

Karasszon István

Péter II. levelének magyarázata

Bevezetés

Az újszövetségi tudományoknak változatlanul nagy problémája a kronológia; hiába állnak ui. rendelkezésre viszonylag pontos adatok magában az Újszövetségben, hiába áll mindezek mellett egy viszonylag megbízható összehasonlítási anyag a Római Birodalom történetével, s hiába helyeztek többen is az Újszövetség szerzői közül hangsúlyt az események kontinuitásának ábrázolására (első sorban Lukács két történeti művében: az evangéliumban és a Cselekedetek könyvében), mégis a dátumszerűség gondolata kissé idegen volt gondolkodásuktól. Így pl. változatlanul csak sejteni tudjuk, hogy Jézus krisztus halála kb. 33-ban történt (esetleg valamivel előbb). Ha ezt vesszük a relatív kronológia alapjául, úgy mintegy 30 esztendő számolhatunk az apostoli kornak, amikor is az ősegyház missziója elvált a zsidóságtól; e kor végét jelzi három nagy apostol halála: az Úr testvére Jakab (62), ill. Péter és Pál apostol halála (feltehetőleg 65). A következő 30 év már az apostolok utáni első generáció korszaka. S miként az apostoli kort egy nagyméretű keresztyénüldözés zárta le (Nero keresztyénüldözése), úgy az ezt követő első generáció utolsó esztendeiben is egy óriás üldözés-hullám lépett fel: Domitianus keresztyénüldözése, melynek lecsapódása a Jelenések könyve.

A keresztyénség tk. már az apostolok korában egy olyan vita keresztjébe került, amely számára meglehetősen idegen volt: a zsidó nacionalizmus, ill. az azt visszaszorítani akaró római imperializmus harapófogójában volt kénytelen első lépéseit megtenni. Sem Jézus Krisztus igehirdetése, sem az őt követő apostolok szándéka nem az volt, hogy a zsidóságot megsértve új vallást alapítsanak; a rómaiakkal való polémiát is kerülték Jézus és követői. S így a történelem iróniájának nevezhetjük, hogy a zsidóság taszította ki magából a még meg sem született keresztyénséget; e folyamat kezdetét igen jól példázza a Cselekedetek könyvének elbeszélése a fiatal, vallási láztól tüzelt Saulról. A tragédia, a zsidóság és a megszületőben levő keresztyénség folyamata végül Jakab apostol megölésében csúcsoódik ki (II. Anániás főpapsága alatt); ez vezet aztán a jeruzsálemi ösgyülekezet leépüléséhez. A keresztyénség így nemcsak a Pálhoz intézett elhívás, hanem a történelmi körülmények által kényszerítve is a hellén misszió felé fordult. Hogy ez milyen nehéz döntés volt, s milyen fontos teológiai kérdést jelentett az akkori hívők számára, arra példa Pál panasza a Gal 2,11-14-ben. Az ott leírt esemény néhány évvel bizonyonnyal megelőzte Jakab halálát!

A zsidó nacionalizmus nemcsak közvetlenül hatott azonban a keresztyénségre; a rómaiak nyomása is nőtt, akik eleinte nem tettek különbséget zsidó és keresztyén között. A zélóták lázadása végül 70-ben elhozta a tragikus katasztrófát is. Már előbb azonban, Nero (54-68) uralkodása alatt megkezdődött a keresztyénüldözés. Vajon mi vezethetett ahhoz, hogy Róma felgyújtásának vádját (amelyről már keletkezése pillanatában tudott volt, hogy valótlan) a keresztyénségre fogják? Lehet, hogy a keresztyének kritikája is szerepet játszott ebben? (Vö. Rm 12,18-13,14; Pál nem véletlenül szólítja fel híveit a felsőbbiség iránti engedelmességre). Az ok viszont lehet egy általános hangulatteremtés is, amely a zsidóktól indult ki. Mindenesetre ahogy a zsidókeresztyének nagy apostolát zsidó parancsra végezték ki, úgy a pogánykeresztyének apostola, Pál is pogány ítélet áldozata lett (csakúgy, mint Péter).

Az apostoli kor végeként hatalmas és megrázó mérföldkőként ott áll a zsidó háború; bár ennek megrázkódtatásai a keresztyénséget sem kímélték (első sorban a palesztinai zsidókeresztyénségre kell itt gondolnunk), mégis évtizedek távolában megkönnyebbülést jelentett a gyülekezetek számára, sőt a (hellén területen immár) missziót is lehetővé tette a további évtizedekben. A 66-70-ig tartó időszakra esik ui. Nero halála (68). Az őt követő Flaviusok sokkal toleránsabbak voltak a keresztyénséggel szemben, így a hatóságokhoz fűződő kapcsolat is a páli szellemben hathatott tovább a keresztyén iratokban – ennek jeleit majd láthatjuk a 2Pét-ben is. A 70-ben bekövetkezett katasztrófa pedig megsemmisítette a keresztyénséget nyomasztó másik tényezőt: a zsidó nacionalizmust. A fejlődés útja tehát továbbra is nyitva állt. Ebben a sajátos helyzetben három tényező befolyásolta a keresztyén irodalmat: A) Az eszkhatológikus-apokaliptikus gondolkozás, amelyet egyrészt a közelmúlt eseményei (zsidó háború, keresztyénüldözés), másrészt a korabeli zsidó irodalom (pl. 4Ezsdr), harmadrészt pedig a nagy apostolok halála, ill. a *parousia* elmaradása indokolt. B) A zsidóság továbbra is megtartotta befolyásoló jellegét a keresztyénség vonatkozásában. Ez azzal magyarázható, hogy sok zsidó nyert 70. után otthonra a keresztyén gyülekezetekben; másrészt pedig nem szabad elfelejteni, hogy a zsidó nép ugyan legyőzött volt, a zsidó vallás azonban továbbra is *religio licita* maradt, míg a keresztyénség ez időben még nem érte el ezt a státuszt. Ennek hatása lehetett a zsidóság felé való elhajlás – amelynek korrektúrája a Zsidókhoz írt levél. C) A hellénista filozófia (sztoikusok, cinikusok) valamint a populáris-vulgáris gnoszticizmus befolyása megnőtt, ami a szóhasználatban is kifejezésre jut.

Ebbe a történelmi és szellemi világba lépett be a 2Pét. Mivel az utolsó Flavius, Domitianus keresztyénüldözéséről még nem tud, e kor végefelé, 90. körülre datálható.¹ Fő mondanivalói mind ennek a kornak a sajátosságait viselik: A) A krisztológia (ami oly fontos a páli teológiában) háttérbe szorul. Ezen nem azt kell érteni, hogy érvényét veszítené az a krisztológiai meglátás, ami Pál érdeme volt; hiszen éppen a Jézus megdicsőülésére tett utalás fontos bizonyító érv a 2Pét-ben. Sokkal inkább arról van szó, hogy az apostolok utáni első generáció hallgatósága esetében a 2Pét szerzője feltételezhetette már a páli krisztológiát (vö. 3,15, ahol idézi is Pált a 2Pét). B) A hangsúly azonban egyértelműen az ekkleziológia témáira kerül át. Ezen belül is prominens téma a gyülekezet közösségének, ill. a keresztyéneket körülvevő környezet kapcsolata, amelynek szabályozására ad etikai útmutatást a 2Pét. Az itt adott konkrét javaslatok-fogalmak a görög jellem ideáljához állnak közel. C) Feltűnő újítással a 2Pét a *parousiában* való részvételt azonosítja a hitben való kitartással. A levél hangvétele végig polemikus²: az ellenfelek (bár sehol sincsenek

¹ H- Conzelmann/A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum neuen Testament*, Tübingen, 1976, szívesen datálja a II. század elejére levelünket (313. p.) Kétségtávolú megvan az előnye ennek a datálásnak: jobban integrálható így a levél elkötelezettsége a görög filozófiának. Ugyanakkor azonban az eszkhatológia iránti érdeklődés (amelyet a tankönyv 315. lapján hangsúlyoz) jobban értelmezhető egy nagy keresztyénüldözés történelmi hátterén. Az mindenesetre igaz, hogy a II. század vége előtt a 2Pét még nem ismeretes sehol; ez az érv viszont inkább a kanonicitás nehéz elnyerését dokumentálja, nem a késői keletkezést (*contra* Grundmann, 65. p.).

² Grundmann, 61. p., jól foglalja össze a polémia lényegét: „Der 2. Petrusbrief gehört in eine Zeit, in der sich ein Kanon von Schriften bildet, die auf der Grundlage der heilsgeschichtlichen Konzeption ausgewählt und zu heiligen Schriften erklärt werden; er entzieht ihre Auslegung prophetischen und lehrenden Charismatikern und schlägt die Richtung auf ein Lehramt der Kirche ein. Seine Norm der Auslegung ist der durch die Tradition geformte apostolische Glaube.”

pontosan megnevezve) azok, akik a Nero-féle keresztyénüldözést feldolgozva más kapcsolatot kívántak kialakítani a világi felsőbbsséggel (2Pét a páli ideált újítja fel), ill. akik a *parousia* elmaradásának tényét másként dolgozták fel.

Ezen túlmenően beszél a 2Pét olyan tévtanítókról, akik szabadságot ígérnek a gyülekezetnek, de valójában vásárt űznek a hívekből. Ez a kép tökéletesen áll azokra a politikai szerepet játszó személyekre, akik Domitianus uralkodása alatt a kiterjeszkedő császári hatalommal kívántak szembeszállni (senátorok, római tisztségviselők zsoldjában). Korteszédésüknek persze volt anyagi vetülete is.

Magáról az irodalmi formáról szólva a 2Pét esetében olyan munkával állunk szemben, amely már megszokott az Újszövetségben: az újszövetségi levelek soha nem privát írások, ahogy pedig a formát megőrzik: a bevezetőben mindig író és címzett is említést nyer, majd a levél végét búcsúzás zárja. A közbeeső fő rész azonban dogmatikai vagy gyakorlati kérdéseket taglal, s csak ritkán személyeset, így inkább a diatribé-esszé formájához közelít. A közönséges levél ebbe az irányba megy még messzebb: a címzett csak körülírással van jelen, mivel másként nem is lehet, hiszen nem egy személyről vagy gyülekezetről van szó, hanem tk. előre meghatározott (térben és időben bizonytalan) hallgatóságról. A levél azonban nem fiktív: hogy olvasásra, talán liturgiai célra is szánták, arra utal, hogy a búcsúzás helyén a 2Pét-ben doxológia áll.

A 2Pét megfogalmazását tekintve Péter apostol testamentumaként tekinthető: a halálát közeledni érző apostol buzdításokat és utasításokat intéz híveihez, s buzdítja őket kitartásra a jövő eseményeinek tükrében. A levél szerzőjének is tehát az apostolt tartja (1,1), olyannyira, hogy még az 1Pét-re is utalást tesz (3,1). Komoly érvek szólnak persze ez ellen, amelyek inkább az apostol egyik tanítványát engedik szerzőként feltételezni. Az utalás Péter halálára, megerősítve azzal, hogy ezt Jézus Krisztus maga jövendölte meg, inkább analógiás képzésnek tűnik a János apostol halálára szóló utalással (Jn 21,18). Valószínű tehát, hogy az apostol halála után keletkezett parainézisekről van e levélben szó.³ Az apostoli tekintély ilyen hangsúlyozása idegen Pétertől (legalábbis ahogy az Újszövetség elénk tárja). Feltűnő, hogy az egész levélből hiányzik az, amit Jézus tanítványától joggal várhatnánk el: a beszámoló Jézus és a tanítványok közös életéről. A levél hellénista nyelvezete (dacára a hebraizmusoknak, amelyek szép számmal előfordulnak) aligha tulajdonítható egy galileai halásznak. Sajnos azonban semmilyen támpont nincs arra, hogy ez a késői Péter-követő hol tartózkodott levele írásakor (Bo Reicke feltételezése szerint talán Rómában). Afelől azonban kétség sem lehet, hogy a szerző zsidó volt.

A levél címzettjei a 2Pét 3,1 alapján ugyanazok, mint az 1Pét-é, tehát első sorban kisázsiai gyülekezetek (vö. 1Pét 1,1). Leginkább hellénista gyülekezetekre kell gondolnunk, mivel a szerző visszafogottan bánik a zsidó tradíciókkal, s Pált mint tekintélyt említi. A levél végső szándéka a gyülekezet kitartásra buzdítása, szemben

³ Még az egyébként meglehetősen konzervatív tudós hírében álló Bauckham is úgy érvel, hogy szerinte nem pszeud-epigráf írásról van szó, hiszen a levél „intended to be an entirely transparent fiction”, 134. p. A péteri szerzőséget már Kálvin sem tartotta képviselhetőnek!

Ízlés kérdése, hogy a konzervativizmus ez új formáját ki tartja elfogadhatónak. Bauckham érvelése talán ott sántít, hogy a pszeud-epigráfia kérdése soha nem volt kanonicitás kérdése is. Már pedig az írásmagyarázatban célunk nyilván nem a kánon felülbírálása, hanem csakis interpretatív lehet minden kísérletünk.

a hamis prófétákkal. Középkorból származó versbeosztása jól tükrözi a levél gondolatmenetét.

I 1-2	Üdvözlés
I 3-11	A kiválasztás kegyelmének emlékeztető idézése
I 12-15	Utalás Péter apostol halálára
I 16-18	Jézus megdicsőülése mint visszajövetelének garanciája
I 19-21	A prófécia, mint a <i>parousia</i> garanciája
II 1-3	Tévtanítók fellépése
II 4-9	Az özönvíz, Sodoma és Gomora példája
II 10-14	A tévtanítók és a világi hatalom
II 15-17	Bálám példája
II 18-22	A tévtanítók szabadságot hirdetnek
III 1-2	Felhívás az igaz tanra
III 3-7	A gúnyolódók érvei
III 8-9	A <i>parousia</i> elmaradásának két oka
III 10	Az Úr napja
III 11-18	Készenlét az Úr napja eljövetelére

Régi, s nehezen feloldható gond a Júd és a 2Pét között fennálló kapcsolat tisztázása; az átfedések egyértelműek, csupán az a kérdés, hogy melyik mű függ a másiktól

Júd	2Pét
2	1,2
3	1,5
5a	1,12
5b-19	2,1-3-3
24	3,14

Ha a megegyezések eme listáját átfutjuk, úgy meg kell állapítsuk, hogy az első átfedés maga az üdvözlés. Tekintettel annak stereotip voltára, itt közvetlen összefüggést nem szükséges föltételeznünk a két levél között. A második átfedés csak tartalmi, a hit ajándékát hangsúlyozandó – ez sem kényszerítő erejű. Ugyanez mondható el az emlékezés fontosságáról is (3. átfedés). A legutolsó admoníció is csupán tartalmi hasonlóságot rejt. Az igazán komoly érv a Júd gerincét kitevő okfejtés, amelyben az érvelés tematikája kétségtelenül egybeesik a 2Pét-ével: Sodoma és Gomora példája éppúgy, mint Bálám esete előfordul, s a funkciójában is ugyanaz: a tévtanítókat példázza.⁴ A tévtanítók valószínűleg ugyanazok, mint a 2Pét-ben: szabadosságot, a világi hatalmakkal való szembeszegülést említi az apostol, az eszkhatológia vonatkozásában pedig gúnyolódókról beszél. Nem vitás: a két levél azonos síkon mozog, és történetileg azonos helyre rakhatjuk őket.

Az érvelés mégsem teljesen azonos, hiszen Júd (vagy 2Pét) állandóan eltér a másik levél duktusától; új gondolatokat is említ ugyanannak a dolognak a bizonyítására: Júdás levelében olvasunk Mihály arkangyalról, aki az ördöggel

⁴ Vö. B.S. Childs, *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia, 1984, 476: „Much of the debate focused on the question of the literary priority and a wide consensus has developed that II Peter is dependent on Jude.” Childs szívesen követi Boobyer érveit (ahogy mi is tesszük). A véleményünk annyiban árnyaltabb, hogy bár a fordított függőséget nem tartjuk elképzelhetőnek, mégis a 2Pét szerzője nem egyszerűen idézi a Júd-t, hanem értelmesen fölhasználja: nem csak átvesz, hanem el is hagy belőle. Összességében azt kell mondjuk, hogy a judaista képek görög elképzelésekkel való keverése önálló alkotói munkát képviselnek a 2Pét-ben!

vitakozott Mózes teste felett. Bálám mellett a Júd említi Káint és Kórét is, utal Énókh jövendöléseire. Szabadjon összefoglalni az alapvető különbségeket abban, hogy a Júd sokkal több elemet mer átvenni a zsidó apokaliptikából, mint a 2Pét, valamint a hellénista erények felsorolása hiányzik a Júd-ból.⁵ Valószínűleg a Júd címzettjei zsidókeresztyének voltak – szemben a 2Pét-rel. Összefüggésük inkább abban áll, hogy közös szellemi kincsből (ld. fentebb) merítettek a levél megírásakor.

A 2Pét stílusát említve megállapíthatjuk, hogy a szerző igyekszik szépen írni görögül⁶; elegánsnak számító kifejezéseket is használ: λήθην λαβών (1,9); ἐπόπται (1,16); ταρταρώσας (2,4); ἀθέσμων (2,7); καυσούμενα (3,10). A mondatok viszont bonyolultak, néhol áttekinthetetlenek; ázsiai stílusra utalnak. A stilisztikai igény nagyobb, mint a szerző görög tudása.

⁵ Lásd ennek helyes kiértékelését: E. Schweizer, *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*, Budapest, 2004 (eredeti: 1989), 116-117.

⁶ W.G. Kümmel ezt is a péteri szerzőség elleni érvnek tekinti, ld. *Einleitung in das Neue Testament*, 1989 (=Feine/Behm/Kümmel 21. kiadás), 380: „Anschauungswelt und rhetorische Sprache sind so stark durch den Hellenismus beeinflusst, wie bei Petrus bestimmt nicht angenommen werden kann, aber auch schwerlich bei einem Gehilfen oder Schüler des Petrus, der den Brief in seinem Auftrag verfaßte, selbst einige Zeit nach dem Tode des Apostels.“

I. rész

1) Simeón Péter, Jézus Krisztus szolgája és apostola, (mind)azoknak, akik a mi Istenünk és Megváltónk, Jézus Krisztus megigazítása által velünk azonos hitet kaptak:

2) kegyelem és békeesség adassék nektek bőségesen Istennek és Jézus (Krisztus)nak, a mi Urunknak ismerete által.

Szövegkritika: 1) Értékes kéziratokban jelentkezik még a Σίμων szó is a Συμεών mellett (Bodmer-papyrus, Vaticanus, Athusiensis). Ez a variáns azonban nem vert gyökeret egyetlen irányzatban sem (legközelebb talán az alexandriai hagyományhoz áll: Vaticanus, Athusiensis, P 81). A Sinaiticus mégis Συμεώνt hoz. Azon kívül a legnagyobb valószínűség amellel szól, hogy a Szümeónt javították a sokkal gyakoribb Szimónra. (Az előbbi csupán egyszer fordul elő az Újszövetségben Péterre értve: ApCsel 15,14). Így a döntés egyértelműen a fordításban szereplő Συμεών-ra esik. 2) Az egyes kéziratokban szereplő Χριστοῦ kiegészítés elhanyagolható körülmény Biztos, hogy a Ἰησοῦ kiegészítéseként másodlagosan toldották a szöveghez (vö. Bigg, 252. p.).

1) A Simón név itt előforduló archaikus formája (Szümeón) sémi névátírásával, valamint a kettős megnevezéssel (Simon Péter) bizonyonnyal azt akarja elérni, hogy a levél péteri szerzőségét bizonyítsa.¹ Mindenesetre ma már ez inkább a péteri szerzőség ellen bizonyíték. A δοῦλος szó itt méltóságjelző, a héber עֲבָדִים szóhasználatának megfelelően. Célja, hogy a szerzőnek a gyülekezetbeni integráltságát kifejezze.² A δοῦλος καὶ ἀπόστολος kifejezésnek (éppúgy, mint az archaizáló Szümeón névnek) feladata az autoritás megerősítése lenne; mégis joggal nevezi ezt Rengstorff apostoliatlannak.³ Az ἰσότημος szó nem csupán a szerzőt és a címzetteket összekötő hit azonos voltára utal, hanem azt is hangsúlyozza, hogy ez a hit mindnyájuk számára egyformán értékes.⁴ Hasonlóképpen hangsúlyos a λαγχάνω ige aor. participiuma is: a hit ajándék voltát domborítja ki.⁵ Mivel azonban ez az ige sehol nem utal személyes élményre, ezért sejthető, hogy a hagyományozás folyamat fog majd hangsúlyt kapni. Sőt, jogos Schrage érvelése is: a πίστις itt szembenáll a szubjektív elragadtatásokkal, s az objektív tartalomra utal.⁶ Mindezekből következik, hogy a szerző polémiát űz, már itt a címzettek megjelölésében. Magyarázatra szorul a fordításban szereplő δικαιοσύνη = megigazítás szó. Hogy itt hasonló formulával van találkoznunk, mint a páli δικαιοσύνη θεοῦ, az nem lehet kétséges – tartalmi okokból. Az itt előforduló szó azonban egy cselekvésre, és nem egy absztraktumra vonatkozik (Jézus Krisztus igazsága).⁷ Kérdés továbbá, hogy a fenti módon fordítandó-e a vers vége, vagy pedig inkább: „a mi Istenünk és Jézus Krisztus, a mi Megváltónk által”? A kérdés filológiai szempontok szerint nem dönthető el.⁸ Arra, hogy Jézus Krisztust a „Megváltó” méltóságjelzővel lássák el, igen sok példa van, s ez meg is felel az

¹ Schrage, 124. p., Grundmann, 66. p.

² Rengstorff, ThWNT II, 279. p.

³ Schrage, uo., Rengstorff, ThWNT II, 280. p.

⁴ Grundmann uo., Bauer, 691. c.

⁵ Különösen is hangsúlyozza ezt Grundmann (joggal), 66. p. 1. jegyzete, valamint Bigg, 250. p.

⁶ Schrage, 125. p.

⁷ Schrenk, ThWNT II, 206. p.

⁸ Így, igen józanul: Hollmann-Bousset, 303. p.

