



TESTTÉ VÁLT SZÓ

Első rész

FARKASFALVY DÉNES

FARKASFALVY DÉNES

TESTTÉ VÁLT SZÓ

EVANGÉLIUM SZENT JÁNOS SZERINT

Fordítás, jegyzetek és magyarázat

Első rész:

**Általános bevezetés,
I–VI. fejezet**

PRUGG VERLAG

1986

A fedőlapon „a szeretett tanítvány Jézus keblén”, Pál mester
oltárkép-faragványából, Lőcse, Szt. Jakab templom.
A részletet Marton Bernát választotta ki.

Egyházi engedéllyel.

Druck: Eisenstädter Graphische GesmbH, 7000 Eisenstadt, Österreich.

A SZERZŐ ELŐSZAVA

Hosszú keresés és készülődés után bocsátom útjára Szent János evangéliumának magyarázatát. Még csak az első kötet — általános bevezetés és az első hat fejezet magyarázata — kapott végleges formát. Megírásához a Római levél kedvező fogadtatása adott bátorítást, és általában az evangéliumok magyarázata iránt megnyilvánuló érdeklődés jelentett további indítékot.

Ugyanakkor középiskolai és egyetemi tanítás során egyaránt úgy tapasztaltam, hogy a szentírástudomány művelésének mai helyzetében a János-evangélium magyarázata rendkívül gyümölcsöző kiindulópontként szolgálhat egy olyan szemlélet átadására, amely ismerni és elismerni akarja a bibliakritikát, de nem torpan meg a kritikai ítéletek bizonytalansága vagy a történeti rekonstrukciók tökéletlensége miatt. Helyette a hit segítségével felismeri azt a teológiai távlatot és célt, amely az evangéliumok szerzőit írásra indította. Így a hívő lélek készségével tudja hallgatni a Krisztusról szóló apostoli hagyományt, elismerve a formák és kifejezőmódok esendő emberi voltát, de egyben felismerve a Lélek ihlető tevékenységét, az evangéliumok sugalló forrását.

A kommentár formája ugyanaz, mint a Római levélé: a szöveg magyar fordítása, a jegyzetek és a magyarázat gyakorlatilag minden szakasz háromszoros tárgyalását jelenti. Tökéletlenségekre bő alkalom nyílt ebben a kommentárban is: míg a fordításban egy-egy szempontra különös gondot fordítottam, más szempontok könnyen elsikkadhattak. A jegyzetek és a magyarázat tartalmi elkülönítése már elvben sem volt egyszerű, gyakorlatilag néha lehetetlennek tűnt. Egyes gondolatok megismétlése sokszor elkerülhetetlenné vált, néha pedig az ismétléstől való tartózkodás talán egy-egy kérdés tárgyalását tette homályossá.

A mű célja „szolgálat” a szó minden értelmében — a keresztény egység szempontjából is — abban a reményben, hogy az olvasót a János-evangélium sok-sok rejtett kincsével megismerteti, további elmélkedésre, a testté vált Szó imádságos keresésére ösztönzi és így a Vele való találkozás útjára segíti.

Our Lady of Dallas, 1986. október 4.

Farkasfalvy Dénes

ÁLTALÁNOS BEVEZETÉS

I. A NEGYEDIK EVANGÉLIUM A MAI SZENTÍRÁSTUDOMÁNYBAN

Ha a „mai szentírástudomány” csak az utolsó pár évtized biblikus könyveit és cikkeit értjük, a János-evangéliumra vonatkozó anyag akkor is olyan terjedelmes, hogy átfogó tárgyalása többszáz oldalas könyvet kívánna meg.¹ Mire jó akkor egy ilyen rövid áttekintés? Arra, hogy a jelen kommentár számára távlatot teremtsen. A biblikus tudományok az utolsó évtizedekben egyre gyorsuló iramban fejlődnek, de talán a jánosi könyveket tárgyaló irodalom mutatja a leggazdagabb és legesebesebb változásokat. Vázlatos áttekintésük feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az olvasó a vitás vagy megoldatlan kérdések terén megértse (vagy megértéssel kezelje) a könyvünkben képviselt szemléletet és ugyanakkor segítséget találjon a maga álláspontjának kialakításához. Az olvasó számára ugyancsak tanulságos megismerkedni az egymást váltó elméletek tisztavirág-életű sorsával, hogy az egyes kérdésekben felmerülő álláspontok értékét ne azok újdonsága, hanem a felsorakoztatható érvek alapján bírálja el. Valóban, ha a János-evangélium körül lezajlott viták utolsó ötven évét szemügyre vesszük, elég ösztönzést találunk arra, hogy a bibliakutatásban az érvek vigyázatos mérlegelését, valamint a kutatási módszer világosságát mindennél fontosabbnak tartsuk.

A második század végétől, amikorra már a János-evangélium véglegesen a kereszténység közkincsévé vált², egészen a 19. századig, a

1 A legfontosabb ilyen könyvek: W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, London 1955; Ph.-H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel/Paris 1947; E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920–1965 (Analecta biblica 32)*, Roma 1967; R. Kysar, *The Fourth Gospel, Evangelist and His Gospel*, Minneapolis 1975; R. Schnackenburg, „Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955”: *Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/4)*, Freiburg 1984.

2 Az első János-levelet, amely az evangéliumot kommentálja, Szent Polikárp a kisázsiai Szmirnáából írt levelében 135 táján idézi (a 7. fejezet elején 1Jn 4,2-re és 3,8-ra találunk utalást). 150 körül Szt. Jusztin Rómában idéz az evangéliumból (Apológia 61,4). 170 táján Teofil, antióchiai püspök a Jn 1,3-at idézi (*Ad Autolyicum* 24). A század végén a szinoptikusok mellett, mint a negyedik evangélium, János evangéliuma is része annak a gyűjteménynek, amit Irénéusz a „négyformájú evangélium”-nak (tetramorphos euaggelion) nevez. Tatianusnak a négy evangéliumból alkotott „Diatesszaron”-ja – a négy evangélium harmonizált egyesítése – Jánosra is kiterjed. Kr. u. 200 körül igazolhatóan az egész Római Birodalom kereszténysége apostoli és jánosi eredetűnek vallja a negyedik evangéliumot. Úgy tűnik, hogy a négy evangélium egy

negyedik evangélium magyarázata azonos feltételezéseken nyugodott. Ezek a feltételezések már *Szent Iréneusz*nál megtalálhatók és a patrisztika két legnevesebb János-kommentárjának, *Origenész*³ és *Szent Ágoston*⁴ művének, majd ezek közvetítésével az evangélium minden későbbi magyarázatának általánosan elfogadott alapjává váltak. Ezek szerint a mű Szt. János apostol öregkori írása, aki, mint Krisztus életének, szenvedésének és feltámadásának szemtanúja, hosszú keresztény élet végén foglalta írásba mindazt, amit „az Élet Igéjéről látott, hallott és tapintott” (vö. 1Jn 1,1-4). Mindezt szemlélődő lelkiülettel és teológiai elmélyüléssel átélmélkedte, és egyéni felfogásban, sajátos értelmezéssel és nyelvezettel hagyta ránk. Amint azt az evangélium szövege kifejezetten állítja (21,24), a szerző azonos a „szeretett tanítvánnyal”, akit az evangélium többször említ, de nem nevez meg. Teológiájának mélységét maga az evangélium magyarázza meg, amikor őt mint Jézus belső életének ismerőjét az utolsó vacsorán, a halálba induló és búcsúzó Krisztus keblére borulva ábrázolja (vö. 13,23-25).⁵

A. 19. század *bibliakritikája* ezt az idilliikus képet zúzta szét, és pedig – úgy tűnik – szélsőséges ügybuzgalommal. A múlt század kritikusai Szent János evangéliumát a második század közepére datálták és a kereszténységnek a hellén kultúrába való beilleszkedésével, pontosabban az ún. gnosztikus eretnkségek elleni harcával hozták kapcsolatba. A jánosi szerzőség e távlatban csak mint legenda jöhetett

kánonba való egyesítése szoros kapcsolatban áll a János-evangélium elterjedésével és általános elfogadásával. (Vö. I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Freiburg 1971 és W. Farmer – D. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon*, New York 1983.)

- 3 Origenész kommentárja csak töredékeiben maradt fenn: GCS IV, 1–480; 574.
- 4 Szent Ágoston műve (*Tractatus In Joannem*, CCL 36) a latin középkor János-egzegézisét alapvetően befolyásolta. A régi kommentárok között nagy jelentőségű még Alexandriai Szent Cirill munkája (PG 73–74), Joannes Eriugena befejezetlen műve (PL 122, 285–348), Deutz-i Rupert kommentárja (PL 169, 203–826) és Aquinói Szent Tamás magyarázata (*Postilla super Joannem*, ed. Cal, Torino/Róma 1952). A reformátorok kommentárjai közül legfontosabb Kálviné (*In Evangelium secundum Joannem commentarius*, Genf 1553). A tridentáni katolikus egzegézis legjelentősebb művei Joannes Maldonatus (1594) és Cornelius de Lapide (1670) nevéhez fűződnek.
- 5 Szent Iréneusz az első, aki a János-evangélium szerzőjét tudatosan, mint a Jézus keblére boruló tanítványt ábrázolja: „János [írta], az Úr tanítványa, aki az Ő keblén pihent” (*Adversus haereses* III, 1, 2: *Sources chrétiennes* 211,31). Ezt azután Origenész többször is nyomtatékkal említi és összekapcsolja az Atya keblén pihenő Ige képével (vö. Jn 1,18; *Comm. In Jo. XXXII*, 13). Ágoston követi: „Az Úr kebléből itta, amit számunkra italul felkínált” (*Tract. In Jo. I, 7: CCL 36,4*) és az egész középkor visszhangozza. (Vö. Szt. Bernát, *Sermones super Cantica* 62,3: „Nem úgy tűnik neked is, hogy az Ige mélységeibe merült alá és keblének rejtékéből a titkos bölcsesség legszentebb lényegét tárta fel?”)

számba: egy galileai halászlegény hogyan is írhatott volna egy ennyire „hellenista” művet – az igazat megvallva: remekművet – még akkor is, ha feltételezzük, hogy erre a szellemi színvonalra csak öregkorában jutott el? Így az evangélium történeti értéke gyakorlatilag semmivé foszlott; a szinoptikus evangéliumokkal összehasonlítva mint önálló jogú történeti forrás aligha jöhetne számításba. A János-evangélium jelentőségét tehát a liberális bibliakritika elsősorban abban látta, hogy a kereszténység ún. „hellenizációjában” oroszlánrésze volt: kulcsszerpet kapott abban a folyamatban, amelynek során a Római Birodalomban divatos, sőt a művelt rétegekben már közkinccsé vált kulturális gondolati sémák, filozófiai fogalmak, vallásos képek és kifejezések a kereszténység szerves részévé váltak. Így történhetett csak, hogy egy vallásos mozgalom, amely eredetét a zsidó vallástól származtatta, s ezért kevésbé ismert és a hellén ember számára gyökerében idegen forrásból táplálkozott, új útra indult el. A János-evangélium azért volt döntő fontosságú, mert a kereszténységet képessé tette arra, hogy a római társadalom felső rétegének körébe is behatoljon és végső soron a birodalom vezető vallásos mozgalmává váljék.

Az evangélium ilyen értékelésében a bibliakritika különös fontosságot tulajdonított a mű előszavának, amelyben Krisztus mint az öröktől fogva létező „Logosz” jelenik meg. A „logosz” (= szó, értelem, végső ok stb.) kifejezés a hellenista filozófiában – főképp Plató örökségében – valóban mint szakkifejezés szerepel. Döntő érvnek számított annak bizonyítására, hogy a János-evangélium tulajdonképpeni célja a Jézusról fennmaradt hagyományok és a görög filozófiai hagyomány vegyítése és összehangolása. De hasonló fontosságot kapott a fenti tétel bizonyításában az evangélium ún. „dualista” jellege is. Valóban a mű nem egy helyen mutat olyan gondolati és stílusbeli sajátosságokat, amelyek egy „kettős központú” világképre látszanak utalni. Nemcsak az előszóban, hanem Jézus beszédeiben is gyakran találunk olyan kifejezéspárokkal (fény/sötétség, felülről/alulról származó lét, igazságból való/hamisságból való stb.), amelyek az első századok dualista vallásfilozófiáiban is fellelhetők. A János-evangélium hellenista jellegének bizonyítására további érvként szolgáltak a következők: a Krisztus istenségét ontológiai síkon megfogalmazó szövegek gyakorisága és fontossága, a szimbolikus nyelvezet és gondolkodásmód állandó jelenléte, és végül az eseménytörténet olyan ábrázolása, amely rendszerint minden tapasztalati jelenséget mint (puszta?) látszatot kezel, a dolgok valóságát, igazi mibenlétét azonban egy tapasztalaton túli világból származtatja.

Ezek az érvek számos bibliakutatót meggyőztek arról, hogy a János-evangélium szellemi otthona már nem Palesztína és annak szűk zsidó világa, hanem a második század vallási és bölcseleti szinkretiz-

musa, amelynek keretén belül a kereszténység képes volt magába olvasztani az antik hagyományok legjavát, sőt egyes keleti (iráni, indiai) vallásokból is bőséggel meríthetett és világhódító útjának megtételére alkalmassá vált. E század elején a liberális kritika János-kutatásának problematikája már csak ennyi: melyik vallásos mozgalom (hermetizmus, mandaizmus, misztériumkultuszok) és melyik filozófiai irányzat (főképp a platonizmus és sztoicizmus keretén belül) hatására kell elsősorban visszavezetnünk az evangélium ilyen vagy olyan sajátosságait, mondanivalóját vagy kifejezőmódját. Így azután a János-evangélium irodalmában két főprobléma kristályosodik ki: a) az ún. „jánosí problémá” (problema Johannaum)⁶, azaz ki (vagy kik) a mű szerzői, és b) milyen szellemi háttér hatása alatt keletkezett az evangélium sajátos Jézus-ábrázolása, világképe és teológiája?

A bibliakritikának ebből a századeleji légköréből eredt a francia Alfred Loisy nagybefolyású kommentárja⁷, amely sajnálatos módon az ún. modernista válság egyik klasszikus művévé vált. Ez a kommentár – minden részletigazsága ellenére –, a János-evangéliumot pusztán szimbolikus, sőt mitikus művé alacsonyítja, történeti értékét zömében elveti, és gyakorlatilag mint a misztikus látásmód és a vallásos képzelőerő termékét kezeli. E mű figyelemre méltó ellenpólusaként jelenik meg Loisy halála előtt két évvel, a modern katolikus bibliakutatás nagy kezdeményezőjének, J.-M. Lagrange domonkos atyának tollából egy olyan kommentár⁸, amely eleget akar tenni a kritika és a történettudomány követelményeinek, de ugyanakkor hű marad ahhoz az egyházi szemlélethez, amely az evangéliumot hitforrásnak, vagyis az isteni eredetű igazság hordozójának tekinti. Szemben Loisy-val és a modernistákkal, nem a hit és az értelem szétválasztásával akarja kielégíteni a keresztény hit és a kutató értelem igényeit, hanem szélesebb – katolikusabb, azaz egyetemesebb – alapokra építve keresi a megoldást. A filológia és a kritikus történelemtudomány mellett bevonja a bölcsélet (főképp az akkor virágzásnak induló neotomizmus) segítségét, valamint a patrisztikus és középkori kommentárokból fellelhető megállapításokat, amelyek tanulmányozását a protestáns bibliakritika szinte teljesen félretette. Lagrange hatása mind a mai napig tart. Mindenkép-

6 H. J. Holtzmann már 1982-ben azt írja, hogy a „jánosí problémá” korának kritikai kutatásában „az ellentmondás jelévé” vált (ironikus utalás Lk 2,34-re): *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1982, 434.

7 Loisy a modernista válságban a liberális kritika oldalára állva hagyja el papi hivatását és az Egyházat. János-komentárját (*Le quatrième évangile et les écrits dits de saint Jean*) először 1903-ban, majd átdolgozott formában 1921-ben adták ki.

8 *Évangile selon saint Jean* (Études bibliques), Paris, első kiadás 1925-ből.

pen döntő befolyást gyakorolt a század derekán megjelenő francia nyelvű biblikus irodalomra, arra, amit az ötvenes-hatvanas évek francia katolikus teológusai „renouveau biblique” vagy „ressourcement biblique”⁹ néven neveztek, s amely a II. Vatikáni Zsinat dokumentumait alapvető módon befolyásolta.

Ugyanakkor a század közepe táján a János-kutatásban német nyelvterületen Rudolf Bultmann kommentárjának megjelenésével új szakasz kezdődik.¹⁰ Bultmann osztja a korábbi bibliakritika álláspontját, amennyiben a János-evangéliumban ő is elsősorban a hit „mitikus” kifejezését látja. A mítoszt azonban már nem a pozitivisták történészek szemléletével kezeli. Nem tekinti merő tévedésnek, hanem a vallástörténet és az egzisztencialista filozófia jóvoltából másodszor is felvilágosult ember javára tökélt kovácsol belőle. Szerinte ugyanis a mitikus szövegek burka alatt hitélmény rejlik. Ha a mítosz burkát lehántjuk („mítosztafanítás”), emberi egzisztenciánk belső tükrében újra felfedezhetjük a hitélményt, magunkévá tehetjük és a mai természettudományosan felvilágosult ember világnézetének nyelvén kifejezhetjük. Így Bultmann a kritika adataiból protestáns hitfogalmának és egzisztencialista filozófiai gondolkodásának segítségével teológiai egzisztist kovácsolt. Könyvének sikerét éppen az okozta, hogy benne a kritika eredetileg hitromboló vagy legalábbis szkepszist szolgáló megállásai egy újfajta „egzisztencialista hit” keresésébe integrálódtak, egy hitbeli megvilágosodás, sőt kinyilatkoztatás megtalálásának eszközévé váltak.

Egészen más, konzervatív angolszász háttérből emelkedik ki C. H. Dodd 1953-ban megjelent kommentárja.¹¹ Ez a mű a liberális kritika kísérletező módszerétől és az új, elsősorban német filozófiai áramlatoktól egyaránt hűvös távolságban készült. Módszerében és szemléletében egészen új jelenség volt a János-irodalomban. Első fele a korábbi kritika által feltett kérdéseket feszegeti: elsősorban az evangélium „szellemi háttérét” próbálja meghatározni. Végighalad az összes mindaddig felmerült lehetőségen: korakeresztény alapok, hermetizmus, alexandriai és palesztinai zsidóság, gnoszticizmus, mandaizmus. Ez a rész az utóbbi évtizedekben felfedezett szövegek birtokában ma már meglehetősen elavultnak számít. Mégis már itt megjelenik Dodd egyéni látásmódja: semmiféle szellemi rokonítástól eleve nem zárkózik el, egyszersmind hallatlan érzékkel képes arra, hogy a János-evangélium géniuszának sajátos egyéni mondanivalóját, színes gazdag-

9 Vö. R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris 1954.
10 *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, első kiadás: 1941, átdolgozás: 1957.

11 *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.

ságát és teológiai mélységét minden felszínes vagy látszólagos – főként stílusbeli – hasonlóságon túl megmutassa. Könyvének második részében Dodd az evangéliumot teológiai témái szerint, harmadik részében pedig a fejezetek sorrendjét követve tárgyalja. E két utóbbi részben mutatja be, hogy a János-evangélium egyrészt összefüggő és átgondolt teológiai elképzelés, másrészt egységet teremtő tudatos irodalmi szerkesztés, amely a művet nemcsak a Biblia világában, hanem világirodalmi távlatban is egyedülállóvá teszi. Dodd messze túlmutatott a korán; a két utolsó rész művét a biblikus szakirodalom klasszikusai közé emeli. Fő érdeme, hogy megmutatta: mihielyt az evangélium szerzőjének sajátos nézőpontját magunkévá tesszük, a mű azonnal egységbe rendeződik, felépítése érthetővé válik, gondolatvilágának belső logikája kitarul, vagyis az irodalmi alkotás „beszélni kezd” és szava egyszerre meggyőző és gyönyörködtető. Így domborodik ki a történeti jellegű szakaszok sajátos szerepe, színezete, műfaji egyedisége: a történetek az adat- és tényközlésen túl egy magasabb cél, a teológiai mondanivaló szolgáltatásában állnak. Értéküket és megbízhatóságukat a szereptől függetlenül se kikutatni, se megítélni nem lehet. Evvel Dodd egyrészt sikeresen elhatárolja magát azoktól a szerzőktől, akik a János-evangélium történeti megbízhatóságát szkepticizmussal kezelik, másrészt jelzi – könyve utolsó lapjain kifejezetten is – azt az irányt, amelyben kutatását folytatni akarja.¹²

A János-kutatás ilyen pozitív hangnemű megújulását nemcsak egy általános szellemtörténeti átalakulás okozta. Döntő fontosságúak voltak a történettudomány új eredményei és nem utolsósorban egy sereg archeológiai felfedezés. Így például az újonnan napfényre került II. és III. századi papiruszleletek az evangélium igen korai és gyors elterjedéséről tanúskodtak. Egy egyiptomi múmia pólyáiból került elő a legrégibbnek becsült János-töredék; ezt mind a mai napig a legősibb újszövetségi papiruszteként tartja számon a tudomány. Az evangélium 18. fejezetének néhány versét tartalmazza; a paleográfusok becslése szerint Kr. u. 125 körül írták. Kurt Aland, a jeles szövegkritikus szerint „ez a felfedezés végérvényesen kioltotta a lelket minden olyan spekulációból, amely a János-evangéliumot 150 tájára vagy későbbre próbálta datálni”.¹³ Ehhez nyomban hozzá kell tennünk, hogy a kritikus bibliatudomány egybehangzó véleménye szerint a mű nem Egyiptom-

12 Jánosnak a többi evangéliumhoz való viszonyát tárgyalja Dodd másik nagy műve: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

13 „Das Neue Testament auf Papyrus”: *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin 1967, 91. Az említett papirusz a szövegkritika rendszerében az 52-es számot viseli (P⁵²); a manchester-i A. J. Rylands könyvtár tulajdona, a Jn 18,31-33 és 37-38 olvasható rajta.

ban keletkezett, s ezért egy Egyiptomban talált töredék 125-ből – az ókor viszonyait figyelembe véve – mindenképpen arra vall, hogy az evangélium jóval korábban, nem később mint a századfordulón íródott. Ugyancsak nagyfontosságú volt a Holt-tenger melléki *Qumrán* kéziratának felfedezése. Ezek alapján a Jézus-korabeli palesztinai zsidóság egy fontos csoportjának vallásos életéről közvetlen ismeretekre tettünk szert. A qumráni közösség, amelynek könyvei napvilágra kerültek, az első század közepén még javában virágzott. Felfogásában sok érintkezési pont található a János-evangéliummal. Így például a fent említett „dualisztikus” világkép, amelyet a korábbi bibliakritika a görög bölcselet egyes irányzataiból, vagy távolkeleti vallásokból próbált levezetni, a qumráni írásokban is kifejezetten jelentkezik. János sajátos teológiáját és nyelvezetét ugyancsak másképp ítéljük meg, mihelyt figyelembe vesszük az első század zsidóságának sokretű és belső ellentétekkel terhes világát, amelybe a qumráni iratokon keresztül tekinthettünk be.¹⁴ De még a János-evangélium történeti adatainak megítélésében is meglepő ismereteket szolgáltatottak a holt-tengeri tekercsek. Mint híres példát említhetjük meg A. Jaubert sorbonne-i disszertációját¹⁵, amely megjelenésekor méltán keltett szenzációt. Tudvalevő, hogy a szinoptikusok és János-evangéliuma az utolsó vacsora napját illetően eltérő adatokat közölnek. Ez a látszólagos ellentmondás, amelyet a hagyományos kritika rendszerint a szinoptikusok adatainak javára – és János történeti szavahihetőségének kárára – döntött el, Jaubert szerint a palesztinai zsidóság köreiből használt különféle liturgikus naptárak alapján tisztázható. Szerinte János adata a történetileg pontosabb, míg a szinoptikusok a szenvedéstörténet kronológiájának csak erősen leegyszerűsített vázát tükrözik.¹⁶

A János-evangélium történeti és teológiai fontosságát domborította ki a *patrisztikus tanulmányok megújítása* is. A második világháborút követő évek katolikus teológiai köreiből, főképp Franciaországban, igazi „resourcement patristique” (= visszatérés a patológia forrásaihoz) ment végbe. A figyelem középpontjába elsősorban Irénéusz és Origenész került. Műveiket nemcsak újra fordítják és magyarázzák, hanem többnyire a modern teológiai megújulás sarkkövének is tekintik. Az Ósegyházban viszont éppen e két szerző volt az, aki a János-evangélium használatát és magyarázatát évszázadokra meghatározta. Ugyanezekben az években a jánosi evangélium használatának legre-

14 J. H. Charlesworth (szerk.) *John and Qumran*, London 1972. A korábbi irodalom összefoglalása: Schnackenburg, I (1965) 113.

15 A. Jaubert, *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

16 A kérdés részleteiről Jn 13,1-30 magyarázatában foglalkozunk.

gibb korszakáról írt alapos és alapvető művet a francia domonkos atya, *F.-M. Braun*, amely még ma is mérvadónak számít.¹⁷ A század derekán tehát a János-evangéliumot illetően új tényekkel és új magatartással találkozunk. Ezek természetesen az ún. „jánosi problémát” is új fényben mutatják be. Az evangélium korai eredete biztosnak látszik, a „szellemi háttér” nemcsak nem azonosítható egyértelműen a „hellenisztikus” világ vallási és bölcseleti áramlataival, hanem világos rokonságot mutat az első század zsidóságának egyes csoportjaival, magával a qumráni szektával is. A patológusok Iréneuszra mint az apostoli hagyományok felelős és megbízható örére tekintenek. Következésképpen nem egy szerző ismét komolyan hajlik afelé, hogy a mű szerzőjének – a „szerzőség” valami féle értelmében – János apostolt tekintse. Ez jelentheti az irodalmi szerzőségnek egy bizonyos formáját, de annyit is, hogy ő az a történelmileg azonosítható „szeretett tanítvány”, akinek tanúságtételére épül az evangélium tartalmilag és teológiailag. Az utóbbi álláspont található a nagysikerű *Bible de Jérusalem* kis kötetekben megjelent első kiadásában.¹⁸ Hasonló szellemben írta *M.-E. Boismard* két ifjúkori művét az evangélium első két fejezetéről¹⁹, de ilyen szellemben indult el *R. Schnackenburg* műve is a Herder-kommentár keretében 1965-ben²⁰ és készült el a hatvanas évek végén *R. Brown* kommentárja az amerikai Anchor Bible sorozatban.²¹ Közben *C.-H. Dodd* megírja második nagy művét a negyedik evangélium történeti kiértékeléséről; ez a könyv az evangélium történeti alapjait illetően inkább bizalmat kelt, mint kételyt támaszt. A János-evangélium teológiai célkitűzésének, világképének és irodalmi műfajának teljes figyelembevételével mellett rendkívül meggyőző érveket hoz fel emellett, hogy történeti jellegű anyaga független és megbízható hagyományban gyökerezik és semmiképpen sem sorolható akár a bultmanni „mítosz”, akár a vallásos irodalom fantáziaszüleményei közé.²²

17 *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne (Études bibliques)*, Paris 1959.

18 D. Mollat – F. M. Braun, *L'évangile et les épîtres de saint Jean (La Sainte Bible: a jeruzsálemi „École biblique” kiadása)*, Paris, első kiadás: 1953; második kiadás: 1960.

19 *Le Prologue de saint Jean*, Paris 1953; *Du baptême à Cana*, Paris 1956.

20 *Das Johannesevangelium*, Freiburg, I (1965).

21 R. E. Brown, *The Gospel According to Saint John (Anchor Bible 29–29a)*, Garden City, N. Y., I (1966).

22 „A fenti vizsgálódás arra a következtetésre vezetett, hogy a negyedik evangélium olyan ősi hagyományra támaszkodik, amely független a többi evangéliumoktól és komoly figyelmet érdemlő adatokat szolgáltat a Jézus Krisztus történeti tények megismeréséhez.” (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 431.)

Rendkívül nehéz megadni a *modern János-kutatás utolsó 15–20 évének helyzetét*, az újonnan jelentkező irányzatok meghatározását, összefoglalását és mérlegét. Vitathatatlan, hogy ezekben az években újabb „klímaváltozás” figyelhető meg a katolikus szentírástudományban. Ennek bizonyítására elég nyomon követni Schnackenburg János-kommentárjának egymás után megjelent köteteit: I (1965), II (1972), III (1975), IV (1984). A szerző húsz éven át szinte minden részletre kiterjedő figyelemmel követte a János-evangélium irodalmát, és – ennek eredményeit meglehetősen készséggel átvéve – csiszolta-alakította saját felfogását. Nem egy pontban változtatott véleményén. A negyedik kötet kiadására éppen azért került sor, hogy egy visszatekintő összefoglalásban összehangolja a három kötetet. A szerző útja óvatos, magabiztos szemléletből indult ki, de növekvően bonyolult és egyre több kétellyel terhelt felfogás felé vitt. Álláspontjai változtatását ő minden esetben a kutatás új eredményeiből származtatja. De nem kétséges, hogy általánosabb okok is fontos szerepet játszottak.

Tudott dolog, hogy a *II. Vatikáni Zsinatot követően* sok katolikus szentíráskutató a liberális kritikával szemben támasztott korábbi – gyakran kötelező – fenntartásait erősen fellazította vagy félretette. A következők mindenképpen az volt, hogy a János-evangélium történeti megbízhatósága körül felmerült régebbi kételyek katolikus körökben újra felszínre kerültek és megerősödtek. Azt is lehetne mondani, hogy a hetvenes évek elejére a korábbi meg nem oldott kérdések ismét előtérbe kerültek: bár óvatosabb fogalmazásban. Ismét a „problema Johannaum” és az evangélium „szellemi háttérének” kérdése vált meghatározó fontosságúvá. Az e kérdések terén fellelhető kételyek az evangélium történeti értékébe vetett bizalmat a katolikus egzegézisen belül is mindjobban beárnyékolták. De nemcsak arról van szó, hogy a Zsinat utáni katolikus egzegézis esetleg túlságos mohósággal nyúlt a liberális kritika módszerei után. Egy új szabadsággal való kísérletezés, időnként felelőtlen visszaélés minden új korszak jellegzetes gyermekbetegsége. Azonban a katolikus közösségen kívül is megfigyelhető egy újfajta légkör, ami pedig mélyebb okokra utal. A patrisztikus és középkori hagyomány kutatásának hanyatlása elsősorban a katolikus teológia köreiben jelentett lényeges változást. Talán a biblikus tudományok és a dogmatika, illetőleg – az egyre terjedő protestáns terminológia szerint – a „rendszerző hittan” közötti feszültség és távolság növekvése is inkább csak a katolikus közösségre jellemző. (Mint láttuk: a „teológiai szempont” háttérbe szorulása a „történeti szemponttal” szemben a János-kutatásra a múltban is kedvezőtlen befolyással volt.) De valószínűleg minden más oknál jobban befolyásolta a János-kutatást az a tény, hogy az utolsó két évtizedben a biblikusok felekezeti különbség nélkül mindinkább egy új szempontra összponto-

sítják figyelmüket. A hagyománytörténet vizsgálatában előretört a szociológia: a szövegen át és azon túl a kutatók nem annyira a teológiai mondanivalót keresik, hanem annak a közösségnek az azonosságát, összetételét, eredetét és problémáit próbálják megállapítani (gyakorlatilag: a szöveg segítségével rekonstruálni), amely számára a mű íródott, vagy amelynek szükségleteit kívánta szolgálni. Ennélfogva az utolsó évek János-szakértői növekvő iramban a „jánosi közösség” történelmi rekonstrukcióján kezdtek dolgozni.²³ E munka során azonban ismét csak a korábbi örökölt „tisztázatlan kérdésekkel” találják magukat szemben: hol, mikor, és ki írta ezt a művet és kik számára – vagyis milyen szellemi háttér feltételezésével? Így az új irányzat ismét csak kénytelen-kelletlen (bár az új módszer ígéreteinek ígézetében meglehetősen fellelkesedve) a feltételezések és elméletek göröngyös útjára tért.

Kérdéses, hogy ez az út még mennyi ideig lesz járható. Az eddigi munka nem volt eredménytelen: érdemeit nem szabad lebecsülni. Felhívta figyelmünket sok új szempontra, így például a korai kereszténység teológiai pluralizmusára és belső válságaira az első századfordulón. Ez a meglatás azonban csak kielezi a kérdést: Hogyan lehetséges, hogy ezt az evangéliumot, amely egy annyira egyedi és különleges közösség igényei szerint íródott, olyan hamar elfogadták a kereszténység minden ágában, sőt a második század folyamán a kereszténység biztosításáért folyó munka egyik fő eszközévé vált, és a szinte tűnemenyes gyorsasággal kialakuló és elfogadott evangélium-kanon záróköve lett? Ha a „jánosi közösség” rétegekben és változásokban olyan gazdag arculatát nézzük, még szembetűnőbb a kérdés: honnan ered a jánosi teológia olyan hallatlanul következetes belső egysége? Az új kérdések összefüggésében tehát a „jánosi probléma” fontossága nemcsak megnövekedett, de új jelleget is kapott. Nem kielégítő válasz rá a fenntartások és kételyek óvatos megfogalmazása. Azt is meg kell magyaráznunk, miért vált a jánosi szerzőség általánosan elfoga-

23 A jánosi közösségről O. Cullmann kezdte el még 1960 táján a módszeres kutatást: eredetét az Apostolok Cselekedeteiben említett ún. „hellenista” csoportban kereste (vö. Csel 6,1). Eredményeit később könyvekben is kiadta: *Der Johanneische Kreis*, Tübingen 1975. Más úton indult el J. L. Martyn (*History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968; átdolgozott kiadás: 1979). Ő a János-evangélium elbeszéléseiből és a János-levelek adataiból próbálja a közösség történetét, megpróbáltatásait, sőt vándorlásait (Palesztinából Kisázsia)ba) rekonstruálni. Martyn hatása alatt született R. E. Brown könyve, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, amelynek alcíme nem egy olvasóban visszaérzést keltett: „Egy egyházi közösség élete, szeretete és gyűlölködése az újszövetségi időkben” (*The Life, the Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*).

dottá olyan rövid idő alatt és olyan széles körben nemcsak a keresztény ortodoxia, hanem a gnosztikus csoportok között is?²⁴ Világos, hogy az új kutatásban a szinoptikus evangéliumok és a János-evangélium közötti viszonyoknak nagyobb fontosságot kell kapnia. E kérdés tisztázása nélkül aligha magyarázható meg a négyes evangélium-kanon gyors és zökkenésmentes elfogadása az Egyházban.

Az a kép, amelyet a legismertebb szerzők a „jánosi közösség”-ről jelenleg megrajzolnak, még nem tudja a fenti kérdéseket kielégítően megmagyarázni. Minden olyan megoldási kísérlet, amely a János-evangélium mögött álló közösséget a kereszténység többi csoportjaitól elszigeteli, nem lesz képes kiállni az idő próbáját. Ugyanis szembeállítja magát azokkal a jánosi szövegekkel, amelyek bizonyítják, hogy az evangélium szerzője és első olvasói meglehetősen részletességgel ismerték a szinoptikus hagyományt.²⁵

Biztató, hogy az utóbbi évek János-kutatásában csak csökkent, de nem szűnt meg a színvonalas és szakszerű foglalkozás a jánosi teológiával. A francia katolikus bibliakutatás hagyományainak folytatói közt elég megemlítenünk A. Feuillet²⁶ és J. de la Potterie²⁷ nevét, míg az angol irodalomban K. C. Barrett²⁸, a németek között pedig elsősorban R. Schnackenburg²⁹ folytat teológiai kérdések felé nyílt, sőt végső soron teológiai célt szolgáló kutató munkát.

24 Az első kifejezett János-kommentárt a Valentinusz-féle gnosztikus szektához tartozó Herakleon írta. A mű elveszett, csak töredékeit ismerjük Origenész csonkán fennmaradt kommentárjából. A valentinianus gnószishoz tartozó Ptolemaiosz (160–170 körül) Rómában és Teodotosz (190 körül) Egyiptomban a János-evangéliumot, mint „apostol” művét idézi. (Vö. Ptolémée, *Lettre à Flora*, ed. Quispel, 49 és *Extraits de Théodote: Sources chrétiennes* 23, 149.) További gnosztikus kapcsolatokat említ R. Schnackenburg, *op. cit.* I (1965) 173–4, anélkül, hogy ezeket az evangélium szerzősége szempontjából kiértékelné.

25 Ennek a kérdésnek a kommentárban különös figyelmet fogunk szentelni. (Vö. ebben a kötetben főképp a következő versekhez fűzött magyarázatokat: Jn 1,33; 3,17; 3,24; 4,35–37; 4,44; 4,46–54; 5,8; 6,67–71.)

26 *Études johanniques*, Bruges/Paris 1962; „L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25–27)” *Biblica* 47 (1966) 169–184, 361–380, 557–573; *Le sacerdote du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972.

27 Legfontosabb műve: *La Vérité dans saint Jean (Analecta biblica)*, Roma 1977.

28 Lásd legújabb cikkgyűjteményét: *Essays on John*, Philadelphia 1982.

29 Ezt igazolja egy újkéletű cikke, amely egy elhanyagolt teológiai kérdésre hívja fel a figyelmet: „Paulinische und johannische Christologie. Ein Vergleich”: *Das Johannesevangelium* IV (1984) 102–118.

II. AZ EVANGÉLIUM SZERZŐJE ÉS EREDETE

A „jánosi problémát”, amit a szentíráskritika a 19. sz. folyamán vetett fel és mélyített el, a tudomány még ma is megoldatlannak tekinti. A János-evangélium szerzőjét illetően a mai biblikusok véleménye megoszlik, pontosabban az evangéliumnak szent János apostolhoz való kapcsolatát homály fedi. A kérdés jelenlegi állása mégis rendkívül fontos, hiszen az evangélium magyarázatában nyilvánvalóan alapvető kérdés, hogy a szöveg Jézus egyik apostolától származik-e vagy sem. Itt mindjárt hozzá kell tennünk; egy nemleges válasz esetén is fennforog a kérdés: Hogyan történhetett, hogy a második század végétől fogva mintegy tizenhét évszázadon át ezt az evangéliumot a keresztény hagyományban mindenütt Szent János apostol művének tartották?

Egy mű szerzőségének vizsgálatánál rendszerint különbséget teszünk „belső” és „külső” érvek között. A belső érveket magából a mű szövegéből merítjük, a külső érvek más történeti forrásokban találhatók.

1. Belső érvek

A szentírástudomány szakkönyveiben nem egyszer találjuk azt az általánosítást, hogy a négy kánoni evangélium egyformán „anoním” mű, mert szerzőjét egyik sem nevezi meg. Ez első hallásra kétségtelenül igaznak tűnhet, mert az evangéliumok ősi címei („Máté szerint”, „Márk szerint” stb.), amelyek a legrégebbi fennmaradt kéziratokban is megtalálhatók, minden bizonnyal későbbi hozzáadások a második század első feléből.¹ A negyedik evangélium esetében mégis kivételt kell tennünk. Ez az evangélium ugyanis az utolsó fejezetében *ki-fejezetten utal szerzőjére*: „Ez az a tanítvány, aki tanúságot tesz minderről és ezeket írta” (21,24). A mai szentíráskutatók egyhangú véleménye szerint erről a versről a következőket mondhatjuk:

a) A 21. fejezet nem tartozik az evangélium eredeti első szövegéhez, amely a 20. fejezet utolsó versével lezárul. Emellett elégséges érvekkel szolgálnak mind a mű felépítése, mind a 21. fejezet stílusbeli különlegességei.

b) A 21. fejezet azonban ősrégi, még az evangélium elterjedése előtt lett annak részévé. Nem egy mai szerző szerint éppen azért író-

¹ A kérdés új áttekintését adja: M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1984, 3), Heidelberg 1984.

dott, hogy a János-evangélium gyors elterjedését biztosítsa. A fejezet eredetét ezért a legtöbb szerző az első századfordulóra teszi.²

c) A versben szereplő „tanítvány” a 21. fejezet szerzőjének felfogása szerint azonos avval a személlyel, aki a 19. fejezetben Jézus keresztje mellett áll és Jézus anyját mintegy fiaként gondjába veszi (19, 26-27), Jézus oldalának átszúrását szemléli és tanúsítja (19,25), és a 13. fejezetben az utolsó vacsorán Jézus keblén nyugodva töle az áruló azonosságát megtudakolja (13,23-25).

A 21. fejezet szerzője számára ez „a tanítvány, akit Jézus szeretett” (vö. 21,20-21), se nem ismeretlen, se nem pusztán jelképes személy.³ Ezt abból látjuk bizonyítva, hogy a 21. fejezet szerint a „szeretett tanítvány” a közösség várakozása ellenére Krisztus második eljövetele előtt elhalálozott és pedig nem vértanúként, mint Péter (21,19), hanem természetes halállal. A szerző igyekszik megmagyarázni, hogy „a szeretett tanítvány” életben maradása a második eljövettel olyan várakozás volt, amely Krisztus szavait félremagyarázta: „Jézus nem azt mondta: „nem hal meg”, hanem: „ha azt akarom, hogy így maradjon, amíg el nem jövök, mit törödsz vele” (21,23). A következtetés elkerülhetetlen: a 21. fejezet írója éppúgy, mint az egyházi közösség, amely számára írt, tudták kiről van szó. Számukra a negyedik evangélium nem volt névtelen mű, sőt a szerző nem várt halála miatt a közösség belső válságon ment át, amelyet a 21. fejezet szövege volt hivatva gyökerében megoldani. Jogos tehát a feltételezés, hogy a 21. fejezet valós képét tükrözi annak a véleménynek, amely a negyedik evangélium szerzőségéről az evangélium első használói között (Kr. u. 100 körül) elterjedt. A 21. fejezet szerzőjének nem állhatott érdekében, hogy egy mondvacsinált probléma megoldásával bajlódjék. Hozzá kell még tennünk, hogy a kutatók nagy részének felfogása szerint a 21. fejezet szerzője azonos avval, aki az evangélium végső kiadását, azaz szövegének végső átfésülését végezte (a szakkönyvek gyakran az „egyházi

2 Amennyiben a 21. fejezet az evangélium „szerkesztő-kiadójának” (redaktorának) műve, vagyis azé, aki Jn végső szövegéért is felelős, e fejezet keletkezése megelőzi a mű elterjedését. Norman Perrin az egészéták közvéleményét fejezi ki, amikor megállapítja: „Kr. u. 100-nál későbbi időpontról szó sem lehet.” (*The New Testament. An Introduction*, New York/Chicago/Atlanta 1974, 229.)

3 Főleg protestáns körökben tartja magát még Jühlicher múlt század végi feltételezése, amely szerint a „szeretett tanítvány” a tökéletes keresztény pusztán szimbóluma. Szembeállítás Péterrel, és a parúziát megelőző halála körüli nehézségek (21,20-23) ezt teljességgel kizárják. Mégis ezt a szimbolikus magyarázatot – amit Bultmann tett igazán népszerűvé – találjuk mint „igen lehetségest” Willi Marxsen rendkívül elterjedt újszövetségi bevezetésében: *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1964.

redaktor" néven nevezik)⁴ és akitől Jn 19,35 betoldása is származik: „Aki ezt látta [Jézus oldalának átszúrását], tanúskodik róla és tanúsága igaz. Ő tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek.” Ez a vers, akárcsak a 21. fejezet, kilép az elbeszélés multidejű szövegösszefüggéséből és a tanúságot tevő szeretett tanítványról hasonló módon nyilatkozik, mint a 21. fejezet 24. verse: Tudjuk, hogy igaz az ő tanúsága.”

Csak a fent jelzett három helyen (13,23-25; 19,26-27; 19,35) és a feltámadási beszámolók elején (20,20) találunk kifejezett utalást Jézus „szeretett tanítványára”. Két helyen szerepel még egy név nélküli tanítvány (1,35.40 és 18,15-16), de ezeken a helyeken nem feltétlenül biztos, hogy ugyanerről van szó. Emiatt merült fel az a vélemény, hogy amit az ún. „egyházi redaktor” a szeretett tanítvány tanúságáról és szerzőségéről írt, elsősorban a szenvedés és a feltámadás elbeszéléseire vonatkozik. Ugyancsak fontos megemlíteni, hogy bár az egyházi redaktor kifejezett szerzői tevékenységet tulajdonít a szeretett tanítványnak („ezeket írta”!), a Biblia és az ókor világában általában a szerzőség fogalma jóval tágabb és rugalmasabb, mint manapság. A szerzőség nem jelent feltétlenül irodalmi tevékenységet, hanem csak azt, hogy a mű tartalmát tekintve egy bizonyos személy szavatoló vagy hitelesítő tekintélyének pecsétjét viseli. Azaz: az „ezeket írta” kifejezés jelölhet csak annyit is, hogy az a személy, aki a mű mögött áll és azt szavatolja, azonos a szeretett tanítvánnyal.

Ugyanakkor maguk az evangélium belső adatai sem engedik meg, hogy a „szeretett tanítvány” szerepét az evangélium létrejöttében lekecstényeljük vagy elhanyagolhatónak tekintsük. Két szempontot kell említenünk.

a) A „szeretett tanítvány” az egyházi közösség számára elsőrangú fontosságú személy. A ráutaló fedőnév („a tanítvány, akit Jézus szeretett”) a legnagyobb méltósággal ruházza fel, hiszen a negyedik evangéliumban ez a meghitt szeretet-viszony az, aminek megvalósításáért Krisztus a világra jött. De ténylegesen — nemcsak a 21. fejezetben, hanem az egész szenvedéstörténet folyamán — ez a tanítvány csak Péterrel hasonlítható össze, akivel *szemben* az evangélium mind az utolsó vacsorán, mind az üres sír felkeresésének történetében az evangélista nem mulasztja el aláhúzni Jézushoz való viszonyának kiváltságos voltát. Az a tény, hogy a szenvedéstörténetben a tanítványok szétszaladása, majd Péter tagadása után egyedül ez a tanítvány marad Jézus közelében, ugyanezt a tényt húzza alá: ő nem úgy, mint Péter, fogadkozásokkal és ígéretekkel (vö. Jn 13,38), hanem „tettel” tart

4 A kérdés rövid összefoglalását adja R. Brown, **The Gospel according to John, XIII–XXI (The Anchor Bible 29a)**, Garden City, N. Y., 1126–7.

ki a végsőkig (vö. 1Jn 3,18 összehasonlítását a „szóban” és „tettben” megnyilvánuló szeretet között). Ugyancsak meglepő, hogy éppen Péterrel szemben ő az, akiben a feltámadás hite először születik meg (20,7-9: Péter először megy be a sírba, látja az ottmaradt golycsokat; a szeretett tanítvány, „aki először ért a sírhoz” másodiknak megy be. Ő ugyancsak lát – és *hísz!*). Ez eltér más újszövetségi könyvek tanúságától: azok éppen Pétert állítják elénk, mint aki a feltámadás valóságáról először szerzett bizonyosságot.⁵

b) Az a tény, hogy a szeretett tanítvány alakja kifejezetten csak az evangélium második részében (13–21. fejj.) szerepel, aligha tekinthető úgy, hogy tanúsága csak Jézus szenvedésére és feltámadására vonatkozik. Éppen ez a „csak” nincs összhangban a János-evangélium teológiájával. A mű irodalmi és teológiai felépítése olyan, hogy minden részének végső kulcsa a szenvedés és feltámadás egybekapcsolódó tényében található. Amint ezt az alábbiakban látni fogjuk, minden történet és tanítás végső értelmét, sőt egyáltalában a maga érthetőségét abból a viszonyból meríti, amely a végső nagy eseményhez, Krisztus dicsőséggel átfont és dicsőségre vezető szenvedéséhez kapcsolja. Ha tehát az evangélium nem is állítja, hogy a „szeretett tanítvány” a leírt események mindegyikének tanúja volt, ez az *evangélium szempontjából* nem von le abból a tényből, hogy ő valóban a mű egészének koronatanúja. Személyes tanúságának aláhúzása az evangélium számára csak akkor válik alapvető fontosságúvá, amikor az a csúcspontjához ér: „Jézus tudta, hogy eljött az óra...” (13,1). Úgy találjuk tehát, hogy gyökerében elhibázott minden olyan vélemény, amely a „szeretett tanítványt” mint Jézus környezetének eredetileg másodrangú szereplőjét rekonstruálja, akit csak később tett a közösség hozzákapcsolódó hitélménye Péter apostollal összemérhető és hasonló jelentőségű alakká.⁶

A belső érvek a következőképpen foglalhatók össze. Jn 21,24 bizonyossággal jelzi azt, hogy – a többi evangéliumoktól eltérően – a János-evangélium szerzőjének személyazonossága már az eredeti „ol-

5 Az Újszövetségben 1Kor 15,5 és Lk 22,34 állítja kifejezetten, hogy Péter volt a feltámadás első tanúja. Másutt Mária Magdolna és a vele levő asszonyok szerepelnek így (Mt 28,5-10). Jn 20 szerint Magdolna először látja az elmozdított követ, utána Péter lép be elsőként a sírba és látja, hogy ott csak a halott golycsok maradtak. János, amikor ugyanezt látja, *hísz*, végül Mária Magdolnának jelenik meg először a feltámadt Krisztus. Itt tehát mind a három személy (Péter, a szeretett tanítvány és Magdolna) bizonyos értelemben a feltámadás „első” tanúja. Nyilvánvaló, hogy az ősi források a feltámadás hite körüli elsőbbségnek teológiai fontosságot tulajdonítottak.

6 Ez Raymond Brown álláspontja, amikor szembeállítja a „szeretett tanítvány” követőit az apostoltanítványokkal („Apostolic disciples”): **The Community of the Beloved Disciple**, New York 1979, 31–34; 84–85.

vasótábor" (egyházi közösség) szemében fontos volt. Bár nevét az utolsó szerkesztő-kiadó sem említi, nem fér hozzá kétség: ő maga és olvasói egyaránt meg vannak győződve a szerző kilétéről, vagyis a szerző kilétét illetően történeti hagyomány birtokosának tartják magukat. Ugyanakkor azonban a „szerzőség” fogalmát illetően aligha tudunk pontos körvonalakat húzni. Az idézett részek elsősorban Jézus szeretett tanítványának szemtanú voltát, ebből fakadó hitét és tanúságát hangsúlyozzák, irodalmi tevékenységének formáját-módját nem taglalják. Az a tény, hogy Jn 19,35 csakúgy mint 21,24 az ő tanúságára való hivatkozásokat az evangélium részévé teszi, sőt a 21. fejezet még a halálával kapcsolatban keletkezett nehézségeket is az evangélium részeként tárgyalja, arra enged következtetni, hogy a 21. fejezet szerzője számára sem jelent a „szerzőség”, mégha az írásra való utalás szavaival él is („aki ezeket írta”), mai értelemben vett irodalmi szerzőséget.

2. Külső érvek

Mint említettük, Szent *Irénéusz* az első egyházi író, aki a negyedik evangélium szerzőjét minden kétséget kizárva Szent János apostollal azonosítja: „Ezután János, az Úr tanítványa, aki az ő keblén nyugodott, írt evangéliumot, miközben az ázsiai Efezusban élt.”⁷ Irénéusz a második század második felében élt, Kisázsziából származott, de Galliában Lyon püspökeként halt meg. A fent idézett adatot nyilván mint egyházi hagyományt közli. Az efezusi egyháznak általában azért tulajdonít nagy tekintélyt, „mert Pál alapítása és János ott élt Trajánusz koráig”.⁸ Irénéusz többször említi a „presbiter”-eket, akik Jánost személyesen ismerték. A presbiter szó a második század egyházi használatában az apostolok tanítványait, tehát az egyházi vezetők második nemzedékét jelentette. Természetesen nem minden hivatkozás a presbiterekre biztosítja a közölt adat teljes megbízhatóságát. Így például azt a valószínűtlen állítást, hogy Jézus 40–50 év körüli kort ért volna el (Jn 8,54 egy ősi, minden bizonnyal félreértett magyarázatáról van szó) szintén a presbiterek tanúságával támasztja alá: „Mindazok a presbiterek, akik Ázsiában János, az Úr tanítványa körül tömörültek, tanúsítják, hogy ez a tény Jánostól származó hagyomány.”⁹ Egy levél-

7 **Adv. haereses** III, 1, 2. Irénéusznak ez a műve 180–185 között íródott. (Vö. Vanyó László, **Az ökeresztény egyház irodalma**, Budapest 1982, 292.)

8 **U. o.** III, 3, 4.

9 **U. o.** II, 33,3. A szöveg úgy is értelmezhető, hogy, mivel Irénéusz állítását a Jn 8,54-re alapozza, a presbiterek tanúsága csak az idézet jánosi eredetére vonatkozik, azaz annak értelmezését (ti. hogy Jézus ötven éven felül volt) Irénéusz nem tulajdonítja a presbitereknek.

töredékben, amit Eusebius egyháztörténelme (IV. sz.) őrzött meg, Iréneusz a János apostolt ismerő „presbiterek” közé sorolja szent Polikárpot, Szmirna püspökét. Iréneusz, maga is kisázsiai származású lévén, még gyermekkorában látta és hallotta a szmirnai püspököt: „Polikárp . . . Jánossal kapcsolatban volt és még másokkal is, akik az Urat látták”; „hallotta azokat, akik az Élet Igéjének szemtanúi (vö. 1Jn 1,1) voltak”.¹⁰ Hogy Polikárpot Iréneusz gyermekkorában valóban ismerte, történetileg aligha vonható kétségbe. Bár Polikárp halálának időpontja vitás és Iréneusz születésének idejét is csak hozzávetőlegesen ismerjük, a legszükségesebb feltételezések sem zárják ki, hogy Iréneusz serdülő korában Szmirna híres püspökét ismerhette.¹¹ A nehézségek más forrásokból adódnak. Iréneusz ugyanis Pápiász, hierápoliszi püspökről is azt mondja, hogy „Jánost hallgatta és Polikárpval ismeretségben volt”.¹² Pápiász a második században jól ismert egyházi író, de műveiből csak töredékek maradtak fenn. Polikárpot bizonyára ismerte, mint kortársa; Szmirna és Hierápolis egymáshoz közelfekvő ókori városok voltak. De hogy Szent János apostolt Pápiász ismerte volna személyesen, azt már az egyháztörténész Eusebius is kétségbe vonta. Ennek bizonyításául megőrzött számunkra egy Pápiász-töredéket, amelyből – legalábbis Eusebius értelmezése szerint – kitűnik, hogy Pápiász ugyan ismert egy János nevű presbitert, akit mint szájhagyományok forrását idéz, de az nem azonos Szent János apostollal!¹³ Sok mai kutató egyetért Eusebiusszal, vagy legalábbis bizonyítva lát annyit, hogy Pápiászt illetően Iréneusz tévedett: az a Já-

10 „Levél Florinushoz”: Eusebius, *Hist. eccl.* V, 20,4-8.

11 Eusebius Polikárp halálát Marcus Aurelius uralkodása idejére keltezi (161–180); a modern történetírásban 155-6 az elfogadott dátum. Iréneusz halálát 200–202 közé teszik, születési dátuma nem lehet későbbi, mint 130–140. Lásd Vanyó idézett művét.

12 *Adv. haereses* V, 33,4.

13 A híres töredék szövege: „Ha valaki azzal jött hozzám, hogy ő még beszélt a presbiterekkel, tőlük a presbiterek mondásai után érdeklődtem: – Mit mondott András, és mit Fülöp, Tamás, Jakab, mit János vagy Máté, vagy más valaki az Úr tanítványai közül. Mit mond (jelen időben: „legousin”) Arisztion, vagy a presbiter János, az Úr tanítványai; én ugyanis azt tartottam, hogy nincsnek akkora hasznomra az, ami a könyvekben van, mint az, amit élő és maradandó szavakból ismerhetek meg.” (Ladocsi Gáspár fordítása, kivéve a „legousin” szót, amit ő „mondott”-nak fordít: Vanyó László, *Apostoll atyák*, Budapest 208-9.) Ez a szöveg Eusebius másolatában maradt meg (*Hist. eccl.* III, 39,4), aki hozzáteszi, hogy nyilvánvalóan Pápiász két Jánost említ, az elsőt az apostolok listáján említi, a másikat különveve Arisztionnal együtt presbiternek nevezi. Modern magyarázók hozzáteszik, hogy az apostoli lista igéje múltidejű (mondott), tehát az első János már az elhunyt személyek közé tartozik, míg Arisztion és János presbiterek jelen idejű igéhez (mond) kapcsolódnak, tehát Pápiász kortársai.

nos, akit Pápiász ismert, nem lehet azonos a tizenkét apostol egyikével. Kézenfekvő a kérdés: Nem valószínű-e, hogy ugyanaz a tévedés forog fenn Polikárpot illetően is? Az efzeusi János, akit Polikárp személyesen ismert, ugyancsak nem azonos Szent János apostollal? Akinek tehát a negyedik evangéliumot tulajdonítja, az ugyan egy János nevű tanítvány az első (vagy második?) keresztény nemzedékből, de nem egy a tizenkettő közül. A kérdést az Eusebius-féle Pápiász-töredék alapján nem lehet megoldani. Eusebius maga sem elfogulatlan tanú. Pápiászt ugyanis az ún. „millenarista” eretnokség egyik (jóhiszemű) előfutáraként kezeli, mert a Jelenések könyvének azt a szakaszát, amely Krisztus ezeréves uralmáról beszél (Jel 20,4-6), szószerint értelmezte. Ez a tan Eusebius teológiai felfogásával és történelemszemléletével élesen szemben áll. Minthogy pedig Eusebius meg volt győződve arról, hogy a Jelenések könyvét Szent János apostol írta, igen fontos volt számára, hogy kimutassa: Pápiász János apostollal semmiféle közvetlen kapcsolatban nem állt. Eusebius odáig megy, hogy Pápiászt „meglehetősen korlátozott embernek nevezi”.¹⁴ Ez az utóbbi érv azonban annyit is bizonyíthatna, hogy az idézett Pápiász-töredék logikátlan felépítéséből nem kell feltétlen két efzeusi János létezésére következtetnünk, legfeljebb arra, hogy Pápiász homályosan fogalmaz, mert „rendkívül korlátozott”. Hozzá kell tennünk azt is, hogy éppen az idézett Pápiász-töredék nem egy pontban sejteti, hogy Pápiász ismerte a negyedik evangéliumot¹⁵, mivel – ezt maga Eusebius tanúsítja – írásában János első levelét is használta.¹⁶ Ez a kissé bo-

14 Ladocsi fordításában „igen szerény tehetsége volt”, amihez Ladocsi magyarázatként hozzászól: „sem kritikai, sem stílusérzéke nem volt” (op. cit., 205). Eusebius ítéletével szemben azonban indokolt kritikai érzékkel élni: minthogy kiragadott idézetet közöl, nem tudni, hogy értelmezése helyes-e. A szövegből pl. nem tűnik ki, hogy Pápiász különböztet-e „apostolok” és „presbiterek” között. Akárcsak a negyedik evangéliumban, nála sem fordul elő az „apostol” szó. Nincs kizárva, hogy már az első mondatban a „presbiteres” szó az apostolokra (is?) vonatkozik. De az is lehet, hogy a „presbiter” szó az utolsó mondatban más értelemben szerepel: „időset, öregot” jelent és ezért egyedül Jánosra vonatkozik, Arisztionra nem. (Vö. e régi szóhasználat bizonytalanságát az újszövetségi írásokban: Filemon 9-ben Pál, 1 Pé 5,1-ben pedig Péter presbiternek nevezi magát!) Eusebius értelmezése semmiképp sem az egyedüli lehetséges értelmezés.

15 Az idézett Pápiász-töredék apostol listája érdekes sorrendet mutat: az első három név (András, Péter, Fülöp) a János-evangélium rendjét követi (Jn 1, 35-43), amely a szinoptikus listák elejétől eltér (Péter mindig az ötödik). Az „apostol” helyett a „tanítvány” szó használata ugyancsak a János-evangélium jellegzetessége. Nem tudni, hogy Jn miért nem használja a kora keresztény használatban egyébként gyakori „apostol” szót.

16 Hist. eccl. III, 39,17. Az első János-levél használatát Kisázsiaiábn a második század közepe előtt Polikárp levele is tanúsítja, amely 1Jn 4,2-re és 3,8-ra tartalmaz világos utalást (Fil 7,1).

nyolcalt vizsgálat két következtetés felé nyit utat: a) egyrészt úgy tűnik, hogy Pápiász maga is függ a jánosi hagyománytól, b) másrészt egyáltalán nem bizonyított, hogy Iréneusz akár Pápiászt, akár Polikárpot félreértette volna. Tanúságának szavahihetőségét tehát a Pápiász-féle szöveg homályossága aligha dönti meg.

A negyedik evangéliumot Iréneuszon kívül egyéb második századi források is Szent Jánosra vezetik vissza. Magát Iréneuszt időrendben 10–15 évvel megelőzi *Antióchiai Teofil* tanúsága, aki Jn 1,3-at, mint a Szentlélek sugallata alatt álló János szavait idézi.¹⁷ Szövege minden jel szerint köztudott tényt említ, s az a János, akiről beszél, aligha lehet más, mint akinek kortársai ezt az szöveget egyhangúlag tulajdonítják: Zebedeus fia, egy a tizenkettő közül.

Iréneusz írásai kb. egykorú az ún. *Muratori-féle kánon*, amely a mai tudományos álláspont szerint 200 körül készült Itáliában, valószínűleg Rómában. Feltehetően egy görög szöveg fordítása, de maga a latin fordítás is igen romlott állapotban maradt fenn. A nyelvtani hibák mutatják, hogy a másoló maga sem nagyon értette a szöveget. Azonkívül, hogy a negyedik evangéliumot Szent János apostolnak tulajdonítja, legendás történetet közöl arról, hogy János művét az összes többi apostol elolvasta és jóváhagyta. Ez már arra mutat, hogy a második század végére legendák nőttek az evangélium jánosi szerzősége köré. (Egyébként ugyanez a szöveg azt is közli, hogy az evangélium Jánostól való eredetét „Pápiász presbíter” öt könyvből álló egzegétikus művében is tanúsítja.)¹⁸ Ugyancsak 200 körül íródott *Alexandriai Szent Kelemen* egyik elveszett műve, amelyből Eusebius idéz, mondván, hogy „a régi presbíterek” tanúsága szerint Szent János apostol az egyik evangélium szerzője.¹⁹

Egy másik, ugyancsak második századi patrisztikus forrásunk annyiban érdekes, hogy közvetett – és ezért elfogulatlan – módon tanúskodik a negyedik evangéliumot körülvevő hagyományokról. Az *Efezusi Polycrates* az ún. „quartodecimális” vitában, amely egy időre a kisázsiai egyházakat Rómával szembeállította, Victor pápához írt levelében saját egyházának álláspontját alátámasztja Szent János apostol tekintélyével. A levél szerint, amely 190 körül kelet, „János, aki

17 Ad Autolycum 24.

18 Az eredeti szöveg így szól: „János evangéliumát még az ő életében tették közzé és adták át az egyházaknak, ahogy ezt a hierápoliszinak nevezett Pápiász öt egzegétikus (a latin szöveg itt zavaros: „exoterisis id est extremis”, feltehetően a másoló az „exegeticis” szót nem értette meg) könyvében megírta.” A Muratori-féle kánon szövegét eredeti formájában és angol fordításban hozza: Daniel J. Theron, *Evidence of Tradition*, Grand Rapids 1980, 106–113.

19 *Hist. eccl.* VI, 14,7 Szt. Kelemen *Hypotyposels c.* munkájából idéz.

az Úr keblén nyugodott“, Efezusban halt meg, és ott van eltemetve: hagyományát az efezusi egyház őrzi.²⁰ Az utalás Jn 13,24-re egyértelműen világos. Érdekes azonban, hogy az idézetnek a használata Iréneuszra emlékeztet: Ő is Jn 13,24-t idézi, amikor János apostolt egyszerre azonosítja a negyedik evangélium szerzőjével és a szeretett tanítvánnyal. Iréneusz és Polycrates szövegeinek hasonlósága arra mutat, hogy ez a két szerző közös nyelven utal János apostolra, efezusi működésére és a szeretett tanítvánnyal való azonosságára. Ez alapján véve nem meglepő: Iréneusz nemcsak kisázsiai származású volt, hanem — amint a lyoni vértanúk aktáiból kiderül²¹ — egy kisázsiai eredetű keresztény kolóniának volt a püspöke Lyonban. Így aztán még valószínűbbnek tűnik, hogy amit Jánosról tud, azt valóban — úgy, ahogy állítja — a kisázsiai presbiterek hagyományaiból merítette.

Úgy látszik, hogy a hagyomány fonalának, amely a negyedik evangélium szerzőjét János apostollal azonosítja, egy harmadik szála is felfedezhető. A második század egyiptomi gnosztikusaira gondolunk. Tanúvallomásukat a kommentárok rendszerint nem tárgyalják, mert a gnosztikus iratok történeti jellegű állításai igen gyakran kétes értékűek. Közismert, hogy a gnosztikus evangéliumok a 2–3. sz.-ban kezdtek burjánozni és majdnem kivétel nélkül apostoli eredetre hivatkoznak. A tizenkét apostol szinte mindegyikének, de más tanítványoknak is, sőt még Mária Magdolnának is tulajdonítottak evangéliumot.²² A negyedik evangélium korai gnosztikus használatában azonban nem ilyen felelőtlen fantáziálással van dolgunk. Mint fentebb láttuk, a János-evangélium Egyiptomban rendkívül hamar elterjedt és hamarosan az ún. valentiniánusoknak (Valentinus gnosztikus szektájának) kedvelt könyvévé vált. Első kommentárja is a valentiniánus gnoszticizmus terméke.²³ Minthogy az evangélium 21. fejezete akkora fontosságot tulajdonít a szeretett tanítvány alakjának és azonosságának, kézenfekvő volna az a feltevés, hogy amit Kr. u. 100 körül az „egyházi redaktor“

20 A levelet szintén Eusebius őrizte meg: *Hist. eccl.* III, 31,1. A húsvéti vitát tárgyalja Vanyó L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, Budapest 1982, 341–345.

21 A lyoni és vienne-i vértanúk történetéről szóló levelet, amely 177-8-ban keletkezett, Eusebius kivonatossan feljegyezte: *Hist. eccl.* V, 1,1-2,8. A levélből kiderül, hogy ezek a Galliában élő keresztények legalábbis részben kisázsiai telepesek voltak; az ellenük felizgatott tömeg viselkedése feltehetően idegengyűlöletre alapult. A levelet állítólag maga Iréneusz, még mint a lyoni egyház presbitere, vitte Rómába.

22 Lásd a Nag Hammadiban talált gnosztikus iratok gyűjteményes kiadását: James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, New York 1977.

23 A szerző Herakleon; a kommentár elveszett, de Origenész János-kommentárja idéz belőle.

a mű eredetéről tudott, az mint történeti értékű hagyomány átszármazott Egyiptomba. Így magyarázható meg, hogy a 150–160 körül működő gnosztikus Theodotos (akinek műveiből Alexandriai Szent Kelemen készített kivonatos összefoglalást)²⁴, miért idézi a negyedik evangéliumot apostoli műként: a kivonatos jegyzetekben Jn 1,9 majd Jn 1,14 és Jn 3,13 úgy jelenik meg, mint amit „az apostol mondott”.²⁵ Theodotos Valentinus tanítványa volt Egyiptomban. Ugyanakkor ismerjük egy másik, Itáliában működő Valentinus-tanítvány Írását is, Ptolemaios levelét egy Flóra nevű gnosztikus keresztény nőhöz; ugyancsak János előszavából (Jn 1) mint „az apostol” szavait idézi a 3. verset.²⁶ A Flórához írt levél is minden bizonnyal 180 előtt, talán 160–170 körül keletkezett. Látjuk tehát: a második század végére Kisázsiaiban, Galliában, Itáliában és Egyiptomban katolikus és gnosztikus keresztények a „szeretett tanítvány”-t egyaránt Szt. János apostollal azonosítják, és benne látják a negyedik evangélium szerzőjét. Vajon legenda, félreértés vagy történetileg megbízható hagyomány van állításaik mögött?

3. Az adatok kiértékelése

A felsorolt adatok összefüggésének megállapítása, összességük történelmi mérlegelése nem egyszerű feladat. A szentírástudomány még nem adott egyértelmű választ. Ha minden egyes adatot elszigetelten szemlélünk, esetleg fennáll a lehetőség, hogy megállapítsuk: önmagában egyik sem mond biztosat Szent János bármiféle szerzőségéről. A negyedik evangélium egyházi redaktora csak a „szeretett tanítványról beszél”, azonosításához azonban nem ad elégséges alapot. Az Iréneusz-féle adatok túl későiek, hiszen több mint nyolcvan évvel a negyedik evangélium után keletkeztek, éspedig olyan korban, amikor az egyházi szent könyveket általában igyekeztek apostoli szerzőknek tulajdonítani.²⁷ Pápiász szövege legalábbis annyi negatív horderővel

24 **Extraits de Théodote 41 (Sources chrétiennes 23).**

25 „Az apostol azt mondja a világosságról, hogy megvilágosít minden világra jövő embert” (Jn 1,9: **op. cit.** 149). Másutt Theodotos azt írja, hogy „az apostol” nem „Egyszülött”-et mond, hanem „mintegy az Egyszülött” kifejezést használja. Ez csakis Jn 1,14-re lehet utalás (**ibid.** 7,4, SC 23,68). A Jn 3,13-ra vonatkozó utalás talán vitatható mert majdnem szószerint megegyezik Ef 4,10-zel. Lehet tehát, hogy itt Pált nevezi Theodotos apostolnak.

26 „Az apostol lerontja cáfolóinak hazug bölcsességét, amikor kijelenti, hogy a világ teremtése az Ő (a Logosz) műve, s hogy minden általa lett, és nála nélkül semmi sem lett...” Ptolémée, **Lettre à Flora (Sources chrétiennes 23,71).**

27 Itt meg kell azonban jegyeznünk, hogy maga Iréneusz is úgy jelöli meg a negyedik evangélium szerzőjét, hogy annak szóhasználatát követve, — akár csak Pápiász — „az Úr tanítványának” és nem apostolnak nevezi. Minthogy a négy evangéliumból kettőt az ősegyház nem apostoli szerzőtől származtat, a fenti érv helytelen általánosításnak tűnik.

bír, hogy rámutat az ősegyházi „presbiterek” tanúságának homályos voltára és a szövegekben szereplő „Jánosok” felcserélésének vagy összekeverésének lehetőségére.²⁸ Polycrates hivatkozása Jánosra azt is mutatja, hogy egy-egy hagyomány apostoli eredete nemcsak adat, de fegyver is, amit a második századbeli szerzők saját igazuk bizonyítására próbálnak használni. Aki harcol, nem elfogulatlan, és a hagyomány csonka adatait szívesen kerekíti-alakítja a maga álláspontja javára. A gnosztikus adatokkal szemben száz ellenvetés felhozható: a gnosztikus írók szerezte különböző evangéliumok és apostoli „Cselekedetek” vagy „Apokalipszisek” gyökere a második századba nyúlik vissza: Ők is minden áron apostoli pártfogót kerestek tanáik számára.

