

KÓKAI NAGY VIKTOR

Az első keresztyén mártír

RESZMEE

Dieser Artikel ist ein Versuch die Anklagen gegen Stephanus, die Ankläger und die diesbezüglichen Meinungen zu untersuchen. Das Ergebnis soll als Ausgangspunkt dienen, um das Verhältnis der Klagen zu der Antwort des Stephanus besser zu verstehen. Unserer Meinung nach sind die Anklagen Falschaussagen, weil sie die Geschichte selbst widerlegen. Der Tempel existiert nicht mehr, aber dies ist nicht auf Jesus zurückzuführen. Die Traditionen haben sich mit der Zeit geändert, aber sie waren auch an den Tempel gebunden (außer der Beschneidung, über welche aber Jesus nie geredet hat, nur seine Jünger). Diese Tatsache ermöglichte Lukas wohl „den Luxus“, sodass er sich nicht um Gegenargumente bemühe, sondern wirklich einer Gottesverkündigung und dem Bekenntnis von Stephanus Raum gäbe. Ziel der Rede ist Mission, Belehrung und Erbauung der Leser. Um dieses Ziel zu erreichen, setzte Lukas die selbstständige Ansprache in die Erzählung ein. Zusammenfassend kann gesagt werden: so wie die Klagen hauptsächlich den Hellenisten (griechisch sprechenden Juden) Probleme verursacht haben, so stammen die in der Rede erscheinenden Gedanken auch aus dem hellenistischen Judentum durch den Filter der griechisch sprechenden Judenchristen. Wenn man diesen Zwiespalt noch gründlicher verstehen will, sind dessen Wurzeln im hellenistischen Judentum und nicht in der unterschiedlichen Weltanschauung, bzw. im theologischen Denken der Hebräer und Hellenisten zu suchen.

Irásomban alapvetően az ApCsel 6,8–15 egzegézisére támaszkodom, és célom, hogy a meglehetősen töredékesen rendelkezésünkre álló információk alapján bemutatni igyekezzek István vádlóit és a vádakat, majd az így körvonalazódó tanítást. Helyzetünk azért roppant nehéz, mert nem igazán lehet elválasztani egymástól a tradíciót és a redakciót az Istvánról szóló elbeszélésben, ahogyan magában a védőbeszédben sem. A 6–7(8,3) fejezetekről szólva megállapítható: környezetüktől elütő karakterük annyira szembeeszköz, hogy még azok is elismerték idegen jellegüket, akik egyébként az ApCsel egységes volta mellett kardoskodtak. Így tesz például már 1891-ben P. Feine, aki úgy gondolta, hogy a 3. evangélium különforrása túlnyúlna az evangélium 24 fejezetén és az ApCsel 1,4k-tól a 12,24-ig tartana. Ez a 70 előtt megfogalmazott zsidókeresztyén irat, amely elsősorban Péterrel és Jeruzsálemmel foglalkozna, különösen értékes történeti szempontból, írja, de megállapítása ellenére a 6–7 fejezetben Feine is egy másik forrás nyomait véli felfedezni. Miközben István beszédén belül az egyik forrás a „zsidó nép mindig hálátlanul Istennel szembeállt” témát fejt ki (6,9–11; 7,22–28.35–43.51–56.59k), addig a másik azt a témát taglalja, miszerint Isten szentséges jelenléte nincsen helyhez kötve (6,13k; 7,2–21.29–34.44–50.57.58a). De egyéb vonatkozásban is megmutatkozik István történetében egy második forrás, amely Istvánt mint Pál előfutárát ábrázolja (6,1kk), amihez a későbbiekben még hozzátartozik a 9,1–30, a 11,15–31 és talán a 8,25–40.¹ Egyértelmű, hogy itt Lukács egy átvett, ta-

1 E. HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte*. 3 Göttingen, 1968 (6. kiad.), 26k.

lán még szóbeli anyaggal² dolgozik, amely István körének történetét tárgyalja (ugyanehhez tartozik még az ApCsel 6 és 7 mellett az ApCsel 8,1–3; 11,19–30; 12,35–13,3),³ amely tradíciót Antiochiából örökölte. Ezt a kutatók túlnyomó többsége elfogadja, még ha sokan meg is kérdőjelezik az *A. von Harnack* által felvázolt, összefüggő, írott antiochiai forrás létezését. Ugyanakkor azt már sokkal nehezebb megállapítani, hogy mely versek írhatóak az evangélista számlájára és melyeket tartalmazott már a forrása.⁴ Az ókori írók esetében inkább arról beszélhetünk ugyanis, hogy annál jobbnak gondolták elvégzett munkájukat, minél kevésbé lehetett felismerni az annak háttérében levő forrásait, saját írói szándékukat viszont annál erőteljesebben mutatták fel abban. Mindazonáltal az ApCsel első feléről beszélve megállapítható, hogy abban két forrás lehetőségével lehet számolnunk. Az egyik a már fentebb említett antiochiai forrás, amely egyértelműen megjelenik választott részünkben, és talán ehhez tartozott a pünkösdi csoda elbeszélése is (ApCsel 2,5kk), de mindeneleképp a személyek és csoportok felsorolása (6,5.9; 2,9kk; 13,1), melyek akár írásban is Lukács rendelkezésére állhattak. A másik egy Péterhez kapcsolódó forrás.⁵ Az elbeszélés összeállítása és az annak háttérében megjelenő tradíciók kérdése pedig csak még kibogozhatatlanabbá válik, ha azt Pál önéletrajzi közléseivel vetjük össze. E rövid, vázlatos áttekintés is jól mutatja, hogy az ApCsel háttérében megjelenő források pontos meghatározása a kutatók minden erőfeszítése ellenére, jelen pillanatban lehetetlennek tűnik.⁶ Csak körvonalak rajzolódnak ki, melyek tartalma továbbra is elmosódott marad.

Ugyancsak fontos a vádlók és a vádak vizsgálatánál, hogy István elfogásának, tárgyalásának az elbeszélését Lukács sok vonatkozásban Jézus tárgyalásához és kivégzéséhez teszi hasonlónak.⁷ Ezt a hasonlóságot érezhetjük megjeleni a nagytanács említésében, a hamis tanúk felvonultatásában (ez *nem* jelenik meg Lk-ban), a főpap kérdésében (*nem* szerepel Lk-ban), az Ember Fiára történő utalásban, a Templom lerombolásában és kézzel készített voltában (Lk-ban *nem* szerepelnek), az istenkáromlás vádjában (*nincs* meg a Lk-ban). Továbbá István imájában, és kivégzésekor a megbocsátás kérésében az őt meggyilkolók részére. Az Istvánt meglincselőkre vonatkozó kérésében felismerhetjük a Lk 23,34-et, míg az ApCsel 7,59 háttérében a Lk 23,46-ot fedezhetjük fel – megjegyzendő, hogy Jézusnak ezeket a mondásait csak a harmadik evangélium tartalmazza. Vagyis az evangéliumban megjelenő három utolsó jézusi szóból kettő megjelenik a vértanú imádságában. Ez a megfigyelés adott alapot arra, hogy néhányan úgy véljék, Jézus Atyához szóló szavait formálta volna át Lukács az István-tradíció ismeretében. „Azzal számolhatunk, hogy Lukács Mk

2 A szóbeli tradíció mellett érvel – legalábbis a 6,1–7 tekintetében – *A. Strobel*, aki a perikópa jellegzetesen „lukácsi színeit” hozza fel érvként emellett. „Ebből lehet levonni a végkövetkeztetést, hogy a szerzőnek forrás nem, csak szóbeli hagyomány állhatott a rendelkezésére.” (A. STROBEL: *Armenpfleger um des Friedens willen*. ZNW 63. 1972. [271–276.], 272.)

3 W. GRUNDMANN: *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*. ZNW 38. 1939 (45–73.), 55.

4 N. WALTER: *Nikolaus, Poselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon*. ZNW 93. 2002. (200–226.), 204. N. Walter ugyanitt elképzelhetőnek véli azt is, hogy Lukács esetleg antiochiai keresztyén lett volna, amely gondolatot már *G. Stählin* is felvetette (G. STÄHLIN: *Die Apostelgeschichte* [INTD5]. Göttingen 1975. 97.). A versek redakcionális és tradicionális voltának megállapításához lásd N. WALTER: *Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem*. In: N. WALTER: *Preparatio Evangelica* (WUNT 98). Tübingen, 1997 (187–211.), 191. k.

5 M. HENGEL: *Zwischen Jesus und Paulus*. ZThK 72. 1975 (151–206.), 156. k.

6 C. C. HILL: *Hellenists and Hebrews*. Minneapolis, 1992, 51.

7 Ehhez kapcsolódóan találkozunk egy érdekes felvetéssel, miszerint az István történet számos hasonlóságot mutat a Nábótról szóló történethez (1Kir 21,1–16). Ennek a párhuzamnak a kifejtésére most nincsen módunk, de a témához lásd HILL: *Hellenists*. I. m. 65 kk.

passiótörténetének átdolgozásakor a hagyományozott István-mártíriumot vette alapul (vö. Lk 23,46 eltérései Mk 15,34.37; Lk 23,34 eltérései Mk 15,24; valamint Lk 22,41 eltérései Mk 14,35; Lk 23,46c eltérései Mk 15,37c).⁸ Ennek az álláspontnak a legfőbb gyengéje: egy olyan bibliai szereplőről feltételezi, hogy irodalmi modellül szolgált bemutatni Jézus passióját, akivel csak ezen az egy helyen találkozunk a teljes Újszövetségben.⁹ Ehhez járul még az a megfigyelés, hogy mindkettő háttérben felfedezni vélhetjük a zsidók rövid esti imáját (vö. Zsolt 31,6),¹⁰ vagyis ha már Lukács, vagy tradíciója valami alapján átdolgozta a márkai anyagot, akkor inkább ezt a lehetőséget fogadhatjuk el. Ami pedig az ApCselben megjelenő feltűnését illeti, valószínűbbnek gondolhatjuk tehát, hogy Jézusnak az Atyához forduló szavait dolgozza fel ez esetben Lukács és hitvallásként cseréli azt fel az „Úr Jézus” kifejezéssel. Másfelől azt is látnunk kell, hogy István története és Jézus passiója között öt olyan párhuzamot is találunk, ami Lukács evangéliumában nem szerepel, vagyis csak az ismerhetett rá ezen párhuzamokra, aki legalább Márkot vagy Mátét ismerte. Nyilván tudatos döntés eredményének tekinthetjük, hogy Lukács evangéliumában Jézushoz kapcsolódóan nem találkozunk a Templom kérdésével, mint ahogyan hamis tanúk sem jelennek meg Jézus tárgyalásán, itt viszont a hamis tanúk szájából elhangzik, miszerint István Jézusról azt tanította: hogy a názáreti Jézus lerombolja a Templomot és megváltoztatja azokat a szokásokat, amelyeket Mózes hagyott ránk. István személye és sorsa azonban nem csak Mesteréhez hasonló, ahogyan beszédéből, illetve a személyéhez kapcsolt jelzőkből (lásd lentebb) egyértelművé válik, de egy sorba kerül azokkal a szent emberekkel, akiknek listája nem csak a későbbi prófétákat, de Mózeset és őelőtte Józsefet is magában foglalta.¹¹ Persze ezek a megállapítások nem azt kívánják igazolni, hogy ne lennének különbségek is Jézus elítélése és kivégzése, valamint István története között. Természetes, hogy találunk (hangsúlyos) eltéréseket, hiszen minden írói beavatkozás ellenére, mindkét esetben valós történeti eseményről van szó.

