőve a keresztyénséget a Plátói eszmék átültetésével akarta tökéletesíteni. A Nicotheus apokalypsisé is ezt a célt szolgálta s a Brucianus codex reá vonatkozó citátuma mutatja, hogy a mű a Seth-Archon-féle gnostikus irodalom egyik jelentős terméke.

Ennyi az, a mit gnostikus proféták történetéről irodalmi adatok alapján állítani tudunk.

A másik keresztyén talajon mozgó és növekedő secta a montanisták felekezete. Alapítása Montanus phrygiai származású férfinévhez fűződik s története is ennek az élete sorsával áll a legszorosabb összefüggésben. Tudósok, kiváló történészek és

<sup>1</sup> Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie 1891. 217—218. Carl Schmidt: Über die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke

theologusok vitatkoznak a felett, hogy mi volt a montanismus létrejöttének a közvetlen oka s majdnem mind egyetértenek abban, hogy személyi okok és kortörténeti viszonyok egyaránt befolyást gyakoroltak ennek a túlradó fanatismussal dolgozó vallásos mozgalomnak a kiképződésére. Phrygia sajátlagos kultusz viszonyai, Montanus személyi dispositiója és nevedése ép úgy elősegítették ennek a sectának az előállítását, mint az akkori kor uralkodó vallási képzetei s azoknak elméleti és gyakorlati kezelése. Az igazsághoz azonban határozottan közelebb állunk akkor, ha az utóbbi tényező nagyobb fontosságát s a montanismus életre hívásában való túlnyomó szerepét hangsúlyozzuk. Mert ha nem így állana a dolog, akkor a montanismusnak a keresztyénségtől merőben elütő jellege kellene hogy legyen, holott még az oly kevésbé elfogulatlan történetíró, mint Bonwetsch is elismeri, hogy az új profétia követelményei ugyanazok, a melyek az egyházban, mint a keresztyén tökéletesség ideáljai fogattak fel.<sup>1</sup> Az égető kérdés, a mely a montanismust létrehozta, az volt, hogy vajjon várja-e még a lélek az Ur megígért eljövételét, vagy nem s ha igen, akkor ostromolni kell az eget, hogy hadd jöjjön hát minél előbb az üdvösségnek rég óhajtott napja. A folyton tartó profétai igehirdetés kétségtelenül ez utóbbira utalta az egyházat, de a viszonyok kényszere s a higgadtabb gondolkodás megállásra s körültekintő vigyázásra intették a mind inkább hatalomra jutott vezető embereket. A gnostikus speculatio már amúgy is veszélyeztetni kezdte az egyház történeti alapjait, ha tehát az egyház tovább is az összetett kézzel való várakozás munkáját végzi s phantastikus reményeknek hódol, a helyett, hogy a való világba és annak concret viszonyai közé való beleilleszkedésre gondolna, könnyen megeshetik, hogy ábrándos várakozásában isolálva egy törékeny fény sugar maradá s sohasem lesz a sötétséget felemésztő, megsemmisítő nappali világosság. Pedig neki ezzé kell lennie. Ez magyarázza meg a hivatalos keresztyénség állásfoglalását a montanista mozgalmakkal szemben, a melyek, ha valamikor, úgy felmerülésök pillanatában igazán aktuálisá tették a keresztyénségnek a világba való bepolgáriasodása kérdését. A mig a vágy, a remény, az óhaj csak titkon élt a lelkek mélyén s külső megbizonyítását legfeljebb egy-egy szerény profétai prédikációban

<sup>1</sup> Bonwetsch : Geschichte des Montanismus, 1881. 148. és 149. lap.



találta meg, addig nemcsak hogy romboló jellege nem volt, de sőt épen belső tartalma, ereje volt a keresztyénségnek, mely nélküle nem vívhatta volna meg nagy csatáját az ellenséges világgal szemben. De mihelyt a vágy türelmetlenséggé, a remény szent rajongássá s a hit fanatikus bizonykodása változott, veszedelmes jellege azonnal kitűnt s az isteni gondviselés vezető hatása alatt álló egyház másként nem cselekedhetett, mint a hogy tett. Ha a montanismus elnyomása eredményezhette csak a cél elérését, a montanismus elnyomatott s a parusia ősi ideális formájában a keresztyénségből kihalt.

De viszont a montanismusnak is igaza volt a maga szempontjából. Ha igaz a parusia hit, hát mért ne legyen az valósággá, avagy csak ápolni szabad e szent virágot, de gyümölcsét leszakítani nem? Hát másfél századnak bőjtje, imája, keserves sóhajtása csak arra való volt, hogy a Polycarpusok és Ignatiusok hatalma a profétia romjain megerősítették és az Ur azért ígerte volna meg közeli visszajövetelét, hogy az övéi hiába várják? Nem! ez nem lehet! Meg kell ostromolni az eget, hadd folyjon az imádság és a bőjt, mint a tenger árja — hatása nem marad el. A dicső proféta elődök példája is ezt követeli, a világ nyomorúságai, a pestis, az üldözések s a profétai charismának némelyek által való ellaposítása, igazi értelméből való kivetkőztetése: mind arra intenek, hogy erőteljes felbuzdulással, bátor lelkesedéssel kell kikényszeríteni azt, a mi eddig hiábavaló volt: a Krisztus eljövetelét. Kétségtelen, hogy ilyen gondolkodás és lelki állapot hozta létre a montanismust, a mely pszichologiai jelentkezésében egyike a legszebb és legcsodálatosabb tüneményeknek. A montanismus egész gondolatvilága a megalapítandó új mennyei Jeruzsálem körül összpontosul. Theológiáját különösen két mozzanat jellemzi, egyik, a mint Schenkel mondja,<sup>1</sup> a Krisztus visszajövetelének, s a másik az ezen összejövettelt garantáló szellemnek az eszméje. A kettő egymástól elválaszthatatlan s együtt az új profétaság lényege. A szentlélek olyan formában és mértékben jelentkezik a montanistákban, hogy profétai látomásokra és visiokra képesíti őket s még a helyet is megmutatja nekik, a hol az új mennyei Jeruzsálem megvalósul. A lélek ilyen működését arrogálják maguknak, mint kezességét a Krisztus visszajövetelének

<sup>1</sup> Schenkel: Christenthum und Kirche II. r. 67 l.

Majd lesz módunkban később rámutatni ennek a profétasagnak úgy formai, mint tartalmi jellegére, itt ezen általános jellemzésen kívül csupán csak a montanista proféták vázlatos élettörténetét adhatjuk s az egész profétai mozgalomnak a sorsát, annyit azonban már előre is kijelenthetünk, hogy a montanista profétizmus megítélésénél korán:sem fogjuk magunkat a subiectivizmus álláspontja által befolyásoltatni, hanem a legtárgyilagosabb szemmel fogjuk az egész mozgalmat szemlélni és vizsgálni, csak így lévén megállapítható az igazság.

Forrásaink, az egyházi atyák idevonatkozó művei, három montanista profétáról emlékeznek, a kik tekintélyükkel és tevékenységükkel karakteristikusan meghatározták az egész irányzatot u. m. Montanusról, Priscilláról és Maximilláról. Az a mit róluk tudunk, felette kevés, úgy hogy még életük főbb vonásait sem láthatjuk tisztán. Csak egy bizonyos, nevezetesen az, hogy Montanus lépett fel először s utánna következett a másik kettő. Montanus eredetét is homály fedi. Alexandriai Didymus tudósítása szerint: De trinitate 41 3. korábban, körülbelől Krisztus után 100 körül pogány pap volt, Kybele-nek egyik áldozárja, míg Montanus maga semivirnek jelzi magát és Eusebiusi Anonymus is úgy tünteti fel őt, mint újrakereszteltet. Fellépését is különböző időre szokták tenni a historikusok, a mennyiben az egyházi atyák erről szóló tudósítása hiányos és megbízhatatlan s így a találgatást, a hypothesisekkel való dolgozást egész szépen megengedi. Talán fölvehetjük mégis, hogy a 150 és 160 évek között Montanus már megkezdte működését és számos követőre talált. Hogy fellépése után nem sokkal csatlakozott hozzá Priscilla és Maximilla, ez a két lelkes profétanő, adatok hiányában is bátran fölvehetjük. Az antimontanista Miltiades Eusebius: hist. eccl. V. 18. 3-ban ugyan azt írja ezekről a profétanőkről, hogy férjes asszonyok voltak és csak a mióta lélekkel beteltek, hagyták el férjeiket, ámde, mivel a montanisták mindkettőnek a hajadonságát hangsúlyozzák, nincs okunk állításukban kételkedni és a Miltiades tendentiosus tudósítását fogadni el igaznak. Működésük közben eleinte ugyan kevesebb, de később annál több akadálylyal kellett megküzdeniök, így különösen Priscilla és Maximilla minduntalan ki voltak téve a püspökök üldözésének és bosszantásainak. Eusebius: hist. eccl. V. 19. 3-ból olvassuk, hogy valami Sotas-nevezetű, anchialai férfiú a Priscilla ördögét ki akarta belőle kergetni, de a montanista hívők

megakadályozták. Vagy Eusebius V. 16. 17—XVIII. 13. szerint Maximillával próbálták meg ugyanezt cselekedni. Egyezséggel, vagy ennek nem sikerülte után megfélemlítéssel, zsinati határozatokkal akarták ezen fanatikus profétákat hallgatásra bírni, a kik azonban vissza nem riadva semmitől, megalkuvás nélkül hirdették meggyőződésüket. Hogy a szenvedések kora mennyi ideig tartott egyik-másikukra nézve külön-külön, azt nem tudjuk, de Kr. után 179-ben már Maximilla, az utolsó montanista profétanő is halott volt. A Montanus által megindított s proféta társai által fölkarolt és képviselt mozgalom nagy hullámokat vert fel az egyházban s ugyancsak sok gondot adott az egyházi vezetőknek, míg elnyomták, veszélyességétől megfosztották. Egész gyülekezetek csatlakoztak az új irányzathoz, a melyek pedig valamikor nagy szerepet játszottak a keresztyénség történetében, de most annak felfogását a parusiáról nem tartván elég erősnek, a tulzó fanatizmus zászlója alá menekültek. Így a Jelenések könyvében is említett híres Thyatira (Epiphanius 51 : 33.), Ancyra és Prygiának és Galatiának több kisebb-nagyobb gyülekezete. Figyelmes vizsgálódás után a tárgyilagosság megtagadása és félrelökése nélkül kétségbe nem vonható, hogy a montanizmusban a keresztyén profétaság lelkesedése lobbant utolsót s a montanizmus megsemmisítése a keresztyén profétaság temetését jelentette. A mikor az egyház annak a sirját megásta, e fölött is meghuzta a halálharangot. Ha a parusia hit régi formája a montanista mozgalom kiírtásával megszűnt, a keresztyén profétia tárgya elvonatván, emennek is megszűnt a létezési jogosultsága. A mi itt-ott halvány előrelátás, vagy nem mindennapi lelkesedés formájában fölcillámlik, az a folyvást működő isteni léleknek a megnyilatkozása ugyan, de nem profétia többé őskeresztyén értelemben. Ezt a világba való bepolgáriasodás munkájának a végrehajtása régi alakjában úgy eltemette, hogy csak emléke maradt meg hosszú századokon keresztül a késő utókor számára.

Az emberiség conservatív természetében fekszik, hogy nagy változásokba nem tud egykönnyen belenyugodni s még a változott viszonyok között is egyre a réginek hangját véli hallani, a réginek jelenlétét gondolja szemlélhetni. Holott a régi már csak nagy romhalmaz, a melyen az új idők új épülete nyugszik. Így tett az egyház is a keresztyén profétasággal. Hivatalosan megtagadta létezését, de azért még jó sok időn keresztül nem szűnt meg hangsúlyozni, hogy a profétaság az ő kebelében jelen van,

lat és működik. Az egyháznak ez az eljárása lehetett tán egyfelől a gyengébb lelkűek aggodalmának a megnyugtató kísérlete, de valószínűleg inkább a multtal való *continuitas* kifejezése és erőteljes hangsúlyozása akart lenni. Ám hiúságot, dicsvágyat, feltűnési törekvést, a mit Mosheim keres<sup>1</sup>, mi nem vagyunk hajlandók még azoknak az eljárásában sem látni, a kik a proféta címet a változott viszonyok között is a maguk részére igénybe vették. A lehült lelkesedés korában joggal gondolhatták némelyek, hogy ilyen volt a Pál apostól és a többiek profétai charismája is, a milyent ők arrogáltak maguknak.

Hogy előbbi állításunk a profétismusnak a montanista harcok után való jelenlétére az egyházban nem alapnélküli, azt fényesen igazolják az egyházi atyák iratainak idevonatkozó adatai. Így még a montanista harcok idejében Justin martyr „*Dialogus cum Tryphone*“ című munkája 82. fejjében határozottan szól a szellem működéséről egyes profétai személyek képesítettségében, mint a kik közveleltük az egyház részére a folytontartó isteni kijelentéseket. De névszerint már senkit sem nevez meg. Vagy a lyoni püspök, Iraeneus szintén szintén szól a profétai charisma működéséről az egyházban, mikor „*Adversus Haereseos*“ II. 32. 4-ben felsorolja a különböző kegyelem-ajándékokat, és úgy jellemzi azt, mint a mely képes előre tudni a jövőt, közölni az isteni titkokat és feltárni az emberi szívek titkos vágyait. „Némelyek — írja — a jövő dolgok megismerésének a képességével bírnak, látomásokkal és profétai beszédekkel.“ Vagy az V. könyv. 6. 1-ben „Hallunk az egyházban sok olyan atyafiakról, a kik profétai charismával bírnak s a lélek által nyelveken beszélnek, az emberek titkait leleplezik nagy haszonnal és az Isten titkait kibeszélik“. (Eusebiusnál: *hist. eccl.* V. 7.) Iraeneusnak a profétai charismáról adott meghatározása feltétlenül precíz és bibliai, csak az a kérdés, vajjon azok a proféták, a kiket ő szem előtt tartott, tényleg ilyen értelmű profétai működést fejtettek-e ki, avagy megelégedtek már a charismának a változott viszonyok által követelt és elégnek tartott magyarázatával is? E kérdésre, sajnos, az utóbbi feltevést kell előtérbe tolnunk. Nevezetesen Eusebius egyház históriája V. könyv 3. 1—3-ban említés törtévéen a lugdunumi gall testvérek békítő iratáról,

<sup>1</sup> Laurentius Mosheim: *Dissertationum ad hist. eccl. pertinentium volumen II.* 1743. 161. lap.

a melyet épen maga Iraeneus hozott át Rómába a montanista hivekkel kötendő béke és megegyezés alapjául, ebben az iratban a következőket olvassuk: „Vala pedig egy Alcibiades nevezetű férfiú azok között, a kik a Krisztusért fogságot szenvedtek. Ez elég súlyos életet élt, nem akarván semmiféle más ételt magához venni, mint sót, kenyeret és vizet. S mikor ezt a szigorú életmódot a börtönben is folytatni akarta, Attalusnak az első hitvallomása után, a melyet az amphitheatrumban tett, kijelentés által tudomására adatott, hogy nem helyesen tesz Alcibiades, mikor nemcsak, hogy maga nem él az Istennek teremtményeivel, hanem még másokat is kísértetbe hoz. Megtudván most már ezeket Alcibiades, jó kedvvel kezdett mindeneket magához venni, mert, a miket a szent-lélek amannak kijelentett, hogy az ő tudomására hozza, ugyanazokat ugyanaz a lélek neki is kijelentette“. Ezek voltak a lyoni Iraeneus profétái, bizony a régi erőteljes, lelkes profétai nemzedéknek csak halvány utánpótlói. Náluk többé szó sincs a kijelentésnek olyan állandó, vagy gyakran ismétlődő jellegéről, mint a letűnt profétai generationál, a profétai charisma egész működése kimerül náluk a léleknek egy egyszerű tudtúladásában, a mely az isteni üdvtervvel semminő összefüggésben nincs, hanem az életfolytatás egy alárendelt kérdésére vonatkozik. Ha ilyenek voltak Iraeneus többi profétái is — s kétség nincs benne, hogy igen, — akkor joggal állítható róluk, hogy proféták voltak profétái tartalom és öntudat nélkül. Ám Iraeneusról ennek dacára is el kell ismerni, hogy ő a profétaság felséges charismájának az egyházban való megőrzésére és consolidálására egész komolyan törekedett. Talán, mert ő nem érezte annyira a világba való beilleszkedés szükségességét s a profétai tevékenység túlhajtásának a veszélyes következményeit, mint keleten élő püspök társai, vagy tán azért, mert a keresztyénség állapota a gall egyházakban igen jól megtűrte a profétai működés korlátlan szabadságát, vagy lelkesedésből, az emlékek iránti túlbuzgó szeretetből-e, nem tudjuk, de ránk maradt irataiból látjuk, hogy Iraeneus a profétai charisma ápolását és fenntartását elsőrendű feladatúl hangoztatta. Ő maga is küzd ugyan a hamis proféták ellen, de azért bátran szembeszáll mindenkivel, a ki a hamis profétia kedvéért az igazi profétai charismát is ki akarná űzni az egyházból annyira, hogy ezt a Didaché kijelentéséhez hasonlóan a szent-lélek ellen elkövetett megbocsáthatatlan bűnnek minősíti. Advertus Haer. III. 11. 9. Csakhogy egy ember, még ha olyan

tekintélyes is, mint Iraeneus képtelen az árt feltartóztatni. Az egyház vezetőiben a gyakori visszaélések láttára úgy megnövekedett a heretikusok elleni bosszú és gyűlölet, hogy készebbek voltak kiüldözni a profétiát s elvetni a János evangéliumát is azért az előnyért, a melyet ez parakletos tanával a profétia kérdésében a häreitikusoknak tett, semhogy ez utóbbiaknak bármit is engedtek volna. És Iraeneus látván a rombolásnak ilyen munkáját, keserű szívvel bélyegzi meg a kiméletlenséget, de ellene nem képes tenni semmit sem. „Némelyek — írja Adv. Haer. V. 36. 5.-ben — hogy hiába valóvá tegyék az adományt, a mely az atya tetszése szerint töltetett ki a legutóbbi időkben az emberi nemre, elvetik azt a formát, a melyet a János evangéliuma mint olyat ír le, a melyben az Ur ígérte a paracletus elküldését, de ezzel aztán az evangéliumot és a profétai lelket is kiűzik az egyházból“. A profétaság sorsa meg volt pecsételve abban a pillanatban, a mikor nemcsak a keleti egyház, hanem Praxeas mesterkedése és árulása következtében Victor római püspök sem akarta előbb kifejezett hajlandósága ellenére — elismerni a montanista profétaságot keresztyén profétiának. Joggal jajdulhat fel a montanismus egyházi védője, a nagy Tertullianus is ezen fordulat ellen s kárhoztathatja Praxeast, a ki „az ördögnek két munkáját végezte el Rómában, t. i. a profétiát kiűzte s a haerésist behozta, a Paracletost megfutamította s az atyát keresztre feszítette“.<sup>1</sup> A keresztyén profétia tehát a montanismus hivatalos megtagadásával s a parusia hit megváltoztatásával létjogosultságát elvesztette s az egyházi életnek szerves alkotó része megszűnt lenni. És ha az antimontanista Anonymus Eusébius hist. eccl. V. r. 17. 4-ben mégis azt mondja, hogy „a profétai charismának fenn kell maradnia az egész egyházban a tökéletesség parusiájáig“, úgy ennek a nyilatkozatnak a valóság adataival szemben nem tulajdoníthatunk semmi nagyobb jelentőséget; egy elméleti követelmény ez, a melynek azonban a valóságban megfelelő alapja nincs. Alexandriai Kelemen Excerpta ex Theod 24-ben Kr. u. 200 körül még szól ugyan az egyházban gyógyító erőkről és profétiákról, de már kifejezetten elutasítja azokat, a kik jelenleg előnyt adnak a profétálásnak (Stromata VIII. 66,) most a megváltó „apostolok és tanítók által szól neki“. Eclog. 23. Origenes „Contra Celsum“ című munkája VII. k. 8-ban pedig

<sup>1</sup> Tertullianus: Aversus Praxeam 1. caput. Migne. Paris 1879.

a keresztyén profétia csodálatos adományáról már úgy beszél, mint elmúlt, letűnt dologról, a melyből csak nyomok maradtak meg.

Eddigi fejtegetésünkben tán nem tűnt ki eléggé, hogy mint történhetett meg aránylag oly könnyen a ker. profétaság elnyomása. Ha az apostoli kor utáni bizonyosságokban még oly fontos szerep tulajdonítatik a profétáknak, hát hogy történhetett, hogy az egyház az ő tevékenységüket nélkülözni, illetőleg még a profétaság elnémulta előtt pótolni tudta? A kérdésre a feleletet a püspöki hivatal hatalmának az emelkedésében kell keresni, a mely hivatal idővel mind több és több functiot ragadott magához s így a fejlődésnek a profétaságra nézt oly végzetes időszakában már némileg preparálva volt arra, hogy a profétaság teendőit fennakadás nélkül átvehesse. A profétai igehirdetés munkáját pótolta aztán az apostoli iratok, evangéliumok tekintélye is, úgy hogy ha a legfontosabb erősségétől, a parusia hitnek a régi formájától sikerült megfosztani a profétaságot, akkor már el volt vágva ez tulajdonképeni életgyökerétől s ha még fennállott is ideig-óráig — fennállása többé nem volt élet, hanem csendes haldoklás, lassú enyészet. A parusia hitnek pedig megölője volt az idő, a mely az Ur testi visszajöveteléhez fűzött reményeket nem igazolta. A lassú előkészület a bekövetkezendő fordulatra, a váradalmaknak olyan fanatikus tulhajtása, a mely eo ipso magán hordta a teljesülhetetlenség bélyegét s másfelől az egyház kebelében megmaradt proféták érzelmvilágának az észrevétlen lehülése: elég magyarázatát adják a figyelmes vizsgálódó részére annak a körülménynek, hogy a profétaság elmulása miért történt meg olyan simán, a keresztyénség további történetére való minden nagyobb rázkódás nélkül. És ez a magyarázat sokkal erőteljesebb és megfelelőbb, mint Weitzsäckernek egy elietett következtetése, a melyet még 1882-ben, tehát a Didaché publikálása előtt vont le a keresztyén profétaság történetéből a következőképen: „Én egy erős ellentmondást látok fennállani az egyházi íróknak az egyházi charismatikus adományok és a profétai charisma feletti általános adatai és azon konkrét példák között, a melyeket az adatok megerősítésére felhoznak. Mert egyebet tudtak-e erre nézt citálni, mint mindig Ammiát, Quadratus és aztán visszafelé a Philippus leányait? Avagy az új profétia elleni küzdelemben, ha a helyes módot akarták vele szembeállítani, mindig az apostoli korba kellett visszanyulni és Agabus, Judas és Silasnak a neveivel kellett olyan jelenségekre hivatkozni, a

melyekről már akkor alig tudtak többet, vagy kevesebbet az emberek, mint mi ma tudunk. A tétel egy az egyháznak osztályrészéül jutott és abban minden időkorban virágzó profétiáról szilárdan állott, de nem annyira tényekre, mint inkább a tanra, a 4-ik evangelium ígéretére és a Pál utáni apostoli kor előképeire támaszkodott”.<sup>1</sup>

Ha ne lettek volna a tannak, az elméletnek és az ígéretnek konkrét képviselői is a valóságban — a mi az eddig elmondottak alapján bizonyításra sem szorul — akkor a már teljesen uralomra jutott klérus egyes kiválóbb emberei sem vették volna oly sokszor igénybe a maguk részére a profétai címet, hanem megelégedtek volna a püspök, diakonus vagy „katholikus tanító” névvel, holott az előbb említett eset oly gyakori, hogy egy XVII. századbeli író alapos munkájában kimutatta, hogy a profétai charismára való hivatkozás egész Nagy Constantinusig otthonos a keresztyénség történetében, persze mai szemüvegen keresztül nézve megfelelő öntudat és tartalom nélkül. Mi az őskeresztyén profétaság fogalmáról alkotott felfogásunk és egykori adataink alapján a profétai charismát csak a II-ik század utolsó tizedéig, jobban mondva a montanismus hivatalos excommunicálásáig találjuk meg az egyházban, tovább nem, miért is a történelem folyamát a II. századon túl nem kísérjük.

Az isteni gondviselés úgy látta jónak, hogy a keresztyén profétaság régi formájában az idő egy pontján kihaljjon, elnémúljon. 2000 évvel később bizonyos fájdalomérzettel tekinthetünk vissza az enyészetnek erre a gyászos munkájára, de azt nem tagadhatjuk, hogy történelmi szükségesség volt. Az isteni kijelentés, mely az egyházat az átalakulás nagy munkájánál vezette, a történelmi fejlődés folyamán ime fényes beigazolódást nyert: a tovább tartó profétia hívei és vallói mint separatistikus secták elcsenevészedtek, az általuk lenézett szellemtelen püspöki egyház ellenben hordozója és képviselője lett a szellemnek az egész világon.

---

<sup>1</sup> Theol. Littererische Zeitung 1882. évf. 78-ik lap.



## A profétai successio kérdése.

Mielőtt a tárgyalásba belefognánk, első dolgunk megállapítani, hogy mit értünk successio alatt. A szó etymológiája szerint (= succedo) jelent valakinek a helyébe, birtokába való bevonulást, annak megszakítás nélküli közvetlen elfoglalását s így a profétai successio kérdésének a kifejtése jog és kötelesség szerint nem kényszeríthetne bennünket egyébre, mint egy olyan időrendi táblázat készítésére, a melyben egyik proféta után azonnal a másik következne. S bár a feladat így felfogva és megoldva is nagy munkát igényel, mi még se elégedjünk meg ennyivel, hanem terjesszük ki a szó fogalmát olyan mértékben, hogy beletartozónak tekinthessük a succedálás formáját és történetét is. Azaz más szóval feladatunk megoldásánál ne szorítkozzunk csupán csak a proféták időrendi sorrendjének a megállapítására, hanem igyekezzünk vizsgálat tárgyává tenni azt a formát is, a melyben a lélek adatott, ennek a formának a jelentőségét és fejlődésének a történetét is. Hiszen a profétai successio kérdéséhez kétségtelenül hozzátartozik az a kérdés is, hogy az illető mint lett profétává s csak ha erre is felelni tudunk, úgy lesz a profétai charisma öröklése s annak nemzetségről nemzetségre való átszármazása előttünk érthetővé, világossá. Mi tehát feladatunkat a successio szónak ilyen tágabb értelmezése szerint fogjuk fel és igyekszünk megoldani. És először a succedálás formájával s annak megismerhető történetével fogunk foglalkozni.

A mint már említettük, a keresztyén vallás profétai jellegéből következik, hogy alapítója a Jézus Krisztus is proféta volt. S mint proféta az isteni lélek birtokosa lett, a mely a synoptikus evangéliumok elbeszélése szerint a keresztelés alkalmával töltetett ki reája. Az erről szóló tudósítások (Máté ev. III: 16—17, Márk: I. 9., 10 és Lukács III: 21—22. v.) mind megegyeznek abban, hogy a Krisztusra leszálló és őt betöltő szentlélek megjelenését érzéktik vagy egyenesen galamb alakot adnak neki (Lukács), vagy pedig csak a kitöltetés formáját, a leszállást minősítik olyannak, a milyen a galamb repülésből való alászállása szokott lenni. Majd mennyei szózat megszólalásáról tudósítanak, a mely hirdeti, hogy ma lett fiuvá a Krisztus, a kiben az emberiség Istennel kibékítettett. Fellelő érdekes, hogy a két első evangélista a szentlélek kitöltésének a galambhoz való hasonlóságát nem írja körül részletesebben s így

ainak tartalmi magyarázatát csak Lukácsnál találjuk meg. Talán azért történik ez, mert az evangélisták előtt nem az a fontos, hogy az olvasók hogyan gondolkoznak majd e felett a kérdés felett, hanem az, hogy a belső folyamat, mely a keresztelés után Jézus lelkében végbement, külsőleg is nyilvánult és Jézus ezt, mint az őt betöltő isteni szellem hatását fogta fel. Ez vala az elhivatás az ő messiási pályájára. Így jövendőlték ezt már az ó-testamentumi proféták is I. Sám. XVI: 13. (X. 6—9. v.), Jesaias XI: 2., XLII: 1., LXI. 1. és a 17. zsoltár 37. verse „Az Isten erőssé tette őt a Szentlélekben. A Héber evangélium a keresztség alkalmával Jézusra szállott isteni lelket úgy karakterisálja, mint a profétia lelkét, a mely lakozott ugyan már a profétákban is, de csak ideig-óráig, míg végre most a Krisztusban állandó lakóhelyet talált és vett magának. És így közel áll az összehasonlítás a Noé bárkájából kirepült galambbal (Genesis VIII: 8—12), vagy pedig Genesis I. 2-ben a vizek felett madárként lebegő Istennek lelkével, a mely Jesaias XI. 2-ben azonosítatik is a Messiásra leszállandó lélekkel. Történetünknek tehát a külső megérzékesítés nemcsak hogy nagyon fontos, de szándékos is s főképp azért történik, hogy tudtul adassék mindeneknek az ő messiási küldetése, a mit megbizonyít különben még a lélek alászállása után következő isteni szózat is. A Jézus messiási elhívását leíró synoptikus történeteknek ez a fő gondolata, minden más bennük mellékes. Hogy az evangélisták az elbeszéléshez szükséges vonásokat az ó-testamentumból vették, a mint Holtzmann állítja,<sup>1</sup> az annál valószínűbb, mert írónk bizony egész gondolatvilágukkal a zsidóság talaján mozogtak s a hol az anyag feldolgozása megengedte, ezen gondolkozásmódjukat kifejezésre is juttatták. És így bátran fölvehetjük, hogy az egész történet, a szellemközlés egész esete Jesaias XLII. 1. után és az isteni szózat a II.-ik zsoltár 7. és Jesaias XLII. 1. és XII: 2-ből van képezve. Valamint fontosabb s a történet által kifejezett gondolat értelmének a megállapítására nézt is jelentősebb az a kérdés, hogy vajjon a galamb jelenésnek symbolikus jelentése vagyon-e, a mint ugyancsak Holtzmann állítja<sup>2</sup> s ha igen, hát akkor hogy módosítja a történet értelmét? Az összegyűjtött történeti adatok határozottan Holtzmannak adnak igazat s ha az értelemre nézt is kedvező a symbolikus jelenésnek a felvétele, hát akkor ugyan miért

<sup>1</sup> Holtzmann O.: Handcommentar zum Neuen Test. I. 1. 1901. 45. lap.

<sup>2</sup> Ugyanaz és ugyanott.

szólanánk ellene?<sup>1</sup> Erre mi okunk sem lehet. A galamb ugyanis nagy szerepet játszik nemcsak az egyes sémi népeknek, mint a syrek és phöníciaiaknak a cultusában, vagy a samaritánusok vallásos cselekvényeiben, a hol a Talmud szerint úgy jelenik meg, mint a Sechina képe, hanem kedvencz madara a zsidóknak is, úgy az embereknek, mint Jáhának s ótestamentumi felfogás szerint egyedüli áldozható madár. Noé békekövele galamb Gen. VIII. 9. azonkívül jó tulajdonságai kiválóan értékeltetnek az ótestamentumban. Szárnyainak pompája a LXVIII. zs. 14., repülésének gyorsasága pedig az LV. Zs. 7. Hoseas XI: 11. és Jesaias LX: 8-ban említettnek. De a galamb a képe a dúzzadó természeti erőnek és az Isten alkotó szellemének is, a miért is a rabbini theologia a Gn. I. 2. versben levő isteni lelket galamb alakba öltöztette s a galamb hangját az énekek é. II: 12-ben a szentlélek hangjának magyarázta. Ezenkívül úgy szerepel a galamb az egész ókorban, mint „animal simplicitatis et innocentiae“. (Tertullianus: De baptismo 8. vagy Máté X: 16. versében). Philonál<sup>2</sup> a galamb a bölcsesség képe, az észé és a logosé, az Oracula Sybillina VI. 6-ban a szellem symboluma és 7. 82-ben a Logosé. Jakab Protevangéliuma szerint pedig (8—10. c.) Mária mintegy galamb nevedik a templomban. A példák ekkora tömege határozottan valószínűvé teszi itt is a symbolikus jelentést, csak az a kérdés, hogy hát melyik és mi az a jelentés? Holtzmann erre is megadja a feleletet, állítván, hogy itt példázza a galamb a Jézus messiási ujonnan való születését.<sup>3</sup> Ha az okoskodás helyes, úgy történetünkben az a ketős mozzanat nyer kifejezést, hogy Jézus Isten által elhivatik a Lélek kitöltése aktusában idvezítői pályájára, de nem úgy, mint a régi proféták elhivattak, hanem a Lélek által újjáteremtve, mint egyszülött és újszülött. Ezt a második mozzanatot támogatja még az a körülmény is, hogy némely codex, „a kibén én ma megengeszteltetem“ helyett „ma szültelek téged“ kifejezést olvas, a mi az actusnak a mennyei szózat által való megmagyarázása volna. Jézus tehát Isten által állítatott be a világba, tőle nyerte a Lélek ajándékát és pedig a Lélek egész teljességét, „mert a kit az Isten elbocsátott, nem mértékkel adja annak az ő Lelkét“ (János ev. II.

<sup>1</sup> Lásd Meyer: Kritisch exegetischer C. z. N. T.-ben I. k. I-te Abth. 72, 73. lapjain Weiss Bernardnak ezzel ellenkező, szintén igen érdekes álláspontját!

<sup>2</sup> Philo: Quis rerum divinarum haer. 25. 48.

<sup>3</sup> Holtzmann: i. m. 45. lap.

34. vers). Nem embertől vette tehát a megbízatást, hanem Isten bocsátotta el hivatási pályájára s ebben van az ő egész működésének a jogosultsága. Isten fia ő, a ki Lélekben és Lélek által egy az Atyával. Ezt akarják szemléltetni Máté és Lukács a Szentlélektől való fogantatás elbeszélésében s különösen Lukács a Simeon és Anna profétai beszédeiben (Lukács ev. II : 25 és köv. 36 és köv. versekben). Mivel pedig egy az Isten, a ki a régi profétákban működött és Jézust, a fiut szülte és a Krisztusban megjelent és kijelentett Isteni üdvterv ugyancsak az ő üdv munkásságának az integrans alkotó része, a mely felfedése, kijelentése pillanatától kezdve egyedül maga képes az embernek üdvöt adni, ezért igaza van Justin martyrnak is, mikor a Tryphon zsidóval folytatott dialogusában a keresztyén igehirdetés és profétai tevékenység jogosultságának a védelmére azt mondja, hogy az ótestamentumi profétai lélek és minden egyéb az ótestamentumban található charisma átszállott a Jézus Krisztusra. Nem akar ez semmi egyebet jelenteni, mint azt, a mit a fent commentált evangéliumi történetek jelentenek, t. i. hogy az idvezítő, a tökéletes proféta eljött, Isten által elhivatott a munkára s az őt betöltő Szentlélek ugyanaz, a mely régen ihlette az ótestamentumi kegyeseket, csak hogy az abszolút teljesség formájában.

Jézusnak az idvezítői munkára Isten által való kiállíttatása a gyakorlati életben mintegy természetszerűleg hozta magával azt a kötelességet és jogot, hogy az idvezítő meg másokat szólítson fel munkára és bizzon meg az igehirdetés, a keresztyénség terjesztése feladatával, a melyet ő csak megkezd, de bevégezni nem tud. Ez magyarázza meg a tanítványok kiküldését. Ám hogy ezek képesek lehessenek a kijelölt munka elvégzésére, szükségesnek látta ellátni őket azzal a szent tartalommal, isteni lélekkel, a mely az ő benső lényegét alkotta. Ezért igéri már életében oly sokszor, hogy az elválás fájdalmas órája után alkalmas időben elküldi hozzájuk ama vigasztaló Szent Lelket, a mely megtanítandja őket bölcsességre, béketűrésre, röviden józan és higgadt cselekvési módra. És Jézusnak ez az ígérete nemcsak Jánosnál található fel, bár a legvilágosabb kifejezésben kétségtelenül ott — hanem benne van már a Máté és a Lukács evangéliumaiban is. Nevezetesen, mikor a tanítványokat bátorítja, hogy az üldözések, meghurcoltatások idején ne féljenek és ne aggodalmaskodjanak, hogy vajjon mit feleljenek, kifejezetten azzal akar beléjük kedvet

és bátorságot önteni, hogy a szentlelket állítja oda védőjükkül és hathatós támaszukúl. (Máté ev. X. 20. vers, Lukács: XII. 12. vers.) Vagy Lucács XI: 23-ban arról az esetről beszél, a mikor a tanítványok lelket kérendenek az atyától, a mely ismét nem más, mint az általa kilátásba helyezett, megígért léleknek a kérése. Jézus tehát történeli forrásaink szerint kész tanítványait is fölszerelni a lélek fegyverével, hogy ez megadja működésüknek nemcsak a jogosultságot, hanem a biztos diadalt is. És a mit ígért, azzal nem maradt adós. A szentlélek kitöltésének kettős elbeszélésével találkozunk az újtestamentumi iratokban, az egyik az ismertebb és általánosabb a Léleknek kettős tűzes nyelvek alapján való alászállása a tanítványokra az első pünköst ünnepén (Csel. könyve II. 1—4. vers), a másik pedig a János evangéliumának a leírása, a mely így mondja el az esetet: „És mikor ezeket mondotta volna, reájuk lehelle és monda nékik: Vegyetek szent lelket! Mind a két elbeszélés egy ugyanazon érdekből származik, az esemény megérezkítése egy forrásra vihető vissza: igazolni az elhivatás és a végzendő munka jogosultságát, hogy tudomást vehessen róla mindenki, — csak hogy míg a Cselekedetek könyve a szent lelkesedés megindult hangján, színezve és csodás mezbe öltöztetve mondja el, addig a 4-ik evangélium írója a hihetőségnek is tért engedve egyszerűbb, higgadtabb formában adja ugyanazt. A lélek kitöltésének ilyen rendkívüli, de közvetlen módjával van dolgunk a Pál apostol damaskusuti megtérésénél is, a mely a Csel. írója által szintén megérezkítettik mindenkinek tanulságára és bizonyosságára. (Csel. könyve IX: 5 és köv. versek.) Azonban sokszor olvassuk a bibliai könyvekben a lélek adományozásának azt a módját is, a mely apostoli kézfeltevással volt kapcsolatos és olybá tünt fel, mintha maguk az apostolok volnának okozói és kútfejei a lélek kitöltésének. A lélek ajándékozásnak erre a formájára a leghatározottabban megjegyezhetjük, hogy az nem őskeresztyén. Nem pedig azért, mert őskeresztyén felfogás szerint a lélek kitöltése általános és az első profétái igehirdetés következménye volt. (Csel. k. II.: 41 vers.) Aztán azért, mert ez a lélek a gyülekezet kebelében kapott lakást, még nem lett az ő szelleme, hanem megmaradt Isten szabad ajándékának. Ő adta azt továbbra is kinek-kinek olyan mértékben, a milyenben jónak látta. És ha ennek dacára is látjuk már az első apostolok samariai útjánál vagy később a Pál apostol ephesusi

tanítvány keresztelésénél, sőt a Csel. könyve XIII. fejj. 1—3 verseiben elbeszélte antiochiai jelenetnél is a lélek adományozásnak kézfeltevés által végrehajtott módját, úgy nem tehetünk egyebet, mint hogy ezt a ceremonialis szokást az ótestamentumból, a zsidó gondolkozásmódból áthozottnak tekintsük. Lehet, hogy az apostolok szemében a cselekvénynek symbolikus jellege volt és a lélek minőségéről alkotott felfogással függött össze, de hogy később nemcsak így értelmeztetett, hanem nagyobb jelentőség, szinte elmaradhatatlanság tulajdonított neki: az kétségtelen. Így az I. Timotheushoz írott levél IV. fejj. 14 versében, a hol az mondatik, hogy Timotheus meg ne vesse az ajándékot, a mely adatott neki a profétálás által (vagy más felfogás szerint *miatt*)<sup>1</sup> a presbyterium kezeinek reá való vettetése által vagy az V. fejj. 22. versében, a hol őt inti a szerző, hogy kezeit senkire ne vesse meggondolatlanul és végül a Héber levél figyelmeztetése a VI. fejj. 1—2 versében: „Azokáért elhagyván a keresztyénség kezdetinek beszédit, a tökéletes tudományra igyekezzünk; nem vetvén viszontag fundamentumot a megholt cselekedetekből való megtérésnek és Istenben való hitnek, a keresztségeknek, *kezeknek másra való vettetéseknek*, halottak feltámadásoknak és az örök ítéletnek tudományában“ — mindezen példák azt mutatják, hogy a lélek adományozásnak a kézfeltevés ceremoniája által egybekapcsolt formája később egészen otthonossá lett az egyházban. Ugy hogy ehhez a felfogáshoz még akkor is kell ragaszkodnunk, ha okmányok alapján kimutatni mindenütt nem is tudjuk. A szokásnak ugyanis, ha egyszer urrá lesz a közfelfogásban, sokkal nagyobb hatalma van, semhogy arról egykönnyen le lehetne mondani. A kézfeltevés szokásának például 2000 esztendőös gyakorlat mutatja az erejét és megdönthetetlenségét. És így volt ez már az öskeresztyénségben is. Ha kézfeltevés által nyerte az apa az ő profétai képesítetttségét, hát akkor miért ne adná azt át az övéinek is? Nemde így magyarázható meg legkönnyebben Philippusnak és leányainak az esete? Magától értetődik azonban, hogy a kézfeltevés ceremoniája mindig lélekkel betelt személy által alkalmaztatott csupán és csakis olyanokra, a kik istenfélő kegyes életükkel, hitük erősségével, tehetségükkel érdemesekké és alkalmazhatókká tették magukat erre a kitüntetésre.

<sup>1</sup> Wohlenberg: Commentar zu den Pastoralbriefen 1906. a megfelelő versnél.

Az Isten lelke kitöltetésének semmiféle módjáról, alakjáról nem tudósít Pál apostol, akkor, a mikor a lelki ajándékoknak különböző felsorolását adja a Korinthusi levél XII. fej. 28 és következő verseiben vagy a római levél XII. fej. 6—8 és az efézusi levél IV. 11 versében. A Pál hallgatásának a magyarázatát abban találhatjuk meg, hogy ő ezen említett helyeken nem a charismatikus adományok keletkezésének vagy felismerhetésének a kritegiumait adja, hanem a charismáknak Istentől való eredetét hangsúlyozza. Ez azonban absolute nem zárja ki, hogy a lélek kitöltetésnek a formáját ő is épenugy képzelte, mint a többiek annál kevésbé, mert a Cselekedetek könyve, a mint láttuk, tudósít is egy esetről, a hol Pál apostol a kézfelvevés ceremoniáját alkalmazta. (XIX. 1—6 v.)

A gnostikus profétáknál pedig a profétai lélek átruházásának, illetőleg felkeltésének a módja szintén ismeretes Iraeneusnak azon adatából, a melyet Marcion profétának az eljárásáról jegyzett fel. Philumene profétai charismájának az elnyerési módja meg az Augustinus adv. Haer. című munkájához csatolt 24-ik caputban van lefektetve számunkra. Közelebbit nem tudunk ugyan a lélek átruházásának a módjáról a Nikolaitáknál, de az a körülmény, hogy a secta hívei minduntalan Nikolaus-ra, a Csel. könyve VI. fejezet 5 versében említett diakonusra hivatkoznak mint tekintélyre és alapítóra, jogosúlttá teszi azt a következtetést, hogy valamelyes formában tán ép ettől a Nikolaustól, az apostoli tanítványok egyikétől kapták. Vagy a Valentinus követői, egy szintén gnostikus felekezetnek a hivei azt állítják, hogy egy Theodas nevezetű ember<sup>1</sup> Pál apostolnak a személyes tanítványa alapította az ő gyülekezetüket, a mi nem is volna nagyon feltűnő, ha ne merült volna fel már itt-ott a biblikusok között olyan vélemény is, hogy ez a Theodas egy és ugyanaz az apokryph korinthusi levélben említett Theonaprofétával,<sup>2</sup> a kiről azonban a kopt szöveg révén kitént, hogy voltaképen Theonoë egy nő proféta és hane tudnók, hogy a Valentinianusok nagyon is ragaszkodtak a profétai charismának az ő gyülekezetükben való jelenlétéhez, a miről bizonytságot tesz Alexandriai Kelemennek egy

<sup>1</sup> Erre nézt lásd bővebben Bardenhewer O.: Geschichte der Altkirchlichen Litteratur 1902. 331 lapját.

<sup>2</sup> P. Wetter: Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien. 1894. 53-ik lap 1 sz. alatti jegyzet.

nyilatkozata is, a mely így hangzik:<sup>1</sup> „Azt mondják a Valentiniánusok, hogy minden egyes proféta alkalmas lelket birt a szolgálatra és hogy ez a lélek az egyház minden egyes tagjára kitöltött. Ezért képes az egyház a léleknek jeleit a gyógyításokat és profétálásokat is végezni.“ Az egyház alatt pedig értették a saját gyülekezetüket is, mint a nagy egésznek egyik alkotó részét. Most már kérdés, vajjon nem épen a lélek jelenléte jogos hangsúlyozásának a bebizonyíthatása kedvéért hivatkoznak-e Theodásra, Pálnak ezen ismeretlen tanítványára, hogy ellenfeleiknek felmutathassák, ime az isteni üdvigazságot megbizonyító lelket mi is vetjük s közvetlen leszármazás útján az Istennek mibennünk levő lelke is onnan ered, a honnan a tiétek — biztosan nem tudjuk, de ha a feltevés jogos, úgy a Valentiniusoknak ez az eljárása is azt mutatja, hogy a lélek jelenlétének nem csupán a hangsúlyozása, de leszármaztatásának a formája, módja, tekintélyen nyugvó jellege is fontos volt az egyházban.

Absolute nem ismerjük aztán a montanista proféták profétai működésének a kezdődő pontját nem időileg értve, hanem a kiindulás formáját, módját véve tekintetbe, de az a körülmény, hogy ők is mint a többi secták hivei, közismert profétai tekintélyekre, Quadratus és Ammiára hivatkoznak, a kiktől közvetlenül nyerték profétai charismájukat, itt is kétségtelenné teszi, hogy a lélekadományozásnak, a profétai képesség átszármaztatásának valamely megszokott módjáról van szó. Enélkül felesleges volna az elődökre való hivatkozás.

A profétai successio kérdésének a formai részét, sajnos, csak ennyire ismerjük, de ez is elég arra, hogy beláthassuk, észrevehessük belőle, mily érzéki a földi ember és mennyire nem tudja elképzelni még a legszemlembb actusokat sem érzéki megjelenítés nélkül. Mert hogy az egyéni képesség, illetőleg a lélek átszármaztatása ceremonijája alkalmazásának egy oly önzés nélküli, szent és ideális korszakban, a minő az őskeresztyénség kora volt, részben ez a felfogás és emberi tulajdonság képezte a magyarázatát és jogosultságát, — az bizonyításra sem szorúl. A másik okát majd később látandjuk meg.

Már fentti fejtegetésünkéből is nyilvánvaló, hogy a profétai

<sup>1</sup> Excerpta ex Theodot. Cap. 24. Opera Clementis Alexandrini. ed. Dindorff III. kötet 435. lap.



successio fogalma ismerős volt az őskeresztyénség köreiből is, hiszen a lélek törvényes leszármaztatásának a bizonyítása ép ezé volt oly fontos követelmény. Első tekintetre azonban meglepő, hogy az egyházi atyák a dolog illetően állása mellett, miért nem hagytak ránk absolute semmi successio táblázatot, holott például a püspököknek a successio táblázatát egész szépen összeállították?<sup>1</sup> Ám ez a jelenség csak látszólag bizonyít ellenünk. Hogy a püspökök sorrendje a legelső időtől kezdve oly pontosan egybeállított, az megérthető az uralmon levőknek érdekeiből, de ugyan ki törődött volna azokkal a szegény profétai alakokkal, a kiknek nagy tekintélyét és jelentőségét elfedte lassanként az idő, túlszárnyalta az apostoli iratok kánoni rangra való emelése s a munkájukból szükséges részt végezte az egyház püspöki rendje? Ezek bemerültek lassanként az ismeretlenség homályába s osztályrészük lett a szomorú feledés. Pedig, hogy ők maguk életükben foglalkoztak a profétai successio megállapításával, annak nemcsak formái, hanem tartalmi egybeállításával is, azt kétségbevonhatatlanul bizonyítja a Melito profétai irattöredékében levő „προφητική τάξις“ kifejezés, a mely jelenti ugyan az élő generációnak zárt rendszerű társaságát, de jelenti visszamenőleg az egymásra következő nemzedékek sorrendjét is. Ez utóbbi föltevés valószínűségét megerősíti a kifejezésnek a montanisták által történt használata is, a melyről Eusebius tudósít hist. eccl. V. 19. 2-ben a következőképen: „Hogy pedig megtudjátok, hogy mindeneket, a miket most az új profétai rend, vagy inkább átok behozott, az egész fraternitas cáfolja és visszautasítja, átküldöttem nektek Claudius Apollinarisnak a hirapolisi gyülekezet püspökének a levelét, a melyből ezek felől bővebb értesülést nyertek“ Most már lehetetlen a profétiké taxis alatt itt egy jelenleg élő generációnak a zárt társaságát érteni, mert a montanista proféták tudvalevőleg szám szerint csak hárman voltak, három ember pedig egyszerre, egyidőben aligha képezhet taxist, míg ellenben egymásra következőképen igenis képezhetik egy rendnek a láncszemeit. A taxisnak ilyen magyarázatára utal az is, hogy a montanisták a profétai rend kezdetét a legelső időpontra, Jézus és az apostolok idejére tették s minden keleten működő profétát beleszámítottak. Ezt nevezték ők rendnek. Eusebius Anonymusa azonban a taxis kifejezést megtartván a közhasz-

<sup>1</sup> Eusebius : Chronikája. L. Harnack A. Chronologie 70—230 lap. I. köt.

nálatból, azt csupán csak a montanista profétákra alkalmazza s ez által a szó igazi jelentését megrövidíti, ám ez az eljárás minket nem téveszthet meg.

Ha tehát már a keresztyénség első periodusában látunk kísérletet arra nézve, hogy a proféták egymásra való pontos következése időileg megállapíttassék, annál inkább kötelességünk ezt a munkát ma elvégezni, a mikor a történelmi tárgyilagosság és a kutatási eszközök nagy száma aránytalanul kevesebb fáradság mellett is több sikert eredményez, mint ama régi időben. És mi kísérletet is teszünk a kérdés megoldására, bár nagyobb lelkesedéssel, mint erővel. De „in magnis et voluisse sat est!“

A hagyomány szerint Jézus a végleges elválás előtt meghagyta tanítványainak, hogy csak 12 év múlva távozzanak az ő halála után Jeruzsálemből. Ezt a hagyományt megerősítik az egyházi írók adatai s megkülönböztetve az apokrifus iratok, a melyek egyenesen erre baziroznak. Nem is volna semmi okunk, a hagyományok autentikusságának kétségbevonására, ha a Csel. k. XII. 17. v. ne tudósítana arról, hogy Péter a tömlöcből való kiszabadulásának az elbeszélése után „más helyre méne onnét,“ tehát Jeruzsálemet elhagyta. Ám ez a körülmény egymagában mégsem lehet elegendő ok arra, hogy a hagyomány jól értesültségét megtagadjuk, mert ha a dolog úgy áll, a mint Harnack állítja,<sup>1</sup> s a midőn a helyzet is kedvez neki, hogy t. i. a Cselekedetek könyve éppen erre következőleg mondja el Heródesnek a szomorú halálát s azt úgy tünteti fel, mint az Isten megcsúfoltatásáért kapott méltó büntetést, úgy nem lehetetlen, hogy Heródes nem sokkal, talán 1 vagy 2 évvel a Péter távozta után halt meg, a történelmi tudósítások szerint Kr. után 44-ben. S mivel a trónt 41-ben foglalta el, a halála előtti 1 vagy 2 esztendő Kr. u. 42—43-ra esik, a mi a keresztre feszítés idejétől számítva éppen 12 évet jelent. Így tehát megnyugodhatunk a hagyomány azon állításában, hogy a tanítványok csak a feltámadás után következő 12-ik esztendőben hagyták el végleg Jeruzsálemet és előbb legfeljebb egy-egy missiói kirándulást tettek a közeli vidékekre, így a Csel. VIII. fejezete szerint Samariába is. Hogy a profétai személyeknek az elhivatása, beállítására, egy Barnabásnak, Istvánnak proféta társul való fogadása s a „hetek“-nek

<sup>1</sup> Harnack Adolf: Chronologie zur altkrist. Litteraturgeschichte. I. kötet 244. lap.

diakonusi munkára történt alkalmazása erre az időszakra esik, — kétségtelen. Sőt Agabus és Silás is egyenesen tőlük nyerték a profétai megbízást, mint az említett idő alatt szintén a Jeruzsálemi gyülekezet tagjai. Ugy hogy a mikor a főproféták, az apostolok az emlékek városából: Jeruzsálemből eltávoztak, már egy kis serege volt ismeretes az általuk beállított, fölszentelt profétai személyeknek, a kik, mint a keresztyén profétaság története mutatja, működésüket nem korlátozták csupán csak az anyagyülekezetre, hanem szétjártak mindenfelé, bizonyoságot téve a lélek jelenlétéről és erejéről. Közben megtörtént a Saulus áttérése is. Történeti adatok bizonyítják, hogy Pál apostol mindjárt megtérése és az oszlopapostoloknál való bemutatkozása után megkezdte missioi munkásságát s tevékenységét éppen Jeruzsálemen kívülre irányította. Ezt a Cselekedetek írója Lukács is elismeri, csakhogy ő a damaskus-uti jeleneten kívül még a XIII. fejezet 3-ik versében elbeszélte külön profétai elválasztás és megbízás által is igazolni akarja a Pál apostoli charismáját s annak a többiekével való egyenlőségét, holott Pál gyorsan növekedő hire, missioi tevékenységének a sikere következtében éppen nem volt szükség erre. Elhatározó befolyását a keresztyénség történetére s a 12 tanítvány magatartására megszerezte neki rendületlen hite, nagy tehetsége s céltudatosan folytatott működése. S ha így rangban, tekintélyben egyenlővé tudta tenni magát a többivel, sőt azokat felül is multa, hogy ne tudta volna akkor megszerezni az ő profétai személye részére is az elismerést, a tiszteletet? Ez a megállapítás annál fontosabb, mert még a kétség legkisebb gyanujának sem szabad fölmerülni arra nézve, mintha a páli profétákról való hallgatás az őskorban a mellőzésnek, a lekicsinylésnek volna a jele. Bizonyos dolog, hogy a hol Pál apostol megfordult, avagy a hová személyesen vitte el az evangéliumot, ott mindenütt támadtak keresztyén proféták, mint az ő működésének, bizonyoságtévő erejének az eredményei. S így nemcsak a jeruzsálemi apostolok voltak a forrás, a honnan a profétai charisma közvetve kiszármazott, hanem maga Pál apostol is a világot behálózó tevékenységével. Hogy az első profétai nemzedék elterjedtségével, profétai működése tartalmával — nem egyeseket, hanem az egész generációt érte — tisztában lehetünk, arról eleve le kell mondanunk, mert ehhez szükséges volna ismerni nemcsak a Pál igehirdetői működését, hanem a többieknek, a másik 12 apostolnak a munkáját is, holott

erre jóformán semmi adatunk sincsen. Mindössze a zavaros egyházi hagyomány az, a mely az első nagyok élettörténetéből egy és más adatot fenntartott, történelmi bizonyosságra, avagy akár csak az egykorú antik írók feljegyzéseire sem támaszkodhatunk, oly jelentőségnélkülnek, feljegyzésre nem méltónak látszott az egész keresztyén mozgalom. Bizonyosnak csak annyit állíthatunk, hogy az apostolok nagy része vértanú halállal halt meg s vére hullásával fizette meg azt a merészséget, hogy egy ellenséges világgal szemben ki merte mondani, hogy a keresztfán meghalt Krisztus megváltotta az emberiséget. Az antik világ, ez a sötétség éjszakájában felnövekedett Chymaera ezt a „bolondság“-ot nem értette meg s rettenetes büntetéssel sújtotta a hirdetőket, nem tudván, hogy ezáltal az igazság diadalát segíti elő. Pál és Péter Kr. után 64-ben a Néro-féle üldözésnek lettek áldozatai, Jakab és János a zsidók által verettek agyon Jeruzsálemben még 70 előtt Philep és András egy darabig Ázsiában működtek az elválás után, életsorsukról tovább nincs tudomásunk, valamint nincs még megközelítőleg sem a többiekéről. Mint valószínű feltevést még azt engedhetjük meg, hogy a mennyiben ez utóbbiak társaikat túlélték, tevékenységüket Kis-Ázsiára, illetőleg Palesztinára koncentrálták, de onnan ki nem mozdultak, mert a Cselekedetek könyve, a melynek pedig koránál fogva módjában állott volna, az életben maradtoknak ilyen missioi tevékenységéről egy szóval sem emlékezik.

Az apostolok halála után aztán a proféták lettek a helyzet urái, mint a keresztyén igazságnak amazok után rangban következő képviselői. Hogy charismájukat az apostoloktól vették, ez nemhogy csökkentette volna tekintélyüket, de sőt növelte, mert a successionak épp ez a megszakítás nélküli közvetlensége volt a legjobb biztosíték a keresztyén hívek előtt arra, hogy az evangélium és a benne foglalt isteni üdvigazság a Jézus Krisztus által inaugurált formában, a legkisebb változtatás nélkül száll át az utókorra. Csak sajnálni lehet, hogy az igazság bajnokainak, a keresztyén profétáknak a sorából oly gyorsan, még a keresztyénség külső terjesztésének a munkája előtt kiszakított az a legbátrabb és leglelkesebb harcos, a ki biztos, tisztalátásával, az üdvakarainak oly mély felismerését eszközölő és garantáló szellemével az apostoli kor ideje alatt és után még kizárólagosabbá és erőteljesebbé tette volna proféta társainak a tekintélyét. De

ha testi jelenlétével nem is, annál jobban elkesítette köztük tartozkodó szellemével a hátramaradottakat, kik csak az ő általa kijelölt uton haladhattak a siker, a biztos győzelem reményével. Nagyobb veszteség volt az éleiben maradt profétai generatiora nézve az, hogy egyik társuk, Barnabás más munkamezőt választott magának s a lelkesedés első kitörései után végleg odahagyta a profétai tevékenység színterét. Hogy Barnabás Pál apostollal való ismeretsége után végleg missionárius lett, az evangélium külső terjesztésének a munkáját vállalta magára, azt bizonyítja a Cselekedetek könyvének többrendbeli erről szóló tudósítása. De még ha ez nem is tudósítana, akkor is tudnánk a Barnabás tágabb értelemben való apostolsága mellett egy olyan bizonyítékot felhozni, a mely a kérdést határozottan eldöntené. Nevezetesen ott van a patristikai irodalomban egy az ő neve alá foglalt levél, ez az irat nemcsak, hogy nem emeli ki szerzőjének a profétai jellegét, hanem eltekintve a XVI. fejt. 9. v.-tól, nem is szól profétai charismáról, tehát azon jobb esetben, ha tényleg Barnabás volna a szerzője, már ilyen jellegénél fogva is kizártá tenné, hogy Barnabás még mindig a profétai bizonyágtétel munkásai közé tartozzék. Ámde az újabb kritika határozottan megtagadja a levél hitelességét, különböző okokból lehetetlennek tartja a Barnabás szerzőségét,<sup>1</sup> — most már kérdés, vajjon az ismeretlen szerző által írott munka nem-e épen azért tulajdonított Barnabásnak, mert ő tágabb értelemben apostol volt? Neve alá csuszttatott pedig abban a korszakban, a mikor a keresztyénség névtelen, profétai iróitól származott irodalmi emlékek épen korábban élvezett tekintélyüknek a megőrzése okából apostoli szerzőséggel, egy Jakabnak, Péternek és Judásnak a nevével láttattak el. Ha amazoknak a tekintélyét csak egy oszlop apostol neve védhette meg, úgy ezen kevésbé fontos irat tekintélyének a megtartásához is szükséges volt egy Barnabás, a ki szintén apostol volt. Az irodalmi csalások, fictiok kizártsága esetén ugyanis, a mire semmi okunk sincs gondolni, a levélnek a Barnabás nevével való kapcsolatba hozatalát másképp nem tudjuk megérteni, míg így a kérdés tisztán áll előttünk. El kell fogadnunk tehát azt a tényt, hogy Barnabás csak az első időben volt proféta, később missionáriussá lett. De nem csak ő

<sup>1</sup> A kérdés isagogikai oldalára nézt lásd: J. Weisz: Der Barnabasbrief kritisch untersucht. Berlin. 1888. és Harnack A.: Gesichte der altkrislichen Litteratur II.: I. 410—428, 1897. év.

tett így, hanem Philippus is. Ez utóbbi hasonlóképen fölcserélte a profétai charismát a missioi vándorbottal s mint evangelista működött Kis-Ázsiában. A profétai charismát azonban nem hagyta elveszni nyom nélkül, átruházta azt leányaira, kik mint női személyek a külső igehirdetés munkájával szemben a profétai működésre látszottak alkalmasabbnak. Mindezen veszteségeket, a melyek bizony elég súlyosak voltak, a profétaság működésében bőven kárpótolta az, hogy a missionariusok evangélizálásának a hatása alatt igen sokan nyertek profétai kijelentést, a kik ha csak ideig-óráig tartó profétálásukkal is, de elvégezték azt a munkát, a mely a nagyok más munkamezőre való elhívásával végzetlenül maradt.

Valószínű, hogy a Cselekedetek könyve különböző helyein említett többi profétai személyek is, Agabust, Judast, Silast és a Phillippus leányait kivéve — csak egyszeri profétálásra kapták a profétai nevet, vagy ha nem ez az eset, a mi nem lehetetlen — úgy legalább is azt kell állítanunk, hogy ezek a profétai személyek Kis-Ázsiában tartós működést ki nem fejtettek. A sors elvezette őket másfelé, de az ázsiai keresztyén hívők tudatában, mint helyi próféták nem éltek, meg nem gyökereztek. Itt csak a fent említett profétai személyek s rajtuk kívül Quadratus és Ammia játszottak szerepet s emelkedtek nagy tekintélyre a hívek előtt. Valamint a csodás legendáktól s félig apostoli gloriától körülövezett János, a kit magas kora s az apostollal való névrokonsága, esetleg vele való érintkezése miatt méltán tarthattak hívei nagy tiszteletben s téveszthettek össze a már akkor régen martyrhált hált János apostollal. Az egyház keleti felében összeállítandó successios táblázatnál tehát csak ezek jöhetnek tekintetbe a régiek közül, valamint Melito és a montanista proféták a II. század második feléből. Ha ugyanis ki tudjuk mutatni, hogy ezek egymásra való következésükben a folytonossági elvet megszakítás nélkül képviselték, akkor nemcsak felesleges más személyeknek a sorrendbe való beállítása, hanem lehetetlen is. És ehhez a munkához a montanista hívek eljárása adja kezünkbe a kulcsot. Nevezetesen, mikor az egyház vezetői a montanista profétaságot oly hevesen megtámadták, ujítással megvádolták, eretneknek bélyegezték, szégyény montanistáknak nem volt más mit tenni, mint a profétai charisma folytonosságának az elismerése mellett kimutatni hiteles adatok alapján, hogy ők a régi keresztyén proféták utódai, egyenes succedálás útján annak a profétai szellemnek a birtokosai, a mely rész-

legesen és időileg az ó-testamentumban is működve, a maga teljességében a Krisztus által jött be a világra. E végre successios táblázatokat állítottak össze, a melyek ugyan fájdalom, eredeti alakjukban elvesztek, de ellenségeik irodalmi működésében ránk maradtak. Hogy a montanista-ellenes egyházi írók ezt a successiót tőlük vették át és nem maguk találták ki, az egynémely fennmaradt montanista nyilatkozatból határozottan megállapítható. Így például az Anonymus Euseb. Hist. eccl. V. 17. 4-ben mint montanista állítást citálja a következő mondatot: „Azt mondják, hogy Quadratus és a philadelphiai Ammia után vették a Montanus asszonyai a profétái charismát.“ És már maga az a tény is, hogy a közismert egyházi proféták épp a montanisták ellen citáltak és pedig nem összevissza, hanem egy meghatározott sorrend szerint, kétségen kivülivé teszi, hogy mindez azért történik, mert az új proféták hivatkoztak reájuk. És ha hitelt adhatunk az Anonymus által egy a montanisták ellen írt Miltiades-féle munkából idézett idevonatkozó nyilatkozatnak, a mely Eusebius Hist. eccl. V. 17. 3-ban maradt fenn az utókorra, úgy a felállított sorrend a következő volt: „Hogy ilyen módon akár az ótestamentumban, akár az újban profétált volna valaki, arra nem kaphattak volna példát, mert sem Agabus, sem Judás, sem Silás, sem Phylippusnak a négy leánya, sem Ammia, a ki a philadelphiai gyülekezetben működött, sem Quadratus, sem más valaki a proféták sorából így nem profétált.“ Epiphanius adv. Haer. 48. 8-ban pedig Péter, Pál és Agabus citáltak a montanisták ellen, nyilvánvalóan ismét azért, mert azok hivatkoztak reájuk. És még van egy adatunk, a mely nagyjában megerősíti a fenti sorrendet, nevezetesen Hieronymusnak 41. fej. 2-ben foglalt nyilatkozata, a melyet tán valamelyik montanista írat olvasása csalt ajkaira és a hol a következő profétákat találjuk megemlítve: Quadratus, Philippus 4 leányát, Agabus profétát és végül Pál apostolt.<sup>1</sup> Mindezen táblázatok most már meg-egyeznek egymással abban, hogy a sort az apostoli koron kezdik és a mennyiben teljesek akarnak lenni, Quadratussal illetőleg Ammiával végzik. Ám még mindezzel nincs kimerítve az összes montanista kísérletek száma, a melyet azok egy pontos profétái successios táblázat egybeállítására fordítottak. Eusebius egyház-

<sup>1</sup> Bonvetsch: Geschichte des Montanismus c. műve 160-ik lapjáról van idézve. Ott is ilyen hiányos jelöléssel.

historiája harmadik könyvének 31-ik fejezete 4-ik részében említi a montanista Proclusnak a római katolikus Gaiussal folytatott dialogusát s közöl abból egy töredéket, éppen azt, a melyekben Proclus a Philippus profétai leányait apostrofálja a következő szószerinti összefüggésben: „Ez után (μετὰ τούτων) a Philippus négy leánya következett az ázsiai Hierápolisban, ott van sirjuk, is valamint az atyjuké is.”<sup>1</sup> Kár, hogy csak ennyi maradt ránk ebből a roppant fontos fraktól s így kétségben vagyunk az iránt is, hogy ki lehet a Philep leányai előtt említett τούτων, de tekintettel arra, hogy sem Quadratus, sem Ammia szóba nem jöhet, az utóbbi már csak neminél fogva sem, a melyet ταύτην jelölne — mert mindaketten a Philippus leányai után következtek, csak valamelyik előző profétára gondolhatunk. De melyikre? Minden valószínűségi ok a mellett szól, hogy az Apokaliptikus Jánosra. Agabus, Judás és Silás, mint a kik a Cselekedetek könyvében éppen ily sorrendben említetnek a Philep leányai előtt, azért nem valószínűek, mert Proclus itt nem a Cselekedetek könyvéből idéz, a mit az is bizonyít, hogy a proféta leányoknak és atyjuknak a sírhelyét is említi, hanem vagy az élő néphagyományt követi, vagy pedig irodalmi források után indul. És akármelyik esetben is lehetetlen, hogy a Philippus családja előtt ne Jánosra gondolt volna, mint a ki a kis ázsiai keresztyéneknek a leghiresebb és legszámottevőbb profétája volt. Avagy, hogy a Philep leányoknak a sírját is felemlítette, erre nem éppen az a körülmény készítette, hogy előzőleg Jánosnál már fölemlítette, hogy az Ephesusban nyugszik? Szerény véleményem szerint itt másról nem lehet szó, a τούτων mást nem jelölhet, mint Jánost.<sup>2</sup> Ha pedig így áll a dolog, akkor könnyű belátni, hogy Kis-Ázsiában tényleg egy profétai successio volt otthonos, a mely azonban a forrásokban nem mindenütt egyformán, hol bővebben, hol meg hiányosabban citálják. Hogy miért és honnan származik az eltérés, ma megállapítani nem igen tudjuk. Lehet, hogy a montanisták voltak a felsorolásban ingadozók, vagy lehet az is, hogy az egyházi atyák hallván valamit úgy messziről a montanista profétai successoról,

<sup>1</sup> Zahn Th. Forschungen zum neutest. Kanon stb. VI. kötet 168. lapján szintén ily szövegben idézi és nem μετὰ ταύτα-val Rufinus fordításának megfelelően.

<sup>2</sup> Ugyanezt a nézetet képviseli minden indokolás nélkül Zahn is Forschungen VI. k. 168-ik lapon.



maguk állították össze a táblázatot a Cselekedetek könyve segítségével, azt hívén, hogy amazok is azt cselekedték — mindezt ma eldönteni nem tudjuk, a fentiek után csak annyit tarthatunk bizonyosnak, hogy a successios táblázatnál szerepet játszottak az apostolokon kívül Agabus, Judas, Silas, János, a Philippus négy leánya, Quadratus és Ammia is a montanista proféták. Egy a teljességre igényt tartó profétai táblázatban mindezeknek bent kellett foglaltatniok, egyik vagy másik elhagyásával a folytonossági elv megszakítást szenvedne s a sor nem volna teljes. De lássuk, ha vajjon az említett személyek időileg csakugyan közvetlenül egymásra következtek-e s közöttük nincsen-e valami hézag, mely a combinatiót, a táblázatnak fentti összeállítását valamiképen zavarhatná! A Cselekedetek könyve tudósít róla, hogy az Agabus, Judas és Silas fellépése még az apostolok idejére esik, valamint ugyanekkor kezdték meg működésüket a Philippus leányai is. Papiás és Iraeneus fragmentáiból meg azt tudjuk meg, hogy János apostoli tanítvány volt, a mit az Eusebius feljegyzése alapján Quadratusnak is kiutalványoztunk volt. Hogy Ammia pedig Quadratussal egy időben élt és vele egyszerre működött, azt fennmaradott historiai adataink szintén megerősítették. A folytonossági elv megszakításáról tehát eddig az ideig beszélni nem lehet. Egy kis fennakadás csak a montanista profétákra való átmenetnél látszik, a kiknek a fellépése még nem egészen tisztázott dolog. De mivel ők, a mint láttuk, határozottan állítják, hogy a profétai képességet Quadratus és Ammiától vették s az egyházi atyák nem az idő lehetetlenségre támaszkodva, hanem a profétálás formáját tekintve utasítják el őket, ennél fogva keresnünk kell a lehetőséget az idői szakadék áthidalására. Keresnünk kell pedig főképp azért is, mert a profétai charisma folytonossága az egyházban még a montanistákkal szemben is elismertetett, mi pedig keleten az említett személyeken kívül a kérdéses időpontban más profétákat absolute nem ismerünk. A montanismus fellépését a biblikusok igen különböző időre szokták tenni, de abban mind egyetértenek, hogy a kiindulási pontra nézt egyedül az Anonymus adata adja meg a helyes útírányt. Ez az adat pedig Eusebius Hist eccl. V. 17. 4-ben foglaltatik a következő szövegezésben: „Ha ugyanis — írja az Anonymus — a mint mondják Quadratus és Ammia után Montanusnak amaz asszonyai következtek a sorban és a mint erősítették, az egész ecclesiának adattak profétálásra

az úr eljövételéig, úgy hazug az ő bizonyosságuk, mert már szinte a 14-dik esztendő is eltelt, hogy Maximilla meghalt.“ Ezt az adatot kiegészíti Anonymusnak még egy másik nyilatkozata is (Euseb. V. 16. 18-ban), a mely Maximilla profétanőnek egy a közelgő háborúk rémével fenyegető profétiáját cáfolja a következőképen: „Hogyne lenne nyilvánvaló annak a hazug volta, mikor már 13 év elmúlt a jelen napig, a mióta meghalt az az asszony és még semmi háború nem ütött ki, sőt a keresztyénekre nézve épp a béke ideje virágzott.“ Manapság, mondhatni, csaknem általános az a felfogás, hogy az Anonymus által említett békés korszak a Commodus uralkodási ideje, a ki 180-ban lépett a trónra s meghalt 192-ben. Utánna ugyanis mindjárt nagy zavarok ütöttek ki a birodalom egyes részeiben s a feszültség, a nyugtalanság akkora lett, hogy az egész korra többé ilyen meghatározó jelző alkalmazható nem lett volna. Anonymus tehát legfeljebb 192-ben Kr. után írta munkáját, később nem.<sup>1</sup> És mivel az ő művének a szerzetési idejéig éppen 13 esztendő telt el a Maximilla halálától, ebből következik, hogy az utolsó montanista profétanő 179-ben halt meg. S hogy ez az utolsó Maximilla volt és nem Priscilla, azt megerősíti az elsőnek egy, az Epiphanius haer. 48. 2-ben fenntartott profétai mondása: „Utánam más proféta nem következik, hanem csak a vég.“ Priscillának és Montanusnak a működési ideje tehát jóval 179 előttre esik. Anonymus pontosan közli ugyan ezt is, de mivel csak így határozza meg, hogy Montanus Gaius proconsulása alatt lépett fel, meghatározása értéktelen marad, mert eddig még a legszorgosabb kutatóknak sem sikerült kideríteni, hogy ki volt ez a Gaius és mikor proconsulósodott. Fontosabb ránk nézve a fellépés idejének a megállapításánál montanista részről a Quadratus és Ammiára való hivatkozás. Quadratusról tudjuk, hogy ő írt egy apologiát és azt átadta Eusebius szerint Hadriánus császárnak, ámde mivel a vele együtt említett Aristides, a ki ugyancsak Euseb. szerint Quadratussal együtt egy másik apologiát adott át Hadrianusnak, a legújabbí ásatások által felszínre hozott eredeti szövege szerint az apologiának, egészen Antonius Pius koráig élt és éppen neki adta át az apologiát, föltételezhetjük azt a lehetőséget, hogy Quadratusnak az életkora

<sup>1</sup> Igy Harnack Adolf: Chronologie I. k. 364. és köv. lapjain, máskép a Chronicon Paschale, Zahn Theodor és még sokan.

is átnyult az Antonius Pius idejébe, a mely 138-ban kezdődött és 161-ig tartott. Ugy hogy alulról meg van a lehetőség arra, hogy a Pius császár uralkodásáig ki a közvetlen összeegyeztetés, a szakadatlan folytonosság bizonyítható legyen. Csak az a kérdés, ha vajjon a montanismus eredete lehozható-e eddig a korig? Sajnos a később élő és író, tehát nem egykoru egyházatyák írásai eltérő álláspontot foglalnak el a montanismus előállítását illetőleg,<sup>1</sup> de a dolog természetéből s eddigi fejtegetésünkéből nyilván következik, hogy mi a hitelesség kérdésében inkább a felé az adat felé hajlunk, a mely a korábbi keletkezést bizonyítja. És ez Epiphaniusnak a tudósítása, a mely haer 58. 1-ben azt mondja, hogy „ezek (t. i. a montanisták) felléptek (= γερύσαντι) Antonius Pius 19-ik esztendője körül, Adrianus után.“ Hogy az apostrofáltak montanisták és nem mások, az kiténik abból is, hogy Epiphanius ezzel a bevezetéssel kezdi meg a montanista tanok és állítások cáfolatát, — ha tehát a kezdet nem reájuk vonatkoznék, akkor érthetetlen maradna a montanistáknak a tárgyalás további részében minden átmenet nélkül való előrántása. A többes jelzés pedig vonatkozik a már megszorodott montanista hivek jelölésére. Többé nem Montanus áll egyedül, hanem követői is vannak s az így megszorodott sectának a számbavétele esik Epiph. szerint az Antonius Pius uralkodásának a 19-ik esztendőjére. Ez az év pedig Kr. után 156. Ha most már föl vesszük, hogy Montanusnak még egy kevés ideig önmagával is számot kellett vetnie, a míg a küzdőtérre kiléphetett s a hivek között is meglehetősen ideig kellett forgolódnia, a míg magát és céljait velük megértethette s őket az új eszméknek megnyerhette, úgy talán nem egészen indokolatlan eljárásunk, ha Montanusnak a legelső felléptét egy kevéssel még előbbre helyezzük. S így mi akadályja sincs annak, hogy fölvehessük, miszerint Montanus Quadratussal és Ammiával személyesen érintkezett s a profétai tehetséget közvetve tőlük nyerte. Mert igaz ugyan, hogy Quadratus ekkor már jó idős lehetett (bár az emberi kor határát még mindig nem multa felül (60, esetleg 65—150—155-ig) de viszont Ammiának a koráról semmi tudósításunk sincsen s így vele szemben még az az aggodalom sem jogosult, hogy talán ez esetben

<sup>1</sup> A későbbi eredetre nézt lásd Eusebius Chronikáját, a mely 172-re és a már említett Chronicon Paschale I. 490. és köv. l. t. a mely 182-re teszi Montanus fellépését és az egészre lásd Harnack: Chronologie i. helyét.

túlidosnak kellene minősíteni. Az pedig, hogy Quadratus és Ammia azért nem érintkezhetek Montanussal és híveivel, mert emezek éppen semleges magatartásuk miatt hivatkoztak rájuk, szintén nem lehet argumentum a mi álláspontunk ellen, mert ki állítja azt, hogy Quadratus és társa megélték a montanista mozgalom tulhajtásait, veszélyes következményeit? Avagy az esetleges találkozás, személyes érintkezésnél, a hol Montanus már mutatni kezdte az ő profétai hajlamait — tudhatta-e például Quadratus hogy ebből az emberből valamikor az egyház által megbélyegzett, eretneknek minősített secta feje leend? Aztán honnan venné Montanus a bátorságot arra, hogy az említett személyekre hivatkozzék, mint közvetlen profétai elődeire, ha nem úgy volna a dolog, avagy egy ilyen hittel, rajongó lelkesedéssel működő személynél holmi kegyes csalásra, hazugságra kellene gondolnunk s föltételezhetnők nála is azt a casuistikus eljárást, a melyet jezsuita atyánkfiai éppen 1200 évvel később honosítottak meg? t. i. hogy a cél szentesíti az eszközöket? S aztán a montanista proféták triasára nézve nem-e éppen az a trias adott alkalmat, a melyet Quadratus, a Philippus leányok és Ammia képeztek? S végül, a mi legfontosabb, ha Montanus lehetlent állít az ő profétai charismájának, vagy helyesebben profétai méltóságának a Quadratus és Ammiától való leszármaztatása kérdésében, miért nem leplezik le Anonymus, Miltiades és a többi ellenségek, avagy az új próféta módszere, formája helyességének a megtagadásában benne foglaltatik a successió lehetőségének a megtagadása is? Olyan kifogások ezek, a melyekre nem lehet csupán csak az adatok rideg felsorolása által nemet vagy igent mondani, hanem az eldöntésnél a pszichológiai rugók szerepét is figyelembe kell venni. És a mérlegelésben ezeknek is teret biztosítva, a profétai successió kérdését keleten tisztázottnak, eldöntöttnek tekinthetjük. Quadratus és Ammiára megszakítás nélkül nyomon következtek Montanus és hívei s így a sorrend teljes egészen 179-ig. Peregrinus Proteus, a ki, mint tudjuk szintén keleten működött, nem kérhet helyet magának ebben a táblázatban, mert ő csak színleg és nem lélekből volt keresztyén proféta s ebbeli jellegét nem a hívek lelki építésére, hanem a nagy profétai előjogok kiaknázására használta fel.

Ám más a helyzet Melitonál. Ő még a régi értelemben vett proféták közé tartozik s egyházi részről egyenesen úgy szerepel,

mint a korábbi profétai generatio sarja, leszármazottja. Őt tehát, a ki egész komolyan tudta értékelni a profétai charismát s ezt még a montanista hivekben sem ítélte el, feltétlenül be kell vennünk a successio-táblázatba s ki kell jelölnünk számára a helyet, melyet a sorban elfoglal. Így követeli ezt nem csak az igazság, hanem a jogfolytonosság elve is. Melíto az egyházi részen csatlakozik a proféta elődökhöz s az egyház kebelében képviseli a profétai charisma megszakíthatatlanságának az elvét. Benne az első időkben a régi erejében s formájában él a profétai méltóság tudata, később a montanista üldözések ideje alatt — lassanként lehül s lehet, hogy végül ki is alszik. Nevezetesen ezt a feltételt is meg kell engednünk, ha a történet azt mutatja, hogy utánna több proféta a régi egyházban nem támadott. Életét sűrű köd fedi el előlünk. Ha az Eusebius tudósításának hitelt lehet adni, úgy már Antonius Pius alatt (138—161.) feltűnt tehetségével (Hist. Eccl. IV: 13.) és Marcus Aurélius alatt (161—180.) élte le életének legszebb részét (IV. 21, 26, 1.) 190. körül már nem volt életben, mert ephesusi Polykrates egy ezen időtájból Victor római püspökhöz intézett levelében úgy szölt róla, mint a ki immáron az elaludt nagyok közé tartozik.<sup>1</sup>

A profétai successiot tehát Kis-Ázsiában egybe lehet állítani a Kr. utáni 190-ik évig, vagyis mind addig, a mig a keresztyén profétaságról beszélhetünk. A szerencsés véletlen, vagy az ősök nagyobbfoku érdeklődése itt aránytalanul több adatot tartott meg célunkra vonatkozólag, mint az egyház többi részeiben. Aztán itt folyt le a szent történet is megható epizodjaival, kelet volt a keresztyénség szülő hazája, itt laktak az első nagyok s itt voltak legjobban előkészítve a lelkek a magasztos eszmék befogadására, mindezek lényegesen közrejátszottak abban, hogy a keresztyén profétaság történetéről fennmaradt annyi adat reánk, hogy a profétai successio kérdését keleten megoldhattuk. Korántsem oly könnyű azonban a helyzet nyugaton. Itt kevesebbszer fordultak meg az apostolok, a lelkesedés sem volt olyan határtalan, szinte rajongó, mint a szent föld közelében, a gúny, hitlenség és ellenségeskedés mellett néha a közöny és kishitűség is érezte a hivenek hatását, egy szóval itt nehezebb volt aránytalanul a helyzet, mint Ázsiában. De a hit és lelkesedés minden bizonytal

<sup>1</sup> Bardenheuer O: Geschichte der altkirchlichen Litteratur 1902. I. Bd. 547—48. lapja.

is megteremtette a maga katonáit. A keresztyénség nem hirtelen fellobbanó és épp oly gyorsan ki is alvó keleti tűz volt, a mely lassan bár, de annál biztosabban fölemészttette ennek hatalmát, erejét. S hatása alól épp azok vonhatták ki legkevésbbé magukat, a kik oly nagyon vágyakoztak a világosság után s a kiknek leginkább érdekükben állott észrevenni, hogy a sötétségre eljött a hajnal. Ezek az emberek aztán belemélyedve az isteni bölcsesség és üdvrend mélységes titkainak a szemlélésébe, ellenállhatatlan erővel, meggyőződéssel hirdették mindenfelé, hogy él a régi Isten, az atyáknak istene, ki megbékítette magával Szent fia által az emberiséget s megadja annak rövid időn belül a romolhatatlan örökséget. Hogy az egyház nyugati felében ezen mennyei zsolozsma hirdetésének csak itt-ott akadt volna egy-egy elszánt bajnoka s ne a profétáknak egymás után következő, szakadatlan sora végezte volna azt a felséges munkát, az alig hihető. Nem tévedünk tehát s talán nem is hiába fáradozunk, ha a profétai successio megáldását itt is megkíséreljük.

Ismeretes dolog, hogy már Pál apostol szól a római levél XII. fejezet 6. versében a profétai charismáról s útasítást ad annak a gyakorlati használatára s még ha föl is tételezzük, hogy az egész intés itt csak theoreitikus célt szolgál és nem konkrét esetre vonatkozik, ám azt már még sem tagadhatjuk meg Páltól, hogy figyelmeztetésével, vallás-erkölcsi célt szolgáló praktikus útasításával legalább a jövőt ne tartaná szem előtt. Avagy hagyakozott a római gyülekezetnek egy olyan ügyben, a melyről eleve tudta, hogy soha konkrété elő nem fordul? Ezt föl nem tételezhetjük Pálról. És arról vajjon ki tud biztosat mondani, hogy mit tett az apostol római fogsága ideje alatt? Jogunk van-e még gondolni is arra, hogy ottléte idejét, a mennyiben alkalom és szabadság engedte-tett neki, nem az I-ső fejezet 12. versében megígért lelki ajándékok közlésére használta fel? És Péter, a kinek római tartózkodását nemcsak az egyházi hagyomány, hanem az újabb historiai kritika is megengedi,<sup>1</sup> vajjon nem arra törekedett-e, hogy minél alkalmasabb, megfelelőbb és elszántabb embereket állítson fel a munkára, a melynek akkor is kell folynia, ha ők a nagyok már nem lesznek életben? Valóban, maga az a tény, hogy az apostolok, leg-

<sup>1</sup> Harnack : Chronologie Paulus und Petrus c. t. és Meyer exegesisének a Péter leveleihez adott bevezetését!

alább Péter és Pál megfordultak Rómában, elég ok nekünk arra, hogy a profétai lélek kitöltését egyenesen az ő működésükre vigyük vissza. Talán föltételezhetjük, sőt eddigi ismereteink alapján föl is kell tételeznünk, hogy a római gyülekezet kebelében a proféták az apostolok halála után mindjárt megkezdték működésüket s siettek azt, mint a nyugati keresztyénség szemefényét, fölvirágoztatni. Enélkül nem érthetnők meg például egy II. századbeli irattöredéknek a dicsekedését, a mely azt mondja: „Minden ecclesiának a római gyülekezethez kell alkalmazkodnia, a melyben az akárhonnan való keresztyének mindig gondosan megőrizték az apostoli tradíciót.<sup>1</sup> Bizonyos dolog, hogy a nyugati keresztyénség profétai személyei, ha nem is laktak állandóan Rómában, de vándorlásuk közben többször érintették azt. S így a kölcsönös kontaktus, érintkezés meg volt közöttük. Ha tehát Rómára nézve ki tudjuk mutatni a profétai successiot, ez vonatkozni fog az egész nyugatra is. És minden ok a mellett szól, hogy egy successio táblázat összeállítása Rómában is lehetséges. Avagy el tudjuk-e képzelni, hogy nyugaton a püspöki és presbyteri méltóság continuousával szemben ne állott volna egy épp oly összefüggő és szakadatlan sora a profétáknak, a kik a nyert isteni kijelentés birtokában egész joggal a keresztyénség legfőbb képviselőinek tarthatták magukat? Ha egyéb nem, már csak a püspöki hivatal későbbi megszilárdulása s a profétai munkát helyettesítő serege és az istentiszteleti rendről ez időből (a legelső apostol utáni korból) fennmaradt adataink is arra kényszerítenek, hogy a profétai successio létezését nyugaton ne csak állítsuk, hanem kimutatni is kísértsük meg. Ez a kérdés azonban szorosan összefügg egy pár profétai jellegű irat keletkezési idejével, miért is tárgyalásunk anyagát főképp ez fogja képezni s ha sikerül objectiv okok és argumentumok alapján kimutatni, hogy ezek az iratok egy-egy emberi életkor határán belül szorosan következtek egymás után, akkor ezzel a nyugaton otthonos profétai successio kérdését is megoldottuk.

Már az első részben jeleztük volt, hogy a Péter apostol neve alatt fennmaradt első levél valamely keresztyén profétának a

<sup>1</sup> A fragmentum valószínűleg Iraeneus munkája III. 3. 5-ből való, a mint Thiersch kimutatta, de sajnos, nem az eredeti görög szövegben maradt reánk. Lásd Sitzungsberichte der königl. preuss. Akad. zu Berlin. 1893. évi. 939. és köv. lapjain.

munkája s mint ilyen természetesen csak az apostoli kor tovatünése után keletkezett. Ezt a nézetet és róla alkotott felfogást megerősíti a levél figyelmes átolvasása is, a mely sok olyan gondolatra hívja fel figyelmünket, a mely gondolatok csak egy fő-fő méltóságban levő, de az apostoloknál jóval később élő író tollából származhattak. Így különösen a II-ik fejezet 13—17 versei, a hol a szerző a világi hatóságoknak való engedelmességről szól és a 17-ik verset azzal végzi, hogy „a császárt tiszteljétek.“ Vajjon egy apostoli író, éppen Péter, a ki a legteljesebb mértékben érezte a világi hatalom erőszakoskodását és igazságtalanságát, szólhatott-e így és inthette ilyen kötelességre olvasóit? Avagy Péter, a ki az evangéliumi tudósítások szerint háromszor tagadta meg az Urat, mondhatta volna-e és említette volna-e magáról, hogy ő a Krisztus szenvedéseinek bizonyosága (V. fej. 1. vers) és vajjon kik azok a szolgatársak, a kikhez ő, mint velük egyenlő szól, tán az apostolok, avagy pedig föl kell vennünk, hogy a testvéri szeretet hatása következtében magát tényleg a keresztyénység kisebb bajnokaival, a profétákkal, pásztorokkal, tanítókkal stb. képzelte egyenlőnek? Aztán hogy magyarázhatnók meg levelünknek a Páli iratokhoz való nagy hasonlóságát, ha nem egy olyan időpontra tennők a keletkezés idejét, a mikor a nagy apostol iratai már szélteben ismeretesek voltak? Vagy tán Péter mielőtt megírta volna ezen levelet, előbb áttanulmányozta az összes Páli iratokat? Annyi komoly argumentum s valóban annyi tárgyias ok hozható fel az irat apostoli eredete ellen, hogy azt a leghatározottabban kénytelenek vagyunk megtagadni. Eltekintve a hosszas irodalomtörténeti fejtegetésektől, a melyek minden bibliai bevezetésben föltalálhatók, itt röviden csak azt kell megállapítanunk, hogy a levél keletkezése valószínűségi számítás szerint mikorra esik? Erre nézve döntő az a magatartás, a melyet a szerző az állami hatalommal szemben tanusít. A hiveket iránta való engedelmes-ségre inti, hogy cselekedetükkel ne adjanak okot annak a beavatkozásra. Ugy látszik, a szerző ismeri már ennek a szigorát, kíméletlenségét, de viszont azzal vigasztalja magát és az olvasókat, hogy ha a jónak közvetítői lesznek, ugyan kicsoda háborgatja őket (3. fej. 14. vers), vagy ha mégis háborgatni meri az igazságért, ez a szenvedés rájuk nézve boldogságot jelent. Iratunk tehát egy olyan korban keletkezett, a melyben üldözések nem voltak ugyan (innen a szerző jóindulata a világi felsőséggel szem-



ben), de a nehéz jövő már előrevetette árnyékát. A hiveknek kötelességük szerző szerint a maguk részéről a kellő tisztelet és engedelmesség megadásával az állami hatalmat engedékenységre bírni, de ha az Isten úgy akarja, hogy ennek dacára szenvedések jőjenek a gyülekezetekre, azért nem szabad megijedniök, hanem bátor lélekkel kell elviselniök a nyomoruságok terhét, a melyet megtett a Krisztus is — tudván, hogy az üldözések után örök béke, dicsőség és üdv várakozik reájuk a parusia eljövetelében. Egy ilyen külsőleg nyugodt, de az üldözések sötét rémével fenyegető kor volt a 90-es évek ideje, a mely így íratunk keletkezési körülményeinek a legjobban megfelel. Későbbre azért nem tehetjük, mert a híres Diocletianus-féle üldözések benne még absolute nincsenek érintve s továbbá mert a Polykarpus és az I-ső Kelemen levél már használják,<sup>1</sup> előbbre pedig azért nem, mert a Páli levelekkel való gondolatérintkezés amazoknak általános elterjedtségét tételezi fel, mert az üldözéseknek egy jókora periodusára tekint vissza s az egész keresztyénséghez való szólásra ez az időpont látszik a legalkalmasabbnak. A levél keletkezési helye más nem lehet, mint Róma. Erre mutat a levélnek római Kelemen által történt korai használata, továbbá a nagy lojalitás a császárral szemben s a hivatali felsőség nyomásának, hatalmának az érzete és végül szerzőnek a római levéllel való jó ismeretsége. Ha most már a keletkezés idejének a kérdését tárgyi okok alapján megoldottnak tekintjük és az időpontot átlag Kr. u. a 90-ik esztendőben állapítjuk meg, úgy névtelen profétai szerzőnknek az apostoli korról való összefüggését könnyű belátnunk. Ő képviseli tevékenységével a nyugati profétaság történetében azt a korszakot, a mikor még hamis profétákról szó sincsen, hanem az ige hirdetői, mint az első nagy proféták egyenes leszármazottai és utódai a nyert isteni kijelentés közvetlen feltárása alapján minden kritika nélkül élvezik a hivek becsülését és szeretetét.

Meglehetősen későbbi korra utal s a profétaság fejlődésének egy későbbi periodusát tárja elibénk a Hermas „Pástor“-a. A historiai kritika ennél a munkánál is nagyon ingadozik a szerzetési kor megállapításának a kérdésében s míg vannak a kik körülbelül Krisztus után 100 körülről datálják,<sup>2</sup> addig mások meg

<sup>1</sup> Harnack A. Chronologie I. k. 454. lap.

<sup>2</sup> Zahn: Der Hirte des Hermas. 1868. 72—74. lap, továbbá Ewald, Caspari és mások.

épp oly határozottsággal a 130—140-es évek közötti időre teszik.<sup>1</sup> Az első bizonyosság a műről a Muratori kánon megjegyzése, a mely szerint a Pastor Pius püspök idejéből való, ámde a munkában már több utalás található a gnostikus tévtanítók működésére vonatkozólag s mivel tudjuk, hogy Valentin és Cerdo gnostikus secta alapítók Hyginus püspök alatt jöttek Rómába, Higinus pedig Pius előtt volt római püspök 135 körül, s mert a gnostikus vonatkozásai a levélnek még nem oly neműek, hogy annak veszedelmes jellegére engednének következtetni, mindezen jelenségekből következtethetjük, hogy íratunk mai alakját Kr. u. 135 és 145 között nyerte. Mindez azonban éppen nem zárja ki azt, hogy Hermas, mint keresztyén proféta már jóval előbb is működött, sőt lehet, hogy a gnostikusok elleni küzdelemben talán épen ő reá hivatkozik a Timotheusi I-ső levél írója, a mikor a IV. fejt. 1. v.-ben a lélek nyilvánvaló mondásáról beszél. Aztán a fenti szereztetési kornak a hozzávetőleges megállapítása sem azt jelenti, hogy Hermas az egész profétai munkát éppen abban az időben írta, hanem csak azt, hogy ebben az időpontban már készen volt és mai alakjában már közkezen forgott. Ám kezdhette Hermas a profétai képeknek írásba foglalását jóval előbb s ezt az eljárást folytathatta mindaddig, a míg könyve a mai nagyságot és alakot nyerte. És ez a feltevés annál valószínűbb, mert a Visiokban említettik Kelemen római Püspök neve is, a ki pedig olyan későn, mint a muratori kánon állítja a Pastor szereztetését, már nem élt. Hermas tehát még az ő püspöksége alatt megkezdte a munka írását s az egyes elkészített részeket használták is a gyülekezeti istentiszteleteken, de egészében csak az említett terminus körül jutott a hívek kezébe. Feltevésünket megerősíti még az a körülmény is, hogy a nehézségeknek, a különböző idői meghatározásoknak az áthidalása nem sikerült egyetlen egy olyan tudósnak sem, a ki vagy zsidós alapíratnak a keresztyén átdolgozását akarta látni a Pástorban,<sup>2</sup> vagy több szerzőnek a kezenyomát vélte fölfedezni benne.<sup>3</sup> A nyelv egysége, a részek keresztyén jellege s az összefüggés megszakítatlansága ugyanis mind egy szerzőre

<sup>1</sup> Harnack A. Chronologie I. k. 257—267. lap.