Az adatok ilyen minimalista mérlegelése lehetséges: a történettudományban is, mint általában minden szellemi tevékenységben, tág tere nyílik a szkepticizmusnak. A kérdés azonban inkább az: mi a valószínűbb álláspont, mi ad teljesebb magyarázatot a fennforgó adatoknak. Véleményünk szerint a következő gondolatmenet hordozza a kiengesztalozott ítélet igazságát:

a) A negyedik evangélium szerzőjének kiléte az egyházi redaktor – és a hozzá kapcsolódó egyházi közösség – számára rendkívül fontos volt. A 21. fejezet szerzője meg volt győződve, hogy ennek az adatnak biztos birtokában volt, hiszen máskülönben írásművének nem lett volna értelme. Minthogy a közösség számára a „szeretett tanítvány” halála a parúziavárásban mély csalódást okozott, fontos volt számára, hogy Jézusnak Péter és a nevezett tanítvány haláláról mondott szavait újra értelmezze. Ha úgy gondolta volna, hogy a szeretett tanítvány kiléte nem biztos, ilyen magyarázatra nem lett volna szükség. Ha úgy hitte volna, hogy a szeretett tanítvány nem a negyedik evangélium „szerzője” (e fogalom fentebb már körülhatárolt értelmében), akkor nem kellett volna ehhez az evangéliumhoz kapcsolnia írását. A 21. fejezet szerzője egész biztosan nem maga találta ki azt, amit a szeretett tanítványról, mint az evangélium szerzőjéről mond, nem is olyan erőfeszítésből származik, amellyel a negyedik evangéliumot minden áron egy ismert és nagytekintélyű személynek akarta volna tulajdonítani. Ezek az utóbbi feltételezések azt jelentenék, hogy maga számára teremtetett problémát, hogy azután azt az evangéliumhoz fűzött írásában megoldja. Ennek a valószínűsége vajmi kevés.

²⁸ Eusebius, aki a „két János” hipotézisét először felállította, természetesen úgy gondolta, hogy a negyedik evangéliumot János apostol írta. Amikor Pápiaszt idézi, azt próbálja bizonyítani, hogy a Jelenések könyvének szerzője nem ugyanaz a János, aki az evangéliumot írta. Eusebius tehát nem az evangélium, hanem a Jelenések könyvének apostoli szerzősége ellen keres érvet.

b) A 21. fejezet nem sokkal a „szeretett tanítvány” halála után íródott, hiszen a tanítvány halálának nem várt ténye még úgy szerepel a szövegben, mint égető, időszerű probléma. Ezért teszi lényegében minden szakértő a fejezet írásának időpontját a századfordulóra.²⁹ Az egyházi redaktor tehát minden jel szerint rendelkezhetett friss és megbízható információval a tanítvány azonosságáról. Mégis, miért nem nevezi meg a „szeretett tanítványt”? Ilyen „miért nem” kérdésekre a történettudomány csak feltételezésekkel válaszolhat. Esetünkben találunk is kezenfekvő feltételezést. Tény, hogy az evangélium maga a tanítvány nevét tudatosan elkerüli. Az is világos, hogy a 21. fejezet írója az első húsz fejezet stílusát tudatosan utánozza, vagy talán pontosabban ugyanazt a teológiai szókincset és szemléletet képviseli. Ahogy ma mondani szokás, a „jánosi iskola” vagy a „jánosi tradíció” letéteményese. A tanítvány nevét tehát azért kerüli el, mert így tesz az a mű is, amelyhez írását fűzi.³⁰

c) Vajon az a hagyomány, amelynek az „egyházi redaktor” és a vele kapcsolatban álló közösség Kr. u. 100 körül birtokában volt, feledésbe merült úgy, hogy a második század közepe táján a „szeretett tanítvány” azonosítása csak találgatás tárgyát képezte, vagy fennmaradt az evangéliummal és vele együtt eljutott a második század egyházi szerzőihez? A hagyomány fennmaradásának mindenképp megvoltak az elégséges feltételei. A János evangélium röviddel 100 után eljutott Egyiptomba, ahol népszerű műként elterjedt. A 130 körül Kis-ázsiaiában püspökként szereplő Pápiász is minden jel szerint ismerte a János-evangéliumot, tehát a mű a virágzó kisázsiai keresztények előtt sem volt ismeretlen. Ezek a rövid időközök arra engednek következtetni, hogy az evangélium használói a tanítvány (és az evangelista) azonosságát illetően mind Kis-ázsiaiában mind Egyiptomban 125–130 körül történeti értékű hagyomány birtokában vannak.

d) A kisázsiai hagyomány majdnem egyidejűleg jutott felszínre (és maradt fenn) Teofil, antióchiai püspök egyik művében, a kisázsiai kolónia élén álló lyoni püspök, Iréneusz írásaiban és az említett efezusi Polycrates levelében. Természetesen nem lehet eleve kizárni, hogy

29 A szeretett tanítvány halála által okozott „válság” a 21. fejezet írásakor még megoldatlan: 21,23 ilyen értelmezéséről lásd R. Brown kommentárját, 1118-9. oldal.

30 Evvel nem feleltünk meg a nehezebb kérdésre: miért marad a szeretett tanítvány név nélkül az első 20 fejezetben? A kérdésre nincs a szentírásstudományban egységesen elfogadott válasz. E pontban legyen elég annyit mondani, hogy a János-evangélium Jézus anyjának is a) fontos szimbolikus szerepet tulajdonít és b) nevét sosem említi. E tényekből azonban persze eddig még senki sem következtett arra, hogy a János-evangélium szerint Jézus anyja nem volt történeti személy vagy, hogy a szerző nem ismerte (az első század végén) Jézus anyjának nevét.

mind a három személyt ugyanaz a téves forrás tévesztette meg: pl. mindhárman Pápiászt értették félre. Ez azonban azt jelentené, hogy 180 körül Kisásziában a szeretett tanítvány kilétéről csak Pápiász számunkra is megőrzött – és valóban félreérthető – töredékéből lehetett tudomást szerezni, és hogy mind a három személy (egymástól függetlenül?) ugyanazt a szöveget használta és egyformán értette félre. Mindez alig hihető. Amennyire forrásaink megengedik, arra kell következtetnünk, hogy a kisázsiai közösségekben az első keresztény nemzedékek nagyobb politikai vagy társadalmi megrázkódtatás nélkül követették egymást és – legalábbis 100 és 180 között – semmi akadály sem volt, hogy továbbadjanak egy élő hagyományt.

e) Ugyanakkor a János-evangélium egyiptomi használatát számos adat bizonyítja 125-től a század végéig. Kétségtelen, hogy a gnosztikusok apostoli műnek tartották. Ilyen állításra a valentiniánus gnózis képviselői talán könnyebben voltak hajlamosak, mint más keresztények. Tény azonban, hogy Theodotos vagy Ptolemaios sose tulajdonít „apostoli” szerzőnek semmi olyan mondást, amit ne találnánk meg Jánosnál vagy az evangéliumokban vagy a páli levelek ma is használt gyűjteményében. Vagyis éppen e két szerzőről alap nélkül állítanánk, hogy előzetes hagyomány nélkül tart apostolinak valamiféle idézett írást. Gnosztikus tanításukat inkább az jellemzi, hogy saját bölcséleti felfogásuk szerint forgatják ki az egyházban általánosan apostolinak elfogadott iratok szavait. Vagyis mindkét szerző tanúságát komolyan kell vennünk, mint koruk keresztény hagyományának kifejezését. Egyiptomban 200 körül kifejezett állítást találunk arról, hogy a szeretett tanítvány – s egyben a negyedik evangélium szerzője – János apostol. Alexandriai Szt. Kelemen ugyancsak „presbiterekre” hivatkozik, akiken keresztül, tudomása szerint, ez a hagyomány fennmaradt. Persze lehetséges, hogy őt is Pápiász megőrzött töredéke vezette félre, vagy hogy Iréneuszról merít. Ez utóbbi azonban megint alig hihető, mert Egyiptomban a korábbi hagyomány olyan nyomaival találkozunk, amelyekkel bizonyíthatóan kapcsolatban állt Kelemen (Theodotos művein keresztül).

f) Mindehhez hozzá kell tennünk a Muratori-féle kánon tanúságát. Ezt egyszerűen Iréneuszra (és a Pápiász-fragmentum félreértésére) visszavezetni ugyancsak abszurd feltételezés volna.

A János-evangélium a 21. fejezettel együtt, amelyben a szeretett tanítvány mint fontos történeti személy szerepel, lépésről-lépésre elterjedt a birodalom minden részében. Kézenfekvő tehát az a feltételezés, hogy a szeretett tanítvány kilétéről szóló hagyomány, amely mindenütt megjelenik a környékkel kapcsolatban, a könyv továbbadása, másolása kapcsán származott át. Így magyarázható meg, hogy röviddel a János-evangélium elterjedése után miért jelennek meg szinte

egyidejűleg a tanítvány azonosítását tartalmazó írások a birodalom legkülönbözőbb pontjain (Kisázsia, Gallia, Egyiptom, Itália).

A negyedik evangélium jánosi szerzőségének kérdésére tehát, lényegében, igennel válaszoltunk. Ugyancsak vele kell azonosítanunk az evangéliumban szereplő „szeretett tanítványt”. Egy nemleges válasz több problémát teremt, mint amennyit megold: meg kellene magyarázni, hogy hogyan és miért veszett el a könyv kibocsátásakor még meglevő hagyomány annak ellenére, hogy az evangélium maga bámulatos rövid idő alatt elterjedt; s mindez olyan körülmények között, amelyek kedveznek egy tradíció megőrzésének. Azt is meg kellene magyarázni, hogy egy fikatív, „kitalált” jánosi szerzőség mellett miért nem merült fel más szerzőség is, miért nem tulajdonították egyetlen egyszer sem másnak, mint János apostolnak.

Az az ellenérv, hogy a „jánosi fikció” a szinoptikus evangéliumok tanulmányozása alapján jött létre, aligha meggyőző. A szinoptikus evangéliumokból Jézus három bizalmas tanítványát ismerjük: Pétert, Jakabot és Jánost. Ebből kiindulva könnyen lehetett arra a következtetésre jutni, hogy a „szeretett tanítvány” ezek egyike. Jakab azonban nem jöhetett számításba korai halála (Kr. u. 42-ben: vö. Csel 12,2) miatt. Péter, a negyedik evangélium szerint is, nyilvánvaló nem azonos a szeretett tanítvánnyal. Tehát e logika alapján csak Jánossal lehet őt azonosítani. De vajon valóban *ellenérv-e* ez? Az a tény, hogy a szinoptikus hagyományt ismerő elfogulatlan olvasónak magától is szükségképpen Jánosra kell gondolnia, csökkenti-e a következtetés valószínűségét? Persze akik ezt mint ellenérvet felvetik, más eredményre jutnak. Számukra a fenti gondolatmenet azt bizonyítaná, hogy a szeretett tanítvány egyhangú azonosítása Jánossal a szinoptikus források alapján pusztán a „kizáró módszer” logikájával is létrejöhetett, s nem szükségszerű a történeti hitelű hagyomány feltételezése. Világos azonban, hogy a második században az evangéliumok szerzőségére vonatkozó hagyományok megjelenése általában nem ilyen következtetések eredményei. Márk és Lukács neve a hozzájuk fűződő evangéliumok élén nem „szemtanúkat” jelöl meg. Máté a szinoptikus hagyományban igazán nem úgy szerepel, mint a hagyomány kivételesen hiteles ismerője. Vagyis a második század nagyon is képes volt elfogadni és továbbítani olyan adatokat, amelyek egy evangélium szerzőségét nem kapcsolták a tizenkettő egyikéhez. Ha a jánosi 21. fejezethez fűződő hagyomány a szeretett tanítvány kilétét egy Jánostól különböző személyhez kapcsolta volna, ennek a hagyománynak nem kellett volna feledésbe merülnie, és helyet adnia egynek a tizenkettő közül.

Az ellenpróbát maga a János-evangélium szövege adja. Az első fejezetben meghívott tanítványok közül Natánael az egyetlen igazán kiemelkedő alak, Jézus egyedül őt részesíti dicséretben. Ő az, akit „a

fügefala alatt” – valamilyen előzetes titokzatos összefüggésben – Jézus már előzőleg ismert és akinek most betekintést ígér az ég titkaiba („Nagyobb dolgokat fogsz látni”: Jn 1,46-51). Natánáel azonban az egyházi hagyomány mégsem próbálta az evangélium szerzőjévé tenni. Hogy ő Bertalan apostollal azonos, ez a feltételezés sem a 2. sz. terméke, hanem csak jóval később, a 9. században merült fel, és aligha érdemel hitelt.³¹ Ugyanígy, hiába utal a János evangélium Lázárra, mint arra „akit az Úr szeret” (Jn 11,5; vö. 11,36), csak modern egzekták vetették fel a gondolatot, hogy ő a „szeretett tanítvány”.³² Az egyházi hagyományban ennek nyoma sincs. Ugyanakkor a szinoptikus evangéliumok tartalmaznak olyan adatokat is, amelyek útját állják annak, hogy feltételezzük: a szinoptikusok ókori olvasói pusztán logikai úton, egymástól függetlenül, egybehangzóan arra következtethettek, hogy János apostol azonos a „szeretett tanítvánnyal”. A szeretett tanítvány ugyanis Jn 21,20-24 szerint nem vértanú-módon, hanem természetes halállal halt meg. Mk 10,39 és Mt 20,23 viszont azt állítja, hogy Zebedeus mindkét fiára a vértanúság vár!³³ Röviden, aligha valószínű, hogy a negyedik evangélium jánosi szerzőségét a szinoptikus iratok olvasása oly ellenállhatatlan logikával sugallta volna, hogy többeknek egyszerre több helyen erre a következtetésre kellett volna jutniuk. Ellenkezőleg, a jánosi szerzőség a szinoptikusoktól független hagyománynak tűnik, folytatólagos láncolatban kapcsolódik az első század végéhez és ezért hitelt érdemel.

De a szerzőség fogalmát a már említett elővigyázattal kell kezelnünk: nem jelent feltétlenül irodalmi szerzőséget, nem zárja ki az evangélium ismételt kibővítésének vagy átírásának lehetőségét. Igazában mindaz, amit az ún. „egyházi redaktorról” mondtunk, arra enged következtetni, hogy Szent János, a szeretett tanítvány, az írásmű mögött álló tekintély (inkább auktoritás, mint auktor!), míg a *befejezett* irodalmi alkotást más – valószínűleg nem is egyetlen – szerzőnek kell tulajdonítanunk. Ez a megkülönböztetés az „irodalmi” és „tekintélyi” szerző között teszi lehetővé, hogy a mű magyarázatában a hagyomány nyomós érvei mellett mindvégig tiszteletben tartsuk a modern kritikai tudomány érvényes megfigyeléseit is.

31 Vö. R. Brown, *The Gospel of John I-XII (Anchor Bible 29)*, Garden City N. Y. 1966, 82.

32 Vö. J. N. Sanders, „Those whom Jesus Loved. St. John 11:5”: *New Testament Studies* I. (1954–55). 31.

33 János apostol korai vértanúhalálára hivatkozva veti el Jean Colson (*L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris 1969) a negyedik evangélium jánosi szerzőségét (de a „szeretett tanítvány” János apostollal való azonosságát elfogadja). Hogy János vértanúként halt volna meg, egyedül Mk 10,39 alapján nem tartható; egyéb forrást viszont aligha találunk, legfeljebb aránylag késői martírológiumok homályos adatait.

III. A JÁNOS-EVANGÉLIUM SZERKEZETE ÉS BELSŐ FELÉPÍTÉSE

Minden irodalmi mű megértéséhez lényeges az írásmű belső szerkezeti sajátosságainak áttekintése. A János-evangéliumra ez különösen is áll. Míg a szinoptikus evangéliumok (Mt, Mk és Lk) rövid – többé-kevésbé önálló – egységekre tagolhatók, Jánosnál számban jóval kevesebb, de hosszabb történeteket és beszédeket találunk. Ugyanakkor a János-evangéliumban minduntalan olyan utalásokra bukkanunk, amelyek az egész művet behálózzák és egybefogják. Sőt úgy tűnik, hogy minden részlet csak „a nagy egész” tükrében kapja meg végső értelmét. Nincsen más evangélium, amelyben a szerző szerkesztői elveinek feltárása ennyire fontos lenne.

1. A kérdés jelentősége

Ezt a maga módján az Ősegyház is látta. Csakhogy a szentatyák a János-evangéliumnak a szinoptikusokhoz való viszonyát inkább tartalmilag, mint irodalmilag tárgyalták. Ezért tartotta magát sokáig az a tétel, hogy János-evangéliuma a szinoptikusok kiegészítésére íródott. Ez a felfogás nem egy problémát látszólag könnyen kiküszöbölt, hiszen Szent János igen sokat közöl Jézusról, amit a többi evangéliumban nem találunk. Persze nem egy jánosi történet fellelhető a szinoptikusoknál is, csak lényegesen más feldolgozásban vagy a részletekben jelentős eltérésekkel. Gondoljunk pl. a kenyérszaporításra (6. fej.) vagy a templom megtisztítására (2. fej.). Vajon a János-evangélium a szinoptikusokat nemcsak kiegészíti, hanem egyben ki is „javítja”? Vagy talán János a szinoptikusoktól függetlenül ír, és ezért hol az egyikhez, hol a másikhoz látszik közelebb állónak, de igazában egyiket sem tartja szem előtt? Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a szinoptikusok közti irodalmi összefüggés manapság nemcsak rendkívül bonyolult, de sokak számára megoldatlan – egyesek szerint megoldhatatlan – kérdésnek tűnik.¹ Nem csoda tehát, hogy az újabb kutatás a János-evangéliumot mindinkább önmagában szemléli és csak másodlagosan hasonlítja össze a szinoptikusokkal. Ez a módszer eddig igen gyümölcsözőnek bizonyult.² A mű szerzőjének valódi szándékát sokkal eredményeseb-

1 A legelterjedtebb és már-már véglegesnek tekintett ún. „kettős forrás” elméletet, amely szerint Máté és Lukács egymástól függetlenül használta Márk evangéliumát és egy elveszett második „forrást” (németül Quelle, rövidítve Q), az elmúlt évtizedben növekvő sikerrel vitatja W. R. Farmer. Felfogását *The Synoptic Question* c. művében fejti ki részletesen.

2 Dodd könyveinek sikerét az a módszer magyarázza, hogy elsősorban a János-evangélium irodalmi egységéből indul ki. A módszer gyökeresen különbözik a formatörténetitől, amely a szövegeket műfajilag eltérő részekre bontja,

ben kikutathatjuk, ha anyagának elrendezését, az előbeszélés egészének menetét és lépéseit a mű egészének távlatában vizsgáljuk és így állapítjuk meg mondanivalójának súlypontját és teológiai szemléletének alapjait.

Ezért mi is először a mű szerkezetével foglalkozunk. Összefoglaljuk mindazt, amit az utolsó évtizedek e téren eredményesen kikutattak, és igyekszünk a különböző szerzők véleményeit egymással kiegészíteni. Mint látni fogjuk, ezzel egyúttal bevezetést is adunk a jánosi teológia alap gondolataihoz.

2. Események és beszédek párhuzama

Vitathatatlan, hogy a negyedik evangélium több tanítást, beszédet, illetve beszélgetést (dialógust) tartalmaz, mint a többi evangélium – többet mint Mt, amelyben meglehetősen hosszú részek csak tanítást tartalmaznak. Jánosnál azonban Jézus beszédei szerves kapcsolatban állnak az őket megelőző vagy körülvevő eseményekkel. Talán a legvilágosabb példa a kenyérszaporítás fejezete, ahol a csodát követő hosszú prédikáció kifejezetten a csodálatos bőségben szétosztott kenyér tényéhez és témájához kapcsolódik. De ugyanez mondható el a többi beszédről is. Az ún. „búcsúbeszédek” (Jn 14-17) például világos módon fűződnek az őket követő szenvedéstörténethez: ennek mintegy teológiai kommentárját alkotják. Ezen a nyomon elindulva, nem egy szerző (elsősorban C. H. Dodd) rámutatott arra, hogy Jánosnál az események és az ígehirdetés láncolata tudatos rendszert alkot. A beszédek az események teológiai értelmét magyarázzák, maguk az események viszont az eszmék és tanítások „testbe-öltözött”, történelemben gyökerezett jellegét mutatják meg. Röviden: eseménytörténet és teológia a János-evangéliumban egymást kölcsönösen magyarázza és elválaszthatatlanul összefonódik.

3. Drámai fejlődés

A szinoptikusokhoz szokott olvasó vagy teológus gyakran keres Jánosnál is pszichológiai módon felépített drámai szerkezetet. Elsősorban Jézus önkinyilatkoztatásának lépésről lépésre haladó folyamatát szeretnénk drámai folyamatba öntve látni. Az ilyen erőfeszítések azonban már az első fejezetben kudarcot vallanak. Mire Jézus első tanítványainak meghívását elolvastuk, gyakorlatilag már találkoztunk minden fontosabb címével. Az első fejezet végére érve már tudjuk, hogy

majd feltételezi, hogy az egyes szövegdarabok a szájhagyományban eredetileg egymástól független módon léteztek. Míg ez az utóbbi feltételezés a szinoptikus evangéliumokban gyakran igazolható vagy legalábbis valószínű, a János-evangélium esetében többnyire kétséges.

ő az „Isten Báránya” (1,36), „a Mester” (1,38), a Messiás (= Krisztus) (1,41), a názáreti Jézus, József fia (1,45), az, akit a próféták megígértek (1,45), az Isten Fia (1,49), Izrael királya (1,49) és az égi dicsőséggel körülvelt „Emberfia” (1,51) – vagyis kimerítettük a szinoptikusokban szereplő megszólításokat vagy címeket. János tehát nem tartalmaz drámai fejlődést a „progresszív kinyilatkoztatás” értelmében.

Az evangélium egészében azonban drámai fejlődést láthatunk a tanítványok, illetőleg Jézus környezetének viselkedésében. Az első fejezeteken végigvonul az a megállapítás, hogy Jézus csodajelei hittel találkoznak. A főbb helyek: 1,42; 1,50; 2,11; 3,2; 3,28-29; 4,41-42; 4,54. Az ötödik fejezetben azután megkezdődik a nyílt és fokozatosan elmérgesedő ellentét Jézus és környezete között. A kiindulópont Jézus szombati gyógyítása, amellyel a törvény fölé helyezi magát és amelyet úgy véd meg, hogy magát Istennel mint Atyjával helyezi egy szintre (5,18). Az ellentét először csak a zsidó vezetőséggel szemben mutatkozik. A hatodik fejezetben azonban Jézus és a tömegek között is drámai feszültség bontakozik ki, és ez az eukarisztikus beszédet követően nyílt hitválságba torkol. Bámulatos hirtelenséggel fordul ellene az őt királlyá választani akaró tömeg. Még a tanítványok belső köre, a „tizenkettő” is választani kényszerül hit és hitetlenség között (6,60-71). Ha meggondoljuk, hogy az evangélium 21 (illetve eredetileg 20) fejezetből áll, mindez döbbenetes gyorsasággal játszódik le: a hatodik fejezet végére már Jézus választott barátainak ezt mondja: „Nem tizenkettőt választottam ki? És egy közületek ördög!” (6,70) Az evangélium tehát igen hamar eljut odáig, hogy Jézust egy ellenséges világtól körülvéve szemléltesse. A hátralevő fejezetek a konfliktust csak kiszélesítik és kimélyítik. Jézus megölésének terve már a negyedik fejezetben felmerül (4,18), majd tovább érik: Jézus mint kevesek tanítója, zárt körben működik, a közéletből visszahúzódni kényszerül – ugyanakkor összecsapásai a hivatalos körökkel egyre hevesebbek. Közeleg az ő „órája”: mire a főtanács úgy dönt, hogy kivégezteti, az olvasó nem lépődik meg. Fejezet fejezet után már megmutatta, hogy ez a végkifejlett elkerülhetetlen. Ugyanakkor az evangélistának bő alkalma nyílik, hogy a beszédekben szemléltesse Jézus lelki készségét az Atya akaratának teljesítésére és egyben az ítélet közeledtét is a Jézust elvető világ felett.

A *drámai szerkezet* tehát nagyszerű módon szolgálja a kereszt botrányának magyarázatát, az olvasó figyelmét állandóan a közelgő keresztthalálra irányítja. De ez még nem minden. Jézus meghitt együttléte a búcsúbeszédet hallgató tanítványokkal az esemény drámaiságát tovább fokozza: halála ezáltal újabb dimenziót kap. Nemcsak a világgal való kibékíthetetlen ellentét következménye, nem is csak a bűn

és ítélet álarc nélküli megnyilvánulása, hanem egy végtelen és örök szeretet drámájának végső csúcspontja — azé a szereteté, amelynél nagyobb senkiben sem lakik (vö. 15,13). Emellett fokozatosan kibontakozik az Atya és a Fiú kölcsönös megdicsőítésének témája is. Mire a szenvedéstörténet a maga brutális részleteiben eléink tárul, már fel vagyunk készítve arra, hogy a kivégzés durva tényeiben és azokon túl az isteni szeretet és dicsőség kinyilatkoztatását szemléljük. A békét, Szentlelket, megbocsátást és küldetést hozó Feltámadt Üdvözítő pedig a 20. fejezetben sugározza ennek a szeretetnek földöntúli valóságát és eszkatológikus győzelmét.

Azt is mondhatjuk, hogy a János-evangélium drámája „progresszív” kinyilatkoztatást is hordoz. De ez nem annyira Jézus személyének, kitélének titkára összpontosul, hanem személye és műve, sőt — mondhatnánk — szabadon vállalt sorsa értelmére és a számunkra is életbevágóan fontos jelentőségére.

4. Ó- és újszövetségi liturgia

A fenti drámai hosszmetset, bármennyire meggyőzőnek tűnik is, nem magyarázza meg az evangélium minden szerkezeti jellegzetességét. A művet ugyanis át- meg átjárja és a szerkezetbe sajátosan beépül az istentiszteleti szempontok figyelembevétele. Egyrészt rendszeres utalásokat találunk a *különböző zsidó ünnepekre* (három húsvét, a sátoros ünnep, a templomszentelés ünnepe) és a templomi istentiszteletre. Másrészt — több-kevesebb bizonyossággal — egy sereg utalást fedezhetünk fel a *korakeresztény szentségi liturgiára*; elsősorban a keresztségre és eukarisztiaira. Egyes kutatók ebben a „szentségi háttérben” (mintegy szentségi katekézisben) látták az evangélium fő szerkesztési elvét.³

Ebből az következnék, hogy az első rész súlyponti elemeit a kánál menyegző liturgikus jelképei alkotják, amikkel szemben áll a templom lerombolására utaló prófétai tett: Jézus megtisztítja a templomot (kiűzi a kereskedőket) és evvel saját feltámadt testének templomát jelöli meg az újszövetségi istentisztelet egyetlen „helyeként” (vö. 2,21-22). Erre következik a Nikodémussal való beszélgetés, amely már szavakban fejezi ki a keresztség (újjaszületés, „fentről való születés” és Szentlélekből való második születés) teológiáját. A negyedik fejezet központi kérdése is liturgikus: a samaritánus templom a Gerazim hegyén és a jeruzsálemi templom egyaránt idejétmúlt intézmény; sem itt sem ott, hanem „Lélekben és igazságban” készült magának az Isten tökéletes imádást (4,21-24). Az ötödik fejezet nagy témája nem egy-

3 Vö. O. Cullmann, *Les sacraments dans l'évangile johannique*, Paris 1951.

szerűen a szombati gyógyítás, hanem a szombat helyébe lépő új szentségi rend. Az, akit az öt-pitvarú (Loisy szerint a mózesi öt könyvet jelképező) fürdő nem képes meggyógyítani, az Jézus által nemcsak meggyógyul, hanem új életet nyer (vö. 5,24). A hatodik fejezet központjában nem a csoda és a tömeg hitetlensége áll, hanem az eukarisztikus tanítás; ennek a kifejtését szolgálja mind az eseménytörténet, mind az azt követő beszéd. Itt is az ószövetségi rend (a manna) elavulása és a Jézusban megjelenő új étel és ital áll a központban. A hetedik fejezet a sátoros ünnepet állítja szembe Jézus kijelentéseivel, amiket „az ünnep utolsó napján” tesz: az ő testéből (igazában „szívéből”, belsőjéből)⁴ fakad a Lélek (vö. 7,38-39). Ez a mondás már a kereszthalál nagy szimbolikus eseményét, Jézus oldalának megnyitását vetíti előre, sőt magyarázza. Ugyanakkor a nyolcadik fejezetben sem szabad elhanyagolnunk a „megvilágosodás” szimbolikáját (vö. 8,12), amely az Ósegyházban a keresztség egyik neve. A vakonszületett meggyógyítása a Siloe tavában szintén keresztségi jelkép (9. fejezet); ellentétben áll a templomszentelés ünnepével (Hanukka, a világosság ünnepe: vö. 9,22). Lázár feltámasztása sem egyszerűen természeti csoda, hanem Jézus szentségi életadó erejének kinyilvánulása s ezért ugyancsak liturgikus tartalmat hordoz. Ezt követően már minden Jézus üdvösségszerző halálára irányul, amely azonban a jánosi teológia szerint a szentségi életben lesz mindenkit elérő és életető valósággá. A búcsúbeszédekben is látnunk kell a szentségi utalásokat; így pl. a szőlőtő és a szőlővesszők allegóriája (15,1-11) eukarisztikus értelmű. Jézust mint húsvéti bárányt végzik ki („csontot nem törnek” benne: 19,32). Nem véletlen, hogy az evangélium szövege a vér és víz kifolyásának említésekor (19,34-35) hivatkozik a szemtanúra. Itt érünk a történet csúcspontjára, ahogy ezt az evangélium legrégebbi magyarázata, az első János-levél mondja: „a Lélek, a víz és a vér – ez a három egy” (1Jn 5,8). A keresztség és az eukarisztia egyazon forrásból patakzik, és Jézus valóságos életét közli résztvevőivel. Természetesen a feltámadási történetek is liturgikus jelképekkel, illetőleg szentségi tanítással telítettek. Jézus testének érintése immár nem a fizikai rendbe (vö. 20,16-7), hanem a szentségi rendbe, a hit rendjébe tartozik (vö. 20,27). A feltámadt Jézus saját Lelkét lehelve a bűnbocsánat szentségeivel (keresztség és kiengesztelődés) küldi tanítványait a világba.

A szerkezet ilyen szemlélete kétségtől rendkívül rengeteg érvényes szempontot, meglátást tartalmaz. Még ha egyes pontjaiban vitatható is, sikeresen kiegészíti, az előző ún. „drámai” vázlatot. Megmutatja ugyan-

4 A szöveg vitatott. Legtöbb szerző feltételezi, hogy az eredeti szövegben Jézus „belsőjéről” (= szívéről) van szó. A kérdést bővebben a vers kapcsán tárgyaljuk.

is, hogy a János-evangélium nem egyszerűen – és nem elsősorban – egy történelmi tragédia megmagyarázására szolgál, hanem főképp és elsősorban a *továbbélő Krisztus és a történeti Jézus azonossága mellett tesz hitet*. Éppen a liturgikus jelek útján (a szentségi jelek által) kerül a keresztény hívő is hasonló helyzetbe, mint ami fizikai módon megadatott Jézus életének szemtanúi számára. Ők Jézus „jeleit” (tetteit, csodáit, szavait, testi megnyilatkozásait) látták és így juthattak el a hithez. Nos, az evangélium záróakkordja éppen az a mondat, amely a késői korok keresztényét hasonló kiváltságok részesének jelenti ki: „boldogok, akik nem látnak, és hisznek” (20,29). A liturgikus vonatkozások feldolgozása tehát hatékony módon domborítja ki az evangélium „aktualizálható” (minden kor kereszténye számára közvetlenül kiterjeszthető, a hitben újra megvalósuló) érvényességét.

5. Teológiai témák

Szent János evangéliumban már a keresztény ókor elsősorban teológiai művet látott. A keleti egyház Jánost igen korán a „teológus” melléknévvel tüntette ki. Ezt a címet az evangélium nemcsak az előző magasröptű teológiai szárnyalása miatt érdemelte ki. Azok a teológiai fogalmak és témák (élet, világosság, istenfiúság, látás és hit, igazság stb.), amelyek Jn 1,1-18 szövegén végigvonulnak, kivétel nélkül ismételtlen megjelennek az evangéliumban, hogy egyre mélyebb, világosabb, sőt mondhatni súlyosabb tartalommal telítődjenek.

A drámai szerkezet e fogalmak fontosságát domborítja ki: az Isten életet kínál, a maga életét, de az emberek halállal felelnek és halálban maradnak. Isten világosságot ad, de az emberek jobban szeretik a sötétséget és a világosság kioltásán fáradoznak. Az Ige testté lesz, de ezzel a halál birodalmába lép, amelyben halált szenvedve kell új életet alapítania. Isten magának gyermekeket szül Lélekből, vérből és vízből, de ez a tett a világ számára csak az ítélet betetőzéséül szolgál. Valóban az egész János-evangéliumot úgy is felfoghatjuk, mint az evangélium műfajának teológiai eszmélődésre és közlésre való felhasználását – és ennek megfelelő átalakítását. Minden eseményt (csodatettet és történést) hosszú beszéd vagy párbeszéd követ, csak azért, hogy feldolgozzák, elmagyarázzák, leszögezzék az események mélyén rejlő teológiai tartalmat. Az evangélium a legjelentősebb ténymegállapítással indul: „és Isten volt a Szó” (1,1) és ugyanennek a ténynek a bizonyított, és most már a hitben (a tanítványok, az Egyház, a Krisztust befogadók hitében) elfogadott állításával zárul. „Én Uram és én Istenem” – ismeri el leborulva a még mindaddig kétkedő tanítvány (20,28). E két vers közé kifeszítve tárul eléink a történések és magyarázatok,

jelképes események és viták szövevénye, amelyek végső fokon mind teológiai céllal íródtak.

A János-evangélium ilyen magyarázata nem téves, hacsak nem rendeljük alá valami túlságosan szűkre szabott teológia-fogalomnak. Amennyiben a teológia a hitre vonatkozó minden – és mindenféle – reflexió összességét jelenti, akkor tényleg elmondhatjuk: a János-evangélium végcélja az, hogy a Jézusba vetett hitet és a Jézusra vonatkozó hagyományokat egy ilyen élő, hitből fakadó és hitet építő, egyházi közösségen belüli, szentségi életből táplálkozó, élményekben gazdag teológiává szélesítse. A végső cél tehát nem a pusztá ésszerűség felmutatása, nem is a pusztán racionális tudás vagy értés, hanem a szeretetben megvalósuló istenbírás: Krisztus szavainak és magának a Szónak, aki az örök Krisztus, bennünk való „lélekké és életté” válása (vö. Jn 6,63).

6. Az evangélium két főrésze

C. H. Dodd helyesen mondja: „A 12. fejezet vége a könyvet természetes módon két főrésztre osztja.”⁵ Az utolsó nyolc fejezet (13-20. fej.) egysége vitathatatlan. A 12. fejezet vége mintegy összefoglalja az előző részek tartalmát (12,37-50). A 13. fejezet pedig új tónusban, ünnepélyesen kezdi előadni Jézus történetének második és döntő fontosságú szakaszát: visszatérését a világból az Atyához. Igazában a két rész elkülönülését maga az evangélium magyarázza meg legvilágosabban: „Az Atyától jöttem és beléptem a világba. Most elhagyom a világot és az Atyához megyek” (16,28).

A második rész további tagolása

Az utolsó vacsora és annak jánosi központja, a lábmosás, dramatizálva elővételezi a kereszti megaláztatását: Jézus – itt Pál szavai önként ajkunkra kíváncznak – „felveszi a szolga alakját” (Fil 2,7) és a rabszolga szerepében magát szeretetből a végsőig megalázza a tanítványok megtisztulásáért. Az ezt követő búcsúbeszédeket a szenvedéstörténettel nemcsak a tér és idő láncolata kapcsolja össze, hanem a tartalmi egység is. Minthogy evangéliumunk rendszerint a cselekményt beszédekkel vagy párbeszésekkel magyarázza, természetesnek tűnik, hogy a *szenvedéstörténet is megkapja a maga teológiai magyarázatát*. Az evangéliumok hagyománya azonban nem állítja, hogy Jézus a szenvedéstörténet során tanított volna (mint pl. Szókratész a börtönben). Ezt a János-evangélium is így tudja, bár a szenvedéstörténetbe betold rövid jézusi mondásokat, sőt Pilátus előtt hosszabb

5 The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 289.

kijelentéseket is tulajdonít Jézusnak. A szinoptikusok által rögzített hagyományt itt is megtaláljuk, amely szerint Jézus a kihallgatások alatt a feltett kérdésekre nem adott választ (19,9). A szenvedéstörténet teológiai magyarázatát azért az evangélistának oda kellett helyeznie, ahol a Jézusról szóló hagyomány általános közlése szerint, utolsó alkalma nyílt arra, hogy bensőséges együttlét keretében még utoljára tanítást adjon tanítványainak.⁶ Evvel „az események és szavak” elmaradhatatlan kettős tanúsága a szenvedéstörténetben is megoldható, csak a magyarázat ezúttal megelőzi az eseményeket. Szükséges-e külön tárgyalnunk arról, hogy a feltámadt Jézusról szóló 20. fejezet mennyire szerves egységet alkot az azt megelőző fejezetekkel? Az Ősegyház katekézisében, akárcsak ma, Jézus halálának történetét nem taníthatták a feltámadásról szóló bizonyosság hozzáadása nélkül.⁷ Ez az általános megállapítás a János-evangéliumra is áll. A kommentárban lesz alkalmunk részleteiben is bemutatni, milyen szorosan összekapcsolódik – mind tartalmilag, mind formailag – a feltámadt Jézusról szóló jánosi tanúvallomás János szenvedéstörténetével. Az utolsó nyolc fejezet tehát szerves egységbe tömörül a következő albeosztással: a) az utolsó vacsora és a búcsúbeszéd; b) Jézus szenvedése és halála; c) a feltámadt Jézus.

Az első tizenkét fejezet felépítése

Az első rész belső beosztása kevésbé áttekinthető. Egyrészt nem világos, hogy az előadott anyag milyen válogatás alapján gyűlt össze mint Jézus „világba jövetelének” (értsd: földi működésének) valamiféle összefoglalása. Másrészt ugyancsak kevésbé áttekinthető az események egymásutánja, valamint az egyes beszédekhez, illetve párbeszédhez való kapcsolódása. A megoldást valószínűleg azon az úton kell keresnünk, amelyet C. H. Dodd jelölt ki először és amelyet R. Brown és R. Schnackenburg is követett. Maga a János-evangélium használja a „jel” (szémeion) fogalmát és nem egy esetben jellemzi vele Jézus működésének eseményeit (2,11; 4,54; 11,47; 12,18.37; 20,30). Különösen is fontos az első két idézett hely és az utolsó. Jézus „első jele” a víz borrá változtatása Kánában (2,11), a „második jel” a kafarnaumi tisztségviselő szolgájának meggyógyítása (4,54). A könyv (első) záradékát bevezető mondat viszont Jézus egész működését, mint „je-

6 Mt és Mk csak a vacsora után az Olajfák hegyére való kimenetelt követően közöl párbeszédet. Lukács a vacsora színhelyére teszi a tanítványok vételkedését (22,19-23) és Péter tagadásának megjövendölését (22,31-38).

7 Az ősi kerigma, amelyet szent Pál közöl (1Kor 15,3-5) mutatja a halál és a feltámadás meghirdetése közti elválaszthatatlan kapcsolatot. A keresztény hit elképzelhetetlen a feltámadás híte nélkül.

lek" sorozatát fogja fel, a könyv egészére pedig úgy utal, mint ami csak részlegesen és tökéletlenül mutatja be a jelek összességét: „Jézus még sok más jelet is végbevitt tanítványai szeme láttára, de azok nincsenek megírva ebben a könyvben” (20,30). A könyv tehát tudatosan „antológiai” módon íródott: a Jézus által művelt jelek gondosan kiválasztott és megmagyarázott sorozatát tartalmazza. Ezt a meg-látást fejlesztette tovább Dodd, amikor az evangélium első részének (1–12. fejj.) a „Jelek könyve” címet adta. Ez a cím tényleg találó, csak azt nem szabad elfelejtenünk, hogy maga a keresztfeszítés és a feltámadás is jel, sőt ez az *egyetlen nagy, középponti jel*, amit a többi csak elővételez, illetőleg különböző szempontokból kikutat és megmagyaráz. Aki hajlamos a jánosi evangéliumot a szinoptikusokkal szembeállítani, meglepőnek találhatja, hogy János szerkeze-tének mélyebb kutatása során végülis rábukkanunk arra a gondo-latra, amely a szinoptikus hagyomány legősibb rétegeire vezethető vissza: „A gonosz és hűtlen nemzedék jelet kíván, de nem kap más jelet, mint Jónás jelét. Amint ugyanis Jónás próféta három nap és há-rom éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld szívé-ben három nap és három éjjel” (Mt 12,39-40; vö. Lk 11,29-30).⁸ A Já-nos-evangélium ezt a témát úgy dolgozza fel, hogy bemutatja, hogyan adta át Jézus ezt az egyetlen „Jónás-jelet” újra és újra csodák, pró-fétai tettek, jelképes cselekedetek és a hozzájuk kapcsolódó igehirde-tés formájában. És mégis – így foglalja össze az első részt a 12. feje-zet záróakkordja: „Jóllehet ennyi jelet tett szemük láttára, mégsem hittek benne” (12,37). Csupán a végső jel, a végletekig kicsorduló szeretet jele vált a földön új élet forrásává, csak a kereszten „felma-gasztalva”, megsebzett oldalából vért és vizet bocsátva ki, utolsó le-heletével tudta „átadni a Lelek” (vö. 19,30), hogy ezt azután feltámadt élete megjelenésekor a tanítványokra lehelve szétárassza a világban (vö. 20,21-23).

Az első tizenkét fejezet beosztását tehát a jelek és a hozzájuk kap-csolódó igehirdetés világítja meg. A jelek láncolatát előzi meg az evangélium előszava (1,1-18) és Jézus fellépésének, első tanítványai-val való találkozásának bemutatása (1,19-51). Ezt követi két jel: a kánai menyegző csodája és a templom megtisztításának prófétai cse-lekménye. Ehhez kapcsolódik mint igehirdetés („szó”) a Nikodémus-

8 Véleményünk szerint ez a mondás bizonyíthatóan megelőzi a kereszthalál és a feltámadás eseményeit: nem „vaticinium ex eventu”. Jézus péntek dél-utáni halála és vasárnap reggeli feltámadása nem szolgáltat szószerinti evi-denciát a „három nap és három éjjel” kifejezésre. A szenvedéstörténet ese-ményei alapján tehát a keresztény közösség aligha „alkothatott” ilyen szó-vegű jézusi mondást. Vö. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testa-ments*, Tübingen 1958, 62.

sal folytatott párbeszéd és a Keresztelő tanúvallomása (2,1-3,36). A következő rész felépítése valamelyest rendhagyó. Itt az esemény – a csodás jel – bele van ágyazva tanító párbeszédébe. Jézus ugyanis úgy nyilatkoztatja ki magát a számáriai asszonynak, hogy megmutatja: természetfölötti erővel beelát annak életébe és gondolataiba. A negyedik fejezetben Jézus két párbeszédet folytat, előbb a számáriai asszonnyal, majd a tanítványokkal, és a csodás jel a két párbeszéd közé ékelődik (4,1-42). A következőkben ismét két csodás jelet ír le az evangélista: a kafarnaumi tisztségviselő szolgájának meggyógyítását (4,43-54) és a Beteszda fürdőben történő gyógyítást (5,1-15). Míg az első egy pogányból a hit választását váltja ki, a második a zsidó vezetőök heves ellenkezését, sőt ellenséges magatartását okozza. Ez az ellentét kapcsolja össze a két eseményt, hogy további megvilágítást nyújtson abban a vitában, amely végbemegy Jézus és a zsidóság vezetői között (5, 16-40). A hatodik fejezet világosan megkülönböztet két csodás eseményt, a vízenjárást és a kenyérszaporítást, amelyet az eukarisztikus beszéd kommentáraként zár (6,1-71). A vakon született ember meggyógyítása újabb jel, amelyet hosszabb igehirdetés előz meg és követ (7,1-52; 8,12-9,21).⁹ A vakonszületett ember meggyógyítását körülvevő részek laza egységével szemben a következő jel és a hozzátartozó didaktikus szövegek ismét szoros egységet mutatnak. Lázár feltámasztása jelenti magát a csodajelet, amelyet Jézus és Márta párbeszéde magyaráz (9,22-11,54). Az eseményt megelőzi és követi Jézus újabb drámai összecsapása a felsőbbbségekkel. Ezeket zárja le a főtanács titkos határozata: Jézusnak pusztulnia kell. A 12. fejezet lazább szerkezetű, de benne is megtaláljuk az egymásnak felelgető jelek (Mária kenete, bevonulás Jeruzsálembe) és szavak egységét. Itt Jézus nyilvános működésének ismertetését az evangélista tudatosan lezárja: „E szavak után Jézus elment és nem mutatkozott többé előttük” (12,36). Most következik egy összefoglaló záradék, amely egyrészt a zsidóság

9 Itt jegyezzük meg, hogy 8,1-11, a házasságtörő asszony története, minden bizonnyal nem része az eredeti János-evangéliumnak, hanem külön megöröztött hagyomány Jézusról, amely csak a János-evangélium végső redakciója után kapott benne helyet. Először a latin nyelvű egyházi hagyomány helyezte a János-evangéliumba. Görög kéziratokban csak a 9. sz. végén válik általánossá ez a gyakorlat. A szöveg azonban ósrégi: a 3. sz.-i *Didascalia Apostolorum* már idézi, feltételezhetően egy 2. sz.-i szír forrásra támaszkodva. A szöveg apostoli eredete és kánoni jellege alig vitatott, csak az kérdéses, hogy mai helyét a János-evangéliumon belül hogyan nyerte. Valószínűleg a bűnbocsánat körüli viták során került a nyolcadik fejezet élére. Vö. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, I (1966) 335-6. Elhelyezése irodalmi szempontból nem a legszerencsésebb, mert a szövegösszefüggést meglehetősen zavarja. Mi külön függelék formájában – az illető rész végén – fogjuk tárgyalni.

makacs hitetlenségét állítja, és hirdeti az ítélet közeledését (12,37-50). Az első rész ilyen lezárása tudatos teológiai célt szolgál: a következő, második részt csak hívő lélekkel lehet megérteni. Csak azok képesek a feltámadás bizonyosságában újjászületni és a Szentlélek hordozóivá válni a világban, akik a szenvedéstörténet válságos óráját átvészelve kitartanak a hitben. Mint már fent említettük, a 21. fejezetet függeléknek kell tekintenünk. Feladata elsősorban az, hogy a többi evangéliumokhoz és a keresztény írások és hagyományok összességéhez kapcsolja a János-evangéliumot. Magyarázatánál fontos szem előtt tartani az újszövetségi kánon kialakulásának — elsősorban a négyes evangéliumkánon létrehozásának — problémáit.¹⁰

7. A János-evangélium vázlata

A fentiek értelmében az evangélium magyarázatát a következő beosztás szerint fogjuk taglalni.

ELSŐ RÉSZ: BEVEZETÉS

1. Előszó (1,1-18)

2. Az első tanítványok meghívása

A) János tanúságtétele (1,19-34)

a) Párbeszéd a farizeusok küldötteivel (1,19-29)

b) Az Isten Báránya (1,29-34)

B) Az első tanítványok (1,35-51)

MÁSODIK RÉSZ: A JELEK KÖNYVE

1. Első jel

a) A kánai lakodalom (2,1-12)

b) A templom megtisztítása (2,13-25)

c) Párbeszéd Nikodémusszal (3,1-21)

d) Keresztelő János tanúságtétele (3,22-36)

2. Második jel

a) Párbeszéd a samáriai asszonnyal (4,1-26)

b) Párbeszéd a tanítványokkal (4,27-38)

c) A samaritánusok megtérése (4,39-42)

3. Harmadik jel

a) A tisztségviselő meggyógyítása (4,43-54)

b) A beteszdei gyógyítás (5,1-9)

¹⁰ A mai kánonkutatás általában felismeri Jn 21-ben mindazokat a törekvéseket, amelyek az újszövetségi kánon kialakulását eredményezték (vö. Farkasfalvy Dénes, „Az újszövetségi kánon mint az ökumenizmus példaképe”: *Szolgálat* 47 (1980) 26–34).

c) Viták a zsidó vezetőkkel (5,10-47)

i) Vita a szombatról (5,10-18)

ii) A Fiú hatalma (5,19-29)

iii) Az Atya tanúsága (5,30-47)

4. Negyedik jel

a) A kenyérszaporítás (6,1-15)

b) Jézus a vízen jár (6,16-21)

c) Az eukarisztikus beszéd (6,22-59)

i) Jézus a élet kenyere (6,22-50)

ii) Jézus teste és vére: étel és ital (6,51-59)

d) A hit megrendülése – Péter tanúságtétele (6,60-71)

5. Ötödik jel

a) Meghasonlítás a családdal (7,1-9)

b) Jézus a sátoros ünnepen (7,10-24)

c) Viták Jézus messiási mivoltáról (7,25-31)

d) Első kísérltet Jézus letartóztatására (7,32-36)

e) Jézus az élő vizek forrása (7,37-39)

f) Viták a nép és a vezetőség soraiban (7,40-52)

g) Jézus a világ világossága (8,1-20)

h) Összecsapások a zsidókkal (8,21-59)

i) Jézus elmegy, de ők oda nem mehetnek (8,21-29)

ii) Az igazság megszabadít (8,30-38)

iii) „Atyátok az ördög” (8,39-47)

iv) „Mielőtt Ábrahám volt, én vagyok” (8,48-59)

i) A vakon született meggyógyítása (9,1-12)

j) A meggyógyított kiközösítése (9,13-34)

k) Lelki vakság (9,35-41)

l) Jézus a jó pásztor (10,1-21)

6. Hatodik jel

a) Jézust a zsidók elvetik (10,22-42)

b) Lázár feltámasztása (11,1-44)

c) A főtanács elhatározza Jézus megölését (11,45-57)

7. Hetedik jel

a) Mária kenete jelzi Jézus halálát (12,1-11)

b) Bevonulás Jeruzsálembe (12,12-19)

c) A görögök párbeszéde Jézussal (12,20-26)

d) Az Emberfia felmagasztalása (12,27-36a)

e) A zsidóság elveti Jézus jeleit (12,36b-43)

f) Jézus elvetése és az Atya ítélete (12,44-50)

HARMADIK RÉSZ: A SZENVEDÉS ÉS DICSŐSÉG KÖNYVE

1. Az utolsó vacsora (13,1-38)

2. A búcsúbeszéd (14,1-17,26)

3. A szenvedéstörténet (18,1-19,41)

4. Jézus feltámadása és megjelenései (20,1-29)

5. Az evangélium (első) záradéka (20,30-31)

NEGYEDIK RÉSZ: FÜGGELÉK

1. *Jézus újra megjelenik: a csodálatos halfogás* (21,1-14)
2. *A főpásztori hatalom átadása* (21,15-19)
3. *A szeretett tanítvány sorsa* (21,20-24)
4. *A második záradék* (21,25)

Ez a vázlat elsősorban áttekintésül szolgál. Egyes részeknél, ahol a szerkezet kevésbé világos, aprólékos albeosztást ad. Más részeknek csak a főcímeit közli. Ugyanakkor a megadott tartalmi utalások segítenek megértetni, hogyan kapcsolódik össze a „jelek és szavak” alapstruktúrája avval a másik előrehaladó és mindent a kereszt megdicsőülése felé irányító struktúrával, amit a fentiekben „drámai szerkezetnek” neveztünk.

A szövegek magyarázata három lépésben történik.

Mindenekelőtt hozzuk magát az evangélium szövegét. Saját fordításunk nem jelenti a már meglévő fordítások kritikáját. Három kiváló magyar fordítás áll rendelkezésünkre, mindegyik értékeit elismerjük és igyekezünk felhasználni. Egy kommentár írásakor azonban általánosan elfogadott gyakorlat, hogy a magyarázó a kommentár céljainak megfelelően új fordítást ad. Ha meggondoljuk, hogy minden fordítás egyben magyarázat is, akkor e gyakorlat helyessége, sőt szükségessége nem igényel további megokolást. Tehát fordításunk is mintegy része a magyarázatnak és, remélhetőleg sikeresen fogja szolgálni az evangélium magyar nyelvű megszólaltatásának mindig időszerű feladatát. A fordítások terén mindenképpen a „polifóniát” kell pártolnunk, hiszen egyetlen fordítás sem képes megfelelni minden igénynek.

Az evangélium új fordítását követik Szövegjegyzeteink. Itt az egyes szavak, kifejezések és mondatrészek egzegetikai elemzésével foglalkozunk.

A Magyarázatokban rámutatunk végül is az evangéliumi összefüggésekre és teológiai távlataira.

ELSŐ RÉSZ: BEVEZETÉS

1. ELŐSZÓ

(1,1-18)

- [1] *Kezdetben már jelen volt a Szó,
a Szó: Istenhez kapcsolódva,
a Szó: Isten maga.*
- [2] *Ő már kezdetben jelen volt, Istenhez kapcsolódva.*
- [3] *Minden általa történt,
és nélküle nem történt semmi sem.*
- [4] *Ami létrejött: élet volt őbenne.
S ez az élet volt az emberek világossága.*
- [5] *A világosság fénylik a sötétségben,
a sötétség azonban nem nyelte el.*
- [6] *Fellépett egy ember: Isten küldötte, a neve János.*
- [7] *Tanúságtételre jött,
hogy tanúskodjék a világosságról,
hogy mindenki higgyen általa.*
- [8] *Ő maga nem volt a világosság,
csak azért jött, hogy a világosságról tanúskodjék.*
- [9] *Jelen volt már az igazi világosság,
az, aki minden embert megvilágosít:
a világba jött.*
- [10] *A világban volt, a világ általa létesült,
de a világ nem ismerte föl.*
- [11] *Sajátjába jött, de övéi nem fogadták be.*
- [12] *Akik azonban befogadták,
azokat képessé tette, hogy Isten gyermekeivé váljanak,
azokat, akik hisznek nevében.*
- [13] *Ő(k) nem vérből,
nem is a test indulatából,
nem is a férfi akaratából,
hanem Istenből született (születtek).*
- [14] *És a Szó testté vált és közöttünk vett szállást,
mi pedig láttuk dicsőségét,
mellyel, mint Egyszülött Fiút az Atya megdicsőítette,
tele kegyelemmel és igazsággal.*

- [15] *János tanúságot tesz róla:
meghirdette, amikor így szólt:
„Az, aki utánam jön, megelőzött engem,
mert előbb létezett nálam.”*
- [16] *Mert mi mindnyájan az ő teljességéből merítettünk,
és pedig: kegyelmet kegyelem nyomán.*
- [17] *Mert a Törvényt Mózesen át kaptuk,
a kegyelem és az igazság Jézus Krisztuson át valósult meg.*
- [18] *Istent soha nem látta senki;
az Egyszülött Fiú, aki az Atya keblére hajol:
ő jelentette ki.*

Szövegjegyzetek

„Kezdetben”: minden bizonnyal a Ter 1,1 („Kezdetben teremtette Isten...”) tudatos utánzása. Ez a visszanyúlás az őskeresztényekre más evangéliumok elején is megfigyelhető. Mt nemzetségtáblával kezdi evangéliumát, majd Jézus születésének mikéntjét adja elő, Lk előre teszi a gyermekségtörténetet, majd – a Keresztelő tanúságtételét ismertetve – Jézus nemzetségtábláját egészen Ádámgig, sőt Istenig visszavezeti (Lk 3,38). Mk első verse, – minden szűkszavúsága ellenére – avval, hogy (a kéziratok többsége szerint) az „Isten Fia” kifejezést tartalmazza, legjobban hasonlít Jn előszavához: Jézus isteni eredetét rögtön az első mondatban állítja.

Fordításunk (hozzáadva a már szót) el akar kerülni minden félreértést vagy kétértelműséget. A kifejezés („en arché”) ugyanis Ter 1,1 kezdőszavát más, új összefüggésbe állítja. A Genézisben ugyanez a kifejezés (héberül „bereshit”) a világ kezdetét jelenti, amint a következő szóból kiderül: „teremtette”. A Jn 1,1 elején azonban „en arché”-t a „lenni” ige folyamatos múltja (imperpektum) követi, ami nem valami kezdeti történést, hanem állapotot jelent: „volt, létezett”. A kommentátorok ezért nem pusztán a t e r e m t é s kezdetére látnak itt utalást, hanem egy azt megelőző örök állapotra. Brown (1,4) és Schnackenburg (1,232) szerint az „arché” szó itt nem időt jelez (nem „temporális” értelemben szerepel), hanem az idő előtti állapotra, az abszolút kezdetre, mint eredetre vonatkozik. Szabad fordításban így is visszaadhatnánk: „Mindenek elején ott volt a Szó...” Említésre méltó, hogy Márk evangéliuma is az „arché” szóval kezdődik; újabb érdekes párhuzam a legrövidebb és a leghosszabb evangélium-kezdet között.

„jelen volt”: lehetne a „létezett” kifejezést is használni. Úgy tűnik azonban, hogy János előszava az isteni „Szó”-nak, aki a Fiú személyével azonos, a kezdetektől megnyilvánuló aktív jelenlétéről beszél. Ez az értelmezés nem egyszerű nyelvtani elemzésből következik, hanem az Előszó egészének üdvtörténeti mondanivalójából. A végső kezdetekhez visszanyúló üdv-

történeti jelenlét a metafizikai öröklétet – Krisztus történelem előtti, örök voltát – magában foglalja és feltételezi, de nem állítja középpontba. Az Előszó nyitánya tehát nem egyszerűen az a gondolat, hogy Krisztus öröktől fogva létezik, nem is csak az, hogy a teremtésben részt vett, hanem hogy mindent megelőzve, kezdettől fogva működik. Az első vers így nemcsak az öröklétből fakadó kezdetekről, hanem a történelem egészéről állítja, hogy „az isteni Szó” Krisztus – aktív jelenlétének tere. Magában az evangéliumban Jn 1,1-hez Jn 8,58 áll legközelebb: „mielőtt Ábrahám létezett, én vagyok”.

„a Szó”: hagyományos fordításban „az Ige”. Ezt az egyházi használatban meghonosodott kifejezést nem akarjuk vitatni. Egyházi nyelvünkben, költészetünkben gyakran szerepel. Az „igehirdetés”, „ige-liturgia” és hasonló kifejezések használata mutatja, hogy ma is élő kifejezés, aminek különleges krisztológiai (tehát szabatos teológiai) értelmet tulajdonítunk. A köznyelvben azonban az „ige” elsősorban cselekvést jelentő szavakra vonatkozik, értelme még a jelentésszűkülést megelőző időkre nyúl vissza, és ezért patinásan régies. Számos indogermán nyelvben hasonló változás zajlott le a latin „verbum” szó származékaival. Az új bibliafordítások ezekben a nyelvekben „ige” helyett ugyancsak „szót” használnak a jánosi prólógusban. (Franciául ma „Parole” található „Verbe” helyett, angolul „Word” a régebbi „Verb” helyett, olaszul „Parola”, spanyolul „Palabra” az azelőtt használt „Verbo” helyett stb.) Mai magyar fülnek az a mondat, hogy „Krisztus az Isten megtestesült Szava” talán világosabban mondja el János gondolatát, mint hogyha így mondanánk: „Krisztus az Isten testté vált Igéje”, vagy: „Krisztus a megtestesült Ige”. Mindenesetre a továbbiakban is – ahogy könyvünk címében tettük – a „Szó”-t fogjuk előnyben részesíteni, anélkül, hogy az „Ige” egyházas és teológiai használatát kiárnánk.

„Istenhez kapcsolódva”: a görög kifejezés („én pros ton theon”) dinamikus értelmét próbálja visszaadni. Kezdve a Vulgátával („apud Deum”), és gyakran annak hatása alatt, a fordítások a „pros” előljáró szónak statikus értelmet adnak („Istennél”). A „pros” latin megfelelője azonban „ad”. „Pros ton Theon” tehát annyi mint „az Istenhez”. Nem helyet, hanem irányt, nem állapotot, hanem vonatkozást fejez ki. A Szó és Isten dinamikus kapcsolatát, nem egyszerűen egymás melletti létezését mondja. Ignace de la Potterie (Biblica 43 [1962] 366–387) meggyőzően mutatott rá, hogy a „pros” használata („para”+datívusz helyett) a jánosi szövegekben tudatos: 1Jn 1,2 ugyanígy a „pros ton Patéra” (az Atyához kapcsolódva) kifejezést használja „az Élet Szaváról” és – ami döntő – a Prológus utolsó verse (1,18), a Szót nem az Atya keblén (en tó kolpó), hanem keble felé fordulva, vagy „keblére hajolva” (eis ton kolpon) ábrázolja. Bár az újszövetségi frások egy része az „eis” (= -ba, -be) és „en” (= -ban, -ben) előljáró szó közt nem mindig különböztet, Jánosnál a két szó különbsége mindig világos. Az „eis” és „pros” tehát irányt jelez.

„a Szó Isten maga”: szó szerint „és a Szó Isten volt”. Mint annyiszor, a szót-szóval visszaadó fordítás itt sem fejezné ki az eredeti szöveg erejét. Magyarban a lét-ige befejezett formáival („volt”) egyébként is csínján kell bán-

ni. A Szó Isten-voltát szövegünk semmiképpen sem akarja visszahelyezni a múltba. Ebben és a következő mondatban a görög „én” (= volt, igazában a magyarban kihalt folyamatos múlt: „vala”) csak az állítmány igei része, amely nem hordoz időbeli meghatározást. Magyarul viszont a névszói állítmány ige nélkül is kapcsolódhat az alanyhoz.

Az első vers három lépésben mondja ki a Szó istenségét: i) a teremtő kezdeteknél jelen volt, ii) Istenre irányultan létezett, iii) sőt ezen túlmenve, Istennel való azonosságban létezett (és működött). A görög szövegben az „Isten” névelő nélkül áll. Az ókori keresztény írók, ismervén az Újszövetség szóhasználatát, helyesen következtettek arra, hogy a szöveg ezért a Logoszt nem a z Istennel mint személlyel (aki az Újszövetségben mindig az Atya) azonosítja, hanem isteni természetet tulajdonít neki: a Logosz az alany, „Isten” mint névszói állítmány szerepel. Mégis téves volna ebből kiindulva ilyenféle fordítást adni: „a Logosz isteni volt”; vagy, ahogy a New English Bible pedáns és minimalista módon fordít: „ami Isten volt, az volt a Szó” (what God was, that was the Word”). Jn 1,1 és 20,28 összecsengése igazolja legjobban, hogy az evangélium legsúlyosabb állítása szerint a Logosz, Krisztus Isten maga. A „maga” szó a magyar mondatban az állítást mint egy gondolatsor csúcspontját jelzi, amit a görög szöveg más stílusesszközökkel hajt végre (vö. a 2. vers jegyzetét).

- 2 „Ő jelen volt...” a második vers összefoglalja az előző vers első két sorát. Ennek eredményeként a két első vers egy ún. „chiasztikus” („x-alakú”) szerkezetet mutat: **A – B – A'** (A' azt jelenti, hogy a harmadik elem az első – az A kissé átalakított változata).

A) kezdetben jelen – Istenhez kapcsolódva

B) Isten maga

A') kezdetben jelen – Istenhez kapcsolódva

A „chiasztikus szerkezet tartalmi központját rendszerint a középső sor hordozza. A Logosz istensége tehát szerkezetileg is az első két vers fő mondanivalója.

- 3 „történt”: a görög „egeneto” értelme elég tág: létrejött, megtörtént, végbement stb. A Jn-ev. ókori keresztény egzegézise a vers értelmét a teremtetésre korlátozta s így a legtöbb fordítás a „létrejött” mellett döntött. Ez esetben a „minden” (panta) a teremtett dolgok összességét jelentené. Az irodalom egy része azonban, – szerintünk meggyőzően – az egész Előszó üdvörténeti vonatkozása mellett foglal állást. Ezért a „panta egeneto” kifejezés nemcsak teremtést jelent, hanem minden isteni cselekvést, amely megelőzte Krisztus földi megjelenését. A gondolat tehát így írható körül: kezdettől fogva minden isteni tett és mű a Logosz közreműködésével történt – a történelem kezdete és teljes lefolyása az Ő műve. Ez az állítás itt mint a Logosz istenségének következménye jelenik meg.
- 4 „létrejött”: a görög szó (gegonen) a történés maradandó eredményét jelenti. Fenti magyarázatunktól itt sem válunk meg: nemcsak a teremtés nyo-

mán, hanem minden isteni működés nyomán létrejött valóságról beszélünk. Minden isteni tett a Logosz által ment végbe és egyetlen végső valóságot eredményezett, egyetlen végcél szolgált: az isteni élet átadását („élet őbenne” — azaz a Logoszban). Itt még jobban látszik, hogy nemcsak a kezdeti teremtésről van szó (a Genézis első fejezetének eredeti értelmében), hanem a teremtés és a megváltás, vagy úgy is mondhatjuk, az üdvőtörténetben folytatódó teremtés egyetlen nagy művéről. János számára végső soron nincs más valóság, mint az isteni élet: lásd alább „az igazi” és „az abszolút” egyértelmű voltát.

- 3—4 A harmadik és negyedik vers tagolása vitatott. Nem egy fordítás (Károli, Káldi, mind a három modern magyar fordítás, Revised Standard Version, Schnackenburg kommentárja stb.) a Vulgáta szerint pontoz: „nála nélkül semmi sem lett, ami csak lett”. Azonban a jelentősebb új fordítások a „semmi sem lett (történt)” után pontot tesznek (Bible de Jérusalem, New English Bible, The New American Bible, R. Brown kommentárja stb.). Az utóbbi értelmezésről tanúskodnak a legrégebbi patrisztikus idézetek (2. sz.) és a 3—4. sz.-i papiruszok. Boismard (*Le Prologue de saint Jean*, Paris 1953) és de la Potterie („De interpunctione et interpretatione versuum Joh. 1,3,4”: *Verbum Domini* 33 (1955) 193—208) szerint a Vulgáta tagolása másodlagos, az ariánusok elleni vitákban keletkezett.

- 5 „nem nyelte el”: a görög „katalambanein” a latin „comprehendere” módjára több értelmű: 1) megfogni, rabul ejteni stb., 2) felfogni, megérteni, 3) befogadni.

Azok a szerzők, akik a világosság és sötétség ellenséges szembeállítását hangsúlyozzák, az első értelem mellett döntenek. A régi szerzők között így értelmezi Origenész, akinek hatása hosszú időn át érvényesült, még a középkori Latin hagyományban is kimutatható (vö. D. Farkasfalvy, „Use and Interpretation of St. John’s Prologue in the Writings of St. Bernard”: *Anal O Cist* XXXV, 1—2 (1979) 213-4). A modern fordítások és kommentátorok többsége Origenész értelmezésével egyetért (Revised Standard Version, Boismard, Molat a *Bible de Jérusalem*-ben, Brown, New English Bible, New American Bible stb.). Erős érvként hozható fel a jánosi „sötétség — világosság” ellentétpár kibékíthetetlen természete. A Bölcsesség könyvének párhuzamos szövege is alátámasztja: „Ha [a bölcsességet] a világossághoz hasonlítjuk, annál is különb. Azt ugyanis felváltja az éjszaka, de a bölcsességgel szemben tehetetlen a gonoszság” (Böl 7,29-30).

A második értelmezés a „világosság” szerepét elsősorban az értelem megvilágosításában látja. Ezt követi Szt. Ágoston (*Tractatus in Jo* 1,8) és a latin hagyomány nagy része, az újabb biblikusok közül Lagrange, J.-M. Braun, Schnackenburg, Békés/Dallos fordítása, az új katolikus magyar biblia és sokan mások.

A harmadik értelem a másodikhoz közel áll, pusztán abban különbözik, hogy a világosság befogadását nem korlátozza értelmi „felfogásra”. Ezt követi Bultmann, Wikenhauser, az evangélium arám eredetét valló M. Black (*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, London 1954,

10) és nem egy bibliafordítás (Revised Standard Version, Károli, a modern protestáns magyar biblia stb.).

Mi az első értelmezést találjuk megfelelőnek, de igazában a másik kettőnek is, mint jánosí tanításnak teret adunk, de csak a 10. („ismerte fel”), illetőleg 11. („fogadták be”) versekben. A szóban forgó ige mindhárom értelmezése jánosí gondolatot fejez ki, ebbe a mondatba azonban leginkább az első illik. Jánosnál ugyanis „a sötétség” nem is képes — akár felismerve, akár másképp — befogadni a világosságot, hiszen ellentéte fogalmilag és természetében. A párhuzamos hely, Jn 12,35, perdöntően egyértelmű: „A világosság már csak rövid ideig van köztetek: járjatok amíg tiétek a világosság, nehogy a sötétség elnyeljen (katalambé) benneteket.”

- 6 „Föllépett”: bár a görög „egeneto” értelme szó szerinti „lett”, vagy „történt”, jelen használata a modern magyar „föllépett” szóval egyenértékű: egy történelmi személy működésének kezdetét jelenti.

A 6–8. vv.-et sok szerző betoldásnak tartja. Ha azonban meggondoljuk, hogy a fenti „panta egeneto” minden üdvösségtörténeti eseményt a Logosz alá rendel, akkor a Keresztelő fellépésének említése nem idegen a megelőző versek gondolatmenetétől.

- 6–7 „küldötte”: a János-evangélium az „apostelló” igét meglehetősen gyakran és teológiailag kidolgozottan használja: Jézus, János, maguk a tanítványok egy küldetés-láncolat részei. A 7. v. tovább bővíti a Keresztelő üdvörténeti szerepét. A „mindenki higgyen általa” kifejezés Szent János küldetésének az Újszövetségben egyedülállóan egyetemes jelleget ad. Az Előszó célja azonban nemcsak az, hogy a Keresztelő szerepét a megváltás egész művére — minden megváltott emberre — vonatkoztassa. Éppen olyan fontos az, hogy rámutasson: János fellépése éppúgy a Logoszéval való szoros kapcsolata miatt egyetemes és egyedülálló. Az Előszó szerzője már itt elővételezi, hogy Jézus első fellépése és sikere Keresztelő Szent János működéséből ered, hiszen első — és maradandóan hűséges — tanítványai a Keresztelő követői közül kerülnek ki (vö. 1,35-37).

- 8 „Nem ő volt...” Jánosnál a Keresztelő minden egyes említése összekapcsolódik valamiféle tagadó, vagy szerepét körülhatároló, illetőleg csökkentő kijelentéssel: nem ő a világosság (1,8), Jézus őt megelőzte (1,15,27), nem ő a Krisztus, nem a próféta, nem Illés (1,21; vö. 3,28); csak vízzel keresztelek, nem Szentlélekkel (1,26,33) nem ő a vőlegény, hanem csak a násznagy; csökkentenie kell (3,29-30), nagyobb János tanúságtételénél az a tanúságtétel, amit Krisztus az Atyától kap (5,36), János nem művelt „jelet” (10,41). Két dologra következtetünk: a) Az evangélium következetesen óv attól, hogy Jánost túlságosan nagyra értékeljük. Ez valószínűleg az Apostolok Cselekedetében említett (18,25 és 19,2-3) János-tanítványokkal szemben volt szükséges. A János-evangélium így őrizte meg emlékét annak a problémának, amit az ősegyház számára a Keresztelő tanítványainak befogadása, illetőleg beolvasztása jelentett. b) Az Előszó megjegyzései Ker. Jánosról tartalmi és formai szempontból összhangban vannak avval, amit később az evangélium fent idézett részei mondanak róla. Mint-

hogy tehát az evangélium egészen a 10. fejezetig a Keresztelő szerepére újra és újra visszautal, jogosan következtetünk arra, hogy az Előszó idevonatkozó versei nem utólagos betoldások, hiszen a jánosi mű egészét híven tükrözik. Valószínűbb a feltételezés, hogy az Előszó megírására az evangélium megalkotásának végén került sor: ezért tükrözi olyan híven a mű egészének gondolatát és felfogását.