Az ApCsel 6,8-ban feltűnő, hogy immáron a harmadik „karizma” párosítással találkozunk, még hozzá mindig István személyéhez kapcsolódóan. Míg a 6,3-ban olyan embereket kell kiválasztani, akik telve vannak Lélekkel és bölcsességgel, addig a 6,5-ben István hittel és Lélekkel van tele, majd a 6,8-ban kegyelemmel és hatalommal. Később ezt követi még egy „karizma”-pár a 6,10-ben, ahol ismét bölcsességről és Lélekről olvashatunk. Általánosságban elmondható ezekről a kifejezésekről, hogy „az – eszkatologikus – bölcsesség, lelki ajándékok és a csodatevés összekapcsolódásának alapvető jelentősége volt a görög nyelvű őskeresztyén misszióban”.¹² Ha a szavak előfordulását tekintjük az evangéliumban, illetve az ApCselben, akkor izgalmas megállapításokat tehetünk.

Nézzük meg elsőként a Lélek alkalmazását. Az evangéliumban meglehetősen egyszerű a dolgunk, csupán 10 alkalommal találkozunk a szóval. Ebből négyszer a szóláshoz, prófétáláshoz és igehirdetéshez kapcsolódik (Lk 1,41.67; 4,18; 10,21) vagy a Lélek szaváról olvashatunk, amivel kijelent valamit egy embernek (2,25kk; 11,13). Külön kell megemlítenünk a Lk 1,15.17-et. Az első versben nincsen részletezve, mit jelent a „megtelik Szentlélekkel”, viszont a második helyen egymás mellett szerepel a telve lenni Lélekkel és erővel, amiből arra gondolhatunk, hogy a szó és a tett egysége sejlik fel e két szó párba állítása mögött. Az egyház születéséről szóló könyvben nem meglepő, hogy sokkal több alkalommal szere-

8 R. PESCH: *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*. (EKK V/1) Neukirchen–Zürich 1986. 262.; Hasonló véleményt fogalmaz meg B. WITHERINGTON is: „Nyilvánvaló, hogy Lukácsnak az ApCsel volt a fejbén, miközben írta az evangéliumot” (B. WITHERINGTON: *III, The Acts of the Apostles*. Cambridge 1998, 253.).

9 HILL: *Hellenists*. I. m. 60.

10 Haenchen: i. m. 244.

11 WITHERINGTON: i. m. 253.

12 HENGEL: i. m. 186.

pel a Lélek munkálkodása az apostolok és hívek körében. Viszont az Apostolok Cselekedeteiben is megfigyelhető, hogy a Lélek tevékenysége túlnyomó többségében a szóláshoz (1,16; 2,4.17.18.33; 4,25; 21,11; 28,25), a prófétáláshoz (4,8.31; 7,55; 13,9; 10,16; 21,7) kapcsolódik, vagy konkrétan a Lélek beszédéről olvashatunk (8,29; 10,19; 11,12; 13,2 stb.). Megállapítható tehát, hogy Lukács szóhasználatában a Lélek alapvetően Isten igéjének hirdetéséhez kapcsolódik, alkalmanként pedig a profetikus látáshoz, amit aztán ugyancsak a szó követ. Hangsúlyosan Isten ajándéka, amihez az ember semmit nem tehet hozzá. A Lélek munkálkodásának eredménye pedig az Istennek tetsző élet.¹³ A „Lélek-bölcsesség” pár második tagjával meglehetősen kevés alkalommal találkozunk a lukácsi kettős műben. Az evangéliumban összesen négy alkalommal jelenik meg a kifejezés, mindannyiszor Lukács különtradíciójában. Ebből kétszer a kegyelemmel együtt Jézus jellemzésében (Lk 2,40.52). A Lk 11,49-ben ez a kifejezés is a szóláshoz kapcsolódik, végezetül a 21,15-ben nemcsak hogy a szóláshoz kapcsolódik a kifejezés, de lényegében ugyanarról olvashatunk, amiről István esetében is tudomást szerzünk (lásd ApCsel 6,10): „mert én adok nektek szájat és bölcsességet, amelynek nem tud ellenállni, vagy ellene mondani egyetlen ellenfelet sem” (Lk 21,15). Azt látjuk tehát, hogy mind a Lélek, mind a bölcsesség főképpen a szóláshoz kapcsolódik, így már eleve a tizenkettő kérése, kiválasztani ilyen embereket (ApCsel 6,3), ellene mond annak a feltételezésnek, hogy ezek a személyek az asztal körüli szolgálatra lettek volna elhívva! Megjegyzendő, hogy az ApCselben összesen csupán a két helyen (6,5.10) jelenik meg a σοφία kifejezés. Találkozunk olyan véleménnyel, miszerint a „Lélek és bölcsesség” pár nem akar mást mondani, mint a Lélek és hit, tehát csupán stiláris változtatásról lenne szó.¹⁴ Mások úgy vélik, hogy a két tulajdonság birtoklását egyfajta életbölcsességként lehetne magyarázni: a képességet arra, hogy az ember döntsön a jó mellett, ha választania kell.¹⁵ Ezt az értelmezést támasztaná alá a μαρτυρούμενοι is: azoknak, akik a gyülekezet adományai és pénze felett rendelkeznek, jó hírűeknek kell lenniük, jó bizonyosságuk kell legyen. A mondat háttérében felfedezni vélhetjük a 4Móz 27,16kk. úgy a ἐπισκέπτομαι (néz, gondoskodik, kiválaszt) kifejezés egyezése, mint a perikópa mondanivalója miatt.¹⁶ Aho-gyan azonban a felsorolt helyekből látszik, egy ilyenfajta értelmezése a bölcsességnek bár alkalmanként lehetséges, a Lk 11,49; 21,15 esetében elég valószínűtlen. Akkor talán az első értelmezést fogadhatjuk el, vagyis ezzel a változtatással Lukács csak stiláris finomítást hajtott végre, mindazonáltal ebben csak akkor lehetünk biztosak, ha megvizsgáljuk a „hit” kifejezés alkalmazását is a szerző műveiben. A következő párban a Lélek a hittel együtt kerül említésre (ApCsel 6,5). Ennek a kifejezésnek az érdekessége, hogy Lukácsnál folyamatosan változhat, egyszer kevés és növekednie kell (Lk 17,5; ApCsel 16,5), elfogyhat (Lk 18,8; 22,32), el lehet szakadni tőle, akár egy ember szava által is (ApCsel 13,8), vagy meg lehet maradni abban (ApCsel 3,16; 14,9.22.27), illetve engedelmeskedni lehet a hitnek (ApCsel 6,7). A hit tehát egy változó együttthatója az emberi életnek, amiben vannak hullámvölgyek és hegyek, de csak (!) két emberről olvashatjuk, hogy telve voltak hittel, itt Istvánról (6,5) és később Barnabásról (11,24) és mindkét esetben együtt szerepel a Lélek és a hit!

Az újabb kifejezéspár, ami megjelenik a szövegben a χάρις és a δύναμις. Ha az utóbbit vesszük elsőként nagyító alá, úgy azt láthatjuk, hogy a hatalom általában a csodához kapcsolódik Lukács szóhasználatában (vö. Lk 1,17 [lásd fentebb a πνεύμα-nál], 1,35; 4,36; 5,17; 9,1; 10,19; 19,37; ApCsel 2,22; 3,12; 4,7; 8,13; 19,11). Ezekon kívül egyszer arról olvashatunk, hogy Jézust a Lélek irányította, a Lélek hatalmában állt (Lk 4,14), majd az evangélium végén és az ApCsel elején, mint mennyei erő jelenik meg a kifejezés, amiből részesedhetnek

13 O. GLOMBITZA: *Zur Charakterisierung des Stephanus in Act 6 und 7. ZNW*, 1962 (238–244.), 240.

14 GLOMBITZA: i. m. 239.

15 WITHERINGTON: i. m. 250.

16 HAENCHEN: i. m. 216.

a tanítványok (Lk 24,49; ApCsel 1,8). Később Simon mágusról állítják az emberek, hogy ő lenne Isten hatalmasnak nevezett ereje (8,10) – ahol nyilvánvalóan megint csak az általa végrehajtott csodákra történik utalás (8,11). Arra pedig, hogy honnan eredhet a csodákra kapott erő, az ApCsel 10,38 adja meg a választ, ahol Jézusról bizonyosságot téve Péter jelenti ki róla, hogy Isten felkente Jézust Szentlélekkel és hatalommal. Megállapítható tehát, hogy a δύναιμις kifejezés az esetek túlnyomó többségében csodákra, jelekre vonatkozik, amit nyilvánvalóan csak hatalommal tehet meg bárki. A kegyelem kifejezést kigyűjtve Lukács műveiből, megállapítható: ahhoz minden esetben valamilyen cselekedet társul, amiben megnyilvánul a kegyelem. Így pl. a szülésben (Lk 1,30), a bölcsességben (Lk 2,40.52; ApCsel 7,10 – Józsefnek adatik bölcsesség és kegyelem!), a gyülekezet növekedésében (ApCsel 11,23), hívóvé válásban (ApCsel 18,27), üdvözülésben (ApCsel 15,11), vagy éppen a szólásban (Lk 4,22; ApCsel 4,33, 14,3). A kegyelem tehát mindig indikátorként jelenik meg, Isten ajándékaként, ami aztán különféle cselekedetekben nyilvánul meg az emberek előtt.

