

gernél a lét tanának alakját öltik. Az embernek minden gyakorlati, célszerű beállítottságtól meg kell szabadulnia, fel kell ismernie „halandóságát, mulandóságát”, hogy felfoghassa a „lét értelmét”. Csak ha mindig a „halál színe előtt” érzi magát, képes meglátni az ember az élet minden momentumának jelentőségét és telítettségét, és megszabadulni a társadalmi lét bálványaitól: céloktól, az „eszményektől”, a „tudományos elvontságtól”. Heidegger ezáltal filozófiájában egyesíti az irracionálisnak életfilozófiájára és a hesserli fenomenológiára jellemző tendenciát.

Fehér M. István könyve tulajdonképpen a szkepszis kérdéskörét végigviszi az európai gondolkodás történetén, és ahhoz a szerző által is vallott felfogáshoz jut, hogy a döntő a filozófiában a kérdés. A filozófiai kérdés akkor teljesedik be, amikor az lesz a vége, ami a kezdete volt, a kérdés. Heidegger azt kéri, sőt

provokálja, hogy kérdezzünk, nem pedig azt, hogy meghallgassuk válaszait. Ezért félrevezető volna úgy feltüntetni Heidegger filozófiáját, mint világosan érthető gondolati eredmények összességét. Jobb, ha metaforái metaforák maradnak, és nem érdemes kísérletezni azokkal, hogy lefordítsuk őket az általa is elutasított szokványos filozófiai terminusokra. A mély pesszimizmus, a tudománnyal való ellenséges szembenállás Heidegger egzisztencializmusát a mai ideológiai reakció egyik fő fegyverévé teszi. A késői Wittgenstein is úgy építi fel egydimenziós filozófiáját, hogy hagyományos filozófiai terminusokat szinte nem is használ; és a fiatal Wittgenstein tétele ez volt: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”.

Bányai László

Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy.*

Fortress Press, Minneapolis – 2005 (CD-Rom edition), 777.

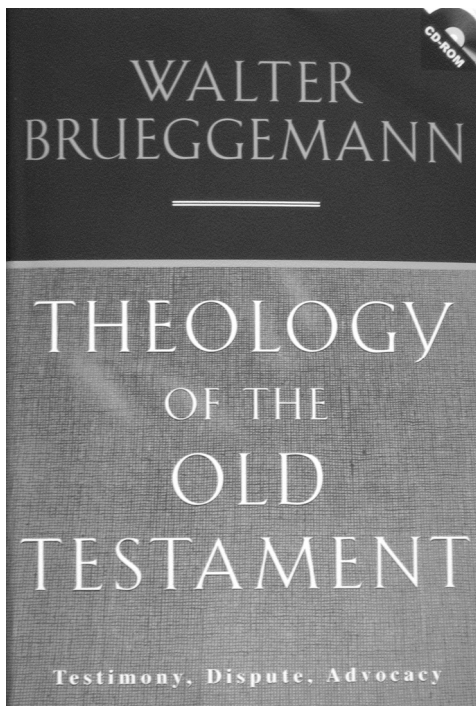
Walter Brueggemann a *Columbia Theological Seminary* (Amerikai Egyesült Államok) Ószövetséget előadó nyugalmazott professzor. Ószövetség-teológiája először 1997-ben, az Augsburg Fortress gondozásában jelent meg.

Értelmezési módszere

A szerző két bevezető fejezetben tekint át az ószövetség-teológiai diszciplína történetét és eredményeit, el egészen a kutatás jelenlegi állásáig. A reformáció korától a 20. századig a „hegemonikus” értelmezés érvényesült; ezt a „csak egy igaz értelem”-re törekvés jellemezte. Az első világháborútól azonban megdőlt az egyetlen domináns nézet hatalma, így ma már az értelmezés egy pluralista kontex-

tusban történik. Jóllehet a centrista képviselők meghatározzák az Ószövetség-kutatás fő irányait (Breward Childs-ot, James Barr-t, Jon D. Levensont és Rolf Rendtorffot sorolja ide), számolni kell a „perem-teológiákkal” is (a feminista-, a felszabadítás-, a fekete-teológiával stb.), ezek ugyanis olyan szempontokat képviselnek, amelyeket nem vettek figyelembe a domináns irányok.