- 9 „Igazi világosság”: nem „igaz világosság” (szemben a „hamis világossággal”), hanem — mai nyelven — „az abszolút világosság”, amit annak relatív és részleges megnyilatkozásaitól meg kell különböztetni. Az „aléltinos” (Igaz, igazi, valódi) szó ilyen metafizikai értelmű használata közelebb áll a hellenisztikus szövegekhez, mint az Ószövetség szemita nyelvezetéhez (vö. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 170–178).

„minden embert megvilágosít”: a Logosz egyetemes, minden emberre kiterjedő működéséről van szó, de nem az üdvtörténettől különválasztva. Világba jövétele, amiről ez a vers beszél, az egész üdvtörténetet magában foglalja, de végső fokon és teljesen csak a megtestesülésben valósul meg. „a világba jött”: a görög szövegben participiumot találunk (erchomēnon = „érkező, jövő”), ami a Logosz jelenlétét dinamikus történéssel, jövetellel egészíti ki. A szöveg mondanivalójának kibányászása azonban nem pusztán nyelvtani kérdés, feltételezi az isteni Szó teológiáját, akinek öröktől való isteni léte egyúttal „kezdetől fogva” folytatódó jelenlét a világban: egyetlen nagy jövetel, amely a testté vált Logoszban válik teljessé. Krisztusban lesz ebből a jövetelből teljes megérkezés.

- 10 „a világban volt”: négyszer ismétli a szöveg ezt a főnevet, a világ és a Logosz kapcsolatát négy módon szemlélteti. A „jövetel” a világba az egész üdvtörténetre, a világban való jelenlét azonban elsősorban a megtestesült Szó történetére vonatkozik, akinek a világba való teljes jövetelét a kezdetek óta minden előmozdította. Ilyen módon a „világ” két utolsó említése paradox helyzetet szemléltet: a világ ugyan a Logosz műve, tehát jelenlétének birtokosa, de a világ az ő jelenlétét sem felismerni sem elismerni nem hajlandó. Magyarázatunkat alátámasztja a Jn 1,26-tal jelentkező párhuzam: „közöttetek áll, akit ti nem ismertek” (vö. még Jn 4,22; 9,21; 11,49). A Logosz jövétele „inkognitóban” történik.

- 11 „Sajátjába... övéi”: a görög szöveg azonos tövet használ, szószerint: „abba jött, ami az övé („övébe jött”), de övéi nem fogadták be”. A „befogadás” megtagadása a fenti paradoxont jobban aláhúzza: a Logosz mindent átfogó jelenléte ellenére kirekesztett marad a világból. A szöveg erre az alapvető ellentmondásra tragikus hangon mutat rá, majd lépésenként tovább mélyíti. Igazában az evangélium „drámai” jellege ebben az állításban jelentkezik először.

- 12 „Akkik azonban befogadták... akik hisznek”: a Logosz jövétele megosztja a világot. Egyesek befogadják a Szót s így hitükkel — a Szó

befogadásának aktusával – a világnak ellene szegőinek. Minthogy azonban továbbra is a világon belül maradnak, egzisztenciájuk egyszerre lesz világon túli, sőt a világgal szemben ellenséges és marad ugyanakkor a világon belül. Evvel a témával a 17. fejezet ún. főpapi imája foglalkozik behatóbban. A Logosz megszemélyesítése – Krisztus, mint az Isten Szava – e pontban különösen hatásossá válik: a hit válasza a Szó befogadása.

„képessé tette... válnak”: más fordítások szerint „hatalmat adott”. A hit válasza egy belső átalakulást, gazdagodást, és egyben egy folyamat kezdetét jelzi, amely még nem befejezett. Vö. 1Jn 3,2: „most Isten fiai vagyunk, de hogy mik leszünk, az még nem nyilvánvaló”.

„Isten gyermekeivé”: a páli szövegekkel szemben Jn nem „istenfűságról” és nem „Isten fiairól” beszél, vagyis a keresztények istengyermeiségét nem hímnemű fogalmakkal és főnevekkel fejt ki. A „teknon” (gyermek) szó a görögben semleges nemű, fiút és lányt egyaránt jelenthet. A jánosi iratok a „teknon” szó alkalmazásában következetesek. Az istengyermeiség teológiai-ját evvel a szóhasználattal fejt ki 1Jn 3,1-10 (vö. Jn 11,52; 2Jn 4,13; 3Jn 4). (Érdekes módon a Vulgáta a „teknon”-t rendszeresen „filius”-szal fordítja.) Ma, amikor a kultúra egyre kevesebb türelemmel viseli el az ember általános szellemi és vallásos problémáinak hímnemű fogalmakkal való kifejezését, ennek a jánosi terminológiának nagyobb figyelmet kell szentelnünk.

- 13 „Ö... született”: az eredeti szövegben vonatkozó mellékmondat. A szöveg-hagyomány két változatát egymás mellett adjuk. Az újszövetségi szövegkritikában ritka, talán egyedülálló példával állunk szemben. Minden ismert görög kézirat a többesszámú formát hozza. De jelentős ősi bizonyítékunk van arról, hogy ez a vers a második században egyszámú formában ismert: így idézi Iréneusz (latin fordításban), Tertullian, Origenész (latin fordításban), sőt valószínűleg Szt. Juszti is, aki a második század derekán működött; így található a Vulgátát megelőző és csak töredékesen fennmaradt régi latin bibliafordítás (Vetus Latina) egyik lelőhelyén, a Veronai Kódexben. A Vetus Latina szintén a második századból való. A vers legrégebb ismert görög kézírata, egy töredékes Bodmer-papirusz (P⁶⁶) 200 körül íródott. Mivel ez a papirusz a többesszámú szövegformát hozza, kiadása után az egyszámú variáns védőinek táborra erősen megfogyatkozott. Mégis a következő érvek az egyszámú változat mellett szólnak:

1) Iréneusz és Origenész művei tanúskodnak arról, hogy az egyszámú változat görög nyelven is létezett, nemcsak egy téves latin fordítás következménye. Hogy e két szerző művel nagyrészt latin fordításban maradtak fenn, nem sok szerepet játszik a kérdésben.

2) A János-evangélium koral népszerűsége szükségessé tehetette, hogy egy olyan verset, amely Krisztus istenemberi voltának gnosztikus felfogását látszik támogatni, a katolikus körök átalakítva használják. A 13. vers egyszámú változata valóban félreérthető gnosztikus értelemben. Könnyen lehet benne annak a felfogásnak igazolását találni, hogy Krisztus testi volta nem volt valóságos, csak annak látszott. „Nem a vérből, nem a test indulatából” könnyen úgy ér-

telmezhető, hogy „nem testből és vérből való”. Ha viszont a mondatot többesszámban olvassuk, akkor a mi istengyermekségünk nem „testből és vérből” való származása lesz a végkövetkeztetés, amely valóban meg is felel, nemcsak az egyházi tanításnak, de annak is, amit az evangélium harmadik fejezete állít (3,6) a keresztény új születéséről (3,6) és az első János-levél (1Jn 3,9; 5, 1-2; 5,18) a keresztények „Istenből való születéséről”. Jn 1,13-nak ilyen hasonulása Jn 3,6-hoz könnyűszerrel meg tudta szüntetni egy gnosztikus félremagyarázás veszélyét.

3) Sokkal nehezebb volna megmagyarázni, mi célból keletkezett az a szövegvariáns, amelyet Iréneusz, Tertullian és a latin hagyomány képvisel: miért alakították volna át az eredetileg többesszámú szöveget egyszámúvá? Azért, hogy Jézus szüzi fogantatásának gondolatát belecsempésszék a negyedik evangéliumba? Erre a második században aligha volt szükség. Mt és Lk első fejezetei és az apostoli hitvallás – hogy az apokrif irodalomról ne is szóljunk – eléggé biztosították e tanítás elterjedt ismeretét és apostoli tekintélyét. Egyetlen átalakított vers a János-evangéliumban az akkori keresztények felfogásában semmi jelentős új adatot nem szolgáltatott volna, arról nem is beszélve, hogy ebben az időben az Egyházon belül Jézus szüzi fogantatásáról nem talá-lunk vitát vagy kételyt.

Összefoglalva, úgy tűnik, hogy a gnosztikus veszély miatt még a második század folyamán terjedt el a János-evangélium egyházi használatában a 13. vers többesszámú formája: egy ilyen változtatás beleillik a korképbe. Az ellenkező irányú változtatásra nem találunk magyarázatot. Feltehetően Jn szövege a többesszámú 1,13-mal nyerte el végleges helyét a kánonban és ezért nem maradt fenn görög kézirat az egyszámú variánssal. Az egyszámú változat tehát a szövegnek a kánont megelőző történetéhez tartozik, apostoli időkből való hagyományt tükröz, de nem a végső szövegváltozat, amit az egyházi tekintély az újszövetségi kánonba foglalt.

„vérből... test indulatából... férfi akaratából”: az emberi okság hármasságának a Logosz születésének isteni módját hangsúlyozza. Az első tag (vérből) furcsa módon többesszámban szerepel: „ex sanguinibus” mondja a Vulgáta; a latin forma is szokatlanul hangzik. Minthogy a „vér” elsőként szerepel, biztosan nem a „test és vér” jólismert hebraizmusára kell gondolnunk. A vers nem a Logosz emberségének teljességét tagadja, hanem születésének a nemi ösztönből és nemi közösülésből való származtatását: a testi indulat és a férfi akarata ezt mondja ki nyilvánvalóan. A hármasság tagadás a jánosi stílustól nem idegen: Jn 1,19-25 ilyen szerkezetet mutat. 1Jn 5,5-9 hármasság állítást dolgoz ki és a három tanúbizonyság (Lélek, víz és vér) egységét hangsúlyozza. Nem lehetetlen, hogy a „vér” többesszámú (generikus) formája arra szolgál, hogy szövegünk az isteni életnek „vérből” (különleges és egyedi értelmében: Krisztus véréből!) való származtatását ne zárhassa ki.

- 14 „testté vált”: kétségkívül az Előszó csúcspontja ez az állítás. A görög „szarksz” szó pontosan „húst” jelent, szemben a „szóma” (test) szóval. A mondat mindenképpen ugyanazt az erősen realista nyelvet használja, amely a 6. fejezetben („ha nem eszitek az Emberfia húsát”) a tömeg megbotrán-

kozását okozza. Amíg tehát a Logosznak a világba való belépése nem emberi mű, nem „egy férfi (nemi) ösztönéből” fakadó tett következménye, belehatol az emberi valóság érzéki és érzékelhető régiójába: élő, érzékelő és halandó testté válik. A krisztológiai finomságokat ismerő olvasó talán fennakad a testté „válás” kifejezésen: itt ugyanis egy alapvető esemény – változás – megy végbe az üdvtörténetben. Ezért fontos a Logosz mint „Szó” képszerűségének megérzése. A megtestesülés után ugyanis Isten mondanivalója már nem pusztán szó, hanem testi valóság; az Élet Szava már nemcsak hallható, hanem már láthatóvá és tapinthatóvá válik. Ha a „Logosz” szóban nemcsak a Létezőt, hanem a létformát is kifejezve látjuk, akkor itt valóban a változások legnagyobbikáról van szó: az Isten Szava a halandó, testi élet formáját vesz fel, a világ anyagi struktúrájának része lesz. Ez az új jelenlét van hivatva megoldani a fent már felfedezett paradoxont. A Logosz istensége ellenére kirekesztve maradt az ember világából. Most avval, hogy testté lesz, új módon alkotja meg jelenlétét.

„közöttünk szállást vett”: vagy (szó szerint) „sátrat vert”. A korai kereszténység ismeri az itt szereplő szót, a „sátor” (spéné, skénóma) képes használatát, mint egyszerűen a „testben való lakás” szimbólumát [vö. 2Kor 5,4 (skéné); 2Pét 1,14 (skénóma)]. A Hetvenes fordítás gyakran használja a „kataskénein” igét (héber megfelelője: sakan), amely szövegünkben is szerepel, hogy kifejezze az Úrnak népe között való lakását. Így pl. Szám 34,35-ben: „Mert én vagyok az Úr: Izrael népe között van a szállásom (kataskénón)”. Ez és más őszövetégi szövegek a „szent sátorról” mint Isten lakásáról beszélnek, mert benne a pusztában vándorló nép a szövetség szekrényét, Jahveh trónját tartotta. Nem világos, hogy Szent János szövege tudatosan kapcsolódik-e a „szent sátor” képéhez. Egyes szerzők mint párhuzamos gondolatot hozzák fel a későbbi zsidóság „sekinah” kifejezését (ugyancsak a héber „sakan” tőből). Isten jelenlétére vonatkozott az istentiszteletben vagy az imádságban. A „sekinah” kifejezés azonban a templom lerombolása előtti szövegekben nem szerepel. A jánosi Előszó egymagában nem képes eligazítani bennünket ezekben a kérdésekben. Az evangélium más szövegei azonban mutatják, hogy a János-evangélium számára a Templom helyét, amely azelőtt – akárcsak a szent sátor – a szövetség szekrényének helye és Isten lakása volt, Krisztus (dicsőséges) teste foglalja el (vö. főképp 2,18-22 és a vele rokon 4, 21-24 verseket). Tehát feltétlenül jogosultak a fenti párhuzamok: a Logosz testben való megjelenése folytatja és kiteljesíti azt a szerepet, amit előbb a sátor és később a templom töltött be.

„láttuk”: fontos megfigyelni szövegünkben a többszámú első személy megjelenését. Mindeddig a keresztényekről, akik hittek és Isten gyermekeivé lettek, csak harmadik személyben volt szó. Kik ezek a „mi”? A már számos párhuzam miatt idézett 1Jn 1,1-4 alapján felelünk: azok, akik valóban szemtanúk voltak („amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk... az Élet Szavát... mi láttuk, tanúságot teszünk”). Vagyis – hogy az evangélium befejezésére utaljunk – azok, akik „láttak és hittek” (vö. 20,8), míg követőik, a többi keresztények látás nélkül fogadták el a hitet (20,29). Ez az „apostoli többes-

szám" mutatja, hogy a János evangélium különleges üdvtörténeti helyzetet tulajdonít nemcsak Krisztus földi életének, hanem első szemtanú-híveinek is. Egyoldalúnak tűnik az a felfogás, amely szerint „az első század végén, amikor az apostolok emléke (most már egyre inkább a tizenkettőre korlátozva) növekvő tiszteletben részesül, a negyedik evangélium felmagasztalja a „tanítványt”, de az „apostol” kifejezést sosem használja szakkifejezésként. Mintha arra akarná inteni a keresztényt, hogy elsősorban nem az volt fontos, hogy egyházi karizmát kaptak Jézustól, hanem hogy követték Jézust, hallgattak szavára (vö. R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 186). Valóban az fontos az eredeti tanítványok szerepében, hogy „látták dicsőségét”, hittek, s erről a hitről tanúságot tettek. De ezt nem lehet az apostolság „egyházi karizmájával” szembeállítani; itt inkább az apostolság sajátos jánosi kategóriájával van dolgunk.

„mellyel... megdicsőítette”: a szöveg nem egyértelmű. Más lehetséges fordítások: „azt a dicsőséget, mely őt, mint Egyszülöttet (egyetlen Fiút) az Atya részéről megilleti”, vagy: „a dicsőséget, mely őt, mint az Atya Egyszülöttét megilleti”. Ez utóbbi a legkevésbé valószínű: bár a „para + genitívusz” kifejezhet birtokviszonyt, a „para Patros” a János-evangéliumban sosem szerepel ilyen értelemben. Ugyanakkor az, hogy Jézust az Atya dicsőíti meg, illetőleg dicsőségét az Atyától kapja, fontos téma (vö. 17,5.24), és a „para Patros” az „Atya részéről” értelemben Jn 5,26-ban is szerepel. Úgy tűnik tehát, hogy a mondat a „dicsőség” szót azért ismétli meg, hogy annak egészen rendkívüli voltát aláhúzza. Ez a dicsőség Istennek nem olyan megnyilvánulása, amelyről az Ószövetségben másutt is olvasunk (főképp a fent említett témákkal kapcsolatban: szent sátor, templom, Isten együttlakása népével a pusztai vándorlás során), mert mindazokat túlszárnyalja. Ez a dicsőség egyedül a Egyszülötté. Az apostoli „mi láttuk” tehát túlhaladja az Isten dicsőségének minden korábbi megtapasztalását (minden korábbi kinyilatkoztatását).

„Egyszülött”: görögül „monogenés”. Egyes szerzők kiemelik, hogy a szó nem hordozza a leszármazás szekszuális összefüggését, hanem mindössze „egyetlen Fiút” jelent. R. Brown kommentárja helyesen utal Zsid 11,17-re, amely szerint Izsák Ábrahám „monogenés” fia, pedig Izmael is ő nemzette, azaz Izsák esetében a „monogenés” nem fordítható az „Egyszülött” (angolul: egyedül nemzett = „only begotten”) kifejezéssel. A hangsúly tehát az egyetlenen van, nem a származás módján. A megfelelő héber kifejezés (yahid) ugyanakkor magában hordozza a „drága, szeretett, legkedvesebb” értelmet. Nem kétséges, hogy Jn 1,14 mély teológiai kapcsolatban áll azokkal az újszövetségi szövegekkel, amelyek az Atya szavát idézik: „Ez az én szeretett Fiam”, tehát Jézus keresztségével (Mt 3,17 és párhuzamos helyek) és a színéváltozással (Mt 17,5 és párhuzamos helyek; 2Pét 1,17). A „dicsőség látása”, a „sátor” és az „egyetlen” (illetőleg „szeretett”) Istenfia témája a színéváltozás jelenetében szerepel együtt. Ugyancsak a második Péter-levélben találjuk e témák hasonló teológiai feldolgozását: a „dicsőség” ott is kétszer szerepel, amint azt Jézus az Atyától – „para tou patros” – kapja, a „szeretett Fiút” felmagasztaló szózat Mt-hoz áll legközelebb; a „sátor” Péter földi életére vonatkozik

(2Pét 1,14). (Vö. D. Farkasfalvy, „The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon”: *The Second Century*, 5/1 (1985/86) 3–29.)

„tele”: a görög szöveg, akárcsak magyar fordításunk, kevésbé világos. Pontos nyelvtani szabályok szerint a Logoszra kellene vonatkoznia, mivel a „plérés” melléknév hímnemű, egyesszámú alanyesetben áll. Egyes szerzők azonban rámutatnak arra, hogy ettől az alanytól túl messze áll a mondatban, azonkívül a „plérés” szó a kevésbé irodalmi köznyelvben mint ragozhatatlan melléknév is előfordulhat (Schnackenburg I, 272, 191. jegyzet). Értelmem szerint mégis a Logoszra, nem a dicsőségre vagy az Atyára kell vonatkoztatnunk. Véleményünk szerint a 16. versben szereplő „teljesség” eléggé biztos eligazítást ad.

„kegyelemmel és igazsággal”: az újabb kommentátorok között leghatározottabban Brown (I, 14-15) érvel amellett, hogy ez a kifejezés az őszövnetségi „hēsēd wēmēt” héber szópár görög fordítása. Jelentését tehát az őszövnetségi használat alapján kell megállapítani. E két kifejezés szó szerinti értelme „jószág és hűség” azonban mint ún. „hendyadis” – kéttagú de egyjelentésű szópár – egy fogalmat fejez ki és ezért egyenértékű modern kifejezés, jelzős szerkezet lenne: „hűséges szeretettel” (Brown szerint: „enduring love”). Más szerzők ezzel szemben helyesen utalnak arra, hogy a héber „hēsēd”-nek a Hetvenes fordítás görög szövegében mindig „eleos” felel meg, nem pedig az itt szereplő „charis”. Még lényegesebb az a megállapítás, hogy az itt szereplő másik szó, „alētheia” (igazság) jánosi fogalma sem felel meg a héber „emet” kifejezésnek; azaz nem „hűséget” jelent, hanem hamissággal és hazugsággal szembeállított „igazságot”, és pedig nemcsak logikai, hanem ontológiai értelemben: „abszolút isteni igazság”. (Vö. I. de la Potterie, *La Vérité chez saint Jean*, I, Rome 1972, 169–176.)

Érdekes, hogy a Szent Pálnál gyakori „charis” (= kegyelem) szó Szent Jánosnál csak itt és a 16–17. versekben szerepel, míg az „igazság” ismét és ismét előfordul, és igen fontos szerepet játszik az egész műben. Ebből – és a „plérés” szó nyelvtanilag suta elhelyezéséből – nem egy szerző arra következtet, hogy a 14. vers utolsó négy szava későbbi hozzáadás. A szöveg előtörténetét azonban ilyen érvekkel nehéz rekonstruálni. Ezen az alapon azt is mondhatnánk, hogy az 1,16-ban szereplő szintén páli „pléróma” (teljesség) másutt Jánosnál nem szerepel s ezért talán 1,16 is későbbi betoldás, sőt (a „charis”) miatt a 17. vers is. Evvel azonban a 18. verset fosztjuk meg értelmétől, hiszen az, mint látni fogjuk, feltételezi Mózes előzetes említését. Nem tűnik lehetetlennek, hogy egy író (fennmaradt) szókinccsében egyes szavak ritkán, vagy csak egyetlen egyszer szerepeljenek.

- 15 „tanúságot tesz... meghirdette”: a második ige is csak formailag múltidejű (perfektum), de értelmileg jelen időben méltatja a Keresztelő tanúságának maradandó értelmét: közhírré tette, és tettének hatása maradvány. Úgy tűnik, hogy a Keresztelő szavai vitába szállnak azokkal, akik őt különben tekintik Jézusnál (vö. a 8. versről adott megjegyzéseket). Az, hogy János

Jézust időben megelőzte, fontos érvnek tűnik a Keresztelő híveinek körében, mert ismét előkerül az 1,30-ban. Általában a jánosi iratok hangsúlyt fektetnek arra a tényre, hogy a bennük található tanúvallomás az eredeti: az amit „kezdettől fogva hallottatok” (vö. 1Jn 2,24; 2Jn 6; az „ap’ archés” kifejezés az első János-levélben igen fontos: 1,1; 2,7.13.24; 3,8.11, de az evangéliumban is előfordul: 6,65; 8,44; 15,27; 16,5). Ebben a szemléletben tisztázni kell, hogy a Keresztelő csak fellépését tekintve, de nem eredetében (nem abszolút értelemben) előzi meg Jézust. Ez egyrészt megvilágítja az evangélium első szavának („kezdetben”) fontosságát, másrészt elővételezi azt a módot, ahogyan az evangélista Jézus származásának kérdését kezeli (vö. a továbbiakban főképp Jn 6,41; 7,42; 8,41-42 magyarázatát).

- 16 „Mert”: az összekötő „hoti” szó értelme nem világos. Origenész szerint, aki a gnosztikus (valentinianus) Herakleonnal szemben érvel, a 16. vers is még a Keresztelő szavaihoz tartoznék. Ez azonban valószínűtlen, hiszen a „teljesség” a 14. vers utolsó sorához nyúl vissza. Valószínűbb, hogy itt is és a következő vers elején is laza kötőszónak kell tekintenünk. Az evangélista a gondolat sor lépéseit jelzi, hogy bemutassa: Jézus felülmúlja nemcsak a Keresztelőt, hanem mindazt, aki valaha is mint az isteni kinyilatkoztatás közvetítője működött.

„az ő teljességéből”: visszaautal a 14. versre. Isten, illetőleg Krisztus teljességéről a kolosszei (1,19; 2,2.9) és efezusi (1,23; 3,19; 4,13) levelekben olvasunk, a jánosi iratokban ez a kifejezés másutt nem szerepel. Ha az evangélium jánosi eredetét a bevezetésben kifejtett módon értjük, egyáltalán nem kizárt, hogy valóban Efezusban keletkezett és a fenti két páli (Pálnak tulajdonított, illetőleg Pál tanítványai által szerzett?) irat hatását tükrözi nem egy pontban.

„kegyelmet kegyelem nyomán”: értelme vitatott. Három lehető magyarázat ismert: a) „Kegyelmet kegyelem helyett” — vagyis a Logosz kegyelme a megelőző üdvrend, az Ószövetség helyébe lép, de annál többet, teljességet ajánl fel. A következő vers miatt ezt az értelmezést találjuk számos görög patrisztikus forrásban. A modern kommentátorok közül R. Brown efelé hajlik (I, 16). b) „Kegyelmet kegyelemre halmozva”: Philo, az első századi zsidó filozófus egyik szövege ad ehhez párhuzamot, mondván, hogy mindig újabb kegyelmek követik illetve helyettesítik a már megelőzőket (Lagrange, Bultmann, Barrett). c) „Kegyelmet kegyelemhez hasonlóan”: a kegyelem, amit kapunk, az Egyszülött Fiúnak juttatott kegyelemmel arányos. Így: J. A. T. Robinson, Joüon és mások, akik az „anti” ilyen hasonlító értelmére Ter 2,18.20-ban találnak példát.

Az a gondolat, hogy a teljességből mindnyájan részesedünk valóban kiegészítésre szorul. A görög szövegben („kai charin anti charitos”) a „kai” szó, amit „éspedig”-gel fordítunk, jelzi, hogy ilyen kiegészítő gondolat következik. Az „anti” előjárósó „helyett”, „cserében”, „nyomán” értelme vitathatatlan. A „charis” főnév lakonikus megismétlése okozza a homályt. A Zerwick-nyelvtan (Biblical Greek, J. Smith átdolgozott kiadása, Roma 1963, no. 95.)

korakeresztény forrásból vett példája áll legközelebb: „alla ant'allón pseusamenoi” = egyik hazugságot a másik után mondták (Martyrium Petri et Pauli 163,13). Jn 1,16-ban a főnév egyesszámú: egyik kegyelmet a másik után. Ezért gondolható, hogy nem a kegyelmek gazdagságára utal az evangélista, hanem a „teljességből merített” kegyelemnek arra a sokféle formájára, amely az egyes személyek és csoportok életében megnyilvánul. Amennyiben jogosult az efezusi levél teológiájának hatását keresni a „pléroma” szó és fogalom mögött, az Ef 4,7-13 további világosságot nyújthat. Ez a szöveg ugyanis beszél a különböző személyeknek juttatott kegyelem mértékéről, de jelzi, hogy mindez azonos teljességből fakad és arra irányul. Az „anti” prepozíció helyett azonban az efezusi levél a „metron” (mérték) főnevet használja: „mindenki a kegyelemben Krisztus ajándékának mértéke szerint részesül („heni de hekastó hémón adothé hé charis kata ton metron tés dóreas tou Christou” – 4,7), hogy végülis eljusson „a felnőtt ember, Krisztus teljességének mértékére” (eis ton metron hélikias tou pléromatos tou Christou – 4,13).

- 17 Ezt a verset Origenész és nyomában sok más régi szerző (pl. Szt. Bernát), mint a Keresztelő Szent Jánostól vett idézet végét tekintette, de a mai kommentárok ezt a felfogást nem követik. A szöveg Jézus és Mózes összehasonlítására tér át. Mindkettőjük szerepe közvetítő, de más adományt adnak tovább. A különbséget jól érzékelteti a két ige: Mózes által a Törvényt „kaptuk”, mint a cselekedetek külső mértékét, amely az embert átalakítani nem képes, Jézus közvetítésével a kegyelem és igazság „megvalósul”, létrejön, életbe lép. Nagy a hasonlóság nemcsak Jn 7,19-23 alapvető ellentétével (Mózes a törvényt adta – én az egész embert meggyógyítom!), hanem a Római levél állításaival is. Ezek szerint a törvény csak előír, de képtelen megigazulást adni, míg a kegyelem Jézus Krisztus megváltása által részesít az Isten életében (vö. Róm 3,20-24). A Mózes által kapott törvény ugyanis csak külső szabály, amely „írott malaszt” marad. (Vö. Jn 7,19: „Ugye Mózes adta nektek a törvényt, és senki a törvényt közületek nem tartja meg?”) A „kegyelem és igazság” azonban belső valóság, amint azt Jézus később a saját hithirdetéséről mondja: „a szavak, amelyekkel hozzátok szóltam: lélek és élet” (Jn 6,63).

- 18 „soha nem látta senki”: ez a mondat első pillanatra csak egy ószövetségi alaptétel leszögezésének tűnik. Maga Mózes sem láthatta Isten arcát ebben az életben (Kiv 33,22; 19,21. Vö. Iz 6,5). Úgy látszik azonban, hogy mind itt, mind más versekben (5,37; 6,46) az evangélista bizonyos polémikus éllel állítja, hogy az istenlátásban a zsidók közül senki nem részesült. És valóban a „soha senki” mintha annak a benyomásnak mondana ellent, amit a Kiv 33, 18-23 szövege kelt az olvasóban: Mózes a hegytetőn mégiscsak látta Isten dicsőségét, nem látta arcát, de látta őt mintegy „hátról”. Illés próféta istenlátásáról a Hóreb hegyén ugyancsak olvasunk (1Kiv 19,11) és Izajásnál is kifejezetten istenlátásról van szó (Iz 6,1-6). Az evangélista nyilván ezekkel a példákkal szemben hangsúlyozza a krisztusi kinyilatkoztatás egyedülálló jellegét: senki más találkozása Istennel nem azonos avval a kapcsolattal, amely az Egyszülött Fiút a kinyilatkoztatás egyetlen forrásává teszi.

„Egyszülött Fiú”: más, igen régi variánsok: „(az) Egyszülött Isten”, vagy „az Egyszülött” jelentésben nem különböznek.

„az Atya keblére hajló”: „eis kolpon” irányt jelent, az Atya kebléhez való fordulást, Boismard szerint (o.p.cit., 91) mozgást. Talán furcsának tűnik, hogy a tagadó mondat – Istent nem látta senki – nem úgy folytatódik: „kivéve az egyszülött Fiút, aki őt színről színre látja és ezért egyedül képes kinyilatkoztatni”. Gál Ferenc magyar fordítása (új magyar kat. Biblia) talán ezt a nehézséget akarja áthidalni úgy, hogy az Istenlátás tagadásából kérdőmondatot formál: „Istent nem látta soha senki?” Ez a út azonban járhatatlan: nem forog fenn kérdő névmás használata, se a szórend nem jelzi, hogy kérdő mondatról volna dolgunk. Ezért se kritikai kiadásokban, se idegennyelvű fordításokban, de még kommentárokból sem találkozunk ezzel a hipotézissel. De a görög, és a latin szöveghagyomány sem ismeri. A megoldást más irányban kell keresnünk. Az „Atya keblére hajló” Egyszülött ábrázolásának az a célja, hogy az Atya és a Fiú egyedülálló kapcsolatát úgy mutassa be, mint ami a látást (ismeretet) magában foglalja, de azon túl is lép, mert a szeretet síkján teljesedik ki. Míg az istenlátásban senki sem (Mózes sem!) részesült, az egyszülött Fiú, a szeretet sokkal mélyebb belső kapcsolata alapján, birtokolja az Atya legbelsőbb titkainak ismeretét. Nagyon fontos a már fent jelzett (I. 6. o. 5. jegyzet) összefüggés az utolsó vacsora jelenetével (Jn 13,21): ott a megtestesült Logosz „keblén nyugszik” a szeretett tanítvány és Jézus csak neki tárja fel az áruló kilétét, aki ezt Péternek továbbítja. Téves lenne ezt úgy tekinteni, mint valami szentimentális részletet, amely a mai ízlést legfőljebb zavarja. Az, hogy az evangélium az Atya és az Egyszülött kapcsolatának mintája szerint mutatja be a Fiú és a szeretett tanítvány kapcsolatát, mély teológiai értelmet tartalmaz. A kinyilatkoztatás hordozóit az ismeret és a szeretet lánc „kapcsolja sorba”. Ahogy az Atya a Fiút ismeretével eltölti, küldi, szereti, úgy tesz a Fiú is választott tanítványaival, akiket elsősorban a szeretett tanítvány képvisel. Ezt a szeretet- és küldetésláncolatot azután a búcsúbeszédnek hosszan kifejtik. De már most fontos látnunk, hogy az Előszó az Atya keblére hajló Fiú képével a kinyilatkoztatásnak egy részletesen kidolgozott teológiáját készíti elő.

„jelentette ki”: az „exégeomai” ige (amiből az „egzegézis” szó is származik), e versen kívül az Újszövetségben csak Szt. Lukács műveiben szerepel (Lk 24,35; Csel 10,8; 15,12.14; 21,19) „előadni, megmagyarázni, kifejteni” értelemben. Itt a szövegösszefüggés a kinyilatkoztatás művére vonatkozik, de nem egyszerű meghirdetés, hanem részletes elbeszélés, kifejtés formájában.

Magyarázat

a) Az előszó és az evangélium viszonya

A János-evangélium Előszava nem olyan bevezetés, amely az olvasót lépésről-lépésre vezeti a mű tulajdonképpeni kezdetéhez. Avval,

hogyan az evangélium legfontosabb mondanivalóját súlyos és tömör – nem egyszer a homályosságig tömör – állítások zuhatagjaként adja elő, inkább elővételezett teológiai „tartalomjegyzéknek” tűnik, ami ugyan az elejére tartozik, de csak az egész mű elolvasása után válik teljesen érthetővé. Azt is mondhatnánk: az Előszó a János-evangélium programját és teológiai álláspontját ismerteti, mielőtt még Jézus alakját, tetteit és mondásait tárgyalná. Az Előszó és az evangélium kapcsolatát a következő táblázat dokumentálja.

1,1: A Logosz Isten maga,	20,28: Tamás vallomása; „én Istenem”,
1,1-2: a Logosz örök eredete,	8,58: „mielőtt Ábrahám létezett, én vagyok”,
	13,24: „szeretnél engem a világ teremtése előtt”,
1,3: minden őáltala történt,	3,35: „az Atya . . . mindent az ő kezébe adott”,
	12,32: „mindenkit (mindent?) magamhoz vonzok”,
1,4: ami csak lett „élet őbenne”,	20,31: az egész könyv célja: „hogya a hit által életetek legyen benne”,
	6,33: ő az Isten kenyere: „életet ad a világ-nak”,
	6,57: engem az Atya éltet, aki eszik engem, általam él,
1,5: világít a sötétben – a sötétség nem nyelte el,	10,10: „azért jöttem, hogy életük legyen”,
	8,12: „akj engem követ, nem jár sötétben” (vö. 12,46),
	12,35: „Járjatok a világosságban, amíg a titek, nehogy elnyeljen a sötétség”,
1,6-7: küldetés – tanúságtétel,	3,28: János – „küldött vagyok őelőtte”,
	17,18: „ahogy az Atya engem küldött a világba, úgy küldelek titeket a világba” (= 20,21),
1,8: János nem a világosság,	1,19-24: nem a Messiás, nem a próféta, nem Illés,
	3,28: nem vagyok a Messiás,
	10,41: János nem művelt jelet,
1,9: „a világosság a világba jött”,	8,12: „én vagyok a világ világossága” (vö. 9,5; 11,9; 12,35-36.49),
1,10: „a világ nem ismerte föl”,	1,26: „köztetek áll, akit ti nem ismertek”,
	1,31.33: „én sem ismertem őt”,
	4,22: „azt imádjátok, akit nem ismertek”,
	7,28: „nem ismeritek azt, aki engem küldött” (vö. 8,19; 16,3),
	9,29: „nem tudjuk honnét való”,
	14,9: „oly régóta veletek vagyok és nem ismersz?”
	14,17: [az igazság Lelkét] „a világ nem látja és nem is ismeri”.
1,11-12: nem fogadták be . . . akik azonban befogadták”,	3,32: „tanúságát senki sem fogadja el . . . de aki elfogadja”,
1,12: „Isten gyermekeivé”,	11,54: „hogya Isten szétszórta gyermekeit összegyűjtse”,

1,1-18

1,13: nem vérből . . . Istenből születni „nem a test indulatából“,	3,3-8: (újja)születés Lélekből, 3,6: „ami a testből születik, az test“, 6,51: „a kenyér, amit adni fogok az én testem“, 6,55: testem valóban étel, 2,11: „kinyilvánította dicsőségét“, 11,40: „ha hiszel, meglátod Isten dicsőségét“, 17,22: „a dicsőséget, amit adtál, nekik adtam“, 17,24: „hogyan lássák dicsőségemet“, 5,41: „dicsőséget az emberektől nem fogadok el“, 8,54: „Atyám az, aki engem megdicsőít“, 17,5: dicsőíts meg avval a dicsóséggel, amely enyém volt a világ létrejötté előtt,
1,14: a Logosz „testté lett“, „láttuk dicsőségét“,	4,23-4: „lélekben és igazságban“, 14,6: „én vagyok az út, az igazság és az élet“, 17,17: „a te szavad (logos) igazság“,
1,15: „utánam jött, előbb létezett“,	1,26: „énutánam jön, de még a saruszíját sem vagyok méltó megoldani“, 1,30: „Utánam jön . . . engem megelőzőtt, mert előbb létezett nálam“, 8,58: „mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok“,
1,16: „mindnyájan merítettünk“,	5,23: mindent, amit az Atya tesz, megmutat a Fiúnak, „hogyan mindnyájan tiszteljük a Fiút“, 5,28: „mindnyájan . . . az ő szavát hallják“, 12,32: „mindenkit magamhoz vonzok“, 17,2: „hatalmat adtál neki minden ember fölött“, 18,37: „mindaz, aki az igazságból való, az én szavamat hallja“,
1,17: Mózes — Krisztus,	6,32: „nem Mózes adott nektek kenyeret az égből“, 7,19: „nem Mózes adta a törvényt?“, 9,29: „tudjuk, hogy Mózesnek beszélt az Isten“,
1,18: a Fiú az Atya keblén, „ő jelentette ki“,	10,15: „az Atya ismer engem és én ismerem az Atyát“, 10,30: „Én és az Atya egy vagyunk“, 14,10: „én az Atyában vagyok és az Atya én- bennem“ (vö. 14,20; 16,32; 17,21), 12,50: „úgy hirdetem, ahogy az Atya mondta nekem“.

A fenti lista nem teljes és további elemzésre szorul. Arra mégis jó, hogy bemutassa: az Előszó és az evangélium között sok és mély kapcsolat található. Az is biztosra vehető, hogy az Előszó az evangélium megírását követően jött létre, hiszen inkább a teológiai mondanivaló összefoglalásának, mint az evangélium elé írt irodalmi bevezetésnek tűnik.

Sok szerző gondolt arra, hogy az Előszó eredeti formájában az evangéliumtól független őskeresztény írásmű volt, amit azután az evangélium szerzője változtatásokkal és betoldásokkal hozzáalakított művéhez. Egyesek, mint Bultmann, egy ősi gnosztikus himnusz átalakításáról beszélnek, ami eredetileg Keresztelő Szent János tiszteletére készült. Mások egy arám eredetét próbáltak rekonstruálni, ismét más szerzők a hellenista kereszténységnek tulajdonították az eredeti „Logosz-himnusz”-t. Azonban semmiképpen sem képzelhető el, hogy az Előszó az evangéliumtól függetlenül jött volna létre, akár mint különálló költemény, akár mint liturgikus himnusz. Joggal kéteelkedhetünk abban, hogy a szöveg a János-evangéliumtól függetlenül valaha létezett volna. Az a tény, hogy néhány olyan teológiaiilag igen fontos kifejezést tartalmaz, amely magában az evangéliumban később nem szerepel, másként is magyarázható. Legjobb összehasonlítási állapot az első János-levél adja. Az a mű is mély teológiai kapcsolatban áll az evangéliummal és nem egy pontban úgy tűnik, mintha annak teológiai kommentárja volna (lásd pl. Jn 19,34-35 és 1Jn 5,4-8 kapcsolótát). Stílusát tekintve is inkább teológiai elmélkedés, mint levél. Mind az elejéről, mind a végétől hiányoznak az ókori levelek jellegzeteségei: a címzés, a köszöntés és az üdvözlések. Első néhány verse ugyanakkor rendkívül hasonlít az Előszóhoz gondolataiban és stílusában egyaránt. Ha valószínűnek tekinthető, hogy az első János-levél az evangélium kísérelőiratának készült, akkor ugyanez könnyen elképzelhető Jn 1,1-18-ról is. Az egyetlen különbség abban áll, hogy az utóbbi „kísérelőiratot” a szerző (vagy esetleg a végső redaktor) végülis mint a mű „nyitányát” használta fel.

b) Az Előszó gondolatmenete

A modern operanyitány fogalma valóban használható is arra, hogy a Jn 1,1-18 szerepét megvilágítsa: még kidolgozatlanul, de felismerhető módon tárja az olvasó elé a mű fő témáit és ezzel – az elbeszélés megkezdése előtt – eligazítást és ízelítőt ad a mondanivalóból. Pontosabban: meghatározza azokat az összefüggéseket, amelyekben belül az eseményeket az olvasóval szemléltetni akarja. Avval, hogy Krisztus istenségét, örök eredetét, egyetemes üdvörténeti szerepét mindjárt a kezdetben leszögezi, megsokszorozza az evangélium minden eseményének és szavának jelentőségét és horderejét. Így éri el azt, hogy már az első fejezettől kezdve tudnunk kell: itt nem csak egy múltban végbement eseménysorról van szó, hanem olyan dolgokról, amelyek örök aktualitással rendelkeznek. Az Előszó ezt a hatást az alábbi gondolatmenet szerint négy tételben és két kitéréssel közli.

Első tétel (1–5. vv.). Krisztus, aki az evangélium központi alakja, egyben az Isten örök Szava, Isten egyetlen örök mondanivalója, aki lényegében az (Atya)istennel azonos. Ő ugyanakkor az egész történelem főalakja, mert a teremtés és a megváltás kezdettől fogva arra irányult, hogy teremtményeire kiárássa az Ő életközösségét az Atyával. Minden ami végbement és létrejött a „benne való élet”-et szolgálja, azt céllozza. Ezt hasonló egyetemességgel és tudatossággal az Újszövetségben csak Zsid 1,1-4 és Ef 1,3-14 (és talán még – meglehetősen megközelítéssel – Kol 1,13-20) fogalmazza meg. Krisztus istenségét azonban ugyanilyen közvetlen és kifejezett módon semmi más irat nem mondja ki.

Első kitérés (6–8. vv.). Az Előszó sietve jelzi, hogy Keresztelő Szent János alakja és fellépése a Logosz történetének része. Itt a Keresztelő nem annyira előfutár, mint tanú. Ezek a versek nem elhanyagolhatók. Eléri azt, hogy a szinoptikus evangéliumokat (főleg Márkot és bizonyos tekintetben Lukácsot is) formailag követve a negyedik evangéliumban is a Keresztelőről rögtön a mű elején említés történjék. Ha az Apostolok Cselekedeteiben 1,21-22 és 13,23-37 valóban az apostoli hit hirdetés hagyományos szerkezetét tükrözi, akkor itt is csak stilisztikai értelemben beszélhetünk „kitérésről”, mert az evangélista a Keresztelőről beszélve már a Logosz történetét vezet be (Schnackenburg helyesen mutat rá a Jn 1,6-8 és Jn 3,19 közötti szoros kapcsolatra: I, 230).

Második tétel (9–11. vv.). A Logosz megjelenése a világban mint az isteni élet és fény forrása ellenállásba ütközik. A Logosz tevékenysége: folyamatos jövetel (lásd az „erchomenon” melléknévi igenév jelentését a 9. versben). A világ ugyanakkor önmagával meghasonlott módon saját léte alapját és beteljesítőjét kitagadja. Amíg tehát a Logosz nagy „adventje” hazajövetel, mert a sajátjába, saját művébe és tulajdonába érkezik; a világ avval, hogy nem hajlandó őt befogadni, saját léte gyökerétől idegenedik el. Ezt már az 5. vers jelezte, de míg ott a világ sötétsége a Logosz fényét elnyeléssel fenyegető hatalomnak tűnt, itt a világ visszautasító magatartása önnön tragikus vesztlét jelzi előre. A világ és a mindent alkotó-éltető, egyre közeledő Logosz között az elidegenedés szakadéka tátong.

Harmadik tétel (12–14. vv.). Ez a szöveg középpontja. A 11. vers utolsó szavaival dialektikusan ellentmondva állítja, hogy egy embercsoport mintegy kiszakadt a világból avval, hogy hittel fordult a Logosz felé. A hit a Logosz-szal nemcsak intencionális, de valóságos azonosuláshoz, istengyermekséghez vezet. Olyan új születést eredményez, amely a Logosz születésének hatására és példája nyomán történik. A 13. vers (egyesszámú) értelme szerint a Logosz egy isteni eredetű,

nem szexuális ösztönből, hanem Isteni akaratból fakadó születés révén hatol be az emberi világba avval, hogy a világ létrendjének legalsó fokáig lenyúl és annak részévé válik: testté lesz.

A Logosz megtestesülése nem a hellén mitológia sémája szerint történik: nem az isteni és emberi világ közötti szexuális frigyből („hierogamos”) ered. Ennek megfelelően a hívő istengyermeksége (ahogy majd Jn 3 továbbfejleszti: újjászületése) ugyancsak lelki természetű. Ezért aztán a 13. v. egyes- és többesszámú olvasása a jánosi teológia keretein belül egyaránt jogosult, sőt a kettő kiegészíti egymást. A hívő istengyermeksége a Logosz megtestesüléséből ered, azt folytatja és tükrözi.

A 14. vers nemcsak a Logosznak a test szférájába való behatolását, köztünk való megtelepedését is állítja. Ez annyit jelent, hogy a Logosz, akit a világ nem fogadott be, mégiscsak szállást kapott „közöttünk”. Első pillanatra meglepő, hogy először ebben az összefüggésben jelenik meg az első hívő közösségre vonatkozó többesszámú első személy: „miköztünk”. A szöveg logikája mély titkot takar, még ha azt nem is fejti ki: maga a Logosz testté válása is csak egy hitben való elfogadás útján történhetett meg. Az Előszó logikája valósággal megköveteli, posztulálja az Angyali Üdvözlét történetét és Mária hitaktusából fakadó igenjét. A 13. versnek a szűzi fogantatásra vonatkozó egyesszámú változata ezért nemcsak hogy a szöveg teológiájával áll harmóniában, hanem többet is mond: feltételezi, hogy a Logosz testi születése egy hitben gyökerező anyaság által ment végbe. Az olvasó joggal támaszthat ellenvetést: nem lépünk-e túl azon, amit a szöveg betűje mond? Valóban a szöveg Máriáról, az Ige hitben történő anyai befogadásáról kifejezetten nem beszél. Mégis szövegünk arra utal, ami a szentatyák tanítása: Mária hitével előbb lett lelkileg és csak ezáltal testileg az isteni Ige szállása.

Az, hogy a Logosz „miköztünk” – egy őt kitagadó világ ellenére – megtelepedett, a hívő közösség öntudatát is kifejezi: mi befogadtuk őt a világba. Ez egyrészt számunkra ajtót nyit a világgal való konfliktusoknak (ez a negatív oldal), másrészt azonban – éppen ellenkezőleg – azt is kifejezi, hogy a világ alkotó értelmét és célját az a hívő közösség hordozza, amely által a világ meghasonlott és elidegenedett mivolta megváltásra találhat. A világ e hívő közösség útján találhat önmagára: mi akik a Logoszt befogadtuk, „világra szóló” – azaz az egész világot érintő – küldetést vettünk át. A hittel befogadók közt az első tanúk („mi”, akik „láttuk dicsőségét”), különleges szereppel és feladattal rendelkeznek. Látásuk a kinyilatkoztatás csúcseményeinek tanúja: a Logosz testi életében azt az egyetlen Fiúságot tapasztalják meg, amely minden istengyermekség forrása. Látásuk tárgya

Isten lelki ajándékainak (kegyelem) és önközlésének (igazság) teljessége.

Második kitérés (15. v.). Most a szöveg ismét a Keresztelőre irányítja tekintetünket; már nem azért, hogy bemutassa mint tanút, hanem, hogy tanúságát idézze. Az idézet őt is besorolja a Logosz testi jövetelét megelőző történelembe, amely azonban nem jelent elsőbbséget: a Logosz önnön előfutárjait is öröktől fogva megelőzte és ezért jövetelével végtelenül túlszárnyalta.

Negyedik tétel (16–18. vv.). Első mondata egybefonja a 14. és 15. vers állítását: mindnyájan — a Krisztus-hívők, a Keresztelő maga és az ő tanítványai, sőt Krisztus minden előfutárja — egyetlen teljességből merítettünk. A „mi”-ből „mi mindnyájan” lesz: ez a „héméis pantes” időben és térben kitáguló egyetemességet fejez ki, amely a Logoszhoz kötődik. De ez az egyetemesség mennyiségi, minőségi és időbeli sokféleséget zár magába. Ez jelenik meg a „kegyelmet kegyelem nyomán” szavakban, amelyek a közös forrásból fakadó adományok részleges, sokféle és folyamatos sorozatára utalnak. Ebben a sokféleséget felölelő folyamatban azonban látni kell a fokozatosságot: Mózeset és törvényét (az Ószövetséget) Krisztus teljessége — a kegyelem és az igazság — mérhetetlenül felülmúlja. De azért Mózes törvénye is a „mienk”: a „kaptuk” igében formailag is ugyanaz a „mi” folytatódik, amely a 14. versben már megjelent: a János-evangélium az Ószövetséget a Krisztus-hívők tulajdonának tekinti.

A 18. vers mesterien, már-már túlságos tömörséggel összegezi a Logosz kizárólagos és egyetemes kinyilatkoztató szerepét. Most, miután pár szóban kifejezte, hogy „Mózes törvénye a mienk”, egy csapásra ellensúlyozza szavait. Nem azért ragaszkodunk a mózesi kinyilatkoztatáshoz, mert Mózes Istent látta, hiszen Istent senki emberfia nem láthatta. Minden kinyilatkoztatás forrása az Egyszülött, aki az Atyát nemcsak szemléli, hanem ugyanakkor összeforr vele a legteljesebb szeretetegységben.

Az Isten keblére hajló Fiú képe két irányba mutat tovább. Egyrészt eszünkbe juttatja az első vers állítását a Logosz istenségéről: és a Logosz maga Isten! (Ezért annyira ide kíváncsozik — és talán eredeti — az az ősi variáns, ami a 18. versben „Egyszülött Isten”-ről beszél.) Ugyanakkor az evangélium második részének első jelenetére utal, ahol a testté vált Logosz keblére hajló tanítvány szemlélteti azt a módot, amellyel a Logosz a maga páratlan istenismeretét tovább adja, tovább árasztja, elindítja a világba.

2. AZ ELSŐ TANÍTVÁNYOK MEGHÍVÁSA (1,19-51)

A) JÁNOS TANÚSÁGTÉTELE (1,19-34)

a) Párbeszéd a farizeusok küldötteivel (1,19-28)

[19] *Ez János tanúságtétele.*

Amikor a zsidók Jeruzsálemből papokat és levitákat küldtek hozzá, hogy megkérdezzék tőle: „Ki vagy te?”

[20] *Ő megvallotta s nem tagadta meg, igen, megvallotta: „Nem én vagyok a Krisztus.”*

[21] *Tovább kérdezték: „Hát akkor ki vagy? Illés vagy?”*

Ő így felelt: „Nem az vagyok.”

„A próféta vagy?” Azt felelte: „Nem.”

[22] *Mire azt mondták neki: „Ki vagy? Milyen feleletet vigyünk azoknak, akik küldtek? Mit mondasz magadról?”*

[23] *Igy szólt:*

„Én a pusztában kiáltónak hangja vagyok: egyengessétek az Úr útját!” – amint Izajás próféta mondta.

[24] *A küldöttség tagjai közt voltak farizeusok.*

[25] *Aztán megkérdezték, ezeket mondva:*

„Hát akkor miért keresztelsz, ha nem vagy se a Krisztus, se Illés, se a próféta?”

[26] *János így válaszolt nekik:*

„Én vízzel keresztелеk. Köztek áll, akit ti nem ismertek:

[27] *ő énutánam jön, de én még a sarusziját sem vagyok méltó megoldani.”*

[28] *Mindez Betániában történt, a Jordánon túl, ahol János keresztelt.*

b) Az Isten Báránya (1,29-34)

[29] *Másnap, amikor látja, hogy Jézus feléje közeledik, így szól:*

„Nézzétek, itt az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét!

[30] *Ő az, akiről mondtam: Utánam jön egy ember, aki engem megelőzött, mert előbb létezett nálam.*

[31] *Én sem ismertem őt, de hogy Izrael számára kinyilvánuljon, azért jöttem én vízzel keresztelni.”*

[32] *János tanúságot tett ezeket mondva:*

„Láttam a Lelket, amint galambként leszállt az égből és rajta nyugodott.

[33] *Én sem ismertem őt, hanem aki küldött, hogy vízzel kereszteljek, az mondta nekem: „Akire látod, hogy leszáll a Lélek és rajta nyugszik, ő az, aki Szentlélekkel keresztel.”*

[34] *És én láttam és tanúságot tettem, hogy ő az Isten Fia.”*

Szövegjegyzetek

- 19 „tanúságtétele”: visszautalás az Előszóra (1,6); az evangélium – legalábbis végleges formájában – nem választható el az első tizennyolc verstől.

„a zsidók”: a János-evangélium jellegzetessége, hogy a „zsidókról” mint kívülről beszél. Egyes szerzők János stílusában az antiszemitizmus nyomait vagy kezdeteit fedezik fel, mások bizonyítékot találnak arra, hogy az evangélium szerzője maga nem lehet zsidó eredetű. A helyzet azonban sokkal bonyolultabb. János nemcsak hogy elfogadja az Ószövetséget mint az üdvtörténet kezdeti szakaszát, hanem egyértelműen kimondja: „az üdvösség a zsidóktól ered” (Jn 4,22). Másrészt hasznos szem előtt tartanunk, hogy Szent Pál is képes a „zsidókról”, mint a keresztény közösséget üldöző ellenséges csoportról beszélni anélkül, hogy akár antiszemita, akár nem-zsidó lenne: „ugyanazt szenvedték el saját népetektől, mint azok (a judeai egyházak) a zsidóktól, akik az Úr Jézust és a prófétákat megölték és minket is üldöztek” (1Tessz 2,15). Ebben a szövegben, amelynek autentikus páli eredetét nem lehet kétségbe vonni és jóval a János-evangélium előtt, Kr. u. 49–51 körül kelt, világos megkülönböztetést találunk „Isten judeai egyházai” és „a zsidók” között. Pedig a judeai egyházak minden bizonnyal – legalábbis túlnyomó többségben – zsidó származású keresztényekből álltak. „A zsidók” tehát már az első század derekának keresztény szóhasználatára szerint is jelenthették a korabeli zsidó vezetőséget. Jánosnál azonban még ennél sokkal élesebb és még inkább megmerevedett ellenséges viszonyt találunk a zsidó vezetőség és a keresztények között. A 9. fejezet híven tükrözi, hogy az evangélium írásakor a keresztényeknek már nincs helye a zsinagógai istentiszteletekben. Kiközösítésük Kr. u. 90 körül történt, bár a történeti részleteket sok homály fedi. A keresztények és zsidók felekezeti ellentétének ugyancsak világos hátteret szolgáltat a Jelenések könyve. Keletkezése szintén az első század utolsó évtizedére tehető. A könyv elején található hét levél egyike – a szmírnai egyházközösséghez – avval vádolja a zsidókat, hogy a keresztény közösséget „galázzák: zsidónak vallják magukat, pedig nem azok, hanem a sátán zsinagógája” (2,9). Ugyanígy nyilatkozik a helyi zsidóságról a filadelfiai egyházhoz intézett levél (3,9) Mindez összhangban áll avval a feltevésünkkel, hogy az evangélium Kiszáziában íródott a századforduló körül.

„papokat és levitákat”: Keresztelő János hivatalos kikérdezéséről van szó. A „papok és leviták” sztereotip kifejezésként hat, és talán az egész hivatalos papi intézményt jelenti. Ez a kifejezés a fogság utáni idők papságának kettős tagozódását mutatja be; gyakran szerepel a Krónikák két könyvében (vö. 1Krón 9,2; 13,2; 23,2; II Krón 8,15; 11,13; 19,8; 23,5; 29,4; 30,25 stb.), és Ezdrásnál (1,5; 2,70; 3,8.12; 6,16.20; 8,30 stb.). C. H. Dodd rámutat arra, hogy

e két papi csoport Jánosnál csak egyetlen egyszer fordul elő ilyen formában. Nem elégséges az a magyarázat, hogy a szerző a bibliai forrásokból szabadon merít. Sokkal valószínűbb, hogy ez a vers történeti hagyományt őrzött meg, éspedig a szinoptikusoktól függetlenül. Egybehangzó ezzel az a tény, hogy a templom lerombolása előtt kelt qumráni tekercsek is rendszeresen utalnak a „papok és leviták” két csoportjára. (Vö. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, 263, 1. jegyzet.)

- 20–21 A hármaskérdés három váráhozásnak felel meg. Mind a három végső soron öszövétségi alapokra támaszkodik: a legismertebb az első, a Messiás várása. Illés visszajövetelét főképp Mal 3,1 tanúsítja, „a próféta” jövetelét MTör 18,18 ígéri.

Ez a hármaskérdés meglehetősen hasonlít arra, ami a qumráni közösség szabályzatában olvasható: „ameddig el nem jön a próféta valamint Áron és Israel messiásai”. Világos, hogy a qumráni közösség „a prófétán” kívül két messiást várt: egy „papi” (ároni) és egy királyi (dávidi) messiást. A hasonlóság azonban nem teljes, mert Illés nehezen azonosítható Áron messiásával. Illés várásával viszont Mt és Mk szenvedéstörténetében találkozunk. Jézus „Éli, Éli!” (Istenem, Istenem!) kiáltását a körülállók félreértik, mert azt hiszik, hogy „Elijah, Elijah!” (Illés, Illés!) kiáltással annak eljövetelét próbálja siettetni. „Hadd lássuk, eljön-e Illés”, mondják (Mt 27,47; Mk 14,36). Ez a leírás nemcsak az Illés eljövetelére vetett hit elterjedt voltát tanúsítja, hanem azt is, hogy az evangélium olvasói erről értesülve voltak. Sem Mt, sem Mk nem tartja szükségesnek, hogy a fenti jelenethez magyarázatot fűzzön.

Az, hogy a Keresztelő a maga messiási mivoltát kifejezetten tagadta, ilyen erős hangsúllyal csak János evangéliumában található. Lk 3,15 közli, hogy a nép egy része komolyan gondolt arra, hátha Keresztelő János a Messiás, de ennek tagadását a Keresztelő részéről nem idézi. Mindenesetre mind Mt 11,2-6, mind Lk 7,18-23 állítja, hogy Keresztelő János nem „az eljövendő”. Illéshez való viszonyát azonban Mt másképp látja, mint Jn. Mt 11,14 szerint Jézus kifejezetten mondja: „Ha tudni akarjátok, ő Illés, akinek el kell jönnie.” Hozzá tett megjegyzése: „Akinek füle van hozzá, hallja meg!” azonban azt is jelzi, hogy amit mond, képletes értelmű. A Keresztelő eljövetele nem a népszerű váráhozások szerint, hanem mélyebb értelemben teljesíti be Mal 3,1 jövendölését. (Ezt a verset egyébként Mt 11,10 mintájára Lk 7,27 is idézi, de Lk tartózkodik attól, hogy itt Jánost Illéssel kifejezetten azonosítsa. Megjegyzendő azonban, hogy Lk 1,17 szerint János Illéssel „lelki értelemben” azonos: „az ő szellemében és erejében” kell fellépnie!) Ezt követően mind Mt (11,9-11) mind Lk (7,26-28) idézi Jézus mondását, mi szerint János „prófétánál is nagyobb”, sőt „minden asszonytól született lénynél különb”. Úgy tűnik tehát, hogy mind Mt, mind Lk szerint Keresztelő Szent János az, aki Illés és a próféta várását egyaránt beteljesíti anélkül azonban, hogy azonos lenne „az eljövendő” Messiással. Ilyen értelemben mondható, hogy Mt és Lk evangéliumában is Keresztelő Jánossal kapcsolatban hármaskérdés váráhozás körvonalai bontakoznak ki. Kettőt ezekből Jézus szerint János teljesít be, míg a harmadik beteljesítése őrá, Jézusra vár. Jánosnál a perspektíva egészen más: itt a Keresztelő maga utasítja vissza mind a három feltételezést.

22–23 „pusztában kiáltónak hangja“: Keresztelő Szent János Izajást idézve (40,3) mutatkozik be; a szinoptikus evangéliumokban is ugyanez az idézet mutatja be őt (vö. Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4). Az idézett vers formája Jánosnál is, akárcsak a szinoptikusoknál, közelebb áll az Ószövetség görög, ún. Hetvenes fordításához, mint az ún. „mazoréta“ héber szöveghez, amelyet a zsidóság ma is használ. Itt is „pusztában kiáltó szó“ szerepel, nem pedig: „a pusztában“ kell egyengetni „az Úr útjait“. A görög szöveg (és a mögötte álló héber szöveg-hagyomány) és a mazoréták szövege Krisztus korában egyaránt ismert volt. Érdekes, hogy Iz 40,3 a júdeai pusztában élő Qumrán hivatástudatának is kifejezéséül szolgál. Ők azonban nem mint „kiáltó szó“, nem prófétai prédikálás céljából tartózkodtak a pusztában, hanem azért, hogy a társadalom törvényszégeitől elszigetelődve, tökéletes, törvény szerinti tisztaságban „készítsék az Úr eljövetelének útját“. A Qumránban talált Izajás-szövegek Iz 40,3-at mindig a mazoréta szöveg értelmezésében hozzák.

24 „voltak farizeusok“: sok fordítás (köztük Békés/Dallos, és mindkét új magyar biblia) szerint „a küldöttség tagjai farizeusok voltak“. Ez azonban csak akkor helyes, ha egy kevésbé valószínű szövegvariánst követünk, amely a „küldöttek“ előtt határozott névelőt használ (hoi apestalmenoi). Schnackenburg kiemeli, hogy a kritikailag valószínűbb szöveg elkerüli azt a történetileg hihetetlennek tűnő állítást, hogy a papság, amely Jézus korában szaduceus vezetés alatt állt, Jánoshoz csupa farizeus-párti követet küldött volna. Az azonban mindenképpen érthető, hogy papok mellett farizeusok is részt vettek a küldöttségben. A törvénytudók legnagyobb része farizeus volt. Persze megkérdőjelezhető, hogy a János-evangéliumban mennyire várhatjuk el a zsidóság Jézus-korabeli politikai tagozódásának tükröződését. Talán az a tény, hogy Jn csak a farizeusokat említi, — éspedig támadó éllel — inkább a századvégi zsidóság helyzetének felel meg. Jeruzsálem lerombolását Kr. u. 70-ben csak ez a párt élte túl. A zsidóság újraszervezése és a keresztények kiközösítése farizeus vezetés alatt játszódott le.

25 „akkor miért keresztelsz“: János keresztségének módja — nem a rítus maga — további magyarázatot kívánt. A Qumránban használatos rituális tisztálkodást gyakran megismételték, Keresztelő Szent János keresztségét azonban hívei csak egyszer vették fel, mint a bűnbánat és egy új életforma kezdetének jelét. Így feltehetően egy új korszak beköszöntését hirdeti a jánosi keresztség. A szöveg ilyen felszínes logikája azonban megtévesztő. A párbeszéd szövege nem „kihallgatási jegyzőkönyv“, hanem tipikusan jánosi kompozíció, még ha történeti értékű hagyományra épül is. Keresztelő János kilétének kérdését az evangélista tudatosan kapcsolja össze keresztségének kiértékelésével. A szöveg logikája tehát ez: ha ő nem a Messiás, akkor keresztsége sem lehet Krisztus keresztségével egyenértékű. S ezt magának a Keresztelőnek kell kifejtenie.

26–27 „Én vízzel keresztелеk“: ellenpárja (az, hogy Jézus Szentlélekkel keresztel) csak a 33. versben jelenik meg, Mk-nál (1,8) viszont a kettő összekapcsolódik. Helyette az „Ismeretlen Megváltó“ témáját találjuk, amit — mint

láttuk fenn – már előkészített az Előszó. Jn 1,26-hoz Lk 3,16 hasonlított legjobban: „Én titeket csak vízzel keresztelek, de jön, aki nálam nagyobb erejű. Arra sem vagyok méltó, hogy saruszíját megoldjam. Ő titeket Szentlélekkel és tűzzel fog megkeresztelni.” Ebben a mondatban is a „vízzel keresztelés” ellenpárjaként egy meg nem nevezett, titokzatosan leírt személy jövele szerepel, csak utána találjuk a mondat elejének logikus ellentétét: ő Lélekkel (és tűzzel) keresztel. Mt 3,11 is ugyanezt a szerkezetet mutatja, de nem a „saruszíj megoldásáról”, hanem a saruk (Jézus után való) hordásáról szól. Mindkét feladat szolgai viszonyt jelent. Érdekes, hogy Lukács a mondás egy másik változatát is ismeri és azt közli az Apostolok Cselekedeteiben (1,5). Ezt is Jézus szavalóként idézi; s ezúttal – a márkai változatot követve – a „vízzel” és „Lélekkel való” keresztség ellentéte a fő mondanivaló.

A szinoptikusok egymástól való függése megoldatlan kérdés. Ami Jánost illeti, úgy látszik, hogy ő nem irodalmi forrás, hanem önállóan átvett és tovább alakított szájhagyomány alapján dolgozta ki a maga szövegváltozatát. (Schnackenburg, Dodd és Brown e kérdésben lényegében egyetértenek.)

A jánosi szövegben az „ismeretlen eljövendő” témája nem annyira reménytel és biztató, mint inkább tragikus, elképesztő, sőt fenyegető. A Keresztelő ellenséges és rosszindulatú hallgatói – a János-evangélium nyelvén: „a világ” – nem képesek felismerni Isten küldöttének megérkezését. Evvel azonban magyarázatot kapunk a Keresztelő szerepére: ahol a testté vált isteni Szó felismerése csak nehézségekbe ütközik, szükségünk van órá, aki felismeri a Loszt és rámutat mint a végső idők isteni küldöttjére.

„Betániában”: nem Lázár, Mária és Márta azonos nevű falujáról van szó, amely Jeruzsálem közelében van (vö. Jn 11,18). A falu azonosítása megoldatlan. A kéziratokban található különböző nevek (Bétaraba, Bétabara, Bítara) valószínűleg Origenészre mennek vissza, aki egy Jordánon túli Beth-araba (= Révfallu) nevű hellyel azonosította Keresztelő János tevékenységének színhelyét. Jn 3,23 és 10,40 még két ízben visszatér a Keresztelő tevékenységének földrajzi leírására.

„Másnap”: az evangélista a kánai menyegzőig – Jézus első jeléig – számolja a napokat: még kétszer jelez „másnap”-ot (1,35.43), majd a csoda „három nap múlva” (2,1) történik. Az első tanítványoktól az első jelig, a kánai menyegzőig tehát egy hét lefolyásáról számol be. Nem minden magyarázó látja e mögött jelképet. (Schnackenburg nem ismeri el, vö. I, 285; Brown nem is említi.) Azonban az evangélium vége ugyancsak egy hét lefolyásáról számol be (20,1.19.26). A szerkesztés szimmetriája aligha véletlen, főképp ha figyelembe vesszük az első jel és az evangélium végső fejezetei közt jelentkező tematikus összefüggéseket is.

„az Isten Báránya”: sem az eseményre, sem a kifejezésre nem találunk párhuzamos helyet a szinoptikus evangéliumokban. Sok szerző (Burney, Jeremiás, Cullmann, Boismann, de la Potterie) a jánosi szöveg mögött az arám „talja” szó többféle értelmét fedezi fel: jelent bárányt, de ugyanakkor gyermeket, illetve szolgát is, úgy ahogy a görög „pais” szó is e két utóbbi értelmet

hordozza. (A magyar „cseléd” szó is régi népies használatban jelenthet gyermeket vagy szolgát, szolgálót.) Kicsinyített alakjában megtaláljuk Mk 5,41-ben (leány) gyermekre vonatkoztatva: „Talita kumi!” (Kis báránykám, kelj fel!) Vajon az Isten báránya az Izajás-féle „Jahvé szolgájának” felelné meg, amit az Újszövetség görögül gyakran „pais” szóval fordít? (Vö. Mt 12,18, amely Iz 42,1-et idézi; Csel 3,13.26; 4,27.30 hasonlóképp Jézust Isten „pais”-ának nevezi; Lk 1,54 Izraelre, 1,69 Dávidra alkalmazza a „pais” kifejezést.) Ezt a feltételezést megerősíti a negyedik „Ebed Jahvé” ének. A szenvedő szolgát olyannak mondja, mint „a bárány (amnos), aki nyírója előtt megnémul és nem nyitja szóra száját” (Iz 53,7). C. H. Dodd „az Isten bárányát” a Jelenések könyvében gyakran ábrázolt megölt és megdicsőült báránnal (Jel 5,6-12; 6,16; 7,14-17; 14,1-5; 17,14; 22,1-3) hozza kapcsolatba. A Jelenések könyve azonban nem „amnos”, hanem „arnion” szót használ, és úgy tűnik, hogy Jézusnak, mint bűneinkért feláldozott báránynak a képét jóval szélesebb síkon fejleszti tovább. Hogy Jézus halálát az apostoli egyház egyszerre az áldozati bárány és a szenvedő szolga alakjához hasonlította, nem kétséges. Csel 8,32 idézi Iz 53,7-et; 1Pét 1,18-19 is a bűneinkért feláldozott bárányt írja le. 1Kor 5,17 a legrégibb dokumentum, amely Krisztust mint húsvéti áldozati bárányt mutatja be: „Húsvétunkat, Krisztust feláldozták.” Hogy Jn 1,29-ben is húsvéti bárányról van szó, azt az evangélista csak műve végén mutatja meg, amikor leírja, hogyan ölik meg Jézust húsvét előestéjén, anélkül hogy „csontját törnék” (19,36). Ez utóbbi vers körül felmerülő problémákat a maga helyén fogjuk tárgyalni.

„elveszi a világ bűnét”: egyesszámban, de a bűnök sokaságát jelenti mint egyetlen hatalmas tervet vagy vétkes állapotot. 1Jn 3,5 Jézusról úgy beszél, mint aki azért jött, hogy „elvegye a bűnöket” (vagy, egyes régi kéziratok szerint: „bűneinket”). 1Jn 3,5 miatt a legtöbb modern kommentár nem tulajdonít különösebb jelentőséget az egyesszámú formának. De egyáltalán nincs kizárva, hogy a „hamartia tou kosmou” a Római levél hatását mutatja, amely szerint „a bűn belépett a világba és a bűn által a halál” (5,12). Pál szövegében a világban uralomra lépő bűn (egyesszámban) és a bűn megsokasodása nem zárják ki egymást, sőt egyetlen folyamatot alkotnak. (Vö. Farkasfalvy D., A Római levél, Eisenstadt 1983, 58-60; a Római levél és az efézusi egyház kapcsolatáról lásd uo. VI-VIII.)

- 30 Ez a vers harmadszor megismétli, hogy János küldetése egy őt követő személyre irányult (vö. 1,15.27) és egyben jelzi, hogy már Jézussal való találkozása előtt prédikálta.
- 31 „én sem ismertem őt”: Jézus kilétének megismerése mindenki számára csak különleges kinyilatkoztatás révén lehetséges. A Keresztelő sem magától ismerte meg az Isten Bárányát. Egyedülálló jelentősége abban áll, hogy ezt a kinyilatkoztatást ő közvetítette Izraelnek és Izraelen (a tanítványokon) keresztül az egész világnak. Így igazolódik be az Előszó túlzásnak ható mondása: „hogy mindenki higgyen általa” (1,7).
- 32–34 Mind a szerző, mind az olvasó részéről feltételezi, hogy ismeri Jézus keresztiségének történetét. E három vers ugyanis a történet értelmét fejtí ki

anélkül, hogy elmondaná. Ugyanakkor nem úgy tűnik, hogy Jn a szinoptikusok bármelyikétől merítené anyagát. A „Lélek” kifejezéssel Mk-ra hasonlít (1,10; Mt 3,16; Isten Lelke; Lk 3,22: Szentlélek), a „rajta” (epi) Mt-val és Lk-csal egyezik (Mk-nál „reá” – eis), „galambként” (hős) Mt-val és Mk-kal azonos (Lk: „galambhoz hasonló testi alakban”). Két megfigyelés fontos: a) Jn független biztonsággal használja a szinoptikusokat megelőző szájhagyomány adatait (mások szerint: saját forrásából meríti); b) Jn nem tartja fontosnak, hogy mindent, amit tud elmondjon: feltételezi, hogy a Jézusról szóló hagyományt – legalábbis bizonyos fokig – ismerik olvasói. A János-evangélium mintegy fordított sorrendben pergeti az eseményeket: előbb a Keresztelőt látjuk, aki visszaemlékezik a Lélek leszállásának látomására, majd arra a korábbi isteni szóra, amely egy ilyen látomást ígért.