Látva a párokat és egyen-egyenként megvizsgálva az azokban megjelenő kifejezéseket, a következő megállapításokat tehetjük: a hit és bölcsesség egyértelműen a prófétáláshoz, Isten ígéjének hirdetéséhez kapcsolódik Lukács nyelvhasználatában, éppen ezért nem meglepő, ha a 6,10-ben ez a pár szerepel, annál inkább furcsállhatjuk a 6,3-ban, ha ezt a tényt összevetjük az utána következő magyarázattal.¹⁷ A 6,5-ben megjelenő párosításból a hitet kell külön kiemelnünk, nem véletlen, hogy ez jelenik meg itt a Lélek mellett, hiszen ahogyan azt láthattuk, nagyon ritka, hogy valaki telve legyen hittel, a hit állandóan ingadozik, hol erős, hol erősítésre szorul. Ez a két jelző István emberi nagyságát emeli ki. A harmadik párnál egyértelművé válik, kegyelem kell ahhoz, hogy egy ember jeleket tegyen, és hatalom ahhoz, hogy csodákat hajtson végre. Ezzel a bemutatással viszont egy sorba kerül a csodatevőkkel és igehirdetőkkel, akikről már korábban is olvashattunk (vö. ApCsel 2,42k; 4,33; 5,12).

A vádlók: A hellenisták csoportjának meghatározására számtalan kísérlet történt már, mindazonáltal a legelfogadhatóbbnak a többek között *M. Hengel*¹⁸ és *N. Walter*¹⁹ által képviselt vélemény tekinthető, miszerint ezek a hellenisták görög anyanyelvű zsidók voltak (kivéve Nikolaoszt, akinél éppen azért van kiemelve, hogy prozelita, mert a többiek nem azok voltak), zsinagógájukban a LXX-át olvasták és görögül folyt az istentisztelet. Ugyanakkor, ha csak az anyanyelvük miatt illették őket ezzel a névvel, azért kérdésként megfogalmazódik bennem, vajon lehet-e ilyen éles határt húzni nyelviség és a világszemlélet közé? Főképpen abban az esetben, ha éppen *M. Hengel* a teológiai nézetekben való különbségeket is a görög nyelv használatára vezeti vissza!²⁰ *J. Munck* ezzel szemben azt a véleményt képviseli,

17 *J. Munck* véleménye szerint csupán látszólagos az ellentét az asztali szolgálat és a prédikálás között, nem Lukács ábrázolásával van baj, sokkal inkább a mi kategorizálásunk túl merev, amennyiben szigorú határt vonunk a szolgálat és az igehirdetés között (vö. *J. Munck: The Acts of the Apostles. (The Anchor Bible), New York, 1979, 59.*) Ezzel a véleménnyel azért is egyetérthetünk, mert az igehirdetés is szolgálatként jelenik meg (τῆ διακονίᾳ τοῦ λόγου)

18 *M. Hengel* rövid áttekintést is ad cikkében a különböző nézetekről, mielőtt megfogalmazza saját véleményét (i. m. 157kk).

19 Lásd *N. Walter: Hellenista diaszpóra-zsidók az őskeresztyénség bölcsőjénél. Teol. Szemle XLVII. 2004/4, (193–202.), 194.*

20 „Komolyabban kellene vennünk a nyelv problémáját. A gyülekezetek nyelvi különbözőségének szükségszerűen és hirtelen szakadáshoz kellett vezetnie az istentiszteleteken...” i. m. 177. Másutt: „Ennél az áttörésnél nem lehet eléggé hangsúlyozni a görög nyelv különös jelentőségét. Joggal utaltak az utóbbi időben Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs és Eberhard Jüngel a nyelv alapvető jelentőségére a teológiára nézve” (i. m. 199.) továbbá vö. 200–204.

hogy a nyelv különbözősége nem magyarázza az ellentétet a zsidókeresztyénség és a pogánykeresztyénség között.²¹ Véleményünk szerint, miközben a legmarkánsabb különbség valóban az anyanyelvben jelent meg, ez mindenféleképpen kihatott mind a világszemléletre, mind a gondolkodásra, ami aztán erőteljesen meg is jelent ezeknek a keresztyéneknek a teológiai nézeteiben, ahogyan a pogányok felé irányuló misszióban is. A görög nyelven megszólaló evangélium „*univerzálissá válik, amiben Jézus szava első alkalommal fejthetett ki az egész világra kiterjedő hatást*”.²²

Az ellenfelek két csoportra oszthatóak, egyfelől a felszabadítottak,²³ valamint az alexandriaiak és a ciréneiek²⁴ zsinagógájából valókra (τινες τῶν ἐκ), másfelől néhányan a ciliciaiak és az ázsiaiak²⁵ közül (καὶ τῶν ἀπὸ) – nyilván ez nem zárja ki azt, hogy az innen érkezetteknek is volt zsinagógájuk Jeruzsálemben, hiszen ezeken a területeken meglehetősen nagy zsidó közösségek éltek. A felsorolt zsinagógák megengedik azt a feltételezést, hogy ennél jóval több zsinagóga volt Jeruzsálemben (vö. ApCsel 24,12). De a farizeusoknak Palesztinában is sikerült nagymértékben elterjeszteni és meghonosítani a zsinagógák intézményét, ahogyan azt elsőként az Újszövetség és F. Josephus²⁶ tanúsították, majd az ásatások (Massada, Herodeion, Gamala²⁷) bizonyították. A templomi hierarchiának érthető okokból, nem állt érdekében, hogy egy Jeruzsálemen kívüli, az ott folyó kultusszal konkuráló imaházrendszer hozzon létre. A palesztinai helyzettől eltérően, Egyiptomban már a Kr. e. 3. évszázadban kimutatható a zsinagógák jelenléte, melyek keletkezése nyilván a LXX istentiszteleti használatával állt összefüggésben. Már a keresztyénség előtti korból származó egyiptomi zsinagógafeliratok és a Délosz szigetéről származóak is kivétel nélkül görög nyelvűek, mint ahogyan a zsinagógák elnevezése a „προσεύχη”²⁸ is jellegzetes és jól mutatja az ókorban újdonságnak, sőt forradalminak számító, áldozatok bemutatása nélküli istentiszteletet, aminek középpontjában az imádság és a tanítás állt.²⁹ De példaként említ-

21 MUNCK: 57.

22 HENGEL: 199k (kiemelés Hengeltől)

23 A libertinisták zsinagógájának elnevezése feltehetőleg arra utal, hogy ennek alapítói, vagy az alapítók szülei olyan földművesek lehettek, akiket a rómaiak szabadon bocsátottak (egykori hadifoglyok, akik rabszolgasorba kerültek, vagy pogány felszabadultak, akik később prozelitává lettek – vö. STÄHLIN: 101.). Azt a javaslatot el kell vetnünk, ami líbiaiakra gondol ezen a helyen (örmény fordítás – lásd továbbá ApCsel 2,10) és nem is az afrikaiak közös zsinagógájáról van szó (HENGEL: 183.). Akadtak olyanok, akik úgy vélték, ez ugyanaz a zsinagóga lenne, amit a Theodotion-felirat említ. Ha ez igaz, elképzelhető, hogy ehhez a zsinagógához tartozott egy bizonyos Saul Tartzusból, ami segít megmagyarázni hirtelen feltűnését a 7,58-ban (lásd WITHERINGTON: 254.).

24 Feltehetőleg ehhez a zsinagógához tartozott Cirénei Simon is (Mk 15,21).

25 Lehet, hogy ez a két ázsiai provincia név Pál miatt került volna bele a sorba (Cilicia – szülőhazája; Ázsia provincia fővárosa pedig Efezus – Pál tevékenységének központja), ahogyan azt G. Stählin vélte (i. m. 101)?

26 Lásd F. JOSEPHUS: *A zsidó háború*. Budapest, 1999, 192.

27 Különösen az itteni lelet mutatja jól, hogy ezek az épületek speciálisan, kultikus céllal épültek, így csatlakozott hozzájuk egy rituális fürdő, megjelenik bennük a második Templom korára jellemző, zsidó ikonografikus díszítés, illetve erre utal az épület szerkezete is, amin belül a központi csarnok mérete jóval nagyobb, mint egy házé. Ez persze nem jelenti azt, hogy a korai zsinagógák többsége ne lehetett volna magánházakból, magánházakban kialakítva (WITHERINGTON: i. m. 256.).

28 Nem kérdés, hogy az első század első felében ez sokkal elterjedtebb elnevezése volt az ilyen jellegű épületeknek, viszont az a tény, hogy Lukács művei megalkotásakor (Kr.u. 70–80), már a zsinagóga elnevezést használja, azt mutatja, ekkortájt már uralkodóvá válhatott, de az első század végére bizonyosan azzá válik ez a név. A συναγωγή úgy jelenik meg elsősorban, mint annak a helynek a technikai terminusa, ahol valamilyen vallás hívei találkoznak, így Philónál és az első évszázad más szerzőknél is találkozunk azzal, hogy nem csak a zsidó, hanem más vallások gyülekezési helyének elnevezésére is használják, mint ahogyan alkalmanként az ilyen célból összejövő emberekre is utalhat ez az elnevezés (lásd WITHERINGTON: i. m. 257.).