Munkáját „posztmodern Ószövetség-teológiának” is minősítik. Ez az értékelés arról tanuskodik, hogy Brueggemann eltávolodott a 20. század első felében uralkodó, a történetiség kérdéseire figyelő módszertől; könyvében a század végén teret hódító irodalmi kutatási paradigma módszerei mellett foglal állást. Barthot tartja az „episztemológiai felfordulás”



okozójának, aki szerint a realitás a beszédben (ti. a Szentírás beszédében) gyökerezik. „A Biblia Istene nem valahol máshol, hanem csak magában a szövegben, a szöveggel, a szöveg alatt adatik” – írja Barth programjára utalva Brueggemann (19. old.). Ricoeur nyomán állítja azt, hogy nem lehetséges a „szöveg mögötti valóság” feltárása. Először azért, mert a szövegbeli világ nincs összefüggésben a „külső világ” általi lehetőséggel – a „lehetségest” az épp domináns nézet határozza meg (példaként a szíriaiak Elizeus általi megvakítását említi – a szöveg valósága nem „lehetséges” a szövegen kívüli világban). Másodszer pedig azért, mert a szöveg szándéka nem a leírás, hanem a valóság alkotása – a szöveg világa, ha nem kapcsolódik a szöveg mögötti világhoz, képes eredetien újat mondani, új lehetőségeket felmutatni. Az Ószövetséget olyan „teológiai művészetnek” nevezi, amely egy másik világba vezet, ahol az is megtörténhet, amit az értelmezési hegemóniák nem engednek meg.

Tudatában van annak, hogy az Írás nem értelmezhető az őt interpretáló közösség előítéletei-előfeltételei nélkül. A kutató számára csak saját korának kategóriái léteznek – így a történet-kritika korában is a racionalizmus és fejlődéstudomány kontextusában gondolkozhattak; de ugyanez érvényes a 20. század végi retorikai-ideológiai megfelelés-kényszerre is. Elismerve esetleges elfogultságát, céljának tekinti az Ószövetség szövegének lehetőleg minden előfeltételezéstől mentes vizsgálatát. Az Ószövetség szövegének pluralista-polifón jellege van – a jelentést illetően ez nem engedi meg valamely „végső értelem” megállapítását. Minden tételt előbb vagy utóbb ellentétel követ, nem létezik benne megkérdőjelezhetetlen „hegemonikus beszéd”, retorikája mindig nyitott, az olvasó általi befejezésre buzdít. A szerző, „engedelmeskedve” az Ószövetség szövege nyitottságának, nem törekszik rendszerezésre, mivel ez az egyszerűsítést jelentené, hanem tematikusan csoportosítja az anyagot.

Brueggemann felvállalja a posztkritikai „második naivitás” (Ricoeur megfogalmazása) értelmezői gyakorlatát. A történetkritikáról megállapítja, hogy a pozitivizmus jegyében az mindent meg akart magyarázni, és megmagyarázhatónak is vélt, de a szöveg teológiai igényeire, normatív jellegére nem volt kíváncsi; így tulajdonképpen egyfajta vallástörténetet írt. A szerző a minél későbbi korokra történő datálási tendenciában is a teológiai igények megkerülését látja: „nem régi, nem is eredeti, nem is történt meg, akkor nem is normatív”. Az irodalmi iránynak is felrója azt, amikor eltéved a retorikai, esztétikai elemzésben, mindenről beszél, csak a szövegben megjelenő realitásról és ennek igényéről nem. Három szempont figyelembevételét javasolja a kritika és az értelmezés viszonyában: a) fontosnak tartja a régi kritika vallástörténeti és irodalomtörténeti eredményei-

nek értékelését és felhasználását; b) a szociológiai és retorikai módszerekben értékeli a társadalmi folyamatok és a szövegi közlés erejére összpontosító kutatási eredményeket; c) mivel a történetkritika korában a kritika „objektív” eredményei voltak vezető szerepben, és utánuk következett az értelmezés – a „második naivitás” korában e kapcsolat és sorrend új-ravizsgálását tanácsolja.