Az Isten Bárányát mutató versek egysége teológiai: a vér (áldozati Bárány), a víz (kereszttség) és a Szentlélek hármassága már ezekben a versekben (29-33) kifejezetten jelen van. Az evangélium ismét elővételezi a végkifejlet nagy eseményeit, amik majd a kereszten valósulnak meg.

„az Isten Fia”: néhány ósrégi kézirat szerint „az Isten választottja”. Nem egy szerző szerint (Lagrange, Loisy, Spitta, Brown, Schnackenburg) ez utóbbi az eredeti szöveg. Szerintük a kéziratok többségének változata a szinoptikus elbeszélések hatását tükrözi. Azonban – más összefüggésben – a szinoptikusoknál is előfordul az „Isten választottja” kifejezés (Lk 25,35, vö. 9,35). Az érv tehát ellenkező irányban is használható. Külső érvek (főképp a II./III. sz.-i Bodmer-papirusz, P⁶⁶) erősen az „Isten Fia” változatot javasolják, amit a modern kiadások (Nestle-Aland, Metzger) szintén előnyben részesítenek. A jánosi szövegben megismertelt „én sem ismertem” azt mutatja, hogy a Keresztelő itt Jézus kilétéről olyan kinyilatkoztatást kapott, amely emberi úton el nem érhető, s ezért többet mond, mint amennyit, az „Isten választottja” kifejezés jelent Jézusról.

Magyarázat

Keresztelő Szent János tanúságtétele logikus felépítésű. János önmagáról beszél: először azonosságát vallja meg tagadó (20–21.) és igenlő (23–24.) formában, majd megmagyarázza tevékenységét (25–27.). A második részben folytatja tanúságtételét arról, akit keresztsége előre jelez. Ez a tanúságtétel három mondanivaló köré tömörül: ő az Isten Báránya (29. v.), a Lélek hordozója és forrása a világ számára (32–33. v.) és az Isten Fia (34. v.).

A történelmi keret rövid és nyelvtanilag) világos mondataival meglepően egyértelmű: az első rész hivatalos delegáció előtt zajlik le (19. v.), szabatosan megjelölt helyen (28. v.). A második rész a következő nap eseménye: Jézus és a Keresztelő személyes találkozásából fakad (29. v.) és egy előző személyes találkozásra, illetőleg isteni kinyilatkoztatásra utal vissza (33. v.), amit már követett János tanúságtétele (34. v.).

Ez a világos szerkezet azonban nem annyira a történelmi hátteret hanem a teológiai mondanivalót tisztázza: a Keresztelő egész lényét és szerepét Krisztusra vonatkoztatva kell megértenünk. A hármastagadás a Keresztelőt hivatalosan és saját szavaival fosztja meg minden önálló fontosságtól. A szinoptikusokkal (Mt 11,14; Lk 7,27; Mk 1,2) szemben, a János-evangélium a Keresztelőt nem úgy látja, mint Mat 3,1 beteljesítőjét. Magát az Izajás-idézetet is (40,3) minden bizonnyal úgy érti, hogy János nem az aki „kiált”, hanem csak a „kiáltónak a szava”. Egész mivolta egy elhangzó kiáltás, tanúvallomás, ami más valakire utal. A hármastagadásból fakad a kérdés: mire való akkor a jánosi keresztség? Ha a Keresztelő szerepe pusztán a szóbeli tanúvallomás, milyen értéke van annak a keresztségnek, amit ő és tanítványai kiszolgáltattak? Érezhető, hogy a kérdés a János-evangélium számára aktuális: mi az értéke a Keresztelő János által kezdeményezett keresztségnek, amely feltehetően még az első század végén is használatban volt késői tanítványai körében.

A válasz igazából összetett, és csak a 34. vers végére lesz teljessé. A vízzel való keresztelezés ugyanúgy, mint a Keresztelő személye, csak az őt követő Messiás művének keretében kap értelmet. A papi küldöttségnek adott válasz tehát még nem zárja le a kérdést, csak további útmutatást ad arra a feleletre, amit majd az olvasó a „másnap” lezajló események keretében tud meg.

Ez a tény, hogy tl. a Keresztelő válasza igazában csak az olvasó szemszögéből érthető, a kérdezők szemszögéből viszont továbbra is homályos marad, általában jellemző a János-evangéliumra. A kinyilatkoztatott valóságok mindig rejtve maradnak az olyan ember előtt, aki nem készséges a hitre. A Keresztelő is igazában csak követői számára képes kinyilvánítani Jézus kilétét és ezzel együtt saját szerepének igazi értelmét. Az „Eljövendő”, mint áldozati Bárány, és mint a Lélek maradandó hordozója fogja megvalósítani azt, amit János keresztsége csak előre jelez. Nyilvánvaló, hogy a János-evangélium szerint ez a keresztség nem egyszerűen az egyházi keresztség előfutára, hanem a különbözőnálló messiási jövetel előjele, amely majd kétféle módon – az áldozati vér és az életadó Lélek által – fog megtelni tartalommal, üdvösségszerző erővel.

A Keresztelő rövid visszautalása arra hogy „látta” a Jézusra le szálló Lelekét és az Atya kinyilatkoztatása nyomán felismerte Jézusban az Isten Fiát, rendkívül fontos és ismét csak jellegzetesen jánosi részlet. A szinoptikusokat ismerő olvasó számára úgy tűnhet, mintha a Jn-evangélium nem akarná Jézus megkeresztelkedésének történetét előadni, nehogy ezzel valami módon is a Keresztelő felsőbbbségét jelezze. A szöveg súlypontját azonban nem itt kell keresnünk. A Jn-evangé-

lium a krisztusi (tehát szentségi) keresztséget hasonlítja össze Jánoséval. Míg ez utóbbi csak egy vízzel történő rituális jel, a krisztusi keresztség a Lélek hordozójától ered és ezért a Lelket közvetíti. Az olvasó természetesen most joggal vár arra, hogy Jézus elkezdje a „Lélekkel való keresztelést”. Azonban, mint látni fogjuk (vö. 3,22 és 4,2), az evangélium Jézus és János működését összehasonlítva tisztázza, hogy „Jézus maga nem keresztelt”, azaz a kettő között nem állt fenn versengés. Később pedig (7,39) egyértelműen kijelenti, hogy a Lelket addig nem adta át, amíg meg nem dicsőült. Másszóval Jézus „Lélekkel való keresztelése” elsősorban a halál és a megdicsőülés művére vonatkozik, amelynek keretében a Lelket kiárasztotta, és csak közvetve arra a keresztségre, amely ezután az Egyház szentségi gyakorlatában a Lélek továbbáradásának eszközévé vált. A Keresztelő tanúvallomása tehát „az Isten Bárányának” és a Lélek birtokosának alakját azért kapcsolja össze, hogy már itt az evangélium elején ki-domborítsa Jézus áldozatának kettős arcát (azt, hogy egyszerre tisztító és engesztelő áldozat, és az új életet fakasztó Lélek forrása).

Figyelemre méltó, hogy a fentiek megértéséhez az olvasónak ismernie kell Krisztus megkeresztelkedésének történetét. A János-evangélium azonban ezt nem adja elő, jóllehet feltételezi. Vajon arról van-e szó, hogy az olvasó már ismeri a szinoptikus evangéliumok valamelyikét, vagy csak arról, hogy az ígehirdetés alapján a szinoptikus hagyomány főbb adataival megismerkedett: nehéz megállapítani. Mindenesetre kezdettől fogva világos, hogy a János-evangélium már a Jézushagyományba „beavatott” személyek számára íródott és nem kíván Jézusról mindent – minden fontos dolgot sem – előadni! Semmi kétség nem lehet afelől, s ezt az alábbiakban újra és újra látni fogjuk, hogy a Jn-evangélium nem érthető meg a szinoptikusokban található anyag lényeges részének előzetes ismerete nélkül.

B) AZ ELSŐ TANÍTVÁNYOK

(1,35-51)

[35] *Másnap ismét ott volt János és két tanítványa.*

[36] *Rátékitett Jézusra, aki arra járt, és azt mondta: „Nézzétek, az Isten Báránya!”*

[37] *Két tanítványa, amint ezt hallotta, Jézus nyomába indult.*

[38] *Jézus hátrafordult, és látva, hogy utána indultak, így szólt hozzájuk: „Mi járatban vagytok?”*

Azok azt mondták: „Rabbi, – a szó fordítása; Mester – hol laksz?”

- [39] Azt mondta nekik: „Gyertek, majd meglátjátok.”
Azok vele mentek s látták, hol lakik, és nála töltötték azt a napot. Tíz óra körül járt az idő.
- [40] András, Simon Péter testvére egyike volt a kettőnek, akik János hallatára utána indultak.
- [41] Ő elsőnek felkereste testvérét, Simont és azt mondta neki: „Megtaláltuk a Messiást.” Ennek a fordítása: „Krisztus.”
- [42] Jézushoz vezette őt. Jézus rátekintett és így szólt: „Te Simon, János fia vagy. Kétásnak fognak hívni.” Ennek a fordítása: „Péter”.
- [43] Másnap Jézus el akart menni Galileába; találkozott Fülöppel és így szólt hozzá: „Kövess engem!”
- [44] Fülöp Betsaidából való volt, András és Péter falujából.
- [45] Fülöp találkozott Nátánaellel és azt mondta neki: „Megtaláltuk azt, akiről Mózes írt a törvényben és a próféták: Jézust, József fiát Názáretből.”
- [46] Nátánael így válaszolt: „Mi jó jöhet Názáretből?” Fülöp azt felelte neki: „Jöjj, és lásd!”
- [47] Amikor Jézus látta, hogy Nátánael feléje megy, ezt mondta róla: „Nézzétek, egy valódi izraelita, akiben nincs álnokság!”
- [48] Nátánael azt mondta neki: „Honnan ismersz engem?” Jézus így válaszolt: „Mielőtt Fülöp hívott téged, láttalak, amint a fügefá alatt voltál.”
- [49] Nátánael azt felelte: „Rabbi, te vagy az Isten Fia, te vagy Izrael királya!”
- [50] Jézus azt válaszolta neki: „Hiszel, mert azt mondtam, láttalak fügefá alatt? Ennél nagyobb dolgokat fogsz látni!”
- [51] És hozzátette: „Bizony, bizony mondom nektek, látjátok majd a megnyílt eget s amint az ég angyalai föl-alászállnak az Emberfia felett.”

Szövegjegyzetek

- 35 „M á s n a p”: visszautalás a 29. versre, világos jele annak, hogy a szerző további időrendi összefüggésekre akar rámutatni. Az evangélium első eseménytörténeti egysége 1,19-től 2,1-ig egy hét keretébe illeszkedik.

Az első napon: a jeruzsálemi küldöttek kikérdezik Jánost (19–28. v.).

A második napon: János tanúságot tesz az Isten Bárányáról (29–34. v.).

A harmadik napon: az első két tanítvány találkozik Jézussal. A napot vele töltik; a zsidó szokás a napot estétől estéig számítja (34–39. v.).

A negyedik napon: Péter találkozik Jézussal (40–42. v.).

Az ötödik napon: Fülöp meghívása: Nátánael találkozása Jézussal (43–51. v.).

„Három nap múlva“ (2,1) azaz egy hét elmúltával történik a kánai menyegző, Jézus első jele.

A harmadik és negyedik nap elhatárolása vitatható. Azonban mind a „másnap“ háromszoros megismétlése, mind „a harmadik nap“ említése (2,1) olyan időegységet teremt az evangélium elején, amihez hasonlólt csak a mű végén, a feltámadást megelőző és követő héten találunk.

- 36 „Rátekintett“: az „emblemsas“ szó mélyreható nézést, a felszín mögötti valóság meglátását jelenti. Ugyanez a szó szerepel a 42. versben. János mélyre tekintve „látja“ Jézust, ahogy Jézus is Simonban a későbbi Pétert ismeri föl.
- 37 „nyomába indult“: azonos ige szerepel a 37., 38. („utána indultak“) és a 43. versben. Az első két helyen a szó fizikai értelme áll előtérben, a 43. versben nyilvánvaló a jelképes értelem. Az evangélium egésze azonban azt jelzi, hogy a szó mindegyik esetben szándékosan kettős értelmű: a Krisztuskövetés egyszerre jelenti azt, hogy az új tanítványok Krisztushoz csatlakoznak és azt, hogy eszményként teszik magukévá az ő tanítását és életstílusát.
- 38 „Rabbi“: az első század zsidó tanítóinak és törvényt magyarázóinak szokásos megszólítása. A János-evangéliumnak itt nem annyira az a célja, hogy a „rabbi“ szót a hellenista olvasó számára megmagyarázza, hanem hogy megmutassa, honnan ered Jézusnak a keresztény használatban elterjedt „didaskalos“ (= mester) címe. A rabbi szót Mt (23,7,8; 26,5,49) és Mk (9,4; 11,21; 14,45) egyaránt használja, de Jánosnál szerepel leggyakrabban: nyolc alkalommal (1,38,49; 3,2,26; 4,31; 6,25; 9,12; 11,8). A „didaskalos“ szó, amely a szinoptikus evangéliumokban gyakori, Jánosnál kétszer a „rabbi“, illetőleg „rabboni“ (1,38 és 20,16) fordítása, és csak két másik jánosi vers használja Jézus közvetlen megszólítására (3,2 és 11,28).
- 39 „meglátjátok“: első, mindennapi értelme: Jézus megmutatja a lakását. Az 50–51. versek azonban jelzik, hogy Jézus hívása más értelemben is „látáshoz“, élményhez, istenlátáshoz, az Isten megtapasztalásához vezet. A „látás“ jánosi értelme paradoxonokkal terhes. A fizikai értelmű látás-tapasztalás hithez vezethet, de nem szűkséggé válik. Ez a probléma végigvonul az evangéliumon. Csak az utolsó fejezetben találjuk meg a feltámadás adta megoldást: a feltámadt Jézus – már nem ennek az anyagi világnak részeként – a Szentlelket adva teszi lehetővé a fizikai látás túlszárnyalását: „Boldogok, akik nem láttak, s mégis hívőkké válnak“ (20,29).

„Tíz óra körül“: ha az evangelista napkeltétől számítja az időt, akkor du. négyet jelent. A magyarázók nagy része mélyebb értelmet keres. Azok szerint, akik a két tanítvány egyikében magát a szerzőt (Jánost, Zebedeus fiát) fedezik fel, úgy gondolják, hogy ő itt különös gonddal saját meghívásának pontos idejét említi, s erről részletesen megemlékezik. Hogy az első meghívottak egyike valóban a szeretett tanítvány, az nem zárható ki; bizonyos valószínűséggel feltételezhető, de nem bizonyítható.

- 40 „András”: meglepő, hogy a János-evangélium a szinoptikusokkal szemben nem Pétert mondja Jézus első meghívott tanítványának (vö. Mt 4,18; Mk 1,16). Lukács feltételezi, hogy Péter ismerte Jézust már az általa előadott meghívás előtt: „Elhagyva a zsinagógát, Simon házába ment” (Lk 4,38) – ezt a mondatot Lukácsnál Simon (Péter) semminemű bemutatása nem előzi meg. Simon meghívása viszont csak a következő fejezetben található. Tehát Lukács evangéliuma szerint nem esik egybe Simon (Péter) megismerkedése Jézussal és tanítvánnyá válása. A János-evangélium viszont mindenképpen egy meg nem nevezett tanítványt említ – Andrással együtt – Jézus első követőjeként. András neve később ismét szerepel az evangéliumban: a kenyérszaporítás elején (6,8), majd közvetlenül a szenvedéstörténet előtt (12,22).
- 41 „elsőnek”: a szöveg vitatott. A kéziratok megoszlanak „protos” és „proton” között. Először András, a második esetben Péter az „első”. A szöveg homályosságát jelzi, hogy a kéziratok más variánsokat is hoznak: korán („prói”), „még aznap” (egyes szír kéziratokban). A „prótos” változat esetleg azt jelezné, hogy elsőként András találkozott testvérével, és – logikus következtetéssel – a másik tanítvány ezután ugyancsak elvitte saját testvérét Jézushoz. Ha a meg nem nevezett tanítvány maga János, akkor itt a két testvérpár Péter és András, illetőleg Jakab és János meghívásáról van szó. Ez a magyarázat azonban erőltetettnek tűnik, főleg azért, mert a szinoptikus adatokkal akar mindenáron megegyezést teremteni: miszerint ezt a négy személyt hívta meg Jézus először. Nem lehetetlen, hogy maga a „prótos” változat már evvel a harmonizáló szándékkal jött létre. A szövegkritika adatai – a két legrégebbi papirusz tanúsága – a „próton” szó eredetisége mellett érvel: András elsőnek Pétert, a testvérét kereste föl.
- „Messiás – Krisztus”: az első tanítványok várakozását és a keresztény hit központi szavának eredetét jelzi ez a rövid mondat. Az evangélista már tisztázta, hogy a Keresztelő – saját bevallása szerint – nem a Krisztus (1,20-21). Világos tehát, hogy tanítványai miért szegődnek Jézushoz.
- 42 „rátekintett”: akárcsak a 36. versben ez kifejezi a találkozás feszült légkörét: Jézus „felméri” Simont, amikor átható pillantással rátekint és nevet ad neki. Ez már a harmadik névadás: Jézust a Keresztelő Isten Bárányának, András pedig Messiásnak, most pedig Simont Kéfásnak nevezi Jézus. A névadás Simon keresztény használatban elterjedt nevét magyarázza meg. Érdekes módon a János-evangéliumon végigvonul ennek a jelenetnek az emléke: az evangélium Pétert következetesen kettős névvel „Simon-Péternek” nevezi.
- „Kéfás – Péter”: A János-evangélium korábbi történeti forrásokat tükröz, mint a szinoptikus evangéliumok avval, hogy Péter arám nyelvű nevét említi. Ezen a versen kívül az Újszövetségben csak a páli levelekben (1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 2,9; 2,14) találkozunk a Kéfás névvel, amely a legelső keresztény évtizedekben még nyilván élő használatban volt. Minden más újszövetségi irat csak a görög változatot (Petros) használja. Az arám-héber nyelvű kereszténység háttérbe szorult, és csupán ez a név maradt ránk. Művelt görög fül szá-

mára azonban a „Petros” furcsa hangzású, „csinált szónak” tűnik. A „petra” (= szikla) főnév ugyanis, akárcsak a latinban, nőnemű, s ezért férfinévként nem használható. A hímnemű „-os” végződés hozzáragasztása egyrészt suta, másrészt jelzi, hogy a „Petros” név fordítás egy olyan nyelvből, amelyben a „szikla” szó hímnemű.

- 43 „Galileába”: nem világos az összefüggés Jézus útiterve és az azt követő találkozások között. Későbbi megjegyzésekből azonban kiderül, hogy Jézus, aki maga názáreti (ezt az evangélista a 45. versben közli először), János tanítványai közül csupa galileaival veszi fel a kapcsolatot. Az evangélista talán erre akar rávezetni bennünket: miután galileai „földije” hozzászegődnek, Jézus úgy dönt, hogy visszatér velük szűkebb hazájukba, és működését ott kezdi el.

- 44 „Betsaidából”: Betsaida a Genezáreti tó északkeleti partján feküdt, Fülöp és András, mint „földiek”, együtt szerepelnek Jn 6,8-ban és 11,22-ben.

- 45 „Nátánael”: az evangélium utolsó fejezete szerint (21,2) ugyancsak galileai, Kána faluból. Kérdéses, hogy ezt az adatot a 21. fejezet írója honnan merítette. Amennyiben adata csak jelen szövegünkre támaszkodik (Nátánael és Jézus találkozását ugyanis a kánai menyegző története követi), Nátánael kilétét gyakorlatilag teljes homály fedi. Neve semmi olyan őskeresztény forrásban nem szerepel, amely János evangéliumától függetlennek tekinthető. Bertalan apostollal való azonossága aligha valószínű, csak a középkorban merült fel annak alapján, hogy a szinoptikus apostollistákban Fülöp nevét Bertalan követi. Hasonlóképpen találgatás, hogy ő volt a kánai menyegző vőlegénye.

„Jézust, József fiát Názáretből”: a kifejezés szabatosága szembetűnő, Jézus teljes „polgári” nevét foglalja magában. Megjegyzendő, hogy a negyedik evangélium itt és Jn 6,24-ben Józsefet, mint Jézus apját névszerint említi, anyja Mária nevét azonban nem hozza, pedig róla közvetlenül is beszél. (Evvél szemben Márk csak Jézus anyját nevezi meg, József nevét nem említi.)

- 46 „...Názáretből”: a mondat kétségkívül arra utal, hogy a Messiás nem jöhet Názáretből. Erre az evangélium később hasonló, ironikus stílusban ismét visszatér, hogy jelezze: Jézus a közvélemény szerint nem tartható Messiásnak („Hát Galileából jön a Messiás?” 7,41). A János-evangélium Jézus betlehemi születését és dávidi eredetét szándékosan homályban tartja, de ebből téves lenne arra következtetni, hogy az erre vonatkozó ősi keresztény hagyományt nem ismeri vagy nem ismerné el. Lásd még lent: 7,41-42 magyarázatát.

- 47 „valódi izraelita”: az eredeti szövegben „valóban, igazán (aléthós) izraelita. Fordításunk azonban indokolt, mert a János-evangéliumban az „aléthos” szó rendszerint utal egy tulajdonság valóságos, bár lelki értelemben vett birtoklására. Az evangélium máshelyütt nem egyszer ellenséges érzülettel említi a „zsidók” kifejezést, s itt világosan kimondja, hogy Izrael „valódi fia” Jézus

legnagyobb elismerését érdemli. Ezt a fölismerést fontos észben tartani, főképp mivel egyes szerzők – felületes ítélettel – a negyedik evangéliumban az antiszemitizmus csíráit vélik felfedezni.

„nincs álnokság”: Schnackenburg szerint a kifejezés a Zs 32,2-re utal, amelynek szövege azonban vitatott. (Héberül „nincs lelkében álnokság”; a görög Hetvenesben: „nincs szájában álnokság”; az ősi szír fordításban: „nincs szívében álnokság”.) Jézus mondása mindenképpen Nátánael hitvallását készíti elő és egyben jelzi, hogy bár Jézus sosem látta Nátánaelt, ismeri őt a lelke mélyéig.

- 48 **„Honnan ismer sz”:** a vers Jézus természetfölötti emberismeretét domborítja ki. Jézus csodás lélekbe látása a 4. fejezetben ismét feltűnik, amikor fölfedi a samáriai asszony korábbi életét (4,17-18.29). Az evangélium máshol is jelzi, hogy Jézus ismeri az emberek szándékait (6,64-71; 13,11.18.38; 17,12) és általában „tudta mi van az emberben” (2,25).

„a fügefa alatt”: Jézus válasza titokzatos értelmű; nem fejthető meg sem a szövegösszefüggés, sem az Újszövetség más könyvei alapján. Az egzegéták feltételezik, hogy Jézus Nátánael valamilyen személyes élményére utal, amelyet a körülállók – akárcsak az olvasó – nem értenek, de amely Nátánael számára döntően bizonyítja, hogy Jézus ismeri az ő legtitkosabb ügyeit is.

- 49 **„te vagy az Isten Fia, te vagy Izrael királya”:** Nátánael válasza két messiási címet tartalmaz. Az „Isten Fia” ebben a versben feltehetően szinonimája a dávidi (királyi) Messiás címnek: „Izrael királya”, úgy, ahogy ez a két cím a 2. és a 110. zsoltárban is összekapcsolódik.

- 50 **„nagyobb dolgokat fogsz látni”:** Jézus válasza elismeri ugyan Nátánael hitének értékét, de azt csak mint kezdeti fokot kezeli. Ha az a tény, hogy Jézus belelát Nátánael lelkébe, ekkora hitet vált ki, mennyivel nagyobb hittel kell majd elfogadnia mindazt, amit a későbbiekben fog megtapasztalni. A „nagyobb dolgokra” való utalás meghatározatlan. Egyesek feltételezik, hogy a 21. fejezet szerzője ezt a mondatot úgy értelmezte, hogy Nátánael is jelen volt Jézus kánai csodájánál (az volt a „nagyobb dolog”, aminek tanúja lett). Ebből rövetkeztetett arra, hogy Nátánael a galileai Kánából származott (21,2).

- 51 **„látjátok majd”:** a többszám jelzi, hogy ez a mondás nem (csak) Nátánaelnek szól, hanem a tanítványok összességének. Úgy tűnik, hogy nem is csupán Nátánael meghívását zárja le, hanem az első tanítványok kezdeti Jézus élményének állít távlatot: a hit kezdeteit újabb és újabb kinyilatkoztatások fogják követni, amelyek mind Jézus dicsőségét hivatottak kinyilvánítani. Az evangélista a kánai csodát is egy hasonló értelmű mondattal zárja le (2,11), bár azt nem Jézus ajkáról veszi.

„a megnyílt eget látó” tanítványokról egyébként az evangéliumban nem olvasunk. Érdekes összefüggést nyújt a Csel 7,56, amelyben Szent István

vértanú egyszerre tanúskodik „a kinyílt égről” és az „Emberfiáról”. Mindkét szöveg a mennyei dicsőség eksztázisban való megtapasztalásáról szól. Az eksztatikus látás tárgya „az Emberfia”, azaz a megdicsőült Krisztus, akit az őskeresztény teológia Dániel látomásának szavaival ír le (vö. Dán 7,13-14). Amíg tehát Nátánael és a meghívott tanítványok általában Jézust a dávidi messianizmus értelmében ismerik el „Izrael királyának”, Jézus zárószava az ő természetfeletti és egyetemes királyságának kinyilatkoztatását ígéri.

„a fel-alászálló angyalok” említése minden bizonnyal Jákob ál-mára utal (vö. Ter 28,12). Ez magyarázná meg a szokatlan „epi” előjárószo használatát: az ég angyalai úgy szállnak fel és alá az Emberfián, mint Jákob létráján (a Hetvenes görög szövegben: „epi autés”). Egy kevésbé ismert ősi keresztény irat, a „Jákob létrája”, amely az első század végéről való, de sajnos csak töredékesen és ósláv fordításban maradt fenn, bizonyítja, hogy már az első keresztény nemzedék számára fontos szerepet játszott Jákob létrájának jelképes értelmezése. Feltehető, hogy Jn 1,51 csak kis töredékét őrzi a Ter 28,12 szövegét idéző régi keresztény szimbolikának. (Lásd az idézett szöveg kiadását angol fordításban, bevezetéssel és jegyzetekkel: „Ladder of Jacob”: James H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, N. Y. II, 1985. 401–411.)

Magyarázat

Az első tanítványok meghívása nem egyszerű történeti visszaemlékezés. Az evangélista számára kétségtől fontos, hogy kik voltak az első tanítványok és hogyan kerültek Krisztus környezetébe. A nevek és részletek nem egy pontban igazolhatóan történeti alapokra vallanak. Mégis az elbeszélés egésze teológiaiilag átgondolt, egységes kompozíció, amelyen a krisztológiai szempont uralkodik, a szöveg központjában Krisztus kiléte áll. Ehhez kapcsolódik az a kérdés is, hogy az első tanítványok Krisztus kilétét mennyiben látták, mennyiben értették meg. Szövegünk tehát úgy vezeti be az olvasót az evangélium eseménysorozatába, hogy egyben megmutatja azt a kezdeti Krisztusképet is, amely az első tanítványokban kialakult a Mesterral való első találkozás élményei során.

Az első indítás a Keresztelőtől jött, amikor Jézusra mutatott: ő „az Isten Báránya”. Emiatt indul nyomába két János-tanítvány, akik Jézust azonnal tanítómesternek nevezik. Ez annyit jelent, hogy János útmutatására új mester nyomába szegődnek. Az szemita „*rabbi*” név is fontos. Mutatja azt a mester-tanítvány viszonyt, amely itt létrejön: nemcsak szellemi kapcsolatról van szó, hanem életközösségről, hiszen követik házába és hozzáköltöznek, hogy osztozzanak életében. Ebben az együttlétben születik meg a felismerés: ő a *Messias*! Itt élénk táru-l a kereszténység központi fogalmának (Christos) eredete. Abból az életközösségből fakadt, amelyet a Keresztelő útmutatására két tanítványa

Jézussal vállalt. Persze nemcsak a szóról, hanem az azt körülvevő hitről van szó: a két tanítvány vendégsége Jézusnál a *Krisztus*-hit első megjelenése. Úgy hat, mint egy felfedezés, mint egy hosszú keresés gyümölcse, rátalálás („megtaláltuk a Messiást”) arra, aki az Előszó szerint „a világban volt”, de akit nem ismertek fel (vö. 1,10). A két tanítvány rokont és barátot mozgósít. A szöveg kifejezetten csak az egyikről, Andrásról beszél. Testvére, Simon új nevet kap Jézustól első találkozásuk során. Az olvasónak, aki a szinoptikus hagyományban járta, rá kell ismernie a legismertebb Jézus-tanítvány nevére és látnia kell: Péternek ez az új azonossága az első élményben gyökerezik. Jézus már ekkor tudja, hogy kit választott és megjelöli későbbi új nevét. Fülöpnek, András „földijének” Krisztus-élménye egy hívó szóból fakad: „Kövess engem!” [A szinoptikusokban ez a tanítványok meghívásának többszörösen megismételt formája: Mt 4,19; Mk 2,17-20 (Péter és András majd a Zebedeus-fiak); Mt 9,9; Lk 5,27 (Máté, illetőleg Lévi), egy ismeretlen tanítvány meghívása: Lk 9,59, a gazdag ifjú: Mt 19,22; Mk 10,21; Lk 18,23]. De Fülöp a maga felismerését szabatos és tömör krisztológiai kijelentésben foglalja össze: ez, a *názáreti József-fia*, Jézus az, akiről „a Törvény és a Próféták”, tehát a zsidók szent iratainak összessége szólunk: *ő az ószövetségi íráskönyvek tartalma és beteljesítője*. Fülöp szavai paradox állítást fejeznek ki, paradox voltokra Nátánael első válasza világít rá: a szent könyvek nem ígérnek semmit, ami Názárettel volna kapcsolatos. Galilea egyébként is a jobbára elpogányosodott északi országrészhez tartozik. Tehát: „Mi jó jöhet Názáretből?” A felelet ismét személyes tapasztalásra hív: „Jöjj és lásd.” Amikor a „valódi izraelita”, Izrael valódi fia, akiben az őszinte és kitárulkozó készséget semmi hátsó szándék, önző számítás, politikai érdek vagy nacionalista fanatizmus nem homályosítja el, találkozik Jézussal, megszületik benne a felismerés: ez az *Isten Fia*, ez *Izrael királya*. Egyetlen találkozásban megismerik, felismerik egymást a valódi izraelita és Izrael valódi királya: ez a találkozás egymás kilétébe való betekintést jelent. De míg Jézus Nátánael legtitkosabb belső életének részletét is átlátja, addig Nátánael csak az első, valójában felszínes megismerésig jut el. Jézus úgy áll előtte, mint aki lényegében még titok és ígért: „Nagyobb dolgokat fogsz látni.” Evvel a mondással indul meg az evangélium programja, Jézus „jeleinek” bemutatása, amelyeken át megnyilvánult az ő belső isteni valósága, dicsősége.

A perikópa azután az első tipikusan jézusi stílusban megfogalmazott mondással zárul: „Bizony, bizony mondom...” A mondás a meghívottak egész csoportjának, sőt az olvasók hívő seregének is szól: látni *fogjátok* a megnyílt eget... A Jákob létráját idéző mondat a képzelet számára talán furcsa, de teológiailag fontos. Folytatja azt, amit az Előszó teológiai elmélkedése elkezdett: Jézus, mint az *Emberfia*, –

a Dániel könyvében szereplő égi, sőt isteni lény – szemük előtt fogja valódi kilétét megmutatni, hogy így az eget és a földet összekapcsolja, egységbe fogja az isteni világot az emberek világával. Benne egy kitérő égi felé nyílik meg az út, amelynek révén az Isten tettei és gondolatjai közvetlen tisztaságukban jutnak el a világba és az emberi törekvések, imák és feszültségek pedig elérik az eget Urát.

Mint láttuk, az evangéliumok minden fontosabb krisztológiai címe megtalálható ebben a háromnapos igénytelen eseménysorozatban. A Keresztelő nyomdokán az első tanítványok szavai Krisztus elé viszik mindazt a várakozást, amellyel az Ószövetség az Úr felé fordult. Az evangélium történetei ezt a várakozást fogják kitölteni, átformálni, megvilágosítani, egységbe fogni és túlszárnyalni.

MÁSODIK RÉSZ: A JELEK KÖNYVE

1. ELSŐ JEL

a) A kánai lakodalm (2,1-12)

- [1] *A harmadik napon lakodalmat tartottak a galileai Kánában és Jézus anyja is jelen volt.*
- [2] *Jézust és tanítványait is meghívták a lakodalomra.*
- [3] *Amikor elfogyott a bor, Jézus anyja így szólt hozzá: nincs boruk.*
- [4] *Erre azt mondta Jézus: „Asszony, mi dolgom van veled? Még nem jött el az én órám.”*
- [5] *Anyja szólt a szolgálónak: „Bármit mond, tegyék meg.”*
- [6] *Ott állt hat kökorsó zsidó szokás szerint tisztálkodásra; mind-egyikbe két vagy három mérő fért.*
- [7] *Jézus azt mondta nekik: „Töltsétek meg a korsókat vízzel.” Mire színültig töltötték őket.*
- [8] *Erre azt mondta nekik: „Most merítsetek belőle és vigyétek a násznagynak.” Erre vittek neki.*
- [9] *Mihelyt a násznagy megízlelte a borrá vált vizet (nem tudta, honnét való, tudták azonban a szolgálók, akik a vízből merítették), a násznagy a vőlegényhez fordult,*
- [10] *és ezt mondta neki: „Minden ember először a jó bort szolgálja fel és csak amikor megittasodtak, a silányabbat. Te a jó bort félretetted mindeddig.”*
- [11] *Ezt Jézus, mint jelei kezdetét a galileai Kánában művelte: kinyilvánította dicsőségét és tanítványai hittek benne.*
- [12] *Ezután lement Kafarnaumba anyjával, testvéreivel és tanítványai-
val, és rövid ideig ott maradtak.*

Szövegjegyzetek

- 1 A harmadik napon: keresztény szövegben a „harmadik nap” szimbolikus értelmének lehetősége kézenfekvő. Brown szerint az első században a zsidók rendszerint a szerdai napot (a hét negyedik napját) választották házasságkötésre (I, 106.); a kifejezés szimbolikus értelmének keresése azonban jogosult. René Laurentin szerint (Jézus au Temple, Paris, 1958, 101-2) Lukács gyermekségtörténetében is Jézus megtalálása a templomban a „harmadik napon” (Lk 2,46) hasonló módon jelképes értelmet hordoz. J. Fitzmeyer Lukács esetében ezt kétségbe vonja, mert az evangélista a „három nap után” (meta hémeras treis), nem a „harmadik napon” („té trité hémera”) kifejezést használja. (Vö. The Gospel According to Luke I–IX, The Anchor Bible 28, Garden City, 1981, 441.) Szövegünkben azonban az utóbbihoz hasonló datívuszos forma szerepel (té hémera té trité; egyes tekintélyes

kódexekben – mint pl. a Codex Vaticanus, az ún. f¹³ kódexcsalád stb. – szó szerint: „té trité hémera“).

- 2 Jézus anyja: az esemény elbeszélésében Jézus anyjának ilyen módon való említése két célt szolgál. Egyrészt jelzi, hogy Jézus és tanítványai Jézus anyja révén kapnak meghívást a lakodalomra. Másrészt Jézus anyjának ez az említése már előre jelzi, hogy jelentős szerepet kap majd a történetben. A negyedik evangélium sosem nevezi néven Jézus anyját. Ez nem von le a személy fontosságából vagy történetiségéből. Ellenkezőleg, Mária is, akárcsak más fontos személyek (pl. a „szeretett tanítvány“, a számáriai asszony vagy a névtelen első tanítvány), valószínűleg azért szerepel név nélkül, hogy szerepük jelképes jellege könnyebben kifejeződjék.
 - 3 elfogyott a bor: a lakodalom (és a mulatság) előrelátható végső szakaszáról van szó, amikor a vendégség a bor hiánya miatt szélnek ered. Nem annyira a lakodalmas ház „kellemetlen helyzetét“, mint az ünnepség utolsó szakaszát húzza alá ez a „helyzetjelentés“. Ezért nem világos, hogy Jézus anyjának megjegyzése Jézustól segítséget, vagy éppenséggel csodát kér-e. Ha mint történeti részletet kezeljük, Jézus anyjának megjegyzése már csak azért is indokolt lehet, mivel Jézus és a tanítványok ugyancsak megnövelték a vendégek számát. De valószínűleg csak a jánosi elbeszélések egyik jellegzetességéről van szó: a helyzet leírását párbeszéd formájában kapjuk. Ez lényegében feleslegessé teszi a sokat emlegetett dilemmát: hogy-hogy először visszautasítja Jézus, majd teljesíti Mária kérését?
 - 4 „Asszony, mi dolgom van veled?“ A kérdés mögött minden valószínűség szerint szemita fordulat húzódik meg. Ez az Ószövetségben gyakran szereplő fordulat (héberül: „mah li walakh“) rendszerint azt a célt szolgálja, hogy két személy között határvonalat húzzon, és közös illetékességüket egy kérdésben tagadja: „mi közünk egymáshoz“, „mi dolgunk van egymással“ – rendszerint hozzáértendő: „ebben az ügyben“ (vö. Bir 11,12; 2Sám 16,10; 19,23; 1Kir 17,18; 2Krn 35,24). Mind a három szinoptikus szerint Jézust az ördögök evvel a kifejezéssel szólítják meg: Mk 1,24 (par. Lk 4,34) és Mt 8,29 (par. Mk 5,7 és Lk 8,28). Ezeket a helyeket a fordítások gyakran igen erős kifejezésekkel adják vissza: „hagyj békét“, „ne értsd magadat az ügyembe“. A kifejezés azonban önmagában semleges tónusú; érzelmi aláfestését a történettel való összefüggés alapján lehet csak megállapítani.
- Az „asszony“ megszólítás az eredeti szövegben Jézus két mondata közé van ékelve, és ezért a szöveg következő pontozása is lehetséges: „Mi dolgom veled? Asszony, még nem jött el az én óráim.“ Az idézett szinoptikus párhuzamok azonban azt mutatják, hogy a megszólítás az első mondathoz tartozik.
- Az édesanya „asszony“-nyal történő megszólítása nem tiszteletlen, de váratlan és szokatlan. A mai magyar szóhasználatban az „asszonyom“ megszólítás hasonlóan tiszteletteljes, de személytelen, és jobbra csak idegenek között használatos. Anyján kívül (Jn 19,26) Jézus csak idegen asszonyokat szólít meg így: a számáriai asszonyt (4,21), a házasságtörő nőt (Jn 8,10), a kánaáni asszonyt (Mt 15,28) és Mária Magdolnát akkor, amikor kilétét nem akarja neki

2,1-12

felfedni (Jn 20,15). Mt 15,18 és a későbbi betoldásnak számító Jn 8,10 nem kifejezett jánosi nyelvezetre vall. Hasonló módon szól a szolgálóhoz Péter is (tagadásának lukácsi előadásában: Lk 22,57) és az angyalok a János-evangéliumban, amikor Magdolnát megszólítják (Jn 20,13). Ezek a példák megerősítik a „mi dolgom veled” kifejezés fenti magyarázatát: Jézus első válaszában elhatárolja magát anyjától, mert idegen asszonyoknak járó megszólítással él. A megszólítás szokatlan volta ugyanakkor felhívja figyelmünket arra, hogy mélyebb értelmet keressünk. Minden esetre kapcsolatot teremt a keresztt alatti jelenettel, amelyben Jézus ismét „asszony”-ként szólítja meg anyját (Jn 19,26). A végső magyarázatot erre is, mint a János-evangélium majdnem minden titokzatosnak tűnő mondatára az evangélium utolsó fejezete, a „dicsőséges szenvedés” története adja meg.

a z é n ó r á m : „Jézus órája” minden kétségen kívül a kereszthalálra utal. Ezt a témát az evangélium magyarázata során végig fogjuk kísérni. (Vö. főképp a 4., 13. és 17. fejezet magyarázatát.) Jézus Máriának adott válasza itt mutatja meg kettős értelmét (A kettős értelemnek ezt a rendszeres használatát nevezi C. H. Dodd „jánosi ironiának”).

A mondat értelme tehát: most hagyj, a „kifogyó bor” ügyében nincs még közünk egymáshoz — még nem jött el az a nagy időpont, amikor majd éppen ez az ügy fog bennünket egybekapcsolni. Az „óra” és „az asszony” ilyen rendkívüli (és a 19. fejezet tükrében: jelképes) használata egyben a lakodalomnak és a lakodalmi bornak is szimbolikus jelentést kölcsönöz.

- 5 „tegyétek meg”: Jézus anyjának parancsa meglepőnek tűnik. Nyilvánvaló, hogy Mária fia válaszából egy készülő cselekmény ígérését hallotta ki. Vajon Mária félreérti Jézust, és azt hiszi, hogy a cselekvés órája „még nem jött el”, de már küszöbön áll? Vagyis Mária utasítása Jézus „órájának” Igazi (jövőbeli) jellegét félreérti, s úgy gondolja, hogy Jézus a borhiányon segíteni fog? Ez esetben az ironia abban rejlik, hogy Mária helyesen elővételezi Jézus szándékát, csupán annak igazi mélysége — a kereszthalálra és a jelképes értelmű borhiányra való vonatkoztatása — marad egyelőre homályban.

- 6 „hat kő k o r s ó”: szimbolikus jellegük világos abból, ahogy rendeltetésüket az evangélista megmagyarázza. Jézus csodája a rituális tisztálkodás eszközét változtatja át a messiási „lakodalom” áldásainak és örömeinek jelképévé. Minthogy a 10. vers nem hagy kétséget afelől, hogy a bor ilyen jelképes értelmezése szándékos, ezért a víz eredeti rendeltetésében is jogosan keressünk allegorikus vonatkozást. A kőkörsők számának szimbolikus jellege kevésbé biztos, bár a hatos szám a tökéletesség hiányát jelképezi (hét mint szent szám egyet hozzáadva ezt feloldja: lásd például a teremtés hat napját, amihez a szombat hozzájárul, hogy megadja a teljességet). Az, hogy a körsők köből vannak, még kevésbé tekinthető jelképesnek. Általában János evangéliumára jellemző a vissza-visszatérő aprólékos részletek közlése.

Természetesen a jelképes értelem nem zárja ki a részlet történeti hitelességét, de nyilvánvaló, hogy az elbeszélő a jelképes szempontra fektet hangsúlyt. A korabeli zsidóság rituális tisztálkodásának gyakoriságát és fontosságát

gát Mk 7,3-4 jól megvilágítja. Egy „mérő” mintegy negyven litert tartalmazott (Brown, I, 100), két-három mérőnyi víz hat korsóban mintegy hatszáz liter bort jelent. A történet tehát óriási mennyiségű borról beszél, bizonyára evvel is jelzi az „új bor” minden várakozáson felüli bőségét a fogytán levő régi borral szemben.

7 „színültig”: újabb jele annak, hogy a szerző a bor bőségét hangsúlyozza.

8 „a násznagynak”: a násznagy szerepe talán jelképes értelmű. Az evangélium később Keresztelő Jánost mint a „vőlegény barátját” mutatja be, aki a vőlegény és menyasszony nászának tanúja: ott áll, hallgatja a vőlegény szavát és örvendezik (3,29). A „násznagy” és a „vőlegény barátja” azonban nem jelenti ugyanazt a szerepet. Mint a következő versek mutatják, a násznagy nem tudja, honnét való a bor, és a vőlegényt kérdőre vonja. Ha szerepében allegorikus jelleget látunk, akkor Izrael nagy részének magatartását jelképezi, azokét, akik látják a csodás eseményt, de nem fogják fel az értelmét.

9 „a borrá vált vizet”: az elbeszélésre általában jellemző a mellékes részletek szuggesztív kidomborítása és a kulcsesemények feletti átsiklás. Ez itt jelentkezik legvilágosabban: magára a csodás eseményre csak egy odavetett megjegyzés utal, nem is tárgya egy külön mondatnak. Ez a szerkesztésmód ugyancsak az allegorikus értelelem hangsúlyozását szolgálja.

„nem tudta... tudták”: ez a közbevetett mondat a szolgákat és a násznagyot jellegzetesen jánosi teológiai témával állítja szembe. Az „ismeretlen Eljövendő” (1,26), de főképp a fel nem ismert isteni ajándék (4,22), illetőleg Ajándékozó (vö. 9,21) tragikus ténye már másutt is kifejezésre jutott, és az Előszó egyik fontos állítása volt (1,10). Ezért valószínű, hogy mind a szolgák, akik többet tudnak, mind a násznagy (pedig „nem nagyobb a szolga uránál”: 13,16), jelképes értelelem hordozói. A násznagy a Krisztus hitére el nem jutó hivatalos zsidóságot jelenti, míg a szolgák azokat, akik a jelek láttára hisznek, ahogy ezt majd a 12. versben a tanítványokról olvassuk.

10 „először a jó bort”: a történet az események külső szemléletével végződik. Aki a lakodalom eseményeit „tárgyilagosan” (de az evangélista szerint ez annyit jelent: a belső értelelem felfedezése nélkül, tehát igazában értetlenül) vizsgálja, nem csodával, hanem észszerűtlenséggel áll szemben. A násznagy ezt a vőlegénynek, akit a lakodalom rendezéséért felelősnek tart, a szemére veti. Az evangélista elgondolása szerint ez az ellentmondás egyrészt felszínre hozza az esemény csodás jellegét, másrészt az olvasó számára indítást ad, hogy mindazt, amit olvasott, allegorikus értelemben fontolja át újra.

Ugyanakkor a történet legmélyebb értelme itt válik hozzáférhetővé: a szemrehányás — átvitt értelemben — maga az üdvösségszerző Isten ellen irányul, aki az üdvtörténet végére hozza meg legnagyobb ajándékát: a messiási idők javainak teljességét, az isteni életet.

11 „jeleinek kezdete”: a görög arché szó nemcsak az események elejét jelenti, hanem azok mintaképét, mai filozófiai nyelven „archetípust”.

2,1-12

Az arché szó ilyen nyomatékos használatát láttuk már az evangélium elején (1,1); az első János-levél az „ap'archés” (kezdetől fogva) kifejezést ismételtelen használja: a „kezdet” egyben az eredetet is meghatározza és ezért példakép: 1Jn 1,1; 2,7.13.14; 3,8.11.

A „jelek” szó használata különösen fontos: „Jézus minden tette, akár csak az imént leírt csodatett, mélyebb tartalmat hordoz, egy önmagában közvetlenül meg nem tapasztalható valóság kifejeződése a látható világban. (Vö. a Bevezetés ide vonatkozó részét: 38–39. l.) A „jelek” szerepét a vers további szavai még közelebből megvilágítják.

„kinyilvánította dicsőségét”: a csodás jel Jánosnál nem egyszerűen a természet rendjével ellenkező esemény, amely az isteni Ok közvetlen működését tanúsítja, hanem kinyilatkoztatást hordozó esemény, amely a maga mélyebb értelmén keresztül isteni mondanivalót közöl. János evangéliumát nem csodatettek elbeszélése, hanem a Jézus által művelt jelek közlése foglalkoztatja: a jelek sorozata az elsőtől, mint mintaképtől az összefoglaló végső nagy húsvéti jelig azt a célt szolgálja, hogy az Isten dicsőségét a látás, hallás, tapintás tárgyává tegye. A megtestesülés programja ez: „és láttuk az Ő dicsőségét...” (1,14).

„tanítványai hittek benne”: az első jelet a hit teljes, problémáktól mentes válasza követi. Ez is példakép, főképp az olvasó számára. A tanítványok esetében azonban csak az első jelre adott első válasz, amit majd még válság fog követni.

- 12 A vers átmenetet alkot két olyan történet között, amelyeket egyébként történeti szálak aligha fűzhetnek egybe. Jézus „lemerése Kafarnaumba” Lk 4,31 szövegére emlékeztet (katélthen eis Kapharnaum). Ugyanakkor megegyezik Lk 4,29 feltételezésével: Jézus nyilvános működése igazában nem családja lakhelyén, Názáretben, hanem Kafarnaumban kezdődött. János azonban szinte átszalad Jézus első galileai szereplésén. Nála a kánai csoda után – amely a tanítványokban a hit választát keltette – a következő jel a jeruzsálemi templomban történik, mint megütközést keltő prófétai cselekmény.

Magyarázat

A kánai lakodalom csodáját négy szempontból tárgyaljuk: az irodalmi szerkesztés, a történeti háttér, a jelképes teológiai értelem és az evangélium egészéhez való viszonyítás szempontjából.

a) Irodalmi szerkezet

Tömör elbeszélő jellege ellenére is a szöveg már első olvasásra szokatlan líraiság benyomását kelti. Ennek okát azonban hiába keressük: lírai jellegű részletekben: a rövid tizenegy vers során az evangé-

lista nem bocsátkozik sem érzelmek, sem teológiai meglátások részletezésébe. A történet szerkezeti sajátosságai adják meg a választ.

Az első két vers (vv. 1–2) az esemény idejét, helyét és szereplőit sorolja fel. De már itt rendellenességgel találkozunk: Jézus anyjának jelenlétét külön mondat emeli ki Jézus és tanítványai jelenlétének közlése előtt. Evvel egy eddig meg sem nevezett, — sőt most is név nélkül említett — személy kap nem várt fontosságot. Az olvasóban a titokzatoság és várakozás élménye ébred.

A 3.–5. vers a „problémát” vázolja fel. Az evangélista azonban itt sem arról beszél, amire számíthatnánk: miért fogyott el a bor, miért (és mekkora) nehézséget jelent ez, milyen módon tartozik a kérdés Jézus anyjára és főképp, mi célból és miféle várakozással közli ő ezt a tényt fiával. Minderről nem szerzünk tudomást. A három vers ehelyett három elgondolkoztató tényt közöl:

[1] Jézus látszólag visszautasítja, hogy a kérdéssel foglalkozzék. Amikor azonban anyjának válaszol, igazában nem is a felhozott problémára felel, hanem anyjától határolja el magát.

[2] Avval, hogy „az ő órájára” hivatkozik, nemleges válaszát és magatartását csak a jelen helyzetre és pillanatra korlátozza, s evvel egy jövőbeli, másfajta szükségletet, más értelmű kérelmet és más értelemben *elfogadott* kapcsolatot vet fel.

[3] A lényegében nemleges válasz után Jézus anyja úgy viselkedik, mint aki tudja, hogy Fia a borban megfogyatkozott lakodalmas ház problémáját meg fogja oldani, sőt mint aki azt is tudja, hogy a szolgák utasítást fognak kapni. Jézus anyjának szerepe a szolgák felé megint azt a tisztázatlan kérdést veti fel: miféle szerepet játszik ő ezen a menyegzőn? (Emlékezzünk: az első két vers szerint Jézus anyja egyszerűen „jelen volt” a lakodalmon, míg magát Jézust és tanítványait meghívták.)

Az elbeszélés menetében látszólag szándékos logikátlanságot fedezünk fel:

Jézus anyja a bor hiányát közli.

Jézus „válaszként” saját anyjához való viszonyát kérdőjelezi meg, legalábbis arra az időszakra, amíg „órája” el nem érkezik.

Mária — ismét „válaszként” — a szolgákat felszólítja, hogy tegyék meg, amit majd Jézus parancsol.

A figyelmes olvasó kénytelen elgondolkozni: miféle *más* értelemben fogja fel Jézus a lakodalmi bor hiányát? Majd arra a sejtésre jut, hogy Jézus nemleges válasza csak annyit jelent: nem *ennek* a lakodalomnak a problémája az, amely közte és anyja közt oly módon teremtet kapcsolatot, hogy Ő azt elfogadni kész, hanem egy másik lakodalom és annak bora jár az eszébe, amikor választ ad. Végül arra kell

gondolnia, hogy Mária az események és a párbeszéd homályán valami módon áthatol, mert Jézus válaszából mégiscsak helyesen következtet: Jézus prófétai cselekvésre készül. Ezeket a gondolatokat az olvasóból az események látszólagos logikátlansága csalja ki: a felszín alatt mégiscsak valami mélyebb logika szunnyad.

A 6.–8. vers volna a csoda leírása. De igazában megint csak furcsa módon haladunk előre: egy aránylag hosszú mondat a korszak anyagát, számát, a háztartásban elfoglalt szerepét és ürtartalmát részletezi. A hetedik vers Jézus parancsát és annak végrehajtását írja le. Magára a csodatettre, a víz borrá változására az olvasónak kell következtetnie, mihelyt a parancsot olvassa: vigyetek belőle a násznagynak. És lám ezt a következtetést, amely végeredményben a legfontosabb eseményre vonatkozik, az evangélista csak egy mellékes megjegyzésben erősíti meg a következő vers elején. Evvel megint az olvasót arra készíti, hogy próbáljon tovább olvasni a „sorok között”, vagyis hogy maradjon abban a szellemi magatartásban, amellyel már az előző versek során a történetek felszíne alá próbált bepillantani.

A 9.–10. vers a felszínen humoros csattanónak tűnik. De már fel vagyunk készítve arra, hogy a mélyebb értelmet keressük. A násznagy értetlenül megfeddi a vőlegényt, a szolgák azonban tudják, mi történt. Az elbeszélő ismét gondolatokat vet fel bennünk anélkül, hogy előadná a szimbolikával immár teljesen átítatott történet megfejtését.

A 11. vers a teológiai „csattanó”. Azt állítja, hogy a fenti történet Jézus működésének kezdete és mintapéldája. Jézus tettei olyan jelek, amelyek „dicsőséget” — azt az Istennel való azonosságot, amiről az Előszó már kifejezett módon beszámolt — nyilvánítják ki. Ezeket kinyilatkoztató értelmük szerint kell vizsgálnunk, csak akkor érik el céljukat, azt, hogy a hitet felébresszék, növeljék, táplálják bennünk.

b) Történeti háttér

Kritikai megfontolások számos kételyt támaszthatnak az elbeszélés történeti hitele körül. Jánosnál ez az egyetlen csoda, amelyhez a szinoptikus hagyományban párhuzamos szöveget vagy hasonló jellegű eseményt nem találunk. Aki a történetet legendának véli, eredetét kétféle úton próbálhatja megmagyarázni. Az egyik útra Bültmann felfogása jellemző, aki a hellenista Dionüszosz-kultusz átalakítására vezeti vissza a „borsaporítás” csodáját. Dionüszosztól, mint a bor és szűret istenétől a bor bőségét várták, ünnepein egyes szentélyekben a szőlőkutakból víz helyett bor folyt. János történetében azonban sem a pogány kultusz elleni tendenciának, sem a dionüszoszi életöröm ünnepelésének semmi nyoma nem található. Az, hogy későbbi keresztény századok Vízkereszt ünnepét, amelynek témái között a kánaai menyegző

is szerepel, a régi dionüszoszi ünnepen, január 6.-án tartották, jóval újabb korú fejlemény; a negyedik evangélium létrejöttében ez nem játszott szerepet.

Érdekesebbek azok az elméletek, amelyek a kánai menyegzőt Jézusnak az új és régi borra vonatkozó mondásához kapcsolják. Ez a mondás mind a három szinoptikusnál megtalálható (Mt 9,17; Mk 2,22; Lk 5,37-39). Lukács változata a leghosszabb: „Senki sem tölti az új bort régi tömlőkbe, különben az új bor szétfeszíti a régi tömlőket, kifolyik, és a tömlők is tönkremennek. Az új bor új tömlőbe való. Aki a régi bort issza, nem kívánja az újat, mert azt mondja: jobb a régi.” Az utolsó mondat csak Lukácsnál szerepel, s ez áll legközelebb a kánai menyegző történetének utolsó soraihoz. Az új és régi bor összehasonlítása jelképes értelmű; az üdvtörténet utolsó szakasza olyan, mint az újbor; akik nem fogadják el, olyanok, mint akik az „óborhoz” ragaszkodva előítéleteik miatt nem hajlandók megkóstolni az újbort. Ennek a mondásnak egyik változata egyébként a gnosztikus eredetű (és talán még egyenesen szájhagyományból merítő) ún. Tamás evangéliumban is megtalálható, amely a Nag Hammadiban talált kopt nyelvű iratok között 1945-ben került napvilágra. Szövege: „Senki, aki óbort iszik, nem kívánja az újat” (47. vers: K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1973, 523.) Meglepő módon a szinoptikusokban az újborról szóló mondást megelőző versekben Jézusról mint „vőlegényről” és a tanítványokról mint „vőlegény fiairól” olvasunk. (Félreértés ne essék: a „fiak” kifejezés hebraizmus: a vőlegény kíséretéről, barátairól van szó!) Mindebből látható, hogy az ó- és újbor, valamint a menyegző *együttes* jelképes értelmezése közkinccse az evangéliumoknak, és feltételezhetően szerte az Ősegyházban ismerték mint a szájhagyomány legősibb rétegének részét.

A fentiek alapján a nem-hívő egzegéta a legkülönbözőbb elméletekkel próbálkozhat. Például: hátha csak a fenti teológiai téma megvilágítására, konkrét formákba öntésére született a kánai menyegző legendája? Aki azonban a János evangélium bizonyágtételét hittel magáévá teszi („és mi láttuk az ő dicsőségét”: 1,14. Vö. 1Jn 1,1) annak számára egy ilyen rekonstrukció elfogadhatatlan. Pusztán a történeti kutatás eszközeivel nem jutunk túl azon az állításon, hogy valami oknál fogva a „messiási menyegző” és „az óbor/újbor jelkép” része volt az ősi keresztény hithirdetés alapkincsének. De pusztán történeti érvekkel az sem zárható ki, hogy emögött voltaképpen egy valós csodás esemény húzódik meg, amelynek emlékét csak János evangéliuma őrizte meg. Csak aki minden csodát eleve legendaként kezel, fog ettől az utóbbi megoldástól mindenképpen elfordulni.

Más kérdés azonban, hogy a Kánában történt eseménysort a János-evangélium milyen történeti hűséggel és tárgyilagossággal adja

vissza. Mint a szöveg irodalmi jellegzetességei mutatják, az elbeszélő célja nem pusztán adatközlés, még csak nem is egy csoda elmondása, hanem a tényeknek egy sajátos szemszögből való bemutatása: úgy, hogy bennük Krisztus dicsősége az olvasó számára is visszatükröződjék és ők is csatlakozzanak a tanítványok hitéhez. Az elbeszélés történeti alapját tehát nem vonjuk kétségbe, csupán annak a meggyőződésnek adunk kifejezést, hogy az elbeszélés mikéntje, a megemlített tények kiválogatása, előadása, szavakba öntése a szerző irodalmi munkásságának gyümölcse.

c) Jelképes teológiai értelem

A kánai menyegző leírásának központi gondolata nem a csoda, hanem az, amit a csoda kinyitvánít: a messiási menyegző meghirdetése. A fenti szinoptikus párhuzamok mutatják, hogy már Jézus hithirdetésében az újbórl egy új üdvtörténeti szakasz gazdag adományát jelképezte, a menyegző pedig Istennek népéhez való viszonyát fejezte ki. Mindkét téma Jézus prédikációjának központi mondanivalójához, Isten országának örömhíréhez kapcsolódott. A fenti példák mellett kell felsorolnunk Jézus azon példabeszédeit is, amelyek Isten országát menyegzőhöz vagy lakomához hasonlítják (vö. Mt 25,1-12; Lk 14, 15-24; Mt 22,1-13). A gyökök messzire, az Ószövetség talajába nyúlnak. A nász és menyegző jelképes használatát Ózeástól Izajás könyvének késői eredetű fejezeteiig (vö. pl. Iz 61-62, amelynek kezdeti verseivel Lukács szerint Jézus szereplése a názáreti zsinagógában kezdődött: Lk 4,18-19) számtalan ószövetségi szöveg bizonyítja. De ugyanígy a bort, mint az üdvösség idejének jelképét J. Jeremiás szerint „a biblikus és biblikán kívüli szövegek egész serege” használja (vö. *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1962. [6. kiad.], 3. feje.).

A különleges jánosi szimbolizmus elsősorban „Jézus órája” révén jelenik meg a szövegben. Evvel a szóbanforgó lakodalom nem pusztán eszmei síkon kap jelképes értelmet, hanem egy közeljövőben esedékes történetet szimbolikusan elővételez. „Még nem jött el...” — ezek a szavak a várakozás érzését keltik; s a várakozás „az óra” ismételt említése során a mű végéig fokozódik. Véleményünk szerint „az Asszony” szerepeltetése (evvel a megnevezéssel) itt és a mű végén, a kereszt mellett, akkor, amikor az óra végre bekövetkezik (19,26), biztos jele annak, hogy az evangélista az események jelképes értelmezésének lehetőségét tudatosan aknázza ki. Mint láttuk, az irodalmi forma mást sem tesz, mint állandóan egy mélyebb értelem keresésére ösztönöz. Ha a szöveget az általa megkívánt figyelemmel olvassuk, a végén magunk sem tudjuk, mennyi az a jelképes értelem, amely „objektív módon” a szövegben fellelhető, és mennyit „magyaráztunk

bele". A dolog fonákja ugyanis éppen abban rejlik, hogy a szerző nem a mi kultúrkörünkben nevelkedett. A tárgyilagos értelmezés és a szubjektív „belemagyarázás” közti különbséget miért is világítaná meg, amikor az a célja, hogy eszmélődésre készítse és a mélyebb értelmet a szövegben velünk fedeztesse fel. A mű nem az irodalomkritika és a modern egzegézis feltételezései szerint íródott: a szerző az olvasót olyan mondanivalók „felfedezésére” akarja rávezetni, amelyek teljes átgondolása, befogadása és magunkévá tétele olvasással és szövegmagyarázattal kezdődik, de azután az olvasó lelkének belső műhelyében vég nélkül tovább folytatódhat. A szimbolizmusnak főbb körvonalait ugyan nyilvánvalóan felvázolhatjuk, de világos és kétségtelen határvonalakkal — „eddig és ne tovább!” — nem tudjuk meghatározni.

A történet teológiai, mélyebb értelmét tehát csak jelezni tudjuk, kimeríteni aligha. Mindenesetre a következő főbb elemeit sorolhatjuk fel.

[1] A házasság maga, amit a menyegző ünnepel, Istennek és népének végső boldog egyesülését jelenti. Ez a gondolat az Ó- és Újszövetség számtalan szövegében felmerül, ószövetségi színvonalon maga az Énekek éneke fejezi ki legkézzelérhetőbben. Az Újszövetségben talán Jel 21,1-4 mondja ki legvilágosabban, hogy a történelem végső célja ez a nász Isten és a megváltott emberiség között. Jn 2,1-11 azonban azt is mondja, hogy maga az emberi menyegző is — az is, ami a kánai menyasszony és vőlegény között létesült — mint jel, az Isten legnagyobb gondolatainak hordozója. Az a tény, hogy Jézus dicsőségének első nyilvánulását egy konkrét lakodalom keretében vitte végbe, épp arra utal, hogy az, ami a szimbolikus értelmet hordozza nem a pusztá eszme, hanem az a társadalmi, emberi és személyes valóság, amelynek keretében az ember ezt a végső nagy ígéretet megpróbálja megélni. Evvel, a maga különleges módján, János is azt mondja, amit az efenezusi levél: a házasság maga „nagy titok” hordozója (vö. Ef 5, 31-32), mert az első emberpár egymás számára való megteremtése óta Krisztus és Egyháza nászát jelzi és elővételezi.

[2] Jézus anyjának, az „Asszonynak” szerepe jelképes értelmű. A lakodalmas pár problémájának feltárása („Nincs boruk!”) önmagában köznap esemény, hasonló a tanítványok viselkedéséhez a kenyérszaporítás előtt („Honnet veszünk kenyeret...” Jn 6,5). Jézus válasza, amely a bor hiányát egy másfajta lakodalomra vonatkoztatja, — arra, amelyre majd „az ő órájában” kerül sor, — alakítja át a közbenjáró kérdés értelmét. Jézus elutasító-ígérő válasza ad anyja alakjának jelképes jelentőséget. Evvel kérése új értelmet kap: feltárja az üdvösségtörténet jelen kritikus óráját, amelyben az adományok megfogytat-

koztak, s a Lélek bősége kiapadt. A kánai menyegzőn tehát Jézus felelete teszi Máriát „Sion” vagy „Izrael népének” szimbólumává. (Ez a szimbólum önmagában nem új, az ószövetségi irodalomban szinte közhelynek hat. Újszerű az anyasággal és az új (isteni) étellel való összekapcsolása, amelyre azonban a János-evangéliumban is kifejezetten csak a szenvedéstörténetben kerül sor.) Abban a mondatban, amelyben anyját „asszonynak” szólítja, Jézus egyszerre utal egy *másik* menyegzőre, és ad Mária kérésének olyan szimbolikus értelmet, amely őt a másik menyegző asszonyának jelképes alakjává avatja. Ez az értelem is itt még meglehetősen homályban marad, csak az evangélium későbbi fejezetei során világosodik meg. További kifejtését a 19. fejezetre kell hagynunk, de már Jn 16,21-22-ben látni fogjuk továbbfejlesztését. (Jel 12,1-6 ugyancsak fontos szerepet játszik a teológiai összefüggés megjelölésében.)

Itt az evangélium elején azonban még nincs szó a keresztről, egyelőre úgy tűnik, hogy a messiási adományok kiárasztása örömteli módon megy majd végbe. Még csak a „messiási nászról” van szó, a „messiási szülés” gyötrelmei homályban maradnak.

Érdemes figyelmet szentelni a mariológikus értelem helyes beállításának. Arról beszélni, hogy Mária női tapintattal észreveszi a lakodalmas pár zavarát, amely szent Fia figyelmét elkerüli, vagy azt mondani, hogy Mária közbenjárása lám olyan kérést is sikerre visz, amit Fia először elutasít, félremagyarázza a szöveget és a mariológiának sincs sok hasznára. A jánosi perspektívában éppen Jézus válasza teszi anyját közbenjáróvá a lelki értelemben vett menyegző számára, de olyan módon, hogy közben ő maga is e lelki menyegzőnek résztvevőjeként áll előttünk. Mária, mint szimbolikus értelmet hordozó alak az Egyházat (az új Izraelt), tehát a menyasszonyt személyesíti meg. E szimbólummá azonban mint hívő egyén, mint az Egyház tagja válik. (Vö. A. Feuillet, „L'heure de Jésus et le signe de Cana”: *Études johanniques*, Paris 1962, 11–33.)

d) A kánai lakodalmak a negyedik evangéliumban

Feuillet, a fent idézett cikkben megjegyzi, hogy a perikópa helyes értelmezése csak úgy található meg, ha az evangélium egészének összefüggését szemünk előtt tartjuk. Loisy-t idézi, aki szerint a negyedik evangélium „az Újszövetség legegységesebben megszerkesztett írásműve” (*Le quatrième évangile*, Paris 1921, 147). Valóban ennek a tizenegy versnek alapos vizsgálata már meggyőző bennünket arról, hogy átgondolt irodalmi művel állunk szemben. Amit Jézus „órájáról” mond, a következő helyekre utal: 4,21.23; 5,25.28-29; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,2.25.32; 17,1. Jézus anyjának adott válasza sem érthető

meg Jn 19,25-27 nélkül. De tovább kell mennünk. A negyedik evangéliumban „egyetlen egy csoda sem felel meg pontosan annak a kérdésnek, amely azt megelőzi“ (Feuillet, *loc. cit.*, 27.). Hogy a csodás esemény, mint jel szembetűnővé váljék, és az olvasó a jelképes, rejtett értelem keresését megkezdje, célzások, félreértett vagy „elértett“ mondatok szükségesek. Ez az előadásmód jellemzi az evangéliumot mindvégig. Gondoljunk akár a beszélgetésre a számáriai asszonnyal (4,47), akár a Lázár feltámasztását körülvevő „félreértésekre“ (11,3.21.24.32.39). Mindezt részletesebben megmutatni a kommentár további fejezeteinek lesz feladata. Itt elég leszögeznünk, hogy olyan írásművel állunk szemben, amelyben az egyes részek egymásra utalva világosodnak meg, s a „fények és árnyékok“ gyakori visszaverődése arra figyelmezteti az olvasót, hogy ne csak passzív befogadó legyen, hanem mélyebb értelmek és összefüggések tudatos, elmélkedő keresője. Ugyanakkor végső soron minden részlet az utolsó eseményekre, Krisztusnak a halálban és feltámadásban létrejövő felmagasztaltatására vonatkozik, egyedül ez képes kulcsot adni a mű egészéhez.

b) A templom megtisztítása (2,13-25)

- [13] Közel volt a zsidók húsvétja és Jézus felment Jeruzsálembe.
- [14] A templomban kereskedőket talált, akik ökröket, juhokat és galambokat árultak, és pénzváltókat, akik ott telepedtek le.
- [15] Kötélből ostort készítve kihajtotta mindnyájukat a templomból, ökreikkel és juhaikkal együtt; a pénzváltók pénzét szétszórta, és asztalaikat felforgatta.
- [16] A galambárosoknak pedig azt mondta: vigyétek el innen ezeket; ne csináljatok Atyám házából vásárcsarnokot!
- [17] Tanítványainak eszükbe jutott az Írás szava: „A buzgóság házadért elemészt.“
- [18] A zsidók feleletül ezt mondták neki: „Mitéle jellel bizonyítod nekünk, hogy így cselekedhetsz?“
- [19] Válaszul Jézus ezt mondta: „Romboljátok le a templomot, és én három nap alatt felépítem.“
- [20] Erre a zsidók azt mondták: „Negyvenhat éven át épült ez a templom, te meg három nap alatt felépítenéd?“
- [21] Ő azonban teste templomáról beszélt.
- [22] Amikor feltámadt a halottak közül, a tanítványok visszaemlékeztek mondasára, és hittek az Írásnak és Jézus szavának, amit mondott.
- [23] Amíg a húsvéti ünnepek alatt Jeruzsálemben tartózkodott, sokan hittek nevében, mert látták jeleit, amelyeket végbevitt.

[24] *Maga Jézus azonban nem bízta magát rájuk, mert mindnyájukat ismerte,*

[25] *s mert nem volt szüksége arra, hogy az emberekről bárki tanúskodjék neki: ő tudta jól, mi lakik az emberekben.*

Szövegjegyzetek

- 13 „Közel volt... és”: a mellérendelt mondat – nem szükségképpen szemita mondatfűzés alapján – oksági kapcsolatot jelez: mivel közel volt a húsvét, Jézus Jeruzsálembe ment. A történet, akárcsak a kánai menyegzőé, az idő meghatározásával kezdődik. Nincs azonban pontos kapcsolat a 12. vers időpontja és a itt említett húsvét ideje között. Szerkezetileg a 13. vers teljesen új történetet vezet be.

A „zsidók húsvétja” kifejezés nem zsidó-olvasóközönségre utal. A zsidók, mint idegen csoport beállítása az egész János-evangéliumra jellemző. Ez Jánosnál az első húsvét, amit még két húsvétra való utalás (6,4 és 13,1) követ. A szinoptikusoknál csak a keresztfeszítés húsvétja fordul elő. János adatai alapján feltételezzük, hogy Jézus nyilvános működése mintegy három évig tartott.