29 HENGEL: i. m. 182. k.

hetjük itt Rómát is, ahol a katakombákban olyan leletekre bukkanunk, amelyek a Kr. u. 1–3. században II zsinagógáról tanúskodnak – nyilván az sem zárható ki, hogy ennél több lett volna. És ami számunkra ugyancsak érdekes, hogy ezek a zsinagógák is neveiket földrajzi megjelölésekről, tájegységekről, valamint szakmákról kapták.³⁰ Azt láthatjuk tehát, hogy a zsinagógák intézménye mindenütt el volt terjedve, ahol zsidók éltek, így nem csodálkozhatunk azon sem, hogy a hazatelepült hellenisták is ilyen imaházakat alapítottak, noha immáron a templomi kultuszban is részt vehettek, amikor csak akartak. Ami a συναγωγή kifejezés alkalmazását illeti az Újszövetségben, arról megállapítható, hogy csupán két alkalommal jelöl konkrét zsidó gyülekezetet (itt, ill. az ApCsel 9,2-ben), általában a zsidó gyülekezetekre vonatkozik a Jel 2,9; 3,9-ben és csupán egyetlen alkalommal az istentiszteleti közösségre (ApCsel 13,43), minden más előfordulásakor a zsidó istentiszteleti épületet értik alatta a szerzők.³¹ Ami pedig ezeknek a hazatért zsidó embereknek a vallási beállítottságát illeti, szinte biztosak lehetünk abban, hogy hazatérésüket nem a jobb megélhetés motiválta, de sokkal inkább a vallási meggyőződés, vagyis inkább konzervatívoknak tekinthetjük őket, mint liberálisnak, és többségük ahhoz a gondolkodáshoz állt közel, ami Pált jellemezte megtérése előtt (vö. Gal 1,13k; Fil 3,5k).³² Azt is biztosra vehetjük, hogy az így hazatelepülő zsidók nagy része, még ha generációkon keresztül itt maradt is, görög nyelvűségét megőrizte, ezt bizonyítják a sírfeliratok, amelyek nagy része görög, vagy kétnyelvű, illetve ez derül ki *Theodotion-feliratról* is.³³ Azt is látjuk továbbá, hogy a héberek, tehát arámiul beszélő zsidók részéről ugyancsak sokan rossz szemmel nézték ezeket a közösségeket. Jól érzékelteti ezt egy ránk maradt beszámoló, amely szerint *Rabbi Eleazar ben Cadok* az alexandriaiak zsinagógáját megvásárolta, majd profán célra használta, amit viszont tilt a Misna. A Gemarában található vita úgy igazolja mégiscsak a cselekedetét, hogy kijelenti erről a zsinagógáról, mivel az csak egy *magánkör imaháza* volt, így annak eladása nem jelent vétséget a törvény ellen.³⁴ Azt mondhatjuk tehát, hogy már elege a zsidóságon belül megvan az az ellentét, ami aztán feltehetőleg kimutatható az özegek nem ellátásának ténye mögött is a keresztyén közösségen belül, hiszen feltételezhetjük, hogy a hellenista

30 HENGEL: i. m. 178.

31 W. SCHRAGE: »Ekklesia« und »Synagoge«. In: ZThK 60.1963. (178–202.), 198. k.; A συναγωγή kifejezés az ószövetségi apokrifekben és a számos megtalált feliraton egyértelműen azt mutatják, hogy ez a kifejezés a helyi zsidó gyülekezetekre vonatkozott. Ugyanakkor ez alól is találunk kivételt, pl. János evangéliumában, ahol az ἀποστράγγωτος nyilván nem csupán egy-egy helyi gyülekezetre vonatkozott, hanem általában a zsidó közösségekre. Ez a kettősség máshol is fellelhető, így pl. az 1Makk 2,56; 4,59-ben általában jelenti a zsidóságot, annak közösségeit, a Sir 34[31],11-ben viszont egy-egy gyülekezetre vonatkozik. (lásd SCHRAGE: i. m. 190. k.).

32 Hengel: i. m. 185.; továbbá Witherington: i. m. 243.

33 A felirathoz magához A. DEISSMANN: *Licht vom Osten*. Tübingen, 1923. (4. kiad.), 378–380. Lásd továbbá HENGEL: i. m. 173. k. A *Theodotion-felirat* nem csupán azt árulja el nekünk, hogy a zsinagóga alapítója a harmadik generáció képviselője, de azt is megtudjuk belőle, hogy már a nagyapja is zsinagógai előljáró volt Jeruzsálemben. Az is kiderül továbbá a szövegből, hogy a zsinagóghoz egy vendégház is tartozott a külföldi utazók számára (vö. Hengel, 184). És ez még akkor is értékes támpont elképzelnünk a zsinagógák intézményét, ha maga a felirat esetleg csak a második évszázad első feléből származik (WITHERINGTON: i. m. 256.) – mások úgy vélik egyébként, hogy a felirat 70 előtt keletkezett (lásd DEISSMANN: i. m. 380.).

34 HENGEL: i. m. 183.

zsidókeresztyének özvegyeit a hellenista zsidók keresztyén voltak miatt, a héberek pedig hellenista voltak miatt nem részesítették a szegénygondozásban zsinagógáikon belül.³⁵

Ahogy fentebb utaltunk rá, az ApCsel 6,10-ben a Lk 21,15 beteljesedése jelenik meg, hiszen István bírálói nem tudtak ellenállni a Léleknek és a bölcsességnek, amellyel beszélt. Cáfolni a tanítását tehát nem lehetett, arról nem is beszélve, hogy számos csoda és jel kísérte igehirdetését. Megjegyzendő, ahogyan ebben, úgy abban is párhuzamot vélhetünk felfedezni Jézus zsinagógái igehirdetéséhez (Lk 4,18,22), hogy ő sem volt képes a saját zsinagógájában meggyőzni hallgatóságát (Lk 4,16kk). Így nem maradt más hátra, mint felbujtani (ὑποβάλλω – valakit [titokban] megbízni valamivel, esetleg pénzen felbérelni) másokat, hogy vádolják Istvánt. Fontos látni, nem maguk a terv kiötölői szólnak István ellen, hanem erre találnak embereket – Lukács tudatos szerkesztésére utal ezzel összefüggésben, hogy Jézus tárgyalásakor viszont nem szerepelnek a hamis tanúk (Mk 14,55–60 – Lk 22,66k). A vádaskodás nem marad eredmény nélkül, fellázadnak (συγκιλιέω – felkever, felszít [hapax. leg.]) a vének, a nép és az írástudók, akik rárohanva, megragadták (συναρπάζω – megragad, erőszakkal fogva tart) és a nagytanács elé hurcolják. Ami igazán érdekes, hogy megváltozik az üldözők személye. Eddig a főpap(ok) voltak a közösség fő üldözői,³⁶ illetve fő szövetségeseik, a szadduceusok pártja; most azonban az írástudókat, a véneket és a népet állítják maguk mellé a hellenista zsidók (6,12) és vezetik Istvánt a nagytanács elé. Ez az első hely az ApCselen belül, ahol a nép ellenséges erőként jelenik meg. Az elbeszélés végén, a megkövezésnél pedig a farizeusok fognak ott állni és Saul – a pápi hierarchia feltűnő módon háttérbe szorul. Ugyanakkor szembeszökő, hogy a Gamáiel-történeten kívül (ApCsel 5,34) a könyv első felében, csak majd a 15,5-ben találkozunk a farizeus elnevezéssel, ahol Lukács keresztyénné lett farizeusokról ír, akik megkövetelnék a megtért pogányoktól a körülméletést és a mózesi törvények megtartását. Az elbeszélésben a nagytanács is csak két alkalommal jelenik meg a 6,12-ben és a 6,15-ben. Lukács ábrázolásában egvébként a nagytanács nem mint tiszteletre méltó csoport jelenik meg, amely határozottan ragaszkodna a törvény előírásaihoz, hanem sokkal inkább, mint egy olyan szervezet, amely minden erőszaktevésekre hajlandó (ApCsel 5,33; 23,10). Úgy vélhetjük, a nagytanácsot Lukács azért illesztette be itt az elbeszélésbe, mert mint történész szükségét érezte a kontinuitás megteremtését a korábbi keresztyénüldözések és a mostani között.³⁷ „Lukácsnak azért van szüksége a Szanhedrinre, hogy a beszédhez hatásos keretet alkosson. István így Izrael hivatalos képviselői előtt szólhat. Ezzel kezdődik meg a számvetés a hivatalos zsidósággal, amely aztán a 28,26k (=Ézs 6,9k)-vel fejeződik be.”³⁸ Ami viszont mindkét, a keresztyénség ellenfeleként

35 Később a Toszeftában is részletes leírásokat találunk arra nézve, hogy miként szervezzék meg a zsidók a szegénygondozást azokban a városokban, ahol pogányokkal együtt laknak – nyilván az itt megjelenő utasítások némelyike már a Kr. u. I. évszázadban is szokás lehetett. Ezeket a helyeken a Toszefta úgy rendelkezik, hogy a pogányok szegénygondozására éppen úgy ki kell választani megfelelő személyeket, mint a zsidókéra, ahogyan az adományokat is mindkét nációtól gyűjteni lehet. További feladatként jelenik meg a pogány és a zsidó betegek látogatása, valamint halottaik eltemetése (STROBEL: 275.). Megjegyzendő, hogy amint az jól látható, itt sem csupán az volt a feladata a szegénygondozóknak, hogy ételmet adjanak a rászorulóknak. Ezek a felsorolt intézményszerűsített lehetőségek természetesen nem jelentették azt, hogy ne lett volna lehetőség a támogatás egyéb formáira is, hiszen pl. a titokban végzett karitatív tevékenységet is nagyra értékelték a zsidóságon belül. Egy példa a sok közül: „Örvendezz a titokban adott jótéteménnyel, hogy ezáltal legyűrjék [veled kapcsolatban] a halál angyalát, ahogy ezt az Írás tanúsítja: A titkon adott adomány megenyhíti a haragot.” (Péld 21,14) Babiloni Talmud In: N. KRAUS: *Zsidó morál és etika*. Budapest, 1998, 116.

36 A főpap majd csak a 7,1-ben tűnik fel, de itt sincsen más szerepe, mint hogy az írónak megkönnyítse István védőbeszédének elkezdését feltett kérdésével. Ez esetben is érdemes figyelni arra, hogy Lukács evangéliumában nem, csak a Mk 14,61-ben és a Mt 26,63-ban tesz fel kérdést a főpap Jézusnak!