Az értelmezésben elkerüli a történeti kérdések vitatását. A történetkritika a realitást a szövegen túl keresi – a bibliai szövegnek így eszközi szerepe van. Brueggemann nem utasítja el a történetkritika eredményeit, a szöveg értelmezésében nem azt keresi, hogy „mi történt” (a szöveg mögött), hanem azt, hogy „mit és hogyan mond a szöveg”. A próféták kanonizációját vizsgálva valószínűnek tartja, hogy a legtöbb mózesi hagyomány a próféták után keletkezett. Ez „történeti” adat. Azonban a hagyományok elrendezése a szövegben „teológiai adatként” áll előttünk, ami Mózeset a próféták mintájaként mutatja be – minden próféta ugyanazt cselekszi, amit Mózes tett Izráellel, azaz Izráelt Jahve szövetséges népévé teszi.

A szerző figyelmeztet az ontológiai irányultság kísértésére is, amely ugyancsak a szövegen túli „valóban Létező” előfeltételezésével keres bizonyítékokat a szövegben annak realitására. A Szentírás ez esetben is eszközzé válik. Nem a szövegben megjelenő Istent ismeri meg általa a kutató, hanem a szövegen kívül feltételezettet, ami nem azonos Izráel Jahvejával. Munkájában többször hangsúlyozza azt, hogy Isten a retorika által adatik nekünk, és így léteznek. A beszéden kívül nincs olyan objektív adott világ, ami által leellenőrizhető lenne az a realitás, amiről Izráel bizonyosságot tesz. Nincs a Bibliától független Isten-bizonyítékunk. „... a beszéd mindennünk, amink van – a beszéd mint tanúság, – és (...) a beszéd mint tanúság elég, úgy, ahogy elég volt Izráel közösségének”(725.

old.). Szerinte nem azon kell csodálkozni, hogy Izráel miképpen bízhatott egy ilyen gyenge hit-forrásban, hanem inkább azon, hogy ez a kijelentés számunkra ma miért tűnik ennyire megbízhatatlannak. Idézi egy alkalommal az 1Kor 15,17-et is, hivatkozva arra, hogy Pálnak a feltámadásról szóló prédikációja sem a történeti tényeken, hanem a bizonyágtevők tanúságán alapszik (1Kor 15,3–9). Az Ószövetség olvasói két csoportot alkotnak: egyfelől vannak azok, akik a szöveg világának hívói, másfelől ott vannak e közösség lehetséges új tagjai. Előbbieknek állandóan „szembe-kell-élniük” a más valóság- és világ-alternatívákkal (ez váltja ki az ellentanúságot). Utóbbiak még nem döntöttek az ószövetségi és a más kínálkozó metanarratívák között (metanarratíva alatt a realitás egy többékevésbé koherens perspektíváját érti). Az igenlő döntés után azonban „egy ontológiai tartalmú valós világ következik”.

Helyenként kitekintést nyújt a peremolvasatokra is. A hóseási és ezékieli házasság-metáforák kapcsán utal a feminista meglátásokra, amelyek szerint Jahve féltékenységi megnyilvánulásainak leírása durva patriarchalizmusról tanúskodik. Az Ószövetségnek ezt a meghatározottságát fedezi fel a kormányzás metaforáiban is (Jahve harcos, bíró, király). A jahvizmus által meghirdetett disztributív jog vizsgálatokor megemlíti a felszabadítás-teológia igényeit is. Jahve negatív vonásainak vizsgálatokor a dekonstrukció eszközeit használja – a vonatkozó szövegrészeket-töréseket kiemeli a tágabb vagy szűkebb összefüggésükből (például a Jahve javaslata a mennyei tanácsban a próféták megcsalására, Aháb elvesztése céljából az 1Kir 22-ben, vö Jób 1,2-vel).

A használt modell

Az Ószövetség teológiájának bemutatására Brueggemann a ricoeuri per-

metaforát használja. A modell választását a következőképpen indokolja meg: a tárgyalási terem helyzete az, ahol a leginkább a beszéd-től függ a realitás. A tanúskodás révén egy addig nem jelenlévő realitás teremődik meg. Hogy mi történt, az annak függvénye, hogy elfogadják-e vagy sem a tanúságot, de ezt az elfogadást befolyásolják a tanú gesztusai, a mondatképzés, a ragozás, minden szándékos vagy akaratlan részlet. Az ítélethirdetéssel eldől, hogy mi a realitás, többé nem lesznek más realitás-változatok; csak az valóság, amit annak fogadott el a bíróság a tanúvallomások alapján. Izráel Jahveról szóló bizonyágtétele három tanúság-típusként vizsgálható: alaptanúság, ellentanúság, „kéretlen” tanúság. Ehhez járul azonban egy negyedik is, ami már túlhalad a per-metaforán, ez a „megtestesült” tanúság.