<sup>2</sup> Spitta: Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. Göttinga 1896. II. Bd.

<sup>3</sup> Hilgenfeld A.: Novum Testamentum extra canonem. Lipsiae 1881. Prolegomena XXI. s köv. a Pástorhoz.

utaltak, a ki keresztyén férfiú volt és profétai öntudattal bírt. A nehézségek megoldásának tehát egyedüli módja a mi hypothesisünk, de ha ez megáll, akkor viszont az is bizonyos, hogy Hermas közvetlen utóda a profétai successioban a Péter levele névtelen profétai szerzőjének. Egy olyan ember ugyanis, a ki még Celemen alatt (100 körül) megkezdte profétai működését, egy-egy kisebb tartalmu isteni kijelentés közlése által profétai hirnévnek örvendhetett már előbb is. S így a kettőnek, mint elismert profétai nagyságnak az egymásra következése, közvetlen successioja semmi nehézségbe sem ütközik.

Ezen időpont körül kell keresnünk a Jakab levelének a keletkezési korát is, a mely épp úgy, mint a más két előbbi írat, egy keresztyén profétának a munkája. Tárgyi okokból ezen levél felett is megoszlanak a vélemények, de annyi ma már szinte bizonyosan állítható az érvek kölcsönös kicserélődése alapján, hogy a kik a szereztetési kort a II-ik században keresik, azok jóval közelebb járnak az igazsághoz, mint ama másik vélemény képviselői, a kik akár a Pál levelei előtti időpontra, akár pedig az I-ső évszázad valamely más idejére teszik ezt. A világiás érzületnek az elharpódzása, az adakozásra való felhívás, a sok szóbeszédűtől való erőteljes intés, a keresztyén profétáknak példányképzésű való választása (V. fej. 10. v.) s végül a parusiának színes szavakkal való ecsetelése s némi tekintetben a Péter levelével, továbbá a II. Kelemen-féle levéllel való rokonsága: mind arra utalnak, hogy levelünket 130 és 140 körülől datáljuk. Erre utal még a szerző azon intése is, hogy kérjenek a hívek Istentől bölcsességet, mert ő egyedül képes azt megadni, valamint a III. fejezet 1. verse, amely azt mondja, hogy ne sokan legyenek a hívek közül mesterek, a mire valószínűleg csak azok a visszaélések adhattak alkalmat, a melyek a II. század közepén voltak az egyházban ismeretesek. Felvéve most már levelünknek a 140 körüli időből való keletkezését s az említett iratokkal való rokonsága következtében szintén nyugati eredetét, a profétai successionak megtaláltuk egy harmadik láncszemét, a melyhez kis jóakarattal még csak Iraeneus lyoni profétáit kell odaláncolni, hogy a nyugati keresztyénségben is teljes legyen a sor és rend. Ha az utóbbiakat és Hermast kivéve a többieknek a nevét nem is tudjuk, ez még nem jogosít fel senkit sem arra a föltevésre, hogy létezésüket, a melynek félreismerhetetlen nyomaival leveleikben találkozunk, kétségbevonja s

ha tényleg léteztek, hát — tárgyi okok és valószínűségi számítás alapján — miért ne tarthatnók őket a nyugati keresztyénség profétái rendje olyan tagjainak, a kik a fennti sorrendben és időpontban végezték bátor lelkesedéssel keresztyéni kötelességüket? Hogy mellettük voltak-e nyugaton más proféták is, azt annál kevésbé tudhatjuk, mert a keresztyénségnek a birodalom ezen felében történt további elterjedéséről sincs semmi adatunk sem. Ha voltak is, legfeljebb helyi szerepük lehetett, de a nagy egyház életében semmi jelentősebb nyomot nem hagytak s így a profétái successio rendjét minden továbbiak nélkül nyugaton is teljesnek tarthatjuk.

Kissé nehezebb a helyzetünk a profétái successio kérdésének a tisztázásában délen, főképp Egyiptomban és vidékén. Azonban nem szenved kétséget, hogy itt is egy successio volt otthonos, a melynek, lehet, hogy ma már minden tagját nem ismerjük, de legalább a szerepet játszó főbb tényezőit igen. Sajnos, ide vonatkozó fejtegetésünkben nem támaszkodhatunk tisztán csak történeti adatokra, hanem a hagyománynak is teret kell engednünk, de azért lehetőleg oda fogunk törekedni, hogy a mondai elemből, a hagyományból csak azt használjuk fel, a mi a valószínűség jellegével bír. Enélkül megbizhatatlan és értéktelen lesz történeti tudósításunk, holott mi épen annak a megbizhatóságát akarjuk az összegyűjtött adatokkal megalapozni.

A profétái successio kérdését Egyiptomban is a keresztyénség ottani legelső elterjedésével kell kapcsolatba hoznunk, mert csak az apostoli korról való contiunitas biztosíthatja a probléma sikeres megoldását. Csak, ha ki tudjuk mutatni, hogy az egyiptomi keresztyén egyház valamelyes nexusban, összeköttetésben állott az apostolokkal és azok közvetlen tanítványjaival, csak úgy beszélhetünk egy otthonos profétái successioról, a mely eredetét épen a charismatikus adománynak az apostolok által történt beállításától nyerte. De viszont épp ennek a nexusnak a kimutatása kívánja meg a mondai elemeknek is a felhasználását, mert, a mint már egyszer említettük, az apostolok működéséről 64 után történeti tudósítások nem állanak rendelkezésünkre. A helyzet kényszerít tehát a szilárd történeti alap kiegészítésére, mert az előbbi részleteiben és további folytatásában nem eléggé érthető.

Egyiptom lakosainak a keresztyénséggel való érintkezéséről a Cselekedetek könyve tartott fenn egy pár adatot, de ezek csak

a kezdet kezdetére vonatkoznak. Így a II. fej. 10. versében a jeruzsálembeli jövevények között egyiptomiak is vannak, kik a Péter profétai prédikációját hallgatják. A 8. fejezet 26. versében pedig Filepnek a találkozása beszéltetik el Kandakes komornyikjával, a kit az evangélista megkeresztelt és a keresztyénség felséges tartalmáról felvilágosítva bocsátott útnak hazájába. A XVIII-ik fej. 24—25. verseiben meg Apollos van úgy jellemezve, mint a ki Alexandriából származott és onnan ment Efézusba. Az apostolokkal való érintkezésre tehát van adatunk a Cselekedetek könyvében, de ez még nem elég. Rendszeres missioi munka nélkül, csupán egyeseknek a bizonyására, elbeszélésére meg nem szilárdult volna a keresztyénség Egyiptomban s semmi esetre sem vett volna olyan lendületet, a milyent az apostoli kor utáni időszak mutat. Fel kell tehát vennünk, hogy az apostoli missio erre a világrészre is kiterjesztette gondját s az ige rendszeres hirdetésével igyekezett a hívek lelkébe beplántálni a keresztyénséget. A hagyomány azt mondja, hogy Márk evangélista volt az, a ki az egyiptomi egyházat valójában megalapította. Es ez az adat nem is valószínűtlen, ha meggondoljuk, hogy Márk többször járt Cyprus szigetén, a honnan könnyen átrándulhatott Egyiptomba is. A hagyomány jól értesültsége mellett bizonyít még továbbá a Márk evangéliumának monarchianus kezdete (l. Wordsworth N. T. latine secundum ed. S. Hieronymi I. 171. lap), valamint Eusébius hist. eccl. IV. 15-nek a homályos nyilatkozata, a mely szintén megerősíti M.-nak egyiptomi tevékenységét. De tudunk ám Marcusnak a missioi működésén kívül még más apostoli tanítványoknak az itt kifejtett evangelizálásáról is. Így nemcsak a hagyomány állítja, hanem a Grenfell és Hunt által legujabban felfedezett papyrusok is szólnak Lukácsnak, Barnabásnak és Simon Kleophasnak az egyiptomi missionálásáról (Papyri II. 170. 171. lásd W. C. Crum szép cikkét a Herzog Plitt-féle Real Encyklopaedie für prot. Theol u. Kirche. Szerkeszti Herzog Plitt XII. k. 1903-iki kiadás 802. lap.) Nincs okunk tehát megtagadni, hogy az egyiptomi keresztyén gyülekezet eredete is, mint a legtöbb gyülekezeté, apostoli működésre vezethető vissza s így a későbbi fejlődésnek a kezdettel való contiunitása kimutatható. Hogy az apostoli generáció igehirdetése következtében sokan nyertek profétai kijelentést és hogy Egyiptom népesebb helyiségei, különösen Alexandria gyakran fölkeresett helyei voltak a vándor keresztyén profétáknak

az kétségtelen, valamint a profétai működésnek elengedhetetlen szükségességét mutatta e vidéken az is, hogy a régi egyiptomi vallásnak a kereszténység terjesztése idejében is meg voltak a maga profétái s így lehetetlen, hogy az új vallás ne állított volna azokkal szembe hasonló foglalkozású személyeket — csak az a sajnos, hogy a fejlődésnek erről a korszakáról nem tudunk semmit sem. Legfeljebb egyetlen egy következtetést kockáztathatunk meg, a mely azonban csak sejtéseken és feltevéseken s nem történeti adatokon épül fel. Így a Cselekedetek könyve VIII. fejj. 39. versének van egy variatioja az „A“-val jelzett codexben, a mely az említett verset a következő szöveggel közli: „És mikor a vízből kijöttek volna, esék az Urnak lelke az eunuchra, Filepet pedig elragadá az angyal és nem látá őtet a főember.“ Ha most már a szövegnek ez a recensioja helyes, úgy nyilvánvaló, hogy a lélek leszállása az eunuchra nem mást jelent, mint az illetőnek oly foku lelkesedéssel, exstasissal való betelését, a melynek eredménye nem lehet más, mint az Ur hangos dicsőítése; a nyelveken beszézés és profétálás. Vagyis az eunuch profétai tehetéket nyert a keresztelés után, a melynek a működéséről azonban sem akkorról, sem későbbről semminemű tudomásunk sincsen. Ez azért nem zárja ki azt, hogy a komornyik profétai lelke absolute ne működött volna, sőt valószínű, hogy igenis fejtett ki tevékenységet még a hazatérés után is és megbizonyította mindenkinek az ő keresztényen hite igazságát s így akkor benne láthatnók az egyiptomi kereszténység első profétáját, ámde a következtetés oly ingatag alapokon nyugszik, hogy csak megkockázatni érdemes, de adatok teljes hiányában elfogadni alig lehet.

Fájdalom, egyebet nem tehetünk, minthogy bevalljuk őszinte nyíltsággal: a keresztényen profétaságnak sem történetéről, sem pedig successiojáról Egyiptomban nem tudunk semmit sem az apostoli kor után egészen a Didaché idejéig, csak követeljük eddigi, más helyekről nyert tapasztalataink és a Didaché leírása alapján, hogy profétai successio itt is kellett, hogy legyen. Avagy említett iratunknak leírása, mely szerint a proféták a gyülekezeti élet és organisatio szerves tagjai, nem a való helyzet rajza és megörökítése akart lenni, hanem csupán csak az író hő óhajtása? Hát akkor hogyan érthetők szerzőnknek aprólékos s az élet majdnem minden viszonyát szabályozó intézkedései, rendeletei? Bizonyos dolog, hogy a Didaché rendelkezéseinek történeti háttére

van és konkrét esetek képezik a rendelkező rész létrejövetelének a jogosultságát. Hogy továbbá a Didaché a keresztyén profétaság történetében egy meglehetősen multa tekint vissza s az egyiptomi profétáknak is több generatioját látja maga mögött, úgy hogy a mikor némely proféta aggodalmas cselekedetével szemben a közvélemény elítélését eltávolítandó a régi profétákra hivatkozik, a kik szintén így cselekedtek, — nem szabad pusztán csak a közismert keresztyén profétai személyekre gondolni, hanem olyan profétákat is érteni kell a többes szám alatt, a kik Egyiptomban éltek és működtek. Ebből azonban az következik, hogy íratunk Egyptom valamelyik helységében keletkezett, tehát Egyptomhoz tartozik. És csakugyan — eltekintve egy néhány szórványos kísértől, a melyek íratunkat montanista színezetűnek minősítik s így Kelet-Ázsiába helyezik, a kritikusok legnagyobb része ma már határozottan Egyptomból származtatja a Didachét. Az okok természetesen különbözők, de az eredmény egy.

Fontos kérdés, hogy mikor keletkezett íratunk s a profétaságnak mely korszakbeli állapotát adja s saját személyében a profétai nemzedéknek melyik generatiojához tartozik? A nézetek itt is eltérnek egymástól, de sok okunk van azt hinni, hogy a Didaché 130-nál később nem keletkezhetett. Erre mutat ugyanis a Páli levelek ismeretének a teljes hiánya, a mi egy későbbi korban tán még sem lett volna lehetséges, az urvacsorának szervezetlen jellege, a profétai charismának nagy fontossága és az egész íratnak sajátos ókeresztyén színezete. Ha most már megállapodunk abban, hogy a Didaché körülbelül Kr. után 130 körül keletkezett és a szerzője proféta volt s mint a munka írója már tisztességes kort ért el, úgy még mindig nem tételezhetjük fel, hogy a szerző saját személyében és személyével képviselné az apostoli korról való contiunitást, hanem meg kell engednünk, hogy közben egy generatio kihalt s adatok híján a mi emlékezetünkben is kiesett. De hogy ez a generatio, az apostoli kort és a Didaché periodusát közvetlenül összekötő kapocs megvolt, arra feltétlen bizonyosság íratunknak a profétaságról szóló terjedelmes fejtegetése.

Kérdés, ha vajjon a profétai successio továbbra is csak így állapítható meg Egyiptomban? Valószínűségi föltevések s megfelelő történelmi adatok alapján állíthatjuk, hogy nem. — A profétai successio további sorsa, fejlődése délen már nem oly bizonytalan többé, mint eddig volt, a minek az oka és magyarázata az, hogy

a keresztyénség bekövetkező viharos korszakában a vezetőknek gyakrabban kellett megszólalniok, a fenyegetett pontok védelmére többször síkra kellett szállaniok, mint eddig tették volt s így működésükről több adat maradt reánk.

Ezt a működést három írat mutatja számunkra u. m. a Judás levele, a Péter apokalipsise és a Péter II. levele. Legrégebbi közülök a Judás levele, a mely a gnostikus tévtanok ellen küzd s azoknak olyan tulajdonságait pellengérez ki, a milyenekkel az egyiptomi karpokratianusok dicsekedtek. Ez a secta azonban csak a II-ik évszázad folyamán állott elő, tehát íratainkat is ezen időszaknak valamelyik pontjára kell helyoznünk az apostoli eredet határozott megtagadásával. Az a körülmény, hogy a Muratori kanon, Tertullianus és Alexandriai Kelemen nemcsak ismerik, hanem egyenesen szent íratnak tartják, arra utal, hogy a II-ik évszázadnak az első évtizedeibe helyezzük, a mikor a fennt említett häratikus tévtanítók már felléptek és sikerrel folytatták működésüket. A hely, a hol keletkezett: Egyiptom, erre gondol már Alexandriai Kelemen is s ezen nem változtat az a tény sem, hogy a szerző a 12 apostolt említi a 17-ik versben, mint a kik szólották a hiveknek az Ur beszédeit, mert az sehol sincsen mondva, a mit Harnack magyaráz bele a versbe,<sup>1</sup> hogy az apostolok éppen a levél olvasóihoz szólottak volna ígehirdetésük által. Ha pedig íratunk Egyiptomban keletkezett legfeljebb 140-ig Kr. után, úgy a névtelen szerző igen jól lehetett a Didaché proféta írójának társa, sőt a successioban utódja is.

A másik írat, a mely szintén valamelyik keresztyén, profétai öntudattal bíró embernek lehetett a munkája a Péter neve alá került apokalypsis. A munka legnagyobb részében sajnós, elveszett és csak töredékek emlékeztetnek az eredeti kompositiojára, jellegére, minőségére. De hogy az eredeti íratnak volt valamelyes profétai karaktere és igénye, azt megcáfolhatatlanul bizonyítja az a körülmény is, hogy az egyházi közvélemény sokáig ingadozott, hogy vajjon a János avagy a Péter apokalypsisét vegye-e fel az újtestamentumi kánonba. És csak sok harc és küzdelem után sikerült az előbbinek az utóbbi felett diadalt aratni. Lehet, hogy a nagyrebecsülésben része volt annak a naiv hitnek is, hogy az apokalypsiset tényleg Péter írta, holott ennek a felvételnek annyira

<sup>1</sup> Harnack A : Chronologie. I. 1. 467. lap.



ellene szól minden argumentum, hogy azt teljesen kizártnak kell tartanunk. De másfelől az írat emelkedett, vallásos tartalma, a belőle kisugárzó látnoki képesség is közrejátszott a közbecsülés, a tekintély megszerzésében. Az apokalipsist tehát nem Péter írta. Erre utal szerzőnek a már nagy lendületet vett häretismussal szemben való határozott állásfoglalása, a némileg bizarr tudósítás Jézusról és tanítványairól s végül az eretnekké, illetőleg renegátokká lett keresztyén hívek szigorú megrovása, a kik „az igazakat üldözik és a világi felsőségek szolgálatták ki.“ Ez az utóbbi megjegyzése az iratnak megadja egyszerűen a terminus ante quem non-t is, mert Trajánus császár uralkodása előtt ilyen renegátokról absolute nincs említés sehol sem, — másfelől az a tény, hogy a Muratori kánon, Alexandriai Kelemen és a galliai martyrok írata 177/78-ban már említik és használják, kétségtelenné teszi, hogy 165 után nem keletkezhetett, különben az egyházban való elterjedésére nem lett volna idő és alkalom. Ha most már középszámban állapodunk is meg a keletkezési korra nézve és körülbelül 150 évre tesszük iratunk szerzetési idejét, még mindig lehetséges a Péter II. levele szerzőjének is a tőle való közvetlen succesioja, valamint a Judás levelével való idői összefüggése. Úgy, hogy az egyiptomi profétaság succesios táblázatában ez a ma már apokryphussá lett őskeresztyén írat, illetőleg ennek a szerzője képezi a 140- és 160 as évek között az átmeneti kapcsolatot. Csak az a kérdés, hogy az apokalypsis tényleg Egyiptomban keletkezett-e és bizonyítható-e ez valamivel? Nyugat, illetőleg délre utal az a körülmény, hogy az írat első említői vagy Alexandriában, vagy Rómában, vagy Galliában keletkezett forrás munkák, historiai művek. Az eretnekek, kik ellen a szerző küzd, egyiptomi gnostikusok a vallástörténészek legújabb megállapítása szerint és végül a görög eschatologikus képzetek nagy befolyása a szerző gondolkozásmódjára, a mi Alexandriában történhetett meg a legkönnyebben. Ezen okok alapján tehát bátran megnyugodhatunk annak a feltevésnek a helyességében, hogy iratunk Egyiptomban, talán éppen Alexandriában keletkezett s így célunkhoz biztos anyagot nyújt.

Hasonlót állíthatunk a Péter neve alá csusztatott II-ik levélről. Ennek az iratnak egész gondolatmenete elárulja, hogy a gnostikus tévtanok ellen való sikeres polemia akar lenni s ha kell a szerző nem riad vissza még a philosophiai kifejezések használatától sem, mint az I. c. 4. versben: „γένηθε θείας κοινωνοὶ φύσεως“.

Az alexandriai philosophia fogalmai által való ezen befolyásolás azonban seholsem lehetett könnyebb, mint épen Alexandriában, vagy Egyptom más közeli helyein. Erre utal még az is, hogy szerző a munkája megírásához olyan írásműveket használt, a melyek ugyancsak Egyptomban voltak honosak, így a Judás levelét és különösen a Péter apokalypsisét; továbbá maga is először Egyptom földjén lett ismeretessé. A használt források után ítélve s a levél tartalmát véve tekintetbe, iratunkat 160 és 170 közé tehetjük, későbbre azért nem, mert tekintélye elismeréséhez bizonyos idő kellett, későbbi datálás esetén pedig — a kánon kialakulását 200 körülre helyezve — a megítéléshez szükséges idő csaknem teljesen hiányzik. Levelünk tehát, mint valamelyik keresztyén profétának a keresztyénség egyeteméhez írott műve utolsó láncszem az egyiptomi profétaság successiójának a történetében, de általa teljessé lesz a sor itt is, úgy hogy a successios táblázat-hoz rajta kívül más alkotó részt felesleges keresnünk.

Hátra volna még, hogy a gnostikus felekezetek körén belül is kísértünk meg egy profétai successios táblázat összeállítását, azonban, mivel az ellenük folytatott küzdelem szenvedélyessége alig tartott meg egyebet a gnostikus proféták működéséből, mint a személyeknek a pusztá nevét, sőt a legtöbbnél még azt sem, így kénytelenek vagyunk minden ilyenléle törekvésről lemondani. Annyit azonban bátran állíthatunk, hogy a mai kor adatnélkülisége épen nem jelenti az ő működésük jelentéktelenségét, vagy szegényes voltát, hanem csak azt, hogy a régi egyházi írók különféle okokból nem tartották szükségesnek, vagy érdemesnek a gnostikus profétákról többet feljegyezni, mint a mennyit feljegyeztek. Az a körülmény, hogy létjogosultságuk igazolására minduntalan apostolokra hivatkoztak, talán jogossá tenné azt a követelést, miszerint a profétai successio kérdésére ők is igen nagy súlyt fektettek, gyanus a dologban csak az, hogy azoknak a tanítványoknak az életéről, életük körülményeiről, vagy az apostolokkal való érintkezésükről absolute nem tudnak semmit sem. Annyira nem, hogy még a Csel. könyvében említett Nikolausról is, a kit egyik gnostikus secta választott alapítójául, — oly ellentétes tudósítások fekszenek előttünk, hogy a valóságot kiválasztani belőlük lehetetlenség. Ám csalásra azért még se gondoljunk, — hanem elégedjünk meg e kérdésben annak a negativumnak a hangsúlyozásával, hogy a gnostikus proféták profétai successióját kimutatni, megállapítani ma

nem tudjuk. Mint biztos történeti tény csak annyit hangsúlyozhatunk, hogy a profétai charisma adománya a II-ik századon túl eredeti alakjában és tartalmában többé náluk sem található fel s így mindazok a profétai személyek, a kiket a profétaság történetéből, mint közéjük tartozókat, ismerni tanultunk, a II-ik századhoz tartoznak. De hogy ezen 100 esztendőn belül hogy helyezkedtek el, meddig éltek, merre jártak s mit csináltak, arról vagy semmit, vagy csak igen keveset tudunk.

És ezzel talán végeztünk volna is a profétai successio kérdésével, még csak arra az esetleges ellenvetésre kell megfelelnünk, hogy voltaképen miért is volt szükség ennek a kimutatására.

A szent lélek működésének az abszolút folytonosságát a dogmatika nem győzi eléggé hangsúlyozni s tényleg nincs igazi keresztyén hívő, a ki ennek a tételnek a valóságát kétségbe akarná vonni. Hogy az Isten lelke él, működik és vezet, ez diadalittas hitvallomása a keresztyén léleknek. Egy bizonyosság, mely a lelket megalázza, de egyúttal a vele levő kegyelmi erő érzetében fel is magasztalja. Ámde nekünk nem elég csak hinnünk, a körülvevő ellenséges világ bizonyítékokat követel, tehát bizonyítanunk kell. Ez a fejezet a kívánt bizonyítást végezte el a múlt leghomályosabb korszakára nézve, igyekeztél feltárni, hogy a lélek nemcsak szobatudósok elvont teoriájában, hanem a valóságban is konkrét működött. Mindaddig, a míg csak annyit tudunk, hogy proféták éltek és működtek, a vezető szellem irányító hatását, ujjmutatását gyakorlatilag nem tudtuk meglátni, most hogy a szellem működésének megszakítatlan folytonossága áll előttünk, most már képesek vagyunk az Isten nevelő munkásságát konkrét példákban nemcsak szemlélni, hanem értékelni is. A keresztyén profétai successio által én egy roppant fontos érdekét látok megvédve és kielégítve. Nevezetesen a kegyes gondolkozásnak azt a követelményét, hogy az egyház, mint socialis emberi közösség nem hatalomra törő speculánsok érdekszövetkezete, hanem az isteni szellem földi letéteményese és képviselője. Az egyház ilyen jellege pedig főképp akkor van biztosítva, ha realiter is ki tudjuk mutatni, hogy Istennek a Jézus Krisztusban megjelent lelke a proféták, — mint levezető csatorna által ő reá szállott át. Más szóval a profétai successio gondolatában kifejezésre juttatjuk a keresztyén egyház legmagasabb profétai jellegének a continuitását. Ha szabad egy képpel megvilágosítani a helyzetet: a keresztyénség egy örökszép virág, ennek a virágnak

élető gyökere a Jézus Krisztus, a virághajtása az egyház. A kettőt összekötő szarát eddig nem láttuk, most a profétai successio gondolatában, illetőleg a successio gyakorlati átvitelében megtaláltuk. Hogy a növény életében mi szerepe van a szár-nak, a felett lehetnek különbözők a vélemények, de egy bizonyos, enélkül, hiába él a gyökér, virágot nem hajhat soha. (Most pedig lássuk, hogy milyen volt a keresztyén profétaság működése és minő emlékei maradtak meg.)

### Működése s annak emlékei.

Hogy a keresztyén profétaság működését tisztán láthassuk s emlékeit ezen tevékenységnek kellően méltathassuk, legelőször is azt kell tisztáznunk, hogy minő foglalkozást jelölünk a proféta szóval, azaz mit értünk a „προφήτης“ fogalom alatt. A kérdésre a feleletet a szó etymológiájával adhatjuk meg legkönnyebben. Ámde mivel a szó használata a vallásos irodalomban a zsidó נביא jelentést akarja fedni, még előbb ki kell terjeszkednünk tehát a נביא fogalmának és jelentésének a pontos körülírására is. Ez utóbbit a tudósok נבא = fellelkesülést nverni. נבעה = előbugyogni és נב = nőni, szökni, tenyészni igékből vezetik le s így a szó egy olyan személyt jelölne, a kiből az Isten a maga beszédét nőni, tenyészni, előbugyogni hagyja. Csak Hupfeld vezeti vissza a נביא eredetét נבא = susogni, megsúgni igére, a mely esetben egy olyan személy volna jelölve a szó által, a kinek Isten a maga akaratát, szándékát megsúgja.<sup>1</sup> Biztosabb támpontot nyújt az etymológiának a szó igazi értelmére nézve az ótestamentomi nyelvhasználat, a mely ezzel a kifejezéssel illeti általában azt, a kivel és a ki által Isten beszél (Numeri 12: 12. vers), vagy azt, a kinek Isten az ő titkait megjelenti (Ámos III: 7.). A Genesis 20. 7.-ben és a XVIII. 17.-ben Ábrahám nevezetik így, a kivel Isten az ő akaratát, célját, szándokait ismerteti meg egyenes beszéd formájában. A נביא tehát ótestamentumi felfogás szerint egy olyan személy, a ki nem magától szól és nem a maga dolgait hirdeti, hanem az Isten akaratát közli az emberekkel tudomásul vétel és ahhoz való alkalmazkodás céljából. A szó jelentéséhez hozzátartozik ugyan a jövő előrehirdetése is (Denteronomium XVIII: 15. és Numeri XII: 8. v.), de

<sup>1</sup> A kérdés történetére lásd Tholuck: Die Propheten und ihre Weissagungen. 21 lap.

hogy nem ez a jelentés integráns alkatrésze, hanem sokkal inkább a közvetlen összeköttetés Istennel, a fölismert és tudomására hozott isteni akarat közlése az emberekkel, az kitűnik a proféta régebbi jelzéséből a **ראה** = látnok, néző szóból is, a melyet I. Sámuel IX: 9 verse tartott fenn számunkra. Ezért hogy a profétai igehirdetésnek mindig isteni kijelentés képezi alapját az ótestamentumban. A **נביא**-nak így körülírt fogalmát akarja fedezni most már a *προφήτης* szó. Legalább is a LXX. fordítók a héber **נביא**-t mindig ezzel a szóval ültetik át görögre és csak egyszer fordítatik így a **מלך** = követ (II. Cr. XXXVI: 15.), a **חזה** és a **ראה**. A szó etymologice *προ* és *φημι*-nek az összetételéből képezett főnévi alak, azonban a *προ* előragnak nem idői jelentése érvényesül az összetételben, hanem helyi vonatkozása, úgy hogy profétás nem az, a ki valamit előre megmond, hanem az, a ki valaki előtt beszél. A szónak ilyen magyarázatára utal a profán görög nyelvhasználat, a mely így jelöli az orakulumnak a tolmácsát, tehát az istenek beszédének a megmagyarázóját. És ez a jelentés oly erős, hogy a profán görögségben mindig megmaradt, még ott is, a hol a jövői vonatkozás képezte a tolmácsolás kizárólagos tartalmát.<sup>1</sup> Nyilvánvaló azonban, hogy mikor a LXX. fordítók a kifejezést a **נביא** átültetésére lefoglalták, akkor érteni akarták alatta mindazt, a mit az eredeti kifejezés jelölt. Vagyis a bibliai nyelvhasználat következtében a szónak értelme kitágult, mély, vallásos, monotheistikus jellemvonást nyert, annyira, hogy az újtestamentumi görög írók minden legkisebb aggodalom nélkül foglalhatták le a szót a keresztyén proféták jelölésére. Az újtestamentumi nyelvhasználat aztán még tovább mélyítette a jelentést s megadta a szónak azt a jelleget, a mely specifikus, keresztyéni. És ez a jelleg a következő: az isteni akarat itt is megmarad középpontjául a profétia tartalmának, csak hogy legmagasabb, minőségileg a legnemesebb akarat lesz: az Isten üdvakarata. Az Isten felséges üdvtervének a hirdetése: ez a keresztyén profétia, tehát nem az élet casuistikáját, a felsőség dolgait szabályozó, a nép jóllétét kilátásba helyező isteni akarat, hanem az üdvrendet megalapító s azt atyai szeretettel következetesen megvalósító isteni akarat tudtul adása, diadalittas hirdetése: ez a keresztyén profétia tartalma. Ez történik az egész világ előtt, még pedig nemcsak jelen, hanem múlt és jövői vonatkozásban is. Így nyer

<sup>1</sup> Cremer: *Biblisch theol. Wörterbuch*. 9-te Aufl. 1902. 1048 lap.

a szó abszolút, tökéletes értelmet az újtestamentumban. Ennek a jelentésnek természetesen nagyméretű lefokozása az a meghatározás, a melyet Laurentius Mosheim ad a proféta szónak, mikor érti alatta „a jövő dolgoknak olyan megjósolását, hogy az az események folyamának tényleg még is feleljen“.<sup>1</sup> A profétai charisma itt pusztá előrelátássá lesz, holott legkevésbé ez tartozik hozzá. Valamivel helyesebb meghatározását adja a fogalomnak akkor, a mikor a proféta alatt ért egy olyan személyt, „a ki Isten által tanítatva és küldve az ő akaratát hirdeti és fejtegeti az emberek előtt“.  
(„Virum divinitus edoctum, et extra ordinem a Deo missum, ad voluntatem eius hominibus aperendam et exponendam.“) Azonban mindjárt hozzáteszi ismét, hogy a fő, a mi a munus hordozójának az igazi profétai jelleget megadja, a jövőre való jóslási képesség, enélkül a charisma legszebb vonását veszti el.<sup>2</sup> Ebben a meghatározásban van egy nagy igazság, a melyet azonban nem szabad túlhajtani. Nevezetesen az az igazság, hogy a profétai működés célja a jelent szétszakíthatatlanul összefűzi a jövővel, úgy hogy a mikor a proféta a jelent az isteni üdvakarathoz megfelelően emelni, javítani akarja, ugyanakkor a jövőt is a nyert kijelentésnek a szemüvegén keresztül nézi. A profétai működés igazi lényegéhez tehát csak ennyire tartozik hozzá a jövői vonás.

Az újtestamentumi profétia fogalmát illetőleg van még egy elterjedt felfogás, a mely a történetet nem ismerve, az új profétai charisma alatt nem értett egyebet, mint az ó-testamentum profétai iratainak a tolmácsolását, magyarázatát. Ez a felfogás azonban olyan sekélyes és felszínen mozgó, hogy nem is érdemes vele bővebben foglalkozni. Eredete abba a korszakba nyúlik vissza, a melyben a profétai képesség csak ennyiből állott és nem többől. Mi megmaradunk a saját meghatározásunk mellett s ezt vesszük mérővesszőül a profétai működés megítélésénél.

A profétai tevékenység az őskeresztyénségben a tanítványokra, illetőleg a gyülekezetre kitöltött isteni lélek műve. Ez fejt ki eleinte csak egy működést, profétálást a Jézus Krisztusban és a tanítványokban, majd a Pál differenciálása alapján a különféle szellemi hatásoknak egész sorát Jelenléte a keresztyéneknél állandó,

<sup>1</sup> Mosheim Laur.: Dissertationum ad hist. Eccl. pertinentium volumen alterum 1743. 143 lap.

<sup>2</sup> Ugyanaz: Dissertationum ad hist. Eccl. pertinentium volumen alterum 1743. 148 lap.

bár néha csak hirtelen bekövetkező, közvetlen isteni behatás következtében mozdul meg és lép működésbe. Ezek a közvetlen isteni hatások az ugynevezett időnkénti kijelentések, a szellem közlésnek amaz általános formája pedig, a mely le van írva a Cselekedetek könyve II. és köv. fejezetekben az Isten egyetemes, az egész emberiséget megvilágosító s a keresztyénségben megjelent üdv-terv hirdetésének a jogosultságát biztosító kijelentése. A keresztyén profétaságnak bázisa ez utóbbi, impulsív előidézője az időnként ismétlődő isteni kijelentés. A kettő egymástól elváhatatlan s az emberi végesség és gyarlóság következtében annyira nem zárja ki egymást, hogy a részlegesnek mindig az általános, egyetemes a megelőzője vagy alapja, a melyre az ráilleszkedhetik. Jézusnál a kettő összeesett. Az ő elhívása, működése, élete, egész lénye mind az Isten lelkének az abszolút teljesség mértékét megütő kitöltetésén alapult, a mely így semmiféle külső, látható, időnként ismétlődő isteni kijelentés által való kiegészítésre nem szorult. Sőt a tanítványoknál is a lélek legelső kitöltése a pünkössti csoda jelenetben oly erős volt, hogy nemcsak megbizonyosította őket küldetésük jogosultsága felől, hanem a nyert isteni kijelentés tartalmának a közlésére is felbátorította. S általában a keresztyénség első terjedése idején ez a két actus a szellemközlés legelső alkalmával mindenütt összeesett — innen a gyülekezet profétálása — és csak később ismételt bizonyágtétel esetén követeltetett meg és nyert szerepet a közvetlen, időnkénti isteni kijelentés. A szellemi közlésnek az első actusa nemcsak a benső helyeslés, helybenhagyás szerepét akarta betölteni, hanem az exstaticus állapot fokozásával a külső bizonyágtéves eszköze is akart lenni az idegenek, a külvilág számára. De az elhívás után már a tanítványoknál is külön szüksége mutatkozik az újabb és újabb isteni kijelentéseknek s még inkább aztán a későbbi profétai generationál, a melynél az elhívásnak a szellem kitöltése által eleinte jelképezett formáját helyettesítette a szellem általános vezetése, gondozása alatt álló egyház kötelékébe való tartozás, úgy hogy itt igazán csak egyes időnkénti isteni impulsusra, kijelentésre volt szükség, hogy az illető profétai hivatásának megfelelhessen. A két actusnak a szoros megkülönböztetése tehát indokolt. Az isteni kijelentés az őskeresztyénségben mindig szellemközlés által történt. Találunk ugyan példát arra nézve is, hogy ez a felsőbb kijelentés álomban, vagy angyalok által adatik tudtára az illetőknek, de hát vajjon ezek

nem épen a szellem közvetítésének az eszközei? Logikusan mást nem érthetünk alattuk, ha tudjuk, hogy a régi emberek úgy az álomnak, mint az angyaloknak reális létet tulajdonítottak. Ezek mint reális valóságok közvetítették a lelket, a mely szintén egy reálitás, tényleg létező, érzékelhető dolog volt a régi felfogás szerint. Innen érthető a lélek közvetlen kitöltetésének az érzéki formában való ábrázolása is. Érdekes, hogy míg vannak, a kik a léleknek ezt a hyperfizikai, anyagi jellegét az őskeresztyén felfogásból határozottan el akarnák tüntetni,<sup>1</sup> addig mások meg ezt, mint tényt szögzik le és megpróbálják bizonyítani úgy az ó-testamentum, mint a keresztyénség korabeli zsidóság hasonló képzeivel.<sup>2</sup> Ez utóbbi irányzatnak főkép Gunkel a vezére, a ki összehasonlító vallástörténeti adatai alapján a lélek finom mennyei anyag voltát, természetfeletti mineműségét axiomatikus igazságnak tartja. S emellett azt állítja, hogy az őskeresztyénségnek róla alkotott képze az ó-testamentumból és az egykorú zsidó gondolkodásmódból van véve. És tényleg okoskodása igen jó alapokra van építve. Az ó-testamentumban ugyanis a lélek rendesen a széllel hasonlított össze, a mely utóbbi jelöli a semmit, a nem létezőt is. De hogy maga a szél nem semmi, hanem tényleg létező és érzékelhető s csak finomságáért s előállása és benső lényege homályosságáért szerepel úgy, mint a semminek, a nem létezőnek a képe, azt világosan mutatja például a Job könyve XXXVII: 9. és Jeremiás X: 13. 135 zsoltár 7 v. Vagy a Job könyve XXIII. 25. v., a mely a szélnek a súlyáról beszél, Henoch XVIII: 1, IV. Esdrás IV. 5. és V: 37. vers. A szélnek az anyagságát, való létét mutatja továbbá az is, hogy a biblia különböző helyei gyakran beszélnek száraz és nedves, meleg és hideg szelekről, az ember hatását érzi s előle nem tud menekülni. Ha most már az ótestamentum a lelket ehhez a szélhez hasonlítja, sőt mindkettőt közös névvel רוח-nek nevezi, úgy jól mondja Gunkel, hogy az összehasonlításra az adja meg az alapot, hogy „mindkettő hatásaiban erőteljes, jövés-menésében titkos, emberi szem által észre nem vehető, emberi mértékkel meg nem mérhető s emberi erővel föl nem tartóztatható”.<sup>3</sup> Vagyis

<sup>1</sup> Wendt: Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche. 1878. 18—19 lapokon.

<sup>2</sup> Friedländer L. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 6-te Aufl. 1890. 705 lap.

<sup>3</sup> Gunkel Hermann: Wirkungen des heiligen Geistes. 1888. 48. lap.



bizonyos dolog, hogy a zsidók a lelket valami olyanféle anyagnak képelték, mint a szelet. Különösen jó példák ezen állítás helyességének a bizonyítására Numeri XI: 17, 25. II. Kir. könyve II. 9, 15. Ezékiel XXXVII: 9. vers. Kimondhatjuk tehát, hogy a hol lelki hatások működése érezhető, felfogható volt, ott a lélek mindig olyanformán képeltetett, mint valami anyag. Szép példa erre a keresztyénség korabeli zsidóságnál Hénokh könyve 70: 2. v., a mely „a szellem szekeréről“ beszél és azt a szekeret érti alatta, a melyen Hénokh az égbe ragadtatott s a mely a II. Kir. II. 11. v.-ben említett Ilyés szekeréhez hasonlóan tűzszekérnek gondoltatott. A lélek a szerző reális gondolkozása szerint ezen helyeken tűzanyagnak képeltetik, a mely különböző formát ölthet magára. Sőt Gunkel tovább megy és fenti okoskodásának a bizonyítására kimutatja, hogy a zsidók nemcsak a lelket, hanem magát az Istent, az angyalokat, a meghaltaknak halál utáni minőségét és az egész mennyei világot is anyagszerű tüneménynek képelték.<sup>1</sup> Ha pedig mindezeknek az anyagias felfogása bizonyítva van, akkor lehetetlen a lelket is nem úgy fogni fel zsidós értelemben, mint anyagot, vagy anyagi substratumot, a mely azonban a közönséges földi anyagtól különbözik fény minősége által. Csak az a kérdés most már, ha vajjon az újtestamentumban is ugyanez a felfogása érvényesül a léleknek? Semmi okunk sincs ennek a lehetőségét megtagadni, sőt a lélek működésének a karakteristikus rajzai és bizonyos pszichologiai okok után ítélve egyenesen állítanunk kell ezt a lehetőséget. Avagy el lehet-e gondolni, hogy a zsidókból lett keresztyének később is, a megkeresztelkedés állapotában ne így képelték volna a lelket? És a keresztelés alkalmával Jézusra kitöltetett lélek érzéki ábrázolása, vagy a pünkösti csodás történet elbeszélése a kettős tüzes nyelvekről és keresztelő János jövendölése az Idvezítőről, hogy ő tűzzel és lélekkel fogja megkeresztelni az emberiséget s a léleknek kézfeltevés által való adományozása az újtestamentumban nem mind arra utalnak-e, hogy a szellemnek ilyen fény anyagszerű felfogása volt otthonos az első keresztyéneknél is? Vagy a megdicsőülés hegyén történt jelenet, a mely mintegy kifejezője akar lenni az evangelisták azon képzetének, a hogy ők gondolták az Urnak halál utáni felmagasztaltatását s a hiveknek vele való egyesülését s végül, a mit Gunkel

<sup>1</sup> Gunkel Hermann : Wirkungen des heiligen Geistes. 1888. 50—51. lap.

elfelejtett fölemlíteni, Pál apostolnak az eleven képze, a testnek a halál állapotában bekövetkező fényserű anyaggá — lelki testté való átváltozásáról, nem mind azt bizonyítják-e, hogy a léleknek materiális zsidó felfogása — a minőségi létet illetőleg — a legkisebb változtatás nélkül átjött a keresztyénségbe? A bizonyítékok ilyen tömege mellett nem tehetünk egyebet, mint hogy a kérdésre határozott igen-nel feleljünk.

Az Isten lelke kitöltetésének az eredménye tehát a profétia enélkül profétálás nincs. De vajjon mi viszonyban áll egymással az emberi és az isteni lélek, elnyomja-e az utóbbi az előbbi teljesen, vagy csak meggyengíti, avagy végül mindenik megtarja a maga jogát? Más szóval kifejezve exstalicusan beszél-e a proféta, avagy öntudata teljes megtartásával? Jánosnál időnkénti ihletésről, a léleknek egyre ismétlődő kitöltetéséről, az emberi és isteni szellemnek ellentétbe állításáról beszélni nem lehet. A lélek kitöltése nála egyszeri és végleges, teljes és tökéletes s az isteni szellem az ő saját szellemével benső közösségre lép, úgy hogy az első az ő individuális birtoka lesz s viszont az ő szellemi lényege oly magas sphaerába emelkedik fel, hogy megistenül. A szellem közösségnek ezen belső tudatában mondhatja az idvezítő magáról: „Én és az atya egy vagyunk.“ Az exstasisnak semmiféle formájáról nem lehet tehát Jézusnál beszélni és ha mégis megkísértjük egyik-másik idevonatkozó bibliai helynek a kétértelműségét eloszlatni, úgy ez inkább csak azért történik, hogy az ellenkező felfogást vallók azt ne modhassák, ime félnek a tudományos bizonyítást megkockáztatni. Hát nem félünk! Az újtestamentumban három olyan locus található, a mely a kétértelműségénél fogva alkalmasnak látszik arra a fellelésre, mintha Jézus csakugyan exstasisban beszélt volna. Ezek egyike a Márk evangéliuma III: 21-ben, ketteje pedig a János evangéliumában olvasható (XI: 33 és XIII: 21. vers.)<sup>1</sup> Az első hely (Márk III: 21.) arról szól, hogy Jézus szakadatlanul tanított úgy annyira, hogy még táplálékot sem akart magához venni, a mit meghallván az övéi, kimentek, hogy megfogják őt, „mert azt mondták, hogy megőrült.“ (ἐλεγον γάρ οτι ἐξέστη) A kifejezés nehézsége abban áll, hogy az ἐλεγον-t nem lehet álta-

<sup>1</sup> Nagyon sajnálom, hogy ennél a kérdésnél nem vehettem figyelembe Haupt E. „War Jesus Ekstatiker“ c. érdekes munkáját, de többszöri igyekvésem dacára sem juthattam hozzá.

lános alanynak venni, mintha a szó közszájon forgott volna s a Jézus rokonai mástól értesültek volna a dologról, mert az általános alany kifejezésére vagy a passiva forma I. es 3 ik személy használtatott volna, mint a legtöbbször, vagy pedig a φασιν szokásos kifejezés — hanem a hely csak úgy magyarázható, a hogy a grammatika megengedi, hogy t. i. a Jézus hozzátartozói, rokonai mondták, hogy ő megőrült. Másfelől az ἐξέστη jelentése sem látszik egész bizonyosnak, sőt az a körülmény, hogy a szónak névi formája: exstasis a proféta benső minőségi állapotának a klasszikus jelölésére foglaltatott le és hogy az igei alak még egyszer előfordul a II. korinthusi levél V 13. versben (εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῶν εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν = ha magunkon kívül vagyunk, Istennek, ha józanok vagyunk, nektek“. Így fordítja a jelenleg legjobb német bibliafordítás is: Textbibel, herausgegeben von Kautzsch. 1899. 216 lap) és pedig határozottan az önmagán kívüli állapot jelölésére, mindez kedvezni látszik annak a felfogásnak, hogy a szó itt Jézusnak is olyan lelki izgatottságát jelenti, a mely az exstasisal határos. Ámde az obiectiv magyarázónak nem szabad szem elől téveszteni azt a körülményt, hogy a kifejezés által az övéi akarják azt az odaadó, fáradhatatlan munkásságot, azt a szent izgalmat jelölni, a mely az idvezítőnek még annyi nyugtot sem enged, hogy kenyerét megehesse, tehát nem Jézus használja az ő lelki állapotára nézve ezt a jelzést s a mi bolondságnak, esztelen magatartásnak, fanatikus rajongásnak, exstasisnak látszott a rövidlátó rokonság előtt, miért kellene azt csathatatlan igazságnak minősítenünk? Hát nem tévedhettek-e ezek a napi munkával, az élet mindennapi gondjaival törődő egyszerű emberek, mikor esztelen őrjöngésnek bélyegezték azt a szent lelkesedést, a mely nem volt más, mint a gyerekkorbeli templomi jelenet tettekre váltása: „Avagy nem tudjátok-e, hogy nekem az én Atyám dolgaiban kell foglalatossá lennem?“ Luk. II. : 49. vers.) A kifejezés csak első pillanatra és csak felületes szemlélődés mellett tévesztheti meg a magyarázót, míg a helyzetnek és a körülményeknek beható vizsgálata határozottan arról győz meg, hogy extaticus rajongásról, öntudatlan állapotban való cselekvési módról a kérdéses helyen absolute szó sincs. A köteleességteljesítés vágya, a hivatás komoly érzete s a lelki munka végzésére fordított gond és szent lelkesedés, mely az Idvezítőt vezet, még nem exstasis s a kik annak tartják, azok nem az ő rokonai, anyja, testvérei, a

kiket az Ur akaratának az ismerete jellemez. A második bibliai locus, a mely extaticus állapotot enged szintén sejteni, a János evang. XI.: 33. vers és a következőkép hangzik: „Jézus azért mikor látta volna, hogy Mária sírna, és a Zsidók is, kik ő vele együtt jöttek vala, sírnának, megbuzdula lelkében, és magában megháborodék“. Az eredeti szövegben a két vitás kifejezés így van megfogalmazva: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐταραξεν ἑαυτόν. Az Újtestamentumi jelentésére nézve a tudósok mind elismerik, hogy az haragot, illetőleg a haraggal határos fájdalmat jelent,<sup>1</sup> csak a szó jelentésének a mire való vonatkozásában térnek el egymástól nagyon a vélemények.<sup>2</sup> Így némely régi exegeták, mint Origenes, Chrysosthomus, Theophilus, a kifejezést a τῷ πνεύματι-val kapcsolatban úgy fogták fel, hogy Jézus az ő lelke, megindultsága felett lett haragos, vagy Cyrillus egyenesen úgy, hogy a τῷ πνεύματι-t dativus instrumentinek fogván fel, azt a szent lélekre vonatkoztatta, a mely esetben az értelem ilyen alakot nyert volna: lélek által haragudott magára az az a Logos megnehezített a vele összeköttetésben álló emberi személyre. Augustinus szerint haragudott a halálra, mint a bűnnek zsoldjára vagy a halálnak, mint az emberi nem gonosz ellenségének a hatalmára. Az újabb magyarázók szerint arra, a kinek hatalma van a halál felett és az ő számára mégis fájdalmat szerez (így Weber az Isten haragjáról) Holtzmann, Erasmus felfogása szerint a zsidóknak és a nővéreknek a hitellenségére, vagy mások szerint talán arra, hogy ezt a gyász esetet nem akadályozhatta meg, a mely magyarázat azonban már azért is helytelen, mert hiszen a 15-ik versben épen örül az esetnek. A kifejezés legelfogadhatóbb exegesis az, a melyik azt mondja, hogy az idvezítő haragja a ὡς εἰδέν-vel van megadva s így tárgya a jelenlévők sírása. A mester szemei előtt látja a testvére elvesztét mélyen fájlató Máriát, kinek bánata és keserve őszinte, majd a képmutató és csak színleg gyászoló zsidókat, a kik ebben az alkalomban is ellenséges érzületük és gyűlöletük újabb táplálékát vélik megtalálhatni — az ellentétnek ez az egymást kizáró látványa, hogy ne indítná őt fájdalommal határos szent haragra, a mely az ő lelke mélyén érezteti hatását, anélkül, hogy külsőleg

<sup>1</sup> A szó összes jelentésére nézve lásd Pape és Passow híres szótárait

<sup>2</sup> Meyer: Kritisch exegetischer Kommentar z. Neuen Test, 8-te Aufl. 1893. 2-te Abth. Weiss Benhard. 413 lap.

kifejezésre jutna. Valamivel nehezebb az „ἐτάραξεν ἑαυτὸν“ magyarázata, a mely kifejezést némely tudósok passiv értelemben vesznek = megrázkódott, megrázta magát. Meyer egyenesen testi mozgásra gondol, a melylyel az idvezítő kifejezte az ő belső lelki állapotát, mások az ἐνεβριμήσατο-val megkezdett lelki mozgalom fokozásának tartják, Luther, Godet többek között a belső elhatározás azon jelének, a melylyel a haragot eltávolítja magától, Hengstenberg érti alatta az idvezítőnek a gonosz ellenség ellen való harcra készülését, az az lelki felizgulását, exstasticus állapotba való jutását, a mint látjuk tehát a tudományos szörszálhasogatás minden képzelhető értelmezést kigondolt és be próbált illeszteni a szövegbe, csak hogy a kifejezés nehézkességét megszüntesse. Holott a két-értelműség és nehezen érthetőség teljesen megszűnik az által is, ha a kifejezésnek olyan értelmezést adunk, a milyent Weiss ad,<sup>1</sup> hogy az idvezítő megzavarta magát úgy, hogy az ő kedély mozgalmát saját belsejébe zárta el, senki előtt nem mutatta, holott a többi emberek az affectus külső kitörésében engedtek szabad folyást érzelmeiknek.

Hasonló értelmet kell tulajdonítanunk a szó „ἐταράχθη“ passivum alakjának a XIII. 21 versében, a hol az még közelebbi meghatározást is nyer a „πνεύματι“ által. A kifejezést nem szabad úgy felfogni, mint Jézusnak a lelki felkészülését a következő profétai jelenetre, hogy tehát megindult, exstasisba jutott lelkében s aztán bizonyosságot tett mondván, egy ti közületek elárul engemet, hanem az előző gondolatmenettel összefüggésben, mint az író által való megjelenítését a reá következő szenvedésnek és halálnak, a mely bizony egy pillanatra aggodalommal, szorongással töltötte el lelkét s bizonyos fájdalomérzetet szült benne, de a miben mi semmi erkölcstelen vonást nem láthatunk, sőt a mint Dorner mondja,<sup>2</sup> ennek a szorongó küzdésnek a hiánya épen az ő erkölcsi nagyságát és feláldozásának az értékét szállítaná alá. Nem exstasisról van tehát szó a kérdéses helyek egyikén sem, hanem vagy a hivatás komoly felfogásáról, ami csak a felületes szemlélő előtt tetszhetik örülségnek, esztelen túlhajtottságnak, vagy pedig a nehéz jövő előrelátása következtében az emberi léleknek pillanatnyi fájdalom érzetéről, amely azonban gyors felhő-

<sup>1</sup> Weiss Bernard : Commentar zum Joannes Evangelium 1893. 413 lap.

<sup>2</sup> Dorner: Jesu sündlose Vollkommenheit. 6 lap.

ként száll tova, hogy ismét derült eget hagyjon maga után: Atyám legyen meg a te akaratod. A lelki megindulásnak az író által ecsetelt ezen formájából tehát extasist csinálni sem nem lehet, sem nem szabad. Minden erre irányuló törekvés a történeti és lélektani igazság meghamisítása volna, amit épen ezért szigoruan kerülnünk kell. Ám más a helyzet a tanítványoknál. Náluk a profétai működésre az impulsust a koronként ismétlődő isteni kijelentések adják. S a profétai charisma tartalmát is a keresztyén világ-felfogásban lefektetett általános isteni üdvterv ismeretén kívül az alkalmasszerűleg nyert isteni kijelentések képezik. Itt tehát jogosan lehet beszélni az emberi és isteni lélek egymáshoz való viszonyáról s azon hatásról, amelyet az utóbbi gyakoról a beszélő profétai személyre.

Ennek a kérdésnek a vizsgálatánál nem szabad figyelmen kívül hagynunk a lelki működésnek azt a formáját sem, a melyet a Cselekedetek könyve és Pál apostol is nyelveken beszélésnek neveznek. Meg kell állapítanunk ugyanis, hogy mi köze ennek a működésnek a profétiához s a reá vonatkozó karakteristikumokból vonható-e le s ha igen minő következtetés a profétia formájára nézve? A kettejük közti helyes viszonyt a megállapítása annál fontosabb, mert a bibliai iratokban a kettő rendesen egymással kapcsolatban említetik, tehát rokonság, bizonyos fokú hasonlóság feltétlenül constatálható volt közöttük. Sőt a Cselekedetek könyve a II. fejj. 4. versében a lélek kitöltése eredményül egyenesen a nyelveken szólást és nem a profétálást tünteti fel s csak a 14.-ik versben közli a Péter értelmes formában tartott profétai beszédét. A X. 46. versében pedig a Cornélius pogány százados és házanépére kitöltött szent léleknek a hatása ismét a nyelveken szólás formájában jelentkezik, a XIX. fejj. 6. versében meg a Jánosi tanítványok a lélek hatása következtében egyszerre „nyelveken szólnak és profétálnak vala“. Valamint az a körülmény is, hogy Pál apostol a nála már megkülönböztetett két charisma-tikus adományt, a nyelveken szólást és a profétálást épen egymással veti össze s így állapítja meg a köztük levő értékkülönbözést és úgy az egyiknek, mint a másiknak önmagában képviselt benső értékét, — szintén sejteni engedi, hogy a két tevékenység a lehető legközelebbi lényegrokonságban állott egymással. És ezt a benső egységet úgy fejezhetjük ki, hogy a nyelveken beszélést a profétia közvetlen elődjének állítjuk, amely azonban ugyanazon

pszichológiai momentumokból fakadt, mint a profétai tevékenység, csak hogy a lelki megindulásnak és benső izgatottságnak nagyobb foka volt szükséges az ő előállításához, mint a profétai működés megindulásához. A nyelveken beszélés tehát szintén profétia, de a gondolatoknak, az értelemnek a lelki megindultság szülte szétszakadozottsága következtében nem a nyilvánosság számára rendelt, hanem az egyén érdekeit, lelki épülését elősegítő, kielégítő profétia volt. Ha nem így volna a dolog, megérthetnők-e talán a tanítványok profétálását a Csel. k. II. fejj. 14. versében mindjárt a nyelveken szólás említése után, avagy a Cornélius esetében a X. 46. versének ezt a nyilatkozatát „nyelveken szólának és magasztalák az Istent“ s még inkább a már szintén idézett XIX. 6. versének a kifejezését: „nyelveken szólnak és profétálnak vala“? Avagy talán az Isten magasztalását és a profétálást a két utóbbi esetben úgy kell képzelnünk, hogy az illetők a lélek kitöltetése által bennük előidézett csodás hatást kétfelé osztották s először nyelveken szóltak, majd a tömeg előtt profétálni ill. Istent hangosan dicsérni kezdték? És nem sokkal valószínűbb-e az, hogy a Csel. írója a kétféle jelzés által egy és ugyanazon actust akart jelölni, amely külső megjelenésében hasonlított az idegen nyelveken való szóláshoz, de másfelől félreismerhetetlenül igen a profétáláshoz is? És akkor a tanítványok esetében a Péter predikációja, profétai beszéde egyszerűen úgy tekintendő, mint a nyelveken beszélés tartalmának a részletes kifejtése. Ezt kell gondolnunk főképp abból a körülményből kifolyólag, hogy a nyelveken beszélés és a 14. és következőkben felsorolt és részletezett értelmes beszéd is egy és ugyanazon közönség előtt folyik le és a szerző semmi idői elválasztást nem alkalmaz a két jelenet között. Ámde ha így áll a dolog, akkor az olvasóban könnyen az a nézet támadhat, hogy tehát a profétálásnak első megjelenési formája, a nyelveken beszélés az öntudatosság karakteristikumát nélkülözi s így a pogány *μαντεια*-hoz hasonló. E felfogásnak határozottan kedvezni látszik az a jellemzés, amelyet Pál apostol az I. Kor. levél XIV. 2. versében ad róla, mikor ezt mondja: „Aki nyelveken szól, nem embereknek szól, hanem Istennek, mert senki nem érti, noha Lélek által titkos dolgokat szól“, vagy a mikor olyannak tünteti fel azt, mint amely bizonyos jegyző szót nem tartalmaz, értelemnélküli és magyarázatra szorul, a 22. versben pedig azt mondja: „a nyelvek azért jelenségek nem a hívőknek, hanem a hitetleneknek: a

profétálás pedig nem a hitetleneknek, hanem a hiveknek“ Távol attól, hogy az apostol jellemzését nem hitelesnek, avagy pláne tulzottnak bélyegeznők, a nyelveken beszélés előbbi leírása és ez utóbbi rajza közötti különbséget úgy enyésztethejük el, hogy a kétféle nyelven beszélés azonosságát megtagadjuk. Korinthusban másféle nyelveken szólás volt otthonos, mint Palesztina földjén. A görög hatás, a pogány befolyás Korinthusban igen erőteljesen érezte a hivekkel előbbeni állapotukat, a pogány profétia mibenlétét, úgy hogy a mikor a lélek általános kitöltetésének a keresztyén tana ismeretes lett előttük s egyikük-másikuk a léleknek kifejezetten is birtokába jutott, mi sem volt közelfekvőbb gondolat rájuk nézve, minthogy az Isten lelke működését is olyan formában képzeljék, mint a régi görög Istenek lelkét, azzal a különbséggel természetesen, amelyet megszabott a hittartalom különbözősége. Született görög ember ugyanis alig tudta elképzelni a lelki működésnek más formáját, mint a melyet az oraculumok, mantisok mutattak s vajjon van-e jogunk a korinthusi keresztyénekről mást tételezni fel? Semmi esetre sincs. A korinthusi gloszolosok működésére gyakorolt ezen pogány befolyást megerősíti Pál apostolnak a XII. fej. 2. versében olvasható szerény célzása is, a melyet a hivek megtérés előtti jellegére tesz épen a lelki ajándékok kérdésével kapcsolatosan a következőképen: „Tudjátok, hogy ti pogányok voltatok és a néma bálványokhoz ragadtattatok vala, a mint vitettek vala“, s a néma szót ἄφρωνος sal fejezi ki, a melylyel közvetve a nyelveken beszélők λόγος-át is jellemzi, a mikor a XIV. fej. 7—10 verseiben felsorolván a különböző hangszereket, azt jegyzi meg mindenikre nézve, hogy egyiknek a hangja sem ἄφωνον, a mivel megmondja indirecte, hogy a nyelveken beszélőké meg igenis az, — vajjon az apostol célzása ne szándékos volna-e, hanem csupán véletlen, esetleges? Hát akkor miért jellemezte volna úgy a hivek ezen működését, hogy az jele a hitetleneknek, a melyről még Bornemann is kénytelen bevallani, hogy csak úgy érthető, ha föl vesszük, hogy az apostol a gloszolosok hiú erőlködését és dicsekedését akarja vele helyes megvilágításba állítani.<sup>1</sup> Tudniillik, hogy nem a nyelveken beszélés az igaz hitnek a jele és a profétia mellette kisebb jelentőségű, hanem épen megfordítva, a nyelveken való beszélés jele a hitelenségnek,

<sup>1</sup> Meyer: Kritisch ex. Kommentar zum Neuen Test. 349. lap. 1888.



a profétia pedig a hitnek. A régiek közül a pogány mántikára való célzást látott a nyelveken beszélők működésének a jellemzésében s a XII: 2-ben Chrysosthomus s valóban az, a mit a μαύρις-ről mond, egészen jól illik a korinthusi glossolálosok működésére is: „a jósnak ugyanis sajátsága — írja Chrysostomus,<sup>1</sup> — önmagán kívüli állapotba jutni, a kényszerítést megvárni, taszítottatni, vonattatni, hurcoltatni, mint egy őrzöngő. Az újabb tudósok közül különösen Weitzsäcker emeli ki a kor.-i glossoláliának ezt a jellegét, a mikor azt mondja róla, hogy az a pogány vallási felfogás befolyására vezethető vissza és „a vad fellelkesültségnek egy olyan kitörése, a mely azt hiszi, hogy közelebb van az Istenhez, ha eszméletlenségbe megy át“.<sup>2</sup> Valamint ezt az állapotot képviseli Heinrici is, mikor a nyelveken beszélést „a régi, még le nem győzött pogány isten“ működésének a nyilvánulásai közé számítja.<sup>3</sup> Elfogadhatjuk tehát egész bátran, hogy a nyelveken való beszélésnek a Cselekedetek könyvében említett és Pál apostol által is többször gyakorolt formája, nem egy és ugyanaz a korinthusi glossolálosok nyelveken beszélésével s így ez utóbbinak a karakteristikumát, a lelki megindultságnak öntudatlanságban nyilvánuló formáját nem vagyunk kénytelenek amarra is mértékül alkalmazni. Azonban a belső izgatottságnak, felhevültség- és lelkesedésnek valamelyes szokatlan formáját fel kell vennünk amannál is, mert erre utal a Csel. könyve II: 12. és 13. v.-nek a megjegyzése, hogy „álmélgodnak vala pedig mindnyájan és kételkednek vala, egymásnak ezt mondván: Vajjon mi léssen ebből? Némelyek pedig patvarkodván, ezt mondják vala: édes bortól részegedtek meg ezek. Csak az a kérdés, hogy öntudatlanságra, extasisra kell-e gondolnunk ennél a megindulásnál, avagy az érzelmek olyan emotiojára, a mely a beszélőnek az öntudatát, ha meg is gyengítette, de nem zárta ki. Az elbeszélések symptomáinak az alapos megfigyelése ez utóbbira utal,<sup>4</sup> valamint erre a nyelveken beszé-

<sup>1</sup> Bachmann: Kommentar zum I-ten Korintherbrief. 1905.

<sup>2</sup> Weitzsäcker: Apostolisches Zeitalter. 298. lap.

<sup>3</sup> Heinrici: Kommentar zum I-ten Korintherbrief. 7-te Aufl. 1888. 350. lap.

<sup>4</sup> Gyönyörű példa a fenti állítás helyességének a megerősítése a János Apokalypsise XIV. fejezet 3-ik verse: „És hallék éneket, mintegy új éneket, a királyi szék előtt, a négy lelkes állatok előtt, és senki meg nem tanulhatja vala azt az éneket, hanem csak a száznegyvennégy ezerek, kik a földről áron vétettek meg“. A példát a nyelveken beszélés fejezeténél (γλώσσα) citálja a Cremer szótára is 270. lapon.

lésnek a higgadtabb formája a profétia is, a mely határozottan föltételezte a beszélő személynek az öntudatát. Az őskeresztység legelső periódusából ugyan erre nézt nincsen semmi közvetlen tudósításunk sem, de az a körülmény, hogy a proféták profétái működésük idején úgy karakterizáltak, mint öntudatosan cselekvő személyek, elég bizonyíték nekünk arra, hogy az öntudatosság karakteristikumát már a legelső időszakban is fennálló követelménynek tekintjük. Szabatos formába foglalja aztán Pál apostol ezt a követelést, a ki a profétálásnak épen azért tulajdonít roppant nagy értéket, mivel értelmes és öntudatos formában történvén, az építésnek leghathatósabb eszköze. Nyíltan ki is fejezi ezt a maga személyére nézve, mikor az I. Kor. levél XIV: 19-ben így szól: „A gyülekezetben inkább akarok öt szót szólni értelemmel, hogy másokat is tanítsak, hogy nem mint tízezer szót nyelvel“. Vagy a profétai beszéd értelmes, öntudatos voltát karakterizálja azzal a leírással, amelyet emennek az idiotákra gyakorolt hatásáról ad a 24. versben: „Ha mindnyájan profétálnak, és bemegyén valamely hitetlen, vagy tudatlan, mindenektől megfeddettik, megítéltetik mindenektől és olyan módon az ő szívének titkai megjelennek és leborulván arccal, az Istent imádja és hirdeti mindenütt, hogy bizonynyal az Isten lakik ti közöttetek.“ Ilyen hatást bizony csak a legmélyebb és legörökkévalóbb igazságoknak szabatos, mindenki által érthető formában történt kifejezése, hirdetése gyakorolhatott a hallgatóságra! De a profétai öntudatosságra nézve a legszebb bizonyító példa a XIV. fej. 32. verse, a mely azt mondja, hogy „a profétáknak vannak alárendelve“ s a contextusban a 30-ik vers indokolását képezi, hogy ha valakinek a profétálása közben egy más nyer kijelentést, akkor az első hallgasson el. Az idézett verset sokféleképen idézik, így vannak, a kik „a profétáknak“ kifejezés alatt nem a beszélő személyeket, hanem a gyülekezetben jelenlevő más profétákat értik s így akkor a proféták lelkei más profétáknak volnának alávetve. Ámde ilyen értelmezés mellett az apostol rendelése, hogy „az első hallgasson“ teljesen felesleges volna, mert hiszen, ha a beszélőnek a lelkével, charismájával más rendelkezik, akkor ugyis az parancsol neki, hogy meddig beszéljen és nem az illető maga szabhatárt működésének. Sokkal valószínűbb tehát az a magyarázási mód, melyik azt tartja, hogy a „profétáknak“ alatt a beszélő személyek értendők, a kik a kijelentés által birtokukba jutott isteni lélek mellett

is, sőt épen ez által — megtartják saját akaratukat, a mellyel működésük felett szabadon rendelkezhetnek. És ha Ritschl Albert ezt úgy érti, hogy a proféta nem természeti akaratával uralkodik a saját lelkesülésén, hanem a fentti versben az a kötelesség adatik tudtára, hogy egy másiknak osztályrészéül jutott kijelentés mellett hallgasson el, tehát hogy az ő lelkesültsége egy másodikénak alá van rendelve, — ellene semmi kifogásunk nem lehet, mert ez a kissé homályosnak látszó körülírás semmi más, mint a mi álláspontunk megerősítése.<sup>1</sup> Pál apostolnak ezen szabálya alól csak egyetlen egy kivételt tudunk, nevezetesen a II. Kor. levél XII. fejj. 2—4 verseiben, a hol a saját esete beszéltek el, hogy önkivületi állapotban elragadtatott a harmadik éjig és a paradicsomba s ott hallott kimondhatatlan beszédeket, melyeket ember meg nem mondhat — azonban az öntudat itt sem semmisül meg, a mint az ezen állapotra való visszaemlékezés mutatja, hanem csupán csak erős korlátolást szenved, a mennyiben a képek ereje teljesen igénybe veszi és a testi érzést visszaszorítja. Épen így nem lehet kétségbe vonni az apokalyptikus öntudatosságát az ő profétai működése közben és alatt, mert akkor nem tudna beszámolni az általa látottak és hallottak tartalmáról, holott a könyvnek számtalan helyén olvassuk a proféta saját vallomását az elragadtatás állapota felől olyan formában kifejezve, a mely a tudatos gondolkozást egyenesen involválja: így nézém, látám, hallék stb. Vagy ez az eset Hermasnál és a többi keresztyén profétánál. A kifejezés, hogy a proféta exstatischusan beszél, nem idegen az egyháztól, de ez a meghatározás, körülírás nem öntudatlanságot jelent, hanem a lelkesülésnek, a belső ihletettségnek olyan állapotát, a melyben az isteni és emberi szellem egymással kölcsönhatásban vannak és az első a másodikat áthatja, megnemesíti, de jogaitól meg nem fosztja, meg nem semmisíti. A helyzet csak a montanista proféták fellépésének az idején változik meg. A montanisták ugyanis egész komolyan, a szó legszorosabb értelmében vették az extasist egy Policarpus, Ignatius törekvésével szemben, a mely pusztá előrelátássá, vagy tanítássá súlyosztette alá a profétai charisma tartalmát s ezáltal annak a megjelenési formáját is elsekélyesítette, mindenfelé fennhangon hirdették, hogy a profétia alakja az exstasis, hogy

<sup>1</sup> Ritschl Albert: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857. 472. lap.

ehát a proféta nem maga beszél, ha nem a lélek szól belőle s így ő csak eszköz a lélek kezében, de az egyház, a mely a sürgető viszonyokra való tekintettel nem szívesen látta a profétaság erőteljes megújulását a montanizmus kebelében — egyéb okok mellett az exstasis kérdését is jónak látta az új profétizmussal szemben kihegyezni, sőt úgy tüntetni fel azt, mint új találmányt, a mely a keresztyén proféták eddigi működéséből teljesen hiányzott. Vizsgáljuk meg tehát közelebbről az egyház állítását, a montanistáknak az exstasisról, vagy latinosan az *amentia*-ról alkotott fogalmát s annak a régi profétai működés formájához való viszonyát, vajjon tényleg úgy áll-e a dolog, hogy itt egy új találmányról van szó, avagy félreértésről, vagy még inkább rosszakaratról, a mely csalafintaságokra is képes volt, csakhogy a veszedelmes eretnység következményeit elháríthassa. Vagyis ki kell mutatnunk röviden, hogy tényleg új volt-e a montanista profétia, a mint hívek és ellenségek egyaránt állították róla, avagy pedig a réginek folytatása és betetőzése akart lenni? A kérdés igen fontos, mert ha kitünnék a montanista profétizmusról az, hogy csakugyan új, akkor érvényesülne nála is az a felfogás, a mit a keresztyénségnél hangsúlyozunk, hogy t. i. új szellem birtokosa s így egymáshoz semmi közük nem volna. Ámde a dolog épen ellenkezőleg van. A montanisták nem tagadják, hogy bennük is az a szellem él és működik, a mely a Krisztusban, csak azt hangsúlyozzák, hogy ez a szellem másként nyilvánult a Krisztusban, mint az utána következő keresztyén profétákban, a kikhez ők is tartoznak. A keresztyén profétákkal való egység és szoros összetartozás kifejezése akar lenni a profétai *successio*, a melyet gondosan összeállítva ellenfeleik elé tartanak. Ők tehát nem új emberek, hanem a réginek érvényesítői, bár azt ők sem tagadják, hogy erőteljesebb formában való érvényesítői, mint az egyház és hivatalnokai. Montánista felfogás szerint egyedül Krisztus a szellem, benne, de csakis benne a szellem egész substantiája nyugszik, míg a többi profétáknak Jánosnak, Agabusnak stb. csak a lélek egy része jut osztályrészül. Ezt fejezi ki Tertullianus, a montanisták nagy egyházi védője a következő nyilatkozataiban: „Adv. Marcum V. 8. „Krisztusban megállapodott a lélek egész substancijája, nem úgy, mintha utólag szállott volna ő reá, a ki mindig, tehát a testté léétel előtt is Istennek lelke volt. Hanem épen azért, a mikor virágzott testben, megpihent benne a lelki kegyelem egész működése, hogy végét vesse a zsidóknál

levő működésének“ és IV. 18-ban: „Ipso iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris et praedicante, necesse erat, portionem spiritus sancti, qui et forma prophetici moduli in Johanne egerat praeparaturam viarum dominicarum, abscedere iam a Johanne reductam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam“. Másként nevezik az ilyen utóbbi profétiát a szent lélek által való érintésnek is, a mint ez például Ádámnak egy eseténél kifejezésre is jut: Tertullianus De anima cap. 11. „A szent lélek járulékát nyerte el Ádám, mert exstasis jött reája, a lélek ereje, operatrix profetae“. A 21. c.-ban: „Az Isten esztelenséget bocsátott reája, lelki erőt, a miből áll a profétia. Ilyen viszonyban van tehát montanista felfogás szerint a szellem Krisztussal és az utána következő profétai személyekkel. Az elsónél substantialis, a többieknél accidentalis viszonyban. Ez a különbség megszabja most már a montanista profétia formáját is. Az új profétai kijelentés formája az amentia, vagy az exstasis, míg ez a tünetny Jézusnál nincsen meg. A profétiának Ádámnál megállapított és fent citált jellemvonása, a mikor ő egy profétiában a házasság fölött megjövendölte a Jézus és a gyülekezet közötti viszonyt, — valamint a Péternél megállapított az a jellemvonás, hogy ő a megdicsőülés jelenete alkalmával (Lukács IX. 32 köv. és parallel), nem tudta, hogy mit beszél és pedig nem tévedésből, hanem érzéketlenségből, mely a szent lélek reá szállása következtében következett rá, — ez jellemzi az új profétia formáját is. Jézusnál a szellem a lényeg, de a profétáknál különbség van a személy és szent lélek között. A proféta a lélek reá való kitöltésénél mindig passiv szerepet játszik s ebből ered az exstasis állapota, az esztelenség. Az ember a profétálásnál csak öntudatlan eszköze a léleknek, a mely az embertől való különbségében az egyedüli ható substantia. Példa erre Epiphanius haer. XLVIII. 13, a hol Maximilla profétanő ezt mondja: „elküldött engem az Úr, kényszerítve, hogy akarva és nem akarva tanuljam meg az ő ismeretét.“ És hogy a montanista profétálásnak csakugyan ez a fő jellemvonása, azt leginkább bizonyítja Montánusnak egy profétai mondása, a melyet a lélek mondott általa: Epiphanius haer. 48. 4. „Ime, az ember olyan mint egy flóta és én repülök, mint egy plectrum; az ember alszik és én virrasztok, ime az Úr az, a ki az embereknek sziveket ébreszti és az embereknek sziveket ad.“ Csak az a kérdés most már, hogy ez a jellemvonás új-e, avagy

már régen is megvolt? A montanisták azt állítják, hogy őseredeti s az ótestamentumból az őskeresztyénségen át datálódva jut el hozzánk. Így az exstatis profétia bizonyítására hivatkoznak, mint láttuk Ádámra (Gen. XXI.) azonkívül a zsoltáriróra, a ki a 116. Zsoltár 11. versében megvallja magáról, hogy exstatisban beszél, majd profétanők profétálásának az igazolására Mirjam és Debora esetére, azután Péterre, Pálra, a korinthusi gyülekezetre s az általunk ismert profétai személyek majd mindenikére. Ők tehát nem kérkednek azzal, hogy újat alkottak, ellenkezőleg a jogfolytonosság kimutathatásában és a régihez való kapcsolódásban látják létezésük minden jogosultságát. De másfelől a montanismusnak a profétia lényegéről adott meghatározása is congruens a II-ik század bizonyítékaival. Így például Iraeneus adv. Haer. I. 13. 4.-ben elbeszélvén, hogy a gnostikus Marcus mysteriosus ceremóniákkal és formulákkal hogyan szokta felébreszteni a hozzája tartozó asszonyokban a profétai tevékenységet — azután leírja, hogy ezt egy néhány igaz hívő asszonymál is megpróbálta. „Ezek azonban visszaútasították az ő föltevését, mert jól tudták, hogy a profétálás nem a magus Marcustól jön az emberbe, hanem azok bírnak mintegy Istentől adott profétiát és beszélnek, a hol és a mikor az Isten akarja, a kiknek Isten felülről az ő kegyelmét küldi, nem pedig ha Marcus parancsolja. Mert az, a mi parancsol, nagyobb és magasztosabb, mint az, a minek parancsolnak s a hol az egyik úr, a másik pedig alattvaló. Ha tehát Marcus, vagy egy más parancsol, a mint ők ebédek alkalmával szoktak cselekedni, — és egymásnak parancsolják a profétálást s kívánságaik szerint profétálnak, úgy a parancsoló nagyobb és fenségesebb, mint a profétai lélek, noha pedig az ember és így lehetetlen. Hanem az ilyen ő általuk parancsolt szellemek, a melyek beszélnek, ha ők akarják, — gyengék és elégtelenek, de azért szemtelenek és szégyentelenek és a sátán küldöttjei az igazhívő emberek megrontására és elámitására.“ Justinus pedig ezt mondja a profétáról: Cohortatio ad Graecos 8. c.-ban: „Sem a természetnél, sem az emberi értelemnél fogva nem lehetséges az embereknek a nagyot és az istenit megismerni, hanem csak a felülről, a szent emberekkel közölt adomány által, a kik sem beszéd — sem viszálykodásra nem szorulnak, hanem tisztán élve átadják magukat az isteni lélek hatásának, hogy maga az isteni, mint égből leszálló plectrum, úgy használhassa az igaz embereket, mint egy citerát, vagy flótát és így az isteni és égi

dolgok ismeretét előttünk felfedje.“ Athenagoras: *Legatio pro Christianis* VI. VII.-ben szintén úgy nyilatkozik, hogy az isteni szellem a profétának a száját, mint egy instrumentumot hozza mozgásba, mint mikor a flótás a flótába fúj és hogy a proféta emellett az emberi eszméletet nélkülözi.<sup>1</sup> Könnyű belátni, hogy Pál apostol a profétia formáját és lényegét nem így határozta meg, hanem a profétai öntudatot állította előtérbe, mint elengedhetetlen követelményét a profétai működésnek, hogy tehát itt az ő állapotától bizonyos eltérés constatálható. Ez a divergálás azonban csak formai és nem lényegbevágó, a mi világosan kitetszik a következő esetből is. Nevezetesen a tudósok egy része azon különbség alapján, a mely a Páli felfogás és a II. századbéli egyházatyák meghatározása között fennforog, megpróbálta a montanista profétiát a glossolaliához sorozni. És erre kínálkozott is bizonyíték Eusebius Anonymusának egy nyilatkozatában *Hist. eccl.* V. 16. 7. „Van Phrygiának Mysia tartományában egy Ardaban nevű falu, ott mondják, hogy egy Montanus nevezetű ember, a ki nemrég lett keresztyénné, szerfölkötti nagyravágyása következtében a primatusra törekedvén, magában ellentétes szellemeknek engedett helyet és hirtelen egy önkivüli állapotban s mintegy a lélektől hajtva beszélni kezdett és szokatlanul szólni.“ (λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν.) Azonban ez a tudósítás a mellett, hogy tendentiosus, nem is elégséges, bár másfelől Tertullianus is tudósít róla, hogy a glossolalia még az ő idejében fennállott (*Adv. Marc.* V. 8.), valamint Iraeneus is szól nyelveken beszédéről (*Adv. Haer.* V. 6.) Ámde mivel a montanista proféták beszédének egy más személy által való magyarázata (a mit Pál határozottan kiköt a korinthusi levélben), sehol nem említetik és mert másfelől tudjuk, hogy milyen értelemben neveztetnek profétáknak Ádám és Péter, — ennél fogva azt kell mondanunk Ritschl-lel,<sup>2</sup> hogy a montanista profétia is profétia valósággal, a mely a régihez hasonlóan Isten elrejtett akaratát leplezi le és hirdeti. Vagyis, hogy a montanista profétának sem volt más külső ismeretű jele, mint a Páli profétiának t. i. a logikai és akustikai értelmesség. S ha most már a két prot

<sup>1</sup> Athenagoras művének az 1742-iki hágai kiadását használtam, a mely Justin Martyr művével van egybekötve.

<sup>2</sup> Ritschl A. idézett munka 475—476 lap, a kinek az okoskodását követtem a fenti fejtegetésekben. Az ellenkező véleményt képviseli vele szemben az újabb tudósok közül Bonwetsch: *Geschichte des Montanismus.* 57 lapján.

fétia lényegében egy és ugyanaz s a róla való felfogás mégis különböző Pálnál és a II.-ik századbeli egyházi íróknál s a montanista profétia a glossoláliával absolute nem azonosítható, úgy kénytelenek vagyunk magát a teoriát megtámadni és azt állítani, hogy az öncsalódásból és hiányos megfigyelésből állott elő, vagyis, hogy a profétianak Páli jellemzése ide is illik. A montanista profétia gyakorlása tehát sem a módot, sem a pszichológiai föltételezettséget illetőleg nem különbözött a II.-ik század felfogásától. És ha mégis főként az exstasis hangsúlyozásáért támadják az egyháziak, úgy nem tehetünk egyebet, mint hogy ezt az eljárást ama visszahatásnak tulajdonítsuk, a melyet hevességével, fanatismusával ép a montanismus hívott ki maga ellen. Az animosítás eredménye volt ez, meg a következmények veszélyességének a fölismeréséé, a melyben azonban a rosszakarát művét látnunk nem szabad és nem lehet. De hogy az exstasis képezte egyházi részről a támadások célpontját, azt nyilvánvalóvá teszi Tertullianusnak a következő mondása Adv. Marc. IV. 22-ben: „Az embernek a szellem birtokában, ki kell vetköznie érzéséből — erről azonban még foly a vita köztünk és a psychikusok közt“, valamint Miltiades II.-ik századbeli egyházi író egyik munkájának a címe: *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, a melyben kimutatta, hogy nem kell extaticusan beszélni, a mint hogy az ó- és új-testamentomnak egy prófétája sem beszélt így. És az egyház ezt a különbséget a montanismussal szemben mindvégig fentartotta és ezzel annak a régihez kapcsolódó keresztyén jellegét megtagadta, a mi a montanismusnak nemsokára bekövetkező halálát idézte elő.

Most azonban a lélek működésének a formai oldala mellett meg kell ismernünk a működésnek általános jellegét is, mert csak így fogjuk igazán megérthetni a profétai charisma tevékenységének a reánk maradt emlékeit s a lelki hatásoknak azt a differentiálását, a melyet következetesen Pál hajtott végre és honosított meg az őskeresztyénségben. Nyilvánvaló dolog, hogy ennek a kérdésnek a megoldásánál nem lehet a szent lélek tanának, vagy hatásainak a későbbi fogalmazásából kiindulni s az első jelenségeket az így megállapított tanrendszer keretébe befoglalni, hanem ellenkezőleg a mindennapi tapasztalatokat kell szemügyre venni, a melyek a lélek hatásából eredtek s így a szellem jelenlétét kétségtelemné tették — s ha szükséges, ebből kell megállapítani majd a



szentlélek theoretikus fogalmát. A naponként előjövő tüneményeket vizsgálva pedig írott okmányaink alapján, azt vagyunk kénytelenek látni, hogy ős keresztyén felfogás szerint nem minden isteni működés és tevékenység vitetik vissza a maga egész terjedelmében a lélekre, hanem a tüneményeknek csak egy része és pedig csak azok, a melyek az emberi életbe való belenyúlást mutatják — csak azok a szellem működésének a jelei. A természeti életre és életbe való belenyúlás nem a lélek hatása. Gunkel a lélek működésének szabályát igen helyesen ebben foglalja össze: „a szellem az emberre hat és emberek által hat”.<sup>1</sup> Egyetlen egy újtestamentumi kivétel a szabály alól a Jézus szent lélektől való fogantatása, a mely azt jelenti, hogy Jézusnál, az igazi profétánál a szellem, nem mint a többi profétáknál egy donum superadditum volt, hanem egy az ő életéhez eredetileg hozzátartozó, azt tartósan és állandóan betöltő tényező. Az Isten lelke tehát itt úgy szerepel, mint teremtő lélekszellelem, a mely azonban a lélektől, mint az emberekben ható isteni erők principiumától: a lélektől jól megkülönböztetendő! Eredeti őskeresztyén népies felfogás szerint a lélek nem a keresztyén vallás-erkölcsi élet principiuma, tehát nem úgy értendő, mint minden keresztyéni cselekvés szerző oka, hanem mint azoknak a megbizonyítása.<sup>2</sup> Például a hitet nem ez adja, hanem épen a hit jelenlétét bizonyítja meg. A lélek működése őskeresztyén képzet szerint nem a keresztyén ember egyszerű vallási functioiból áll, hanem az erkölcsinek és a vallásnak olyan fokozásából, a mely már nem közönséges. Ha nem ez volna az eset, hogy magyaráznók meg például a Cselekedetek könyve VIII: 18. versét. Nem minden vallási és erkölcsi cselekvény vezetettik le tehát a lélek működéséből s így egészen természetes az is, hogy viszont a szellemi hatásoknak csak egy része talál helyet és értéket az őskeresztyénségben. De kérdés továbbá az, ha vajjon egy szellemi tünemény symptomáihoz hozzátartozik-e az, hogy annak különös hatása legyen a szem vagy fültanuban, a mely hatást a vallásos ember úgy fog fel, mint annak isteni célját és ebből következtet vissza a tüneménynek pneumatikus eredetére? E kérdésnél magát a tüneményt, annak eredeti jelentkezését jól meg kell

<sup>1</sup> Gunkel Hermann: Wirkungen des Heiligen Geistes. 1888. 6 lap.

<sup>2</sup> Gunkel: i. munka 7 lap az ellenkezőt állítja Gloel: Der heilige Geist in Heilsverkündigung Paulus. 1888. Halle, 239. lap.

különböztetni az író pragmatismusától. Arról van itt szó: a lélek működése azért pneumatikus hatás-e, mert a működés célja tisztán áll az ember előtt, avagy más okból? Mint pregnans példákat nézzük a következőket: Péter esetét a Cselekedetek könyve X: 19. versben. A lélek itt neki csak ennyit mond: „Imé három férfiak keresnek tégedet! Kelj fel azért, eredj alá és minden kételkedés nélkül menj el övelek, mert én küldöttem őket te hozzád“. A célt nem tudja, az csak később a 30—32. versekben adatik neki tudtára. És előtte a cél ismerete nélkül is világos a lélek hatása és éreje. Jól mondja tehát Gunkel,<sup>1</sup> hogy „a történetnek, melyet Isten üdvcéljai szerint vezet — vallásos megítélésével a lélekről való felfogás absolute nem függ össze. A lélek hatása nem azért pneumatikus hatás, mert a célja ismerős, hanem más okokból. Ezt látjuk a Lukács ev. II. 27. versben említett Simon eseténél is. Vagy az apokalyptikus profétálásnak isteni eredetéről szintén meg van győződve és megköveteli, hogy az ő profétai látomásait mások is ilyeneknek ítéljék, nem azért, mert cél a vigasztalás, hiszen ebből a szempontból sok értéktelen található a könyvben, hanem más okokból. Ez az eset továbbá a Csel. könyve XI: 27, XX: 23, XXI: 10. Római levél XI: 25, I. Kor. levél XV: 23 és köv. verseinél is. De hogy a lélek működése független a cél ismeretétől, az nyilvánvaló a történelírónak azon hallgatásából, a melylyel sok helyen a cél kitevését, említését mellőzi. Így például a Cseleked. könyve X: 44-ben a szemtanuk honnan és miből ismerik meg, hogy az ott említett kitöltése a léleknek lelki hatás és a szentlélek működése? Vagy a Csel. XIX. 6. v.-ben és XV: 8-ban? Maga a tünemény mint olyan elég karakteristikum annak a lélekből való származása bizonyítására. Ékes bizonyosága ennek Jézus felelete a János kérdésére, hogy ő e a Messiás, a ki eljövendő volt, vagy mást kell várni? Máté XI: 2. és köv. A mire Jézus rámutat, csupán az ő tettei és nem azoknak további eredményei. Vagy szó sincs például célról a János evangéliuma III: 8-ban, a hol a lélek egyenesen a szélhez hasonlítatják. Végeredményében tehát kimondhatjuk, hogy „a szellemi tünemény consatálása nem az eszköz és a céllal, hanem az ok és a hatással, az erről alkotott képzetl függ össze. Nem, hogy az isteni világtervet megismerjék, hiszen az első keresztyének a lélekben, hanem hogy bizonyos —

<sup>1</sup> Gunkel: i. m. 13. lap.

közelebből megmagyarázhatatlan tüneményeknek a jelenlétét egy világszelettel factornak a segítségül vételével megmagyaráztassák.<sup>1</sup> Minden működés tehát, a melyet természeti feltételekből, vagy ész okokból megmagyarázni nem tudnak — a lélek működése. És így a lélek működése: csoda. Érdekes megerősítése ennek az állításnak az a hatás, a melyet a szellemi jelenségek gyakorolnak a szemtanukra. Így a Jézus csodáinak láttára a nép fél (Máté IX: 8. Márk V. 15. Luc. V. 26.), megijed (Máté XII: 23. Mc. II: 12. Lc. V. 26.), elbámul (Mk. I. 27. Lc. V. 9), meghökken (Mt. XIII: 54. VII. 28. Lc. IV: 32). stb., úgy mert mondja a Hermas Pastora Mand: VII. 2-ben: „ἐν τῷ δὲ δύναμις οὐκ ἔστιν, οὐ δὲ φόβος, ἐν τῷ δὲ δύναμις ἢ ἔνδοξος, καὶ φόβος ἐν αὐτῷ.“ A nép tehát természetfeletlinek, csodának hitte a szellem működését. A lélek kitöltése most már az egész keresztyénségre nézt megtörténvén, vagy állandónak, vagy időlegesnek, tehát többször ismétlődő jelenségnek képzelte. Az őskeresztyén népies felfogás szivesebben hajlott az utóbbi képzet felé. Azok a symptomák azonban, a melyek az őskeresztyénségben a lélek működését jelzik, nemcsak az isteni szellem, hanem a dæmoní szellem jellemző karakteristikumai is. Ezt mutatja a kétféle lelki működésnek a gyakori összecserélése. Így Jézust igen sokszor gonosz szellemtől megszállott lénynek tekintik és bár ennél az ítéletnél kétségtelenül szerepet játszik a rosszakarat és tudatlanság is, valami hasonlóság mégis konstatálható volt a Jézus működése és a dæmonoké között (Márk III: 30. v.) Jánosnak is ördöngösséget vetnek a szemére ellenfelei s ez ellen védi őt a Lukács-féle előtörténet, mely szerint már az anyaméhtől fogva pneumatikus volt (I. Máté XI: 18, Lc. VII: 33. v.) Aztán a Pál által felállított διακρισις πνευμάτων = I. Kor. XII. 10. a lelkek megkülönböztetésének a tehetsége és ennek a charismának az állandó gyakorlata XIV 29. s végül minden bizonynyal a korinthusi hiveknek a jó és tiszta lélek működése jelei felismerhetése felőli — épp a fenti okból eredő — tudakozódása, mind ezt mutatják. Az I. János IV: 1—3-ban ilyen kérdésre adatik felelet és Jézus útasítása a Máté ev. VII: 15—20-ban, Hermas: Mandata XI. 7. és a Didaché XI 8-ben szintén erre a hasonlóságra utalnak. A Jakab levele III. 15 verse is különbséget tesz az isteni és a dæmoní bölcsesség között, végül pedig a Máté ev.

<sup>1</sup> Gunkel i. m. 22. lap.