- 14 „A templomban”: az elbeszélés a templom megjelölésére először a „hieron” szót használja, csak a 19–20. vv. párbeszédében találjuk a „naos” szót. Brown kommentárja (I, 115) a „hieron”-t templomudvarral fordítja, és kiemeli, hogy a kereskedők a külső templomudvarban úzták mesterségüket. Az árusok valóban a külső templomudvarban helyezkedtek el, de ezt az evangélista szóhasználatával aligha tükrözi. A Kr. előtti és utáni első században (vö. a Makkabeusok könyveit: 1Makk 15,9; 2Makk 2,9; 3Makk 3,16; 4Makk 4,3; Josephus Flavius és Philo műveit) a „hieron” szó jelentheti a templom egészét vagy abban bármilyen helyet. (Vö. G. Schrenk, „Hieros”: R. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, III (1938) 251.) Szövegünkben először a „hieron” (14–15. vers) majd a „naos” (19–20. vers) szerepel. Ebből azonban nem következtethetünk arra, hogy a szerző itt szándékosan megkülönbözteti a szavak értelmét. Lehetséges azonban, hogy a két szó használata szöveg mögött rejlő hagyomány különböző rétegeire világít rá. Ugyanis azok a szinoptikus szövegek, amelyek Jn 2,19-20-szal rokonságot mutatnak (Mk 14,58 és Mt 26,61), egyrészt nem tartoznak a templom megtisztításának szinoptikus történetéhez, másrészt ezekben a „naos” szó szerepel. Ugyanakkor mind a három szinoptikusnál (Mt 21,12; Mk 11,15-16; Lk 19,45) a templom megtisztításáról szóló versekben mindenütt „hieron” szerepel. János szövege feltehetően a Jézusról szóló hagyomány különböző elemeit kapcsolta egybe, és fejlesztette tovább, de – úgy látszik – megtartotta (írásos vagy szájhagyomány formájában rögzített) forrásai szóhasználatát.

„talált”: Jánosnál ez Jézus első látogatása a templomban. A viszonyok, amiket ott, Atyja házában talál, számára elfogadhatatlanok. Ugyanakkor minden alapunk megvan annak feltételezésére, hogy a korabeli zsidók számára a temp-

lomudvarban folyó kereskedelem normálisnak tűnt. Az „ökröket, juhokat és galambokat” mint áldozati állatokat árulták, a húsvét előtti napokban a lehető legnagyobb forgalomra számíthattak. A „pénzváltók” működését az magyarázza meg, hogy a kötelező templomadót (vö. Mt 17,27: „sztatér” vagy fél-sekel) nem volt szabad római dénárban vagy görög drachmában fizetni, mert ezek zsidók számára tiltott képmásokat – a császár képét (vö. Mt 22,19-20) vagy más pogány istenképeket – ábrázoltak. A pénzváltók görög és római pénzt váltottak be tíruszi eredetű érmékre, amelyeken ilyen képek nem voltak láthatók. (Vö. Brown I, 115.)

- 15 Jézus erőszakot alkalmaz. A tényt a másik három evangélista lényegében azonos módon írja le, bár az „ostort” nem említik. János szerint ezt Jézus mind az állatok mind a kereskedők kiűzésére igénybe vette. Az „asztalok felforgatását” Máté és Márk majdnem azonos szavakkal adja elő (Mt 21,12; Mk 11,15). A történet lényege azonban mégsem abból áll, hogy Jézus egymaga „verekedni kezdett” a tömeggel, hanem hogy egy ún. prófétai cselekményt hajtott végre. Hogy ezt az árusok (és vevők) tömege tűrte, csakis annyiban érthető, ha Jézus már prófétai hírnévvel és tekintéllyel vonult be a templomba, és ezért cselekvésének prófétai jellegét a tömeg felismerte. Ezért nehezen képzelhető el, hogy az esemény Jézus nyilvános működésének elején ment végbe. Kérdéses tehát, hogy az esemény időpontját illetően valóban János evangéliuma – amely Jézus működését egyébként is csak szemelvényesen ábrázolja – történetileg pontos képet fest-e.

- 16 A „galambárosoknak” mondott szavak logikusan következnek: galambjaikat, amiket kalitkában tartottak, Jézus maga nem űzhette ki ostorával. Következő mondata azonban („ne tegyétek Atyám házáat vásárcsarnokká”) már átvet az történet második részébe, amelyben Jézus a cselekmény értelmét magyarázza. Míg a szinoptikus párhuzamok az Isten szavára való kifejezett hivatkozással (Iz 56,7 és Jer 17,11) „az én házamról” beszélnek, a János-evangéliumban Jézus Atyja nevében, de a saját szavaival és tekintélyével lép fel. Amit tiltó formában mond, ugyanazt jelenti, mint amit a szinoptikusok állító módon, de parancsoló értelemben közölnek: „az én házam az imádság háza” (vö. Iz 56,7).

- 17 „visszaemlékeztek”: itt János szövege elválik a szinoptikusokétól, mert a továbbiakban már kifejezetten a feltámadás utáni távlatból szemléli az esetet. A tanítványok későbbi „visszaemlékezése” a korakeresztény egzegízis módszerére vall: ez az esemény a Zs 68,10 (Hetvenes szerint) szövegének új, mélyebb értelmét fedi fel. Jézust az Atya házáért való buzgósága sodorta olyan tettekbe, amelyek végül is „elemésztették”, halálát okozták. Evvel a mondattal tehát az evangélista az esetet a nagy végső húsvéttal hozza kapcsolatba: itt Jézus halálát, majd a 22. versben feltámadását említi.

- 18 „feleletül”: a zsidók „felelete” nem annyira az utolsó mondatra, mint az egész cselekményre válaszol. Jézus prófétaként viselkedett, most prófétavoltát kell bizonyítania (vö. a deiknyeis szó használatát a kérdésben).

„Miféle jellel bizonyítod...?": a jánosi művön belül ez a kérdés drámai ellentétben áll az előző történettel, amely Jézus jeleinek kezdetét adta elő. Ugyanakkor visszahangozza a többi evangélium tanúságát, amely szerint a hitetlen tömeg jelet követel, de csak „Jónás jele”, a feltámadás adatik meg nekik: vö. Mt 12,38-40 („a hitetlen nemzedék”); Mk 8,11 („a farizeusok”); Lk 11,29 („gonosz nemzedék”, Jónás jeléről nincs szó). Legközelebb áll 1Kor 1,22: „a zsidók jeleket keresnek”.

- 19 Jézus felelete meglepi a szinoptikus hagyományban jártas olvasót: ez a mondat Jézus perében Máténál (26,61) és Márknál (14,58) — majdnem szósz szerint — mint ellene emelt hamis vád szerepel. De a keresztt alatt is felhangzik a csúfalkodók szájában (Mt 15,29 és Mt 27,40). Lukács kétkötetes művében csak István, első vértanú elleni vádként szerepel (Csel 6,14). A mondás történeti háttérével a Magyarázat keretében foglalkozunk. Itt elég rámutatni arra, hogy a templom gyökeres „megtisztítása” Jánosnál már a 2. fejezetben jelentkező program: az „Atya imádásának” reformja és a jeruzsálemi templom megszűnése nála nyilván elválaszthatatlan (vö. Jn 4,21-22).

„három nap alatt”: ez rendkívül hasonlít arra, amit a „jel” kérésére adott feleletben Máténál olvasunk Jónás jeléről. Amint Jónás három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia három napon és három éjjelen át a föld gyomrában. Az első század keresztény olvasóinak ez a „három nap múlva” kifejezés mindenképpen a húsvéti kerügmát juttatta eszébe. Jellemző módon János a templom „felépítésére” kettős értelmű szót használ: „egeirein” egyszerre jelenthet „feltámasztást” és „felépítést”, ahogy a „lerombolást” kifejező szó (lyein) nemcsak épületre, hanem személyre is alkalmazható átvitt értelemben.

- 20 „negyvenhat éven át”: a heródesi templom építésének kezdetét Josephus Flavius Heródes uralmának tizennyolcadik évére, azaz Kr. e. 19-20-ra teszi (vö. *Antiquitates Jud.* XV, 380). Mellette szól Dio Cassius, az acquincumi születésű római történész adata, amely szerint Augusztusz császár Kr. e. 20-ban ment Szíriába. Ez a dátum valószínűleg egybeesik a templom építésének megkezdésével. Minthogy a munkálatok egészen a zsidó háború kitöréséig folytatódtak, az itt közölt kijelentés negyvenhat évvel később, tehát Kr. u. 26-27-ben hangzik el. Amennyiben Jézus halálának időpontját Kr. u. 28-ra tesszük, és Jézus nyilvános működésében három húsvétot különböztetünk meg, János adatai meglepő történeti pontosságot mutatnak. Óvatosságra int azonban az a tény, hogy maga Flavius Josephus a zsidó háborúról írt művében más adatot szolgáltat. A *De bello jud.* I,401 szerint a templom építése három évvel korábban, Heródes uralmának tizenötödik évében kezdődött el. Egy kb. 100 évig tartó építkezés „kezdeté” maga sem pontosan meghatározható esemény. Két következtetés azonban fontos: a) János műve elején (akárcsak Lk 3,1) burkoltan, de megadja — kora történeti ismereteinek pontossági fokán — Jézus működésének időpontját; b) a „negyvenhat év” a még mindig folyamatban levő építkezésre vonatkozik. Így is mondhatnánk: az, ami elkészült, negyvenhat év alatt épült fel.

21 „testének temploma”: a kifejezés jánosi különlegesség, bár Krisztus testének épülethez való hasonlítása másutt is megjelölhető az Újszövetségben (vö. Ef 4,12: „Krisztus testének felépítése”). Ez a rövid mondat a templom megtisztításának jánosi történetében a legfontosabb.

22 „amikor feltámadt a halottak közül”: világos, hogy a szöveg feltételezi az olvasó részéről a keresztény kerigma ismeretét és hitét. A János-evangélium az egyetlen a négy közül, amely tudatosan elővételezi az elbeszélés végkifejletét és azt, amit előad, ismét egy visszatekintés szemszögéből elmélkedni át.

„hittek az Írásnak és Jézus szavának”: ez a pár szavas szöveg a keresztény egzegézis kezdeteinek egyik legrégebb és legegyszerűbb alaptételét fejezi ki. Az Írások (az Ószövetség) hittel való elfogadása eggyé válik a Jézus szavába és végső soron az Újszövetség egészébe vetett hittel. Itt világos, hogy Jézus feltámadása egyszerre világítja meg az Ószövetséget és Jézus szavait. A két szövetség elfogadása ugyanahhoz a hit-aktushoz tartozik.

23–25 E három vers összekötő szerepet játszik. Egyrészt összefoglalja Jézus jeruzsálemi működését, másrészt rövid teológiai kommentárt fűz Jézus kezdeti sikerének tényéhez.

„a húsvéti ünnepek alatt”: a görög szöveg nem egyértelmű; „en té heorté” így is fordítható: „az ünnepre összeseregülő nép között” (vö. Schnackenburg I, 372). Minthogy azonban a történet eleje (13. v.) a húsvétra, mint időpontra vonatkozott, az időhatározóval való fordítás valószínűbb.

Jézus kezdeti sikerét más evangéliumok is kiemelik, de ennek színtere Galilea. Egyedül Lukácsnál találunk Jeruzsálemben lejátszódó jeleneteket az evangélium elején, de ezek Jézus gyermekkorához tartoznak. Érdekes azonban megjegyezni a tizenkét éves Jézus sikeres fellépését „Atyám dolgaiban” (szó szerint: „abban, ami Atyámhoz tartozik”: 2,49), amely bizonyos párhuzamot árul el az „Atyám háza” kifejezéssel (2,16).

A kezdeti sikernek régi hagyományban gyökerező adatához János evangéliuma teológiai kommentárt fűz: Jézus tudja, mi van az „emberekben”. A görög szöveg egyesszámot használ („az emberben”), de általános (generikus) értelme a többesszámmal való fordítást kívánja. Az evangélium tehát mintegy figyelmezteti olvasóit: ne gondoljuk, hogy Jézus a magunkfajta ember hozzáállásával tekintett sikerére. Ő kezdetől fogva elővételezte a „végkifejlet” drámáját.

Magyarázat

A templom megtisztítását két szempontból fogjuk vizsgálni: a) mint történeti eseményt, és b) mint teológiai (és lelki) értelmet hordozó elbeszélést.

a) A történeti esemény

A negyedik evangéliumban a templom megtisztítása merőben különböző módon szerepel, mint a másik három evangéliumban. Az elterések főképp három pontot érintenek: i) az esemény időpontját, ii) a templom lerombolására vonatkozó jézusi mondást, iii) a történetben szereplő ószövetségi idézeteket. Ezekről függően a szinoptikusok mind Jézus élettörténetét, mind az esemény teológiai jelentőségét illetően más álláspontot képviselnek, mint a jánosi elbeszélés. Mindhárom pontot szemügyre kell vennünk.

i) A szinoptikusok a történetet Jézus halálának húsvétjával hozzák kapcsolatba. Ezt azután mindegyik szerző a maga evangéliumának szerkesztési elvei szerint aknázza ki. Márk szerint Jézus fellépése a templomban véglegesíti a „főpapokban és írástudókban” azt az elhatározást, hogy Jézust „eltegyék láb alól” (Mk 11,18). Máténál az esemény szervesen kapcsolódik Jézus jeruzsálemi bevonulásához: a templom megtisztítása után a gyermekek folytatják a nép ünneplő kiáltózásait, amelyekkel Jézust mint Messiást fogadták: „Hozsanna Dávid fiának!”, ő pedig meggyógyítja a hozzá tóduló „vakokat és sántákat” (Mt 21,15). Míg a „főpapok és írástudók” Jézust elvetik, a gyermekek és a nyomorékok befogadják Izrael Üdvözítőjét. Lukácsnál a templom megtisztítása közvetlenül a város lerombolásáról szóló első jövendöléshez csatlakozik (Lk 19,21-44); az utóbbi párhuzamos helyei Máténál (24,2) és Márknál (13,2) a templom megtisztítását követik anélkül, hogy ahhoz kapcsolódnának. Azt mondhatnánk tehát, hogy Lukács áll Jánoshoz legközelebb, mert a szinoptikusok közül egyedül ő hozza kapcsolatba a templom megtisztítását annak lerombolásával. Másrészt azonban nemcsak Lukácsnál, hanem Máténál és Márknál is azt találjuk, hogy a templom megtisztítását követően a zsidó vezetőség „Jézus hatalmának” eredete iránt érdeklődik (Mt 21,23; Mk 11,28; Lk 20,2). Ez a kérdés, amely Jánosnál az árusok kiűzését közvetlenül követi és egyazon elbeszélés része, a szinoptikusoknál egy különálló történeten belül található, ami ugyancsak a templomban megy végbe és – legalábbis irodalmi sorrendben – az árusok kiűzését (majdnem közvetlenül) követi.

Nem egy kutató véleménye szerint a szinoptikus evangéliumok kronológiája a történeti valóság leegyszerűsítését tükrözi, mert Jézus nyilvános működésében csak egyetlen húsvétot jelöl meg: halálának húsvétját. Mivel a templom megtisztításának eseménye a hagyomány szerint húsvét alkalmával ment végbe, érthető, hogy a szinoptikusok ezt a történetet Jézus földi életének végére teszik. Ez a megfontolás János kronológiáját tenné valószínűbbé: ő tudta, hogy Jézus műkö-

dése legalább három évig tartott, és szerinte a kereskedők templomból való kiűzése Jézus működésének elején játszódott le. A kérdés azonban, amint a következőkben látni fogjuk, bonyolultabb.

iii) Máté és Márk egyaránt említi, hogy Jézust a főtanács előtt a templom lerombolásának szándékával vádolták. Máténál két tanú (a kéziratok jelentős, de aligha megbízható része szerint: „hamis tanú”) vallomása szerint Jézus azt mondta: „Képes vagyok a templomot lerombolni, és három nap alatt felépíteni” (Mt 26,60-61). Márk szerint „egyesek” úgy vallottak, hogy Jézus azt mondta: „Lerontom ezt a kézzel épített templomot, és három nap alatt egy másik, nem kézzel épített templomot építek fel.” Tanúságuk azonban nem egyezett meg (Mk 14,58-59). Lukács szenvedéstörténetében ez a részlet nem található, ő azt a vádat, hogy Jézus a templomot le akarta rombolni, Szent István, első vértanú perében említi, éspedig úgy, mint István elleni vádat: „Hallottuk ugyanis, amikor [István] azt hangoztatta, hogy a názáreti Jézus rombadönti ezt a helyet” (Csel 6,14). Egy másik templom három nap alatt történő felépítéséről itt nincs említés.

A fentiekből világos, hogy Jézusnak a templom lerombolásáról szóló mondását maguk az evangélisták is különböző módon értelmezték. Máté szövegében nyilvánvaló az a szándék, hogy világossá tegye: Jézus a tanúk szerint sem azt mondta, hogy le fogja rombolni, hanem, hogy képes lerombolni és felépíteni a templomot. A mondás nem a templom elvetését, hanem csak Jézusnak a templom feletti hatalmát fejezi ki. Tekintélye nagyobb mint a templomé, mint ahogy törvényadó hatalma is nagyobb, mint Mózesé (vö. Mt 5,21.27-28.33-34.38-39 stb.). Márknál a tanúk két különféle templomról beszélnek: Jézus az egyiket, a „kézzel építettet”, lerombolja, és egy másik, egy lelki jellegű templomot épít majd fel. Márk azonban látszólag kételkedik a mondás (ilyen formájának?) hitelességében: a tanúk hamis tanúk, akik e mondanásról nem képesek egyértelmű módon beszámolni. Márknál félhomályba marad, hogy a vád igazában miféle tényekre alapszik. Még ha nem is egészen légből kapott, Jézus perében mindenesetre mint vád, meghamisítva szerepel. Lukács ügyesen „átszervezi” az anyagot: a keresztények templomellenességének vádjáról tud, de ezt olyan vádként mutatja be, ami a keresztény mozgalomnak csak egyik radikális al csoportjáról, az ún. „hellénistákra” alkalmazható, azokra, akik közül a diakónusokat (és köztük magát a görög nevű „Stephanos”-t, Istvánt) kiválasztották (Csel 6,1-4). Egyébként azonban Lukács (kétkötetes) műve szerint az első keresztények az apostolok vezetésével rendszeresen látogatták a templomot (Csel 2,46; 3,1; 5,42 stb.), sőt maga Szent Pál is tisztelettel adózott a zsidó templomi liturgiának (21,26). Evvel tehát Lukács, bár a vádban Jézusnak tulajdonított mondást idéz, annak ere-

deti formáját és pontos értelmét nem tisztázza. Persze azért Lukács, ha közvetett módon is, közli a maga véleményét. Avval, hogy a templom „újra felépítéséről” nem beszél, elég világos, hogyan értelmezte az illető mondást. Számára nem kétséges, hogy Jézus valóban „romba dönti ezt a helyet” (a templomot és a várost!), miután Messiás-voltát a zsidó vezetőség az apostoli ígehirdetés ellenére sem hajlandó elfogadni, és ezért Jézus jövendőlése a város és a templom pusztulásáról teljesül. Ebben az összefüggésben „újjaépítésről” nem is eshet szó.

Mint látjuk tehát, János egy meglehetősen bonyolult, többféle módon használt és értelmezett hagyomány elemeit adja elő. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy evangéliuma a templom intézményét általában jóval élesebb kritikával szemléli, mint a szinoptikusok. Szerinte a templom „lerombolása és újjáépítése” Jézus programjának szerves része, nem olyan értelemben, ahogy azt a Márknál szereplő hamis tanúk félre-magyarázzák, hanem ahogy azt Szent István vértanú is értelmezni látszik: a Messiás jövetele véget vet a templomi istentisztelet intézményének; eljön az az óra, amikor egy új istentiszteleti rend kezdődik, amely zsidót és nemzsidót egyaránt befogad, és Jézus feltámadt testére összpontosul „lélekben és igazságban” (vö. Jn 4,21-25).

iii) Jánosnál, akárcsak a szinoptikusoknál, Jézus ószövetségi idézetekre utalva igazolja viselkedését. Amíg azonban a szinoptikusok szerint Jézus Izajást és Jeremiást kifejezetten idézi (Iz 56,7 és Jer 7,11 kapcsolódnak egy mondatba), addig Jánosnál Jézus mondása nem kifejezett idézet, csak burkoltan utal Zakariás szövegére (Zak 14,21). A történet végén viszont az evangélista maga idéz egy zsoltárverset (Zs 69,10). A különbségek lényegesek. A Jeremiás-idézet Jézust párhuzamba állítja avval a prófétával, akit templomi beszédéért ugyancsak halállal akartak büntetni, de akit saját korának legjobbjai és a későbbi események egyaránt igazoltak. Márknál érdekes módon az Izajás-idézet kibővül („Az én házam az imádság háza *minden nép számára*”) s így egész világosan jelzi, hogy Jézus fellépése a templomban immár egy olyan új kor kezdetét jelenti, amelyben Isten nemcsak a zsidók, de minden nép számára „templomot” állít. Itt látható, hogy Márk evangéliuma mennyire megközelíti a jánosi távlatot: a „kézzel épített templomot” egy „lélki” (nem kézzel épített) templom váltja fel, és ezért a templom megtisztítása nála is egy új egyetemes üdvrend küszöbét jelzi.

Amikor János a szinoptikusoktól eltérő szavakkal szólaltatja meg Jézust, nyilván a maga távlatával és értelmezésével adja elő a jelene-tet. Nála Jézus „Atyja házáról” beszél, éspedig úgy, mint aki a Temp-

lomot, mint saját édes szülőjének bitorolt házát követeli vissza a jogos tulajdonos nevében. Ugyanakkor Zakariást idézi, azt a prófétát, akilhez a jánosi hagyomány egyébként is előszeretettel kapcsolódik (vö. Jn 4,10; 8,55; 9,9; 12,15; 19,37). A jelenet jánosi értelmezéséhez azonban a zárókövet a zsoltáridézet adja. Mert Jézus viselkedése ugyan látszólag „templomellenesnek” magyarázható, de a valóságban Atyja házáért való „buzgóságát”, – féltékenyen lángoló, kizárólagos és sokat követelő szeretetét – fejezi ki, ami majd végül is keresztfára fogja juttatni. János tehát a maga módján erősebben megvédi Jézus viselkedését, mintha csak Jeremiással hasonlítaná össze. Jézus nemcsak, hogy nem veti meg Atyja házát, hanem életét adja érte. Ezt azonban csak akkor értjük meg, amikor a föltámadás hitével közelítünk a tényekhez. Csak a föltámadás után látjuk, hogy a jeruzsálemi templom, mint „Isten háza” (Beth Elohim) pusztán előképe volt a végleges Templomnak, annak a Testnek, amelyben az Istennel lényegileg egyesült örök Ige „köztünk lakást vett” (vö. Jn 1,14). A jánosi paradoxon éppen abban áll, hogy Jézus úgy építi fel és teszi mindenki számára elérhetővé Isten köztünk lakásának templomát, hogy előbb lerontja azt. És itt nem a jeruzsálemi templom lerombolása áll előtérben, hanem inkább az a másik, tragikus templomrombolás, amely testének meggyalázására és megsemmisítésére tört, de ami csak azért mehetett végbe, hogy ez a templom három nap múlva új és megdicsőült módon ismét felépüljön. Itt érződik a zsoltárszövegének ereje és mélysége: Jézust Isten házáért való buzgósága halálba vitte, de nem kudarcba, hiszen végül is felépítette Isten egyetemes üdvrendjének végleges templomát. Másrészt János kihasználja a „feltámasztani/felépíteni” (egeiró) görög szó többértelműségét, és a templom sorsáról szólva, ismételten utal Jézus halálára és feltámadására.

A szinoptikus és jánosi anyagból vajon hogyan rekonstruálható az a „történeti valóság”, ami Jézus földi életében ténylegesen lejátszódott? Úgy látszik, hogy az időpont kérdése bizonyossággal nem oldható meg. Jánosnál ugyanis a történet a mű elején nem pusztán történeti adatként szerepel, hanem mint a János-evangélium teológiai programjának része, amely később is újra meg újra előkerül (lásd elsősorban a 4. és 7. fejezet magyarázatát). Ennek következtében a negyedik evangéliumnak is volt elég oka arra, hogy a templom megtisztítását pusztán szerkezeti és teológiai megfontolások alapján Jézus első templomi látogatásával hozza kapcsolatba. Az a tény is, hogy János elbeszélése két olyan szinoptikus perikópát egyesít (Mt 21,12-17 és 23-27; Márknál: 11,15-19 és 27-33, Lukácsnál 19,25-48 és 20,1-8), amelyek egymást közvetlenül (Lk) vagy majdnem közvetlenül (Mt, Mk) követik, valószínűvé teszi, hogy János evangéliuma is a maga módján

egyszerűsít és összevon, vagyis történetét szándékosan teológiai szempontok szerint formálja.¹

A szinoptikusok kronológiája mellett szól az is, hogy János olyan jézusi mondást fűz az elbeszélésbe, amit a szinoptikusok félreértett vagy csak félig értett jézusi mondásként mint Jézus ellen felhozott vádat közölnek. Kevésbé valószínű ugyanis, hogy Jézust a főtanács előtt egy három évvel korábbi botrány alapján vádolták volna. Az viszont igen érthető lenne, hogy a vád a legfrissebb „botrányos eseményekre” alapult, vagyis ha a „templom lerombolását” jelző próféta-tai tett és mondás valóban csak rövid idővel előzte meg halálát. A jánosi szöveg kronológiája viszont mégis meggyőzően mutatja, hogy Jézus többéves működése a hagyomány bizonyos rétegeiben magától értetődő és elfogadott feltételezés volt. Ebben a kérdésben a negyedik evangélium bizonyára értékes és történetileg megalapozott adatot közöl.

b) Az elbeszélés teológiai értelme

Nem véletlen, hogy a templom megtisztítása és az azt követő párbeszéd éppen János evangéliumában alkot egyetlen történetet. Amint már mondtuk, a János-evangélium egyik különlegessége, hogy tettek és szavak, események és beszédek összekapcsolásával tanít. Sőt e két fő „építőanyag” is csak arra szolgál, hogy az az elbeszélés, amit belőlük épít, maga is további „építésre” serkentse az olvasót: ihlessen, kérdésekhez és meglátásokhoz vezesse. Ebben az esetben elmondható, hogy szinte „tetten értük” a szerzőt: két egymást követő eseményből egységes történetet kovácsolt azért, hogy a cselekmények és szavak kölcsönösen megvilágítsák egymást és ezzel egy rendkívül bonyolult és paradoxonokkal terhes történelmi és teológiai helyzetet közel hozzon az olvasó számára.

Jézus tette első hallásra botrányos támadás a templom nagytetkintélyű intézménye ellen. Ma, a qumráni tekercsek birtokában még in-

¹ Semmiképp sem tartható, hogy bármelyik evangélium egyszerűen „szemtanú” által készített naiv írásmű lenne. Mindegyik evangélium anyaga először szájhagyomány útján terjedt el, és nyerte el különböző, teológiai szempontok szerint alakított formáját. Ez a folyamat a tartalom történeti hitelességét nem csonkította meg, de olyan átalakításokat eredményezett, amelyek során a hagyomány számára jelentéktelen részletek elhomályosodtak vagy elvesztek, és más részletek a teológiai szempontok miatt központi jelentőséget vagy különleges fontosságot nyertek. Amit bevezetésünkben a János-evangélium szerzőségéről mondtunk, fontossá válik itt is: a negyedik evangélium hagyománya ugyan nagy valószínűséggel Szent János apostol személyéhez kapcsolódik, de ebből még nem következik, hogy a mű az ő személyes irodalmi „memoire”-ja e szó modern értelmében.

kább látjuk, hogy Jézus és a keresztények álláspontja általában feszültségekkel terhes környezetben fogalmazódott meg. A közelmúltban végre elérhetővé vált a qumrani leletek egyik legfontosabb darabja, az ún. „Templomtekercs”, amelyet Yigael Yadin ismertetett közvetlenül halála előtt (*The Temple Scroll. The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London, 1985; német fordításban: *Die Tempelrolle, Die verborgene Thora vom Toten Meer*, München/Hamburg, 1985). Ez a könyv is bizonyítja, hogy Jézus temérdek vita keresztútjában állott a főképp szadduceus vezetés alatt álló templom papjaival és szertartásaival. A qumráni szekta tagjai a Templomtekercsben részletes tervekkel rendelkeztek arról, hogyan kell a templomot lerombolni, és újra felépíteni. Ők is, mint Jézus, a templom intézményét romlottnak és tisztátalannak tartották. Várták azonban azt az időt, amikor majd ők maguk állhatnak a nép élére, és a saját felfogásuk szerint gyökeresen megreformálhatják a papság és az istentisztelet intézményét. Ez a háttér tehát arra utal, hogy Jézus viselkedésében nem szabad pusztán a templomi árusok és bankárok elleni fellépést látni. Cselekedetét olyan „prófétai tettként” kell felfognunk, amely a régi prófétákat utánozza. Egyrészt Jeremiásra gondolunk, akinek példáját Jézus nyilván követi, amikor a Templom lerombolásának közeledő napját előre meghirdeti. Ez azonban inkább a szinoptikus elbeszélések gyűjtőpontja. János szövege jobban emlékeztet Zakariás prófétára, aki könyve utolsó mondatában így jövendöl: „Nem lesznek többé kereskedők a Seregek Urának templomában azon a napon” (14,21). Jézus fellépése tehát egyértelmű egy „új korszak” bejelentésével, s így már prófétai jellegében rejtett értelme van. Nem egyszerűen az állatvásárlás és pénzváltás templomi beszüntetését célozza, hanem a messiási idők érkezését hirdeti.

De – kérdezhetjük – mi lesz a Templom feladata a messiási időkben? János-evangéliuma az egyetlen, amely világosan jelzi, hogy Jézus válaszát erre a kérdésre tanítványai csak feltámadása után értették meg. Hiszen hogy a „lerombolás” és a „három nap alatt történő felépítés” miféle eseményt jelzett, azt csak a feltámadás ténye és a Szentírás elmélkedő megértése világította meg számukra. De más esemény is befolyásolta ezt a felismerést. Amikor János evangéliuma készült, már minden világos: a templom romokban hever, a keresztények azonban birtokolják Isten testben köztünk lakásának eszközét, Krisztus feltámadt testét és véré, amelyet esznek és isznak, és amely köré istentiszteletük épül. Ekkor már értik, hogy Jézus „buzgalma Atyja házáért” őt a halálig való engedelmességig vitte, számunkra pedig egy „új templomot”, egy le nem rombolható, ki nem írható és meg nem semmisíthető liturgia építményét adta.

Különös figyelmet érdemel a 22. vers. János itt mondja ki először, hogy evangéliuma milyen módszer alapján próbálja Jézust megérteni. Amit ő előad, az visszaemlékezés, tehát valóságos tényekre irányul. A tények maguk azonban már a múlthoz tartoznak. Értelmüket csak visszatekintés keretei között és a Szentírás (az Ószövetség) szövegeinek kísérete mellett képesek megmutatni: „hittek az Írásnak és Jézus szavának“. Az ószövetségi hit és a Jézusba vetett hit egyetlen aktussá teljeseedik, amely egyikben sem a másik tagadását vagy ellenérvét látja. Véleményünk szerint az Ó- és Újszövetség egymást kiegészítő, egymás igazságát megerősítő tényének keresztény tételét ez a vers az elsők között fejezi ki. Fontosságát akkor mutatta meg, amikor a kereszténység a Szentírás kettős kánonját – még a második század elején (130-40 körül) Markion ellen – tudatosan vállalta és leszögezte.

Az utolsó három vers (23–25) átmeneti szakasznak tekinthető, és a következő „jelek“ ismertetéséhez vezet. Jelentősége kettős. Egyrészt jelzi, hogy – amint azt a szinoptikus hagyományból tudjuk – Jézus kezdeti működése sikerrel járt: a „jelekre“ sokan hittel válaszoltak. Másrészt azonnal hozzáteszi: Jézust a siker nem vezette félre. Ez a szinoptikusoknak ugyan nem mond ellent, de egészen más távlatot ad Jézus kezdeti szereplésének. Ne vegyük a dolgot pusztán „apologetikus“ (hitvédelmi) megjegyzésnek, amivel az evangélista Jézus alakját úgy mutatja be, mint aki semmin sem lepődik meg, mert mindenki „kárttyájába belelát“. Amit János mond, mélyebb. Jézust hittel és bizalommal rajongva követik, ő azonban ismeri a lelkesedés szálmaláng természetét. Ezek „hittek“ (episteusan) benne, ő mégsem bízott meg (episteuen) bennük. Evvel nemcsak kimagaslik közülük, de magánya is kidomborodik. „Az Emberfiának nincs hová lehajtania fejét“, – jut eszünkbe a mondás (Mt 8,20), vagy, ahogy ezt már János előre jelezte: „sajátjába jött, de övéi nem fogadták be“ (1,11). Bár Kábanban sikere felhőtlen és zavartalan volt, itt Jézus máris szemben áll a Templom hatalmas tekintélyű intézményével. Sikerei folytatódnak, de a tanítványok összesereglése csak felületes lelkesedést tükröz. Annak számára, aki a lelkekbe lát, már kirajzolódik a nagy és szent Kudar, a Kereszt árnyéka.

c) Párbeszéd Nikodémussal (3,1-21)

- [1] *Volt ott egy ember, aki a farizeusok közé tartozott, névszerint Nikodémus, a zsidók egyik vezetője.*
- [2] *Ez egyik éjjel felkereste őt és így szólt: „Rabbi, tudjuk, hogy Istentől jöttél tanítóul, mivel senki sem képes olyan jeleket művelni, mint te, hacsak az Isten nincs vele.“*
- [3] *Jézus ezt válaszolta: „Bizony, bizony mondom neked, hacsak va-*

- laki újjá nem születik, nem láthatja meg az Isten országát.“*
- [4] *Nikodémus erre azt mondta neki: „Hogyan születhet újra az ember, ha már öreg? Talán csak nem képes visszamenni anyja méhében, hogy újra kijöjjön és megszülessék?“*
- [5] *Jézus azt felelte: „Bizony, bizony mondom neked, ha valaki nem születik vízből és Lélekből, nem mehet be az Isten országába.*
- [6] *Ami testből születik, az test, ami Lélekből születik, az Lélek.*
- [7] *Ne csodálkozz, hogy azt mondtam neked: újra kell születnetek.*
- [8] *A Lélek ahol akar, ott fúj, és hallod ugyan a hangját, de nem tudod, honnan jön és hová megy. Így van mindazzal, aki a Lélekből születik.“*
- [9] *Nikodémus válaszul ezt mondta: „Hogyan történhet mindez?“*
- [10] *Jézus feleletül így szólt: „Te Izrael tanítója vagy és ezekről nem tudsz?*
- [11] *Bizony, bizony mondom neked: amit tudunk, azt mondjuk el, s amit látunk, arról tanúskodunk, de tanúságunkat nem fogadjátok el.*
- [12] *Ha földi dolgokról beszélek, és nem hisztek, hogyan hisztek majd, ha égi dolgokról szólok?*
- [13] *És: senki nem szállt fel az égből, csak az, aki az égből szállt alá, az Emberfia.*
- [14] *S ahogy Mózes magasra emelte a kígyót a pusztában, úgy kell, hogy az Emberfia is magasra emelkedjék,*
- [15] *azért, hogy mindenkinek, aki hisz benne, örök élete legyen.*
- [16] *Mert az Isten úgy szerette a világot, hogy odaadta Egyszülöttét azért, hogy aki hisz benne, el ne vesszék, hanem örök élete legyen.*
- [17] *Isten ugyanis nem azért küldte a Fiút a világba, hogy a világot megítélje, hanem, hogy a világ üdvösségre találjon általa.*
- [18] *Aki hisz benne, nem esik ítélet alá, aki viszont nem hisz, már Isten ítélete alá esett.*
- [19] *Az ítélet pedig ebben áll: a világosság eljött a világba, az emberek azonban jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert cselekedeteik gonoszak voltak.*
- [20] *Mindaz, aki hamis dolgokat cselekszik, gyűlöli a világosságot, és nem jön a világossághoz, nehogy tetteire fény derüljön.*
- [21] *Aki viszont az igazságot cselekszi, odajön a világossághoz, hogy tettei nyilvánvalóvá váljanak, hiszen Istenben vitte őket végbe.“*

Szövegjegyzetek

- 1 „Volt ott...”: a görög szöveg csak a „volt” szót használja, mint olyan kezdőszót, amellyel új elbeszélésbe fog. Az előző versek alapján azonban

3,1-21

arra kell következtetnünk, hogy még a jeruzsálemi környezetben vagyunk, ahová Jézus a húsvét ünneplésére ment.

A mondat szerkezete sajátos: „volt... egy ember... neve Nikodémus”. Ez a felépítés Jn 1,6-ra emlékeztet.

farizeusok közé: a „farizeusok” pártja Jánosnál kizárólagos fontosságú, ő a szaddúceusokat nem is említi. A farizeusok csoportja Josephus Flavius szerint a Makkabeus-idők végén jelenik meg, mint szervezett párt. Eredetileg arám nevük itt görögösítve jelentkezik, szó szerint „különváltakat” jelent. Nemcsak a Törvény részletekig való pontos megtartását, hanem egyúttal az „atyák hagyományainak” lelkiismeretes követését is kötelezőnek tartották. A törvény magyarázatának szakemberei, az „írastudók” nagyrészt közülük kerültek ki. Máté evangéliumának 23. fejezete (23,13-29) hét jalkiáltás formájában jellemzi őket, karikatúrát festve képmutató vallásosságukról. Ez a kép alapvonásaiban egyezik avval, amit „a farizeus és a vámos” példabeszéde tartalmaz Lukácsnál (Lk 18,9-14).

a zsidók egyik vezetője: a kommentárok általában feltételezik, hogy Nikodémus a hetven tagú Főtanács (szanhedrin) egyik tagja volt. Más evangéliumok nem említik nevét, Jánosnál azonban majd ismét találkozunk vele, amikor Jézus halála után – az itt tanúsított bátortalanságot félretéve – nyíltan, mint Jézus barátja, arimateai Józseffel együtt eltemeti Jézus testét (19,39).

- 2 „Istentől jöttél”: a kifejezés jánosi, Jézus szájában az Ő isteni eredetét jelenti. Nikodémus azonban a hozzátett „didaskalos” (tanító) szóval a kifejezés erejét lényegesen csökkenti. Azt ismeri el, hogy Jézus valóban isteni hivatást teljesítő rabbi. A „jeltek”-re való utalás összekapcsolja a történetet a 2. fejezet utolsó verseivel.

- 3 Mint már a kánai menyegző történetében láttuk, ez a párbeszéd is jellegzetesen jánosi: nem egyenes vonalú logikában halad előre. A beszélők mondanivalója közötti mélyebb összefüggést az olvasónak kell felfedeznie. A 2. versben Nikodémus Jézus tanítói tekintélyét ismerte el. Erre Jézus tanításának egyik leglényegesebb pontjával válaszol, de ezzel egyben elképesztő, sőt titokzatos és még több hitet kívánó tétel elé is állítja ezt a hitre kész farizeust.

Nem téveszthetjük szem elől, hogy Jézus a törvény és a hagyományok előírásainak aggályos követőjével szemben mondja ki: az Isten országát nem a Törvény megtartása, hanem egy új születés biztosíthatja majd. A keresztyén olvasó (akit János feltehetőleg szem előtt tart) nyomban tudja, hogy Jézus szavai a keresztségre utalnak, az 5. vers ezt minden kétségen kívül megerősíti. A farizeus azonban elképesztő tanítással találkozik, amire meglepetéssel válaszol. Az Isten országának „meglátása” itt valószínűleg nem az eszkatológikus beteljesedést jelenti, – bár meglepő hogy ennek a kifejezésnek (idein tén basileian tou Theou) párhuzamos helyei a szinoptikusoknál (Mk 9,1 kifejezetten; Lk 9,27 kevésbé világosan) a dicsőséges eljövételre vonatkoznak. Jánosnál azonban a „látás” több értelmű, és leggyakrabban a „megtapasztal-

lás" értelmében szerepel (vö. lent főképp a 8. és 9. fejezeteket, a vakonszületett meggyógyításának történetét és teológiai értelmét).

„újjá nem születik”: a görög „anóthen” kifejezés kettős értelmet hordoz: a) újra, ismét; b) fentről. Ezt a jánosi párbeszéd feltehetőleg szándékosan kiaknázza.

Nikodémus válasza Jézus mondását testi módon értelmezi. Ennek képzelenségét húzza alá. Nem tudni, hogy milyen ősi a keresztségnek, mint az Egyház anyaméhéből való újjászületésének keresztyén szímbolikája. A második században mindenestre megtalálható. A legrégebbi szöveg valószínűleg a „Salomon ódái” c. keresztyén verses szöveggyűjtemény 19. darabja, amely esetleg régebbi mint Jn (vö. J. Quasten, *Patrology I*, Westminster, 1951, 163-4; legújabb kiadójuk, J. H. Charlesworth szerint ezek a szövegek a János-evangéliumtól függetlenek, keletkezési idejük Kr. u. 100-ra tehető: *The Old Testament Epigrapha*, Garden City, N. Y., 1985, 726–727). Későbbi szövegeket egészen a negyedik századig bezárólag idézi H. de Lubac (*Les églises partuculières dans l'Église universelle*, Paris, 1971, 55). Elképzelhető tehát, hogy Nikodémus válasza az anyaméhbe való visszatérést és az onnan való kijövetelt, mint egy második születést azért részletezi, mert a keresztség szertartásának ilyen értelmét (vízbemerítés és a keresztkút „méhéből” való kiszállás) akarja az olvasó számára felidézni.

Jézus itt megismétli mondását, de egyben annak lelki értelmezését is jelzi. A „vízből és Szentlélekből” való születés visszautal a Keresztelő tanúságára (1,23-34). Bultmann hatása alatt népszerűvé vált az a feltételezés, hogy „a vízből” kifejezés későbbi betoldás, mert egyrészt a ún. „egyházi szakramentalizmusra” utalna, amit Bultmann szerint a János-evangélium elvet, másrészt a szöveg egyébként nem beszél „vízről”. Ennek a feltételezésnek csak ideológiai alapjai vannak: a kéziratok hagyomány egyértelműen tartalmazza mind a víz, mind a Szentlélek említését. Újabban C. K. Barrett ellenkező irányból érvel: ha valami itt betoldás, akkor éppen „a Szentlélekből” szó az, mert szerinte az újjászületés adományát a jánosi szerző nem a keresztség rítusából, hanem kizárólag a Lélek minden külső feltételtől független működéséből származtatja: „ott fúj, ahol akar” (*Essays on John*, Philadelphia, 1982, 92–95).

Véleményünk szerint a külső szentségi rítus és a lelki hatás szembeállítását Bultmann és Barrett egyaránt a reformáció óta divatos protestáns szemlélet alapján tárgyalja. A János-evangélium írása idejében „a víz és a Szentlélek” nem más, mint megállapodott keresztyén szóhasználat, amely a keresztségre utal. Legjobb tanú erre szent Jusztin vértanú, aki Kr. u. 150 körül ezt a jánosi mondást a Máténál és Márknál található küldetés egyik versével (28,20 és Mk 16,15) ötvözi egybe: „Hacsak nem születtek újjá, nem mehettek be a mennyek országába” (*Első Apológia*, I, 61). Hogy János milyen szerepet és hatást tulajdonít a szentségi jelnek vagy rítusnak, azt az evangélium egészéből lehet megállapítani.

Az Isten országába való „bemenetel” itt az Isten országának meg-látásával egyenértékű. Nemcsak stilisztikai szempontok vezetik a szerzőt: a

3,1-21

két kifejezés használatával ismét azt húzza alá, hogy az Isten országa lelki valóság, amely éppúgy „jön hozzánk”, mint ahogy mi „megyünk feléje”, illetőleg nyerünk oda bebocsátást.

- 6 A vers éles megkülönböztetést tesz a valóság két rétege között: *test* testet, *lélek* lelket hoz létre. Annak ellenére, hogy számos görög bölcselet, főképp Plátón követői, hasonló megkülönböztetést állítottak az anyag és szellem világa között, a jánosi szövegben megjelenő ellentét a test és lélek között gyökereiben ószövetségi: „Lelkem nem lakik az emberben mindörökké, mert testi lény” (Ter 6,3); „az egyiptomiak emberek, nem istenek; és lovuk sem lélek, hanem test” (Iz 31,3). A test és lélek nem annyira az emberi lény két metafizikai összetevőjét, vagy kettős létsíkját jelzi, hanem az „isteni” és az „emberi”, a pusztán evilági és az emberentúli lét ellentétét. Ez az ellentét a qumráni szövegekben még erőteljesebben megjelenik (lásd Schnackenburg kommentárjában az idevágó szövegeket: I, 372). Amit a vers leszögez, annyit jelent, hogy az újrászületés, amelyről Jézus beszél a „víz” és a „Lélek” nélkül nem mehet végbe. Az „ánóthen” szót mindkét értelmében („újra” és „felülről való”) kell érteni: mert csak „felülről való”, tehát isteni Lélekből fakadó, és „új” születés adhatja meg az Isten országában való részesedést.
- 7 Evvel Jézus a 4. vers ellenvetését (= Nikodémus csodálkozását) tárgyalatlannak tekinti, hogy egy lépéssel tovább menve a Lélek láthatatlan működéséről beszéljen.
- 8 „ahol akar, ott fúj”: e szavak furcsa módon egyesítik a Lélek újszövetségi ábrázolásának két arcát. Az „akar” személyes valóságra mutat, a „fúj” egy személytelen erőt fejez ki. A kettősség gyökere ószövetségi: a „ru'ach” szó egyszerre jelent szelet és lelket, láthatatlan, de hatékony, mozgató erőt és testnélküli személyes létmódot.
- „hallod a hangját, de nem tudod...”: más fordítások a „phoné” szót „zúgással” fordítják, ami bizonyára helyes, hogyha a szót a Lélekre, mint szélre alkalmazzuk. A szöveg elsősorban a Lélek működésének titokzatos, emberi értést meghaladó természetét festi le. Téves lenne ebből arra következtetnünk, hogy János a „Lélekből” való születés és a „vízből” álló keresztségi rítus között semmi meghatározott kapcsolatot nem lát. Ez persze oda vezetne, hogy a „vízből” szót betoldásnak minősítjük, vagy pusztán János keresztségére vonatkoztatjuk. Az evangélium azonban ebben a pontban még sok mindent magyarázat nélkül hagy. A Lélek „átadása” a tanítványoknak csak a halál és a feltámadás keretein belül mehet végbe.
- 9 Nikodémus további kérdése nem pusztán értetlenséget, hanem kételkedést fejez ki: a „Lélekből való” titokzatos újjászületés mikéntjét és lehetőségét kérdőjelezi meg.
- 10 „Izrael tanítója”: a kifejezésbe ironia vegyül. Nikodémus Jézust nevezte „Istentől jött tanítónak”, ténylegesen azonban Nikodémus az, aki „a zsidók egyik vezetője” – de Isten terveit és tevékenységét nem ismeri.

- 11 „a mit tudunk...”: a többesszám meglepő, de a jánosi szövegekben másutt is megjelenik. Nem „fejedelmi többesről” van szó, a János-evangéliumban Jézus a maga fölségét mindig az egyesszámú, hangsúlyozott „égő”-val fejezi ki. Brown a többesszámban ironiát lát: Nikodémus is azt mondja, amit lát és tud. A „mi” tehát Jézus és Nikodémus ironikus együttese (I, 132). Ennek ellentmond a vers befejezése: „(a mi) tanúságunkat (ti) nem fogadjátok el”, mert ezek a szavak Jézust és Nikodémust szembeállítják („mi” és „ti”).

Versünk többesszáma inkább az Előszóra emlékeztet, ahol a többesszámú első személy ugyancsak váratlanul bukkan fel, és ahol szintén arról van szó, hogy a tapasztalat („láttuk”: 1,14) a tanúságtételhez ad alapot. Ezt ott „apostoli többesszámnak” neveztük. A többesszám itt Jézus és az ő kinyilatkoztatásának evidenciába belevont tanítványok közös tanúságtételére utal, amelyet azonban a világ (a „ti” a mondatban: nemcsak maga Nikodémus, hanem a farizeusok és kételkedők általánosan) nem hajlandó elfogadni. — Mindenképpen fontos látnunk, hogy a párbeszéd már itt elhagyja a történelmi keret korlátait, és a korakeresztény hitviták általános színvonalán halad előre.

- 12 Schnackenburg szerint Jézus és Nikodémus párbeszéde evvel a kérdéssel fejeződik be; ami ezután következik, az evangélista magyarázata (I, 375). Brown megvédi a kompozíció egységét, mondván, hogy a szöveg teljes egészében magán viseli az evangélista stílusjegyeit és teológiai vonalvezetését (I, 136-7). Valójában, amint ezt másutt is (főképp a 4. és 6. fejezetben) látni fogjuk, Jánosnál egy párbeszéd gyakran meghatározott történelmi keretből indul el, hogy azután „monológgá” válva s a megadott témát elmélyítve teológiai előadásba torkolljon. Véleményünk szerint itt az átmenet fokozatos. Már a 6. vers általánosító kijelentésével („Ami testből születik...”) megkezdődik, majd a 10. vers többesszámba áttett szembesülésével kisézésül és a 12. versben eléri azt a pontot, amely után már „párbeszédről” többé nem lehet szó. Hiszen már a 10. vers jelezte, hogy Nikodémus a kérdésben tudatlan; a 11. versben Jézus a saját tanúságtételének tragikus jövőjére utal; s a 12. verstől fogva már későbbi kinyilatkoztatásainak sorsáról szól, és mintegy elővételezi az evangélium hátralevő mondanivalóit. „Ha az égi dolgokról” szól, hogy lesznek képesek hinni neki, akik most kételkednek? Innentől fogva a további versek ezek az égi dolgokról szóló kinyilatkoztatásokat feltételezik; a 13. verstől kezdve már képtelenség feltételezni, hogy Jézus egyedül Nikodémushoz beszél.

A „földi” és „égi dolgok” megkülönböztetése megfelel a „test” és „lélek” közti határvonalnak, amit a 6. vers már kimondott. Ez a fogalmazás azonban egy lépéssel tovább megy, mert jelzi: az égi dolgokról szóló kinyilatkoztatást egyedül „az égből alászállt” (= „Istentől küldött”) tanító adhatja át.

- 13 „senki”: Jézus kinyilatkoztató szerepének kizárólagosságát már olvastuk Jn 1,18-ban: „Istent senki sem látta.” Az Emberfia említése egybehangzó avval, amit 1,42 fejez ki. Dániel könyvének égből közelgő alakjáról van szó, aki hidat ver az ég és a föld, az Isten és az ember világa között. A „fel- és leszállás” témája már szerepelt az első fejezetben, mint egy megígért magasabb fokú kinyilatkoztatás tárgya (1,51). Mindkét vershez közel áll az, amit az Efezusi

levélben olvasunk: „Mindnyájan a kegyelemben Krisztus adományának mértéke szerint részesültünk. Ezért mondja az Írás: Fölment a magasba, magával vitte a foglyokat és az embereknek ajándékokat osztott ki. Az pedig, hogy fölment, mi mást jelent, mint hogy előbb le is szállt a föld alsó részeire. Az, aki leszállt, ő az, aki fel is szállt minden égi fölé, hogy mindent betöltsön.” (Ef 4,7-9) Az Efezusi levél Zs 68,19-t idézi, de világos, hogy a „fel- és leszállás” krisztológiai-ja ettől a verstől független. A jánosi vershez hasonlóan Krisztus egyedülálló szerepét hangsúlyozza.

- 14 „Mózes magasra emelte a kígyót”: az égből leszálló Emberfia megdicsőülése (égbe való visszatérése) a következő logikus téma. A „felszállás” (anabasis) helyét a „felemeltetés” kifejezés veszi át, amit a János evangélium ezután rendszeresen használ (vö. 13,1; 16,28; 20,17). A szó maga kettős értelmű: jelenthet pusztán fizikai magasba emelést, és ezért pl. a keresztfeszítésre is alkalmazható, ugyanakkor „felmagasztalást” is. János ezt a kettős értelmet kiaknázza kapcsolja össze a kereszthalált a megdicsőüléssel. Vagyis: a „fel- és leszállás” ebben az evangéliumban nem két egymást követő esemény, hanem együttesen megy végbe. Jézus leszállása (megaláztatása és halála) egyben felszállása: felmagasztaltatásának kezdete. Mózes történetét a bronzkígyóval Szám 21,8-9 olvassuk. A 2. század elején írt ún. Barnabás-levél (Barnabásnak, Pál missziós társának tulajdonított írat) hasonló módon a kereszt szimbolumát látja a bronzkígyóban (12,5-7). Nincs kizárva, hogy apostoli időkre visszamenő tipológiai írásmagyarázattal van dolgunk.
- 15 „aki benne hisz”: „aki rátekintett” Mózes rézkígyójára, megmenekült a haláltól. János szövege ezt a „rátekintést” a hit szimbólumaként kezeli: aki a „felemelt/felmagasztalt” Krisztusra a hit szemével néz, örök életet nyer.
- 16 „úgy szeretete a világot”: a kifejezés egyedülálló a jánosi iratokban, amelyekben mindig Istennek vagy Jézusnak a tanítványok iránti szeretetéről van szó. Sőt az 1Jn 2,15 azt mondja: „Ne szeressétek a világot, sem azt, ami e világban van”, 1Jn 5,19 szerint pedig „a világ teljesen a gonoszságban fetreng”. Ebből azonban még nem következik, hogy János ne osztaná a páli tanítást, amely szerint Jézus értünk akkor halt meg, amikor még ellenségei voltunk (Róm 5,8). 1Jn 4,9-10 szerint: „Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy megszületett Fiát küldte a világba, hogy általa életünk legyen... Nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket.” Ez annyit jelent, hogy bár a jánosi írások a „világot” bizonyos szélsőséges értelemben (vagy mondhatnánk: mintegy szakkifejezésként) a hitetlen világgal azonosítják, amelyre kárhozat vár, mégis Jézus szeretetét, mint a bűnösök szeretetét és az ellenség-szeretet példaképét hozzák. (Lásd részletesebben: Farkasfalvy D., „A szeretetről szóló tanítás Szent János írásaiban”: Szolgálat 24 (1974/4) 32–38.)

„odaadta”: a görög ige (didonai) átadta, érte odaadta értelemben szerepel (vö. Gal 1,4; „paradidonai”: Róm 8,32; Gal 2,20). Iz 53,12 (Hetvenes), ugyanígy használja a „paradidonai” igét: „bűneinkért átadatott”.

„az egyszülött Fiút”: a legmegbízhatóbb kéziratok szerint. Másutt: „egyszülött Fiát”.

- 17 „nem azért”: itt jelenik meg először a János-evangéliumnak az ítéletről szóló sajátos teológiája. A tagadó szerkezetű kezdés talán szándékosan akarja kiemelni, hogy a Fiú eljövele nem az ítélet céljából történt. Szent Pál aténi beszédében mintha ellenkező tendenciát mutatna avval, hogy a megdicsőült Jézus bírói szerepét életpályája céljaként mutatja be: „Kiszemelt (Isten) egy napot, amelyen igazságos ítéletet ül majd a világ felett egy arra rendelt férfi által. Erről mindenkinek bizonyítékot nyújtott azzal, hogy feltámasztotta őt a halottak közül” (Csel 17,31).
- 18 Szent Jánosnál az ítélet „önítélet”: a hit megment az ítélettől, a hit megtagadása pedig önműködően az Isten elmarasztaló ítéletét vonja magával.
- 19 „ebben áll”: az ítélet megalapozásáról van szó. Szabad parafrázisban: az ítélet ilyen módon következik (azok számára, akik nem hajlandók hinni). A vers világosan az Előszó (Jn 1,4-5,7-10) további kifejtése: Krisztusnak, a világ világosságának visszautasítása nem a meggyőző érvek hiánya miatt történik, hanem a hitetlen ember belső, erkölcsi állapotának következtében. A „g o - n o s z c s e l e k e d e t e k” a sötétség szeretetéből fakadnak.
- 20 „hamis dolgok”: Jánosnál a „rossz”, a „sötétség” és „a hazugság” gyakorlati és logikai egységet alkot. Ahogy Krisztus nemcsak értelmileg világosít meg, nemcsak az ismeretet, hanem életünk tetteit is isteni fénybe vonja, úgy azok, akik Krisztust visszautasítják, a valóság rendjét gondolatban, szóban és cselekedetben meghamisítják.
- 21 „igazságot cselekszik”: ez a kifejezés az Ószövetségben is megtalálható, de más értelemben (vö. Iz 26,10: „nem teszi az igazságot” = „hamisan” cselekszik, „álnok módon jár el”). A Qumrán-iratok Jánoshoz hasonlóan az erkölcsileg helyes cselekedetet mint „az igazság végrehajtását” vagy cselekvését írják le. A legjobb párhuzamot az első János-levél adja: „ha azt mondjuk, hogy közösségben állunk vele (Krisztussal), de sötétségben járunk, akkor hazugok vagyunk és nem az igazságot tesszük” (1,6; vö. 1Jn 4,6: ahol a „hazug” élet a parancsok, elsősorban a szeretet parancsának meg nem tartása; 2,29 és 3,10 ugyanezt a „poiein tén dikaiósynén” = „az igazságosság megtevése” kifejezéssel mondja el).

Az „Istenben” végbevitt cselekedet valószínűleg hebraizmus: jelenti az Isten akarata, szándéka szerinti, vagy egyszerűen az Istenhez való tartozást kifejező cselekedetet. A 20.–21. versek erkölcsi dualizmust fejeznek ki: az emberi élet egésze a fény vagy a sötétség, a hazugság vagy az igazság, az Isten vagy az istenellenesség jegyében folyik. Aki Isten szerint él, a maga belső mivoltától hajtva Krisztushoz, a világossághoz jön és kinyilvánul, hogy tetteinek mi a gyökere. A szöveg nem pusztán a bűn pszichológiáját (a rejtőzködést), hanem annak metafizikai gyökerét is kifejezi. A jó tettek Istenhez kapcsolódott létből fakadnak.

Magyarázat

A Nikodémussal való párbeszéd sok meglepő fordulatot tartalmaz. Nem egy szerző a fejezet belső szerkezetében egy második, sőt harmadik szerző vagy redaktor keznyomát véli felfedezni. Furcsálható maga az a tény, hogy a párbeszéd a végén egyoldalú előadássá válik. A fejezet későbbi részei még több váratlan rendellenességet mutatnak, amelyekre később fogunk kitérni. Kritikai szempontból azonban két tény szab korlátot a „redakciók” és átírások vagy betoldások feltételezésének: a) A János-evangéliumban bizonyos célszerűséggel jelentkezik a történetileg megalapozható párbeszédok vagy események tudatosan későbbi távlat szerint kidolgozása, megtoldása. b) A kéziratot semmi alapot nem nyújt arra, hogy a 3. fejezetnek egy előzetes (rövidebb vagy más szerkezetű) formáját feltételezzük. Az igazi megoldást maga az evangélium adja, amely éppen a 2. fejezet végén közölte, hogy Jézus szavainak értelmét csak a feltámadás fénye és az írárok elmélkedő megértése mutatja meg. Az evangélium tehát már kimondta azt, hogy milyen program és módszer szerint kívánja bevezetni az olvasót Jézus tanításának igazi értelmébe.

a) A párbeszéd tartalmi súlypontja és történeti háttere

Eddig Jézus kilétének kérdése és az üdvösségtörténet új szakasza állt a középpontban: kicsoda Jézus? milyen hatalommal működik és tanít? mi lesz a bora-fogyott násszal? mi lesz a Templom korrupt intézményével?

Most Jézus küldetését az egyén szemszögéből nézzük. Azt, hogy ő „az Isten országának” meghirdetésére jött, a szöveg nem fejt ki. E pontban ismét világos, hogy a szinoptikus hagyomány anyagát János-evangéliuma feltételezi: a másik három kánoni evangélium elég részletesen foglalkozik az „ország” örömhírével. Itt a központi kérdés más: hogyan lehet része az egyénnek az Isten országában?

A történeti keret kézenfekvő. Jézus a húsvéti ünnepek során a „jelek” sorozatát műveli. Elsősorban csodajelekre kell gondolnunk, de olyan értelemben, ahogy az „első jel”, a kánai csoda is túlmutatott a pusztá rendkívüliségen, és tanítással fűzte össze az isteni jelenlétről tanúszkodó eseményt. Ezek a jelek egy vezető rabbit Jézushoz vezetnek, aki az éjleple alatt meglátogatja és megkérdezi: milyen úton jut el az egyén az Isten országában való részesedéshez? Vajon ez a keret teljesen mesterkéltné, mondvacsináltné, vagy történeti hiteles? A válasz igazában egyszerű. Semmi okunk nincs feltételezni, hogy akár Nikodémus neve és személye, akár a találkozás az evangélista képzeletének terméke volna. A szinoptikusok is közölnek hasonló eseményeket: a gazdag

Új kérdés (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22; Lk 18,18-23), főparancsról szóló kérdés (Mt 22,34-40; Mk 12,28-34), a felebarátról szóló kérdés (Lk 10, 15-29) többé-kevésbé hasonló helyzeteket tételvezet fel. Jézushoz nem egyszer fordulnak egyének, hogy egy teológiai kérdésben választ kérjenek, vagy saját egyéni szemszögükből az örök élet útjáról tanítást kapjanak.

De míg a szinoptikus evangéliumokban Jézus válasza a Törvény parancsolatainak keretén belül marad, vagy legalábbis a parancsolatokból indul ki, Nikodémusnak Jézus a Törvényt még csak meg sem említi, hanem nyomban „a fentről való születésről”, illetőleg a „vízből és Szentlélekből való újjászületésről” beszél. Nem mintha ez a távlat a szinoptikusokból hiányozna. A keresztség, mint az üdvösség feltétele ott is megtalálható: „aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözüli” (Mk 16,16; vö. Mt 28,19,20). E két utóbbi szöveg azonban világosan Jézus feltámadás utáni tanításához tartozik, a feltámadást megelőzőleg Jézus csak a szó eszkatológikus értelmében beszél (Mt 19,28) „újjászületésről” (palingenesia). Evvel nem akarjuk a szinoptikusokkal szembeállítani vagy kétségbe vonni a János-evangélium által festett jézusi tanítást. Csak megint ki kell emelnünk: a negyedik evangélium itt is a feltámadás tükrében megértett jézusi tanítást fejt ki, aminek előadására ilyen formában Jézus földi életében aligha kerülhetett sor.

Az újjászületésről szóló jánosi tanítás egy kegyelemtan és szentségtan körvonalait mutatja, amelyek felvázolása a feltámadás ténye és hite nélkül elképzelhetetlen. Ugyanakkor a szöveg teológiája könnyen érthetővé válik, ha tartalmát összehasonlítjuk akár az első János-levél megváltás- és megigazulás-tanáival (1Jn 2,29-3,6 és 4,4-16), akár a Római levél egyes részleteivel (5,6-11; 6,3-7; 8,1-4). A Lélekből való újjászületés (amit „a test” nem képes megadni, a keresztség mint követelmény, a kegyelem ingyenes volta, a Lélek láthatatlan és titokzatos ajándéka, a Krisztussal egyesítő istenfiúság), ezekben a szövegekben úgy jelenik meg, mint az első keresztény nemzedék válasza arra a kérdésre, amit Nikodémus feltesz. János evangéliuma szerint ez a válasz nem egyszerűen Pál, vagy „az apostoli közösség” válasza, hanem magáé Jézusé. A negyedik evangélium tehát láthatólag különös gondot próbál megmutatni, hogy az üdvösséghez vezető út, amely az apostoli egyház szerint nem a törvény megtartásából áll, hanem hittel elfogadott kegyelmi ajándék, Jézus eredeti szándékával és tanításával összhangban áll, sőt abból ered.

Kézenfekvő lehetne az olyan érvelés, hogy a János-evangélium evvel igazában kora egyházi teológiáját vetíti vissza Jézus életébe, és így gyakorlatilag anakronisztikus képet fest Jézus és kora farizeusainak viszonyáról. A végső válasz mégsem ez. Ha a szinoptikus források legőszibb rétegeit kutatva Jézus „bűnbánatra hívását”, az Isten or-

szágába való belépés feltételeként meghirdetett belső átalakulás követelményét tüzetesen megvizsgáljuk, kiderül, hogy János hitelesen értelmezi (nem egyszerűen közli, hanem értelmezi!) Jézus eredeti tanítását. Hiszen amit a szinoptikusok „metanoiá”-nak neveznek, nem pusztán bánkodás a bűneink miatt, hanem egy új életforma vállalása a törvény előírásai szerint, hanem az ember valós és éppen ezért csodás lelki átalakulása. Pontosan úgy ahogy a tékozló fiú példabeszéde kifejezi: „a te testvéred meghalt, de föltámadt, elveszett, de megkerült” (Lk 15,32). Amit Jézus az Isten országáról beszélve meghirdet mint az Atya ingyenes, kiáradó, meg nem érdemelt megbocsátó szeretetét, azt értelmezi a János-evangélium a maga újjászületésről szóló tanításával, mint „felülről jövő”, Lélekből fakadó életet, amelyet pusztán „a test” (legyen az rítus vagy törvénytartás) nem adhat meg.

b) A keresztről szóló tanítás

Jézus és Nikodémus úgy állnak szemben, mint két tanító: Nikodémus a nép egyik elismert vezetője, „Izrael tanítója” (10. v.), Jézus pedig Istentől küldött tanító, akinek tanítása egy új kinyilatkoztatás erejével hat. Amíg a párbeszéd elején Nikodémus mint hitre kész – bár félénk – tanítványként jelenik meg, a 9. versből fogva egyre inkább az Ószövetség elégtelenségének jelképévé válik: nemcsak nem érti Jézus tanítását, hanem feltehetően nem is kész arra, hogy elfogadja Jézusban az isteni kinyilatkoztatás egyetlen érvényes tanúját. Az Emberfia, aki egyedül képes a mennyei valóságokról a szemtanú tekintélyével beszélni, magát úgy nyilatkoztatja ki, mint az egyetlen égből leszállt és égbe felszálló emberi lényt. Evvel a 13. verssel kezdődik Jézus beszéde „a nagyobb dolgokról”, amelyeket már a első fejezet utolsó verse megígért, s ami nem kisebb dolgot jelent ki, mint Jézus kereszthalálának és megdicsőülésének értelmét. A 14. vers utalása Mózes rézkígyójára túl rövidnek tűnik ahhoz, hogy akár Nikodémus, akár a keresztyén olvasó első hallásra befogadja. Ezért valószínű, hogy az evangélista Jézus keresztségének már az őskeresztyén írásmagyarázatban hagyományossá vált előképére utal, és tulajdonképpen csak a „magasba emelés” kettős értelmét dolgozza ki. A rézkígyó magasba emelése, az Emberfia keresztfeszítése és égbe szállása ugyanazt a nagy titkot fejezi ki: az Atya szeretetének jelét a világban, amely szeretetről a „mi” tanúságunkat – Jézus és Egyháza tanúságát – Izrael tanítója és a „földi dolgokon” túlemelkedni nem képes ember általában nem hajlandó elfogadni.

A 17. versből a kereszt teológiája ismét azt a tragikus hangot üti meg, amit az Előszóbból már ismerünk: Isten végletekig szereti az embert – saját Fiát sem sajnálja halálra adni, – de az ember a véglete-

kig ragaszkodik a sötétség tetteihez és így, ítélő híján, maga mondja ki saját kárhozatának ítéletét.

Az utolsó verseket (16–21) egyszerre jellemzi a teológiai mélység és egy bizonyos tömörség, ami nemcsak a mondatok „sűrített” tartalmasságából, hanem vázlatos jellegéből is ered: sok a ki nem mondott, éppen csakhogy jelzett téma, amit az olvasónak kell kiegészítenie. Az Isten szeretete a világ iránt abban csúcsosodik ki, hogy megszületett Fiát a világért és a világnak odaadja. (Ezen a ponton persze még csak az olvasó elméje mondja ki, hogy ez az „odaadás” életének odaadását, azaz feláldozását jelenti.) A részletkérdések tisztázatlanok maradnak. Istennek a világ iránt való szeretete miért nyilvánul meg a Fiú ilyen „odaadásában”? A kereszthalál miért és hogyan eredményezi azt, hogy a „világ el nem vész”? És végül: pontosan miben kell hinnie a világnak ahhoz, hogy „örök élete legyen”? Mindezek az igazságok magyarázat nélkül és rendkívül nagyvonalúan találhatók meg a szövegben. A mondat egyes tagjainak egybefűződése hatalmas pátozós élményét kelti, de teológiai kiértékelésük az olvasó feladata marad: neki kell a maga meglátásaival logikai vagy élményszerű kapcsolatot teremtenie közöttük. Ezeket a kiegészítő gondolatokat magunk is csak röviden jelezzük, hogy azután további kidolgozásukat e kommentár olvasójára bizzuk rá:

i) Az Isten szeretete a Fiú odaadásában nyilvánul meg. Ezt a Római levél így fejezi ki: „Saját fiának nem kegyelmezett, hanem kiszolgáltatta őt mindannyiunkért” (8,32). Nem alap nélkül merül fel Ábrahám áldozatának képe, ahol az apa egy határtalan szeretet következtében még fia életéről is hajlandó lemondani.

ii) A hit, amely megment attól, hogy elveszünk és örök életet nyújt, ismét csak Szent Pál teológiáját idézi emlékezetünkbe: „Őt Isten a kiengesztelődés eszközévé tette a hit által az ő vérében” (Róm 3,25). Mindez azután történt, hogy „mindenki a bűn hatalma alá jutott” (Róm 3,9) úgy, hogy aki törvény nélkül vétkezett, törvény nélkül vessen el, s aki a törvény alatt vétkezett, a törvény által essen ítélet alá (Róm 2,12). Egyáltalán nincs kizárva, hogy a Római levél témáival való egyezések nem a véletlen műve, nem is csupán a keresztény tanítás közös és általános mondanivalójában gyökereznek, hanem jelzik, hogy a páli leveleket ismerték Efezusban, ahol, feltevésünk szerint, a János-evangelium született. Ha a Római levél utolsó fejezetét kapcsolatba hozzuk az efezusi egyházzal úgy, ahogy ezt nem egy modern kutatóval egyetértésben magunk is jeleztük, akkor már az első század végén éppen a Római levél alapos ismeretét feltételezhetjük az efezusi keresztények között. (Vö. D. Farkasfalvy, *A Római levél*, Eisenstadt 1983, VII–VIII.)

iii) Az ítéletről szóló jánosi felfogás azonban inkább tudatos ellentmondásként hat azokkal az állításokkal szemben, amelyeket más újszövetségi iratokban találunk. C. H. Dodd dolgozta ki ezt a kérdést nagy körültekintéssel: szembeállítja a szinoptikusok és szent Pál: „jövőbe vetített” eszkatológiáját a jánosi iratok „megvalósult” eszkatológikus szemléletével. Különösképpen rámutat a „világosság és ítélet” fogalompárra, pontosabban, hogy János szerint Krisztus mint a világ világossága válik egyszerre az emberek üdvösségére és ítéletére. (Vö. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1960, 209–212). Nem arról van szó, hogy a János-evangélium tagadná a végítélet tényét – e kérdésben Dodd valószínűleg túloz, amikor a „jövőbe vetített” eszkatológiát teljesen kiszorítja az evangélium értelmezéséből –, nem is azt állítjuk, hogy a János-evangéliumon kívül az Újszövetségben az ítélet és a kereszthalál szoros kapcsolatát nem találjuk meg (vö. Róm 8,37-39; Fil 2,8-11; Kol 2,14-15; 1Pét 3,18-22; Jel 1,18). Jánosnál inkább az az egyedülálló, hogy kifejezetten és ismételten állítja: a Fiú *nem* ítélni jött (3,17; 8,15; 12,47). Ezzel azonban – különös mély teológiával – nem a Fiú bírói szerepét csökkentti, hanem az ítélet fogalmát alakítja át: amikor Isten ítélt, a cselekvő apany igázában nem az Isten, hanem az ember maga. Az Isten kárhoztató ítélete ugyanis lelki-szellemi esemény, amelyet a bűnös ember maga idéz elő avval, hogy Isten hitre hívó tanúságát elutasítja (Istent „hazugnak” mondja ki: vö. 1Jn 5,10), szeretetét és világosságát nem hajlandó elfogadni, és ezzel „sötétben marad”, ragaszkodik a sötétséghez, amely így végérvényes lelki lakhelyévé válik.

d) A Keresztelő tanúságtétele (3,22-36)

- [22] Ezek után Jézus és tanítványai júdeai területre mentek; ott tartózkodott velük és keresztelt.
- [23] János pedig Ainónban, Szálem közelében folytatta a keresztelést, mert ott bőven volt víz. Jöttek hozzá az emberek és megkeresztelkedtek.
- [24] Akkor ugyanis még nem vetették börtönbe Jánost.
- [25] Vitába szálltak ezért János tanítványai egy zsidóval a megtisztulás kérdésében.
- [26] Jánoshoz mentek, és azt mondták neki: „Rabbi, aki veled volt a Jordánon túl, aki mellett tanúskodtál, most maga keresztel és mindenki tódul hozzá.”
- [27] János feleletül ezt mondta: „Emberi lény nem tehet szert semmire, hacsak az égből nem adják neki.
- [28] Ti magatok vagytok tanúim, hogy megmondtam: én nem a Krisztus vagyok, hanem az, akit az ő színe előtt küldtek.