Az alaptanúság elsősorban igei mondatokban történik – Jahve az aktív, átalakító igék alanya. Ő az, aki teremt, ígéreteket tesz, megszabadít, parancsol, vezet. Jahve cselekvésének tárgyai Izráel, az egyén, a népek, a teremtés. A melléknévek Jahve sajátos vonásait mutatják meg. A melléknévek általánosítanak, de ez általánosítások mögött a konkrét eseményekről tanúskodó igei mondatok állnak. Izráel nem fogalmilag, és nem elvontan gondolkodik Istenről. Az Ószövetségben nem találunk fejtegetéseket Jahve mindenhatóságáról, mindentudásáról, mindenütt jelenvalóságáról. A melléknévek „vonatkozók” – Jahve Izráel, illetve az igei mondatok tárgyaira nézve hűséges, irgalmas, büntető, haragvó Isten. A 2Móz 34,6–7-et a szerző a „melléknévek krédójá”-nak nevezi, egy olyan állandó szócsoporthoz, amiben Jahve tulajdonságai vannak megnevezve: Jahve irgalmas, késedelmes a haragra, nagy hűségű, nagy igazságú, de nem menti fel a bűnöst, hanem meglátogatja az atyák álnokságát a fiakban. A 6–7a és a 7b feszültsége meg-

döböntő ebben az egymásmellettségben, de ez a hit és bizalom kockázatára mutat. A hitvalló szócsoporthoz alkalmazásában a pozitív rész a dicsérő himnuszokban és kérésekben fordul elő, a negatív rész általában Izráel ellenségei elleni próféciaokban jelenik meg. A főnevek Jahvera történő használatát problematikusnak látja a szerző, mivel azok olyan lényegi állandóságot fejeznek ki Jahveról, amit Izráel igei tanúsága nem igazán fogalmaz meg, de ott vannak teológiai elbeszélésében. A fokozatos általánosítást a következőképpen szemlélteti a szerző: „Jahve megszabadít” (igei mondat) → „Jahve, aki szabadít” (participium, melléknévi általánosítás) → „Jahve Szabadító” (főnévi állítás). Mindezen általánosításoktól Izráel azonban gondolati szinten „vissza kell kapcsoljon” a konkrét igei állításokhoz. A főnévi általánosításokhoz sorolja a metaforákat is. Ezt az alakzatot Jahve karaktere adekvát kifejezésének minősíti, ugyanis tükrözi az ő meg-nemragadható, meglepő voltát: Jahve pásztor, bíró, harcos, kertész, atya, anya, de ugyanakkor nem is az, aminek e metaforák állítják. Ekképpen a metafora a monoteisztikus tendenciát is szolgálja, mivel megakadályozza a Jahveról való mindentudás tévhitét.

Izráel ellentanúsága – a per-metaforát alkalmazva, Brueggemann itt a tárgyalások azon mozzanatára hivatkozik, amikor a bíróság a tanúság hitelességének ellenőrzése érdekében keresztkérdéseket tesz fel a tanúnak. Izráel keresztkérdései: meddig, miért, hol van Jahve hűsége, ve-lünk van-e az Úr? Az alaptanúságban Jahve pozitív tetteiről hangzik a bizonyágtétel, a gyakorlati élettapasztalatban azonban Izráel nem találkozik nagy tettekkel, hanem Jahve rejtettségével, kétértelműségével, negatív megnyilvánulásaival kell szembenéznie. A rejtettség kérdését a bölcsesség-teológia a teremtéshit által próbálja feldolgozni: Jahve jelenléte nem