XXIV. 11. és 24. versekben foglalt intés a hamis profétákról is világos bizonyosága annak, hogy az igazi szellem működés nem volt egy könnyen felismerhető. Az egyik és a másik működésének a jelzése e tekintetben még érdekesebb. A démonok szellemei is az emberekben működnek és kifelé cselekvőleg léphetnek fel. Működésük eredménye nem súlyos bűnök, hanem erkölcsileg indifferens dolgok, betegségek, testi és szellemi jelenségek. Az ember, a kibén a tisztátalan lélek lakozik, annak a háza Lc. XI: 24. v., a pneumatikus pedig a szentlélek temploma I. Kor. III 16. VI: 19. v. Az ördögösben a démon lakik Lc. XI: 26. a pneumatikusban a pneuma I. Kor. III. 16. Az ördögtől megszálott *ἐστὶν ἐν πνεύματι ἀκαθάρτων* Mark I. 23. V. 2., a pneumatikus *ἐν πνεύματι θεοῦ* (Máté XXII: 43. I. Kor. XII. 3. Ap. Joannis I. 10. IV: 2.) Az egyik a lélek, a másik az ördög szavait mondja. A szellem *κράζει* = kiált az emberből, épp úgy kiált az ördög is. A szellem ellenállhatatlan impulsust gyakorol valamely cselekvény kivételére (Csel. k. XVI: 6. XIX: 21. XX: 22.), megköti az embert, viszi = *ἄγειν, ἐκβάλλειν*, a démon *συναρπάξει* Lc. VIII 29, *ἐλαύνειν* Lc. VIII: 29. *σπαράσσει* Lc. IX. 39. Márk IX: 20. I.: 16. *ῥήσσει* Mc. IX. 18. és Lukács XIII: 16. szerint kötöz is. A szellemnek természetfeletti ismerőképessége van. Az ev. történetek szerint először az ördögösök ismerik meg Jézust, illetőleg benne a Messiást. Mc. III: 12. V 7. Csel. k. XVI: 17. Jakab III: 15.) A szellem néha természet feletti erőt mutat, így a démon is láncot tép össze Mrc. V. 4. vagy Csel. k. XIX: 16. A hasonlóságra mutat továbbá még az is, hogy Pál lelkesült beszéde Festus előtt (Csel. k. XXVI: 24-ben) ördögösségnek minősítetik. Az I. Kor. levél XIV 20-ban pedig a nyelveken beszélőkről az állítatik, *ὅτι μαίνεσθε*. És a II. Kor. V. 13. szerint talán Pálnak is azt a szemrehányást teszik, hogy *ἐκστῆναι-σωφρονεῖν*. Vagy a mint láttuk, Mc. III: 21-ben a Jézus rokonai is azt hiszik, hogy az idvezítő megőrült. Az Or. Sybillina III. könyv 816. sorában meg azt mondja a Sybilla, hogy ha az ő profétiái beteljesednek, nem fogják mondani többé, hogy az Isten profétanője ördög „*μαινομένην φήσιν Θεοῦ μεγάλην δέ προφητιν.*“ — A symptomák rokonságának a jelei mindezek, a melyek annál kevésbé tagadhatók el, mert írott okmányok által vannak bizonyítva.<sup>1</sup> És vajjon

<sup>1</sup> Az itt felsorolt példákra nézt lásd Gunkel i. m. 39–40 lapjait.

honnan e rokonság a kettő között — kérhető joggal? Erre nézve a felfogások különbözők. Itt-ott azt a véleményt halljuk felhangzani, hogy a szellemeknek ez a hasonlósága a pogány világ, illetőleg a pokoli birodalom keresztyén ellenes hatásának a műve, míg ellenben Wendt azt a felfogást vallja,<sup>1</sup> hogy a rokonság ótestamentumi gondolkörön épül fel. Tudjuk ugyanis, hogy a gonosz szellemek ura: a sátán a zsidóság kebelében a szolgálai állapotból lassanként az Istennek ellenlábasa lett, épp így állottak elő most már a különböző szellemek is a legfőbb isteni szellem differenciálódásából. Ugy hogy Hoseás IV: 12, V: 4. Numeri V: 14, 30. I. Kir. XXII: 20. Zak. XIII: 2. és Jesaiás XIX: 14 már egészen külön szellemekről beszélnek, mint a rossz hatások okozóiról, a melyeknek egyenes leszármazottjai, vagy lényegrokonai gyanánt tekinthetők tehát a keresztyénség terjedése idejében működő gonosz szellemek is. A kétféle szellem u. m. a szent lélek és a démon közötti rokonság daczára is megmérhetetlen nagy azonban a különbség kettejük között. Legelőször is az első szent. Istentől származik és az ő akaratát hirdeti, az utóbbi az ördög műve és annak a szolgálatában áll. Egymással annyira nem hasonlíthatók össze, hogy Jézus egyenesen megbocsáthatatlan bűnnek minősíti, ha valaki a benne működő szent lélekről azt állítja, hogy a Belzebubé. A különbség lényeges vonása továbbá a keresztyén hívek kegyes érzésének az a megnyilatkozása, a mely azt tartja, hogy a szent lélek hatalma jóval nagyobb a démon erejénél és hatalmánál. János X: 21 v., sőt a II. Thess. levél II: 8 v. szerint a sátán hatalma épen semmi az Istenéhez képest. Egy másik különbség az, hogy az ördög lelke működésének az eredménye betegség és szenvedés, tehát egy az üdvterv körébe absolute bele nem tartozó dolog, az Isten lelkéé ellenben a szent titkoknak, az elrejtett bölcsességnek, a minden embert üdvözíteni akaró felséges üdvtervnek a hirdetése s így semmi köze a bűnhöz. Az utóbbi csak az Isten jóságát beszéli, a rossztól, az embernek ártalmas dolgoktól távol áll, azok nem az ő művei. De a szent lélek nem elégszik meg csupán csak annyival, hogy a démonok szelleme mellett a jót, az üdvöst munkálja, hanem igyekszik azt le is rombolni, művét megsemmisíteni. Ez a gondolat van kifejezve a Mc III.: 24. versében. Egy másik ismertető jel az, hogy a szent lélek művei Isten és a Jézus Krisz-

<sup>1</sup> Wendt: Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. 55 lap.

tus nevében hajtatnak végre és azzal hozatnak kapcsolatba. Csak-hogy a hamis proféta is fölveheti ám ezt a nevet, hogy a ker. híveket elcsábítsa (Máté VII. 15., XXIV.: 11. II. Péter levél II. 1. János Apokalypsis II. 21 vers), vagy a hamis proféták a Krisztus profétáinak a nevét VII. Kor. XI.: 13 vers, ez sem elég biztos kritérium tehát az ítéletre. Az egyedül csalhatatlan symptoma a lélek működésére nézve csak az eredmény lehet, illetőleg a charismatikus személynek az élete, a mely jó vagy rossz gyümölcsökben gazdag, aszerint, amint a pneuma hordozója a *τρόπος κυρίου*-t bírja, avagy nem. Obiectív kritériuma tehát nincs az Isten lelke működése megítélésének, csak subiectív, a melyet kiki belátása és felfogó képessége szerint alkot meg.

A szellemi működések nagy jelentőségét a keresztyénségben csak az eschatológiával kapcsolatosan tudjuk igazán értékelni. A hitnek a bizonyosságát, hogy ez a világ mulófélben van s a jövő azon közeleg — ezek erősítették meg s tették sziklaszilárd meggyőződéssé. Jelenlétük Joel profétiája alapján úgy tekintetett mint az idők jele. Maga az idvezítő is osztja e felfogást, mikor a Máté ev. XI. 3. és köv.-ben a kétkedő Jánost a tettekre utalja, a melyek a proféták ígéretei szerint a Messiás által fognak történni. Ezen jelekből megtudhatja, hogy kicsoda Jézus, — a Messiás, a szellem hordozója. Vagy még világosabban kifejezi ezt a gondolatot a Máté ev. XII. 27. és köv.-ben, a mikor a farizeusok együgyű feltevését, hogy ő az ördögök kiűzésében Belzebubbal conspirál, visszautasítván így folytatja: 28 v. „Hogyha pedig az Isten lelke által űzöm ki az ördögöket, akkor elérkezett hozzátok az Isten országa“ Mert, a hol az Isten lelke vagyon, ott az ő országa is. És mert a lélek jelen vagyon, ezért az Istennek országa ti benetek lakozik. A lélek érezteti tehát a hívekkel az Isten országa jelenlétét, de ugyanekkor ez képezi zálogát a mennyország jövődő valóságának is. S természetesen minél erősebb a vágy, türelmetlenebb a szenvedély annak eljövetele és zavartalan élvezhetése után, annál értékesebbek a hívek előtt a jövő bizonyosságát garantáló szellemi működések. Ugy, hogyha jóformán semmi adatunk sem maradt fenn az őskeresztyénségből a charismatikus adományok értékeléséről, mindazonáltal biztosnak tarthatjuk, hogy már a legelső időkben is ép oly tiszteletnek és becsülésnek örvendtek a lelki charismák és azok hordozói, mint később a páli levelekben. A cél szentsége fénylő glóriával vonta körül az eszkö-

zöket is s a kettő oly szoros összeköttetésben állott egymással, hogy egyiknek a léte a másik létezésétől elválaszthatatlan volt. Witzsäcker szép megállapítása, hogy „a profétia a parusia hit eredménye volt s viszont a parusiát a profétizmus tartotta fenn“,<sup>1</sup> mindennél ékesebben beszél a lélek működésének az őskeresztyénségben végzett nagy szerepéről s sejteni engedi, hogy milyen lehetett a működésnek általános jellege s a hívek körében élvezett tekintélye.

Fontosabb kérdés reánk nézve az, hogy vajjon a szent lélek tevékenységének a differenciálódása és differenciálása őskeresztyén-e, avagy későbbi speculálás dolga? Azaz más szóval a gyülekezetre kitöltött szent lélek működését úgy fogták-e fel már az első keresztyének, hogy az némelyiknek apostolságot, másnak profétaságot, egy harmadiknak tanítói hivatalt, ismét másnak pásztorságot stb. kölcsönzött, vagy pedig úgy, hogy a lélek működése mind egy és ugyanazt a hatást fejtette ki a hivatottak személyében s csak később a speculálás megindultával kezdték azt részekre bontani, differenciálni. A kérdés megoldását azon kell kezdenünk, hogy mit mondott Jézus a tanítványokra kitöltendő lélek tartalmáról és hogy jellemezte őt, mint a leghívalottabb? A synoptikus evangéliumok e tekintetben eltérően nyilatkoznak s míg a Lukács evangéliuma csupán csak a Jézus ígérését közli a lélek elküldéséről XXIV.: 49 v., addig Máté a lélekkel beteljesedendő tanítványok működését az idvezítő utolsó utasítása szerint ebben foglalja össze: XXVIII.: 19. 20. v. „Azért elmenvén a népeket mind tegyétek tanítványokká azzal, hogy megkeresztelítek őket az Atyának és a Fiúnak és a Szent léleknek nevére és tanítjátok őket, hogy megtartsák mindazokat, melyeket én parancsoltam néktek“. Beszédesebb és világosabb a Máté idézett helyénél a Márk ev. XVI. 15—18 verse, a mely így szól: „És monda nekik: Elmenvén mind e széles világra, predikáljátok az evangéliumot minden teremtetett állatnak. A ki hijénd és megkeresztelkedéndik, idvezül, a ki pedig nem hijénd, elkárhozik. Azokat pedig, a kik hijéndenek, ilyen jelek követik: Az én nevem által ördögöket űznek; új nyelveken szólnak, kígyókat vesznek fel; és ha valami mérges állatot isznak meg, nekik nem árt, betegekre vetik kezeiket és meggyógyúlnak“. Amint látjuk, a synoptikus evangéliumok megfelelő nyilatkozatai igen szükszavuaak s nemcsak

<sup>1</sup> Carl Weitzsäcker: Apostolisches Zeitalter 42 lap.

hogy egymástól eltérő hagyományon épülnek fel, de határozottan poste ventum történt toldozgatások. Különösen látszik ez a Márk idézett helyénél, amely konkrét esetre utaló célzásaival és a különböző kodexekben előforduló különböző szöveg variációval kétségtelenül későbbi betoldás s így a kérdés elbírálásánál figyelembe nem jöhet. A másik kettő meg oly hiányos, hogy még ha a valóság bizonyítása sikerülne is, akkor sem lehetne belőlük semmi pozitívumot kihozni. Az eljövendő szentlélek működésének a tartalmáról Jézus csak egyetlenegyszer nyilatkozik határozottan, részletesen és egyenes beszéd formájában a János evang. XVI. fejj. 7—11. verseiben. Ennyi az, amit Jézus mond a Szentlélek kifejtendő működéséről, tekintettel azonban a Jánosi evangéliumnak késői eredetére, nem lehetetlen, hogy a textusban kifejezett örök igazság dacára is nem eredeti hagyománnyal van dolgunk e nyilatkozatban. És így nincs más, mit tennünk, mint egyszerűen bevallanunk, hogy a jelenleg rendelkezésünkre álló források alapján Jézus nyilatkozata és vélekedése a megígért szent lélek működéséről nem áll egészen tisztán előttünk, mert például az evangéliumoknak tudósításai a tanítványok kiküldetéséről s a nekik adott felhatalmazásról, hogy ördögöket űzzenek ki, betegséget és erőtleniséget gyógyítsanak (Máté X. 1 v. Márk. VI: 7—8 v. és Lukács IX: 1—2 vers), nem állanak összefüggésben a lélek kitöltéssel a Máté ev. X: 20 verse pedig a lélekkel beteljesedett tanítványok jövő magatartásáról csak ennyit mond: „Mikor tisztartók és királyok eleibe vitettek, ne legyetek szorgalmatosok, mimódon és mit szóljatok, mert azon órában megtanítottok arra, mit szóljatok, mert nem ti vagytok, a kik szólni fogtok, hanem a ti mennyei atyátoknak lelke az, a ki szólni fog általatok“ és a 26-ik vers is oly általánosságban van mondva, hogy a probléma konkrét megoldását absolute nem segíti elő. Mindez azonban távolról sem azt jelenti, hogy az idvezítő erről a dolgról ki nem fejtette és a tanítványoknak elő nem adta a maga nézetét, hanem csak azt, hogy az evangéliumi forrásokban az ide vonatkozó anyag precíz világossággal fel nem dolgoztatott. Más adatok után kell néznünk tehát, hogy a felvetett kérdést megoldhassuk. És ez adatokat azok a lelki jelenségek szolgáltatják nekünk, a melyekről a Cselekedetek könyve, mint a tanítványokra, vagy az ő működésük következtében a gyülekezet más tagjaira kitöltött szent lélek konkrét hatásairól emlékezik. Ezen lelki jelenségek pedig mindenütt úgy karakterizáltak



egészen a Pál apostol fellépéséig, mint egy léleknek a nyilvánulásai, mint azon léleké, a melyet mi a tanítványokban a profétaság lelkének nevezünk és állítottunk. Fontos bizonyosság erre az első részben felhozott argumentumokon kívül az, hogy a Csel. könyve II. 14. és köv. verseiben maga Péter a tanítványok által elnyert lélek ajándékát a Joel profétiájára való hivatkozással úgy írja körül, mint profétálást, a IV. 29-ben a hívők imája „Most azért, Uram, tekints az ő fenyegetésekre és adjad a te szolgálóidnak, hogy nagy bátorsággal szólják a te beszédedet“, az Ur lelkének lényegét a profétai bizonyoságtételbe helyezi, a VII. fejezetben közölt beszéde Istvánnak, ahogy Zöckler jellemzi,<sup>1</sup> ékes példája „einer neutestamentlichen Reproduction alttestamentlich-prophetischer „Lasten“ im grossen Stil“, a VIII. fejezet 17. verse pedig szintén a profétai lélek alászállásának és kitöltésének a körülírása, paraphrasisa. Igaz ugyan, hogy a III. fejezetben elbeszélte csodatétel is a lélek műve, valamint az az Ananiás és Saphirra felett gyakorolt ítélet is, de éppen az a fő az elbeszélésben, hogy ezen jelenségeket nem írja egy külön lélek számlájára, hanem a profétai lélek kiegészítő megnyilatkozásainak, a lélek valódi jelenlétét megbizonyító szellemi hatásoknak tekinti. Nincs tehát külön csodatevő és külön ítélő lélek, hanem van Péternek, Jánosnak és a többinek profétai lelke, a mely képes a fenti értelemben is működni és ható erejének csodatételek által is bizonyosságát adni. A nyelveken beszélés és a profétálás egymáshoz való viszonyát pedig, mint a melyek az említett, illetőleg fent citált helyeken együtt említetnek, már láttuk és tisztáztuk, hogy a kettő voltaképen egy folyamat és úgy aránylanak egymáshoz, mint kezdet és folytatás, — egy a glossolalia alapját képező külön charismáról beszélni tehát nemcsak felesleges, hanem lehetetlen is, mert ez az azonos folyamatnak erőszakos részekre szaggatása volna. Az őskeresztyénségben tehát a lélek differenciálásáról, külön charismákról beszélni nem lehet. Itt csak egy a lélek és minden lelki tünemény ennek a megnyilatkozása. A léleknek részekre osztása, külön charismákra való tagolása, differenciálása a lélek állandó jelenléte hitének a folyománya és a keresztyénség történetében a Pál apostol felséges műve. Ettől a keresztyén lélektől átittasult, élénk képzelőtehetségű s a speculatioira nagyon hajlandó férfiúé, a ki elég hatalmas volt arra, hogy sejtelmeinek, gondo-

<sup>1</sup> Zöckler Ottó : *Biblische Studien* : II. rész. 1893. 71. lap.

latainak, a lélekről és annak működéséről alkotott felfogásának ne csak határozott kifejezést adjon, hanem azt el is terjessze, diadalra is juttassa a keresztyénség köreibben. Először a korinthusi levél XII-ik fejezetében nyilatkozik a lelki ajándékokról s mivel a fejtegetésünknek tekintetbe jövő három írat közül (I. Kor. róm. és ephézusi levél) ez a legrégebbi, ennél fogva méltán tekinthetjük úgy a Pál apostol itteni állásfoglalását, mint az őskeresztyén felfogással szemben történt első hivatalos megnyilatkozást. A fejtegetést azzal kezdi, hogy a 4-ik versben rámutat a Lélek egységére, a mely alapja minden kegyelmi ajándéknak. Ez a lélek az Istené s mert épen a gondviselő, szerető édes atyáé, ezért annak nyilvánvaló ajándéka adatik kinek-kinek haszonra. Hogy ez Isteni célt munkálhassuk, mindenki külön charismát kap, a lélek kiváltképen való akarata szerint (11. v.) „Némelynek a Lélek által adattatik bölcsességnek beszéde, némelynek pedig tudománynak beszéde ugyanazon Lélek szerint (8. v.). Másnak hit ugyanazon lélek által, másnak pedig gyógyításnak ajándékai ugyanazon lélek által (9. v.). Másnak isteni erők cselekvésére való ajándékok, ismét másnak profétai; némelynek pedig a lelkek megítélései, másnak meg a nyelvek nemei s ismét másnak a nyelvek megmagyarázására való ajándék“ (10. v.). „Mind-ezeket pedig — mondja az apostol — munkálja egy és ugyanazon lélek, osztogatván kiváltképen mindeneknek, a mint akarja“. Így sorolja fel Pál a különböző lelki ajándékokat a contextus szerint specialiter annak az illusztrálására, hogy milyen fontos tevékenység és minő áldásos működés az, a melyet Korinthusban a proféták és nyelveken beszélők kifejtének, de a melynek gyakorlása közben úgy a hívők, mint a szereplők oly sok visszaélést követnek el. Hogy pedig mindezen tehetségek Istennek az ajándékai, azt világosan kifejezi a XII. fejezet 28. és köv. verseiben, mikor azt mondja: „Némelyeket pedig rendelt Isten az anyaszentegyházban először apostolokat, azután profétákat, harmadszor doktorokat: Azután rendelt hatalmasságokat, azután gyógyításnak ajándékait, szegényeknek segéllőit, községnek igazgatóit, nyelveknek különböző nemeit.“ Első helyen állanak tehát az apostolok; hogy miért, ez könnyen érthető. Ők voltak az ige közvetlen hallgatói, az Ildvezítő megbizottai, hogy a keresztyénség eszméit terjesszék és diadalra vigyék, tehát csak nekik van joguk arra hivatkozni, hogy „küldöttek“ Tudjuk ugyan, hogy Pál maga magára alkalmazta először ez elnevezést, de a szónak keresztyén tartá-

lommal való megtöltése után átment lassanként a közhasználatba is s így nevezetelt a 12 főtanítvány megkülönböztetésül az alsóbbrendű charismák birtokosaitól. Az egyéni tehát közkinccsé lett s a keresztyén terminológiában az őt megillető első helyet foglalta el. Hogy a charismatikus adományoknak ez a Pál által alkalmazott csoportosítása novum a keresztyénségben és a meghatározatlan állapotból a rend mezejére való állépés, azt a legekleltánssabban bizonyítja az apostolságnak páli tartalma. Az apostol Pál szerint nemcsak az evangélium külső terjesztése munkájának a végezője, hanem egy személyben minden charismatikus ajándéknak is az egyesítője. Nemcsak apostol, hanem proféta is, pásztor, diakonus, egyházigazgató, szegényeknek segéllője, tanító, nyelveken beszélő és a többi és a többi. És a charismatikus alapja kifejezetten mégis egyetlen egy helyen sem említetik. Említi ugyan Pál a felsorolásban — még pedig első helyen — az apostolokat is, de ott, a hol a lélek működése charismák szerint részleteztetik, semmi olyant nem mond, a mi az apostolságnak képezhetné a specifikus tartalmát. Avagy a bölcsesség beszéde, a tudomány beszéde, hit, gyógyítás stb. valamelyik külön alkotná tán az apostolság tartalmát? Kétségtelen, hogy Pál ezen charismatikus adományok akármelyikénél többre becsülte az apostolságot s azt tartalmilag egyikkel sem azonosította külön-külön, hanem az összes charismák foglatatjának, gyűjtő lencséjének tekintette. A zsidóságból hozott üres nevet így töltötte meg tehát arany tartalommal, értvén alatta mindazt, a mit az első tanítványok profétai méltósága magában foglalt, a mellett mégis egy külön hivatáskört: az evangélium külső terjesztésének a munkáját szentelvén neki, a miáltal, a többi differenciált charismatikus ajándékokat is illető jogaikhoz juttatta. Ha meg akarjuk most már röviden határozni, hogy minő viszonyban állott a profétai charisma a többi kegyelemajándékhoz, úgy a következőket mondhatjuk: Az apostolok, mint hivatalnokok főképen a gyülekezetek alapítását végezték, az evangélium ígéit terjesztették, szóval missionáriusok voltak, a profétaság ellenben az isteni bizonyság volt a gyülekezet számára a hivek seregének azon tudatában, hogy a kebeléből így kikerült profétaságban az Isten szelleme él és munkál. A profétaság erősítette meg főként a hitet a jövőre nézve. Hogy milyen volt a rangfokozat közöttük, alavagy mellékrendeltségi viszony-e, azt ma eldönteni alig lehet. Mert gaz ugyan, hogy míg Pál apostol élt, addig a nagy világ missio-

nárius fényével, személyi kiváltságaival s munkájának sikerével mindenkit háttérbe szorított s így az általa fundált apostolságnak a fölényét biztosította, ámde mivel a legújabb kutatások szerint az ő iratai nem irodalmi epistolák, hanem privát használatra írt (értsd egy-egy gyülekezet privát használatára) levelek voltak<sup>1</sup> s így elterjedésük mindjárt az apostol halála után következett be, a többiek pedig tudvalevőleg semmi irodalmi emléket ránk nem hagytak és Pál után nem sokkal szintén elhaláloztak, helyükbe meg egyszerű, közönséges missionáriusok léptek, a kik az apostoloknak sem tehetségével, sem lelkesedésével nem versenyezhetek, míg ellenben a proféták kiváló képviselőkkel rendelkeztek, a kik vándor tevékenységükkel a missionáriusokat is segítették munkájukban s állandóan a gyülekezetekben tartózkodván, az élő szó erejével könnyen hatalmukban tudták tartani a hívőket: mindezen körülmények feljogosítanak legalább is arra, hogy, ha a *coordinatio* viszonyát nem is állapíthatjuk meg, mint biztos tény, de azt a következtelést, a melyet Voigt enged meg magának,<sup>2</sup> hogy a proféták elenyésző törpeségben állottak az apostolok mellett, mint a való viszonyokkal és helyzettel kellőleg nem számolót, visszautasítsuk. — Ha igaza volna Voigtnak, akkor miért gyakorolta volna Pál apostol a profétálást oly sokszor és állította volna oda a hívek elibe elérendő cél gyanánt, vagy az ephésusi levél írója a II-ik fej. 10.<sup>3</sup> és III-ik fej. 5. verséken<sup>4</sup> miért szólott volna, „a proféták és apostolok fundamentumá“-ról, vagy az utóbbi helyen miért jellemezte volna őket úgy, mint az örök isteni titok megismerőit, birtokosait és végül, hogy jutott volna eszükbe a montanistáknak, hogy a charismatikus ajándékoknak általuk megállapított sorrendjében a profétaságot az apostoli méltóság elé helyezték, úgy, a mint Tertullianus „De carne Christi“ II. caputjában találjuk: „Exhibe auctoritatem. Si propheta es, praenuntia aliquid: si apostolus, praedica publice: si apostolicus, cum apostolis senti; si tantum Christianus es, crede, quod traditum est: si nihil istorum es, merito dixerim, morere“, — ha a profétaság valóban oly kicsiny és jelentéktelen helyet foglalt el a keresztyénség történetében? Tetszetős

<sup>1</sup> Deissmann Adolf: Licht vom Osten. 1908.

<sup>2</sup> Voigt A.: Eine verschollene Urkunde. 1891. 307—308. lap.

<sup>3,4</sup> Ezen nehézy helyek magyarázatára lásd a különböző vélemények ligyes csoportosítását Meyer: Kritisch exegetischer Commentar zum Neuen Test. 9-te Abtheilung 95. lap.

és nem adatokon alapuló következtetésekkel tehát nem szabad operálni, mert az ilyenekkel többet ártunk, mint a mennyit használunk, holott a mi célunk: a tiszta és világos látás. A mi most már a profétáknak a tanítókhoz való viszonyát illeti, erre nézve a legegyszerűbb felelet az, hogy minden proféta, a ki az ő közleni valóját isteni kijelentésből nyerte, az egyszersmind tanító is volt, mert jövendölésével, profétálásával a nép építő oktatását segítette elő, míg ellenben a tanítók olyan férfiak voltak, a kik a nép intellectualis képzettségét emelték, gyarapították, de tanrendszerük nem a különös profétai charisma kifolyása volt. A tanításnak alapja a γνώσις és σοφία volt, de mivel a korinthusi levél XII: 7. v. szerint minden kegyelem ajándék a szellem nyilvánvalóvá létezésében állt, ezért tágabb értelemben a tanítás is kijelentésen nyugodott. Vagy más szavakkal kifejezve, míg a profétia közvetlenül a kijelentésre támaszkodott és egyebet nem közölhetett, mint a mit az apoklypsis által kapott, vagy nyert, tehát a profétia improvisatorius módon, az öntudat ösztönszerű megnyilatkozása alapján beszélt, addig a tanító, ha nem szorítkozott csupán csak az I. kor. XII: 8.-ban említett λόγος σοφίας előadására, akkor olyan ismereteket közölt, a melyeknek a szellem által vezetett és megtermékenyített saját kutatási módja által jutott birtokába. Még rövidebben pedig: a profétia a kijelentés tartalma által való tanítás, a tanítói hivatal meg az egyénnek olyan benső szellemi képesítése, a mely a hitismeret, vagy az ezzel összefüggő egyéb ismeretek közlését biztosítja. Ez a kettejük közötti tartalmi rokonság. Méltóság tekintetében azonban a proféták jóval felette állanak a tanítóknak, a mit eddigi fejtegetéseink is világosan feltűntetnek. A korinthusi levél fent idézett részében felsorolt többi charismatikus adományok a helyzet szülte tevékenységeknek az alapjai, különösen a nyelveken beszézés megmagyarázására és a lelkek kiválasztására vonatkozó charismák — és az apostoli, profétai és tanítói méltósághoz képest olyan alárendelt jelentőségűek, hogy szóba is alig jöhetnek.

A kegyelem ajándékoknak még kétféle felsorolásával találkozunk Pál apostolnál és pedig a római levél XII. fej. 6—7. versében és az epheusi levél IV: 11. versében, a mely helyek úgy tekinthetők, mint a korinthusi levél idézett részének a paralleljei s az isteni kegyelemnek a hívek lelkében és lelke által kifejtett működésének a későbbi felsorolásai. Érdekes azonban, hogy a három helyen egymástól mennyire különbözően differentiálja Pál apostol

a kegyelem ajándékokat. A római levél XII: 6—8-ban például így szól: „Mivelhogy azért különb-különb ajándékaink vagynak a nekünk adott kegyelem szerint, akár profétia, végezzük ezt a hitnek regulája szerint, akár szolgálat, forgolódjunk a szolgálatban, a ki tanító, a tanításban: a ki intő, az intésben, a ki alamiznaosztogató, szelidségben: a ki előljáró, szorgalmatossággal járjon, a ki másón könyörülő, vidámsággal mivelje.“ Az ephesusi levél IV. fej. 11. versében pedig ezt mondja: „És ő (t. i. a Krisztus) adott némelyeket apostolokat, némelyeket pedig profétákat, némelyeket pedig evangelistákat, némelyeket pedig pásztorokat és doktorokat.“ A három hely közötti különbséget legcélszerűbb azzal magyarázni, hogy Pál e két utóbbi locusban az egyházi hivatalokat sorolja fel meglehetősen pontossággal — bár nem épen kimerítő részletességgel, — míg a korinthusi levél XII. fej. 28. versében említett kategóriákat nem a hivatal, hanem a kegyelmi hivatottság (Gnadenausrüstung) szempontja alá helyezi. A római és ephesusi levelek idézett részei hivatali állásokról szólnak, míg a korinthusi levél XII. fej. 28. verse azt illusztrálja, hogy a kegyelem minő működést tud kifejezni az emberi lelkekben és az emberi lelkek által. Messzebbmenő következtetéseket kiolvasni a különbségből, a mint például Harnack teszi az eph. 4. 11. versével, a melyben ő a régi állapothoz képest három sajátos vonást lát, ú. m.: 1. az apostolság fogalmának a megszorítását, 2. azon törekvést, hogy az egyes gyülekezetek pásztorait az egész egyháznak adományozott predikátorok rangsorozatába állítja be és 3. hogy a tanítói hivatalt már gyülekezethez kötötteen fogja fel, a mit mutat a „tanítók“ kifejezésnek a pásztorok után való tétele is,<sup>1</sup> ilyen következtetéseket levonni ugyan lehet, de bizonyítani nem, vagy csak azon esetben, ha a történeti tudósításokon bizonyos cél érdekében erőszakot gyakorolunk.<sup>2</sup>

Már eddigi tárgyalásunkból is nyilvánvaló, hogy Pál apostol igen élénk képzetel bírt a szellemről s nagy általánosságban elmondhatjuk, hogy annak a működését ugyanazon symptomákban ismerte fel, mint az őskeresztyénség. Ha definitióját akarnók adni szerinte a lélek fogalmának, úgy az ő szavaival így írhatnók körül

<sup>1</sup> Harnack: Prolegomena zur Didache. 1884. 100. lap.

<sup>2</sup> Mint például Harnack, a ki az apostolok, proféták és tanítók triasáért sokszor beleolvas a szövegbe olyat is, a mi nincs benne. I. m. és „Die Ausbreitung des Chr. in 3.-ers. Jahr.

a lelket a legtalálóbban: „erő az és pedig nem ennek a világnak az ereje (1. kor. 11. 16.), a melyet elküldött Isten, a mi sziveinkbe“ (Gal. levél IV: 16. v.). A szellemi adományok nála is eschatologikus jelleggel bírnak, de már mégsem épp olyan mértékben, mint az őskeresztyéneknél. Pálnál az a meggyőződés a fő, hogy a lélek jelen van és működik és ez bizonyítja az evangélium igazságát. Innen magyarázható meg, hogy nagyon kevésszer hivatkozik az ótestamentum profétái jóslataira, — a keresztyén emberben és ember előtt a lélek működése teszi bizonyos igazsággá, hogy ő az üdvjében úgy itt, mint az eljövendő messiási birodalomban részeseülni fog. Pálnál tehát szoros összefüggés van a lélek és az Isten-országa között és ez utóbbi őszerte is az eljövendő messiás országa. A léleknek az emberben kifejtett jelen működése kezessége a lélek jövőbeli működésének és hatásainak is. S az irányu reménységét, hitét, meggyőződését, hogy „az idő közel vagy“ nem valami ingatag talajra, philosophiai okoskodásra, hanem személyes szellemi tapasztalataira alapítja. Ezen szellemi tapasztalatok feltétlenül mutatják előtte egy magasabb szellemi világ létezését és mivel annak erőit már most érzi magában, ennél fogva a vég nem lehet messze. A szellemi világ erői épp azért működnek, mert a világ vége elközelített. A működés ható oka természetesen a Krisztus világba való eljövetele, a mely az idők teljessége alkalmával történt. Pál tehát e tekintetben egészen az őskeresztyén gyülekezet meggyőződését vallja. De eltér tőle más tekintetben. Míg ugyanis a gyülekezet a szellem nyilvánulások között — eltekintve az egy lélektől való közös származás gondolatától — semmi további összefüggést nem látott hanem azokat egy magasabb cél kitévése nélkül egyszerűen csak egymás mellé rakosgatta s egyiket a másik kiegészítő részének tekintette, addig Pál egy princípális alaptételből indul ki, ethikai célt tűz ki az építés fogalmában s a mi ezzel nem vág össze, vagy ezt akadályozza, ab ovo elveti. Adva lévén pedig a cél, nyilvánvaló, hogy a charismák működésére vonatkozó rendeleteit ez irányítja és nem a lelki ajándékok theoretikus felfogása. Pál szentül meg van győződve, hogy az isteni erők isteni cél szolgálatára vannak rendelve s ezért keres és talál az építés gondolatában egy a működésre alkalmas ethikai célt. De a charismáknak erkölcsi szempont alá helyezésével megváltozik a lélek szükségzerű működésének a kényszere is a néphit természeti okai erkölcsi okokká válnak (gyönyörű példája ennek

az I. kor. levél IX: 16. verse). Az etikai cél szentsége megváltoztatja a léleknek az egyénre gyakorolt behatását is. Többé nem borzadály és félelem ébred az emberben annak érzetére, hanem öröm és béke.

De Pál nemcsak az erkölcsi cél kitűzése által, hanem még azáltal is különbözik az őskeresztény felfogástól, hogy olyan dolgokat is a lélek, a szellem működésének tart, a melyeket sem amaz, sem a régi zsidóság nem tartott annak. Így az Isten szeretetének öntudata (római levél V. 5.), a megnyert üdv feletti öröm (I. Thess. lev. I. 6. római levél XIV. 17.), a vég eljövételére vetett remény (római I. V: 13, Gal. I. V. 5. v.), a szeretet, az öröm, a béke, a hosszútűrés, szelidség, jóság, hűség (Gal. V. 22.), *egyszóval az egész keresztény élet*, a mely nem más a róm. I. VIII: 4—5 versei szerint, mint lélek szerint való járás és a lelki kincsekben való bölcsesség. Vagyis az igaz keresztényen a maga benső lényegében páli terminológia szerint nem pszichikus, hanem pneumatikus (I. kor. levél II. 15. III. 1.) Ez a meggyőződése az apostolnak az ő szellemről alkotott felfogásából fakad. A pneuma nála, éppen mint Jézusnál, dűnamis = erő, hatalom, a mely egész benső lényét betölti s így mindenképpen való uralomra képesíti. Saját tapasztalatából tudja ő hogy a keresztény ember több, mint a nem keresztény, azaz nem szolgálja többé a bűnnek, bálványoknak nincs hatalmában — ő „Ur Jézus“-t kiált. És a keresztényt betöltő ezen mennyei erő onnan felülről jön alá, az ember csak befogadja, de mihelyt bensejébe felvette, azonnal törvénye alá, engedelmeskedni kénytelen neki s így az uralkodik benne s szűl egy olyan életet, a mely *új teremtés* és természeti föltételekből meg nem magyarázható. Az emberi élet tehát az isteni szellem műve, azon szellemé azonban, a mely csak keresztényekben hat és működik és idéz elő újjászületést. Pál szerint tehát a keresztény élete egy felséges csoda, csoda a damaskusi úton történt jelenet óta. Ily felfogás mellett nem csodálkozhatunk, ha a külső működéseiben érezhető szellem részekre osztotta s megalkotta a charismák fogalmát, csak azt sajnálhatjuk, hogy a lélek kétféle működése közötti viszonyt részletesebben meg nem határozta. Rendszerében lélek-lélek mellett áll s Pál közöttük kifejezetten semmi különbséget nem tesz.

Most azonban meg kell ismerkednünk a lélek működésének a rendjével is. Ha ismerjük eddig a lélek fogalmát, anyagát,



működésének formáját s általános jellegét, szükséges megismernünk a rendet is, a melyben működött. Az őskeresztyénségben azonban egy meghatározott sorrendet, egy felsőbb szempontok szerint megállapított egymásutánt hiába keresünk, itt más sorról és rendről beszélni nem lehet, mint olyanról, hogy ki-ki akkor hozta működésbe charismáját, a mikor éppen nyerte. Ha egymásután többen részesültek különös lelki ajándéokban, úgy időre és helyre való tekintet nélkül mindnyájan elibe tárták azt a gyülekezetnek s így a lelkesedésnek, a kölcsönös buzdításnak és intésnek nem igen volt szünete. És ez a rendezetlen állapot elég sokáig fennállott a keresztyénségben, egészen addig, míg a korinthusi gyülekezet e téren űzött viasszaélései arra nem kényszerítették Pál apostolt, hogy előrelátó bölcsességével egy olyan normát készítsen, a melyhez minden keresztyén eklézsia nyugodtan tarthatta magát. Így áll elő aztán a lelki ajándékok működésének az a szabályozása, a melyet az I. korinthusi levél XIV 26—40. verseiben olvashatunk. Az apostol ezen szabályozás által elsősorban a korinthusi gyülekezet visszaéléseit akarja megszüntetni ugyan, de egyszersmind normául szánja azt az egész keresztyénség számára is, mert az ethikai cél: az építés csak ennek a pontos megtartása mellett érhető el. A lelki építés gondolata pedig oly fontos az apostol szemében, hogy a charismák működésének a jogosultságát is csak ez által látja megszabva, a mint fejtegetésének az elején, a 26-ik versben nyíltan ki is fejezi: „Micsoda azért, atyámfiai? Valamikor egybegyűltök, némelynek közületek éneke vagyon, tudománya vagyon, nyelvekkel való szólásnak ajándéka vagyon, isteni jelentése vagyon, magyarázásokra való ajándéka vagyok. Mindenek<sup>re</sup> épülésre legyenek.“ Mikor azonban Pál apostol felállítja a tételt, az erkölcsiszabályt a korinthusbelieknek, hogy az ajándékok, melyekkel az összejövetel pillanatában rendelkeznek, — épülésre legyenek, akkor ezzel kétségen kívül felállította azon követelményt is, hogy azok a közölni valók, a melyeket fentebb felsorolt, magából a gyülekezetből kerüljenek ki, hogy azokat a gyülekezeti tagok hozzák magukkal és ők adják elő szabadon saját kezdeményezésükből (t. i. jogi szabályozás mai értelemben nem lévén, a jelenlevő idegenek is a gyülekezet tagjai közé számítottak.). Ezek a gyülekezeti tagok különben is rendesen ilyen meghatározott szándékkal és előkészülettel jöttek be a gyülekezetbe, mert itt nem arról

beszél az apostol, hogy az egyiknek ehhez, a másinak meg ahhoz legyen képessége és az egyik itt, a másik meg amott működjék, hanem arról, hogy ezek az összejövetel pillanatában már legyenek felszerelve az előadáshoz, vagy szerepléshez szükséges kellekekkel. Ez azonban éppen nem zárja ki azt, hogy azok mellett, a kik ilyen kijelentést hoztak magukkal, mások az összejövetel ideje alatt hasonló kijelentést ne kaphattak volna. Így érthető aztán, hogy, mert az előadásokra már otthon elkészültek, az apostol szükségét látja fennforogni azon intésnek, hogy mindezen előadások olyan módon történjenek, hogy az építés ügyét mozdítsák elő. Az első követelmény tehát, a mit a rendre nézve felállít az, hogy a lelki ajándékok működése a nagy nyilvánosság előtt, gyülekezeti összejöveteleken történjék. Ez áll mindenféle charismára. A működés részletes rendje azonban egy és más tekintetben különböző az egyes kegyelemajándékoknál, különösen a nyelveken beszélésnél és profétálásnál. Így például a glossolaliánál csak kettőnek, vagy legfeljebb háromnak engedi meg az apostol a szólást egymás után és még hozzá azon szigorú feltétellel, hogy legyen, a ki a beszédet meg is magyarázza. 27. vers. „Hogyha nincsen magyarázó — köti ki a 28. versben, — akkor hallgasson a gyülekezeiben: ő magának szóljon pedig és az Istennek.“ Némileg eltérőképen szabályozza a profétálást. A 29. versben δὲ kötőszóval megy át erre a kérdésre s ha a 27. versben a nyelveken beszélésnél használt ἀνα μέρος kifejezést itt nem is veszi fel újra, azért minden bizonnyal ide is vonatkoztatja, mert a profétálásnál az egyszerre való beszélés még nagyobb képtelenség volna, mint a glossolaliánál. Érdekes azonban, hogy a 29. versben a πλεῖστον (= legfeljebb) sem használja újra, a mi már nem a véletlenség, hanem minden valószínűség szerint a szándékosság rovására irandó. Az apostol szándékosan és tudatosan nem szorítja meg a profétálást annyira, hogy legfeljebb csak háromnak engedné meg a szólást; helyesnek tartja ugyan s ezért ajánlja is, hogy kettő vagy három szóljon, de ha a szükség, vagy a gyülekezeti viszonyok úgy hozzák magukkal, hallgatólagosan megengedi, hogy több is szólhasson. Pálnak ez az eljárása is mutatja, hogy a profétálást mennyivel többre becsüli a nyelveken beszélésnél. Érdekes, hogy Hoffmann hogy magyarázza ezt a helyet. Azt mondja, hogy a δύο ἢ περισσότερῶν az apostol úgy érti, hogy inkább három, mint

kettő.<sup>1</sup> Hoffmann erőszakos magyarázatára azonban kénytelenek vagyunk megjegyezni, hogy sem az összefüggés, sem az illető szavaknak egyszerű és világos jelentése ezt a felvételt meg nem engedi, sőt azt egyenesen kizárja. A mint a nyelveken beszélésnél, úgy itt is szab az apostol egy elengedhetetlen feltételt a proféták működése elibe, nevezetesen azt, hogy a profétia ítéltesse meg. Csak az a kérdés, ki által, vagy kik által? Hoffmann és Holsten azt állítják, hogy a jelenlevő egész közönség a proféták beszédének az ítélőbirája, tehát a 29. v. οἱ ἄλλοι kifejezése erre vonatkozik, mint a mely nem ugyan profétai charismával, de a διάκρισις τῶν πνευμάτων-nal meg van áldva és ebből kifolyólag a bírálatra képesítve volt.<sup>2</sup> Ezt az argumentatiót azonban megdönti az a körülmény, hogy az ἄλλοι névelője minden kétséget kizárólag visszamutató hatással bír s így az ἄλλοι más, mint a gyülekezetben jelenlevő többi proféták nem lehetnek. Godet magyarázatában ennél a résznél a római levél XII. 6. versére utal, mint a megítélés mértékére, hogy t. i. a profétálás a hit analogiája szerint történjék, — és a megítélésnél bizonyára ez is volt a mérővessző.<sup>3</sup> Hogy a proféták közül ketten vagy hárman egyszerre nem beszélhettek, azaz összebeszélés — egyszerre beszélés nem volt lehetséges, az világosan látszik a 30-ik vers intézkedéséből is. A rend az volt, hogy ha valamelyiknek a beszéde közben egy másik kapott kijelentést, akkor az elsőnek el kellett hallgatnia, hogy az a másik beszélhessen. És pedig nem csak félbe kellett szakítania az előadást, hanem egészen abba kellett hagyni, mert Pál apostol sehohsem mondja, hogy a második várjon, míg az első elhallgat, sőt ellenkezőleg nagyobb becsét tulajdonít a profétai ihlettség friss kitörésének, mint az első kitörés eredményeképen előálló beszéd tovább folytatásának. Így értelmezendő ez a hely és nem úgy, a mint Holsten magyarázza, a ki az apostol itteni rendelkezésében egy cantélát lát a görög csacskaság és hiúság ellen.<sup>4</sup> A 30-ik vers καθημένῳ kifejezéséből arra következtet-

<sup>1</sup> Idézve Meyer: Kritisch exeg. Commentar zum Neuen Test. fünfte Abth. 8-te aufl. 1896. 432 lap.

<sup>2</sup> Idézve Meyer: Kritisch exeg. Commentar zum Neuen Test. fünfte Abth. 8-te aufl. 1896. 432 lap.

<sup>3</sup> Idézve Meyer: Kritisch exeg. Commentar zum Neuen Test. fünfte Abth. 8-te aufl. 1896. 433 lap.

<sup>4</sup> Idézve Meyer: Kritisch exeg. Commentar zum Neuen Test. fünfte Abth. 8-te aufl. 1896. 433 lap.

hetünk, hogy a proféták állva beszéltek, míg a gyülekezeti tagok ülve hallgatták végig az előadást. Ugyanennek a versnek a szigorú intézkedését bővebb indokolással látja el az apostol a 31., 32. és 33-ik versekben. A 31-ben ugyanis kifejti, hogy a profétai ihletettség nem kényszeríti az illetőt arra, hogy megszakítás nélkül beszéljen, ellenkezőleg a profétai charisma olyan tulajdonsággal bír, hogy a beszélőnek mindig hatalmában áll működését felfüggeszteni s így a szót másnak engedni át, a kinek éppen beszélni valója van, tehát a feltétlen lehetőség megvan arra nézve, hogy mindnyájan sorra kerüljenek a profétálásban, ha nem is ugyanazon összejövetel alkalmával, de az összegyülekezések egymásra következő sorozataiban, s így ő nem kíván lehetetlenséget. A 31. versben a hangsúly különben a δόνασθε szón van és nem a πάντες-en, mert hiszen éppen arról van szó, hogy az apostol intézkedése lehetséges-e vagy nem lehetséges. S a δόνασθε-nek a vers elejére állítása, azt akarja mutatni, hogy igen. Most már csak az a kérdés, hogy a δόνασθε alanya a πάντες kikre vonatkozik? Hoffmann azt állítja, hogy a gyülekezeti tagokra általában, Bornemann pedig ezzel szemben azt, hogy csak a gyülekezetben jelen levő profétákra és nem a hívekre is. Bornemann állítását azzal indokolja, hogy a profétia egy speciális charisma volt, a mely nem mindenkire alkalmazkodott. Szerinte a profétai képesség egy olyan habituális ajándék, a melynek a befogadására nem mindenki alkalmas. De a kinek van ilyen képessége, az aztán kijelentéseket is kap, hogy azokat a hívekkel közölje. Nyilvánvaló, hogy ez a fejtegetés arra a kérdésre vezet, hogy a profétai charisma vajon személyválogatás nélkül adományoztatott-e, avagy csak az részesülhetett benne, ki befogadására képes és alkalmas volt? Más szóval az a kérdés merül itt föl, hogy szabadon lehetett-e mindenki proféta, avagy a profétaság csak egyes személyek kiváltsága volt-e s megfelelő képességgel bíró egyénekhez volt kötve? E kérdésben Weitzsäcker azt a felfogást érvényesíti, hogy a profétaság szabad adomány volt s így mindenki lehetett proféta, a ki kijelentést kapott.<sup>1</sup> Ezt a felfogást osztja Hoffmann is.<sup>2</sup> S a kérdés ilyen megoldása tényleg helyes is, csak az ám benne a nehézség, hogy azt nem mondja meg, hogy az isteni kijelentés hogyan, minő feltételek mellett adományoztatott és mire volt tekintettel. Ez a

<sup>1</sup> Carl Weitzsäcker: Apostolisches Zeitalter. 42. lap.

<sup>2</sup> Georg Heinrici: Der erste Brief an die Korinther. 1896. 433. lap.

kérdés azonban az isteni szabadelhatározás körébe vág s így a vitatásától most eltekintünk. A dolog érdemére nézve ismételtelen annyit hangsúlyozhatunk, hogy a profétaság az őskeresztységben nem volt zárt rendhez kötve, hanem bár speciális kegyelmi ajándék volt, mindenki részesülhetett benne, s a ki részesült, az tényleg profétává is lett.

Mielőtt a 30-ik vers indokolásában tovább menne az apostol, a 31-iknek a végén közbevetőleg még a profétai működés célját is kifejti, azért kell a híveknek egymást felváltva profétálniok, hogy „mindenek tanuljanak és vigasztalást vegyenek. Ez a meghatározás azonban ellentétben látszik lenni a XIV-ik fejezet 3-ik versével, a hol az épülést, intést és vigasztalást állapítja meg a profétismus céljául. Ám az ellentét mindjárt megszűnik, ha tekintetbe vesszük, hogy az apostol itt a profétia hatását csupán theoretikus és praktikus oldaláról vizsgálja s így mutat rá a hívek előtt is.

A 30-ik versben foglalt útasítás másik indokául azt hozza fel Pál, hogy a profétáknak lelkeik a profétáknak vannak alávetve“. A proféták tehát urai önmaguknak és akaratauknak s így az apostol csak önuralom alkalmazását kívánja tőlük: A XIV-ik fejezet 33-ik verse úgy tekinthető, mint vallásos megökölása a profétálás rendjét szabályozó többi intézkedésnek. Szükség van azokra főképp azért, hogy rend legyen és ne visszavonás, mert az Isten nem a fejtelenségnek (*ἀκαταστασίας*), hanem a békének az Istene. Ez indítsa a korinthusbelieket arra, hogy az ő intézkedéseit kellő tisztelettel fogadják és megtartsák. Pál apostol fennt közölt és a lélek működésére vonatkozó rendeleteit a 36. vers szerint olyanoknak tekinti, mint a melyek minden gyülekezetre vonatkoznak, mert valamint a korinthusi gyülekezet nem mondhatja, hogy ő tőle indult ki és csak ő hozzá hatott el az Istennek ígéje, épenúgy nem mondhatja ezt más sem. A mit tehát itt mond, az nem egy gyülekezetre szól, norma ez, mely mindenütt érvénnyel bír. De hátha valaki ellenmondással felel ezen egész intézkedésre s kétségbevonja annak nem ugyan a célszerűségét, mert az nyilvánvaló volt, hanem például a jogosultságát. Mi lesz akkor? Az apostol ezzel a lehetőséggel is számol s azért mondja a 37. és 38-ik versekben, „hogy ha valaki láttatik profétának, vagy lelkinék lenni, ismerje meg, hogy a mihelyt írok nektek, az Úrnak parancsa az, ha pedig valaki tudatlan, ám legyen tudatlan!“ Ezen intézkedés jogosultságának, célszerűségének s mondjuk — az Úr által rendelt voltának

a föl nem ismerése, az illető ellentmondót, mint nem profétát és mint nem lelkit fogja feltüntetni. Az apostol tudja azon belső közösségnél fogva, a melyben a Krisztus áll, hogy a mit ő itt a charismatikus adományok használatáról ír, azt voltaképen nem ő írja, hanem az Úr, a Krisztus írhatja vele. S ezen tudatból kifolyólag teszi a fentt idézett nyilatkozatot. Én legalább úgy hiszem, helyesebb és logikusabb itt az „Úr parancsa“-t így érteni, mint valamely közkézen forgó jézusi nyilatkozatra gondolni, a melyet Pál mintegy a maga fedezéséül — a híveknek emlékezetébe akarna idézni.

Mielőtt a profétai működés emlékeinek a részletes ismertetésére áttérnénk, érintenünk kell még egy kérdést, a mely szintén beletartozik az általános tudnivalók keretébe. — és pedig a szellemi ajándékoknak a szeretethez való viszonyát. A fejtegetéshez szükséges adatokat nyerhetjük magának az apostolnak a leírásából, a melyet mint a szeretet örökszép doxológiáját az I. Kor. levél XIII. fejezetében ad. Mikor azt mondja ugyanis az idézett fejezet 1. versében, hogy „ha az embereknek, vagy angyaloknak nyelveken szólnék is, szeretet pedig nincsen én bennem, olyanná lettem, mint a zengő érc és pengő cimbalom. És ha jövendőt tudnék is mondani (προφητεῖαν ἔχω) és minden titkokat és minden bölcsességet tudnék is, ugyanannyira, hogy a hegyeket elvinném helyekről, ha szeretet nincsen én bennem, semmi vagyok“, — akkor már feltüntette azt az óriási értékkülönbséget is, a mely vagyon a szeretet, mint erény és a charismatikus ajándékok között. — Még világosabban mutat rá aztán a kettő között levő éles különbségre a 8—10 versekben, mikor így nyilatkozik: „A szeretet soha el nem fogy: de a jövendömondások (προφητεῖαι) eltöröltetnek, a nyelveken való beszélések is megszűnnek, az ismeret is eltöröltetik. Mert rész szerint vagyon bennünk az ismeret, rész szerint a profétálás. De minekutánna eljövend a tökéletes teljesség, akkor eltöröltetik, a mi rész szerint vagyon.“ A szeretet tehát örökkévaló s felette nincs hatalma semminek, míg a kegyelmi ajándékok csak időhöz kötöttek s a tökéletességre való jutással értéküket veszítik. Ennélfogva a különbség szeretet és charismatikus ajándékok között nem abban keresendő, hogy amaz az Istentől jön, emez pedig a természet munkája.<sup>1</sup> A kik ezt a különbséget állítják fel kettejük között, azok feledik azt a nagy igazságot, hogy keresztyén-vallásos szempontból a természet nem teremtő erő-

<sup>1</sup> Robertson: Reden über Korintherbriefe. 194—195. lap.

hanem minden az Isten munkája. Az igazi különbség kettejük között abban áll, hogy az örök tartalom maga a szeretet, a charismatikus ajándékok pedig csak a tartalom megnyilvánulásai: a forma. Vagy, amint Robertson mondja abban,<sup>1</sup> hogy az erény mindig valamely erkölcsi tulajdonságot zár magába, míg a szellemi adományoknak ilyenekkel nem szükségképpen kell birnia. A szeretetnek például meghatározott karaktere van, míg a kegyelmi ajándékoknak, mint például a nyelveken beszélésnek nincs. „Lehet valaki — írja Robertson — ékesen szóló, okos, ügyes s egyszersmind jó ember is; egy másik hasonlóképpen bírhatja mindezeket az eröket, de emellett büszke, sekélyes gondolkozású és önfejű ember. Ez a különbség most már azonnal megvilágítja előttünk, hogy miért helyezendők magasabb fokra az erények, mint a szellemi ajándékok“. Az erények — mondja tovább igen helyesen — az ember tulajdonképeni lényegét alkotják a szeretet áthatja a belső ént, a miből az következik, hogy ezek az egyéntől elválaszthatatlanok, míg ellenben a szellemi ajándékok csak járulékaik az embernek, a melyek megbénulhatnak — s mert a belső énnel nincsenek összekötötésben, a személytől elválaszthatók. Ez a nagy különbség a kettő között s ezen különbségből kifolyólag hívja fel Pál apostol a korinthusbelieket arra, hogy a szellemi ajándékokat kevesebbre becstüljék, mint az erényeket. „Törekedjete a szeretet után — mondja a XIV. fej. 1-ső versében — illetőleg „üldözzétek (διώξετε) a szeretetet, egy pillanatra se hagyjátok abba az annak megszerzésére irányuló komoly törekvést, de mert a szeretet csak úgy igazán szeretet, ha külsőleg is kifejezést talál, épen ezért törekedjete a lelki ajándékok megszerzésére is, hogy ezeknek a birtokában és ezeknek a kifejtésével hasznot hajtsatok embertársaitoknak s így kimutassátok irántuk való szereteteteket. Szeretet nélkül nem érnek semmit a lelki ajándékok, tehát működésükben a szeretet legyen a fő, az alap, a charismatikus adományok pedig csak az eszközök, melyekkel a cél elérhető. Így szabályozza és fogja fel Pál apostol a charismáknak és a szeretetnek egymáshoz való viszonyát s valóban ennél mélyrehatóbb és bölcsőbb elhatárolást találni sem lehetne.

Hátra volna még, hogy a profétia részletes tartalmáról és eszközeiről szóljunk egy pár szót a bevezető részben, de mivel

<sup>1</sup> Robertson : Reden über Korintherbriefe. 194—195. lap.

ez az emlékek részletes tárgyalása során úgy is meglehetősen bővilágosítást nyer, azért itt mellőzzük s mint utolsó elvi kérdést, azt érintjük még röviden, hogy a vallásos tárgyú álmok beletartoznak-e a profétai működés keretébe s ha igen, minő helyet foglalnak ott el?

A bibliában igen sokszor olvassuk, hogy fontos dolgok álomlátás által adattak tudtára az illetőnek, a ki annak magasabb jelleghében s igazságában nem kételkedvén, szó nélkül engedelmeskedett az isteni jelnek s követte tartalmát. Így nemcsak az ó, hanem az újtestamentumnak is sok fontos eseménye kapcsolódik egy-egy álomhoz, s bár a szent iratok kifejezetten sehol sem szólnak az álmok vallásos szerepének a fontosságáról s még kevésbé azok eredetéről, mindazonáltal egész bátran kimondhatjuk, mint őskeresztyén felfogást, azt a tételt, hogy az álomkép a keresztyén hívek tudatában is úgy szerepelt, mint az istent kijelentés egy neme. Ezt következtethetjük egyfelől az álmoknak a nép nagy rétegénél való elterjedettségéből s fontosságának az antik kultúrvilág által történt többszöri méltatásából, másfelől meg azon elismerő nyilatkozatokból, a melyekkel az egyházi írók illették s jelenléte fontosságát hangsúlyozták. Ez utóbbiak kétségtelenül megengedik visszafelé is azt a következtetést, hogy az álmok jelentősége a terjedés és ígehirdetés első korában is ép oly elismert volt, mint az egyházi atyák idejében. Legfeljebb az eredetre nézve lehetett különbség, de a fő jelleg: az álomkép reálítása később is ugyanaz maradt, a mi eleinte volt. Az álmok profétai jellemvonását a következő, egyházi íróktól származó nyilatkozatok tartották fenn: Minucius Felix a „Dialogus“ 7. caputjában ezt mondja róla: „Álomban látjuk, halljuk, megismerjük az istenséget, a kit napközben istentelenül tagadunk, megszegényítünk és hamis esküvéssel megkeserítünk.“<sup>1</sup> Vagy Tertullianus „De anima“ caput 47-ben kifejezetten az államoknak a profétai beszéddel való egyenjogúsága mellett tör lándzsát és az előbbieket is istenieknak állítja.<sup>2</sup> Origenes pedig „Contra Celsum“

<sup>1</sup> Idézve Friedländer L. „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I—III. k. 3. Bd. 1890. 6-te Aufl. 568. lap.

<sup>2</sup> Az eredeti így hangzik: (Migne Op. Tertulliani II. Band.) „Christianam vero eam esse sententiam: a daemoniis plurimum incuti somnia, etiam vera interdum; Deo interim deputanda, si quae honesta, sancta, prophetica, revelatoria, aedificatoria, vacatoria, quaedam etiam sibimetipsi animam fingere ex intentione circumstantiarum; reliqua denique exstasi separanda“.



cimű védiratában az I. fejt. 48 részben azt mondja, hogy álomközben gyakran merültek fel olyan jelenségek, a melyek vagy egészen isteni tartalmuak voltak, vagy csak a jövőt profétálták meg nyíltan, avagy talányszerűen.<sup>1</sup> Ezenkívül sokszor olvashatjuk az egyházi atyák irataiban, hogy némely személyeknek, a kik pedig épen profétai charizmával dicsekedtek, minden kijelentés nyerésük csupán egy-egy profétai álomlátásból állott s azért a hivek előtt mégis profétai tekintélyben állottak, soha senkinek a kortársak közül eszébe nem jutott a velük így közölt isteni kijelentés tartalmát megtámadni, sőt ellenkezőleg, úgy tekintették azt hiveik és követők, mint az isteni kijelentés és tudtulás biztos jelét: mindezek alapján tehát elfogadhatjuk, hogy az álomkép őskeresztén felfogás szerint a profétai ihletettségnek volt az egyik neme s mint ilyen az isteni akarat felismerésének és a hivek előtt való hirdethetésének egyik eszközét képezte. Ámde az is bizonyos, hogy az álomlátás, mint a profétálás egyik forrászive nem őskeresztén eredetű, sem nem kizárólagosan keresztén jellegű, sőt még megjelenési formájában sem különbözött az egykorú irodalomban gyakran említett hasonnemű álomképektől, az egyedüli megkülönböztető vonás közte és a többiek között csupán csak a tartalomban volt constatálható. S mivel az alvás állapota mindig bizonyos öntudatlansággal is össze volt kötve, a keresztén profetiának pedig, mint láttuk, egyik legcharacteristikusabb jellemzője épen az öntudal volt, nyilvánvaló, hogy az álom közben nyert isteni kijelentések s általában maga az alvás is a profétálásnak csak egyik mellékformája volt, a melyre soha akkora súly nem helyeztetett, mint a közvetlen élő, tudatos Isten által való összeköttetésből származó profétai kijelentésre. Úgy, hogy a kereszténységnek azt az eljárását, a melylyel az álmok profétai jelentését átvette s az egyén és a tömeg életében játszott nagy szerepét méltatta, a helyes megértés álláspontján nem tekinthetjük egyébnek, mint az egykorú nép felfogása előtti behódolásnak. Dicséretére legyen mondva azonban, az anyagiás, reálistikus képzelet e téren is megszellemesítette s az új szellem szolgálatába eszközként beállítva a kereszténység életében gyümölcsözővé, messzekiható jelentőségűvé tette. Az álomlátás által nyert profétia is jelentékenyen hozzájárult a keresztén igazság megszilárdításához és a

világ fölötti uralmának a biztosításához s így a mikor fölöle ítéletet mondunk, szem elöl ezt nem szabad téveszteni, mint a megítélésnek fontos és nélkülözhetetlen kulcsát.

Most pedig rátérhetünk a keresztyén profétaság működése emlékeinek a részletes ismertetésére, kezdve fejtegetésünket annak a kimutatásával; hogy mik a tökéletes keresztyénségnek, vagy jobban mondva az idvezítő által a világba behozott evangéliumnak azok a tartalmi részletes vonásai, a melyek annak profétai karakterét nemcsak biztosítják, hanem azt mindenki előtt evidens igazsággá emelik. Fejtegetésünknek ez a része tehát azt igyekszik kimutatni, hogy a keresztyénség tökéletes megjelenési formájában — eltekintve minden idői nézőponttól — abszolút befejezése annak az üdvkijelentési folyamatnak, a mely évszázadokon keresztül az ótestamentumi proféták által csak rész szerint hirdettetett a választott népnek s vele együtt az egész emberiségnek, valamint hogy a keresztyénség egyenesen ezzel a tudattal is lép fel s így kifejezetten számot is tart a tökéletes profétia elnevezésre.

A keresztyénség tehát az isteni üdvterv hirdetésének, tudtuladásának a sorozatában utolsó pont, befejező rész s így az üdvtervnek abszolút visszatükrözője. Mint ilyen szorosan csatlakozik a választott nép vallásához, a mely egyedül helyes vallástörténeti kutatás szerint szintén úgy tekinthető, mint az isteni üdvterv részletes, de csak fokenkénti és nem teljes kijelentése. Ebből a megállapításból azonban szorosan következik, hogy a kijelentések sorozata progresszív irányú, vagyis hogy a vallásos fejlődés kezdetétől fogva mind előbbrehaladó, tartalmilag mélyebb és részletesebb, míg végre a keresztyénségben eléri culminatioját. Ennek a felvételére kényszerít minket az isteni gondviselés szakadatlan folytonosságának a hite és a világmindenség teleologikus berendezése. Ámde így az is világos, hogy a keresztyénségnek, mint a genetikus vallási fejlődés végpontjának, mint tökéletes profétai kijelentésnek ugyanolyan jellemvonásokkal kell bírnia, mint az ótestamentumi profétáinak, természetesen abszolút tökéletességi formában. És figyelmes szemlélődés mellett valóban nem nehéz ezen jellemvonásokat fölismerni és megfelelő világításban az érdeklődőknek is eleikbe tárni.

Az ótestamentumi vallásos kegyesség az Isten és ember közötti viszonyt úgy fogta fel és fejezte ki, mint a kettő közötti szövetséget, a melynek ígéretei és feltételei vannak. A szövetség igé-

retei Istent kötelezik, míg a feltételek pontos megtartása az emberek kötelessége. Számtalan hely idézhető az ótestamentumból, a melyek ennek a szövetségnek valódi meglétét bizonyítják, sőt arra is találunk példát, hogy azt egyes fenkölt profétai személyek oly benső viszonynak fogják föl a két fél között, mint a házastársak viszonyát egymáshoz. De az sem szenved kétséget, hogy az ótestamentum vallási meggyőződése szerint az Isten és ember közötti viszony nem individualis, hanem socialis jellegű, azaz nem az egyes lép a szövetség által vele összekötetésbe, hanem az egész nép és az egyénnek csak annyiban van Jáhvé előtt respectusa, a mennyiben Izraelnek tagja. Holott pedig, hogy nem a közösségi szövetség volt az ideális forma, a mely az egyénnek a meghallgattatását, szükségéi kielégítését csak a nép érdekei szerint engedte meg, azt elég hathatósan bizonyítja még az ótestamentum korából a Makkabeusok szomorú ideje, a mikor az emberek elvetik a szabad közlekedésnek a gátjait és a lélek síró sóhajtásban, megindult foházkodásban száll föl az Isten elé, hogy közvetlen meghallgattatást találjon nála, a kitől oly hosszú időn keresztül el volt zárva. A fejlődésnek kétségtelenül egy magasabb foka áll előttünk az individualis jognak ezen megnyilatkozásában s a profétai kijelentések egész sorozatán keresztül így készül az út addig a határig, a hol a lélek szabadon szárnyalhat az égig s a biztos meghallgattatás reményében kiálthatja: Atyám. S a felelet többé nem visszautasítás, vagy a régi ígéretek mögé való visszahuzódás, hanem a szeretetnek legmagasabb kitörése, a mely a föld porát az eddig megközelíthetetlennek vélt mennyei magasság sphaerájába emeli föl bizalmas megszólítását ezzel viszonzván: Fiam. Hát van-e és lehet-e az Isten és ember közötti viszonynak ennél ideálisabb fel fogása, mint a mely Istent örökkévaló szeretetnek tünteti fel s az egyén értékét a végtelenségig fokozza? S ez a szövetség, az Istennek az emberekhez való viszonyát szabályozó ezen új-testamentum, mely évezredekken keresztül alapoztatott s mégis mindig a jövő reménye volt, a Jézus Krisztus által lett valósággá, a mit az Idvezítő az elválás pillanatában az urvacsora szerzetése alkalmával övéinek nyíltan tudomására is hozott, a kenyeret saját testének, a bort pedig az általa szerzett új szövetség jelének nevezvén (Máté ev. XXVI: 26—28. v. Márk XIV: 22—24. Lukács XXII: 19—20. v.).

De az újszövetség tökéletes formájának a keresztyénségben történt megvalósulása a maga jellegének megfelelően alakította a

Szövetség feltételeit és ígéreteit is. Nemcsak maga lett tökéletes, hanem tökéletes alakot öltöttek követelései és ígéretei is. A szövetség követelése az üdvtörténetnek a proféták korára eső folyamában is mindig a törvény betöltése volt s ez maradt meg a keresztyénségben is. Csak a törvény tartalma és minősége változott meg s öltött az új szellemnek megfelelő formát. Azonban tagadhatatlan, hogy a keresztyénség a törvény tökéletes tartalmának a kialakításában is hozzákapcsolódott az üdvtörténet előző folyamához s csak hatáskörét, abszolút befejezését jelentette annak a mozgalomnak, a melyet még az ótestamentumi proféták megkezdtettek s a melyet röviden a törvény megszellemesítésének nevezhetünk. Az ótestamentumi profétai iratok egyszeri, figyelmes átolvasása is könnyen meggyőzhet mindenkit arról, hogy a profétai ígéhirdetés egyik főcélja az volt, hogy a törvényt külső, érzéki formájából kivetkőztesse s így a szív belső ügyévé tegye, azaz megszellemesítse. Ezt a törekvést aztán teljes mértékben diadalra juttatta Jézus, mikor alapítéletének megfelelően, hogy nem jött a törvényt eltörölni, hanem betölteni, betöltötte azt úgy, hogy az ember lelkébe helyezte át annak székpontját s így az élet casuistikáját szabályozó rendelet-complexumból alkotott egy, a gondolat- és lelki világot szabályozó törvényt, a mely nem tételes paragrafusával és nem a külső életet akarta átalakítani, hanem az emberi szívek hustábláira íratva a lélek nemességét, valláserkölcsi megjobbulását, tökéletességét volt és van hivatva előidézni. Ennek az átalakítási folyamatnak, Jézus által tökélyre vitt törvénybetöltésnek remek szép példáit tartották fenn számunkra az evangéliumi elbeszélések. Hogy sok példát ne idézzünk, ott van például a szombatnap törvénytörés szép értelmezése Máté ev. XII. 1. és köv. vagy a külső ceremonális szokásoknak, így a kézmosás szokásának (Máté XV. 1. és köv. verseiben) a teljes elvetése, vagy a házasságtörés gondolatának olyan értelmezése, a mely a kívánságnak gondolati felmerülését is parázsnaságnak minősíti és végül a házassági elválásnak a szabályozása, a melynél az emberi toldalékok elvetésével egyenesen az ős isteni forrásra megy vissza, képviselvén azt az álláspontot, a melyet a Genesis 2:24. versében a teremtés alkalmával Isten, mint az emberi természetnek legmegfelelőbbet jelentett ki, „hogy elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját s ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté“. Vagy ott van a törvény tartalmának a szeretet és pedig az elválásizhatatlan Isten- és emberszeretet követelményében való

összefoglalása és az embertársainkkal szemben való cselekvésmódnak a Máté ev. 7. 12. versben olvasható szabályozása: „Valamit akartok azért, hogy cselekedjenek az emberek ti veletek, azont cselekedjete ti is azokkal, mert ez a törvény és Proféták“, a mely ismét nem más, mint a szeretet uralmának, a lelki megbecsülés gondolatának a proklamálása, hogy mást is úgy tekintsünk, mint önmagunkat s benne ugyanazt az isteni értéket lássuk megtestesülve, a mely mibennünk valósággá leit. Csak a törvénynek ily benső szellemi felfogása engedi meg az ellenség szeretetének korlátlan hangsúlyozását és követelését is, a mely a Jézusi törvényadásban az elv tökéletes alkalmazásának a kifolyása. És ha König azt állítja, hogy a profétai igehirdetés a választott néptől a hit, engedelmesség (vagy szeretet) és remény triását kívánta meg, mint a törvény betöltéséhez szükséges eszközöket,<sup>1</sup> úgy a Jézus működéséről fenmaradt nyilatkozatokban hasonlóképen azt láthatjuk, hogy az evangélium befogadásának és diadalának feltétele az emberek részéről a hit, szeretet és remény. A hit, az újtestamentumi μετανοια = érzületváltozás követelményén felépülve, a szeretet mindent átfogó terjedelmében és a remény a síron túli állapotra is kiterjedő hatalmával. Az Isten és emberek közötti szövetségnek ezen subiectív feltételei is csak az újtestamentumban proklamáltattak tökéletes formában és jutottak el azokhoz a jogokhoz, a melyek az ótestamentumi profétai kezdet után méltán megillették.

De a szövetségnek nemcsak feltételei, hanem ígéretei is a tökély bevezetett formáját nyerték el a keresztyén üdvigazság hirdetésében. A szövetségnek ótestamentumi felfogás szerint főigérete volt az Isten országának megvalósítása itt e földön s majd az egekben. Ismeretes, hogy a választott nép milyen földi képzeteket, érzéki gondolatokat fűzött e váradalomhoz, egy hatalmas, dicső királyságról álmodozott, melyet a visszatérő dávidi dinasztiának keze és ereje fog összetartani s fényét bámulni fogják a közelben és távolban lakó népek s ő a sok szenvedés után boldog leend, élvezve a fény és ragyogás örömeit, — ámde viszont az is bizonyos, hogy a proféták ezen érzéki váradalomban nem osztoztak, az ő tekintetük egy szebb, fénylőbb birodalomra volt függesztve, a melyben az Isten akarata lesz irányadó és ez szabja meg a fejlődés irányát. Így már az Ézsaiás profétiája 3 15. versben ezt találjuk

<sup>1</sup> König Eduard: Prophetenideal, Judenthum und Christenthum. 1906, 11. l.

megírva: „Nyugalomban és csendességben maradhattok meg: csendességben és reménységben léssen a ti erősségetek“, vagy még szebb formában nyer kifejezést az Isten országa szellemisége egy Deutero Jesaiasnál s általában csaknem minden profétánál, a kik már a dávidi királyi nemzetség visszatéréséhez sem ragaszkodnak, mert jós szemükkel látják, hogy Izrael nem világi uralomra van hivatva. Az Isten országa fogalmának ezt a szellemi oldalát hangsúlyozta aztán Jézus s távolított el tőle minden érzéki vonást, a mely a fogalom egyöntetű szellem-tisztaságát zavarni látszott, annyira, hogy egy döntő pillanatban kimondta róla a legnagyobbat is: „Az én országom nem e világból való“ (János ev. XVIII. 36. v.). Az Isten országának teljes szellemi felfogását bizonyítja meg a Lukács ev. XVII. 21. v., a hol Jézus a farizeusok kérdésére, hogy „mikor jő el az Isten országa? azt feleli, hogy erről az országról nem mondhatják majd az emberek, mikor eljön, hogy itt van, vagy amott, mert „imé az Istennek országa tibennetek vagyon.“ Ha pedig az emberekben lakozik ez az ország, akkor csak a legtisztább szellemi formában képzelhető. És Jézus a mennyei királyságról alkotott ezen tökéletes, abszolút szellemi felfogást a profétai igehirdetéshez kapcsolja s kora, sőt még a tanítványok érzéki váradalmaival szemben is azt viszi keresztül a gyakorlati tökéletesség olyan formájában, a mely a legkisebb kívánni valót sem hagyja maga után. Ha szellem és lélek ez a jelenlevő s mégis eljövendő ország, akkor tagja annak minden szellemi lény. A szellemi birodalom megvalósulásában nem korlátozódhatik csupán csak Izraelre, hanem „eljönnek majd sokan napkeletről és napnyugatról, északról és délről és az Isten országában letelepednek.“ (Luk. XIII: 29. vers.) Tagja és polgára lesz ennek a phöniciai bűnös asszony, mert nagy az ő hite (Máté XV. 22.) vagy a kapernaumi százados, ki hitével még az Izrael fiait, a hivatalosokat is föltűmulta s viszont „Izraelnek fiai kivettetnek a kívül való setétségre, a hol pedig léssen sírás és fogagnak csikorgatások“ (Máté VIII: 12), mert a lélek készsége, hite és engedelmissége az, ami az Isten-országát befogadhatja s Izrael oktalanságában épen ezektől fosztotta meg magát. Így lesz a régóta várt messiási ország a már az ótestamentumban útát tört profétai universalizmus legteljesebb és legideálisabb keresztülvitelével az emberi lelkek közösségévé, a melyet az üdv közös érzete kapcsol és forraszt egybe. A szövetség ígéretei így valósulnak meg az abszolút ideál formájában

az emberek által régóta óhajtva, várva, de a megvalósulás tökélye által minden képzelő erőt felülmulva. És ha a proféták, mint az isteni üdvterhez tartozó dolgot említik, hogy a jövődő Messiásnak szenvednie kell és különösen a Deutero Ezsaiás LIII. fejezetében olvasható leírás szerint, az Ur szolgájának fájdalommal kell megvásárolnia a nép, az emberiség boldogságát, — hát nem betöltötte-e Jézus e tekintetben is az üdvigéretnek a legteljesebb mértékét? Ahelyett, hogy a nép kegyét, az uralkodás fényét, ragyogását s a világ előtti külső elismerést kereste volna, megalázta magát s a szenvedések hosszú sorozatán keresztül végre a kereszthalál borzalmas tényében tette valósággá, hogy a mit ő hirdetett, a miért ő élt, az örök és igaz volt. Ha az emberiségnek szenvedés általi megváltásáról beszéltek és álmództak a régi proféták, ime Jézusban szemlélhető a marttyrok marttyrja, kit megölt a nép, a mely nagyon várta s eltett láb alól azért, mert igaza volt.

Izrael profétái, mint az üdvörténet jövő alakulásának és folyamának a mély belátású vizsgálói a Messiás eljövetelekor egy új szövetségnek a megvalósulásáról beszéltek, a mely örökkévaló szövetség léssen Isten és emberek között. Jézus, mint láttuk, az UrvacSORA szereztetése alkalmával tanítványai előtt rámutatott, hogy ez az új szövetség általa már megvalósítottatott. Istennek kegyelme benne leszállt az emberhez s a szeretet hatalma elfedezvén a bűnök sokaságát, fiuvá fogadta az antik, vallásos értelemben eddig kényszermunkára ítélt szolgát s ő maga megközelíthetetlen magasságából alászállva, lett a remegőnek atyjává. A profétai akkord: irgalmasságot kívánok és nem áldozatot, így lett a reménységéből valósággá s vetette meg Jánosban és Jézus által az új szövetségnek egy olyan alapját, a mely örökkévaló és megmozdíthatatlan. A fejlődés, a mely konkrét, szinte mondhatni érzéki jelenségek szemléletéből indul ki s a gondviselő ujmutatása szerint mind szellemiesebb lett s így tartalomban és értékben folyvást emelkedett — benne érte el azt a fokot, a melyen túl már itt e földön nem emelkedhetik, mert a szellem régióig jutott el, a mely emberi képzelet szerint a legmagasabb fogalom. És igaza van Kőnignek, hogy éppen a fejlődés folyamának az ilyen kialakulásában láthatjuk meg az isteni bölcsesség mélységét, mert a mint a tanító nem fél tanítványainak tanítás közben azt mondani, hogy a föld gömbalaku és csak később vezeti rá őket, hogy a

gömbnek horpadásai is vannak a sarkoknál, épp így készítette elő Isten az emberiséget az Izraelnek adott szövetség, mint csillagfény és hajnali világosság által a ragyogó nap befogadására, a mely fényét előrevetette messzi századokra s végre maga is megérkezett.<sup>1</sup> Jézus tehát nem folytatója a profétái munkának, nem kiegészítője közönséges értelemben a régi proféták sorának, hanem megtestesítője az ígéreteknek, ideálja a múlt, jelen és jövőnek, abszolút befejezése a profétái üdvhirdető tevékenységnek. És ezt az öntudatát a leghatározottabban ki is fejezi. Szép példa erre a keresztes János tanítványainak adott felelet, vagy a Lukács ev. IV. 21—22. versben az ézsaiási locus (LXI. 1. és köv.) magyarázata az Ur teljes esztendejéről, középpontjában a Messiási öntudatnak a leghatározottabb kifejezésével „Ma teljesedett be az írás a ti hallástokra.“ Vagy a Máté ev. XI. 28—30. verseinek a nyilatkozata „Jöjjetek én hozzám mindnyájan, kik megfáradtatok és megterhelettek és én megnyugosztalak titeket. Vegyétek fel az én ígámat tireátok és tanuljátok meg én tőlem, hogy én szelid és alázatos szívű vagyok és találtok nyugodalmat a ti lelkeiteknek, mert az én ígám gyönyörűsége és az én terhem könnyű,“ a melyből ismét az az öntudat szól hozzánk, hogy ő a lelkeknek egyedüli olyan meggyógyítója, aki a szenvedést, fáradságot, betegséget a leghathatósabbban orvosolni tudja.

Összefoglalva tehát kimondhatjuk, hogy a keresztyénység a profétái üdvhirdetés utolsó fejezete, annak a tökéletes ideál formájában való megvalósulása.

Mint tökéletes profétaságot a részletekben különösen három dolog jellemzi, nevezetesen a bűnbocsánat hirdetése s ezzel kapcsolatban a bűnt okozó gonosz szellemek legyőzése, a melynek leggyakoribb formája az újtestamentumban az ördögűzés, azután a kisdud gyermeki lelkek végtelen szeretete s végül az elhagyott szegények felkarolása, segítése s mind a három közös forrásból ered: a lélek végtelen értékének a gondolatából. A bűnös ember nem közelíthet az Istenhez, a ki szent és bűnt nem tűr meg a maga közelében, biztosítani kell tehát a szenvedő, a bűn terhei alatt roskadozó lelket, hogy bűnei oly mértékben megbocsáttatnak, a mily igazán hiszi, hogy Isten megbocsáthatja azokat és ez a hit ne arra alapíttassék, hogy az Isten szent, igazságos, könyörületes és

<sup>1</sup> König Eduárd: i. m. 83. lap.



mindenható, hanem arra a tudatra, hogy ő Atya és így szeretet. „Ha ti gonosz emberek tudtok a ti fíjaitoknak jó ajándékokat adni, mennyivel inkább a ti mennyei Atyátok ad azoknak, a kik ő tőle kéréndik“ Luk. XI: 13. v. Ez az evangelium bűnbocsánató erejének a titka. És mily sokan rászorúltak erre a csodatevő erőre. Amott a tömeg zsvaja halált kiált egy megtévelyedett, erkölcsi életmódjáért mindenkitől megvetett üldözött szegény nőre, ki végkétségbeesésében a nagy ismeretlenhez menekül s a Proféta, a helyett, hogy segédkezet nyújtana a szigorú ítélet, a megkövezés végrehajtásához, — először lehorgasztott fővel írkal a porban, majd fejét felemelve csak annyit szól az ölni vágyó tömeghez, az dobja reá az első követ, a ki közületek nem bűnös — s mikor együtt marad a zokogó bűnössel, felemeli és elbocsátja őt ezzel a biztatással: „eredj el, megbocsáttattak a te bűneid“. János ev. VIII. 1---11. vers. Amott a Simon farizeus házában egy másik bűnös nő öntözi könnyeivel a Mester lábait s végzi néma bánatában a szeretet önmegtagadó munkáját s mikor az előkelő házi gazda megbotránkoszik vendégének a magatartásán, hogy ellenvetés nélkül túri ennek a hirhedt bűnösnek a hozzá való közeli-tését, Simon gondolatait azzal fegyverzi le, hogy sok megbocsátatják annak, a ki igen szeret. Ha szemére vetik nyíltan, hogy a bűnösökkel érintkezik, — nem tagadja s szeliden csak annyit felel, nem azért jöttem, hogy az egészségesekeket, hanem, hogy a betegeket hívjam és más helyen (Luk. XIX, 10.), „mert azért jött az embernek fia, hogy megkeresse és megtartsa, a mi elveszett vala“. Szóval örömet hirdet azoknak, a kiknek a vigasztalás egy halvány sűgarára van szükségük, hogy életcéljukat el ne tévesszék, teljes örömet, hogy a vállalkra nehezedő teher megszűnt, a bűnök megbocsáttattak kegyelemből, hit által. És a mennyei üdvösségnek mekkora érzete foghatta el a kijelentésre kelet egyszerű fiait, a kik a vámpad mellett ülve, vagy a szennyes csatornáknban tartózkodva és azok bűzhödt levegőjét szíva, bűneik tudatában meg sem jelenhettek a tisztességes emberi helyeken, mert mindenütt lenézés, megvetés volt sorsuk, és íme most hangzik a mennyei szó — jöjjetek én hozzám, kik megfáradtatok és megterhelttetek és én megnyugosztak líteket. Az evangelium ezeknek volt igazán örömhír és Jézus valóságos szabadító. Ha pedig a baj, szenvedés vagy elfásúltság okozója a szerencsétlen bűnösnel a gonosz lélek volt, egy pillanatig sem habozott azt kiűzni, hatalmától megfosz-

tani, hogy az illető visszatérhessen oda, a honnan erőszakka' elszakított, az Istennel való közösségbe. Innen az ördögűzésnek számtalan esete az új-testamentumban, a melynek alapja mindig hit. Képzeltetni, hogy ezek a szegény szenvedő lelkek is mily kitörő örömmel fogadták a szabadulás jelenlétét s hogy felharsant ajkaikon az áhitat és szent csodálkozás zsoltosmája: „Áldott, áldott, a ki jött az Úrnak nevében“ A „megkötözötteknek“ így lett tömlőc megnyílása, a „foglyoknak szabadulás“, a „bánat helyébe öröm kenete“, „dicséretnek palástja a keserves lélek helyébe“, hogy a kik Sionban sirnak, azoknak vigasztalás nyujtatnék“. S így lett a profétai felséges reményből örök valóság, tényleges bűnbocsánat, mennyei evangélium azok számára, a kik hittel fogadták azt, mint társaik: a szegények.

Hogy az evangélium nem az akkori kor előkelőinél és gazdagainál, hanem az elhagyott szegényeknél, jobban mondvá a piactereken álló munkátlanoknál, vagy a nehéz munkából kiszabadult rabszolgáknál, vámszedőknél, halászoknál, egyszerű kézműveseknél — röviden — a kisembereknél talált szíves befogadást, ez bizonyára már eleitől fogva benne volt az Isten üdvtervében, de másfelől az emberiség lélektanából is könnyen megmagyarázható. Azok, a kiknek gondtalan, kényelmes életet biztosított a sors, nem igen szoktak, vagy legalább is nem sokszor szoktak a lelkiekkal törődni, csak a kinek nélkülözéssel, a megélhetés gondjaival, fájdalommal, szenvedésekkel kell küzdenie, csak az tudja értékelni a lelket és megbecsülni annak megelégtetését. A szegénynek mindig nyomor és kétségbeesés volt az osztályrésze s a sorsnak ez a szívettépő keménysége vele szemben mintegy ellenállhatatlanul kényszerítette, hogy ha már a testiékben nélkülözni is kénytelen, de legalább a lelkével rendben legyen, ezt tisztán megőrizze. Egy-egy sóhaj, néha a fájdalom érzésének könnypatakba felolvadása, olykor kemény panasz és zugolódás, majd a változatlanba való belenyugvás — ezek a szegény lelkek legjellemzőbb tulajdonságai s hogy a jónak és nemesnek befogadására a legalkalmasabb tulajdonságok az kétségtelen. Aztán szegénynek lenni, nem annyit jelent-e, mint a társadalom kitagadottjának lenni, félig e világból száműzöttnek, kinek a bűjával, bánatával még ma sem igen törődik senki, hát még 20 századdal ezelőtt? — s ilyen állapotban nem ez a legkézenfekvőbb gondolat, hogy ahhoz forduljon az elhagyott lélek, a ki rajta a legkönnyebben tud segíteni?

És a keresztyénségben ez az Isten jött eléjük. Az ő örömuzenétét hozta Jézus Palesztina koldus szegényeinek, azt a felséges biztatást, hogy „sok utolsóból lesznek elsők és sok elsőből utolsók“, hogy ne hallották volna meg az isteni szót, a mely üdvöt, jólétet ígért nekik egy bekövetkezendő boldog jövőben? „Boldogok a lelki szegények“ — mondja a hegyi beszéd első makarismája (Máté V: 3. vers) — tehát azok az emberek, kik a sors és a világi gondok nyomása alatt tudtára ébredtek végességüknek és most egy magasabb világ után vágnak, de „boldogok a szegények“ is, mert övék a mennyeknek országa, tehát azok az emberek, kik földi javakkal nem dicsekesznek, de sorsukkal megelégedve szerény alázatosságban és békeességben élnek. „Boldogok vagytok, kik most éheztek, mert megelégtettek, boldogok, kik most sirtok, mert nevetni fogtok, boldogok léstek, mikor az emberek titeket gyűlölni fognak és mikor kivetnek és szidalmaznak és a ti neveiteket, mint gonoszt kivetik az embernek fiájért, örüljetek azon a napon és örvendezzete, mert immár a ti jutalmatok bőséges a mennyben, de jaj néktek gazdagoknak, mert elveszítitek a ti vigasztalásokat. Jaj nektek, kik megtöltetek: mert éhezni fogtok. Jaj nektek, kik most nevettek: mert sirni és jajgatni fogtok“, Lukácsnál leírt (VI: 20—25) mezei predikációjában így dicsőíti meg a lelkek szabadítója a szegénységet, úgy tüntetve fel azt éppen megbecsülhetetlen erkölcsi következményeinél fogva, mint az Istenországa elnyerésére képesítő eszközt — s mond ugyanakkor kemény ítéletet a telhetetlen vagyon és gazdagság felett. Mintha mondaná, a mint mondja is, világ szegényei ne aggodalmaskodjatok, hogy mit esztek, mit isztek, vagy mivel ruházkodtok, drágább a lélek, hogynem az eledel és a test, hogynem az öltözet; a mennynek és földnek ura, a ki táplálja a lég madarait, növeli és ruházza a mezei liliomokat, hogynem viselne gondot titeket, kik néki fiai vagytok? Csak testiekben ne szorgalmatoskodjatok! „Mert mindezekről a világi pogányok szorgalmatosok; a ti atyátok pedig tudja, hogy ti azok nélkül szűkölködtök. Sőt inkább keressétek az Istenországot és mindezek megadatnak néktek.“ „Ne félj kicsiny sereg: mert tetszett a ti Atyátoknak, hogy adjon néktek országot. Adjátok el a ti jószágotokat és adjatok alamizsnát. Szerezetek magatoknak oly erszényeket, melyek meg nem avulnak és mennyországban elfogyhatatlan kincset, hova a lopó nem mehet és a moly meg nem emésztheti; mert a hol a ti kincsetek vagyon,

ott léssen a ti szivetek is.“ Lukács 12: 22—34. vers. Ez a hang új hang és mennyei vigasztalás! Hiszen azt tanítja, hogy a nélkülözés, a szegénység nem bűn, sőt éppen rugó a magasabb javak, a romolhatatlan kincsek keresésére. Mig a földi gazdagság, a mely elvonja a lelket Istentől és a tulajdonosát kényelemhez, fényűzéshez szoktatja, a bűnnek lesz forrásává és az erkölcsi bukásnak. A Lukács evangéliuma különös előszeretettel őrizte meg Jézusnak azon nyilatkozatait, a melyekben a szegénységet dicsőíti s a vagyont korholja, így az említettekén kívül például az Urnak és a Mamnonnak való egyszerre szolgálás lehetetlenségéről szóló nyilatkozatot, vagy a gazdaságról és a Lázárról szóló parabolikus elbeszélést, vagy a Lukács ev. XVIII 18—25. verseiben a gazdagság veszélyeiről olvasható leírást, a szegény özvegy asszony két filléres adományának a rokonszenves commentálását a gazdagok ajándékaival szemben (Luk. XXI: 1—4. vers) — és az evangélistának ezen sociális érteke az Ur kérdéses nyilatkozatainak a gondos összegyűjtésében — lehetővé teszi nekünk annak a megállapítását, hogy az evangélium ezen szegényeket kereste fel először, az ézsaiasi profétia szerint (LXI: 1. v.) nekik hirdettetett először s így tetszett az Istennek az együgyűk, balgatagok és elhagyottak által megváltani a világot. *Az ellentétnek az a remek szépsége, a mely éppen abban jelentkezik, hogy az emberi társadalom söpredéke lett a világnak urává s a palotákban dőzsölő kéjencek vagy elbuktak, vagy lehorgasztott fejjel — illetőleg a multnak teljes megtagadásával kényszerültek fölvenni a kereszténységet s így szolgálkká lenni lelki értelemben, a mitől pedig előbb oly nagyon irtóztak, — az ellentétnek ez a szépsége ad a kereszténységnek egy olyan vonást, a mely örökidőkre, mig ember lesz a földön, mindig profétaivá teszi, profétájává annak az elvnek, hogy „boldogok a szegények, kik éheznek, sirnak, háborúságot szenvednek, de békességre igyekeznek és hisznek, — mert övék a mennyeknek országa.“* Az az ország, a melyet az emberek másképen nem vehetnek, csak úgy, ha olyanok lesznek, mint az ártatlan kis csecsemők, a kik gondtalanul örülnek és nézik a világot. Jézus nagyon szerette a gyermekeket, az evangéliumokból többször olvashatjuk, hogy magához vette őket, megáldotta s csak azután adta vissza övéiknek. Kétségtelen dolog, hogy az Ur ezen cselekedetével kifejezte az ártatlan naivság iránti őszinte rokonszenvét s mintegy jelképezni kívánta, hogy az általa hirdetett

evangéliumhoz az ilyen mosolygó öröm és vidámság illik, de talán tettének és idevonatkozó nyilatkozatainak más célja is volt, mintegy édes érzelem kifejezése, nevezetesen az, hogy a gyermekekben, mint az Istenországa leendő polgáraiban — fölmutassa azt az értéket, a mely őket a nagyokhoz hasonlóan fiakká, örökösökké teszi s a melyet az ókor vagy nem igen, vagy csak ritkán akart meglátni. Az antik irodalomból eléggé ismeretes a szülőknek a gyermekekkel szemben tanusított bánásmódja, a mely bizony különösen az alsóbbrendű embereknél, a szegényebb sorsú szülőknél elkényeztető épen nem volt, sőt egyenesen a vadság jellegét viselte magán, mert míg a fiugyermek valahogy felnevellett, addig a leánygyerekek rendszeren kitevés, szomorú elhagyatás és éhenhalás volt a sorsa. És ez a szokás annyira hozzánőtt az antik őskor benső lényegéhez, hogy még a Jézus korában is elrettentő példáival találkozunk. Így a legujabbi egyiptomi ásatásoknak sikerült többek között egy olyan okmányt is napvilágra hozni, a mely ezt a szokást a legmeztelenebb és legleplezettebb formájában állítja elénk. Az apa minden bánat és szomorúság nélkül írja feleségének, hogy ha leánygyermeket szül, tegye ki és hagyja sorsára. A nevezetes okmány, a mely más szempontból is érdekes, teljes szövegében így hangzik.<sup>1</sup>

Hilarion, alexandriai napszámos levele Alishoz, az ő feleségéhez :

Hilarion, Alisnak, az ő nővérének (= feleség) és Berusnak az én urnőmnek és Apollinárinak: sok üdvözet. Tudd meg, hogy még most is Alexandriában vagyunk. Ne aggódj, ha mind elmennek is, én Alexandriában maradok. Kérlek és intelek téged, hogy gondoskodjál a gyerekekről, mihelyt megkapjuk a bért, azonnal felküldöm hozzád. Ha (megfejtethetlen szó) szülsz, hogyha férfi leend, hagyd meg, ha a nőnemhez tartozó, úgy tedd ki. Azt mondottad Aphrodisiásnak, hogy: „ne felejs engemet,“ hát hogyan tudnálak én elfelejteni tégedet, kérlek azért ne aggodalmaskodjál.

23 ik Pauni császár 29-ik esztendeje.

<sup>1</sup> Papyri Oxyrinchi. VI. 744. Az idő, melyből keletkezve van, Krisztus előtt 1. Közlök az eredeti kiadók Grenfell és Hunt után Delsmann: Licht vom Osten. 1908. 106. lap és Hans Lietzmann: Griechische Papyri. Bonn. 1905. 8—9. lap. Én Lietzmann után idézem.

Hogy ismeretes volt-e most már Jézus előtt korának a gyermekekkel szemben tanúsított ezen bánásmódja, azt az előttünk fekvő okmányokból megállapítani nem tudjuk. Tekintettel azonban Palesztinának nagy idegenforgalmára s a görög szokásoknak e korszakban való általános elterjedtségére, tán nem tévedünk, ha a kérdésre „igen“-nel felelünk. Erre látszik utalni a Máté XVIII: 5. verse is, a mely ezt mondja: „Valaki egy ilyen gyermeknek a gondját felveszi az én nevemben, nékem veszi fel az én gondomat“ és a 6-ik vers: „Valaki pedig megbotránkoztat valamelyet e kicsinyek közül, kik én bennem hisznek, jobb volna annak, hogy egy malomkövet kötnének a nyakára és a tenger mélységébe vetnének“. Ám a dolog egyre megy, akár ismerte ezt a szokást, akár nem, a kis gyermekek ilyen értékelésével s gondjaiknak felvételre való ajánlatával, az isteni kegyelemnek reájuk való kitöltése hangsúlyozásával oh, hány édes anyának szárította fel később omló könnyeit, kik pogányokból térve át a keresztyénségre, előbbeni állapotukban még kötve voltak népük, koruk gondolkozásához és cselekvési módjához. Bizony a keresztyénség az ártatlan gyermeki lelkek védelmében, azok értékelése tekintetében is korszakalkotó tényező s a partikuláris zsidó felfogásnak, mely a gyermekek születésében Isten áldását látta — kiterjesztése az egész világra és oly mérvű fokozása, a mely az ideál teljes megvalósulásával egyenlő.