őskeresztyén krisztológiának.⁹ Hogy azonban Jézust Istennek nevezzék, arra csak elég későn, Ignatiusnál kerül sor.¹⁰ Abban pedig Käsemann-nal kell egyetértenünk, hogy a két méltóságjelző egymás mellé állítása példa nélkül való.¹¹

Sajnos biztos döntést nem tudunk e helyütt garantálni; mindenesetre meg kell fontolnunk két dolgot: először is azt, hogy itt egy viszonylag késői irattal találkozunk. Félő, hogy az őskeresztyén formulák ebben az esetben már nem segítik, hanem inkább hátrálják a szöveg megértését (ez pedig megkérdőjelezi Käsemann módszerét is). Másodszor ne felejtjük el, hogy polémiáról van szó: ez magyarázhatja a szokatlan „Istenünk és Megváltónk” szófordulatot. Feltételezhető viszont, hogy a szerző itt is a páli tradícióhoz csatlakozik (ld. Tit 2,13).¹² Ez esetben elegendő a hellénista kifejezésre, és nem föltétlen antignosztikus polémiára gondolnunk.

2) A köszöntés megfelel a páli formulának, csupán egy újabb elemmel gyarapodik: πληθυσθείη (opt.). Ebben a 2Pét szerzője az 1Pét-t követi.¹³ A χάρις a görög köszöntés teológiai tartalommal megtöltött változata.¹⁴ Az εἰρήνη pedig a héber ׀לִשְׁפִּי köszöntés fordítása; tartalmazza azt a jólétet, amelyet Isten és az ember kapcsolata adhat.¹⁵ Központi szerepe van itt az ἐπίγνωσις szónak. Jelentése tk. nem különbözik a γνώσις-étől;¹⁶ mégis bizonyos hangsúlyt kap az utóbbihoz képest. Statisztikailag eldönthető, hogy e szó inkább vallásos dolgokra vonatkozik.¹⁷ Biztos tehát, hogy nem egy intellektuális folyamatról van szó¹⁸, hanem az Istennel való kapcsolatról¹⁹, mégpedig hangsúlyozott formában. Ez a hangsúlyozás azonban implikálja, hogy nem csupán az ismeret, de a helyes ismeret áll az érdeklődés középpontjában.¹⁷ A polemikus él félreismerhetetlen. A nagy ellenfél nevét Schrage ejti ki: libertinista gnosztikusok.²⁰

Viszonylag könnyű dolgunk van az egység elhatárolását illetőleg: a szerző megjelöli magát, címzetteit, majd a második vers a köszöntést tartalmazza.²¹ A 3. vers első szava már újabb egységet vezet be.²² Formailag az első két vers megfelel a hellénista levél bevezetésének (így a páli levelekének is).

3) *Mivel az ő isteni ereje mindennel megajándékozott bennünket, ami a kegyes életre való, annak a megismerése által, aki bennünket saját dicsőségével és hatalmával hívott el,*

⁹ Így, helyesen Grundmann. Ez azonban magában még nem elegendő érv véleményének alátámasztására – amelyet pedig mi is osztunk.

¹⁰ H. von Soden, 196. p., IB XII, 170. p.

¹¹ Käsemann, 94. p., 17. jegyzet.

¹² Reicke, 150-151. p.

¹³ Delling, ThWNT VI, 282. p.

¹⁴ Eredeti formában megtalálható: ApCsel 15,23; Jak 1,1 (χαίρειν); ld. Grundmann, 67. p.

¹⁵ Grundmann, 68. p., Foerster, ThWNT II, 423-4. p.

¹⁶ Menge-Güthling, 264. p.

¹⁷ Bauer, 527. c. Hasonlóan Bauckham, *ad loc.*

¹⁸ Schrage, 125. p.

¹⁹ Grundmann, 68. p.

²⁰ Hasonlóképpen Hollmann-Bousset, 303. p., Käsemann, 83-84. p. Windisch kissé óvatos, amikor csupán „hellénista kereszttyénségről” beszél, 85. p.

²¹ Feine-Behm-Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 1969¹⁶, 174. p.

²² Ezt nem tartja egyértelműnek Grundmann, 68. p. Ez a szó jelentésének félreértésével függ össze, vö. Bauer, 1629-30. c., ahol idézi is a 2Pét 1,3-et.

4) amelyek által drága és hatalmas ajándékok részeseivé váltunk, hogy ezek révén isteni természet részesei legyetek, megmenekülve a romlottságtól, ami e világban (tisztátalan)²³ kívánság által van jelen:

5) éppen ezért minden igyekezetet latba vetve mutassatok²⁴ hitetekben erény(ek)e)t, az erény(ek)ben ismeretet,

6) az ismeretben önuralmat, az önuralomban kitartást, a kitartásban kegyességet,

7) a kegyességben testvérszeretetet, a testvérszeretethez pedig szeretetet (mindenki iránt);

8) mert ha ezek megvannak és gyarapodnak bennetek, ez nem tesz titeket sem télenekké, sem gyümölcstelenekké a mi Urunk Jézus Krisztus ismeretére nézve.

9) Akiben ezek nincsenek meg, az vak, rövidlátó, feledve régi bűneiből való tisztulást.

10) Ezért tehát, testvérek, igyekezzetek megerősíteni elhívásotokat és kiválasztásotokat, mert ha ezeket teszitek, soha nem fogtok megbotlani,

11) sőt gazdagon fog nektek megadatni a bemenetel Urunk és Megváltónk, Jézus Krisztus örök országába.

Szövegkritika: 3) A Textus Receptusnak itt komoly támaszai vannak: a διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς a Bodmer-papyrusban és a Vaticanusban is megtalálható; minusz-kulák is szép számmal csatlakoznak ezekhez. Mégis helyesebb az ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ mellett maradnunk mert többfajta szövegtípusban jelentkezik (Alexandriai típus: Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus, Athusiensis. Bizánci típus: Porphyrianus. Nyugati típus: 614 és a szír fordítás). Azonkívül az ἴδιος szó a 2Pét által igen gyakran használt szó. A szövegromlás oka valószínűleg az „idia” szó kezdő iótájának a lemaradása volt.

4) a. Bodmer-papyrus: τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα ἡμῖν

b. Vaticanus: τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα

c. Sinaiticus: τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα

d. Ephraemi Rescriptus; Porphyrianus: μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα

e. Textus Receptus: μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα

Sajnos egyetlen kiadás sem hozza ilyen szépen a variánsokat.²⁵ Legnagyobb valószínűség szerint a Vaticanus őrzi az eredeti szöveget. A Bodmer-papyrus és a Sinaiticus (bár más-más módon) egyaránt a jelző és a jelzett szó közelebbi helyezése céljából változtatott a szövegen. A Textus Receptus, valamint az Ephraemi Rescriptus és Porphyrianus a τίμια szó kifejejtésével és ennek későbbi (helytelen) korrekciójával magyarázható.²⁶

10) A σπουδάσατε βεβαίαν ... ποιέσθαι konstrukcióját mellékmondattal oldja fel a Sinaiticus, Alexandrinus, Athusiensis, a P 81, P 630 és a Vulgata, valamint a szír és kopt fordítások. Az ezzel szemben álló Bodmer-papyrus, Vaticanus, Ephraemi Rescriptus, Mosquensis, Porphyrianus azonban a sokkal rövidebb (ezért valószínűbb) formát tartalmazzák, anélkül, hogy tartalmilag valamit is kihagynának. Ez biztossá teszi az utóbbi forma eredetiségét.

²³ Vö. Kiss Jenő, 66. p.

²⁴ Így az új fordítású Biblia mellett: Hollmann-Bousset, 304. p.

²⁵ Legjobb a Westcott-Hort féle kiadás. A tabella B.M. Metzger-től származik, 699-700. p.

²⁶ A döntés egyértelmű, annak ellenére, hogy Bigg, 254. p. a szöveg állományának bizonytalanságáról beszél.

3) A Ὅς kötőszót már tárgyaltuk: új egységet nyit meg, kauzális jelentésű kötőszó.²⁷ A πάντα jelentését itt Bauer szavaival mondhatjuk meg: az összefüggésből adódó teljesség.²⁸ Ezt a teljességet itt a πρὸς ζῶην καὶ εὐσέβειαν kifejezésre kell értelmezni.²⁹ Föltétlen magyarázatra szorul az „isteni erő” kifejezés: a legóvatosabb fogalmazás mellett is a „hellénista kegyesség” kifejeződését kell látnunk ebben.³⁰ Annál is inkább, mivel versünk megismétli a 2. versben már szerepelt ἐπίγνωσις szót, amely ebben az összefüggésben a hellén misztériumvallások nyelvezetét idézi.³¹ A ζῶη καὶ εὐσέβεια kifejezés hendiadüoin: az istenfélő életvitelt jelenti³²; a konkrét útmutatás a szerző színügye. Az εὐσέβεια kapcsolódva a hellénista kifejezésekhez bizonyos polemikus éllel is bír: az igaz ismeret (ἐπίγνωσις szemben a γνώσις-szal) különbözik a libertinista gnosztikusokétól, mert ez az önmegtartóztatásban istenfélő³³ életmódhoz vezet.³⁴ A καλέω ige aor. part.-ma mutatja, hogy az ἐπίγνωσις is teológiai tartalommal telített.³⁵ Éles ellentétben áll ez a szó (valószínű polemikus éllel is) a gnosztikusokkal: a keresztyén hitnek a Jézus Krisztusban történő elhívás a 2Pét idején az apostoli tradícióhoz való csatlakozás; ez pedig irreleváns a gnosztikusoknak, akik számára az apostoli hivatal és a tradíció nem mond semmit csupán az isteni hatalom ismerete.³⁶ A δόξα szó használata megfelel a héber דָּבָר kifejezésnek: „Isten megmutatkozásának felséges volta.”³⁷ (Itt természetesen az elhívás által). Az ἀρετή szó sokak által félreértett kifejezés: bár jelenthet „erény” is, itt a δόξα-val együtt isteni erőt, hatalmat jelent.³⁸ Ez a közös fogalom kapcsolja össze a két szót egy kifejezéssé, amely bizonyos hellénista körből származik.³⁹

4) Az ἐπάγγελμα szó jelentése – a levél összefüggéséből ítélve – eszkatológiai tartalmú⁴⁰; hogy közelebbről mire kell gondolnunk, az ugyan nincs precízen kifejtve, mégis a főnévi forma miatt aligha lehet vitás, hogy a szerző itt konkrétumra gondol.

²⁷ Így fordítja: Schrage, Károli, Zürcher Bibel. Bauckham, *ad loc.*, arra utal, hogy a kötőszó funkciója kettős lehet: egyrészt az üdvözlés továbbvitele, másrészt egy új egység bevezetése. Talán inkább ez utóbbiról van szó!

²⁸ „V. einer aus dem Zshg. Sich ergebenden Gesamtheit”, Bauer, 1152. c.

²⁹ Helyesen vonja le a következtetéseket K. Barth, amikor egy „véghetetlen veszedelemről beszél, amely az „Isten nélküli életben” nyilvánul meg. *Theologische Existenz heute*, 17 (1934), 28. p.

³⁰ Windisch, 85. p. Sajnos azonban elfogadhatatlan az argumentációja: szerinte lehetetlen, hogy Péter a Mester utáni tanítástól elesve hellénista vallásosság szószólója legyen. Sokkal inkább a keresztyén hitelmények görög nyelven történő kifejezésével van dolgunk. Az érvelés praesuppositiója, hogy ti. Péter apostol írta volna a levelet, számunkra elfogadhatatlan.

³¹ Hollmann-Bousset, 304. p. Talán kissé ijesztő ez a vallástörténeti összehasonlítás, mégis a locusok, valamint pl. Jn 17,3 is, mutatják ennek a gondolatnak az Újszövetségben való integráltságát.

³² Így: Reicke, 185. p. Másként a ζῶή-t az örök életre érti: Grundmann, 69. p., Hollmann-Bousset, 304. p., K. Barth, op. cit., 28. p., Bauer, 618. c. E nézet figyelmen kívül hagyja az etikai kontextust.

³³ Vö. Grundmann fordítását: Gottesfurcht, 68. p.

³⁴ Schrage, 127. p.

³⁵ Mint oly sokszor az Újszövetségben. Vö. K.L. Schmidt, ThWNT III, 490. p.: „A καλεῖν az Újszövetségben az üdvösség folyamatának terminus technicus.”

³⁶ Schrage, 126. p. Helyes, hogy Grundmann az evangéliumi elhívás fogalmáról beszél; sikeresnek azonban nem mondható, mert itt már, a második generációban, az elhívásnak való engedelmesség mást jelent. Vö. 70. p.

³⁷ C. Westermann, THAT I, 810. c.

³⁸ Kiss Jenő, 23. p., Bauer, 192-193. c., idézik a 2Pét 1,3-et. Hasonlóképpen: H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes*, Gießen, 1934.

³⁹ H. Kittel, op. cit., Grundmann, 70. p.

⁴⁰ Schrage, 126. p., Käsemann, különösen 89-90. p.

A θείας κοινωνοὶ φύσεως kifejezés meglepő rokonságot mutat a gnosztikus szóhasználatnál.⁴¹ A megelőző ἐπάγγελμα jelentését is innen érthetjük meg jobban: bár annak eszkatológiai jelentése nem vitatott, ennek valóra válását nem a távoli jövőtől várja a levél írója.⁴² Az egyiptomi gnosztikusok szerint akik az „isteni természetéi”, azok már a pneumatikusokhoz tartoznak. Az „isteni természettel szemben áll a gonosz, melynek természetével ellenkezik az igazság.”⁴³ Az exegetikai kérdés már most így hangzik: hogyan egyeztethető össze e két fogalom (mégpedig egy versen belül), hiszen homlokegyenest ellenkeznek egymással. A felelet minden bizonnyal abban rejlik, hogy a 2Pét szerzője a gnosztikus gondolatot megpróbálta beleágyazni eszkatológiai gondolkodásának struktúrájába.⁴⁴ Ez abban nyilvánult meg, hogy a θεία φύσις-t Jézus Krisztus természetével azonosította – ill. annak az ismeretéről beszél.⁴⁵ Ezzel visszautasítjuk azt a magyarázási módot, amely a 2Pét 1,4-et a páli κοινωνία πνεύματος⁴⁶ kifejezéssel ért rokonnak.⁴⁷ E kifejezés csak a II. Századi egyházi atyák irataiban válik gyakorivá.⁴⁸ A vers utolsó fele megerősíti azt a gondolatot, hogy gnosztikus gondolkozásmód befolyásolta a levél íróját: az isteni természetben való részesség együtt jár a világ romlottságának a kerülésével (2. aor. part.: ἀποφεύγω egyaránt jelenti azt, hogy az embernek kerülnie kell a világ romlottságát, valamint az isteni természet részeseként a megmenekülést ezektől.⁴⁹) S bár helyesen mutat rá Schrage az egyiptomi gnózis és igénk rokonságára⁵⁰, mégis helyesebb, ha a levél összképe alapján a libertinizmus elleni polémiát látjuk e felé mondatban.⁵¹ A polémia címettjei mindenképpen keresztyének, s nem a gnosztikus misztériumvallás hívei. A hatást a terminológia bár elárulja, a pontosítás elmaradása mégis amellet szól, hogy belső keresztyén polémiáról, s nem két vallás összeütközéséről van szó. Feltűnő, hogy a terminológia tk. a sztoikus életfelfogást is tükrözi: a világtól való elmenekülés (ἀποφεύγω), a kívánságok (ἐπιθυμία) megtagadása és az isteni természetben való részesülés (θεία φύσις) – mint az előzők eredménye – a sztoikus etikában is ismert.⁵² – A μέγιστα szó jelentése itt elatív: igen nagy.⁵³

⁴¹ Koester, in: (G. Friedrich), *Theological Dictionary of the New Testament* IX, 275. p., C. Brown, *The International Dictionary of the New Testament Theology* II, 661. p., Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen, 1977, 135. Bauckham, *ad loc.* – ha vonakodva is – szintén elismeri ezt, s úgy tartja, hogy értelme: „To share in divine nature is to become immortal and incorruptible.”

⁴² Hollmann-Bousset, 304. p.

⁴³ Koester, *uo.*, 277. p.

⁴⁴ Így: Koester, *ld.* 41. jegyzet. Ezzel megpróbáltunk Käsemann irányvonalához is hűek maradni. Schrage, 126. p. az eszkatológia elmaradásáról beszél; joggal.

⁴⁵ IB XII, 174. p.

⁴⁶ 2Kor 13,13; Fil 2,1.

⁴⁷ Bigg, 256. p., IB XII, 175. p.

⁴⁸ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 1496. p.

⁴⁹ Bauer, 185. c. ez utóbbi alatt említi locusunkat. K. Barth is így értelmezi e szót, *vö.* 29. jegyzet.

⁵⁰ 126. p.

⁵¹ Egy lappal előbb még maga is a libertinizmusról beszélt, *vö.* 18. jegyzet. S bár a libertinizmus éppúgy befér a gnózis fogalmába, mint a legszigorúbb aszkézis, e kettőt keverni mégsem helyes. A libertinizmus elleni polémia bizonyítottan látszik a következő perikopából (különösen 1,6; de így a 2,13.14 is).

⁵² Reicke, 153. p.

⁵³ Blass-Debrunner, 96. p. idézi ezt az igét.

5) A καὶ ... δὲ jelentése: éppen ezért.⁵⁴ Az előbb elhangzottakra vonatkozik, közelebből az ἀποφυγόντες-re.⁵⁵ A σπουδὴν παρεισφέρειν a koiné kedvelt fordulata.⁵⁶ Az εἰς igekötő arra utal, hogy az előbb említett kifejezés valamihez csatlakozik⁵⁷; ahhoz, amiről már kétszer említést tett a szerző, hogy ajándékként adatott (3. és 4. vers). Az ἐπιχορηγέω ige profán körökből származik: az Athénban megalapított kórust ellátni a szükséges dolgokkal – ezt jelentette eredetileg, majd átalakult „ellátni valamivel” általános jelentésű igévé.⁵⁸

Ezek után az erények felsorolása jön. Az ἀρετή, szemben a 3. vers szóhasználatával, itt nem isteni hatalom, hanem az emberi életvitelre vonatkozik.⁵⁹ Meglepő, hogy itt – az eddigiekkel szemben – nem az ἐπίγνωσις, hanem csak a γνώσις fordul elő. Bizonyára van különbség a kettő között! Bigg szerint az itt előforduló πίστις (ami a felsorolás kiinduló pontja) annak az isteni ajándéknak a neve, amelyet idáig ἐπίγνωσις-nak nevezett a levél írója.⁵⁸ A γνώσις pedig az ἀρετή-vel van szorosabb kapcsolatban⁵⁹; az előbbi a gyakorlati, az utóbbi a teoretikus képesség, amely segítségével el lehet kerülni a világ romlottságát.⁶⁰

6) A ὑπομονή és az ἐγκράτεια az ember önmaga feletti uralkodására szólít fel.⁶¹ Ezek a kifejezések egyértelművé teszik a libertinizmus elleni polémia tényét. Mindkét fogalom jól ismert, mint a hellénista erkölcs pozitívuma.⁶² Az előbbi kifejezés inkább a kívülről jövő kísértések, az utóbbi a belső én kísértései elleni ellenállásra buzdít.⁶³ Mindkettőt magába foglalja az εὐσέβεια.⁶⁴

7) Bár a φιλαδελφία és az ἀγάπη parallel kifejezések, mégis különbség van a kettő között abban, hogy az előző a hívők iránti szeretetet hangsúlyozza, az utóbbi pedig a mindenki irántit.⁶⁵

8) A πλεονάζω ige jelentése: többnek, fölöslegesnek lenni.⁶⁶ Itt természetesen átvitt értelemben szerepel e szó: igen soknak lenni, sőt implikálja az állandó növekedést is.⁶⁷ Az ἀγρός szó használata megegyezik a Jak 2,20-éval: ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν.⁶⁸ A szóhasználat megegyezése, de az egész vers (és perikopa) szkopusza arra enged következtetni, hogy ennek jelentősége túlmegy a filológia keretein. A 2Pét minden valószínűség szerint ismeri Jak-t, és csatlakozik is hozzá.⁶⁹

⁵⁴ Bigg, 256. p., von Soden, 198. p., Knopf, 266. p.

⁵⁵ Grundmann, 72. p.

⁵⁶ Bauer, 1138. c., Windisch, 86. p.

⁵⁷ Von Soden, 198. p.

⁵⁸ Bigg, 257. p.

⁵⁹ Grundmann, 73. p.

Az erények felsorolásában Bauckham, *ad loc.* zsidó befolyást lát, s idézi a SalBölcs 6,17-20 verseit. A tartalom azonban aligha meggyőző!

⁶⁰ Von Soden, 199. p.

⁶¹ Grundmann, 73. p.

⁶² Grundmann, ThWNT II, 340. p.

⁶³ Von Soden, 199. p., K. Barth, *op. cit.*, 32. p. nagyon élesen fejezi ki a kettő közötti különbséget: a poszton való kitartásról beszél (ὑπομονή), valamint: „Ich darf mich nicht gehen lassen” (ἐγκράτεια).

⁶⁴ Windisch, 86. p.

⁶⁵ Von Soden, 199. p.

⁶⁶ Menge-Güthling, 559. p., Bauer, 1215. c., Liddel-Scott, 1415. p.

⁶⁷ Knopf, 269. p., Windisch, 86. p., Bigg, 258. p., Grundmann, 74. p.

⁶⁸ Bár szövegkritikailag az idézett szó nem az egyetlen lehetőség, az analízis eredménye csak e szó eredetisége lehet. Vö. B.M. Metzger, 681. p.

⁶⁹ Windisch, 87. p.