37 HAENCHEN: i. m. 226.

38 HENGEL: i. m. 188.

feltűnő csoportra jellemző, hogy nem csupán vitába szállnak, hanem tevőlegesen tesznek is hatalmukból adódóan a keresztyének ellen, ezt fejezi ki az ἀνίστημι ige (felkel, előll; ha halott emberről van szó: feltámaszt, feleml).³⁹ A Szanhedrin első alkalommal csupán fenyeget (ApCsel 4,17,21), másodjára már (a halálos fenyegetés mellett) korbácsolással büntet (5,40), most azonban már kivégzéssel végződik a „kihallgatás”. Ezt pedig kétféleképpen értelmezhetjük Lukács ábrázolásából kiindulva. A nagytanács türelme elfogyott, kétszer figyelmeztette Jézus követőit, harmadszorra lecsapott a legszigorúbb ítélettel. A nagytanács ténykedésében így egy fokozás jelenik meg – vélhetőleg megfélemlően a valós helyzetnek, amiben a zsidó vezetők is egyre elkeseredettebben igyekeztek védeni érdekeiket. Másfelől az is elképzelhető, hogy István és a hellenisták csoportjának tanításában olyan támadás jelent volna meg a zsidóság ellen, ami ezt a drasztikus lépést tette volna szükségessé, tehát nem az ítéletben jelenne meg valamiféle fokozás, hanem a keresztyének tanításában következett volna be valamilyen radikalizáció. Lukács ábrázolásából ugyanis az is egyértelművé válik, hogy a vádlók haragját a végsőkig, a gyilkos dühig az Ember Fiának Isten jobbán látása viszi, vagyis István Krisztus-hitvallása miatt hal meg, nem a törvény, a Templom és a zsidóság ellen kimondott szavai miatt.⁴⁰ Az olvasó tudja a leírtakból, az Ember Fia nem más, mint Jézus, ami érdekes viszont, hogy ezzel a vádlók is tisztában voltak, noha őket nem világosította fel senki! Mindezt hallva egy akaratlanul⁴¹ rontanak Istvánra anélkül, hogy bármiféle ítélet elhangzott volna. Vajon azt akarná ezzel felmutatni Lukács, hogy a zsidó nagytanács mennyire elvakult módon cselekedett ez esetben,⁴² hiszen máskor is olvashatunk heves vitákról a nagytanácson belül (ApCsel 5,33; 23,7–10)? Vagy inkább ez is csak azt a megállapítást erősíti: nem hivatalos ítéletről volt szó, hanem a tömeg saját maga engedett szabad folyást dühének? Valószínűbbnek tűnik ez az utóbbi lehetőség, hiszen ahogy fentebb már láttuk, csupán két versben találunk utalást arra, hogy a tömeg bevonta volna a Szanhedrint István elítélésébe (6,12.15).

A vádak: A történetben elhangzó vádak az ApCsel 6,13–14, valamint a 6,11 tartalmazza. Elolvastva ezt a három verset, megállapítható, hogy egyfelől a szerző itt egy forrást használ fel, másfelől némi eltérést mutatnak a vádak tekintetében, mely összehasonlítás eredményeként a 11 vers tekinthető megbízhatóbbnak.⁴³ Istvánt két váddal illetik támadói, konkrétan az általuk felbérelt hamis tanúk (vö. Zsolt 27,12; 35,11; Péld 14,5; 24,28): Mózes és Istent káromolta, amely tényállást konkrétan a törvény és a Templom kritikájában láttak megvalósulni, illetve speciálisan megjelenni.⁴⁴ Jézus a vádak szerint úgy jelent meg tehát István igehirdetésében, mint valamiféle új tanító, aki megváltoztatja azokat a szabályokat és előírásokat, amelyekre Mózes hagyott hátra. Érdekes összevetni az eseményeket azokkal, ami Péterrel és társaival történik az ApCsel 4–5 fejezetekben. Itt is azt látjuk, hogy, amikor Péter felszólal a vádak ellen, megtelik Szentlélekkel (ApCsel 4,8). Ugyanakkor markáns eltérés István történetével szemben, hogy nem a tanítást tiltják meg nekik, hanem a Jézus

39 HAENCHEN: i. m. 223.; Túl messzemenő következtetéseket egy-egy szó alapján nyilván nem lehet levonni, de azt gondolom, Lukács zsenijét dicséri, hogy az egyébként a feltámasztásra, feltámasztásra használt kifejezést alkalmazza itt az ellenfelekre, akik éppen István halálát okozzák!

40 STRÄHLIN: i. m. 114.

41 ὁμοθυμαδόν – teljes egyetértésben, egyhangúan – Lukács kedvelt kifejezése a Róm 15,6 kivételével csak az ApCselben fordul elő az Újszövetségben, viszont ebben az írásban 10 alkalommal.

42 HAENCHEN: i. m. 243.

43 HILL: *Hellenists*. i. m. 59.

44 Mások három vádpontot vélnek megkülönböztetni egymástól: 6,11.13.14; megint mások négyet (a 11. versben kettéválasztva Mózes és Isten káromlását.) Vö. D. D. SYLVA: *The Meaning and Function of Acts 7:46–50*. *JBL* 106/2 1987 (261–275.), 268.

nevében tanítást (ApCsel 4,17–21; 5,28kk.40)! Ami az István halálát követő üldözéseket illeti, nem bizonyítható – ahogyan a kutatók többsége feltételezi –, hogy a zsidókeresztyének nem szenvedték el azokat, hiszen csak az apostolokról olvashatjuk, hogy Jeruzsálemben maradhattak.⁴⁵ Mindenesetre az is tény, hogy általában az üldözéseknél a közösség vezetőit igyekeztek első renden félreállítani, mint ahogyan az is tény, hogy az elüldözött keresztyének aktivitásának bemutatását Lukács éppen Fülöppel kezdi, aki a második helyen szerepel a hetek, a hellenisták vezetőinek felsorolásában. *B. Witherington* szerint azonban, aki abból indul ki, hogy csak az apostolokat nem érte üldözés, ebből az is következik, hogy a hellenista zsidókeresztyének tanításukban sem mutattak nagy eltérést az arámiul beszélő zsidókeresztyénekhez képest. Mint ahogyan a főpap (7,1) és a zsidó vezetők, akik előtt végül Istvánnak szólnia kell, szintén ugyanazok, mint akik az apostolokat vonják felelősségre (4,1–22). Biztosan volt valamiféle kulturális különbség a zsidók és a hellenisták között, de semmi nem utal arra, hogy ettől az egyiket liberálisabbnak, a másikat pedig konzervatívabbnak kellene tartanunk. Az Istvánt kivégzők pedig ugyancsak nem a törvény és a Templom kritikája miatt ragadnak végül követ – amely egyébként jól illeszkedik a prófétai tradícióba –, sokkal inkább a vértanú lsten népét, annak vezetőit kritizáló és hitetlenségüket korbácsoló szavai miatt. „Semmi nincs, sem Pálnál, sem az Apostolok Cselekedeteiben, ami igazolná Baur hipotézisét a zsidók és a hellenisták között megjelenő hatalmas eltérésről sem Jeruzsálemben, sem sehol másutt.”⁴⁶ Olvasva ezt a véleményt, felmerülhet bennünk a kérdés, vajon ezzel a magyarázattal közelebb kerülünk-e a megértéshez? Úgy gondolhatjuk, erre a választ akkor találhatjuk meg, ha a szöveget tovább vizsgáljuk részleteiben, kezdve az elhangzott vádakkal.

I. *A Templom lerombolása*: Márknál a hamis tanúk vallomásából az derül ki, hogy „nem kézzel készített” lesz az új Templom (Mk 14,58), vagyis a keresztyén gyülekezetre, tehát saját magukra értették ezeket a szavakat annak hagyományozói, Máténál pedig (Mt 26,61) ez a kijelentés egy lehetőséggé szelídül (δύναμαι). János evangéliumában ez a prófécia Jézus feltámadására lett vonatkoztatva, aminek következtében Jézus teste vált a Templom megfelelőjévé.⁴⁷ Ahogyan fentebb utaltunk rá, Lukács evangéliumában nem találkozunk ezzel a logionnal, csak itt, Istvánhoz kapcsolódóan, mint ahogyan a fügefa elszáritásáról szóló elbeszélést is hiába keresnénk, ami Máténál és Márknál ugyancsak a heródesi Templomra vonatkoztatható.⁴⁸ Talán valóban az áll ennek a háttérben, hogy Lukács azért helyezi ide a hamis tanúk szájából elhangzó Templom-ellenes vádakat, mert tradíciói alapján tisztában volt azzal, hogy az ősgyülekezet egyébként mennyire kötődött a Templomhoz,⁴⁹ amely tény viszont értelmezhetetlen lenne, ha már Jézust ezért támadták a zsidók. A prófétai tradíció-

45 WITHERINGTON: i. m. 243. k. – Ehhez kapcsolódóan a szerző arra is utal, hogy ez kiválóan megfelel a Pál által a Gal 1–2 és az 1Thessz írottaknak. Az utóbbiban ugyanis arról olvashatunk, hogy üldözések érték a keresztyéneket a zsidók részéről Júdeában (1Thessz 2,14k), az előzőben pedig Pál magát nevezi meg, mint az „egyház” egyik fő üldözőjét (Gal 1,13) – (bővebb kifejtését lásd i. m. 244k, továbbá C.C. HILL: *Acts 6.1–8.4 Division or Diversity?* In: B. WITHERINGTON III. (szerk.): *History, Literature and Society in the Book of Acts*. Cambridge 1996 [129–153] 137. k).

46 WITHERINGTON: i. m. 245. k; idézet 247.

47 A téma bővebb kifejtését lásd KÓKAI NAGY V.: *A Templom udvarának megtisztítása*. Református Egyház (LX/3.) 2008 (41–47.), 44.

48 WITHERINGTON: i. m. 262.

49 PESCH: i. m. 238. – Lukács esetében annyi biztosan állítható, hogy egyébként pozitívan nyilatkozik a Templomról, például az ApCsel 1–2-ben, ahol a Templom úgy jelenik meg, mint a tanítás ideális helyszíne, illetve az is egyértelművé válik, hogy a tanítványok továbbra is járnak a Templomba (ApCsel 2,46; 3–4). Mindazonáltal ez nem feltétlenül kell azt jelentse, hogy István tanításában ne lenne az ő számlájára írható a Templom kritikája, hiszen vélekedhetett így erről a csoportról.

ban ugyancsak megjelenik a Templom kritikája, megítélése (Mik 3,12; Jer 26; 33,6.18) és az új Templom felépítésének ígérete is (Ez 40–44; Hag 2,5–9; Zak 2,5–9), amely majd a Messiás megjelenésekor teljesedik be.⁵⁰ Érdekes, hogy István vádlói egyáltalán nem szólnak az új Templomról, az újjáépítésről, mint ahogyan István védőbeszédében sem esik szó erről, hanem az válik hangsúlyossá, hogy Isten nem zárható kézzel készített épületbe (ApCsel 7,44kk). Ugyancsak fontos eltérés, hogy míg Márknál már a vádban megjelenik a „kézzel épített”⁵¹ Templom, esetünkben csak István válaszában jelenik meg a kézzel épített ház méltatlan volta, itt viszont nincsen szó a Templomról és annak lerombolásról. A kézzel készített szent hely még egyszer feltűnik az ApCselben, Pál Aeropagoson tartott beszédében (17,24), majd a Zsid 9,11.24-ben, de általában elterjedt fordulat volt a zsidó és a görög kultuskritikában is.⁵² Azt is látnunk kell, hogy egyfajta kritikai megítélés a Templomban folyó kultusz ellen ismert volt a zsidóság körében is (lásd szamaritanusok,⁵³ Kumrán,⁵⁴ Keresztelő igehirdetése⁵⁵). Másrészt az is kétségtelen, hogy a kultusz már Jézus korában sem játszott olyan fontos szerepet, mint korábban tette. „A zsidóság már nem kultikus vallás volt, hanem az obszervancia vallása [...] A zsinagóga háttérbe szorította a templomi szolgálatot, a mindennapi életet meghatározó törvényt magyarázatával; a papok helyett az írástudóknak lett tekintélye a nép előtt.”⁵⁶ És természetesen figyelembe kell vennünk ez esetben is, hogy amikor Lukács megírja az Apostolok Cselekedeteit, akkor már nem létezik a Templom és annak pusztulásához semmi köze nem volt sem Jézusnak, sem a keresztyéneknek.