nyilvánvaló a hétköznapiakban, de a teremtés biztonságos, életadó-fenntartó rendjét ő biztosítja. Retorikailag ez a „távolságtartás” abban is megnyilvánul, hogy Jahve nincs aktív igékkel összekapcsolva, hanem előljárós (az Úrtól van...) és birtokos (...az Úré a szabadítás) szerkezetekben jelenik meg. Jahve kétértelműségét többek között a Saul és Dávid-elbeszélések, az 1Kir 22,20–22 mennyei jelenetének, az egymást kizáró rendeletek (pl. Jer 3,1–5) ellentmondásainak fényében tárgyalja. Jahve negatív megnyilvánulásának témája kapcsán a panasz-zsoltárok, a Jób, a Prédikátor könyve, végül a 88. Zsoltár révén mintegy fokozatos mélyülésre mutat rá a szerző. Felhívja a figyelmet arra, hogy az Ószövetség nem igyekszik elkendőzni a Jahvevel kapcsolatos negatív tapasztalatait. A panasz, számonkérés és tiltakozás tulajdonképpen az alap-tanúság Jahvejára épít: Jahve pozitív magatartásának fényében érzékeli Izráel a maga helyzetét és Isten megdöbbenő árnyoldalát; Izráel visszaköveteli a hűséges Jahvet. Ennek kapcsán említi meg, hogy az ószövetségi teodicea nem Isten tetteinek ember általi megmagyarázása (Leibniz meghatározása), hanem tiltakozás Jahve magatartása ellen – nem Izráelnek kell érveket keresnie Jahve számára, hanem Istennek kell magát igazolnia a szövetséges társa előtt.

„Kéretlen tanúság” akkor történik, amikor valamelyik tanú nem veszi figyelembe azt, hogy „csak a kérdésekre kell felelni”, és a kelletténél többet beszél – teheti ezt feltűnésvágyból, de jó szándékból is: olyan részleteket tár fel, amikre a bíróság figyelme nem terjedt ki. Izráel feltűnésvágyból is szól – örömet leli a bizonyágtételben, de segíteni is akar, mert olyan kapcsolatokat vesz észre Jahvet illetően, amikről addig nem esett szó az alap- és ellentanúságban. Ebben a fő-részben a szerző az igei mondatok tárgyait, Jahvenak a partnereivel való kap-

csolatát vizsgálja – viszonyát Izráellel, az egyénnel, a népekkel (ezeken belül a nagyhatalmakkal), a teremtéssel. A szövetség feltétlen és kölcsönös jellegének, az emberi mivolt mibenlétének, Izráel és a népek viszonyának, a teremtés rendeltetésének és veszélyeztetettségének kérdései kerülnek itt tárgyalásra.

A negyedik főrésztémája Izráel testetöltött tanúsága, azaz a Jahve jelenlétét közvetítő intézmények: a Tóra, a király, a próféta, a bölcs, a kultusz. Ezekre azért van szükség, mert Izráel nem viselhette el Jahve közvetlenségét a sínai teofániában (2Móz 20,18–21). Ebben az intézményesített kapcsolatban Jahvenak olyan önközléséről, kenőzísáról van szó, amely nem veszélyezteti szuverenitását. Brueggemann itt a szöveg-tanúság esetében is elhangzott megállapításhoz hasonlót fogalmaz meg: Jahve e fenntartott közvetítések által jelen Izráelben. Nélkülük eltűnne Izráelből is, a világból is. Sákramentális erejű közvetítési módok ezek, „nemcsak a jelek vannak jelen, hanem az általuk jelzett realitás is”. Ahol Izráel ezeket a szokásokat gyakorolja, ott Jahve kapcsolatban van népével, ahol ezek csökkennek, ott Jahve is apad, ahol ezek megszűnnek, ott Jahve is mintegy értékes történelmi emlékké vagy távoli metafizikai állítássá válik – állítja a szerző. – A Tóra gyakorlata nemcsak a tanulást jelenti, hanem istentiszteletet is, és mint ilyen, a zsidó identitás megnyilvánulása, és kommunió a Tóra Istenével. – A királyság Jahve politikai akaratának kivitelezője a társadalomban, a világban. Izráel tudatában van a Nátán-ígéret ideológiai terheltségének, de emiatt nem utasítja el az intézményt, hanem Jahve ajándékként fogadja el, és megpróbálja a Tóra hatáskörébe vonni, így a királyság főfeladataul az Úr akaratára szerinti disztributív jogosság érvényesítését hirdeti meg. Az intézmény ideológiai hatását igazolja a messiási reményekben való továbbélése.