- [29] *Akié a menyasszony, az a vőlegény; a vőlegény barátját pedig, aki ott áll és hallgatja, nagy örömmel tölti el a vőlegény hangja. Most tehát ez az én örömöm teljessé vált.*
- [30] *Neki növekednie kell, nekem pedig kisebbednem.*
- [31] *Aki felülről jön, mindenek fölött áll. Aki a földről származik, a földről való és földről való a beszéde. Aki az égből jön, mindenek fölött áll.*
- [32] *Amit látott és hallott, arról tesz tanúságot, de tanúságát nem fogadja el senki.*
- [33] *Aki elfogadja tanúságát, elismerte, hogy Isten igazmondó.*
- [34] *Akit az Isten küldött, Isten szavait mondja el, mert nem mértékel adja ő a Lelket.*
- [35] *Az Atya szereti a Fiút, és mindent a kezébe adott.*
- [36] *Aki hisz a Fiúban, örök élete van, aki viszont hitetlen a Fiúval szemben, nem látja meg az életet, hanem az Isten haragja marad rajta.*

Szövegjegyzetek

- 22 „júdeai területre”: a szövegben egyesek ellentmondást látnak avval, hogy Jézus Júdeába megy, hiszen Jeruzsálem Júdeához tartozott. Elképzelhető azonban, hogy a szerző a fővároson kívüli júdeai területre gondol, vagyis, hogy Jézus Júdeában maradt, de nem a fővárosban. Csak a következő fejezet elején (4,3) olvassuk, hogy Jézus elhagyja Júdeát. „Júdea” eredetileg az ószövetségi „Juda” (a déli izraelita királyság) görög-latin neve, itt azonban már a római uralom alatt kialakult közigazgatási egységet jelenti. Nagy Heródes halála után annak egyik fia, Archelaus kapta meg mint apja birodalmának egyik negyedét, de csak rövid ideig (Kr. e. 4 – Kr. u. 6) uralkodott felette. Ezt követően római helytartók kormányozták.
- 23 Míg Jézus Júdeában kereszttel, János Szamáriába vonul, a Szálím melletti Ainónba. Ainón pontos helye vitatott. Míg egyes szerzők János földrajzi adatait kétkedve kezelik, a szerzők többsége hiteles hagyományt lát abban, hogy a negyedik evangélium Keresztelő Szent János működésének idejéről többet mond, mint a szinoptikusok. Az ősi Beth-shan melletti források vidéke Szamária északi részén tekinthető legvalószínűbb helynek. Az „ainon” szó arámul „források” jelentésű, Szálím „békét” vagy általánosabb értelemben üdvösséget (testt és lelket egyaránt) jelent. A földrajzi megjelölés jelképes értelme („források az üdvösség közelében”) vitatott. Legkézenfekvőbb talán az, hogy itt is (akárcsak a 5. fejezetben szereplő Beteszda esetében) „gyógyfürdők” megjelöléséről van szó, amely egyrészt földrajzilag valós helyre vonatkozik, másrészt bizonyos szimbolikus értelmet hordoz: János keresztsége nem ad üdvösséget, de „közel visz hozzá”.
- A fenti értelmezés szerint tehát János elhagyja eredeti működési helyét, mihelyt ott Jézus fellép. Ez magyarázná tanítványai viselkedését, amiről a 26. vers beszél.

- 24 Ez a vers mintegy helyesbíti a benyomást, amit a szinoptikus evangéliumok keltenek; János és Jézus nemcsak egymást követően de egy ideig párhuzamosan működtek. Megjegyzendő, hogy János börtönbevetéséről és kivégzéséről a János-evangélium ezután semmit sem mond. Itt ismét jelére bukkanunk annak, hogy a szerző az olvasó részéről feltételezi a szinoptikus hagyomány ismeretét (vö. Mk 6,14-29; Mt 14,1-12; Lk 9,7-9).
- 25 „a megtisztulás”: a szó nyilván az említett kereszteszi szertartásokra vonatkozik. János és Jézus (illetőleg Jézus tanítványainak: vö. lent Jn 4,2) keresztsége a korabeli tisztulási szertartásokra megy vissza. A qumráni iratok is tanúsítják, hogy az első századi zsidóság gyakran használt különféle tisztulási szertartást. Márk evangéliuma nem-zsidó eredetű keresztény közösség számára íródott, mégis arról beszél, hogy „a farizeusok – és általában a zsidók – nem esznek anélkül, hogy az ősök hagyományához híven előbb jól meg ne mosnák kezüket”; majd a piacon vett ételek és a korsók, tálak (rituális célzatú) mosását említi (7,1-9). János keresztsége nem ilyen, megismételhető szertartás volt, hanem egyszeri megtérés, az életstílus és életfelfogás megváltoztatásának jele. A vita feltehetőleg a tisztulási rítusok értékére vonatkozott. Mk 7,1-9 (párhuzamos helyek: Mt 15,10-11 és 23,25-26) tanúsítja, hogy e kérdésről a farizeusok Jézus tanítványaival is összekülönböztek. Itt a vitát János tanítványai kezdeményezik „egy zsidóval”. Ez utóbbi kifejezés csak azt jelzi, hogy a vita a zsidóságon belül játszódik le. Ha Aínón, a vita színhelye Szamáriában van, még inkább érthető a szöveg: a vita nem egy szamaritánussal, hanem egy zsidóval keletkezett.
- 26 A vitát a tanítványok előadják mesterüknek, Jánosnak. Így kerül sor a Jézus tanítványaival szemben érzett féltékenységre megnyilvánulására. A János-evangélium itt ismét azt a látásmódot fejezi ki, amit már az Előszóból ismerünk: emberi szemmel Jézus és János vetélytársaknak tűnhetnek, de János maga a saját működését teljesen alárendeli Jézus működésének.
- „R a b b i”: evvel a szóval most Jánost szólítják meg, de ugyanevvel a megszólítással fordultak Jézushoz János tanítványai, amikor Jézus követésére indultak (Jn 1,38). János és Jézus hasonló társadalmi helyzete, tanítványaihoz való hasonló viszonya fejeződik ki ebben a megszólításban.
- „maga kereszttel”: a következő fejezetben található (Jn 4,3) helyesbítés aligha tekinthető későbbi betoldásnak. Erre a feltételezésre kéziratos anyag semmi alapot nem ad. Az evangélista nem állítja itt sem, hogy Jézus maga kereszttel volna, csupán János tanítványainak panaszát tolmácsolja, azok pedig féltékenységüknek adnak kifejezést. Állításuk nem azonos az evangélista felfogásával.
- 27 A Keresztelő felelete gondolataiban és kifejezéseiben egyaránt a negyedik evangélium teológiáját tükrözi. Jézus Pilátus előtt hasonlóképpen beszél: „Semmi hatalmad nem volna rajtam, ha felülről nem kaptad volna” (Jn 19,11). Az „é g b ő l” szó (lent a 31. versben párhuzamos értelemben: „felülről”) ugyanakkor arra szolgál, hogy Keresztelő Szent János választát kapcsolatba hozza

a Nikodémussal folytatott beszélgetéssel. János tartalmilag hasonló tanítást közöl tanítványaiával, mint amit Jézus Nikodémusnak adott elő.

Ez a visszautalás 1,19-28-ra nemcsak az evangélium tudatosan megalkotott szerkezetét szemlélteti, hanem azt is, hogy a szerző a Keresztelő álláspontjának következetes egyöntetűségét akarja megmutatni.

A vers rövid allegóriát tartalmaz: a menyasszony a Krisztus-hívőket (az Egyházat), a vőlegény Krisztust, a vőlegény barátja Keresztelő Szent Jánost jelenti. A mondat stílusa azonban inkább közmondásra, mint irodalmi allegóriára emlékeztet: ha egyszer Krisztushoz tömörül a hitre kész tömeg (a menyasszony), akkor nyilván ő az, aki az Isten küldötte. A Messiás mint „vőlegény” nem ismeretes az Ószövetségben, ott inkább Jahvé maga szerepel ilyen módon. (Vö. Ózeás első három fejezetét, és az Énekek énekének allegorikus magyarázatát.) A szinoptikusok azonban nyilvánvalóan ismerik a Messiás vőlegényhez való hasonlítását (vö. Mk 2,19-20). A hasonlat a negyedik evangéliumban sem csak Jézus és János viszonyát van hivatva jellemezni, hanem fényt vet Krisztus és hívei kapcsolatára is. Ez viszont annyit jelent, hogy szövegünk a kánai menyegzőben megérintett témát folytatja: egy új és végső menyegző lesz Jézus órája, annak új és jobb borát fogja majd Jézus kiosztani.

Schnackenburg rámutat arra, hogy a jánosi szöveg teljesen megfelel a zsidó szokásnak, amely a „vőlegény barátjának” különleges szerepet szabott meg a nász alkalmára. A nászszoza közelében tartózkodva „hallotta a vőlegény hangját”, amikor az hírről adta, hogy a menyasszonyt érintetlen szűznek találta. A Keresztelő örömét a Jézushoz tördülő hívek hite okozza: ez a hit teszi őket romlatlan szűzhöz hasonlóvá. Ha a hasonlatnak ilyen messzemenőleg „egyházi” értelme van, vajon lehet-e a mondást történetileg is a Keresztelőnek tulajdonítani?

Véleményünk szerint a következő két tétel nem áll ellentétben, együtt elfogadható: a) a fenti közmondásszerű allegória (Schnackenburg szerint „példabeszéd”, héberül „máshal”), amely Jézust vőlegényhez hasonlítja, lényegében magától a Keresztelőtől származik; b) az evangélista ezt azután úgy illesztette bele az evangéliumba, hogy a kánai menyegzőre való visszautalással Jézust mint a kereszthalál menyegzőjére készülő vőlegényt állítsa be.

„örömöm teljessé vált”: a kifejezés többszörösen visszatér a búcsúbeszédekben (15,11; 16,24; 17,13). Az öröm teljessé válása eszkatológikus, de már elővételezett. Nem emberi öröm, hanem a Fiú örök örömében való részvétel. (Vö. Farkasfalvy D., „Az öröm teológiája Szent János evangéliumában”: Vigília 49 (1984) 896–902.) Ebben már a tanítványokat megelőzve a Keresztelő is részt vesz.

Itt két dolgot kell figyelembe venni: a) János alakja és szerepe a tanítványokéhoz hasonló. Ő is „küldött” (apestalmenos), mint azok (vö. 13,16; 17,18), egyetlen különbséggel: ő arra kapta küldetését, hogy Krisztust előtte járva hirdesse. A Keresztelő szerepe és sorsa egyaránt a tanítványokét elővételezi. b) 3,22-36 nem betoldás, hanem szervesen beleépül az evangélium egészébe, hiszen kifejezéseit és teológiai mondanivalóját az evangélista csak a mű végén fejejt ki teljesen.

30 „növekednie... kisebbednem”: világos és programszerű megfogalmazása annak, hogy maga a Keresztelő hogyan fogta fel szerepét. Aligha kétséges, hogy a negyedik evangélium a Keresztelő szerepének fontosságát, de alárendelt fontosságát hangsúlyozva egyházi vitát tükröz. Ez a háttér könyvnyen megérthető, ha a János-evangélium Efezusban íródott: az Apostolok cselekedetei szerint Pál ott talált olyan „tanítványokat”, akik „még nem kapták meg a Szentlelket”, mindössze „János keresztségében” részesültek (Csel 19,1-3). Ilyen csoportok számára szövegünk nyilván roppant fontosnak tűnt.

31 Innen kezdve a szöveg furcsa módon a Nikodémussal folytatott párbeszéd folytatásaként hat. Schnackenburg szerint az evangélium eredeti szövegében a sorrend ismeretlen okok miatt megbomlott. Az eredeti sorrend szerinte így rekonstruálható:

- a) 3,1-12: Párbeszéd Nikodémussal;
- b) 3,31-36, amit 3,13-21 követ: „kerigmatikus” beszéd az Emberfiáról;
- c) 3,22-30: a Keresztelő tanúságtétele.

(Vö. Schnackenburg, I, 374–377.)

Ha a szöveg belső logikáját vizsgáljuk, Schnackenburg elmélete tetszetős. A szöveghagyomány azonban semmiféle alapot nem nyújt arra, hogy feltételezhessük: a szöveg egy régebbi formája nem a jelenlegi sorrendet követte. Véleményünk szerint ugyanavval a nehézséggel állunk szemben, mint az Előszóban. Mai szemmel nézve, a gondolatmenetet ott is minduntalan megtöri a Keresztelőre való utalás, majd a szerző ismét visszatér a gondolatmenethez, amelyet megszakított. Amint már említettük, egyesek szerint a János-evangélium „köröket leírva” (koncentrikus körökben?) halad előre, vagyis „szimmetrikusan”, más szóval az ún. „chiazmus” módszerével szerkeszt. Azonos témákat ismételtelen említ, de fordított sorrendben. (A „chi”, a görögben „x”-ként írt betű formájára hasonlít az ilyen szerkezet: „A – B – C – D – stb. – D – C – B – A.”) Ilyen módon magyarázza az egész mű felépítését az amerikai Peter F. Ellis, *The Genius of John, A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville (The Liturgical Press), 1984.

A legvalószínűbb az, hogy – akárcsak a Nikodémus-párbeszéd végén – itt is, a 31. versből a dialógus monológgá változik. A szöveg az evangélista teológiai kommentárja: ő az, aki azonos témákhoz nyúlva szembeállítja Nikodémust és a Keresztelőt. Mindkettő a maga módján „Izrael tanítója”. Míg Nikodémus a vezetőség öntudatos, de Krisztus küldetését kevéssé értő tagja, János maga is „küldött”, aki saját jelentőségének eltörpülésében látja öröme teljesülését. Míg Jézus „fentről való” jövetele Nikodémus értetlenségét húzza alá, ugyanezek a gondolatok a Keresztelő szavait mintegy természetesen folytatják, megértetik, igazolják.

„mindenek fölött áll”: ez az állítás tovább viszi az Emberfia égi küldetésének témáját, és Jézus páratlan és egyetemes, természetfeletti hatalmát jelenti ki. A téma Krisztus országának és királyságának „felülről való” voltában nyeri el teljes kifejezését (vö. 18,36 és 19,11). A vers első és harmadik mondata majdnem szóról szóra azonos; sem a kéziratos anyag, sem belső kritériumok alapján nem dönthető el, hogy betoldással van-e dolgunk. A legújabb

szövegkiadások zárójelben, de a szövegben hozzák a „mindenek előtt áll” megismétlését.

- 32 Jánosnál a tanúságtétel mindig személyes látásra-hallásra támaszkodik, nemcsak a tanítványok, hanem Jézus esetében is. Ezért bármilyen Istentől szóló, megbízható és megalapozott emberi tanúságtétel feltételezi az örök Ige testté-válását. Ehhez itt is, akárcsak az előszóban, közvetlenül kapcsolódik a felismerés: a „felülről jövő” tanút a földről valók nagy sokasága éppen ezért nem fogadja be. A „de” a görög „kai” (= és) szót ellentétes értelemben fordítja („kai adversivum”).
- 33 „elismerte”: szószerint „pecsétjét tette rá”; a kifejezés átvitt értelmű: végérvényesen igazolta, tanúsította, szavát adta – nem utal szükségképpen írásos tanúsítványra. Ezt a „visszavonhatatlan” – jellegét hangsúlyozza a szó héber megfelelője (hatam), ami a jánosi használat hátterében is áll (vö. Ezs 8,8).
- 34 „Isten küldött”: a szövegben bizonyos kizárólagossággal Jézusra vonatkozik, mint Isten közvetlen küldöttjére. Ezt a búcsúbeszédet tovább magyarázzák: a Fiú az Atya küldötte, míg a tanítványok a Fiú küldöttei (vö. 17,18: „Amint te küldtél engem... úgy küldöm őket”). Talán itt van a kulcsa annak a ténynek, hogy a negyedik evangélium a tanítványokat sosem nevezi „apostolok”-nak, azaz küldötteknek, így Jézus küldetésének egyedülálló voltát állandóan szem előtt tartja.
- „nem mértékkal”: vagyis Jézus a Lélek teljességét birtokolja, abból merít. A szöveg nyilvánvalóan visszautal arra, amit János előzőleg mondott: a Lélek leszállt Jézusra, és rajta maradt; Jézus nem vízzel, hanem Lélekkel kereszttel (1,32-3). Érdekes módon az Efezusi levélben ugyanazon a szakaszon belül ismételtelen szó esik a hívőknek juttatott lelki adományok „mértékéről” (4,7.13.16). Vajon a János-evangélium ennek a szövegnek ismeretében íródott, esetleg avval a szándékkal, hogy kiegészítse?
- 35 „mindent kezébe adott”: vagyis a hatalmat minden felett kezébe adta. Máté evangéliumának záradékában olvassuk ezt. Legvilágosabb példa arra, hogy a János-evangélium Jézust következetesen a feltámadás dicsőségének fényében szemléli. Aligha feltételezhető, hogy ezeket a mondatokat az evangélista a Keresztelőnek tulajdonítaná.
- 36 A hit és hitetlenség nemcsak kétféle választ jelent Krisztussal szemben, hanem kétféle (örök) sorsot von magával. Ez ismét egyike azoknak a mondatoknak, amelyekben a János-evangélium tudatosan utal az eszkatológikus jövőre. Az „örök élet” gyakori jánosi téma (4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.55.69; 10,28; 12,25.50; 17,2-3). Az „Isten haragja” egyedül itt szerepel a jánosi iratokban, viszont jellegzetesen páli (Rom 1,8; 9,22; 1Tessz 1,10; 2,16; Kol 3,6; Ef 5,6). Ez a megfigyelés megerősíti azt a feltételezést, hogy ez a néhány vers a jánosi teológiát a páli (és Pálnak tulajdonított) levelek teológiájával szembeállítja.

Magyarázat

A negyedik evangélium az Előszótól kezdve rendszeresen jelét adja annak az igyekezetnek, hogy Keresztelő Szent János és Jézus viszonyát teológiailag ismételten kiértékelje. A Nikodémussal folytatott párbeszédben a „vízből és Szentlélekből” való újjászületés tovább mélyítette a keresztség teológiáját. Ennek folyamán került sor arra, hogy az evangélista Jézus és János keresztségét ismét összehasonlítsa. A szöveg abból indul ki, hogy a kortársak szemében János és Jézus vetélytársnak tűntek. Aligha kétséges, hogy a negyedik evangélium ezt a kérdést saját kora keresztényei, tehát olvasói között akarja tisztázni. A „megtisztulásról” — a keresztségről — szóló vita nem pusztán történelmi adat, hanem az evangélista idejében is időszerű kérdés.

Az, hogy Jézus maga is keresztes, egyike azoknak a félreértéseknek, amelyek János tanítványaiban felkeltik a féltékenységet. Ezt az evangélista először a méltatlankodó János tanítványok szempontjából adja elő, csak később jegyzi meg (4,3), hogy Jézus maga nem is keresztes, viszont tanítványai (akik az első fejezet szerint, legalábbis részben, János tanítványai közül kerültek ki) használták János szertartását. Ugyanakkor a „zsidók” tisztulási szertartásairól általában folyik a vita. Az evangélista tehát háromféle szertartásról beszél. János keresztségét és Jézus tanítványainak keresztségét látszólag azonos módon kezeli: a különbség ugyanis nem a két „szertartás”, hanem a két személy között van. Amit Jézus (tanítványai) végbevisz(nek), az még nem a „Szentlélekkel való keresztelés”, hanem nyilvánvalóan János keresztségének folytatása Jézus követői között. Ez annyit jelent, hogy a negyedik evangélium a keresztség *külső* rítusát illetően látja, és elismeri a folytatatlanságot János és Jézus között. A nagy, alapvető különbséget viszont a Keresztelő maga fejtí ki, amikor a völgényt annak barátjával szembeállítja.

A negyedik evangéliumból így megtudjuk, hogy Jézus és a Keresztelő tábora között tényleges feszültség állt fenn, és az ősegyház történetének első szakaszában is tapasztalható volt. Az evangélista azonban rámutat arra, hogy János maga egyértelműen alárendelt szerepet vállalt Jézussal szemben. Jézus pedig nem vette át a jánosi keresztség rítusát: a konfliktus a tanítványok szintjére korlátozódott. János tanítványai Jézus működését kifogásolják: ahelyett, hogy a mellette tanúszkodó Keresztelő misszióját támogatná, önálló működésbe kezdett. János ezzel szemben továbbra is állítja, hogy saját szerepe csak abban áll, hogy előkészítse Jézus működését. Az olvasónak erre kell következtetnie: aki hűséges János-tanítvány akar lenni, hagyja csak Jánost feledésbe merülni, és kövesse Jézust. Mert ez az, amit János maga is akart, ebben találta „öröme teljét”.

Evvel persze a János-evangélium örökérvényű tanítást ad a „másodlagos” küldött (apostol) és az Egyetlen Küldött, az egyetlen nagy apostol, Krisztus viszonyáról. Aki Krisztus előfutára, emberi eredetű, „földről való” hirdetője, annak a maga kisebbedésében és Krisztus növekvésében kell örömet lelnie. Aki a messiási nász hirdetője, nem teheti magát a vőlegény helyébe, saját hangjával nem szabad a „vőlegény hangját” túlharsognia. Nem önmagát hirdelve, hanem magát elfelejtve, sőt elfelejtve valósítja meg feladatát és lelki megöröme teljességét.

Az utolsó versek (31–36) ugyanúgy, mint a Nikodémussal való párbeszéd vége (3,11-21) új távlatból, a megváltott ember szemszögéből tekintik át Jézus egyedülálló jelentőségét. Rövidebben, de hasonló logikával az üdvösség határvonalát Jézus elfogadása és el nem fogadása között szabják meg. Az „elfogadás” tette nem pusztán emberi vonatkozást érint. Amikor Isten követe Isten szavát meghirdeti, az ember válasza vagy „elismeri” (a saját igenjének pecsétjével „ellenjegyzi”) a kinyilatkoztatást, és egyben Isten igazmondásának fejet hajt, vagy visszautasítja. Akkor azonban az Isteni hazugnak nyilvánítja (ez utóbbit az első János levél említi: „Aki nem hisz Istennek, hazugnak tartja őt...” 1Jn 5,10), és evvel a hazugság országához és a „hazugság atyjához” (Jn 8,44) csatlakozik. Így lép be ismét az ítélet témája: az ember avval, hogy elfogadja vagy visszautasítja Krisztus tanúságát, felmentő vagy elmarasztaló ítélet alá esik. János fogalmazásában: az Isten örök életének részesévé válik, vagy Isten haragját véglegesíti maga felett. A hit tehát mintegy egzisztenciális állapotot teremt. Az árnyalatok megfigyelése fontos: „aki hisz a Fiúban, örök élete van” – tehát az örök élet megkezdődött állapot, amely a hitből táplálkozik. Ugyanakkor aki nem hisz, azon „Isten haragja marad”. A kiindulópont mindenki számára Isten haragja, de a Krisztus-hit ebből az állapotból szabadít ki. Itt érintkezik a János-evangélium nemcsak szóhasználatában, hanem teológiailag a páli hagyománnyal, amely az egész emberiségnek „Isten haragja alatti” helyzetét a Római levélben olyan részletesen megfogalmazta (Róm 1,18-2,16).

Figyelnünk kell az utolsó három vers mélyén megbúvó szétháromságtanra is, ami itt röviden, de mégis hatásosan kifejezésre jut. Az Atya az igazmondó, a küldő, minden hatalom forrása, akitől örök élet vagy az (örökké) „megmaradó harag” ítélete ered. A Fiú, Isten szavainak hordozója, hirdetője, akinek ajkára Isten saját szavait adja, kezébe hatalmat helyez mindenek fölött, s tőle való viszonyunktól függ örök életünk. A küldés teljességgel közénk hozza Isten igazságát és életét, mert a Fiú az Isten Lelkét nem mértékkel, azaz nem korlátozott módon, hanem teljességgel hordozza és közli. A felénk kinyilvánuló Szentháromságról van itt szó: Isten belső élete nyílik meg a hívő előtt. Ez valóban Isten önközlésének teljessége.

2. MÁSODIK JEL

a) Párbeszéd a számáriai asszonnyal (4,1-26)

- [1] Amikor megtudta Jézus, hogy a farizeusok értesültek arról, hogy több tanítványra tesz szert és kereszttel meg, mint János,
- [2] – bár igazában Jézus maga nem kereszttel, csak a tanítványai –
- [3] elhagyta Judeát és ismét Galileába ment.
- [4] Át kellett haladnia Szamárián.
- [5] Így aztán egy Szikár nevű samaritánus faluba tért, annak a területnek közelében, amelyet Jákob a fiának, Józsefnek adományozott.
- [6] Ott volt Jákob kútja. Jézus az út fátalalmaitól kimerülten fogta magát, és leült a kút mellé. Dél felé járt az idő.
- [7] Odajön egy számáriai asszony, hogy vizet merítsen. Jézus megszólítja: „adj innom.”
- [8] Tanítványai ugyanis bementek a faluba élelmet vásárolni.
- [9] Erre azt mondja neki a számáriai asszony: „Hogyhogy zsidó létedre inni kérsz tőlem, holott számáriai asszony vagyok?” A zsidók és a samaritánusok ugyanis nem érintkeznek egymással.
- [10] Válaszul Jézus ezt mondta: „Ha felismernéd az Isten ajándékát és hogy ki mondja neked: „adj innom”, te kérnéd őt, s élő vizet adna neked.”
- [11] Erre az asszony így szól: „Uram, egyrészt nincs vödöröd, másrészt a kút mély, honnan is jutnál élő vízhez?”
- [12] Csak nem vagy különb atyánknál, Jákobnál, aki nekünk a kutat adta, s ivott belőle ő maga és fiai és nyája?”
- [13] Jézus így válaszolt neki: „Mindenki, aki ebből a vízből iszik, újra megszomjazik.
- [14] De aki abból a vízből iszik, amelyet majd én adok neki, soha többé nem lesz szomjas, hanem a víz, amelyet majd adok, örök életre szökellő vízforrássá válik benne.”
- [15] Az asszony erre így szól hozzá: „Uram, add nekem ezt a vizet, hogy ne szomjazzam többé, és ne járjak ide vízéért.”
- [16] Azt mondja erre Jézus: „Menj, hívd a férjedet és gyere vissza.”
- [17] Az asszony így válaszolt: „Nincs férjem.” Erre Jézus azt mondja neki: „Jól mondod, hogy „nincs férjem”.
- [18] Volt ugyan öt férjed, de akid most van, nem a férjed; ezt helyesen mondtad.”
- [19] Az asszony ezt mondja neki: „Uram, látom, hogy próféta vagy.
- [20] Atyáink ezen a hegyen imádták az Istent, ti meg azt mondjátok, hogy Jeruzsálem az a hely, ahol az Istent imádni kell.”

- [21] *Jézus így szól hozzá: „Asszony, hidd el nekem, közeledik az óra, amikor se ezen a hegyen, se Jeruzsálemben nem fogjátok imádni az Atyát.*
- [22] *Ti azt imádjátok, akit nem ismertek, mi azt imádjuk, akit ismerünk, mert az üdvösség a zsidóktól származik.*
- [23] *De közeledik az óra, sőt már itt is van, amikor Isten igazi imádói majd lélekben és igazságban imádják az Atyát. Mert az Atya ilyen imádókat keres magának.*
- [24] *Lélek az Isten, s azoknak, akik imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk.”*
- [25] *Az asszony azt mondja neki: „Tudom, hogy eljön a Messiás – akit Krisztusnak mondanak –, ha eljön, ő majd mindent meghirdet nekünk.”*
- [26] *Jézus azt mondja neki: „Én vagyok az: én, aki most veled beszélek.”*

Szövegjegyzetek

- 1–3 Az első három vers összekötő szöveg, amely megmagyarázza, hogyan kerül Jézus Szamáriába. Az előzőekben láttuk, hogy Jézus sikere féltékenységet támaszt a Keresztelő tanítványaiban. Most, hogy a farizeusok is Jézust János vetélytársaként kezelik, Jézus visszamegy szülőföldjére, mert nem akar János vetélytársaként szerepelni. A szöveg azonban úgy is magyarázható, hogy míg a farizeusok Jézus sikerére felfigyelnek, ő egyelőre el akarja kerülni velük a nyílt vitát, mivel annak ideje („az óra”) még nem érkezett el.
- 1 „Jézus”: a kéziratok nagy részében (a P⁶⁶ jelzésű ún. Bodmerpapiiruszban is, amely 200 körül íródott) „az Úr”. A legújabb szövegkritika szerint azonban „az Úr” már a szöveg liturgikus használatát tükrözi, a „Jézus” megjelölést tartja eredetinek.
- 2 „Jézus maga nem keresztelt”: ezt a betoldást sokan a végső redaktor kiegészítő vagy helyesbítő megjegyzésének tartják. A János evangélium azonban nem egyszer idézi Jézus ellenségeinek véleményét anélkül, hogy nyomban kijavítaná. (Lásd pl. Jn 7,42-ben a feltételezést, hogy Jézus nem Betlehemben, hanem Názáretben született.)
- 4 A rövidebb út Júdeából Galiléába Szamárián vezet át. Természetesen Jézus megkerülhette volna Szamáriát, de ezt Lukács szerint is Jeruzsálembé menet csak akkor tette, amikor egy szamaritánus falu nem volt hajlandó befogadni (Lk 9,51-56).
- 5 Szikár azonosítása bizonytalan. Egyesek az ószövetségi „Sekem”-re gondolnak, amely valóban Jákob kútja közelében, a Gerizim hegy lábánál fekszik. Nincs azonban megfelelő alap arra, hogy elírásnak véljük a „Szikár” nevet. („Szikem” egyes szír kéziratokban szerepel, de aligha képviseli a szöveg eredeti formáját, inkább az ószövetségi utalások alapján végzett változtatásnak

tűnik.) Mások a mai Aszkár nevű arab falura gondolnak Nablusz közelében, az illető kúttól néhány kilométerre.

József csontjait József könyve szerint az izraeliták Sekemben temették el, „azon a területen, amit Jákob vásárolt meg” (Józs 24,32; vö. Ter 33,18).

- 6 Az idézett ószövetségi szövegek „J á k o b k ú t j á t” nem említik. A kút azonosítása azonban – a vízszegény területen – meglehetősen biztos. Ott található ez a kőbe ágyazott mély kút, ahol ma is elágazik az északra, Galilea felé menő útból a nyugatra, Nabluszba (az ókori Neapolis-ba) vezető út. Mint zarándokhely az első világháború előtt orosz ortodox gondozásába került, köréje templomot kezdtek építeni, amely azonban mind a mai napig befejezetlen maradt. Vize ma is bőséges és élvezhető.

„csak úgy”: „houtós” ilyen összefüggésben annyit jelent: „minden további nélkül”. Talán azt jelzi, hogy Jézus leült, anélkül hogy alkalmasabb pihenőhelyett keresett volna. A már említett P⁶⁶ papirusz szerint nem „a kúthoz” (epi té pégé) hanem „a földre” (epi té gé) ült. Boismard szerint ez az eredeti szöveg, amely jobban megmagyarázza a „houtós” szó értelmét: „csak úgy egyszerűen leült a földre”. Modern kiadások a P⁶⁶-nak ezt a változatát nem tartják említésre méltónak (vö. Brown, I, 169).

„Dél felé”: szó szerinti „mintegy a hatodik órában. Az ókori időszámítás az éjtelmet és a napot rendszerint egyaránt tízenkét órára osztotta. A hatodik óra delet jelent. Az időpont jelentőségét a kommentátorok különböző módon értelmezik. Jézus egyedül János szenvedéstörténetében mondja, hogy „szomjas” (19,28), és János – akárcsak a szinoptikusok – a „hatodik órát” is említi (19, 14), de mint elítélhetése, és nem keresztfeszítése (Mt 27,5; Mk 15,33; Lk 23,44) időpontját. Jézus „órája”, amelyre az evangélium a kánai menyegzőtől kezdve újra és újra utal, kronológiai pontossággal Nagypéntek „hatodik óráját” jelenti, amikor Jézus „felemeltetése” (a kereszten) megvalósult. Az evangélista az időpont megadásával nyilvánvalóan szimbolikus jelzőrendszerét használja.

- 7 „Szamáriai asszony”: a palesztinai zsidóság és a samaritánusok között a rossz viszony évszázados elidegenedés gyümölcse volt. Az északi zsidó királyság, Izrael, már a Kr. e. 722-es assíriai invázió idején elvesztette függetlenségét; ezután zsidó lakossága Babilóniából hozott pogány telepesekkel keveredett. Ez szolgált okul arra, hogy a déli ország zsidósága ne tartsa őket többé a választott nép részének. Ezt az ellentétet súlyosan elmérgesítette a babilóniai fogság után keletkezett helyzet. A samaritánusok ismételt akadályozták a jeruzsálemi templom felépítését, és külön szentélyt építettek maguknak Gerizim hegyén. A Kr. e. második század folyamán a samaritánusok a szíriai uralkodókat támogatták a Makkabeusokkal szemben. Végül a főpapként uralkodó I. Joannes Hyrcanus Kr. e. 128-ban felégette a Gerizim hegyén épült templomot. Az egész párbeszéd feltételezi a samaritánusok és a zsidók közötti rossz viszonyt és azt, hogy ellentétük a jeruzsálemi Templom szerepének kérdésére összpontosul.

„adj in nom”: Jézus szomszédja teljesen megfelel a történeti keretnek (fáradtság, déli óra), ugyanakkor szimbolikus elővételezi szomszédját a kereszten.

- 8 A tanítványok távozása lehetőséget nyújt a számariai nővel való négy szem-
közi párbeszédre. Az evangélista tudatosan „mozgatja” szereplőit: amikor a
tanítványok visszajönnek, az asszony távozik el a faluba, ami egy új, „ellen-
pontként” ható bizalmas beszélgetést tesz lehetővé Jézus és tanítványai kö-
zött. A végén Jézus, tanítványai, a nő és a faluból kitóduló emberek együttese
hallgatja Jézus szavait. A történet ezzel „három színre” – és egyben három
felvonásra – osztozik.
- 9 „zsidók és szamaritanusok ugyanis nem érintkeznek”:
az evangélista feltételezi, hogy az olvasó nem ismeri a palesztinai viszonyokat.
A zsidók és szamaritanusok rossz viszonya a zsidó háborút (Kr. u. 70) köve-
tően csak tovább romlott. A háború alatt a szamaritanusok több-kevesebb nyílt-
sággal a rómaiak oldalán voltak.
- 10 „mondta”: az eredeti szöveg a jelen (ún. „történeti jelen”) és a múlt időt
rendszerűen keveri. A fordításban itt meghagytuk az eredeti igeidőket, hogy
érzékeltesük a szöveg újra-újra előtörő jelenidejű alakjainak drámaiságát.
- Mint a jánosi párbeszédekben annyiszor, Jézus válasza nem felel a feltett
kérdésre, hanem azon túlmutat. Jézus válasza a helyzet belső iróniájára mu-
tat: igazában nem azon kellene meglepődnöd, hogy zsidó létemre inni kérek,
hanem, hogy az kér tőled vizet, akitől inkább neked kellene „élő vizet”
kérsz.
- Az „élő víz” kettős értelmű: jelenti a frissen, forrásból fakadó (nem víz-
tárló ciszternában tartott) vizet, s ugyanakkor – Jézus értelmezésében, szim-
bolikusan az (isten) élet vizét.
- 11 Az asszony Jézus válaszában szó szerinti értelmén fennakad és annak kép-
telenségét fejezi ki: vödör nélkül, mély kútból Jézus még állott vizet sem tudna
adni, nemhogy frissen csorgót.
- 12 „Csak nem vagy nagyobb”: az asszonynak ez a mondata jelzi első
kinyílását Jézus felé. Az „atyánk” szó egyszerre hidat teremt Jézus és közte,
hiszen a kút és annak víze a zsidóság közös őseinek adománya.
- „s ivott belőle...”: a mondat vége idézetként hangzik, de a Szent-
írásban nem található meg.
- 13 „újra megszomjazik”: anélkül, hogy a közös ősről való hivatkozást
visszautasítaná, Jézus az emberi adomány múló és testi jellegére utal.
- 14 Az általa felkínált „élő víz” lelki jellegű, az ember belső szomját egyszers-
mindenkorra kielégíti. Ezt a nyolc boldogságban is olvassuk: akik éheznek és
szomjaznak Isten igazságát, kielégülést nyernek (Mt 5,7). De itt Jézus többet
is mond: Jézus magát az „élő vízforrást” ülteti a szomjas lélekbe, ezért nem
kell soha többé szomjaznia. Az „életre szökellő vízforrást” ké-
sőbb az evangélium kifejezetten azonosítja a Szentlélekkel (vö. Jn 7,38-39).
Itt válik ugyanakkor világossá, hogy a jánosi nyelvezet a „víz és lélek” közt
különböztet ugyan, de amennyiben Jézus adományáról van szó, a kettőt nem

választja szét: a víz a Lélek szimbóluma, jele és (ahogy végső fokon csak a kereszten tűnik ki) a Lélek adásának egyben eszköze.

- 15 „add nekem”: az asszony válaszában készséget árul el, még egy lépéssel közeledik Jézus felé, de még nyilvánvalóan földi vízre gondol.
- 16 Jézus szava most nyíltan belenyúl az asszony magánéletébe. A fordulat meglepő. Amennyiben a „térítés” pszichológiáját tükrözi, rendkívül jellegzetes. A beszélgetés belső logikája ez: mielőtt Jézus magát teljesen kiilylatkoztathatná, az asszonynak előbb önmagával kell találkoznia, önmaga számára kell életével számot vetnie.
- 17 „Nincs férjem”: az asszony igazat mond, de szavai még kendőzik belső helyzetét.
- 18 Jézus kinyilvánítja, hogy az asszony lelkébe lát, és életkörülményeit ismeri. Az „öt férj” pogány szemszögből is rendezetlen családi életre utal. Jézus egy mondatban közli, hogy az asszony személyes életének rendezetlenségét ismeri és, hogy az asszonynak evvel a helyzettel minél előbb szembe kell néznie.
- 19 „próféta vagy”: az asszony felismeri Jézusban Isten szöcsövét, és nyomban mint vallásos tekintélyt kezeli. Válasza pszichológiailag is érthető: azonnal eltereli a szót életéről és helyette a samaritanus-zsidó ellentét központi kérdését hozza fél.
- 20 „ezen a hegyen”: a hegy megnevezésére nincs szükség; közvetlenül a kút mellől látható a Gerizim hegye, ahol Jézus életében még állt a samaritanusok temploma.
- 21–22 Jézus válasza négy elemet tartalmaz: a) utal a közelgő „órára”, mint arra a különleges időpontra, amely a világ vallásos helyzetét megváltoztatja; b) a közelgő „óra” után sem Gerizim, sem Jeruzsálem kultusza nem rendelkezik kiváltsággal; c) a zsidók kultusza azonban autentikus istenismeretre épül: a zsidóság valódi kinyilatkoztatás birtokában van; d) az üdvösségtörténet az „óra” után sem veszíti el folytatóságosságát zsidó eredetével.
A János-evangéliumban a zsidókkal szemben újra és újra megelevenedő vitáknak és feszültségeknek ez a rövid mondat szab határt: „az üdvösség a zsidóktól származik”. Röviden: Jézus a samaritanus állásponttal szemben a zsidó hagyomány mellé áll; mint az Őt megelőző kinyilatkoztatás kiváltságos történelmi helyét ismeri el.
- 23 Miután a samaritanus felfogással szemben állást foglalt, Jézus az istenisztszetelet új korszakát hirdeti meg. A samáriai nő Istenről, Jézus az Atyáról beszél. Evvel közvetve jelzi, hogy amit mond, a fiúság jogán mondja. Ezért mondja azt is, hogy „az óra már elérkezett”: a Jézussal való kapcsolat már most, itt a kút mellett elővételezi azt, ami az egész világ számára egyetemesen a keresztfeszítés időpontjában fog megtörténni. Az „igazi” istenisztszeteletről van szó, amelynek értékét és valóságát többé már nem a hely és nem külső szabályszerűség, hanem belső kritériumok („lélek és igazság”) ha-

tározzák meg. A „lélek” aligha jelenti pusztán az ember¹ lelkét: Jézus szavai nem a külsőséges liturgiát állítják szembe a ember belső, értelmileg és akaratilag átél, vallásos cselekedeteivel. A „Lélek” akár nagy betűsen is írható, mivel itt arról az ember¹ cselekvésről van szó, amit a belsőleg újjászületett ember hitben és szeretetben visz végbe: ez a imádás az emberi lélek és isteni Lélek érintkezésében születik meg. Ahogy az „igazság” sem egyszerűen valóságnak megfelelő gondolatokat vagy állításokat jelent, hanem azt az Istentől kapott kinyilatkoztatást, amely a megtestesült Szóban személyes emberi létként áll elénk. A hívő számára maga az örök Ige „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6).

- 24 „Lélek... lélekben és igazságban”: a mondat kétségkívül messzemenően a hellenisztikus (sztoikus és plátóni) filozófia nyelvére emlékeztet, mert nyilván Isten tiszta szellemi természetére hivatkozva állítja, hogy az ember csak mint szellemi lény lelki síkon (lélekben) és különösképpen a megismerő képesség révén (igazságban) képes Isten természetének megfelelő vallásos cselekedetekre. A hellenisztikus nyelvezet azonban csalóka. Dodd rámutat arra, hogy már János „kommentárja” óvott attól, hogy Jn 4,24-ben Isten természetének valamiféle meghatározását lássuk. Elvégre is János szerint „Isten fény” (1Jn 1,5), az Ószövetség szerint „Isten emésztő tűz” – és még folytathatnánk a meghatározásszerű idézeteket. János szerint „Lélek az Isten”, mert az élet forrása, éspedig örök életé: az isteni Lélek átvétele „lélekben és igazságban” vagyis lelki újjászületésben és a hit válaszában mehet csak végbe. (Vö. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 225–227.) Raymond Brown szerint a „lélek és igazság” kifejezés „majdnem csak” („almost”) „hendiadys”-nek („egy kettő által” = két főnévvel kifejezett egyetlen fogalom) tekinthető, azaz itt voltaképpen „az Igazság Lelkéről” lenne szó. (Vö. *The Gospel According to John*, I, 180.) Az „Igazság Lelke” azonban a búcsúbeszédekben a Vigasztalót (Paraklétos) jelenti (14,17; 15,26; 16,13); itt viszont az Istenről van szó, aki a párbeszédben az Atya személyével azonos. Sokkal közelebbi a kapcsolat Jn 6,64-gyel: „A lélek az, ami éltet... hozzátok intézett szavaim lélek és élet.” Ez az éltető lélek végső soron maga az Isten, aki a hívőt saját életével (kinyilatkoztatott Igazsága, a Logosz révén) bensőleg megújítja. A két vers (vv. 23–24) magyarázata csak úgy teljes, ha egységben szemléljük az életet adó Atyát, a Logoszt mint isteni Igazságot és a Szentlelket, mint az újjászületett ember belső éltető elvét. Amit tehát ez a szöveg az Atya „lélekben és igazságban” való imádásáról mond, végső fokon a János-evangélium szentháromságos teológiájára utal.
- 25 „eljön a Messiás”: a samáriai asszony evvel készségét igazolja: mint Messiás-váró azok közé tartozik, akik „az Atya keres”. Az asszony a zsidók és samaritánusok közti ellentétek megoldását a Messiástól várja, sőt a Messiástól várja „minden” kérdés megoldását, Isten minden közölnivalóját. Az asszony most valóban mint a Logoszra váró emberiség képviselője áll előttünk.
- 26 Miután az asszony készsége a maga teljességében megnyilvánult, Jézus végülis megmondja kilétét: „ego eimi” – én vagyok (ti. a Messiás). Jánosnál

az „én vagyok“ kétségkívül szimbolikus mélységek hordozója, amint azt a további fejezetekben alkalmunk lesz több ízben megfigyelni. (A kérdés többé-kevésbé vitatott. Perdöntő azonban Jézus letartóztatásának jánosi leírása: amikor Jézus azt mondja: „én vagyok“, a katonák meghátrálnak és a földre esnek: Jn 18,6.) Ebben a versben azonban a jézusi „én vagyok“ ilyen mélyebb értelme még nem világlik ki.

Az elbeszélés ezzel eléri első csúcspontját. Az evangélista nem csekély írásművészettel élve most felfüggeszti a beszélgetést, és a tanítványok visszatérésével egy új színt (és új „felvonást“) teremti. Jézus kinyilatkoztatta magát az asszonynak, de annak válaszát az új szereplők fellépése késlelteti.

Magyarázat

A samaritanus asszonnyal való párbeszéd az evangélium egyik legfinomabban kidolgozott szövege. Tudatos alkotásról van szó. A jelenet előkészítése (1–6), majd az egymást követő három szín (7–26: párbeszéd a samáriai asszonnyal; 26–38: beszélgetés a visszatérő tanítványokkal; 39–41: a samáriaiak megtérése) egyszerre mutatja a belső logikával előre gördülő elbeszélés, a feszültségekkel dolgozó drámai kompozíció és a pontról-pontra haladó teológiai mű sajátosságait. Legmeglepőbb talán a szöveg drámai jellege. Főképp az első rész szinte kizárólag párbeszédből áll, és csaknem színre vihető. Ugyanakkor a tanítványok eltávozása majd visszatérése, és az asszony eltávozása két egymást követő párhuzamos helyzetet teremti, amelyek hasonlóságát a szerző mesterien kihasználja. A tanítványok távolléte teremti meg azt a bizalmas légkört, amelyben az asszony Jézus szavaival válaszolva apránként kinyílik. Ugyanakkor viszont az asszony önmagára döbbenése is párhuzamos Jézus önközlésével: az asszony szinte egyszerre ismeri fel (vagy ismeri el) az igazságot önmagáról és kap mindinkább egyértelmű kinyilatkoztatást Jézusról. Ehhez a drámai szerkezethez tartozik az a szerepcsere, amely Jézus és a samáriai nő közt rögtön a történet kezdetén végbemegy.

A megfáradt, vizet kérő vándorember az örök vízforrás adójának bizonyul, miközben kiderül, hogy a vizet merni készülő asszony tele van lelki szomjúsággal: kifáradt, tönkrement és istenkereső, prófétát hallgatni vágyó, messiásváró belső világa kifejezésre jut. Igazi jánosi szemlélet ez: a látszat nem fedli a dolgok belső valóságát; a megtestesült Logosz egyik főfeladata, hogy a felszín mögött bújó igazságot feltárja.

A jelenet ugyanakkor rendkívül hitelesen illeszkedik bele a Krisztus korabeli történeti-politikai helyzetbe. Aligha kétséges, hogy a történet etnikailag is fontos hagyományt őriz. A samaritanusok közti misszió az ősegyház egyik első lépése volt, amellyel a hivatalos, judeai központú zsidóság határait átlépve elindult az egyetemesség út-

ján. Az Apostolok Cselekedeteiben az első judeai keresztényüldözés (István vértanúsága) után olvasunk Fülöp diakónus szamáriai térítő útjáról, amit két apostol, Péter és János szamáriai útja követ (8,4-25). Aligha kétséges, hogy a szamaritánus keresztények számára rendkívül fontos volt Jézus szamáriai működésének emléke. Hogy ezt éppen János evangéliuma őrizte meg, nem lehet véletlen, hiszen Jánosnak az ősegyházban való működéséről az Apostolok Cselekedetei semmi egyéb konkrét emléket nem őrzött meg. Ugyanakkor azonban Gal 4,9 szerint János – Péter és Jakab mellett – az ősegyház egyik „oszlopa”; azaz Kr. u. 50 körül az Egyház három legtekintélyesebb személyiségének egyike.

A szamaritánus-zsidó ellentét történetünkben fontos szerepet játszik. A párbeszéd az asszony meglepetésével kezdődik: hogy-hogy Jézus át meri lépni a két népcsoport közötti válaszvonalat, amikor az asszonytól inni kér? Amikor azután a párbeszéd túlságosan „személyessé” válik, az asszony ismét a két csoport vallási és politikai ellentétének problémáit firtatja. Lehet-e ennél jobb módszer arra, hogy az ismeretlen „próféta” figyelmét saját fájó személyes ügyeiről elterelje? Azonban a szerző itt nemcsak kiváló pszichológiai érzékről tanúskodik. Úgyesen kiszélesíti a párbeszéd látókörét: Jézus állást foglal a sokat vitatott szamáriai kérdésben. Tanítása a korabeli zsidó és szamaritánus felfogással egyaránt szemben áll. Szerinte egyrészt az „üdvösség a zsidóktól származik”, vagyis a szamaritánusok jogtalanul helyezik saját hagyományukat a jeruzsálemi templom hagyománya fölé, másrészt viszont mind a jeruzsálemi, mind a szamaritánus templom kultuszának ideje lejárt, a messiási idők kultusza „lélekben és igazságban” – az istenfiúság újjászületése jegyében – egyesíti az embert az Atyával.

A történet voltaképpen három síkon mozog. Az első síkon egy szerencsétlen életű asszony megtéréséről van szó, aki Jézussal való személyes találkozása során találja meg a hitét. A második sík a szamáriai nép első meghívását mutatja be: Jézus túllép a jeruzsálemi zsidóság előítéleteinek korlátain és saját küldetését erre a megvetett „félpogány” rétegre is kiterjeszti. Amit itt tesz és mond, a farizeusok számára éppen olyan megbotránkoztató, mint a templom megtisztítása és az azt követő mondas a templom lerombolásáról: az Atyához való különleges viszonyára hivatkozva az üdvtörténet új korszakát nyitja meg, az előző korszakot pedig lezártnak nyilvánítja. A harmadik síkra egyelőre csak utalást találunk: Jézus az egyetemes emberiség felé fordul. Ahogy a szamáriai asszony ki is mondja, „a Messiás mindent” meghirdet: valóban az emberiség minden vallásos problémájára választ hoz, minden istenkeresésnek irányt mutat.

b) Párbeszéd a tanítványokkal (4,27-38)

- [27] *Ekkor visszatértek a tanítványok és csodálkozva látták, hogy egy asszonnyal beszél. De azért egyikük sem mondta: „Mit akarsz?” vagy: „Miért beszélsz vele?”*
- [28] *Az asszony ekkor otthagyta korsóját és elment a faluba, hogy közölje az emberekkel:*
- [29] *„Gyertek, lássátok ezt az embert, aki mindent elmondott, amit csak tettem. Hátba ő a Messiás?!”*
- [30] *Erre elindultak a faluból és odajöttek hozzá.*
- [31] *Közben a tanítványok kérlték: „Rabbi, egyél.”*
- [32] *Ő azonban azt mondta: „Nekem olyan eledelt kell ennem, amelyről ti nem tudtok.”*
- [33] *A tanítványok erre egymás közt ezt mondták: „Csak nem hozott neki valaki enni?”*
- [34] *Jézus most ezt mondja nekik: „Az én ételém az, hogy megtegyem annak akarátát, aki küldött, és véghezvigyem az ő művét.*
- [35] *„Vajon ti nem úgy mondjátok: ‘Még négy hónap és itt az aratás’. De lám, én azt mondom nektek: Tekintsetek szét és nézzétek a mezőket: már fehérek, készen az aratásra.*
- [36] *Az arató megkapja bérét és begyűjti termését az örök életre, hogy aki vet és aki arat, együtt örüljön.*
- [37] *Bár erre vonatkozóan igaz a mondás: Más az, aki vet és más az, aki arat.*
- [38] *Én azért küldtelek titeket, hogy learassátok, amiért nem munkálkodtatok. Mások végezték a munkát, de tiétek lett munkájuk eredménye.”*

Szövegjegyzetek

- 27 „asszonnyal”: a szövegben hiányzik a névelő. A tanítványok megbotráncozása tehát nem a samaritánusra, hanem a nőre vonatkozik. A zsidó társadalmi szabályok nem engedték meg, hogy egy rabbi egyedülálló asszonnyal szóba ereszkedjék (Schnackenburg I, 443). Sajátos a tanítványok tiszteletteljes és szóltan megbotráncozása. Később, a 21. fejezetben a töprengő tanítványok ismét magukba zárják a kérdést („Senki sem merte a tanítványok közül megkérdezni: ki vagy te?” 21,12). Az evangélista világos módon úgy áll elénk, mint aki a tanítványok belső, ki nem mondott gondolatait ismerni véli, sőt azokkal azonosítja magát és olvasóit. Ez a sajátosság szoros kapcsolatot tételez fel az evangélium irodalmi szerzője és a tanítványok között.
- 28 Ez a vers párhuzamos a 8. verssel: amikor a tanítványok mennek be a faluba, Jézus és az asszony közt nyílik alkalom meghitt párbeszédre. Most mintegy „színcsere” történik: ez a szerzői fogás tudatos írásművészetre vall. Az otthagytott korsó jelzi nemcsak azt, hogy az asszony rövidesen vissza fog térni, hanem azt is, hogy eredeti szándékával már kevésbé törődik: nem földi szom-

jat kielégítő vízre vágyik, hanem azt a másik „vizet”, amelyet Jézus kínál, próbálja maga és mások számára megszerezni.

- 29 „Gyertek, nézzétek”: a „nézzétek” szó a fordításból nem hagyható ki. A János-evangélium a látás és a hit viszonyát rendszeresen hangsúlyozza. Így pl. a „szeretett tanítvány” az üres sírba belépve „lát és hisz” (20,8); Tamás, miután a feltámadt Jézust látja, végre hisz, de „boldogok akik nem látnak, és mégis hisznek” (20,27-29).

Az asszony számára csodás jelként hatott az a tény, hogy Jézus a lelkébe látott, és magát mint életének ismerőjét nyilatkoztatta ki. Erre egyébként az olvasót már a második fejezet zárószavai felkészítették: „Jézus tudta mi van az emberben” (2,25).

- 30 A falusiak elindulnak, de megérkezésük időt vesz igénybe. Ez a tény egy rövid párbeszédhez teremt alkalmat és nyújt háttérrel. Miközben ezeknek a megvetett, zsidónak nem számító de messiásváró embereknek a csapata Jézus felé közeleg, Ő – jelképes értelemben – egy közelgő „aratásról” beszél.

- 31 A párbeszéd most nem a szomjas, hanem az éhes Jézus testi szükségletének gondjával indul el.

- 32 Jézus ismét jelképes értelmet tulajdonít a hozzá intézett szavaknak: mint ahogy a samaritánus nőnek jelképes értelmű vízről szólt, most jelképes ételről kezd beszélni. Szavai először tipikus „jánosi félreértést” okoznak. De ez a félreértés hívja fel figyelmünket a szavak mélyebb értelmére; a párbeszéd Jézust a tanítványokkal szemben, mint magasabb színvonalon gondolkodó és beszélő személyt ábrázolja.

- 33 A tanítványok egymáshoz intézett megjegyzésében az előzmények alapján logikus következtetés rejlik: miközben a faluban jártak, talán az asszony, talán más valaki ételt adott Jézusnak.

- 34 Jézus válasza jellegzetesen jánosi, de nincs szinoptikus párhuzam nélkül: „Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden szóval, amely az Isten szájából származik” (Jézus az MTör 8,3 szövegét idézi és alkalmazza a megkísértés jelenetében: Mt 4,4).

A vers második része „az ő [az Isten] művéről” (ergon autou) beszél, amely elővételezi a 6. fejezet vitáját „az Isten művéről” (erga Theou: 6,28). Itt azonban az egyszámú névelős „to ergon” nem általánosságban Istennek tetsző cselekedetekről beszél, hanem arra az egyetlen életműre utal, amelyet Isten akarata Jézusnak kiszabott.

- 35 „ti... mondjátok”: Jézus minden valószínűség szerint közmondást vagy palesztinai szólásmondást idéz. Értelme: hamarosan – hamarabb, mint gondolnánk? – eljön egy várva várt időpont. (A vetés és aratás között normális körülmények között hat hónapot kellett várni.) A szinoptikusoknál olvassuk Jézusnak a felfőlfőgről szóló mondását; ez a közelgő nyarat jelzi (Mt 24,32; Mk 13,28). A „ti” szó hangsúlyos a görög szövegben is. A tanítványok szerint „még négy hónap” és itt az aratás, – ezzel szemben Jézus szerint az aratás ideje (jelképes, lelki értelemben) már elérkezett.

- 36 A szöveg most allegóriába megy át. Az aratók a tanítványok, az aratás „Isten fiainak összegyűjtését” (vö. Jn 11,23) jelenti. „Aki vet”, nyilván

Jézus, de a 38. vers szerint nemcsak egy személy készítette elő a tanítványok aratását. Az „öröm” az eszkatológikus üdvösség elérkezéséből fakad.

37 Ezúttal Jézus szavai — rövidségük és általánosító értelmük miatt — kifejezetten közmondásra emlékeztetnek. (A „logos” szónak itt „mondás” vagy „szó-lásmondás” értelme van.) Jézus az idézett mondással egyetért, de különleges értelemben saját messiási művére vonatkoztatja. Ha az „aki vet”, maga (és egyedül) Jézus, a vers nyilvánvalóan a tanítványok munkáját mint Jézus művének szerves folytatását jellemzi. Ezt a témát a búcsúbeszédnek fogják kibontakoztatni.

38 A „mások”, akik a tanítványok előtt munkálkodtak, a hagyományos, patrisztikus értelmezés szerint az ószövetségi próféták. Nem kétséges, hogy ez a „munka” (a görög „kopián” és „kopos”) az apostoli egyház nyelvén a missziós munkát (1Tessz 3,5; 1Kor 3,8; 15,10; Kol 1,29) vagy az egyházi közösségben kifejtett munkát (1Tessz 5,12; 1Kor 16,16; Csel 20,35; 1Tim 4,10; 5,17) jelenti. Modern egzegéták az ószövetségi „munkálkodókra” való utalást kétségbe vonják (Schnackenburg I, 486). Talán Keresztelő Szent Jánosról és tanítványairól van szó, akik esetleg (vö. Jn 3,23) ezen a környéken működtek volna előzőleg? (Így: J. A. T. Robinson, „The 'Others' of John 4.38”: *Studia evangelica* I, 510–515.) O. Cullmann helyesen mutat rá arra, hogy az Apostolok Cselekedetei szerint a „tizenkettő” (pontosabban Péter és János) samáriai működése „mások” előzetes munkájára épített (vö. Csel 8,4-17).

A megoldást valószínűleg az allegória mélyebb értelmezése adja. Jézus maga a magvető, de nem pusztán földi missziójában; mint az örök Ige az Atyával együtt munkálkodik szüntelenül az idők kezdete óta (vö. Jn 5,17). Mindaz, ami a samaritanusokat a megtérésre felkészítette, az Atya és a Fiú műve, de természetesen az Ószövetségnek is része van ebben az előkészítésben, hiszen „az üdvösség a zsidóktól származik” (4,22). A „mások” tehát átfogóan jelzi mindazt az üdvösségszerző működést, ami a tanítványok „aratását” megelőzi.

Magyarázat

Már a samáriai asszonnyal való párbeszéd során kiderült, hogy a történet nem egyetlen személy megtéréséről szól, hanem az egész „samaritanus problémát” tárgyalja. Vajon ezt a népcsoportot, amely vallásos életét ugyancsak a mózesi hagyományra támaszkodva élte, de a farizeusi zsidóság szemében a pogányságtól alig különbözött, Jézus hogyan tekintette? Küldetését mennyiben terjesztette ki feléjük? Az ősegyház szemében ez a kérdés égetően gyakorlati, hiszen a Judeában üldözött keresztény csoportok igen hamar kiterjesztették működésüket Samáriára. A János-evangélium elvi álláspontja világosan egy középutat jelöl meg a farizeus és samaritanus álláspont között: az üdvösség hordozói az Ószövetségen keresztül a zsidók (a jeruzsálemi zsidóság és intézményei) voltak, ugyanakkor a messiási korszak egyetemessége már nem tűri meg az üdvösségre hívott emberiség

semmiféle nemzeti vagy faji korlátozását. Az új „istenimádás” (az Istentől rendelt új vallási rend) felülmúl minden megelőzőt, Jeruzsálemet éppúgy mint a Gerizim hegyét.

Az asszony mindezt készséggel hallgatta, és elindul, hogy a falu lakosait elhozza ahhoz az emberhez, aki „hátha” az, akinek mondja magát: a várva-várt Messiás. Az asszonyban egy kezdeti hit működik, amely már társakat keres. A „jel” pusztán saját egyéni szemszögéből meggyőző: ez az ember belelátott a lelkébe! Miközben a falusiakat kicsődíti a kúthoz, Jézus egy második párbeszédet folytat tanítványai-val. A párbeszéd szerkezetileg rendkívül hasonlít az előzőhöz: mint előbb a számáriai nő, most a tanítványok csodálkozó (és valamelyest megbotránkozó) magatartása a kiindulópont; utána a megfáradt Jézussal evésről (előzőleg ivásról) folyik a beszélgetés; ahogy Jézus előzőleg az itálnak, most az ételnek jelképes értelmet tulajdonít. Ez félreértéshez, majd tanításhoz vezet. A tanítást Jézus rövid beszédben fejtí ki: a 34. verssel kezdődően a dialógusból monológ lesz.

A tanítványoknak Jézus saját küldetéséről és hivatástudatáról ad tanítást. Míg a szomszéd Krisztus a számáriai nőnek az „élővizék forrásaként” nyilatkoztatja ki magát, az éhes Jézus az őt táplálni kívánó tanítványok előtt azt az „eledelt” nyilvánítja ki, amely őt magát táplálja, életben és munkában tartja. Minden földi ételnél nagyobb erővel az Atya akarata biztosítja számára azt a belső energiát, amellyel hivatása beteljesítésén fáradozik.

A tanítványoknak itt a samaritánus „idegenek” közt kell megtanulniuk az Atya által megszabott missziós programot. Nemcsak a samaritánus asszony egymaga, hanem az a falu, amely most feléje közeledik, hogy hallgassa és befogadja, sőt mindaz, akít ez a félpogány csoport képvisel: az ember általában várja, hogy eljöjjön a messiási aratás ideje; azt, hogy a világban elvetett isteni magot (az Isten szavát, illetőleg az Isten Szavát, világba küldött, testté vált Igéjét) elfogadva és befogadva, bő termést hozzanak. Minden alap megvan arra, hogy feltételezzük: az aratás jánosi allegóriája mögött a szinoptikus példabeszédek rejlenek a „magról”, mint „Isten szaváról” és a sokszoros termésről (Mt 13,1-9; 18-30; 36-43 és párhuzamos helyek). János evangéliuma azonban a maga sajátos stílusában átdolgozza a példabeszédekét. A szöveg jánosi stílusjegyei elvitathatatlanok: a „ti” és „én” kisarkított ellentéte (35. v.), „örök életre” érő termés (36. v.), a vető és arató együttes öröme (uo.), a Jézustól kapott küldetés gondolata (38. v.) jelzi, hogy az evangélista a hagyomány anyagát saját nyelvi és teológiai kategóriáiba öntve adja elő. Ez azonban nem jelenti a tanítás önkényes átalakítását, hanem tartalmának kidolgozását, sőt sarkítását célozza. A tanítványokat János is — akárcsak a szinoptikusok (Mt 9,

37-38; Lk 10,2) — mint az „aratás” munkáit ábrázolja, de az allegória sokkal határozottabban aláhúzza, hogy feladatuk megvalósítása az isteni Magvetőtől függ. Nem vetnek, csak aratnak; nem a maguk, mások munkájának gyümölcsét gyűjtik össze — egy üdvtörténet örököséiként jelennek meg az eszkatológikus végső aratáson. Az eszkatológikus szempont Máténál mint a végítélet jelenik meg („az aratás a világ vége”: Mt 13,19), itt az „örök életre” begyűjtött termés utal rá. Az eredeti szöveg a 38. versben szószerint lefordíthatatlan kifejezéssel „bemenetelről” is beszél („bementetek a munkájukba”), amit csak részben tudunk visszaadni magyarul: „tiétek lett munkájuk eredménye”. Ez a „bemenetel” feltehetően a munka végső eredményének birtokbavételét jelenti, vagyis a messiási aratás egy hosszú munkafolyamat utolsó szakasza, amit az örök élet bősége és öröme követ.

Szövegünk a János-evangélium apostoli küldetés-teológiájának első vázlata. Ennek néhány jellemző vonását már most kiemeljük: a) a János-evangélium „apostolok” helyett mindig „tanítványokról” beszél; a tizenkettőt is csak kétszer említi (6,69-71 és 20,21). Evvel szemben Máténál a messiási „aratásról” a tizenkettő küldetésével kapcsolatban (Mt 13,37-38), Lukácsnál a hetven (illetőleg hetvenkét) tanítvány szétküldése kapcsán esik szó (10,2); b) az apostoli tekintély vagy hatalom helyett „a küldött” függő, szolgáló szerepe kapja a hangsúlyt (bár, természetesen, a hangsúly Jézusra vonatkoztatva is a szolgálton van: vö. a lábmosság jelenetét a 13. fejezetben, ami nem zárja ki a legnagyobb fölség és hatalom jelenlétét ugyanabban a személyben), c) a megvalósult „örök élet” gondolata mindenütt összekapcsolja a Krisztus-tanítványok „mostani” istenközelségét avval, ami az eszkatológikus jövőben vár rájuk. (Ezt az utóbbit nevezi a szakirodalom C. H. Dodd nyomán a János-evangélium „megvalósult eszkatológiájának”: *realized eschatology*.)

c) A szamaritánusok megtérése (4,39-42)

[39] *Az illető faluból sok szamaritánus hitt benne az asszony szava alapján, aki tanúsította: „Mindent elmondott nekem, amit csak tettem.”*

[40] *Amikor tehát a szamaritánusok odajöttek hozzá, kérték, hogy maradjon náluk. Ott is maradt két napig.*

[41] *De sokkal többen hittek saját szava alapján,*

[42] *az asszonynak pedig azt mondták: Most már nem a te elbeszélése miatt hiszünk, hanem mert magunk hallottuk és megbizonyosodtunk: ő valóban a világ megváltója!*

Szövegjegyzetek

- 39 A samaritánusok kezdeti hitét az asszony elbeszélése alapozza meg. Az a „jel”, ami az asszonyt Jézus természetfeletti ismeretéről meggyőzte, valamilyen az egész falu számára a hit kezdetét jelenti. Jézus első jele után az evangélista hasonló módon jellemezte a tanítványok hitét mint a jellemeztetett választ (vö. 2,11).
- Az asszony idézett szavait most az evangélista megismétli (vö. 29. v.) és „tanúságtételként” kezeli, mint a hit kifejeződését és a térítés eszközt. A Jézus által végbevitt jel „elbeszélése” most már a hit terjedésének eszköze: az evangélista saját művének első csíráját mutatja be az asszony elbeszélésében.
- 40 Ahogy a Keresztelő első tanítványai egy napot Jézusnál töltöttek („maradtak”: ugyanaz a „menein” ige Jn 1,39-ben), most Jézus lakik együtt a samaritánusokkal két napig. A történet elején még azt olvastuk, hogy a zsidók és a samaritánusok „nem érintkeznek”, most Jézus tanítványaival együtt vendégükké válik. Lehetséges, hogy a „két nap” összefüggésben van az ókeresztény szabállyal (vö. Didaché 11,5), amely a vándorló hit hirdető „beköltözését” két napra korlátozza (Bultmann, 148, 2. jegyzet).
- 41 „sokkal többben”: egy 200 körülre datált papirusz (P⁷⁵) szerint „sokkal inkább” vagy „sokkal jobban”. A variáns érdekessége az, hogy ugyanazokban a hívőkben tesz különbséget a hit fokai között. Most már a samaritánusok nem az asszony, hanem Krisztus szavai alapján hisznek. Ha a variáns szöveg nem is eredeti, a következő versben az evangélista mindenképpen Jézus közvetlen szavainak lényegesen hatásosabb szerepét húzza alá.
- 42 „megbizonyosodtunk”: szó szerint „tudjuk”, de nem egyszerű tudomásul vételről, hanem meggyőződésről van szó. A hit és tudás viszonya a Jánosnál nem dialektikusan ellentétes, mint a későbbi dogmatika nyelvén (amit „tudunk”, nem a hit, hanem a természetes emberi megismerés tárgyát képezi), hanem rendszerint a hitre alapuló tapasztalatot jelzi. Vö. 6,69: „mi hittük és tudjuk”.

„a világ Megváltója”: a kifejezés merész egyetemessége meglepően „széles vászonra” vetíti ki a történet tanúságát. Az egyes kéziratokban olvasott variáns, „a Messiás” (Codex Alexandrinus, Codex Bezae, a cezáriai szöveg-változat képviselői stb.) jelzi, hogy egyes másolók és „kiadók” számára már az ókorban túlzásnak tűnhetett az eredeti szöveg. Az evangélista azonban szándékosan jut ehhez a mondathoz, amelyben a történet valóban csúcspontját éri el. Figyelembe kell vennünk ismét, hogy a jánosi történetek sematizált és teológiailag elmélyített elbeszélések, amelyekben a tények és azok értelme együttesen fejeződik ki.

Magyarázat

A samáriai asszonnyal való magános beszélgetés előbb a tanítványok számára vált a hit hirdetés leckéjévé, most pedig a samaritá-

nus missziók elindulását és Krisztus küldetésének (szó szerint is) világmegváltó méreteit fejezi ki.