Az ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους bizonyosan az alliteráció kedvéért rendelte a két melléknevet egymás mellé.⁷⁰ Újra szerepel az ἐπίγνωσις szó is. A szóhasználat megegyezik az előzőekkel abban, hogy az istenismeret nem statikus, hanem dinamikus fogalom, a deutero-páli szóhasználatnak megfelelően: Kol 1,10.⁷¹

9) A vers negatív párja az előznek. Meglepő, hogy a τυφλός-hoz képest a μυωπάζω ige nem fokozást, hanem visszalépést jelent. Valószínű, hogy a μυωπάζω (rövidlátónak lenni) olyan értelemben fokozás, hogy egy olyan emberről beszél, aki akarattal csukja be szemeit nyilvánvaló dolgok előtt.⁷² Ez beleillik az összefüggésbe is, mert a következő félmondat elárulja, hogy már keresztyénekké lett emberekről van szó. A καθαρισμός τῶν ἁμαρτιῶν kifejezést egyértelműen a keresztségre értik az írásmagyarázók.⁷³ Azt azonban helyesen jegyzi meg Grundmann és Windisch, hogy az őskeresztyén keresztség-értelmezés egyoldalú, torzított formájával találkozunk itt: az újjászületés és a Krisztus-követés teljesen hiányzik ebből a versből.⁷⁴

10) Διὸ μᾶλλον = újabb kötőszó, melynek tartalma indoklás. A σπουδάζω aor. imp.⁷⁵ megfelel az 5. versben szereplő ἐπιχορηγέω igének. A magyar nyelvben visszaadhatatlan az a szójáték, amelynek itt teológiai tartalma van: az ἐκλογή (kiválasztás) és a κλήσις (elhívás) ugyanabból az igéből (καλέω) származtatott főnevek. A σπουδάσατε βεβαίαν ... ποιῆσθαι kétségkívül tömör meghatározása annak, amit a szerző előzőleg az erények felsorolásakor említett. A παίω ige jelentése lehet átvitt értelmű is: vétkezni; itt biztosan ez az átvitt értelem szerepel.⁷⁶ Érdekes megfigyelni, hogy ez a kifejezés is rokonságot mutat Jak-vel.⁷⁷

11) Az ἐπιχορηγέω ige most - szándékosan ismételve és hangsúlyozva - megfordítva nyer alkalmazást: Isten feltételét tartalmazza az ember erőfeszítésére.⁷⁸ A πλουσίως-nak két jelentése van: gazdag és előkelő.⁷⁹ A fordítás csupán stilisztikai okokból maradt meg a gazdag mellett. Εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν: biztos, hogy Isten országáról van szó, ugyanolyan értelemben, ahogyan az evangéliumok beszélnek róla; még akkor is, ha a kifejezés így máshol nem fordul elő az Újszövetségben. Az azonban, hogy a 2Pét nem Krisztus visszajöveteléről, hanem az Isten országába való bemenetről beszél, mutatja, hogy hangsúlyeltolódás jött létre az apostoli kor után következő generáció eszkatológiájának alakulásában. A τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ kifejezés estében már gondolhatunk a hitvallási formulává vált, az őskeresztyén kultuszban használatos kifejezésre.⁸⁰ Az őskeresztyén krisztológia azonban változatlanul háttérben marad, hiszen a méltóságjelzőket már nem kívánja értelmezni a szerző sem magyarázat, sem illusztráló történet elbeszélése által.

⁷⁰ Knopf, 269. p., Bauckham, *ad loc.*

⁷¹ Bigg, 259. p.

⁷² Von Soden, 199. p., Bigg, 260. p., Hollmann-Bousset, 305. p.

⁷³ Mint pl. Jn 3,25-ben, Windisch, 87. p., von Soden, 199. p., Grundmann, 74. p., Schrage, 128. p., Hollmann-Bousset, 305. p., Knopf 271. p.

⁷⁴ Grundmann szerint ez a vers hidat képez a korai katolicizmus gyónásértelmezése felé, 74-75. p.

⁷⁵ Talán meglepő, hogy itt aorisztossal találkozunk. A cselekvés egyszer bekövetkezett, mégis egy életvitelt meghatározó volta a hangsúlyos, Knopf, 271. p.

⁷⁶ Menge-Güthling, 606. p., Liddel-Scott, 1546. p.

⁷⁷ Jak 2,1; 3,2 a szó teológiai értelmében (vétkezni).

⁷⁸ Knopf, 272. p., Bigg, 261. p.

⁷⁹ Menge-Güthling, 561. p.

⁸⁰ Käsemann, 94. p.

Az egység elhatárolása a perikopa formájából következik. A 3. versben a $\omega\varsigma$ = mivel kötőszó vezet be a gondolati egységet – s a következő versek tartalmazzák az isteni ajándékokról, természetéről szóló kifejezéseket – az 5. versben a $\kappa\alpha\iota$... $\delta\epsilon$ „éppen ezért” vezet be az ember kötelességeit tartalmazó „erény-katalógust”, s a 10. versben a $\delta\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ „ezért tehát” (inkább) foglalja össze a szerző mondanivalóját tézisszerűen egy tömör mondatban. Végül a 22. vers kerekíti le az egységet azáltal, hogy az elhangzottak céljáról beszél. Így logikus, hogy a levél elején álló külön „kis egység”⁸¹ az, amivel találkozunk a perikopában. S bár afelől kétség sem lehet, hogy eredetileg is a levélhez tartozott, helyzete mégis relatíve izolált. Käsemann-nak igaza van Grundmann-nal szemben, mikor e perikopát nem szigorúan a levélhez számítja, hanem *prooimion*nak tekinti.⁸²

Ami a perikopa tradíciótörténeti kérdéseit illeti, viszonylag könnyű a dolgunk. Már az egyes helyeken rámutattunk arra, hogy a 2Pét 1,3-11-ben igen sok az olyan kifejezés, amely a hellénista körök *Sitz im Leben*jére vezethető vissza. Meglepő, hogy a $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ jelző itt kétszer is előfordul (3., 4. vers); egyébként az Újszövetségben még csak egyszer (ApCsel 17,29). Hasonlóképpen hellénista szóhasználatot fedez föl a $\sigma\upsilon\omicron\delta\eta\nu$ *προεισφέρω* kifejezésben, a $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ és $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ szavak összekapcsolásában A. Deißmann.⁸³ Fel kell azonban tűnnie nemcsak egyes szavaknak és kifejezéseknek, de a formának is. Az erények felsorolása⁸⁴ kifejezetten hellénista körökre vezethető vissza.⁸⁵ A vallástörténeti összehasonlításnak itt tehát filológiailag éppúgy mint formakritikailag van létjogosultsága, s a vallástörténeti iskola követői nem is hagyták e területet feldolgozatlanul.⁸⁶ Mindezek azonban fokozott mértékben növelik az igényt a teológiai magyarázatra. A magyarázatot sokan az Isten ajándéka és a keresztyén ember erőfeszítéseinek dialektikus feloldásában keresik.⁸⁷

A dialektikus megoldás mellett azonban látszik egy másik is. Az biztos, hogy a hit ajándék voltához a 2Pét szerzője szerint sem fér kétség. Sőt ez a kiinduló pontja a perikopa gondolati egységének. Kétszer is szerepel a $\delta\omega\pi\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ ige (mediális alak, 3., 4. vers). Ezek után pedig a szerző gondolkodása kevésbé dialektikus, sokkal inkább

⁸¹ „Kleine Einheit”. A kifejezés azt jelenti, hogy a lehető legkisebb terjedelmű szöveg a levélben, amely literáris egységet képvisel, s tovább nem osztható.

⁸² Käsemann, 80. p., Grundmann, 68. p., Greijdanus, 105-106. p.

⁸³ A. Deißmann, *Licht vom Osten*, 1923, 270. p. összehasonlítja egy hellénista felirattal a 2Pét 1,5.6 verseket.

⁸⁴ Sajnos nehezen fordítható a „Tugendkatalog” német kifejezés, ami e műfaj pontos megjelölése.

⁸⁵ Szép példát hoz: A. Deißmann, op. cit., 269. p.

⁸⁶ Jó példa erre a már idézett Hollmann-Bousset, ill. Windisch kommentárja. Szép összefoglalást találhatunk C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1924², 365-366. p. Vö. A. Deißmann, *Bible Studies*, 1923, 361.

⁸⁷ E perikopa központi mondanivalóját és annak teológiai nehézségeit jól fejtette ki Czeglédy Sándor az 1978/79. tanévnnyitó istentiszteletén a Debreceni Református Teológiai Akadémián: „Azt hiszem, vannak közöttünk, akik számára nem könnyű dolog alapigénk mondanivalóját a teológiai koordinárendszerükbe beilleszteni. Hiszen azt hallottuk, hogy nekünk kell Isten kiválasztását és elhívását megerősíteni, konfirmálni, szilárddá tenni. Mintha arról lenne szó, hogy az Isten kegyelmi kiválasztása és elhívása a mi igyekezetünktől függne... De hát nem azt tanítja a Biblia, hogy az Isten kegyelmi kiválasztása teljesen független minden emberi akarástól, igyekezettől, cselekvéstől, erőlködéstől?” (A textus a perikopa szívében álló 2Pét 1,10 volt) – Ezt a problémát Czeglédy dialektikus úton kívánja megoldani: „Én... úgy gondolom, sokkal helyesebben járunk el, ha itt meghagyjuk a látszólagos ellentmondást, paradoxont...”, s utal a keresztyén hit „kibeszélhetetlen és logikailag ki nem fejthető titkára”, idézve a Fil 2,12c.13 verseket.

lineáris. Az a felsorolása az erényeknek, amely a hellénista felfogás szerint az emberi igyekezet terméke, itt mind ebből az ajándékból nő ki. Érdemes figyelni arra, hogy a felsorolás az ἐν praepositíóval kapcsolja egymáshoz az erényeket.⁸⁸ A szerző képe szerint az egész emberi igyekezet (vö. σπουδάζω ige) a hit ajándékából nő ki, mint magból a növény. Kissé pozitivistikus, de az ige gondolatainak megfelel K. Barth mondata: „Az Ige testté lett, és mi mozgásban vagyunk, s mivel ennek egyszerűen engedelmessékedünk, és mivel azok vagyunk, akik a megváltó Igét hallották, ezért tudjuk, hogy mi vagyunk Isten elhívottai, kiválasztottai, azok, akiket Ő megajándékozott.”⁸⁹ Isten ajándéka magába foglalja azt is, hogy mi az elhívásnak engedelmessékedve mozgásba jutunk.⁹⁰

12) *Azért mindig igyekezni fogok benneteket ezekre emlékeztetni; bár ismeritek a jelenvaló igazságot, és erősek vagytok benne.*

13) *Helyesnek tartom azonban, hogy míg ebben a (por)sátorban vagyok, emlékeztetéssel ébresztgesselek (benneteket).*

14) *Tudva, hogy közel van, hogy (por)sátrammat levessem – ahogyan (azt) Urunk Jézus Krisztus tudtomra hozta.*⁹¹

15) *Mindig igyekezni fogok azonban, hogy ti „még” halálom után (is) megemlékezzetek ezekről.*

16) *Mert nem kitalált mítoszokat követtünk, amikor megismertettük veletek Urunk Jézus Krisztus erejét és visszajövetelét, hanem szemtanúi lettünk az ő dicsőségének.*

17) *Mert az Atya Istentől tisztességet és dicsőséget nyert, mikor a felséges dicsőségtől e szót kapta: „A fiam, a szerettem ő; benne gyönyörködöm”.*

18) *Ezt a mennyei szót mi is hallottuk, amikor vele voltunk a szent hegyen.*

19) *Számunkra (még) bizonyosabb a prófétai szó, melyre jól teszitek, ha figyeltek, mint a sötét helyen világító lámpára, amíg virrad, s a hajnalcsillag a szívetekben feljön.*

20) *Először is tudnotok kell, hogy az Írás egyetlen próféciját sem lehet önkényesen megfejteni.*

21) *Mert sohasem ember akaratából lett a prófécia, hanem a Szent Lélektől indítva beszéltek Isten emberei.*

Szövegkritika: 17) A Bodmer-papyrus és a Vaticanus kivételével a kéziratok szó szerint idézik a Mt 3,17-et (ill. 17,5-öt). A döntés mindennek dacára csak a rosszabbul bizonyított, két kódex variánsa mellett lehetséges: az ui. elképzelhető, hogy későbbi korok kijavították a pontatlan idézetet, fordítva azonban (hogy ti. a jó idézetet javították volna ki rosszra) kizártnak tekinthető. 20) A πᾶσα γραφή προφητείας, amelyet néhány minuszkula képvisel, a 2Tim 3,16 befolyása alatt áll. Hasonlóképpen másodlagos a Bodmer-papyrus verziója: πᾶσα προφητεία καὶ γραφή. Itt ui. nem a bibliai könyvek csoportjainak a felsorolásáról van szó (פְּרוֹפְתִּיּוֹת, נְבִיאִים), hanem az egész írás prófétai jellegéről. 21) Viszonylag könnyen megoldható az ἀπὸ θεοῦ ill. a ἄγιοι θεοῦ problémája. Bár mindkét verzió igen jól van bizonyítva, s ezek alapján nehéz lenne a döntés, mégis egyértelmű, hogy a majuszkulákban a Π és a ΓΙ oly közel

⁸⁸ A Deißmann-nál szereplő felirat καὶ kötőszóval kapcsolja össze az erényeket, ld. fentebb.

⁸⁹ K. Barth, Theologische Existenz heute, 17, ld. 35. p. Kiemelés eredeti.

⁹⁰ Hasonlóképpen gondolkozik Millar Burrows, An Outline of Biblical Theology, 231. A statikus gondolkodásra jó példa: Greijdanus, 111. p.

⁹¹ A δηλώω nem szakkifejezés az isteni kijelentésre.

állnak egymáshoz, hogy összetévesztették őket. A ἄγιοι szó valószínűleg azért jutott a másoló eszébe, mert előzőleg is szerepel a mondatban.

12) A διὸ itt most lazább kapcsolatot jelent: inkább átmenetet a két perikopa között; a gondolatok összekapcsolása a feladata, s nem közvetlen indoklás. Talán megfelel a latin kifejezésnek: *quae cum ita sint*. A μελλήσω sok fejtörést okoz az írásmagyarázóknak. Grundmann csatlakozik Spicq-hez abban, hogy itt az elkötelezettség hangja szólal meg.⁹² Mások csupán e szófordulat különös voltát hangsúlyozzák.⁹³ Talán leghelyesebb a szó jelentéséből kiindulni: ez ui. a jövőre irányuló szándékot foglalja magába.⁹⁴ Ez összhangban áll a szerző eszkhatológikus elképzeléseivel.⁹⁵ Azonkívül nem árt összevetni versünket a 15. verssel: ott – bár ugyanarról a dologról van szó – mégis a σπουδάσω futuruma szerepel. A μελλήσω jelentése tehát ugyanaz, mint a σπουδάσω-é, de az előbbi a jövőre, különösen az eszkhatológiára tekintettel nyer hangsúlyt. A στηρίζω szó tartalmilag ugyanazt mondja, mint a 10. versben a βεβαίαν ... ποιῆσθαι. A szerző kitartásra szólít fel az igaz hitben.⁹⁶ Grundmann azonban helyesen hangsúlyozza emellett (s ebben valóban igen nagy szerepe van a ὑπομιμνήσκω szónak is), hogy itt már megtörtént eseményeknek a jelenben való újra átélése a cél.⁹⁷ Az ἀλήθεια itt az ősegyház által hirdetett kérygmára utal, közép-pontjában Jézus Krisztussal.⁹⁸ A szónak itt – hasonlóan a jánosi dualista-gnosztikus szóhasználathoz – vallásos jelentése van: az isteni egy igazság.⁹⁹

13) A διεγείρω és a ὑπόμνησις szavakhoz vö. előző verset. A δίκαιον ἡγοῦμαι szavak mögött az apostoli tekintély áll: az apostol lelkiismereti kötelessége az emlékezet ébresztgetése.¹⁰⁰ Az εἶναι ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι kifejezés félreérthetetlenül az apostol halálára vonatkozik; a kép teljes megértéséhez szükséges felidézünk az Ézs 38,12-t.

14) Ez a vers minden bizonnyal folytatja az utalást Péter mártírhálálára; vö. Jn 21,18. Többen megjegyzik, hogy az ἀπόθεις kevésbé sátorra, mint inkább ruha levételére vonatkozik a görög nyelvben.¹⁰¹

15) A σπουδάσω parallel kifejezése a μελλήσω-nak (ld. fentebb). Éppen ezen parallelizmus zárja ki annak lehetőségét, hogy a Sinaiticus szövegvariánsát preferáljuk: σπουδάσω.¹⁰² Az ἔξοδος szó egyértelműen a halálra vonatkozik.¹⁰³ A halál

⁹² Grundmann, 98. p., 40 jegyzet: „Le future mellèsd a une d’obligation”, Spicq, 217. p. Spicq kommentárja nem volt számomra elérhető, csak Grundmann idézete által ismerem.

⁹³ Az Újszövetségben a fut. Csúpan a Mt 24,6-ban fordul elő. Von Soden, 199. p., Bigg, 263. p., Windisch, 87. p.

⁹⁴ Menge-Güthling, 443, p., τὸ μέλλον = a jövő. Liddel-Scott II: “to be about to...”

⁹⁵ Schrage, 129-130. p.

⁹⁶ Harder, ThWNT VIII, 656-657. p. Kétségkívül az egyik fő mondanivalója az egész levélnek.

⁹⁷ „Sie (scil. Erinnerung) vergegenwärtigt, was in der Geschichte gesetzt ist.” (78. p.)

⁹⁸ Ehhez hasonlóan fogalmaz: Grundmann, 79. p., Hollmann-Bousset, 306. p.

⁹⁹ Bultmann, ThWNT I, 245. p.

Bigg, 263. p., Knopf 274. p., Windisch, 87. p., Grundmann, 79. p. talán kissé egyoldalúan fogalmaz, amikor a kötelességet hangsúlyozza: határozottan érezhető az autoritás kifejezésének szándéka.

¹⁰⁰ Boobyer, 1032. p. joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy az emlékezés itt ugyanúgy történik, mint a Júd 5. versben.

¹⁰¹ Bigg, 264. p., Grundmann, 79. p., 42. jegyzet.

¹⁰² Számomra mindenesetre meglepő, hogy az új bibliakiadások nem is említik ezt a szövegvariánst. B.M. Metzger is hallgat róla. Nem említi a Westcott-Hort féle kiadás sem. Az Eberhard Nestle féle kiadás már megjegyzi; említi Knopf is, 276. p., valamint fontosnak tartja: Blass-Debrunner, 46. p.

közeledése buzgóbb szolgálatra indítja a (pszeudo)apostolt. A halál hangsúlyozása (több kifejezésben is megformálva), a feladat többszöri elisméltése (ti. az ébresztgetés és emlékeztetés) megengedik, hogy többen ezt a szakaszt „Péter Testamentumának” nevezzék.¹⁰⁴

16) A γὰρ funkciója itt talán a lazább logikai egység fenntartása. Szükség van rá, hiszen új gondolati egység indul, s nem is akármilyen fontosságú! A σεσοφισμένοι μύθοι (azonos a 2,3-ban szereplő kifejezéssel: πλαστοὶ λόγοι) egyértelművé teszi, hogy itt polémiáról van szó. A kifejezés még azt is elárulja, hogy a gnosztikus mítosz kozmikus elemei ellen küzd a szerző. Az azonban már megválaszolhatatlan kérdés, hogy mi ennek a mítosznak a tartalma.¹⁰⁵ A mítosszal szembenáll egy történet, amelynek a szerző szemtanúja (ἐπόπτης).¹⁰⁶ Érdekes azonban megfigyelni, hogy bár a gondolat és argumentáció genuin keresztyén, a gnosztikus szóhasználatl mégsem hagy fel a szerző (így pl. Id. a δύναμις és a μεγαλειότης szavakat).¹⁰⁷ A *parousia* itt már a visszatérő Jézus Krisztus megjelenése. Ez magyarázza a δύναμις szót: a visszatérő Krisztus erejéről van itt szó.¹⁰⁸ A γνωρίζω kifejezés megerősíti bennünk azt a tudatot, hogy gnosztikusok elleni polémiáról beszélhetünk: az apostoli tanítói hivatal szemben áll a „mítoszokkal”, s hatalmasabb azoknál.¹⁰⁹

17) Az ebben a versben található szintaktikai szerkezet mindennek mondható, csak könnyűnek nem. A φωνῆς ἐνεχθείσης (aor. part. pass.) itt *genitivus absolutus*, Jézus Krisztusra (αὐτῷ) vonatkozik. Más *casus*ban kapcsolódik az előző versekhez. Így az anakoluthia esetével állunk szemben.¹¹⁰ A ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης jelentése éppen az, mint a μεγαλειότης-é. A misztériumvallások szóhasználata érezhető itt is.¹¹¹ A τοιαῦδε = τοιαύτη = ilyen.¹¹² A τιμή gyakran szerepel együtt a δόξα-val (doxológiai formulaként is szerepelnek együtt). Ebben az esetben a τιμή egy olyan tisztelet és dicsőség, amelyet Isten tulajdonított valakinek¹¹³; e jelentés is hellénista körökből származik.¹¹⁴

18) Mondatszerkezetileg tovább tart az anakoluthia: a καὶ lazán kapcsolja össze a két verset, de azután új alany jelenik meg: ἡμεῖς. A szemtanúság mellett a hallás is hangsúlyt nyer. A történet, amelyre itt utalás történik, Jézus megdicsőülése (Mk 9,2kk és par.). Fejtörést okozott itt az ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει kifejezés. Hajlanánk arra, hogy a „szent hegy” szófordulaton itt a Sínai hegyet értsük (az Ószövetség befolyása alatt), ami azonban nem illik ide. Bigg szerint a teofánia tette szentté a megdicsőülés

¹⁰³ Knopf, 277. p.

¹⁰⁴ Grundmann, 80. p., hasonlóan Käsemann, 96-98. p., Knopf 277. p., Windisch, 87., 89. p.

¹⁰⁵ Így Knopf, 279. p., Schrage, 130. p., Hollmann-Bousset, 306. p. Talán kissé túl messzire megy Grundmann, amikor a mítoszok tartalmának kutatásában a pásztori levelekhez folyamodik (80. p.). Abban azonban feltétlenül igaza van, hogy hasonló gnosztikusok ellen küzdhetett mind a négy levél.

¹⁰⁶ Grundmann, 80. p.

¹⁰⁷ Ez utóbbihoz vö.: Grundmann, ThWNT IV, 548. p. A misztérium-kultuszokban jelentette ez a szó az istenség dicsőségét.

¹⁰⁸ Grundmann, 80. p., Knopf, 279. p., Boobyer, 1032. p.

¹⁰⁹ Így: Grundmann, 80. p.