– A próféta Jahve szószólójaként lép fel Izráelben, saját korában krízishelyzetet tapasztal, és megszólalásával krízishelyzetet teremt, Jahve ítéletét, vagy éppen szabadítását hirdetve. Nyelvezetük felháborító és szélsőséges jellege azt a célt szolgálja, hogy hallgatóságukat kiragadják megszokott realitás-szerkezetükből, új valóság elfogadására kényszerítve azt. – A kultusz Jahve reális jelenlétének közvetítője, az ószövetségi tanúság szerint. Brueggemann itt azt állítja, hogy Izráelnek Jahveval kapcsolatos ismeretei nem a történelemből, hanem az istentiszteletből erednek. A kultusz rítusai, színhelye, gyakorlata által megvalósuló közösség, illetve annak helyreállítása Isten kegyelméből válik lehetségessé. Figyelemre méltó, hogy Brueggemann a papságot csak a kultusz felügyelőjének tartja, és nem közvetítőnek. – A bölcsességtanítás intézményességét annak társadalmi elfogadottságával támasztja alá. A bölcsesség Jahvet mint az élet dolgaiban rejtetten munkálkodót, mint a teremtés rendjét meghatározó Istent közvetíti. Izráel hitének el kell jutnia egy közösségi gyakorlathoz (szokáshoz), hiszen ezekben közvetítődik számára Jahve, az ezekkel járó közösségi alkalmakban „képzelj újra” – azaz alkotja újra a maga Izráel-voltát a nép.

Következtetések az Ószövetség-teológia feladatát illetően

Az Ószövetség teológiája keresztyén kezdeményezésű diszciplína, ami az Ószövetség értelmezésének kisajátításához vezetett, a zsidó értelmezési hagyomány elutasításával. Így az Ószövetség csakis az Újszövetséggel való kapcsolatában volt vizsgálva. Brueggemann szélsőséges esetként említi Bultmann értékelését, aki szerint az Ószövetség „csődtörténet”. Ugyanakkor elutasítja Childs megközelítését is, aki szerint mindkét testamentum Krisztusról tanúskodik, Brueggemann szerint azonban így az

Ószövetség majdnem eltűnik az Újban, a krisztológiai igényeknek való megfelelés igyekezete miatt. Véleménye, hogy az Ószövetség nem utal nyilvánvalóan, pontosan, egyértelműen Krisztusra. Ezért fontos elismerni az Ószövetség szövegének független státuszát, felismerni nehezen érthető, polifon, disputatív és nyitott, zsidó jellegét, és ezután lehet összevetni az újszövetségi tanúsággal. Nem elhanyagolható tény, hogy a testamentumok összekapcsolása az Újszövetség oldaláról történik meg – az írások beteljesedtek, de ez csakis a beteljesedés felől fogalmazható meg. A kánonkritikai modell alapján csakis bibliai teológia művelhető, nem óvagy újszövetségi.

Brueggemann álláspontja szerint az ószövetség-teológiai diszciplína feladata előbb az ószövetségi tanúság anyagának „preparálása”, meghagyva annak minden nyitottságát és polifóniáját; majd ennek átadása az egyháznak, hogy az továbbértelmezze az élő Jézus Krisztus hatása alatt. Az értelmezési kapcsolatokat nem a diszciplínának kell létrehoznia, hanem a mindenkori egyháznak. Az ószövetség-teológiának ezekre a kapcsolatokra nem szükséges figyelnie, mert azok nincsenek a szövegben, de a szöveg generatív ereje kiváltja a tanúság szándékán túli értelmezéseket. Ellent kell állni az olyan következtetéseknek, amik szerint a későbbi jelentés-mutációk már az Ószövetségben szándékoltak lennének, illetve annak a történetkritikai felfogásnak is, miszerint az Ószövetség megakadályozza ezeket az értelmezési elmozdulásokat.

További feladatként fogalmazza meg a zsidó értelmezéssel való kapcsolattartást, ami ugyan kényelmetlen lehet az eddigi idegenkedés után, de szükséges, mivel mindkét oldal (ti. a keresztyén és zsidó) ugyanazt a tanúságot fogalmazza meg, ami egy ellen-realitást mutat fel a jelenleg domináns katonai-fogyasztói meta-narratívával szemben.