Ez a rövid „harmadik szín” azonban legfőképpen a történet krisztológiai távlata szempontjából jelentős. Az utolsó két szó azokhoz a címekhez, amelyeket az evangélium az első fejezetben már Krisztusnak adott (rabbi, Messiás, Isten Fia, Emberfia), most egy újszerű nevet fűz hozzá. Ennek egyetemeségét még a János-evangélium olvasója is csak nagy optimizmussal és főleg hittel volt képes a történelmi valósággal összehangolni, a Krisztust követő tanítvány pedig valószínűleg nem is volt képes felmérni: „a világ Megváltója”. A görög „szótér” szó aránylag ritkán található meg az Újszövetségben. Az ószövetségi Szentírás görög (ún. „Hetvenes”) fordítása a „szabadító, üdvözítő” Istent főképp Izajásnál gyakran jelöli ezzel a szóval (vö. Iz 12,2,3; 17,10; 19,20 stb.). A közelgő „üdvözítő”-re vonatkozó szövegek könnyen vehetők messiási értelemben (vö. pl. Iz 45,8; 51,5). Annak ellenére, hogy a Máté-evangélium kifejezetten említi Jézus nevének (Jehosua = Jahvé üdvözít) ilyen értelmű etimológiáját (Mt 1,21), a „szótér” címet Jézusra csak a Lukács-evangélium alkalmazza, az is csak egyszer: Krisztus születésekor az angyal a pásztoroknak egy „Szótér” születéséről ad hírt (2,11). A „szótér” címet Jézusra rendszeresen csak az ún. „pásztorális” levelek (1Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2Tim 1,10; Tit 1,3,4; 2,10. 11.13; 3,4.6) és a hozzájuk sok szempontból közelálló, szintén apostoltanítványtól származó Második Péter levél (1,1; 2,20; 3,2.18) alkalmazza. Másutt ez a cím csak szórványosan jelentkezik (Fil 3,20; Ef 5,23; Csel 5,31; 13,23; 1Jn 4,14; Jud 25). Ebből a rövid áttekintésből kitűnik, hogy a keresztények Jézusra az egyetemes „üdvözítő” elnevezést csak egy hosszabb teológiai eszmélődés után (az első század végén) kezdték alkalmazni. A János-evangélium — nyilvánvaló tudossággal — a szamaritánus missziók kezdeteihez kapcsolja ezt a fogalmat; azaz egy későbbi nézőpontból ábrázolja azt, ami Jézus életében végbement. Mint másutt is annyiszor, egy történeti mag köré későbbi időszakban tudatosult teológiai megfontolásokat fűz. Az elbeszélés a maga teológiaiilag elmélyített fogalmazásával nem hamisítja meg az eseményeket, de egy teljesebb értes távlatába helyezi őket. Már Jézus földi életén belül rámutat olyan dolgokra, amik a tanítványok akkori (a feltámadás hitét és az első missziókat megelőző) tudata számára még csak burkolt, meg nem értett, ki nem fejezett valóságként léteztek.

Ez a látásmód teszi lehetővé, hogy elbeszélésünkben nemcsak az üdvtörténet ábrázolása és a keresztény missziók korai története, de a krisztológiai igazságok ecsetelése is a teljesség távlatából („széles vásznon”) menjen végbe. A fejezet elején megjelenő kifáradt, éhes Jézus, aki „úgy, ahogy van” letelepszik a kút mellé, először egyetlen

semmibe vett asszony előtt, utána földi táplálásában szorgoskodó tanítványai számára, végül egy falu előbb csodálkozó, majd vendégszeretettel és hittel kinyíló lakossága előtt kinyilvánítja a maga természetfölötti bölcsességét, méltóságát, küldetését. A megtestesülés titkának mindkét pólusa megnyilvánul az olvasó előtt: Jézus mint halandó, testi, emberi lény – és Jézus mint az Atya titkainak letéteményese, az Atya akaratának nemcsak tudója, de olyan művelője, akit ez az akarat mint életprogram és cél táplál, mozgat, folytonosan ösztönöz.

Ez a látszólag magunkfajta ember, mihelyt szólni, tenni, tanítani kezd, mihelyt a maga belső életét kinyilvánítja, mindjárt megérinti és „aktivizálja” az emberek belső életét. Az önismeret, a csodálat, a tudásvágy, az ismét kivirágzó remény mozgásba hozza környezetét. Kiderül, hogy Isten és Igéje, akik a teremtés óta nem szüntek meg munkálkodni (vö. Jn 5,17), olyan bőségesen vetették el a lelkekben a kegyelem magvát, hogy amikor az Ige testben kinyilvánul, a lelki szántóföldek egyszerűben készek a nagy aratásra, csak munkás kell, hogy begyűjtse őket Isten országának csűrébe.

Az elbeszélés a maga teljesen szelíd, minden erőszakos térítő fanatizmustól mentes módján az első keresztény missziók üde derűlátásáról tanúskodik. Azt a tudatot árasztja ki, hogy elég Jézussal kapcsolatba lépni, saját hiteles szavát meghallani, s akkor azok, akik az övéi közé tartoznak, nyomban készséggel hallgatnak rá, befogadják, köréje telepednek, és meghívják magukhoz, hogy közöttük szálást vegyen.

3. HARMADIK JEL

a) A tiszttségviselő meggyógyítása (4,43-54)

- [43] Két nap múlva innen Galileába távozott.
- [44] Jézus persze maga tanúsította, hogy a prófétának nincs becsülete a maga hazájában.
- [45] Amikor tehát Galileába jött, a galileaiak jól fogadták; látták ugyanis mindazt, amit Jeruzsálemben az ünnep alkalmával művelt, mivel ők maguk is megjelentek az ünnepen.
- [46] Most hát ismét a galileai Kánába jött, ahol a vizet borrá változtatta.
- [47] Volt egy királyi tisztviselő, akinek a fia betegen feküdt Kafarnaumban. Amikor meghallotta, hogy Jézus Judeából Galileába érkezett, felkereste és kérte, hogy menjen le és gyógyítsa meg a fiát, mert az már halálán van.
- [48] Jézus erre így szólt hozzá: „hacsak jeleket és csodákat nem látnak, nem hisznek.”
- [49] A tiszttségviselő e szavakkal fordult hozzá: „Uram, jöjj le még mielőtt meg nem hal a gyermekem.”
- [50] Jézus azt mondta neki: „Menj, a fiad életben marad.”
- [51] Hitt az ember a szónak, amit Jézus mondott, és eltávozott.
- [52] Még úton volt, amikor szolgálói szembejövet jelentették neki, hogy gyermeke él. Megtudakolta tőlük, hogy melyik órában lett jobban. Azt mondták neki: tegnap a hetedik órában múlt el a láza.
- [53] Az apa rájött, hogy ebben az időpontban mondta neki Jézus: „fiad életben marad”, és hívő lett egész házanépével együtt.
- [54] Ez volt a második jel, amit Jézus Júdeából Galileába jövet művelt.

Szövegjegyzetek

- 43 „Két nap múlva”: az idő ilyen meghatározása jellemző a jánosi stílusra. Nem valószínű, hogy jelképes értelme legyen. Inkább a szamáriai tartózkodásra utal („Ott is maradt két napig”: 4,40). Ugyanakkor emlékeztet arra, hogy Jézus Judeát azért hagyta el, hogy Galileába menjen (4,3); vagyis a szamáriai tartózkodás csak rövid időre késleltette útját.
- 44 Ez a közbeszúrt vers logikátlanak tűnik, és az ókor óta (Origenész, In Jo. XIII, 54) foglalkoztatja a szentírásmagyarázókat.

Kétségtelen, hogy a vers a szinoptikusoktól is ismert mondásra utal, amely szerint egy próféta sem számíthat sok sikerre hazájában. János erre a mondásra, mint előzőleg elhangzott és olvasói számára is ismert jézusi mondásra utal. A mondás jánosi formája Máté és Márk egybehangzó szövegétől (Mt 13, 57; Mk 6,4) és lukácsi változattól (4,24) egyaránt eltér, de értelme a Lukács szövegéhez áll közelebb. Csupán a siker hiányát állítja a próféta hazájában,

arról nem beszél, hogy hazáján kívül elfogadják. Jézus „hazája” természetesen Názáret, illetőleg Galilea. Mt és Lk persze előzőleg kifejezetten állítja, hogy Jézus nem galileai születésű, de mindenesetre családja, neveltetése, otthona, nyilván kiejtése (tájszólása: vö. Mt 26,73) is Galileához köti.

A logikátlanság látszatát az előző és következő versek okozzák: egyrészt, ha egyszer tudja, hogy Galileában nincs sikere, miért megy oda, másrészt a tények nem felelnek meg annak, amit mond, hiszen galileaiak mégis „befogadják” (45. v.). Nem egy fordítás kötoszavak beiktatásával próbálja áthidalni a nehézséget. Így pl. Békés/Dallos a 44. és 45. verset így köti össze: „Jézus ugyan maga volt rá tanú, hogy prófétának nincs becsülete a saját hazájában, mégis, mikor Galileába érkezett, a galileaiak szívesen fogadták.” Ezt az 1975-ös új katolikus Szentírás majdnem szó szerint követi. Az új protestáns fordítás viszont a 43. és 44. verset olvasztja egybe egy ellentétes kötoszó beiktatásával: „Két nap múlva pedig elment onnan Galileába, bár maga Jézus tett bizonyosságot arról, hogy a prófétának nincs becsülete a maga hazájában.” Egyik megoldás sem indokolt, mert a görög szövegben szereplő „gar” kötoszó semmiképp sem megengedő vagy ellentétes. Legtöbbször magyarázó, ezért fordítja „mert”-tel a Károli biblia. Előfordul azonban, főképp késői íróknál, hogy a „gar” kötoszó inkább csak folyamatosságot és okság nélküli mellérendést fejez ki, amit a „valóban”, „persze”, „igazában” stb. szavak egyikével fordíthatunk. Az Újszövetségben számos példát lehet találni: Rom 1,18; 2Kor 5,12; Gal 5,13 stb. (Vö. Bauer-Arndt-Gingrich, *A Greek-English Lexicon to the New Testament*, Chicago, 1957, 151.) Fordításunkban a „persze” így igazolható. Evvel természetesen megmarad a látszólagos logikai ellentmondás a 44. és 45. vers között.

Véleményünk szerint a 44. vers beiktatott megjegyzése azt a célt szolgálja, hogy előre jelezze: a szerző jól tudja – akárcsak az olvasók –, hogy Jézus maga sem tartotta galileai szereplését sikeresnek. Ami tehát most következik (kedvező fogadtatás a galileaiak részéről, majd a második ott végzett csodajel), nem jelent igazában mást, mint ugyanazt a felületes lelkesedést, amelyről már a jeruzsálemi sikerek után is az evangélista fenntartással nyilatkozott: „Jézus tudta, mi van az emberben” (2,25).

- 45 „tehát” (oun): elbeszélésekben a János-evangélium gyakori kötoszava. Itt a kitérő megjegyzés után a történet fonalának felvételét jelzi.

„jól fogadták”: ezt a magatartást nem szabad a jánosi hit fogalmával („befogadás”) azonosítani. A szöveg nem a másutt szereplő „lambanomai” szót használja, amely ezt a hittel való befogadást jelenti (vö. Jn 1,12: „A kik azonban befogadták...”), hanem a „dechesthai” igét, amely Jánosnál egyedül ebben a versben fordul elő.

- 46 A Kánába való visszatérés az első csodára utal. Talán ironia van abban, hogy bár Jézus első csodáját Galileában művelte, csak jeruzsálemi szereplése után kap kedvező fogadtatást.

- 47 „királyi tisztviselő”: nem világos, hogy miféle tisztséget viselt. A „basilikos” szó királyi szolgálatban levő férfit jelent. Kézenfekvő, hogy Heró-

des Antipas, galileai negyedesfejedelem egyik tisztviselőjére gondoljunk. Az evangéliumok ezt a Heródest is, aki Keresztelő Jánost lefejeztette, királynak („basileus”) nevezik. Nincs kizárva, hogy katonáról van szó, de ezt János szövege nem állítja. Szövegünk csak annyit mond, hogy fia feküdt betegen Kafarnaumban, de ebből valószínű, hogy maga a tisztviselő is Kafarnaumban lakott.

„menjen le”: Kafarnaum a Genezáreti tó partján feküdt, míg Kána magasabb dombos-hegyes területen.

- 48 Jézus válasza elutasítónak tűnik. A téma a szinoptikusokból ismert: a „gonosz és parázna nemzedék jelet kíván” (Mt 12,39 vö. Mk 8,12; Lk 11,29). Ez a vers is lényegében ugyanazt mondja: a hitelenségre nincs érvényes kifogás. Már a 45. vers alapján felfigyeltünk arra, hogy Jézust Galileában éppen olyan felületes lelkesedés fogadja, mint Jeruzsálemben: a figyelem a jeleknek és csodáknak szól, nem szavának és személyének. A „jelek és csodák” ószövetségi kifejezés (Schnackenburg szerint a görög „sémeia kai terata” kifejezés a Hetvenes fordításban 26 alkalommal fordul elő: o.p. cit., I, 198), de az újszövetségi könyvek is többször használják (Mk 13,22 és párhuzamos helyek; Rom 15,19; 2Kor 12,12; 2Tessz 2,9; Zsid 2,4). A pusztán „jeleket” kereső magatartás elftétele a királyi tisztviselő hitének értékét domborítja ki: ő Jézus szavának ad hitelt.

- 49 A kérés megismétlése egyszerűen a gyermekéért aggódó, szenvedő embert mutatja be. Már itt látjuk, hogy nem a szenzációra éhes lelkesedők egyike.

- 50 „Fiad életben marad”: szószereint (egyszerű jelen időben) „él, de értelem szerint „nem hal meg”, holott halálán van. Jézus rövid válasza kifejezi, hogy szavai a gyermeket a halálból hozzák vissza.

- 51 Az apa eltávozása mutatja, hogy Jézus szavával megelégszik, vagyis gyógyító erejét a távolból is hathatósan tartja.

- 52–53 A két vers drámai módon mutatja be, hogyan derül ki nemcsak a tisztviselő, de házanépe (szolgái) számára is, hogy Jézus szavai hozták a gyermeket a halál küszöbéről az életbe. Jézus szavait az evangélista megismétli, s ezzel Jézus csodájának életadó jellegét húzza alá.

„házanépe”: szószereint „háza”. Az Apostolok Cselekedetei és a páli levelek mutatják, hogy ókeresztény korban a megtérések sokszor egy család (illetőleg háztartás, együtt élő nagycsalád) minden tagjára kiterjedtek (vö. Csel 10,44-48; 11,14; 16,15; 16,31; 18,8; Róm 16,3; 1Kor 1,16; Filem 2).

- 54 A „második jel” említése számos kritikai elmélet kiindulópontjául szolgált. Valóban meglepő, hogy Jézus első jele után most ez a jel mint „a második” külön említést nyer, holott az evangélium szerint Jézus közben számos jelet vitt végbe Jeruzsálemben. Egyesek arra következtetnek, hogy szövegünk egy írásos „ősforrás” nyomait őrzi, amelyben a kánai menyegzőt nyomban ez a csoda követi. Azok a szerzők, akik egy ilyen irat egykori létezését feltételezik, kiemelik, hogy egyébként a János-evangéliumban semmi nyomát nem találjuk olyan irányzatnak, ami miatt fontos volna, hogy az evangélista az első

galileai jel után a második Galileában történő jelre is felhívja figyelmünket. Ez az érv azonban nem egészen meggyőző. Az evangélista mindkét esetben arra mutat rá, hogy Jézus működésének elsődleges színhelye Jeruzsálem, vagyis második galileai jelét akárcsak az elsőt, „Judeából Galileába jövet” vitte végbe (vö. F. F. Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids, 1983, 119). Tehát a „második” galileai jel sajátos körülményeiről van szó, amelyek az evangélista egyik fontos tételét világítják meg: Jézus működésében a „jelek” elsősorban Jeruzsálemben történtek, a két galileai jelet csak kivételesen, időleges „otthoni” tartózkodása alatt művelte, mert tudta, hogy a próféta saját hazájában sikertelen.

Mindenesetre a „jelek” további számolására az evangéliumban nem kerül sor. Boismard elmélete szerint Jézusnak az evangélium végén (21,14) említett harmadik megjelenése egy „harmadik jel” volna, — ő ezt a történetet is a fent említett „ősforrásból” származtatja, — de érvelése nem tűnik meggyőzőnek.

Magyarázat

Nem kétséges, hogy a szakaszunkban előadott csoda rendkívül hasonlít a szinoptikusoknál olvasható történethez, amely szerint Jézus egy kafarnaumi pogány százados szolgáját ugyancsak távolból meggyógyítja (vö. Mt 8,5-13; Lk 7,1-10). A hasonlóságok főpontjai: mindkét ember kafarnaumi, „királyi tisztséget” visel (= Heródes Antipás szolgálatában áll); a gyógyítás „távolból” történik; a kérelmező hite központi fontosságú; az elbeszélések jelzik, hogy a beteg „halálán volt” (Lk és Jn), illetőleg aláhúzzák, hogy Jézus szavaival egyidőben történt a gyógyulás (Mt és Jn).

Ugyanakkor néhány lényeges különbséget is találunk. A szinoptikusoknál katonatisztről és pogányról van szó, míg Jn a kérelmező katonai tisztségét nem zárja ki, de nem is említi, pogány voltát pedig még csak nem is sejteti. Mt és Lk szerint a kérelmező és Jézus Kafarnaumban találkozik, Jn szerint Kánában. Legfeltűnőbb, hogy a beteg a szinoptikusoknál „szolga” (Mt szövegében „pais”, Lk-nál „pais” és „doulos”), míg Jn-nál a kérelmező fia („paidion” a 49. és „pais” az 51. versben; „hyios” négyyszer: a 46., 47., 50. és 53. versben).

A liberális kritika képviselői már régen azonosnak vélték a két kafarnaumi csodát, mondván, hogy a hagyomány továbbadása során vált ennyire különbözővé. Az evangéliumok szerzősége és történeti megbízhatósága körüli aggodalom sok katolikus és konzervatív protestáns szerzőt arra késztetett, hogy a két történet különbözőségét minden áron bizonyítsa, vagy legalábbis lehetségesnek mutassa be. (A fent idézett konzervatív protestáns F. F. Bruce ma is ezt az álláspontot képviseli.)

Ha az evangéliumok keletkezését olyan fokozatos történeti folyamatként szemléljük, amelynek során az egyházi közösségek szem-

pontjai, a szerzők teológiai mondanivalói és az emberi adatközlés esendő volta egyaránt szerepet játszott, be kell látnunk, hogy a két történet hasonlóságát egyetlen esemény közös gyökeréből könnyebben megértjük, mint ha két különböző történésre vonatkoztatjuk. Ha egyik evangélium sem a tizenkettő egyikének naiv módon elképzelt) irodalmi terméke, könnyen megértjük az anyag elrendezésében és előadásában jelentkező leegyszerűsödést, a részletek elhomályosodását és átalakulását. A jelen történet esetében az egyetlen lényegesnek tűnő eltérés a meggyógyított személyt illeti: a kérelmező „fia”-e vagy „szolgája”? Ám éppen e kérdésben az evangéliumok nyelvi háttere kielégítő feleletet nyújt.

A görög „pais” szó az ősegyház nyelvén gyakran mint a héber „’ebed” (arámul: „’abad” vagy „’abed”) szó fordítása szerepel (lásd például Mt 12,18-ban Iz 42,10 idézését; valószínűleg Csel 3,13.26; 4, 27.30 is ilyen értelmű). A „pais” azonban mind a klasszikus mind a hellenisztikus görögben „fiút”, sőt valaki fiát is jelentheti: szövegünk szerzője maga is úgy kezeli, mint a „hyios” (a „fia”) szinonímáját. Erre a kétértelműsége egyébként más nyelvekben is találunk párhuzamot. A régi magyar nyelvben (faluahelyen még pár évtizeddel ezelőtt is) a „cseléd” szó egyszerre jelentett gyermeket és fizetett alkalmazottat. A mai angol nyelvben a „boy” hasonlóképpen kettős értelmű: jelentheti a szolgát (főképp fiatal legényt) és – főképp birtokos személy- raggal – valaki fiát („my boy”).

Mi itt a következő álláspontot tartjuk a legvalószínűbbnek. A történet eredetileg arám nyelven fogalmazódott meg, de görög nyelvű változatában a „pais” szó használata miatt félreérthetővé vált. Ennek oka főként a „pais” őskeresztény használatából eredt: az Ószövetségnek a keresztények által használt görög (Hetvenes) fordítása az „’ebed” (szolga) szó mellett a „na’ar” (fiúgyerek) szót is helyenként (Péld 4,1; 20,7) „pais”-szal fordítja, sőt előfordul, hogy a héber „ben” (valaki „fia”) szó megfelelőjeként is „pais”-t használ (Péld 29,15; Jób 29,5. Vö. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, 637). Máté szövege, amely mindvégig a kettős értelmű „pais” szót használja, tanúsítja legvilágosabban, hogy az elbeszélés eredetileg egyetlen főnevet használt, s ezt – feltételezésünk szerint – akár fiúnak, akár szolgának lehetett érteni. Az angliai kiadású ún. *New English Bible* (a kettős értelmű „boy” használatával) Mt szövegét képes úgy visszaadni, hogy az angol anyanyelvű olvasó aligha tudja eldönteni, vajon a százados fiáról vagy szolgájáról van-e szó! Ha Lk párhuzamos története nem léteznék, Jn 4,43-54 alapján valószínűleg jogosult volna Máté szövegében is a beteget a százados fiával azonosítani, Lukács azonban világosan „szolgáról” (douλος) beszél, míg János két-ségtől a tisztviselő fiáról (hyios). Véleményünk szerint a Máténál

(és az arám nyelvű hagyományban) félreérthető történetet Lukács az egyik, János a másik értelemben fogta fel. (A modern történeti kritika képviselőinek nagy része a helyzetet még tovább bonyolítja avval, hogy *Máté és Lukács* közös forrását egy úgynevezett „Q” [Quelle = forrás, németül] dokumentumban jelöli meg. A szerzők nagy része tehát úgy véli, hogy a „pais” szó kettős értelmű használata a „Q”-ból, vagy a mögötte levő szájhagyományból ered.)

Ha okfejtésünk helyes, akkor el kell ismernünk: nem tudjuk biztosan megmondani, vajon Jézus a százados kisfiát vagy szolgáját gyógyította-e meg. Nyelvtanilag elképzelhető, hogy arámul az eredeti történet egyértelműen szolgáról beszélt, de az sem lehetetlen, hogy az elbeszélés már arám formájában kettős értelmű volt. A történetből magából a jánosi értelmezés tűnik valószínűbbnek: a tisztviselő Kánába gyaloglása és aggódó sürgetése érthetőbb, ha a fiáról van szó. De azért Lukács értelmezését se vegyük merő „tévedésnek”. Amikor a hagyományból egy félreérthető részletet átvessz, s azt a maga teológiai érdeklődése alapján részletezi, sugalmazott módon „tanulságos” az, amit hozzátesz. Számára fontos volt megmutatni, hogy a centurio pogány ember létére túltett a zsidók hitén. Amikor a „pais” szót szolgának értelmezi, megdöbbenő dolgot közöl: íme, ez a pogány annyira emberséges, hogy egy közönséges rabszolga kedvéért Jézus elé járul. A lukácsi változat tehát a pogány háttérből megtérő keresztények számára szociális tanítással szolgál, amikor a krisztusi hitre térő embernek szolgája iránti szeretetét ábrázolja. A „történeti” és „kritikai” háttér kiderítéséből ezért ne egyszerűen azt a következtetést vonjuk le, hogy az egyik evangélista tévedett, a másik pedig történeti igazságot közölt. Inkább azt mondjuk: a hagyomány anyagának nyelvi kettős értelmét mindkettő a maga szemszögéből és a maga gondolatvilágának eszközeivel oldotta fel. Azt a tényt viszont, hogy a történeti alapok bizonyos részleteit ma már áthatalmatlan homály fedi, úgy kell felfognunk, mint az isteni szó emberivé válásának szükséges következményét. Minthogy a hagyomány továbbadása csak a kultúrkörök áthidalása árán lehetséges, a hagyomány megőrzése mint emberi folyamat sematizálással és a részletek elhomályosulásával jár együtt. Paradox módon a felejtés a történetiség egyik velejárója!

Mi a történet jánosi megfogalmazásának sajátos szempontja? A Jézust kérlelő tisztviselő atyai gondja, aggodalma nem elhanyagolható. A János-evangélium az Isten atyaságáról többet mond, mint bármely más újszövetségi könyv. Az evangélium összefüggésében a halálra ítélt fiúért aggódó és közbenjáró emberi apaság ábrázolása nem közömbös. Hiszen a harmadik fejezet végén olvastunk Istennek a világ iránti szeretetéről, amely olyan nagy, hogy – mint Atya – egyetlen fiát halálra adta érte. (És Lukácsot olvasva talán nem arra kell-e gon-

dolnunk, amit a húsvéti „Exsultet” oly ékesszólóan fejez ki: „hogy a szolgát megmentsd — a Fiúnak nem kegyelmeztél!”?) De nyilvánvaló, hogy a történet középpontjában, mint a szinoptikusoknál is, a tisztviselő hite áll, aki nem látványos csodára vágyik, hanem akit a legégetőbb — más szóval egzisztenciális — aggodalom és kín vezet Jézushoz és nyitja meg arra, hogy higgyen és bízson. A tömeggel szemben, amely csak csodalátás alapján hajlandó hinni, a kafarnaumi tisztviselő nem a „látásra”, hanem Krisztus szavára („hitt az ember a szónak, amit Jézus mondott”: 51. v.) alapítja hitét. Tehát mindnyájunknak példaképe: boldog, mert „nem lát és mégis hisz” (vö. Jn 20,29).

Ugyanakkor Jézus, a történet végén mint látatlanul is életet adó erőforrás jelenik meg, aki az apa hite kedvéért a távollévő gyermeknek életet ad. A tisztviselő „háznépének” megtérése (vagyis „az otthoniak” egész közösségének lelki értelemben való feléledése) talán megengedi azt a következtetést is, hogy e rövid történetnek az ősegyházban a gyermekek megkeresztelése szempontjából is paradigmátikus (példát állító) fontossága volt. E pontban azonban — mint a jelképes értelmezés terén legtöbbször — alig léphetünk túl az egyszerű feltételezésen.

b) A beteszdaí gyógyítás (5,1-9)

- [1] Ezek után egy zsidó ünnep alkalmával Jézus felment Jeruzsálembe.
- [2] A „Juhok kapuja” fölött van egy fürdő Jeruzsálemben, amit zsidó nyelven Beteszdanak hívnak, és öt oszlopcsarnoka van.
- [3] Ezekben nagyszámú beteg feküdt: vakok, sánták és bénák: [várták, hogy megmozduljon a víz.
- [4] Az Úr anyaga ugyanis időnként leszállt a fürdőbe, és felkavarta a vizet. Aki a víz felkavarása után elsőnek leszállt a vízbe, meggyógyult, bármilyen betegségben szenvedett is.]
- [5] Volt ott egy ember, aki harmincnégy éve beteg volt.
- [6] Jézus látta, hogy ott fekszik és megtudta, hogy már régóta beteg. Megszólította: „Meg akarsz gyógyulni?”
- [7] A beteg így felelt neki: „Uram, nincs emberem, aki belebocsásson a fürdőbe, mihelyt felkavarodik a víz. Mire én odajutok, más száll le előttem.
- [8] Jézus most azt mondja neki: „Kelj fel, vedd fel ágyadat és járj!”
- [9] Az ember azon nyomban meggyógyult, fölvette ágyát, és járni kezdett.

Szövegjegyzetek

- 1 „egy zsidó ünnep”: valószínűleg így, határozatlan névelővel (görögül névelő nélkül). A kéziratok egy része névelőt használ, mintha egy meghatá-

rozott ünnepre akarna utalni. Ez talán a következő fejezet elejének hatása. Jn 6,4 a húsvét ünnepét említi.

- 2 „Juhok kapuja”: a szöveg nem világos: a kapu szó hiányzik. Szószzerint „a Juhok-féle fölött”, amihez esetleg a kapu (pylé) szót hozzá kell érteni. A „Juhok kapujáról” van független adatunk, s megfelel a „Beteszda” helyének.

„zsídó nyelven”: a görög „hebraisti” nem jelenti szükségképpen a héber nyelvet. Valószínűbb, hogy arám névről van szó (vö. Jel 9,11; 16,16). Fordításunk megőrzi a szöveg kettős értelmét.

„Beteszda”: a kéziratok változatai tarka képet alkotnak: Betsaida, Bet-hesda, Betzata, Bezata. Tanulságos, hogy a legrégebbi papiruszok (P⁶⁶ és P⁷⁵, mindkettő a harmadik század elejéről) biztosan tévesek: mindkettő Betsaidát ír, ez azonban a Genezáreti tó mellett fekszik, Péter és András szülővárosa. Egyrészt a görög nyelvű kereszténység a harmadik században már nem nagyon ismerte ki magát Palesztína földrajzában, másrészt Jeruzsálem Jézus korabeli topográfiája a két zsídó háború nyomán alaposan megváltozott. Annál meglepőbb, hogy a Qumrán leletei beszélnek egy „Bet-Eshdatayin” nevű helyről a templom közelében. Ennek a „kettősszámban” (ún. duális formájú) álló arám szónak egyszámú formája lenne (görög átírásban) „Betzata”. De a „Beteszda” forma is – mint a szó egyszámú héber formája – megvédhető. Ezért döntöttünk a modern bibliafordításokból jobban megszokott „Beteszda” forma mellett. De valószínű, hogy a János-evangélium eredeti görög nyelvű szövege (a héber vagy arám görög betűkkel való átírásában) a „Betzáta” formát használta.

„öt oszlopcsarnoka”: a fürdő helye, archeológiai azonosítása sok tudományos vitának volt tárgya. Történetisége nem vitatható: Josephus Flavius is említi a Templomtól északra található városrészt, amelyet szerinte „Bezeta”-nak (vagy „Bezata”-nak) neveztek (vö. De bello judaico II, 15,5). A mai szent Anna templom udvarán végzett ásatások feltártak egy Heródes korabeli trapéz alakú medencét, amely körül egyes kutatók feltételezése szerint négy, középen áthidalva pedig egy ötödik oszlopcsarnok vezetett. Az ismertebb modern kommentárok (Schnackenburg, Brown, F. F. Bruce) evvel a Bethesda/Betzat fürdő azonosítását bizonyítottnak tekintik (elsősorban J. Jeremiás monográfiájára támaszkodva: Die Wiederentdeckung von Bethesda, Göttingen 1949). A hetvenes évek ásatásai óta a kérdés ismét nyitott: a trapéz alakú medence valószínűleg víztároló volt, állítólag Jézus korában már nem használták. Azonban ugyanazon a templomudvaron, tőle 20–30 méterre újabb ásatások több fürdőmedenőet tártak fel, amelyek körül már Jeruzsálem lerombolása előtt, tehát Jézus korában, pogány vagy félpogány vallások gyakorlatokkal egybekötött gyógyfürdő működött. A helyszínen talált szobrocskák és tárgyak Aszklépiosz kultuszára utalnak. Vajon Jézus egy ilyen fürdőt látogatott volna meg? Egy pogány kultusz virágzása a templom közvetlen közelében épp annyira meglepő lenne, mint az, hogy Jézus ilyen helyet meglátogat. Sajnos a legújabb archeológiai kutatások nem vezettek végleges következtetésekre. (Vö. G. Báez-Camargo, Archaeological Commentary of the Bible, Garden City, N. Y., 1984, 227-8.)

3–4 A zárójelbe tett sorok eredetisége már az ókorban vitatott volt. A 7. vers megértéséhez mindenképpen szükséges hogy megtudjuk, miért kellett volna a betegnek elsőként bejutnia a vízbe. A szövegkritikusok nagy része mégis a legjobb minőségű kéziratok alapján betoldásnak (glosszának) tartja a vizet felkavaró angyal legendáját. A legkiválóbb ősi görög kéziratok közül csak a Codex Alexandrinus tartalmazza, a harmadik század elejéről származó legrégebb papiruszokban nem található meg. Azonban Tertullian Kr. u. 200 körül tud erről a szövegről. Ha tehát glossza, akkor nagyon ősi, és mint egy korai ezegétikus hagyomány része hamarosan belekerült a szövegbe. Nem lehetetlen azonban, hogy az eredeti szöveghez tartozik: az evangélista a hely megnevezése után a gyógyfürdő kultikus legendáját is közölte. Az evangélium egyházi használatában azonban egy ilyen szöveg könnyen botrányozást keltett, hiszen az angyalokról meglehetősen „népies” és teológiailag csiszolatlan fel fogást tükröz. A vers kihagyására éppen annyi (és talán nyomósabb) okokat lehet felhozni, mint annak betoldására. Aligha látszik bizonyítottnak, hogy a zárójeles szöveg ne tartoznék az eredeti evangéliumhoz. (Vö. J. M. Bover, „Autenticidad de Joh 5,3b-4”: *Estudios bíblicos* 11 (1952) 69–72.) Modern kommentárok szívesebben kihagyják a verset, mert a csodás gyógyulások Jánoshoz méltatlan, naív leírását tartalmazza. De ha meggondoljuk, hogy egy népi hiedelmet ad vissza anélkül, hogy mellette állást foglalna, akkor ezt az aggályt félre tehetjük. Ugyanakkor talán ma is előnyösebb, ha a liturgiában használt szövegből kimarad.

5 „a harmincnyolc év” mint szám nem jelképes értelmű, a beteg viszont nemcsak történelmi személy, hanem egyben az Ószövetség népét jelképezi, amely a megváltásra vár.

6 Jézus kezdeményez: ez ellentétben áll az előző gyógyításban tanúsított magatartásával. Kérdése feleslegesnek tűnik (ugyan mi más célból is fekszik ott a beteg?), de ugyanakkor mintegy ironikusan kifejezi a beteg helyzetét: ha egyszer olyan csodafürdő mellett fekszik, amely „mindenféle betegségből” meggyógyít, hogy-hogy nem képes a fürdő gyógyító erejében részesedni? (Lám a fürdő „reklámjának” tűnő 4. vers mégiscsak fontos: segíti az olvasót a történet mélyebb értelmének kibányászásában!)

7 Mint fentebb említettük, a beteg válasza homályos maradna a 4. versben kifejezett hiedelem nélkül. Így viszont egyszerre látjuk magatehetetlen voltát és elhagyatottságát: hosszú évek óta nincs senki, aki könyörületből besegítené a vízbe. A szó szoros értelmében alig hihető, hogy a víz minden felkavarodása valóban csodaszerként működött, legfeljebb az volt a hiedelem, hogy a víz időszakos előtörései után a forrás gyógyereje különleges erővel hatott. Források rendszeres, időnkénti felbuzgása sokhelyütt megfigyelhető, de a beteszdei fürdő ilyen tulajdonságairól semmi közelebbit nem tudunk.

8 „Kelj föl...”: a gyógyító Krisztus szavai szó szerint megegyeznek avval, amit Mk 2,9-ben (majd 2,11-ben megismételve) találunk. A megegyezés azért is meglepő, mert a párhuzamos szinoptikus helyek (Mt 9,6 és Lk 5,24) fogalmazása sokban különbözik Márk szövegétől.

Arról semmiképpen sem lehet szó, hogy a jánosi csoda a szinoptikusoknál található gyógyításnak volna egy messzemenően átalakított és elferdített változata. A két történet között nincs más hasonlóság. A János-evangélium közvetlenül aligha függ Márk szövegétől. Inkább arra kell következtetnünk, hogy a jánosi szerző Márktól függetlenül de közös szájhagyományból ismerte ezt a jellegzetes jézusi mondást, amellyel egy béna embert meggyógyított, és pedig úgy, hogy közvetve a szombat megszegését parancsolta, s ezzel a zsidó vezetőség haragját vonta magára. Jánosnak ebben a szövegében nemcsak a gyógyítást végző Jézust, hanem a gyógyult beteget is – a továbbiakban – a szombat megszegésével vádolják.

- 9 „azon nyomban” (euthéós): kifejezetten szembeállítja a gyógyfürdő körüli sikertelen várakozást az egyszerűen elnyert gyógyulással.

Magyarázat

A történet a szinoptikusoknál ismeretlen. A történet feldolgozása, előadása és magyarázata azonban a szinoptikusokból ismert „inaszadakt” történetével mutat rokonságot. Ez vonatkozik nemcsak a csoda leírására, hanem az azt követő vitára is, amelynek központjában Jézus és a szombat viszonya áll.

A csoda helyének pontos megjelölését nem tekinthetjük merő „historizálásnak”: elképzelt részletnek, amit a szerző azért ad hozzá a történethez, hogy azt a történetiség légkörével vegye körül. Függetlenül attól, hogy az archeológiai leletek kiértékelése bizonytalan, afelől nincs kétség, hogy Beteszda (vagy Betzáta) mind nyelvilleg mind archeológiailag Jézus-korabeli helymegnevezés volt valahol a templom-tér északi szegélyén, s afelől sem, hogy itt valamiféle „kultikus” fürdő működött. Mint a szövegjegyzetekből kitűnik, a mai archeológiai adatok birtokában még a 4. versszak története is kedvezőbb elbírálás alá esik, pedig ezt a verset már az ókori „szövegkritikusok”¹ is gyanakodva kezelték. Mindenesetre az ötcarnokos fürdő pontos helye és formája még véglegesen nem tisztázott. Elképzelhető, hogy az eredeti oszlopcsarnok fából készült, s ez esetben maradványait hiába keressük². Az sincs kizárva, hogy Jézus valóban egy pogány kultusszal (töb-

1 Ezekről a „szövegkritikusokról” talán nem is volna szabad időzítőjelben beszélni. Origenész művelből világos, hogy Alexandriában a keresztény értelmiség már a 2–3. században komoly erőfeszítéseket tett, hogy az evangéliumok kéziratait a másolási hibáktól és becsúsztatott glosszáktól megtisztítsa. Könnyen lehetséges, hogy a 4. vers ilyen törekvések áldozataként tűnt el a „rendbeszedett” kéziratokból.

2 Azok az oszlopok, amiket a túristák a jeruzsálemi Szent Anna templom udvarán az egykori trapéz alakú víztartó medence szélén ma is megtekinthetnek, egy 5. századi keresztény templomból származnak, nem a Jézus-korabeli oszlopcsarnok maradványai.

bé-kevésbé?) kapcsolatos gyógyfürdő falai között vitte végbe ezt a csodát. Ha így van, akkor történetünk közelebb áll a 4. fejezethez, mint gondoltuk: ott a szamaritánusokkal, itt jeruzsálemi „félpogány” testi-lelki elesettekkel veszi fel a kapcsolatot. Ez esetben az is ironikus, hogy a vezető körök, akik ezt a pogány szokásokkal körülvezt gyógyfürdőt a templom közvetlen közelében megtürik, most Jézus szombati gyógyítása ellen emelnek vádat.

Loisy a század elején a történet értelmét az „öt oszlopcsarnok” jelképes felfogásából kiindulva próbálta megragadni: az ötös szám a mózesi öt könyvre, tehát a Törvényre utal, amely a harmincnégy év óta beteg ember (az ószövetségi nép szimbóluma) számára nem képes gyógyulást, azaz üdvösséget szerezni. Loisy persze a történetnek kizárólag szimbolikus értéket adott, történetiségét eleve kizárta.

Mai ismereteink nem zárják ki a történetiséget, és ugyanakkor az esemény jelképes értelmét is kiszélesítik. Véleményünk szerint a gyógyfürdőben a zsidó és pogány világ közös elesettségének jelképét kell látnunk, valahogy úgy, ahogy ez a Római levél első három fejezetében kifejeződik: „mindnyájan vétkeztek, és hiájával vannak Isten dicsőségének” (vö. Róm 3,23). Az Úr angyalának alkalmi leszállására várva, egy életadásra képtelen forrástól remélik, hogy felbuzogva életadó, gyógyító vizet nyújtson, amibe belemerülve meggyógyulhatnak. Ez a víz azonban még a hozzáfűződő hiedelmek szerint is legfeljebb kevesek számára ad csak gyógyulást. Az elesett emberiség tömege tehát tehetetlenül ül a víz szélén. Az „életadó víz” és a keresztség témájára, amely a 3. és 4. fejezetben már bőségesen szerepelt, most „negatív” módon tér vissza: a pogány és zsidó vallások különféle „keresztségi” szertartásaival ellentétben (vízbe merülésről van szó) a krisztusi hit azonnal testi-lelki gyógyulást hoz.

A modern szerzők egy része kétkedve kezeli a történet keresztségi szimbolizmusát (vö. Brown I, 211), míg a patrisztikában a szakasz ilyen értelmezése Tertullian óta gyakori (*De baptismo* V, 5–6). A kérdés nyilván a 4–5. vers szövegkritikai megítélésétől függ: Tertullian az idézett helyen jelzi, hogy az általa használt szöveg a vizet felkavaró angyal legendáját a szöveg részének tekinti.

Jézus fellépése ebben a történetben példaképül szolgálhatott az első keresztény hithirdetőknek: „akarsz-e meggyógyulni?” A kérdés ezt jelentette: amit a hasonló „kultikus gyógyfürdők” (az ókori vallások) ígérnek, de nem adnak meg (tehát mindazt, amit keresel, de nem találsz), azt a Krisztus-hit egyszerűen képes megadni neked. A keresztény vallás egyetemességének és kizárólagosságának hite ezúttal egy gyógyítás keretében fejeződik ki.

c) Víták a zsidó vezetőkkel (5,9b-47)

i) Vita a szombatáról (5,9b-18)

[9b] *Az a nap szombatra esett.*

[10] *A zsidók ezért a meggyógyult embernek azt mondták: „Szombat van: nem szabad az ágyadat vinned.”*

[11] *De az így válaszolt nekik: „Aki visszaadta az egészségemet, azt mondta nekem: „Vedd fel ágyadat és járj!”*

[12] *Megkérdezték tőle: „Ki az ember, aki azt mondta neked: „Vedd fel ágyadat és járj?”*

[13] *De a meggyógyult ember nem tudta, ki volt az, mert Jézus a helyszínen összegyűlt tömegből visszavonult.*

[14] *Később aztán Jézus találkozott vele a templomban és megszólította: „Látod, egészséges lettél: ne vétkezz többé, nehogy rosszabbul járj.”*

[15] *Az illető eltávozott, és közölte a zsidókkal, hogy Jézus volt az, aki meggyógyította.*

[16] *A zsidók emiatt üldözni kezdték Jézust, azért mert mindezt szombaton művelte.*

[17] *Jézus azonban így válaszolt nekik: „Az én Atyám mindeztől dolgozik és én is dolgozom.”*

[18] *Emiatt aztán a zsidók még inkább el akarták pusztítani: nemcsak azért, mert megszegte a szombatot, hanem mert ráadásul az Istent atyjának nevezte, s evvel egyenlővé tette magát Istennel.*

Szövegjegyzetek

- 10 A szinoptikusoknál is olvasunk szombati gyógyításokról (félkezére béna ember: Mt 12,9-14; Mk 3,1-6; Lk 6,6-11; tízennyolc éve meggörnyedt asszony: Lk 13,10-17), de mindenütt a vád Jézust éri a szombati gyógyítás miatt. Ebben a történetben az ágyát vivő ember maga is megszegi a szombatot, és mintegy osztozik abban a vádban, amelyet Jézus ellen támasztanak. Ez a „sorsközösség” Jézus és az általa meggyógyított (és benne hívó!) beteg között Jánosnál a 9. fejezetben is visszatér.

A „z s i d ó k” itt is mint a fejezet elején (5,1) és a János-evangélium sok más versében furcsán hat: a szerző nyilván nem-zsidó olvasókat tart szem előtt; még valószínűbb, hogy ez a szóhasználat a zsidóság és kereszténység végleges szétválásának jele az első század végén.

- 11 Itt látható, hogy a szinoptikus hagyományban is ismert gyógyító mondás Jánosnál különleges magyarázatot kap: az ágy vitéletét parancsoló Jézus magát mint „a szombat urát” nyilatkoztatja ki (vö. Mk 2,27 és párhuzamos helyek). A gyógyult ember, amikor engedelmeskedik, meghajol Jézus tekintélye előtt (ilyen értelemben Is!). Evvel megint a jánosi „rejtett értelmek” többréteges világába lépünk.

- 12 Jézus szavait most már harmadszor ismétli meg a szöveg. Megint jánosi stílusjeggyel találkozunk: a mondat a történet refrénjévé, mintegy középpont-jává válik.
- 13 „nem tudta”: a vers fényt vet a csoda mikéntjére. A béma ember számára a gyógyulás a hitnek csak egy nagyon kezdeti fokára épült. Jézus azonosságát sem tudta, amikor meggyógyult. Jézus gyógyító/térítő műve tehát még nem befejezett. A meggyógyult beteg lelkével azonban nem az összeverődött tömegben foglalkozik, hanem egy következő alkalomra vár. Ugyanakkor egy ismert jánosi téma is visszatér: „köztetek áll, akit ti nem ismertek” (1,26). Amikor az isteni Ige első kegyelmi tetteiben részesedünk, akkor még ismeretlenül halmoz el jósága csodáival.
- A „helyszínen összegyűlt tömeg” nem jelenti szükségképpen a csoda hatására támadt csődületet; valószínűbb, hogy a fürdőben összegyűlt betegek és szolgálók sokaságára céloz. Jézus azonban itt is úgy jelenik meg, mint aki a tömeget és a szenzációt elkerüli (vö. Jn 6,15; 7,3-4; Mk 7,33; 8,23).
- 14 „névteljes többé”: a szöveget önkéntelenül is az „inaszakadt” történetének mintájára olvassuk. Ott a szinoptikusok a gyógyítást mint a bűnbocsánat hatalmának jelét mutatják be. Jánosnál azonban a béma ember lelki meggyógyítására a gyógyításkor nem került sor. Jézus most, utólag foglalkozik a lelkével. Szavai nem arra utalnak, hogy a meggyógyított beteg bűnei büntetéseként kapta betegségét (ennek Jn 9,2 kifejezetten ellentmond), hanem azt állítják, hogy a bűn következményei sokkal rosszabbak, mint a testi betegség. A meggyógyított beteg „utókezelése” a templomban lelki életére irányul.
- 15 A beteg nyilván naiv módon, sőt talán lelkesedésből, azért, hogy Jézus híret terjessze, közli „a zsidókkal” gyógyítója kilétét, — nem azért, hogy szombati gyógyításáért „feljelentse”.
- 16 A szombati gyógyítás vádja itt jelenik meg először. Fent a meggyógyított személyt érte vád a szombat megszegéséért, Jézust csak annyiban, amennyiben az ágy vitelét parancsolta.
- Érdekes módon az evangélium nem tartja szükségesnek, hogy a „zsidók” szombatra vonatkozó szabályait ismertesse. Úgy tűnik, mintha feltételeznék, hogy olvasói tudják, milyen viták zajlottak le a szombatot illetően Jézus és a zsidó hatóságok között. A „mindezt” szó (tauta = ezeket) is arra utal, hogy az olvasók Jézus más szombati gyógyításairól is tudnak.
- 17 A szinoptikusok szerint Jézus „ura a szombatnak” (Mk 2,28 és párhuz.). János azonban visszamegy a Teremtés könyvének első fejezetéhez, amely a szombati munka megtiltását Isten hetedik napi pihenésével indokolja meg. Az evangélista nyilván nem ért egyet ezzel a magyarázattal: szerinte Isten a Teremtés után tovább munkálkodik. A kommentárok rámutatnak arra, hogy Jézus korában nem egy rabbi hasonló módon tanított: Isten a teremtés után sem hagyta abba munkáját, amint ezt a természet működése, az élet és halál változásai és a gondviselés tényei igazolják. (Vö. C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 321-2.)

János érvelése azonban sajátosan keresztény. Isten „mindeziéig” az emberiség üdvösségén munkálkodik, és ebben a munkában egyszülött Fia vele együtt folytatja tevékenységét. A Zsidó levél hasonló gondolatokat közöl, amikor az Isten szombati nyugalomát csak Jézus halála és megdicsőülése után látja megvalósulni (4,9-10). A második század közepén írt (gnosztikus?) „Evangeliūm Veritatis” is fontosnak találja aláhúzni, hogy „az Atya még szombaton is munkálkodott, hogy az elveszett juhok kihúzza a veremből”. (Ez a szöveg Jn 5,17 és Mt 12,11 érdekes összekapcsolása. Az előző mondatban a „századik bárányról” is szó van, amely viszont Mt 18,2-re utal. Vö. James M. Robinson, *The Gospel of Truth*, 32: The Nag Hammadi Library in English, San Francisco 1981, 44.) Nagyon valószínű, hogy az a korai kereszténység, amit a János-evangélium képvisel, már nem követte a szombatra vonatkozó zsidó előírásokat. Ezért volt fontos számukra Jézus szombati munkálkodásának ez a teológiai megokolása, amely a teremtés helyett az üdvösségterv távlatában szemléli a szombatot.

- 18 Az evangélium itt szűkszavú pontossággal összefoglalja Jézus halálra ítélésének okát: a) el akarta törölni a szombatot; b) Istennel tette egyenlővé magát. Az evangélista nyilván feltételezi, hogy az olvasó ismeri Jézus történetét, de az okokat és kialakulásuk mikéntjét nem tudja.

Magyarázat

A fenti versek a csoda leírásához szervesen illeszkednek, és egyetlen történet további fejleményeit mutatják be. A szerkesztés nagyon hasonló ahhoz, amit a 4. fejezetben figyelemmel kísértünk: rövid kis egységek drámaian követik egymást: miután Jézus eltávozik a fürdőből, távollétében párbeszéd hangzik el a gyógyult személy és a „zsidók” között. Ezután a templomban Jézus és a meggyógyított béna négy szemközt beszélnek. Az ismét egyedül találkozik Jézus vádlóival, akik most már tudatosan Jézus ellen fordulnak. A végkifejlet: Jézus megmagyarázza szombati gyógyítását. Ezt azonban vádlói nemcsak elvetik, de magyarázata nyomán elhatározzák, hogy őt, mint a zsidó vallás ellenségét és mint istenkáromlót elpusztítják. Az egymást követő párbeszédnek itt is meggyőzik Jézus igazáról azt a személyt, akit Jézus megszólított, a többséget azonban (ellentétben a szamaritánusokkal) elidegenítik és ellene fordítják. Az evangélium drámai feszültsége (amely a templom megtisztításakor mutatkozott először) ezzel lényegesen fokozódik. Most már tudjuk, hogy Jézus és a zsidó vezetőség között az ellentét kibékíthetetlen. Minél világosabban kinyilvánítja, hogy kicsoda, annál határozottabb visszaütésre talál. A tömegek magatartása azonban még nem dönt el. Jézus mindenesetre most sem „bizza magát” a tömegekre, mert csodája után a tolongó embertömegből eltávozik.

A szombat kérdése azonban a János evangélium számára nemcsak történeti távlatban fontos: nemcsak egy ügy, ami miatt Jézus a

zsidó hatóságok haragját magára vonta. A teológiai és liturgikus távlat fontosabb: a szombat szabálya, amit a Teremtés könyve Isten szombati nyugalomával indokol meg, új magyarázatra szorul. Isten a teremtés után nem vonult be véglegesen szombati nyugalomba, mert folytatta munkálkodását az ember üdvössége érdekében. Jézus szombati gyógyítása *jel*: jele annak, hogy tettei isteni tekintélyűek, isteni cselekvés hordozói. Isten saját Fia által jött népe közé és jelzi, hogy az ember újraalkotásán fáradozik.

A keresztény közösség számára a szombat is, akárcsak a jeruzsálemi templom, Jézus jövetelével idejétmúlt intézménnyé válik: csak az üdvösség művének befejezése után kezdődik az Isten nyugalma. Az új liturgia, amely az új templomra, Krisztus feltámadt testére összpontosul, egyben új hetedik napot (igazában: nyolcadik napot) kíván meg, az Úr feltámadásának napját, „a hét első napját”, amelynek fontosságát az evangélium utolsó jelenetei annyira aláhúznak (vö. Jn 20,1.19 és főképp 26: „nyolc nap múlva”). A patrisztikus kor az „új szombatot” és a „nyolcadik nap” szimbolizmusát rendkívül gazdagon kidolgozta, csak a modern korban tértünk vissza az „Úr napja” megszentelésének ószövetségi megfogalmazásához. Pedig az „Úr napja” (hé hémera kyriaké) a keresztény hagyományban az Úr *Krisztus* napja, akinek feltámadásával a teremtés elérte végső tökéletességét, s megkezdődött az üdvörténet végső korszaka.

Mindezt a János-evangélium e pontban csak elővételrezi. Egyelőre Jézus műve fölé a gyűlölet és a készülő halálos ítélet árnyéka borul. Ő azonban ennek ellenére megy a maga útján, és lépésről-lépésre feltárja önmagát egy növekvően ellenséges társadalom közepén.

ii) A Fiú hatalma (5,19-29)

- [19] *Erre válaszként ezt mondta nekik Jézus: Bizony, bizony mondom nektek, semmit sem képes tenni a Fiú önmagától, hacsak nem látja az Atyát cselekedni: az bármit cselekszik, a Fiú ugyanúgy tesz.*
- [20] *Mert az Atya szereti a Fiút, s amit művel, megmutatja neki. Még ezeknél nagyobb dolgokat is fog neki mutatni, hogy mindnyájan elámuljatok.*
- [21] *Ahogy ugyanis az Atya feltámasztja a holtakat és életet ad nekik, ugyanúgy a Fiú is életet ad, akinek csak akar.*
- [22] *Mert az Atya nem ítél meg senkit, hanem minden ítéletet a Fiúra bízott,*
- [23] *azért, hogy mindenki tisztelje a Fiút úgy, ahogy az Atyát tiszteli. Aki viszont nem tiszteli a Fiút, az Atyát sem tiszteli, aki őt küldte.*

- [24] *Bizony, bizony mondom nektek: aki hallgat szavamra és hisz annak, aki engem küldött, annak örök élete van, és sosem kerül ítélet alá, hanem már átjutott a halálból az életre.*
- [25] *Bizony, bizony mondom nektek: közeleg az óra, s már most itt van, amikor a holtak meghallják az Isten Fia hangját, és hallatára életre kelnek.*
- [26] *Mert ahogy az Atyának élete van önmagában, úgy a Fiúnak is megadta, hogy önmagában élete legyen,*
- [27] *és hatalmat adott neki, hogy ítélkezzék: mivel ő az Emberfia.*
- [28] *Ne ámuljatok ezen: eljön majd az óra, amikor a sírokban mindenki meghallja az ő hangját*
- [29] *és előjön: azok, akik jót cselekedtek, hogy életre támadjanak, akik pedig gonoszat műveltek, hogy ítéletre támadjanak fel.*

Szövegjegyzetek

- 19 „Bizony, bizony”: ez az ünnepélyes bevezetés itt fordul elő negyedszer az evangéliumban (vö. 1,50; 3,3.5.11). Az előző összefüggésekben is lényegében eszkatologikus horderejű mondásokat, természetfeletti tudásra és tekin-
télyre alapított állításokat jelez.

„válaszként”: a szöveg formailag válasz a zsidók vádjaira. Igazában azonban nem egy valódi párbeszéd folytatása, mert az előző versekben sincs semmi nyoma annak, hogy Jézus a zsidó vezetőkkel bármilyen formában találkoznék. Az evangélista jellegzetes írói technikáját alkalmazza. A zsidók és Jézus ellentétét dramatizált formában, tehát párbeszédszerűen adja elő, majd a párbeszéd monológba torkoll. A 19. versztől a fejezet végéig Jézus egyes szám első személyben beszél magáról és Atyjához való viszonyáról. Hogy hallgatósága kikből áll, a szöveg sosem tisztázza. A témák azonban egyre tágulnak: általánosabbá válnak. A szöveg teológiája aligha hagy kétséget afelől, hogy a beszéd Jézus tanításának keresztény megértését adja elő. Nem egyszerűen azt, amit Jézus egyes esetekben és egyes kortársainak mondott, hanem aminek előadása személyét és helyzetét a keresztény hit fényében megvilágítja.

„önmagától”: pusztán a maga kezdeményezése, független akarata alapján. Jellegzetes jánosi kifejezés, amellyel az evangélista Jézusnak az Atyától való teljes függését írja le (vö. Jn 5,30). A szöveg elsősorban a szombati parancsra vonatkozik és azt magyarázza, hogy Jézus szombati munkája az Atya munkájának szükségképpen folyománya, tükröképe és jele. Mindaz, amit Jézus tesz, az Atya működését nyilatkoztatja ki.

- 20 Az Atya szeretete vonja be a Fiút minden munkájába. A szeretet kölcsönös és mély ismeret, azonkívül teljes egységet jelent a „munkálkodásban” (az üdvösség terv megvalósításában) mind az akarat, mind cselekvés terén.
- 21 A „holtak feltámasztása” nem jelent gyökeresen új témát, csak a gyógyítás témáját terjeszti ki: az Atya a Fiún keresztül életet ad az emberi

testnek és léleknek egyaránt. Ettől a verstől fogva világos, hogy a csodát követő jézusi beszéd a csodához mint „jel”-hez fűződő kommentár.

„nagobb dolgokat”: ez az ígélet először Natánael meghívásakor hangzott el (1,50). Most világosan a feltámadásra, mint az eszkatológia elővételezésére utal. Új a Fiú szerepének tisztázása az „életadás” művében a szó testi és lelki értelmében egyaránt.

- 22 „nem ítél meg senkit”: ahogy a feltámasztás, úgy az ítélet műve is a Fiút illeti. A tagadó mondatot azonban a szöveg egésze miatt úgy kell értelmeznünk, hogy az Atya „egyedül”, tehát a Fiú nélkül nem ítél meg senkit. Minden ítélet a Fiún keresztül történik.
- 23 Mint indokolás, megvilágosítja az előző vers értelmét. A Fiú általános, bírói szerepe – az, hogy minden ítélet a Fiúé, – a Fiút egyetemes közvetítő és egyedüli üdvözítő szerepében erősíti meg. A Fiú „tisztelete”, azaz hódolattal való elfogadása, az üdvösség szempontjából sarkalatos, nem pedig tetszőleges és mellékes. A második, tagadó mondat kizárja a lehetőségét annak, hogy valaki az Atyát elfogadhassa anélkül, hogy küldöttét is elfogadná.
- 24 A „bizony, bizony” megismétlése nem jelenti szükségképpen, hogy az evangélista a hagyományban különálló mondatokat fűz egybe. Valójában evvel az új kezdéssel előző állításait „új hangszerezésben”, új szemszögből és más fogalmazással ismétli meg. Most ugyanis a Fiú szerepét az őt (és vele az Atyát) elfogadó emberek számára jelenti ki. A figyelmes olvasó látja, hogy a 24. és 25. vers evvel egymással kerül szoros kapcsolatba és a jánosi eszkatológia két (talán dialektikusan egymást kiegészítő, de nem ellentmondó) oldalát világítja meg. A 24. vers a már most megadott isteni életéről, a hívők számára a halál és az ítélet elmaradásáról beszél, amit a mai szerzők gyakran „megvalósult eszkatológiának” neveznek. A 25. vers a halál utáni feltámadás, ítélet és örök élet meghirdetését tartalmazza. E két verset nem lehet egymás rovására – egyiket a másikkal szembeállítva – magyarázni.
- 25 „közeleg... már most itt van”: a szerző tudatosságának jele, hogy a jövőről és a jelenről egyszerre beszél: szavai „többrétegű” értelmet hordoznak. (Vö. a jelen és jövő hasonló egybefonódását fent: 4,23.) A jövődő, síron túli élet adását a jelenben elnyert isteni élet közlésével már gyökerében azonosítja anélkül, hogy evvel az üdv történeti jövő és a jelen közti megkülönböztetést eltörölné. Azok a kommentátorok, akik ebben a szakaszban a „hagyományos” (szinoptikus), azaz jövőbeli („futurisztikus”) eszkatológia és a jánosi „megvalósult” eszkatológia ellentétét fedezik fel, a holtak feltámasztását a 21. és 25. versben pusztán lelki értelemben veszik. (Így Brown I, 219: „Jézus szavai életforrást jelentenek azok számára, akik lelkileg halottak: 25. vers.”) Valószínűbb azonban, hogy az evangélista tudatosan fejleszti mondanivalóját a testi életadás (a béna ember meggyógyulása) témájától a lelki életadás irányába de közben már előkészíti a testi feltámadás témáját, amely azután a 28. versben tűnik elő kifejezetten.

Főképp az a tény, hogy a csoda leírása és Jézus beszéde közötti versek (16–18. v.) Jézus erőszakos elpusztításáról beszélnek, jelzi, hogy az Atya mun-

kássága, „aki a halottakat feltámasztja és életet ad nekik” (21. vers) nemcsak lelki halottakra értendő, hanem céloz magának Jézusnak a feltámasztására is.

- 26 „önmagában”: a 19. verssel összehasonlítva egyszerre látunk párhuzamosságot és ellentétet. A Fiú teljes függésben van az Atyától – nem tehát nélküle, pusztán „önmagától” (aph'eautou) semmit (19. v.). Az Atya azonban úgy osztja meg vele életét, hogy a Fiúnak is „önmagában” (en heautó) van élete, vagyis mindenkire kiterjedő életosztó tevékenység forrása.
- 27 „Emberfia”: a görög szövegben névelő nélkül. Az Újszövetség egyetlen helye, ahol „hyios anthropou” névelő nélkül szerepel. Mégis valószínűtlen, hogy mást jelentene mint Jn 1,51-ben, azaz a dicsőségsben ítéletre jövő Emberfiát mint eszkatológikus Bírót (vö. a Dan 7,13-ra támaszkodó szinoptikus helyeket: Mt 26,64; Mk 14,62; Lk 22,69. Dán 7,13-ban a „hyios anthropou” ugyancsak névelő nélkül áll.)
- 28 „meghallják az ő hangját”: párhuzamos a 25. verssel, a Fiú hangjára támadnak fel a halottak lelki és testi értelemben egyaránt. (Szent Pál szerint „parancsszóra, az arkangyal szavára, az Isten harsonájára” támadnak fel a halottak: 1Tessz 3,16).
- 29 A jók és rosszak megkülönböztetése a szinoptikusok szerint maga az ítélet keretében megy végbe. János az „ítéletet” (krisis) mint kárhoztató ítéletet (elítélést) érti. Akik jót tettek, életre kelnek, a gonoszok „feltámadása” nem jelent részesedést a Fiú életében, nem azért jönnek elő a sírokból, hogy életet kapjanak, hanem, hogy elnyerjék az ítéletet. A jánosi „élet” fogalom tehát nem terjeszthető ki a kárhozottakra.

Magyarázat

A János-evangélium meglepő gyorsasággal jut el a „végső dolgok” teológiájáig. A harmincnyolc évig béna ember gyógyítása két irányba nyitott teológiai távlatot: a) Jézus mint életadó lép fel és b) a szombat megszegésével különleges tekintélyt követel. A két témát összeköti az a tény, hogy Jézust, az életforrást, aki a szombatot megszegve Atyjával azonosítja magát, ellenségei halálra akarják adni. Mindezen szálakat az evangélista a történetet követő párbeszéd során maga fűzi, maga készíti elő, hogy azután Jézus beszédében összefonja őket.

A válasz, amit Jézus a szombat miatti vádakra ad, végülis felveti a kérdést: kicsoda ő, hogy Istennel, akit atyának nevez, összemérje magát? A 19. versből fogva tehát a szó szorosabb értelmében az Atya és Fiú kizárólagos és bensőséges kapcsolatáról van szó, olyan kapcsolatról, aminek alapján ő „egyszülött Fiú”, azaz fiúsága senki másval nem azonos értelmű. A válasz megfogalmazása kétoldali. Egyrészt mindaz, amit a Fiú tesz, nem saját magától ered, hanem az Atya akaratának következménye és tevékenységének visszfénye (19. v.). Az Atya ugyanakkor minden tevékenységébe belevonja a Fiút, tehát nemcsak

a Fiú nem cselekszik az Atya nélkül, az Atya sem tesz semmit a Fiú belevonása nélkül (20. v.). Mindez a tevékenység egy fogalomba sűrítendő: „életadás”. Ezt a Fiú az Atyával együtt és egyenlő, szuverén módon műveli: életet ad annak, akinek akar (21. v.). Az életadás művének negatív oldala, mintegy „fonákja” az „ítélet”, ami így ugyancsak a Fiú által megy végbe – az Atya ezt a szerepet is teljességgel neki adta (22. v.). Következésképpen az Atyát és Fiút egyazon tisztelet és hódolat illeti: a 23. vers mint valami doxológia jelenik meg, és tanúsítja a Fiút megillető egyenlő imádást.

A 24. verstől fogva Jézus már nem Atyjára hivatkozik, hanem saját nevében beszél ismét életadó és ítéletet tartó szerepéről. Ugyanakkor kifejezetté válik a végső életadás és a végső ítélet gondolata. De a világvégi életadás is elsősorban az isteni élet lelki adományát jelenti: aki hisz, az ezt az életet már most birtokolja, mert „átment” a halálból az életbe, és már elkerülte az ítéletet. A 24. és 25. vers fejezi ki leggazdagabban a mondanivaló különböző rétegeit: a végső óra „már” jön (illetőleg már itt van) – de úgy is mondhatjuk, hogy „még” jön, mert jelenléte nem teljes, hiszen a sírok még nem adták vissza halottaikat. Az „örök élet”, a „halál”, Jézus „hangja” és „szava”, valamint hangjának „hallása” e két versben gazdagon árnyalt értelmet kap: a halál jelenti az elhunytak testi s a hinni nem akarók lelki sorsát; az élet jelenti azt, amit a hívők már most elnyertek, mert „hallották”, hallgatták és hittel elfogadták a Fiú szavát, Jézus hangja és szava egyszerre jelenti a Fiú földi hithirdetését, lelket elérő belső, lelket életre keltő szózatát és azt az eszkatológikus hívást, amelyre a sírok megnyílnak és a halottak feltámadnak.

Mint látjuk, az evangélista tudatosan „játszik” a motívumok gazdagságával. A „jövöbeli” és „megvalósult” eszkatológia szétválasztása, különféle forrásokra való visszavezetése, elkülönítése talán hasznos lehet a tradíció történetének megvilágítására, de menthetetlenül elszegényíti a szöveget, mihelyt nem figyelünk arra, hogy mindezeket a témákat az evangélista maga hogyan fűzi egybe, hogyan állítja párhuzamba és viszonylagos ellentétbe. A megkezdett és megígért örök élet egyszerre jelenti a „még” és „már” élményét. Amiről az evangélium beszél, az meghaladja az idő, a véges emberi élet és testi tapasztalat logikáját, ezért nem kezelhető olyan racionalista módszerekkel, amelyek a hit látását és tapasztalatát nem hajlandók figyelembe venni.

iii) Az Atya tanúsága (5,30-47)

[30] Magamtól nem tehetek semmit: ahogy hallom, úgy ítélek, s ezért ítéletem igazságos. Mert nem a saját akaratomat keresem, hanem annak akaratát, aki küldött.

- [31] *Ha én tanúskodnék magamról, tanúságom nem lenne igaz.*
- [32] *De másvalaki tesz tanúságot rólam és tudom, hogy igaz a tanúság, amivel rólam tanúskodik.*
- [33] *Ti követeket küldtetek Jánoshoz, és ő tanúságot tett az igazság mellett.*
- [34] *Én azonban nem fogadok el emberi tanúságtételt, hanem ezeket mondom, hogy üdvözljétek.*
- [35] *Ő fáklya volt, amely égett és világított, ti pedig vigadozni akartatok egy ideig az ő fényében.*
- [36] *De mellettem különb tanúságtétel áll, mint Jánosé, mert a tettek, amelyeket Atyám adott, hogy véghez vigyem őket, – maguk a tettek, amiket művelek – azok tanúsítják, hogy az Atya küldött.*
- [37] *Tehát az Atya, aki küldött, Ő tesz rólam tanúságot. Ti sem a hangját nem hallottátok soha, sem alakját soha nem láttátok,*
- [38] *és szava nincs köztetek maradandó módon, mert annak, akit küldött, nem hisztek.*
- [39] *Az Írásokat kutatjátok, mert azt gondoljátok, hogy örök életetek bennük található. Pedig azok tesznek tanúságot rólam.*
- [40] *Mégsem akartok hozzám jönni, hogy életet nyerjétek.*
- [41] *Emberi elismerést nem fogadok el.*
- [42] *Tudom azonban rólatok, hogy nincs bennetek az Isten szeretete.*
- [43] *Én Atyám nevében jöttem, de nem fogadtok el; míg ha más a saját nevében jön, azt elfogadjátok.*
- [44] *Hogy volnátok képesek hinni? Egymástól kerestek elismerést, azt az elismerést viszont, amely egyedül Istentől származik, nem keresitek.*
- [45] *Ne gondoljátok, hogy én leszek, aki titeket Atyám előtt vádol. Mózes maga emel vádat ellenetek, ő, akiben bíztok.*
- [46] *De ha Mózesnek hinnétek, akkor hinnétek nekem is, mert ő én-rólam írt.*
- [47] *Ha viszont Írásainak nem hisztek, hogyan hinnétek az én beszédeimnek?*

Szövegjegyzetek

- 30 A vers átmenetet képez avval, hogy megismétli a 19. vers tartalmát, s azt az ítéletre vonatkoztatja. A kommentátorok egy része (Brown, Schnackenburg) az előző versekkel köti egybe, mások (pl. Bruce) egy új gondolatfűzér kezdő mondataként kezelik. Joggal láthatunk benne visszatérést a szombat vitájára: bár Jézust törvényszegéssel vádolják, ennek éppen az ellenkezője igaz. Jézust az Atya akaratának keresése vezeti minden cselekedetében.
- 31 „tanúskodnék... lenne”: a görög szöveg jelenidejű, de értelme szerint „conditio irrealis” – Jézus nem magát tekinti saját tanújának.

- 32 „m á s v a l a k i”: hogy senki nem lehet saját tanúja, ókori perjogi szabály, amely a zsidó és a római jogban egyaránt megtalálható. Jézus fiúságát sem pusztán az ő szava tanúsítja; a más valaki elsősorban az Atya, de a Keresztelő is tanúságot tett Jézusról.
- „t u d o m”: a szöveg értelme nem könnyű, a kéziratok variánsai („tudjuk”, „tudjátok”) mutatják, hogy a patrisztikus kor is nehéznek találta. A „tudom” azonban a legmegbízhatóbb szövegváltozat: Jézusnak közvetlen tudomása van Atyja tanúságtételének igazságáról. A tanúságtétel, amit az Atyától kap, nem az ő kedvéért történik, nem őt világosítja meg, hanem hallgatóit.
- 33 „k ö v e t e k e t k ü l d t e t e k”: visszatalálás 1,19-27-re. Eszerint Jézus most is „papokkal és levítákkal beszél”? A beteszdei csoda a templom közvetlen közelében történt; „a zsidók”, akik a szombat megszegésével vádolták, valószínűleg ezekből a körökből kerültek ki.
- „i g a z s á g m e l l e t t”: nem annyira Jézusról, mint személyes igazságról van szó, hanem inkább János világos válaszáról, amelyben egyrészt a maga messiási voltát tagadta, másrészt Jézusét megvallotta.
- 34 Jézus nem emberi tanúságtételre alapítja szavahihetőségét. A fentiek (főképp 1,6-8.15. 19,34; 3,27-30) különleges hangsúlyt fektettek a Keresztelő tanúságtételére. Hogy lehet, hogy most kiderül: Jézus ezt „nem fogadja el”? A következő versek erre a kérdésre felelnek.
- 35 „é g ő é s v i l á g í t ó f á k l y a”: látszólag ellentmond az Előszónak, amely szerint János „nem volt a világosság” (1,8). Itt azonban a hasonlat más: János csak időleges fényforrás volt; az „égő és világító” fogalompár valószínűleg a magát felemészítő fáklyára vagy gyertyára utal. Akik az ő fényében „vigadozni” akartak, nem látták át, hogy ő maga nem a Messiás. A „vigadozás” talán a 3,27-30-ban használt hasonlatra utal: Jézus a Völegény, János a Völegény barátja; amikor a Völegény hangját hallja, akkor „lesz öröme teljes”. Brown (I, 224) idézi F. Neugebauer véleményét (*Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaften* 52 (1961) 130), aki ebben a versben a Zs 132,17-re fedez fel utalást: „Felkentem előtt lámpást gyújtok.”
- 36 Jézus „nagyobb tanúságtevőre”, nem a Keresztelő tanúságtételére, hanem az Atya közlésére alapozza messiási és istenfiúi öntudatát. Ez a tanúság látható módon kinyilvánul azokban a jelekben, amelyeket Jézus művel. Ilyen értelemben Jézus „művei”, amiket végbevisz, az Atya ajándékai és igazolják, hogy valóban az Atya küldte őt.
- 37 Közvetlenül azonban az Atya tanúságát csak Jézus képes felfogni, mert az Atya a világ számára se nem látható, se nem hallható. Itt újra az Előszóban lefektetett tétel tér vissza: „Istent soha nem látta senki” (1,18) – csak az Egy-szülött képes az ő szavát hallható és látható módon a világba kinyilvánítani.
- 38 Így az, aki Jézusban nem hisz, nem képes az Atya szavát tartós módon befogadni, birtokolni. A mondatban a „logos” kifejezés erősen megközelíti azt a személyes értelmet, amit az Előszó ad neki: az Atya „szava” lényegében a

megtestesült Szó maga, akinek a hitet megtagadó zsidóság (a pogánysággal együtt: „a világ”) nem hajlandó szállást adni. (Azonban csak az Előszó azonosítja egyértelműen Jézust a Szóval.)