¹¹⁰ A fogalmat magyarázza: Varga Zsigmond J., Görög nyelv- és olvasókönyv, 135. p., Blass-Debrunner, 269-274. p. Vö. Grundmann, 81. p., Knopf, 279. p., Bigg, 266. p., von Soden, 200. p.

¹¹¹ Vö. Grundmann, ThWNT IV, 548. p. „Die Umschreibung berührt sich eng mit der δύναμις.”

¹¹² Blass-DEbrunner, 165. p.

¹¹³ Bauer, 1485. c. Pontosan megfelel a vers tartalmi mondanivalójának.

¹¹⁴ Joh. Schneider, ThWNT VIII, 179. p.

hegyét; Knopf pedig arra mutat rá, hogy a „szent hegy” kifejezés igen kedvelt a gnosztikus irodalomban.¹¹⁵ (Vö. Acta Petri cum Simone)

19) A polémia ebben a versben is érezhető: a stílusból ui. az következik, hogy a tévtanítók a próféciákat (i.e. az Ószövetséget) támadták; az apostolok (tsz. 1. személy!) nevében azonban arra int a szerző, hogy ezek mellett maradjanak meg a gyülekezet tagjai.¹¹⁶ A megdicsőülés történetét kiegészíti és megerősíti az ószövetségi próféta.¹¹⁷ A versnek van egy nem kis filológiai problémája: a φωσφόρος jelentheti nemcsak a hajnalcsillagot, de a felkelő Napot is.¹¹⁸ Igen nehéz a két kijelentés között különbséget tenni. Az utóbbi jelentés ui. azt a következményt vonná maga után, hogy a szerző a *parousiára* céloz: Jézus Krisztus visszajövetelének a napja fog felvirradni, s addig a prófécia ígéreteire kell figyelnie¹¹⁹ a gyülekezetnek, és ki kell tartania.¹²⁰ Ha viszont a másik jelentést veszem, akkor arról van szó, hogy a várt pillanat a szív megvilágosodása, az ἐπίγνωσις megnyerése – ami az egész levél központi témája. Valószínűbb ez utóbbi megoldás: az egész versben ui. képes beszéddel van dolgunk (vö. ώς); így érthető az ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, sőt a következő vers is ennek a gondolatnak a folytatása.¹²¹

20) A vers folytatja a polémiaát azok ellen, akiket a 2,1 ψευδοπροφήται, ill. ψευδοδιδάσκαλοι névvel illet. Szemben velük az igaz apostoli tanítás áll. A πᾶσα προφητεία γραφῆς a teljes Ószövetséget jelöli (azonos a 19. versben szereplő προφητικὸς λόγος-szal); nem az őskeresztyén próféciára vonatkozik. Oka ennek az, hogy mindentől óv az apostol, ami nem az egyház tanítói hivatalával függ össze.¹²² Hasonló a jelentése az ἴδια ἐπίλυσις kifejezésnek is: a szerző csak e hivatal által elfogadott magyarázatot tartja helyesnek, s óv az olyan magyarázattól, amely ettől eltér. Az apostoli hivatal exegézisére szükség volt abban az időben.¹²³

21) E versben csúcsosodik ki a polémia: az apostoli hivatal és a Szentlélek, Istentől való küldetés összekapcsolása. Az Írás ihletettsége ellene mond minden gnosztikus-misztikus tannak. Az inspiráció-tan ily erős hangsúlyozása már-már szupranaturalizmusba viszi a szerzőt: a próféták tudata ki van kapcsolva, önálló akaratauk nincs, csupán a Szentlélek eszközei.¹²⁴ Az a tény azonban, hogy itt a szerző a túlzóan individualisztikus gnosztikusok ellen küzd, megóv bennünket az ige félreértésétől.

Az egység elhatárolása nem a legegyszerűbb. Mutatja ezt az irodalom is: a Nestle-Aland-féle kiadás a 12-15. verseket az előző perikopához csatolja, a 16-21. verseket tekinti egységnek (e felfogáshoz csatlakozik Boobyer is). Käsemann a 19-21. verseket

¹¹⁵ Bigg, 267. p., Knopf, 281. p.

¹¹⁶ Knopf, 281. p., Schrage, 131-132. p.

¹¹⁷ Csak ezt látja: Boobyer, 1032. p.

¹¹⁸ Bauer, 158. c.

¹¹⁹ A megelőző versekhez igen illenek ez a gondolat: az eszkatológiai ígéretekről volt szó a prófécian belül. Schrage, op. cit.

¹²⁰ Grundmann, 85. p.

¹²¹ Käsemann, 98. p.

¹²² Käsemann, 99. p.

¹²³ Käsemann, 100. p., hivatkozik Holtzmann-ra.

¹²⁴ Knopf, 285-286. p., Grundmann, 86.

választja el a többitől, Schrage és Grundmann pedig egységesnek látja a perikopát. A kritériumokkal és argumentációkkal azonban mindegyik adós marad.

Az biztos, hogy a 12. versben új téma vetődik fel: az apostol feladata, mint ébresztgetés és emlékeztetés. Történik ez mindarra, mit az előző perikopában olvastunk: Jézus krisztus kegyelmére, s az ebből következő buzgólkodásra nézve. Ez a logikai kapcsolat a két perikopa között, s ezt a kapcsolatot jelzi a $\delta\iota\omicron$.

További kérdés azonban, hogy a 15. versben jelentkező új téma nem jelent-e új irodalmi egységet is? (Ez esetben a $\gamma\acute{\alpha}\rho$ szerepe ugyanaz lenne, mint az előzőben a $\delta\iota\omicron$ é.) A szerző szándéka azonban az, hogy kitartásra buzdítson az apostoli hit mellett, a gnosztikusok *ellenében*. Ez magyarázza az új témát, s ez kovácsolja egységgé a perikopát. Hasonló módon zavaróan hat, hogy a 20. vers is új problémát vet föl: az írásmagyarázatét. Mint azonban láttuk, ez az apostoli hivatal tanítói tevékenységének és a gnosztikus pneumatikusoknak a vitája, így szerves része a szerző gnosztikusok elleni polémiajának.¹²⁵

A levél második perikopájában megerősödhet bennünk az a meggyőződés, hogy a szerző a hellénista gnózis tradíciókörében mozog. Nyelvezete erre utal: $\sigma\epsilon\sigma\phi\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota \mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\iota, \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma, \acute{\upsilon}\pi\omicron \tau\eta\varsigma \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\pi\rho\epsilon\pi\omicron\upsilon\varsigma \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma$, s ezekkel szemben a határozottan keresztyén kifejezések állnak, mint a $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma, \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\iota\acute{\alpha} \gamma\rho\alpha\phi\eta\varsigma$. Hasonlóképpen fontos elemnek tekinthető, hogy az evangéliumokból a szerző éppen Jézus Krisztus megdicsőülésének a történetét választotta ki arra, hogy az apostoli tanítás tekintélyét óvja a gyülekezetben. Miért nem a feltámadott Jézus krisztus tekintélyére hivatkozik a szerző, hiszen a feltámadott dicsősége mindenki számára nyilvánvaló volt, aki csak találkozott vele?¹²⁶ Az itt előforduló egyszerű írásmagyarázat (vagy inkább: argumentáció az Írásból) a hermeneutikai kulcs a perikopa megértéséhez: a szerzőnek a $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ dicsőségét kell bizonyítania, mivel gnosztikusok ellen polemizál. Jellemző továbbá, hogy a 2Pét ignorálja az őskeresztyén próféta-ság megnyilvánulásait. Ez is csak onnan érthető, hogy a szerző számára az őskeresztyén prófécia labilis terület: a tanítói hivatal eme védelmezője tisztában van azzal, hogy a gnosztikusok „önkényességének” nyit ajtót akkor, ha az őskeresztyén próféciákat idézi.¹²⁷ Ezért marad meg az ószövetségi próféciák idézésénél. Hogy azonban az őskeresztyén próféta-i tradíciót ismeri a szerző, azt elárulja az általa használt kép: a felragyogó hajnalcsillag (itt az Írás megértése) őskeresztyén képe. Így érthető aztán (bár az első pillantásra nem látszik különösebben logikusnak), hogy miért fejeződik be a fejezet olyan éles polémiaival, amely az írásmagyarázatot illeti. Az $\acute{\iota}\delta\iota\alpha \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ háttérében az apostolok tanítói hivatalának szükségessége áll. Már itt, a Biblia utolsó könyveinek egyikével elkezdődik a Biblia magyarázatának egyházi keretek közé való utalása (itt mindenesetre indokoltan!), ami a középkorban teljeseedik ki, s a római katolikus egyházra nézve mind a mai napig érvényes.

¹²⁵ Käsemann, 99-100. p.

¹²⁶ Kérdezi: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, 574-575. p. Hasonlóan fontos szerepet tulajdonít neki: Käsemann, 97. p.

¹²⁷ Käsemann, 98-100. p.

II. rész

- 1) Voltak azonban hamis próféták is a nép között, ahogyan közöttetek is lesznek hamis tanítók, akik veszedelmes hereziseket fognak (közétek) becsempészni; (ezek) magukra gyors pusztulást idéznek, (mivel) megtagadják az Urat, aki őket megváltotta.
- 2) Sokan fogják kicsapongásaikat követni, ami által az igazság útja káromoltatni fog.
- 3) Titeket pedig kapzsiságukban koholt beszédekkel ki fognak használni. Ezek számára már régóta kész az ítélet, s vesztük nem szunnyad.
- 4) Mert az Isten a bűnbeesett angyalokat sem kímélte, hanem a pokol köteleinek adta át, hogy ítéletig (ott) őrizzék őket;
- 5) és a régi világot sem kímélte, hanem (csak) Nóét, az igazság hirdetőjét mentette meg nyolcadmagával, amikor az istentelenek világára özönvizet bocsátott.
- 6) Sodoma és Gomora városát elhamvasztotta és pusztulásra ítélte¹, a jövő hitetlenjeinek példát adva;
- 7) az igaz Lótót azonban, aki szenvedett az istentelenek kicsapongó életmódja miatt, megszabadította:
- 8) mert ennek az igaznak a lelke gyötrődött, látva és hallva napról-napra törvénytelen tetteiket, mikor köztük lakott.
- 9) Meg tudja szabadítani az Úr a kegyeseket a kísértésből, a gonoszokat pedig megfenyítve az ítélet napjára meg tudja tartani.
- 10) Különösen pedig azokat, akik tisztátlan testi vágyaikat követik, megvetve a hatalmasságot. Vakmerők és önféjűek, a dicsőségeket nem félnék káromolni.
- 11) Holott az angyalok sem hoznak felőlük kárhóztató ítéletet az Úr előtt, akik erősebbek és hatalmasabbak (náluk).
- 12) Ezek pedig, mint oktalan állatok, amelyek természettől fogva arra születtek, hogy megfogják és elpusztítsák őket, ott, ahol (semmiről) sem tudnak, káromolnak; hasonló halállal fognak elpusztulni.²
- 13) megkapják gonoszságuk bérét. Gyönyörűségnek tartják, hogy nappal is dőzsöljenek.³ Szennyfoltok és szégyenfoltok ők, akik gonosz kívánságaikban tobzódnak, amikor veletek együtt esznek.
- 14) Szemük tele van paráznák (utáni) vággyal, telhetetlenek a bűnben, elcsábítják az erőtlenekeket; szívük gyakorlott a kapzsiságban, az átok gyermekei ők.
- 15) Az egyenes utat elhagyva eltévedtek, Bálámnak, Boszor fiának útját követték, aki a gonoszság bérét szerette,
- 16) de törvénytelenységéért feddést kapott: a néma igavonó állat emberi hangot hallatott, és megakadályozta a próféta esztelenségét.
- 17) Ezek víztelen források, vihartól úzótt ködfelhők, akiknek a sötétség homálya van fenntartva.
- 18) Mert sok hiábavalóságot hangoztatnak és testi kívánságok által kicsapongásra csábítják azokat, akik nemrég szakadtak el a tévelygésben élőkötől.

¹ Az eredeti szöveg valószínűleg így hangzott: „Sodoma és Gomora városát elhamvasztva megítélte.”

² Igen nehéz, rendhagyó konstrukció. Ésszerűbb, érthetőbb az új fordítású Biblia (bár kevésbé hü). Hasonló kifejezést találunk a Júd 10-ben, vö. Blass-Debrunner, 92. p.

³ Fordítási műhiba mindkét Bibliánkban! ἐν ἡμέρᾳ = nappal, s nem „naponként”! Vö. Bigg, 282. p.: „ἐν ἡμέρᾳ cannot mean 'daily' (as Oecumenius), but may mean 'by day', or 'in daylight'...”; továbbá: Bijbel. Nieuwe vertaling: „Zij achten het een genot op klaarlichten dagen te zwelgen.” Vö. a Szent István Társulat által kiadott fordítást is (1973).

19) Szabadságot ígérnek nekik, (holott) maguk (is) a romlottság szolgálói; mert mindenki annak a szolgája, ami őt legyőzte.

20) Mert ha az Úrnak, a megváltó Jézus Krisztusnak ismerete által elszakadtak a világ szennyétől, de abba ismét belekeveredve legyőzetnek, az utóbbi állapotuk rosszabb lesz az elsónél.

21) Mert jobb lett volna nekik az igazság helyes útját meg nem ismerni, semhogy azt megismerve elfordulni a nekik adott szent parancsolatoktól.

22) Az történt meg velük, ami az igaz mondás: „A kutya visszatér a maga okádására”, és: „A megfürdött disznó sárban hempergése”.

Szövegkritika: 4) A kérdés az, hogy a *σειραῖς* olvasat helyes-e, melyet a Bodmer-papyrus, Codex Mosquensis, Porphyrianus, Athusiensis támogatnak (*σειρά*, ión: *σειρή* = kötél, bilincs), vagy a *σιροῖς* = gödrök, vermek – amelyet a Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, valamint Ephraemi Rescriptus képvisel. A *σειραῖς* olvasatot támogatja a Júd 6, hiszen hasonló összefüggésben itt a *δεσμοῖς* szót olvassuk. Feltehető, hogy ugyanannak a képnek a visszaadását kell a 2Pét-ben is látnunk – elegánsabb szóval.⁴ 6) A *καταστροφή κατέκρινεν* olvasási mód jól bizonyított: Sinaiticus, Alexandrinus, Mosquensis, Athusiensis és sok minuszkula által. Viszont meggondolandó a rövid variáns is a *καταστροφή* szó elhagyásával, ld. Bodmer-papyrus, Vaticanus. Elképzelhető, hogy a rövidebb variáns egy tévedés következménye (két *κατα-* igekötővel kezdődő szó áll egymás mögött), de az is lehetséges, hogy a *καταστροφή* másodlagos.⁵ – Hasonlóképpen egyenlően oszlik meg az *ἀσεβῆιν* (inf.) és az *ἀσεβείων* variánsok bizonyítéka: az előzőt a Bodmer-papyrus, Vaticanus, Porphyrianus és több minuszkula valamint fordítás, az utóbbit pedig a Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus, Mosquensis, Athusiensis, valamint több értékes minuszkula (81) és fordítás is támogatja. Ezek alapján nehéz lenne dönten. Az adjectivum használata azonban valószínűbb, mint az infinitivusé. Így csatlakozunk a Westcott-Hort féle kiadáshoz. 11) A *παρὰ Κυρίῳ* sokkal jobban bizonyított, mint a *παρὰ Κυρίου* (amely ráadásul még jó értelmet sem ad): Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi Rescriptus, Mosquensis, Porphyrianus állnak mellette; ezzel szemben: Bodmer-papyrus. A tévedés okát megadni nehéz (B.M. Metzger éppen az utóbbi olvasási mód *lectio difficilior* voltát hangsúlyozza). A praepositio elhagyása (Alexandrinus, Athusiensis) a két variáns feszültségét próbálja harmonizálni. 13) Az *ἀδικούμενοι* szó igen sok kéziratban bizonyított, amelyek többfajta hagyomány egyezésére utalnak: Alexandriai (Sinaiticus, Vaticanus, Bodmer-papyrus, Athusiensis), bizánci (szír fordítás), caesareai (örmény fordítás). Ezért minden valószínűség szerint eredetinek tekinthető jelenléte. – A szövegösszefüggésből egyértelműen kiderül, hogy a szerző szándékosan üzött szójátékot az *ἀπάταις* és *ἀγάπαις* szavakkal (vö. Júd 12). Az *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* kifejezés igen jól bizonyított: Bodmer-papyrus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus, Codex Mosquensis, Porphyrianus. 15) A *Βεωρ* variáns (Westcott-Hort által preferált) minden bizonnyal a *Βοσόρ* helyesbítése a LXX alapján. Az utóbbi eredetiségének bizonyítására elegendő egyetlen pillantást vetni a GNT² szövegkritikai apparátusára. 18) A legtöbb kézirat a szövegben szereplő *ὀλίγως* mellett emel szót. Az *ὄντως* előállása bizonnyal a majuszkulák

⁴ Bigg szerint a múlt nagy szövegkritikusai: Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott és Hort mind így ítélték meg ezt (274. p.). Reicke a kérdést eldöntetlenül hagyja.

⁵ Bigg, 277. p. mutat rá, hogy a szöveg egyébként nem feltételezné ezt a szót.

hibás olvasásából adódott: ΟΛΙΓΩΣ < ΟΝΤΩΣ. 20) A GNT² szövegkritikai apparátusából rögtön kiderül, hogy a ἡμῶν szó helye bizonytalan a szövegben (a κυρίου vagy a σωτήρος után). Lévéen egy olyan formuláról szó, amely valószínűleg a kultusz használatában is volt⁶, biztosak lehetünk a Vaticanus, Mosquensis és több minuszkula helyességében: a ἡμῶν fölösleges. 21) A ὑποστρέψαι ἀπό bizonynyal grammatikai simítás a ὑποστρέψαι ἐκ variánshoz képest (annak ellenére, hogy több kódexben így fordul elő).

1) Úgy tűnhet, hogy a II. fejezet nem kapcsolódik az elsőhöz⁷; a logikai összefüggés azonban elvitathatatlan, hiszen az előző fejezet az itt előforduló ószövetségi tipológiai magyarázatokhoz készítette elő a talajt. Tartalmilag pedig garantálja az összefüggést az I. fejezettel a kitalált mítoszok említése (vö. 1,16), a hamis prófétákra való visszatérés (1,20), vagy a kicsapongás említése (1,6). A II. fejezet mondanivalóját tekintve a legnagyobb átfedés a Júd-vel.⁸ A παρεισάγω ige futuruma nem kell, hogy megleljen: a ψευδοπροφητῆται (LXX: Jer-ben gyakori kifejezés) jövőben való fellépésének bejelentése az apokaliptika jellemző vonása; nem föltétlenül kell a jövőre gondolnunk, sőt, a megelőző versek egyértelművé teszik, hogy a címzettek között jelen vannak már a tévtanítók.⁹ A hamis prófétákra utalás kétségkívül az 5Móz 13,2-6 képét idézi elénk. A tipológikus írásmagyarázat szkopusza az, hogy a hamis prófétát akkor is ki kell irtani a nép közül, ha látszólag igaza van; az igaz Istenhez való ragaszkodás minden látszólagos előny felett kell álljon. Ezzel feltételezi a levél, hogy ilyen eredményekről (politikaiakról?) már szó lehetett abban az időben. A megérdemelt büntetésre a 3. vers tér majd vissza, a fent idézett ószövetségi ige tükrében.¹⁰ A παρεισάγω ige jelentése nem szimplán az, hogy bevinni (einführen), hanem titokban, valamilyen ürüggyel becsempészni.¹¹ A αἵρεσις jelentése a klasszikus görög nyelvben nem negatív: filozófiai iskolát jelent. Itt azonban határozottan az egyház egységét bontó hamis tan a jelentése.¹² Ezt mutatja a genitivuszos szerkezet, amely sémitizmus.¹³ Az ἀπώλεια a 2Pét kedvelt szava; nem az emberi exisztencia megszűnésére utal, hanem egy „végnélküli, kínnal teli halálállapotot”¹⁴ jelent. Meglepő, hogy Jézus Krisztusra a δεσπότης szót használja a szerző; minden bizonynyal a kor szokásának megfelelően, ahogy ezt a Júd 4-ben is olvashatjuk.¹⁵ Az ἀρνούμενοι parallel áll a ψευδοδιδάσκαλοι szóval, s ahhoz képest fokozást jelent.¹⁶ Mégis – dacára ennek a grammatikai igazságnak – komoly okunk van arra, hogy a kifejezést ne csupán járulékos elemnek tekintsük a szövegben, hanem hangsúlyosnak tartsuk: a következő

⁶ Käsemann, 94. p., 17. jegyzet.

⁷ Greijdanus, 122. p., Hollmann-Bousset, 308. p. Az alábbiakhoz vö. Schelkle, 202. p. Bauckham, *ad loc.* úgy gondolja, hogy a 2Pét chiasztikus formában lett megkomponálva. Divatos gondolat...

⁸ Grundmann, 87. p., Knopf, 287. p. Mindketten a Júd eredetiségéből, ill. a 2Pét függőségéből indulnak ki.

⁹ Grundmann, 88. p., Schelkle, 205. p.: „Jenes Futurum ist also eine literarische Stilform”.

¹⁰ Reicke, 160. p.

¹¹ Bigg, 271. p., Bauer, 1137. c., Menge-Güthling, 528. p., Thompson, 933. p.

¹² Menge-Güthling, 21. p., Liddel-Scott, 41. p. Schlier, ThWNT I, 181-182. p., Bigg, 272. p., Grundmann, 88. p., Schrage, 134. p.

¹³ Bigg, 2727. p.

¹⁴ Oepke, ThWNT I, 396. p.

¹⁵ Bigg, 272. p., Hollmann-Bousset, 308. p.

¹⁶ Windisch, 93. p., Bigg, 273. p., von Soden, 202. p.

versek ui. azt írják le, ahogy ez a tény tettekben is megnyilvánul.¹⁷ Ez mutatja, hogy nem csupán fikcióról, hanem tényről van szó. Az ἀγοράζω igét Pál vezette be a sajátos keresztyén szóhasználatba, lásd Gal 3,13: Krisztus megváltása = megvásárlása, ill. a hamis tanítók áruba bocsátása mintegy ellentétpárként van egymással szembe állítva.