A Jézus igehirdetői működésében közönségesen is elismert profétai rész az eschatologikus beszéd. Ennek három variatioja áll előttünk az evangéliumokban, de a három egymástól nem annyira eltérő, hogy a közös forrás, a helyzet azonossága és tartalmi egyezés közöttük határozottan fölismerhető ne volna (lásd Máté XXIV: 1—51. v., Márk XIII. fejj. és Lukács XXI: 5—36. v.). A nehézséget nem is a variatiookban észlelhető kevés különbség okozza, hanem inkább az a körülmény, hogy az Idvezítőnek itt kifejezett profétai váradalmát, az ő másodszori testi megjelenését a történelem nem igazolta. Már pedig — mondják némely kegyeskedők, Jézus az ő előrelátása következtében olyat csak nem állíthatott, a miről biztosan tudta, hogy beteljesülni nem fog. Avagy a tanítványok megerősítése, fölbátorítása volt a cél, hogy azok a közeli viszonylátás reményében tartsanak ki s így biztosítsák a keresztyénség diadalát? Avagy Jézus nem tudta, hogy mi lesz vele a halál után, csak reménykedett, hogy az övéihez ismét vissza fog térni s ezt a sejtelmét adta tudtára a tanítványoknak, a kik azonban őt félreértették,

szavait igaz jelentésükből kiforgatták s csináltak abból egy olyan váradalmat, a melyről ma már nyilvánvaló, hogy ábránd, hiú reménykedés volt? Avagy végül az egész eszkatologikus beszéd nem egyéb, mint vaticinium post eventum, azaz egy olyan profétálás, a mely az események lezajlása után került ki valamelyik névtelen író tollából s csak később került bele az evangéliumi történetekbe? Körülbelül ezek azok a határok, a melyek között az újabb biblika theologiai feltevések mozognak és igyekeznek a kérdés nehézségeit eltüntetni. De ezek közül az utolsónak a valószínűtlensége már abból is következik, hogy Pál apostol szintén szól a parusiáról, mint a mely nem messze vagyon, holott ő Jerusálemnek az elpusztulását s így egy esetleges névtelen írónak a componálását és színes rajzát erről az Úr eljövetelével kapcsolatosan — meg nem érte. De hát vajjon egy compiler de facto így rajzolta volna az eseményeket s nem törekedett volna-e már csak a hitelreméltóság kedvéért is nagyobb történeti hűségre? Minden ok tehát amellet szól, hogy ennek az utóbbi combinationnak a valószínűségét feladjuk és azt, mint a phantasia szüleményét — tárgyalásunkból kihagyjuk. Nem sokkal biztatóbb az a feltevés sem, a melyik a tanítványok részéről történt valamelyes félreértésben keresi az alapját a parusia beszédnek, mert az lehetetlen, hogy egy oly mély belátású és felfogású ember is, mint Pál apostol, puszta tévedésen nyargalt volna és észre ne vette volna, hogy itt fogalom cserélésről, ítéletek összetévesztéséről van szó és nem egyenes jézusi nyilatkozatról. Holott a helyett, hogy a legkisebb tévedést látná a dologban, az I. Thess. levél V. 1. és köv. s a II. Thess. levél. II: 1. és köv. verseiben maga is ép oly szent hittel és csodálatos lelkesedéssel hirdeti és várja a megígért eljövetelt, mint akár az evangéliumok s neki még azt sem lehet szemére vetni, a mit az evagélistáknak, hogy az eljövetel formaságait tartalmazó leírásban a Dániel könyvére támaszkodott volna, mert ő úgy ez utóbbival, mint az evangéliumokkal ellentétben sehol „ember fiá“-ról בן-אנוש-ról, vagy בן-האדם-ról nem beszélt. Aztán az a Jézus, a ki hallgatósága előtt oly egyszerűen, világosan és érthetően szokott beszélni mindig, hogy még a legiskolázatlanabb is megérthette, most egyszerre oly más módon és annyira — beszéd és gondolkozásmódjától elütően fejezte volna ki magát és tette volna meg utolsó ígérelét, hogy a tanítványok okvetlenül félre kellett hogy értsék őt? Vagy az aram eredetinek a görögre

való átültetése nem volt elég szabatos és értelemfedő és csak ők a hivatottak tudták volna voltaképen, hogy mit is kell érteni a megfelelő görög szavak alatt? Nyilvánvaló, hogy ezen az úton sem boldogulnak s az ellenvetéseknek oly nagy tömege emelhető fel ezen hypothesis ellen, hogy ezt is a megoldási módozatokon kívül kell hagynunk. — Wellhausennel<sup>1</sup> és sok tudóssal szemben tehát meg kell maradnunk annál az álláspontnál, hogy az eschatologikus beszéd magától Jézustól származik és legfeljebb egyes lényegtelen módosítások történtek rajta a tanítványok részéről, a mely módosítások azonban inkább csak decoratív jelleggel bírnak, semmint értelemváltoztató tendenciával. A problema megoldását tehát ez úton kell megkísérelnünk már csak azért is, mert pozitív történeti bizonyítékaink hiányoznak arra nézve, hogy a beszéd jézusi eredetét kategorice elvithassuk, subiectiv gyanuokok alapján pedig ezt megtenni annál kevésbé szabad, mert így könnyen előállhat az a veszedelem, hogy az egyéni tetszés, vagy nem tetszés lesz a mérővesszője a jézusi nyilatkozatok hitelességének — és mert ezt a határozottan profétai jellegű beszédet meg lehet érteni magának az Idvezítőnek a lelki állapotából is. Először azonban tisztáznunk kell, hogy voltaképen mi is az eschatologikus beszédnek az alapja, gondolatmenete és hogy mennyire illik bele az akkori kor vallásos képzetéibe s csak azután kísért-sük meg visszafelé megrajzolni azt a lelki állapotot, a melyből született, — így a bizonyítási eljárás könnyebb és mégis világosabb lesz. Az eschatologikus beszédnek legegyszerűbb és legrövidebb formáját Lukács hagyta reánk (XXI.: 5—36 vers) s itt szemlélhetjük azt csaknem minden decoratio nélkül jézusi egyszerűségében. Ezt vesszük tehát fejtegetésünknek alapul egyfelől, mert minden lényeges vonás föltalálható benne, másfelől mert Lukács azon kijelentése is, hogy ő „mindeneknek jól végére“ ment (l. 3 v.), némi garancia nekünk arra nézve, hogy a történetiséget jobban kidomborította elbeszélésében, mint Máté vagy Márk. Aztán meg az evangélium universalismusa is biztossá tesz a felől, hogy a szerző nem zsidó származású ember volt s így zsidó képzetek által való befolyásolást az ő reproductiojában nincs

<sup>1</sup> J. Wellhausen Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905. 95—98. lapokon, a hol szerző okoskodását ebben foglalja össze: „An seine Parusie als Messias, denkt er nicht.“



miért keresnünk. Az eschatologikus beszéd alapja a Lukács recenziójában is Jeruzsálem pusztulása, a világnak vége s ezzel kapcsolatban az ember fiának eljövetele. A bevezetést a megrázó nyilatkozathoz a tanítványok templom fölötti csodálkozásának a Mesterrel való közlése képezi, a ki fölvilágosítja őket, hogy a hiú csillogás, fény és pompa, mellyel Salamon temploma kérkedik, még csak rövid ideig fog tartani s aztán eltűnik úgy, hogy nem marad meg még a romja sem. 5. 6 v. Az egyszerű emberek, a kíváncsiak tudni akarják a napot is, hogy mikor lesznek mindezek és „micsoda jelensége lesz, mikor következnek, hogy mind ezek meg legyenek?” 7 vers. Ez a kérdés aztán alkalmat ad az Idvezítőnek arra, hogy a világ végéről s az azt megelőző eseményekről és utána az ember fiának eljöveteléről beszéljen. A végnek feltűnő előzményei lesznek, így hamis Krisztusok fellépése, a kik a hívek elcsábítására adják magukat, majd az ézsaiási profétia szerint (XIX.: 2 vers) hadak és pártütések, nemzetségeknek és országoknak egymás ellen való támadása, (9—10) földindulások, éhségek, döghalálók, rettegtetések és az égből nagy jelek. 11 v. Sőt még több ezeknél is. Nemcsak a világmindenség recseg-ropog, hanem a tanítványok, az ige hirdetői életükben személy szerint is háborgattatnak, gyülekezetek, tisztartók és királyok eleibe, tömlöczbe vettetnek az Úr nevéért. De épen ez lesz nekik alkalom a bizonyágtetésre. (12—13 v.) Az Úr lelke bátorságot kölcsönöz majd a veszélyek között s képesekké fogja tennie a legnagyobbak az elviselésére is: a szülők, testvérek és barátok megvetésének, az egész világ gyűlöletének az elhordozására is (16—17 v.), mert tudják, hogy az ő békességtűrésük üdvöt terem, megmenti lelkeiket. 19 v. A pusztulás közvetlen jele azonban Jeruzsálemnek idegen sereg által való körülvétele lesz, azért a mikor ezt látják majd Judea lakói, fússanak a hegyekre, kiki onnan, a hol éri őt a veszedelem hire, „mert a bosszuállásnak napjai lesznek azok, hogy bételjesedjenek mindenek, a mik megirattak“. 22 v. A ki nem tud menekülni, mint „a nehézkes és szoptató asszonyok“, az elhull „fegyvernek éli miatt és Jeruzsálem tapodtatik a pogányoktól, miglen bételnek a pogányoknak idejek“ 24 v. Majd jönni fognak különböző természeti jelek, a nap, hold, csillagok elváltoznak, „az emberek elámulnak a félelem miatt és azoknak várasok miatt, melyek e földnek kerektségére következnek: mert az egeknek hatalmasságai megindulnak“. 26. v. „És akkor meglátják

az embernek fiját eljöni a felhőben, hatalommal és nagy dicsőséggel“. 27 v. Az ő eljövetele egyszermind váltság is lesz az övéinek a sok szenvedés és halálfélelem után. A jelek, melyeket előre hirdetett, majd csalhatatlanul fogják jelezni az Istenországa közeledtét, épúgy, mint a hogyan a figefa bimbózása, rügyfakadása szokta jelenteni, hogy megérkezett a nyár (20—30 v.) És az idő, a mely alatt mindezeknek be kell teljesedniök, igen rövid, „ez a nemzetség el nem múlik, mignem mindezek meglésznek.“ A beteljesülést, garantálja az Ur beszédeinek az igazsága és szentsége, tehát a tanítványok készítsék magukat vonakodás és habozás nélkül jó előre, hogy majd a mikor eljön az a nap, ne találja őket méltatlanoknak az Isten országára. „Vigyázzatok azért minden időben, — mondja nekik utoljára — kérvén, hogy méltókká légyen Isten titeket, kik eltávoztathassátok mindezeket, a melyek következnek; és megállhassátok az embernek Fia előtt!“ 36 vers. Ez az eschatologikus beszéd tartalma és gondolatmenete. Látszólag közelről rokon az akkori kor eschatologikus képzetével. A zsidóság ugyanis már hosszú évezázadok óta fonta a reménynek törékeny szálaít, hogy végre megvalósul Istennek az az országá, a mely a választott népet jóléthez, boldogsághoz és üdvhöz juttatja s a mely megérdemelt jutalom leend a sok szenvedés és megpróbáltatás után. Élénk színekkel, a képzelőtehetség teljes megfeszítésével festik az átalakulásnak ezt a korszakát s a jövő kialakításában bizony szerephez jutnak nem egyszer az ős keleti, babylon-assyr mythologiai képek is.<sup>1</sup> Nagy dolgok nem eshetnek meg nagy változások nélkül, az előjeleknek tehát, melyek a fordulatot jelzik, méltóknak kell lenniök a nagyszerű véghez. És ilyenkor mi volna az emberi szem előtt szemléltetőbb, megfelelőbb kifejezési forma, mint a legborzasztóbb csapások színrehozatala, éhség, dögvés, földindulás, hadak pusztítása, ég-föld leomlása, csillagok, nap, hold elhalványulása stb., a mik ilyenformán egészen otthonosak az eschatologikus váradalmakban, s többek között a zsidó eschatológiában is. Ez utóbbinak speciális középponti gondolata azonban eltér a többi keleti népek phantastikus gondolataitól, zsidó képzet szerint az eljövendő Isten országának feje és ura a Messiás, a ki az Isten hatalmával rendelkezik s ezáltal semmisít meg

<sup>1</sup> Forschungen zur Religion und Litteratur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben v. H. Gunkel u. W. Bousset. 1903 évf. 25 és k. 1.

minden hatalmat a földön, a mely az isteni akarat megvalósulásának az útjában áll.<sup>1</sup> Formailag tehát határozottan constatálható a rokonság a Jézus utolsó beszéde és a zsidó eschatologikus váradalom között, de nem így áll a dolog a tartalmat tekintve. A Jézus korabeli zsidóság, különösen az alsóbb néposztály sohasem tudta és nem akarta feladni a jövő váradalmából az Izrael megdicsőíttetésére, politikai ujjászületésére vonatkozó részt s a Messiási birodalom megszellemesítésének arra a fokára, a mely magáról minden érzékit levetkőzött volna, sohasem jutott el. Hiszen ha igaz volna az, a mit egy néhány újabb német theologus nagyon hangoztat,<sup>2</sup> hogy az újtestamentumi eschatologikus nyilatkozatoknak mind zsidós váradalmak és bizarr formába öltöztetett zsidó remények képeznék az alapját és csak kevés keresztyén vonás volna hozzájuk adva, mint az új szellem nyilvánulása, akkor valóban nem érthetnők meg a zsidóság világfelfogásában azt a nagy fordulatot, a mely okvetlenül fennáll az — állítólag — az ő befolyásuk alatt létrejött későbbi keresztyén váradalmak szellemisége s a szellem örökkévalóságát hirdető Jézus elvettetése között. Avagy az az Izrael, a melyik feszítsd meg-et kiáltott az Idvezítő fejére azért, mert a megígért Messiásnak, Isten fiának nevezte magát, a nélkül, hogy a Dávidi királyságot Jeruzsálemben proklamálta volna, sőt a balvélemények és az előítéletből származó félreértések megszüntetése okából egyenesen kijelentette, hogy ő nem földi királyságot akar alapítani, az ő országa nem ebből a világból való, ezt a Messiást az ő ily szellemben megkezdett birodalma dicsőséges befejezésére vajjon visszavárta volna-e olyan hévvel és olyan lelkesedéssel, mint az újtestamentumi iratokban előttünk áll? Vagy talán az kelti fel látszólag jogosan a gyanuokat, hogy az Apokalypsis, a keresztyén parusia remények ezen legszebb és legterjedelmesebb leírása, egy új Jeruzsálemről beszél s abban szent örömről s örök dicsőségről, egy olyan városról, „a mely nem szükölködik a nap nélkül, vagy a hold nélkül, mert az Istennek dicsősége megfényesítette azt és annak szövétneke a Bárány“ Ján. Jel. k. XXI: 23 vers; temploma nincsen, mert a mindenható Ur Isten annak temploma és a Bárány

<sup>1</sup> Dr. W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte II, Band 90—91 lap. Leipzig. 1907.

<sup>2</sup> I. Vischer kutatását a Texte und Untersuchungen II. kötet egész második felében s még W. Bousset exegesis 1906-iki kiadását, a mely igen jó összefoglalást nyújt a kérdés irodalmáról,

22 v. tagjai pedig nemcsak zsidók, hanem pogányok is 24. 26. v., vagy jobban mondva azok, „a kik béirattak a Bárány életének könyvébe“ 27. vers?, de hát nem igazán keresztyén jellegű gondolatok és remények ezek, ellentétben a zsidó felfogást reprezentáló parusia gondolattal, a mely egy, a szent város elpusztítása és a templom megsemmisítése után keletkezett 18 kérésből álló speciális izraelita imádságnak a 14-ik kérésében így nyer kifejezést.<sup>1</sup>

„Térj vissza irgalmasan Jeruzsálembe, a te városodba  
És lakozzál abban, a mint megmondottad volt,  
Építsd föl azt most a mi napjainkban örökkévaló épületté  
S állítsd föl benne azonnal a Dávid trónját  
Hogy dicsértessél benne, te Ur, a ki megépítéd Jeruzsálemet“ !

A két irat keletkezési ideje pedig csaknem egy ugyanazon időszakra, de minden körülmények között a templom elpusztítása utánra esik s mégis — mi más a felfogás itt és ott! Hát még azán az evangéliumok eschatologikus beszédeiben! Ott egy olyan lélek tör ki fájdalom érzésében, a ki ítéletet mer mondani a fényes, de hitetlen és erkölcstelen város felett, de a szomorú vég után látja már a mennyei fényességet is, mely szétárad a világon és beragyogja a pusztulás okozta sötét, kiellen éjszakát. Mindezzel természetesen még koránt sincsen az mondva, hogy az eschatologikus keresztyén váradalmakból minden zsidó vonás hiányzik, mert hát a kik zsidókból lettek keresztyénekké, azok mint keresztyének is megtartották előbbeni reményeiket s a jövő kialakításánál, megrajzolásánál legkevésbé sem mellőzheték a hagyomány által conservált formákat, képzeteket, csak az ellen tiltakozunk, hogy a parusia gondolata (így fordítja a Máté evangéliuma görög szövege a XXIV. fejj. 37. versében az Ur eljövételét) kineveztesék kizárólagos zsidó fogalomnak és így a keresztyénségben való dominálása, térhódítása zsidós befolyásnak minősítessék. Hogy mennyire nincs igazuk azoknak a tudósoknak, a kik ezt az utóbbi álláspontot vallják, azt világosan igazolják az antik világ népéletéből legújabbán felszínre hozott papyrus emlékek, a melyek a Ptolemeusok korától elkezdve egészen a Krisztus utáni II-ik századig igen gyakran használják a parusia szót, jelölvén általa megérkezést, eljövetelet, látogatást.<sup>2</sup> Ugy szerepel rajtuk a *παρουσία* szó (a mely Pálnak is

<sup>1</sup> W. Staerk : i. m. 93 lap.

<sup>2</sup> Az itt következő fejtegetések és példák alapjául Deissmann : Licht vom Osten c. munkája 269—72. lapjait használtam.

kedvenc szava az Ur eljövételének a jelölésére), mint technikus terminusa valamely király vagy császár látogatásnak, sőt más előkelő személyeknek az érkezete, eljövetele is jelöltetik általa. Valami ilyen vagy ehhez hasonló népies jelentése kellett hogy legyen az Ur eljövételének is, mert a nép gondolkodásmódja nem nagyon különbözött egymástól a papyrusok hazájában Egyiptomban és Palesztinában sem. Azonkívül a parusia a papyrus emlékek szerint is mindig úgy tűnt fel a nép előtt, mint valami nagyon fontos esemény, így Egyiptomban külön adókat és adományokat fordítottak a parusia költségei fedezésére, Görögországban pedig a Hadrianus császár parusiájával egy egészen új ára kezdődött a néphit szerint az állami életben, továbbá egy-egy császár vagy király parusia emlékére pénzérmek verettek, sőt még áldozatokról is van tudomásunk ezzel kapcsolatban. Az ide vonatkozó emlékek sorozata a Krisztus előtti 3-ik évszázaddal kezdődik és legrégebbi a sorban egy aegyptomi papyrus, a melynek egyik helyén Wilcken<sup>1</sup> a következő érdekes kifejezést találta meg:

ἄλλου (scilicet στεφάνου) παρουσίας ἰβ = az összefüggésben azt jelenti = „egy más koszorúért a 12-ik parusia alkalmából“.

Kétségtelenül a véletlennel a játéka, de mindenesetre érdekes játéka, hogy Pál apostol is ép ezt a két kifejezést fűzi össze az I. Thess. levél II 19 versében, mikor ezt mondja: „Mert kicsoda a mi reménységünk, örömünk vagy dicsekvésünk *koronája*, avagy nem ti-é, a mi Urunk Jézus előtt az ő parusiája alkalmával? vagy tán a népies kifejezésekkel való beható ismeretség hatásának kell tulajdonítanunk a szerencsés találkozást? Akármint is álljon a dolog, annyi bizonyos, hogy az első igen szép hátterét képezi az apostol gondolatának és a parusiáról alkotott képzetének, de egyszersmind merő ellentétét is substantiális, érzéki voltával az utóbbi tökéletes szellemiségének. Egy másik példa a parusiának látogatás, érkezés jelentés alakjában való felfogására a The Thebtunis Papyri 48-ik darabjának a 9. és következő soraiban található, a hol egy Sotér Heiland nevezetű egyiptomi király az ő küszöbön álló látogatása alkalmával a parusia költségeire nagy gabona adakozást, gyűjtést rendelt el és erről mondják aztán a gyűjtéssel megbízott hivatalnokok:

<sup>1</sup> Wilcken: Gricchische Ostraka 276 lap.

καὶ προσεδρευόντων διὰ τε νυκτὸς καὶ ἡμέρας μέχρι τοῦ τὸ προκείμενον ἐκπληρωθῆναι καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἀγορὰν π.

És mi nagyon fáradoztunk éjjel és nappal, hogy a megbízást teljesítsük és a király parusijára kiírt gabonát beszállítsuk

Az írat Krisztus előtt 113-ból származik és tartalmával, a mint Deissmann megjegyzi, igen szépen hasonlít a Lukács ev. XVIII. fejj. 7. verséhez, a mely ezt mondja: „Az Isten pedig nem áll-e bosszút az ő választottiért, kik ő hozzá kiáltanak éjjel és nappal, ha érettek való bosszuállását elhalasztja is?” És az idézettekben kívül még más papyrus emlékeken is említetik a császár, vagy a király parusijája.<sup>1</sup> Ránk nézve fontosabbak azonban ezeknél azok a bizonyságok, a melyek Kis-Ázsiának a földjéből előkerülve Palesztiának a közvetlen közelében igazolják a szónak a használatát és ünnepélyes jelentését. És ilyen okmányaink is vannak. Így a Krisztus előtti III.-ik évszázadból említi egy Olbiában talált emlék Saitapharnes királynak a parusijáját,<sup>2</sup> a melynek a költségei a város vezetőknek nagy fejtörést okoztak, míg végre egy Protogenes nevezetű gazdag polgár lefizette azt 900 arany pénzben, a mely összeg a királynak nyújtott át. Vagy a szónak vallásos értelemben való használatára ott van például az epidauroszi Asklepios templomnak egy szent felírata a Krisztus előtti III.-ik évszázadból, a melyben maga Asklepios isten tudósít egy parusijáról a következőképen:

τὰν τε π(αρ)ουσίαν τὰν αὐτοῦ (ἡ) παρενεφάνιξε ὁ Ἀσκληπιός(ς) = és az ő parusiját kijelentette Asklepios.<sup>3</sup>

De a császárkorban is gyakori a szónak a használata és érdekes, hogy minő hatás tulajdonítatik egy-egy megtörtént parusijának. Augustus unokájának, Caius Caesar császári hercegnek egy, a Krisztus utáni 4-ik esztendőben Kos szigetén tett parusijája a szigetnek az újjászületését, megújíthatóságát eredményezte. Nero parusijájának az emlékére pedig éppen abban az időben, mikor Pál apostol küldözte leveleit Korinthusba, Korinthus és Patras érempenzéket verettek ezzel a felírással: Adventus Aug(usti) Cor(inthi)

<sup>1</sup> Lásd Deissmann: Licht von Osten. 271 lap.

<sup>2</sup> ezen szavakkal: τὴν τε παρουσίαν ἐμφανισάντων τοῦ βασιλέως.

<sup>3</sup> Ismeretesek még ezeken kívül Ázsiából Polybios Hist. 18., 31. v.-ben a nagy Antiochusnak a parusijája és egy nysai felíraton a pontusi király V Mithradatesnek két parusijája.

és a másikon Adventus Augusti. Ez utóbbi példák főként azért érdekesek, mert a parusia szó helyes értelmének a megállapításához segítenek, a mely, a mint a latin fordítás is mutatja, eljövételt, megérkezést jelent tulajdonképpen és nem visszajövetelt. A parusiának az ókor által felfogott és értékelt nagy jelentőségét mutatja még Hadrianusnak az első látogatása (Kr. u. 124.) Görögországban, a melynek emlékezetére fényes, romjaikban még ma is fennálló építkezések történtek és a császári birodalom meglátogatott feleiben egy új ára kezdődött. S végül érdekes még egy Tegeából az első század végéről előkerült fölírat, a mely éppen akkor kezd Hadrianus istennek (Így?) az első parusiájáról beszélni (nyilván a 2-iktől való megkülönböztetésül), a mikor a keresztyének is kezdik az Ur első parusiáját elhatárolni a másodiktól. A felírat így szól:

ἐτους ξθ' ἀπὸ τῆς θεοῦ Ἀδριανοῦ      Hadriánus Isten Hellásban  
τὸ πρῶτον ἰς (sic!) τῆν Ἑλλάδα      tett parusiájának a 69.-ik esz-  
παρουσίας.      tendéjében.

Mindezen felíratos emlékeknek az értéke még fokozódik, ha meggondoljuk, hogy a császár kultusznak a keresztyénség fellépése korában való elterjedtsége következtében a császár, vagy király-parusia a népek előtt úgy szerepelt, mint egy Istennek az eljövetele s hogy továbbá az ismert epidaurosi felíraton épen egy antik istennek a látogatása, érkezése jelöltetett általa. Élénken megcáfolják ezen iratok tehát azt a feltevést, hogy a parusia képzete kizárólagosan zsidó termék volna, sőt épen azt bizonyítják, hogy hozzátartozik ez a gondolat a megváltás után szomjuhozó egész antik világ képzelődő természetéhez. Ismerve most már mindezen jelenségeket, kérdés, hogy mit jelent a parusia a keresztyénségben, illetőleg hogy magyarázandók a Jézus parusia beszédei? A kérdést nem oldja meg Deissmannak az a hypothesis, hogy a parusia beszéd részletei mind Jézustól származnak ugyan, de nem ily összefüggő contextusban, hanem alkalom szerint mondattak és csak a tanítványok által gyűjtettek össze egy egésszé,<sup>1</sup> mert először is a beszéd történeti situatioja az evangéliumokban egyforma és amellet teljesen elfogadható, másodsor, mert még ha tényleg egyes összefüggéstelen részeknek a componálásából állott volna is elé, a részleteknek még akkor sem lehetett más értelmük külön-

<sup>1</sup> Deissmann A.: A Lukács evangéliumhoz adott exegesis. Egyetemi előadás 1909 febr. 19-én.

külön sem, mint ma az összefüggésben és végül a páli parusiának az evangéliumok váradalmával való congruentiája is a beszéd összefüggő alakjának a hitelességére utal. Az evangéliumok parusiás nyilatkozatait tehát úgy kell értékelni, a mint ma előttünk állanak és a mai alakjukhoz kell keresni a megfelelő lelki állapotot, a melyből születhettek. Ott áll János egy ellenséges világ közepette; igehirdetői működésében nem csak lenézéssel, hanem az ellenvetések egész sorozatával kell megküzdenie, félreértés, gyanúsítás és üldözés a hivatalos osztályok részéről: ez az ő osztályrésze. Mint a proféták által megígért s a nép által óhajtván várt király bevonul Jeruzsálembe s ott az Istenországa befogadásához szükséges hit helyet talál az Úr házában üzleti tevékenységet, nyerészkedési vágyat, látja a farizeusok kárörömét, működésének sikertelensége fölött s a kaján irigységet, mely csak a kedvező alkalmat várja, hogy őt láb alól eltehesse, talál mindennütt alázatosság helyett felfuvalkodást, őszinteség helyett képmutatást, álszenteskedést, erkölcs helyett a legvadabb erkölcstelenséget, hit helyett a ceremóniák végrehajtásában s a törvényparagrafusok végnélküli recitálásában megnyerhető üdvnek az elhívését — oh ilyen szomorú jelenségek láttára hogy ne sejtjené előre a véget, mely Jeruzsálemet fenyegeti s megbünteti, mert „nem becsülte meg az ő meglátogatásának napját?” Luk. XIX.: 44. vers. De ez még nem elég. Jeruzsálem megbukhatik, egyenlővé lehet a földdel — mindez még csak a negatív rombolás munkája volna, holott az ő működésének a célja éppen az építés, az Isten üdvországának a tökéletes megvalósítása. A szent város bukása után tehát jön az új látogatás, illetőleg csak akkor léssen az ajtó előtt az Istenországa. A megérkezésnek azonban feltétele a régi világ összeomlása, a mely egyszersmind diadalmi jele is a parusiának. Az új triumphálni fog a réginek romjain s így alapítja meg a maga hatalmát és dicsőségét. Izrael bukásából fog tehát kinőni, kisarjadni az az ország, a mely örökké jön s még sincs egészen közel soha, de azért folytonos elővigyázatot, éberséget és készülődést kíván, mert minden órában itt lehet. Nagyszerűsége megkívánja, hogy reszkessen a föld, elhomályosuljanak nap, hold, csillagok előtte, de ti ne féljeteek választottak, az ország a tietek és tőletek el nem veheti senki sem. Ilyen profétai hangulat és előrelátás szüli az eschatologikus beszédet s nem más az, mint az Istenországa eljövételének és lassankénti megvalósulásának az előrehirdetése. Jézus ezt tisztán látta s az ő egyszerű, a kifejezésekben és formákban



a népszokáshoz alkalmazkodó nyelvezetével ki is fejezte. Ha a színezés kissé erős, sőt néhol phantastikusnak látszó — úgy a megítélésnél nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy kelet nyelve általában nagyon hajlandó a túltömör festésre és symbolizálásra, továbbá, hogy származhatnak a zsidós képzethez hasonló vonások maguktól az evangélistáktól, a kik az egy Lukácsot kivéve, mind zsidók voltak. Előttünk csak az a fő, hogy a parusia beszéd. jézusi eredetű és a parusiáról alkotott korfelfogásnak megfelelően — megérkezést — az Isten országa eljövetelét jelenti. És ez az értelmezés a Lukács szöveg recensiója által eklatáns bizonyágot nyer. Igaz ugyan, hogy a másik két evangéliumi variánsnak megfelelően ő is az ember fíjának eljöveteléről beszél, de az ember fija kifejezés a Dániel könyve 7 : 13-ban, a honnan véve van, a personificált Istenországot jelenti,<sup>1</sup> ha tehát Jézus a jövő alakulásnak a jelölésére szintén ezt a formát használja, úgy ő sem ért egyebet alatta, talán az ő testi eljövetelét, — mint az eredeti forrás, a mit mutat a kifejezésnek a XXI. : 37 versben való részletes interpretálása is, a hol az eljövetelt már úgy karakterisálja, mint az Isten országa megérkezését, jelenlétét. És ha az apostolok s velük együtt a hívők is ez ország eljövetelében visszavárják a triumpháló Messiást is, mint a ki nélkül a messiási birodalom el nem képzelhető, úgy e tekintetben sem értik félre az idvezítő szavait, a ki többször félreérthetetlenül tudomására hozta övéinek, hogy az új országban a választottak mind együtt lesznek, mert a hova a keresztyénség idővel eljutott és termékeny talajra talált, ott lelkével jelen volt az új király is, — csak a testi eljövetelt szorgalmazó anyagias képzetek kelthetnének némi nehézséget, meg az ezzel összefüggő átlagos időhatár, a melyen belül az Idvezítőnek meg kell jelennie, — ha ne találnánk erre kellő magyarázatot egyfelől az akkori kor materiális gondolkozásában, másfelől meg az Idvezítő személyének a hivekre gyakorolt oly nagy hatásában, a mely alól nem tudták magukat kivonni. A parusiának szellemi felfogására utal a Jézus részéről az evangéliumok különböző recensiói által azon egybehangzólag megőrzött vonás, hogy az eljövetel időpontja sehol sincsen pontosan fixirozva, sőt ellenkezőleg úgy van feltüntetve, mint a melyet senki nem tudhat, sem a mennyei angya-

<sup>1</sup> Igy Nowack : Handkommentar zum Alten Testament. III. 2. 47 lapján. 1894. Göttingen,

lok, sem a Fiu, hanem csak egyedül az Atya és a János evangéliuma XIV. fej. 18–19 verseinek a következő nyilatkozata: „Nem hagylak titeket árvául: megtérek hozzátok. Még egy kevés idő vagyton és e világ nem lát többé, ti pedig megláttok engem: mert én élek és ti is éltek.“ És felette érdekes, hogy János evangéliuma a szentlélek elküldését a tanítványokra úgy karakterizálja, mint az Ur parusiáját, a mi ismételten egy erős bizonyíték annak szellemisége mellett, mert azt mutatja, hogy már az őskeresztységben is megvolt az a felfogás, a mely a Jézus eljövételét az övével való mind teljesebb és teljesebb szellemi egyesülésben képzelte, — sőt eredetét tekintve éppen Jézustól datálódott. Így magyarázva a parusia beszédet, nem szükséges sem a negatív álláspontjára helyezkedni, sem pedig a zsidós felfogásnak és képzeteknek az erőszakos előránczигálásával a keresztység ezen örökszép reménységét és ideális vágyát — pusztá utánzatnak minősítve értékén alól lebecsülni. Ott él az kiolthatatlanul az emberi lelkek mélyén s ha megvalósulása az örökkévalóság kódében vész is el, de néha-néha reális jelenléte kétségtelenül érezhető s ilyenkor mindig kitör a kebeléből az esdő sóhajtás: „Uram jövel.“

Az elválás után főként ez a reménység és ennek a hirdetése képezte a keresztvény profétia tárgyát. A Cselekedetek könyvének az írója nem domborítja ki e tényt elég erőteljesen az apostolok első igehirdetésében, sőt inkább a Péter lelkesült profétai beszéde a II. fej. 14–39 verseiben úgy tűnik fel, mint az apostolok fellépése jogosultságának a bizonyítása és igazolása a szentlélek kitöltetésének a felmutatása által, de már a Lélek kitöltetésének a ténye önmagában is elegendő arra, hogy az ígéretek biztos beteljesülését garantálja s így az üdvország eljövendő megvalósulását biztosítsa. A formától eltekintve, az erős bizonyágtétel, az isteni akaratnak a Krisztus halálában és feltámadásában nyilvánvalóvá létele s a reménységnek ez a sorok között olvasható kifejezése adja meg az első predikáció profétai jellegét s biztosítja örök időkre szóló szépségét. Bizonyos azonban, hogy a profétálás sokkal erőteljesebb, megjelenésében kifejezőbb, tartalmában gazdagabb volt, mint a hogy Lukács közli, a miről bizonyágot tesznek a bibliai iratokban az első profétai beszédekből itt-ott fennmaradt töredékek is. Első tekintetre kissé nehéz ezen szétszórt profétai emlékeket az összefüggésből kiválogatni, mert a contextusban a legtöbbször semmi sem jelöli eredetüket, vagy jellegüket, de épen gyakori haszná-

latuk s minden ellenvetéstől ment axiomaszerű igazságuk elég bizonyosság mellett, hogy a profétai lélek felbuzdulásának a szüleményei. Szakadozottságuk, felkiáltásszerű jellegük is a léleknek olyan megindult állapotára utal, a mely a profétai exstasisal egyenlő. S emellett tartalmuk is az isteni kijelentés által megbizonyított üdvigazságnak a pregnans kifejezése. Egy ilyen közismert profétai megnyilatkozást találunk a római levél VIII: 15. és a galatiai levél IV: 6. versében. A két hely szószerint idézve így hangzik: róm. lev. VIII: 15. v. „Mert nem a szolgaságnak lelkét vettétek ismét félelemre, hanem a fiuváfogadás lelkét nyertétek, a mely által kiáltunk: Abba = az az Atya<sup>1</sup> és a gal. levél IV: 6. v. „Mivel pedig fiak vagytok, elküldé Isten az ő fiának lelkét a mi sziveinkbe, a mely ezt kiáltja: Abba = azaz Atya.“ A lélek megindultságának ezt a felséges kitörését tehát Pál apostol tartotta meg számunkra, de hogy nem ő alkotta ezt és nem mint az ő egyéni hitvallomásának az alapját állítja olvasói elébe, hanem mint a profétai lélek működésének az eredményét, a mely közismert volt a keresztyének előtt, azt mutatja a kifejezésnek eredeti aram alakja és a hivek által való ismeretének a feltételezése is. Sőt maga a „*παράκλησις*“ és „*παράκλησις*“ is arra utalnak, hogy a felkiáltásszerű „Atya“ kifejezés határozottan valamely profétai beszédnek a töredéke s mint ilyen eredetét a keresztyén profétai lélek általános — első felbuzdulásának köszöni. Tudniillik a „kiált“ szó a profétai exstasis külső megjelenésének egyik legszokásosabb jelölése s szép példája olvasható a Hénoch könyve 71. c. 11-ik pontjában<sup>2</sup> és Ignatiusnak a Philadelphiaiakhoz írott levele 7. caputjában<sup>3</sup> is. Jelen esetben a profétia tartalma az üdvigazság Jézusban kijelentett formájának a legnemesebb alkatrésze, a mely a szeretet végtelen erejénél fogva az egyént Istennel közvetlen összeköttetésbe hozza s amaz fiui öntudatának megfelelően az Istent atyjának állítja. Hasonlóan profétai jellegű lelki megnyilatkozást, felbuzdulást kell látnunk a „Miatyánk“ három első kérésében is, a melyek a történeti situatio által nem igen vannak megindokolva úgy, mint az. Ur Jézus Krisztus által szerzett uri

<sup>1</sup> Az *ἐν ᾧ* kifejezést én eszközhatározó dativusnak fogom fel és veszem.

<sup>2</sup> Das Buch Henoch. A berlini Kirchengväter commisslon 1901-iki kiadása. „És kiálték hangosan az erőnek lelke által.“

<sup>3</sup> Patrum apostolicorum opera. Series 2. ed. Zahn. 1876.

imádság alkatrészei. Mert teljesen bizonyos az, hogy az idvezítő nem a Máténál közölt hegyi beszéd keretében szerezte az imádságnak minta formáját, mert egy ilyen hosszú beszéd megtartására, a mely az összes Jézusi nyilatkozatok legfontosabbjait magába foglalja — már csak hallgatóságára való tekintettel sem vállalkozhatott. Ha pedig a hegyi beszédnek a mai compositioja megdől, úgy nem bizonyos Máténál a Miatyánk szerzetetésének alkalmosságára sem. Lukács ugyan elég hitelesnek látszó történeti situatiót közöl a Miatyánk szerzetetésének az alapjául, csak-hogy nála meg az a baj, hogy a legújabb kutatások szinte kézzel foghatóan kimutatták, hogy a Máténál olvasható három első kérés, a mely a mai Lukács-szöveg kiadásában is bennfoglaltatik, nem eredeti, hanem a Máté általi befolyásolás eredménye és hogy Lukácsnál ezen háromnak a helyén a következő kérés állott: „jöjjön el a te Szent lelked és tisztítsd meg minket.”<sup>1</sup> A III-ik evangélium szöveg recensioja tehát nem eredeti a három első kérés közlésében, viszont Máténál meg az egész úri imádság történetisége nincs eléggé megindokolva. De a kétféle szöveg összehasonlításából mégis levonható egy általános következtetés úgy az úri ima eredetére, mint az eltérések létrejövésének a megmagyarázására is. Kérdés, vajjon miért nincs eltérés, különbség a Miatyánk második felének a közlésében a két szöveg között? Nemde nem a hagyomány szilárdságára, jólétesültségére vezethető vissza ez a feltűnő körülmény, arra a hagyományra, a mely a szóban forgó kéréseknek a jézusi eredetét állította s azoknak az említett közös variatióban való szószerintiségét garantálta?<sup>2</sup> S viszont honnan az eltérések magyarázata a három első versben? Avagy talán a III-ik evangélium írója azon esetben, ha az egyházi köz-

<sup>1</sup> A kérdés megvilágosítására nézt lásd Harnack A: Sitzungsberichte der königlichen preus. Akademie zu Berlin 1904. évfolyam. 195—208. lapjain foglalt cikkét!

<sup>2</sup> A historia kritika ezen boncmunkája természetesen nem érintheti az Úri imádság benső szellemi értékét, a mely mindenképen egy marad a Jézus Ielkének a megnyilatkozása. De az eredetinek elismert részben is benne foglaltatik mindaz, a mi egy alázatos hívő léleknek szükséges és közönséges lelki hangulatából fakadhat. Avagy az Idvezítő az imádság szerzésénél mindig egy a három első kérésnek megfelelő ideális lelki állapotot tartott szem előtt és nem-e inkább — ismerve az ember köznapiságát, gyarlóságait — olyan alkalmoszerű kéréseket fűzött össze, a melyek mindegyik hangulatban elrebegetők voltak? Ezzel az eshetőséggel is számolnunk kell!

vélemény előtt szilárdan állott volna a Máté Miatyánk szövegében a három első kérdésnek is az eredetisége, meg mert-e valószínűsítően változtatni ezt a szent formát és merészelt volna helyébe toldani egy másikat — valóban ezt a feltételt már a leg-egyszerűbb pszichológiai okokból sem engedhetjük meg, ha csak föl nem tételezzük, hogy a Lukács evangéliumának az írója egy olyan ember volt, a ki a kegyelet szent kötelességén könnyen túltette magát. De hát vajjon van-e okunk erre? És aztán honnan a Miatyánk három első kérdésének a zsidó imaformákhoz való nagy hasonlósága, a melyről már sokszorosan tárgyaltak<sup>1</sup>, — ez a hasonlóság is nem úgy magyarázható-e meg a legkönnyebben, ha felvesszük, hogy az említett kérések a gyülekezet profétálásának az eredményei voltak, a mely gyülekezet bizony, a mint láttuk, felfogásával s különösen a kifejezési formákhoz való ragaszkodásával még egészen zsidó volt? Erre a felvételre a fenti nyomós okokon kívül rákényszerít még az egyes kérések szigorúan eszkatologikus jellege is,<sup>2</sup> s így nem tehetünk mást, minthogy felvegyük, miszerint a profétai lélek szabad alkotásai voltak ezen kérések s csupán csak a gyülekezet, az olvasó kör lelki életének a megerősítése, reményeinek az ébrentartása, fokozása és a közeli beteljesülés lehetősége általi megbizonyítása volt a cél, a mely Mátét reávezette arra, hogy a Miatyánk első felét úgy alakítsa, a mint alakította. Az evangélium írója előtt ugyanis tisztán állott az a feladat, hogy a mesterétől elszakadt, árván maradt gyülekezetet várdalmaiban nem szabad csalódnai engedni, hogy a hitetlen zsidók gúnyja legyen, sőt erősíteni, támogatni kell a beteljesülés, a közeli dicsőség eljövételének a bizonyos reményében. Erre a célra akart tehát Máté formulát keresni s talált is a gyülekezet imádkozó hangulata által alkotott három első kérdés átvételében. A jövő eljövételének ugyanis az evangélium szerzője szerint nagyobb bizonyossága semmi sem lehetett, mint az érette elmondott imádságnak a hívők lelkére gyakorolt befolyása és hatása. Ez a pszichológiai igazság szerezte meg a Máté recenziójának az idők folyamán a Lukácséi felett az elhatározó diadalt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> P. Fiebig. *Christliche Welt* 1906. 947—49, 961—969. I. és Hoenicke G. *Neue kirchliche Zeitschrift* 1906. 57—67, 106—120, 169—180. I. és még mások is.

<sup>2</sup> Az újabb tudósok közül kiváltképpen Zahn hangsúlyozza ezt *Comentar zum Ev. Mathei*. 190.

<sup>3</sup> A Lukács-féle szöveg variánsnak legegyszerűbb magyarázata az, hogy

De a legelső profétai fellelkesülés emlékének kell tekintenünk az I. korinthusi levél XVI. 22. versének a „maranatha“ kifejezését is, a melyet Pál apostol, mint egy glossát, ismét a gyülekezet köréből vont el és illesztett bele fejtegetésének a végére mintegy saját lelke megindultságának is a méltó kifejezéseképen. Hogy a kifejezést nem maga találta ki, hanem az aram eredeti nyelvhasználatból vette át — ez eklatáns bizonyága közelterjedtségének és axiomaszerű igaz voltának. Csak az vitás még, hogy mit kell érteni alatta. Mig ugyanis némelyek így tagolják = מָרוּ אֵתָּהּ = az Ur *eljött*, vagy *jön*, addig mások meg מָרוּ אֵתָּהּ-nak olvasás és akkor jelenti, hogy Uram jövel.<sup>1</sup> Ránk nézve szinte mindegy akármelyik olvasási mód, a lényegen egyik sem változtat. Mert ha Kautzsch szerint perfectumot olvasunk, akkor nyilvánvaló a kifejezés profétai látomás volta, míg ellenben az imperativus a kifejezés kérő, esdő, sóhajszerű profétai jellegére mutat. Az utóbbi magyarázat valószínűségét látszik bizonyítani a Jelenések könyve XXII. 20. verse, a mely az itt commentált aram kifejezést már göröggre fordítva adja az „ἔρχου κύριε Ἰησοῦ“ aequivalensében s így mint az eredetihez mégis időileg elég közel álló exegesis több hitelességre számíthat egynémely újabb keletű magyarázási kísérletnél.

Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy Pál apostol az I. kor. levél XII-ik fejezete 3-ik versében is a közszokáshoz csatlakozik s a népfelfogásra támaszkodva állapítja meg az igaz és hamis profétálás jeleit, megállapítja pedig úgy, hogy míg amaz (i. i. a hamis profétia) öntudatlan fellelkesülésében azt mondja, hogy: Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, addig emez tudatos keresztyén ihletettségében diadalittasan kiáltja Κύριος Ἰησοῦς.<sup>2</sup> Az apostol alkalmazkodása azonban természetesen csak az utolsó kifejezésre vonatkozik, mert a keresztyén profétálásnak csak ez lehetett a tárgya, a másik

a szerző Jézussal a szent-lélekért való kérdésben az ó- és új, a János és az ő tanítványai közötti ellentétet akarja kifejezni a Keresztelő által a Messiási időre kilátásba helyezett lélek keresztségnek és a Csel. XIX.: 1—6. v.-ben foglalt elbeszélésnek megfelelően.

<sup>1</sup> A különböző magyarázatokra szép összefoglalást nyújt N. Schmidt: Journal of. Bibl. Litteratur 1894. I—II. 59 és köv. lapokon.

<sup>2</sup> Így magyarázza ezt a helyet már Chrysostomus is a kifejezések eredetének, ill. népies jellegének az elhagyásával azonban, l.: Meyer: Kritisch ex. Comm. zum Neuen Test. és Bachmann: Comm. z. I. Korintherbrief megfelelő helyeit |

a pogány mantikának köszönhette eredetét. Hogy a *κύριος Ἰησοῦς* felkiáltásban a legnagyobb valószínűség szerint népies kifejezéssel van dolgunk, azt következtethetjük főként a *κύριος* szónak akkori nyelvhasználatából. Keleten ez volt a pogány isteneknek a legszokottabb titulusa s mint tiszteletczim szinte állandóan kijárt a királyoknak és országfőknek is. Palesztina környékén, a közelfekvő országokban s különösen Egyiptomban ezzel a névvel jelölte a nép a császároknak és királyoknak isteni jellegét s így a szó a cäsar-kultusz egyik legelterjedtebb kifejezése volt.<sup>1</sup> Hogy pedig nemcsak a vidéken, hanem éppen Palesztinában is ismeretes volt az egész cäsar-kultusz s vele együtt a cäsar istenségét jelölő *κύριος* szó, azt fényesen igazolja Jézusnak az adófizetés alkalmával kimondott tétele, hogy „adjátok meg a császárnak, a mi a császáré, Istennek pedig, a mi az Istené“, a melyet nem szabad egy csendes, megalkuvó, a servilizmusnak behódoló nyilatkozatnak tekintenünk, hanem úgy kell felfognunk, mint érthető protestatiót a cäsarismus azon törekvése ellen, hogy a maga számára foglalja le azt is, a mi nem őt illeti meg. Jézus a tényleges helyzet ismerete folytán arra inti hiveit, illetőleg a kérdezősködőket, hogy a császárnak adják meg azt, a mi az övé, de az Isten iránt tartozó tiszteletet és alázatosságot nem gyarló földi emberrel, hanem magával az Istennel szemben kell leróniok. Nem lehetséges-e most már, hogy a keresztyénség legelső követői, az egyszerű, vidékről összesereglett emberek a lélek magasztos felbuzdulása közben a közhasználatban nagyon elterjedt *κύριος* szót átvitték arra, a kit jogosan megilletett, — mert király volt, — a Jézus Krisztusra s így állott elő ily profétai hangulatból a Pál apostol által átvett „Ur Jézus“ kifejezés. A görög nyelvűség pedig szintén nem lehet bizonyosság annak őseredetisége, népies volta ellen, mert azok között, a kik a pünkösti beszédet hallották, a Cselekedetek könyvének a tudósítása szerint sokan voltak a proszelitusok is a világ csaknem minden tájáról s ezek minden bizonnyal nem az aram, vagy a zsidó, hanem a görög nyelvet beszélték. A néplélek spontán kitörésének képzelve pedig ezt a szép hitvallomást is, ezzel már negyedik, de sajnos utolsó emlékéket kaptuk meg a keresztyén profétaság legelső működésének, mint a melyet még a legerő-

<sup>1</sup> Deissmann A.: Licht vom Osten. 1908. 256 és köv. lapjain ide vonatkozólag egy sereg példát idéz.

sebben áthatott az Ur visszajövetelének a gondolata. A többi emlékek sem a bibliai iratokban, sem azokon kívül ránk nem maradtak s így csak az előbb ismertettekéből vonhatjuk le azt a következtetést, hogy a keresztyén profétia legelső tartalma is az üdvigazság kifejezése volt.

Hogy az első profétáknak a gyülekezet körül mi volt a teendőjük, arról elég kimerítően tudósít a Cselekedetek könyve, itt elég legyen csak arra rámutatni, hogy az ige hirdetése, a Krisztusról való bizonyágtétel mellett különös gondot fordítanak a szegények gondozására is, s buzgón ügyelnek arra, hogy a testvéri szeretet közönsége az egymás táplálásában és eltartásában is kifejezésre jusson (Csel. k. IV. : 34. és köv.) Sőt ha szükséges e tekintetben még a profétai ítélet fegyverének az alkalmazásától sem riadnak vissza, a mint Ananiás és Saphira esete mutatja (Csel. k. V. fej.). És hogy az ítéletet, mint proféták hajtják végre a bűnösökön, azt kétségtelenné teszi az V. 9. versében Péternek a kérdése : „Mi dolog, hogy egyesekké levétek ebben, hogy az Urnak lelkét kísérténétek ?“ s mindjárt ezután kimondja, mint a lélek birtokosa a büntető ítéletet, a mely halált szab a kísértők fejére. A Csel. könyve IV-ik fejezet tudósít róla, hogy a gyülekezet szellemi és testi szükségeinek a szaporodása arra kényszeríti a tanítványokat, hogy a profétai munka végzésében bizonyos rendet állapítsanak meg s így osztják azt aztán két részre, u. m. a szellemi és a gyakorlati functiók csoportjára. Az elsőt végzik ők maguk, a másikat az erre a célra beállított profétai szegény gondozók. Az elválasztó határ azonban nem volt oly éles a kétféle tevékenység között, hogy egyikről a másikra átmenni ne lehetett volna, sőt bizonyos, hogy a szegény gondozással megbízott hét a szellemi téren való működést is kötelességének tartotta, bár bizonyos, hogy az asztalok körül való szolgálat volt tevékenységüknek a központja. Szellemi működésüknek egyetlen, de legszebb bizonyosága maradt fenn az István vértanu beszédében. Ez a beszéd compositioját tekintve — nem egyéb, mint ótestamentumi idézetek halmaza, új benne csak a Krisztusról való bizonyágtétel és annak a ténynek a megállapítása, hogy Izrael a profétai jövendölésnek megfelelően elvetette az Idvezitőt s ezáltal az Isten szentjének árulója és gyilkosa lett. De lehetetlen ki nem érezni az egész előadásból szerzőnek azt a célját, hogy a választott nép története főbb vonásainak a felmutatásával épen az isteni üdvterv fokozatos kijelentését akarja szemléltetni, a mely rejtett-



titokzatos jellegének megfelelően a Jézus elvettetésében és halálra ítéelésében, tehát egy az akkori felfogás előtt bolondságnak vagy boltránkozásnak látszó jelenségben nyerte el legszebb befejezését. Az István beszédének pointeja tehát az, hogy a választott nép egész története a szent lélek műve, de „a kemény nyakú és körülmetéletlen szívú és fülű” nép nem igen értékeltte ezt, sőt mindenkor ellene igyekezett és most a Krisztus elvetésében végleg szakított a lélekkel, a mi által saját sorsát is megpecsételte. István ugyan nem vonja le ebből a jövőre vonatkozó logikus következtetést, de az a tény, hogy a múltra és a jelenre nézve kétségtelenül fölismerte az Ur akaratját, biztosít afelől, hogy profétai képességével a jövő fejlődését is látta. Az ő profétai beszéde, már amennyiben hiteles, — mutatja, hogy milyenek lehettek a többi profétáknak a profétai megnyilatkozásai is.

A Csel. könyve VIII : 26 versében az Urnak angyala által közvetítettik Philepnek egy profétai kijelentés, a mely így szól hozzá: „Kelj fel és menj el délfelé a járatlan úton, mely Jeruzsálemből Gázába alá megyen” és Filep szó nélkül engedelmeskedik a lélek mondásának. A 29-ik versben pedig már kifejezetten is a Lélek mondásaként van feltüntetve az az útasítás, hogy Filep menjen közel a komornyik szekéréhez s így profétai kijelentésen — azaz az Isten lelke által megbizonyított igazságon nyugszik a pogányok evangelisatioja. Ezt akarja szemléltetni a X. fejezet 10—20 verseiben közölt profétai visio is, a mely phantastikus szertelenségével jó példája az őskeresztényiség élénk képzelő tehetségének. A legmeghatóbb profétai jelenetek egyike aztán a damaskus-úti történet, a mely egy nemes lelket tesz fogolylyá és elszánt katonájává az ügynök, melynek előbb fanatikus üldözője volt. A damaskusi visio-nak több elbeszélésével, recensiojával találkozunk a Cselekedetek könyvében, de a fő bönne mindenütt az, hogy az apostol nem tudja magának ezt a talányt megmagyarázni — csak ellenállhatatlan hatását érzi s nem tud alóla menekülni. S hogy látomás és profétai visio volt, azt megerősíti saját elbeszélésével a II. kor. levél XII. 1—4 verseiben, mikor úgy jellemzi az ő állapotát, mint elragadtatást a harmadik égig, a melyben hall kimondhatatlan beszédek, melyeket ember meg nem mondhat. De mindjárt utána is teszi: „magam felől pedig nem dicsekedem, hanem csak az én erőtlenségimről”, — a mire méltattatott — az nem az ő érdeme, hanem a szerető édes atya különös kegyelme.

Az író pragmatizmusától eltekintve igen szép profétai jelenéssel van dolgunk a Csel. könyve XV 23 versében, illetőleg a XV-ik fejezetben elbeszél apostoli convent lefolyásánál. A későbbi író a határozat forrásáról ezt írja a 28-ban: „mert tetszék a szent léleknek és nekünk, hogy egyéb terhet ne vetnénk ti reátok, hanem e szükséges dolgokat“, holott nyilvánvaló és a lélek működésének az általánosságából s rendkívüli hatásából feltétlenül következik, hogy az apostolok egy ilyen fontos actusnál legkevésbé sem toltatták előtérbe a saját személyüket, hanem egyenesen és kizárólag a lélek jelenésére s az ő bizonyágtételére hivatkoztak, mint tekintélyre s a tévedhetetlenség forrására, a mi a hivek előtt is ellenmondás nélküli elfogadásra számíthatott. Az író pragmatizmusa azonban megváltoztatja az elbeszélés eredeti jellegét s csinál belőle egy zárt társaságszerű testületet, a mely összeül, tanácskozik és határoz s csak a 23-ik versnek egy elejtett nyilatkozatában sejteti, hogy bizony az egész dolog másképen történt, mint a hogy ő ír róla.

Pál apostolnak a megtérés utáni élete a profétai visioknak, kijelentéseknek egész sorozatát mutatja fel. Az üldözés fáradságaitól vissza nem rettenő hős, minduntalan egy-egy isteni kijelentésre szorul, a mely lelkében kategorice bizonyítja, hogy jó és igaz az, a mit ő tesz. Az Istennel való hit és lélekközösségnek a hajtó ereje ez ő benne, a melyet le nem tud győzni a világnak semmi akadályja sem. A Cselekedetek könyve tudósít egy pár ilyen jelenetről, a melyet azonban a helyzetnek megfelelően más és másféleképen ír körül. Így a XVI. 6. versében például egy ilyen lelki jelenésről ezt mondja: „Eljáván pedig Frigiának és Galáciának tartományát, megtiltatának a Szent Lélektől, hogy az ígét Ázsiában hirdetnék“ a 7-ik versben pedig ezt: „Mikor azért mentek volna Misiába, igyekeztek vala menni Bithiniába, de az Isten lelke nem bocsátá őket oda“. Bár a kifejezés elég világos és félreérthetetlenül profétai kijelentésre utal, a mely magával az apostollal történt, egyes újjabkori exegeták mégis megpróbálják a helyet különbözőképen magyarázni, mintha bizony Lukácsnak az lett volna az eszében, hogy egy talányt iktasson be az említett helyre, a melynek a megoldása sok furlangot és mély belátóképességet kívánna meg. Így Weitzsäcker azt mondja, hogy az akadályt azt szolgáltatta, hogy Ázsiában már voltak keresztyén gyülekezetek, Pálnak pedig a római levél XV : 20 és II. kor. evél X. 15 v. szerint ép az volt a hivatása, hogy ugynevezett „neugrün-

dende Mission“-t üzzön. De hiszen igaza van Wendtnek, hogy ez az ok akkor később is feltartóztathatta volna Pál apostolt, hogy Ázsiában missionáriuskodjék,<sup>1</sup> holott még van tudomásunk róla, hogy az itteni gyülekezeteket meglátogatta, sőt újakat is alapított. Avagy szintén a theologiai szörszálhasogatás szinezetét viseli magán az a magyarázat, a melyik azt állítja, hogy bizonyos olyan körülmények képezték az akadályt, a melyek kényszerítették az apostolt, hogy azonnal továbbutazzék s a továbbutazásnak az indító okai csak később, miután a cél eléretett — tüntek úgy fel Pál előtt, mint az isteni lélek közbenyúlása, akadály gördítése. Holtzmann meg úgy gondolja a dolgot, hogy az isteni kijelentést, a melynek a profétai jellegét elismeri — nem Pál, hanem Silás nyerte, a ki a XV: 32 szerint mellette volt s mint elismert profétai személy könnyen irányíthatta tevékenységével az apostol missioi működését.<sup>2</sup> De hát vajjon Pál apostol oly jelentéktelen és önállóan egyéniség lett volna, hogy mások által szabattá volna meg magának, hogy mikor hova menjen és mit cselekedjék és nem-e ő az, a ki a híveknek oly nagyon hangsúlyozta és ajánlotta, hogy a profétai kijelentés után törekedjenek s most mégis Holtzmann szerint — Silástól kért volna kölcsön egy kis, kijelentésen alapuló utasítást? — látnivaló, hogy az ilyen felvételek triviálítás nélkül föl nem vehetők. Mi tehát megmaradunk az általunk alkalmazott exegesis mellett s mint legérthetőbbet és legegyszerűbbet azt fogadjuk el.

A XVI. fejr. 9. versében a szerző álmólátásban közvetít a Pál részére egy isteni kijelentést a következőképen: „És éjszaka — valami látás jelenék Pálnak: Egy macedoniabeli férriu álla meg ő előtte s néki könyörögvén ezt mondja vala: Jere által Macedoniába és légy segítségül nekünk. Mihelyt pedig e látást látta volna — mondja tovább a 10. versben — azonnal igyekezőnk Macedoniába menni, mivelhogy bizonyoskép értenénk, hogy az Úr híva minket, hogy azoknak predikálnánk az Evangéliumot“ Az álmólátásnak profétai jellege, tartalma és az apostolra gyakorolt hatása oly világos, hogy bővebb magyarázatra nem is szorúl. Legfeljebb még arra mutathatunk rá esetleges ellenvetéssel szemben, hogy itt vajjon csakugyan álmólátásról van-e szó, — hogy a *δραμα* jelen-

<sup>1</sup> I. H. Wendt. Commentar zum I-ten Korintberbrief (Meyer) 277. lap. Ó közli a W. nézetét is.

<sup>2</sup> Holtzmann: Commentar zur Apostelgeschichte, 1899. év megfelelő helye.

tését az idői meghatározás διὰ νοητός oly szorosán körülírja, hogy másra, mint álomképre — még a legszörszálhasogatóbb magyarázat mellett sem gondolhatunk.

Egy más profétai látomást szintén álom által közvetítve a Csel. könyve XVIII: 9—10. v.-ben ír le a szerző. Pál apostol előtt most is világos a tennivaló, megragadja az álomban közölt isteni biztatást és „lakozék azért ott (Korinthusban) esztendeig és hat hónapig, tanítván a hiveket Isten beszédére“ 11. v.

A XIX. fejezet 21. versében az olvasható, hogy „elvégezé Pál a lélek által, hogy Macedoniát és Acháját eljárván, Jeruzsálembé menne, ezt mondván: Minekutána Jeruzsálemben lejédek, Rómát is meg kell nékem látnom.“ Nyilvánvaló, hogy a rövid és burkolt „lélek által elvégezés“ kifejezés nem mást akar jelenteni, mint a missioi tevékenységnek egy profétai kijelentés által való irányítását és megvilágítását s így ezt az elbeszélést, illetve leírást is úgy tekinthetjük, mint a profétai működés eredményéről szóló tudósítást.

A Csel. könyve XXII. fej. 17. versében maga Pál apostol tudósít egy az ő életében nagy szerepet játszó profétai jelenésről, a mely őt a keresztyénségnek a pogányok között való terjesztésére buzdította. Ez itt említett jelenet valószínűleg egy és ugyanaz a Galatiabeliekhez írott levél I: 18. versében elbeszélt jelenettel, a mely 3 évvel a megtérés után történt Jeruzsálemben s fontosságánál fogva méltán tekinthető úgy, mint a pogány világ missio kezdő pontja.

De nemcsak a Csel. könyve, hanem az apostol tulajdon levelei is telve vannak az ő életében szerepet játszó profétai jelenetek elbeszélésével. Így a római levél VIII. 26. versében szól a lélek sóhajtásáról, a mely épúgy, mint a teremtmények sóhajtása (19—22. v.) és a keresztyének sóhajtása (23—25 v.) a keresztyének jövő dicsőségét biztosítja. Nem kell sok tudomány hozzá, meglátni, hogy mit ért Pál apostol a lélek kimondhatatlan sóhajtásai alatt. Ezek a keresztyén embertől egy olyan állapotban mondatnak, a mikor az illető nem képes többé az őt megragadó érzéseket tisztán és érthetően kifejezni, hanem csak szakadozott sóhajokban önti ki azokat. Ezek a sóhajok azonban már nem az ő műve, hanem a szent lélek működése ő benne és Pál ép ezért, mert ilyenek ismeri fel azokat, — használja fel, mint a keresztyéni üdvő absolut objectiv bizonyítékait.

Vagy szintén profétai kijelentésről szól az I. kor. levél II.

fej. 9—10. verseiben, a mikor a világi bölcsességgel szembe állítja az általa hirdetett mennyei bölcsességet, a melynek a tartalmát így részletezi: „Prédikáljuk, a mint meg vagyon írva: A melyeket a szem nem látott, sem a fül nem hallott, az embernek is gondolatjába nem mentek, melyeket az Isten készített az őtet szeretőknek. Nékünk pedig az Isten megjelentette azokat az ő lelke által, mert a Lélek mindeneket megvizsgál, még az Istennek mélységét is“. — Hogy a „ἡμῶν“ alatt tisztán csak a Pál személye volna értendő, azt nem állítjuk, de hogy a többes kifejezésben ő is befoglaltatik, az kétségtelen. Hogy az elbeszélés specialiter melyik esetre céloz, ismert avagy ismeretlen jelenetre-e, a szövegből nem tűnik ki, valamint az sem, hogy az általa hirdetett mennyei bölcsesség jellemzésére használt citátumot honnan veszi. Sokan Ézsaiás LII. 15. versére mutatnak rá, mint az idézett szöveggel rokon helyre, ámde alaposabb megfigyelés mellett olyan különbség észlelhető a kettő között, hogy a kor. levél II. 10. versének, mint citátumnak az utóbbiból való levezetése még a legnagyobb szabadság mellett is lehetetlen. Mások meg az Ézsaiás LXIV: 4. versére gondolnak (Hofmann, Godet) és ebből való szabad citátumnak állítják versünket. Holott pedig nyilvánvaló, hogy az avval való kombinálás is lehetetlen, mert bár a kifejezés egyes részei az említett helyen föltalálhatók ugyan, de nem szószerint és nem egészükben és nem olyan összefüggésben, hogy itt idézhetők volnának. Ismét mások némely egyházi atyák homályos megjegyzései után indulva a citátum eredetét az Ilyés apokalypsisre vezetik vissza, a minek már az is ellenmond, hogy Pál apostol a „καθὼς γέγραπται“ al mindig bibliai helyeket szokott idézni, azt pedig csak nem lehet feltételezni róla, hogy az írásokban való nagy jártassága mellett ne tudta volna, hogy az Ilyés apokalypsis nem kánonikus mű. Avagy tán tévedésre kell gondolnunk, arra t. i. hogy Pál kánonikus helyet vélt citálni és idézett helyett elnézésből, hiányos emlékezésből egy olyan mondatot, a mely valamelyik névtelen, profétai öntudattal nem bíró epigonnak, zsidós gondolkozásu embernek a munkájában állott? Ilyet még gondolatban feltételezni is vakmerőség volna, annál inkább aztán kimondani. Nem tehetünk tehát egyebet, mint hogy felvegyük, miszerint Pál apostol a szót, a kifejezést egyszerűen mint inspiráltat valamelyik keresztyén profétának a szájából vette át.<sup>1</sup> Erre a felvételre kényszerít egyebek között az, hogy Pál-

<sup>1</sup> Meyer: Kritisch exegetischer Kommentar zum I-ten Korintherbrief 8-te Aufl. 1896. 98—99. lap.

nál még találunk hasonló esetet, a hol a keresztyén profétai irodalomból való citátum szintén megállapítható, a mi Pál apostolnak a profétasághoz való szoros viszonya s velük való gyakori érintkezése következtében egészen érthető is.

Vagy profétai kijelentésre, mint forrásra hivatkozik az ephésusi levél III. 5. versében, mikor az apostolokat és a profétákat úgy tünteti fel, mint az Isten öröktől fogva elrejtett titkának az ismerőit, — sőt egyenesen profétál az V. fejj. 8. és következő verseiben, a mit mutat egy rejtelmesnek látszó citátum is, a mely így hangzik: „Annakokáért mondja: Serkenj fel te ki aluszol és kelj fel a halálból és megvilágosodik néked a Krisztus.“ Ennek a helynek az eredete felől is sokat vitatkoztak már a tudósok, de eddig még precíz biztossággal kimutatni nem sikerült, hogy valóban honnan származik. Négy főbb hypothesis állítatott fel a kérdés felett s mindeniknek akadt követője, de elhatározó diadalt eddig még egyik sem aratott a másik három fölött. A négy magyarázási mód a következő: 1. hogy a kérdéses kifejezésben ótestamentumi citátumról van szó és pedig Ézsaiás LX: 1., IX. 1., XXVI. 19., LII. 1. verseinek a combinált citálásáról. Ennek az álláspontnak az indokolása arra hivatkozik, hogy Pálnál gyakori az ótestamentumból való szabad citálás, ámde a mi helyünk és az idézett részek között sokkal nagyobb az eltérés, mint akármelyik más szóba jöhető idézet és a neki megfelelő eredeti között; 2. azt állítják némelyek, hogy itt egy apokryph iratból való citátummal van dolgunk, de hát vajjon egy zsidó apokryph Apokalypsisben helyet foglalhatott volna-e ez a kifejezés: „felragyog rajtad a Krisztus“? Ezen két magyarázási módnak az elégtelensége szülte a harmadik és negyedik hypothesis-t, a melyek közül a harmadiknak Resch Alfréd<sup>1</sup> a fő képviselője, míg a negyedikhez a legtöbben csatlakoznak. Resch azt mondja, hogy itt Jézusnak valamelyik nyilatkozatáról van szó, a mely eredetileg a halott feltámasztás feletti tudósítások egyikéhez tartozott. Ennek a felvételnek azonban feltétlenül ellene mond az idézet hymnusszerű jellege, a mely ép ebből kifolyólag egy prózai leírás alkotórésze sohasem lehetett. A helynek a verses jellege és keresztyén színezete 4-er arra utalnak leginkább, hogy egy a keresztyén gyülekezetekben nagyon elterjedt énekre gondoljunk és pedig nem közönséges énekre, hanem egy olyanra, a

<sup>1</sup> Alfréd Resch: Agrafta, Leipzig. 1898, 222. és köv. I. s 289. és köv. I.

melyet Pál apostol a 19. versben lelki éneknek nevez.<sup>1</sup> Más szóval valamely nagyon elterjedt keresztyén profétai mondásra, a mely Pál előtt is úgy szerepelt, mint az isteni léleknek a megnyilatkozása. Erre útal különösen a helynek bizonyágtevő jellege, a mely csak élő kijelentésen alapulva lehet oly határozott és szilárd, benső meggyőződéstől áthatott, hogy semmi ellenmondást sem enged meg. Ám még mindez nem volna elég annak az eldöntésére, hogy Pál itt a saját profétálásának a megerősítésére, vagy indoklására csakugyan valamely közismert profétai mondást idéz, ha ne sikerült volna az újabb ásalásoknak egy olyan okmányt is napvilágra hozniok, a mely formájával, tartalmával s jellegével nagyon hasonlít a mi citátumunkhoz s a melyről határozottan megállapítható, hogy egy lelki óda.<sup>2</sup> A hymnus ismertetését majd később a megfelelő helyen fogjuk adni, de már most megjegyezhetünk róla annyit, hogy egyszerűségével, gondolatainak a közvetlenségével igen jól beillik az őskeresztyénség forrongó, lüktető eszmévilágába s ugyancsak azon szellemnek a műve, a mely a fenti profétai mondást létrehozta s a mi különbség kettejük között van — az az elválasztó időköz hatásának tulajdonítandó.

De a Páli profétálásnak legszebb nyomaival az úgynevezett parusiás beszédekben találkozunk, a melyek csaknem minden levélben olvashatók s abból a meggyőződésből fakadnak, hogy ez a világ gonosz, el kell jönnie tehát ama boldogabb korszaknak, a mely az Istenfériaikat jogaikhoz, a régóta várt üdvösséghez juttatja. Az apostol a jövőnek ilyen kialakulásával nemcsak övét akarja vigasztalni, hanem önmagát is erősíteni. A szebb jövőnek biztos reményében írja a kolossébelieknek, hogy „senki el ne vitassa ti tőletek a diadalmi pálmát“ (kol. I. II. 18. v.), de ezzel bátorítja önmagát is, mikor korinthusi hivei előtt így dicsekszik: „futok immár mint nem bizonytalanra, harcolok, mint nem hiába vágván a levegőt“ s teszi mindezt azért, hogy elvehesse a romolhatatlan koszorút a parusia alkalmával.

Az apostoloknak fennmaradt levelei közül a két thessalonikai levél az, a melyben a parusia eljövetele s az ahhoz szükséges

<sup>1</sup> A kérdés feletti különböző nézetek összefoglalására nézt lásd Zahn és Meyer kommentárjának a megfelelő helyeit!

<sup>2</sup> Megjelent a Zeitschrift für Neutestamentliche Theologie 1901-iki évfolyamában az eredeti kiadás után.

előkészület a legrészletesebben le van írva. Időileg is ez az első rajza a nagy napnak, úgy a mint a Pál képzeletvilágában él. Érdekes azonban, hogy mennyire hasonlít a leírás, különösen az 1. Thess. levél V.: 1—11 versében a synoptikus evangéliumok eschatologikus beszédéhez. Főbb vonásaiban itt is az a gondolat domborodik ki, a mi ott, hogy t. i. az Urnak ama napja eljő nagy hirtelenséggel, mint a lopó éjszakán, jövetelét fájdalmak előzik meg, a gonoszok elpusztulnak, de a hívek a világosság fiai lévén, nincs mitől rettegenek. Ám azért vigyázatra van szükségük nekik is, kitartásra, józanságra, „mert — a mint az apostol írja 9. v. — nem rendelt minket Isten haragra, hanem az idvességnek elvételeire a mi Urunk Jézus Krisztus által, ki meghalt érettünk, hogy vagy vigyázunk, vagy aluszunk, ő vele együtt éljünk.“ Ez a fő-gondolatban való nagy hasonlóság mutatja, hogy az evangéliumok a parusiás beszédet meglehetősen hiven szállították át reánk. Máskülönb az egyezés lehetetlen volna, mert Pál bizonyára nem belőlük merítette a maga tudósítását. Kissé fantastikusabb leírással van dolgunk a II. Thess. levél II. fejt. 1—17 versében, a hol a hívek tulcsigázott váradalmaival szemben kifejti, hogy az Úr eljövételének bizonyos előzményei vannak és a míg ezek be nem teljesülnek, addig a parusia sem fog bekövetkezni. Ezen előzmények: a nagy szakadás és az Antikrisztus megjelenése. Mind a kettő már előrevetette árnyékát, de még nincs jelen. Az Antikrisztus harca a világ ellentállása következtében egészen a vég eljöveteleig tart, a mikor maga is megsemmisül és célja az, hogy „kárhoztassanak általa mindazok, a kik nem hittek az igazságnak, hanem engedtek a hamisságnak.“ (12. v.) A hívek azonban örüljenek s adjanak hálát az Istennek, hogy ők idvességre választottak az evangélium által s legyenek állhatatosak és kitartók a tudományban, melyet nyertek, hogy így az Ur vigasztalását vehessék a bekövetkező bajok bátor elviselésére. Ez a gondolatmenete a II. Thess. levélben olvasható Páli parusiás beszédnek. Hogy most már mennyi zsidós vonás található ezen beszédekben, az persze nehezebb kérdés és főként attól függ, hogy milyen álláspontról vizsgáljuk a keresztyén eschatologikus váradalmakat. A kik a keresztyén eschatológiát pusztán utánzatnak minősítik s eredetiségét megtagadják, azok a zsidó gondolatoknak a kizárólagos uralmát látják a Pál parusiás beszédeiben is, mi azonban, a kik „az utolsó dolgok tanát“ a keresztyénség eredeti alkatrészének ismertük el,



legfeljebb a színezésben és a szokottabb kifejezések megtartásában láthatjuk Pál apostolnak némi alkalmazkodását a zsidó eschatológiához. És ezen alkalmazkodásban is inkább a reminiscencia hatását és a szokás uralmát ismerhetjük föl, mint talán az apostolnak azon tudatos törekvését, hogy a keresztyénit és a zsidót egyesítse s rokon tüneménynek tüntesse fel. Így kétségtelenül az ótestamentumból van véve az I. Thess. levél. V. fejj. 2 versében az „Urnak napja“ kifejezés, a mely Joel I.: 15, II. 11, Ezekiel XIII. 5 és Ézsaiás II.: 12 versében is olvasható s az Ur látogatását, eljövetelét jelenti, mint a kiből az utolsó végérvényes isteni látogatás fog megtörténni és méltó befejezést találni a feltámadás, ítélet, az egész világ megújítása s az isteni uralom és dicsőség proklamálása által. Vagy az ótest.-ből származik a lopó éjszakai eljöveteléről való kép is, de mert ott sehol az Ur országának a megjelenésére nem alkalmaztatik, éppen ezért az új szellem nyilvánulását kell látnunk a képnek új testamentumi használatában és Lünemannal az első keresztyének azon hitéből kell levezetnünk, a mely azt tartotta, hogy a parusia éjjel és pedig valamelyik husvétii éjszakán fog megjelenni s ezért rendszeresítették a vigiliákat is, hogy a Krisztus eljövetelkor ébren találtsanak.<sup>1</sup> Világos bizonyosságát szolgáltatja ennek a felfogásnak Lactantius „Divinae Institutiones“ című művének a következő megjegyzése: „VII-ik könyv. 19. fejj. „Ez az az éjszaka, a melyet mi a mi királyunk és urunk megérkezte miatt virrasztással ünnepelünk, és ennek az éjszakának kettős jelentése van, mert akkor nyerte vissza életét, miután szenvedett és mert ezen fogja elnyerni a világ kerekége feletti uralmat.“ Vagy Hieronymus is azt írja a Máté ev. XXV. 6-hoz kapcsolt kommentárjában, hogy apostoli hagyomány az, hogy a husvétii vigiliák napján éjjel előtt nem szabad szétbocsátani a népeket, a kik a Krisztus eljövetelét várják. A 3-ik vers gondolata is hasonlít részben Jeremiás profétijája VI. 14 verséhez, de egészen új a gonoszokra elkövetkező romlásnak a szülés fájdmához való hasonlítása. Valamint szintén formainak kell mirősítenünk a 8-ik vers intézésének az Ézsaiás LIX. 17 és a Salamon bölcsessége V. 19. verséhez való hasonlóságát is, mert a képnek az egyes hívőkre való alkalmazása, a mi annak igazi

<sup>1</sup> A kérdés szép fejtegetését adja Meyer: Kritisch exegetischer Comm. stb. Thessalonikerbriefe. 5. 6. Aufl. 1894. 217—18 lap.

értékét képezi, az idézett helyek egyikén sem található föl. Kissé nehezebb a helyzet a II. Thess. levél II. fej. parusiás beszédénél, mert itt még a mondatok kapcsolása, a kifejezéseknek és a szónak az értelme is vitás s általában az egész leírás a legélénkebb képzelőtehetség műve. Főként az okoz sok fejtörést az exegetáknak, hogy mit jelent az elszakadás, minő viszonyban van az Antikrisztussal és honnan veszi Pál közvetlenül ezt a képet s magát az egész rajzot a parusia előzményeinek a leírásához. Az elszakadás ἡ ἀποστασία-val van kifejezve az eredeti szövegben s az új testamentumban még csak egyetlenegyszer használtatik az Ap. Csel. XXI.: 21 v.-ben a Mózesből való elszakadás jelölésére. Annál gyakoribb azonban az ótestamentumi használata, így a II. Makk. könyve II. 25-ben jelöli az Antiochus Epiphanes uralkodása idején Izraelben bekövetkezett vallási szakadást, vagy a LXX.-ban megtalálható a szó Josué XXII.: 22. Jer. II. 19. II. Chronika 29.: 19-ben. A legnagyobb valószínűséggel valláserkölcsi elszakadást jelent a mi helyünkön, a mely az Antikrisztus közvetlen eljövetele előtt következik be. Nem szabad tehát politikai bukást, szakadást érteni alatta, mert ilyen az apostolnak a gondolatától távoláll s az ilyen aligha lehetne oka „a veszedelem ama fija” pusztításainak. Azonban concret értelemben sem szabad venni úgy, hogy az Antikrisztussal azonosítsuk, mert ezt kizárja már az a körülmény is, hogy az elszakadásnak, mint absztrakt eseménynek a bekövetkezése ἐλθη-vel, az Antikrisztus eljövetele pedig ἀποκαλυφθη-vel van az eredetiben kifejezve. Az összetévesztésre a régieknél az adta meg az alapot, hogy a szó jelentését a héber בליליעל-al vették egyenlőnek, ez a kifejezés pedig a II. Kr. VI: 15-ben az Antikrisztust jelöli meg és az ótestamentumban többször hozatik נ-vel, vagy ש-sel kapcsolatba (így, a mi helyünkön is. Thess. II. levél II. 2. vers). Az összehasonlítás azonban nem jogosult, a mit a fenti kizáró októl eltekintve a szöveg és az összefüggés figyelmes megtekintése is bizonyít. Az Antikrisztusnak e jellemzése részben az ótestamentumból, részben a kor felfogásából van merítve s legfeljebb csak egy-egy vonást adhatott hozzá az apostol a maga képzelőtehetségéből. És ezen nincs is mit csodálkoznunk, közel a megtérés idejében bizony Pál apostol is hajlott a zsidós phantastikus képzetek felé s megkülönböztetve is oly általános elterjedésnek örvendtek ezek a vonások, hogy hatásuk alól még a legfelvilágosultabb keresztyének sem tudták magukat kivonni. A Pál felfogása és a zsidós álláspont

közötti különbséget azonban lényegesen megszabja a tartalom principialis ellentéte, úgy, hogy végeredményében itt sem marad fenn más rokonság, mint a kifejezések és a formák rokonsága. Bornemann a rokonságot bizonyítandó, utal a Dániel könyvén kívül a 88. Zsoltár 6, 11, 15, 16, 18, 21—25. stb és a 93. Zsoltár 20 és következő verseire, mint a melyekben hasonló gondolatok foglaltatnak,<sup>1</sup> Wohlenberg pedig az Oracula Sibyllina II. könyv 165 stb. sorait idézi, majd a III-ik könyv 63—75. verseit, mint a hasonlóság evidens bizonyosságát.<sup>2</sup> Illusztrálásúl ide iktatom az elsőt, hadd alkothassa meg a kérdéstről az olvasó is szives véleményét.

Or. Sibyllina ed. Geffcken. 1902. 35. lap:

„akkor közel vagyon a vég, mikor a proféták képében némely csalók lépnek a földre hazug híreket terjesztvén. — Ugyanakkor eljön Beliár is és sok jelt cselekszik az emberek előtt. A választott hívők, a szent emberek feltámadnak, a zsidók felett pedig zsákmányolás leszén.“

Vagy még két igen érdekes példa, az egyik az Ascensio Jesaiae IV. 2-ben: „et postquam consummatum est, descendet Berial angelus magnus rex huius mundi, cui dominatur ex quo exstat et descendet e firmamento suo in specie hominis, regis iniquitatis, matricidae... 6. et dicet: ego sum Deus O. M. et ante me non fuit quisquam“, a Testamentum XII. patrum. Dan. 5-ben pedig: És elhozza nektek Juda és Lévi törzsből valóknak az Úr mentőeszközét és maga hadba száll Beliárral“. Azonban ép maga ez az utolsó nyilatkozat mutatja, hogy a külső hasonlóság mellett mily nagy volt a különbség a felfogásban, a keresztyén-ség universalismusa mindenütt hiányzik a zsidós váradalmakból s a parusiás beszédek geneticus eredetének a kutatásánál az újabb kritika sajnos, ép ezt a tényt nem veszi eléggé figyelembe. A II. Thessalonikai levél commentált részének a hátralevő versei elég világosak s megértésüknél az újabb exegesis sem támasztott semmi nehézséget, -- így hát azoknak jegyzetekkel való ellátását mellőzhetjük.

Minden színezés és phantastikus vonás nélkül írja le az apostol a parusia eljövételét az I. korinthusi levél XV: 24. versben, mikor csak ennyit mond róla: „Azután vég leszén, mikor kezéhez

<sup>1</sup> Bornemann: Meyer i. exegesise. 356—357. lap.

<sup>2</sup> G. Wohlenberg. Der erste und zweite Thessalonikerbrief. Leipzig (Georg. Böhme). 1909. 145. lap.

adja Krisztus az országot az Istennek és az Atyának, mikor eltörlénd minden birodalmat, minden hatalmat és erőt. Mert kell neki uralkodni, — írja a 25. vers — mígnem minden ellenségit az ő lábai alá veti, mert mindeneket velett Isten az ő lábai alá. Minekutánna pedig mindenk az ő birodalmába vettetnek, akkor maga a fiu is annak alá vettetik, a ki neki mindeneket birodalmába adott, hogy az Isten mindenkben minden legyen.“ Vagy ép ily egyszerűen, de a hit és megindulás legmélyebb hangjain a római levél VIII: 18—23. versében, a hol mintegy hallani véli a természeti világ nyögő sóhajtását is a megváltás után. — Kelet gazdag szimpompája, érzéki vonásai, a természeti jelenségekkel való kombinálás mind hiányzanak a későbbi levelek parusiás váradalmából, a földi lét nyomorúságait mélyen érző lélek nem okoskodik többé a felett, hogy milyen módon jön el ez a csodálatos ország, csak azt kívánja, hogyha reá gondol, hogy jöjjön minél előbb. „Oh én szegény ember! Kicsőda szabadít meg engemet ez halálnak testéből?“ — ez a kiáltás hangzik ajakán, ha a jövő dicsőségére tekint, s korinthusbeli hiveinek a legőszintébb vágyódással mondja „kiváncozunk kiköltözni e testből és az Urhoz menni“, mert tudjuk mi, hogy mig e testben jövevények vagyunk, távol vagyunk az Urtól“ II. kor. levél V. 6, 8 v. és mert kíván látni többé nem tükör és homályos beszéd által, hanem szemtől-szembe. Reménysege, hogy látni fog, nem lehet csalóka, mert személyes élettapasztalatra van építve, arra a hitbizonyosságra, hogy az Ur feltámadott, él s a halál után vele együtt élnek az övéi is. Pál apostolnál szoros összefüggés van a parusia gondolata és a feltámadás között s az előbbinek ép az utóbbi valódisága adja meg a bizonyosságot. Feltámadás és élet nélkül nem lehet parusia — ez egy axioma előtte s ide vonatkozó fejtegetéseiben azért oly elválaszthatatlan a kettő egymástól. Az apostolnak a feltámadásról szóló tudósítása lehetővé teszi nekünk azt, hogy a később keletkezett evangéliumi feltámadás történeteket is értékeljük s így fölfedjük igazi mivoltában azt a forrást, a melyből a keresztyén profétia táplálkozott. A bizonyítási eljárást tehát szándékosan fordítottuk meg és tudatosan következteltünk Pál apostolról visszafelé a többiekre, mert a mellett, hogy az ő elbeszélése a legegyszerűbb, mint saját leírása a legautentikusabb is. A tanítványok feltámadás hitének a megvilágosítása pedig annál fontosabb, mert nemcsak hogy alapját képezi a későbbi profétálásoknak, a melyek ezen hit nélkül nem lettek

volna lehetségesek, hanem mintegy kiegészítője is leend az őskeresztyénség profétai tevékenységéről való eddigi ismereteinknek. Sőt alapjában úgy tűnik fel az egész feltámadás hit, mint a legelső isteni kijelentés, mint a keresztyén profétaság kiinduló kezdete. Pál apostol az I. kor. levél XV. fejj. 3—11 versében írja le a leghitelesebben a feltámadás történetét. És ez a tudósítás felette fontos reánk nézve, mert időileg a legközelebb esik a nagy eseményhez és mert bizonyosságot tesz arról, hogy a Jézus közvetlen tanítványai, az ősapostolok is úgy fogták fel a dolgot, mint Pál, a kinek — saját elbeszélése szerint — amazokéival egyenlő módon jelent meg a Krisztus a feltámadás után. A bizonyágtételnek két fontos része van, egyik a harmadnapon történt feltámadás hirdetése, a másik a jelenések elbeszélése. Az elsőre nézve Pál közvetlen tanu nem lehetett s nyíltan meg is mondja, hogy ő az írásból, a régi profétálásokból állítja ezt, de mert másfelől határozottan kifejezi, hogy a többiek is így hisznek és prédikálnak, ebből következik, hogy tanui az eseménynek azok sem lehettek. A mi pedig a feltámadás utáni megjelenéseket illeti, érdekes, hogy Pál ezeknek a helyéről mitsem szól, valamint nem említi az asszonyoknak és az emmausi tanítványoknak való megjelenést sem, de felsorol egy olyan másikat, a melyről semmi egyéb emlékezésünk nincs, t. i. az 500 atyfiakkal történt esetet. De hogy a felsorolásban ne teljességre törekednék, azt semmi okunk sincs állítani. Az ő tudósításában üres sírról, angyalokról sincs emlékezés s általában az egész elbeszélés úgy tűnik fel, mint az apostol legbensőbb és legszemélyesebb élettapasztalásának a kifejezése. A feltámadás bizonyossága kimutatásában az üres sirra neki semmi szüksége sincs, mert szerinte földi hús és vér nem örökölhetik az Isten országát (I. kor. XV. 50 vers); a halandó test, mely a földbe helyeztetik, olyan, mint az elvetett mag, megrothad, hogy belőle új élet támadjon (I. kor. 2. 15—37 v.) az új test anyaga pedig a fényhez hasonló, — az eltemetett Krisztusnak tehát nem volt szüksége a sir megnyílására, hogy azon át mehessen a mennybe, mert az égi test jövés-menésének földi akadály nem állhatta útját. Vagy azért nem említi tehát Pál az üres sir historiáját, mert nem ismeri, vagy azért, mert a dolog érdekét illetőleg semmi bizonyító erő nem tulajdonít neki.<sup>1</sup> Sőt a temetésre is csak azért tér ki, mert az

<sup>1</sup> A kérdésnek igen szép tárgyalását adja Arnold Meyer: „Die Auferstehung Christi“ 1905-ben megjelent munkája, továbbá Harnack Adolf: Dog-

ótestamentumi profétái jóslatok említették azt (Ézsaiás LIII. 9 v.) és mert ő ahhoz egy különös mystikumot csatol a római levél VI. 4-ben, azt t. i., hogy a mint Krisztus meghalt test szerint és eltemetett testben, úgy adatnak a keresztyének is a keresztségben halálra és temettetnek el a Krisztussal együtt az ó ember szerint, hogy így az ő bűnös testük megsemmisüljön, a mint Krisztusnak a földi teste is megsemmisült a keresztfán és a sírban.

Ettől az elbeszéléstől nagyon eltérő tudósítást adnak most már az evangéliumok a feltámadásról. Időileg legelső közöttük a Márk evangéliumának a tudósítása, a mely azonban csak a XVI. 8. verséig bezárólag eredeti, további részében nem tartalma miatt, hanem az egyházi atyák bizonyágtévése alapján — későbbi betoldás. Nem tudjuk, ha vajjon a Márk eredeti tudósítása csak ennyiből állott-e, avagy még folytatódott. De ha folytatása volt, úgy az nem tartalmazhatott egyebet, mint az angyal szavának megfelelően Jézus megjelenését a tanítványok előtt Galileában. Vagy lehet az is, hogy Márk elégnék tartott ennyit a feltámadás bizonyítására, az üres sír, az angyal kijelentése és a sír szája fölé állított kőnek az elhengergetése szerinte elég bizonyosság volt arra, hogy az Ur nem maradt a halálban, hanem feltámadt és él az örökkévalóságig.

Tovább alakítja aztán a történetet Máté a XXVIII. fejezetben, a ki már arról is tudósít, hogy a sírt őrizőkkel vétették körül a zsidók és a sírnak kővét lepecsételték, hogy az övéi el ne lophaszák és azt mondják, hogy feltámadott. A Máté tudósításának az elolvasása kétségtelenné teszi, hogy későbbi eredetű, mint a Márké és hogy a történet lényeges vonásaiban ez után van alakítva. A mit emettől eltérően közöl, az a körülmények alakulásából s a keresztyének és a zsidók vitalkozásából könnyen megérthető. A Máté tudósítása ugyanis egy olyan időpontban keletkezett, a mikor a keresztyéneknek a feltámadás mellett már általánosan bevett bizonyosságuk volt az üres sír, annyira, hogy a zsidók is komolyan kényszerültek számolni ezzel az argumentummal, csak hogy ők azt bizonyító erejétől megfosztották azáltal, hogy a sír kirablását a tanítványok számlájára írták. Hogy a kegyes gondolkozás előtt a gyanunak még a legkisebb árnyéka se merül-

hessen fel, a zsidók insinuatijának a visszautasítására gondolta ki aztán a történetet a közfelfogás s vette be Máté a feltámadásról szóló tudósításba. Az elbeszélésnek ilyen alakítása visszahatott természetesen a részletek színezésére is, így az őrség bevétele a történetbe lehetetlenné tette a megkenetést, továbbá az asszonyok látogatása a sírnál megkivánta az őrség elaltatását, a melyet legkönnyebben az angyal tudott végrehajtani, a kit Máté még Márktól vett át. Egészen új vonás a történetben, hogy Jézus Máté szerint megjelenik az asszonyoknak, a miben Meyer tendentiosus törekvést lát arra nézve, hogy a Jézus feltámadás utáni jelenései helyeztessenek át Jeruzsálembé.<sup>1</sup> Az idők változását s a nagy események emlékezetének a hívek lelkére gyakorolt hatását mutatja mindez, a mely a legerősebb volt a szent városban: Jeruzsálemben, a hova — ép ez okból kifolyólag — a Galileában történt jelenések színtere is áttétegetett. Máté ugyan még nem hódol be egészen e törekvésnek, de annál inkább Lukács, a ki másutt, mint Jeruzsálemben lefolyt feltámadási jelenetekről absolute semmit sem tud. Lukács a XXIV-ik fejezet 1—59. verseiben írja le a feltámadás történetét s az arra következő eseményeket s az eddigi leírásokkal szemben tud Jézusnak egy külön jelenéséről, a mely az Emmausba menő tanítványok előtt történt s azonkívül beszél arról, hogy Jézus a kenyeret megáldja, megszegi s adja a tanítványoknak, a kik erről a cselekedetéről azonnal felismerik őt. A történetnek még további alakításával van dolgunk aztán a Cselekedetek könyvében, a mely az Idvezítőnek a feltámadás után 40 napig terjedő földi tartózkodásáról szólván, a tanítványoktól való eltávozását a dicsőséges mennybemenetel formájában beszéli el. Ez a jelenet említetik ugyan már az evangéliumban is XXIV.: 5 v.-ben, de mert kéziratilag a „felvitelik vala mennybe“ kifejezés eredetisége nem biztos, így a mennybemenetel története csak a Cselekedetek könyve által van külön elbeszélés formájában fenntartva. A későbbi leírások aztán a Lukács adatait önkényesen variálják, például az Ascensio Jesaiae c. apokrifus irat IX. 16-ban és Iraeneus I. 30. 14-ben (Valentin gnosztikusainak a tana szerint) a földi tartózkodás ideje 18 hónapban van megállapítva, a mely idő épen elég volt arra, hogy az Idvezítő a tanítványokat az igehirdetés titkaiba bevezesse.

<sup>1</sup> Arnold Meyer: i. m. 1905. 34 lap.