A Templomról szólva ismét beleütközünk ismereteink határába, mivel alapvetően nem tudhatjuk, mi az, amit valóban István mondott, és mi írható Lukács számlájára. Az első tisztázásra szoruló kérdés, vajon a pozitív színben megjelenő szövetség sátra és a Templom épülete között milyen megkülönböztetés tehető? Első gyanúnk az lehet, hogy talán a sátor mobilitása, a néppel vándorlása lehet a kulcs. Így István szavait értelmezve megállapítható, hogy István nem a Templom ellenzője, hanem az ellen emeli fel a szavát, hogy a Templom elvesztette nomád, vándorló jellegét, mint ahogyan azt a funkcióját is, hogy Isten szent helye legyen, hiszen ehelyett az emberek szabadon választott istentiszteletének lett a helye, amellyel egy olyan istent tiszteltek, akit saját képükre alkottak meg.⁵⁷ Ez a gondolat azonban

50 LENKEYNÉ SEMSEI K.: *János evangéliuma I.* Debrecen 1999. 107; vö. továbbá BOLYKI J.: „*Igaz tanúvallomás*”. Osiris, Budapest, 2001. 109. – Megjegyzendő, hogy éppen ez az ószövetségi tradícióba gyökerezés bizonyítja azt is, hogy a tradíció eredeti, jézusi szó volt (R. BULTMANN: *Johannesevangelium*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957. [15. kiad.], 89.). Ugyanehhez a témához utalhatunk egy későbbi rabbinikus legendára is a Kr. u. III. századból, amely szerint a Templom pusztulása a Messiás eljövételét jelzi (lásd VERMES G.: *A zsidó Jézus*, Osiris, Budapest, 1995. 179. k.).

51 Megjegyzendő, hogy sem Máténál, sem Jánosnál nincsen szó erről!

52 HENGEL: i. m. 192.

53 Lásd O. CULMANN: *A jánosi kör*. Pápa 2007. 58. kk.

54 Az igazság tanítóját többek között éppen a Templom kritizálásáért üldözik el (1QpHab IX,9k; 4QpPS 37 4,8. k). A témához lásd G. THEISSEN, A. MERZ: *Der historische Jesus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 404. kk; valamint VERMES G.: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Osiris, Budapest, 1998. 164. kk; 215. kk.

55 Itt konkrétan Keresztelő igehirdetésének arra a vonására gondolunk, ami a bűnök bocsánatára vonatkozott (lásd Mk 1,4). Ezzel ugyanis János azt mondja ki, hogy a bűnbánat és a keresztség által megbocsátást nyernek a bűneink, ez pedig magában foglalja, hogy nincsen szükség többé a kultuszban a bűnbánati áldozatra. Többször utal erre az összefüggésre G. Theissen (in G. THEISSEN: *Der Schatten des Galiläers*. Güntersloher Verlagshaus, Güntersloh 2007. [20. kiad.] pl. 94.). Ami miatt számunkra különösen is érdekes ez az összefüggés, az ugyanennek a tanításnak a megjelenése az ApCsel 2,38-ban, ahol átvételre kerül a „bűnök bocsánatára”, de ki is egészül „Jézus Krisztus nevé”-vel és a „Szentlélek ajándéká”-val.

56 R. BULTMANN: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest, 1998. 29.

57 MUNCK: i. m. 65.

megdőlni látszik a sátor kifejezés feltűnésével Moloch nevéhez kapcsolódóan (46k). Akkor talán a 44. versre alapozhatjuk magyarázatunkat, ahol István arra utal, hogy a sátor jóllehet kézzel készített volt, mindazonáltal Isten rendelése alapján készült, Isten tervei szerint (vö. 2Móz 25), vagyis teljesen megfelelt a Magasságos szándékának. Ez a magyarázat már elfogadhatóbbnak tűnik, de még pontosításra szorul, mivel a valódi ellentét nem a sátor és a ház között van, hanem inkább Isten jelenlétéről és ennek a jelenlétnek a körülhatárolhatóságáról alkotott vélemények között.⁵⁸ István kritikája a zsidóságot magát érinti, amennyiben az meg van győződve róla, hogy a Templomhoz köthető Isten jelenléte – ez ugyanis Isten szabadságát korlátozná. Ezzel szemben István a Mindenható jelenlétét mint mindenütt jelenvalóságot tanítja. Mindezt figyelembe véve megállapítható, hogy a 48. vers, ami összefoglalja a sátorról és a Templomról elmondottakat, egy meglehetősen agresszív támadás a zsidóság ellen, annak ellenére, hogy ezzel a kijelentéssel nyilván minden zsidó egyetértett volna,⁵⁹ hiszen ez esetben nem a Templomban folyó kultusz tisztaságát éri kritika, mint pl. Kumránban, hanem magát az épületet, ami a zsidó hit szimbóluma volt a törvény mellett. Feltűnő, hogy István, noha számos helyen nyúlik vissza beszédében az Ószövetséghez, a Templomhoz kapcsolódva egyszer sem teszi ezt közvetlen módon, pedig számos ószövetségi perikópa rendelkezésére állhatott volna (lásd 2Sám 6,1–19; 7,2–16; 1Kron 15,1–16,43; 17,1–14 stb.). Csupán egyetlen kapcsolódás mutatható ki az Ószövetséghez, a Zsolt 132,5 (LXX)-höz.⁶⁰ Ami azonban biztosan megállapítható, hogy István védőbeszédében a Templomot csak annyiban kritizálja, amennyiben a zsidóságot kritizálja, akik úgy gondolják, Istent a Templomban lehet és kell tisztelni, alkalmasint a kézzel készített épületbe kívánják bezárni a mindenség Urát. A kultusz helytelenségének kritikája, a nép kritikája, hiszen ezzel éppen Mózeset és a törvényt vetik el, pedig angyalok közvetítésével kapták azt.

II. A törvény és a szabályok megváltoztatása: A τὸ εἶθός kifejezés 12 alkalommal fordul elő összesen az Újszövetségben, ebből 10 alkalommal a lukácsi corpusban. Ezen a helyen Lukács kiegészítésének kell értékelnünk ezt, mivel a logion egyéb megjelenéseiben ez teljesen hiányzik,⁶¹ de hogy pontosan mit ért ez alatt a szerző, csak a szó egyéb előfordulásaiból következtethetjük ki. Egyértelműen megállapítható Lukács szóhasználatáról, hogy minden esetben szokást, ill. viselkedést jelöl a szó: ebbe a kategóriába tartozik a papi szolgálat gyakorlása (Lk 1,9), az ünnepek megünneplésének szokása (Lk 2,42), a körülmetélésé (ApCsel 15,1; 21,21) és általában a zsidóságra jellemző szokások (ApCsel 6,14; 16,21; 21,21; 26,3; 28,17). Két kivételes alkalmazását is láthatjuk a szónak Lukácsnál, ami viszont csak még inkább alátámasztja a kifejezés semleges voltát: Lk 22,39 – Jézus felment az Olajfák hegyére, ahogy szokott (szokás szerint); ill. ApCsel 25,16 – a „rómaiaknak nem szokása” bárkit is kiszolgáltatni. Ugyanezt a jelentést támasztja alá a lukácsi korpuszon kívüli egyéb előfordulása is a

58 Véleményünk szerint ugyanezt kell hangsúlyosnak tartanunk Pál Areopagoszon tartott beszéde esetében is (ApCsel 17,24–26).

59 Sőt éppen ez volt az egyik fő kritika a pogány kultuszokkal szemben (lásd 1Kir 8,27) – vö. Hill: *Hellenists*. 74.

60 A görög főszövegben itt οἴκῳ Ἱακώβ áll, jóllehet ezt az olvasatot kevesebb szövegvariáns támasztja alá, viszont mivel az egyik legrégebbi ezt az olvasatot hozza, így ezt tekinthetjük eredetibbnek, noha a „Jákob Istenének” verzió helyesebbnek tűnik, mint ahogyan az új fordítású Biblia is ezt tartalmazza, arról nem is beszélve, hogy így vélhetjük felcsendülni abban a Zsolt 132,5 (LXX)-öt (vö. Sylva: i. m. 263).

61 Lásd Haenchen: i. m. 227. – találkozzunk olyan véleménnyel is, hogy éppen a szokatlan kifejezések miatt (εἶθός, παραδίδομι) itt Lukács tradicionális anyaggal dolgozik (E. Richard), de ezt C. C. Hill meggyőzően cáfolja, felmutatva, ezek a kifejezések általánosan ismertek voltak ebben az összefüggésben (In: *Hellenists*. 62. k.).