3) Az ἀσέλγεια szintén olyan kifejezés, ami a Júd 4-ben is előfordul; jelentősége az egész 2Pét II. részében megmarad. A szó eredeti jelentése: gátlástalanság, testi vonatkozásban.¹⁸ Itt is ilyen értelemben szerepel, bár pontosabb meghatározása hiányzik. A fejezet tartalma azonban mind az étkezési (13. vers), mind a szexuális vonatkozásokat (14. vers) megerősíti.¹⁹ A szó egyértelműen polémia a libertinisták ellen.²⁰ A δόξ szó használata itt azonos a héber דָּוָן szóéval: életvitelt jelent, vallásos vonatkozásban. Grundmann mutatott rá arra, hogy a szónak ezt a használatát különös előszeretettel kapcsolták össze Péter nevével.²¹ Az ἀλήθεια szó ismét a gnosztikusok szóhasználatára enged következtetni (ld. fentebb, 20. jegyzet).

3) A πλεονεξία pontosítása az ἀσέλγεια-nak. Az Újszövetségben mindenütt kapzsiságot jelent, kivéve 2Kor 2,11. Mint szemrehányás igen gyakori: Pálnak magának is védekeznie kellett e vád ellen – amit meg is tett, ld. 1Thessz 2,9. Az ἐμπορεύομαι jelentése hasonló (tk. utazni, valamit fölhajtani, kereskedni²²). Hogyan értendő mármint, hogy a tévtanítók kihasználják (eladják?) a gyülekezeti tagokat? Itt lehet arra a politikai kampányra gondolni, amelyet a Domitianus uralmát ellenző szenátorok végeztek. A kortesek (bár a gyülekezettől aligha kaptak anyagi juttatást) mégis saját érdekükből, nem pedig meggyőződésből beszéltek. A veszély fennállását a 2Pét szerzője jelzi: a gyülekezet így „politizálódik”, s léte veszélybe kerül. A későbbi események sajnos igazolták a 2Pét szerzője által jelzett veszélyt. A πλαστοὶ λόγοι említése csatlakozik az 1,16-hoz, és szemben áll az ἀλήθεια-val²³: az egyház tanítói funkciójának igazságával. οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ: hasonló kifejezés, mint a ταχυνῆ ἀπωθέω. Ez a vers már teljesen megfelel annak, hogy az 1. vers még jövő időben beszélt: világos, hogy a jelen dolgairól van itt szó.

4) A közelgő ítéletet három példán keresztül illusztrálja a szerző. Az első két példa hasonló, mint a Júd-ben (Júd 6: a bukott angyalok, Júd 7: Sodoma és Gomora példája). A bukott angyalokról szóló elképzelést mint ismeretet föltételezi a szerző; joggal, mivel ez az elképzelés az apokrif irodalomban többször is előfordul.²⁴ A klasszikus görög nyelvben (Homérosz óta) az alvilág, az istentelenek büntetési helyes; a zsidó apokaliptikában ugyanez a jelentése.²⁵ A sötétség (ζόφος) említése szintén e fogalomhoz tartozik.

¹⁷ Így, egyedül: Hollmann-Bousset, 308. p.

¹⁸ Bauernfeind, ThWNT I, 488. p.

¹⁹ Grundmann, 89. p.

²⁰ Windisch, 93. p.

²¹ Grundmann, 89-91. p. Mindenesetre alig hihető, hogy ez többet jelentsen a fenti mondatnál. Grundmann alaposan túloz, amikor ilyen nagy helyet enged e témának: semmi különös nem árul el a szóhasználat a Péter-tradícióban; egyszerűen itt is (mint oly sok helyen) fölvették, ismerték és kedvelték e kifejezést.

²² Windisch, 93. p., Bigg, 273. p., Knopf, 289. p., Greijdanus, 124. p., IB IX., 188., Reicke, 184. p.: „wholesaler” = ἔμπορος.

²³ Käsemann, 87. p.

²⁴ Grundmann, 92-93. p. A Jubileumok könyvét és az etÉnókh könyvét idézi.

²⁵ Grundmann, 93. p., Bauer, 1464. c.

5) Az ἀρχαῖος κόσμος kifejezés szintén zsidó vallásos elemeket mutat föl.²⁶ A szerző három „világot” különböztet meg: 1. az itt szereplő „régit” (ἀρχαῖος); 2. a mostanit; 3. és a Jézus Krisztus *parousiája* utánit.²⁷ A κόσμος kifejezés egyébként nemcsak magát a világot, hanem speciálisan az emberiséget is jelentheti (ld. pl. Mt 18,7; 1Kor 4,13).²⁸ Tekintettel azonban a 2Pét kozmikus érdeklődésére, helyes, ha mindkét jelentést implikálnak fogjuk föl. Honnan származik azonban az a kijelentés, hogy Nőé nyolcadmagával menekült meg az özönvízből? Vajon a különböző özönvíz-elbeszélések számadatait egyszerűen összegezni próbálta a szerző? Vagy esetleg arra gondolt, hogy Nőé az 1Móz szerint Ádám óta a nyolcadik generáció?²⁹ Annyi azonban mindenképpen bizonyosnak látszik, hogy itt a szerző függ az 1Pét 3,2 fölfogásától; minden bizonnyal az özönvíz történetének (1Móz 7,7-8,18) judaista írásmagyarázatából merít mindkét Péter-levél. A δικαιοσύνη értelme itt nem páli, hanem inkább az Ószövetség szóhasználatának felel meg: Nőé életfolytatását érti rajta a szerző. A δικαιοσύνης κήρυξ végül bizonyossá teszi, hogy a szerző a zsidó apokaliptika képeiből merít: a zsidó apokaliptika gyakran említi Nőét.³⁰ A tipológikus magyarázat egyértelmű: Nőé a korabeli romlott világot azonosítja a szerző a jelen tévtanítóival, akikre (1,3 vers) hasonló pusztulás vár.³¹

6) Sodoma és Gomora példájának említése szintén a zsidó apokaliptika követésének jegyében történik.³² A τεφρώς ige hapax legomenon; szó szerint elhamvasztást jelent.³³ A ὑπόδειγμα mutatja a szerző tipológikus szándékát.³⁴ A tipológia célja a μέλλοντα, a jövő – amely természetesen a levél írójának jelene. E versben összevág a Péter Testamentumaként írt *vaticinium ex eventu* stíluseleme és a tipológia írásmagyarázati módszere. Szerzői produktumként nem csekély teljesítmény! Maga a ὑπόδειγμα szó a késői görög nyelv szülötte; a klasszikus görögben inkább a παράδειγμα szó használatos.³⁵ Az Újszövetségben a tipológia szakkifejezésévé lett ez a szó (ld. pl. Zsid 4,11).³⁶

7) Nem kevésbé hangsúlyos az igaz ember megmentése a veszedelemből; ebben eltér a 2Pét a Júd-tól.³⁷ A δίκαιος szó használata hasonló az 5. vershez³⁸ (δικαιοσύνη; ld. 27. jegyzet): ószövetségi szóhasználatot tükröz. A קִיָּץ szó fordításaként értelmezhetjük. Az ἀναστροφή átvitt, vallásos értelme értelme a 2. versben szereplő ὁδός szónak: az életvitelt jelenti. (E szó egyébként kedvelt kifejezése a 2Pét-

²⁶ Az utalás, amelyet Knopf tesz az 1Móz 6-ra, itt mindenesetre irreleváns.

²⁷ Windisch, 94. p., Grundmann, 93. p.

²⁸ Schelkle, 207. p.

²⁹ Erre gondol Bigg, 276. p.

³⁰ Boobyer, 1033. p., a Haggada éppen Nőéra alkalmazva használja a kifejezést; vö. Schrage, 208. p.

³¹ Hollmann-Bousset, 309. p., Käsemann, 92. p., Leonhard Goppelt, *Typos*, Darmstadt, 1973², 193. p.

³² Grundmann, 93. p.: A Haggada és Philó ad paralelleket ehhez.

³³ Bauer, 1479. c., Bigg, 276-77. p. A Haggada is használja Sodomára és Gomorára nézve, Schelkle, 208. p.

³⁴ Számomra megdöbbenő, hogy a kommentátorok egyike sem tér ki a 2Pét írásmagyarázati módszerére. L. Goppelt, op. cit., idézi a 2Pét 2,6 verset, mint a tipológiai írásmagyarázat egyik példáját: az Ószövetség alakjainak és eseményeinek a jelen típusaiként történő felhasználását.

³⁵ Bigg, 277. p.

³⁶ Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt, 1963³, 192. p.

³⁷ Grundmann, 94. p., Windisch, 94. p., Schrage, 135. p.

³⁸ Knopf, 293. p.

nek.³⁹ Így ez is a libertinisták kicsapongó életmódja ellen polemizál, vö. 2,2: ἀσέλγεια⁴⁰). Meg kell még jegyeznünk, hogy a ρύσομαι ige (megmenteni jelentése az Újszövetség szóhasználatában egy végleges, eszkhatológikus megmentésre vonatkozik.⁴¹ Fel kell tűnjön, hogy milyen fontosnak tartja a szerző az egyetlen igaz megmenekvését, mely itt is tipológikus előképe azoknak, akik az igaz hitben kitartanak, s a végső kataklizmából megmenekülnek. Ez őrzi meg a szerzőt attól, hogy ne a végidők halálmadarának ijesztő hangját hallassa, hanem evangéliumot hirdessen. Emellett persze az is kiderül, hogy a *parousia* melletti apologetika milyen fontos része a levélnek (e két vershez vö. 1Móz 19.).

8) A fordításban melléknévi igenévvel adtuk vissza a βλέμματι καὶ ἀκοῆ kifejezést. Mindenesetre meg kell jegyezni, hogy nem igei, hanem a „dativus modi” szintaktikai egységével van dolgunk.⁴² A szintaktikai összefüggés kétfajta lehet: βλέμματι καὶ ἀκοῆ δίκαιος, ill. βλέμματι καὶ ἀκοῆ ψυχὴν δικάϊαν ἐβασάνιζεν. A magyarázók többsége ez utóbbi mellett van. A βασανίζω ige eredeti jelentése: kipróbálni, próbául kővel súrolni.⁴³ Az átvitt értelme ennek a szenvedés, s az Újszövetségben szakkifejezésként is használatos az igaz ember mártíriumára, szenvedéseire (mint például itt is).⁴⁴ A szó a Jel-ben a végidők szenvedéseire vonatkozik; ez szintén emlékeztet bennünket jelen levelünk eszkhatológiai polémijára. Az ἐγκατοικέω ige már előre mutat a következő versre: az, hogy Lót a bűnösök között lakott, kísértést jelentett számára, éppúgy, mint a hívőknek a gnosztikusok körében lenni kísértést jelent.⁴⁵ Ne feledjük, hogy a tipológia tovább fut, s az igazak helyzetét a szerző azonosnak ítéli Lót idejében, ill. Kr.u. 90 körül. E vers antropológiai orientációjára Käsemann hívja föl a figyelmet.⁴⁶

9) E versről azt tartják a kommentárok, hogy általánosító szentenciát olvassunk.⁴⁷ Ez így is van. Meglepő azonban, hogy senki nem veszi észre: itt egy héber antitetikus parallelizmussal állunk szemben. (Cezúra az ἀδίκους előtt) Mind a forma, mind a fogalom (ti., hogy Isten a gonoszokat az ítéletre tartja fenn) a zsidó vallásból származik (vö. et.Énókh 22,3.4)⁴⁸ A κολάζω ige jelentés tk. megfenyíteni.⁴⁹ Itt azonban egyértelmű, hogy az utolsó ítéletre vonatkozik ez a szó.⁵⁰ Az „ítélet napja” kifejezés nem szokatlan az Újszövetségben.⁵¹ Az igaz ember helyzete a jelenben πειρασμός = kísértés. Ezzel a szerző lényegesen eltér Pál apostoltól (dacára annak, hogy őt többször is idézi), hiszen inkább negatív jelleget kölcsönöz a jelennek. Az utolsó ítélet napja pedig (szemben az evangéliumi tradícióval – vö. legfrappánsabban Lk 16,22)

³⁹ Bigg, 277. p.

⁴⁰ Bertram, ThWNT VII, 716. p.

⁴¹ Kasch, ThWNT VI, 1004. p.

⁴² Bigg, 277. p., Schelkle, 209.

⁴³ Menge-Güthling, 132. p. Sajnos az eredeti jelentést Bauer már nem adja meg. Legjobb persze: Liddel-Scott, 408. p.

⁴⁴ Schneider, ThWNT I, 561. p. idézi ezt az igét.

⁴⁵ Schrage, 136. p.

⁴⁶ Käsemann, 92. p.

⁴⁷ Schrage, 136. p., Windisch, 95. p., Knopf, 294. p., von Soden, 204. p.

⁴⁸ Boobyer, 1033. p., E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Leipzig, 1900, Bd. II., 252. p.

⁴⁹ Menge-Güthling, 396. p., Liddel-Scott, 971. p.: chastise.

⁵⁰ Bauer, 798. c., Schneider, ThWNT III, 816. p.

⁵¹ Mt 10,15; 11,22.24; 1Jn 4,17.

nem kettős ítéletet hoz, hanem kizárólag elítélést. Ha a világgal együtt az elbukó keresztyén ide kerül, az már eleve kárhozatot jelent.

10) μάλιστα = ezzel a szóval a szerző az általánosságból ismét konkrétumra térve a libertinistákhoz fordul.⁵² Az ὀπίσω σαρκὸς kifejezésből Spitta azt a következtetést vonja le, hogy sodómiát űző emberekről beszél a szerző – idézi Knopf, és helyesen mutat rá, hogy itt nem erről van szó, hanem általánosságban féktelenség-ről.⁵³ A szerző visszatér az előző témához: mutatja ezt az előzőhöz hasonló héberes szerkezet (ἐν ἐπιθυμίᾳ μισμοῦ, amely éppúgy melléknévvvel és nem genitivuszos szerkezettel fordítandó, mint αἴρεσις ἀπωλείας az 1. versben).⁵⁴

E versben nehézséget okoz a κυριότης és a δόξα kifejezések meghatározása.⁵⁵ A κυριότης jelentése kettő is lehet: angyalokra, vagy Jézus Krisztus hatalmasságára vonatkozhat.⁵⁶ Ugyanez lehetséges a δόξα esetében is.⁵⁷ Itt tehát parallel kifejezéseket használ a szerző.⁵⁸ De mi ennek a kettőnek a jelentése? A felelethez segítséget nyújt, hogy ez a vers (sőt több vers is) párhuzamban áll a Júd 8 verssel.⁵⁹ Az sem lehet vitás, hogy mind a Júd, mind a 2Pét a képet a zsidó apokaliptikából kölcsönzi.⁶⁰ Ha mindez így van, akkor azonban szóba sem jöhet az a lehetőség, hogy itt Jézus Krisztus hatalmasságáról beszélne a szerző.⁶¹ Így marad annak a lehetősége, hogy mindkét kifejezés az angyalokra vonatkozik.⁶² Persze, hogy a Júd éppúgy, mint a 2Pét sok képet kölcsönöz a zsidó apokaliptikából, az nem meglepő. Mindenesetre a libertinisták elleni polémia, itt azzal az indoklással, hogy az angyalokat káromolják a tévtanítók, meglehetősen motiválatlanul áll. A szerző nem árulja el sehol, hogy az angyalok védelmében űzne polémiaát, sőt a Júd 9 ezt ki is iktatja. Igen valószínű tehát, hogy ezt a zsidó apokaliptikus képet a szerző burkolt polémia céljára használja fel, s a politikai agitátorokat azonosítja azokkal, akik a hatalmasságokat nem tisztelik. Csak ez a magyarázat képes ui. visszaadni azt a folyamatot, melynek során a szerző visszaszorítani igyekszik az apokaliptikus képeket, s mellőzi az apokrif történetet Mihály arkangyalról – ugyanakkor viszont hevesen polemizál a „dicsőségesek” támadása ellen.

⁵² Bigg, 279. p., Knopf, 294. p.

⁵³ Knopf, 294. p.

⁵⁴ Bigg, 279. p.

⁵⁵ Ha áttekinjtük a kommentárokat, úgy eléggé kusza képet kapunk a megoldás lehetőségeiről. Ez, sajnos, azzal függ össze, hogy itt módszertanilag eléggé irreflektáltan járt el több kommentátor is.

⁵⁶ Bauer, 835. p., Foerster, ThWNT III, 1096. p., Grundmann, 95. p.

⁵⁷ Bauer, 368kk. c.

⁵⁸ Meglepő, hogy ezt egyedül Bigg, 279. p. veszi észre.

⁵⁹ Ebben kivétel nélkül egyetértenek a kommentárok.

⁶⁰ Ezt első sorban Hollmann-Bousset, 310. p. hangsúlyozza, de idézi mindenki. Boobyer az Et Énókh 9. fejezetére utal (1033. p.).

⁶¹ Másképpen: Bauer, 835. p., Foerster, ThWNT III, 1096. p. Magyarázatuk gyengéje a következő: 1) A zsidó apokaliptikus képet igen lebecsülik. 2) Figyelmen kívül hagyják, hogy ezen a helyen összetartozik a κυριότης és a δόξα. Az említett művek a δόξα-t már vallástörténetileg magyarázzák. Viszont a kettő öszertartozása még ennél is egyértelműbb, ha összehasonlítjuk versünket a Júd 8. verssel. Helyesen: Boobyer, 1042. p. Hasonlóan dönt: Käsemann, 84. p., W. Bousset/H. Greßmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926³.

⁶² Leginkább dicsérendő Grundmann, 95. p. óvatossága: „E kijelentés mögött olyan utalások vannak, amelyek a levél olvasói számára érthetőek voltak, számunkra azonban megfejthetetlenek.” Egészen rossz Bauckham, *ad loc.*, aki azt kívánja eldönteni, hogy Isten, vagy Jézus Krisztus tekintélyére vonatkozik a kifejezés – és dönt is: Isten mellett.

11) Ez a vers is szoros összefüggésben áll a Júd 8-9. versekkel. Az ἄγγελοι szerepe megfelel a Júd 9-ben szereplő Mihály angyalénak. A vers csak úgy érthető, hogy itt az ἄγγελοι már valóban az angyalokra vonatkozik, s nem a politikai hatalmakra. A παρὰ Κυρίῳ mutat a héber (vallástörténetileg: zsidó) alapra: יהוה יברך. Isten udvartartására utal a kifejezés, amely azonban az Újszövetségtől sem idegen (vö. Mt 18,10). Fontos még megjegyeznünk, hogy a κατ' αὐτῶν nem a tévtanítókra vonatkozik, hanem az előző versben szereplő angyalokra-politikai hatalmaságokra.⁶³

12-13a) E versekben jut el a szerző addig, hogy kimondja az ítéletet a libertinisták felett. Kulcsszó itt a φυσικός, amelyet bőven illusztrál a szerző: ἄλογα ζῶα, esztelen élőlények⁶⁴, természettől (azaz érzékiségtől) vezetettek – szemben a lelkeséggel. Ehhez hasonlóan a sorsuk is a φθορά, amitől óvja a szerző a gyülekezetet az 1,4-ben, és aminek ellentétje a θεία φύσις.⁶⁵ Mindhárom kifejezésben gnosztikus szóhasználatot kell látnunk. Hogy azonban itt többről is szó van, mint antignosztikus polémiáról, s egyfajta (mint láttuk) politikai értelem is áll e versek mögött, arra bizonyíték a később következő Bálám-tipológia: a szerző az ellenfél álláspontját itt értelmetlenségévé degradálja, ami előre utal a Bálám-történetre.

Az itt előtárt gondolatokat jobban érthető formában tartalmazza a Júd 10; ezért sokan azt tekintik eredetinek.⁶⁶ A 2Pét szkopusza azonban – mint láttuk – más.

13b) Hogy az előbbi megállapítás mennyire helyes, azt láthatjuk abból is, ami következik: a libertinista gnosztikusok leírásából. A ἡδονή a libertinista élvhajhászást implikálja; kizárólag testiséget jelent⁶⁷, melyet a szerző a továbbiakban pontosít. Az ἀπάτη szójátékhoz vö. szövegkritikai részünket.⁶⁸ Az ἀγάπη-val való összezsengés, valamint a συνευχέομαι ige is világossá teszi, hogy az őskeresztyén étkezésre történik itt utalás.⁶⁹ Ezekből csinálnak dőzsölést a libertinisták.⁷⁰ Az ἀγάπη torzulása, persze, nem új dolog az őskeresztyénségben: Pál is harcol ellene Korinthusban, vö. 1Kor 11,20-22. Feltűnő viszont, hogy míg Pál pontosan kifejti érveit, s leírja a tarthatatlan helyzetet, addig a mi textusunk csupán utal valamire, egy szójátékot hoz, s elítélő kifejezéseket vág az ellenfél fejébe. Így csak sejthetjük, hogy tk. nem az őskeresztyén úrvacsoráról van itt szó, hanem az *ambitusok* láthatták vendégül korteshadjárataik során a gyülekezet tagjait.

14) Említettük, hogy az ἀσέλγεια kifejezés implikálja az étkezési és szexuális vonatkozásokat egyaránt. Ezt találjuk, ilyen sorrendben a 13. és 14. versekben. A szerző első rendben a gyülekezetet védi: erre utal a δειλάζω szó (eredetileg: csalétket elhelyezni, átvitt értelemben: félrevezetni, elcsábítani valakit⁷¹). A κατάρως τέκνα sémi-

⁶³ Windisch, 95. p., Grundmann, 95. p. Ez utóbbi helyesen mutat rá, hogy „itt gonosz hatalmaságokról” van szó. Ezért helytelen Bigg, 280. p. megállapítása: „Ezen a ponton helytelenül iktatja be Júdás levele a vitát Mihály angyal és a Sátán között.” Nem; a vita fodított: a 2Pét-ből tűnik el valami, ami még megvolt a Júd-ben éppúgy, mint a zsidó apokrif irodalomban (vö. Schrage, 137. p.).

⁶⁴ Mindkét kifejezés megtalálható a Júd 10-ben is.

⁶⁵ Bauer, 1557. c.

⁶⁶ Bigg, 281. p. felfogásával szemben lásd 2. jegyzetet.

⁶⁷ Bigg, 281-282. p.

⁶⁸ Windisch, 96. p., Grundmann, 97. p.