A 4-ik evangélium a feltámadás történetének az elbeszélésénél a hagyomány és a régebbi evangéliumi elbeszélések által reaszállított anyagot szintén saját felfogása szerint alakítja s a meny nyiben az Idvezítőnek a halál után testet ad, azt szinte mondhatni érzékelhető szellemnek, szellemiségnek képzei. A még életében megígért szent lélek az Atyához való felmenetel után most az ő visszatértében öltött alakot és testet, de magasabb minőségét, égi jellegét, a földitől való különbözőségét mutatja az, hogy Mária Magdaléna nem érintheti őt. (János ev. XX.: 17 vers). És így tovább a Márk evangéliumának a későbbi befejezése s az apostoli kor tovatűnése után keletkezett apokryphus iratok a feltámadás történetét mind különbözőképen alakítják s az Ur megjelenéseinek oly különböző elbeszéléseit adják, hogy historiai szempontból közöttük egységes rendet behozni vagy a bennük található ellenmondásokat kiegyenlíteni, megszüntetni: képtelenség.<sup>1</sup> De hát kérdeznünk kell mégis, vajjon nincs-e a kegyes tudat ezen szép és színes rajzainak valami obiectív historiai alapjuk is, hanem tisztán csak a keleti phantasia ragyogása tükröződik vissza számunkra bennük? A historiai alapot annál kevésbé szabad megtagadnunk, mert hiszen maga az Idvezítő is többször nyilatkozik az ő feltámadásáról s a feltámadásról általában, így különösen a Lukács ev. XX.: 27—40 verseiben, a hol az Ábrahám, Izsák és Jákob Istene kifejezésnek a megmagyarázásával s a 38-ik versben tett szép kijelentésével: „Isten nem a holtaknak, hanem az élőknek Istene, mert mindenk élnek ő neki“ — egyszersmind sejteni engedi azt is, hogy mint értette ő a feltámadást, nála az a halál utáni tovább éléssel volt egyenlő, — s ezenkívül még más nyilatkozataival is határozottan felkellette övéiben azt a reményt, hogy nem válnak el egymástól örökre, hanem a feltámadáskor majd ismét találkoznak s nagy örömben ismét látni fogják egymást. A Krisztus jelenéseknek a valóságát tehát föl nem adhatjuk, csak oda kell áthelyeznünk őket, a hova tartoznak, vallásos-psychologia térre. Vagyis azt kell állítanunk, hogy a feltámadott Krisztus megjelenése nem egy obiectív historiai valóság volt, hanem a legfelségesebb alanyi tünetek egyike, visio a szó legnemesebb értelmében, a melynek az elnyerése a rendületlen, odaadó és minden kételkedéstől ment hitet feltételezte. Az Istenbe való teljes elme-

<sup>1</sup> L. A. Harnack. Dogmengeschichte I. Bd. 1894. 82 lapját!



rülést, a világi gondoknak a figyelmen kívül hagyását, a kiolthatatlan vágyat az örökkévaló után, az életcélnak szakadatlan keresését s a törekvést ennek a betöltésére — egy szóval mindazt, a mit mi Istenben és Isten által való életnek nevezünk. Nem célunk e lelki tünemény pszichológiai alapjának a legapróbb részletekig való vizsgálata, végezzék el ezt hivatottabb tollak, itt legyen elég arra rámutatni, hogy az emberiség haladása, boldogulása és reménysége örök időktől fogva erre a pszichológiai jelenségre volt felépítve. A Krisztus feltámadása csak azért volt feltétlen bizonyos, mert Pál, Péter s a többiek látták őt s ma vajjon nem azért él-e a Krisztus, mert lelkeinkben érezzük jelenlétét, lelki szemeinkkel látjuk őt megdicsőülni? Az őskeresztyénségben említett Krisztus jelenéseket tehát profétai látomásoknak kell minősítenünk s mint ilyeneket a tanítványok lelki állapotából kell megértenünk. Először azonban tisztáznunk kell, hogy történetileg hány ilyen látomás jöhet tekintetbe, mert, a mint láttuk az idevonatkozó bibliai elbeszélésekben, olyan eltérések konstatálhatók, hogy azokat egymással kiegyenlíteni lehetetlenség. Az egyedül megbízható tudósítás csak a Pál apostolé, a miért is hitelességre csak ez tarthat igényt. Ő pedig felsorolásában szól a Kéfásnak, az ötszáz atyafiaknak, Jakabnak, a 12 apostolnak s végül a saját magának történt jelenésről. S hogy azt ő maga is jelenésnek, látomásnak fogta fel, arról bizonyosságot tesz a II. kor. levél XII: 2. köv. verseiben. A feltámadott Krisztus neki a damaskusi úton jelent meg. De a Krisztus nemcsak megjelent előtte a damaskusi úton sugár fényességben, hanem a megjelenés pillanatától kezdve állandóan bele is költözött, az ő második én-jévé lett, a mint a galatiai levél II. 20. versében az apostol oly megható módon ki is fejezi: „Élek többé nem én, hanem él én bennem a Krisztus és a mely életet most élek a testben, az Isten fijában való hit által élem, ki szeretett engemet és adta ő magát én érettem.“ Ezért tekinti a keresztyén ember egész életét Isten új teremtésének, egy megérthetetlen csodának. A damaskus uti visio tehát csak kezdete az ő feltámadott Krisztusról való élettapasztalatainak, a nagy eseményről, annak igazsága felől „saját maga akart egy vándor, megtestesült bizonyosság lenni és ez a bizonyosság neki az egyháztörténelem tanúsága szerint számtalan hívőnél sikerült is“

Bizonyos azonban, hogy Pál apostol az első tanítványoknak, Péternek, Jakabnak, Istvánnak a feltámadásról tett bizonyágtételére

kezdekk érdeklődni az eset valódisága iránt s az ez által támadott lelki kétely következtében jutott el arra a fordulópontra, a honnan már ő is diadalittasan hirdette, hogy „él a Krisztus“. Csak az a kérdés, ha vajjon a többiek is úgy látták-e a Krisztust, mint ő maga? Erre nézve ismét csak az ő tanubizonyosságához fordulhatunk, a mely kifejezetten hangsulyozza, hogy „mind én azért mind a többiek így prédikálunk“. Az evangéliumok tudósításainak a historiai valódisága megdőlven, nincs tehát más, mit tennünk, mint a kegyes tudat legkisebb sérelme nélkül felvennünk, hogy igenis a többi tanítványok is úgy látták a Jézust, mint Pál apostol. A haláleset által megrémülve és lesújtva, az egyszerű halászok előtt eleinte elveszni látszott minden. Majd a Jézus bizonyágtétele által megragadva, a reménység karjaiba vetették magukat, hogy nem diadalmaskodhatik a fölött a halál, a kit az Ur magáénak mondott, majd előbbeni gyengeségükre visszaemlékezve (különösen Péter a megtagadás esetére) a kétely helyett hinni kezdettek, imádkoztak s szent áhitattal várokoztak s ime az Ur, mint fénylő villámlás megjelent először Péternek, azután Jakabnak, majd a tizenkettőnek s végül több mint 500 atyafiaknak. Mindenik valóssággal látta őt, érezte jelenlétét, hallotta hangját s a tüneménynek közös szemlélete absolute nem hagyott fenn többé semmi kételyt sem arra nézve, hogy feltámadott és él a Krisztus bizonynal. A lélekjelenségeknek egy örökre megfeyjthetetlen talánya marad ez a szép jelenség, melyet az árván maradt tanítványok valóssággal megélték, de hát vajjon kicsoda ismeri az Isten útjait, avagy kicsoda adhatna neki tanácsot? A keresztyén profétianak tehát egy ilyen subiektiv meggyőződésen feléptült igazság képezte az alapját és kiinduló pontját s a lélek profétai megnyilatkozásának ez a hit ad mindaddig jogosúltságot, míg keresztyénség létezik a földön. S ha az őskeresztyén profétaság ennek a hitigazságnak egy látható, érzékelhető uralom formájában, a Krisztus eljövételében és a Messiási ország megalakulásában való idői és helyi megtestesülését várta, úgy abban az alakjában nem maradhatott örök, de a husvétii örömmüzenetnek, melyet a kegyes lélek rajza szerint ezelőtt 2000 esztendővel az üres sírnál angyal hozott tudomására a világnak, — benső, szellemi igazságában, hogy a Krisztus él, hat, munkál és alakítja az emberiséget, fenn kell maradnia mindaddig, míg nap, hold, csillagok lesznek s a világ el nem éri teleologikus célját.

Kérdés azonban, hogy mikép magyarázzuk meg hát a fellá-

madásról szóló evangéliumi elbeszéléseknek az eredetét és létrejöttét, ha nem úgy tekintjük őket, mint a valódi történet leírását, mert az lehetetlen, hogy bennük kegyes csalásra, az esemény szándékos meghamisítására kelljen gondolnunk, — ezt kizárja a kegyeletnek, a naiv lelkesedésnek és az őszinte csodás hitnek a hangja, mely olvasható az elbeszéléseknek minden egyes sorából. Az eltéréseknek tehát más okait kell keresnünk és ezen okokat megtalálhatjuk egyfelől az akkor uralkodó antik világfelfogásban és az ezzel szorosan összefüggő csodahitben, másfelől pedig az újszövetségi evangéliumi írók által képviselt azon érdekekben, mely szerint írataik a keresztyénség védírtai is akartak lenni.<sup>1</sup> A mi az elsőt illeti, az az újabbkori beható kutatások által már meglehetősen tisztázva van s főbb vonásaiban megegyezik azzal a világnézettel, a mely az antik írók műveiben, tehát az ó-kor irodalmi alkotásaiban, mint a köznép felfogása is, tehát nemcsak ez előkelőké, — van feltüntetve. És egyes vonásokat, részleteket az első keresztyének is átvesznek e világnézetből s beillesztik azt az új életfelfogás keretébe, mint integráns alkotó elemet. Különösen a csodahit az, a mely közös vonása ez ó keresztyén és az antik világnézetnek s hogy e tekintetben mennyire ment az alkalmazkodás, azt nagyon szépen mutatja a feltámadás egész keresztyén története. Így az angyalhit végig vonúl az egész ótestamentumon s az evangéliumok nagy szerepet juttatnak a feltámadás eseményénél éppen az angyaloknak. Vagy egyes kiváló személyeknek a halálánál beálló elsőtétülésről tudósítanak az antik írók is.<sup>2</sup> A Zakariás legendájának egy későbbi változatában olvasunk a templom mennyezetének a megrepedéséről, a mely a proféta meggyilkolását kísérte.<sup>3</sup> A római Ovidius meg tudósít egy földrengésről (Metamorphoses VII: 203. sor), a mely megmozgatja a sziklákat úgy, hogy a holtak kijönnek alóluk és zsidó elbeszélések is tudnak hasonló esetekről. Sőt a halottak sírjai fölé állított sírkövek is éppen azt a célt szolgálják, hogy a holtak ki ne jöhessenek alvóhelyeikről, hogy az élőket rémítsék. A halottak t. i. csak alusznak a földben (Ézsaiás LVII: 2. és Dániel XII: 2.) de álmaikból egyszer majd föl fognak ébredni hogy ismét éljenek. Ezt a váradalmat ápolja

<sup>1</sup> L. Meyer A.: i. munkájának az elejét, a honnan a következő példák legnagyobbbrészét is átvettem.

<sup>2</sup> Így Vergilius Georgica. I. 463 és köv. versek.

<sup>3</sup> Jakob: Evangelium infantiae XXIV. 3.-ban.

gondosan a Dániel könyve, annak a megvalósulását a világ bekövetkezendő végére helyezvén. A keresztyének most már szintén átveszik ezt a váradalmat azzal a megtoldással, hogy az utolsó idő jelen van és még az ő életükben lejátszódik a vég. De az antik hitfelfogás nem zárkózik el a testi feltámadás gondolatától sem, sőt igen sokszor épp úgy állítja oda, a halottakat, mint a kik saját testükben, vagy legalább is testi alakban folytatják életüket a siron túl. Ha nem így állana a dolog, akkor lehetetlen volna ilyen képzeteket találni, mint Ábrahám kebele, Lázár ujjja, a nyelve, vagy akkor mire való volna az a szokás, hogy a halottaknak az ételt, a gyermekeknek a játékszereket, a hősöknek fegyvert, a férfiaknak asszonyokat adnak? Sőt arra is találunk példát, hogy az emberek a halál után valóságos küzdelmeket vívnak, a szerelmes menyasszony a sír szájánál visszavárja elhalt jegyesét, a halottak kísérik jóltevőiket, a kik őket eltemették stb. és mindezek a keresztyénség fellépése idejében uralkodó képzetek voltak. Vagy egy nagyon elterjedt őskori nézet volt az, hogy a halottak részt akarnak venni az élők lakomáin és ezt megkönnyítendő nekik, tesznek az életben maradt ismerősök, vagy rokonok eledelt a földnyílásokba, vagy a földre,<sup>1</sup> sokszor kalácsot, gyümölcsöt, bort visznek a sírokba s ott esznek a halottakkal együtt s így úgy veszik a halottat, mint jelenlévőt, mert a megvendégelés a halott részéről történik.<sup>2</sup> Erre a képzetre emlékeztet az evangéliumi elbeszéléseknek az a része, a melyik úgy tünteti fel Jézust a feltámadás után, mint a ki részt vesz a tanítványok összejövételében, kenyeret tör és ad nekik s maga is velük együtt lakmározik. Az evangélistáknak az a törekvése pedig, hogy az Idvezítőt fogható, érzékelhető alakban állítsák oda, de a földinél nemesebb, magasabb minőségű testtel ismét a kor képzetek előtt való behódolás, a mennyiben a görög-római felfogás szerint is a holtak a jobb és magasabb lények, a boldogok országába léptek át, a hol testben ugyan, de a földinél magasabb rendű, mennyei létet élveztek. Sőt az égbe való felmenetel, a mennybe való felragadtatás gondolata sem volt idegen a keresztyénségen kívüli világ-felfogástól, bár az is igaz, hogy nem volt a legközönségesebb és leggyakoribb eset. Így a zsidóknál szinte csak a Hénoch és

<sup>1</sup> Chantepie de la Sausaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte II. k. 35. lap.

<sup>2</sup> Artemidoros: Oneirokritikon. Liber II. 271. lap.

az llyés felragadtatására szorítkozott, de az a körülmény, hogy a keresztyénség fellépése idején Hénoch könyve című apokryphus iratban (79—71. caput) oly szívesen variáltatott és kiszínezetett, mutatja, hogy a gondolkodás igen szerette a nagyokra alkalmazni a megdicsőülésnek ezt az útját. Vagy ilyen gondolatot tartalmaz a zsidóságon kívül a babyloni király egy nyilatkozata, a melyben a nagyratörő ezt mondja: Ézsaiás XIV: 13—14 vers: „A mennybe megyek fel, az erős Isten csillagai felett helyeztetem az én székemet és ülök a gyülekezet hegyének észak felől való oldalára. A magas felhőknek felibe hágnok, hasonlatos lészek a magasságos Istenhez.“ Görög néphit szerint pedig Amphiaraios szekérral és lovakkal szállott alá az alvilágba, a hol a halhatatlanságban tovább él, Asklepius meg noha eltemettetett, mindazonáltal mint Isten és üdvözítő tovább él, vagy Kaineus, Trophonius, a kik szintén eleven, testi alakban ragadtattak el a földről, Kleomedes pedig üldözői elől egy ládába menekült, a láda azonba mégis üresen találtatott, mert az istenek elragadták őt és halhatatlanná tették. A császárkorban aztán még gyakoribb eset lett az elragadtatás, így Berenike, Ptolemeus Sotérnak a felesége, vagy Antinoos, Hadrianus császár kedvence, különösen pedig tianai Apollonius, „a pogány Krisztus“ — a néphit szerint halál nélkül, elevenen ragadtattak az égbe. Az ilyen továbbélők természetesen vissza is térhettek a földre, a minthogy ezen felfogásnak az emlékeivel is találkozunk, mint antik nép képzet maradványokkal az újtestamentumban. (Heródes vélekedése Krisztusról, hogy ő a feltámadott és visszatért Keresztelő János, vagy az Apokalypsisben Nero-Antikrisztus visszatérésének a hite. (Hogy most már ezek a példák és képzetek könnyen követésre találtak a keresztyénségben is, az annál kevésbé lehet feltűnő, mert a keresztyén hit első követői épp azok voltak, a kiknél ez a képzet a legerősebb volt: a nép egyszerű fiai. A merész és színes képek után pedig a nép phantasia törekszik a leginkább. Azokivül meg a zsidóság is, mint láttuk átvett az idők során ezen képzetkörből egyes részleteket, s így a zsidókból lett keresztyének előtt a pogányokból áttért hitsorsosaik hasonló képzetei annál kevésbé lehettek és voltak idegenszerűek, mert olyanokkal ők is rendelkeztek. A korábbi gondolkozásmódra való visszaemlékezés, illetőleg annak önkénytelen előtérbe nyomulása s az emberi képzelődő tehetségek meglehetősen azonos volta így magyarázzák meg nekünk azt a színes és eleven rajzot, a mely a feltámadási történetekben előttünk van, a mely azonban az író

legszentebb meggyőződésének és hitfelfogásának is a hű kifejezése volt. Ezt a vonását és jellemét az evangéliumi történetírásnak különösen hangsúlyoznunk kell, mert csak így érthető meg a feltámadás hitigazságának az erőteljes védelme az ellenséges támadásokkal szemben, a mely védelmi tendencia aztán az előbbi argumentummal együtt minden részletében érthetővé teszi a feltámadás bibliai leírásának a létrejövetelét. Úgy, hogy véglegesen most már így foglalhatjuk össze a kérdéses evangéliumi történetek szülő okait: A rajzhoz a vonásokat szolgáltatta a keleti phantasia képzetvilága, de hogy a rendelkezésre álló anyag complexumból mi és mely fokig használtassék fel, azt a helyzet kényszere, az ellenségnek a feltámadás hite és igazsága ellen irányozott támadása s végül természetesen az író képessége és subjectiv hangulata szabták meg. Így magyarázva megérthetjük a Márk elbeszélésének a különbségét a Mátéétól s emezét a Lukácséitól, másképen aligha.

A feltámadási történetek így irnak körül és jelenítnek meg egy örökszép és örökigaz profétai visiot, a mely bár az evangéliumokban is alapját képezi a profétai váradalmak igazságának, mindazonáltal csak Pál apostolnál jut valójában ahhoz a szerephez, a mely a keresztyén profétai igehirdetésben méltán megilleti, t. i. ahhoz a szerephez, hogy a parusia bizonyosságának az előfeltétele; garantiája s az elhunytak feltámadásával annak elengedhetetlen kiegészítője legyen. Pál ugyanis a parusiát és a feltámadást szorosan egymás mellett említi s hogy a kettőnek egymáshoz való viszonyát miképen képzei, arról szép leírást ad az I-ső Thesalonikai levél IV. 14—17. verseiben a következőképen: „Mert ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadott, azonképen az Isten is azokat, a kik elaludtak a Jézusban, előhossa ő vele. Mert ezt mondjuk néktek az Urnak szavával, hogy mi élők, kik megmaradtunk volt, elragadtatunk azokkal egyetembe a ködökbe az Ur elibe az éltető égbe, és eképen mindenkor az Urral leszünk“. És a viszonynak ez az itteni meghatározása annál biztosabb, mert Pál ezt nem a saját okoskodásából vonta el, hanem az Urnak szavára hivatkozik, mint a tulajdonképeni szabályozóra s az ígélet beteljesülésének a zálogára. Hogy azonban az Ur szava alatt mit kelljen érteni, az nem bizonyos. Wohlenberg ugyan azt a felfogást vallja, hogy Pál az Idvezítőnek valamelyik ma már nem ismert nyilatkozatára hivatkozik,<sup>1</sup> de tán jobb a kérdéses kifejezést egy az apos-

<sup>1</sup> Wohlenberg G.: Commentar zum Neuen Test, XII-ik kötet. 1909. 102. l.

tolnak adott isteni kijelentésre vonatkoztatni, a mely mint égi szó némely hitetlen és reményvesztett keresztyénnel szemben a leginkább képes az intés, vigasztalás és építés nemes munkáját betölteni. Hogy pedig a feltámadás és a vele kapcsolatos parusia leírása kissé színes és merész, a felett az előbbi fejtegetések után nem csodálkozhatunk, mert Pál apostol is korának gyermeke volt, a ki multjától, előbbi gondolkodásmódjának az emlékeitől nem tudott szabadulni, bármily nagy mértékben is betöltötte lelkét az új hit tartalma. De váradalmának az alapja és benső lényege keresztyén, s e tekintetben semmivel sem marad mögötte a korinthusi első levél XV. fejezetében olvasható szép leírásnak.

Még két szép profétai jelenetről tudunk a Pál apostol életéből, a melyeknek mindenike később történt, mint a fentt ismertetett profétai látomások. Az egyik a Csel. könyve XX. fejezet 22. versében említettük ilyen szövegezésben: „És most ime az Isten lelkétől kényszerítettén, Jeruzsálembe megyek és nem tudom, mi következik ott én reám“, a másik pedig a XXVII. fej. 10. versétől eltekintve, a 23—25. versekben van leírva. Ez utóbbi helynek a profétai jellege oly szembetűnő, hogy bizonyítást absolute nem igényel, legfeljebb csak azt a kiegészítést, a mit az eredeti szöveg nem nyújt, hogy profétai állomlásról van szó. Kissé nehezen érthetőbb az első kifejezés, a mely eredeti szövegében így hangzik: καὶ νῦν ὁσδεμένοσ τῷ πνεύματι és szó szerint azt jelenti, hogy: „és most a lélek által megköötözve“. A lélek alatt most már érteni akarják némelyek a Pál tulajdon lelkét, mintha ez volna rá nézve a kényszerítő erő a Jeruzsálembe való utazásra (így a többek között Holzmann O. Commentar zur Apostelgeschichte 1901. 3-te Aufl. 127. l.), Wendt pedig összeköttetésbe hozva a következő verssel, a hol a proféták seregének a Pál sorsára vonatkozó profétai jövendölése említettük, a kérdéses kifejezés által jelölve látja a helyet, a melyben az előrehirdetett megköötözés már úgy szerepel, mint végrehajtott tény.<sup>1</sup> Azonban nehéz elképzelni, hogy Pál apostol ellenségeinek oly nagy hatalmat és erőt tulajdonított volna, hogy azok az ő erőszakoskodásukkal még az ő lelke felett is uralkodni tudtak volna, benső lelki aggodalmoskodásra, félelemre, vagy a halálárnyéka előrevetődése következtében előállott fájdalomérzetre pedig annál kevésbé gondolhatunk, mert ez a radice ellen-

<sup>1</sup> Wendt H. Commentar zur Apostelgeschichte. 8-te Aufl. 1899. 532. l.

keznék az apostol egyéniségével, rettenhetetlen bátorságával s a római levél VIII. 38—39. v.-ében tett örökszép hitvallomásával: „Mert én bizonyjal elhittem, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem következők, sem magasság, sem mélység és semmi egyéb teremtett állat el nem szakaszthat minket az Istennek szerelmétől, mely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban.“ A lélek alatt tehát nem érthetünk mást, mint Istennek a lelkét,<sup>1</sup> mert csak ez hathatott az apostolra olyan kényszerítő erővel, hogy útmutatásának a helyességét azonnal felismerte s többé nem riadt vissza még a legnagyobbnak: a halálnak gondolatától sem. Ezt a magyarázatot megerősíteni látszik még az a körülmény is, hogy, mint láttuk, Pál apostol életének, missioi tevékenységének minden fontosabb mozzanata egy-egy ilyen lélekjelenéshez, Isten által adott profétai kijelentéshez fűződik.

De az apostol nemcsak ilyen külső látomásokkal dicsekszik, hanem mint az örömmüzenet hirdetője igyekszik betölteni a keresztyénségnek az Idvezítő által contemplált ama legelső rendeltetését is, hogy a szegényeknek, a nyomorultaknak és elhagyottaknak valóban váltsága, szabadítása és lelki öröme legyen. Ha a keresztyénségnek az első fellépése idején ez a vonás adta meg a gyakorlati megvalósulás terén azt a jelleget, a melyet mi üdv történeti vonatkozásában profétainak nevezünk, úgy Pál e tekintetben is annyira teljesítette kötelességét, hogy méltán illeti őt a kortársak között az elsőség. Életével saját maga példát mutatott arra, hogy a szegény, de becsületes életmód, a nehéz és durva munkával való foglalkozás, sokszor a nélkülözés is hogy dicsőül meg az isteni üdvterv szolgálatában s teszi az embert olyan kincsek, lelki javak megszerzésére képessé, a melyekről más viszonyok között nem is álmodott volna sohasem. Mint világ missionarius igehirdetésével is az ő sorsabeli emberekhez, a nagyvárosok szegényeihez fordul s ez által megdicsőíti bennük a becsületes, kitartó munkát, a mely megszerzi számukra a legszükségesebbet: az eledelt. Ő maga is azzal dicsekszik, hogy sokat, többet dolgozott, mint a többi együttvéve s merjen csak valaki előtte azzal kérkedni, hogy nem dolgozik, noha rá volna utalva, a felelet az lesz, a mit a thessalonikabeli hanyagoknak mond a ki nem dolgozik, ne is

<sup>1</sup> Igy magyarázza e helyet Károlyi Gáspár is magyar biblia fordításában.



egyék, vagy egye az ő tulajdon kenyerét II. Thess. III. 10, 12 vers. A sok rabszolga név az üdvözlő listákban, az adakozásra és egymás segítésére való felhívások gyakorisága, az adakozások módjának az olyan megállapítása, hogy a hívek a kollektát a hétnek első napján külön tett lassankénti — időleges részletekben fizessék I. Kor. XVI. 2 v., a makedoni gyülekezet szegénységének az említése és különösen az I. Kor. levél. I. fejj. 26—28 verseinek a felséges vallomása, hogy az Isten nem a hatalmasokat és nem a bölcseket választotta, hogy a bölcseket és erőseket megszegyenyítse „és a kik nemtelenek e világon és semminek állítatnak, azokat választotta Isten, és azokat, a melyek nincsenek, hogy a melyek vagynak, azokat eltörölje“ — mindezek mutatják, hogy az üdvakarathoz Jézus által kiemelt és hangsúlyozott oldala Pálnál is teljes mértékben érvényesült és a keresztyénségnek nemcsak idői, hatásvadászásra használt fogása, hanem *állandó, benső lényegéből folyó jellemvonása volt.*<sup>1</sup> Most pedig a páli profétia fogalmáról, értékéről és jellegéről szóló tudnivalókat kimerítvén — áttérhetünk a profétaság többi emlékeinek az ismertetésére. Fájdalom, Pál apostolnak a martyr halála után a keresztyén profétaságnak az irodalmi működéséről egészen a Jelenések könyvének a keletkezési idejéig nem tudunk semmit sem, ebből azonban még nincs jogunk arra következtetni, hogy a proféták ezen közbeeső korban ilyen működést ne is fejtettek volna ki, hanem csupán csak annyit állíthatunk, hogy tevékenységük főként a szóbeli előadás keretében mozgott s nagyobb irodalmi alkotásokba nem bocsátkozott. Mert ha ilyenszerű alkotásokat végeztek volna, úgy azok a profétai tekintély és tisztelet következtében feltétlenül reánk maradtak volna és ma valószínűleg a kánon alkotórészét képeznék. Az e korból származó apokryph apokaliptikus iratokat meg azért nem tekinthetjük az ő műveiknek (az egy Péter-féle apokalypsist kivéve), mert azok nemcsak hogy profétai öntudattal nem bíró törpe epigonoknak a művei, hanem oly annyira tele vannak zsidós gondolatokkal és képzetekkel is, hogy az általunk ismert és jellemzett profétai személyek kezemunkájának tekinteni: teljes képtelenség. Az „Oracula sibyllina“ című gyűjtemény pedig szintén nem tar-

<sup>1</sup> Az őskeresztyénségnek a sociális viszonyairól jó tájékozást nyújt: Deissmann Adolf: Das Urchristenthum und die unteren Schichten c. 1908-ban megjelent kis füzeté.

talmaz olyan keresztyén profétai mondásokat, a melyeket jó lélekkel és kétséget kizáró módon egy Agabus, Judas, Silas stb, profétálása eredményének lehetne tekinteni. Föl kell tehát vennünk, hogy a mennyiben kisebb fajta irodalmi feljegyzéseket végeztek az első proféták, illetőleg azok közül a keleten élők, ezen feljegyzések az Apokalypsisben állanak előttünk, egybeolvasztva s esetleg a tartalmi összefüggés érdekében átdolgozva, megváltoztatva az Apokalypsis szerzője, János által. Magától értetődik azonban, hogy ilyen régebbi profétai részletek felvétele a Jelenések könyvébe semmiképen sem áll ellentétben a munka egységes jellegével, a melyet kétségtelenné tesz a nyelvezet egyöntetűsége, a hangulat és írói öntudatnak az egész könyvön át kiérezhető azonossága. És így teljesen hiábavaló fáradozásnak tartjuk azt a nagy serénységet és buzgóságot, a melylyel az újabbkori tudósok egy némelyike igyekszik kimutatni az Apokalypsisben a régebbi keletkezésű részeket, — annyira összefolynak azok az egésznek a conceptiojában s át vannak hatva az író lelkesedése és legyőzhetetlen reménysége által, hogy ma már kiválasztani őket lehetetlenség. Legfeljebb itt-ott árulja el egy-egy felcsillámló gondolat, hogy időileg korábbra is helyezhető volna, mint az egész könyv mai alakja, de fejezetekre, vagy nagyobb részekre ilyet ráfogni, lehetetlen. Az Apokalypsis egységes jellegéből következik az is, hogy az egész munkának a profétai jellegét hangsúlyozzuk szemben azokkal a tudósokkal, a kik több kevesebb szellemességgel csak egyes kiválogatott részeket tartanak profétaiaknak. Így például W. Bousset az Apokalypsishez írt Meyer-féle commentárnak egy régebbi kiadásában csak az I—III. fejezetet, továbbá a VII. fejezet 9—17, XXI.: 1—8, XIV.: 12—13 és XXII. 12—20 verseiben foglalt képeket tartja olyanoknak, a melyek profétai jellemvonással bírnak, míg Weitzsäcker a VII. fejezet 1—8, 9—17, XI. fej. 1—14 és a XII. fej. 1—12 verseiben foglalt képeket itéli profétaiaknak. Más tudósok más részeket s szinte mondhatni, az újabbkori irodalomban annyi ilyféle tagolás olvasható, a hány szakértő foglalkozott ezzel a rejtélyesnek látszó könyvvel. A mű egységessége s ezzel együtt az egésznek profétai jellege mellett csak kevesen szálltak sikra, így Bonwetsch<sup>1</sup> és legújabbán W. Bousset,

Bonwetsch Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1884. évi. 422—23 l.

a ki előbbi álláspontja megtagadásával az Apokalypsiszt egy ember, és pedig a presbyter, vagy proféta János művének tartja.<sup>1</sup> S tényleg, a mit eddig a keresztyén profétaság működéséről mondtunk, mindaz föltalálható a legteljesebb mértékben az Apokalypsisben is. Szerző a könyv tartalmát a Jézus Krisztus kijelentésének nevezi (I. 1 v.) és profétai beszédnek karakterizálja (I. 3. XXII 7, 10, 18, 19 versek). Benne azt akarja felfedni, „a minek rövid időn belül be kell következni“ (I. 1.) Az I. 2. versben művét a Jézus Krisztusról való bizonyágtételnek nevezi, mert a XIX. 10 v. szerint „a profétálásnak lelke a Jézusról való tanubizonyosság“. Kijelentés nyeresét így karakterizálja „ἐγενόμην ἐν πνεύματι“ s ez által jelöli azt az állapotot, a melyben ily csodálatos dolgokat látott és hallott elragadtatva lélekben. Profétai öntudatát az egész könyvön keresztül sehol meg nem tagadja, sőt még akkor is profétai visiora hivatkozik, a mikor a 7 kis-ázsiai gyülekezetnek ír (I. 19 v.). Csak jövőt és kijelentés által kapottat közöl velük (I. 19, 20 v.) A Krisztus körleveleinek tekinti ezeket a leveleket (II 1. 8. 12. 18. III 1. 7. 14.), a Krisztus lelke beszél azokban a gyülekezetekhez (II 7. 11. 17. 29. III: 6. 13. 22 v.), ő maga csak profétai organuma a léleknek, a II—III. fejezetekben semmi más. Egyebeket azonban saját szemeivel lát, isteni kijelentésen keresztül szemléli az üdvtörténetnek végkifejlődését. A XXII: 8-ban úgy szerepel, mint a kijelentett titkoknak Isten által rendelt interpretátora, mert az Ur a lelkek, a proféták istene az ő angyalát küldte el, hogy megmutassa az ő szolgálóinak, a mi rövid időn belül történni fog (XXII: 6 v.). A ki saját magáról az egész könyvön keresztül ilyen öntudattal és önérettel beszél, az kétségen kívül csak elismert profétai személy lehet s így profétai maga a munka is teljes egészében. Erre a felvételre kényszerít még az a közlümény is, hogy az Apokalypsis egy meghatározott történeti situatio bélyegét viseli magán és egységes, az egész műből kiérezhető céllal bír, a melynek az elérése sarkalja a szerzőt arra, hogy látomásait leírja. Iratunkra tehát nem illik az előállásnak ugyanazt a hypothesisét alkalmazni, mint a korabeli apokrif apokalypsisekre. De hát kérdés, hogy mi a mű célja és mennyiben kedvez az az egy szerzőtől való szereztetés eszméjének és a presbyter vagy proféta János szerzőségének. Az

<sup>1</sup> W. Bousset: Commentar z. Apokalypse (Meyer: Krit. exeg. Comm.) 1906-iki kiadása.

Apokalypsis legfőbb karakteristikuma az az éles ellentét és feszültség, a mely fennáll a keresztyénség, mint a hívek egységes organizatioja és a római állam között. Ez utóbbi állattal symbolisálatik és a vele való küzdelem tölti be a multat, a jelen és a jövőt. Az összecsapás kezdete már megtörtént előbb (VI: 9 v. a martyrok vére) XVIII. 6. és XVI. 6, foly a jelenben (Antipas martyrsága a II. 13 v. és a kis-ázsiai gyülekezetek kitarításának a dicsérete), de igazán kitörni csak a jövőben fog. És ennek a küzdelemnek a látása, az érzete szólaltatja meg a profétát. Számptalan utalást tesz erre művében, de legszebben kifejezi elősejtelmét a XIV 13 v.-ben, mikor így szól „Boldogok lesznek ezután a halottak, kik az Urban hálnak meg. Ugy vagy bizonyára, a Lélek mondja: mert megnyugosznak az ő fáradságoktól és az ő cselekedeteiknek jutalma követi őket“ És ebben a harcban a római birodalom szerepel, mint a keresztyének legnagyobb és egyedüli ellensége. Ugy jelenik meg, mint a Sátán megtestesítője. Szerzőnk azt is megmondja, hogy miért. Azért, mert megjelenésének az a következménye, hogy imádni fogják őt az egész föld kerekén. „És imádták a sárkányt, ki a hatalmat adta vala a fenevadnak és imádták a fenevadat is, mondván: Kicsoda hasonlatos e fenevadhoz? ki viaskodhatik ő vele?“ — mondja a XIII. fej. 4. verse, a 8-ik pedig mint jövendölést vezet be: „Annakokáért imádják őtet a földnek minden lakosai, a kiknek nevek nincsen beírva a Bárány életének könyvében, mely megölettetett e világ fundamentomának felvettetésétől fogva“ Vagy még nyiltabban kifejezi ezt a 11-ik versben, a hol azt mondja, hogy a második állat (fenevad a magyar fordítás szerint) az ő imádására csábítja az embereket s a kik nem imádják azt, azokat megöli XIII. 12. 14. 15. v. Nyilvánvaló, hogy a profetiának ezen vonásai a szerző saját tapasztalataiból vannak elvonva, illetőleg a jelen tapasztalatából. Ezért az angyal intése a XIV. 9. v.-ben az állatnak imádásától. A XX. 4.-ben azok veszik és élük az ő jutalmukat, a kik az állatot nem imádták. Mindezekből most már nyilván látszik, hogy, a mi ellen a szerző az Apokalypsisben küzd, az nem Jeruzsálemnek a római birodalom által való fenyegettetése, nem is a keresztyén üldözések, hanem a caesar imádás fenyegető közelsége.<sup>1</sup> Ez ellen küzd a szerző, ez a küzdelem

<sup>1</sup> W. Bousset: i. m. igen szép és érdekes kifejtését adja ennek a keletkezési teoriának és tendenciának.

tárgya s ezen veszedelemre hittel, erővel és lelkesedéssel megtölteni a lelkeket — ez az ő profétálásának a célja. A biztos cél s az egész művön áthúzódó ezen alapgondolat kétségtelenné teszik, hogy az Apokalypsis mai alakjában egy szerzőnek az átdolgozása, átalakítása. A mű czélja és jellege megadják a keletkezési idő és körülmények megfejtésének a kulcsát is. Az Apokalypsis olyan időben keletkezett, a mikor a cäsarkultusz veszedelme már nagyon is érezhető volt. Caligula idejében ugyan már felütötte fejét ez a peszlis, sőt, a mint láttuk, még maga az Idvezítő is érthetően protestált ellene, ámde a mi könyvünket ilyen előre tenni, képtelenség. Sokkal inkább utalva vagyunk a Néro utáni korra helyezni a keletkezés idejét, azonban a Néro korától is meg lehetösen messze. — Mert feltétlenül igaza van Boussetnak, hogy a keresztyén egyház, mint ilyen, valójában csak Néro után hívta fel magára a figyelmet, addig ugy tekintetett, mint egy sectája a zsidóságnak,<sup>1</sup> másfelől meg csak Domitiánus alatt találjuk meg mindazokat az előfeltételeket, a melyek könyvünk profétálásának a szülő okai lehetnek. Ekkor indítottat meg Domitiánus uralkodásának a 16-ik esztendejében egy nagy üldözés a keresztyének ellen, a melynek még a császári ház rokonai közül is egy néhányan áldozatául estek Dio Cassius Hist. LXVII. 14 szerint ἀθεότης = istentelen voltukért. Az üldözés a keresztyének ellen itt már elvi természetű, sőt már a keresztyének pusztá létezése is sacrilegium. Megerősíti ezt Plinius levele Traianushoz is (Plinius Jun. epist. X. 96. ed. H. Keil 307 lap), a melyben a keresztyénséghez való tartozás veszedelmes büntettnék minősítetik s a fel fogás semmi újságot nem árul el, hanem már egy régebbi ususon alapszik. A történetből pedig tudjuk, hogy Domitianus alatt volt leginkább divatos Caligulán kívül a császárkultusz, az önistenítés. Így tehát az Apokalypsist a Domitianus uralkodása elejére kell helyoznunk főleg azért, mert noha alatta a császárkultusz mindvégig honos volt, mindazonáltal mi egy olyan üldözésről és pedig rendszeres üldözésről, a milyent Pliniusnak fentebb idézett levele contemplál, az Apokalypsisben semmit sem tudunk. De az Apokalypsis Domitianus alatti keletkezését megerősítik még más nagyon fontos bizonyságok is. Így Eusébius Hist. eccl. V. 8. 6 ban Iraeneusnak egy nyilatkozata van közölve, a mely így hangzik: „Mi

<sup>1</sup> W. Bousset : i. m. 132 lap.

tehát nem akarunk veszedelembbe rohanni az által, hogy az Antikrisztus nevééről valamit bátorságosan hirdessünk, akkor t. i. ha szükség leend majd azt nyíltan és elszántan hirdetni, a mint az kiírta bátran az Antikrisztus nevét, a ki az Apokalypsist szerkesztette, mert az a látomás sem sok idővel ezelőtt történt, hanem szinte csak a mi korunkban, Domitiánus császárságának a vége felé“. Iräneusnak ez a bizonyosága annál fontosabb, mert valószínűleg Papias iratán alapul és patmosi exiliumról absolute nem szól. Hogy pedig a könyvben vannak ennek a dátumnak egyes ellentmondó részletek, ez csak azt bizonyítja, hogy azok, mint régebbi fragmentumok tekintet nélkül a történet újabb folyamára, dolgoztattak be az Apokalypsisbe. Így például a XI. 1—2. versben a Jeruzsálemi templom megmaradásához fűzött reménység. A XVII. fejezetből pedig szintén megállapítható, hogy a szerző régebbi adatokat használ fel, de azokat olyan vonásokkal bővíti, a melyek kétségen kívül csak Domitianus idejéből valók lehetnek. Így a Néroról szóló mondát, mely szerint az a Párthusoktól tér vissza, megbővíti azzal, hogy Nérot úgy tünteti fel, mint egy, az alvilágból, tehát a halottak országából visszatérő pokoli fenevadat. A míg a mondának ez az alakja, a mely Vespasianus alatt volt főképen kedvelt és honos, egy ilyen előhaladást tehetett, addig minden bizonyal hosszabb időnek kellett eltelnie, a míg a nép beláthatta, hogy Néro élve már nem jöhet vissza. És van még egy nagyon fontos bizonyosságunk, a mely ezt a dátumot kétségtelessé teszi. Nevezetesen az Apokalypsis VI. fej. 6-ik versének ez a megjegyzése: „És hallék a négy lelkes állatok között szót, mely ezt mondja vala: A buzának mérczéje egy dénár pénzen; de a bort és az olajat ne bántsod.“ Egy francia tudós, Reinach Salamon legújabbban ennek a helynek teljesen elfogadható magyarázatát adta, rámutatván C. Suetonius „Vita Caesarum“ című munkájában egy helyre a „Vita Domitiani“ 7-ik c-ban, a hol ez mondatik: „Domitianus ad summam quondam ubertatem vini, frumenti vero inopiam existimans nimio vinearum studio negligi arva, edixit, ne quis in Italia novellaret, utque in provinciis vineta succiderentur, relicta ubi plurimum dimidia parte; nec exequi rem perseveravit (Sueton: vita Caes. ed. Roth. 1898.)“<sup>1</sup> Ez a rendelet

<sup>1</sup> Reinach nézetét ismerteti kivonatossan Harnack. Theol. Litteratur Zeitung 1902. 591 és köv. lapjain.

most már Kisázsiaiban nagy felzudulást kellett, annyira, hogy Flavius Philostratus „Vita Sophistarum“ Liber I. 21 f. 12 p. szerint (ed. Firmin-Didot Paris 1878.) Scopeliánus híres szónokot küldték Rómába, a kinek sikerült aztán rávenni a császárt arra, hogy rendeletét vonja vissza. A császár ismét megengedte új szőlőknek a plántálását, sőt büntetéssel fenyegette meg azokat, a kik a réginek a művelését abba merik hagyni (erre czéloz az Apok. ἀδικήσης kifejezése). Az Apokalyptikus profétálására most már ez adja meg az impulsust és az alkalmat; a vég közel van — az ijesztő jelekhez csatlakozik az éhség is, ha a gabonaföldek helyére mindenütt szőlőt és olajültetvényeket plántálnak. A luxus cikkek ugyanis ezáltal felszaporodnak, de a tápszerekben az emberek hiányt fognak látni. És mivel Suetonius szerint ez a dolog Kr. után 92-ben történt, így a mi könyvünk 93-ban íratott. Ugyanezt mondja egy epiphaniusi iratnak a megjegyzése (Haer. I, 33.), a mely valószínűleg Hippolytusra megy vissza, hogy az Ur születésétől az Apokalypsis írásáig 93 év telt el. Valamint Eusebius is az ő Chronikájában az Apokalypsis szerzetését — bár a pathmosi számúzetéssel kapcsolva — Kr. után 94-re, Domitianus uralkodásának a 14-ik évére teszi. Fontos kérdés ezek után most már ránk nézve az, hogy az Apokalypsis a maga profétálásában mennyire eredeti és mennyire nem s az anyagot honnan veszi és azzal hogy bánik el? Kisértsük meg erre is felelni!

Tájékoztatásul előre bocsáthatunk annyit, hogy az Apokalypsis is egy az őskeresztyénség népies talajából kinőtt könyvnek kell tekintenünk s így nem szabad benne dogmatikai meghatározásokat vagy gondolatokat keresni, hanem a néplélek alkalmazkodó képességéből, eleven képzelő tehetségéből s a szertelen és csapongó iránt mindenkor tanúsítani szokott érdeklődéséből kell megértenünk. Így találni fogunk könyvünkben mindenféle kelet elemet, assyrt, zsidót, görögöt, speciális judaisztikust, de mindenütt kiérezhetjük a vallásos synkretismus folytán keleten otthonossá lett ezen elemekből azt a különbséget is, melyet megkívánt az új élet új szelleme s megszabott a hittartalom különbözősége. Ugy hogy az Apokalypsis jó példáját nyújtja a keresztlyénség abbéli alakító képességének, hogy mint lehet és kell a legszebb és legmagasabb igazságokat a nép nyelvén és mégis spiritualiter kifejezni.

A könyv első fej. 1—9. verse úgy tekinthető, mint rövid

bevezetés az első három fejezethez s csak a 10-ik és következő versekben írja le szerző azt a visiot, a mely alapját képezi az említett I—III. caputban foglalt profétai tevékenységnek. A vonások, a melyekkel ezt a látomást karakterisálja, nagyon fantastikusak és többnyire kölcsönöztek. Az első, a mit hall, az ember fiának szava, a mely kürt hangjához hasonló s az Ur nagyságának a kijelentése után azt a megbízatást tartalmazza, hogy János írjon a hét kis-ázsiai gyülekezetnek. A hang, melyre a proféta figyelmessé lesz, a hét aranygyertyatartó között ülő ember fiától jön, ki derekán be volt övezve arany övvel, feje pedig és haja fehérek valának, mint a fehér gyapju és szemei, mint a tűznek lángja. Lábai fénylettek, mint az aranyszínű réz s szava úgy harsogott, mint a vizek zugása. Jobbkezében hét csillagot tartott és a szájából hegyes tör származott vala ki s orcája olyan volt, mint a nap ragyogó fényessége. Ha most már megakarjuk érteni ezen színes vonásokat, úgy a fennálló keleti vallás alakok hasonló képzeleihez, elsősorban pedig az ótestamentumhoz kell fordulnunk, mert bizonyos, hogy szerző a leírás formáját, a képeket ezekből meríttette, lévén ezek kelet fiainak közös kincse. Így például a hét gyertyatartó symboluma, melyet a proféta I. 20. versben fejt meg, nagyon emlékeztet az ótestamentumi kultus symbolumra (Ex. 25. 31. és köv., valamint a Zakariás IV. 2-ben leírt látomására), a különbség közöttük csak az, hogy míg ott egy gyertyatartó említetik hét karral, addig itt hét önálló gyertyatartó áll egymás mellett. Alapjelentésük azonban egy és ugyanaz, — a mint Gunkel szellemes művében kimutatta,<sup>1</sup> a csillag isteneket ábrázolják, de míg az ótestamentumban az égnek ezen hatalmai, mint egység, mint organismus lépnek fel, addig itt mint önálló nagyságok vannak felfogva. Ámde az is igaz, hogy az Apokaliptikus a képnek erről a symbolikus jelentéséről semmit sem tud, ő magyarázza a régi képet a maga módjában.<sup>2</sup> Az emberfiának a jellemzését pedig vagy Dánieltől, vagy az ótestamentum más könyveiből, vagy a kor apokaliptikus irodalmából veszi. Sajátos azonban, hogy az ember fia az Apokalypsisben éppen abban a méltóságban jelenik meg, a mely méltóságot Dániel a világbíró Istennek, mint a mindenség megítélőjének tulajdonít. És mert az ezen méltóságot jelölő

<sup>1</sup> Gunkel Hermann: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. 1895. 294. és köv. lapokon.

<sup>2</sup> W. Bousset: i. m. 193. lap.



predikátumok az egykorú apokrif apokalyptikus irodalomból is teljesen hiányzanak, épen ezért az Apokalypsis alkalmazását specifikus keresztyéni vonásnak kell minősítenünk. Valamint az is a János sajátos alkotása, hogy az Idvezítő jobb kezébe hét csillagot helyez s általában, hogy úgy tünteti fel őt, mint a ki a hét aranygyertyatartó között él ragyogó fényességben. Az elsőre nézve ugyan Dietrich említ és citál, „Mithrasliturgie“ című munkájában egy analog példát, a mely Mithras istent, mikor a mystagogus előtt megjelenik, így jellemzi: „κατέχων τῇ δεξιᾷ χειρὶ μύσχαου ὄμιον χρύσειον, ὅς ἐστιν ἄρπτος“ (14. l.) = Mithras a medve csillaggal jobb kezében, de az összefüggés a kettő között nem bizonyos, bár, ha a feltételezett rokonság meg áll, akkor útmutatást ad arra is, hogy az Apokalypsis hét csillaga mikép értendő — úgy mint egy összefüggő csillagkép. Az apokalyptikus szent borzadálylyal hajlik meg az Ur fényessége előtt (l. 17.), de az égi király fölemeli őt jobbkezeivel s eloszlatja félelmét az ő hatalmának a kijelentésével és azzal a szeretetteljes megbizásával, hogy János írja meg, a miket látott, a hét gyülekezeteknek. A 18. versnek, egy az Ur nagy hatalmát tartalmazó kijelentése „bírok a halálnak és pokolnak kulcsaival“ ismét úgy tűnik fel, mint idegen képzetnek az átvétele s emlékeztet a 9. Zs. 14. versének a halál kapuiról alkotott képére annál is inkább, mert a ἄδης görög szó a LXX.-ban a halál országának, a siralomvölgyének a fordítására használtatik. Ez azonban csak a szerzőnek az alvilágról alkotott felfogását világosítja meg, hogy t. i. ő is egy helynek képzelte a pokolt, mint a régiek, de nem magyarázza meg a kulcsok hatalmának és bírásának a jelentését is. És épen ez az, a mit az apokalyptikus az idegen vallásokból vesz át; így a Mithras vallás istenei között egy egészen külön Isten, az oroszlánfejű Aion bír a kulcsok feletti hatalommal, majd átveszi Babylontól ezt a képzetet a zsidóság is, de itt is csak Jáhvé, tehát a legnagyobb az, a kinek ez a hatalom adatik<sup>1</sup>,<sup>2</sup> az apokalyptikus azonban már átviszi az Idvezítőre is s kifejezi vele azt a szép keresztyén gondolatot, hogy az Ur a feltámadás által diadalmat vett a poklon és halálon. A

<sup>1</sup> L. a kérdésre nézt Bousset: i. m. 197. lapját! <sup>2</sup> A jeruzsálemi Targum a Denteronomium XXVIII. 12. versében ezt mondja: „Négy kulcs adatott a világ Urának, Jáhvénak kezébe, a melyeket ő senki másnak át nem engedett, u. m. az élet, a sírok, az eledel és az eső kulcsai.“ Valamint ugyanezt a Genesis XXX. 32. v.-hez is.

kifejezéshez messzebbmenő combinatiokat fűzni s benne előfokát keresni az Ur poklokra való alászállása historiájának — még akkor sem tanácsos, ha a babyloni kultuszban találunk ilyen vonatkozást és ha a kulcsokkal kapcsolatosan a mi írónk is „ember fijá“-ról beszél, mint a kulcsok hatalmának egy ilyen kalandos vállalkozással történt megszerzését feltűntető többi mithykus képzetek. Ilyen esetre az Apokalyptikus nem gondol. Az I. 20. versben a hét csillagok és a hét gyertyatartók titkának a magyarázatát adja a szerző. A hét gyertyatartó alatt érti a hét kisázsiai gyülekezetet, a csillagok alatt pedig a gyülekezetek angyalait. Csak az a kérdés, hogy kik ez utóbbiak?<sup>1</sup> A legpraktikusabb alattuk a véd-angyalokról alkotott zsidó felfogás értelmében a gyülekezet valószínű angyalait, azaz a bennük personificalt gyülekezeti szellemet érteni, a kik felett az embernek fia uralkodik, mint a gyülekezeteknek: a testnek feje: A kifejezési forma tehát itt is zsidós, de a tartalom az specificus keresztyéni és jelenti azt a szétszakíthatatlan szellemi közösséget, a melyben Jézus és a hívek állanak egymással. Ez a nagy képnek és rejtélynek a titka.

A II-ik és III-ik fejezetben közölt levelek tartalma a gyülekezetek való viszonyaiból és a reájuk váró jövő perspektívájának a szemléletéből van merítve. A gondolatkör, melyben mozognak, sőt a kifejezési formák is, a melyben a levelek írvák, semmi különöset nem árulnak el, legfeljebb az „én nevemért“ kifejezés az (II. 3. versben), a mely az őskori vallásalakokban is szerepet játszik s a névimádás tényével és a név mágikus hatalmának a hitével áll összeköttetésben.<sup>2</sup> A III-ik fejezet 7. verse pedig az I. 18 ra való vonatkozással mondatik és Ézsaiás XXII: 22-ből van alakítva, a melyet még a zsidó magyarázók is mindig a Messiásra vonatkoztattak, annál inkább teheti pedig ezt a keresztyén profétai író, a ki abban a meggyőződésben él, hogy Jézus által az ótestamentumi jóslatok beteltek.

Elevenebb és phantastikusabb leírás kezdődik ismét a IV-ik fejezetben, a hol az Apokalyptikus az Isten trónját s az a körül lefolyt eseményeket festi le. A színes rajznak a részletei ismét nem eredetiek, hanem zsidó, babyloni stb. vallásos képzetekből vannak merítve. Így mindjárt az I-ső vers nagyon hasonlít Ezékiel pro-

<sup>1</sup> A különböző nézetekre szép összefoglalást nyújt Bousset: i. m. 200—201. lap.

<sup>2</sup> Forschungen zum Alten und Neuen Testament 1903. II. füzet.

fetiája I. fejezetének az első verséhez („és megnyilatkoztak az eget és láték isteni látásokat”), vagy még inkább az „Ézsaiás menybemenetele” c. apokrifus írat VI. fej. 9. verséhez, a mely így szól (äthiopiai szöveg): „És halottak egy ajtót, a melyet valaki megnyitott és a szent léleknek a hangját”. Vagy az Isten trónjának a képzete az égben az I. Kir. könyve XXII: 19., XLVII. Zs. 9., Ez. I. 26., 28., X: 1. és köv. Henock könyve XIV. 18. és köv. s „Ascensio Mosis” IV: 2. stb.-ből van merítve. Bizonyos azonban, hogy a 3-ik versben említett és az isteni fenség jellemzésére felhozott nemes kövek is symbolikus jelentéssel bírnak (bár ezt a jelentést még nem ismerjük) s így nem az Apokalyptikus eredeti találmányai, hanem ugyancsak az ótestamentumból, vagy a többi keleti vallások hasonlátomásaiból átvett képek. Például, a mennyiben a 3-ik vers „szivárvány” kifejezése itt e helyen az isteni glóriát, az ég királyát körülvevő mennyei dicsőséget, fénysúgárt akarja jelképezni, található reá példa a görög néphitben is, a hol a sugárkoszorú úgy szerepel, mint a napistenség attribútuma. Látható tehát, mily elterjedt volt az isteni fenség leírásának az ilyen képes formája. Nehezebb kérdés, hogy honnan veszi a szerző a huszonnégyszószékekről és a benne ülő 24 vénről alkotott képet. Némelyek útalnak ezzel kapcsolatban a Dániel könyve VII: 10. versére, a hol ítélő székről van szó, a mely az úrral együtt megjelenik, vagy még inkább az Ézsaiás XXIV. 23. versére, a mely így hangzik: „És megszégyenül a hold, megpirul a nap, mikor uralkodandik a Seregeknek úra Sionnak és Jeruzsálemnek hegyén és az ő vénei előtt dicsőséges lészen.” Ámde igaza van Gunkelnek,<sup>1</sup> hogy ezen paralelek meg nem magyarázzák nekünk azt, hogy miért állítatnak itt a presbyterek úgy oda, mint királyok, fejükön koronával és miért az ő számuk éppen 24? A presbyterek személyi minőségére nézve is fel szokták venni, hogy emberek azok, megdicsőült hősök, a gyülekezetek representánsai, csak a 24-es számnak nem igen sikerült megfejtését adni. Mivel azonban a 24-es szám a 12-nek éppen kétszerese, közelállott az a feltevés, hogy a 24 presbyterben az ó- és újtestamentum képviselőit, vagy a pogány és zsidó keresztyén gyülekezetek representánsait, még inkább a 12 apostolt és a 12 patriarchát lássák. Vagy némelyek az I. Chron. XXIV: 7—18. és Josephus Antiquit. VII. 365 alapján

<sup>1</sup> Gunkel: Schöpfung und Chaos. 302—308. lap.

azonosították őket a 24. papi osztályllyal. Spitta is elfogadta ezt a nézetet, sőt azt még behatóbban igyekezett megvilágosítani azáltal, hogy kimutatta, hogy a koronák, trónok és fejér-ruhák is a presbyterek papi jellegét bizonyítják, mert a papi osztályok vezetői a népfelfogás szerint is „fejedelmek“ = שרִים, „fők“ = ראשים és „vének“ = זקֵנִים voltak. Spitta azonban, hogy azt a nehézséget is megszüntesse, a melyet a földi embereknek az Isten közelében való léte okoz, azt állította, hogy a presbyterek nem földi lények, hanem angyalok, de hozzáfűzte, hogy ezek az angyalok már a legelső ítélet alkalmával kényszerülnek átengedni helyeiket a kegyes hívőknek. Úgy hogy végül oda jutott, hogy az angyalokat kénytelen volt a trónokkal identificálni. Kielégítő magyarázatot tehát ő sem tudott adni.<sup>1</sup> A problémát egyedül Gunkelnek a hypothesis fejté meg, a mely a következő: A 24 vén nem földi lény, hanem földfeletti szellemi személyiség és a számot a szerző nem költötte, hanem az apokalyptikus hagyományból vette át. Gunkel ennek a hagyománynak az alapját fel is találja a babyloni mythológiában, az állatkör 24 csillag istenének a képében. És erre nézve idézi Diodorus Siculusnak egy nyilatkozatát, a mely így szól (II. 31. ed. Bekker): „Az állatkörben huszonnégy csillagot különböztetnek meg, a melyeknek fele része állítólag az északi, fele része pedig a déli részeken foglal helyet és azt hiszik (t. i. a babyloniak), hogy a közülük láthatók az élők csillagai, a láthatatlanok meg a halottak számára vannak rendelve, nevezik pedig őket mindenek biráinak.“ Ez a magyarázat tényleg megfejté az összes nehézségeket s magát az apokalyptikus képet úgy tünteti fel, mint egy ősrégi képzetet, mely szerint a legfőbb istennek az udvara 24 más alsóbbrendű istenből áll. De viszont az is igaz, hogy az Apokalyptikus a hagyománynak erről a polytheistikus vonásáról vagy semmit, vagy csak nagyon keveset tud, mert a trónokon ülő 24-nek zsidó-judaisztikus értelemben papi funkciókat tulajdonít.<sup>2</sup> A IV. fej. 5. versében a 7 tüzlámpás az I. fej. 4. versében említett hét lélekhez hasonlóan az apokalyptikus képekben szerepet játszó hét ősi planéta istenségre céloz, valamint a 6. v. égi oceánja is föltalálható a babyloni kultuszban.<sup>3</sup> Az Isten trónja

<sup>1</sup> Spitta: Offenbarung des Johannes, 1889. 276. l.

<sup>2</sup> Gunkel: I. m. i. hely.

<sup>3</sup> Gunkel: Forschungen z. religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Test. 1903. 44. lap.

körül és közepette álló négy lelkes állatok felsorolása és jellemzése pedig nagyon emlékeztet az Ezekiél profétiája 1-ső és az Ézsaiás könyve VI-ik fejezetében olvasható jelenésre, bizonyos azonban, hogy a képnek az eredetét és igazi jelentését nem itt, hanem jóval előbb a keleti kultuszalakokban kell keresnünk. Gunkel a babyloni vallásalakokban találja fel a visionak igazi gyökerét s az Isten trónja alatt érti az égboltozatot, a melyet az állatkörnek négy hatalmas csillaga hordoz és tart fenn.<sup>1</sup> Az V-ik fejezetnek az előbb tárgyalt IV-ikkel együtt igen nagy szerepe van az egész könyvnek a pragmatismusában, míg amott az Isten ábrázolatlak világleletti teljes fenségében, addig itt a Messiást állítja oda, mint egy olyan hőst, a ki a világtörténelem sorsát és folyását kezében tartja. Ezért dicsérik őt nemcsak a keresztyén hívek, hanem a teremtett világ is, az ő hármasság tagozatában. A könyvnek a képe föltalálható ugyan már Ezekiélnél is, de az V. fej. 1—7 versében leírt egész jelenet mégis egy régibb pogány mythosnak a karakterét viseli magán. Gunkel szerint az eredetiben a tanácstalan isteneknek egy gyűlése volt rajzolva, a kik nem tudtak egy nagy feladatot végrehajtani, a mire hirtelen megjelent egy új istenség a mennyei fényisteneknek az attributumaival felruházva, a ki a dāmoni hatalmak felett nyert győzelmével (V. 5. v.) varázserőt nyert arra is, hogy a titokteljes sorskönyvnek a pecsétjét feloldja s ezáltal a régi világnak véget vetve, egy új világuralomnak a kezdetét bevezesse.<sup>2</sup> (Lásd Marduk istennek a fellépését a babyloni teremtetési mythosban!) És tényleg sokkal helyesebb a képnek ilyen eredetét és magyarázatát keresni, mint bizonyos tendenciával egyes kifejezéseket törölni és helyükbe másokat tenni, vagy pláne Vischerrel egyes szóknál aramból való fordításra gondolni.<sup>3</sup> A bárány képét az író lelki állapotából, kegyességéből kell megérteni s a báránynak adott attributumokat nem kritikailag, hanem pszichológiailag kell felfogni és értékelni. A VI-ik caput aztán leírja a hat első pecsétnek a Messiás által történt felszakítását és az ehhez fűződő eseményeket. A pecsétek felszakításához fűződő jelenetnek, a négy különböző színű lónak a megjelenése és ábrázolása Zakariás I. 8., VI. 1. és köv. verseire támaszkodik. A különbség a két rajz között csak annyi, hogy míg Zakariásnál a lovak mythologikus alakok és jelentik a négy szelet, az isteni követeket,

<sup>1</sup> Gunkel: *Forschungen* stb. 45. és köv. lap.

<sup>2</sup> Gunkel: i. m. 62. lap.

<sup>3</sup> W. Bonsset: *Commentar zur Apokalypse*, 1906. 6-te Aufl. 257—258. I.

addig itt ez a jelentés teljesen eltűnik és ismeretlenné lesz. A lovak megjelenésével összeköti az Apokalyptikus a messiási idő csapásainak „a stereotíppá lett felsorolását” és a piros színhez csatolja a kardot, a feketéhez az éhséget, a sárga színűhöz pedig a halált (VI: 8. v.) s csak az elsőnek nem ad ilyenféle jelentést. A sok kombinatio közül, a mely az első ló értelmének a megmagyarázására létrejött, legvalószínűbb a Gunkel magyarázata, mely szerint ennek a jelenésnek kortörténeti jelentése van és benne megjósolja az Apokalyptikus a parthus birodalomnak a közeljövőben bekövetkező nagy kiterjedését. Erre utal a lovasnak kézíjjal való ábrázolása is, a mely e felvétel mellett nyer csak kielégítő értelmet. A VI. 9. versében említett „megöltek” alatt a magyarázók kivétel nélkül mind a martyrokat értik, csak abban tér el a felfogás egymástól, hogy az oltár alatt vajjon a Jeruzsálemi földi oltár, avagy mennyei oltár értendő. Valószínűbb ez utóbbira gondolni, mert a szerző, a ki lélekben az égbe ragadtatott fel s látomásait mind ott látja, aligha akart egy földi képet is színes rajzába befoglalni. Ám azt is meg kell vallanunk, hogy az égi oltárnak a látása sincs szoros összefüggésben az előző mennyei jelenetekkel. Hogy szerző az oltár alatt a megöltek lelkeit is látja, ez annak a zsidós képzetnek a kifolyása, hogy a vérben benne van a lélek és így az oltárra kiontott vérrel együtt ott tartózkodik az oltár körül a vérből kiszabadult lélek is. A 11. versben említett fehér ruha a hivek mennyei testét ábrázolja és ily formában való ábrázolása az Apokalyptikus idejében épen nem ritka. Feltűnő az egész 9—11 versnek a nagy hasonlatossága a IV. Esras IV: 35. verséhez, a mely így hangzik: „Nem kérdezősködtek-e az igazak lelkei az ő helyeiken, mikor így szóltak: Meddig kell még nekünk itt maradnunk és mikor jön el a mi munkánknak jutalma? Mire így felelt nekik Jeremiél arkangyal, a mikor azoknak a száma, a kik hozzátok hasonlók, betelik.” Mivel azonban egyik íratnak a másiktól való függése sem bizonyos, ezért egy közös apokalyptikus képre kell visszamennünk, a melyet hivebben megőrzött Esras, szabadabban és céljának megfelelőbben alakított a János könyve. Az isteni világkormányzásnak ilyen számokban való odaállítása azonban kedvelt gondolata volt a késői zsidóságnak, a mely szerette az isteni gondviselést úgy feltüntetni, hogy az szám, mérték és idő szerint mindent jó előre meghatározott. Így Bousset idézi IV. Esrásnak a IV: 36-ban foglalt következő érdekes nyilatkozatát: quoniam in

statera ponderavit sacculum et mensura mensuravit tempora et numero numeravit tempora et non commovebit nec excitabit, usque dum impleatur praedicta mensura.<sup>1</sup> A fenti eredeti közös apokalyptikus kép tehát ilyen jellegű lehetett, meghatározva a judaizmus gondolatvilága és gondolkozásmódja által. A 12—17. versben foglalt rajznak szinte egyetlen egy vonása sem eredeti, vagy az ótestamentumi könyvekből, vagy a kor apokalyptikus irodalmának a stereotyp kifejezéseiből von el egyet-mást a szerző, hogy színes előadását egybeállítsa.<sup>2</sup> Különösen az Urnak ama nagy napja az a kifejezési forma, a melyet minden apokalyptikus írat nagy előszeretettel használ és Bousset egész sereg példát hoz fel a késői zsidóságból a szólásforma közkedveltségének és általános elterjedtségének a bizonyítására.<sup>3</sup> Mivel tehát az apokalyptikus váradalmak által való befolyásolása szerzőnknek az említett részben szembetűnő, épen ezért nem szabad a kilátásba helyezett természetű tünemények alatt konkrét eseteket keresni, vagy még kevésbé azoknak kortörténeti jelentést adni. Nehezebb a 7-ik fejezet két egymástól különböző képének (7—8 és 9—17 verseknek) az összeegyeztetése és kibékítése, mert míg az egyik határozottan Izrael 12 törzsének az üdvösségéről beszél, addig a második egy beláthatatlan sokaságról szól, a mely az előbbi kiválasztott 144.000-hez hasonlóan az Isten széke előtt áll s a vele való élésben, az ő szemléletében élvezi az üdv állapotát, a melyhez a szenvedések végtelen sorozatán, a martyriumon keresztül jutott el. A képeknek ilyenmű különbsége és összeegyeztethetetlen látszata indította most már a kritikusok nagy részét arra, hogy a fejezet egységét feladja és az egésznek a compositioját egy ismeretlen redactornak tulajdonítsa, ki régít és újat úgy, a hogy ért, tudatosan vagy öntudatlanul vegyítet össze. Azonban nem szükség a látszólagos ellentét kedvéért mindjárt a fejezet compact egységét kockára tenni, meg lehet a nehézségeket oldani egy szerzőnek, az apokalyptikus Jánosnak a lelkiállapota vizsgálatából és alapos megfigyeléséből is. Mert nyilvánvaló dolog, hogy a könyv írója egy buzgó zsidó-keresztyén férfiu volt, sőt a III. fej. 9. verse szerint a zsidó nemzetiségnek a lelkes bajnoka is, — mi akadályozhatta volna tehát

<sup>1</sup> Bousset: Commentar zur Apokalypse. 272. lap.

<sup>2</sup> Aporallegorik helyekre nézve lásd Bousset: i. művét 274—276. lap.

<sup>3</sup> W. Bousset: Religion des Judenthums. 2-te Auflage. 1906. 246. lapján.

öt abban, hogy a dolgok végén, a nagy nap alkalmával népének a különös eschatologikus szerepét hangsúlyozza? Másfelől az is igaz, hogy az üdvben való részesedést az első képben sem terjeszti ki az egész népre, hanem azt az ideális Izraelre korlátozza, judaistikus felfogást tehát a lényegben nem árul el, sőt ha szabad mondani, gondolatmenetében szinte a Páli felséges eszmemenet-höz és reményekhez csatlakozik (Róm. levél IX—XI. f.), — miért kellene hát ezt a részt az Apokalypsis egész összefüggéséből kiszakítanunk s „valódi zsidónak“ minősítenünk? (Igy Wischer! *Texte und Unters.* 1884. évf. II. rész.) És erről az első képről nem logikus-e az átmenet a másodikra? Avagy szerző, ki zsidó létére keresztyén is volt s így egyszersmind universalista is, nem találta egészen helyénvalónak, hogy ha a választott nép, a saját népe üdvtörténeli szerepét különös képen hangsúlyozta, szóljon azoknak a jövőndő sorsáról is, kik a szenvedéseknek a legnagyobb mértékét: a martyrhalált is elszenvedték keresztyén hitük védelmében? Az ő kegyes reményének eléggé kifejezést adott az által, hogy a választott nemzetség elsőségét hangsúlyozta, mint keresztyén kötelezve volt annak az elismerésére is, hogy az üdvből a pogány keresztyén hívek sincsenek kizárva. És a proféta lojálisan ennek is eleget tesz. De a leírásnak az első részben (1—8 v.) észlelhető sajátossága sem bizonyít a túlhajtott kritika igazsága mellett, mert a rajznak sajátos vonásait eléggé megmagyarázza itt az a körülmény, hogy szerző régebbi, apokalyptikus képekre támaszkodott s abból vett át egyes részleteket leírásába. Így a 4 apokalyptikus szélnek a képzele rajta kívül még egész sereg apokrif apokalypsisben előfordul (János Ap.: XXV. 2. Péter ap. syr. fordításában *I. Zeitschrift für Wiss. Theol.* 1893. I. 454 és köv. lapokon) vagy *Or. Sibyll.* VIII.: 240 és köv.), a mi valószínűvé teszi azt a feltevést, hogy a szeleknek erről a hatalmáról és szerepéről egy apokalyptikus alapképzet fejtett ki a zsidó tradícióban s ezt használták mindnyájan, mint közös eredetit (I. Dániel 7.: 2 versét is!) Vagy ősi alapra mutat vissza az Ap. VIII. 7. versnek az elpecsételés actusa is, a mely az Ezekiel IX. 4-re támaszkodik, mint közvetlen bibliai elődre. Valószínűleg a varázshatalom hitének valamelyes maradványával van itt dolgunk, mert a homlokra nyomott jel, vagy pecsét az Amulett értékével és értelmével bír. „Odaállítja ez a hívőt az illető Istennek a védelmébe és biztosítja őt annak nevében az alsóbbrendű gonosz hatalmak részéről



fenyegető veszélyekkel szemben.“<sup>1</sup> Ilyen képzetekkel találkozunk nemcsak az ótestamentumban (Gen. IV. 15 v. és Ézsaiás XLIV.: S vers), hanem az új testamentumban is a Galatiabeli levél VI.: 16 versében.<sup>2</sup> (Erről még később, a köv. fejezetben.) Az elpecsételés tényének az Apokalypsisben való gyakori emlegetése pedig azt mutatja, hogy a keresztyénség fejlődésének még ebben az előrehaladott korában is szokás volt a keresztyéneknél a veszedelmek ellen így védekezni, különben a kép használata nem volna olyan gyakori és közönséges.

A VIII-ik fejezet a hetedik pecsét tartalmát írja le. Kezdődik a hét angyal mennyei jelenetével és áldozásával, majd elbeszéli a 4 első angyal trombitálását, a melyet borzasztó csapások követnek s a 13-ik versben a negyedik trombitálás után megszólaltatja a levegő égben repülő sasnak a háromszoros jajkiáltását, a föld lakóinak megremegetetésére. Érdekes, hogy a szerző a 2-ik versben nem hét, hanem *a hét* angyalokról beszél (tehát névelővel), a kik mint a 7 arkangyal nagy szerepet játszottak a zsidó vallás történetében (l. Tobit k. XII. 15. Henoch könyve XX. görög szövegét és a Hermas Pastora Visio III. 4. Similitudo IX. 3. 12. verseit!) Gunkel a hét arkangyálnak zsidós képzetét a babyloni hét pláneta istenséggel hozza kapcsolatba, a kiknek a tana a persa hatás következtében plántálódott át az Izraelita vallásba.<sup>3, 4</sup> Az átvétel meglehetősen korai, mert az Ezekhiel IX. fejezetében leírt hat lenruhás férfi és a hozzájuk csatlakozó, írószközzel ellátott hetedik is már ebbe a kategóriába tartoznak s a babyloni hatás nyomait mutatják, továbbá, mert az Apokalyptikus előtt egy olyan hosszú mult áll, a mely a képzetnek a pogány polytheistikus jellegét teljesen elmosta. A trombiták megszólalását kísérő csapások leírásában a proféta az egyiptomi csapások ótestamentumi rajzára támaszkodik, bár azt némileg variálja és továbbmenőleg bővíti. A 10-ik vers csillagesése érdekes parallelt talál a persa eschatológiában, a hol a vég idejére szintén egy csillagnak, a Gókiharnak a leesése (Bundeheh XXX. 18. 31.) helyzetetik kilátásba.<sup>5</sup> Ebből

<sup>1</sup> W. Bousset: Commentar zur Apokalypse: 281. l.

<sup>2</sup> I. Deissmann Adolf: Bibelstudien. Marburg. 1895.

<sup>3, 4</sup> A perzsa vallásban hasonképet Ahura Mazda 7 Amsaspadans-a 4., l. Gunkel: Schöpfung und Chaos. 294—302 l. és Forschungen zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. Test. 1903. 40—42 lap.

<sup>5</sup> I. W. Bousset i. m. 296 lap.

ugyan még nem következnek a képzetnek átvétele, de mindenesetre érdekes, hogy mily hasonló vonásokkal ékesítette minden keleti vallás a saját eschatologikus váradalmát. A 8:13 verse szövegkritikai tekintetben érdekes, mert a P. An. a Vict. kivételével a codexek mind ἀποϑ-*t* olvasnak ἀγγέλου helyett, a mi a Baruch Apokalypsise LXXVII.: 19 és köv. parallel része után ítélve valószínűbb és helyesebb is.

A IX: 1—12. verse az ötödik trombitaszó tartalmának a leírása. Megharsanása után azonnal egy csillag hull alá az égről a földre, a kinek adatik a mélység kútjának a kulcsa. A személyes léttel ábrázolt csillag most már megnyitja a mélységnek kútját, a mely borzasztó füstfelleg közepette egy sereg sáskát bocsát ki magából, a mely azonban nem a mező veteményeit pusztítja, hanem az emberiséget rettentí öt hónapig. A csillag tevékenységének a rajza hasonlít a Henoch LXXXVI: 1 és köv. s LXXXVIII 1 verséhez, a hol a csillag szintén állati léttel bírónak képzelteik, a mélységnek a képzete s a kulcsal való kinyitásnak a gondolata pedig az ἄβυσσος vagy a 𐤇𐤍𐤏𐤍-ról alkotott népfelfogásnak felel meg. A sáskák megjelenésének és félelmetes alakjuk leírásának a rajzában meg a Joel könyve II. fejezetére támaszkodik, de tulmegy azon, a mennyiben ő a sáskáknak dāmoni jelleget is kölcsönöz s bár erre is található Joelnél egy-egy markáns vonás, az Apokalyptikus színezése mégis tulmegy azon, s a mese határait érinti. Vítás, hogy honnan származik a 11-ik vers Abaddon vagy Apollionja, a kinek a mélység feletti uralom tulajdonítatik és a sáskák feletti királykodás. Völter a persa Ahrimant látja az Apokalyptikusnak ebben az alakjában, a ki a Bundehesh III. 26 szerint meg akarta ragadni az eget, onnan azonban letaszítatván, lyukat furt a földbe, hogy odarejtőzzék s a földi kártékony állatoknak, skorpióknak, kígyóknak ura legyen.<sup>1</sup> A feltevés lehet igaz, de az is bizonyos, hogy a szerep, melyet szerzőnk Abaddon-nak rendel, semmiféle olyan rendkívülit nem tartalmaz, a mely őt Ahrimannhoz hasonlóan a mennyei hatalom és dicsőség sphaerájába emelné föl. Közel áll azonban az Apollion görög név használata folytán az a föltevés is, hogy szerző Apolló görög istenre céloz, a kinek a neve szintén az ἀπολλύω alakjából vezetetik le és a kinek attributumá épen a sáska.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> I. Bousset: I. Commentar 301 lap.

<sup>2</sup> I. Bousset: I. Commentar 301 lap.

A mely esetben természetesen görög talajon kellene keresnünk a képzet igazi gyökerét. Még phantastikusabb, mint az előző rész, a IX: 13—21 leírása, a mely a hatodik trombitaszó nyomán történt eseményeket beszéli el. A trombitaszóra elszabadult a 4 megkötözött angyal az Euphrates partjai mellől és az általuk ábrázolt lovassereg megkezdte pusztítását, a melynek áldozata lett sok ember, de hogy beteljék a vég, a kik meg nem ölettek, azok nem tértek meg bűneikből. Rendkívül érdekes szerzőnk leírásában a 4 angyal jellemzése, négyen vannak, megkötözve, készek minden órára, napra, hónapra és esztendőre — és mivel a 7 trombitáló angyaltól való megkülönböztetésük az író által nyilvánvaló, nagyon nehéz megállapítani, hogy miféle angyalok hát ezek? Isclin, schweitz-i tudós utalással Sachau által publicált syr szövegű Esra apokalypsis VI-ik caputjára, a mely többek között így szól: „És szózat hangzék, engedtesse nek el a 4 királyok, a kik meg vannak kötözve a nagy Euphrates partján, hogy megsemmisítsék az embereknek egy harmadrészét és elengedtetek s volt nagy zúgás“ — azt mondja, hogy az Apokalypsis eredeti héber szövegében מלכים állott és csak a görög fordító olvasott helyette tévedésből מלמכים-ot (követ, angyal), azonban a héber eredeti szöveg felvétele olyan önkényes, hogy minden erre alapított combinatio magától elesik.<sup>1</sup> Spitta a nehézségen úgy akar segíteni, hogy az ἀγγέλους helyett ἀγγέλαις (nyáj, csorda, sereg) olvas, de ennek még önkényesebb a felvétele, mint az előbbi nézetnek, eltekintve attól, hogy az értelemben sem illik bele. Sokkal helyesebb megoldása a dolognak az a magyarázat, a mely azt tartja, hogy az Apokalyptikus itteni leírása egy régebbi tradícion alapul, a melynek első változatával a VII. fejt. 1 és köv. verseiben találkoztunk, ennek a második variánsnak az eltérései pedig az akut történeti viszonyokból: a parthusok elhatalmasodásából és fenyegető előnyomulásából érthetők meg. „Egy olyan időben, a mikor az emberek szakadatlanul a romlást hozó parthus sereg veszedelmétől félték, szinte kínálkozott az alkalom, hogy azt a 4 pusztító angyalt, a kiknek feladata volt egyszer a földet végigseperni, mint a párihusok vezéreit tüntessék fel, így kerülnek azok az Euphrates mellé.“<sup>2</sup> Erre a combinatióra utal még a Henoch

<sup>1</sup> Isclin: Theol. Zeitschrift aus der Sweltz 1887. I. 64. I. Bousset: Commentar stb. 303 lap.

<sup>2</sup> Bousset: Commentar stb. 304 lap.

könyvének az 56 5. leírása is. A lovasok és lovak jellemzésében szintén régi színeket használ a szerző (Hiob k. XLI 10 v.), sőt a találgatásoknak egész sorára ad alkalmat a 19. versben tett ezen megjegyzésével: „az ő farkaik hasonlatosok a kigyókhöz, melyeknek ártalomra való fejek vagyon.“ A sok idevágó magyarázat közül érdekes a Holtzmanné, aki utal a Pergamusi óriási Zeus oltár reliefsjének a gigas alakjaira, a kiknek kigyólábaik vannak, — itt tehát a szerző a késői görög művészet útjain vándorolna,<sup>1</sup> vagy a Grotiusé, a ki egy a lovas mögött ülő gyalog katonára gondol stb., ám mindezek a magyarázatok nem kielégítőek s így el kell fogadnunk azt a föltevést, hogy a rajznak bizony mythologikus alapja van, szerző itt a pártus lovascsapatok rajzolására felhasználja a pokoli lovasok előtörésének a mythologikus leírását, a mely a persa Bahmann Nast Apokalypsisének II. 24 és köv. részében található fel eredeti alakjában.<sup>2</sup> A 21. versben felsorolt bűnök közül, a melyekben az életben maradtak tovább tobzódnak, a legérdekesebb a *φαρμακία*, a mely eredetileg varázslást jelent, tekintettel azonban arra a szokatlan körülményre, hogy ez a bűn a gyilkosság, a paráznaság és lopás között foglal helyet, Ebrárd közelebbi meghatározást adott neki = csábító elvarázsolás, vagy Ewald = szerelmi varázslás, a mi a XVIII 23-ra való vonatkozással épen nem lehetetlen.<sup>3</sup>

A X-ik fejezet a 6-ik trombitászó utáni jelenetnek a leírása. Egy angyal jelenik meg kezében megnyitott könyvecskével s fennhangon kiált, mire hét hatalmas mennydörgés támad. János le akarja írni ennek a tartalmát, de egy hang, a Krisztus hangja megakadályozza őt szándékában. Erre következik az angyal vég hirdetése, majd János elnyeli a tőle elkért könyvet, a mely különös hatásokat ébreszt benne s végül a 11. versben új megbízást kap a profétálásra. — Az angyal leírásánál régi traditionalis vonásokat használ az író, a mi abból is kitűnik, hogy Spitta megfigyelése szerint az angyalnak tulajdonított attributumok tényleg jobban illenek egy nyugvó, mint egy mozgásban levő alakhoz.<sup>4</sup> Talányos a hét mennydörgés tartalma, némelyek utalnak ezzel

<sup>1</sup> O. Holtzmann: Handcommentar zum Neuen Testament 3. Aufl. 4-ik k. 1908. 456—457. lap.

<sup>2</sup> Völter IV: 33. I. Bousset: Commentar stb. 305 lapját.

<sup>3</sup> Bousset: Commentar stb. 306 lap.

<sup>4</sup> Bousset: Commentar stb. 308 lap.

kapcsolatosan a IV. fej. 5. versére, vagy a 29 Zsoltár 3—9-re, a hol a Jahve menydörgése valóban hétszer említetik, Ewald a Sapiaentia Salomonis XIX: 13-ban említett hetedik égnak a menydörgésére, — mindez azonban csak találgatás, a szerző által ismertnek feltételezett menydörgés képzetét, eredetét és jelentését ma nem ismerjük. Az idő megszűnésének a gondolata egészen szokásos abban a korban, a mit mutat a Henoch könyve XXXIII: 2 és LXV: 6 is, de az apokalypsis leírása mégis nem ettől függ, hanem a Dániel könyve XII: 7 után van szerkesztve. A fölött is foly a vita, hogy mi az Isten titkának a tartalma (X: 7 v.), a könyv szerkesztésének a különböző hypothesiseit valló tudósok a kérdésre különböző feleleteket adnak, a melyeknek legtöbbje oda megy ki, hogy a titok tartalma más nem lehetvén, mint örömhír, tehát csak az ezt tárgyáló XIV. fej. ad felvilágosítást a titokról, mert ott kezdődik a hívek üdvállapotának a festői rajza, mivel azonban lehetetlen, hogy szerző ilyen sokáig kétségben tartsa olvasóit az örömhír felől — fine finale a X. fejezetnek közvetlen folytatása a XIV. fej., a közbeeső rész pedig nem eredeti. Így okoskodnak a könyv egységét megtagadó theoria hívei. De hát vajjon a XII. fej.-ben elbeszélte levettetése a sárkányoknak az égből ne volna egy isteni titok, a mely a hívek számára öröm és vígság forrása, mert a nagy ellenség hatalmának a megtörését jelenti? Csak nem kell a titok fogalmába dogmatikai vonatkozásokat bevinni s az összefüggés megértése mindjárt világos lesz. Az elnyelt könyv hatásának a leírását szerzőnk Ezekiel profétiájának a III. 1 és köv. verseiből meríti, csak a különböző hatások éles ellentéte által tér el tőle. Spitta az Apokalyptikus által való félreértésre, az eredeti szöveg félremagyarázására gondol, holott helyesebb a szerző eljárását szándékosnak minősíteni s leírásának symbolikus jelentést tulajdonítani, mely szerint a könyv ugyan első hatásra kellemes, de benső tartalma szerint romboló, a bűnösöknek pusztítója?<sup>1</sup> A 10, 11 verse szövegkritikai tekintetben érdekes, mert az ige alak λέγουσιν μου bár a codexek által szilárdul fenn van tartva, értelmileg megmagyarázhatatlan. Valószínűleg szöveg romlás eredménye.

A legnehezebb probléma elé állítja a magyarázókat a XI. fej. 1—14 verse nemcsak azért, mert maga az egész látomás ho-

<sup>1</sup> Bousset: Commentar stb. 312 lap.

mályos és túltömör, hanem azért is, mert egyes részei között nincs meg a közvetlen összefüggés. Az újabb magyarázók épen ezért csaknem mind egyetértének abban, hogy az említett rész nem eredeti, hanem a 6-ik és hetedik pecsét közé mesterségesen be van ékelve. Kérdés azonban, hogy ki által? Mi a darabnak mostani elhelyezését és alakítását az Apokalyptikus Jánosnak tulajdonítjuk s nem vagyunk hajlandók sem zsidós betoldásra, sem a szövegnek ezen rész általi olyan meg bővítésére gondolni, a mely az Apokalyptikus idején túl nyúlik. Azt azonban valljuk, hogy a szerző itt régebbi anyagot hordott össze és dolgozott fel munkájában. Sajátságos ugyanis a fejezet 1—2 részének a jellege és közelebbi megfigyelés mellett azt a benyomást gyakorolja a szemlélőre, hogy ez valamelyik régi apokalyptikus iratnak a töredéke. Bousset genialis ötlettel (Wellhausen után indulva: *Skizzen und Vorarbeiten* VI. 222—223) azt állítja, hogy ez a rész a nemzeti elnyomatásnak egy nagyon fontos pillanatában keletkezett. És pedig akkor, a mikor a szent város elpusztulása már bizonyos volt, csak a templom egy részének a megmentetésében volt remény. Az 1 v. második felének a megjegyzése, hogy „azok, a kik a templomban imádkoznak“ szintén méressenek meg, arra utal, hogy Izraelnek már csak egy kis része, a legfanatikusabb rész húzódott meg a szent helyen s nem akar tárgtani az égő oltár mellől, a többi elmenekült. A rajzolt *situatio* tehát Jeruzsálem ostromának az idejére utal 67—70-re, ebben az időben pedig a templom a zeloták táborhelye volt. Az 1—2 vers tehát egy zelota röpiratnak a töredéke, a mely ragaszkodik a reményhez, hogy a zeloták ellenállásán megtörik a római tábor ereje s a templom nem kerül idegen kézre. Nehezebb a 3—13 versek keletkezésének a megfejtése. Ez valószínűleg még régebbi, mint az előbbi töredék és visszanyúlik abba a mythikus körbe, a honnan a Dániel könyve veszi az ő természetfeletti félig állati és félig emberi alakját. Mutatja ezt az „Ascensio Mosis“ cz. apokrifus könyv VIII—IX. és XI. fejezetének a leírása, a mely szintén megtariott egy néhány mythikus vonást ennek az Apokalyptisban állatnak jellemzett szörnynek az eredeti alakjából, sőt Bousset szerint a Máté ev. XXIV : 15 βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως kifejezése és a Didaché XVI : 3—4 verse is erre utal. A mythos és a mythikus alak nem specialis zsidó képzet, hanem a keleti phantasia szüleménye s a zsidó alakításnak a nyoma csak ott látszik, a hol a népképzet a dánieli általános

jellegű váradalomtól eltérően a szörnynek a megjelenését kizárólag Jeruzsálemre korlátozza. S ha most már azt kutatjuk, hogy kit ábrázolt ez a szörnyeteg, úgy a felelet az reá, hogy a megemberiesített ördögöt.<sup>1</sup> Ám ezen magyarázat mellett is tagadhatatlanul hézag van a leírásban s ez valószínűleg onnan ered, hogy a szerző a régi készen talált töredéket átvéve, azokat megrövidítette s célja érdekében átalakította, a mi által az eredeti jelleget is meglehetősen levakarta róluk, de annyira még sem sikerült az átgyúrás, hogy az értelem világosságát is teljes mértékben biztosította volna. A mi most már a részleteket illeti, kérdés, hogy pl. mi célja van a templom megmérésének? A kérdést egyedül csak az összefüggés dönti el, a mely világosan mutatja, hogy a felmérés által a megtartás ábrázolatik. Homályos a két tanu fellépésének az apokalyptikus váradalma. A zsidóság tudvalevőleg csak egy előhírnököt, az elragadtatott Ilyést várta vissza, sőt a későbbi judaisztikus képzet is ez maradt a „tanu“ fellépéséről. Itt tehát idegen gondolat csúszott be a zsidó váradalmakba és pedig valószínűleg nem keresztyén, mert az Ur megjelenésekor őt követő tanubizonyosságok keresztyén gondolata magától az Apokalypsistól függ, de amabban máshonnan való átvétel. A genealogia meg volna fejtve a persa Apokalypitikus váradalmak három Messiás alakja által, a kik közül az első kettő szintén előfutárja a harmadiknak, a ki az ezredéves uralom végén jön el, csakhogy azoknak a szenvedéséről sehol sincsen említés, míg ezek az állapot bosszúságát életükkel fizetik meg.<sup>2</sup> Nincs más hátra tehát, mint bevallanunk, hogy a róluk szóló váradalom igazi alapját és gyökerét nem ismerjük. Hogy szerző kit ért a két tanu alatt, azt elárulja a 6. vers, a hol Ilyés és Mózes tetteit tulajdonítja nekik. Érdekes azonban, hogy a későbbi zsidó váradalmak sohasem ezt a két személyt kombinálják az Antikrisztus Apokalypsisekben, hanem csaknem mindig Ilyést és Hénochot. A működésük időtartamát illetőleg Apokalypitikus a dánieli hagyományra támaszkodik. Fellépésük helye a szövegben nincs megadva, de a jellemzésből és a helyzetből következtetve állíthatjuk Spitta Rómájával szemben, hogy Jeruzsálem. A Zakariás IV. 2. köv. 12. és 14. versei után szerkesztett 4-ik vers jellemzésén kívül

<sup>1</sup> Bousset: Commentar stb. 329 lap.

<sup>2</sup> Ebenda: Commentar 319 lap.

erre utal még a 13. v. számadata is, mely megfelel a Josephus Contra Apionem I. 197-ben említett adatnak. A XI: 9. versének „a népek, nyelvek és nemzetségek s különböző ágazatokról“ való megjegyzése az Apokalyptikus szabad alakításának kezenyoma és a Jeruzsálemet ostromló néptömeg alkatelemeire céloz, de már a 10-ik vers megértése roppant nehéz. Kik a föld népei s hogyan értestülhetnek azok 3 és  $1/2$  nap alatt a nagy események bekövetkeztéről, vagy ha Palesztina lakói értetnek csupán alattuk, akkor miért neveztetnek így? A 13. vers  $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\beta\rho\nu\omicron\upsilon$  kifejezése az Istennek, mint teremtő Urnak a késői zsidó irodalomban szívesen használt jelölése. Egyszerűbb és világosabb leírást tartalmaz a fejezet második része a 15–19. vers, a mely a hetedik trombitászó megszólalását s a nyomában történt eseményeket mondja el. Az égi hymnus a proféta által a XII-ik fejezetben leírt győzelem biztos reményében előlegeztetik, oly biztos a szerző a nép felől, hogy meg sem várja a kellő sorrendet, hanem az öröm és hálaérzet kitörését anticipálja. Vilás a 18. vers szövegének a „szentek“ és „a te nevedet félők“ közötti  $\chi\alpha\lambda$  szócskája, a mely szövegkritikailag nincs eléggé megindokolva, az értelemre azonban meglehetősen befolyással van, miért is annak az elhagyása a legcélszerűbb, de még ha megmarad is a szövegben, olyan fontosságot tulajdonítani neki, hogy a vers zsidó eredetére utal, határozottan félreértése az értelemnek. Annál is inkább, mert a mellé venni szokott „nagyoknak és kicsinyeknek“ kifejezés a 115. Zsolthár 13. verséből van véve és nem a zsidó redactor találmánya. Hogy a szerző a 19. versben a szövetség ládáját említi és látja a mennyei templomban, ez az akkori kor apokalyptikus váradalmához való alkalmazkodás, mely szerint a templom elpusztulásával megsemmisült, illetőleg elveszett frigyláda majd a Messiás visszajövetelével együtt ismét meg fog kerülni s méltó helyét el fogja foglalni.

Az Apokalyptikus profétálásának fénypontját képezi a 12-ik fejezet. A hetedik trombitászó elhangzott, itt van tehát a küzdelem és harc ideje. A 12-ik caput ennek a nagyszabású küzdelemnek a bevezetése. Egyik főtenyezője ennek a harcnak a Sátán, az ő üzelmeiről s a születendő Messiás körül folytatott gonosz cselekedeteiről rántja le itt tehát a proféta a leplet, miközben eleven mythikus színezéssel leírja az Ur születését s az ő csodálatos megmentését az Isten trónjához történt elragadtatás által, majd az ő anyjának a menekülését a Sátán elől a pusztába s az angyalok-



nak az utóbbi ellen Michaellel az élükön folytatott küzdelmét. A Sátán levettetik az égből, mire örömeinek harsan fel a mennyei seregek ajkán a diadal biztos érzetében. A bukott hatalmasság azonban most az asszonyt: az igaz Izraelt kezdi üldözni, de az elrepül előle sasszárnyakon s nem árthat neki a Sátán folyóvize sem, melyet szájából bocsát ki az asszony után, mert a föld magába szívja azt. A Sátán erre nagy dühösen elhagyja az üldözést „és elméne, hogy hadakozzék egyebekkel az ő magvából valókkal, az Isten parancsolatainak megőrzőivel, a kinknél vala a Jézus Krisztusnak tanubizonyságtétele.“ XII. fejt. 17. vers. Több okból roppant nehéz ennek a fejezetnek a megértése. Miért írja le az író az Urnak születését ilyen mythikus színezéssel s miért jellemzi az anyját úgy mint napistent lábai alatt holddal, fején tízenkét csillagból álló koronával. A Sárkány, fején szintén diadémmal, az asszony menekülése előle a pusztába, a sasszárnyak stb. honnan kerülnek bele a történetbe? Olyan kérdések ezek, a melyekre már régóta keresnek feleletet az exegeták s alig-alig találnak. A magyarázatnak egy nagyon kedvelt módja Vischer kutatása óta az úgynevezett zsidó alapíratból való bevezetés. Erre nézve Vischer hivatkozott a Jeruzsálemi Talmudban a Berachott II. 5-re (Lightfoot Máté II. 1-hez citálja), a hol a köv. történet van elbeszélve: Egy zsidóhoz eljött egy arabiai és Jeruzsálem elpusztulásának a hírével együtt meghozta Hiskia fiának, Menachem Messiásnak a Bethlehembben való születéséről szóló hirt is. Erre a zsidó felment Bethlehembe és látta a Messiásnak az anyját. De mikor másodszor ment fel oda, az anyja elbeszélte neki, hogy közben a gyermeket a szelek és a viharok elragadták. Azonban ez az elbeszélés csak egyetlenegy pontban egyezik meg a 12-ik fejezet történetével, hogy t. i. a gyermek itt is, ott is elragadtatik. A napisten anyja helyét ott pótolja a földi anya, egyébről benne nincs szó. Vischernek ezt a magyarázatát akarta kiegészíteni Wellhausen,<sup>1</sup> mikor azt állította, hogy az Apok. 12-ik fejezete Jeruzsálem ostromának az idejében keletkezett. Szerinte az asszony a „maradék Izrael,“ a mely menekülés által akar életben maradni. A darab tehát a farizeusok köréből származik, a kik az utolsó küzdelemből menekülés által szabadultak meg. A Messiás születéséről való csodás felfogás pedig két messiási hagyománynak a kombinációjából állott elő, a melyeknek egyike szerint a Messiás a földön születik,

<sup>1</sup> Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten 1899. VI. 215—225 lap.

a másik szerint meg az égből jön el. Ezen kettőnek a közvetítése aztán az elragadtatás. Ámde igaza van Bousset-nek,<sup>1</sup> hogy ilyen korán (Kr. u. 70 körül) a két Messiás képének a kombinációja lehetetlenség s aztán meg a fenti Talmud helyre való tekintettel az sem egészen bizonyos, hogy az elragadtatás ilyen gondolat összevegyítésből állott volna elő. És aztán honnan a leírásnak sok eleven és ragyogó színe? Wellhausen magyarázata sem oldja meg tehát a kérdést, a miért is tovább kell kutatnunk a megfejtés után. Figyelmes vizsgálódás mellett szembeűnő, hogy a fejezet nem képez egy összefüggő egységet, hanem az elbeszélés a 6-ik versben megtörik s viszont a 13—17. is elválík az előzőtől. A közbeeső rész a Sátánnal való harcot, annak levettetését s a menyeyei seregek dicsőénekét tartalmazza. Ezt a részt Bousset<sup>2</sup> határozottan zsidós premissákból magyarázza meg. Egy ilyen Sátán levettetést tartalmaz ugyanis a II. Hénoch könyve 29: 4—5: „Az arkangyalok sorából egy, a ki az ő seregével együtt elbukott, ahhoz a képtelen gondolathoz folyamodott, hogy trónját a föld felé a fellegekre építi fel, hogy ez által Istenhez legyen hasonló. De én ledobtam őt a magasból angyalaival együtt. És ő most repül állandóan a levegőben a mélység fölött.“ Ezen képek mellett azonban él a másik is a zsidóságban, hogy a Sátán Isten mellett az égben van, mint vádoló angyal a világ végéig (Hiob: I. és XII: 10. vers) vagy Lukács evangéliuma X: 18. vers.) Ezt az utóbbi nézetet követi és veszi át a zsidóságból az Apokalyptikus János is. Ennek a résznek a magyarázata tehát adva, de honnan származnak az 1—6. és 13—17. versek? Gunkel az Apokalypsis 12-ik fejezetének ezt a tulajdonképeni alapját az ősbabyloni teremtésmythosban vélte felfedezni, a mely szól Tiámát-nak, a vízi szörnynak az égi hatalmak, illetve Marduk napisten elleni harcáról.<sup>3</sup> Azonban sokkal feltűnőbb és helyesebb megértését adja a mi elbeszélésünknek az a parallel, a melyre a görög mythológiából Dieterich mutatott rá (Abraxas 1891. 117. és köv. l.) és a mely így szól: Mikor Leto Apollot meg akarta szűlni, üldözte őt Pytho a földsárkány, a kinek meg volt jövendölve, hogy Létó fia megöli őt. Azonban Boreas elragadja Létot Poseidonhoz, a ki

<sup>1</sup> Commentar zur Apokalypse 1906. 3-te Aufl. 348. lap.