Számos „elszólása” van a rendszeres teológia módszereivel szemben. Szerinte e diszciplína kategóriáinak Ószövetségre történő alkalmazása egyszerűsítéshez, a szöveg számos árnyalati vonásának elhomályosításához vezetett. Ennek következményei például Izrael rituális életének leértékelése, a szöveg esztétikai jellegű közléseinek elhanyagolása vagy fogalmivá való átalakítása, az etikai dimenzióknak a szöveg szándékán túlhaladó hangsúlyozása, a Jahvehoz való passzív viszonyulás kialakítása. Ezek a megjegyzései a két tes-

tamentum viszonya kérdésében való újabb tisztázások igényét fogalmazzák meg; egyúttal a biblika- és a rendszeres teológia viszonyának felülvizsgálatát is javasolják. Úgy gondolom, hogy munkája egy járható utat mutat fel a történetiség vagy az ontológia kérdéseibe gyakran belebonyolódó, a feszültségeket és nehézségeket olykor krisztológiai előfeltevésekkel kiiktató Ószövetség-értelmezésünk számára.

Máthé-Farkas Zoltán

Te Péter vagy...

Carsten Peter Thiede: *Péter apostol nyomában. A titkos Péter-akták.*

Trivium Kiadó, 2005. 360.

A Trivium kiadónál jelent meg a 2004-ben elhunyt híres, papirologiával és ókortörténettel is foglalkozó német teológusnak, Carsten Peter Thiedenek immár harmadik magyar nyelvre lefordított könyve: *Geheimakte Petrus. Auf den Spuren des Apostels.*¹ A könyv meglevő és újonnan nyert irodalmi és archeológiai források alapján meglepő képet rajzol Péter apostolról, aki a hagyomány szerint Róma első püspöke. Bemutatja környezetének kultúráját, életútját, miközben értelmezi és megmagyarázza cselekedeteit. A szerző – kutatásai alapján – Péter életének a következő fontosabb állomásairól beszél: Bétsaida, Kapernaum, Jeruzsálem, Joppé (Jaffa), Cézárea, Róma, Antiókhia, Jeruzsálem, Róma. A könyv hét nagy egységre oszlik: *I. Péter fellépése; II. Egy jellem formálódása; III. Úton a főpap udvarához; IV. Az apostol és a felelősség; V. Péter, Pál és a Rómába vezető út; VI. Még egyszer Róma:*

barátságok, küzdelmek és levelek; VII. Epilógus: halál és temetés. A könyv végén a szerző felsorolja azokat a helyeket, ahol Péter apostol „biztosan, valószínűleg és talán megfordult” húsvét után (355): Róma, *Forum Apüi,*² *Puteoli (Puzzuoli), Brindisi, Korinthus, Szmirna, Pergamon, Thiatira, Szárdeisz, Philadelphia, Laodicea, Nikomedia, Nicea, Amasztris, Ankyra, Kaizaraea (Törökország),*³ *Szeleukia, Antiókhia, Cézárea Maritima,*⁴ Joppé, Lydda és Jeruzsálem.

A szerző Péter jellemének alakulását követi nyomon, és életútjával együtt azt a környezetet is bemutatja, amelyben apostol lett az ösztönös és meggondolatlan cselekedetekre hajló ember hírében álló bétsaidai halászból, sőt mártíromságot is vállaló bátor hitvalló. A következőkben a könyv teljes bemutatásának igénye nélkül elevenítjük fel azokat a fontosabb részeket, melyeket minden igehirdető eredményesen használhat a prédikációra való készülés rendjén.

¹ A szerző magyarul már megjelent könyvei: *Aki látta Jézust.* Goldbook kiadó, Debrecen, é. n.; *A keresztfa megtalálása.* Corvina, 2001.

² *Dólt betűvel* azokat a helyneveket írtuk, amelyek nem biztosak.

³ Az utóbbi három helyhez vö. Euszebiosz *Egyháztörténete* 3,2; 1Pt 1,1.

⁴ Itt kereszteli meg Kornéliuszt.