⁶⁹ Grundmann, 97. p.

⁷⁰ Käsemann, 83. p.

⁷¹ Menge-Güthling, 160. p., Bauer, 315. c., Liddel-Scott, 877. p.: catch by a bait.

tizmus⁷²; célja sokkal inkább az elrettentés a gnosztikusok követésétől, semhogy ítéletmondás. A ψυχὰς ἀστηρίκτους és a καρδίαν γεγυμνασμένην ellentéte (hogy ti. a csábítók szíve gyakorlott, de az elcsábítottak lelke nem állhatatos) valószínűleg arra utal, hogy a csábítók a maguk dolgában már járatosak, míg az elcsábítottak még bizonytalanok, talán nemrég tértek meg.⁷³

15-16) Az itt felvetett kép kapcsolódik a 2. vershez; a libertinisták rossz úton járnak (hasonló a Júd 11b – a különbség csupán annyi, hogy ott a libertinisták kapják Bálám bérét, míg a 2Pét-ben Bálám szerette az igazságtalanság bérét. További különbség, hogy a Júd 3 negatív példája: Kain, Bálám és Kóré közül csak a középső marad meg a 2Pét-ben. Nem vitás, hogy Júd áll közelebb a zsidó írásmagyarázat képeihez!). A Boszor név valószínűleg tendenciózus átírás: vö. a héber בִּשְׂרֵר szót (zsidó kejtéssel!).⁷⁴ Bálám példája a pénzéhség kifejezésére szolgál (arra a bérre nézve, amit Bálám Izrael elátkozása fejében kapott volna). Mindenesetre az Ószövetség elbeszélésétől (4Móz 22-24) meglehetősen idegen a 2Pét felfogása; ilyen értelemben a Jel beszél Bálámról (2,14b). Valószínű, hogy közös gyökérből, a judaizmus írásmagyarázatából származik mindhárom bibliai szakasz.⁷⁵ A ὑποζύγιον késői görög kifejezés⁷⁶ (a LXX gyakran fordítja így a שָׂמֹר = szamar szót).⁷⁷ A παραφρονία szokatlanabb formája a παραφροσύνη-nek.⁷⁸ A φθέγγομαι ige használata pedig nem csak azt jelenti, hogy hangot hallatott a szamar (bár az ἐν ἀνθρώπου φωνῆ σέμιτισμος [ב instrumentalis] erre utalna⁷⁹); e szó értelmes beszédre, sőt kijelentésre is alkalmazható.⁸⁰ Talán meglepő, hogy mindezek ellenére a szerző prófétának nevezi Bálámot. Grundmann mutat azonban rá arra, hogy Bálám a 2,1-ben említett hamis próféták sorába tartozik.⁸¹

Bálám típusának értékelésénél természetesen fel kell tűnjön, hogy a szerző jelentősen eltér a 4Móz 22-től: ott Bálám kénytelen meghajolni Isten nagysága előtt, itt pedig ő a „hamis próféták” prototípusa. A tipológia sarkalatos pontja a hamis tanítás: a 2Pét nem csodálkozik Isten csodája felett (mint az ószövetségi elbeszélés), hanem elítél mindent és mindenkit, aki szembeszáll a csodával.

17) A szerző itt új képet ragad fel, hogy a tévtanítók tévelygéseit szemléltesse. „Víztelen források”: bizonytalannal érthető kép, különösen az ókori Keleten élők számára, a címzettek számára. A Júd 12b tükrében kissé furcsának tűnik, hogy nem víztelen felhőket olvasunk itt, hanem forrásokat. A szerző viszont szívesen marad a 4Móz mellett; ld. lejjebb. A forrás egyébként is kedvelt téma mind a Bibliában, mind azon kívül (vö. 4Móz 21,17-18). „Vihartól űzött ködfelhők”: szintén hiábavalók, víztelenek.

⁷² Windisch, 96. p., Deißmann, Bible Studies, 164. p.

⁷³ Schrage, 138-139. p.; ezt bizonyítja a 15. vers is.

A két kifejezés egyébként sémitizmus. Vö. H.-W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1974² = *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest, 26kk és 62kk, a *nefes* és a *léb(áb)* kifejezések magyarázatával.

⁷⁴ Bigg, 283. p. Másként: Spicq, *Commentaire*, 238., aki galileai kiejtésre gondol. Idézi: Grundmann, 98. p.

⁷⁵ Grundmann, 98. p., a Haggadát idézi.

⁷⁶ Schelkle, 214-215. p.

⁷⁷ Deißmann, Bible Studies, 160. p.

⁷⁸ Bigg, 284. p., Knopf, 300 p.

⁷⁹ Knopf, 300 p.

⁸⁰ Bigg, 284. p. Vö. E. Hatch/H.A. Repdath, *Concordance to the Septuagint*, Graz, 1954, 1429. p.

⁸¹ Grundmann, 99. p.

A kép involvája még a tévtanítók önkényességét is.⁸² Meglepő azonban, hogy ezek után egy ide nem illő kép következik: a sötétség homálya. Bigg joggal mutat rá ennek inkonzekvens voltára⁸³; s valóban, itt is eltérést észlelhetünk a 2Pét-ben a Júd-hoz képest. A 2Pét koncentráltan adja vissza azt, amit a Júd 12-13. versekben olvasunk. A 17b-ben tükröződő felfogás a görög mitológia alvilágával, a Hádésszel egyezik.

18) E vers nem sok újat hoz a levél eddigi tartalmához képest, csupán megindokolja (vö. γὰρ!) az elhangzottakat, s konkretizálja a képeket (számunkra mégis talán kissé absztrakt módon). A ὑπέρογκα... ματαιότητος⁸⁴ megfelel σεσοφισμένοι μύθοι és a πλαστοὶ λόγοι kifejezéseknek. Az ὀλίγως kifejezés ismét arra enged következtetni, hogy az újonnan megtértek közül szedték áldozataikat a csábítók (vö. 14. vers). Az ἐν πλάνη kifejezés az Újszövetségben éppúgy mint a zsidó irodalomban a pogányokra vonatkozik (ld. Tit 3,3; Lévi Testamentuma 16,3; Júdás Testamentuma 19,1). A címzettek tehát pogánykeresztyének; ezzel még valószínűbbé válik, hogy a levél első sorban hellénista gyülekezetek számára íródott.

19) A szerző e versben saját fegyverével (azaz nyelvezetével) kívánja megverni a libertinistákat. A „szabados” gnosztikusok tk. szolgálai saját kívánságaiknak (ld. ἐλευθερία – δοῦλος ellentét⁸⁵). A δοῦλος itt a legkevésbé sem méltóságjelző: elmarasztaló kifejezés. A φθορά – mint láttuk – szintén gnosztikus kifejezés: ez a sorsuk (12. vers), és ennek szolgálai ők. A szabadoság visszautasításával a 2Pét azonos álláspontot képvisel Pál apostol leveleivel.⁸⁶ Nem hiába történik is Pál apostolra utalás a levél végén. Az itt előforduló ἐλευθερία kifejezést sokan szívesen állítják párhuzamba a Pál apostol teológiai gondolkozással.⁸⁷ Helytelenül: itt legkevésbé sem keresztyén szabadságról van szó. Párhuzam talán csak az 1Pét 2,16 lehet, ahol a szabadsággal való visszaélés ellen polemizál a szerző. Itt azonban (még az 1Pét-től is eltérően!) arról van szó, hogy akik politikai szabadságot hirdetnek, maguk is valakinek elkötelezettjei, szolgálak: más szolgálatában állnak. Kár, hogy a görög szöveg itt nem engedi eldönteni, hogy a ᾧ és a τοῦτω hímnemű, vagy semlegesnemű utalószó. A kommentátorok többsége mindazáltal az általunk is valószínűnek tartott hímnem mellett dönt.

20) A szerző itt az εἰ γὰρ⁸⁸ fordulattal visszakanyarodik az általa kedvelt kifejezésekhez. A vers csupán annyi újat árul el számunkra, hogy azok, akik ellen polemizál a szerző, valamikor a gyülekezethez tartoztak (vö. a καρδία γεγυμνασμένη kifejezést⁸⁹). A vers egyetlen exegetikai problémája az ἀποφυγόντες identifikálása. Vajon éppen úgy, mint a 18. versben az ἀποφεύγοντας, az áldozatokat jelöli? A kommentátorok többsége inkább a tévtanítókat tartja e vers alanyának. Az mindenesetre, hogy a szerző nem e nem éppen kis fontosságú információ felől bizonytalanságban hagy, bizonyíték arra, hogy általánosságban beszél, s nem konkrét eseteket lát szemé előtt.

⁸² Bigg, 284. p.

⁸³ Bigg, 285. p. Hasonlóan: Hollmann-Bousset, 312. p.

⁸⁴ Genitivus qualitatis; Grundmann, 99. p.

⁸⁵ Vö. 1Kor 6,12kk. Schrage, 139. p. A δοῦλος-ἐλεύθερος ellentétpár is megtalálható: Rm 6,20.

⁸⁶ A szabadság fogalmához olvasd: S. Vollenweider, A szabadság őskeresztyén üzenete, *Theologiai Szemle* 38 (1995), 259-263.

⁸⁷ Így: Schelkle, 217. p.

⁸⁸ Bigg, 286. p.: „Here again γὰρ is loosely used to introduce a new feature.”

⁸⁹ Boobyer, 1033. p.

21) A szerző itt is megmarad az általa használt vokabuláriumnál; csupán egyetlen szó ugrik ki az összefüggésből: ἐντολή = parancs. Az a magyarázat, hogy itt Jézus Krisztus új parancsolatáról van szó, aligha kielégítő.⁹⁰ A kifejezés nehezen integrálható a 2Pét-ben (annak dacára, hogy máshol is előfordul). Ezt próbálja meg Käsemann, amikor egymáshoz hasonlítja ἅγια ἐντολή és a παρούσα ἀλήθεια kifejezéseket.⁹¹ Hogy itt mégis az ἐντολή jelentkezik, az azzal magyarázható, hogy a szabados tévtanítókkal szemben a szerző a Krisztus-esemény etikai következményeire kívánja felhívni a figyelmet. Hívjuk fel mi is a figyelmet arra, hogy nem többes számot olvashatunk e helyütt; a szerző – bár krisztológiai deficitje nagy – itt mégis Jézus Krisztusra utal vissza, s talán éppen e kettősség magyarázhatja, hogy ez a plauzibilis magyarázat oly izoláltan áll a 2Pét-en belül.

22) E vers két szólást idéz; az első közel áll a Péld 26,11-hez, a másodiknak eredete bár ismeretlen, de sok parallel kifejezéssel szolgál a hellénista irodalomból Windisch.⁹² Mindkét esetben egyértelmű a jelentés: a visszaeső bűn elrettentő voltát kívánja a szerző szemléltetni. Az a gondolat azonban – amely a 21. és 22. vers mondanivalója –, hogy a megtérés utáni állapotból bűnbe visszaesett ember helyzete rosszabb, mint megtérése előtt, jézusi logionra megy vissza: ld. Mt 12,43-46par. Természetesen az is hangsúlyos, hogy mind a disznó, mind pedig a kutya tisztátalan állatnak számított a zsidók szemében.

Nem könnyű dolog a literáris egység elhatárolása. Már láttuk, hogy a II. fejezetnek nincs különösebb kapcsolata az elsővel, csupán logikai összefüggés áll fenn közöttük. Az új egységet csupán az új téma megjelenéséből lehet látni; ezt viszont indikálja a futurum megjelenése a 2. versben, valamint az első vers, ahol rögtön megjelenik (a levélben először) az ószövetségi tipológia. Ezután formailag a fejezet a keleti szönyeghez hasonlít: először az özönvíz, Sodoma és Gomora, valamint a bukott angyalok típusát állítja a szerző a gyülekezet elé, majd rátér a libertinisták leírására, életmódjuk visszásságának a leleplezésére, amelynek közepén szintén egy típust (Bálám) ragad meg, hogy a gyülekezet helyzetét magyarázza. Végül két csattanós (valószínűleg közismert) közmondással zárja le az egységet, amely egyértelműen végpontja és csúcsa a fejezetnek.

A fejezet tradíciókritikai vizsgálata során rögtön fel kell tűnjön, hogy a szerző mennyire a judaizmusban gyökerezik. Már a téma prezentálása, a jelen jövőbe helyezése, a *vaticinium ex eventu* – e zsidó apokaliptikus stílusjegy megjelenése – sokat mondó. Az egyes helyeken mutattunk rá arra, hogy a képek is e mellett emelnek szót: a bukott angyalok sorsa, az alvilág sötétsége éppúgy erre utal, mint Nőé említése is – bár ez utóbbit nyilván idézhetné a szerző közvetlenül az Ószövetségből is, mégis csak judaista közvetítéssel veszi át (vö. a δικαιοσύνης κήρυξ kifejezést). Sodoma és Gomora elpusztulásának idézésénél fel kell tűnjön, hogy a szerző az igaz Lótót oly módon állította szembe a gonosz világgal, ahogyan azt az Ószövetségben nem olvashatta. Ez bizonyítással az alkalmazással függ össze. A judaizmus képe tovább kísért, amikor a szerző ellenfeleinek leírását adja. Az angyalok tiszteletét (10. vers, még átinterpretált formájában is) aligha vehette a szerző a Bibliából. Az ellenfelek (ez vitán felül állóan kiderül a fejezetből) libertinista gnosztikusok; ez rányomja a

⁹⁰ Így: Hollmann-Bousset, 312. p.

⁹¹ Op. cit., 87. p.

⁹² 98. p.

bélyegét a nyelvezetre is! Vissza-visszatérő hebraizmusok mutatják, hogy a szerző héberül (esetleg arámul?) is tudott. A libertinisták Bálámhoz hasonlítása is judaista alapon történik; csupán össze kell vetnünk a történetet az ószövetségi elbeszéléssel, s a különbségek nyilvánvalókká lesznek. Végül, az ellenfél leírása oda vezeti a 2Pét szerzőjét, mint Pál apostolt: a keresztyén szabadság helyes értelmezésének hangsúlyozásához.

A Júd-hez képest a 2Pét általánosabb⁹³; legjobban mutatja ezt a 9. vers. Írasmagyarázatához meg kell jegyezzük, hogy nem mérhető mai mércével. Mint láttuk, a szerző az Ószövetségben a jelen prototípusát kutatja; s bár a mi exegézisünk ebben lényegesen különbözik a 2Pét-től, azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a tipizáló magyarázat az akkor legelterjedtebb, elfogadott hermeneutikai módszer volt.

⁹³ Käsemann ezt úgy fogalmazza meg, hogy a 2Pét szándékosan korrigálja Júdás levelét, 87. p.

III. rész

- 1) Ez már a második levél, szerettem, amelyet írok nektek, s amelyekben emlékeztetéssel ébresztgetem tiszta gondolkodásokat,
- 2) hogy megemlékezzetek a szent próféták előre megmondott beszédeiről és az apostolaitoknak az Úrtól és Megváltótól (kapott) parancsolatairól.
- 3) Először is azt kell tudnotok, hogy az utolsó időben csúfolódók fognak¹ támadni, akik saját kívánságaik szerint élnek
- 4) és így beszélnek: „Hol van az eljövételének ígérete? Mert azóta az atyák elaludtak, s minden maradt úgy, ahogy a világ teremtése óta van.”
- 5) Szándékosan figyelmen kívül hagyják ugyanis, hogy az egek régtől fogva voltak, és a föld is, mely vízből, víz által állt elő Isten szavára,
- 6) amely által az akkori világ özönvízzel elárasztva elpusztult.
- 7) A mostani egek és a föld ugyanazon szó által vannak fenntartva a tűz számára, hogy fennmaradjanak az ítélet és az istentelen emberek pusztulásának napjára.
- 8) Az az egy azonban ne legyen rejtve előttetek, szerettem, hogy az Úr előtt egy nap annyi, mint ezer év, és ezer év, mint egy nap.
- 9) Nem késlekedik az ígéret Ura², mint néhányan késedelmesnek tartják, hanem türelmes hozzátok, s nem akarja, hogy valaki (is) elvesszen, hanem hogy mindenki megtérésre jusson.
- 10) De eljön az Úr napja, mint egy tolvaj, amikor az egek recsegve-ropogva elmúlnak, az elemek égve felbomlanak, s a föld is, és minden, ami rajta van.
- 11) Mivel minden így felbomlik, milyen szükséges nektek, hogy szentül és kegyesen éljetez,
- 12) ti, akik várjátok és siettetitek az Úr napjának megjelenését, amely által az egek megégve felbomlanak, az elemek megolvadnak.
- 13) De új eget és új földet várunk az ő ígérete szerint, amelyen igazság lakik.
- 14) Ezért szerettem, mindezeket várva igyekezzetek, hogy ő tisztának és feddhetetlennek találjon benneteket békeességben,
- 15) és a mi urunk türelmességét üdvösségnek tartsátok, ahogy szeretett testvérünk. Pál megírta nektek, a neki adott bölcsesség szerint,
- 16) ahogyan minden levelében, amikor ezekről beszél. Ezekben van nehezen érthető dolog (is), amelyet tudatlanok és erőtlének kiforgatnak, mint ahogy a többi írást is, tulajdon vesztükre.
- 17) Ti tehát, szerettem, (mindezeket) előre tudva vigyázzatok, nehogy elsodorjon (benneteket) az istentelenek tévelygése, és kiessetek saját erősségetekből.
- 18) Inkább növekedjete a mi urunknak, a Megváltó Jézus Krisztusnak kegyelmében és ismeretében. Ővé a dicsőség most és örökké.

Szövegkritika: 9) Az εἰς ὑμᾶς mellett jelentkezik a δι' ὑμᾶς variáns is, mégpedig az alexandriai típusú majuszkulákban (Sinaiticus, Alexandrinus, Athusiensis). Ez a variáns minden bizonnyal az előző grammatikai nehézségét próbálja kiegyensúlyozni. Mint *lectio difficilior* az előző variáns tekintendő eredetinek. 10) A vers vége megoldhatatlan problémát jelent számunkra. Természetesen a legjobban bizonyított variáns az, amit a GNT² is hoz (Sinaiticus, Vaticanus, Mosquensis, Porphyrianus, szír és örmény fordítások, valamint több minuszkula is emellett szól). Ahhoz azonban nem fűződhet kétség, hogy a mondat így is torzó.³ Ezt próbálja magyarázni a

¹ Pleonazmus: csúfolódással.

² A βραδύνω ige genitivusszal jelentheti: valamit visszatartani. Így két fordítás lehetséges: „nem késlelteti az ígéretet (i.e. annak beteljesítését az Úr”. Vö. Bauer, 266.c.

³ Így, lakonikus rövidséggel: von Soden, 209. p. Reicke a Textus Receptus mellett tör lándzsát, 184. p.

Bodmer-papyrus, amikor a mondat végéhez hozzátoldja (ismétlésképpen): *λυόμενα*. Ugyanez vonatkozik az Ephraemi Rescriptusra is: *ἀφανισθήσονται* (meg fognak semmisíttetni). Más feloldása a grammatikai elégtelenségeknek az Athusiensis variánsa: kimarad a félmondat (*καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα*), s ezáltal sima lesz a mondat. – Többen próbálkoztak már konjektúrával élni. A leginkább említésre méltónak látszik a Westcott-Hort féle javaslat: a *εὐρεθήσεται* lehet hibás olvasása egy másik, ide illő igének: *ῥύσεται*.⁴ Hasonlóképpen korrektúrával él Eb. Nestle is: *κριθήσεται* (NTG¹⁷; érdemleges változtatást az Aland-házaspár által gondozott 27. kiadás sem hozott, csupán a kiadóra jellemző minuszskulákat sorolja). Mindezek a korrektúrák azonban a hipotézis szintjén maradnak. Leghelyesebb, ha a legjobban bizonyított variáns mellett maradunk, s közben számolunk a vers magyarázatában a mondat torzó voltával. 11) Két variáns van, amelyet vizsgálnunk kell (a többi csupán e kettő kombinálásaként jött létre): *τούτων οὕτως* (Bodmer-papyrus, Vaticanus, s többek között a 614., 1739 minuszskulák és a szír fordítás), ill. a *τούτων οὖν* (Sinaiticus, Alexandrinus, Mosquensis, Athusiensis, s szintén több minuszkula). Mivel mindkét variáns széles területeken terjedt el, a kérdést nehéz lenne filológiailag eldönteni. Teológiai különbséget azonban nem okoz ez a bizonytalanság! A *ἡμᾶς* szövegvariáns minden valószínűség szerint pusztán itacizmus; a *ὑμᾶς* sokkal több kéziratban fordul elő. 18) Az *ἀμήν* (annak dacára, hogy több kódexben is előfordul) doxológikus lezárása a levélnek. A Vaticanus több minuszskulával együtt el is hagyja; ez a szöveg tekintendő eredetinek.

1-2) Míg a II. fejezet a Júd-vel állt párhuzamban, itt egy fordulat áll be a levél gondolatmenetében; szorosabb kapcsolat a két fejezet között nincsen.⁵ Miután a tévtanítók elleni küzdelmet befejezte a szerző, visszatér eredeti témájához, amiért tk. tollat ragadott: az eszkatológiához, a *parousia* elmaradásának megindoklásához, s az ebben való hitre buzdításhoz.⁶ A *διεγείρω* ige, valamint *ὑπόμνησις* főnév a szerző apostoli feladatára vonatkozik; mindkettővel találkoztunk már a 2Pét 1,13-ban. Az *ἀγαπητοί* megszólítás először fordul elő a levélben (valószínűleg a gondolatváltást kívánja jelezni)⁷; később azonban gyakori lesz (8., 14. és 17. vers). E megszólítás egyébként megtalálható mind az 1Pét-ben (mint ahogy e levélre hivatkozik is a szerző), mind pedig a Júd-ben. Annak említése, hogy ez már a második levél, sejteti, hogy a szerző ismerte az 1Pét-et.⁸ Ezt a tényt sugallja az is, hogy a tartalom is gyakran utal erre az ismeretségre.⁹ Föl kell tünjön, hogy a szerző az Ószövetség mellett (amelyre utalás történik a „próféták” említése által) már egy bizonyos kanonikus hagyományanyagot feltételez, amelyet az „apostolok” szó kíván reprezentálni. Bár ennek tartalma nem ismeretes, valószínűnek tarthatjuk, hogy a *corpus Paulinum* mellett az 1Pét is az ilyen relatív tekintéllyel bíró iratok között volt. Ismét szembeötlő viszont, hogy az őskeresztyén próféta-ság itt teljesen ki van iktatva. A *μνησθῆναι*

⁴ Az általam használt kiadás 585. lapján. B.F. Westcott/F.J.A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, New York, 1928.