<sup>2</sup> Commentar zur Apokalypse 1906. 3-te Aufl. 350. lap.

<sup>3</sup> Gunkel Hermann: Schöpfung und Chaos 370. és köv. lap és Forschungen zum relig. Verständnis des Neuen T. 1903. 54. és köv. l.

neki Ortygia szigetén menedékhelyet készít, miközben a tenger hullámmása által elragadja az üldöző elől a kilátást. Léto megszüli Apollot és ez aztán a 4-ik napon megöli a Parnassus tetején ellenségét. Vagy szép parallelt nyújt a megoldásra az egyiptomi mythologia is (Bousset: Commentar 354--55. lap): Hathor a fiatal napistennek, Horusnak az anyja Typhon sárkány elől elmenekül egy magányos helyre, a hol titokban táplálja gyermekét mindaddig, a míg az megerősödik és magikus ereje által a sárkányt meg nem öli. Végül említendő még a perzsa mythológiának egy hason képzete is, a mely a következőket tartalmazza: Ormuzd és Ahrimann küzdenek „a nagy királyi dicsőség“-ért és Ahrimann elküldi Azhi Dahâka sárkányt, a háromfejű, háromszájú és hatszemű szörnyet a harcba. A királyi dicsőség menekül a sárkány elől és Apâm Napât vizi szellemnél talál oltalmat és menedéket stb.<sup>1</sup> Hogy most már közvetlenül honnan van átvéve az Apokalypsis rajza, azt persze eldönteni nem igen lehet, még akkor sem, ha Bousset Dieterich magyarázatának ad elsőséget, mert a történet eredete a másik keletből is könnyen levezethető, valamint az sem bizonyos, hogy az átvételnél nem játszik-e szerepet a zsidó közvetítés is? Bármint álljon is azonban a dolog, a fentiekből megállapítható annyi, hogy az Apokalyptikus János egy készen talált pogány mythost vett át s alakított át a szellemi világosság sötétség feletti győzelmének az örökszép diadalmi énekévé. Az alakítás az ő művészete s keresztényen szellemies gondolkozásának a legszebb bizonyítéka.

A XIII-ik fejezettel eléri legmagasabb pontját az Apokalyptikus profétálása. A levettetelt sárkány abba hagyja az asszony üldözését azért, hogy övéi ellen fordulhasson. A tenger fövenyére áll és hívja a gonosz ellenfelet, a vadállatot segítségül (XII: 18. vers). Az állat feljön a tengerből hét fejjel, tíz szarvval és tíz koronával a szarvain s fején vala a káromlás neve. Fejei közül egy halálos sebbel volt megsebesítve, de mindjárt meg is gyógyított. Hatalma nyilvánul az Isten káromlásában, a hivek üldözésében és abban, hogy az elcsábítottak imádni fogják őt. Segítségére siet neki még egy másik fenevad is, a mely a földből jön fel s az előbbinek minden hatalmasságát cselekszi, hogy az első imádására hajtson mindenkit. Jobbkézen és homlokon elpecsételi az övéit, hogy csak

<sup>1</sup> Holzmann O.: Commentar Evang. Briefe und Offenbarung Johannes 908. 3. Aufl. 468. lap.

azok bírjanak szabadsággal az adás-vevésben. És a fenevad, kinek ő szolgálatában áll, a hívek előtt nem ismeretlen, a szerző kiírja annak nevét számokban, a mely a betűk számértéke szerint épen 666-ot vagy 616-ot tesz ki. Ez a fejezet is a nehézségeknek egész sorát rejti magában, a melyeknek megoldása nem épen könnyű és számtalan föltevésre adott alkalmat. Így az első vadállatnak a tengerből való felszállása ellentétben áll a második állatnak a földből való feljövételével. S aztán egy szóval sem mondja meg szerző azt a viszonyt sem, a mely kettőjük között van. Az a régi nézet azonban, hogy az első állat a római birodalmat akarja jelölni, eddig még megdönthetetlenül áll. Az állat tiz szarvából némelyek azt a következtetést vonták le, hogy azok az eddig élt császárok számát akarják jelölni s így az Apokalypsis a tizedik császár idejében iratott volna, ámde a császárok sorának a megállapítása egyfelől nagyon bonyolult (a kezdet bizonytalansága és az interregnum miatt), másfelől meg helyesebb a hét fej alatt érteni és jelölve látni a császárokat és nem a tiz szarv alatt. Azonban ebben egy időmeghatározást keresni az ő profétálására vonatkozólag, határozottan helytelen volna, az apokalyptikus csak átveszi a hagyomány által kialakított képet, de ő maga működésében független attól. Hogy az 1. versben említett „káromlásnak neve“ (vagy nevei) alatt mit ért szerző, az ma már kétségtelen bizonyossággal meg van fejtve. A császárok azon tilalmaira céloz író a kifejezés által, a melyek azoknak az istenségét, isteni jellegét állapították meg. (Így: Divus Julius, Divus Augustus, a Csel. k. XXV: 21. v. = Σεβαστός és Caligulanak azon tette, melylyel nővérét Drusillát az istennők sorába emelte.)<sup>1</sup> A fejezet 2. verse emlékeztet a Dániel VII: 1. és köv. verseire, a hol az oroszlán, medve és párduc alakjai egymásután jelennek meg, de az Apokalyptikus felsorolást még más valószínűleg a hagyomány által átszarmaztatott vonásokkal is keverte. A halálos sebet kapott fej alatt némelyek, köztük Gunkel is (Schöpfung und Chaos 355.) Cäsart akarják érteni, de jól mondja Bousset,<sup>2</sup> hogy ilyen felvétel mellett valami rendkívüli esetre kellene gondolnunk, hogy megmagyarázhassuk az írónak azt a szokatlan érdeklődését Cäsar iránt, hogy épen az élete sorsából kölcsönözte az állat jellemzéséhez legszükségesebb vonást, — eltekintve attól, hogy

<sup>1</sup> Holtzmann; Commentar stb. 469. lap.

<sup>2</sup> Bousset; Commentar stb. 361. lap.

ilyen felvétel mellett absolute érthetetlen volna a ócs, a mely a „megsebesítetett“ kifejezés előtt áll és szövegkritikailag kétely alá nem esik. Helyesebb tehát a magyarázók nagy többségének a nézetét követve — alatta Nero császárra gondolni, a ki tudvalevőleg a parthusok elleni harcban kapott egy ilyen halálos sebet. A Néro mondának azonban harmadik alakja áll itt előttünk, a mit mutat az is, hogy az antikrisztusként visszatérő szörny itt már az alvilágból tér vissza.<sup>1</sup> A következő versekben az állat imádása van leírva az Exodus XV. 11-re való támaszkodással és ez az imadás természetes következménye annak a nagy hatalomnak, a mellyel a fenevad bír. A XIII. fejezet 5-ik verse a Dániel VII. fejezet 8. 20. és VII: 11. után van szerkesztve, bár továbbmenő paralelle föltalálható a babyloni teremtés mythosban is.<sup>2</sup> Az Idő, a meddig a fenevad hatalmaskodhatik, a rendes apokalyptikus idő 3 és fél év. A 6-ik vers visszhangja a Dániel könyve VIII: 10. versnek, csak hogy itt a leírás mythikus jellege egészen háttérbe lép és fölismerhetetlenné lesz. A XIII. 8. versében a jövő idő használata megtöri az elbeszélés visiószerű karakterét s a szerző itt a valósággal bekövetkező tényeket akarja leírni, a melyeknek magva az, hogy míg a hivek a fenevad üldözései alatt szenvednek, de kitaranak, addig a világ behődol a fenyegető cásárkultusznak. Erre következik aztán a második fenevad eljövételének a leírása. A szerző úgy karakterizálja ezt, mint egy hamis profétát (XVI.: 13. XIX.: 20. XX.: 10 v.), a ki eljön a földből két szarvval, melyek a báránéhoz hasonlók és szól, mint egy sárkány. Csak az a kérdés, hogy ki legyen ez. Spitta Simon Magusra, Erbes az abonuteichosbeli Sándorra, Völter Herodes Atticusra gondol (l. Gunkel Schöpfung und Chaos 348 lapját), azonban az összefüggésnek megfelelően jobb nem egy meghatározott személyre gondolni, hanem a Cásárkultusz valamely más támaszát látni jelölve általa. Mommsen a római praefecturátust állítja előtérbe, míg mások a pogány papságra, illetőleg a provinciabeli császári papságra utalnak, mint a kifejezés valódi tartalmára.<sup>3</sup> És tényleg elfogadható megoldást csak ez utóbbi magyarázat ad. Ugyanis csak erről a papságról állítható az, hogy az első állatnak a hatalmasságát cselekeszi és mivel,

<sup>1</sup> Bővebb kifejtését a kérdésnek l. Bousset: Commentar 361—2. lapján.

<sup>2</sup> Zimmern; Keilinschriften und das Alte Testament von Schrader 3-te Aufl. 513 l.

<sup>3</sup> L. Holtzmann O. Commentar stb. 471 lap.

hogy a föld népei imádják azt. Avagy lehetett-e tán a császárkultusznak más, erőteljesebb támasza, hathatósabb eszköze, mint a felsőbb rendeleket hiven követő császári papság? És a kor-képzetek szerint ennek a hamis profétaként való jelzése volt a leghetségesebb is. A 13-ik versben említett „nagy jelek“ kifejezéssel az Apokalyptikus a pogány papságnak a mágikus és varázsló cselekedeteit akarja jelölni,<sup>1</sup> a hol egykoru vagy esetleg régebbi vonásokat vett be a leírásba. Ilyen átvételre utal különösen a 15-ik vers, a melyhez hasonló Simon Magusról állítatik a Recognitiones III.: 47 versében: „ego statuas moveri feci et animavi exanima“. A fenevad, illetőleg hamis proféta az ő művét az által jelöli meg, hogy megbélyegzi őket jobb kezükön és a homlokokon. Ez az actus az eredetiben *χάραγμα* szóval van kifejezve. Deissmann beható kutatásainak köszönhetjük, hogy ennek a szónak a jelentése ma tisztán áll előttünk,<sup>2</sup> jelöli az az 1. és 2-ik évszázad (Kr. u.) adásvételi, vagy ehhez hasonló okmányain található császári bélyeget az évszámmal és az uralkodó császár nevével. Mivel pedig az első állat az Apokalyptikusban is római császárra vonatkozik, épen ezért a *χάραγμα*, mellyel a második fenevad az első imádására megnyert híveket megjelöli, más itt sem lehet, mint a császári pecsét, a mit valószínűvé tesz még a következő versnek az adásvetésről szóló megjegyzése is. Ám a szónak itt határozottan valószínűs vonatkozása is van és a keleti népeletben szokásos varázserreji amuletteknek a helyét és szerepét akarja pótolni. Igen érdekes parallelt citál hozzá Friedländer<sup>3</sup> a Targum Hohel 8: 1-ből így: És monda Izrael gyülekezete: kiválasztottam minden pogány népek közül, mert én balkezemre és fejem köré a tephilint kötöm“ és Megilla 24 b.: „A ki a tephilint a homlokára (köti) vagy a keze felületén viseli, az a mineaiak sorsára jut“. E két citált hely arra az ellentétre utal, a mely az igazhívők és az eretnek zsidók tephilin hordozása között volt. Ha az Apokalyptikus által említett jobb kezen és homlokokon való elpecsételés actusa szintén ilyen ellentétre céloz, akkor bizonyosan zsidó multa és szokásokra való reflexis foglaltatik benne. Nagyon vitás a 18-ik vers számadatának a megfejtése. A nehézséget főleg az okozza, hogy a

<sup>1</sup> Ramsay megállapítása, idézi Holtzmann: Commentar 471 lap.

<sup>2</sup> Deissmann Adolf: Neue Bibelstudien. 1897. Marburg. 68—75 lap.

<sup>3</sup> L. Bousset: Commentar zur Apokalypse. 368—369 lap.

számösszeg a codexek által kétféle variatióban szállított át reánk és pedig 666 és 616 számokban. A megfejtésnek eddig leggyakrabban alkalmazott módja volt a gematria s eredménye כסר נרן. Bousset ma is, az összes számottevőbb kutatások ismerete és áttanulmányozása után, ezt a megoldási módot tartja a legvalószínűbbnek, azonban megvallja ő is, hogy Corssen érdekes tanulmányozása egy új megfejtés lehetőségét nyújtja,<sup>1,2</sup> Corssen utal a helyvel kapcsolatosan az úgynevezett isopsephiára, a mely abból áll, hogy több fogalom számjegyeinek van ugyanegy értéke s ha az egyiket kiszámítottuk, akkor az összetétel által adva van a másik fogalom is. Ha tehát itt arra szólít fel az Apokalyptikus, hogy számlálják meg az olvasók a fenevadnak számát, úgy egy emberi nevet kell nekik kitalálniok, a mely ugyanekkora számösszeget tesz ki stb.<sup>3</sup> Legújabb megoldási mód az, a melyet Deissmann ajánl s a mely épen ujságánál fogva nem értékelhetett még eléggé. Ennek lényege a következő: A gematria helyett alkalmazandó az úgynevezett görög számfejtési mód, mert a szavak elrejtése számokba és a számoké szavakba a görögöknél sem volt ritka eset. Sőt az egyházi atyák is, kik ennek az abc-nek a segélyével próbálták a rejtélyt megoldani, bizonyosságot tesznek amellet, hogy az ilyen rejtélyeskedés a görög világnak is sajátja volt. Az eljárásnak népszerűségét pedig bizonyítja két Pompejiben talált felirat, a melyeknek egyike így hangzik:

„Ἀμέριμνος ἐμνήσθη Ἄρμονίας τῆς ἰδίας  
 x(υ)ρία(ς) ἐπ' ἀγαθῶ ἦς ὁ ἀριθμὸς μέ (vagy) ὄλε  
 τοῦ καλοῦ ὀνόματος =

Amerimnos megemlékezett jóságosan Harmoniáról, az ő urnójéről, (kinek száma =) kinek szép nevének száma = 45 vagy 1035., a másik felirat pedig így:

φιλῶ ἦς ἀριθμὸς φμῆ = szeretem azt, a kinek száma = 545.

De nemcsak Pompejiben, hanem az apokalyptikus Pergamonban is kaptak ilyen feliratokat (Corpus Inscriptionum Graecarum 333. 389. és 587 sz.), a mi ismét egy erős argumentum arra nézve, hogy a görög abc segélyével oldassék meg a talány. Deiss-

<sup>1,2</sup> Bousset: *Commentar zur Apokalypse.* 1906, 3-te Auflage. 372—73. lap. Corssen: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1903. évf. 263—67. és 1904.: 84—86 lap.

<sup>3</sup> Deissmann Adolf: *Licht vom Osten.* 1908. 199—200 lap.

mann jegyzet alatt a következő megoldást ajánlja: Καῖσαρ θεός = 616. Az Iraeneus által is bizonyított 666-os számot ő a későbbi keresztyének által való egyenlősítésnek tartja a 888-hoz, amely gemátria szerint Jézust jelenti.<sup>1</sup> Felsoroltuk ezt a véleményt is, anélkül, hogy ítéletet mondanánk felette; lehet igaz, mint a könyv főgondolatának egészen jól megfelelő megoldás, de lehet téves is, mint az ugynevezett „scharfsinnig“ megoldásoknak egy újabb kiadása. (Ezen utóbbiak közé tartozik például a Gunkel-é, a ki a Corsen-féle isopsefiához csatlakozva az állat nevét így állítja össze = תהוֹם קדמוּייה, vagy az a másik, a mely a XIII.-ik fejezetet bizonyos kihagyásokkal Caligulára vivén vissza, az állat nevét = 616-al = a görög abécé szerint (Γάιος Καῖσαρ-ra ülteti át.)<sup>2</sup> Az újabb kísérletekkel szemben — legalább eddig — még mindig szilárdan tartja magát a Kesar Neron megoldás s ezért mi is azt fogadjuk el.

Az állattal és az ő követőivel szemben (itt) a 14-ik fejezetben fölvonul a Bárány 144.000 kiválasztottal maga körül, kik ártatlanságukkal, tiszta életükkel és martyromságukkal érdemelték meg azt a nagy kitüntetést, hogy a Bárány körül, a Sion hegyén lehessenek. Majd a 6—13 versekben jön a három angyal intése a népekhez az állatimádás ellen s végül a 14—20 v.-ben egy isteni előítéletnek a végrehajtása, a melynek eredménye a bűnösök öldöklése és pusztítása. A fej. 1 verse Joel III : 5.-höz kapcsolódik és csaknem szóról-szóra megegyezik a IV. Esra XIII : 35 és 11 : 42 verssel. A Sion alatt a földi Siont érti valószínűleg, a mire a leírás sokkal inkább utal, mint a mennyekre. Az elpecsételt 144.000-et látszólag megkülönbözteti a VII : 4.-ben említett 144.000-tól, de bizonyosan itt sem ért mást alattuk, mint az ideális Izraelnek kerek számban kifejezett zsidó-keresztyén képviselőit. A 2. versben rendezett dicsőítő jelenetnek alanya a 144.000, míg a 3-ik versben szerző a IV.-ik fejezet jelenetéhez megy vissza s az angyalok ajkára adja az ihletett dalt, a melyet senki más nem tud megtanulni, csak a választott 144.000. Ezen utóbbi megjegyzés mutatja, hogy itt valami titokteljes, *varázsszerű énekről* van szó, a melynek a megértése és elsajátítása a hívek különös előnyét jelenti.<sup>3</sup> A 4-ik vers úgy karakterizálja ezen híveket, mint szűzeket, a mi alatt

<sup>1</sup> Deissmann Adolf : Licht vom Osten. 1908, 199—200 lap.

<sup>2</sup> Bousset : Commentar : 374 lap.

<sup>3</sup> Bousset : Commentar : 381 lap.



azonban nem nemi önmegtartóztatásra, hanem vagy tiszta előéletű, ártatlan gyülekezeti tagokra,<sup>1</sup> vagy pedig a későbbi keresztyén aszkétaság előfutárjaira kell gondolnunk. A 6-ik vers evangéliumának a tartalmát a végkatasztrófa hirdetése képezi, a mely egyszerűs mind komoly intést, a bűnökből való megtérésre irányuló felhívást is intéz a föld népeihez. A 8-ik versben Róma Babylonnak neveztetik I. Péter V 13 v. Apokalypsis Baruch LXVII: 7. Or. Sibyll. V. 143. 149. alapján és romlása jövendöltetik meg, mert az ő paráznasága borának haragjában adott inniok minden pogány népeknek. A harag borát különben ótestamentumi nyelvhasználat szerint Isten szokta nyújtani a népeknek (Jeremiás XXV: 15—17. 27 és köv. versek), Jeremiás LI: 7 versében pedig Babylon egy ilyen haragpohár az Úrnak kezében, úgy, hogy közel áll a feltevés, hogy a bor, mellyel Babel itatja a népeket, nem a haragnak, hanem az elkábításnak, az eltévelyítésnek a bora, a mely elkábítás és eltévelyítés most már éppen abban jelentkezik, hogy a megitatottak részt vesznek Babel paráznaságában: az állatnak imádásában.<sup>2</sup> A 11-ik versnek szép, szemléltető rajza ótestamentumi paralelekre, különösen Ézsaiás XXXIV: 10 versére támaszkodik; míg a 13-ik vers a martyrság legelső keresztyén dicsőítését foglalja magában. Az ítélet kettős képe a 14—20 versekben Joel IV: 1 és következő verseiből van véve és az evangéliumok hasonló képeiből s jelenti az ítéletnek és a megsemmisítésnek a tényét. Érdekes és az Apokalypsis népies voltára és eredetére utal a 19 vers nagy kádjának az eredeti kifejezésére, a melyben egy nőnemű szó kifejezetten hímnemű jelzővel van ellátva. εις τὴν ληγὸν τὸν μέγαν, a mi csak egy közönséges, a nép fiai közül kikerült profétái írónál volt lehetséges. Az ítélet helye a városon kívül megfelel az istenítélet ótestamentumi helyének és Joel IV: 12. 14 ill. III: 17—19 alapján Jeruzsálem közelében keresendő (lásd még Zak: XIV: 4. Dániel XI: 45, Sibyll. III 663 és köv. v. IV. Esr. XIII: 35, Baruch könyve XL: 1. v.) A vérfürdő leírása Ézsaiás LXIII: 3 után készült, bár feltűnő parallelje olvasható a Henoch könyve 100: 1 és köv. verseiben is, kiterjedésének a számadata azonban sok fejtörést okoz és kielégítő megoldást csak az a felvétel adhat, hogy a szám sematikus van kifundálva (40 × 40)

<sup>1</sup> Holtzmann O. Commentar stb. 473 lap.

<sup>2</sup> Bousset: Commentar 385 lap.

a világtájak és szelek számából ép úgy, mint a 12 törzsből a 144,000. Palesztina hosszúságára, vagy akár a suezi csatornáéra gondolni alatta, vagy pláne az egész világot jelölve látni általa, erőltetett magyarázat.<sup>1, 2.</sup> Az újabb kritika a 14 ik fej. 14—20 versével szemben arra az álláspontra helyezkedik, hogy az egy önálló Apokalypsisnek képezte valamikor a végpontját, de ha így is áll a dolog, mindenesetre az Apokalyptikus ügyességére utal az a tény, hogy a régi anyagot az összefüggésbe jól beillesztette és eredeti jellegétől megfosztván itt egy előitéletté degradálta le, a mely még csak kezdete az ezután következő igazi végítéletnek.

A XV.-ik fejezet 1—4 verse bevezetés az utolsó hét csapás, az Isten haragja hét poharának a jelenetéhez. A proféta látja a hét angyalt a hét csapással a kezökben s lát egy hatalmas tömeget az üvegtengernél énekelni, énekelni a Mózes és Bárány dalát, majd (5—8 v.) megjelennek harczra felszerelve az angyalok, egy-egy arany poharat kapva a négy lelkes állat egyikétől s az Istennek belőlük kisugárzó ereje és haragja füstöt támaszt a templomban, hogy senki oda be ne léphessen, míg be nem teljesednek a hét angyaloknak hét csapásai. Nehéz a tűzzel elegyített üvegtenger kifejezés, de a kép megmagyarázható egész szépen, ha az üvegtenger alatt a kifeszített kékszínű mennyboltozatot s a tűz alatt a belőle támadó és őt végighasító villámlást értjük. A villám vakító fénye által megvilágosított égboltozaton állanak mennyei dicsőségben a martyrok, kik éneklük először a Mózes, azután a bárány énekét (Az elsőre nézt I. Exodus XV. fej.) tehát külön hét énekét. Az 5 és 6 versek Ezékiel IX. 2. után vannak egybeállítva, azzal a különbséggel, hogy az emberek helyét itt angyalok pótolják, kik az ő fénytestüket symbolisáló fehér ruhában jelennek meg — arany övvel övezve. Nem is maga a kép, vagy annak a megértése, hanem az az ellenmondás okoz nehézséget, hogy bár a templom megnyílása csak az 5-ik versben beszéltetik el, szerző mégis már az 1 versben látja az ő megjelenésüket, templomból való kijövetelüket. Az ellentét csak úgy szüntethető meg, ha az 1 verset egyszerű anticipationnak, illetőleg az egész fejezet felíratának tekinthetjük. És tényleg logikusabb így tenni, mint a pusztá sejtések után indulva a verset, vagy a verseket törölni. Hogy miért a cherubok egyiké-

<sup>1, 2.</sup> I. Holtzmann: Commentar 476<sup>1.</sup> és Bousset: Commentar 390 lapját

vel adatja át a harag poharakat szerző az angyaloknak, nem tudjuk, e tekintetben ótestamentumi vagy más példára nem hivatkozhatunk, de már a 8-ik vers rajzát a legpompásabban össze tudjuk állítani az Ezsaiás VI. 4, Exodus XL: 34. és I. Kir. 8: 10. verseiből, a hol a füst szintén úgy szerepel, mint az isteni hatalom és dicsőség jelenlétének a jele.

A XVI-ik fejezet az Isten haragja hét pohara kitöltésének a színes és eleven leírása. A rajz alkalmazkodik némileg az egyiptomi csapások történetéhez, de természetesen érvényesül benne a szerző alakító képessége is s így az eltérés a kettő között meglehetősen nagy, de nem akkora, hogy az Apokalyptikus leírása ne emlékeztetne feltétlenül amarra. Az 5-ik versben „a vizeknek angyala“ kifejezés parallel a 7: 1 szél angyalaival és a XIV 18. tűz angyalával s azon a felfogáson alapszik, hogy minden elemnek megvan a maga angyala. Az 5-ik poharat az ötödik angyal az állat trónjára önti ki, a mi alatt Rómát kell érteni s így Róma felett lesz sötétség, hogy az emberek bánkódjanak és káromolják a mennyei Istent s meg ne térjenek bűneikből. (Az elsötétüléshez I. Ex. X: 21. és köv. Ezsaiás VIII: 22, 105. Zs. 28. v.) A 12-ik vers konkrét személyekre, a napkelet felől eljövő parthus királyokra céloz, a kiket az Apokalyptikus a XVII. fejezetben mint az állat szövetségeseit ír le. A folyó kiszáradása, a mely itt a 6-ik pohár kiöntésének az eredményeként van feltüntetve, szokásos képzet az ótestamentumban, így előfordul Jos III: 13—17. Jesaiás XI: 15. és köv. v. LI. 10. ; IV. Eszrás XIII: 13. verseiben is. A hamis proféta szájából kijövő ördögi lelkeknek a béka alakja valószínűleg az Ex. VIII: 1. és köv. verseire támaszkodik, a hol ilyen csapással veri meg az Ur az engedetlen Pharaót és népét. Ezen béka alaku ördögi lelkeknek most már az a feladata, hogy a földnek királyait gyűjtsék össze a nagy viadalra, a mely az Armageddon helyen foly le. Ez alatt a név alatt némely magyarázók Megiddo mezejére gondoltak, de ez által nincs megfejtve a névnek az első fele az *ar*, illetőleg a zsidó הַר == hegy, t. i. Megiddo közelében ilyennek se híre, se hamva nincs, sőt maga a város éppen egy nagy völgyekben fekszik, a nehézségen aztán némelyek úgy próbálnak segíteni, hogy a הַר helyett עַר vagy אַרע és Megiddonak az összetételét vitatják, de a הַר szöveg kritikailag szilárdan áll s így minden ennek az elvetésére épített feltevés alaptalan, Jensen a babyloni alvilági istennek *φουερμιγαδων*-nak,

Ereschigal halál istennő férjének a nevét hozza fel összehasonlító például s a *μαγεδων*-ban a *μαγαδω*-nak egy variatioját találja föl,<sup>1</sup> A szó igazi eredetét ma aligha lehet megállapítani, de valószínűleg mégis azoknak van igazuk, a kik a névnek mythologikus alapot keresnek, mert figyelmes szemlélődés mellett a fejezetben még több mythologikus vonás található, a melyeknek az értelmök azonban teljesen elmosódott. A hetedik pohár kiöntésénél a menyeyei templomból előtörő hang, bár a szövegben nem említetik — Isten hangja. A természeti jelek sűrű halmozása a 18-ik versben az esemény rendkívüliségét akarja jelölni. A 19, vers „ama nagy város“ kifejezése csak Rómára és nem Jeruzsálemre — vonatkozhatik, a mit mutat a köv. fejezetnek reá alkalmazott, „Babyloni“ elnevezése is.

A XVII-ik fejezet a parázna Babylon és az állat titkának a megjelentése. A nagy parázna kétségen kívül Róma városát akarja jelölni, csak az a kérdés, hogy akkor hogy ülhet sok vizeken, a mint az 1. v. mondja? A sok vizet ugyanis lehetetlen a Tiberisre vonatkoztatni, Róma meg tudvalevőleg nem fekszik a tenger mellett, a jellemzést tehát valamely régebbi apokalyptikus traditióból átvettnek kell minősítenünk. (1. Jer. LI: 13. v.) A 2-ik vers egyszerűen azt akarja mondani, hogy Róma az ő szokásaival, cselekedeteivel az egész világ fejedelmeit elcsábította, az Istentől való elszakadás és állatimádás bűnrészeseivé tette. A 3-ik és a 4-ik v. úgy jellemzi az asszonyt, mint a ki a pusztában tartózkodik, vagy fenyadon ül, veres bársonyba és skarlátba van öltözve s kezében arany poharat tart, mely tele van az ő paráznaságának utálatosságaival és tisztátalanságaival. A piros szín által Holtzmann a vért látja symbolisálva s az egész jelenetnél utal a Pergamosi gigasfries Selene alakjára,<sup>2</sup> de helyesebb a buja pompára gondolni, a mely Rómát ezen időben oly nagyon jellemezte (vagy tán a hadi színre, öltözetre Máté XXVII 28. v.) Az állatnak hét feje és tíz szarva ismét a római birodalmat jelenti, az a tény pedig, hogy az asszony az állaton ül, azt, hogy Róma a császárságnak köszönheti hatalmát, fényét, ragyogását.<sup>3</sup> Az állaton és a vizek tetején való ülés még nem jelenthet ellentétet, mert állhat az állat a vizek felett, de már a pusztában való tartózkodás a vizek felett

<sup>1</sup> Péter Jensen : Rheinisches Museum XLIX. 1894. évf. 49. lap.

<sup>2</sup> Holtzmann O. Commentar stb. 481. lap.

<sup>3</sup> Bousset W. Commentar stb. 404. lap.

való ülésel igen, és elfogadható magyarázatot legfeljebb úgy nyerünk, ha a proféta 3-ik versbeli látomását az asszony jövőbeli állapotára vonatkoztatjuk. Az 5-ik versnek az a megjegyzése, hogy homlokán ilyen név vala megírva stb. a való helyzet ismeretéből van elvonva, mert Seneca Contr. I. 2. és Juvenalis VI. 123-ban említik, hogy előkelő római nők neveiket hirdettetni szokták, valamint igen a kétes existenciájuk is.<sup>1</sup> A szörnyeteg asszony azonban nem marad tétlen, hanem üldözi a keresztyén hiveket, meg-részegszik azok véréből, a mi olyan csodálkozásba ejti a látnokot, hogy magyarázatra van szüksége, hogy a jelenséget és a képet megérthesse. A magyarázat, melyet a 8—10. versben ad az angyal az Apokalyptikusnak az állat, annak hét feje és tíz szarva felett a következő: „A mely fenevadat láttál, volt és nincsen, a hét fő jegyzi a hét hegyeket, melyeken az asszony ül. És királyok is heten vagynak, az öte elesett, az egyik ugyan vagyon és a másik még el nem jött és mikor eljövend, kevés ideig kell annak uralkodni. A fenevad pedig, mely vala és nincsen, nyolcadik az, a hét közül való és a veszedelemre megyen. (II. v.) A tíz szarvak pedig, melyeket láttál, tíz királyok, kik még birodalmat nem vettek, de vésznak hatalmat mint királyok egy órában a fenevaddal. 12. v. Ezeknek egy tanácsok vagyon és az ő erejüket és hatalmukat adják a fenevadnak“. 13. v. Ebből a magyarázatból most már világos annyi, hogy az állat, a ki volt, de most nincs, de léssen — Néro. E nézet minden újabb mesterkedéssel szemben szilárdan tartja magát s a legtöbb magyarázó rendületlenül ragaszkodik hozzá. De hát ki a hatodik, a ki alatt szerző él és ír? Erre nézve a nézetek különbözők aszerint, a mint a számítást Julius Caesaron, vagy Augustuson kezdik és a sorozatban az interregnum idején élő főkormányzót is beleveszik, vagy nem. Bousset Vespasianust tartja a hatodiknak s a 3<sup>1/2</sup> esztendőt a bevett apokalyptikus számnak minősíti, úgy hogy a fejezet e részének önállósítása nagyobb részben erre az időre esnék, a mit mutat a Néro monda második fázisának is a leírásban való megtartása (I-ső fázisa a mondának az, hogy Néro nem halt meg és vissza fog térni, II-ik, hogy a parthusokkal szövetkezve, III-ik, hogy mint pokoli alak fog visszajönni).<sup>2</sup> A Domitianus alatt

<sup>1</sup> Holtzmann : i. m. 481. lap.

<sup>2</sup> Részletes kifejtést ad a kérdésről Bousset: Commentar stb, 410—414. l.

élt és működött Apokalyptikus tehát itt régebbi anyagot és leírást vett át a maga munkájába, de hogy azt nem minden változtatás nélkül tette, az világosan kiténik a Néro monda III-ik fázisának is az előadásba való beszövéséből, illetőleg a II-ik fázissal való egyesítéséből. Hogy pedig ez a III-ik variációja a mondának csakugyan a Domitíanus idejére utal, azt az Oracula Sibyllina V-ik könyve idevonatkozó jóslatainak a legújabbban egész biztosan megállapított keletkezési terminusa is bizonyítja azon másik argumentum mellett, hogy a míg a monda ilyen alakulatot nyert és ilyen alakban keletre is eljutott, addig az akkori kor közlekedési viszonyait ismerve, legalább is egy emberöltőnek kellett eltelnie, a mi ismét az I-ső század utolsó évtizedét állítja előtérbe.<sup>1</sup> Hogy azonban az elbeszélésben mennyi a régi anyag, hol kezdődik és meddig tart, azt ma már eldönteni nem lehet. Az állat fején emelkedő tíz szarv a Dániel könyve VII: 24-nek az Apokalyptikus idejére való művészi áthozatala és Mommsen kutatásai óta valószínűleg a 10 parthus satrapa jelölései, kik hazájukban királyi tekintélynek örvendettek s a néphit szerint Néro Antikrisztus társaságában voltak nyugatra menendők.<sup>2</sup> Az állat és szövetségesei együtt fognak most már a Bárány ellen küzdeni, de „a Bárány meggyőzi őket, mert Uraknak Ura és Királyoknak Királya“. A 15-ik versben aztán megtudjuk a vizeknek jelentését is, melyek felett az asszony ül. Ézsaiás VIII: 7. és Jeremiás XLVII: 2. verse analogiájára a népeket érti a vizek alatt, a különböző sokaságok, nyelvek és nemzetségeket, melyek felett Róma uralkodik. De ennek a világ felett uralkodó parázna nőnek roppant szomorú sorsa fog lenni, a visszatérő Néro, a parthus királyokkal együtt elragadja mindenét s magát felégeti tűzzel (16. v.) és ebben az Isten kifejezett akarata teljeseedik be. Hogy pedig semmi kétség ne maradjon fenn aziránt, hogy ki a parázna asszony, a 18-ik versben leírja az ő nevét is, mikor így karakterizálja: „és az asszony, melyet láttál, ama nagy város, melynek birodalma vagyon a földnek királyain“, ez pedig más, mint Róma, illetőleg a római császári birodalom nem lehet.

A XVIII-ik fejezet aztán „Babylon“ bukását hirdeti s a bukott

<sup>1</sup> Zahn Th. Apokalyptische Studien. Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben. 1886. 377 és köv. lap. és Geffken: Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina Texte und Unters. N. T. VIII. 1. Heft.

<sup>2</sup> Mommsen Theodor: Römische Geschichte. V-ik kötet. 5-ik kiadás. 1904. 521. lap.

királyok, kalmárok és hajósok kesergését írja le a veszteség felett, mely őket érte, hogy egy a hívekhez intézett végnélküli örömré való felhívással zárja le a római jelenetet. A leírás elég összefüggő minden helyen, csak a 6-ik versben érezhető egy kis szakadás, a mennyiben absolute nincs megmondva, hogy kihez, vagy kikhez van intézve a visszafizetésre való felhívás, azonban tekintettel az előző fejezetben mondottakra s a logikai összefüggésre, mégis egész bizonyosnak állíthatjuk, hogy nem a menekülő nép, hanem az állat és a tiz királyok a büntető eszközök az Úr kezében és így nekik szól a megbízás. A fejezet 7. és 8. verse nagyon emlékeztetnek Ézsaiás XLVII: 7. és köv. versére, a hol csaknem ugyanezzel a gondolattal találkozunk, persze más összefüggésben és vonatkozásban. A királyok panaszdala Ézsaiás XXXIV: 10 és Ezekhiel XXVI: 16. után vannak szerkesztve, valamint a kereskedők gyászéneke is nagyon hasonlít Ezekhiel XXVII: 28. és köv. verseihez, sőt a hajósok keservének a rajzolása is egészen Ezekhiel XXVII: 30—33. verseire támaszkodik. Ezen jelenetek után következik most a contextusban a látnok felhívása a világhoz, hogy örüljön és vigadjon, mert az Isten megbüntette Babilont a hívekért való bosszúállásában. Erre a részre röviden csak annyit jegyezhetünk meg, hogy a szentek és a proféták között levő οί απόστολοι szövegkritikailag annyira nem bizonyos, hogy minden valószínűség szerint későbbi betoldás. A város elpusztításának a symboluma (XVIII: 21. v.) Jeremiás LI: 63. és köv. verse után van képezve, a hol Jeremiás parancsára Seraia ugyanazt cselekszi, a mit itt az angyal tesz meg. Érdekes még Babilon pusztulásának a rajzához az Or. Sibyllina V. könyv 158—61. verse is, mely így szól:

„Eljön az égből egy nagy csillag a fényes tengerbe és felégeti a mély tengert és magát Babilont és Italia földjét, a melyért sokan elvesztek.“ A 163. v. „hanem léssen... puszta“ és 175. v. „s nem léssen néked többé jeled azon a földön“.<sup>1</sup>

A fejezetnek egyes ótestamentumi vonásokból összeállított további rajza pedig a pusztulás nagyságát még fokozza, s jól mondja Bousset, — az olvasóban azt a gondolatot kelti fel, mintha itt kelet irigysége nyerne kifejezést Róma fényes és messze kiter-

<sup>1</sup> Idézve Bousset: Commentar stb. 424. lap

jedt kereskedelmével szemben.<sup>1</sup> A 23. vers *φαρμακία* szava érdemel még említést, a mely a nagy parázna varázstudományát akarja jelölni, a melylyel a népeket elvarázsolta.

A pusztulásnak nagysága, Babylonnak teljes romlása a mennyei énekek egész sorát hívja ki maga után. Öröm, hálaadás és dicséret hangzik a mennyei seregek ajkáról azért a nagy szabadtításért, a melyben a nagy parázna megsemmisítése által Isten részesítette a hiveket. Spitta, Holtzmann a XIX.; 6. festésére azt jegyzik meg, hogy rajta nagyon felismerhető a Salomoni zoltárok hatása.<sup>2</sup> A Bárány mennyasszonya az Apokalyptikus szerint az Új-Jeruzsálem, maga a kép különben nagyon emlékeztet az Isten és Izrael közötti viszony ótestamentumi felfogására, a melyet egy Hóseas, Jeremiás és Deutero Ezsaiás házastársi viszonyoknak fognak fel. Nem lehetetlen azonban, hogy az Apokalyptikus itt egy régi mythologiai képet használ, a melyet aztán eredeti értelmétől megfosztva a Messiásra is alkalmaz és ültet át. Így Zimmern emlékeztet a Marduk házassági ünnepére Zarpanitu-val, vagy a gnostikus mythosra is Sotér-nak az elesett Sofiával való lakodalmára.<sup>3</sup> Rendkívül érdekes a 10-ik versnek a megjegyzése: „És leborulék annak lábainál, hogy imádnám őtet, de ezt mondá nékem: Meglásd, azt ne miveld, te szolgatársad vagyok és a te atyádfiaié, kikenél vagyon a Jézusnak bizonyágtétele“ stb. Nehéz megmondani, hogy mint jön a proféta ahhoz a gondolathoz, hogy imádjá az angyalt. Mivel ilyen parallelvonással találkozunk még az Ascensio Jesaiae VII: 21-ben is „et cecidi in faciem meam, ut adorarem eum“ et non dimisit me angelus, qui me instruebat, et dixit mihi: noli adorare angelum neque thronum istius coeli“ valószínűnek tarthatjuk, hogy szerző itt régebbi anyagot dolgozott be leírásába, a melyben az angyal nagy szerepet játszott — s az ő tiltó megjegyzése aztán az imádásra vonatkozólag úgy tűnik fel, mint erős protestatio a zsidóságban, illetőleg zsidó keresztyénségben nagyon elterjedt angyalkultusz ellen. Hogy pedig ilyen angyal-kultusz abban a korban csakugyan szokásos volt, azt mutatja a kevésbé biztos Kol. levél II: 18 verstől eltekintve a Kerygma Petri-nek Alexandriai Kelemen VI. 5. 41-ben olvasható megjegyzése, Aristides Apológiája XIV-ik

<sup>1</sup> Bousset: Commentar stb. 424. lap.

<sup>2</sup> L. Holtzmann: Commentar stb. 488. lap. II. Zs. 34., 36. V. 21—22. XVII. 1., 4., 38., 51. és XCVII. 1. vers.

<sup>3</sup> I. Bousset: Commentar stb. 427 lap.



fejezete és Celsusnak a szemrehányása Origenes c. C. I. 26-ban. Ez ellen akar tiltakozni tehát a szerző úgy itt, mint a XXII: 8—9 versében.<sup>1</sup> A fejezet 11—21 verseiben a Hiv, Igaz és Igazságos megjelenése van rajzolva s diadala a vadállat és hamis proféta felett. A Messiás itteni rajzához, különösen a fehér ló alakjához Völter idézi az iráni mythológiából Sraosha és Mithra példáját, a kiknek szekérébe fehér lovak vannak fogva,<sup>2</sup> azonban találóbb a Chantepie de la Saussaye parallelje, a melyet az ind Vishnu incarnatiojában talált fel a következő alakban: „Mint Kalkin, a derék lovas jelenik meg Vishnu az utolsó napokban fehér lovon ragyogó karddal és a barbárok leomlása után megszilárdítja a kegyesek uralmát.”<sup>3</sup> Hogy a mi leírásunknak most már ez képezné az alapját, azt persze nem tudjuk, de a képnek a mythologikus jellege ezen parallellek után nyilvánvaló. Nagyon jellemző a 12. versnek az a megjegyzése, mely szerint a Messiásnak olyan neve van megírva, a melyet senki sem tud, csak ő maga. Eltekintve a „megíratott” kifejezésnek a codexekben előforduló sokféle variációjától (γεγραμμένον (περι) ρεραμμένον, βεβαμμένον, ρεραμμένον), és az Ascensio Jes. IX: 5-ben olvasható paralleljétől, a rajz és leírás alapját a név varázserejének az ókorban nagyon elterjedt hite képezi.<sup>4</sup> Csak azt nem tudjuk, hogy vajjon az Apokalyptikus érti-e a kifejezéshez csatolt magikus vonatkozást, tehát tudatosan a népfelfogást vallja-e, avagy minden ilyen vonást elvonatkoztatva tőle csupán csak az Apokalyptikus styl kedvéért használja. Én több okból az előbbit hiszem. A Messiást kísérő seregek angyalokból állanak s az ő fénytestük jelölése akar lenni a fehér öltözet. A 15. 16 vers, különösen pedig a 17—18 versek ótestamentumi vonásokból, ez utóbbiak specialiter épen Ez. XXXIX: 17—20 verséből vannak össze-téve, nem lehetetlen azonban a keleti (babiloni) mythológiának a közrejátszása sem, mert a teremtési mythos Marduk alakja hasonlóképen elveti, a teljes megsemmisülésnek teszi ki a Tiâmât hulláját.<sup>5</sup> Hogy az égi madarak hívogatása a lakomára még a csata előtt

<sup>1</sup> Bousset: Commentar 429 és Holtzmann: Commentar 489 lap.

<sup>2</sup> Holtzmann O. Commentar stb. 489 lap.

<sup>3</sup> Chantepie De La Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte 1905. II. k. 137 lap.

<sup>4</sup> Heitmüller Wilhelm: Im Namen Jesu: Forschungen z. Rel. u. Litteratur des Alten und Neuen Test. 1903. II-ik füzet.

<sup>5</sup> Bousset: Commentar zur Apokalypse. 433 lap.

megtörténik, ez mutatja a proféta erős hitét és a diadalba vetett megingathatatlan reménységét. A 19—21 versben leírt harc aztán egészen mythologikus jellegű, az összetűző személyek mythologikus alakok, történet feletti személyek, a kiknek a rajzolásában szerző kötve van az anyag régebbi kialakítása és a reá befolyást gyakoroló népképzetek által. Hogy régi mythologikus vonásoknak az átvétele mily könnyen lehetséges volt a jelen esetben, azt eklatánsan bizonyítja a perzsa mythológiában Ahura két ellenségének a következő rajza: „Angramainyu és Azi Dahâka mint papok emelkednek fel. A. és az ő követé Sraosha ellen, de imádkozással legyőzik ezek a gonoszokat és betaszítják seregestől az izzó folyóba.”<sup>1</sup> A XIX: 21 vers emlékeztet a a Hénoch könyve XLVI: 4—6 versére és a csata utolsó jelenetét, az ellenség szövetséges hadainak a teljes megsemmisülését írja le.

A XX-ik fejezet az első ítéletet az ezeréves uralommal beszél el színesen és elevenen egészen a végső ítéletig, a mely örök halált jelent mindazoknak, a kik nincsenek beírva az életnek könyvébe. Itt semmisül meg az életnek harmadik nagy ellensége: a Sátán is, hogy zavartalan és örök legyen ezután az uralom, mely az új mennyei Jeruzsálemben a hívekre s az ő fejükre: a Messiásra vár. A sárkány feletti győzelemnek az alapja is idegen és a perzsa mythológiából van elvonva. A perzsa eschatologia szerint ugyanis megkötetik Azi Dahâka kígyó a Demavend hegyen, de a napok végén széttöri bilincseit, hogy azután végre az eddig álomba merült Thraêtaona, a kít A. Mazda két követé fölébreszt, — teljesen legyőzze.<sup>2</sup> A 4—6 vers az ezer esztendő uralom leírása, a mely ép a Sátán első legyőzetésével áll szoros kapcsolatban. Nyomai föltalálhatók már az ótestamentumban is, sőt valószínűleg a Gen. II: 2 vers és a 90 Zsoltár 4 verséből kombináltatott össze az ezeres szám. A judaistikus irodalomban legkorábbi emlékei egy ilyen országnak a Hénoch könyve 93: 1—13 + 91 12—19 és Sibylla III. könyv 652 és köv. versekben található fel, de a számadat, ill. az ország tartama nagyon ingadozó. A szláv Hénoch k. 337 ezer évre a IV. Esras 7: 28 vers pedig csak 400 évre taksálja ezen égi birodalomnak a fennállását. A 4 ik vers alapja a Dániel könyve VII-ik fejezet 9 verse s az ítélet actusában résztvevők itt

<sup>1</sup> De La Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. II. Band. 226 és köv.

<sup>2</sup> Bousset: Commentar stb. 436 lap.

sem lehetnek mások, mint égi személyek: Krisztus és az ő angyalai, a köv. versekben leírt földi martyrokra gondolni: képtelenség. A 7—10 versek az ezer éves uralom letelte utáni események: az ördög elszabadulásának, praktikáinak és végleges leveretetésének elbeszélése. A Gog és Magog esete Ezekiel XXXVIII: 2—XXXIX: 16 elbeszélése óta és alapján kedvenc témája lett az apokalyptikus leírásoknak (így Hénoch LVI. f. Sikyll. III: 319—322, 512. f. és 663. versek) s így veszi át a mi írónk is persze meglehetősen változtatással. A 9-ik vers rajza, mely szerint a viadalra felsált népek tűzhalállal emésztetnek meg, föltalálható még a jeruzsálemi Targum Numeri XI: 27-hez (ed. Gfrörer II. 257. l.) fűzött commentárjában is a következőképen: „Lelkeik megégettetnek tűz lángjával, mely az Isten trónja alól tör ki, s testeik feküdni fognak Izrael országának hegyein“. A tüzes tó képzelet perzsa eredetű, hogy itt mellette (10. v.) még a kénes, kénköves tó is szerepet játszik, az talán a Holt-tengerről alkotott azon felfogásnak az eredménye, mely szerint az a gonosz szellemek büntető helye (Hénoch k. 67: 4. és köv. v.) (l. Gressmann I Ursprung der israel-jüdisch Eschatologie 37. lap.) A 11—15. versek a végítélet lefolyását beszélik el. A halottak megállanak Isten előtt, mire megnyílnak a különböző könyvek, melyek az ítéletre várók dolgait tartalmazzák és „lesz mindenkiről az ő cselekedetei szerint“. Az égben vezetett könyvnek, vagy könyveknek a fogalma őseredetű és valószínűleg a babyloni mythológiából származik, a mely egy külön istenséget = *Nabut* bizott meg az emberek dolgainak a feljegyzésével. A zsidóságban aztán ez a szerep átruháztatik már az angyalokra is. A képzet elterjedtségének nagy lendületet adott, különösen az apokalyptikus váradalmakra nézt Dániel VII: 10. és XII. 1. verse s így kerül bele aztán a mi könyvünkbe is.<sup>1</sup> A 13. versben kifejezett általános feltámadás gondolata sem idegen a proféta korától, vagy az őt megelőző időszakról, a mire szép példa Hénoch LI: 1. v. A pokol és a halál megsemmisülésének a gondolata meg részben az ótestamentumban (Jes. XXV. 8.), részben az iráni eschatologia azon képzetkörén alapul, a melyet Plutarchos: De Iside et Osiride c. munkája XLVII. fejezetben így foglal össze: *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἄδην* (t. i. Ahrimánn).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Lásd a példákra nézt Bousset: Commentar stb. 214—215. lap.

<sup>2</sup> Bousset: Commentar stb. 441. lap.

A XXI-ik fej. 1—XXII: 5. v. a mennyei Jeruzsálem leírása. A mennyei város megvalósulásának első feltétele természetesen az, hogy a régi világ semmisüljön meg és erre utal az 1. vers, bár nem mondja meg, hogy az elmulás mi által következik be. (A Sibill. V: 158. és köv. v. egy csillaghullás eredményének, tehát egy tűzkatasztrófának tulajdonítja ezt.) A 2—5. versek ótestamenti helyekből és mosaikokból állítja össze a jövő idő boldogságának rajzát az író váradalmának megfelelően. Ebből a boldogságból, felséges üdvállapotból csak a különböző bűnökkel terheltek lesznek kizárva, a *gyávák*, hitetlenek, átkozottak, varázsolók, bálványimádók és hazugók. A következőkben rajzolt képe a szent városnak nem más, mint az égboltozat csodásan ragyogó képe színeivel, csillagaival, minden ékességével s mint naiv mythos Babylonból származik, a melynek az érdemét azonban a proféta nem érti, sőt a 12. törzsre való vonatkozással azt igazi jelentéséből egyenesen kiforgatja. A vonásokból azonban, melyeket megtartott az eredeti jelleg határozottan kivehető és fölismerhető. Így magába zárja az az Isten dicsőségét és fényességét. 11. vers. Vagy a tizenkét kapu az állatkör csillagjainak felel meg pontosan és a tizenkét angyal a tizenkét kapuban az állatkör tizenkét csillaga által symbolizált 12. égi istenre utal. Vagy a városnak az egyforma szélessége, hosszúsága és magassága, a mely 12,000 stadiumban (= 300 mértföld) van megadva, csak úgy érthető meg, ha az égboltozaton kiterjedő hatalmas csillagvárosra gondolunk, a mely egyforma széles, hosszú és magas. Valamint a kerítésnek 144 ölnyi = 70 méter magassága is a természeti alapképzetre, arra a naiv néphitre utal, mely szerint az égboltozat, a lábtóhatár végpontján egy nagyon keskeny oszlopsoron nyugszik. A város fundamentumát alkotó drága kövek Ezekiel XXVIII: 17. után vannak felsorolva kevés változtatással, a 21. vers rajza meg Ézsaiás LIV: 12-re emlékeztet „A városnak piaca tiszta arany, mint az általlátászó üveg“ kifejezés alatt Gunkel a tejútra gondol, valamint a XXII. 1. köv. v.-ben említett mennyei folyóvizénél is.<sup>1 2</sup> A 22. v. tiszta keresztyén gondolat, valamint az a pogányok szabad részvételének a gondolata is a mennyei üdvösségben, bár a festéshez hasz-

<sup>1 2</sup> Holzmann, Bousset Coumentárait a megfelelő helyen és Gunkel: Forschungen stb. 1903. évf. 49. lap.

nált vonások főképp Deutero Ézsaiás egyes helyeiről vannak merítve. Gunkelnek valóban igazá van, ha XXII: 1—5. versében említett folyóvíz alapját a tejút természeti tüneményében keresi és pedig annál inkább, mert hasonló keleti vallás képzeteiről még tudunk úgy a zsidóságban, mint azon kívül. (A mandáiak mennyei Jordánja, Brandt: Mandäische Religion Leipzig. 1889. 186. l. és a zsidó rabbinus képzete a Dinur folyóról (Bousset: Rel. des Judenthums 371. lap. 1. jegyzet.), de már azt eldönteni, hogy az örökzöld életfája képzete honnan származik, nagyon nehéz. (A Gen. II: 9-e való utalás nem elég.) Legjobb azonban ennek az alapját is egy naiv természeti képzetben keresni s érteni alatta magát a kékeszöld-szint játszó égboltozatot, a mely a földalatti vizekből táplálkozik s a melyből minden termékenyítő mag származik és a melyen az égi testek függenek. Ilyen képzete a perzsa vallásban is olvasható Allsamen fájáról.<sup>1</sup> Ilyen elemeket vesz át és vegyít leírásában az Apokalyptikus természetesen anélkül, hogy ez által a maga keresztyén hitét és vallásos meggyőződését a legkisebb mértékben is befolyásoltatná.

A XXII-ik fejezet következő részei már a befejezéshez tartoznak és főképp a prófétai beszéd igazságának a bizonyágtételét szolgáltatják. A 10—12. versekben Jézus az Isten helyét foglalja el és az ő prédikátumait veszi magára, mikor azt mondja: „Én vagyok az alfa és az omega, a kezdet és a végzet, amaz első és utolsó“. Riedel az Apok. A és Ω-ban a rabbinusoknál szokásos Ν—Π utánzását látja és az ἐρχόμενος szóban lát erre utalást I. f. 8. vers. Az ἐρχόμενος ugyanis = a zsidó ΝΠΝ, s az ezen szó-ban rejlő Π—Ν fordítottatott át most a görög aequivalens szónak megfelelően Α és Ω-ra.<sup>2</sup> Bármint álljon is azonban a kép eredetének az ügye, egy bizonyos, az, hogy az Apokalyptikus az ő legkegyesebb meggyőződésének adott kifejezést akkor, a mikor ezen predikátumot a hivek fejére, a Messiásra viszi át. A 18—19-ik vers a könyv szokásos befejező része és hogy mennyire megfelel az akorban használt hasonló formuláknak, arra nézve álljon itt bizonyosággal a Pseudo Aristeas féle levél 311 §-ának a görög biblia fordítása elbeszéléséhez fűzött ezen végső megjegyzése: „És miután minden szót helyeselték, az ő szokásuk szerint megparancsolta, hogy átkozzák el azt, a ki

<sup>1</sup> Bousset: Commentar. 453. lap.

<sup>2</sup> Bousset Commentar. 458. lap.

át akarja alakítani, vagy hozzáfűz, eselleg elhagy az írottól valamit“, vagy Hénoch k. 104: 10—13 és Josephus Contra Apionem I. 42 caput. A 29-ik versben kifejezi a proféta azt a forró óhatását, hogy az Ur jöjjön el minél előbb s végzi a profétálást a szokásos üdvözlettel, hogy az Ur kegyelme legyen és maradjon a hívekkel mindvégiglen.

Megismerve most már az Apokalypsis alkotó elemeit, összetételét, szellemét, fogalmat alkoihatunk magunknak arról a gazdag tevékenységről, a melyet az Apokalyptikus elődei és proféta kortársai végeztek lelkesedéssel, szeretettel. A bizonyágtétel és hitvallomás munkája volt ez s az Istenben megittasult keresztyén lélek diadalmi éneke, mely más formában bár, de megisméltődik ma is szüntelen s nem szűnik meg soha addig, míg ember lesz a földön.

Egy az Apokalypsisel körülbelől egy időben keletkezett profétai irat, a mint láttuk, a Péter első levele. Ez az irat nem profétai látomások sorozata, hanem az evangélium főbb alapelveinek a kifejtése által való profétai tanítás. Valamint ugyanebbe a kategóriába tartoznak az összes többi katolikus levelek is, sőt némileg a Didaché is. Azonban mondhatja valaki, hogy hiszen akkor nem is profétai adatok, hanem az egyházban foglalatосkodó tanítóknak a művei ezek.<sup>1</sup> Ezt a felvételt azonban, mint láttuk abszolút mértékben kizárja a profétaságnak a II-ik században élvezett nagy tekintélye s e mellett a tanítóknak jelentéktelen kicsiny szerepe. Aztán vajjon a profétai beszéd nem volt egyszersmind tanítás is? Hát akkor miért mondja az Ildvezítő tanítványainak, hogy elmenvén tanítsanak minden népeket s tegyék tanítványokká őket megkeresztelvén az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében? Vagy miért szól így Pál apostol az I. Kor. levél XIV. fejj. 19 versében: „De a gyülekezetben inkább akarok szólni öt szót értelemmel, hogy másokat is tanítsak“ stb. s a 31-ik versben miért határozza meg a profétai beszéd célját úgy, „hogy mindennek tanuljanak és vigasztalást végyenek?“ Vagy ott van mindezeknél még egy klasszikusabb példa az Apokalypsis II. fejj. 20 versében, a hol egy valóságos proféta nyilatkozik s a profétai beszéd lényegét így határozza meg: „De vagyон ellened kevés

<sup>1</sup> Így Harnack A.: Chronologie zur altkristlichen Litteratur I. k. és Prolegomena zur Didache 107 lap.

panaszom, hogy megengeded Jezábelnek, ki magát mondja Proféta asszonynak, hogy *tanítson* és elcsalja az én szolgálóimat, hogy paráználkodjanak és egyenek a bálványoknak áldozottakban.“ Mindezen példák elég világosan illusztrálják, hogy irataink profétai iratok sorába tartoznak. Igaz ugyan, hogy a szerzők sehol kifejezetten nem hivatkoznak nyert isteni kijelentésre, a melynek eredménye volna az ő profétálásuk, de hát a tartalom ezt nem is kívánja meg sehol sem, mert nem elragadtatásról, vagy exstatis állapotban mondott beszédről van benne szó, hanem higgadt, az értelemhez és a lélekhez egyformán szóló profétai tanításról. Ennek pedig nem szükség, hogy épen a működést közvetlenül megelőző isteni kijelentés képezze az alapját, elég volt ehhez az Istennel való belső lelki közösségnek az érzete, a hitigazságoknak tiszta, világos fölismerése s a hívek előtt való szabatos, érthető kifejezése. Őskeresztyén értelemben azért ez a képesség is a lélek kifolyása volt s így az ilyennel rendelkező személynek még azt sem kellett hívei előtt bizonyítania, hogy ő lélek által szól igazságot. Már maga az a képesség, hogy tudott szólni, bizonyosság volt arra, hogy a lélek által szól és hirdeti az Isten ígését. (E mellett természetesen fenn maradt a lélek megítélésének a joga, sőt kötelessége is a gyülekezet kezében, mert a lélek lehetett dämoni lélek is). Minden hosszas bizonyítástól eltekintve álláspontunk igazolására csak egyetlen egy külső bizonyítékot hozunk fel, a mely a kérdést meglehetősen megvilágosítja. A Jánosi levelek a bibliai kritika legújabb állásfoglalása szerint ugyanannak a személynek a művei, a ki az Apokalypsiszt írta. Vajjon volt-e valakinek bátorsága a hívek közül arra, hogy a tartalom és forma különbsége daczára kétségbe vonja ezen leveleknek a profétai eredetét? Pedig egyszeri átolvasás is könnyen meggyőzz mindenkit arról, hogy a légkör, az eszme és gondolatvilág, a kifejezési formák, a melyeket az Apokalypsis használ a levelekkel ellentétben egészen másneműek, mint emezekéi s ennek daczára is a levelek profétai jellege épúgy kétségtelen, mint az Apokalypsis profétai karaktere, mert a mi fő: a hitalap, a bennük kifejezésre juttatott üdvterv és üdvakarát azonossága kétségtelen. Továbbá mindenik érinti hosszabb vagy rövidebb formában az Ur visszajövetelét, a hívek számára tartalmaz intést és vigasztalást, a szent életre való komoly buzdítást s mindeniken, de különösen a Jakab levelén átszűrődik a szegénység dicsőítése, ez az ó-testamentumi profé-

tiából s a Jézusi igehirdetésből oly annyira ismerős hang, úgy hogy leveleinknek profétai jellege kétségtelenül áll előttünk. A mi a bennük olvasható parusia rajzát illeti, ez bár nem oly eleven és színes, mint az eddigi profétai emlékekben, mindazonáltal a régi hitnek és reménynek a kifolyása s általánosságban a régi ismerveit viseli magán. Csak a Péter II. levelének a parusiás rajza mutat fel némi eltolódást, a mennyiben az Ur eljövételének a lát-szólagos késedelmezését akarván megmagyarázni, a hívek előtt azzal argumentál, hogy „egy nap az Urnál olyan, mint ezer esztendő és ezer esztendő olyan mint egy nap“ a hívek tehát biztosak lehetnek a remény beteljesülése felől, mert „mint a lopó éjszakán, — eljön az Urnak ama napja, melyen az egek nagy csikorgással elmúlnak, az éltető állatok pedig hévség miatt megolvadnak, e föld is és a rajta való alkotványok megégnék.“ „Új eget és új földet várunk — írja a szerző — az ő ígérete szerint, melyekben lakozik az igazság.“ E leírásban, mint észrevehető, új vonás a világnak tűz által való elpusztíttatása, csak az a kérdés, ha vajjon ez a vonás a korképzetekből van elvonva, avagy régi ígéreteken alapszik. Igaz ugyan, hogy a létező világ elmúlására többször utal a ótestamentum is (102. Zs. 26. 27. v.), Jesaias 66: 22. vers pedig kifejezetten új ég és új földről beszél, az 56. fejj. 15, Dániel 7: 9. 10. meg úgy szól Istenről, mint a ki pusztító tűzben jelenik meg az ítélet alkalmával és ebből könnyen kifejlődhetett egy ilyen nézet, a milyent az említett citátum tartalmaz annál is inkább, mert a Genesisben Ábrahámval kötött szövetségben Isten megígérte az emberiségnek, hogy a világot többé özönvíz által nem fogja elpusztítani, Sodomának és Gomorának a tűz által való megsemmisítése pedig már régtől fogva úgy szerepelt mint a jövő világítéletnek az előképe,<sup>1</sup> mindazonáltal mégis valószínű, hogy a képnek vagy mythologikus eredete van, vagy a stoikus philosophiából van átvéve. Erre utal különösen az a körülmény, hogy az Orakula Sibyllina jóslatai között számos olyan darab található, a mely a világcatastrophát éppen így képzeli, továbbá, mert iratunk olyan helyen keletkezett, a hol a görög hatás és műveltség befolyása nagyon is érezhető volt.

A levelek abban is, a mit mondanak az őskeresztyén pro-

<sup>1</sup> I. Kíhl Ernst: Commentar zu den Briefen Petri et Judae. 6-te Aufl. 1897. (Meyer.) 447. lap.



fétaság működésének s az ez által létrehozott gyülekezeti viszonyoknak a megértését segítik elő. Szólanak vándor személyekről, kik ide-oda járva hirdetik az Isten országát s a keresztyén hit igazságát, az egymásnak való adakozás szent kötelességéről, a mely főképen a proféták és vándor missionáriusok eltartására vonatkozólag birt nagy fontossággal, aztán az egyházi felsőségeknek való engedelmességről és különösen a lelkek megpróbálásának a szükségességéről, úgy hogy a katolikus levelek helyes megértése s rendelkezéseiknek a kellő méltatása csak úgy lehetséges, ha a Didaché XI. és következő fejezeteivel kapcsolatba hozzuk. Nem célunk e helyen a katolikus levelek részletes és kimerítő exegese, a mit a tér szűke sem enged meg, de a már előbb is kiemelt profétai rokonszenv megvilágítása a szegénységgel szemben mégsem mellőzhető, mert e kérdésben meg a katolikus levelek segítenek megérteni a Didaché rendelkezéseit a profétáknak adandó zsenge ajándékkal szemben. Főkép a Jakab levele az, a mely tele van a legmelegebb rokonszenv nyilvánításokkal, tüntető szeretettel a szegénység iránt s azt már önmagában úgy tekinti, mint Isten iránt való engedelmisséget, alázatosságot, tiszteletet, mint erényt. Az 1: 9. versében az alázatos embert nagyinak, a megvetettet, az elnyomottat magasságosnak, a gazdagot pedig alacsonynak nevezi. (10, v.) Vagy ki ne ismerné fel például a 27. versben a hegyi beszéd felséges akkordjait, vagy még előbből az ótestamentumi profétaság egyik legszebb vonását: a szegényekkel szemben tanúsított gyöngéd, odaadó szeretetet szerző ezen mondásában: „A tiszta és Isten előtt és az Atya előtt szeplő nélkül való isteni szolgálat ebben áll: Meglátogatni az árvákat és özvegyeket az ő nyomorúságaikban, és szeplő nélkül megtartani magát e világtól”? Bizony az örök evangéliumnak gyakorlati megvalósítása ez! A II. fej. 5. versében hasonló hangon nyilatkozik, mikor ezt mondja: „Avagy nem választotta-é az Isten e világnak szegényeit, hogy lennének gazdagokká hitben és örökösévé az országnak, melyet ígért azoknak, a kik őtet szeretik? De ti boszúsággal illéttétek a szegényt. Avagy nem a gazdagok nyomorítanak-e meg titeket az ő kegyetlenségeik által és nem azon vonszanak-é titeket törvénybe? Avagy nem káromollatik-e ama ti szép nevetek, a melyről neveztetétek?” 6—7. v. Az V. fej. 1—6. versében aztán még több bünt olvas a gazdagok fejére s igazi profétai szárnyajásba csap át a való élet szomorú tapasztalatai felett felsóhajtván:

„No immár ti gazdagok, sirjatok jajgatással, a ti reátok következő nyomorúságítokon. A ti gazdagságítok megrothadtak, a ti ruháitokat a mély megette. A ti aranyotokat és ezüstötöket a rozsdá megfogta és azoknak rozsdájok tészén bizonyoságot ti ellenetek, és megemészti a ti testeiteket, mint a lúz. Kincset gyűjtötök magatoknak az utolsó napra. Imé a munkásoknak bérek, kik a ti tartományitokat megaratták, kiált és azoknak kiáltások, a kik arattak, a Seregek Urának füleibe bément. Gyönyörűségben éltetek e földön és bujálkodtatok, a ti sziveiteket legeltettétek, mint egy áldozatnak napján. Kárhoztaltátok, megöltétek az igazat, noha nem vételt ti ellenetek.“ És hogy a Jakab levele profétái szerzője nem ok és alap nélkül beszél, arra szép példa az I. Péter 18—20. verseinek az elnyomott, az uraiktól megkínzott keresztyén rabszolgákhoz intézett intése. Vagy az az egymás iránti áldozatkészség gondolata, a szegények gondja felvételére való intés, a testvéri szeretet ilyen eklatáns kimutatására való felhívás olvasható a János I-ső levele III-ik fej. 17—18. versében a következőképen: „A ki nek pedig vagyon e világi gazdagsága és látandja az ő atyafiát valami nélkül szűkölködni és bezárandja az ő szívét az előtt, mimódon marad meg az Istennek szerelme abban? Fiacskáim ne szeressük egymást csak beszéddel és nyelvvel, hanem cselekedettel és valósággal.“ És mégis, a szegények iránti rokonszenv és szeretet ilyen eklatáns megnyilatkozása dacára sem szabad azt állítanunk, hogy a keresztyénség egy gazdasági forradalom, melyet előhivott a társadalmi vagyon egyenlőtlensége, a gazdagok uzsorája stb., a míg ezt hirdeti a történelmi materialismus, addig a keresztyénséget soha sem fogja igazi lényege szerint értékelni tudni.<sup>1</sup> A keresztyénség a szív és lélek, a szeretet és megbecsülés, a megalázkodás és felmagasztatás vallása, a mely a szellem tökéletesítésére, a benső ember építésére fekteti a fősulyt s a társadalom problémáit az által akarja megoldani, hogy a legteljesebb egyenlőséget, az Urban való testvériséget, a korlát nélküli ember-szeretetet hirdeti. Csak a lélek tökéletessége fogja a bajokat megszüntetni és hogy a keresztyénség tökéletessé legyen — erre ösztönzi múltja, kötelezi jelenje és biztatja jövője. Az isteni bölcseségnek egy örökszép titka az, hogy miért épen a szegények és szűkölködők azok, a kik a lelki élet legmagasabb kérdései iránt

<sup>1</sup> Lásd Weitting Vilmos élete és művel c. magyar szocialista röpiratot és Kautsky: Ursprung des Crhistentums c. munkáját.

a legtöbb érdeklődést tanúsítják — talán emberi magyarázat erre sohasem lesz elegendő —, de annyi tény, hogy szegénység és keresztyénség a legelső időkben teljesen megértették egymást. Egy elfajzott ellenséges világ közepette az elnyomott szegények voltak hosszú időn keresztül az Isten országa zászlóvivői s az ő ajkaikról hangzott a felséges biztatás, hogy a türelem és az elszánt kitartás meghozza a maga jutalmát. Lenézésre — hallgatás, rosszindulatú elnyomásra — türelem és imádkozás, átokra — áldás: ez volt a két világ egymás ellen használt fegyvere s hogy az utóbbi, a nemesebb győzött, győz és győzni fog, ez mutatja a keresztyénség társadalom átalakító erejét. Közben természetesen mindig hangzik, mint örök figyelmeztetés, a mennyei szó: „Mit használ valakinek, ha mind e világot megnyeri is, lelke pedig elkárhozik (Máté XVI: 26. v.), avagy micsoda válságot adhat akárki is az ő lelkéért?“ — s ez a célt megvilágosító intés biztos garancia nekünk arra, hogy az eszköz nem fog összetévesztetni a céllal s a szellemből nem fog anyag lenni soha. Küzdve és dolgozva s az ideált szakadatlanul szemünk előtt tartva elérhető lesz a cél és feltétlenül megoldható a problema.

A modern kritikának egyik óriási tévedése, hogy a Jakab levelének a szegénységet megdicsőítő nyilatkozatait nem a saját kora viszonyai között értékeli, hanem önmagukban az összefüggésből kiragadva és kihagyva igyekeznek megérteni. Ez a tényeknek, a józan gondolkodásnak és a logikának fejtetőre állítása. Megfelelő kortörténeti háttér mellett vizsgálva a Jakab levelének s vele együtt a katolikus leveleknek a szegénység és gazdagságra vonatkozó nyilatkozatait, nem tekinthetjük azokat másképp, mint a keresztyénségnek az Ildvezítő által contemplált azon jellemvonásának a gyakorlati hirdetését és alkalmazását, miszerint nem a bölcsék és az állásuk szerint hivatottak, hanem a megvetettek, a szegények, az elnyomottak, a gyermekek: egy szóval a választottak azok, a kik által tetszett az Istennek a maga bölcsességét, jóságát és atyai szeretetét nyilvánítani. A kik testiileg és lelkiileg szenvedtek, hadd élvezzék azok először az öröm, vígasság és fiúi szeretet érzetét! A kik testi gondtalanságban élnek, henyén dőzsölnek s a lelkiekkel nem törődnek, azok csak hadd várjanak, majd lesz idejük megtérni s az örökkévalót megragadni, ha látni fogják, hogy a kincs és gazdagság nem segít, az erőszak és igazságtalanság nem boldogít, sőt épen kint és gyötrelmet szerez. Hogy a keresz-

tyénségnek ez az örökkévaló profétai jellemvonása nyer kifejezést a katolikus levelekben s köztük a Jakab levelében is, azt világosan mutatja a II. fej. 2—4. verse, a mely így hangzik: Atyámfiak, a mi dicsőséges Urunk, a Jézus Krisztusban való hitet meg ne elegyítsetek személyválogatással: Mert ha valaki a ti gyülekezetetekbe bémegy, kinek ujjában arany gyűrű legyen és fényes ruhája, bemenend pedig a szegény is rongyos ruhában. És ha tekintendetek arra, a kinek fényes ruhája legyen és ezt mondjátok neki: Te ülj ide szépen; a szegénynek pedig ezt mondjátok: Te állj amott, vagy ülj le ide az én lábaim alatt való zsámolyra, — avagy nem tettetek-e ti magatokban válaszlást és nem lettetek-e nem igazán ítélő bírakká? Tehát egyformán kell bánni szegénnyel és gazdaggal, ezt követeli a Krisztusban való hit, mely nem személyválogató. Vagy ép ily világosan fölismerhető ez a jellemvonás a János I. levele III: 16. verséből, a mely az áldozatkészség, egymás iránti szeretet fő indító okául az Ildvezítő példáját hozza fel. A Jakab levele II-ik fejezet 8—9. verse pedig a leghelyesebb útmutató az embernek embertársához való viszonyára nézve, mikor az ótestamentumi szeretet nagy parancsának a megtartását köii az olvasók szívére, a melyet a Jánosi levelek egységbe fűznek össze az Istenszeretettel, mint annak elmaradhatatlan következményét. „Szerelmesim! — írja — szeressük egymást, mert a szeretet Istentől legyen. Valaki szereti az atyafiát, Istentől született és esméri az Istent. A ki pedig nem szereti, nem esméri az Istent, mert az Isten szeretet.” Ez a sociális problémának a legegyszerűbb, legbiztosabb és legcélravezetőbb szabályozása. Ennek a szabályozásnak gyakorlati kivitelével találkozunk a Didaché XIII. fejezetének a rendeletében, mely minden áldásnak a zsengejét a profétáknak, illetőleg azok nem létében a gyülekezeti szegényeknek adni rendeli. És a proféták zsengeje is voltaképen a szegények oltartására való, a nekik való rendelés csak azon körültekintő vigyázásnak és előrelátásnak az eredménye, mely a segélyek kiosztásában a viszonyok való ismeretét, illetőleg az ezen ismerethez szükséges képességet tartotta szem előtt, mint a szegény gondozás sikerének a legbiztosabb zálogát. Zahn ugyan azt állítja, hogy a szegénygondozás a Didaché XV-ik caputja szerint nem a proféták, hanem a püspökök és diaconusok rendes kötelessége volt,<sup>1</sup> ámde a pro-

<sup>1</sup> Zahn: Forschungen zum Neutest. Kanon und der altkirchlichen Litteratur. III. k. 1884. 307. lap.

fétaság története és eddigi működésének az ismerete elég cáfolat ennek a nézetnek a helytelensége mellett.

A Didaché szól még egy feladatról, a melyet a proféták végezhettek a gyülekezeti istentiszteletben, az úgynevezett *εὐχαριστία*-ról, a melyről a X: 7-ben ezt mondja: „A profétáknak pedig engedjetelek annyi hálaadást mondani, a mennyi nekik jólesik.” A Didachének ez a megjegyzése úgy tünteti fel a profétákat, mint az imádkozás virtuozait, azonban itt már mégis igaza van Zahnnak, mikor azt állítja, hogy ez a teendő, mint az Urvacsoara sacramentumának a kiegészítő része és kísérője az episcoposok kötelessége volt s csak ők adtak kivételes engedélyt a profétáknak arra, hogy ezt a szertartást is végezhessek.<sup>1</sup> Érdekes azonban s a püspökök és proféták közötti óriási különbséget mutatja tekintélyben, tiszteletben az a körülmény, hogy míg az előbbiek eucharista formulája meg van állapítva szóról-szóra a Didachében, addig az utóbbiak úgy és annyit imádkoztak, a mennyi nekik tetszett.

A fenti iratokkal rokontartalmú a Péter neve alá került Apokalypsis, a mely hosszú időn keresztül versenyzett a kanonicitás kérdésében a János „Jelenések könyvé“-vel. Alexandriai Kelemen „Stromata“ c. munkájában tartott meg belőle egy pár citátumot, ujabban pedig Egyiptom földjén egy achmimi sír belsejében megtalálták az összefüggő szövegnek egy töredékét, s így ma már valamelyes ítéletet mondhatunk e sokat hányatott mű tartalma felett, a melyet a Péter nevével való összekapcsolás sem tudott megmenteni attól a szomorú sorstól, hogy az újtestamentomi apokrifusok sorába ne kerüljön. Az Apokalypsis mindössze egy néhány visióból és kijelentésből áll, a melyet az Úr ad a 12-nek, jobban mondva Péternek.<sup>2</sup> Azonban szín és elevenség, melegség és bensőség tekintetében messze mögötte marad a Jelenések könyvének s bár bizonyos profétai jelleg határozottan fölismerhető rajta, mégis csodálkozunk kell az első keresztyéneknek abbéli eljárása fölött, hogy a két Apokalypsist összeállították és az elsőség odaitélése felett sokáig ingadoztak. Nemcsak érték, hanem terjedelem tekintetében is mögötte maradt ez a mű a kánonbeli Apokalypsisnek (egy III-ik

<sup>1</sup> Zahn: Forschungen zum Neutest. Kanon und der altkirchlichen Literatur. III. k. 1884. 306. lap.

<sup>2</sup> Magyar fordításban kiadta Raiffay Sándor: „Az újtestamentomi apokrifusok“ címen. Németben Lic. Erich Klostermann: Kleine Texte stb. 1903. — Bonn.

századbeli jegyzéke szerint a szent iratnak, az úgynevezett „Catalogus Claromontanus“ szerint mindössze 270 sorból állott, tehát körülbelül a kolossei levéllel volt egyenlő<sup>1)</sup> s így valóban csak örülnünk lehet annak a ténynek, hogy a kánonba, a történeti keresztyénség megítélésének ezen egyedüli zsinormértékébe — a könyvek könyvébe nem a Péter, hanem a János Jelenése vétett fel.

Az égő hitnek és szárnyaló lelkesedésnek szebb megnyilatkozásával van dolgunk a Hermas Pastorában, a mely elejétől végig profétai mű s a profétia minden ismervét magában hordozza.<sup>2)</sup> Külsőleg három részre tagozódik s tartalmaz 5 látomást, tizenkét parancsot és tíz hasonlatot, valósággal azonban az egész könyv csupán két részből áll u. m. a 4 első látomásból s az azután következő többiből együttvéve. A mű illetén felosztása Hermástól ered és a kijelentések különböző közvetítő formája által van megindokolva, a mely más az első, és más a második részben. Az első látomásban az egyház közli vele a kijelentéseket egy matrona alakjában, a második részben pedig egy bűnbánatra hívó angyal beszél vele „Pastor“ alakban. Ez utóbbiról kapta nevét az egész könyv is. A Hermással közölt isteni kijelentések tartalma bűnbánatra való felhívás, komoly intés először a proféta családjához, azután a római egyházhoz s végül az egész keresztyénséghez. Ennek a komoly és borongós intésnek oka a fenyegető üldözéseknek az előrevetett árnyéka és az Úr visszajövetelére való méltó előkészület. A tartalom kifejezése igen szép és szerző kiváló formaérzékéről tesz tanuságot. A 4 első látomás (ὁράσις) alapja az egész műnek. A matrona, a ki az első kijelentéseket a profétával közli, mind fiatalabb és fiatalabb lesz, míg végre a 4-ik látomásban egy hajadonhoz lesz hasonló s az ő folytonos megújulásának megfelelően élénkül a bűnbánatra való felhívás is. A harmadik látomás a szenteknek a gyülekezetét egy hatalmas, fényes oszlopkövekből épített torony formájában mutatja be, a mely mellett szétszórt kövek hirdetik az elesettek, a bűnösök sorsát. A parancsok és hasonlatok aztán a visiók részletes magyarázatát adják és megkívánják a hivatottak az Istenbe vetett hitet (I), az egyszerűséget (II), az igazságos-

<sup>1)</sup> Zahn Theodor: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. 1890—2. II-ik kötet, 159. lap.

<sup>2)</sup> Magyar fordítása Raffay idézett művében.

ságot (III.), a szüzsies tisztaságot a házasságon belül és kívül (IV), a szelidséget és türelmet (V), a jó és gonosz angyalok tanácsadásainak a megkülönböztetését (VI), az Urnak félelmét (VII), az önmegettartóztatást (VIII), az Istenben való bizodalmat (IX), a szomorúság kerülését (X), a jó és gonosz lelkek közötti különbségtételt (XI) és a gonosz vágyak elleni küzdelmet (XII).<sup>1</sup> A hasonlatok szertelen, csapongó leírásukkal nagyon emlékeztetnek a látomásokra. Az első int a világi javak szerzése utáni tulságos törekvéstől, a második jótékonyásra szólít föl, a harmadik és negyedik arról szól, hogy a világban most együttélő jó és rossz csak az Urnak ama nagy napján választatik szét egymástól. Az ötödik a börtnek a hasznát, a hatodik a bűnbánatnak a szükségességét, a hetedik a megpróbáltatások által okozott szomorúság értékét hangsúlyozza, míg a nyolcadik és kilencedik a könyvnek két előbbi képét magyarázza meg, hogy végül a tizedik hasonlat ezzel végződjék: „Tiérettetek szakítottot félbe az építés, ha azért nem siettek jót cselekedni, — a torony felépítették és ki fogtok belőle záratni (παραβολή X. 4. 4.)“ Már a tartalomnak ily vázlat szerű közlése is mutatja, hogy a Hermas Pastora az őskeresztény profétaságnak legértékesebb productuma s a benne uralkodó szellem, a nyelvezet szépsége, a képzelőtehetség ragyogása, a hasonlatoknak és képeknek ügyes alkalmazása mind-mind arra a közös forrásra utalnak, a melyből az eddigi profétai emlékek is táplálkoztak. S a cél is, melyet szerző maga elébe tűz: az egész keresztényiség építése, megfelel annak a magasztos feladatnak, a melyet egykor Pál apostol állított fel, mint a keresztényen profétaság kötelességét. Úgy, hogy a könyv figyelmes átolvasása s gondolatainak alapos mérlegelése után bátran kimondhatjuk róla azt a véle ményt, hogy excanonicitása dacára is a profétai fellelkesülés egyik remek szép alkotása, a minthogy az ókor is ennek tartotta hosszú időn keresztül.<sup>2</sup>

Nem tudjuk, hogy egy későbbi átdolgozó mily mértékben változtatta meg a pásztori levelek alapíratát s mit hagyott meg benne az eredetiből és vett át más forrásból, de a parusia gondolatának a föl-fölesillanásából mégis van jogunk arra következtetni, hogy a Pál apostol profétai reménye ezen leveleknek a tar-

<sup>1</sup> A tartalom ilyen rövid összefoglalását adja Bardenhewer Ottó: *Patrologie*. 1901. 2-te Auflage. 34—35. lap.

<sup>2</sup> Lásd a bizonyosságok hosszú sorára nézi Harnack A.: *Altikristliche Literatur bis Eusebius* I. k. 51—58. lap.

talmában is meglehetősen bőszéggel kifejezést nyert, vagy legalább is markansabban és lelkesültebben festette meg az Urnak ama közeledő nagy napját, a melyre oly rendületlenül várt, mint a hogy ma áll előttünk ezen iratokban. A pásztori levelek az Ur *megjelenéséről* beszélnek = ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου, s bár a kifejezésnek ez a használata nem idegen Páltól sem (II. Thess. lev. II. f. 8. v.), mindazonáltal az Ur napja eljövételének a παρουσία szó által való jelölését nem fedi minden árnyalatában. Az ἐπιφάνεια ugyan épúgy, mint a παρουσία szintén a császár-kultusz szóhasználatából van elvonva,<sup>1</sup> de amannak ünnepélyességét, rendkívülségét kifejezésre nem juttatja, legalább is frott okmányok ezt nem bizonyítják. És valószínűleg Pál apostol nem is ezt a szót használta az Ur eljövételének a jelölésére, hanem az általa oly nagyon kedvelt „παρουσία“ kifejezést, de a későbbi író és átdolgozó jónak látta a váradalomnak az ezen kifejezésben megnyilvánult ünnepélyességét feladni s — tán ép a testi visszavárás reményének a be nem teljesülése miatt — szellemi megjelenésről, ἐπιφάνεια-ról beszélni. (Lásd I. Tim. IV: 14, Tit. II: 13. versét és a II. Tim. I: 10. v.-t.)

De ha a parusiás beszédek eredeti alakja nem is található fel többé a pásztori levelekben, azért még mindig találunk bennük anyagot arra, hogy az ő keletkezési koruk idejebeli profétaság működését szemlélhessük és megismerhessük. Így az I. Timotheushoz írott levél III-ik fej. 16. versében olvasható egy dal, a mely kétségtelenül az úgynevezett „lelki énekek“ sorából való s formája is határozottan erre utal. Bizonyos dolog azonban, hogy nem a pásztori levelek átdolgozója alkotta ezt a profétai éneket, hanem ő a korabeli profétaság ajkáról leste el s illesztette bele művébe. Valamint az is bizonyos, hogy nem volt benne a Pál-féle alapiratban sem, mert a tartalom a későbbi generatio gondolkodás módjának a kifejezése inkább, mint a korábbié. Meg kell tehát nyugodnunk abban a gondolatban, hogy a pásztori levelekbe az egykorú profétaság szellemi közkincséből került be, a mire némileg a IV. fej. 1 verse is utal. A commentált megható szép szellemi ének így hangzik: És minden versengés nélkül a mi hitünknek nagy titka ez:

<sup>1</sup> Ezt mutatja egy felirat Aktion Nikopolisból, a melyen Hadriánus császár megjelenése így van jelölve: ἐπιφάνια Ἀυγούστου Deissmann Adolt: Licht vom Osten. 1908. 273. lap.



Ki megjelent testben,  
 megigazított lélekben,  
 megjelent az angyaloknak,<sup>1</sup>  
 hirdettetett a pogányoknak,  
 hitre talált a világon,  
 felvitetett dicsőségben.

Vagy éppen ilyen jellemű részszel van dolgunk a II. Tim. levél II. fej. 11—12 versében is, a hol a szöveg nemcsak formája, de bizonyágtévő tartalma folytán is joggal kelti föl azt a gyanút, hogy nem szerző eredeti alkotása, hanem szintén az akkori kor profétái működéséből van elvonva.<sup>2</sup> Szól pedig a következőképen :

Igaz beszéd ez.

Mert, ha ő velem együtt meghaltunk, élünk is ő velem.

Ha tőrünk, ő velem országunk is.

Ha megtagadjuk, ő is megtagad minket.

Ha hitetlenek leszünk, ő megmarad hívnek,  
 mert maga magát meg nem tagadhatja.

Ilyen erős és meggyőző bizonyágtétel csak profétái lélekből származhatott, egy olyan lélekből, a mely kijelentés által szemlélte az igazságot és hirdette, hogy az Urnak beszédei igenek és Ámenek.

Hála az isteni gondviselésnek, egy ilyen őskeresztyén hymnus, vagy jobban mondva lelki ének fennmaradt — bár sajnós, meglehetősen megcsonkítva, — az egyiptomi keresztény profétaság működéséből is s így ennek az alapján fölismerhetjük, hogy mennyire egységes volt a szellem, mely a keresztény profétizmust lelkesítette s az Ur titkainak a kutatására és a róluk való megdöntetlen bizonyágtétel munkájára képessé tette. Égi tűz volt az, melynek lángjai a világ kiellen sötétségében ragyogó fénysávot hagyva maguk után — tüntek el, fölkelte sok századoknak figyelmét, bámulatát és szent áhítatát. A hymnust Grenfell és Hunt kiváló angol tudósok kapták meg Egyptom földjén végzett ásatásaik közben és az ő publicatiojuk után közli E. Preuschen a „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“ 1901. évfolyamának a 73—80 lapjain, a melynek a szövegét minden correctio nélkül átvettem aztán én, támaszkodván természetesen P.-nek

<sup>1</sup> Wohlenberg: Commentar zu den Pastoralbriefen 1906. (Zahn-féle Commentar) az ἀγγελίοις-t = követeknek fordítja és embereket ért alattuk.

<sup>2</sup> Igy vélekedik P. Weindel is: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Iraeneus. 1899. 80 lap.

a textus egyes részeihez fűzött megjegyzéseire is. Magyar fordítása, a mennyiben lefordítható, így hangzik:<sup>1</sup>

- |  |  |
|--|--|
| <p>1. Isten<br/>. . . halhatatlan . . .<br/><sup>2</sup> hogy elvedd a halhatatlan életet.</p> <p>3. eljöttél a király lakodalmára<br/>a lakodalomra . . .<br/>hogy magadat láthatatlanná ne tedd.</p> <p>4. Két szóval többé ne szólj<br/>kétfelé</p> <p>5. Eljönnek némelyek juhoknak<br/>ábrázatában, belülről farkasok<br/>messziről.</p> <p>6. Igyekezz élni a szentekkel,<br/>Törekedj az örökéletet megnyerni<br/>s a tüzet elkerülni.</p> <p>7. A reményt, melyet tanultál,<br/>[ragadd meg,<br/>a melyet számodra rendelt az Ur</p> <p>8. Az Isten eljött sokat hozván<br/>a hármás halált kiállván<sup>3</sup></p> <p>9. Jézus, a ki szenvedett ezekért,<br/>[mondta:<br/>„Odatartom az én hátamat,<br/>hogy te ne légy a halál martaléka.</p> <p>10. Jók az Isten rendeletei.<br/>Én elszenvedem az ütések minden<br/>tekintetben, hogy te jó életet nyerjél.</p> | <p>11. Megfürödvén a Jordánban,<br/>megfürödvén az ütések (vére)ben,<br/>most van nekem tisztító fürdőm.“</p> <p>12. A hegyen tartózkodván megkl-<br/>[sértetett<br/>nagyon a törvénytelenről.<br/>[sértetett<br/>hogy legyen.</p> <p>13. Most bírod az örökséget<sup>4</sup><br/>s van alkalmaid adni belőle azoknak,<br/>a kik nagyon éheznek azt.</p> <p>14. Azt mondá az Isten, hogy az<br/>[idegeneket kell<br/>táplálni, az idegeneket és vagyonta-<br/>[lanokat,<br/>vendégeld meg őket azért, hogy ma-<br/>[gad kikerülj a tüzet.</p> <p>15. Az, a kit elküldött Isten, hogy<br/>[szervenvedjen,<br/>a ki vett örökéletet és<br/>elnyerte a halhatatlanság erejét:</p> <p>16. Az a gyermekeknek hirdette az<br/>[evangéliumot, mondván:<br/>A szegények az országot<br/>az örökségé.</p> <p>17. Megkorbácsoltattot ütlegekkel,<br/>hogy ezáltal mindenkinek botránko-<br/>[zást adjon,<br/>hogy a halált megsemmisítse.</p> <p>18. Hogy te meghalván, feltámadást<br/>[láss,</p> |
|--|--|

<sup>1</sup> A számok a kézirat sorait jelzik, a melyek tehát három ilyen kisebb sorból vannak összetéve. A . . . azt jelentik, hogy hiányzik a szövegből valami,

<sup>2</sup> 2 strófa. A törvénytelennek súlyos  
[rendeletét elkerülte

a szeretethez.

<sup>3</sup> Az eredeti τριτόπημα jelentése bizonytalan, ez a fordítása is csak combination alapul.

<sup>4</sup> Bizonytalan.



Lélek által látok mindeneket függeni,  
 Megértem lélekben, mindeneknek a hordozását :  
 hogy a test a lelken függ,  
 a lélek pedig hordoztatik a levegőtől  
 a levegő meg az ätheren csüing  
 a mélységből látok pedig hajtásokat feltörni  
 az anyai ölből gyermeket születni.

A kép, amelyet Valentin itt lát, a világnak a képe, a sphaerák, melyek egymásba fogóznak, kezdve az anyagon fel az istenségig. És csak a legmagasabbnál a Bythosnál (a legmagasabb ég = az Isten) kezdődik a lét, a láncnak a többi része nyomtalanul, eredmény nélkül tűnik el a látnok előtt. A profétai kép alkotórészei megmagyarázhatók : Weinel szerint az egymás felett függő sphaerák rajza az antik világkép ábrázolása, a Bythos, a mindenség anya-ölét jelöli s azt a képzetet illusztrálja, hogy az ige az örök csendből, a hallgatásból született.<sup>1</sup>

A gnostikus proféták írott profétai működésének még egy emlékével találkozunk az Oracula Sibyllina V. könyve 512—531 soraiban, a melyek formailag és tartalmilag is kirínak az előző és következő sorok közül s a figyelmes szemlélőben határozottan azt a benyomást keltik, hogy valamely gnostikus profétai Apokalypsisnek az alkotó részei. A kiválasztása és beható méltatása a darabnak a Geffcken érdeme, a ki a legbehatóbban foglalkozott az Oracula Sibyll. költészettel s így azt minden részletében ismeri.<sup>2</sup> Az idézett sorok magyar fordításban így hangzanak :

Előtűnvn a Nap láttam fenyegetődzést a csillagok között  
 s a holdnak rettenetes haragját a fénylők között.  
 Csillagharcot szüile, odafordult pedig az Isten harcolni.  
 A nap helyett nagy lángok törtek elő  
 S két szarv csapott zajt a holdnak.  
 A Fosforos az orozlán hátára lépve harcolt  
 Aigokeros pedig üté a fiatal bikának az ivét.  
 A bilka meg elragadta Aigokerosától a visszatérés napját.  
 Zygost Orion különítette el, hogy többé ne maradjon fenn,  
 Parthenos meg Krios Didymoson nyerte el a végzetet.  
 Pleias már nem ragyogott többé, a Sárkány eltaszította az övet.  
 A Halak bementek az orozlán övével szemben.  
 Karkinios nem maradt meg többé, mert félt Oriontól.