szónak (vö. Jn 19,40; Zsid 10,25).⁶² A szó előfordulásai alapján tehát egyértelműen megállapítható, hogy itt nem Mózes törvényeinek megváltoztatására⁶³ kell gondolnunk, hanem sokkal inkább az arra épülő „szokások” kritikájára. Általában igaznak kell tekintenünk a kijelentést, miszerint „a törvényadó Mózes, a Tóra és a szentély nyílt kritikája a palesztinai zsidóságon belül nem kaphatott teret.”⁶⁴ Mindazonáltal a törvény értelmezése meglehetősen szerteágazó volt, így esetenként (pl. Jézus törvényértelmezése a hegyi beszédben) a bírálók szubjektív megítélése alá esett, hogy egy-egy magyarázat még a „kifejtés” kategóriába, vagy már a „kritika, megváltoztatás” körébe tartozott. Mózes törvénye, konkrétan annak az értelmezése a próféták által Keresztelő Jánosig voltak (Lk 16,16) – ebben az összefüggésben pedig pozitív szerepe volt a törvénynek, István sem magát a törvényt ítéli meg negatívan (lásd 7,38; illetve azt a tényt, hogy többségében a beszédben megjelenő idézetek a pentateuchosból származnak). Ugyan pontosan nem tudhatjuk, István kritikája mit foglalt magában, de valószínűleg egyetérthetünk M. Hengellel, aki a vád által emlegetett kritikát oda sorolja, ahová a törvény mátéi (pl. Mt 5,21.27.31.33.38.43), vagy a márki (Mk 2,27k; 7,15.18kk; 10,5) kritikája is tartozik.⁶⁵ Külön kérdés és továbbgondolásra érdemes, hogy ezzel milyen összefüggésben áll Pál törvénykritikája, hiszen később ugyancsak hellenista zsidók illetik kísértetiesen hasonló vádakkal Pált: „Izraelita férfiak, segítsetek! Ez az az ember, aki a nép ellen, a törvény ellen és a szent hely ellen tanít mindenütt mindenkit, sőt még görögöket is hozott be a templomba és megszenteltelenítette ezt a szent helyet” (ApCsel 21,28). Az azonban kétségtelen tény, hogy míg Pál esetében általánosságban vannak megfogalmazva ezek a vádak, addig István esetében konkrét tanításokra utalhatnak a tanúk. Teológiailag sem lehet egzakt módon összevetni Pál tanítását és István törvényre vonatkozó kijelentéseit, hiszen Istvánnál még csak csírájában sem jelenik meg az a gondolat, hogy Jézus a törvény vége lenne (Róm 10,4), arról nem is beszélve, hogy „ha már Istvánnál ki akarnánk mutatni Pál alapvető törvénykritikáját, akkor az ő számlájára kellene írunk Pál megigazulástanát is.”⁶⁶ Abban biztosak lehetünk, hogy István tanítása csakúgy, mint Pálé, Jézushoz nyúlik vissza, az igazi kérdés az, hogy vajon a Lukács által Istvánnak és körének tulajdonított tanítás Jézus és Pál közötti állomást jelenít-e meg a tan fejlődésében, vagy két teljesen különálló fejlődési ágról beszélhetünk? M. Hengel véleménye szerint az István beszédben megjelenő krisztológiai megalapozás, miszerint Jézus az – eszkatológiai

62 Nagyon izgalmas M. Hengel és C. C. Hill azon megállapítása, hogy ha a görög szó Újszövetségen kívüli előfordulásait vesszük alapul: „Inkább beszélhetünk a zsidók tipikus törvényeire alkalmazott hellenizáló körülírásról, amihez hozzátartozott a dekalogus első három parancsolata is.” (HENGEL: i. m. 191). Továbbá, speciálisan Josephus pedig akkor alkalmazza ezt a szót, amikor a pogányoknak magyarázzák a zsidó törvényeket (Hellenists, 63). Úgy tűnik, hogy ettől a szó újszövetségi alkalmazása eltér!

63 Az itt szereplő ἀλλάσσω egyszer sem fordul elő az evangéliumban és az ApCsel-ben is csak ezen az egy helyen. A szó többi előfordulása az Újszövetségben (Róm 1,23; 1Kor 15,51.52; Gal 4,20; Zsid 1,12) pedig semmilyen kapcsolatot nem mutat a törvénnyel, vagy a szokásokkal. Ugyanakkor az Újszövetségen kívül találkoznak a szónak a törvényre vonatkozásával (Dán 7,25; 1Makk 1,49) – így itt megint csak feltételezhetjük, hogy Lukács alkalmazza ezt a kifejezést és nem a tradícióból vette át (vö. HILL: *Hellenists*. I. m. 63. k.).

64 HENGEL: i. m. 198.

65 I. m. 191 – B. Witherington elképzelhetőnek tartja, hogy István kritikája Izrael történetének deuteronomista értelmezésén alapulna, amit a következő motívumok jeleznének: 1. a zsidók ismétlődő engedetlensége, 2. amit Isten prófétái sorozatosan ostromoztak, 3. akiknek szavait visszautasították. Ennek következménye pedig 4. Izrael megítélése. Ezekkel a motívumokkal találkozhatunk pl. 2Kír 17,7–20; Neh 9,26 (itt is megjelenik a próféták meggyilkolása) és a 2Kro 36,14–16 (i. m. 262). Jézus törvényértelmezéséhez a hegyi beszédhez kapcsolódóan és általában a Máté evangéliumán belül lásd: KÓKAI NAGY V.: *A hegyi beszéd*. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében. KRE HTK Doktori Iskola – L'Harmattan, Budapest, 2007.

66 HENGEL: i. m. 191.

– alanya a jövőbe helyezett változásnak, sem Pál törvényről szóló tanításának, sem Lukács Pál-képének nem felel meg. Pál, amikor Krisztus törvényéről beszél (Gal 6,2; 1Kor 9,21) egy korábbi tradícióhoz nyúlik vissza, ami később az apostoli atyáknál jelenik meg ismét (vö. Bar 2,6⁶⁷), viszont az már a Lukács által felhasznált logionforrásban is megjelent, a mezei prédikáció elején, hogy Jézus az Isten Országáé új, eszkatológiai Tórájának az elhozója.⁶⁸ Másfelől az azért elmondható a hellenisták és Pál ábrázolásáról Lukácsnál, hogy az ő tó-rakritikus meggyőződésük, ami magában foglalta a Templom kritikáját is, felfogható Pál pozícióváltása analógiájaként.⁶⁹ Azt mondhatjuk tehát, hogy éppen a hellenista zsidóke-resztyének lesznek azok, akik Jézus üzenetének eszkatológikus motiváltságú kritikáját a törvénnyel kapcsolatban továbbvizik.

Az is valószínűsíthető, hogy a vita egyik sarokpontja a törvény/szokások betartása kontra relativizálása volt. Érdekes tény, hogy maga Pál is emiatt kezdi el üldözni Krisztus egy-házát, aki ugyancsak diaszpóra zsidó volt és magát szigorú elvű farizeusnak tartotta (Fil 3,4–6). Miután pedig megtér és elkezdi hirdetni a körülméletlenség evangéliumát, István-hoz hasonlóan, őt is a legtöbb támadás a diaszpórák zsinagógaiban, a hellenista zsidóság részéről éri (vö. ApCsel 9,29–30; 20,3; 21,27–30).⁷⁰ Mint láthattuk tehát, a kisebbségi lét a diaszpórákban élő zsidókat sokkal erősebben kötötte identitásuk jegyéhez, a törvényhez, az ehhez kapcsolódó szokásokhoz és ezek betartásához, mint esetenként a többségi létben élő palesztinai zsidóságot. Természetesen Palesztina területén is találkozunk olyan csoportokkal, akik ragaszkodnak a törvény szigorához és azok aprólékos betartását követelik meg minden szimpatizánsuktól (esszénusok, farizeusok), mint ahogyan a diaszpórákból származó írásművekben is találunk olyan értelmezéseket, melyek pl. a kultikus törvényeket – nyilván többek között a távolság okozta kényszer miatt is – spiritualizálták, allegorikusan értelmezték (lásd *Philo*).⁷¹ Ez utóbbi relativizálás viszont a törvényre, a maga teljességében nem vonatkozott, sőt inkább egy olyan tendencia jelenik meg alkalmanként, ami a görög kultúrával találkozva Mózes személyét a filozófusok sorába helyezi, mint azok legelső képviselőjét (pl. Pszeudo-Aristeas levél, *Philo*). Így a tóra nem csupán a kiválasztott nép számára kell alapvető legyen, de az egész emberiség számára. Ezzel szemben megjelenik egy olyan vélemény is, amely határozottan elzárkózik a pogányoktól „és csak egy kívánsága van velük kapcsolatban, az eszkatológiai megsemmisülésük” – ilyen körből származnak pl. a Sibyllinai Oraculumok, vagy a 3. és 4. Makkabeusok könyve.⁷² Ugyanez a kettősség jelenik meg a LXX jelentőségéhez kapcsolódóan is. Míg *Philo* számára ennek lefordítása egy évenként ünnepelendő boldog nap, addig a zsidóság konzervatív tagjai erről kissé máshogy vélekednek, ahogyan ez egy későbbi forrásból egyértelművé válik: „A 370 körül (vagyis a Római Birodalom krisztianizálódása idején) Palesztinában élt rabbi, Jehuda ben-Sáalomtól

67 „Eltörölte tehát ezeket, hogy Urunk Jézus Krisztus új törvényének, mely nem kényszerű iga, ne olyan áldozata legyen, mely emberi alkotás” – mindezt a Barnabás-levél a kultusz kritikája után mondja, amely részben az Ézs 1,11–13-ra utal. In: VANYÓ L.: *Apostoli Atyák* (Ókeresztyén írók 3), Budapest, 1988, 222.

68 HENGEL: i. m. 192.

69 PESCH: i. m. 239.

70 Ahogyan R. Pesch megjegyzi a hellenisták gondolkodásában bekövetkező fordulatról, összevetve azt a „páli fordulattal”: „Nyilvánvalóan megkönnyítették az ilyen jellegű fordulatot a diaszpóra zsidóságot erőteljesen meghatározó bölcsességtradíciók” (i. m. 239).

71 H. FRANKEMÖLLE: *Frühjudentum und Urchristentum*. Kohlhammer, Stuttgart, 2006, 243.

72 WALTER: *Hellenista diaszpóra-zsidók*. I. m. 197.

maradt fenn a következő haggada (Pesiqta Rabbati 5/14,b): Mózes azt kívánta, hogy neki adassék meg a misna írásban (ahogy a tóra), ezt Isten megtagadta tőle, mert előre látta, hogy a népek (!) a misnát is lefordítják akkor görögre (Izraeltől elvéve azt): azt mondanák, hogy a zsidók nem is az igazi Izrael. Sokkal inkább azt állítanák (már csak azért is, mert a kezükben lenne a tóra görög fordítása): Mi vagyunk (az igazi) Izrael, mi vagyunk Isten gyermekei. Csak egy biztosítéka lehetne Izraelnek, mint ellenérv: a misna szóbeli tradíciója, amely egyedül rá bízott, és ezt nem osztotta meg a népekkel.⁷³

Nyilvánvalóvá vált, hogy Lukács ábrázolásában István ellenfelei olyan zsidók, akik a diaszpórából hazatértek az anyaországba. Az is egyértelműnek tűnik, hogy hazatérésüket nagy valószínűséggel a vallásosság, a kegyességük motiválta, amiből adódott, hogy alkalmasint szigorúbban ítélték meg ugyanazt a kritikát, amihez az „öslakos” zsidók hozzá voltak szokva, hiszen számos olyan zsidó kisközösségről tudunk, amelyek tanításában megjelent valamiféle kritika a hivatalos zsidóság törvénytárgyarázata, kultusza ellen. Ugyanakkor azért is szigorúbban ítélték meg mindenféle kritikát, mert ehhez hasonlóval találkozhattak a diaszpóra létben alkalmazkodó zsidók körében is. Ezen megfigyelésekből kiindulva viszont messze nem érzem olyan fontosnak azt a megkülönböztetést, amit C. C. Hill tesz, kijelentve, Lukács figyelmének központjában nem a törvény áll, hanem a zsidóság. „Lukácsnak sokkal inkább úgy van szüksége a törvényre, mint Pálnak a Róm 2,17–24-ben.”⁷⁴ Nem gondoljuk, hogy ennyire jól elkülöníthető lenne a zsidóság esetében, hogy a kritika a nép ellen, vagy a törvény ellen szól. Sokkal inkább valószínűsíthető, hogy éppen a diaszpóra lét érzékenységeben, a mózesi törvényeket ért támadás a népet is érte és fordítva.