⁵ Hollmann-Bousset, 313. p.

⁶ Knopf, 307. p., Käsemann, op. cit.

⁷ Knopf, 308. p.

⁸ Bár nem mindenki látja ezt egyértelműnek. Schrage, 142. p., Bigg, 288-289. p.

⁹ Boobyer, *The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter*. Számomra nem volt hozzáférhető; a szerző kiváló kommentárja azonban pótolja ezt a hiányt, vö. 1033. p.

jelentése összefüggésünkben hangsúlyos: figyelembe idézni, érvényre juttatni az értelmét.¹⁰

A 2. vers párhuzamos a Júd 17. verssel. A szerző ismétli önmagát (a szóhasználat is ezt tükrözi). Amire emlékeztetni akar, az ismét az Ószövetség (vö. 1,20-21; 2,1), és a Krisztus-esemény etikai része (vö. 2,21).

3) A szerző itt is jövő időben beszél a jelen küzdelmeiről, mint a 2,1-ben. A vers itt csúfolódókról, a *parousia* gúnyolóirol beszél (ἐμπαίκτης), akiket a már megszokott módon ír le: vágyaiknak megfelelően élnek (ἐπιθυμία). Ebből arra lehet következtetni, hogy a két ellenfél: a libertinisták és a *parousia*-tagadók tk. azonosak.¹¹

4) A *parousia*-tagadók érvelése: szkepticizmus.¹² Az ἐπαγγελία (szemben az 1,4 és 3,13 versekben előforduló ἐπάγγελμα formával, amely az egyes ígéretre vonatkozik) általános értelmű: Isten ígését jelenti¹³; igaz, itt a szónak eszkhatólogiai íze is van: ezek az ígéretes Jézus Krisztus visszajövetelében teljessé válnak. Sajnálatos, hogy az ἄφ ἢς vonatkozó névmás körül oly sok vita van. Grundmann-nak van igaza: az ἐπαγγελία főnévre vonatkozik ez.¹⁴ Nem könnyű viszont arra a kérdésre válaszolni, hogy kikre vonatkozik a οἱ πατέρες. Annyit bizonyosan elárul ez a vers, hogy a levél írója és olvasói már az apostoli kor utáni generációjához tartoznak¹⁵; kézenfekvőnek látszik az a magyarázat, hogy azok az itt szereplő „atyák”, akik a *parousia* ígését kapták.¹⁶ Persze, ha ezeken belül is néhány nevet említene a szerző, már jobban el tudnánk helyezni tradíció történetileg a levelet. Az ἀπ ἀρχῆς κτίσεως hangsúlyozása arra enged következtetni, hogy a szerző a *parousiát* a teremtés ellentétéjeként fogja föl; e gondolat a zsidó apokaliptikának a jellegzetessége volt.¹⁷

5) Az ellenérvek sorát a vízözön példájával nyitja meg a szerző. A λαυθάνει és θέλοντας a tév tanítók önkényességét hangsúlyozza (v. az αὐθάδεις 2,10-ben említését, vagy az 1,20.21. verseket¹⁸). A kép, amely itt a vers megfejtéséhez kulcsként tartozik, a következő: a szerző három világot különböztet meg (éppúgy, mint a 2,5 versben): a teremtettet, a mostanit és az eljövendőt.¹⁹ A vízözön, a régi világ pusztulása – ezt használja föl most a szerző, hogy tipológikus magyarázattal a *parousia* jeleit előre megmondhassa, ti. a második világ végét.²⁰ Az οὐρανοί héber (vagy még inkább judaista) elképzelést tükröz a több égről; ez az elképzelés babiloni alapokra megy

¹⁰ Reicke, 184. p.

¹¹ Így: Schrage, 142. p. Igaz, hogy az I. és III. fejezetek, kihagyva a másodikat, egy értelmes levelet tennének ki együtt. Ez esetben a II. fejezet egy redaktor munkájának lenne tulajdonítható, aki a Júd-ét dolgozta volna át. Ám ezt az érvelést el kell vesszük, mert a 2Pét nem direkt módon függ Júd-tól. Azon kívül pedig a III. fejezet azonosítja a libertinistákat a *parousia* elmaradása miatt gúnyolódókkal. Ebben a szerzőnek történetileg minden bizonyosan igaza van, hiszen az eszkhatólogia kérdésében a gnosztikusok egészen biztosan más véleményen voltak. Vö. Windisch, 100. p.

¹² Spicq nyomán Grundmann, 110. p.: „tradicionalis szkepticizmus”.

¹³ A különbségtétel ld. Bauer, 507-508. c., igaz, a képzésforma is egyértelművé teszi ezt.

¹⁴ 110. p., Knopf, 311. p., a ἡμέρα szót kívánja közbeiktatni. (Vajon miért?) Bigg, 291. p. egyszerűen adverbálisan fordítja a szót (since). Láthatólag nem veszi észre, hogy nőnem áll.

¹⁵ Schrage, 144. p.

¹⁶ Windisch, 100-101. p., Grundmann, 110. p.

¹⁷ Windisch, uo. Ez is mutatja, hogy nem az Úr visszajövetele, hanem az ősidők mintájára képzelt végidők apokaliptikus képe a hangsúlyos itt.

¹⁸ Bigg, 292. p. Nem tartom helyesnek Baukham, *ad loc.* fordítását: „for in maintaining this they overlook the fact.”

¹⁹ Grundmann, 112. p.

²⁰ L. Goppelt, Typos, 191. p.

vissza, s a Jubileumok könyve 1., valamint az etÉnókh könyve 91. fejezetei alkalmazták e képzetet az új teremtésre.²¹ „Vízből, víz által” (ἐξ ὕδατος καὶ δι’ ὕδατος): a Jubileumok könyve 2,4 ad magyarázatot erre. A második napon teremtette Isten a vizeket; ezeket két részre osztotta, s az egyiket a föld felszínére bocsátotta a másikat fönn tartotta meg.²² A víz egyébként a teremtés alapeleme mind a görög, mind a héber köztudatban.²³ Specifikusan ószövetségi felfogást tükröz azonban Isten teremtő igéjéről a τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ kifejezés.

6) Δι’ ὧν scil. Isten szava és a víz által.²⁴ A szerző tovább viszi a képet: a vízőzön abban nyilvánult meg, hogy Isten a felső vizet a világra alábocsátotta.²⁵ Az ἀπώλεια itt – szemben a φθορά-val – a materiális megsemmisülésre vonatkozik.

7) Szemben az egykori (ὁ τότε κόσμος) világgal, a οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ tipológiai átvezető formulát olvashatjuk. Az ἀπώλεια τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων kifejezés nem engedi, hogy a világot szétválasszuk az emberiségtől; a genitivus befolyásolja a κόσμος jelentését is.²⁶ A τεθησαυρισμένοι tk. szokatlan kifejezés (de parallel a τηρουμένοι jelentésével²⁷), amely magyarázatot ad a *parousia* késésére: a világot mint egy kincset tartja és őrzi Isten az ítélet napjára. Igen meglepő, hogy a víz mellett most egy új fogalom is megjelenik: a tűz. Bár az özönvíz esetében is egy természeti katasztrófáról van szó, mégis meg kell kérdeznünk, hogy hogyan jutott a szerző arra a gondolatra, hogy a keresztyén *parousiát* egy világégésben várja? Lehetne a már említett Sodoma és Gomora példájára gondolni; ennek viszont elég kicsi a valószínűsége, hiszen a II. és III. fejezet között nincsen szorosabb kapcsolat. Az eddigi hermeneutikai kulcs, a rabbinikus irodalom és az Ószövetség tipológikus magyarázata, ezen a helyen nem segít.²⁸

Nem marad más hátra, mint hogy a görög filozófiához forduljunk segítségért: már a bevezetőben említettük, hogy a sztoikusok nagymértékben befolyásolták az apostoli kor utáni generáció irodalmának alakulását. A világégés, mint a világ végének realizálódása, Heraklitosz filozófiájában található meg.²⁹ A levél gondolatmenetében valószínűleg ellenpárként kell magyaráznunk az 5-6. versekben előforduló „víz” és a 7. versben található „tűz” fogalmát: a ὁ τότε κόσμος víz által semmisült meg, a mostani pedig tűz által fog.

Vajon azonban mennyire segíti ki ez a kozmológiai magyarázat a *parousia* elmaradásának dilemmájából a szerzőt? Hiszen nem a hogyan, hanem a mikor a hangsúlyos a gúnyolódók szemében! – A szerző itt egyrészt mégis talán időileg érti a magyarázatot: ennek a bizonyos világégésnek még nem voltunk tanúi, még nem lehet itt az idők vége! Másrészt pedig indirekt polémiát láthatunk ebben a 70-es jeruzsálemi katasztrófa eszkhatólogikus értelmezése ellen. A világégés fogalma azon

²¹ Grundmann, 113. p., Traub, ThWNT V., különösen 512. p.

²² Kautzsch, Bd. II., 42. p.

²³ Grundmann, 113. p., Windisch, 101. p. Idézik a Zsolt 24,2-t és Thalészt. Ezeknek szerepe azonban másodlagos.

²⁴ Bigg, 293. p., Grundmann, 113. p., szemben Windisch conjecturájával: δι’ οὐ.

²⁵ Ilyen leszakadásról beszél az etÉnókh 83,3.

²⁶ Bigg, 294. p.

²⁷ Vö. Ruben Testamentuma 5,5: εἰς κόλασιν αἰώνιον τετήρηται.

²⁸ Grundmann, 114. p., Clemen, 367. p. magyarázata hipotetikus és tendenciózus. Csupán a késői apokaliptika tud a kettős világvégéről, vö. Bousset-Greifmann, 512. p., és ott sem eredeti, hanem idegen hatás. Ez a késői hatás kb. ugyanarra az időre tehető, mint a 2Pét keletkezése.

²⁹ Grundmann, uo.

kívül összevág a szerző elképzeléseivel az utolsó ítéletről – amelyet a II. fejezetben fejtett ki. Közvetlen ezek után viszont már genuin idői argumentáció következik.

8) A második ellenérv: Istennek más az időszámítása, mint a mienk. Az új egység kezdetét a megszólítás jelzi (ἀγαπητοί). Az időszámítás relativitásának gondolata az Ószövetség legfiatalabb részére, a bölcsességirodalomra vezethető vissza: Zsolt 90,4.³⁰ Innen vette át a zsidó apokaliptika e gondolatot³¹: Jubileumok könyve 4,30 („Mert ezer év annyi, mint egy nap az egek bizonyosságában”). Ezzel az érveléssel a szerző felold mindenféle időspekulációt a *parousiára* nézve – s ebben kétségkívül megegyezik válasza Jézus Krisztus igehirdetésével.³² Mindenesetre itt is erősen általánosít a szerző: a Zsolt 90,4 egy panaszt tartalmaz az ember múlandóságáról, s ezzel szembeállítja Isten halhatatlanságát. Ezzel szemben a 2Pét már mint Isten tulajdonságát idézi a zsoltárverset.³³ A zsoltár magyarázatában a 2Pét szintén a zsidó írásmagyarázat talaján áll: a Jub 4,30 mellett a Barn 15,4 is éppígy, elferdítve idézi ezt a zsoltárverset, amennyiben nem kollektív panaszként értelmezik a zsoltárt, hanem Isten és ember szubsztanciális különbségeként. A zsoltár eszkatológikus összefüggésbe állítása viszont a 2Pét újítása.

9) A harmadik ellenérvnek szintén ószövetségi alapja van: Isten hosszútűrő és kegyelmes (2Móz 34,6). A κύριος (τῆς ἐπαγγελίας?) éppen ezért Istenre és nem Jézus Krisztusra vonatkozik (az ἐπαγγελία Isten ígését jelenti általánosságban³⁴). A μετάνοια, megtérés és a gondolkozás megváltoztatásának hangsúlyozása arra enged következtetni, hogy – szemben a páli felfogással³⁵ – a század végén, a *parousiát* várva ez az őskeresztyén fogalom ismét az érdeklődés középpontjába került.³⁶ Lehet arra is következtetni – mivel ez a fogalom a zsidóság körében jól ismert és kedvelt volt³⁷ –, hogy a szerző a zsidóság köréből származik. A vers teológiai felfogása közel áll az 1Tim 2,4-hez: (Isten) azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság megismeréséhez. A szerző itt rendkívül fontos teológiai feladatot tölt be: Isten hosszútűrésének mindkét szövetséget átfogó, régi teologumenonját kívánja a gyülekezet(ek)ben érvényre juttatni.

10a) E vers is felfogható tk. egy újabb ellenérvként.³⁸ A szerző itt már specifikusan újszövetségi gondolatot ragad meg: az Úr napja eljövételének a tolvajhoz hasonlítását bizonyonnyal a Mt 24,43-44par versekből idézi (vö. 1Thessz 5,2; Jel 3,3). A ἡμέρα κυρίου kifejezés az Ószövetségből származik (יום יהוה), apokaliptikus szakkifejezés). Itt mindenesetre a régi jelentésből veszített már ez a kifejezés, s azonos a 18. versben található ἡμέρα αἰῶνος szófordulattal.³⁹

³⁰ Hollmann-Bousset, 315. p. A Zsolt 90-hez vö. H.-J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 1960, Bd. II. 629. Hermeneutikai szempontból olvasd: H.-P. Müller, *Der 90. Psalm: Ein Paradigma exegetischer Aufgabe*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1984, 265-285.

³¹ Kautzsch, *Apokryphen*, Bd. I., 48. p. Grundmann, 115. p.

³² Windisch, 102. p.

³³ Käsemann, 103. p.

³⁴ Bigg ellenében (296. p.) vö. Knopf, 316. p.

³⁵ Pál számára a μετάνοια a πίστις-ben rejlik. Vö. Behm, *ThWNT IV.*, 1000.

³⁶ Így: A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Hab 2,2*. *Forschungen und Fortschritte*, 1961, 93. p., idézi: Baukham, *ad loc.* is.

³⁷ Ld. 35. jegyzet.

³⁸ Windisch, 102. p.

³⁹ Bauer, 629. c.

10b) A ροιζηδόν nem az özönvízre, hanem a világegésre utal.⁴⁰ Vonatkozhat a kozmikus elemekre (csillagokra), de a teremtés elemeire (Nap, föld, tenger, stb.) is.⁴¹ Legvalószínűbb azonban (mivel a görög filozófiával való kapcsolatra már utaltunk), hogy itt is a sztoikusok kozmológiája áll a háttérben: a négy alapelem (víz, tűz, föld, levegő) elmúlásáról van szó.⁴² Ezt a véleményt erősíti meg a καυσόομαι ige, ami kémiai fölbomlást jelent⁴³, még pedig hó által.⁴⁴ A λύω ige mindkét jelentése illik kontextusunkba: az elemek „felszabadulnak”, vagy „megsemmisülnek”.⁴⁵

11) Az egész leírás szkopusza az erkölcsös életben, hitben való kitartás. Erre utal az ἀναστροφή szó, amely itt is a teljes életfolytatást jelenti. A szerző a tévtanítók elleni polémiából szinte észrevétlenül megy át a keresztyén tanításba, majd a parainézisbe. A πάντων λυομένων fordulat jelentése természetesen futurikus, hiszen a szerző jövőben bekövetkező eseményt ír le.

12) E vers ismét összekapcsolja a váradalmakat a világ végével kapcsolatosan és a kitartásra buzdítást. A προσδοκῶ⁴⁶ és a σπεύδω parallel kifejezések (bár az előbbi jelenthet félelemmel való várakozást is; itt azonban reménységről van szó). A τήκω az elemek megolvadására utal vissza (10. vers). Δι' ἦν scil. a *parousia* által. Ezekkel az eleven képekkel sikerül a szerzőnek, hogy a gnosztikusok gúnyolódásaival szemben újra felelevenítse az őskeresztyén eszkhatalógiát – jóllehet ezért magas árat kell fizetnie: a személyes kapcsolatról (Jézus Krisztus visszajövetelének várásáról) a hangsúly áttevődött immár az eszkhatonban bekövetkező események leírására.⁴⁷

13) A szerző egy idézettel foglalja össze a parainézist és a reménységet (Ézs 65,17). Meghökkenítő a δικαιοσύνη kifejezés e helyen (az összefüggés egyáltalán nem motiválná e szó használatát). Az előzőkben a szó az igaz életvitelre utalt⁴⁸, így itt is azt a reménységet jelenti, hogy az Úr napján nem lesznek többé a most jelenlevő tévelygések és gúnyolódások. A libertinisták és csúfolódók eltűnését ígéri meg ezzel a szerző.

14) A Διό és ἀγαπητοί kifejezések mutatják, hogy itt egy újabb (bár nem élesen elváló) literáris egység kezdődik: a befejező intelmek. Tartalmilag ugyan újat nem hoz a vers (az itt előforduló kifejezések már mind szerepeltek eddig is a levélben), de a parainetikus hangvétel mutatja, hogy végső összefoglalásra készül a szerző.

15) A pálfordulat, amelyet a szerző kieszközölni akar: a *parousia* elmaradása ok a hálaadásra, nem pedig a kétségekre; ez a σωτηρία szó funkcionális jelentősége e helyütt. Ezzel persze az Újszövetségen belül igen extrém pozícióba kerül a 2Pét, hiszen példa nélkül való, hogy valaki a *parousia* elmaradását megváltásnak tekintse; a szerző ilyen szélsőséges állásfoglalására két okot találhatunk: először is minden bizonnyal a gúnyolódók olyan akut helyzet elé állították, amelyből csak ilyen radikális érveléssel tudott kiutat találni. Másrészt pedig ezt a sajátos nézetet

⁴⁰ Knopf, 318. p.

⁴¹ Bigg, 296. p., Schrage, 228. p. A görög filozófia alapjain állva (ld. fentebb) valószínűbb a sztoikus kép használata, mint az ószövetségié.

⁴² Delling, ThWNT VII., 686-687. p.

⁴³ Bigg, 297. p.

⁴⁴ Käsemann, 92. p.

⁴⁵ Bauer, 876-877. c.

⁴⁶ Menge-Güthling, 593. p., Liddel-Scott, 1506. p.

⁴⁷ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/3, 1080. p. Különbség „Müssen” és „Dürfen” között.

⁴⁸ Schrenk, ThWNT II, 201. p.

megerthetjük az utolsó ítélet napjának felfogásából, amely eltér az evangéliumi tradíciótól, s judaista talajon állva kizárólag az elítélést hangsúlyozza.

Azt már az előző passzusokban is láthattuk, hogy a 2Pét ismeri a *corpus Paulinum*-ot. Itt ezt a levél tartalma is megerősíti. A $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma \text{ Παῦλος}$ nem csupán arra utal, hogy testvérének, a keresztyén hitben társnak tartja a szerző Pált, hanem osztja az apostol közös méltóságjelzőjét is vele.⁴⁹ Ez az utalás annyiban jogos, amennyiben Pál is sokat küzdött a gnosztikusok ellen.⁵⁰ Komoly okunk van azonban arra, hogy azt gondoljuk: a szerző célja csupán saját apostolságának a hangsúlyozása. A szerző ui. ignorálja, hogy Pál és Péter között komoly nézeteltérés is volt; Pál maga soha nem nevezi Pétert sehol sem apostoltársának, s nincs tudomásunk arról, hogy fordítva ez megtörtént volna. Mindez azonban már feledésbe merülhetett a szerző korában. Az a föltételezés mindenesetre, hogy a szerző a római gyülekezethez írta volna ezt a levelet, ebből a versből aligha bizonyítható. Knopf okfejtéséből⁵¹ csupán annyit fogadhatunk el, hogy az itt szereplő σοφία kifejezés megfelel a Rm 15,15-ben olvasható χάρις-nak.⁵²

16) A $\delta\upsilon\omicron\nu\acute{o}\eta\tau\omicron\varsigma$ kifejezés a gnosztikusok írásmagyarázatát idézi⁵³: a szerző tud arról, hogy a páli leveleket is félremagyarázták. Ez egyrészt elképzelhető; másrészt pedig utal arra a különbségre a *corpus Paulinum* és a 2Pét között, hogy az őskeresztyén prófétasággal Pál még nem szakított. Különösen a misztikát tárgyaló vagy tartalmazó passzusok kerülhettek a gnosztikusok írásmagyarázatában előtérbe (pl. Rm 8).⁵⁴ A vers arra enged következtetni, hogy az apostoli tanítói hivatal nem csupán dogmatikai kérdéseket foglalt magába, hanem ehhez kötődött az írásmagyarázat, hermeneutika is.

17) Az itt előforduló $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$ kifejezés (vö. 2,18) jelentése nem egyértelmű: lehet aktív is (félrevezetés), de passzív is (tévedés).⁵⁵ Az ἄθεσμος adjektívum egyértelműen libertinistákra utal viszont.⁵⁶ Velük szemben a hitbizonyosság áll (στηριγμός).

18) Az utolsó vers doxológiába megy át.

Ez a fejezet, bár egységesnek tekinthető, mégis (szemben a II. fejezettel) inkább mozaikszerű, semhogy folytatná a II. fejezet lineáris gondolatmenetét. Olyan fogalmak, mint a $\delta\iota\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ ige, a $\acute{\upsilon}\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$ főnév, vagy a prófétai beszéd hangsúlyozása mutatják, hogy a szerző tartalmilag visszakanyarodik az I. fejezethez. Bár az eszkhatológikus érdekltség a II. fejezetre is jellemző volt, itt (az I. fejezethez hasonlóan) ismét középpontba kerül. A futurum a 3. versben (ami egyébként utalás is lehet a II. fejezetnek a levélben való integráltságára) bár még mindig a jelen problémáiról beszél, mégis lassan már a jövőre, az eszkhaton felé fordul. A 4. vers ötvözi az előző két fejezet teológiai problémáit. Az ezután következő versek (a 13. verssel bezárólag) erre próbálnak feleletet adni. A 14-16. versek lazán elválaszthatók a levéltől: záró intelmeket tartalmaznak, s összefoglalásnak szánta őket a szerző.