<sup>1</sup> Weinel : Die Wirkungen des Geistes und Geister. 1899. 177—178 lap.

<sup>2</sup> Geffcken : Eine gnostische Vision in Sitzungsberichten der königl. preuss. Akademie der Wiss an Berlin. 1899. 698—707 lap.

Skorplos istöke mögé húzódott a borzasztó Oroszlán elől  
 A kutya pedig kiesett a Nap lángjától.  
 Hydrochoost felégette az erős Faeinos hatalma.  
 Izgatott volt maga Urános, míg lerázta a harcosokat,  
 megharagudván azonban ledobta az eső félben levőket a földre.  
 A megverték pedig azonnal az Oceános vizeihez ragasztot-  
 ták az egész földet; megmaradt pedig a csillagtalán levegőég.

Ez a látomás tehát egészen kiválik az Oracula Sibyllina közül és sem az előző, sem a következő jóslatokkal semmi összefüggésben nincs. Párját hiába keressük a Sibyllina költészetben. Az εἶδον egyedül itt fordul elő, míg a többi syb. profétiák mind futurum formájában irvák. Ezt a megkülönböztető jelenséget Geffcken csak úgy tudta megmagyarázni és megérteni, hogy felvette, hogy az idezett rész egy gnostikus profétai optasia, visio, a mely az εἶδον által is ilyennek karakterizáltatván valamelyik gnostikus Apokalypsisnek a töredéke, a milyent már Epiphanius is közöl Adv. Haer XXVI. 3 ban: ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβὸν καὶ ἤκουσα φωνὴν βροντῆς A képzet eredetileg ugyan a stoikus phantasia műve, de innen átvették aztán a gnostikus visionariusok is és saját színeikbe öltöztették. Bizonyítják ezt még a keresztyén apologéták írataiban elszórt, de a gnostikusoknak tulajdonított más hasonló képzetek is.

A montanista proféták működéséből is marad fenn egy pár nevezetesebb mondás, bár a legtöbb, fájdalom, elveszett. Az üldözés dühe és hevessége megsemmisítette ezen emlékeknek egy nagy részét s így kénytelenek vagyunk csak a fennmaradt kevésből megalkotni, illetőleg igazolni róluk formált véleményünket. Az emlékeket közlik Harnack, Weinel és Bronvetsch<sup>1</sup> s fenntartották Epiphanius, Tertullianus és Didymus egyházi írók munkáikban. Legnevezetesebb s a montanista profétia lényegét is leginkább karakterizáló profétai mondás Montanusnak egy, már előbb citált nyilatkozata, melyet azonban az összefoglalás és áttekinthetés kedvéért még egyszer közlünk:

„Ime, az ember olyan mint Lyra és én  
 repülök, mint egy plectrum.

Az ember alszik és  
 én virrasztok.

Ime az Isten az, a ki az emberi szíveket a kebelből  
 kiveszi és a ki

az embereknek szívet ad.“ Epiphanius Adv. Haer. 48. 4.

<sup>1</sup> Harnack: Altchristliche Litteratur I. k. 238—40. Weinel: Wirkungen des Geistes stb. 93. I. Bonvetsch: Geschichte des Montanismus. 197 és köv. I.

Vagy egy másik mondás, a mely ellenfeleinek gúnyját és lekicsinylését akarja lefegyverezni Epiph. Adv. Haeres. XLVIII. 11-ben:

„Sem nem angyal, sem nem egy küldött,  
hanem én, az Ur, az isten-anya jöttem.“

Vagy ugyanaz mindjárt következőleg kissé eltérően kifejezve:

„Én, az Ur, az Isten, a mindenható szállottam alá az emberbe.“

Didymus de trinitate XLI. 1-ben pedig a következő profétai mondást őrizte meg:

„Én vagyok az atya, fiu és szentlélek.“

Eusébius is megőrizte, illetőleg átvett a fentebb idézett források valamelyikéből egy profétai nyilatkozatot, a melyet a lélek tett Maximilla által:

„Üldözni fognak, mint farkast a juhok között  
Pedig én nem vagyok farkas;  
Ige vagyok én, szellem és erő.“

Formailag és tartalmilag is rendkívül érdekes Maximillának az a mondása, a melyet Epiphanius Adv. Haer. 48. 13-ban tartott fenn számunkra s a mely így hangzik magyar fordításban:

„Elküldött engemet az Ur, mint ennek a munkának,  
szövegségnek és ígéretnek a követőjét, hirdetőjét és  
tolmácsát, kényszerítve, akarva és nem akarva,  
hogy megtanulják az emberek az Isten ismeretét.“

Az eredeti szöveg utolsó himnemű participiumai mutatják, hogy a beszélő voltaképen nem Maximilla, hanem a lélek, vagy még jobban mondva a Krisztus, a mit a profétanő ki is fejez egy másik mondásában (Epiph. Adv. Haer. 48. 12.):

„Igy szól a lélek: Ne engem hallgassatok, hanem a Krisztust.“

Epiphanius fentartotta Priscillának is egy mondását a Haer. 49: 1-ben, a mely a következőképp hangzik:

„Asszonyi alakban, fényes ruhába öltözve  
eljött hozzám a Krisztus és adott belém bölcsességet.“

Vagy ismerjük még Maximillának egy profétai nyilatkozatát Epiph. Adv. Haer. 48: 2-ből, a melyben a világ jövő sorsát jósolja meg:

„Utánam több profétanő nem támad, hanem a vég leszén.“

Tertullianus is citál „De fuga“ c. munkája IX-ik fejezetében egy montanista eredetű mondást, a mely azonban már nem olyan jellegzetes, mint az előbbiek és mintegy megengedni látszik azt a feltevést is, hogy nem a lélek műve, hanem a beszélő személy szabad alkotása. A nyilatkozat így hangzik:

„Ne kívánczozzatok ágyakban, szülési kínok között, vagy lázban meghalni, hanem martyriumban, hogy ezáltal megdícsőíttessék az, a ki érettelek szenvedett.“

A montanista profétizmus ilyen emlékeit olvasva s a belőlük kisugárzó erőt és lelkesedést érezve, nem csodálkozhatunk, ha a pogányságnak a védőoszlopa: Celsus kötelességének tartotta ezt a profétai működést kisebbiteni, befeketíteni s a művelt antik világ elé úgy odaállítani, mint csalást, kóklerséget és haszontalan semmit. Azonban rajzával, melyet Origenes C. Celsum VII: 9. 11-ben olvashatunk, a késő utókor előtt akaratlanul is bizonyosságot tett róla, hogy a montanista profétaság nemesen és kitartó odaadással teljesítette azt a kötelességet, a melyet az isteni gondviselés a történelem folyamán rábizott. Celsus elfogúlt kicsinyléssel a korbéli keresztyén, illetőleg montanista keresztyén proféták felett így gúnyolódik:<sup>1</sup> „Vannak sokan, a kik noha hivatás és név nélküli emberek, mindazonáltal a legnagyobb könnyelműséggel és minden jó alkalomkor a szentélyek falain kívül és belül úgy viselkednek, mintha profétai ekstasisban volnának; mások meg koldusok módjára körüljárva a városokat és táborhelyeket felkeresve rendeznek hasonló látványosságot. Mindeniknek folyékony a beszédmodora, mindenik ugyanazon felelettel áll készen: „Én vagyok az Isten, vagy az Isten fia, vagy az Isten lelke. Azért jöttem, mert a világ immár lemenőben van és ti emberek, gonoszságaitokért romlásba juttok. De én meg akarlak titeket szabadítani és ti nem sokára meg fogtok látni engemet visszajönni az égnek fellegeiben. Boldog az, a ki engem most tisztel, minden mást át fogok adni az örök tűznek, városokat, országokat és embereket. Azok, a kik nem akarják jelenleg felismerni a küszöbön álló isteni ítéletet, hiába fognak majd megtérni és sóhajtani! Azokat azonban, a kik hittek én bennem, meg fogom őrizni örökké.“ Ezen nagyszerű fenyegetésekkel vegyítének aztán néha még egyes ritka, félig elha-

<sup>1</sup> Idézve Origenes műveinek a berlini Kirchengäter C. által kiadott II-ik kötetéből.

rapott és abszolút értelmellen szavakat, a melyeknek értelmét okos ember meg nem tudja állapítani, oly homályosak és semmitmondók azok, azonban a legelső csaló vagy tökfilkó úgy magyarázhatja azokat, a mint neki tetszik... Ezek az állítólagos proféták, a kiket én már egyszernél többször hallottam saját füleimmel, miután megcáfoltam őket, bevallották nekem saját gyengeségeiket és elismerték, hogy azokat a megfoghatatlan szavakat ők maguk találták ki." A hány szó, annyi ferdítés és elcsavarása az igazságnak, a mi megtéveszthette Celsusnak a pogány kortársait, de nem tévesztheti meg az objective kutató és ítélő történetírót.

És ezzel végére is jutottunk a keresztyén profétaság irodalmi működése ismertetésének. Végső ítéletül megállapíthatunk erről a működésről annyit, hogy bár összes emlékei ma nem ismeretesek, mindazonáltal a fenmaradt gazdag anyag is teljesen elég arra, hogy az őskeresztyén profétaságot igazi lényege, fontossága és betöltött nagy szerepe szerint értékelhessük. A keresztyén hit- és életfejlődésnek első gazdag alakulata fűződik az ő nevükhöz s csak az az egyedüli jó és kimerítő egyháztörténelem, a mely a keresztyénség fejlődéstörténetében az ő nagy befolyásukat elismeri s a legfontosabb korszakot, a két első évszázadot általuk teljesen meghatározva látja.

A profétai tevékenység egész színterén azonban az irodalmi működés ismertetése által még koránt sincsen kimerítve.<sup>1</sup> Több volt az, mint pusztán irodalmi alkotás. Ha a proféták voltak a gyülekezetek szellemi életének a vezetői, úgy részt kellett venniök abban a szóval és tettel egyaránt. Csak az a kérdés, hogy mi volt a szóbeli működés és a profétai tettek tartalma? Említettük már, hogy az irodalmi alkotások is, mint a Jelenések könyve, a Hermas Pastora stb. részleteiben szóbeli előadás tárgyát képezték s hogy ez nemcsak rövid ideig tartott így, hanem a II-ik század végéig, azt bizonyítja a Muratori kánontörvényeknek a következő megjegyzése: „Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius: et ideo legi eum oportet, se publicare vero in

<sup>1</sup> A lélek másféle működésének az ismertetésére jó könyv Weinle: Die Wirkungen des Geistes und Geister 1899.



*ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter apostolos in fine temporum potest.*" 71—80 sor.<sup>1</sup> Ezenkívül azonban felölelte a szóbeli előadás a szellemi élet egész mezejét s különös szeretettel meghonosította a bibliai iratok pneumatikus exegesisét. Ennek az exegesisnek első példájával Pál apostolnál találkozunk, a ki a galáciai levél IV: 21—31 versében Sára és Hágár esetét magyarázza pneumatikusan. Hogy azonban ő utánna a proféták is szeretettel alkalmazták az exegesisnek ezt a módját, s ezáltal az ótestamentumnak csaknem minden helyét az új-ra vonatkoztatták, mint emennek legerősebb bizonyosságát, azt az írásmagyarázat története kétségbevonhatatlanul bizonyítja. Mellőzve azonban e téren a hosszas bizonyítást, csak egy pár citátumot iktassunk ide az akkori irodalmi feljegyzésekből, a melyek eléggé számot adnak az exegesisnek erről, az ősegyházban oly nagy szerepet játszó fajtájáról. Így Barnabás az új testamentumi üdvtörténetre vonatkozólag citálván egy sereg ótestamentumi példát a X. fej. 12. versében ezt mondja: „De honnan lehet ezen tényeket amazokból felismerni és megérteni?; mi helyesen értvén a parancsokat, azt szóljuk, a miket Isten akart. Ezért metéltük körül füleinket és sziveinket, hogy értsük azokat.“<sup>2</sup> Vagy Justin Tryphonon keresztül így szól a zsidókhoz: „Jó volna, ha ti zsidók, azt a mit nem értetek, megtanulnátok azoktól, a kik kegyelmet kaptak a megértésre Istentől, azaz tőlünk keresztyénektől, de nem azért, hogy ezzel aztán a ti tanotokat akarjátok megerősíteni és az Isten akaratát megszegyeníteni.“<sup>3</sup> Vagy még szebben és világosabban a Dialogus 92 fej.-ben: „Ha valaki tehát nem az Istentől nyert kegyelemmel érti meg azt, a mit a proféták szóltak, vagy cselekedtek, úgy semmit sem használ annak, ha a szavakat vagy az eseményeket látszólag elolvasta, ha ő arról nem adhatott számot is. És nem látszanak az ilyen szavak a tömeg előtt épen megvetendőknek, ha olyanok közlik vele, a kik nem értik?“ Szépen megörökíti a pneumatikus exegesisnek a benső lényegét Iraenius is, a mikor így szól róla (IV 33, 15.): „És minden mást, a mit, a mint mi megmutattuk, az iratoknak egy nagy sorozatában mond-

<sup>1</sup> Idézve Lic. Hans Lietzmann kiadásából: *Kleine Texte für theol. und phil. Vorlesungen* 1. szám.

<sup>2</sup> *Patrum apostolicorum opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn* I. kötet. Barnabás levele X: 12 vers.

<sup>3</sup> Justin Martyr: *Dialogus cum Tryphone* Cap. 78. 1742-iki kiadás.

tak a proféták, meg fog magyarázni az igaz pneumatikus, mikor minden egyes szólásról kimutatja, hogy az Isten üdvtervének melyik vonására gondoltatott az és így felmutatja az Istenfia üdv-munkájának az egészét.“ Ilyen volt tehát az az írásmagyarázat, a melyet az újtestamentumi proféták a gyülekezetekben gyakoroltak s hogy ezt a munkát elsősorban ők végezték és nem mások, az következik, nemcsak hivataluknak nagy tekintélyéből és elsőrangú jellegéből, hanem abból is, hogy az írásmagyarázat mindig a bizonyágtevés szerepét töltötte be, a bizonyágtevés munkája pedig eddigi ismereteink alapján a proféták feladata volt és az ő hatáskörükbe tartozott.

A mi a profétáknak tettekben nyilvánuló működését illeti, ezt röviden ördögüzésnek nevezhetjük. Célja volt ezen tevékenységnek a gonosz szellemek legyőzése s az új szellem jelenlétének és erejének a megbizonyítása. Más szóval a szellem küzdelme volt a szellem ellen. Hogy az ördögüzés mestersége speciáliter profétai tevékenység volt, az hosszas bizonyításra nem szorul. Jézustól átszállott az ἐξουσία ὑπὲρ τῶν δαιμόνων a tanítványokra s tőlük a lélek azutáni birtokosaira: a tágabb értelemben vett keresztyén profétákra. A lelki charismák páli differentiálása sem tudta elvenni a lélek igazi birtokosaitól: a profétáktól ezt a tevékenységi ágat, hozzátartozott az mint kiegészítő rész a profétai igehirdetéshez és annak ható erejét bizonyította. Az egyházi atyák sokszor emlékeznek ilyen ördögüzésről, mi azonban a helyeti, hogy a kérdésnek történeti oldalára fektetnénk súlyt, lássuk inkább azt, hogy mi által történt a keresztyénség kebelében az ördögüzés mesterségének a sikeres gyakorlása. Jézus, mint maga kifejezte, az Istennek lelke által, és nem az ördögök fejedelmének a hatalma által űzte ki az ördögösökből a gonosz lelket. (Máté ev. XII. 28 v.). Tanítványainak pedig egy sikertelen próba után azt mondta, hogy „az ördögi nem nem űzethetik ki különben, hanem csak könyörség és böjtölés által“ (Márk IX: 29 vers.)<sup>1</sup> Ezen utasítástól eltekintve azt látjuk, hogy a tanítványok az „ő neve által“ ἐν ὀνόματι αὐτοῦ végezték az ördögüzést. A név említéséhez fűztek előbb még egy komoly felszólítást, vagy fenyegetést a gonosz szellemre irányítva s az így megalkotott formula volt az ἐξορκισμὸς.

<sup>1</sup> „A böjtölés“ = νηστεία kifejezés szövegkritikailag nem bizonyos. — Csak a h<sup>r</sup> (R) codex tartja fenn.

A Jézus neve helyett csak Tatianus említi az Oratio 18. fejezetében az Isten nevének a használatát, máshol nem találkozunk ezzel a formulával. Egészen természetes azonban, hogy a fenti bevett és sokszor alkalmazott formula is sok változáson ment át és hol rövidebb, hol hosszabb szövegpótlásokat nyert az idők folyamán.<sup>1</sup> Legelső alakja a Csel. könyve III: 6. v-ben olvasható és így hangzik: „A názárethi Jézus nevében.” Többféle variációját közli a szövegnek Justín mátyr, így a Dialogus 131. c.-ban: „a megfeszített Jézus által = a mi annyit tesz, mint az „ő neve”, vagy a 30-ik fejezetben: Jézus Krisztusnak a nevében, a ki megfeszítettet Pontius Pilátus alatt, a ki Judea helytartója volt.” Ez a formula már átmenet ahhoz a későbbi variánshoz, a melyet a 85-ik caputban közöl a következő szövegben: „Ennek, az Isten fiának és minden teremtmény zsengejének a nevében, — a ki szűz által született s szenvedésre képes ember volt, megfeszítettet Pontius Pilátus alatt a tí népetektől, meghalt és feltámadott a halottak közül és felment az égbe, — ennek a nevére eskettessék meg az ördög.” Ezt a formulát követte aztán egy igen szigorú parancs, a mely felszólította az ördögöt, hogy távozzék el az emberből. Érdekes, hogy az ördögűzésre vonatkozó régi tudósítások sehol sem említik az actus előtt, vagy közben elmondott imát, holott bizonyos, hogy a keresztyén ördögűzés mesterségének ez volt egyik fő ereje. Lehet, hogy éppen magától értetődő voltáért nem esik róla szó, de hogy az exorcismusnál szerepe volt, az már az őskeresztyénség vallásos kegyességéből is nyilván következik. Annál kevésbé szólanak aztán az egyházi atyák más, talán éppen mágikus eszközökről, a melyekkel a keresztyénségen kívül álló elemek gyakorolták az ördögűzés mesterségét. Minden ilyen eszközt eleitől fogva perhorreskált a keresztyénség, annyira ellenkezett az a csodákat cselekvő lélek benső természetével, és szellemi lényegével. A keresztyén profétaság, mint a keresztyén hit és életfejlődésnek leghivatottabb öre, szellemi fegyverekkel a Jézus nevében vívta meg a harcot az őt környező gonosz szellemvilág ellen s még a gyakorlati küzdelem mezején sem lehetett hűtelen ahhoz az irányhoz, melyet a szentek szentje, az Ur Jézus Krisztus kijelölt és inaugurált.

<sup>1</sup> A példák Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister stb. 119—20 után vannak idézve.

A szellem megvívta a babona és kishitűség ellen a maga küzdelmét s a diadal, mely nehéz harcok után osztályrésze lett, a keresztyén profétaság művére reányomta az absolut bizonyosság bélyegét s segített megalapozni azt a szebb jövőt, melyet az elmuló profétaság oly szívszakadva várt, az egyház pedig többszörösen megélt.

### **A keresztyén profétaság viszonya a korabeli zsidó és pogány divinatiohoz.**

Hogy a keresztyénség nem tudta magát teljesen kivonni a környező világ hatásai alól, az annál érthetőbb, mert a szellemvilág tüneményei rokon jelenségek s mind egy célnak: a szellem valódi megismerésének a szolgálatában állanak, továbbá mert a keresztyénség, mint egy a világba belépő új mozgalom, hiveit a régi vallások embereiből kellett, hogy összetoborozza. Ezek az anlik élet és világfelfogás emlőin felnőtt emberek pedig még a legradikálisabb változás és átalakulás mellett sem tudták annyira megtagadni multjukat, hogy anniak emlékeivel teljesen szakítottak volna és azt az új világnézet álláspontjáról ne tekintették volna egyébnek, mint egy céltalan bolyongásnak, a melyre még gondolni is bűn. Ellenkezőleg pszichológiai berendezettsége folytán az ember a jelen és a jövő képét mindig szereti összefonni a multtal és a világot sohasem szakadásnak, hanem egy összefüggő egységes egésznek fogja fel. Az antik emberek pedig ezt a pszichológiai munkát annál inkább kényszerülve voltak elvégezni, mert az ő koruk és az ő világuk merőben elűtő volt a mienktől. Képzeljük csak el az első keresztyéneket pogány kortársaik között, a mint hallgatták ezeknek a pogány istenekkel, démonokkal való ijesztgetéseit, vagy akár a nép kebeléből kikerült egyszerű hívőt saját háza belsejében, a honnan a falakról komoly, mogorva Lares és Penates képek néztek le rá hűtlenségéért szemrehányólag s vegyük hozzá még az ó kornak a gonosz szellemvilág létezésében nyilvánuló hitét s akkor talán nem lesz feltűnő a törekvés, ha e fejezetben mi a keresztyén profétaságnak a korabeli zsidó és pogány profétismushoz való viszonyát akarjuk megvilágosítani, mint érdekes és az összehasonlításra igen érdemes problémát. Ezen eljárás nélkül nem is volnánk képesek amaz igaz lényege

szerint értékelni, mert nem tudnók megállapítani, hogy a szellemvilág hasonló tünetényei között minő helyet foglal el és tölt be. Sőt az akadályokat is, melyeket a keresztyén profétaságnak le kellett győzni, mint a keresztyénség terjedésének a gálló eszközeit; csak úgy vagyunk képesek igazi mivoltuk szerint méltatni és felfogni, ha megismerjük, hogy a szellemiségnek mekkora foka rejlett bennük a szellemiség legmagasabb fokát felölelő keresztyén profétasággal szemben. Mert azt a principio előrebocsátjuk, hogy a keresztyénség harcza a világ ellen valójában nem egyéb, mint az új szellem küzdelme a régi szellem ellen s így a küzdelem főtenyezői mindkét részen a szellem legkiválóbb birtokosai: a proféták. A megindult küzdelemnek ezt az itt megállapított jellemvonását megerősíti egy nyilatkozatában Pál apostol is, mikor az eph. levél VI: 11—12 ben azt mondja: hogy „nekünk nem a vér és a test ellen, hanem a birodalmak, hatalmasságok, a világnak urai, ez élet setéségének vezérei, a lelki gonoszságok ellen vagyon tusakodásunk, a melyek a magasságban lakoznak.“ Egy a keresztyénséggel szemben álló ellenséges szellemvilág létezését elismeri tehát Pál apostol s vele együtt maga a keresztyénség is, csakhogy annak az erejét, ható képességét vonja kétségbe. A Krisztus működése megfosztotta ható erejétől az ördögöt, most már az isten lelkének szabad birodalma a világ. A kik a régi szellem erejében és működő képességében biznak, azok pogányok (I. kor. levél X: 20. v.), ezek közösködnek a világi hatalmasságokkal, a hivek isten lelkének temploma, lelki ház. De azért ez ideális álláspont mellett minduntalan ott van a régi hit maradványa is, hogy az ördög hat és munkál: azaz büntet, tehát ezt kell legyőzni, rettegtető jellegétől megfosztani. Pál kimondja, hogy a bálványoknak áldozott hús semmi, mert a bálvány maga is semmi (VIII: 4.), de azért a mostoha anyjával fertelmeskedőt mégis a Sátánnak akarja átadni (V: 5.) az ő testének veszedelmére, hogy a lélek megtartassék az Ur Jézusnak ama napján, vagy az eph. levél II. szerint a „Fejedelemnek hatalma vagyon a levegőben és a lelken, mely most cselekszik a vakmerő emberekben“. Vagy az ördögök tiszteletének az eredménye a pogányok erkölcstelensége is a római levél I: 21—26-ban. Az Apokalypsis IX: 20. versben meg a szobrokra mondott szavak mellett ott állanak az ördögök is, úgy hogy a bibliai iratok tanulsága s még inkább az egyházi atyák irodalmának az idevonatkozó nyilatkozatai után bátran kimondhatjuk, hogy az ördögökben, a szellemek létezésében való hit az I—II. évszadnak bevett szo-

kása és érdekes jellemvonása. Az ellenséges szellemvilág létezésének egy le nem tagadható bizonyossága volt a betegségek különböző fajtája, a mely a keresztyén felfogás szerint is mástól nem eredhetett, mint az ördögtől és annak klienseitől. Különösen a tébolyodott, hysterikus és epileptikus betegségeknel volt felismerhető a gonosz szellem hatása, amennyiben gyógyítás alkalmával a dämon — elfoglalt állását védelmezendő saját hangján is megszólalt s így elárulta jelenlétét. De nemcsak az ellenséges ördög-sereg, hanem az ideális pogány istenek is nyilvánították a keresztyénséggel szemben a maguk működését. És bár sokáig visszaútasításra találnak, mint például az I. kor. levél VIII: 5. versben: „Mert noha vagynak olyanok mind a földön, mind az égben, kik isteneknek nevezetnek (miképen hogy sok istenek és sok urak vagynak), mindazonáltal nekünk egy Istenünk vagy, amaz Atya, a kitől mindenek, mi is abban vagyunk: és egy Urunk, a Jézus Krisztus, ki által mindenek, mi is ő általa,“ mégis létezésüknek a hite be volt gyökerezve nemcsak a pogányoknak, hanem a pogányokból lett keresztyéneknek a lelkébe is (I. kor. I. VIII. 7. v.) Csak természetes aztán, hogy a keresztyénségnek a megjelenése ezt az ellenséges világot, ezt a szellembirodalmat még inkább öntudatra ébresztette, mint volt előbb és ellentálló erejét fokozta ezenkívül a római imperium nagyarányú megnövekedése is.

A mi pedig a zsidóságnak a szellemről s a lélek működéséről alkotott felfogását illeti, erről már előbb szólottunk, itt elég lesz különösebben még egyszer csak annyit kiemelni, hogy úgy az ó-testamentumban, mint az azon kívül keletkezett apokrifus iratokban a szellem úgy tekintetik mint minden nagy és nemes dolognak az alkotója, létrehozója s a szellemvilág, mint az alsóbb világmindenségnek transcendentális mozgatója, kormányzója. A ki tehát ezen magasabb szellemi létnek, léleknek egy különös mértékével rendelkezett, az a specifikus judaista felfogás előtt is úgy szerepelt, mint a többi fölött kiemelkedő személy, mint proféta. Innen, a lélek működésének ezen nagybecsüléséből magyarázható meg az a körülmény, hogy mert mély belátásu férfiak a hivatalos profétai korszak tovatünése után is akadtak Izraelben, a nép egy része a hivatalos álláspont daczára is hajlandó volt a közönségesnél nagyobb bölcsességet és mélyebb belátást a profétai lélek javára irni és mindvégig ragaszkodni ahhoz a föltevéshez, hogy van még proféta a választott nép között. A szellem harcza szellem ellen tehát mindenfelé érvényesült, a zsidóság és

a pogányság irányában egyaránt s hogy a kölcsönös érintkezés következtében bizonyos közelebbi vonatkozás, esetleges átvétel, alkalmazás stb. is létrejött közöttük: az kétségtelen. Csak az a kérdés, hogy hol kezdődik ez az érintkezés, mekkora lehet és miben állhat a kölcsönhatás s az esetleges rokon vonások mellett mi a közöttük fennálló igazi különbség? E fejezet e kérdésekre akar feleletet adni.

Az evangéliumi elbeszélések szerint az érintkezés megkezdődik már a keresztyénség bölcsőjénél, sőt még előbb. Lukács írja az 1. fej. 39—45 és folytatólagosan a 46—56 versekben, hogy midőn Mária látogatóba ment Judea tartományába Erzsébethez, emez betelék Szent lélekkel és a lélek előrelátása következtében boldognak, a Messiás anyjának nevezi őt, a kinek csak puszta megjelenése is elég volt arra, hogy az ő (i. e. Erzsébet) méhében levő magzat az örömtől repesni kezdjen. Ez a profétai ének s Máriának az erre következő hymnusa, vagy némely codexek szerint az Erzsébet énekének a továbbfolytatása, a mely kétségtelenül tartalmaz ó-testamentumi reminiscenciákat s ha úgy tetszik akár specifikus judaisztikus vonásokat is,<sup>1 2</sup> nem akar más lenni, mint az egykoru zsidóság részéről való hódolás a születendő Messiás magas profétai személye előtt az isteni ígéreteknek megfelelően. Ezt a hódolást aztán Máté kiterjeszti a napkeleti bölcsek látogatásának a történetében a pogány népekre is. És mivel az evangélium írója az egész esetet oly színben és modorban beszéli el, mint tényleg megtörténtet, szükség azért az evangélium idevonatkozó részét, a II. fej. 1—12 versét kissé behatóbb elemzés és exegesis alá vetni, hogy megérthessük a célt, a melyért íratott és az elbeszélés történetiségét. Legelső kérdésünk az lehet, hogy hát kik is az itt említett magusok? és honnan jönnek? Az evangéliumi történetből róluk csak annyit tudunk meg, hogy astrologiával is foglalkoztak és napkeletről jöttek. De ez elég arra, hogy meg lehessen állapítani kilétüket, valamint származásukat. A régi méd-perzsa magus osztályra Zahn szerint<sup>3</sup> nem kell gondolni, mert ezeknek nem volt jellemző sajátága az astronomiával való foglalkozás, hanem inkább talán a babyloni, vagy Mesopotamiának némely, Judeához közelebb eső helyein lakó magusokra, a

<sup>1 2</sup> Holtzmann O.: Commentar zum Neuen Test. 1. Die Synoptiker 1901. 311—312 lap. Meyer: Commentar stb. I. 2. Markus und Lukas 285. I.

<sup>3</sup> Zahn Th. Commentar zum Ev. Matthei. 1905. 90. lap.

kik szorgalmasan úzték a csillagászatot (I. Jeremiás XXXIX: 3 és 13 v. רב-מג = főmágus.) Emellett szól az a körülmény is, hogy egy fiatal zsidó király üdvözlésére inkább jöhettek bölcsek az Eufrates valamely vidékéről, mint a messze keletről. Hazájukat Máté egyszerűen csak napkeletnek jelöli, tehát egy Palesztinától keletre fekvő vidék volt az. Zahn közli, hogy Justin martyr a Dialogus 77—78. c.-ban Arábiára gondolt, mások meg a legszívesebben Perzsiára és pedig azért, mert az evangélium infantiae szerint (arab szöveg 7. c.) ezek a magusok hosszú útjokra Zoroasternek egy profétiája által készítették elő.<sup>1</sup> Alexandriai Kelemen a Siromata I. 71-ben magusoknak nevezi őket, mások ellenben egyszerűen chaldeusoknak. Az általuk hozott ajándékok sem nyújtanak biztos támpontot a lakóhelyre nézve, mert a mint Delitzsch kimutatta<sup>2</sup> nem csak Ophir és Saba, hanem Babylon is dicsekedhetett arannyal, valamint לִבְנֵה-vel és smyrnával is. Minden fontos ok mellett szól tehát, hogy a fentebb megállapított helyről valóknak tekintsük a történetünkben említett magusokat. És ha megnézzük, hogy kik ezek az emberek, akkor foglalkozásukat tekintve azt kell constatálnunk, hogy nem közönséges magusokról, varázslókról, csalókról van itt szó, hanem nemes pogány profétákról, a mire a babyloni szó és nyelvhasználat is utal.<sup>3</sup> Eljőnek tehát ezek az emberek messze földről és jövetelüket azzal indokolják, hogy látták a zsidók királyának csillagát feltűnni keleten (2 v.), a mi elárulja, hogy az ő csillagászati foglalkozásuk gyakorlása közben már régtől fogva ráirányozták tekintetüket egy zsidó királyfi születésére, a ki ő reájuk nem zsidókra nézt is nagy jelentőségű leend és hogy ők a csillagoknak valamely constellációját, vagy valamely csillagnak, üstökösnek a megjelenését erre az eseményre vonatkoztatták.<sup>4</sup> Az érdeklődésnek és az ezen gondolattal való foglalkozásnak a ténye azonban kétségkívül zsidó hatás, a mi ebben az időben igen gyakori volt és tőle még a magusok sem voltak légmentesen elzárva. Hiszen, ha igaz a

<sup>1</sup> L. Bratke T. Texte und Untersuchungen stb. 1899. N. T. 3. 2-ik Heft.

<sup>2</sup> Franz Delitzsch Wo lag das Paradies 1881. 15 és 60 lapokon.

<sup>3</sup> Fr. Delitzsch: Assyrisches Wörterbuch: 1896. Leipzig. 397 l. mahhu = proféta, varázslással jövendőt mondó.

<sup>4</sup> Holtzmann: Commentar zum Neuen T. 1901. I. 1. 191 lapján utal a Numeri XXIV: 17-re, a melynek a messiási jelentése már a Bar Chokba fellépése által biztosítva volt. Vagy az Apok. XII. 1-re.



Dániel könyve II.: 48. V.: 11 verse tudósítása, úgy valamikor ép zsidó származású ember volt a magus osztály feje s így zsidó váradalmakkal, reményekkel foglalkozni annál inkább lehetett alkalma. A magusok útazásának a célja, hogy tisztességet tegyenek az újszülött királynak (3. v.). A történet, a mint itt el van beszélve, nem úgy szerepel, mint a régi profétiák, messiási ígéretek beteljesülése, hanem mint új, az Isten által a magusoknak adott profétia (Zahn i. m. 102 l.). És ez egy súlyos vád és szemrehányás a zsidók ellen. Azok, a kiknek módjuk van és egyenesen kötelességük a Messiás születésével és annak születési helyével foglalkozni — ezt nem teszik s csak a magusok megérkezése és az ezzel összefüggő események kényszerítik őket erre a lépésre. A tárgyilagos történetíró ebben az elbeszélésben vádolójává lesz az egész zsidó felsőségnek s a magusoknak osztályrészüül juttatott ezen profétiában kifejezett hangot meg-megszóllaltatja az evangélium más helyein is (III 9 v. VIII: 10—12, XII: 18—21, XV. 28. XXI: 43, XXII: 5—10, XXIV 14. és XXVIII: 19 vers). Az elbeszélésben egy eszmét realizál s a történet kialakításánál nagyon is szem előtt tarthatta Jesaias 60: 6 és a 72 Zsoltár 9—15 versét, de a mint Zahn mondja (i. m. 102 l.) „avagy nem lehet azért történet is? Avagy csak brutális tények érdemlik ezt a nevet, a melyek a történet kutató és jámbor tárgyalóját kínozzák, mivel ő ennél más egyébre, mint történetre gondolni nem tud?“

Egy más hódolási esetet Lukács beszél el a II ik fejezet 21—40 verseiben, a mely két zsidó proféta, Simeon és Anna által rendeztetett az Idvezítő körülméletése és első bemutatása alkalmával. Ez a két proféta úgy lép fel az elbeszélés keretében, mint a messiási üdvre várakozó izraelita adventi gyülekezetnek a typusa (Holtzmann: Commentar I. 1. 320 lap). A Simeon profétai beszéde, melyet a lélek indításából tart a csecsemő felett, 3 részre oszlik u. m. a hálaadás (28), az indokolás (30. 31.) és a gyermek felőli jövendölés részeire. Az üdv, melyet az ő váradalma szerint a gyermek hozand a népeknek, a Lukács-féle universalismus bélyegét mutatja és az ézsaiási profétia támaszkodik (42: 6. 49: 6 v.). Anna profétanőnek a profétálása egy lelkes hitvallomás és az Idvezítőben megtestesült isteni kegyelem hirdetése azok számára, a kik az üdvöt és a váltást Jeruzsálemben várják vala. 38. v.

A legnagyobb hódolás azonban az ótestamentum és a zsidóság részéről a Keresztelő János nyilatkozata a Messiásról, miszerint

az keresztelni fog többé nem vízzel, hanem tűzzel és szent lélekkel s az Istenországát, melyet oly régóta vár az emberiség, meg fogja a szó teljes értelmében valósítani. A kegyes hittudat ezen rajzaival szemben azonban ott áll a gúny és lekicsinylés festette kép, mely hamis színekben, az igazság teljes elferdítésével akarja a dolgot megvilágítani s ahelyett, hogy ez a terve sikerülne, önmagát leplezi le. Ezek az Idvezítőben megjelent tökéletes szellemiséget elvitatni akaró úgynevezett támadások megkezdődnek még az ókorban s ismétlődnek napjainkban is. Egy ilyen támadás például a pogány Celsusnak a vádja Origenes c. Celsus I. 38. I. 28. 46 és III. k. 1-ben, a mely a Mátié II: 13 és köv. versek egyiptomi jelenetét igaz formájából kivetkőzteti és így alakítja: Jézus, miután a sötétségben felnevekedett, Egyiptomban szolgált, mint napszámos és begyakorolta magát bizonyos csodaművészetekbe, majd onnan visszatért és ama csodaművészet (μαγεία) következtében magát Istennek adta ki. Vagy R. Eliezer, Hyrkanosnak a fia (80—100 körül), a ki Jézusnak egy tanítványával, Jakob Kephar Sefánjával még személyesen érintkezett, egy diskussiójában azt állította, hogy „Jézus varázstudományt hozott át Egyiptomból, (a formáknak) az ő testébe való átvitele által. (Midrasch zu Koheleth I. 8. Wunsche 14 l.).<sup>1</sup>

Ép ily súlyos vád az, a melyet Hierokles, bythiniai helytartó a kereszténynek nagy ellensége s a Diocletianus-féle üldözéseknek fő részese emelt „φιλαλήθης λόγος“ c. elveszett munkájában kedvence Tyanai Apollonius érdekében Jézus ellen. Állításait és vádjait kategorikusan megcáfolta Eusebius,<sup>2</sup> itt csak a Hierokles-féle rágalom egyes, Eusebius által fenntartott szöveg részeit idézzük, mint ékes bizonyosságait a pogány elfogultságnak és rövidlátásnak. A II-ik caputban olvashatjuk Hieroklesnek a következő nyilatkozatát: „A kereszténynek nagyon sokat tartanak az ő Jézusokról, mikor azzal dicsekszenek felőle, hogy ő egy néhány vaknak a szemévilágát visszaadta és még néhány más ilynemű csodát végzett. Azonban jó lesz megjegyezni, hogy nekünk minden ilyen dolog felett egy jóval fontosabb és értelmesebb nézetünk van és hogy mint gondolkozunk mi a rendkívüli emberekről“. „A mi ősszülőink idejében — mondja tovább Hierokles — Néro ural-

<sup>1</sup> Idézve: Zahn Th. Commentar zum Ev. Matthei. 1905. 105 lapjáról.

<sup>2</sup> Megjelent Phlav. Philostratus munkáinak az 1709-iki kiadásában. Vol. 1. 428 lap: Εὐσεβίου τοῦ Παυφίλου πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλωνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ. σύγγραφισιν.

kodása alatt fellépett Tyanai Apollonius a ki kora ifjúságától fogva sok csodát tett, a melyekről én — soknak a mellőzésével — említést akarok tenni.“ Majd Eusébius tudósítása szerint ezt megcselekedvén, így írt tovább „De miért említem én ezt? Csak azért, hogy összevegyem a mi pontos és minden egyes esetenél jól megalapozott ítéletünket a keresztyének könnyelműségével. Mi ugyanis egy ilyen csodatevő embert nem tartunk Istennek, hanem csak egy, az Istenektől szeretett embernek, amazok azonban az ők Jézusukat néhány jelentéktelen csodája miatt Istennek dicsőítik. Valamint még azt is megfontolás alá kell venni, hogy Jézusnak a tettei Péter, Pál és más hozzájuk hasonló hazug, képzelődő, varázslással foglalkozó emberektől minden módon felékesítették, Apolloniusnak a tetteit azonban az aegai Maximus, Damis a philosophus, az Ap. kísérője és az Áthenei Philostratus írták meg, olyan férfiak, a kik a képzettség legmagasabb fokán állottak, az igazságot értékelni tudták és emberszeretetből egy nemes, az Istenektől kedvelt férfiúnak a tetteit nem akarták ismeretlenségben hagyni.“ stb. Nem kell hozzá sok tudomány, a pogány helytartó szavaiból kiérezni a gúnyt és lekicsinylést s fölismerni a rosszakaratot, vagy még inkább a teljes lelki közönyösségből fakadó arra való képtelenséget, hogy a jót értékelni s a nemest, tisztát és ártatlant megbecsülni tudja.

De még tovább megy ennél s úgyszólván minden kritikát betetőz az újabb korban Peter Jensen, a marburgi egyetem híres tanára, a ki a babyloni kutatások eredményein felbuzdulva, rettenetes tulzásba téved s az Idvezítő nemes alakját, a keresztyénség őstörténetét nem tekinti egyébnek, mint a babyloni Gilgamesch monda Izrael története által közvetített újabb keletű ismétlődésének. A keresztyénség tehát így nem volna egyéb, mint egy pogány monda s az alapító, mint egy pogány istenhős! És hogy Jensen következetes merészséggel le is vonja ezt a conclusiot, arról tegyen bizonysgot a következő szószerinti nyilatkozata: „Igen, a názárethi Jézus, a kibén, mint Istennek fiában és a világ megváltójában legalább kétezer év óta, sőt talán még régebbtől fogva hisz a keresztyénség s a kibén napjainknak az előrehaladott tudománya is legalább még egy nagy embert látni vél, a ki egyszer, mint egy magas előkép (hohes Vorbild) élt a földön és meghalt, ez a Jézus a valóságban sohasem járt a földön, soha itt meg nem halt, mert nem más ő, mint az izraelita Gilgamesch, mint Ábrahámnak, Mózesnek

és a monda számtalan más alakjának egy mellékdarabja. A mint egykor a babyloniak az ő Gilgameschükben, úgy tisztel a keresztyénség az ő Krisztusában egy ködbe vesző és az emberi szemre nézve kialvó napot, ezt a mi dicső napunkat, ugyanazt a napot, a mely már sok évszázadokkal ezelőtt izzó pompában és méltóságban járt föl és alá a babyloni egen s királyt és népet a babyloni földön imádó tiszteletre és hálaadó szolgálatra kényszerített. És mi is a csodálatos vívmányok egy sokat dicsőített korának a gyermekei, a kik szánakozó mosolylyal tekintünk az őskor népeinek hitére és erkölcsére, szolgálunk a mi domjainkban, imaházainkban, templomainkban és iskoláinkban, a palotában és a kunyhóban egy babyloni istennek, a babyloni Isteneknek.<sup>1</sup> Igazán borzasztó phantasia kell ahhoz, hogy valaki, mint Jensen a helyzettől, körülményektől és alakoktól minden történeliséget elképzelve le nem tagadható historiai okmányokkal és bizonyságokkal nem számolva, csupán homályos sejtések s egyes talán rokon vonások után indulva (a mi a néplélek azonos sajátosságából könnyen megérthető) ilyen merjen kockáztatni. Vagy tán az igaz, hogy kétezer esztendeig sem nem kutatott, sem nem látott, hanem csak vak ösztöne után indult és jámbor meséknek hódolt az emberiség s egy Jensen mély belátására volt szükség, hogy a tévelygés nyilvánvalóvá legyen s a titok felfedődjék? A kinek lelke van és igazságérzéke, az ítéljen, én már itéltem.

Ezen előrésznek a lezárása után most már áttérhetünk a feladat tulajdonképeni tárgyára, az egykorú profétaságnak a keresztyén profétismushoz való tényleges viszonyára, kezdvén fejtegetésünket egy kis pszichologiai rajzzal és a profétaságnak, mint egyetemes pszichologiai jelenségnek a fejlődés történetével, a mely okvetlenül szükséges ahhoz, hogy a keresztyénség korában dívó pogány profétia alakulatait megérthessük és megismerhessük.<sup>2</sup>

A klasszikus írók a profétia lélektani lényegét vis divinandinak, divinationak nevezték, azaz egy olyan képességnek az emberben, a mely képes a jövő képét és alakulását megfesteni. A divinationak alapja tehát az a pszichologiai sajátosság, hogy az ember elfoglalt jelen helyzetéből, a mint visszatekint a múltra,

<sup>1</sup> Peter Jensen: Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur. Strassburg. Verlag von Karl J. Trübner. 1906. 1029-ik lap.

<sup>2</sup> A köv. összefoglaló fejtegetésre lásd Mezger cikkét a Pauly-féle Reálenciklopaedia, Divinatio c. szakasznál.

épügy előre akar látni és előre is lát a jövőre. A multnak esz-  
köze az emlékezet, a jövőnek megrajzolója pedig a profétai ké-  
pesség. Mindkettő lélektani működés és abból a szükségérzetből  
fakad, hogy a jelen a multnak ismerete s a jövőnek képzete nél-  
kül bizonytalan. A profétia a maga elvontságában kettős charak-  
tervonást mutat: egy negativ és egy positiv jellemvonást; negativ  
t. i. azon oldaláról, hogy egy nem létezőt akar megismerni és  
positiv a megismerési eszköz által, a mely mindig Istentől jövő-  
nek képzeltilik. A profétai képesség tehát egy különös érzéket is  
feltételez az emberben, egy olyan érzéket, a mely képes befogadni  
a felülről származó isteni hatást, valamint feltételezi az Istennek  
az emberiségről való gondoskodását is, a melyből kifolyólag  
profétai erő elnyerésére számíthat az ember.

Ha most már közelebbről vizsgáljuk, hogy vajjon a profétia  
a mely pszichologiai jelentkezésében kétségen kívül ilyen sajátos-  
ságot mutat, a zsidóságon kívül feltalálható-e a pogány népeknél  
is, a kikkel a zsidóság hihető érintkezésben, vagy összeköttetésben  
állott és akár első jelentkezésében, akár pedig további fejlődési  
folyamában megfelelt-e ott a fentti jellemvonásoknak és így köz-  
vetve bár, de mégis alapja, vagy legalább parallelje volt a zsidó  
s ezzel kapcsolatban a későbbi keresztyén profétaságnak, úgy a  
következőket tapasztaljuk:

A profétaságnak alapja mindig isteni kijelentés, a mely azon-  
ban az ember képzete szerint különbözőképen adományoztathatik.  
Igy a klasszikus ókorban a görögöknél az isteni kijelentésnek há-  
rom formája különböztethető meg, u. m. vagy az isten maga  
közvetlenül szól, beszél az emberekkel, vagy az ember lelkében  
bensőleg hallja az isteni szót, vagy pedig végre külső jelekben  
és jelek által ismerhető fel az isteni hang, a mely így még külső  
magyarázatra szorul. Ezen három forma közül az első az ókor-  
hoz tartozik, a régi Homerosi világhoz, de feltalálható kissé szeli-  
dített alakban a hébereknél is (Mózes elhivatása a égő csipkebo-  
korban s a különböző isteni utasítások), — a másik kettő pedig a  
tisztult vallásos felfogásnak és így a későbbi kornak a produk-  
tuma. A középső a profétaságnak a legnemesebb formája, világos  
és könnyen érthető s a klasszikus görögségben *ἄτεχνος* jelzővel  
illettetik, a *ἐτεχνος*-nak nevezett utolsóval szemben. A profétiának  
ez a neme az isteni lélek közvetlen kitöltése, közlése az emberi  
lélekben és a görög világban olyan karakterrel bír, hogy az

emberi öntudatot meg nem semmisíti, föl nem függeszti<sup>1</sup>. Ugyanez az eset a zsidó profétiánál is. Az egyéni öntudat mindig megmarad, a mit a görög felfogás úgy fejez ki és úgy ért meg, hogy a mint Plutarchos mondja (De Pythia Orac. 21. és 22. c-ban) a profétai fellelkesülésnél kétszeres megmozdulás történik, az egyik, a mely kívülről hat a lélekre, a másik pedig, a mely benn van már a lélekben, tehát úgy képzeltek a profétáságnak ez a neme, hogy az isteni hatás alkalmazkodik az inspirált individuumhoz. És ez a felfogás jellemzője a klasszikus profétáságnak. A felfogás színe ugyan idővel változik, de lényegében mindig ugyanegy és ugyanaz marad. És a profétáságnak ez a formája soha senki által meg nem tagadtatik. Már a katolikus görögység műveltebb köreiből megindul az a felfogás, hogy a profétálásban a szabad öntudat képezi a főlényezőt, de diadalra csak a zsidó profétáságnál jut, a hol általános elvül ismeretlik el az a jelenség, hogy az öntudatlan állapotban és természeti befolyásokon nyugvó profétálások — hamis profétiák. (V. Mózes 18: 9. és köv. I. Sám. III. Jesaiás VIII: 19.) Azonban ezen tiszta és szellemi felfogáshoz közeledést találhatunk már a régi görögök-nél is (pl. Ilias XII: 195—260), a minthogy ez a törekvés elhatározó és öntudatos a műveltebb és vallásosabb lelkeknél a fejlődés egész folyamán keresztül. Az emberek elfordulnak az Istenségnek a természetben jelentkező néma hangjától és követik a lélekben a megnyilatkozó isteni szót, mint az Ilias idézett helyén Hektor és Polydamas. Ezenkívül már Homeros érvényesíti a profétiánál azt a felfogást, hogy az Isten hangját nem egyes külső jelekben, hanem az istenség tetteiben, cselekedeteiben, szóval az események egész folyamában kell megismerni (Ilias XIV: 69. XV: 483—XVI: 119. köv. sorok. Nägelsbach: Homerische Theologie 695.). Tehát már eddig is két formájával találkozunk a magasabb profétiának, az egyik az egyes emberekben, a másik a történelemben jelentkező isteni szó. Az egyik megtanítja az embert arra, hogy mit tegyen, a másik megmondja, hogy mi történik. Közös vonás mindkettőnél az, hogy az emberi öntudat és szellemi cselekvés a főmomentumok. Az első erkölcsi, a másodikat történelmi kijelentésnek lehetne nevezni, tökéletes lesz mindkettő a zsidóság és a kereszténység talaján egyfelől, mint az isteni üdvtervbe való belemélyedés, mint sejtése és

<sup>1</sup> Lásd Cicero de Divinatione I. k. 49. fejezetét a pr. ezen formájának a szép jellemzésére!

kialakítása a jövőnek, másfelől mint imádság és az isteni kormányzás belső látása. A klasszikus görögségben legtisztábban érvényesül ez a felfogás a költőkben és philosophusokban, és az erkölcsi profétiának főképviseelője Sokrates, a historiáé pedig a görögöknél Herodotos és a rómaiaknál Tacitus.

Az ἄτεχνος divinationak ezen két árnyalatu, de közös forrásból fakadó irányzatával szemben áll az a másik, alacsonyabb felfogása a divinationak, a mely szintén ἄτεχνος ugyan, csak hogy inkább a néphit, vagy a populár philosophia kifolyása. A közönséges divinationak ez az igazi kifejezője (Cicero is csak erről tud) s mint ilyen a keresztyén profétiával való összehasonlításnál a legelső sorban jön tekintetbe. Három formája van, u. m. az exstasis, az álmok és az oraculumok. Jellemzője az, hogy a profétai erő benne egyes momentumokra korlátoódik csupán, és az öntudat helyét a lélek többé vagy kevésbé öntudatlan receptiója foglalja el. Ezenkívül a közvetítés is szerepet játszik nála. Az exstasis lényegét szépen megvilágítja Cicero: De Divinatione I. 31-ben, mikor ezt mondja: „Van a lélekben valami profétáló képesség Isten által kívülről beleadva és belezárva. Ha ez a képesség hevesebben lángol, furor-nak neveztetik, mivel a lélek a testtől elvontan isteni ösztönzés által ingereltetik“ Ezen jellemzésből látszik tehát, hogy ez az állapot nem természetes állapot, hanem egy szokatlan felizgulás és nem állandó, hanem korlátozott. Platonak a test és lélekről szóló tana jelentkezik Ciceronak abban a másik jellemzésében, a melyet ugyancsak az exstasisról ad: De Divinatione I: 50. c. „Az ember lelke nem naturaliter profétál, hanem egy olyan állapotban, a mikor teljesen mentes a test nyugétól“; vagy kissé tovább: „a lelkek megvetvén a testet kirepülnek és kimenekülnek valami belső tüztől égetve“ (Hasonló gondolat Plutarchos: De def. Oracul. 39.) Csak az a kérdés most már, hogy honnan származik ez a fellelkesítő erő? Felelet: természeti elemektől, földi, vízi erőktől stb., a mire számtalan példát lehet találni az ókori költőknél és íróknál (pl. Oanes babyloni pr. esete). Ezzel kapcsolatos aztán az a felfogás, hogy az ilyen nem szellemi, — azaz természeti erőktől származó fellelkesítéshez nagyobb képességgel bír az, a ki a természethez közelebb áll, — tehát a beteges testű, a melancholikus ember (Cic.: De Div. I. 38. c. vagy Aretäus: De signis et causis morborum II: 1.), vagy a gyenge női nem (Cassandra, Sibyllák, — tisztultabb felfogással és képzetekkel, de ide

megy vissza a zsidó profétanők profétáló képessége is). Így fejlődött ki aztán lassanként az a hit is, hogy a profétáló képesség öröklődik, valamint, hogy a halál közeledtekor jós erő, profétáló képesség uralkodik a lélekben. (Cic. De Div. I. 30. Calames ibidem. I. 33.) vagy a zsidóságban I. Mózes 49. f. V. Mózes 33.) Az exstáticus kijelentésben való hit tehát közös sajátja az ókor népeinek — a hébereknél is, csak hogy ez utóbbiaknak persze a tisztultabb istenfogalom értelmében.

Másik fajtája ezen fentebb említett alacsonyabb *ἄτεχνος* divinationnak az álmok. Az ókor népei az álmodást úgy tekintették, mint az istenség momentán kijelentését és reálisan fogták fel, hogy az magától az Istentől jön (az ótestamentumban lásd I. Mózes I. 37. 40. 41. c.). És az ókorban kétféle fajtája különböztethető meg ezen álmoknak u. m. a mythikus karakterű álom (Homéros és Pausanias IX: 23. c.), a hol az isten beszél az emberrel vagy a maga, vagy más alakjában és így jelenti meg az alvónak, hogy mit akar, — vagy pedig a symbolikus karakterű álmok (Baur: Symb. II. 2. te Abth. 17.), a hol nem személy lép föl, hanem egy tárgy jelenik meg, a mely symbolikus jelentéssel bír. A hellén gondolkozásmód a mythikus formát, Kelet pedig a symbolikus formát fejlesztette ki. Ilyen symbolikus karakterű álmok találhatók az ókorban a zsidóságnál is (József esete), sőt a mint láttuk, még a kereszténységben is.

Harmadik faja a művészet nélküli divinationnak az oraculumok voltak. Az oraculum jellemzését adni igen nehéz, főleg mivel igen elterjedt volt és sok fajtával bírt. Nevezetesebbek valának a delfii, dodonai, az amphiarusi, a phocisi és a branchidai Miletusban és az Ammoné Libyában. Nevük általában *μαντεῖα* és *χρηστήρια* s a jóslatoké *χρησμοί*, *μαντεύματα* *θεοπρόπια*. Jellemző sajátosságuk az exstáticus és a közvetítő magyarázat. Az exstáticus állapot azonban nem a kérdező osztályrésze, hanem rendszeren a profétanőé, a ki jóserejét különböző természeti elemektől nyeri (Dodonában pl. levelek mozgása a szent tölgyön, az ércüst zengése és a forrás mormolása, Delosban a borostyántól). Az oraculumok tehát az Istennek a kijelentési eszközei, ugynevezett divinatio eszközök, a melyeket a néphit törvényesített s a melyek arra voltak hivatva, hogy az Isten akaratát a papság közvetítésével és magyarázatával a népnek tudtúl adják. — Ebből a felfogásból most már megérthető az az idegenszerűség, a melylyel az ókor kegyesei viseltetnek iránta



— az idegenszerűségnek oka nem az exstatisus kijelentésközlés, hanem a formális intézményszerűség. — De az intézmény szükségessége a néplélek gondolkozásából megérthető. A nép az egyes isteni jelekből, vagy az időközönkénti álmokból és exstatisokból nem tudta mindig és állandóan kiolvasni a jövőt, tehát egy állandó kijelentési eszközt keresett, a melyhez tetszés szerint volt hova fordulhasson. Így jöttek létre az oraculumok és pedig főként olyan helyeken, a hol a nép tudatlanságával szemben a nagyobb műveltségű papság mintegy leginkább alkalmasnak látszott arra, hogy isteni kijelentéseket kaphasson és azokat kellőképp megmagyarázhassa. A létrehozó első okok physikaiak voltak. Physikai tünemények ébresztették mindenütt a népben azt a hitet, hogy az istenség valamely helyhez közel van pl. a víz (Ammon jelentése a berber nyelvben), vagy Delphiben az említett okok, vagy végre az egyes helyeken eltemetett kiváló jó elődök szellemei, Böotiában a szép vidék, a hegyek stb. A mi már most az oraculumoknak a történelemben játszott szerepét és befolyását illeti, érdekes, hogy már az ókor egyes kegyes alakjai, philosophiai irányai és iskolái is elítélik pl. a peripatetikusok, cynikusok és epikureusok, vagy samosatai Lucziánus és Aristophanes egyenesen kiviczczelik. Demosthenes is leszólja s végre Oenomans egy egész könyvet ír ellene, a melyet Eusebius részben megtartott. Eusebius a Praep. Ev. I. 4. ben pedig még arról is értesít, hogy 600 pogány író irt az oraculumok ellen az ő koráig. Mindez bizonyítja, hogy ezen intézmény a néphit gyümölcse volt. Félig az *ἄτεχνος* divinatio körébe tartozik az ókori népeknél oly gyakran alkalmazott *μαγεία* is, a mennyiben ez a foglalkozás bizonyos tekintetben határozottan bír olyan jellemvonásokkal, a melyek a profétai tevékenységet és képességet jelölik. Például a jövőnek, az emberi sorsnak, egy szóval az istenek akaratának a megismerésére törekszik, azaz olyan foglalkozást jelent rövidesen szólva, a milyent köznyelven jövendőmondásnak szoktak nevezni az emberek. Még ilyen nemesebb formájában is azonban ceremonialis eszközöket használ s ezek által éri el célját, vagy kényszeríti ki a jövendő ismeretét. Mint az emberekbe adott magasabb isteni képesség, divinatorius erő azonban az antik charismatikus ajándékok közé tartozik s így helyet kér magának félig az *atechnos* profétia fentebb felsorolt formái között. De csak félig, mert úgynevezett operatív részében az antik babonának a legkedveltebb és leghatáso-

sabb eszköze, a mely „minden természetes összeköttetés, közvetítés nélkül önkényesen akar hatni az objectiv világra, a természetre, az emberre és az istenekre is.“ Mint ilyen varázseszköz számtalan formával és változattal bír s a mennyiben főképp az embert megtámadó gonosz szellemeknek a legyőzését munkálja, úgy tekinthető, mint az előbbi nemesebb alaknak a művészi kísérője és megbizonyító ereje. A két forma között levő ezen viszonyt nyilvánvalóvá teszi a magismusnak a keleten kialakult fogalma, a mely a varázslás által való jövőmondás tényében fejezhető ki a legjellegzetesebben. A nem keresztyén profétismusnak a keresztyén profétasághoz való viszonya fejtegetésénél tehát a tüneményt, mint egységes egészet vesszük figyelembe s a mindkét oldalú hatás vizsgálatára tekintettel leszünk.

Nem ily kísérő jellegűek a klasszikus világban az εἰτεχνος divinatio különböző formái, de mivel ezek absolute nem is állanak semmi viszonyban az előbbi charismatikus profétai ajándékokkal, továbbá maguk nem charismák, hanem mesterséges művészi productumok és így a pogány papság bűvészi mutatványai — épen ezért ezeknek a tárgyalását egész bátran, az alaposság legkisebb sérelme nélkül mellőzhetjük.

Ezek után lássuk most már a keresztyénséggel szemben álló antik profétaság képviselőit és működését!

A pogány profétaság történetében a legkiválóbb szerepet játszik Tyanai Apollonius, a kinek az életét Flavius Filostratusnak a róla írott munkájából ismerjük. Ez a személy a pogány világ szemében valósággal megváltó, világreformátori szerepet tölt be s működését épen a mi időszámításunk első évtizedeiben folytatja, szükség tehát vele megismerkednünk legelőször, hogy lássuk, ki volt a keresztyén Krisztus pogány parallelje és honnan ered az ő fénye, tekintélye. Előrebocsáthatjuk, hogy e férfiúnak az élete, illetőleg annak a kialakítása igen hálás théma a pogányságra gyakorolt keresztyén hatásnak a kimutathatására. A kép, melyet Philostratus ad róla, a következő:<sup>1</sup> Apollonius körülbelül egyidőben született Krisztussal a görög lakosságú kappadociai városban, Tyanaban. Iskolai kiképzését részben Tarsusban, majd pedig a szomszédos Aegaban nyerte. Itt megismerte a korabeli philoso-

<sup>1</sup> Phlavius Philostratus: Opera ed. Kayser. 1. k. 1870. csatolva hozzá Eusébius levele is Hierokles φιλ. λόγος cz. irata felett.

phiai rendszerekei s különös előszeretettel viseltetett a pythagoreusi philosophia iránt (vita Apollonii I. k. VII. c.). Sokáig tartózkodott az aegei Asklepios templomában és magát egészen az Isten szolgálatára szentelte. Közben felébredt benne egy távoli utazásnak a gondolata, hogy megismerje az indus bölcseket és a híres babyloni és susai magusok mibenlétét kikutathassa. Tervét közölte hét legmeghittebb tanítványával, a kikkel sokszor együtt volt. Azok lebeszélő szándékát az istenek tanácsára való hivatkozással elutasította (I. k. XVIII. f.) s így csak két tanítványától kísérvé ment el Antiochiába. Az ősrégi Ninusban aztán csatlakozott hozzá a ninivei Damis, Apolloniusnak ezóta legmeghittebb barátja és az ő utirajzai alapján írta meg aztán Philostratos is művét A. felett. (XIX. f.) Damis kíséretében haladt át aztán a különböző barbar törzseken, megtanulva azok sajátságait s magaviseletével figyelmet keltve közöttük. Hosszabb ideig tartózkodott Babylonban, a hol Bardanes király kegyesen fogadta s a magusokkal is sok ideig együtt mulatott (25. c.). A babyloni király követétől kísérvé aztán megérkeztek a Kaukazon tul Phraotes országába, a honnan ismét egy utitárssal szaporodva (II. k. II. f.) végre beléptek a szent indus földre (III. k. 14 f.), a hol az indiai brahmanok laktak, a mint Apollonius maga tudósít róla „a földön és mégis nem a földön, erős várban erődítvény nélkül és minden birtok nélkül mégis mindennek a birtokában“ (III-ik könyv XV. f.) Ezen férfiaknak a gyűlésein és tanácskozásain sokáig részt vett Apollonius és csodálta azoknak, különösen a fő Jorchasnak a bölcsességét. Az elváláskor megprofétálták a brahmánok A-nak, hogy már életében Istennek fogják tartani az emberek. Hazafelé a tengeren utazott, betért Babylonba, azután Ninivébe és Antiochiát a szokott módon megvetvén azáltal, hogy ott nem állt meg s a görög studiumokban nem vett részt, Joniába érkezett és Ephesus és Smyrna városokban tartózkodott egy ideig. Ephesusban csodát is tett, a mellyel megszabadította a lakosságot egy nagy betegségtől. Majd végre rövidebb ideig tartó itt és ott való tartózkodás után Hellasba érkezett és Piräusban telepedett le. Athen, Korinthus, Olympia, Lacedaimon és Kréta felkeresése után Itáliába ment, Rómába, a hol tevékenységének új tér nyílt. Majd innen, miután Néro Rómában a philosophiát nyilvánosan eliltotta, tovább vándorolt Ap. Hispaniába Gedairáig (IV. k. 47 fej.), majd Sicilia felett ismét Görögországha érkezvén, a hol különösen Athénben a görög mysteriumok tanulmányozására szentelvén idejét — közben felkészült egy egyptomi

útra. (V. k. 20 f.) Szerencsés tengeri utazás után nagy hirt és fel-tűnést keltve az utasok között, Alexandriába érkezett (V. k. 24 f.) Egyiptomban találkozott Vespasiánussal és vele a császári dolgok-ról beszélgetett. (V. k. 27—41 f.) Erre az időre esik Eufrates kísé-  
 rő társával való összekocczzanása, a ki ennek következtében elvált tőle. Egyiptomban tanítványait megvizsgálván s huszat közülök vissza-  
 marasztván, elment a híres gymnosophistákhoz (VI, k. VI. f.), a kik azonban kevésbé voltak bölcsek, mint az indusok. Hideg fogadás, lenézés, de azért velük folytatott bizonyos beszélgetések után meglátogatta a Nilus forrásvizeit és a ciliciai Argosban talál-  
 kozott Titussal, a ki épen ekkor vette volt be Solymát és vele tanácskozott. Azután még számos apróbb utazást tevén minden-  
 felé, Philostratus az ő külső élettörténetének a leírását az ezekről írt tudósítással fejezi be a VI. 35. fejezetében. A biografiának VII. és VIII-ik könyve egy összefüggő egészet képezvén, Apollonius kálváriáját, szenvedés történetét írja le, a melynek Domitianus csá-  
 szár alatt volt az átélője. Az életleírás tehát két részre osztható: az I—VI. könyv az előkészülés és ifjúság kora, a melyben Apol-  
 lonius még idegen bölcsességgel gyakorolja és bővíti saját ismer-  
 retkörét, a II-ik periodus a VII—VIII. könyvben a tőkély kora, melyben egész tevékenységét kifejti először csak kisebb akadályok, azután életét fenyegető komoly veszedelmek között. Közben mindenütt úgy van jellemezve Apollonius, mint a ki a dolgok teljes ismeretével bír, az emberi intellectuális erő mértékét kép-  
 zettséggel felülmulja és különös adománnyal bír csodát tenni.

Ez a tyanai Apollonius a pogány vallás történetében az idők folyamán igen nagy szerepet játszott, csodálatos tiszteletre emel-  
 kedett s a keresztyénség rohamos terjedése következtében egye-  
 nesen szembeállított Krisztussal, mint az ő antik parallelje. És tényleg Philostratus róla adott életleírása olyan jellemvonásokkal bír s Apolloniusnak az életét úgy rajzolja, hogy az kétségenkívül parallelje a Jézus Krisztus életének. Össze kell tehát állítanunk azokat az adatokat, a melyek a parallelítás mellett szólnak és Philostratusnak az ideálistáló törekvését félreérthetetlenül bizonyít-  
 ják. A kérdés ilyen oldaláról már sokszor tárgyaltatott a keresz-  
 tyén vallásos irodalomban,<sup>1</sup> de a legalaposabb megvilágítását az

<sup>1</sup> Lásd erre nézt: J. Göttching: Apollonius von Thyana. Diss. 1899. Leipzig. J. Rickher in den Studien der evang. geistl. Württembergs XIX-ik évf. 1 és köv. lapokon. Vagy Olearius: Philostrati: De vita Apollonii felett írt munkája.

éleseszű tübingai kritikus Baur Ferdinánd adja,<sup>1</sup> az Apollonius legendakörének a pszichológiai igazolását pedig Wolf a *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1906-iki évfolyamában. E kettőnek az adatai nyomán igyekezzünk mi is a problémát megvilágosítani és a parallelismusnak elfogadható magyarázatát adni. E célra azonban tisztázni kell először is azt a kérdést, hogy mikor írt és miért írt Philostratus? Egy olyan időben, a mikor a keresztyénség világhódító útját már megkezdette, tehát nagy jelentősége már nyilvánvaló volt és írt pedig, a mint maga tudósít róla (l. k. III-ik f.), Septimius Severus nejének, Juliának, egy a tudományok, sophisták, szónokok barátjának a határozott ösztönzésére. És egy ilyen, a régi vallásoknak a keresztyénséghez való viszonyára vonatkozó tárgyat annál szivesebben választhatott, mert hiszen ezzel csak a sophisták és rethorok céljait szolgálta, a kik a keresztyénséggel szemben a régi vallásoknak legerősebb támaszai és felsőségének leglelkesebb védői voltak. Talán ezt a célt akarta szolgálni a könyv is — kérhető joggal? Erre a kérdésre azonban határozott feleletet nem adhatunk, mert irodalmi adatok nem bizonyítják, a szerző pedig a keresztyénségről kifejezetten sehol sem beszél, azt sehol nem támadja. Így kénytelenek vagyunk a történet későbbi alakulatából vonni le a következtetést az előbbi kor vallási állapotára nézve. Ez az alakulat pedig főbb vonásaiban így jellemezhető: a császári hatalom a birodalom terjedése következtében mind inkább és inkább hajlott a felé az álláspont felé, hogy a keresztyénséget is úgy tekintse, mint a birodalom számtalan vallás alakjai egyikét. A legfelsőbb hatalom ezirányu hangulatváltozásának a legszebb jele volt az üldözések alábbhagyása, ez pedig historiai okmányok alapján kétségtelenül constatálható. Például Eusébius *Hist. Eccl.* IV. 1 fejezetében tudósít róla, hogy Septimius Severus alatt üldözés történt a keresztyének ellen, de az előzőkhöz mérten ez az üldözés hatásaiban igen enyhe lefolyásu maradt. Az a törvény pedig, a mely Spartianus 17 f. szerint megtiltotta a keresztyén vallásra való átlépést, az egyházhistorikusok véleménye szerint határozottan enyhítése a régi ily nemű rendeleteknek.<sup>2</sup> Mindezen symptomákból joggal következtethető most már, hogy az a vallási synkretismus, a mely később

<sup>1</sup> Ferd. Chr. Baur : *Apollonius von Tyana und Christus*. Tübingen 1832.

<sup>2</sup> Az adatok idézve vannak Baur említett munkája 146—7. lapjairól.

oly nagy elterjedést vett, talán már Septimius Severus alatt otthonos volt a császári udvarban és követőkre talált a fejedelmű Julia védnöksége folytán. Ezen feltevés valószínűségét megengedi még az a körülmény is, hogy a vallási szinkretizmusnak valamivel később élt két híres császári képviselője: Heliogabalus és Alexander Severus Juliának unokatestvérei voltak és vallási tekintetben minden bizonynyal ennek a szelidségét, jellemét örökölték. Nem lehetetlen tehát, hogy ez a szinkretisztikus irány már Juliát és Septimius Severus udvarát is a hivek közé számította s ha a dolog csakugyan így áll, akkor meg van fejtve a Philostratos művének a célja is: a pogányságot fő képviselőjében: Tyanai Apolloniusban egyenlő fontosságúnak tüntetni fel a keresztyénséggel s annak fő képviselőjével, Jézussal. Nemde így érthető a szerző által feltétlenül ismert keresztyénségnek a mellőzése és sértegetésének a kerülése? A keresztyénség úgy tekintetik, mint egyike a többi vallásoknak, a melyhez hasonló a régiek között is van. A hasonlóság feltüntetésére aztán Philostratos legalkalmasabbnak tartja Apolloniusnak a személyiségét, a ki mint ő mondja (I. 2. f.), sem nem nagyon régen, sem nem nagyon új időben élt és mert ez nem volt Ph. szerint csupa magus, vagy varázsló és így nagyon könnyen idealizálható volt. És hogy Ph. idealizáló törekvése mennyire megfelelt a kor vallásos gondolkozásmódjának, azt leginkább bizonyítja az Apollonius tiszteletének ez időben bekövetkezett nagy fellendülése. Caracalla nem sokkal Ph. művének a megjelenése után templomot építtetett neki, majd egyre-másra épültek tiszteletére a templomok és fontossága mind jobban elismertetett. Példa erre Flavius Vopiscus: Aureliánus császár élete 24-ik caput és még más irodalmi bizonyítékok is. Philostratos tehát munkájában azt a célt szolgálta, hogy a keresztyénség nemes tartalma mellé odaállította a pogányság nemes tartalmát is s így az utóbbinak egyenjogúságát az előbbivel kimutatta. Innen érthetők meg a nagyszámú paralelek is, a melyek Ph. Apolloniusa s a keresztyénség megalapítója között úgy általánosságban, mint a részletekben találhatók. Ez azonban természetesen feltételezi Ph. nál az evangéliumi történetek alapos ismeretét, a mi kétségtelen is. De hát most már ki a Philostratos művének az Apolloniusa? A könyv bizonyossága szerint egy tanító és reformátor, proféta és csodatevő, egy a szenvedések által megalázott és csoda által felmagasztalt hős, mint Jézus. Lássuk azonban a dolgot kissé közelebről is.<sup>1</sup> Apollonius-

<sup>1</sup> Baur Chr. Ferd.: I. m. 142--162. lap.

nak mindjárt a születése nagyon emlékeztet a Jézus születésére. Ap. anyjának is csodás égi jelenet adja tudtára a fia születését, mint Máriának. Egy fontos analogia különösen az, hogy a Jézus születésénél szereplő angyaloknak megfelelően itt hattyuk szerepelnek, a kik a vajudó édes anya felett dicsőítő dalt zengedeznek, mint amott az angyalok. A Jézus 12 éves korabeli történetnek megfelelően Ap. is legszivesebben a templomban időzik és bölcsességével felhívja mindenfelől magára az ismerősök figyelmét. Azután a mód, a hogy tanításukat és körútjaikat végzik, a tanítványok sora és eljárása, a tanítások a templomban és azon kívül, a csodák, melyeket végeztek, a profétálások — mind-mind paralelelek úgy általánosságban, mint a részletekben. Apollonius csodái között is vannak ördögűzések, a mi pedig annál feltűnőbb, mert az ördögöktől való megszállásnak a hitét olyan formában, mint a hogy a zsidó népképzet tanította, Ph. idejében a római és görög íróknál sehol sem találjuk meg, aminthogy a görög vallásban sohasem tudott gyökeret verni a gonosz démonokban való hit. Apollonius életében azonban épúgy szerepel az, mint a zsidóknál és az újtestamentumban. IV: 20., 25. fej. Például mily hasonlóság fedezhető fel a Máté VIII: 28, Márk V 1. és köv. Lukács VIII 26. köv. és a Philostratos előbb idézett helye között, a hol Ap. egy corcyrai ifjúból úzi ki az ördögöt. Még a kifejezés is, a melyet az ördög szájába ad nagyon hasonlít a Luc. VIII: 28-ik verséhez: *Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψιστοῦ; δέομαί σε, μὴ με βασανίσῃς* Lukácsnál, Phil. pedig a IV. k. 25. fejezetében az Apollonius által leálcázott Empusának ezt adja a szájába: *δακρύοντι ἐώκει τὸ φάσμα, καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίσῃν αὐτὸ, μὴ δὲ ἀναγκάσειν ὁμολογεῖν ἑτι εἶη.* Vagy Apolloniusnak Rómában végzett halott feltámasztása félreismerhetetlen utánképzése a megfelelő újtestamentumi történetnek (Luk. VII: 11. Márk V: 39.) Lukács VII: 12-ben egy özvegyasszonynak egyedüli fia a halott, a kít már a városon kívül vittek s ott találja meg az Idvezítő, itt egy már a vőlegényének eljegyzett leány a feltámasztott. A parancs, hogy a koporsót letegyék, a pusztá megérintés s a néhány szó kimondása itt és ott a feltűnő hasonlatosság és a biztos szándékosság jelei. De ugyanilyenek tekinthető a két utolsó könyv, Apollonius szenvedéseinek a története is. Épúgy csatlakozik ez a szerző előadásában Ap. előbbi nyilvános élettevékenységéhez, mint Jézusnál. Csakhogy Ph. ebben a második részben egy némely vonást már a Pál apostol életéből

is maga előtt tartott. De az alapgondolat ugyanaz, a mi az evangéliumokban, hogy t. i. a lélek nagysága csak a legnagyobb önfeláldozás s a halál minden borzalmát megvető érzület útján bizonyítható meg. Apollonius is törvényszék elé állítatlik, a hol ítélet mondatik felette. És bár ő is, mint Jézus, előre tudja a veszélyt, szembe megy vele, nem törődve az aggódó és kicsinyhitű tanítványok ellenvetésével. Az áruló nála is egy tanítvány, Euphrates (Orig. c. Celsus VI: 41. szerint is tanítvány), mint Jézusnál Judás, a ki gonosz érzelmei folytán vetemedik erre a vakmerő cselekedetre. A pénzvágy vezeti az árulásnál, ép úgy mint Judást. (V-ik könyv 38. c.-ban is van egy jele a pénzsóvárgásának). A vádpontok, a melyekkel Ap. Domitíanus császár előtt vádolhatik, szintén nagyon hasonlítanak a Jézust vádolók pontjaihoz. Őt is azzal a váddal illetik, hogy a nép által Istennek nevezeteli magát és politikai újításokra tör (VIII-ik k. V, VII, XI. c.). S a törvényszék előtti viselkedésük is nagyon hasonlít egymáshoz. Ha Jézust gúnyból bíborba öltöztették és tövisszörűt tettek a fejére, úgy ez megfelel annak a gyalázatnak, melyet Apollonius szakállá és haja lenyírása által szenvedett Domitianustól (VII. k. 24. f.). A gúnybeszédnek analogiája is nagyon szembetűnő. Ap.-t a börtönéből kivezető tribun ezen szavakkal gúnyolja: „Van nekem egy védő eszközöm számodra készen, a mely téged megszabadít a büntetéstől. Hagyj minket a város előtt elmenni s ha én levágom karddal a te nyakadat, úgy ezzel meg van cáfolva a vád és te szabad vagy, ha azonban te úgy megíjesztesz engem, hogy leejtem a kardot, úgy benned szükségképpen isteni erő van és tehát te joggal ítéltetsz meg.“ Ép ily analogok a vigasztaló beszédek is. Mivel azonban Ap. nem ítéltetik halálra, a Jézussal való parallel vonások mellett szerző Pál apostolnak az életsorsából is kölcsönöz jellemvonásokat, a melyekkel hősét illeti (II. Tim. levél IV fej. 9—18. verse). Így például egészen bizonyos, hogy a VII. kötet 4-ik fejezetében tett azon megjegyzés, hogy Domitianus alatt jobban lehetett a közjó javára működni, mint Néro alatt, — Apolloniusnak az előnyét akarja jelteni Pál apostol felett. A fő katasztrófa Jézusnál és Apolloniusnál különböző ugyan, de emellett számtalan az analogiák száma. Mindkettő előre tudja sorsát, s a mint Jézus a Máté XXVI. 32. XXVIII. 7. 10. 16-ban még halála előtt Galileába utaztatja tanítványait és ott helyet jelöl ki nekik, a hol találkozni fognak, úgy Ap. is Damisnak meghagyja mielőtt Domitíanus törvényszéké



elé állana, hogy menjen Puteoliba és ott várjon reá. Damis előtt ugyan nem úgy jelenik meg, mint halálból feltámadott, de ép oly fényserű módon, mint a halálból feltámadott. Damis és a hozzá csatlakozó Demetrius philosophus várják őt és a megjelenés után nem ismerik fel azonnal, de az Apollonius szavai után hisznek neki és megölelik őt (= a kétkedő Tamás esete János ev. XX: 24. és köv. versekben). Ő is mennybe megy, mint Jézus. Halála után is tevékeny marad és csodatevő erejét Jézushoz hasonlóan egy ifjún mutatja meg, a ki előbb tanaival nem rokonszenvezett (VIII. k. 31. f.). És ezenkívül még számos vonás emlékeztet az újtestamentumi történetek elbeszéléseire. Így a VIII. k. 21. fejezetben Görögországban az Ap. tanítványait „Ἀπολλωνιεύους-nak nevezik, holott a történelem bizonyága szerint ilyen secta sohasem létezett. De hát akkor mire való e megjegyzés? Az Ἀπολλωνιεύους elnevezés kétségkívül a χριστιανοί parallelje akar lenni. A keresztyénség első hazája Antiochia volt és tán innen érthető a régi valláshoz ragaszkodó Philostratusnak a kemény ítélete Antiochia felett (III. 58. fej.) és ezért nem időzteti itt Apolloniuszt. Továbbá a Jézus ismert hasonlata a bárányokról és farkasokról Apollonius által is használtatik ugyanolyan értelemben. Azután nagy a hasonlóság a tanítványok magatartása között itt és ott, mikor mindkét oldalon meg akarják tartani a mestereket a reájuk váró veszélyektől (vita Ap. I. k. 18. f. = Máté XVI: 21. v.). Azonban ezen hasonlóságok mellett is kétségkívül nagy a különbség az ideál és az utánkép között. A pogány szerző a keresztyénségnek Jézusban megjelent igazi lényegét, az általános bűnösség eszméjét s a kegyelemből való megváltás szükségességét nem tudja felfogni, megérezni és eszményére átvinni s így a keresztyénség igazi lényegétől a paralelelek dacára is messze marad. Kérdés már most, hogy ki volt ez a hirhedtté vált és Philostratus által ennyire ideálizált alak? A feleletet megadja rá közvetlenül Origenes contra Celsum VI. 41. fejezete, a hol a magiáról beszél és a többek között azt mondja, hogy a magia által sokszor még a bölcsek is befolyásolhatók, a mint ezt Moiragenesnek Tyanai Apolloniusról szóló munkája mutatja, mely Apolloniuszt magus és philosophusnak lenni állította. Tekintettel most már arra, hogy Moiragenes egy pogány író volt és így nem állott érdekében mást mondani, mint a mi tényleg volt, — kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy Apollonius valóban historiai személy és pedig egy magus volt, a ki magikus erejével

tényleg sok érdekes dolgot cselekedett. Így érthető lesz az is, hogy miért perhorreskálja Philostratus annyira a Moiragenes életírásának az olvasását, azért, mert annak tünteti fel Apolloniust, a mi valósággal, Philostratus pedig ép ezt nem akarja megengedni synkretistikus célja érdekében. De hogy magus volt Apollonius, az másfelől egyebektől eltekintve, már csak azért sem lehetetlen, mert ilyenek abban a korban nem ritkák, a mint látni fogjuk. Az ő személye, illetőleg Philostrátusnak arról adott életleírása ékes bizonyosság nekünk arra, hogy mily nagy hatást gyakorolt az Idvezítő profétai személye a pogány magia alakulására, ezen képesség működési határainak a megvonására s általában a róla alkotott egész korfelfogásnak a kialakulására. Azonban az Idvezítő első működésének az idején az a megfordított felfogás sem volt ritka, hogy voltaképen ő is egy magus, a ki az ördögtől nyert felhatalmazás, a beleköltözött démoni lélek folytán végzi tevékenységét és cselekszi csodáit. Ugyannyira nem volt ritka, hogy halvány nyomaival még a bibliában is találkozunk, így az ellenség szemrehányása és a Belzebubbval való conspirálás vádjának a fentartásában, vagy az elítéltetés alkalmával a főpap Jézushoz intézett következő nyilatkozatában: Máté XXVI: 63. vers: „ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“. Az ἐξορκίζω kifejezés ugyanis az akkori kor magusai által alkalmazott esketési formuláréknak a szokásos bevezetése, Jézussal szemben való használata pedig kétségtelenül azon hitnek az eredménye, hogy ő is egy a gonosz szellemekkel cimboráló varázsló, a kiből tehát a gonosz lelket csak szokott módon lehet eltávolítani. A rosszakaratsnak és félreértésnek ilyen alaptalan vádjával és gyanúsításával szemben azonban ott állott az övéinek és a nagy tömegnek megingathatatlan meggyőződése, hogy Jézus az Istennek ama régóta megígért fia és tökéletes profétája, a ki cselekszi a magasságos Istennek dolgait és hirdeti az ő üdvakarátát, s az általa megismertetett útja az életnek olyan elragadó, hogy a leszólás dacára is szívesen alkalmazzák még a pogány írók is az ő kedvenc profétai személyeik élettörténetének, működésének a leírásában.

De a keresztyén profétaságnak a pogány profétismusra gyakorolt ezen hatása nemcsak az Idvezítő személyében jelentkezik, hanem a tanítványok profétai működésénél is constatálható. Szép példa erre az Ap. Cselekedetek könyve VIII: 8—24. verse. Itt elbeszéltetik, hogy az első keresztyén üldözés következtében a keresz-

tyének Jeruzsálemből elszéledvén Filep Samariába ment hirdetni Isten igéjét. Ott találkozott aztán egy Simon nevezetű mágussal, a ki az igehirdetés hatása alatt szintén megtért és hívővé lett legalább külsőleg. — Majd a mikor Péter és János az Ur lelkének kitöltéséért imádkozandó Samariába érkeznek, találkozik velük is és pénzt kínál nekik, csak hogy kezük feltevése által közöljék vele is a szent lelket. Az ajánlatnak kemény elútasítás a vége Péter részéről, ki bűnbánatra hívja fel a megátalkodottat s egyszersmind megprofétálja az ő gonosz üzelmait a jövőben, a mi Simonra mély hatást gyakorol. Így beszéli el az esetet a Cselekedetek könyve s a IX. fejezetben mindjárt reá Pál apostolnak a megtérését. Kérdés most már, hogy ki ez a Simon mágus? Az apostoli kor továtünése után keletkezett zsidó keresztyén iratokban úgy szerepel ez a személy, mint Simon Paulus, vagy Simon Magus a Pál apostol torzképe, de nem mindjárt kezdettől fogva.<sup>1</sup> A zsidó irányzatú és antipaulinista Pseudo Kelemen-féle *Recognitiones* II. 7. és köv. Homília II. 22. és köv. azt mondja róla, hogy Antoniusnak és Ráchelnek volt a fia, a géthák helységéből Samaria tartományából származott és görög nevelésben részesült. A Homiliáknak első kidolgozása szerint Alexandriában tanult és ott adta magát a magia mesterségére. Mig ellenben a *Recognitiones*-nek régebbi kidolgozása szerint (*Recognitiones* II. 8. és következő) a samariai Dositheus iskolájának volt a tanítványa s a mester helyett magát adta ki Heslosnak és valami Helena nevezetű hölgygyel kötött fegyverbarátságot. Az emberek előtt olyannak tüntette fel magát, mint a ki a világteremtő-ét meghaladó erővel és hatalommal bír, Heléna pedig mint mennyből leszálló bölcsesség: úgy szerepel.<sup>2</sup> A *Recogn.* II: 38 szerint Péter a Jézus halála után a 7-ik évben találkozik vele, még pedig nem Samariában, hanem Cäsareában és ezt mondja neki: „az Istent, a kit megfoghatatlannak és mindenki előtt megismerhetetlennek mondasz, a zsidók írásaiból bizonyíthatod-e, melyek köztekintélynek örvendenek, avagy más iratokból, melyeket mi nem ismerünk, avagy a görög auctorkból, avagy tán a saját írataidból? Bárhonnan is bizonyíttassék

<sup>1</sup> Adolf Hilgenfeld: *Ketzergeschichte des Urchristenthums*. 1884. 164. és 165. lap.

<sup>2</sup> lásd ide *Recogn.* I. 72. II. 7. és II. 12-öt. Az idézetek Migne: *Patrologia Graeca*, saec. I. I. kötet, 1857. évből vannak véve, pontos összehasonlítással.

azonban az erő, történjék ez úgy, hogy kimutasd, miszerint ama profétái iratok az elsők. A *Recogn. II. 70* szerint Péterrel szemben a háromnapos cäsareai vitában egészen a samaritánus tant képviseli a halhatatlanság tagadásával együtt, de már bizonyos gnostikus íz és szín érezhető a felfogásában. Simon már sok istenekről kezd beszélni, a kik között azonban van egy felfoghatatlan és mindenki előtt ismeretlen isten, az istenek istene (*Recogn. II. 38.*), a kinek egész lénye jóság és nem igazságosság (*Recogn. III. 37* és köv.). A *Recogn. II: 53. 54* szerint mintegy látszik Simonnál a teremő Isten tökéletlenségének a vitatása, a *II. 57.* szerint a lelkek a jó Istentől származnak és fogolyként jönnek le ebbe a világba, a melynek a teremtésére a jó Isten a világteremtőt küldte ki, a ki azonban pártütésből magát a legfőbb istennek adta ki. Ez a Simon világnézete, a mely úgy a mosaismustól, mint a keresztyénségtől elüt.<sup>1</sup> A keresztyénségbe most már ketiős módon nyúl befe, u. m. pogány proféta (apostol) és mint Antikrisztus. Mint előbbi a Pál parodiája. Ez a szerepe látszik abból, hogy Pseudo Kelemen, mint a „Kerygma Petri“ átdolgozója a Péter által a Kerygmában ellenséges emberként rajzolt Pál helyére (*Recogn. I. 70. 71. 73.*) a gnosticus samaritánus Simont helyezi, a kinek a pseudo páli szerepe látszik abból is, hogy Pálnak a *II. kor. levél XI: 14.* v.-ben zsidó ellenségei ellen mondott szavát a *Recogn. II. 18. v.* Simonra alkalmazza („malignus transformans se in splendorem lucis.“) Az *Ap. Csel. IX: 15* versében a Pál megtérésénél említett *σκαῖος ἐκλογῆς*-t meg szintén Simonra viszi át a *Recogn. III: 49.*; továbbá mint a pogányok hamis apostola találkozik Simon Péterrel, a ki vele szemben a pogányok igaz apostolaként szerepel (*Recogn. III: 56. 61. 65.*). Vagy a Pál apostol élete végének az utánképzése akar lenni a Simon Rómába való utazása (*Recogn. III. 63. 64.*). De másfelől úgy szerepel Simon magus, mint Antikrisztus. A *Recogn. I. 72*-ben Hestos, a kinek Simon kiadja magát, úgy szerepel, mint Krisztusnak a másik neve (adserentem se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine Christum). A *Recogn. III. 47*-ben pedig ezt mondja Simon: „én vagyok az Istennek ama fia, a ki áll az örökkévalóságban és a kik hisznek én bennem, azokat hasonlóképen az örökkévalóságban állókká teszem.“ A *II: 14*-ben a saját atyanélküli

<sup>1</sup> Szép összefoglalást nyújt a kérdéstről Hilgenfeld i. m. 166 és köv. lapokon és a *Zeitschrift für die neut. W.* 1904 évf. Simon magusról értekező cikke.

születését vitatja és a *Recogn. II: 9*-ben isteni tiszteletet kíván magának. „Ugy imádnak, mint istent, nyilvánosan isteni tiszteletben részesítenek úgyannyira, hogy képmásomat felállítva mint istent tisztelik és imádják.“ Ebből a célból akar a *Rec. III 63.* szerint Rómába is eljutni. A *Recognitio* egyéb helyeiből azonban az tűnik ki, hogy ez a samaritán-gnostikus Simon alak egy régebbi előadáson, leírásán alapszik, a mely Pált, az ellenséges embert magus Simontól megkülönböztette (Hilgenfeld: i. m. 167 lap) és csak az író szándékosságából magyarázható meg a különbség elhagyása és a régi és új felfogás összeolvasztása. Simon magusról megemlékezik még Justinus Martyr is az *Apologia I. 26*-ban, a hol egyszersmind a múlt és jelen háresisének az okairól is szól igen érdekesen. Simon magusról adott leírásának fő érdekessége az, hogy az *Ap. Csel.* elbeszélésére absolute nincs tekintettel, továbbá mert azt állítja Simonról, hogy Klaudius császár alatt működött Rómában. Nála a Páli torzjelentésnek nyoma sincs, valamint az sem említetik, hogy Simonnak Dositheossal valami összeköttetése lett volna. Abban téved Justinus, mikor egy „*Simoni Deo Sancto*“ felirattal ellátott római szobrot a Simon-kultussal hoz kapcsolatba, de a mikor arról tudósít, hogy a samaritánusok mind és egynéhányan más népek közül is az első istenként tisztelték Simont és Helenát, mint az első istennek első „*Ennoia*“-ját, akkor valami olyant tart szem előtt, a mi ténybeli alappal bír. Ha pedig a dolog így áll, akkor az is bizonyos, hogy bennük a samaritánusokhoz benyomult Baal, Herakles, Zeus — és Astarte Selené istenpárnak a megszemélyesítését kell látnunk (Baur: *Christliche Gnosis* 306 l. és Zeller: *Apostelgeschichte* 167 lap). Iraeneus *adv. Haer. I. k. 27. 1—4*-ben fekvő tudósítása, valamint Hyppolitus *I. II.* és Tertullianus leírása Simonról lényegében a Justinus Syntagmaján nyugszanak és azt adják vissza meglehetősen teljességében. Mindenik úgy tünteti fel őt, mint az első önistenítőt, a ki Klaudius császár alatt ment Rómába s ott magát egy szoborképben kiábrázoltatva — istenként tiszteltette. Dositheossal való összeköttetéséről és Páli vonatkozásairól mit sem tudnak.

Mindezen tudósításokból tehát — eltekintve a díszítésektől — igaz annyi, hogy ez a Simon egy híres magus volt Gittából, de nem torzképe Pálnak, hanem egy való alak, a kinek a keresztyén-ségről is voltak ismeretei. Bizonyítja ezt az utóbbi körülményt Pseudo Kelemen, az *Ap. Csel.* és Justin — Iraeneus. Iraeneus sze-

rint pedig azt akarta, hogy a samarítánus vallást egy magasabb isteni kijelentés által a még egészen zsidó korlátok között mozgó keresztyénség felett egy, a pogányságot is magába foglaló világ-vallássá fejlessze ki. Hatását a keresztyénségre az is mutatja, hogy tanítványai keresztyéneknek is nevezhették magukat (Justin Ap. I. 26.)

Simon mágusnak társa inkább, mint tanítványa volt Kleobius (Hegesippus említi Euseb. h. e. IV: 22. 5-ben). Az Apostoli Constitutiones VI. 16. róla és Simonról ezt mondja: „Tudjuk, hogy a Simon és Kleobius körül levők gonosz könyveket szerkesztvén a Krisztus és az ő tanítványai nevében azokat körülhordozzák a ti elkábítástokra, kik a Krisztust és minket, az ő szolgálót szerettek.“ Továbbá a korinthusbelieknek Pálhoz írott apokrifus levele<sup>1</sup> azt mondja, hogy Simon és Kleobius az ő tévtanaikat Korinthusban közösen terjesztették.

Justinus Martyr az Apologia I. 26-ban szól egy Menander nevezetű magusról is, a ki szintén a häreitikusok közé tartozik. Az ő leírását megbővíti aztán Iraeneus ad. Haer. I. 25. 5-ben, a hol Menander felett a következőket olvashatjuk: „Simonnak követője volt Menander, a samarítánus, a ki maga is a magia legmagasabb fokára jutott el. A ki ugyan azt állította, hogy az első bölcsesség megismerhetetlen az emberek előtt, de ő az a személy, az emberiségnek az az idvezítője, a kit a láthatatlanok küldöttek el, továbbá, hogy a világot az angyalok teremtették, a kikiről Simonhoz hasonlóan ő is azt tanította, hogy az Ennoia által bocsátattak ki. Hozzátette még, hogy az, a kit ő hirdet, mágikus tudományt is fog adni, hogy azáltal ő a világteremtő angyalokat is legyőzze, hogy az ő tanítványai a megkeresztelkedés által feltámadást nyernek és soha meg nem halnak, hanem megmaradnak örökké meg nem öregedve halhatatlanul.“ Menandernek a keresztyénséggel való érintkezése bizonytalan, bár kétségtelen.