Az érme másik oldala és ez talán István csoportjára volt jellemző: a pogány környezetből hazatelepült zsidók sokkal tisztábban látták, melyek azok a pontok a zsidó valláson belül, amelyek tisztítják a pogány érdeklődőket, és melyek azok, amelyek vonzzák. Jézus tanításában megjelenni vélték mindazt, ami a misszió sikerét megítélésük szerint erősíthette és ez megszólalt tanításukban. Ez nem állt ellentétben sem a Názáreti tanításával, sem az arámiul beszélő zsidókeresztyének tanításával, de más pontokra helyezte a hangsúlyt, más tanításokat erősített fel. Melyek voltak ezek a tanítások? B. Witherington véleménye szerint a beszéd nem valamiféle apológia, vagy védőbeszéd a hamis vádak ellen, hanem annak központi témája az a kritika, ami megszólal a zsidókkal szemben, akik a prófétákat üldözték, ezzel elutasítva a tanításukat is, ami nem volt más, mint Isten üzenete; illetve az ellen a zsidó téveszme ellen emeli fel a szavát, mintha Istent helyhez, adott esetben a Templomhoz lehetne kötni.⁷⁵ Ezt a véleményt kiegészíthetjük a következő megállapítással: István és köre tanítása nyilván Jézushoz nyúlt vissza, akinél ugyancsak megjelenik mind a törvény kritikája, mind a Templomé. Jézus törvénykritikájáról elmondható, hogy annak álszent, képmutató alkalmazása, illetve kirekesztő jellege ellen emel szót. Ugyanezt a gondolatot viszik tovább a hellenisták is, ahogyan arról fentebb volt már szó. Ami a Templom kritikáját illeti, Jézus az evangéliumok tanúságtétele szerint azt azért kritizálja, mert nem céljának megfelelően használják, mert kereskedés háza lett az imádság háza helyett: „Az én házam imádság házának fog nevezettni minden nép számára.”⁷⁶ Ti pedig rablók barlangjává tettétek” (Mk 11,17 par.). A hellenistáknak sokkal súlyosabb kérdés volt – éppen diaszpórából származásuk miatt – hogy Isten jelenléte nem köthető egy országhoz és végképp nem egy épülethez, legyen az mégoly szent is. Mindezt összegezve megállapíthatjuk, az első vértanút ért vádak,

73 WALTER: *Hellenista diaszpóra-zsidók*. I. m. 200.

74 HILL: *Hellenists*. I. m. 69.

75 I. m. 259. 263; Hasonló véleményt fogalmaz meg C. C. Hill is: „Semmi sincsen ebben a fejezetben, ami alátámasztaná a széles körben elterjedt véleményt, miszerint István radikális kritikát gyakorolt volna a Templomról, vagy a törvényről” (Acts, 139).

76 Α πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν csak Márknál szerepel, Máté és Lukács ezt elhagyja az idézetből.

illetve a védőbeszédében megjelenő gondolatok, miközben Jézus tanításából „fejlődtek ki”, annak egy speciális olvasatát tárják elénk, amely olvasatnak számos eleme jól levezethető a kisebbségi lét megtapasztalásából az anyaországon kívül. Látna a tanítást, azt is megállapíthatjuk, hogy István vádlói és a meglinccselésére felbujtók azok a hellenista zsidók, akik közül maga István is származott, és akik feltehetőleg István kivégzésében a héber zsidókat, azok vezetőit is maguk mellé állították (vö. IThessz 2,14kk).⁷⁷ Véleményünk szerint ezt támasztja alá Pál (Saul) „véletlenszerű” feltűnése is az elbeszélés végén.

Végezetül vizsgáljuk meg azt a kérdést, hogy milyen viszonyban áll egymással az elhangzott vád és István beszéde. A vádokról – amennyiben igazak – elmondható, hogy a zsidóság fundamentumát támadta meg István, hiszen a zsidóság alapvető mondásgyűjteménye, a Pirqe Abot nem véletlenül kezdődik ezzel a mondattal: „Mózes a Sínain kapta a törát”. Ezt követi a Tóra köré húzandó kerítés követelménye, majd annak a három dolognak a felsorolása, amin a világ áll: a Tóra, a templomi kultusz és a jó cselekedetek.⁷⁸ Az pedig egyértelmű, ha ezeket támadta valóban István tanítása, akkor „jogosnak” tekinthető a zsidók részéről kivégzése is! Érdekes kérdést vet fel azonban Witherington és mások is ehhez kapcsolódóan, amikor felhívják a figyelmünket arra, hogy amennyiben a *F. Ch. Baur* óta széles körben képviselt nézetet vesszük alapul, és István beszédében megjeleneni véljük éppen azokat a motívumokat, amelyek a vádokban hangzanak el (a törvény és Templom kritikája), akkor Lukács nem nevezhetné őket hamis tanúknak (6,13). Vagy a másik eshetőség, hogy István beszédében nincsen semmi ezekből a vádaktól és ez esetben helytálló a tanúk hamissága – Witherington ez utóbbi mellett kardoskodik.⁷⁹ Mások ugyanezt a véleményt képviselve arra hívják fel a figyelmet, hogy István hallgatása a vádakkal kapcsolatban már csak azért is feltűnő, mivel később Pál (vö. ApCsel 24–25) kifejezetten elutasítja a vádakat.⁸⁰ A harmadik lehetőség: mivel Isten szent és igaz embere, István ellen hangzanak el vádak, éppen azért, mert vádak, csak hamisak lehetnek.⁸¹ *M. Scharlemann* pedig hasonló álláspontot képvisel, a vádagnak valóban hamisnak kell lenniük, de nem abban az értelemben, hogy ellenkezzenek a tényekkel.⁸² Csupán az tűnik biztosnak: Istvánt kivégezték, halálát hirtelen felindulásból követték el, vagyis meglincselték, amire okot leginkább egy olyan tanítás adhatott, ami agresszívvá tette hallgatóit. Ezek azok a tények, amiket biztosan tudunk. Vegyünk ehhez hozzá még egy történelmi tény: Lukács legalább egy generációval később írja művét, mint amikor az események zajlanak, amikor a *Templom* már valóban nem áll – de nem Jézus rombolta le, és nem is beszélt erről a szerző által írt evangéliumban (!), hanem a Római Birodalom katonái és éppen a zsidók lázadása, szabadságharca, engedetlensége miatt.⁸³ Vagyis a vádat megcáfolta maga a történelem, az események menete. Mit mondhatunk a *szokásokról*, amelyeket Mózes hagyott ránk? Ugyancsak megállapítható azokról, hogy megváltoztak. Ahogyan azt a kifejezés lukácsi alkalmazása mutatta, valóban átalakultak a zsidó szokások, a papi szolgálat, a körülméletlés szokása (a keresztyénségen belül feltéle-

77 HILL: *Acts*. 135. k.

78 HENGEL: i. m. 196.

79 István beszéde, úgy tűnik, nem válaszol az elhangzott vádakra, vagy legfeljebb részben a Templomhoz kapcsolódó tanítás formájában a beszéd végén. A szerző véleménye szerint inkább azt tarthatjuk elképzelhetőnek, hogy ezek valóban hamis vádak és István beszédében nem tesz mást, mint figyelmen kívül hagyva a vádakat, felmutatja saját igaz tanítását. Nem ártatlanságáról beszél a vádlott, hanem az igazságról (i. m. 258.).

80 HILL: *Hellenists*. I. m. 53.

81 „Minden tanúságtétel, ami egy mártír ellen hoz fel bizonyítékokat, csak »hamis« tanúságtétel lehet, mivel az igazság ellen szól” (W. L. KNOX: *The Acts of the Apostels*. Cambridge, 1948, 25.) In: HILL: *Hellenists*. I. m. 57. továbbá uő. *Acts*. i. m. 139. k.

82 M. H. SCHARLEMANN: *Stephen: A Singular Saint*. Róma, 1968, 102. In: HILL: *Hellenists*. I. m. 57.

83 Vö. HILL: *Hellenists*. I. m. 57.

nül), az ünnepek megünneplése, ezek mindegyike azonban éppen azért változott meg (az egy körülmetéléstől eltekintve – viszont erre vonatkozólag Jézus soha nem nyilatkozott), mert a Templomhoz kötődtek.⁸⁴ Vagyis a vádak hamisságát véleményünk szerint maga a történelem bizonyította, ezért azt sem az írónak, sem Istvánnak nem kell megtennie. Ez viszont lehetővé tette Lukácsnak azt a „luxust”, hogy István beszédében valóban egy mártír bizonyágtételének adjon helyet, aminek célja sokkal inkább olvasói misszionálása és oktatása volt, mint az elbeszélés menetébe való beágyazás. Összefoglalva elmondható: ahogyan a megjelenő vádak főképpen a hellenista zsidóknak okoztak problémát, úgy István tanításában is a hellenista zsidóság gondolkodása jelenik meg (lásd Pál későbbi tanítását és konfliktusait). Ha még pontosabban szeretnénk megérteni ezt az ellentétet, úgy annak gyökerét a hellenista zsidóságon belül kell keresnünk és nem a héberek és hellenisták (keresztyének/zsidók) eltérő világszemléletében, teológiai meggyőződésében.

84 Más véleményt fogalmaz meg *C. C. Hill*, szerinte azért hamisak ezek a vádak, mert Lukács éppen azt kívánja bebizonyítani, hogy a zsidókeresztyének általában, de magának Pálnak a kegyességében semmi kivétivalót nem találhatunk (vö. ApCsel 21,21.28 – Pál elleni, ugyancsak hamis vádak); (*Hellenists.* I. m. 57. k.).