⁴⁹ Grundmann, 120. p., Windisch, 104. p.

⁵⁰ W. Schmidhals, *Paulus und die Gnostiker*, 1965 c. munkája foglalkozik behatóbban e témával.

⁵¹ Boobyer, 1035. p., Knopf, 323. p.

⁵² Von Soden, 210. p.

⁵³ Knopf, 326. p.

⁵⁴ Knopf, 326. p.

⁵⁵ Knopf, 328. p., Grundmann, 122. p., Baukham, *ad loc.*

⁵⁶ Windisch, 105. p., vö. 2,7.

Szintén elválnak a 17-18. versek, mint a levél lezárása, doxológiával. A mozaikok bevezetése mindig az ἀγαπητοί megszólítás. Megemlítendő, hogy stilisztikailag is szép a levél lezárása: a parainézis doxológiába megy át.

Tradíciókritikailag a kép nem olyan tiszta, mint az előző fejezetekben. A judaizmus most is érvényesül, ez vitán felül áll. Ezt bizonyítják az apokaliptikából átvett képek, mint pl. a világvége kataklizmája. A világegés azonban egyidejűleg jelentkezik a 2Pét-ben és a zsidó apokaliptikában; ezért rövidzárlat lenne azt gondolni, hogy az előbbi függ az utóbbtól. Sokkal inkább egy közös forrásból táplálkozik mind a kettő (azt már említettük, hogy a világegés a zsidó apokaliptikus irodalomban is idegen befolyás volt). Ezt látszik megoldani az a tény, hogy a 10kk versekben idegen tradícióelemek találhatók, amelyek a sztoikus filozófia gondolkodására utalnak. Így a III. fejezet voltaképpen több tradíciónak a konglomerátumaként értelmezhető. Hogy ez mennyire így van, azt jól példázza a 10. vers: a keresztyén tradícióelem (az Úr napja úgy jön el, mint a tolvaj) egyszerre jelentkezik a görög filozófia elemeivel (az egek elmúlásával). Ha a szerző maga kreálta volna (s nem átvette volna) ezeket a képeket, akkor neki is feltűnt volna, hogy ezek ellentmondanak egymásnak: hiszen a tolvaj csendben jön el, hogy senki ne vehesse észre, ezzel szemben az egek elmúlása olyan kép, amelyet senki nem tehet hallatlanná. Hogy ez a szerzőnek nem tűnik fel, az mutatja, hogy a szerző mondanivalója kettős: egyrészt a *parousia* ki nem számítható voltára, másrészt pedig nyilvánvaló és bizonyos voltára akarja fölhívni a figyelmet – ezért olvasztja össze a tradíciókat.

A tradíciókritikai analízis vezethet a fejezet helyes teológiai megértéséhez: a szerző szorongattatva van, mert a Jézus Krisztus visszatérésében való kételkedés a gyülekezet erkölcsi életére is nyomasztólag hat le, s azzal fenyeget, hogy a keresztyénség nem bírja ki a generációváltást. Ilyen helyzetben nem elegendő sem az, ha a régi tradícióelemeket ismételteti a szerző, sem az, ha újakat alkot: a régi újraértelmezése, aktualizálása elkerülhetetlenné válik. Így kerül bele szerzőnk a hermeneutikai kérdés közepébe, s teológiai jelentősége van annak, ha pl. az őskeresztyén próféta-ságot visszautasítja, de igent mond a lassan megformálódó kánonra: első sorban a *corpus Paulinum*ra, az 1Pét-re, s minden bizonnyal több evangéliumi tradícióra is. Az exegézis során több helyen feltűnhetett, hogy a régi tradíciók alkalmazásánál olyan módszerekkel segít magán a szerző amelyeket ma „illegitimnek” tartunk.⁵⁷ Azon túl, hogy emlékezetbe idézzük, hogy a mai hermeneutikai princípiumok nem alkalmazhatók az I. sz. végére, különösen ezeken a helyeken kell figyelünk: itt lép előtérbe mindig a szerző tulajdonképpeni szándéka, önértelmezése, kritikai önvizsgálata az üdvtörténetben, Jézus Krisztus igehirdetésében, amelyre a mindenkori egyháznak égető szüksége van.

⁵⁷ Ez természetesen csak a mi fogalmaink szerint illegitim! A szerző korában nem volt az, sőt általános elfogadott hermeneutikai módszernek számított.

Eszkhatológia az Újszövetségben

Jézus fellépése kétségkívül a zsidó eszkhatológia történeti keretein belül történt meg; így a többé-kevésbé ismert képek a Messiás-várásról, ill. az Isten országa eljövételéről aligha lehetnek meglepő fordulatok Jézus igehirdetésében. Hogy Isten országának eljövetele bűnbánatra szólít fel, az sem lehet újdonság, főleg Keresztelő János után. Viszont sarkalatos kérdés, hogy milyen közelinek gondolja Jézus Isten országának eljövételét? A másik hasonlóképpen súlyos kérdés az, hogy hogyan viszonyul Isten országának az eljövetele óhoz, személy szerint az igehirdetőhöz? S hogyan értékelhető vajon tette ezeknek a kérdéseknek a tükrében, amellyel tanítványokat gyűjtött: Ő készíti föl Isten népét a jövőre, ill. a tanítványok gyűjtése Isten jelenben megnyilvánuló csodája? – A kérdésekre az első és legfontosabb válasz: a jelen és a jövő eszkhatológikus értékelése nem válik el pontosan Jézus Krisztus igehirdetésében. A bizonytalanság jól érezhető pl. a Mk 1,15-ben; látszólag a jelenre vonatkozik: Mt 12,28; látszólag a jövőre vonatkozik: Lk 17,20. Mindamellet, hogy a kérdés nyitott marad, a különbségtétel Jézus igehirdetésében megvan! A hangsúly nem ezen nyugszik, hanem természetesen, az eszkhatológia és etika egységén. Az eszkhatológia a jelenben akarja áthatni az embereket, s mint a fent idézett Lk 17,20 mutatja, senki sem vonhatja ki magát ez alól. A két szempont összefüggése viszont Jézus szemében természetesen, úgyhogy – többek között a természettel illusztrálható: Mk 13,28-30. Világos, hogy így aztán a bűnbánatra való felhívás ill. az engedelmesség követelése foglalja el a központi helyet Jézus Krisztus igehirdetésében. Ami pedig a jelen-jövő dikhotómiáját illeti, arra az utolsó vacsora igéi (Lk 22,16.18) paradigmátikusán is mutatnak: Jézus visszajöveteléről van szó, tehát jövőbeli esemény az ígélet, ám az utolsó vacsora mint a Messiás menyegzőjének anticipációja eszkhatológikus kvalitást nyer. A dolog természetéből adódik tehát, hogy az igehirdető Jézus személye középpontba került, s ezzel a következő évtizedek keresztyén eszkhatológiáját is krisztológiai koncentrátsággént határozta meg előre. S valóban: mind a palesztin ősgyülekezetek, mind a hellénista gyülekezetek krisztológiai alapú eszkhatológiát fejlesztettek ki, s ez lett teológiájuk és létük alapja. A személyi (s itt hangsúlyozzuk: nem Péterre, hanem Krisztusra koncentráló) jelleg kidomborodik a Mt 16,18-19 versekben is; a jövőben Krisztus építi az egyházát. Teljesen más természetű az ApCsel 2,46, amely már direkt beszámoló a hellénista gyülekezet agapéjének, annak az anamnézisnek jegyében, amelyet Jézus parancsolt, s amelynek alapvető jellegzetessége az eszkhatológikus eufória: az *agalliasis*.

Pál teológiai zsenialitása – többek között – abban állt, hogy a két lehetséges folytatását Jézus igehirdetésének össze tudta kövácsolni egy szerves egységgé. A Törvényről leírtak (pl. Rm 10,4) krisztológiai indoklással tesznek pontot Izrael (s a világ) történetére. Ugyanakkor az új teremtésről szóló beszéd mégis csak jövő feltételezését, jövő várását implikálja (pl. 2Kor 5,17). Idői kérdésben tehát Pál apostol teljesen követi Jézus igehirdetését! Amit viszont jobban kifuttatott nála, az a közbeeső idő erkölcsi kiértékelése; ezt viszont Jézus Krisztus személyéhez, ill. kereszthalálához köti (Gal 6,14). Így nyer üdvtörténeti értelmet a keresztyén várás, amely reményteljes = Krisztus jövetele miatt (Rm 8,23-25). Így beszélhet a hitről, szeretetről és reményről, mint a kvalifikált közbeeső idő hordozóiról az apostol (1Kor 13). A keresztyén lét tulajdonképpen jövőbe tartozása, ill. a keresztyének aktuális evilágban léte dialekt-

ikus feloldást nyer a Gal 2,21-ban; az ἐν Χριστῷ kifejezés tehát itt jócskán messze esik mindenféle pszichologizálástól: üdvtörténeti kategória. – Az összefüggésből nyilván kiderül, hogy a „mikor” kérdés nem lehet konstitutív Pál teológiájában: bár remélte, hogy Krisztus még az ő életében vissza fog jönni (1Thessz 4,15; Rm 13,11). Az azonban, ha nem így történik, nem jelenthet csalódást számára, hiszen a közbeeső idő is elnyerte a maga kvalifikációját. A *parousia* elmaradása ill. az apostolok halála nem a páli teológia krízisét vonta maga után, s nem konstitutíve származott belőle. Ellenkezőleg: kívülről jött, „gúnyolódás”, s nem hitbeli belső kétség volt, amelynek visszaszorítására jól lehetett használni a páli teológiát. A közbeeső idő páli fölfogása még az üdvösség anticipációját (elővételezését) is elhozhatja: 2Kor 4,8-10. A közbeeső idő hosszúsága föl sem merül tehát; ezzel szemben viszont az eszkhatológia és az etika egysége tökéletes Pálnál is. Miként Jézusnál, Pál igehirdetésében is ez az egység az eszkhatológia sajátos fölfogásából fakad; ez a fölfogás azonban már csak annyiban nevezhető azonosnak, hogy a jelen és jövő feszültsége benne változatlan, s a kettő közötti időt kvalifikálja. Mint láttuk viszont, Jézus a közeljövőben a jelenbe betörő Isten országának meghirdetése által kvalifikálta a jelent. Pál viszont visszautal a már megtörtént üdveseményre, Jézus Krisztusra, s várja visszajövetelét; ld. ezt paradigmaticusan: 2Kor 5,7. Épp ezért a fő etikai mondanivaló is módosul: bár a bűnbánat és bűnbocsánat fogalma aligha lényegtelen Pálnál, mégis a központi téma a Krisztusvárás – valószínűleg reflektálva az ősgyülekezet magatartását is (vö. Rm 8, 23-25).

János egészen más irányba fejleszti tovább az eszkhatológiát. Mind az idői, mind a kozmológiai képzetek erősen háttérbe szorulnak nála, s inkább a Jézussal való egység, az Ige által szerzett üdvösség hangsúlyos. Jn 14,2.23 kifejezetten a túlvilági helykészítésről és szállásról szól, amely mellett elsikkad az idői jelleg. Persze, János is ismeri Jézus igehirdetését az eljövendő ítéletről, s nem habozik annak döntését kizárólag a hittel (s nem etikai kritériumokkal) kapcsolatba hozni: Jn 5,24-25. E vers jellegzetessége, hogy ismeri ugyan a jelen és a jövő feszültségét, de a kettő közötti időt átugorja, hiszen hit által már át is mentünk az örök életre – egy új mondanivaló jelenik meg tehát Jézus és Pál igehirdetéséhez képest. Nem tagatja meg János azt sem, hogy Jézus életének stádiumait üdvtörténeti jelentőségűeknek nyilvánítsa; mégis ez nem nyer nála olyan alapos kifejtést, mint pl. Pálnál, hanem egész röviden foglaltatik össze súlyos teológiai tartalmú mondatokban: Jn 11,25-26. Ha viszont azt mondjuk, hogy Jézus és Pál két dichotómiát állít fel: az időit és a teológiait, tehát a jelen és jövő feszültségét, ill. az eszkhatológia és az etika egységét, azaz az üdvtörténetek és az ember válaszának kettősségét, úgy azt kell mondjuk Jánosról, hogy ezeket ő is ismeri, sőt vallja – csak hogy ő nem ezek feszültségét kívánja gyümölcsözővé tenni: inkább ezek dialektikus egységét keresi. Ilyen értelemmel bír a „világ” kifejezés pl. több helyen is, amely klasszikusan nem az ontológikus dualizmus kifejezője, hanem a jelen-jövő, ill. Isten üdvtette és a tanítványok vagy hitetlenek válasza dialektikus egységének letéteményese (ld. Jn 17,11; 15,19).

Hogyan alakul mármost ez a dichotómia a 2Pét-ben? A kiindulási pontot az egyes passzusok vizsgálatánál már kimutattuk: a krisztológia, ami a Jézus-Pál-János triangulumánál elengedhetetlen volt, levelünkben háttérben áll; a krisztológiai praedikátumok (κύριος, σωτήρ) már begyakorolt formulákként, s nem kiharcolt teológiai mondanivalókként szerepelnek. A krisztológiára nézve domináns elem a δόξα és az ἀρετή, vagy a δύναμις és a μεγαλειότης – tehát a *gloria Christi* győzedelmes-

kedett a *theologia crucis* fölött. De a fenti kifejezések magyarázhatók úgy is, hogy a görög filozófia hatására a 2Pét a meglévő krisztológiai méltóságjelzők mellé ontológikus praedikátumokat is Jézus Krisztusra ragasztott – minden bizonnyal jelentős történelmi távlatból immár.

Az eszkhatólógia és az etika azonban már nem dinamikus feszültségben áll egymással, sem nem dialektikus egységben. Az előbbi egyszerűen az utóbbi magyarázatává, indoklásává degradálódott (ld. különösen 1,10-11). Egy ilyen helyzetben pedig a hangsúly nem a jövővárás van, hanem a vallásosságban, jó erkölcsön (εὐσέβεια) szemben a gnosztikus színezetű szabadossággal (ἀσέλγεια, ἐπιθυμία σαρκός). A lényegi mondanivaló itt az ἀλήθεια megtartása, fönntartása az ἴδια ἐπίλυσις-szel, vagy a αἵρεσις ἀπόλειαις-szal szemben. Az érvelés során azonban nem krisztológiai, nem is eszkhatólógiai jellegű a tekintély, hanem a hagyomány, a λαγχάνω πίστιν. S hiába szerepel e két szó után a δικαιοσύνη θεοῦ, az már csak formális kötődés Pálhoz, hiszen a speciális mondanivaló már régen nem Isten igazsága szemben az emberi καύχημα-val (önigazultsággal), hanem az új vallásosság, a *nova lex*. A történelmi emlékek is ilyen összefüggésben kerülnek elbeszélésre: az ἐπόπτης, a beavatott szemtanú, már speciálisan vallásos kifejezés, szemben μαθητής-szel.

Hogyan állunk az idői dichotómiával, a jelen és jövő pozitív feszültségével? A szerző bizonnyal erőlködik, hogy a régi tradíciókhoz csatlakozzék. A 3,9 még a páli gondolatot kívánja felébreszteni, amikor ismét a várakozási idő pozitív, kegyelemváltat hangsúlyozza. De a gondolat félbeszakad, s a 3,10 az evangéliumi tradíciót követi. Közben egy elég súlyos képzavarba bonyolódik, hiszen a tolvaj képe aligha egyeztethető össze a recsegéssel és ropogással. A sztoikus képpel való összeegyeztetés kísérlete végül is visszakanyarodik a szerző központi gondolatához, a vallásossághoz és kegyességhez – persze, a logikai összefüggés több mint hiányos. A 13. vers végre váradalomról beszél – de nem a visszatérő Jézusról, hanem új égről és új földről. A fentebb idézett passzus szaggatott logikai gondolatmenete szépen példázza, hogy a jelen és jövő hogyan szakad ketté: a végső dolgokról szóló tanra, ill. erkölcsstanra, s hogyan lazul fel a kettő kapcsolata. Az egység fölbomlásával Käsemann konstatálja a klasszikus őskeresztyén eszkhatólógia megszűnését, hiszen a jelenbe betörő eszkhatólógia, ill. a *parousia* (a jövőben bekövetkező eszkhatólógia) végképp két ágra szakad.

Apostoli hit és korai katolikus bizonyágtétel

A bevezetésben kifejtettük, hogy a 2Pét olyan milióben született, amely már nem az apostoli korra enged következtetni, hanem egy generációval későbbire; a viszonylag pontosnak tűnő 90. évszám meghatározása persze inkább interpretatív jellegű, semmint történeti. Az is feltűnik azonban e levélben, hogy milyen nagy hangsúlyt helyez a szerző az apostoli hit megtartására, s milyen tudatosan hagyományozza tovább az apostoloktól örökölt teologumenonokat. Persze, ennek deformációja is rögtön érzékelhetővé válik; most csak utaljunk itt arra, hogy milyen változásokat regisztrálhattunk a krisztológia, ill. az eszkhatológia területén. Ilyen körülmények között persze kézenfekvő az a megállapítás, hogy a 2Pét (időben és teológiában) éppen az apostoli hit és a korai katolikus iratok érintkezési pontjánál helyezkedik el. Az összehasonlítás tehát (különös tekintettel levelünkre) tanulságos lehet.

Hogy az első generáció (Jézus Krisztus igehirdetése után) már a múlté, arra pontos, idői jellegű definíciót olvashatunk: 2Pét 3,4. Természetes, hogy nem önmagáért panaszolja fel a tény a szerző: teológiai deficitet is érez ezzel párhuzamosan, s tk. egész működését annak fényében tünteti fel, mint ami ezt a deficitet kívánja megszüntetni. Az említett passzus eszkhatológiai vonatkozása kétségtelenül a legfontosabb mondanivalót tárja elénk; a deficit mégis általános. Legszélesebb körű megnyilvánulása ennek az, hogy a Krisztus követőivé váltak közül sokan elhagyták az igaz hitet: 2Pét 2,20-21. Ez a passzus az egyházat elhagyókat goromba szavakkal illeti; ez is már inkább a következő század vitáinak stílusát tükrözi. A helyzet komolysága talán magyarázhatja ezt a kissé szokatlan, talán számunkra kevésbé építő stílust. A kiegészítő ellenpárja e jellegzetességnek a kitartás (ὑπομονή) hangsúlyozása (2Pét 1,16). Ez a legfontosabb erény. Hogy ezt elérni sikerülhessen, bátorításul szolgálnak az apostolok írásai. Mint említettük, a 2Pét Pálra hivatkozik szívesen, teológiájához tudatosan csatlakozik, de kifejezetten figyelmébe is ajánlja a páli leveleket a hívőknek: 3,15-16. Ez utóbbi már egy újabb problémát vet föl: a levél már ismeri a páli írásokat, sőt azok helytelen magyarázatát is – tehát a hermeneutikai kérdés az előtérbe kerül. Ugyanerre következtethetünk a 2Pét 1,20-ból is – igaz, ott nem a *corpus Paulinum*, hanem az Ószövetség vonatkozásában. Megemlítendő viszont, hogy az Ószövetség mellett megjelenik egy újabb gyűjtemény, amely ugyan még nem a szó klasszikus értelmében kanonikus, de legalábbis relatív tekintéllyel bír (2Pét 3,2; Júd 17). Érdekes fölfigyelni arra, hogy az új tekintély kialakulásának folyamatában már érezhető Pál és Péter fokozott szerepe; ez később még erősebbé válik.

A helyes írásmagyarázat persze, ami a hitben kitartásra erőt ad, az egyház tulajdona. Igaz: a korai katolicizmus nem tagadja a személyes hit fontosságát, mégis a *fides qua creditur* mellett a megjelenik a *fides quae creditur*, a hit mint *depositum*, az egyház tulajdona: Júd 3. Ez utóbbi már olyan megfogalmazás, amit talán nem is szívesen hall a protestáns hit. A szent iratok szerzői fontosnak tartják, hogy erre a *depositum*ra emlékeztessenek: Júd 5 = 2Pét 1,13.

A hit-fogalom ilyen sajátos átalakulása mellett pedig érdekes módon megjelennek az emberi tett fontosságát hangsúlyozó passzusok. Itt most lehet első sorban a Jak-re gondolni, de a tetteket 2Pét sem hanyagolja el: ld. pl. az erénykatalógust; 1,5-7: az ἀρετή és az εὐσέβεια igen fontos kifejezések. Világos, hogy itt már

régen nem a *fides qua creditur* áll a középpontban: a hit, mint tudásanyag (γνώσις, ἐπίγνωσις) elérése a cél, persze antignosztikus polémiaival. Ez a hit azonban szükség-szerűen nem ugyanaz, mint Jézus Krisztus igehirdetésében, vagy a páli teológiában!

Rövidítve idézett művek

- C. Bigg, *The Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC), 1922
IB = The Interpreter's Bible
ThWNT = G. Kittel/G. Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 1933kk
G. Hollmann/W. Bousset, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (SNT), 1917³
H. Windisch, *Die katholischen Briefe* (HNT), 1951³
R. Knopf, *Die Briefe Petri und Judae* (KEK), 1912⁷
G.H. Boobyer, II Peter, in: *Peake's Commentary on the Bible*, 1965
G.H. Boobyer, Juda, in: *Peake's Commentary on the Bible*, 1965
W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThKNT), 1974
S. Greijdanus, *De tweede brief van de apostel Petrus* (Korte verklaring), 1960
H. Balz/W. Schrage, *Die katholischen Briefe* (NTD), 1973
H. von Soden, *Der zweite Brief des Petrus* (Hand-Commentar zum NT), 1891
C.H. Thompson, II Peter (The Interpreter's One Volume Commentary on the Bible), 1971
B.I. Reicke, *The Epistle of James, Peter, and Jude* (AB), 1980²
K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (HThKNT), 1970³
E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, idézve: Exegetische Versuche und Besinnungen*, Berlin, 1968 szerint
B.M. Metzger (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971³
F. Blaß/A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1921³
Kiss J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, 1951
H.G. Liddel/R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1975 (Revised by H.S. Jones and R. McKenzie)
W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 1952⁴
Menge/Güthling, *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, 1964¹⁸
R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary), 1983