Simon mágusnak elődje volt az eretnekségben Dositheos Pseudo Kelemen a Recogn. II. 8-ban ezt mondja róla: Keresztelő János halála után Dositheos egy sajátlagos eretnekséget hozott be. Harminc főtanítványa volt körülötte és egy asszony, a kít ő ő Έλένη-nek nevezett, „unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero, dierum positū videbantur.“ Maga Hestos (= Έστώς)-ként szerepelt, míg aztán később Simon elnyomta. Hege-

<sup>1</sup> Hans Lietzmann Kleine Texte für Vorlesungen 9. sz.

sippus is említi Eusebius *Hist eccl.* IV. 22. 5-ben, de Simon és Kleobius után, a miből azonban nem az következik, hogy ő ezeknél később élt és működött, hanem csak az, hogy jelentőségben azok előtte és felette állottak. Origenes *Contra Celsum* I: 57-ben Theudas és galeliai Judás említése után ezt mondja róla a Jézus ideje után a samaritanus Dositheos is el akarta hitetni a samaritanusokkal, hogy ő az a Mózes által előre megjövendőlt Krisztus (*Deut.* XVIII 15. 18.) és némelyek meghódoltak az ő tudományának, a kik azonban meghallván művek szétbomlottak. Követőinek száma tehát nem lehetett nagy. Origenes *C. Celsum* VI 11. szerint alig ütötte meg idővel a 30-at. Or. egy más helyen: *De principiis* IV. 17-ben arról tudósít, hogy Dositheos a legszigorubb szombati nyugalmat kívánta meg híveitől, továbbá in *Johannem Comm.* XIII. 27-ben így ír róla és követőiről: Samariából támadván valami Dositheos nevezetű ember azt mondta, hogy ő a megprofétált Krisztus, ennek az embernek követői egész mostanig a Dositheánusok, a kik hordozzák Dositheusnak a könyvét és bizonyos regéket beszélnek róla, hogy nem halt meg, hanem él valahol.“ Hippolytus a *Syntagma* I-ben az ő 32 eretnekségét Dositheussal vezeti be, ehez a tudósításhoz csatlakozik később Hieronymus is azzal a bővítéssel, hogy a János ev. IV. 18-ban említett samaritanus nő férjei közül a hatodikat Hieronymus a Dositheus errorja által elcsábítottak jelzi.

Még egy tekintélyes szerepet játszó mágusról van tudomásunk ez időből és ez a Josephus *Antiquitates* XX: 7. 2-ben említett cyprusi Simon, a ki Felix procuratornak volt az eszköze. Ennek a magusnak a Pállal való találkozása épen nem lehetetlen s ha ez már az őskorban ismeretes volt, bár irodalmilag kifejezetten reánk át nem szállított, akkor meg van fejtve a Pseudo Kelemen-féle tudósítás problémája, a mely úgy tekintendő, mint a *Csel.* könyve VIII. 8—24. v. és a cyprusi Simon élettörténetének az összezavarása.<sup>1</sup>

Ezen fent ismertetett híres, ókori samaritan-zsidó magusok közül ugyan csak Simonnak a keresztyénséggel való érintkezéséről van biztos tudomásunk, de hogy a többi is ismerte a keresztyénséget, sőt abból igen sokat vett át és adott elő sajátjaképen, azt már azáltal is bizonyítva láthatjuk, hogy majdnem mindenik —

<sup>1</sup> A. Hilgenfeld: *Ketzergeschichte des Urchristentums* 1884. 168. lap.

épen mint a keresztyénség, régi jóvendölésekre hivatkozik és magát Krisztusnak adja ki. Palesztina benszülött lakosai közül tehát főképp ők azok a személyek, a kikben a keresztyén profétaságnak első határozott és tekintélyes ellenségeit kell szemlélnünk. Hogy kezük meddig ért el s a Pál apostol által az egyes keresztyén gyülekezetekhez írott levelek tévtanítói mennyiben ők maguk vagy tanítvánaik, azt persze ma nem tudhatjuk, de egy bizonyos és ez az, hogy ők is ugyan annak a szellemnek voltak a harcosai, a melynek a százával és ezrével fölburjánzó e korbeli eretnek tanítók, — annak a szellemnek, a mely a keresztyénség diadalmas terjedésében a maga elerőtlenedését, sőt mi több, halálát érezte s amannak minden módon gátat vetni törekedett.

Kifejezetten is zsidó mágusnak, illetőleg hamis profétának nevezetik a XIII. fej. 6—12. verseiben említett Barjézus, a kivel Pál apostol Ciprus szigetén Páfusban találkozott. Már a neve is nagyon vitás és szövegkritikailag nincs biztosan fenntartva. Barjézus, Barjésu, Barjésun és Barjésuám, vagy Barjesuám azok a változatok, a melyek a codexekben előfordulnak s így a jelentés vagy a Jézus fia, vagy a Jozsua fia között ingadozik. Másképen Elymásnak hívják, a mi megmagyarázva annyit tesz, mint mágus, t. i. a szó az arabból van átvéve, a hol = bölcset jelent s így görög parallelje = a mágus. Az „Elymás“ tehát voltaképpen nem név, hanem az illető foglalkozásának a tiszteletcíme, a melyet talán maga választott magának, hogy általa annál jobban tündököljön.<sup>1</sup> A történet egész folyama különben nagyon emlékeztet a Csel. Könyve VIII. 8. stb. verseire és attól való befolyásoltatása szembetűnő. Az újabb kritikai kutatás előtt úgy szerepel ez a Barjézus, mint a hamis, illetőleg a sötétségben tapogatózó vallásnak a képe. És az exegeták a szerint, a mint benne a zsidót vagy a magust állítják előtérbe, úgy tekintik, mint az ellenséges zsidóság representálását vagy mint a Pál apostol maskját, a ki tudvalevőleg a damaskusi uton szintén megvakult, szemévelágának az elvesztésével sújtatott (Lipsius, Quellen der Petrus Sage 28),<sup>2</sup> Annyi tagadhatatlan, hogy a történetnek bizonyos tendenciája van és a választott nép megszégyenítésére beszéli el a tisztartó meg-

<sup>1</sup> Holtzmann Oscar: Commentar zur Apostelgeschichte. 3-te Aufl. 1. r. 1901. 86. lap.

<sup>2</sup> Holtzmann Oscar; Commentar zur Apostelgeschichte. 3-te Aufl. 1. r. 1901. 87. lap.



térését az apostoli igehirdetés következményeképpen, de ennél tovább menni s az elbeszélésnek konkrét ténybeli alapját kétségbe vonni már csak azért sem tanácsos, mert újabban meglehetősen bizonyossággal sikerült tisztázni, hogy az itt említett Sergius Paulus tisztartó valóságos historiai személy és egy ugyanazon alak a Plinius által a *Hist Naturalis* 2. és 18-ik könyve személyindexében kétszer is felsorolt Sergius Paulussal.<sup>1</sup> — A Cselekedetek könyve XIX. fejj. 13. és következő versei leírnak egy rendkívül érdekes és nagyjelentőségű történetet, a mely szintén zsidó mágusokról, jobban mondva ördögűzőkről szól, a kik az Ur Jézus neve által kezdték a gonosz lelkeket kiűzni az emberből ezzel a formulával: „Kényszerítünk (ἐξορκίζομεν) titeket a Jézus által, kit Pál predikál.“ Heten voltak ezek az ördögűzők egy különben teljesen ismeretlen Skéva nevezetű zsidó papnak a fiai. A történet szerint működésüknek nem volt sikere, mert a gonosz lélek ellenük támadt és megszegyenítette őket, leleplezván hazug alakoskodásukat. Erre a zsidók, a kik tudomást vettek az esetről, megtértek és az Ur Jézust magasztalják vala. „Sokan pedig azok közül, — írja a 19. vers — a kik ördögi mesterséget (τὰ περὶ σπῆρα) gyakorlottak vala, az ő könyveiket előhozván mindeneknek láttokra megégetik vala, mely könyveknek árokat megszámlálván, találák ötvenezer pénznek.“ (Az eredetiben = ezüstpénz, a mi jelentí a drachmát; a mi pénzünk szerint = 41000 korona összesen.) Az exegeták egész a legújabb időkig csak hüledeztek ezen horribilis számösszeg felett és absolute nem tudták elképzelni, hogy miféle könyvek lehettek ezek az itt említett iratok és mit tartalmaztak, míg végre a legújabb ásatások a kérdés minden egyes pontjára kétségbevonhatatlan feleletet adtak és a Lukács történeti tudósításának a valószínűségét igazolták. A felszínre hozott egyiptomi varázspapyrusok ugyanis igen szemléltető példát nyújtanak arra, hogy az ördögűzéssel foglalkozó vándor magusok tevékenységét és annak a jellegét s közelebbről a Skéva fiainak a praktikáló művészetét is megismerjük. Ezen papyrusok ma már csaknem az utolsó sorokig publikálva vannak s így könnyen hozzáférhetőek. Deissmann is közöl két részletet *Neue Bibelstudien*<sup>2</sup> és *Licht vom*

<sup>1</sup> Wendt; *Apostelgeschichte. Commentar* (Meyer). 8-te Aufl. 1899. 227—228. lap.

<sup>2</sup> Deissmann Adolf: *Neue Bibelstudien*. 1897. Marburg. 16—17. lap.

Osten<sup>1</sup> c. munkáiban, a melyek közül mi az ő megjavított olvasását követve, ideiktatjuk fordításban a dolog megvilágosítása céljából az elsőt. A papyrustekercs mai alakjában a Kr. utáni III. és IV. századból való, tartalma talán Tertullianus korából, a II. század végéről és a III. század elejéről, vagy esetleg még korábbról. De még ilyen keletkezés mellett is teljesen bizonyos, hogy a papyrus lényegében ugyanazon tartalommal függ össze, a mely az ephesusi zsidó varázskönyvek tartalmát képezte — garantálja ezt a babona sokáig tartó uralma és a néphit conservativismusa, a mely a gyors változásnak hosszú időn keresztül útjában áll. A papyrus emléket Egyiptomban találták meg Kárhágótól délre 1890. év júniusában francia munkások és ma hadrumetumi tábla néven ismeretes az irodalomban. Szövege így hangzik magyar fordításban:

„Kényszerítlek téged, ördögi lélek, ki itt fekszel, a szent Aothnak neve által Abaothra, Ábraán istenére, Jáora a Jákob istenére, Jao Aoth Abaothra az Israma istenére, hallgass a drágalátos és rettenetes névre és menj el Urbanushoz, a kít szült Urbána és hozd el őt Domitiánához, a kít szült Kandida, a szerelmezt, az örvöngőt és az utánna való vágyakozás és barátság mián virrasztót, ki magához akarta azt venni a saját házába, hogy élettársa legyen. Kényszerítlek téged a nagy, az örökkévaló és az istenek felett levők feletti mindenhatóra. Kényszerítlek téged arra, a ki alkotta az eget és a tengert. Kényszerítlek arra, a ki különválasztotta a kegyeseket. Kényszerítlek arra, a ki ösvényt nyitott a tengeren, hogy vezesd és láncold Urbánost, a kít szült Urbana, Domitianához, a kít szült Kandida, — szerelmezt, az utánna való vágyakozás és szerelem folytán epedőt és virrasztót, hogy elvigye ezt élettársúl az ő hajlékába. Kényszerítlek arra, a ki úgy alkotta meg az ösvért, hogy ne szüljön. Kényszerítlek arra, a ki elválasztotta a világosságot a sötétségtől. Kényszerítlek téged arra, a ki összemorzsolja a sziklákat. Kényszerítlek arra, a ki szétszakította a hegyeket. Kényszerítlek arra, a ki táplálja a földet az ő fundamentumán. Kényszerítlek téged a szent névre, a mely ki nem ejtetik. A .ban

<sup>1</sup> Deissmann Adolf: Licht vom Osten 1908.

mondom azt és kiűzetnek az ördögök megrémülve és szepegve, — — hogy vezesd és láncold élettársúl Urbánost, a kit szült Urbana, Domitiánához a Kandida szülöttjéhez, a szerelme és ő érette vágyakozót — még pedig gyorsan. Kényszerítelek téged arra, a ki parancsának szava által világítót és csillagot alkotott az égen, hogy világítson minden embereknek. Kényszerítelek arra, a ki megrendíti az egész földet s a hegyeket leomlasztja s egymásról leveti, a ki megremegteti a földet és megújít minden rajta lakót. Kényszerítelek arra, a ki jeleket tett égen, földön és tengeren, hogy vezesd és láncold élettársúl az Urbana szülte Urbanost Domitianához, a kit szült Kandida, a szerelme s az utánna vágyakozót és őt szeretőt, hogy vigye a saját házába, mint élettársát. Kényszerítelek téged a nagy, az örökkévaló és mindenható istenre, a kítől félnek a hegyek és a völgyek a lakott föld területén, a ki miatt elhagyja az oroslán az ő ragadmányát s a hegyek, föld és tenger reszketnek, mindenki nyilvánvalóvá lesz, a kit az örökkévaló, halhatatlan, mindeneket látó, a gonoszt gyűlölő urnak a félelme megragad, a ki tudja a tengeren, folyókon, hegyeken és a földön végzett jókat, vagy elkövetett rossz dolgokat, Aoth Abaothra, az Abraan istenére, Jáora, a Jákob és Jao Aoth Abaothra az Israma istenére: vezesd és láncold Urbánost, kit szüle Urbána, a Kándida szülte Domitiánához, a szerelme, a szerelemvakt s a Domitiána utáni vágy, szerelem és barátság folytán epekedőt, kösd össze őket házassággal és szerelemmel házastársakúl az ő életük egész idejére; tedd, hogy az mint szolgálja szerelmében vesse magát Domitiánának alá, se más asszonyt, se hajadont ne kívánjon, hanem egyedül csak Domitiánát, kit szült Kandida, bírja élettársául az egész életen keresztül.

már, már, hamar, hamar!”

A tábla, mint látható egy szerelmi magusnak a varázslása, a ki az ő hokus-pokusát az ördögi léleknek erős esketési formájába öltözteti s ez által akarja elérni, hogy egy bizonyos Domitiana nevű leány az ő Urbanosát, mint feleség örökre bírhasssa. Deissmann samaritánus hatásra viszi vissza a papyrus keletkezé-

sét és a benne előforduló sajátlagos isten neveket úgy magyarázza meg, hogy a samaritánusok, kik igen korán Egyiptomba kerültek s így a magismust saját szülőhazájában ismerték meg, a magikus formulákban szereplő isteneket a saját dialektusuk szerint ejtették ki s így lett a Jahveból = Jao, Jahve cöbáoth-ból pedig Aoth Abaoth.<sup>1</sup>

Igen érdekes megfigyelni, hogy minő változás, illetőleg eltolódás észlelhető az ördögűzés kérdésében a keresztyénség és a rajtakívül álló vallások között. Ha a keresztyénség mint pozitív vallástörténeti alakzat kénytelen osztozni az antik világnézet ama hitében, hogy gonosz szellemek léteznek és az emberekre bénítólag hatnak, úgy elfogadja és üdvözítő, szabadító jellegének bizonyító eszközei közé beveszi az ördögűzést is, de abból sohasem csinál magikus mesterséget, mindennapi foglalkozást, mint a korabeli többi felekezetek, hanem megtartja a profétai erőt, a lélek jelenlétét megbizonyító eszköznek. A keresztyénség opus operatumma nem teszi az ördögűzést, célnak sohasem tekinti, idegen szereknek, külső eszközöknek az alkalmazását a démonok legyőzésénél mindig perhorrescálja<sup>2</sup> s épen ez a mi a keresztyén jelleget ezen ántik szokásra ráüti. A keresztyénség kebelében ördögűzés magára — igehirdetés, profétálás nélkül nem létezik, míg rajta kívül mindig, vagy a legtöbbször így lép fel. A mi mágia a keresztyénségen belül az első időkben található, mint önálló cselekmény a profétai igehirdetéstől külön, az vagy elvesztette már teljesen a mágikus jelentését, vagy igazán nemes pogány szokásoknak a keresztyénség tartalmi különbsége által megszabott és mélyített alkalmazása, vagy nem is mágia, csak tévedésből ítéltezt annak. Ez utóbbira jó példa Jensennek a kihalászott hal gyomrában talált stateráról (Máté ev. XVII. 27. vers) és a tanítványok szerencsés halfogásáról (János evang. XX. 11. v.) mint a keresztyénségbe a babyloni Gilgamesch-mondából<sup>3</sup> becsuszott mágiáról szóló elmefuttatása, az elsőre az Apokalypsis már idézett sok helye, a másodikra pedig a galatiai levél VI. fej. 17. verse a követ-

<sup>1</sup> Deissmann A. Neue Bibelstudien, 1897, Marburg. 18. lap.

<sup>2</sup> Deissmann A. Licht vom Osten. 184. és köv. lapokon, a hol egy gyökérnek bizonyos ceremoniák közötti felhasználása említetik a magikus cselekvénynél.

<sup>3</sup> Peter Jensen; Gilgamesch Epös in der Weltliteratur 1906. 828 és 1011 lap.

kező megjegyzésével: „Ennekutánna senki nékem bántásomra ne legyen, mert én az Ur Jézusnak bélyegét hordozom testemben“, a mi csak a rokon korképzetekből és szokásokból érthető meg, azon szokásból, hogy az emberek testükbe vésték az Istennek a nevét, a kinek a szolgálatára elkötelezték magukat és jó példa végül még a név mágikus erejének a keresztyén hite is a bibliában és azon kívül. Eltekintve azonban ezen megnesemesített s az emberi lélek azonos pszichológiai meghatározottságából folyó keresztyén példaktól, az újtestamentumban mágia nincs s a pogány exorcismustól eltérően az ördögűzésnek keresztyén szokása olyan viszonyban áll annak profétai jellegéhez, a milyent már előbb megállapítottunk. Ha a dolog nem így volna, akkor nem lehetne megérteni például a mágikus foglalkozásoknak, közöttük különösen a *φαρμακεία*-nak a bibliai íratokban való kemény kipellengérezését (gal. V. 20. Jelenések könyve IX: 21., 18. fej. 23. v. XXI: 8. és XXII: 15. v.),<sup>1</sup> míg a fenti meghatározás mellett egész könnyen elképzelhető a magia üldözése, a melytől az írók magukat teljesen távol állónak tudják.

Az ördögűzés mesterségét azonban a keresztyénség terjedése korában nemcsak a zsidók gyakorolták, hanem a pogányok is. El volt terjedve ez a foglalkozás majdnem minden ókori nép-nél s csak természetes, hogy a keresztyén alkalmazása a démonűzésnek még inkább különbözött a kevésbé szellemi pogány népek exorcismusától, mint a zsidókéitól is. Még inkább el lehet mondani ezt aztán az antik profétálásról. A keresztyén profétaságnak az antik profétísmussal való érintkezéséről az Apostolok Cselekedete tartott fenn egy szép példát a XVI. fej. 16. és köv. versében, a hol elbeszéltetik, hogy mikor Pál apostol Philippiben az imádkozásnak helyére akart menni, szembe jött vele egy szolgáló leányka, a kiben vala jövendőmondásnak lelke (*πνεῦμα πύθωνα*) s a ki az ő urinak sok hasznot hajtott jövendő mondásával (*μαντευομένη*). Pálról és utitársáról is megjövendölte, hogy kik és mit akarnak (17.), míg végre az apostol megelégedlven a leányzóban működő lélek kitöréseit — a Jézus neve által kiűzé azt a leányzóból. Érdekes, hogy a benne levő lélek *πνεῦμα πύθωνος*-nak neveztetik, a mely Plutarchos: *De Defectu Oraculorum* 9. c.-ban

<sup>1</sup> Schirlitz: Wörterbuch der neutestamentlichen Sprache a megfelelő szóknál

egy hasbeszélőről használtatik, következképpen tehát itt is azt jelent. Ez a hasbeszélő képesség pedig ördögnek lévén a műve, természetes, hogy az illető jövendöl és profétál. Hogy meg tudja jövendölni Pál és társai magasabb hivatását, ez a szerző hitének és felfogásának fontos bizonyítéka a mantisokról, némileg analogia ehhez a Márk ev. I. 24., III: 11. és V: 7. vers, a hol az ördögök szintén kedveznek Jézusnak.

A keresztyén profétismusnak a manteiá-val való találkozása nem véletlen, hanem szigorú következménye volt annak a hitnek, hogy csupán csak a keresztyén vallás juttatja az emberiséget az üdv birtokába, tehát mindenkinek keresztyénnek kell lenni. E célból az igehirdetőknek meg kell birkozniok az antik szellemvilág legerősebb támaszaival: az oraculumokkal s be kell bizonyítaniok, hogy az igaz Isten akaratának az ismerete csak a keresztyénségen belül lehetséges. Ezt a meggyőződést senki sem fejezi ki oly világosan és oly megragadóan, mint Pál apostol az I. kor. levél II: 14—16 verseiben, mikor hiveinek ezt mondja: „A psychikus ember meg nem foghatja azokat, a melyek az Isten lelkéé, mert ő neki bolondságnak tetszenek, meg sem tudhatja azokat, mert a léleknek ereje által ítéltetnek meg. A lelki ember pedig mindeneiket megítél, de ő senkitől nem ítéltetik meg. Mert kicsoda tudja az Urnak akaratját? és ki taníthatná őtet? Mi pedig tudjuk a Krisztus akaratját.“ Ilyen hit mellett a keresztyén profétaság diadalma biztos volt a pogány manteia felett. Nincs okunk tehát arra gondolni, hogy a keresztyén proféták kerülték volna a mantisokkal való találkozás lehetőségét, sőt ismerve a hit fanatismusát ép azt kell feltételeznünk, hogy örültek a találkozás tényének, mert így alkalom nyílt számukra, hogy a bennük levő profétai lélek fölényét kimutassák. Csak persze nem szabad a találkozást barátságos összejövetelnek tekinteni, vagy 50% megalkuvásnak, hanem ítéletnek, feddésnek, mely az illetőre rettenetes hatással járt és a legtöbbször megtérést idézett elő. De a gyakori találkozás, érintkezés lehetőségét elősegítette az a körülmény is, hogy az oraculumok, a melyek Strabo idején szinte kihaló félben voltak, a császárkorban ismét virágozni kezdtek. Mintha megérezték volna az idők komolyságát és a súlyos feladatot, mely az antik szellemvilág védelmében vállaikra nehezedett, oly nagy buzgósággal és fanatismussal kezdték meg ismét rövid időre szinte egészen abbahagyott működésüket. Így a birodalom majdnem minden részében

Görögországban, Kis-Ázsiában, Syriában, Aegyptomban voltak templomok, a melyek oraculumaik által valának híresek. S csak természetes dolog, hogy működésük híre szétfutott mindenfelé s az emberek seregestől jöttek hozzájuk segílyt és jóslatot kérni. Nem ok nélkül mutat rá büszke bizalommal a pogány felfogás képviselője, Minucius Felix Octavius-ában a „*templa ac delubra deorum*“-ra, „*quibus Romana civitas et protegitur et ornatur*“. A 7-ik fejezetben pedig ezt mondja: „*Inde adeo pleni et mixti deo vates futura praecerpunt, dant cantelam principiis, morbis medellam spem adflictis, operam miseris, solacium calamitatibus, laboribus levamentum.*“ Tertullianus pedig: *De anima* cap. 46-ban a következő álmok oraculumokat említi fel: az Amphiarosét Oropusban, az Amphiloachusét Maltusban, a Sarpedonét Troásban, a Trophioniusét Böotiában, a Mopsusét Ciliciában, a Hermionét Macedóniában és a Pasiphaét Lakoniában. De hogy ezek az oraculumok nem csak később a Tertullianus idejében, hanem már a császárság első idejében is működtek, az kitűnik a császároknak és hozzátartozóiknak a magatartásából is. Például Germanicus megkérdezte az Apollo Clarius oraculumát Kolophonban (Tacitus: *Annales* II. 54.), Tiberius a Geryonesét Pataviumban (Suetonius: *Vita Tiberi*, XIV.), Caligula a Fortuna-ét Antiumban (Suetonius: *Calig.* 57.), Nero a delphiit (Sueton. Nero 40. Dio Cassius 63. 14.),<sup>1</sup> Vespasianus a Carmelen levőt Palesztinában (Tac. *Hist.* II. 78. Sueton.: *Vespasianus* V.), Titus a Venusét Paphosban Cyprus szigetén. Ugy hogy bátran el lehet mondani ezen adatok után ítélve, hogy nem volt a császárkorban egyetlen egy fontosabb kultuszhely sem, a hol az oraculumok ne virágoztak és hathatós működést ki ne fejtettek volna. Csak az a kérdés most már, hogy az álmoktól eltekintve, a mely mint láttuk közös kincse az antik világnak és a keresztyénségnek persze eltérő jelentéssel, van-e még a fentebb commentált példán kívül adatunk a keresztyén és a pogány profétaság érintkezésére nézve? A kérdésre határozott igennel felelhetünk. Így látszólag mi sem bizonyítja, de behatóbb vizsgálat mellett nyilvánvaló, hogy például azok a korinthusi csábítók, a kik a híveket arra akarták rávenni, hogy egyenek a bálványoknak áldozott húsból, nem lehettek mások, mint hamis proféták, a

<sup>1</sup> Ezen adatokra nézve lásd Gusztav Wolff: *De ultima oraculorum aetate* Berlin, 1854. 4. és köv. lapjait!

bálványok szolgálai, mért csak hamis proféták merhették azt tanítani, hogy szabad és lehet a bálványoknak áldozott husból enni.<sup>1</sup> Hogy pedig ilyenek Korinthusban voltak, azt eklatánsan bizonyítja a XII. fejr. 2—3 versének a leírása. És ha voltak, úgy lehetetlen elképzelni, hogy ne ők, mint a bálványistenek fő szolgálattevői és akarat-hirdetői irányították volna a régi hit védelmi harczát.

Azonban a pogány manteia nem maradt meg egész végig tisztán és kizárólag a szellem istenek szolgálatában, hanem a császár istenítés következtében eszköze lett a cásárok hatalmi törekvéseinek és dicsősége zengedezésének is. A mantisok, mint ilyenek, mint a cäsar isten szolgálai és akaratának, dicsőségének a hirdetői többé nem tolmácsok = az az proféták voltak, hanem rapsodosok és theologusok. E mellett persze megmaradt az oraculumok eredeti alakja és rendeltetése is, de viszont ilyenforma eltolódás, változás is határozottan észlelhető az oraculumok császárkori fejlődés történetében. És ennek a ténynek a constatálása ránk nézve annál fontosabb, mert a mint láttuk Papiásnak Iraeneusnál idézett presbyter fragmentáiban és ezenkívül több új-testamentomi kéziratban így nevezetik „θεολόγος“ névvel az a profétai személy is, a kinek műve az Apokalypsisben fekszik előttünk. És mivel bizonyos, hogy a theologus szónak a fejlődés azon első periodusában semmi dogmatikai színezetet és ízt nem lehet tulajdonítani, így csak a megfelelő kor képzetekből és a szónak a keresztyénségen kívüli parallel nyelvhasználatából lehet a kifejezés értelmét precise megállapítani. Egy azonban föltétlenül bizonyos és ez az, hogy a theologus mást nem jelenthet a bibliában, mint a profétaságnak a jelölését, mert az a kire a szó az új test. regioján belül alkalmaztatik, proféta volt testestől-lelkestől. S ha így áll a dolog, akkor viszont az új-testamentumon, a keresztyénségen kívül is a tituláltaknak a profétai minőségét kell hogy jelentse, különben lehetetlen volna az átvétel és a pogányokból lett hiveknek a hozzá kapcsolt fogalma psychologailag érthetetlen. Lássuk hát a θεολόγος-nak a nyelvhasználat által megbizonyított jelentését. Fränkel után Deissmann az ide vonatkozó anyagot így foglalja össze:<sup>2</sup> A theologus méltóság főkép a keleti tartományokban dívik és úgy szerepel, mint egy tartós cím. Például Pergamonban egy Titus Claudius Alexandros nevezetű ember

<sup>1</sup><sup>2</sup> Deissmann Adolf: Neue Bibelstudien. 1897. 58—59 lap.



Caracalla idejében és Elagabal alatt állandóan ezt a címet viselte. Vagy ugyancsak Pergamonban ismeretes még egy Glykon nevezetű theologus is egy pénzdarabról Heremius Etruscus képével. Vagy P. Aelius Pompeianus μελοποιός και ῥαψωδός θεοῦ Ἀδριανοῦ egy Antonius Pius idejéből való nysai felíraton úgy szerepel, mint θεολόγος ναῶν τῶν ἐν Περγάμῳ noha nem pergamoni, hanem sidei, tarsusi és rhodosi polgár volt. Smyrnára nézve meg a C. J. G. 3148 és 3348 sz. felíratok bizonyítják a theologus név használatát, a melyekben egy ugyanazon személy ὑμνωδός και θεολόγος-nak neveztetik, Ephesusra nézve pedig szintén kimutatható. A Pontus melletti Herakleában egy theologus a mysteriumok kezelésével van megbízva C. J. G.<sup>1</sup> 3803. ὑπατικὸν και θεολόγον τῶν τῆδῃ μυστηρίων és Smyrnában is vannak asszony theologusok, a kik Thesmophoros Demeter isten mysteriumaival foglalkoznak C. J. G. 3199., 3200. sz. felírat. A nyelvhasználat tehát határozottan profétai teendőkre utal már a pogányság kebelében is, annál inkább aztán a bibliai körön belül, a hol csak egyszer alkalmaztatik a János profétai minőségének a jelölésére. Átvétele a néplélek alkalmazkodó képességének és conservativismusának az eredménye.

Sokat vitatott kérdés, hogy ki a János Apokalypsise II. fejelet 20-ik versében említett Jezabel profétanő. A kérdés legelfogadhatóbb megfejtését újabban Schürer adja, a kinek az eddigi megoldások feletti kritikát is tartalmazó tanulmánya a következőkben foglalható össze:<sup>2</sup> szövegkritikailag a textus receptus szöveg megállapítása bizonyul igaznak, a melyet 3 kodex (a sinai, ephraemi és Porphyrius-féle codex) támogat s eszerint elvetendő a γυναικα után betoldani szokott σου szócska, a mely a három előbbi codexből hiányzik és csak az alexandriai és Basilio-Vaticani codexek által van fenntartva. A dolog érdemét illetőleg azt mondja Schürer, hogy az יהזבֿל vagy görögül Ἰεζάβελ név használata itt symbolikus értelmű és Ahab izraelita király feleségének, Ethbaal sidoni király (Kr. e. 900 körül I. Kir. könyve XVI: 31 v.) leányának Jesabelnek a nevéől van véve, a ki a zsidó történetben arról rosszhírű, hogy Baal phöníciai istennek a kultuszát Izraelben is meghonosította és a Jáhvé profétákat üldözte. (I. Kir. XVI. 31. XVIII. 4. 13 v.) Paráz-

<sup>1</sup> C. J. G. = Corpus Inscriptionum Graecarum. Kladta a berlini királyi egyetem Boeckh stb. szerkesztésében.

<sup>2</sup> E. Schürer: Theologische Abhandlungen für C. Weitzsäcker 1892, 39—57. lapjain.

naság és varázslás is bűnei voltak a II. Kir. IX. 22 v. szerint. Tehát ez a fejedelmű így típusa lett egy asszonynak, a ki bálványimádást és paráznaságot terjeszt. Semmi kétségünk benne, hogy itt is symbolikus értelemben használtatik. Csak az a kérdés, hogy vajjon szellemi irányt symbolisál-e vagy pedig egy valóságos asszonyt Thiatyrában, a ki élt és működött. Az első irány hívei természetesen nem a zsidóságra, hanem vagy pogány-libertinusi vagy pedig keresztyén eretnek irányra gondolnak (lásd Sieffert cikkét a Nikolaitákról a Herzog-Plitt-féle: Real Encyclopaedie kiadásában!) Azonban a ἡ λέγουσα ἐαυτὴν προφῆτιν kifejezés megdönthetetlenül bizonyítja, hogy itt egy élő személylyel van dolgunk, a ki élt és működött és magát profétanőnek állította. Most már némelyek ez utóbbi irány hívei közül, pl. Zahn is a thiatyrai püspök feleségét értették alatta, a mely magyarázat azonban két csavaráson és tévedésen nyugszik. Ugyanis beteszi a γυνᾶκα után a σου-ot és az ἄγγελος alatt (IV: 18. v.) a püspököt érti. Csakhogy az ἄγγελος nem a püspököt jelenti, a σου betevése pedig bizonytalan. A löbbi magyarázók mind megegyeznek egymással abban, hogy itt egy olyan asszonyról van szó, a ki profétanőnek adta ki magát és hamis tanokat hirdetett és a keresztyén gyülekezethez tartozott, vagy Bleek szerint épen a nikolaiták keresztyén eretnek pártjának az élén állott. Schürer ezt a nézetet tagadja és vizsgálat tárgyává teszi, hogy vajjon nem lehetett-e ez az asszony pogány profétanő. Okoskodása a következő: Az Apokalypsis körleveleiben<sup>1</sup> kétségen kívül tétetik célzás az illető helyek pogány körülményeire és berendezéseire vonatkozólag is. Mutatja ezt különösen a pergamoni gyülekezet angyalának küldendő írás. Ez úgy jellemeztetik, mint egy olyan város, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ, vagy a mint a II. 13. mondja, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ. A sátán ill. tronja alatt minden bizonynyal a pogány működés szemképrázató kifejlődése és pedig nem politikai (mert Pergamōn nem volt az ázsiai helytartó residenttája), hanem vallási kifejlődése értendő, vagyis az, hogy Pergamon egy befolyásos pogány kultushely volt. Hasonló vala a helyzet Thyatirában is, a hol Isabel profétanő működött és helyi jelentőséggel bírt. A Jesabel név is azt mutatja,

<sup>1</sup> Szép paralellek ezen Krisztus által diktált körlevelekben a császár kultuszban a felíratlag bizonyítható császár levelek. L. Deissmann: Licht vom Osten, 1908. lap.

hogy ez az asszony pogány profétanő volt, mert az eredeti Jesabel is pogány királynő volt, a ki a pogány kultusznak csinált Izraelben propogandát. „Amennyiben tehát — mondja Schürer i. m. 42. l. — határozott ismertető jelek nem karakterizálják ez asszonyt úgy, mint keresztyént, pogány profétanőnek kell tekintennünk.“ És most sorra veszi a bizonyítékokat. Az angyalnak tett szemrehányás, hogy eltúri ennek az asszonynak a működését, nem mutatja azt, hogy ez a keresztyén gyülekezethez tartozott volna. Ez a szemrehányás csak arra vonatkozik, hogy az angyal tétlenül nézi, hogy ez az asszony a keresztyén gyülekezetre mind nagyobb és nagyobb befolyást nyer. Ez a befolyás pedig jelentkezik abban, hogy a híveket *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα*-ra csábítja. Mindezek pedig kétségtelenül pogány dolgok, a melyek azonban keresztyéneknél is előjöltek (pl. Korinthus). Az asszony hívei mint *οἱ μοιχεύοντες μετ' αὐτῆς* és mint *τὰ τέκνα αὐτῆς* jelöltetnek (II. 22. 23. v) Mind a két kifejezés képies jelzése a vele való szellemi viszonynak és a tőle való szellemi függésnek. Az első talán a csatlósokat, a második az elcsábítottakat jelöli. A *πορνεῦσαι* kifejezés ismét pogány működésre utal, mert az ótestamentumban a Jáhvé ellen való hűséggtörés és a más istenekhez való pártolás neveztetik paráználkodásnak, házasságtörésnek. A II: 24-ben foglalt kifejezésből pedig arra következtethetünk, hogy az asszonyhoz tartozók bizonyos *γῶσις*-sal dicsekedtek, a melynek a tartalmát azonban sajnós, nem ismerjük. Kétségtelen, hogy a profétanő hívei túlnyomóan keresztyének, de magát az asszonyt nem kell annak tartanunk. Nem kényszerít erre a II 21—22 versben foglalt büntetéssel való fenyegetés sem. Az asszonynak a megtérésre és bűnbánatra való idő engedése és a bekövetkezendő vonakodás esetén *εἰς κλίην*-be való vetése következik Krisztusnak azon hatalmából, a melylyel hívők és pogányok, tehát az egész világ felett uralkodik. Hogy a pogányoknak is adatik idő a megtérésre, — ez a Sibyllákban egészen otthonos gondolat. A II. 21. v. pedig csak az asszony működésének rövidített jelölése, úgy, hogy Devette ki is egészíti így „az ő működéséből, a mely által azokat paráznaságra csábítja.“ És a paráznaság alatt nem személyi kicsapongás, hanem istenellenes dolgoknak a tanítása értendő, a mely az igazi paráznaság ótest.-i felfogás szerint. Jesabel tehát Schürer szerint pogány profétanő. De hát akkor honnan van, hogy az eddigi magyarázók mind a keresztyén gyülekezethez

tartozónak állították őt? Mi vezette azokat erre? Schürer ennek okát a kérdéses helynek a többi körlevelekkel való parallelításában látja. Így például a *φαγεῖν εἰδωλόθυρα καὶ πορνεῦσαι* a pergamoni gyűlekezet körírátában is előfordul és megrovatik, de ott úgy szerepel, mint a Bileám vagy a nikolaiták tana (II: 14—15. v.) Schürer erre a két kifejezésre azt jegyzi meg, hogy azok egy jelentésűek, s a 15. versnek ezt az értelmet adja: A mint egykor az izraeliták Bileám tanácsára megtévesztették magukat, úgy bírsz te is olyanokat, a kik ezen romlásba vezető tant hasonlóképpen követik. A nikolaiták említetnek mégegyszer az ephésusi köríratban s az efézusbeli hívek megdicsértetnek azért, mert a nikolaiták tanát nem követik (III 6. v.). És mivel a nikolaiták az egyházi atyák ideje óta úgy szerepelnek, mint egy keresztyén eretnek secta — épen ezért a fennti paralelekből közel állónak ígérkezett levonni azt a következtetést, hogy a hasonló tanokat hirdető Izábel is ehhez az irányhoz, sectához tartozott. A *κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαάμ* kétségkívül keresztyének és pedig az általa elcsábított keresztyének, ilyenek tehát a Jesábel hívei is. Csak az a kérdés, hogy a miért a hívek ilyenek, azért keresztyéneknek kell lenni a csábítóknak is? Schürer azt mondja, hogy a mint az Izábel név nem kényszerít erre a felvételre, ép úgy nem a Bileám symbolikus név sem, Bileám pogány jós, proféta volt, a ki az Apokaliptikus által felfogott zsidó értelmezése szerint az ótestamentumi történetnek — Balak moábita királynak azt a tanácsot adta, hogy az izraelitákat a moábiták szép leányai által csábítsa el paráznaságra és bálványimádásra, mert másképpen nem lehet kilátása győzelemre.<sup>1</sup> Bileám itt képies jelölése azoknak a csábításoknak, melyek a pogányságból indulnak ki, tehát nem egy csábítónak a neve, mint Izábel Thyatirában, hanem pogány befolyásoké általában. A Nikolaita név azonban aligha valódi névként jön elő. A magyarázók már régen megállapították,

A történet a Numeri XXII—XXIV-ben van leírva, az eltévelyítés esete pedig a Numeri XXV; 1. és köv. verseiben, de csak a Num, XXXI: 16-ban van némi utalás arra, hogy mindez a Bileám tanácsára történik. De itt sem mondatik az, hogy Bil. B.-nak azt tanácsolta, hogy moábita leányokkal való elcsábítás eszközához nyuljon. Ez a combinatio a későbbi zsidó Midrás műve, a melynek klasszikus bizonyosságai Philo és Josephus. A történetet Josephus beszéli el a fennti formában Antiqu. IV: 6-ban, a moábiták helyett midiánitákat véve s tőle veszi át aztán Eusebius is in Numer. Homil. XX. 1. opp.

hogy „Nikolaos“ néplegyőzött jelent. És tényleg Bileám ilyennek látszott a Num. XXXI: 16. versre támaszkodott későbbi zsidó fel fogás szerint, mert Balaknak megmutatta, hogy hogy lehet egy népet, az izraelitákat legyőzni. A Nikolaos név tehát nem a keresztényen historiái korhoz tartozó historiái név, hanem csak jelölése magának Bileámnak.<sup>1</sup> A Nikolaos követői aztán a nikolaiták. Főbűnük, mint Thyatirában, a paráznság és bálványáldozatból való étel. Ugy, hogy a feltevés valódisága esetén mint kétségtelen tény constatálható az a körülmény, hogy Pergamonban is pogány befolyások hatottak a keresztényen gyülekezetre, a mely hatások a gyülekezetek egy részét fél pogány életmódra ösztönözték. És — mondja Sch. 45 lap — a csábítás módjáért, a mint azok felléptek, hasonlítja össze az Apokalyptikus őket azzal, a mi Bileám tanácsára történt. Ha pedig kimutatható az, hogy a pergamoni nikolaitismus is nem más, mint a gyülekezetre gyakorolt pogány hatások symbolikus elnevezése, úgy ezzel megdőlt a kényszerítő ok arra nézve is, hogy Jésabelben mindenáron keresztényen profétanót lássunk. Nem keresztényen, hanem pogány profétanó volt ez az asszony, a mint a következő adatok félreismerhetetlenül bizonyítják: ugyanis a thyatirai feliratok között van egy sírfelirat, a mely így kezdődik (C. J. G. 3509 sz.): „Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορόν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαρῷ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῇ Σαμβαθείῳ ἐν τῇ Χαλδαίου περιβόλῳ“ stb. A feliratnak az a célja, hogy a sírhelyet megvédje az avatatlanok által való használattól; a végén a következő szavak vannak: ἐγένετο ἐν τῇ λαμπροτάτῃ Θουατειρηγῶν πόλει, ἀνθυπάτω Κατιλλίῳ Σεβήρῳ μηνὸς Ἀυδναίου τρισκαιδεκάτῃ. Tehát Catilius Severus ázsiai proconsulsága idején történt ez a koporsó elhelyezés iiszta helyen, a mely chald területen feküdt a város előtt a Sambátheion közepében. Eddig három ilyen nevű ember ismeretes a római annalesekből u. m. L. Catilius Severus, a ki Hadriánus által mindjárt Traján halála után (Kr. u. 117.) Syria helytartójává neveztetett ki (Spartian: Hadr. V. finis) és ezt a méltóságot Kr. u. 119-ig viselte, a 2-ik egy Cn. Catilius Severus, a ki Kr. u. 183-ban az arvalesek papi collegiumának volt a tagja és a harmadik, egy Catilius Severus (Lamprid Alex. Sever. 68.-ban) úgy emlegettetik, mint Alexander Severus császár rokona és tanácsadója 222—225 között. Most már

<sup>1</sup> A Nikolaos név és a nikolaiták történetiségét erőteljesen hangsúlyozza a Theol. Stud. und Kritiken.

a három közül vajjon melyik az említett Catilius Severus? Kétségen kívül az első, mert csak annak a proconsuli működéséről van adatunk és így a felirat minden valószínűség szerint a Kr. utáni II-ik század elejéről származik és pedig a Traján császár idejéből, mert az ázsiai helytartóság szabály szerint a syriai előtt viseltetett. A feliratról reánk nézve az időmegállapításon kívül a *Σαμβαθεῖον* név a legfontosabb. Ki és mi volt ez? A régebbi magyarázók zsinagogát értettek alatta és pedig azért, mert Josephusnál az *Antiqu.* XVI. 6. 2-ben Augustus egy rendeletében a zsinagoga elnevezésére használtatik egy ilyen kifejezés: *σαββατεῖον*. Az azonosítás nyelvi szempontból feltétlenül lehetséges, de a feltevés téves más okokból. Nevezetesen, mert a feliratnak semmiféle zsidó vonatkozása nincs és a zsidók nehezen túrték volna meg közvetlen a zsinagoga szomszédságában egy temetkezési helynek a kijelölését és végül, mert a Sambethe név úgy ismerős, mint a keleti sybillának a neve. A *Σαμβαθεῖον* tehát Sambéthének, vagy a keleti sibyllának a szentélye. A sybillák száma és neve felett az írók adatai különbözők. A későbbi listákra nézve alapvető a Varroé, a melyet Lactantius tartott meg számunkra a *Div. Justit.* I. 6-ban. A tíz sybilla felsorolása itt így kezdődik: „*primam fuisse de Persis, cuius mentionem fecerit Nicanor, qui res gestas Alexandri Macedonis scripsit.*“ Varronak ezen adatát most már a sibylla oraculumok prologusának az ismeretlen szerzője, a ki a Kr. utáni V. vagy VI-ik században írt — így közölte (*Oracula Sibyllina ed. Rzach 1891.*): „*Πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἤγουν ἡ Περσις ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη, ἐκ τοῦ γένους οὔσα τοῦ μακαριωτάτου Νῶε, ἡ τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα λεγομένη προσηρῆχέναι, ἧς μνημονεύει Νικάνωρ ὁ τὸν Ἀλεξάνδρου βίον ἱστορήσας.*“ Ő tehát a Varro perzsa sibyllájával kombinálja itt a chald sibyllát, a kít Noétól származtat le. És tényleg a legrégebbi zsidó oraculum (az *orac. Sibyll.* III. k. 827-ben) a Sibyllát Noé leányának jelzi: *τοῦ μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην* és azt mondja, hogy Babyllonból jött, tehát helytelenül tartják őt a görögök Erythraerin-nek. Ennyiben a két tudósítás összevág (t. i. az *Oracula Sibyll.* és a *Prologus* szerzőjének a tudósítása), de hát honnan a *Σαμβήθη* név, mert hogy azt nem ez utóbbi találta ki (Kr. u. V. vagy VI. század), arról tanuskodik a thyatirabeli felirat is, valamint Pausaniasnak az adatai. A későbbi sibylla listák mind az Anonymuséra mennek vissza s kevés eltéréssel úgy közlik a névsort, mint amaz. De független attól és

régibb az összesnél a Pausanias adata. Pausanias: *Descriptio Graeciae* c. munkája X-ik könyve 12-ik fejezetében megkülönböztet 4 Sibyllát, a kik közül azonban némelyek ismét különböző nevek alatt jönnek elő. A legfiatalabbnak állítja ő a zsidó Sibyllát, a kit a következőképen ír le: „Később élt, mint Démo a Palestina feletti zsidóknál egy jós asszony, kinek neve Sábbé. Állítólag Berossus volt az atyja és Erymanthe az anyja, némelyek azonban Babyloninak, mások meg Aegyptominak mondják a Sibyllát.“ Pausanias itt régebbi irodalmi forrást használ fel, talán Alexander Polyhistort, a ki először citált „Χαλδαϊκή“ c. munkájában zsidó Sibyllákat. Azonban a Sambéthé név helyett Pausaniasnál csak Sabbé áll, de a Sabb a Sam<sup>l</sup> assimilatioja s így feltétlenül bizonyos, hogy a Sabbé a Sabbéthé rövidítése, a mi pedig a Sambéthé assymilált alakja. Nyelvi szempontból tehát nincs semmi nehézség. A mikor Pausanias Sabbé-t héber, babyloni és egyiptomi Sibyllának nevezi, akkor nyilvánvaló, hogy ő csaknem az összes keleti Sibyllákat egy kalap alá vonja. Továbbá abban, hogy Berosustól származtatja le, látszik, hogy ő a chald, héber és egyiptomi Sibyllát kombinálja egymással ép úgy, mint a Varro listája s az ezen felépülők a héber-chald Sibyllát a perzsával kombinálják. A Berosustól való származtatás, melynek a Pseudo Justin-féle *Cohortatio ad Graecos* is kifejezést ad a 37-ik caputban, arra vezethető vissza, hogy Berosus, a chald történetíró híres volt mint astrologus is s így méltónak látszott őt tenni meg a jósló művészet atyjának. A Sambéthé vagy Sabbé fölötti adatok tehát mind azt bizonyítják, hogy ő héber-chald Sibylla volt. A fentebb citált leg-régebbi zsidó Sibylla jóslat is (III. 827) így tünteti fel őt s ezzel együtt, hogy ő babyloninak adja ki magát. Kitűnően illik ehhez a mi felíratunk is „πρὸς τῷ Σαμβαθειῶ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ“ megjegyzésével. — A két helymeghatározás közül az első a specialis, a második az általános. A Sambatheion az ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ-n fekszik. A περιβόλος közönségesen szent területet jelöl, így itt is, a hol az mondatik, hogy benne, vagy rajta a Sibylla személye van. A terület pedig „περιβόλος Χαλδαίου“-nak neveztetik azért, mivel chaldeai ember alapította és chald profétálás gyakoroltatott rajta.<sup>1</sup> Most már csak az a kérdés, hogy ez a chald Sibylla Thyatirában

<sup>1</sup> Boechn a C J. G. 3509. számú felíratához, a mely a mi felíratunk, ugyanezt a megjegyzést fűzi hozzá.

vajjon tisztán pogány (chald-hellénista) volt-e, vagy zsidó befolyások is érvényesültek nála. A Sambethé név nem kényszerít az utolsó felvételhez folyamodni. És az írónál is az előforduló cserélgetése a Sibylláknak írói érdekekre vezethető vissza. Azonban az is bizonyos, hogy azon vidékeken a zsidóság nagyon el volt terjedve és a pogányságra erős befolyást gyakorolt. Thyatira Lydiában feküdt a Pergamonból Sardes felé vezető út mentén, — Lydiában pedig és a szomszédos Phyrgiában, valamint Elő-Ázsiának minden nagyobb városában igen erős volt a zsidó hatás és befolyás. Pergamonban, a mely Thyatirához igen közel feküdt, szintén jelentékeny. Valószínű tehát, hogy a thyatirai Sibylla is többé vagy kevésbé zsidó befolyások alatt állott. Hogy pedig a Sibylla profétált, az egészen bizonyos, mert a Sibylla szentélyekben kivétel nélkül mind profétáltak. És a Sibylla templom s a keresztyénség között kétségtelenül voltak összekötő szálak, mert a történelem bizonyoságot tesz róla, hogy az átlépés után a hivek nem vetkeztek le egészen régi szokásaikat. Így meglehet, sőt épen valószínű az is, hogy egyes hivek a keresztyén hitre való áttérés után is hódoltak a Sibylla nagy tekintélyének s egyes kérdéseikre, a melyekkel hozzáfordultak, olyan feleletet adott, a mely a hiveket megerősítette régi pogány életmódjukban, a melynek, mint az Apokalyptikus írja, legszomorubb kinövése volt a paráznaság és a bálványoknak áldozott hús megevése. S ilyen értelemben ez a két bűn szó szerint is vehető. Ezért intéztetik ellene az apokalyptikus kemény fenyegetése s azért rovatik meg a gyülekezet angyala, mert ő ezt a veszedelmes profétanőt, a keresztyén rend és legyelem legnagyobb ellenségét működni engedi. Ez a Schürer jól megokolt, szellemes nézete. Én minden más megoldásnál elfogadhatóbbnak találom, mert csak egy pogány Sibylla működéséből, illetőleg ezen működésnek a gyülekezetre gyakorolt hatásából érthető meg a keresztyén hit alapigazságaiba még kellőképen be nem hatott hiveknek a montanista mozgalomhoz való gyors és radikális csatlakozása, a mit Epiphanius Haer: 51. 33. c.-ben az alogusok határozottan kimondanak, támadván az Apokalypsist, mint a hazugságnak a könyvét, a mely ír a thyatirai keresztyén gyülekezethez, holott nincsen ott semmiféle keresztyén gyülekezet.<sup>1</sup> Az Ap. II: 20. verse igen érdekes bizonyosága annak a ténynek, hogy milyen

<sup>1</sup> Harnack A : Chronologie I. k. 376. lap.



gyakran érintkezett és érintkezhetett a keresztyénség a korabeli pogány oraculumokkal, továbbá, hogy milyen fokú és minőségű volt ez az érintkezés és hogy vélekedett arról a keresztyénségnek egyik vezető profétái személyisége.

Az Apokalypsis geneologiai magyarázatánál láttuk azt is, hogy nem csak egyes személyek, hanem a császárkorbéli egész antik papság úgy állítottatott oda, mint hamis profétaság, a visszatérő fenevad szolgája, a melylyel az utolsó küzdelem alkalmával meg kell birkózniook (XIII: 11—18. vers), — a Jelenések könyve tehát nem csak a Sibylla köriratban, hanem más helyein is érvényesíti azt a felfogást, hogy a hiveknek a pogány szellemvilág főtenyezői: a proféták ellenében ki kell tartaniok, lévén az üdvösségnek ez az elnyerési módja és eszköze, — s ezáltal a keresztyén és pogány profétismus közötti helyes viszony megállapításának a kérdésében is főfontosságra tart igényt. — Az újabb bibliamagyarázóknak egy némelyike azonban, mint Erbes a XIII. fejezet 11—18. verseiben sem elégszik meg a helynek olyan magyarázatával, hogy ott a császári papság volna úgy jellemezve, mint hamis proféta, hanem a leírás mögött egy konkrét személyt keres, a ki szereplésének a fontosságával méltán tűnhetett fel az Apokalyptikus előtt úgy, mint a visszatérő pokoli fenevad eszköze, elődje. És ez a személy az Abonuteichosi Alexander volna.<sup>1</sup> Ennek a feltevésnek a valódisága esetén az Apokalypsis nézete a pogány profétái személyek profétái működésének a fontosságáról és hatalmáról az antik világban, — még erőteljesebben domborodnék ki előttünk, mint az előbbi esetben és azt bizonyítaná, hogy a keresztyén profétaság főteendőinek egyike éppen ezen konkrét antik ellenfelek legyőzése, elhallgattatása volt, a mi okvetlenül az antik világ elnémulását idézte volna elő maga után. S bár nem valószínű, hogy Erbes-nek igaza volna, mert feltevésének a valódisága sincs abszolút módon megcáfolva, — szükség azért megismerkednünk ezzel az Abonuteichosi Alexander pogány profétával is, a kinek a befolyása, ha nem is éppen az Apokalypsisre, de a keresztyénség fejlődéstörténetének megfelelő periodusára kétségtelen.

Ez az Alexander Paphlagoniában született Kr. u. 105-ben és meghalt körülbelül 175-ben. Élettörténetét, viselt dolgait samosatai Luciánus írja meg „Vita Alexandris“ címmel, a ki a profétá-

<sup>1</sup> Lásd Wilhelm Bousset: Commentar zur Apokalypse. 1906. 365. lap.

nak kortársa volt. A kép, a melyet Lucianus róla fest, igen szemléltető és nagyon jellemzi a II-ik százak pogány profétismusát, a mely Abonuteichoson, a Sándor székhelyén kívül még különösen a kisázsiai Klarus, Didymus és Mallus helységeken virágzott a Lucianus idejében (vita Alex. 29. caput.). Alexander Aesculapiusnak, vagy a feliratok bizonyosága<sup>1</sup> szerint Glykon istennek volt a profétája és a „proféta“ címet a maga számára kifejezetten igénybe is vette (55 ik caput.). Miután egy önmaga által készített Sibylla oraculum és más eszközök által a figyelmet magára vonta és az Istennek, kinek nevében profétált, szülővárosában, a paphlagoniai Abonuteichosban templomot épített, — ez időtől kezdve úgy működött itt, mint a II. század leghíresebb pogány profétája. Profétálása a következőkép történt: a kérdezők kérdéseiket egy zárt és lepecsételt írótablára írták rá, a mellyel Alexander bement a templom belsejébe. Rövid idő múlva aztán visszajött az írótablával, a melyet az Isten nyitott ki, hogy ráírja a feleletet (19—21 c.) A változatosság kedvéért azonban a jóslásnak más formáit is igénybe vette, nevezetesen megszólaltatta egy sajtószerű készülék segítségével magát az Istent is. A készüléknek, a mely az Istent ábrázolta, kigyó alakja és emberhez hasonló sárkány feje volt. Lucianus a 26-ik caputban ezt írja róla: A kigyó élő volt, az ördögfej azonban vászonból vala készítve (12 és 15 c.) és reá egy mechanizmus volt alkalmazva, a melynek a közepén mozgásba volt hozható a nyelv és a száj (12 c.) míg mögötte egy hátulálló ember beszélt (26 c.). Az így adott oraculumok voltak a *χρησμοὶ αὐτόφωνοι*. Harmadik fajtája volt az ő profétálásának az éjjeli profétálás (*χρησμοὶ νυκτερινοί*), a melyet úgy nyert meg Alexander, hogy a lepecsételt írótablákon aludt, hogy álmokközben jelentse meg neki az Isten a feleletet (49 c.). És Alexander borzasztó hatást ért el. Paphlagonián kívül egész Kisáziából özönlöttek hozzá a népek. Sőt hire Rómáig is elhallatszott (30—37 c.). Syrek, kelták és skytháknak is felelt és profétált, még ha anyanyelvükön is kértek tőle feleletet, csak persze bizonyos időponton belül, míg jóra való tolmácsok kerültek mellé (51 c.). Képzeltetni, hogy profétálásával mily óriási vagyont gyűjtött össze s mennyire kezében tartotta kelet pogányságát, mely rövidlátásában, legalább egyelőre

<sup>1</sup> Ludvig Friedländer: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. III. 566. lap. 1890. 6-te Auflage.

nem tudta észrevenni azt a ragyogó fényességet, mely a keresztyénség nappali világosságából áradott feléje. Kérdés azonban, hogy micsoda értéke van az Alexandros profétái képességének nem keresztyén, hanem antik álláspontról és vajjon megérdemelte-e az azt a feltétlen bizalmat és tiszteletet, a melyben részesült? Ezt az oldalát a dolognak főként azért kell tisztáznunk, mert nem lehetetlen, hogy összefüggés van az Alexander és a hozzá hasonló csalók között és az I. Jánosi levél IV. 1 verse között, a mely ezt mondja: „Szerelmesim, ne hidjetez minden léleknek, hanem megpróbáltatók a lelkeket, ha Istentől vagynak-e, mert sok hamis proféták jöttek-e világra.“ Nem szükséges ugyanis a 2. és 3. vers jellemzése alatt épen gnostikusokra gondolni, lehet, hogy a kor szédelő és hamis profétái ellen való általános kritériumot állítja fel szerző itt s akkor bizonyos, hogy Alexandernek az üzelmei is eleibe tárultak s a csendes tiltakozásnak hangját váltották ki belőle. Alexander ugyanis egy nagy csaló volt egy pseudomantis, a mint Lucianus jellemzi, ki profétái képesség nélkül merészelt Aesculapius-Glykon isten nevében profétálni. Egy magus, aki az emberek könnyen hívőségére és babonás félelmére építvén, közönséges csalafintasággal és rabulismussal alapította meg hírnevét s így méltán rászolgált arra a lekicsinylő jellemzésre, a melyet életírója Lucianus ad róla, mint a felvilágosult pogány gondolkozásmódnak egyik hivatott képviselője. Igazán mesteréhez: tyana Apolloniushoz hasonló, a ki hivatás és képesség nélkül ideálja akart lenni a pythagoreusi bölcsességnek és a születendő világreformátoroknak épűgy, mint Abonuteichosi Alexandros minden idők profétáinak.

De a keresztyén és pogány profétaság egymással való érintkezése nyomaival nemcsak a bibliai iratokban, hanem a biblián kívül levő őskeresztyén iratokban, hanem a biblián kívül levő őskeresztyén iratokban is találkozunk és pedig nemcsak keleten, hanem délen és nyugaton is, egy szóval a kiterjedt római birodalom minden részében. Bizonyítják ezt az újabb ásatások alkalmával nagy számban előkerült feliratok, a melyek minduntalan szólnak profétákról, a kikkel a keresztyén profétáknak — semmi kétség benne — igen sokszor kellett érintkezniök. Eltekintve ezen feliratoknak a behatóbb ismertetésétől a tömegből csak egy párat választunk ki, a melyek megvilágosítják a Didachénak azon mondatát, hogy „a proféták a tí főpapjaitok.“ Így Krebs közöl a

Faijumi papyrusokból (2—3 u. Kr. után) egy töredéket,<sup>1</sup> a mely így szól: *προφήτης Σούγου θ(εοῦ μεγάλου)ου μεγάλου* B. U. 149. 3. Tovább közölve van rajta, hogy a proféta fizetése évenként 344 drachma és  $\frac{1}{2}$  obol (évenként), oly csekély összeg, a mely azt bizonyítja, hogy az ő proféta:ága csak mellék hivatal volt. Összevetve már most ezt a kifejezést a Didaché rokon megjegyzésével, vajjon mi következik belőle? Az-e, hogy a keresztyén profétai foglalkozás is csak ilyen mellékfoglalkozás volt, a mely a papi méltóság kiegészítő részét képezte, avagy pedig az, hogy a profétai hivatal díszét, fényét akarta emelni a keresztyén kegyes lélek, mikor azt állította, hogy a proféták nemcsak egyszerű profétai hivatalnokok, mint az egyiptomi papság kebelében, hanem egyuttal a náluk legnagyobbak is = *ἀρχιερεῖς* = főpapok? Az egyiptomi főpapság ugyanis ilyen kategóriákra volt osztva: *ἱερογραμματεῖς*, *πτεροφόροι*, *ἱεροστολισταί*, *προφῆται* és *ἀρχιερεῖς*.<sup>2 3</sup> És az a sor alulról fölfelé haladt, hogy a legnagyobb rangfokozattal az *ἀρχιερεῖς* bírtak. Nem valószínű-e már most, hogy a Didaché proféta írója a keresztyén profétákat a gyülekezeteiben a legnagyobb személyiségeknek tudván és állítván ezen nagyságot azáltal is kifejezésre akarta juttatni, hogy őket az egyiptomi népvallásból áttért keresztyén hívek régi felfogása szerinti legnagyobbaknak: *ἀρχιερεῖς*-nek is nevezte, a mihez bizonyosan hozzájárult még a zsidó ó-testamentumi főpap hatalmának és hatáskörének a képzele is? Figyelmes vizsgálódás után aligha tudunk a kérdésre másképp felelni. Egy másik Faijumi papyruson említetik egy *Σουκατοῖμις* nevű istennek a profétája (B. U. 4883. és köv. sorok). Érdekes volna megtudni, hogy mi volt a tulajdonképeni feladata az egyiptomi profétáknak és archiereüseknek, az előbb ajánlott megoldásnak ez is fontos támaszát képezhetné, erről azonban oly keveset tudunk, hogy még megközelítőleg sem tudjuk megvonni a határvonalakat, a melyek között akár külön-külön, akár együttesen mozogtak. Csak annyi látszik bizonyosnak, hogy a legmagasabb teendőket végezték és hogy a proféták nem annyira az oraculumok tolmácsai voltak, mint inkább

<sup>1</sup> Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde Bd. XXXI. 1893. Fritz Klebs: Aegyptische Priester unter römischer Herrschaft. 31—42 l.

Igy a Kanopusi és Rosette-i decretum, másként Chäremon irattöredéke Porphyrius: De abstinentia IV. könyv 6—8.

<sup>3</sup> Lásd ide még Schürer F. Geschichte des Jüdischen Volkes im newtestamentlichen Zeitalter Chäremonról szóló fejezetét!



lemből méltattatott. Ha a Didaché írója ily különbséget állít fel a viselkedésben a keresztyén és egyiptomi pogány profétaság között, úgy csak egészen consequens, ha a magiának ama hokusz-pokusza ellen, a mely Egyiptomban nagyon divatos volt és szorosán véve nem is tartozott az igazi nemes pogány profétismushoz, kézzel-lábbal tiltakozik és úgy óvja attól a híveket, mint valami halálos büntől. A keresztyén proféta Istennek lelke által szól és a szellemhez méltatlan eszközöket működésében nem használhat. Ez a Didaché mérővesszője a keresztyén profétismusnak a megítélésénél a pogány magiával szemben.

Igen érdekes rajzot ad a hamis profétáról a Hermas Pastora Mandata XI. 1—3 vers is, a mely azt a következő leírásban szemlélteti: „Az a ki a cathedrán (ἐπι τῆν καθέδραν) ül, hamis proféta, a ki az isten szolgáinak az értelmét elhomályosítja, de csak az ingatagokét homályosítja el és nem az igazakét. Ezek az ingatagok tehát mint mantishoz jönnek hozzá és kérdezősködnek tőle sorsuk felől. Ama hamis proféta pedig, nem lévén benne az isteni léleknek egy csepp ereje sem, kérdéseik szerint felel nekik és az ő gonoszságuk kívánságai szerint és megtölti lelkeiket úgy, a mint ők akarják. Mert ő maga üres lévén, üresen is felel az üreseknek. Mert a mikor felel, az ember üressége szerint felel. De mond egy néhány igaz mondást is, mert az ördög megtölti őt a saját lelkével, ha elszakíthatna valakit az igazak közül.“ Sokat vitalkoztak a tudósok a felett, hogy vajjon hát kicsoda lehet ez az ily jellegzetesen rajzolt hamis proféta és a vita hevében különbnél különb hypothesisek merültek fel, a melyek azonban szellemességük dacára sem tudtak biztos megoldást nyújtani. Így például Dorner azt állította, hogy ez a hamis proféta a Hermással ellentétes párt presbyterének a travestiája volna és jelesül a presbyterek közötti primatusra aspirálna (Entwicklungsgeschichte I. 186 és köv. lapokon.) Ez a nézet azonban már csak azért is valószínűtlen, mert a könyvben említett egyedüli presbyter, a ki előkellő állást foglal el a gyülekezetben — Kelemen s benne Hermás bízik és az ő előjogait soha egy szóval sem érinti. Zahn szerint ez a hamis proféta feltétlenül a ker. gyülekezethez tartozik, különben — mondja, miért történnék az igaz profétaság határozott kritériumainak a felállítása vele szemben, ha legalább külsőleg ne tartoznék a keresztyén gyülekezethez és miért kívántatnék tőle, hogy a gyülekezetben predikáljon és profétáskodjék, ha ne volna a szellem birtokosa.

Hivei is keresztyének, a mi kilátszik a gyakori bűnbánattartásból.<sup>1</sup> De hát ha keresztyén, akkor kicsoda? A *πρωτοκαθεδρία* azt mutatná, hogy klerikus, de erről meg ebben az időben szó sem lehet. Zahn a Hermas leírása alapján ezt a hamis profétát egy olyan jósnak tartja, a milyen amaz idő más vallás felekezeteinél is gyakori volt, például a zsidóknál Rómában, a kiknek a hite az ilyen varázsló művészetet ép úgy tiltotta, mint a keresztyéneknek (lásd Juvenalis Satir. VI. 542. és köv. sorait az 547-ig „qualiacunque voles Judaei somnia vendunt.“ továbbá Csel. k. XVI. 16 v. és Lucianus *Ἀλέξανδρος ἢ ψευδοπροφήτης*). Harnack a Hermas Pastora kiadásában<sup>2</sup> a Zahn nézetét fogadja el azzal a módosítással, hogy az itteni hamis profétát azon keresztyén magusok sorából valónak állítja, a kiknek szokásai, erkölcei és cselekvési modoruk rokon volt a ma gnostikusoknak nevezett keresztyének szokásával, módorával stb. Ilyen ker. profétákról szól az Act. 19. 13. Hadriánus ep. ad. Servianum in Vopisci vita Saturn. 8. c.-ban „nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non harnepex, non aliptes.“ Luciani Peregr. XI. c. Celsus apud Orig. VI. 24—41. VIII: 11. [Hyppolitus librum scripsit *κατὰ μάγων*. Philosophumen a VI. 39. vagy a De artibus magicis et de pseudopropheta gnosticorum lásd Iraeneus I. 23. 3. II. 32. 2. I: 13. 1. stb. (De Marcianis 4. (Euseb. h. eccl. V 7) Euseb. h. eccl. IV 7. 6—8. de Basilidanis: Hippolyt: Philosoph. VII 38. de Apelleanis. Hegesippus apud Eusebium h. e. IV 22. 5. Ep. Clementis ad Jacobum 14. Igen gyakran az Apostoli Constitutiokban is fenyegettetnek a magusok és hamis proféták s végül Juvenalisnak már idézett helye.) Én azonban Zahnnak és Harnacknak minden argumentálása mellett sem tudom belátni, hogy miért kellene a keresztyén egyházhoz tartoznia annak a hamis profétának, a kit Hermas bizonyára szándékosan úgy jellemez, mint egy pogány mantist, a ki az ördögnek a szolgálatában áll s azért tőle a híveknek a legszigorúbban óvakodniok kell. Szerény felfogásom szerint a kérdést a legjobban megoldja a Hilgenfeld nézete, a mely oda concludál, hogy a Mand. XI-ben leírt hamis és hazug profétia csak pogány oraculumokra vonatkozhatik, a kiket a világiás érzelmű keresztyének a gyülekezeti összejöveteleken kívül in angulis et abditis locis pénzért kerestek föl és kérdeztek meg. S a keresz-

<sup>1</sup> Zahn Th. Der Hirt des Hermas. 106—107 lap.

<sup>2</sup> Patrum apostolicorum opera. ed. Harnack, Gebhardt, Zahn. III-ik kötet 1877. 111 lap.

tyén gyülekezetbe ez a szellem csak képlegesen vonatik be, hogy gyengéi annál jobban előtűnjenek.<sup>1</sup> A Hilgenfeld nézetét valószínűvé teszi az a körülmény is, hogy Rómában, mint a pogány világ szellemi központjában bizonyára voltak ilyen pogány mantisok, a kik jó pénzért jóslatokat osztogattak s a kiket a keresztyén hívek közül is némelyek annál könnyebben felkereshettek, mert az áttérés dacára is még mindig sok szállal voltak odafűzve az antikvilág felfogásához, melynek legkiválóbb képviselői ép a mantisok voltak.

A pogány-keresztyén színezetű gnostikus proféták hatása tehát nem Hermás Pástorában keresendő, hanem a bibliai iratoknak legkésőbbi csoportjában, ugymint a Pástori levelekben és a katolikus levelek közül különösen a Judás és a II. Péter-féle levélben. Ezen iratoknak a tévtanítókról és hamis profétákról adott jellemzése a legkisebb kétséget sem hagy fenn arra nézve, hogy az apostrofáltakban gnostikusokat kell látnunk. A Krisztus megtagadása, a feltámadásnak olyan magyarázata, hogy az már megtörtént, a mythosokkal és végnélküli geneológiákkal való dobálózás, az istentisztelet jelentőségének a lebecsülése, a keresztyéni lakodalmakban való részvétel a célból, hogy magukat hizlalják és különösen a Judás levele 16. versében olvasható jellemzés: „Ezek zugolódók, panaszkodók, az ő kívánságaikban járók, kiknek szájuk felfuvalkodott kemény szókat szól, kik az embereket becstülük haszonra nézve“ — mind azt mutatják, hogy itt a keresztyénségnek a pogány befolyás alá került gnosticizmussal való érintkezéséről van szó. Hogy pedig ez a gnosticizmus csakugyan egy synkretistikus keverék, telítve idegen vallási elemekkel — és nem a gnosticizmusnak ugynevezett keresztyén — nemesebb fajtájából való, azt bizonyítja a lelki működés legszebb formájának a profétálásnak egy pár emléke, a mely egy pár újabban fölfedezett gnostikus iratból került napfényre. A profétálásnak a legerőteljesebb kezdete a nyelveken beszélés náluk ilyen értelmetlen szavakban tört ki:<sup>2</sup>

ισουα, ισα, ωιευου, ιευου vagy ilyenekben =

ιαλδαβαωδ és σαμαηλω, tisztán értelmetlen hangzó

csoportosításra vall a következő nyelveken beszélés:

<sup>1</sup> A. Hilgenfeld: *Novum Testamentum extra canonem*. App. VI. 164. l.

<sup>2</sup> Carl Schmidt: *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*. Leipzig 1892. *Texte und Untersuchungen*. VIII. Bd. 1. 2. Heft. 146—225. lap.



ζωσηζαζ, ζαωζωζ, χωζωζ, ζωζηζα, χοζωζαζζα,  
 ζαζηζω, αζηηωζα, ζωζαωχα, χωζωαζαω, ζωζηαζα,  
 χωζαεζ, αζωχωηζ stb.

Mi más ez a keresztyén lélek ama megindultságához képest, a mely így kiált fel „Atyám“, „Uram Jézus“, vagy „Jövel, Uram Jézus!“ Pedig a föllelkesülésnek, a lelki megindultságnak körülbelül egy ugyanazon erősségű fokából származnak és mégis mily megmérhetetlen úr választja el őket egymástól! Ez utóbbi példája a gnostikus nyelveken beszélés, mintha csak a korinthusi γλωσσό-λαλος-ok példáját idézné fel előttünk, a kik beszéltek ugyancsak értelmetlen hangokon olyan glossolaliával, a mely nem jele a hívőknek, hanem a hitetleneknek. De hol marad ez is a Csel. k. által nyelveken beszélésnek jellemzet első profétai beszédétől!

A synkretistikus vonások azonban látszanak a fenti gnostikus proféták ördögűző tevékenységében is, melyet főként a titokteljes varázsmondások és mysteriosus orvosságok alkalmazása jellemez, továbbá a füstölések és a varázskötők (καταδὲ μοι), a mely utóbbiaknak a szerepe azonban ez ideig még nem világos. Talán az ördögi szellemek megkötésére valók, hogy a kiűzés után többé vissza ne menjenek a betegbe. (Lásd Justin Martyr: Dialogus cum Tryphone 85. c. s a gnostikus mágia leírására a Dialogus II: 6. 5-öt!) Weinel közöl egy érdekes formulát a gnostikus ördögűzésre nézve, a mely frappáns gyakorlati megbizonyítása a gnostikus profétismusról imént adott jellemzésnek. A formula, mely fogadalmi jellegű, az Elkesaiták szent könyvéből való és így hangzik: <sup>1</sup>

„Ha férfit, asszonyt, vagy ifjút egy feldühödött kutya, a kiben a pusztításnak lelke rejtőzik,<sup>2</sup> megharap, megsebesít, vagy érint, fusson azonnal az illető teljes ruházatával egy folyóba, vagy forrásba, a hová beálljon és alámerüljön ruhástól és imádkozzék a nagy és magasságos Istenhez őszinte hittel és azután kiáltsa a hét tanut, a kik ebben a könyvbe írva vannak, tanubizonyságokul így: lme én, mint tanubizonyságokhoz kiáltok a tanukhoz az égbe, a vízbe és a szent lelkekhez s az imádság anyagaihoz: az olajhoz, sóhoz és földhöz. Ezen hét tanut hívom

<sup>1</sup> Idézi Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister stb. 121 lapján. Az eredeti szöveg közölve van Hippolytus: Philosoph. IX. 15.

<sup>2</sup> A pusztításnak lelke = az ördögöt jelenti.

én tanubizonyosságul, hogy többé nem fogok vétkezni, nem leszek házasságtörő, nem lopok, nem sértek, nem leszek kapzsi, nem gyűlölködő, nem lenéző, sem gonosz műben örvendező. S ha ezt aztán elmondotta, merüljön alá ruhástól a nagy és magasságos Istennek nevében.“

Az első pillanatra is azonnal szembetűnő különbség a hasonló keresztyén formuláktól a Krisztus nevének teljes mellőzése és a víz tisztító erejének a materiális hite. Földi és égi szellemek tanubizonyosságul való hívása s az elemek szerepe benne mind oly jelenségek, a melyek pogány behatásra emlékeztetnek s így a keresztyén felfogás között és közötté egy egész világ kerül el.

Valószínűleg a hamis proféták ezen fajtájához tartoznak azok a személyek is, a kik ellen Iraeneus küzd Adv. Haer. IV. : 33. 7-ben, mikor így jellemzi őket: „Megítéli (t. i. Isten) azokat, a kik szakadásokat csinálnak, maguk üressék lévén az Isten szeretetétől, azokat a kik a saját hasznukat keresik és nem az egyház egységével törődnek“ Ezek a szimatikusok ugyanis szintén nem lehetnek mások, mint a keresztyénség nagy történeti üdvtényeit philosophiai speculálásuk által veszélyeztető gnostikusok, a kik a synkretislikus vallásphilosophia álláspontján állva olyan hatalomra és tekintélyre tettek szert, hogy az egyháznak minden erejét latba kellett vetnie az ő elnyomásukra és eddig szerzett posztíójának a biztosítására.

A synkretismus nyomait mindennél ékebben mutatja a Sibylla költészetnek az a XIV. könyve, a melyet használható formában a berlini akadémia „Kirchenväter Commission“ megbízásából Geffcken bocsátott a nyilvánosság elé. Található ezen könyvekben zsidó, pogány és keresztyén színezetű jóslás elég, de az igazi profétia határáig egyik sem emelkedik s így az egész költészet legfeljebb úgy tekinthető, mint gyenge visszhangja vagy az egykorú, vagy a régebbi profétálásoknak, illetőleg mint antik parallelje, utánpótlása a diadalmasan előretörtető és az üdvigazságot olyan fenséges formában és megragadó lelkesedéssel hirdető keresztyén profétaság működésének. Eredeti hazája Kis-Ázsia, majd különös szeretettel karolják fel a Diasporában élő zsidók is, hogy ennek a segélyével is kimutathassák felsőségüket a görög nép felett. A mi benne keresztyéni, az nem eredeti, legfeljebb későbbi átdolgozás s így valami magas értékelésre nem tarthat számot. Az egész Sibylla költészet, úgy a mint ma előttünk van, összefüggéstelen, szakadozott részek halmaza, a mely a hellén kortól kezdve a Kr.

u. III-ik századig terjedő időszaknak az apokrif apokalyptikus-profétikus emlékeit tartalmazza.<sup>1</sup>

A keresztyén profétaság profétai működésének az antik hátterébe beletartozik Artemidoros is, az ephesusi Phokasnak a fia, a Krisztus utáni II-ik évszázadnak egy híres álmofejtője és varázslója. Az ő működése azonban inkább csak azért érdekes, mert megvilágosítja az álmok nagy jelentőségének a keresztyénség korabeli felfogását s így érthetővé teszi a keresztyének által az álmoknak tulajdonított azon nagy jelentőséget is, mely szerint az álmolátó úgy tekintette azt, mint az Isten tudtul adását és vonakodás nélkül engedelmeskedett parancsának. Ez az Artemidoros ugyanis írt egy 'Ονειροκριτικά c. művet négy könyvre oszva, a mely tudományos megfejtése és magyarázata akar lenni a különféle álmok jelentésének. A könyvnek a tekintélyét biztosítja az, hogy szerzőt a megírására daldaiosi Apollon-nak egy kijelentése szólította föl, tehát a tartalom isteni ihletésnek köszöni az eredetét (II. k. 70. c.). Mint az Artemidoros felfogása érdekes benne az, hogy az álmokat úgy tekinti, mint a melyeket „Götter der von Natur prophetischen Menschenseele“ küldenek,<sup>2</sup> az az mint az isteni előrelátás tevékenységét, az álmotagadókat pedig úgy jellemzi, mint a kik a profétiában sem hisznek. A könyv a maga egész tendenciájával fontos bizonyosság nekünk arra, hogy fölismerhessük, miszerint a keresztyénség az álmok szerepe és jelentősége méltatásának a kérdésében még egészen az antik világfelfogás álláspontján áll és bár megnevesítve és a tartalom külömbősége által módosítva, de ugyanannak tekinti az álmokat, a miknek az antik kor, t. i. reális isteni kijelentéseknek.<sup>3</sup>

És ezzel végére is jutottunk a keresztyén profétaság és a korabeli zsidó és pogány profétismus parallelitikus működése feltűntetésének. Hátra van még, hogy megállapítsuk azon karakteristikumokat, a melyek a keresztyén profétaságot a nem keresztyénnel szemben oly annyira meghatározzák, hogy közöttük az egymást kizáró ellentét esete a legpregnansabban constatálható.

<sup>1</sup> Bővebbet olvashatni a Sibylla költészetéről Geffcken-nek róla szóló értekezéséből és a Herzog—Plitt-féle Realenc. Oracula Sib. cikkéből.

<sup>2</sup> Ludvig Friedländer: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III.-ik kötet 570. lap.

<sup>3</sup> A könyv német fordítását adja Krauss: Zeitschrift für oesterreichische Gymnasien 1881. évf. 501. és köv. lapjain. Bécs.

Ezen jellemző sajátágok a következőkben foglalhatók össze: A keresztyén profétia tartalma a tökéletes Isten tökéletes üdvtervének és üdvigazságának a hirdetése. Az az örömhír, hogy az Isten a Jézusban atyánkká lett, minket szeretetből fiakká fogadott s a világnak: az őt keresőknek és szeretőknek bűnbocsánatot adott és üdvöt nyújt. A részletes vonások, az élénk színek, a melyekbe ez a gondolat és a priori meggyőződés fel van öltöztetve, a mód, a tehetség, a temperamentum és a viszonyok szerint különbözők, de a profétai igehirdetés alappriusuma mindig és mindenütt változhatatlanul ez. A pogány profétismusé ellenben — eltekintve azon magasabb formától, a melyet egy Homér, Socrates, Herodotos és Tacitus képviselnek s a mely inkább csak a felfogás nemessége folytán nevezhető profetiának, de nem az eredet és a forma sajátos karakterénél fogva — a pogány profétismus tartalma casuistikus feleletek halmaza, vagy a jövő eshetőségeinek bizonytalan jóslatása és amennyiben isteni akarat is, nem az egyedüli Igaz Istennek, a szerető édes Atyának, hanem megszemélyesített természeti erőknek, több vagy kevesebb ethikai erővel felruházott személyiségeknek az akarata. A különbség tehát ez alapvető pontban kiegyenlíthetetlen.

A keresztyén profétia magasabb tartalmából foly mint második különbség a keresztyén profetiának ereje a nem keresztyén felett (l. Bájézus esete Csel. könyve XIII. fej.). Az egyházi atyák irataiban a fölénynek és a diadalhoz szükséges túlnyomó erőnek ez az érzete annyira dominál, hogy a Krisztus működésével a dāmonok erejének, hatalmának a teljes megsemmisülését állítják bekövetkezettnek. Csak természetes aztán, hogy az Istenországa terjesztésének az Idvezítő után működő bajnokai, profétái is érezték ezt az erőt s érvényesítették azt, mint a szellemi supremácia legcélravezetőbb eszközét.

Ugyancsak a tartalom tökéletessége hozza magával 3-szor azt a különbséget is, hogy a keresztyén profetiának minden vállalkozása sikerül, mert az Ur Jézus neve által végzi azt és csak olyan feladathoz fog hozzá, a mely üdv történeli vonatkozással bír, míg a nem keresztyén proféta sok tervével kudarcot vall. (A zsidó ördögűzők esete Csel. k. XIX. 13. köv. stb.)

A keresztyén profétia tartalmának az a legszebb vonása, a mely az ótestamentumi profétaságot is oly szépen jellemezte, — értjük a szegények, az elhagyottak, a nyomorultak iránti meleg

rokonérzést, merőben — hiányzik úgy az antik, mint az egykoru Judaistikus profétaság működéséből, sőt nemcsak hogy érzékkel nem bírnak az elpetyhüdt, degenerálódott előkelő antik társadalmi osztálynak ezek a fő szerepvivői korok szegényei iránt, de éppen azon vannak, hogy a kérdezősködőnek utolsó fillérjét is bezsebeljék a saját hasznuk és meggazdagodásuk érdekében. Az új mennyei hang: ingyen vettétek, ingyen adjátok — sehol sem ismeretes az antik profétai igehirdetésben, annál kevésbé aztán a szegénységnek konkrét dicsérete: Boldogok a szegények, mert övék a mennyeknek országa, Luk. VI. 20. v.

A keresztyén profétia tartalma azonban nemcsak egy kigondolt, tetszetős theoria, hanem egy megélt igazság is, a melynek az illető proféta élete a legszebb mutatója. A ker. proféta csak azt beszélheti, a mit hisz s ha mást hisz, mint a mit az üdvigazság tökéletes kijelentője hirdetett és megélt, akkor nem keresztyén. És mert a keresztyén igazság első megéltje a Krisztus volt, ezért a keresztyén proféta őt tartja a világ bálványimádásával szemben Isten után az egyedüli Urnak, róla azt kiáltja: Ur Jézus — a pogány átokkal szemben és vallja, hogy a Krisztus a testben eljött, mert „valamely lélek nem vallja, hogy a Jézus Krisztus a testben eljött, Istentől nincsen az, hanem az Antikrisztusnak ama lelke, kiről halloztátok, hogy eljő és immár mostan e világon vagyon“ János I. lev. IV 2—3. v. A Krisztus után azonban neki személyesen kell megélni a keresztyén hittartalmat és mert érzi, hogy a kegyelem vezető támogatása mellett sem képes a tökély állapotát még csak megközelíteni sem, ezért a bűnbánatra való gyakori felhívás. Személyes élettapasztalat, kegyelem és bűnbánattal összekötött bűnbocsánat — hol vannak ezek nemcsak a pogány, de még az egykorú zsidó profétiában is! Bizony hiába keressük! A különbség tehát a keresztyén és nem keresztyén profétia között a tartalom által megszabott elvi természetü, principális különbség.

De ezenkívül formai is. Láttuk, hogy a keresztyén profétaságnak formai tekintetben egyik legszembevetőbb jellemvonása volt az öntudatosság. Az ihletést eszközlő isteni lélek sohasem gyöngítette meg a proféta öntudatát annyira, hogy az az öntudatlanság állapotával lett volna egyenlő, vagy határos. A proféta tudatos közvetítője volt azon isteni igazságoknak, a melyeknek a hirdetése kijelentés által bízott rá. Ám más a helyzet a keresztyénségen kívül. A pantheistikus-dualistikus előfeltételeken nyugvó

antik profétiának ép az volt az ismertető jele, hogy nála az emberi öntudat teljesen visszalépett. Így például Plato a *Dialogus cum Timäo* 32-ik fejezetében ezt mondja az ő profétiájukról:<sup>1</sup> „Az isten az emberi esztelenségnek adott profétáló képességet, mert öntudatos állapotban (ἐννοους) senki nem nyeri meg a drága, isteni mantikát, hanem vagy álmok közben, mikor öntudatának az ereje le van kötve, vagy betegségben, vagy valami enthusiasmus által” — kissé tovább pedig — „míg az ember a mania hatása alatt van, nincs képessége megítélni a látottakat és szólottakat.” Tehát a profétia adományát Pl. szerint senki sem kapja ennus, hanem öntudat nélkül és a proféta szelleme nincs alárendelve a profétának. Más profétai személyek, mint tolmácsok itélkeznek Platonnál a profétia tartalma felett. Pláto ezen kívül a profétánál egy Isten által beleadott mániáról beszél. Phädrus XXII. fejezet „τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσαι διδομένης.” Egészen megfelel ennek a valamivel később a Philo felfogása a profétiáról, a ki úgy beszél arról, mint a szó szoros értelmében vett exstasisról. Nála az isteni pneuma megnyerésekor a νοῦς határozottan elhagyja az embert és csak az első távoztá után tér vissza. Tehát csak látszólag beszél a proféta, valósággal más beszél általa. Vagy a mint a *Quis rerum divinarum haer.* I. 511-ben mondja: „A mikor felragyog az isteni világosság, aláhanyatlík az emberi, a mikor pedig amaz hanyatlík alá, akkor felragyog emez. A profétai nemnél szokott ez történni, az isteni lélek megérkeztekor ugyanis kiköltözik belőlünk az ész, amannak a távoztá után meg ismét visszaköltözik. Nem szabad t. i. a halandónak a halhatatlannal együtt lakni.” stb. Magától értetődik, hogy az ilyen öntudatlan állapotból eredő profétiával szemben a keresztyén profétia, mint az Istenországa terjesztésének öntudatos eszköze a legélesebb ellentétben áll.

Formai, de a lényegét érintő különbség közöttük az is, hogy a keresztyén profétaság működése közben magikus eszközöket nem használ, míg a pogány profétia telítve van ilyennel. Csak egyetlen egy kivételt említhetünk ez alól a szabály alól, nevezetesen a lélek átszarmaztatásának a kézfeltevés által gyakorolni szokott ceremoniját, a melynél nem tudjuk pontosan elhatárolni,

<sup>1</sup> A példák idézve Bonwetsch-nek a *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1884. 410. és köv. lapjain megj. cikkéből.

hogy menni benne a keresztyéni és mennyi a mágia, de hogy a lélekről alkotott materiális képzet mellett a pogány mágia is befolyással volt, — bár lehet, hogy öntudatlanul — a szokás meghonosodására, azt még oly előkelő tudós, mint Issel is, határozottan vitatja.<sup>1</sup> Ettől eltekintve azonban mágia nincs az új profétaságban.

Mint a zsidó és a pogány profétiával szemben egyaránt megnyilatkozó különbséget említhetjük végül azt a tényt, hogy a keresztyén profétia mindig csak a gyülekezetek kebelében fordult elő és soha azon kívül, továbbá, hogy igazságát a feltámadott Krisztussal való ama benső szellemi közösségre alapította, a mely az első tanítványoktól elkezdve a profétai succession keresztül egészen a legutolsó profétai személyig mindig úgy szerepelt, mint egy szétszakíthatlan kapocs, mely a híveket a profétákon és Krisztuson keresztül az Istenországával egybefűzte.

Íme, ezekben foglalhatók össze és fejezhetőek ki azon sajátos vonások, a melyek mint egy új élet és világnézet karakteristikumai a profétai charismát keresztyénivé teszik, illetőleg a keresztyén profétiát minden más profétiától principiáliter megkülönböztetik. Hogy az életben ez a határ nem érvényesült ily szorosan és élesen és pro vagy contra kölcsönös átvétel, mint láttuk, napirenden volt — az csak az élet azon jellemvonásának a következője, mely theoria által megállapított kereteket nem tűr, hanem szabadon közlekedik és ott találja jól magát, a hol friss levegőt szívhat. De hogy a mindennapi érintkezés és gyakorlati megvalósulás mellett sem mosódott el ez a határvonal annyira, hogy határozottan fölismerhető ne volna, arról a történelem egész folyama bizonyóságot tesz.

\* \*

A keresztyén profétaság a világba való bepolgáriasodás alkalmával első jelentkezési formájában a II-ik század végén kihalt, elnémult. De ez a tény a legkevésbé sem azt jelenti, hogy a lélek profétai működése ennél a pontnál örökre megszakadt. Az az isteni szellem, mely a történelmet vezette és vezeti, nem szakíthatja félbe munkáját az idő egy pontján, hat és működik az ma is szüntelen s a mint profétákat támasztott a múltban, úgy profétákat támaszt a jövőben is. A keresztyén profétaság, mint ilyen, egyenesen halhatatlan. A míg nagy eszmék nagy embereket tudnak

<sup>1</sup> L. Issel : Der Begriff Der Heiligkeit im Neuen Testament. 60. lap.

szülni s a keblek fogékonyak lesznek a szép, jó és igaz iránt, addig a lélek is mindig fel kívánczik e föld porából egy magasabb világba s akkor érzi jól magát, ha Istennek szolgál, azaz profétálhat. Ez a profétaság éltető gyökere, mely el nem szárad soha. A profétai mondás, hogy „szent nép, választott nemzetség és királyi papság“ vagyunk s a szent lélek kitöltetése emlékeztének évenkénti ünnepe hathatós erővel kötelez minket is arra, hogy profétákká legyünk: azaz sáfárokká az Ur szőlőjében. A ki tehát érzi magában az isteni lélek megihlető hatását, az tartsa keresztyéni kötelességének, hogy profétáljon, mert örök igazság az, hogy „a lélek nyilvánvaló ajándéka adatik kinek-kinek haszonra.“

V é g e.



## TÁRGYMUTATÓ.

	Oldal.
1. Bevezetés--- -- --	5—7.
2. A keresztyénség profétai jelleme idői szempontból	9—16.
3. A keresztyén profétaság története	17—103.
4. A profétai successio kérdése ---	104—139.
5. Működése s annak emlékei	139—307.
6. A keresztyén profétaság viszonya a korabeli zsidó és pogány divinatiohoz---	307—367.
7. Tárgymutató ---	368.

---

## SAJTÓHIBÁK.

Tekintettel arra, hogy a nagy távolság miatt a correclurát magam nem végezhettem s így Muzsnai László collegám igazán odaadó és eléggé meg nem köszönhető fáradozása daczára is néhány sajtóhiba a szövegben előállott, ezeknek eliminálását elősegítendő e rovatban összefoglalom a főbbeket, egyebekben az olvasó szíves elnézését *kérvén* :

A 16-ik lapon az alsó 5-ik sor végén levő *profétai* helyett *profétia* olvasandó.

A 34-ik lap alsó 8-ik sorában az *így* = *egyre* javítandó.

A 61-ik lap alsó 2-ik sorában az *első*t helyett *első* gondolandó.

A 105-ik lapon az alsó 7-ik sor első szava *valamint* = a kézirat szerint = *valamivel*-nek hangzik.

A 113-ik lap alsó 15-ik sorában a *midőn* = *miben*-re javítandó.

A 114-ik lap alsó 3-ik sora 2-ik szava *lehetünk* h. = *lehesünk*.

A 125-ik oldal 2-ik sora után a nyomtatásban kimaradt ez: „bengáli fényével nyomtalanul eltűnt a sötétség éjszakájában, hanem mennyei szent világosság, a mely.

A 145-ik o.-on a bekezdés 6-ik sorában *Jánosnál* helyett *Jézusnál* olvasandó!

A 147-ik l. a felső 8-ik sorban az első *Az utín* kimaradt az ἐνεβριμήσατο kifejezés.

A 153-ik lapon az alsó 14-ik sor citátuma eleje így egészítendő ki: *a profétáknak lelkeik*.

A 176-ik o.-on az alsó 12-ik sorban *vagyok* = *vagyon*.

A 181 l. 3-ik sorában felül *Krisztus* h. = *Krisztussal*.

A 183 lap alsó 3-ik sorában *államoknak* h. = *álmoknak*.

A 190 lap alsó 12-ik sorban *Jánosban* h. *Jézusban* olvasandó.

A 207-ik lapon a felső 6-ik sorban *János* h. *Jézus*.

A 222-ik l. alsó 2-ik sorban az *apostoloknak* = *apostolnak*.

A 224 ik lap alsó 3-ik sorban *intésének* = *intésének*.

A 260-ik lap alsó 12-ik sorban *szerzőnek* = *szerzőnk* olv.

A 264-ik lap közepén a *bevezetés* = *levezetés*.

A 283 l. 14-ik s. *érdemét* h. = *értelmét* és alsó 9 s. *látóhatár* h. = *látóhatár*.

A 285-ik lapon 2-ik bekezdés 7 sor *adatok* h. = *alakok* olv.

A 317-ik lapon felülről 12-ik sorban *katholikus* h. *klasszikus* olv.

A 327 lap alsó 6-ik sorban *katastofa* h. = *katasztrófa* olv.

A 342-ik lapon alulról 16-ik sorban *Fortuná-ét* h. *Fortuna-ét* olv.

A 344-ik lapon felülről 4-ik sorban *Aelius* h. *Aelius* olv.

A 345-ik lapon alulról 5-ik sorban *Pergamen* h. = *Pergamon* olv.

A 345-ik lapon a jegyzetben *körlevelekben* h. = *körlevelekre* olv.

A 349 lap felső 20-ik sorban *primam* h. = *primum* olv.

A 350-ik lapon felülről 12-ik sorban *Saml* h. = *Samb* olv.

A 358 lap felső 17-ik sorban *harnepe* h. = *haruspex* olv.

A 360-ik lapon felülről 9-ik sorban *beszélés* h. = *beszélésnek* olv.

A 366-ik lapon a jegyzetben *Neuün* h. = *Neuen*.

Apróbb hibák, a melyek még itt-ott elmaradtak nem számítanak, azok a futó szem által is könnyen kijezsíthetők.