- 39 „kutatj á t o k”: Iréneusz, Tertullian és Origenész felszólító módban értelmezik, „kutassátok”. Modern szerzők a szövegösszefüggés alapján a kijelentő mód mellett döntenek: az ígét követő mellékmondat („mert azt gondoljátok...”) a felszólító módhoz aligha illik. A felszólító módot használó régi latin fordítás a „mert” szó helyett az „amelyekben” kifejezést iktatja be. Úgy tűnik azonban, hogy ez a szövegváltozat az idézett egyházatyáknak a gnosztikusok ellen folytatott harcából eredt. Ők ugyanis ebben a mondatban látták egzegétikus programjuk igazolását, ezért is értelmezik és idézik felszólító módban. A második század közepe körül írt, egyiptomi eredetű ún. Egerton-papirusz, amelynek egyik töredéke versünkben is idéz (Jn 5,39 és 5,45 található benne egymás mellett) szintén a felszólító módot használja. Nincs kizárva, hogy a János-evangélium második századi gnosztikus használói, akik tudvalevően az egyiptomi kereszténységtől függtek, így ismerték a János-evangélium szövegét, és a szövegnek ezt a formáját maguk az antignosztikus egyházatyák is gnosztikus ellenfeleiktől vették át.

A „kutatni” szó (héberül „daras”) itt technikai értelmű: a zsidó „midras” főnév és fogalom ebből az igéből származik. Az evangélium feltehetően nem a zsidó egzegézis használatára sarkall, hanem azt állapítja meg, hogy a rabbik szentíráskutatása hitre való készség nélkül hiábavaló.

„P e d i g”: szó szerint „és”, de ellentétes értelemben (kai a d v e r s i u m). Azok a szövegváltozatok, amelyek a „kutatni” ígét felszólító módban értelmezik, ezt az „és”-t kihagyják, és evvel a mondat értelme így alakul:

„Kutassátok az írásokat, amelyekben felfogások szerint életetek található: azok tesznek rólam tanúságot.”

Az evangélium eredeti szövegének értelme némileg különbözik. Így írhatnánk körül: „Ti a Szentírás értelmezésében keressétek az életet, vagyis ahelyett, hogy rám hallgatnátok, csak a Törvény értelmezésével foglalkoztok, csak azt fogadjátok el. Pedig azokban is rólam van szó.”

- 40 „M é g s e m”: itt is „kai” áll a szövegben, amelyet ellentétes értelemben fordítunk. A 39. vers szerint a zsidók az Írásokban keresik az életet, Jézus magát mondja az élet forrásának. Ez az ellentét avval oldódik meg, hogy az Írásokban is Jézusról van szó. A zsidók azonban a Szentírásról át sem hajlandók Jézust felismerni, tehát végső fokon se Mózesnek, se Jézusnak nem hisznek (vö. lent a 46–47. versek értelmét).
- 41 „e l i s m e r é s t”: a gazdag értelmű görög „doxa” szó az Újszövetségben rendszerint „dicsőséget” jelent. Itt a mondat nyilván azt folytatja, amit a 34. vers elkezdett: Jézus nem emberi tanúságtételre alapítja tekintélyét, embertől nem fogad el bizonyosságot, igazolást, ilyen értelemben „elismerést”, illetőleg „dicsőséget”.

- 42 „azonban”: a „kal” (és) szó ismét ellentétes értelmű. Jézus szavai helyzetének megoldhatatlan ellentétét fejezik ki. Míg ő az Atya tanúságára épít, és nem emberi igazolást keres, ellenfelei legfeljebb emberi tanúbizonyságot fogadnának el, az Atyáét azonban nem, mert nincs bennük szeretet az Atya iránt.
- 43 A mondat tragikus tónusú: Jézust, aki az Atya nevében jön, mint káromlót visszautasítják, de a saját nevükben fellépő messiásjelölteknek hiszékeny követőivé válnak. Az egész első század zsidó történelme (főképp a két zsidó háború kapcsán) nem egy hamis messiás fellépéséről tanúskodik (vö. pl. Csel 5,37-38). Feltehető, hogy a János-evangélium a század végén Jézus és népe tragédiáját most ebből a szemszögből foglalja össze.
- 44 Költői kérdés, amely a hitetlenség gyökereit elemzi: ti csak egymás tanúságát, azaz az emberi tanúságtételt ismeritek el (= „egymástól fogadtok el ismerést”: „doxá“-t) de avval az „elismeréssel”, vagy dicsőséggel, amely nem embertől, hanem egyedül Istentől származik, nem törődtek.
- 45 A zsidók hitetlen magatartását Jézus most az Írásokra hivatkozva ítéli el. A vers visszanyúl a 39. vers megállapításához: ti az Írásokban kerestek életet s engem — mint a mózesi törvény állítólagos megszegőjét — nem méltattok figyelemre. Ugyanakkor mégis az Írások emberi szerzője, Mózes lesz vádlótok, az, „akiben bíztok”.
- 46 Ebben a versben a vádlókból vádlottak lesznek: ők, akik Jézust a mózesi könyvek alapján vádolják, ugyanazon Írások alapján kerülnek vád alá: nem ismerik fel a mózesi könyvek prófétái, Messiást hirdető, Krisztusra vonatkozó horderejét, mert „kutatják” ugyan őket, de nem hittel.
- 47 „én rólam írt”: ez a rövid mondat az Ószövetség keresztény értelmezésének alapelvét mondja ki, és egyetlen kijelentéssel az Írásokat „keresztény tulajdonba” veszi. Krisztus maga az Írások végső értelme.

Magyarázat

A szöveg a mai olvasó számára nehezen érthető. Egyrészt szerkezete szokatlan: nem vonalszerű folyamatossággal halad előre, hanem vissza-visszatér a már megkezdett, de teljesen ki nem fejtett kérdésekre. Másrészt az ókori ember mércéje szerint veti latba az érveket, hogy Jézus küldetését, tekintélyét, hitelét igazolja.

A szerkezet megértésében valamennyire segít, ha az első tizenegy verset (30–40. v.) és a fejezet maradék hét versét külön egységként tárgyaljuk. A 30. vers híd az előző témákhoz: Jézus, mint Ítéző — mint akitől mindenki üdvössége függ — nem tulajdonít magának önálló tekintélyt: bár mindenek ura, csupán az Atya akaratát szolgálja. Szerepét és mindazt, amit magáról állít, nem a saját tanúságára építi. A 31. versben elfogadja az általános per jogi szabályt: senki sem lehet tanú a saját ügyében. Innen kezdve a mellette szóló tanúságokat sorolja és elemzi.

A „más vallási”, akinek tanúságára támaszkodik (32. v.), elsősorban nem Keresztelő Szent János. A Keresztelő tanúsága nyilván sokat nyom a latban: Jézus ísmét elismeréssel beszél róla. Azonban az ő tanúságtétele sem elég ahhoz, hogy Jézus önmagának tulajdonított szerepét megafapozza (33.–34. v.). Ez az „égő és világító fákllya” csak időleges értékű. János hívei „vigadozni akartak fényében” — de csak addig, amíg ez a fény tartott (35. v.). (Itt az evangélista nyilván János működésének félbeszakadására utal, ahogy már egyszer korábban (3,24) János börtönbevetését megemlítette.) Most külön tanúságtétellel kell megismerkedniük. Az Atya tanúságtétele Jézus mellett azokban a „tettekben” nyilvánul meg, amiket véghezvisz. Nyilvánvaló, hogy az evangélista felfogása saját művéről mint „jelek” sorozatáról ezekben a versekben fejeződik ki. Jézus „tettei” egész életművét jelentik: csodáit, párbeszédes tanítását, mondásait együttvéve. Ezeknek kell, hogy hitelt adjanak a hívők, felismerve bennük az Atyától való küldetés jelét (36. v.). Az Atya maga közvetlenül nem látható és hallható a világban. Szavának ezért „testté válva” kell megnyilvánulnia az ember előtt, akinek látnia és hallania kell, mielőtt képes lenne hinni. A 37. vers tehát a megtestesülés szükségességét mondja ki, éspedig az emberi megismerés természete alapján. A világban láthatóvá és hallhatóvá vált „szó” (a megtestesült isteni Ige) azonban nem talál hitet, nem válik az emberi élet és közösség részévé, az evangélista nyelvén „nem lesz maradandó bennünk” illetőleg „köztünk” (az „en” előljárószó mindkét értelmet hordozza) (38. v.). A zsidóság ugyanakkor arra hivatkozik, hogy a Szentírásban birtokolja Isten szavát. Azt kutatja, mert hiszi, hogy abban életet talál. Jézus az Írások tanúságtételét nem tartja pusztán „emberi”-nek, és egyáltalán nem utasítja vissza. Ellenkezőleg azt állítja, hogy az Írások tanúsága is ömellelte szól. A zsidó egzekuták azonban nem a hit szemével olvassák azokat (39.–40. v.).

A 41–47. versek új szemszögből ísmélik meg a fenti gondolatmenetet. A 41. vers formailag visszatér a 34.-re: „emberi elismerést nem fogadok el”. Ami itt új, az a „doxa” szó használata, amely az evangéliumban egyre fontosabb lesz. Jézus nem emberi alapokon akar megdicsőülni, egyedül az Atya dicsőségét keresi, és az Atyától fogja megkapni azt a dicsőséget, amely az övé volt a világ kezdete előtt. (Ez a 12. fejezettől központi jelentőségűvé válik: vö. 12,23,28; 13,31-32; 14,13 stb.) Az emberek viszont „egymástól várnak dicsőséget és elismerést”. Azért nem hisznek, mert „az emberek elismerését/dicsőítését” az Istentől származó elismerésnél/dicsőségnél fontosabbnak tartják (vö. 12,43). Új szint jelent ezekben a versekben az Atya szeretetének említése: végső fokon a szeretet hiánya jelenti a hitetlenség végső okát (42. v.). Magatartásuk az Atya felé „korrektnak” tűnhet, hiszen a törvény előírásait gondosan vizsgálják, mégis hiányzik belőlük az a kész-

ség és nyitottság, amellyel az Írások valódi végső értelmét, a Krisztusról szóló üzenetet képesek volnának felfogni. Míg az Írásokat szolgáló buzgósággal tanulmányozzák, és a maguk mellett tanúskodó messiásjelölteknek hitelt adnak (43. vers), az Isten közeink küldött tanúságát, amely „egyedül Istentől származik”, értetlenül visszautasítják (44. v.).

Evvel az utolsó három versszak visszájára fordítja azt a vádat, amely Jézust érte az Írások alapján (a szombat miatt: Ter 2,7). Mózes, akit a zsidók Jézus ellen idéztek, most íme a vádlók vádlójává válik. Jézusnak magának nem kell vádat emelnie az Atya törvényszéke előtt. Mózes mint a Messiásra vonatkozó Írások szerzője (Mózes ebben az összefüggésben talán nemcsak a mózesi öt könyv, hanem általában az Írások jelképeként szerepel) fog vádat emelni. Az „Írásokat vizsgáló”, Jézust az Írásokra hivatkozva elvető zsidóság a „saját szájából” fog megítéltetni. A Jézusban való hit megtagadása végső soron az Írások megtagadása: az Írásoknak hit nélkül való olvasásából fakad.

Szövegünk nehézkesnek tűnhet, de mélységéről alig lehet kétely. Nehézkessége nyilván onnan származik, hogy a keresztény teológia nem egy alapkérdését először fogalmazza meg. Így is mondhatnánk: Jézus tanítását először foglalja abba a teológiai keretbe, amely a korakereszténység időszerű problémáira választ adott. Ebből a távlatból nézve a szakasz mondanivalója világosabbá válik. Jézus a maga állításait nem akarja sem a Keresztelő tanúságára, sem más „emberi” érvre alapítani. Röviden: a keresztény hit tartalma, amelyet a János-evangélium eléink tár, merőben új, és gyökerében isteni kinyilatkoztatásra épül. Nem zsidó hagyományok, mégcsak nem is a rabbinikus egzegézis folyománya, hanem Isten közvetlen munkásságának vetülete. Az Istent szerető, feléje nyitott, őrá hallgató ember készségesen és hittel befogadja, míg az Írások és hagyományok szövevényeibe bonyolódott zsidóság visszautasítja. A szöveg nyilvánvalóan az őskeresztény Egyháznak azt a korszakát tükrözi, amelyben már tudatosan elhatárolta magát a zsinagógától. De ezen az úton nem ment túl messzire. Az Írásokat – s evvel az ószövetségi üdvtörténet egészét – magáénak ismerte el, ám ugyanakkor azoknak krisztológiai értelmet tulajdonított, azok krisztológiai egzegézisét mondta ki programjául. A mózesi törvényt túlszárnyaló Jézus szuverén biztonsággal „munkálkodik” szombatban, és ugyanakkor a mózesi Írásokra hivatkozik, amelyek őt igazolják, hirdetik, őrá szólóknak.

4. NEGYEDIK JEL

a) A kenyérszaporítás (6,1-15)

- [1] Ezek után Jézus a Tibériás-tó másik oldalára távozott.
- [2] Nagy tömeg követte, mert látták a jeleket, amelyeket a betegek között végbevitt.
- [3] Jézus pedig felment egy hegyre, és ott tanítványaival letelepedett.
- [4] Közel volt a húsvét, a zsidók ünnepe.
- [5] Mikor Jézus feltekintett és látta, hogy nagy néptömeg közeledik feléje, így szólt Fülöphöz: „Honnan vásároljunk kenyeret ezek táplálására?”
- [6] (Ezt csak azért mondta, hogy próbára tegye őt. Tudta ugyanis, hogy mitévő lesz.)
- [7] Fülöp így válaszolt: „Kétszáz dénárért se lehetne elég kenyeret vásárolni ahhoz, hogy mindenkinek jusson egy darab.”
- [8] Azt mondja neki ekkor az egyik tanítvány, András, Simon Péter testvére:
- [9] „Van itt egy gyerek, akinek öt árpakenyere és két szárított hala van, de mire jó ez ennyinek?”
- [10] Jézus így szólt: „Telepítsétek le az embereket.” Böven volt ugyanis fű azon a helyen. Letelepedtek: a férfiak számszerint mintegy ötezren voltak.
- [11] Akkor Jézus kezébe vette a kenyeret és hálát adva szétosztotta őket a letelepedett emberek között; a halakból úgyszintén adott nekik, amennyit akartak.
- [12] Amikor jóllaktak, azt mondja tanítványainak: Gyűjtsétek össze a megmaradt darabokat, nehogy elveszenek.
- [13] Összeszedték tehát őket, és tizenkét kosarat töltöttek meg az öt árpakenyér darabjaival, amelyek az étkezés után megmaradtak.
- [14] Akkor az emberek, látva, hogy csodát művelt, így szóltak: „Valóban ő a próféta, akinek el kell jönnie a világba.”
- [15] Ekkor Jézus, tudva, hogy majd odajönnek és megragadják, hogy királlyá tegyék, ismét eltávozott egy hegyre, de csak ő egyedül.

Szövegjegyzetek

- 1 „Tibériás-tó”: a kéziratok egy része a Galileai tóról beszél, vagy a két nevet összekapcsolja. Tibériás neve a fejezetben még egyszer felmerül (6,23). Ezt a várost Heródes Antipas alapította Kr. u. 18-ban, és Tiberiusz császár tiszteletére nevezte el. Ma is létező város (Tveriah) a tó nyugati partján, mintegy 20 km. távolságra a tőle északra fekvő kafarnaumi romoktól. Tekintélyes szövegkritikusok (Nestle, Aland, Metzger) a két név kettős birtokos esetével való összekapcsolását (thalassé tés Galilaiias tés Tiberiados) tekintik ere-

6,1-15

deti szövegnek, ami magyarul még sutább, mint görögül: „Tiberiásnak Galileai tava”. De talán így is fordítható: „a Galileai tó, azaz Tibériás tava”. A „Tibériás-tó” elnevezés az Újszövetségen belül csak itt és az evangélium ősi „függelékében”, a 21. fejezetben található, ahol a „Galilaias” betoldás hiányzik. Minthogy a függelék szerzője nyilvánvalóan az evangélium stílusát utánozta, úgy gondoljuk, hogy megbízhatóan tanúskodik a szöveg általa ismert (és legősbibb) formájáról, amely a „galileai” szót nem említi. Ezért valószínű, hogy a „Galilaias” betoldás a szinoptikus evangéliumok hatása alatt keletkezett (vö. Mk 1,16 és Mt 4,18).

„másik oldalára”: talán a kevésbé lakott keleti oldal valamelyik pontjáról van szó. Lukács Betsaida környékét említi, amely a tó keleti partján feküdt. Ő azonban az egyetlen, aki a kenyérszaporítással kapcsolatban nem beszél lakatlan helyről. Korakeresztény zarándokokat valószínűleg gyakorlati szempontok vezették arra, hogy a kenyérszaporítás csodájáról a nyugati parton emelt régi, bizánci korban épült kis bazilikában emlékezzenek meg, amelyek padlómaradványai még ma is láthatók nem mesze Kafarnaumtól.

- 2 „Nagy tömeg követte, mert látták a jeleket”: az előző fejezetben olyan gyógyításról volt szó, amely Jeruzsálemben történt. Ebből azonban nem következik, hogy a tömeg Jeruzsálemből jött Jézus nyomában. A 4. fejezetből kitűnik, hogy Jézus Jeruzsálemben végbevitt csodáinak Galileában is híre ment (4,43-35). El kell azonban ismerni, hogy a kenyérszaporítás története a beteszdei csodához csak lazán kapcsolódik; a folytatlagosság hiányzik, vagy legalábbis magyarázatra szorul. Az evangélista azonban nem történetileg kimerítő életrajzot ír; Jézusról szóló elbeszéléseit teológiaiailag kapcsolja össze. Az utóbbi szempont alapján a 6. fejezetben az „életadás” témája logikusan kapcsolódik az előző fejezetben előadott gyógyítás teológiai értelméhez.
- 3 „Fölment egy hegyre... tanítványaival”: e jelenet Mk 3,13 vagy Mt 5,1 ismeretében könnyen érthető: Jézus tanítványaival a tó körül magaslatoakra vonul el, hogy ott tanításban részesítse őket.
- 4 „a húsvét, a zsidók ünnepe”: a húsvétra való utalás kevésbé illik bele a történet menetébe. Ez megerősíti azt a gyanút, hogy az evangélista szimbolikus fontosságot tulajdonít az ünnepnek. A kenyérszaporítást követő beszéd ezt az utalást azután bőségesen kiaknázza.
- 5 „Honnan vásároljunk...”: hasonló kérdéssel fordulnak Jézushoz „a tanítványok” Mt 15,33-ban és a párhuzamos Mk 8,4-ben, az ún. „második kenyérszaporítás” történetében, ahol a négyezer férfit számláló tömeg táplálásáról van szó. A jelzett szinoptikus párhuzamok világossá teszik, miért merül fel a kérdés: lakatlan helyen vannak és már „három napja” (Mt 15,32) követik Jézust. János szövege azonban nem magyarázza meg, miért kell Jézusnak a néptömeg élelmezéséről gondoskodnia. Ez egyrészt arra enged következtetni, hogy a kenyérszaporítás tényét az olvasó a szinoptikus hagyomány alapján

már ismeri. Másrészt talán már itt jelzi, hogy Jézus nemcsak a tömeg testi éhségével törődik. Úgy tűnik, hogy Jánosnál a megalapozatlan vagy váratlan kérdések jelképes értelmezésre készítik elő az olvasót.

- 6 „tudta”: a vers ismét figyelmeztet arra, hogy Jézus a helyzet teljes ismeretében, egy felsőbb tudás birtokában beszél akkor is, amikor kérdez. Ez a megjegyzés mindjárt a jelenet elején fölséget és magasabbrendű tudást tulajdonít személyének.
- 7 „kétszáz dénárért”: meglepő párhuzam Mk 6,37-tel: „talán menjünk és vegyünk kétszáz dénárért kenyert?” — mondják a tanítványok. (Megjegyzendő, hogy Jn 12,5 és Mk 14,5 hasonló párhuzamot mutat, amikor 300 dénárra becsüli a nárduszkentét értékét.)
- 8 Mind az itt szereplő Andrással, mind a 7. versben megnevezett Fülöppel már az első fejezetben találkoztunk. János az egyetlen evangélista, aki a tizenkettő névének listáját nem adja meg, de a tizenkettőből hatot névszerint említ (Péter, András, Tamás, Fülöp, a „nem-iskarióti” és az iskarióti Júdás); a 21. fejezet utal a két Zebedeus testvérre is, de név nélkül. Ugyanakkor a kenyérszaporítás szinoptikus elbeszélései nem nevezik meg a Jézushoz szóló tanítványokat.
- 9 „öt árpakenyere és két szárított hala”: az öt cipó és két hal mindegyik szinoptikusnál (Mt 14,17; Mk 6,39; Lk 9,13) szerepel. Jánosi különlegesség az élelmet vivő fiúgyerek, az árpa kenyér és a szárított hal említése. Ez utóbbira Jn az „opsarion” szót használja, amely a konzervált — és ezért úti élelemként használható — halat jelenti, míg a szinoptikusoknál az általában halat jelentő „ichtys” szó szerepel. A jánosi részletek konkrét volta szembetűnő.
- 10 Ismét két apró részletet találunk, amelyek megegyezése a szinoptikusokkal nem lehet véletlen: a füves térséget Márk ugyancsak külön említi (6,39: „zöld gyepe”), az ötezer férfi jelenlétét mind a három szinoptikus evangélium jelzi (Mt 14,21; Mk 6,44; Lk 9,14). Ugyanakkor a „letelepedést” János a második kenyérszaporításban használt szóval (anapesein: vö. Mt 15,35 és Mk 8,6a) fejezi ki, ahol azonban négyezer férfiról van szó.
- 11 „Hálát adva”: a görög „eucharisztésas” a szinoptikusoknál csak a „második kenyérszaporításnál” szerepel (Mt 15,36; Mk 8,6b); az első kenyérszaporításnál a három szinoptikus szöveg szerint Jézus „áldást mond” (eulogésas). A jelenet liturgikus — „eucharisztikus” — szimbolizmusa azonban a szinoptikusoknál is jelen van.
- 12 „nehogy elveszenek”: e pontban a János-evangéliumban alighanem ismét eucharisztikus utalással van dolgunk. A morzsák összeszedése nem egyszerűen azt a célt szolgálja, hogy azok „kádba ne vesszenek”. Valószínűleg liturgikus szabályt tükröz, amelyet már az ősegyház kötelezőnek ismert el: nem szabad hagyni, hogy az eucharisztikus lakomából maradt morzsák elveszenek, szétszóródjanak.

6,1-15

- 13 A tizenkét kosár említése ugyancsak közös a szinoptikusokkal (Mt 14,20; Mk 6,43; Lk 9,17), de egyedül János korlátozza a maradék összeszedését a kenyérdarabokra. A kenyér ilyen nyomatékos hangsúlyozása előkészíti az eukarisztikus beszédet, amelyben Jézus csak a kenyérral azonosítja magát; a hal szimbolikus értelmére nem találunk utalást.
- 14 „a próféta” nyilván azonos értelmű, mint feljebb Jn 1,21 és 25-ben (jegyzetek a 87–88. lapon).
- 15 „királlyá tegyék”: akárcsak a Keresztelő Szent Jánost kikérdező farizeusok elméjében, a tömeg szerint is összekapcsolódik a (Mózeshez hasonló) „próféta” és a dávidi, tehát királyként érkező Messiás várása. Jézus azonban se próféta-voltát, se királyi Messiás-voltát nem tagadja, csupán a tömeg igényei szerint nem hajlandó a szerepeket vállalni, s ezért elmenekül. Míg a történet elején a tanítványaival együtt ment fel a magaslatra, most egyedül tér vissza ugyanoda. Így a tömegtől és a tanítványoktól való elidegenedés folyamata, amely a fejezet végén válságba fog torkoltni, már itt megkezdődik.

Magyarázat

Az evangéliumokban hat alkalommal olvasunk kenyérszaporítás-ról. Ezekből négy világosan azonos eseményt ír le: 5000 ember kielégítését öt cipóval és két hallal (Mt 14,13-21; Mk 6,32-44; Lk 9,10b-17; Jn 6,1-15). A másik két szöveg Máténál (15,32-39) és Márknál (8,1-10) megegyezik egymással minden lényeges pontban. Ebben hét cipó kenyérről és négyezer férfit számláló tömegről van szó. A biblikusok nagy része feltételezi, hogy ez az ún. „második kenyérszaporítás” Máténál és Márknál „megkettőzés” (duplikáció) eredménye. A szájhagyomány útján ismert és elismert események természetesen módon – egyes részleteket illetően – apró változásokon mentek át. Ezt láttuk már a „királyi tisztviselő” fiának történetében (lásd fent, 140–146. l.). Elvéle elképzelhető, hogy valamelyik evangélista, miközben a szájhagyományt összegyűjti és írásba foglalja, ugyanannak az eseménynek kétféle előadását maga is két különböző eseményre vonatkoztatja, s így azokat két hasonló de különböző történetként iktatja művébe. A Szentírás szakemberei szerint az Máténál és Márknál gyakran előfordul. A konzervatív felfogású angol egzégéta, Vincent Taylor szerint is nemcsak a két kenyérszaporítás, de pl. Mk 13,5-7 és 13,21-23.24 is ilyen „kettőzést” tükröz (*The Gospel According to St. Mark*, New York, 1966, 509; 628–630. l.) Lukács és János viszont bizonyos tudatossággal kerüli a „kétszerezést”. Talán azért, mert tudatában van annak, hogy a szájhagyományban nem egy történet különböző formákban terjedt el.

A fenti feltételezés mellett szól az is, hogy bár a kenyérszaporítás története Jánosnál legtöbb részletében Mt és Mk ún. „első kenyérszaporításával” (Mt 14,13-21 és Mk 6,32-44) párhuzamos, három versben (lásd fentebb az 5., 10. és 11. versek szövegjegyzeteit) a második kenyérszaporítás” történetére emlékeztet. Vagyis úgy tűnik, hogy János a két kenyérszaporítás számos elemét egyesíti anélkül, hogy azt a benyomást tenné: szövege a két szinoptikus elbeszélés összevegyítéséből keletkezett. Sokkal valószínűbb, hogy elbeszélése közvetlen szájhagyományból táplálkozik. Sőt hozzátehetjük: a hagyomány adatait magabiztos függetlenséggel alakítja, hogy az elbeszélést (a „jel” leírását) a saját stílusában, jelképeket látó és láttató felfogásában, az azt követő eucharisztikus beszéddel hozza összhangba.

A kenyérszaporítás csodáját tehát az evangéliumok hatszor írják le: Mt és Mk mindegyike kétszer, Lk és Jn egyszer-egyszer. Kell-e további bizonyíték arra, hogy az ősegyház számára ez a csoda rendkívül mély és fontos tanítást tartalmazott? Jánosnál a csoda, mint ilyen nem kap különös hangsúlyt. Ahogy a kánai menyegzőn is maga a „természeti csoda” csak közvetve derül ki, János itt sem azt húzza alá, hogy „mindnyájan jóllaktak” („pantes”: Mt 14,20; Mk 6,42; Lk 9,17). Az olvasóban nem annyira bámulatot akar kelteni, mint inkább megértetni azt a félreértést és meghasonlást, amely a csoda elbeszélését lezárja. A történet elején Jézus tanítványaitól körülvéve a hegytetőn ül, miközben egy lelkes tömeg közelít feléje, a végén – épp a csoda miatt – a félevesztett nép „király-jelöltjeként” menekülnie kell, s ismét a hegytetőre vonul, de most már egyedül: egyszerre fejedelmi méltóságban és elhagyottan. A jelet követő további események mindvégig a történetnek ezeket a drámai, sőt tragikus szempontjait fogják kidolgozni. Jézus, amikor népének lelkiileg is táplálója akar lenni, végső soron elutasításban részesül. A félreértések és a zúgolódás nemcsak a tömegeket, de már-már a tanítványokat is ellene fordítja. Az előszó pátosza ismét eszünkbe jut: a sajátjába jött, de övéi nem fogadták be (1,11).

b) Jézus a vizen jár (6,16-21)

- [16] *Amikor beesteledett, tanítványai lementek a tóhoz, és egy bárkába szállva a tavon át Kafarnaumba indultak.*
- [17] *Már besötétedett, de Jézus még nem tért vissza hozzájuk.*
- [18] *Erős szél támadt, és a tó hullámsani kezdett.*
- [19] *Mikor már mintegy huszonöt-harminc stádiumnyit eveztek, meglátták Jézust: a tavon járva közeledett a bárka felé. Félelem fogta el őket.*

[20] Ő azonban így szólt: „Én vagyok, ne féljetek.”

[21] Be akarták fogadni a bárkába, de a bárka azon nyomban ott, ahová tartottak, partot ért.

Szövegjegyzetek

- 16–17 A szöveg nem okolja meg, miért kellett a tanítványoknak este Kafarnaumba hajózniuk. Az evangélista esetleg feltételezi, hogy az olvasó a szinoptikus hagyományból tudja: Jézus Kafarnaumban volt „otthon” (Mk 2,1). A kenyérszaporítás után feltételezhetők, hogy Jézus Kafarnaumba ment, és ott kell vizionálniuk. Egy más értelmezési lehetőségről lásd a 21. vers jegyzetét.

Mt és Mk evangéliumában is az ún. „első kenyérszaporítást” Jézus vízen járása követi, de a bárkába szálló tanítványok úticélja nem Kafarnaum. Mk szerint „Genezár földje” (6,53) Mt szerint „Genezáret” (14,34), más néven „Khinneereth”, mintegy 7 km-re Kafarnaumtól, ugyancsak a tó nyugati partján.

- 17 „besötétedett”: a görög szöveg a „skotia” (sötétség) szót használja, amelynek Jánosnál teológiai, jelképes értelme van: „a világosság fénylik a sötétségben” (1,5). (Vö. még: 3,19-21 és főleg 13,30.) A szinoptikusoknál is éjszaka eveznek a tanítványok: Jézus a negyedik órváltás idején jelenik meg nekik (Mt 14,25 és Mk 6,48).

- 18 Magyar olvasónak, aki a balatoni viharokat ismeri, nem kell magyarázni, hogy egy aránylag kis méretű tavon (a Galileai tó 21 km hosszú és 12 km széles hirtelen támadt viharok a csónakkal való közlekedést egyszeriben megnehezíthetik vagy veszélyessé tehetik.

- 19 25–30 stádium kb. 5–6 km-t jelent. A bárka mintegy félúton volt a két part között. Máté szerint „sok stádiumnyira a parttól” (14,24), Márk szerint „a tó közepén”: ez lényegében megegyezik avval, amit János mond.

„a tavon”: amennyiben az „epi” előjárószót nem a víz felszínére, hanem a víztükről szélére vonatkoztatjuk, a görög kifejezés (epi tés thalassés) így is fordítható „a tó mentén”. Egyes kritikusok ebből messzemenő következtetéseket vontak le: a jánosi történetben eredetileg nem természeti csodáról volt szó (Jézus nem a vízen, hanem a víz partján járva jelent meg), a hagyomány csak később értelmezte ezt úgy, hogy a víz színén járt. A szövegösszefüggés azonban nem alapozza meg ezt a feltevést: a) ha Jézust a víz partján látják, nincs okuk arra, hogy félelem fogja el őket; b) a 10–12 km széles tó közepéről sötétben és viharban aligha látnák Jézust a parton járni. Igaz, hogy a bárka útjának kiindulópontját nem ismerjük, de a 21. versből világos, hogy meglepetésszerű hirtelenséggel jutottak el célpontjukhoz. Tehát, amikor Jézust meglátták, még nem lehettek olyan közel a parthoz, hogy a sötétben és viharban egy emberi alakot fel tudtak volna ismerni.

A tanítványok félelmét Jn nem magyarázza, de bizonyára a természetfeletti jelenség, Jézus emberfeletti hatalmának kinyilatkoztatása váltotta ki. A félelem tehát vallásos félelem. Az isteni jelenlét – R. Otto híres meghatározása szerint – mint „mysterium tremendum et fascinans” (félelmet keltő és vonzó ti-

tok) lenyűgöző hatást gyakorolt a tanítványokra. Mt és Mk ehhez a részlethez ismét magyarázatot fűz: a tanítványok azt hitték, hogy „szellemet” (phantasma) látnak, és félelmükben kiabálni kezdtek (Mt 14,26; Mk 6,49).

20 „Én vagyok, ne féljetek”: Mt és Mk szövege azonos módon egy szóval hosszabb: „Bátorság (pontosabban: egyetlen ige felszólító módban, ami annyit jelent: „nyerjétek vissza bátorságtokat”), én vagyok, ne féljetek!” A jánosi szöveg hasonlósága és különbsége egyaránt tanulságos. Jánosnál, mint már láttuk az „én vagyok” kifejezés Jézus ajkán mindig a fölséget és méltóságot fejezi ki (vö. a Jn 4,26-hoz fűzött szövegjegyzettel, 129-130. l.). Itt látjuk, hogy János akkor, amikor a szinoptikusokkal közös hagyomány kincseiből merít, még azonos szavaknak is más-más árnyalatú értelmet tud adni. Mt és Mk szövege szerint a tanítványokat szinte bebonás félelem fogta el, amit Jézus a szavaival próbált eloszlatni. Jánosnál viszont a természetfeletti látvány lenyűgöző fensége önt félelmet a tanítványokba; Jézus „ego eimi”¹ szavai ezt az isteni jelenlét kinyilatkoztatásával inkább alátámasztják, mint eloszlatják.

21 „ott, ahová tartottak”: a 16. vers szerint Kafarnaumban. De más magyarázat is adható. A történetet a hagyomány, úgy látszik, a kikötőhely megnevezése nélkül adta tovább. A hely megnevezése az evangélisták műve volt, amikor a történetet könyvük egészébe iktatták. Ez Mt és Mk evangéliumában egészen világos, mert a kikötőhelyet megnevező vers náluk a következő irodalmi egység (perikópa) bevezető versében található. Jánosnál valószínűleg a vízen való járást követő kafarnaumi beszéd miatt válik szükségessé az a feltételezés, hogy a tanítványok Kafarnaum felé hajóztak. A különböző szövegváltozatok mögött rejlő szájhagyomány rekonstrukciója meglehetősen bizonytalan.

A szinoptikus és a jánosi elbeszélések éppen „divergens convergenciájukkal” (egybehangzó különbözőségükkel) jelzik, hogy a két szóban forgó tanúvallomás (Mt és Már az egyik oldalon, Jn a másikon) egymástól független és egymást kölcsönösen alátámasztja, azaz történeti hitelt érdemel.

Magyarázat

A kenyérszaporítás csodáját Jézus vízen járásának félelmet keltő és kinyilatkoztató erejű eseménye követi. Az elsőben hatalmas tömeg vesz részt, a másodikat csak a tanítványok (Mk-nál „apostolok”: 6,30) látták. Meglepő módon ezt a csodát János evangéliuma rövidebben,

1 Vitatott, hogy János számára ez az „én vagyok” Jézus ajkán közvetett vagy közvetlen módon utalás-e az ószövetségi isteni név, a Jahvé szó értelmére: „én vagyok, aki vagyok” (vö. Kiv 3,14). Az evangélium további fejezeteiben az „én vagyok” értelmezésére még többször vissza kell térnünk. E kifejezés legfőbb helyei: 8,24.28.58; 13,19; 18,5. Az említett szinoptikus párhuzamokon kívül fontos megemlíteni Jézus „én vagyok” nyilatkozatát a főtanács előtt: Mk 14,62 és Lk 22,7, valamint a feltámadt Jézus mondását Lukácsnál (Lk 21,8), amely – tekintélyes kéziratok szerint – megegyezik versünkkel: „én vagyok, ne féljetek”.

tárgyilagosabban, de mégis nagyobb drámai, sőt tragikus feszültséggel adja elő, mint Máté vagy Márk.

Rövidebben: Jn-nál nincs szó arról, hogy Jézus maga ad parancsot a hajóba szállásra (Mt 14,22; Mk 6,45), vagy hogy ő a hegytetőre imádkozni ment (Mt 14,23; Mk 6,46), hogy ellenszél fújt (Mt 14,24; Mk 6,48); arról sem beszél, hogy a tanítványok ijedtükben kiabálni kezdtek (Mt 14,26; 6,49), vagy hogy Péter maga is járni kezdett a vízen (Mt 14,28-31); Jn bátorító szavai is rövidebbek (lásd a Jn 6,20-hoz fűzött jegyzetet).

Tárgyilagosabban: sem a tanítványok hajóba szállásának okáról, sem a tanítványok ijedtségének belső indítékairól Jn nem beszél. Hogy azt hitték, kísértetet látnak (Mt 14,26; Mk 6,49), János nem említi.

Több drámai feszültséggel: Jn rövidebb története rendkívüli drámai feszültségeket hordoz. Ezek a későbbiek során fejtik ki valódi hatásukat, e pillanatban még csak a megrázkódtatás és a válság előszelét hordozzák. A tömeg király-messziást akar, Jézus szorongó magányban ismét a hegyen tartózkodik: miután kenyérét kiosztotta, teljesen egyedül maradt. Nem ez történik-e majd, amikor „ön maga feláldozásával” életadó kenyerét: saját testét végképp kiosztja? Nem ez történik majd a szinoptikus evangéliumokban is az eukarisztia alapítása után? (Lám, itt van a jánosi 6. fejezet első eukarisztikus „felhangja”!) A tanítványok viszont a tömegtől és Jézustól egyaránt elszakadva viharban és sötétségben eveznek. Jézust keresve, de holétét nem tudva, Kafarnaumba igyekeznek. A tanítványokat olyan éjszaka veszi körül, amely nemcsak a napszakot, de a lélek éjszakáját is jelzi. Ebben az „egzisztenciális éjszakában” nyilatkoztatja ki Jézus a maga lenyűgöző természetfölötti jelenlétét: „Én vagyok, ne féljetek!” A tanítványok élménye az elragadtatáshoz hasonló. Mire felocsúdnak a látvány ígézetéből, már ott vannak a parton – a vihar elmúlt, a hajó már nem a tó közepén imbolyog, hanem célhoz ért: Jézus is ott van velük.

Jézus „jánosi vízenjárása” eseményszerűen és részleteiben a már említett és hasonló szinoptikus történetekkel nemcsak „párhuzamos” de történetileg is azonos. Szerepét tekintve azonban a színváltozás jelenetéhez hasonlíthatjuk, amelyet mind a három szinoptikus evangélium előad, János azonban nem említi. Jánosnál ugyanis Jézus megjelenése a tó tükrén már azt az élményt készíti elő az elhagyott, elvesztett, és őt kereső tanítványai között, amit feltámadásának megtapasztalása teremt majd a szenvedés és megdicsőülés nagy drámájának csúcspontján.

c) Az eukarisztikus beszéd (6,22-59)

i) Jézus az élet kenyere (6,22-50)

- [22] Másnap a tömeg, amely a tó túlsó partján maradt, már eleve látta, hogy csak egyetlen hajó volt ott, és hogy Jézus tanítványaival nem szállt be együtt a bárkába, hanem a tanítványok egyedül távoztak.
- [23] Több hajó jött Tibériásból a hely közelébe, ahol a kenyeret ették [és az Úr hálát adott].
- [24] Amikor tehát a tömeg látta, hogy se Jézus se tanítványai már nincsenek ott, beszálltak a hajókba, és Jézus keresésére Kafarnaumba mentek.
- [25] Mikor a tó túlsó partján megtalálták, azt mondták neki: Rabbí, mikor kerültél ide?
- [26] Jézus így válaszolt nekik: „Bizony, bizony mondom nektek, kerestek engem, de nem azért, mert jeleket láttatok, hanem mert ettetek a kenyérből és jóllaktatok.
- [27] Ne veszendő eledelért fáradozzatok, hanem olyan eledelért, amely az örök életre megmarad, s amelyet az Emberfia ad majd nektek. Mert ő az, akit az Atyaisten pecsétjével megjelölt.”
- [28] Erre azt mondták neki: „Mit kell tennünk ahhoz, hogy az Isten műveit vigyük végbe?
- [29] Jézus ezt felelte nekik: „Az Isten műve ez: higgyetek abban, akit Ő küldött.”
- [30] Ekkor azt mondták neki: „Milyen jelet viszel végbe, hogy lássuk és higgyünk neked? Miféle művet viszel te végbe?
- [31] Atyáink mannáat ettek a pusztában, amint írva van: „táplálta őket kenyérrel az égből.”
- [32] Erre Jézus azt mondta: „Bizony, bizony mondom nektek, az égből való kenyeret nektek nem Mózes adta: az igazi égből származó kenyeret Atyám fogja megadni nektek.
- [33] Mert az az Isten kenyere, amely leszállt az égből, hogy életet adjon a világnak.”
- [34] Erre azt mondták neki: „Uram, add nekünk azt a kenyeret állandóan.”
- [35] Jézus így szólt hozzájuk: „Én vagyok az élet kenyere; aki hozzám jön nem éhezik többé, s aki hisz bennem, nem szomjazik többé soha.
- [36] De már megmondtam nektek, hogy láttok ugyan, de nem hisztek.
- [37] Mindaz, akit az Atya nekem adott, hozzám jön, és én azt, aki hozzám jön, nem utasítom vissza.

- [38] *Mert nem azért szálltam le az égből, hogy a magam akaratát tegyem, hanem annak akaratát, aki küldött.*
- [39] *Annak, aki küldött, az az akarata, hogy ne veszítsek el senkit azok közül, akiket nekem adott, hanem feltámasszam őket az utolsó napon.*
- [40] *Atyámnak az az akarata, hogy mindannak, aki látja a Fiút és hisz benne, örök élete legyen és én feltámasszam őt az utolsó napon.*
- [41] *A zsidók erre zúgolódni kezdtek ellene, mert azt mondta: „Én vagyok a kenyér, amely a mennyből szállt alá”,*
- [42] *és mondogatni kezdték: „Ez nem József fia, Jézus? Vajon nem tudjuk ki az apja és az anyja? Hogyan mondja most, hogy „a mennyből szálltam le?”*
- [43] *Feleletül Jézus ezt mondta nekik: „Ne zúgolódjatok egymás közt. Senki sem képes hozzám jönni, hacsak az Atya, aki engem küldött, nem hívja őt. Én pedig feltámasztom őt az utolsó napon.*
- [44] *Meg van írva a prófétáknál: „Mindnyájan Isten tanítványai lesznek.”*
- [45] *Mindaz, aki Atyámra hallgat és tanul tőle, énhozzám jön.*
- [46] *Nem mintha Istent látta volna bárki más, mint az, aki Istentől való: csak ő látta az Atyát.*
- [47] *Bizony, bizony mondom nektek: aki hisz, annak örök élete van.*
- [48] *Én vagyok az élet kenyere.*
- [49] *Atyáitok a mannát ették a pusztában, mégis meghaltak.*
- [50] *Ez a kenyér az égből azért száll alá, hogy aki eszik belőle, meg ne haljon.*

Szövegjegyzetek

22–25 Ez a négy vers számos szövegkritikai és történeti problémát vet föl, amelyekre a bibliatudományban nincs egyöntetű válasz. Részletes és alapos tárgyalásuk meghaladná a jelen kötet célját, ezért csak nagy vonalakban ismertetjük őket.

A kritikusok egy része legszívesebben kihagyná a 22. és 23. verset, mint egy későbbi redaktor betoldását, amely az eredeti szerző felfogásával nehezen egyeztethető össze. Valóban az eseményeket a legegyszerűbben így lehetne leírni: a tömeg másnap se Jézust, se a tanítványokat nem találta, ezért elindult Kafarnaumba, – feltételezhetően a part mentén. A baj evvel az elmélettel csak az, hogy a 24. vers szerint a tömeg hajóba szállt (a szöveghagyomány nem egységes, de minden változat említi a hajóba szállást) és a 25. versben olyan kérdést tesznek fel, amely arról tanúskodik, hogy Jézus távozásának idejét és módját nem értik. A 22–23. versekre tehát mindenképpen szükség van, hogy a két következő vers minden részletét megmagyarázzuk. Így tehát semmiképpen sem tehetjük az első két verset zárójelbe, bár kétségkívül irodalmi szerepük az, hogy hidat verjenek a kenyérszaporítás és a kafarnaumi beszéd között.

22 „már eleve látta”: a legkiválóbb kódexek és papiruszok szerint a „látni” ige régmúlt ideje („eiden”) szerepel, ami ugyan a „másnap” szóval nehezen hozható összhangba, mégis azt fejezi ki, hogy egy előzőleg végbement cselekvésről van szó. A néptömeg már eleve tudatában volt annak, hogy Jézus nem a tanítványokkal együtt távozott és, hogy más csónak, mint a tanítványoké, nem állhatott rendelkezésére. A tömeg számára tehát rejtély marad, hogy Jézus hogyan és mikor hagyta el a kenyérszaporítás helyszínét.

23 „Több hajó jött Tíberiasból”: újabb hajók érkezése lehetővé teszi, hogy a tömeg egy része rövid úton érjen Kafarnaumba. Arról nincs szó, hogy mind az ötezer férfi (nőkkel és gyermekekkel) hajóra szállt volna; ekkora hajókaravánt a tíberiai kikötőkből se lehetett volna előállítani.

„a hely közelébe”: a szöveg úgy is fordítható, hogy Tíberias, ahonnan a hajók jöttek, közel volt a kenyérszaporítás helyéhez. Az utóbbi felfogás a szövegváltozatok és fordítások egyik-másikában is fellelhető, de ezek valószínűleg csak az ókori szövegmásolók téves földrajzi elképzeléseit tükrözik. Tíberias és Kafarnaum a tó azonos, nyugati partján fekszik; a szinoptikus hagyomány sem helyezi a kenyérszaporítást a tó nyugati oldalára. Hozzátehetjük: ha Tíberias közelében lettek volna, akkor nem lett volna szükség a kenyérszaporításra; elég lett volna bemenni a városba élelmet venni.

„és az Úr hálát adott”: egyes kéziratok a zárójelbe tett szavakat kihagyják. Ősi, liturgikus eredetű glosszának tűnik, amely az esemény eukarisztikus jellegét aláhúzza. A fejezetben egyébként Jézust az evangélista nem nevezi „Úrnak”.

24 „Jézus keresésére”: elővételezi Jézus szavait a 26. versben, amelyek szerint a tömeg Jézus keresésére indulva kelt át a tavon.

25 „Rabbi”: az eredeti szöveg is megtartja a héber kifejezést, és nem fordítja le „didaskalos”-ra. Mint láttuk (1,49 és később 20,16) ezt a héber szót a negyedik evangélium másutt is használja.

„Mikor kerültél ide”: a tömeg tudja, hogy Jézus a kenyérszaporítás helyéről nem bárkával távozott, mégis előbb odaért Kafarnaumba, mint ők, bár ők a jóval rövidebb és gyorsabb víziutat választották. Mint a vízen való járás története jelzi, a tanítványok a viharos éjszakában csodálatos gyorsasággal érkeztek meg a túlsó partra. A tömegnek minden oka megvan rá, hogy értetlenül kérdezze: hogy-hogy Jézus – anélkül, hogy hajóra szállt volna – ilyen hamar Kafarnaumba jutott?

Elképezhető, hogy a 22–25. verseknek ez a túlságosan is burkolt, rejtett értelme okozta a szöveghagyomány rendellenességeit.

26 „kerestek engem”: Jézus nem a feltett kérdésre válaszol. Az egész fejezetben ismét észrevehető az, amit már a 3. fejezetben is észleltünk: a jánosi párbeszédnek nem egyenes vonalban haladnak. (Vö. a 3,3-hoz fűzött jegy-

zetet: 140–141. l.) Mintha a kérdés és a felelet nem egészen fedné egymást. A valóságban azonban Jézus a kérdés mögött lappangó magatartást akarja felszínre hozni. Ez esetben válaszát a következő parafrázisban oldhatnánk fel: „Úgy tesztek, mintha engem keresnétek, ezért kérdeitek: mikor jöttem ide? A valóságban azonban nem engem kerestek, hanem a tőlem remélt anyagi javak érdekelnek benneteket.” Jézus tehát ott folytatja, ahol abbahagyta, amikor a tömegtől elmenekült: nem akar kenyeret osztó királyuk lenni.

- 27 „veszendő eledel” – „örök életre megmarad”: a jánosi gondolatvilág alapján a valóság kettős testi és lelki, anyagi és szellemi. A testi fogalmak, vágyak és távlatok az embert a „veszendő eledel” ígézetében tartják. A halandó élethez való ragaszkodással szemben Jézus egy másik, örök élet nevében beszél.

„Emberfia”: már az első fejezetben szerepelt, mint Jézus egyik címe. Jánosnál ez a messiási cím legtöbbször Jézus eszkatológiai (ítélettel, megdicsőüléssel és feltámadással kapcsolatos) szerepére utal. (Vö. Jn 1,51-et és a hozzá fűzött megjegyzéseket a 78. és 79. lapon.) A szinoptikusokból azonban azt az általános benyomást kapjuk, hogy Jézus szívesen beszél önmagáról harmadik személyben: mintha általános alanyban beszélne az „emberről”, de ugyanakkor egyszerre szerénységgel és méltósággal magára utal.¹

„pecsétjével megjelölt”: hasonló értelemben, mint feljebb Jn 3,30-ban. Az Atya a jelek révén mintegy pecséttel „megjelöli” a Fiút, mint üzenetének hiteles hordozóját a világban.

- 28 „mit kell tennünk”: a tömeg új témát vet fel, de ez az előzőkkel logikus összefüggésben áll. A kérdés így bővíthető ki: ha valóban, te vagy Isten szócsöve, akkor felelj a legfontosabb kérdésre: „milyen tettek véghezvitele szükséges és elégséges az üdvösséghez”. Röviden: „add meg az ‚ergon Theou’, az ‚Isten műveinek’, vagyis az Isten által megkívánt cselekvések szabályát”. A kérdés a farizeusi vallásosság középpontjában állott, az evangéliumokban másutt is találkozunk vele: „Mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet” (Mt 19,36), azaz mi a külső cselekvés legfontosabb szabálya („a főparancsolat”)?
- 29 Jézus válasza hallgatói számára meglepő. Isten mindenekelőtt nem külső cselekvést, hanem belső magatartást kíván: higgyetek. Ez a hit azonban konkrét módon az egyetlen hiteles „küldöttben”, a Messiásban való hitet jelenti. Így a „főparancsolat” kérdése Jánosnál meglepően páli választ nyer. Az első és leglényegesebb tett, amit Isten tőlünk vár: Krisztus elfogadása a hitben.

1 Az „Emberfia” kifejezés eredete és első századi arám értelme még vitatott. Vö. M. Müller, *Der Ausdruck „Menschensohn” in den Evangelien*, Leiden 1984; J. R. Donahue, „Recent studies on the Origin of „Son of Man in the Gospels”: *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 484–498.

- 30 „milyen jelet viszel végbe”: a tömeg kérdése az előzőkből ugyan logikusan következik, de megdöbbentő „lelki korlátoltságot”, érzéketlenséget árul el. Ha hitet kérsz, mondd meg, mire alapozod ezt a követelményt? – kérdezik. Mintha nem is vették volna tudomásul a nyilvánosan végbement csodás eseményt, amely miatt ezelőtt egy nappal még királlyá akarták tenni Jézust.

A csoda után ilyen kérdezni annyira abszurdnak tűnik, hogy egyesek feltételezik: a hagyományban ez a vers talán eredetileg nem volt kapcsolatban a kenyérszaporítás történetével. Valószínű ugyan, hogy a kafarnaumi hallgatóság nem teljesen azonos a kenyérszaporítás résztvevőivel (hiszen kérdéses, hogy a csoda másnapján mind az ötezer ember Kafarnaumba hajózott volna), az evangélista azonban inkább arra mutat rá, hogy a csodajeleknek ez a keresése sohasem elégíthető ki. Még a leglátványosabb csoda után is újult erővel tör fel a jelek utáni vágy.

- 31 „Atyáink mannát ettek”: a tömeg evvel Mózesre és a pusztai vándorlásra hivatkozik. A szinoptikusok elbeszéléseikben („elhagyott hely”: Mt 14,15; Mk 6,35; Lk 9,12; „pusztaság”: Mt 15,33; Mk 8,4) csak a kenyérszaporítás színhelyének megjelölésével utalnak arra a párhuzamra, míg Jánosnál a történetből éppen a „pusztaság” említése marad ki. Annál kifejezettebben jelenik meg a két történet párhuzama Jézus és a tömeg vitájában. A tömeg szerint Mózes hasonló csodával negyven éven át táplálta a népet, s erről a Szentírás is tanúskodik. Tehát Jézus csodája az ószövetségi előképnek csak halvány mása.

„táplálta őket kenyérrel az égből”: a szentírásidézet elsősorban Zs 78,24-re utal, de szó szerinti nem egyezik meg vele. Más ószövetségi helyek is utalnak a mannára, mint „égből hullatott kenyérre” (Kiv 16,4), vagy „az égből való kenyérre” (Neh 9,15, Bölcs 16,20). A manna és az égből alá szálló isteni Bölcsesség párhuzama már az ószövetségi egzegétikus hagyományban megtalálható. (Vö. Schnackenburg II, 52.)

A tömeg tehát azt a témát hozza fel, amely az Előszóban is mint fontos teológiai kérdés merült fel: vajon Mózes nem éppen olyan vagy még hitelesebb szócsöve a kinyilatkoztatásnak, mint Jézus? (Vö. Jn 1,17 magyarázatát az 57. és 64. oldalon.)

- 32 Jézus válasza kettős. Egyrészt: a mannát is „Atyám” adta, nem Mózes. Másrészt: az igazi „égből való kenyér” nem a halandó életet tápláló „veszendő kenyér”, hanem „az igazi”, tehát örök életet adó kenyér. Evvel a természetfeletti „kenyéradás” háromféle értelmet kap: a) testi életet tápláló manna Mózes révén, b) a testi életet tápláló kenyérszaporítás csodája Jézus által; c) örök életet adó kenyér adása: Jézus tanítása, életműve, ön-kiosztása keresztségében és az eukarisztiaiban. A későbbiekben (főképp az 50. vers után) a beszéd mindinkább e harmadik féle kenyér témája felé fordul.

„fogja meg adni”: az evangélista a jövő idő használatában következő: az utolsónak említett kenyér szétosztása a jövőben megy majd végbe.

- 33 „Isten kenyere”: a birtokos eset eredetét és „minőséget” fejez ki: „isteni eredetű és isteni jellegű” kenyér, amely az Istentől való s ezért az Isten természetfeletti életéhez tartozik. Az „élet kenyere” és az „Isten kenyere” egymást kiegészítő kifejezések.
- „hogy életet adjon”: az eredeti szövegben „és életet ad”, de az „és” (kai) minden valószínűség szerint „kai consecutivum”. Az alárendelt mellékmondatot rendszerint kerüli a héber és az arám nyelv, s ezért a célhatározó mellékmondatot sokszor ilyen mellérendeléssel fejezi ki.
- 34 „Uram”: itt ez a megszólítás nem az egyházi, liturgikus szóhasználat visszavetítése, hanem történetileg is teljesen hiteles lehet. A görög „kyrie”, akárcsak az arám „már” szó fordítása, udvarias megszólítást tükröz. Modern angol fordítások ebben a versben nem a „Lord” hanem a „Sir” szót használják.
- „add nekünk”: a párbeszéd logikája ugyanaz, mint 4. fejezetben volt: „Uram, add nekem azt a vizet, hogy... ne járjak ide vízéért.” (4,15) Vagyis az ún. „jánosi ironia” alapján a hallgatóság fizikai táplálékra gondol, míg Jézus lelki eledelről beszél. Míg azonban a félreértés feloldása a 4. fejezetben az asszony hitvallását eredményezi, itt a tömeg elidegenedéséhez vezet.
- 35 „Én vagyok az élet kenyere”: Jézus magát azonosítja az égből alászállott isteni adománnyal. A hallgatóság Jézust Mózesrel hasonlította össze (Jézus hátrányára); most Jézus magát a mannához hasonlítja: ő a tökéletesebb adomány. Így világossá válik, hogy Jézus evvel saját előzetes mennyei létéről (préezisztenciájáról) beszél. Mennyből való alászállása az Előszóban szereplő gondolatot fejezi ki: a Szó testté vált és köztünk szállást vett (1,14).
- „éhezik... szomjazik”: a mennyből származó étel mellett most megjelenik a lelket kielégítő ital képe is. Az utóbbi már szerepelt a 4. fejezetben, de ott csak Jézus adományát, nem Jézust magát jelentette. Egyelőre azonban még sem az „éhség és szomjúság”, sem az ezeket kielégítő „étel és ital” fogalma nem világos. Figyelemreméltó a nyolc boldogság egyikével található párhuzamos szöveg: „boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságot – kielégítést nyernek” (Mt 5,6; vö. Lk 6,21; az utóbbi szöveg csak éhségről beszél). A messiási „vendégségről” szóló szinoptikus példabeszédekkel is tagadhatatlan a hasonlóság. Ezek újabb jelei annak, hogy bár János nyelve és mondanivalója sajátos egyéni, mégis közeli rokonságban áll a szinoptikusok által megőrzött hagyománnyal. A háttérben felfedezzük az isteni Bölcsességről szóló ószövetségi szövegeket is, amelyek szerint a Bölcsesség mindenkit meghív lakomájára, hogy azután étellel-itallal bőven kielégítse vendégeit (Péld 9,5). Sőt Sirák Fiának könyve szerint a Bölcsesség nemcsak tanítását, de saját magát is átadja eledelül és itallal: „akik belőlem táplálkoznak, nem éheznek többé, akik engem isznak, már nem fognak szomjazni” (Sir 24,21).
- 36 „Már megmondtam nektek, hogy láttok ugyan, de nem hisztek”: erre vonatkozólag az előzetes jánosi szövegek kifejezett állí-

tást nem tartalmaznak. Jn 4,48 szerint a zsidók csak akkor hisznek, ha jeleket és csodákat látnak, de itt többről, arról van szó, hogy a jelek ellenére sem hisznek. A magyarázók általában elismerik, hogy Jézus itt önmagát idézi, anélkül azonban, hogy az idézet a János evangéliumban megtalálható lenne. Bultmann a szöveg átrendezésével akarja megoldani a kérdést: a 41–46. verseket a 36. vers elé iktatja. P. Borgen érdekes megoldását idézi Raymond Brown anélkül, hogy mellette vagy ellene állást foglalna. (Brown I, 269.) Borgen szerint a szöveget át kell pontozni, s akkor 32. versre vonatkozatható: „Azt mondtam: „nektek”, vagyis: az imént az általatok idézett verset tirtok alkalmaztam, mert ti is olyanok vagytok, mint a pusztában vándorló nép: a csodák ellenére sem hittetek.² Valószínűbb F. F. Bruce megoldása: a szöveg visszautal 5,36-38-ra, ahol Jézus a „tettek tanúságtételéről” beszél: „maguk a tettek, amiket művelek, tanúsítják, hogy az Atya küldött.” Ti azonban „annak, akit küldött, nem hisztetek”.³ Jézus persze mindezt Jeruzsálemben mondta. Hogyan utalhat most erre a mondásra Galileában? Az evangélium, mint láttuk, már előzőleg folytatólágosságot teremtett a jeruzsálemi „jelek” és a galileai tömegek lelkesedése között avval, hogy a 6. fejezetet az 5. fejezetben előadott jeruzsálemi eseményektől nem választotta szét. Jn 4,45 pedig kifejezetten állítja is, hogy Jézus jeruzsálemi működésétől és hírnevétől függött a galileai közvélemény.

- 37 „Mind az, akit”: a görög szövegben a „mindaz” semleges esetben áll, ezért „minden, ami” vagy „bármí” lenne a szószzerinti fordítás. A kommentárok különböző módon ítélnék. Tény az, hogy a jánosi írásokban az egyes számú semleges névmás másutt is feltehetőleg „mindenkit” jelent (vö. Jn 6,39; 17,2,24; 1Jn 5,4). Talán az arám nyelv hatása érződik, mert a megfelelő arám kifejezés („kol de”) mindkét értelmet („mindenki, aki” és „minden, ami”) kifejezheti. (Így Zerwick, aki egyben hozzáteszi, hogy ilyen módon az egyének összessége, mint kollektív „egész” különleges hangsúlyt kap: *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma 1953, 223.)

„nem utasítom vissza”: szószzerint „nem dobom” ki (ekballó), de átvitt értelemben, a magyar „kidobni” szó durva kicsengése nélkül.

- 38 „szállítam le”: miután Jézus magát az „élet kenyérével” azonosította, most mindazt, amit erről a kenyérről mondott, magára alkalmazza. A „le-szállítam” ige végre tisztázza azt a titokzatos mondást, amit Jézus Niko-

2 A hallgatóság által felhozott idézetet Jézus valóban második („táplálta őket” szószzerint „ételt adott nekik”: 31. vers) személyre (nektek) változtatja a 32. versben. Borgen magyarázata azonban nyelvtanilag erőltetett: a 36. vers túl messze van a 32.-től, s ezért az összefüggés nehezen bizonyítható. Ez a megoldás végső fokon nem is világítja meg a 36. vers mondanivalóját: a mózesi mannára való kettős utalás (párhuzam és ellentét), amiről a 32. vers beszél, a 36. versben nem szerepel; itt a „látás” és „hit” viszonyának jánosi teológiájáról van szó.

3 *The Gospel of John*, Grand Rapids 1984, 153.

démushoz intézett, anélkül, hogy saját „égből való leszállásáról” egyértelmű világossággal beszélt volna: „senki sem szállt fel az égbe, csak az, aki az égből szállt alá” (3,13). Jézus itt már kifejezetten beszél földi születését megelőző mennyi léteiről és megtestesüléséről, amelynek egyetlen indoka volt: az, hogy az Atya akaratát szolgálja.

- 39–40 „ne veszítsek el senkit azok közül, akiket nekem adott”: az isteni örök eleve elrendelést (praedestinatio-t) ez a vers feltételezi. Az Atya „Jézusnak adta” mindazt, aki az üdvösségre jut, s Jézus ezek maradéktalan üdvözítését (egészen a testi feltámadásig) biztosítja.

A második század folyamán megjelenő gnosztikus szerzők nem egy hasonló gondolattal léptek fel: az Üdvözítő földi megjelenését, mint égből való leszállást ábrázolják, de nem mint emberi születést; a megváltást pedig úgy fogják fel, mint az előre kiválasztottak hazavezetését égi otthonukba. A János-evangélium ezt a nyelvezetet használja ugyan, de ellene is mond a gnosztikus értelmezésnek. A „leszállás az Előszó tanúsága szerint „testté levés”, megtestesülés. A megváltás ugyan az Atya eleve elrendelése szerint megy végbe, de nem az ember szabad elhatározása nélkül: „aki a Fiút látja és hisz” — mondja az evangélista, — tehát a jelek látását az ember hite, mint személyes és szabad tett és nem mint szükségszerű cselekmény követi. A „feltámasztásra” való utalás a test megváltását húzza alá Jn-nál, tehát nem a „gnosztikus üdvözítésről”, nem a test börtönében sínylődő lelkek kiszabadításáról van szó.

- 41 „zúgolódni kezdtek”: a tömeg morgolódásáról, bíráló és ellenkező megjegyzésekben kifejeződő elégedetlenségéről van szó. Ez a vers forduló-pontot jelez a hallgatóság magatartásában. Eddig csak tépelődésről, kétkedésről, fellángoló lelkesedést követő ellenvetésekről olvastunk. Mostantól fogva magatartásuk növekvően ellenséges. Az evangélista világosan megmondja, hogy Jézus melyik mondanása okozza ezt a meghasonlítást: a hallgatóság a megtestesülés tényét — Jézus mennyből való „leszállását” — tartja elfogadhatatlannak.

- 42 „József fia”: az evangélium másodszor közli Jézus apjának nevét, majd anyját említi, ismét név nélkül (vö. 1,45 jegyzetét a 101. oldalon). A szinoptikus párhuzamok ezt a mondatot Jézus názáreti szereplésével hozzák kapcsolatba. Míg Mk 6,3 az ellenvetések során Jézus anyját (névvel) és „fivéreit és nővéreit” (ugyancsak nevekkkel), Mt 13,55 Jézus apját (név nélkül), anyját (névvel) és fivéreit (nevekkkel) említi, Lk szövege áll legközelebb Jánoshoz: „Nemde ez József fia” (Lk 4,22). A szinoptikusoknál a szülők és a család ismerete csak annyit jelent, hogy Jézus „egy közülük”, azaz: „senki sem próféta a maga hazájában”. Jánosnál azonban többről van szó. A hallgatóság zúgolódása azt fejezi ki: mi jól tudjuk, hogy földi szülők gyermeke, nem mondhatja tehát, hogy „a mennyből szállt alá”. Most a néptömeg számára is teológiai problémává vált, hogy Jézus honnan származik. Jézus isteni örök eredete az evangélista figyelmének központjában áll az Előszó óta. Mint világosan kinyilatkoztatott mondanás most érkezik el ez a téma először a nagy nyilvánosság elé, és azon nyomban botránykővé lesz.

43 Most a 37. vers kap kiegészítést: egyrészt „mindaz, akit az Atya nekem adott, hozzám jön”, másrészt „senki sem képes hozzám jönni, hacsak az Atya nem hívja”. A hit tehát, – teljesebb értelemben, mint amennyire a 29. versből kivilágott – „az Isten műve”, nem pusztán emberi teljesítmény. Ezek a versek ismétlődő, de egyre szélesedő kijelentésekkel a kegyelem teológiájáról beszélnek. A feltámasztás szinte refrénként (lásd feljebb a 39. és 40. verset) tér vissza: ilyen értelemben (is) örök életet ad a mennyből alászálló kenyér.

44–45 „Meg van írva” valószínűleg egyetlen szentírási hely, Iz 54,13 kissé szabad idézését vezet be. A „prófétáknál” kifejezés nem felületes általánosítás, hanem technikus értelmű, amennyiben az írárok meghatározott részét jelenti (Törvény – Próféták – Írárok jelentik a zsidó szentírás hármasságát).

„Isten tanítványai”: Jézus a maga tanítását az „Atya vonzásával” kapcsolja össze. Míg ő külső szavakban tömegeket tanít, az Atya működése az egyén lelkét részesíti személyes megvilágosításban. A külső, tekintéllyel adott tanítás és a lélekhez egyénileg szóló kegyelmi hatás együttes működése folytán jön létre a hit válasza. Aki hisz, az nemcsak Jézusra, de az Atyára is „hallgat és tanul tőle”.

46 „Nem mintha...”: a szöveg nyomban tisztázza, hogy az Atya és a hívő közvetlen kapcsolata nem olyan, hogy Krisztus közvetítését helyettesíthetné, feleslegessé vagy tetszőlegessé tehetné. Más az Atyát nem látta (Mózes sem), ahogy ezt már az Előszó leszögezte (vö. Jn 1,18 jegyzetét a 75. oldalon), az ember csak a Fiú – az egyetlen „látó” – tanúsága alapján képes a hithez eljutni.

47–50 Ezek a versek a hit szempontjából összegezik a beszéd eddigi tartalmát: Jézus az élet Kenyere; a benne való hit örök életet közvetít a szó teljes értelmében. Ez az új adomány éppen ezért mérhetetlenül többet ér a pusztában kapott mannánál. A szó valódi értelmében tehát Jézus ez az igazi „egből való”, az isteni élet köréből alászállt, és az isteni életet közvetítő – kenyér.

Magyarázat

A biblikus irodalomban különböző véleményeket találunk a kafarnaumi eukarisztikus beszéd belső beosztásáról. Ezek gyakran aszerint változnak, hogy a szerző mekkora fontosságot akar tulajdonítani a kifejezetten eukarisztikus (Jézus testére és vérére utaló) végső szakasznak vagy, aszerint hogy milyen elméletet vall az evangélium szövegének eredetéről és alakulásáról. A jelen magyarázat azon a feltételezésen alapszik, hogy a beszéd egésze egységes irodalmi alkotás. Azonban az első rész is (6,22-50), közvetve és utalásokban, szem előtt tartja az első század végén érvényben lévő általános eukarisztikus gyakorlatot. Ugyanakkor a második rész (6,51-59) megértéséhez is

szükséges, hogy Jézust mint „az élet kenyerét“ ne kizárólag (vagy egyoldalú módon) csak az eukarisztia szentségének szemszögéből szemléljük. A két rész pontos szétválasztásában C. H. Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, 335–338) és R. Brown (I, 268–280) példáját követjük. Nem tartható persze kizártnak, hogy az utolsó versek (47–50), amelyek az első rész tartalmát összegezik, tulajdonképpen átmenetet képeznek az első és második rész között; tehát a választóvonal a 47. vers után is meghúzható.

Az első négy vers (6,22-24) mindenképpen átmenetet képez a „jelek“ (kenyérszaporítás és vízen való járás) és az azokat magyarázó párbeszéd, illetőleg végülis beszéd (monológ) között. A tömeg Jézus keresésére indul. Csak annyit tudnak, hogy tanítványai bárkával távoztak. Jézus hollétét és távozásának módját nem ismerik, legföljebb feltételezhetik, hogy ő a tó partján magányosan indult vissza kafarnaumi lakhelyére. Minthogy ők hajón mennek Kafarnaumba, meglepetéssel látják, hogy Jézus megelőzte őket, és már a kafarnaumi zsinagógában tanít (vö. az 59. vers megjegyzését). Ez a körülmény a tömeg szemében is fokozza Jézus alakjának titokzatos voltát. A tanítványok természetesen a vízen járás félelmetes és felejtethetlen látványa után hallgatják a beszédet.

A tömeg első kérdését („Rabbi, mikor 'kerültél ide?'“) a fenti körülmények magyarázzák. Innen a párbeszéd úgy indul el, mint a számai asszonnyal folytatott társalgás. Az emberek oldaláról kíváncsiság és felszínies lelkesedés fejeződik ki, Jézus azonban a lélek mélyére akar hatolni, és önismeretre tanít. A tömeg Jézust nem lelki adományaiért keresi, hanem azért, mert testi táplálékot remél tőle. A „veszendő kenyér“ bűvöletében élő emberiséget remekül jelképezi a sereg. Jézus hívása általános érvényű: „olyan eledelért fáradozzatok, amely örökre megmarad“. A szociális programokat igénylő, elősegítő sőt hangsúlyozó modern Egyház sem felejtetheti el, hogy Jézus nem a veszendő kenyér általános és igazságos elosztását tartotta életcéljának. Ő nem a „kenyérszaporítás hőse“, hanem az Atyaisten küldötte a világban, aki számára ez a „kenyérszaporító“ szerep csak Istentől kapott küldetésnek pecsétje és jele, de a küldetés teljességét vagy annak lényegét nem határozza meg. Ahogy a számai asszonyt, úgy a kenyeret kérő sereget is magasabbrendű adományok keresésére hívja.

A tömeg látszólag tanulékony. A „Mester“ nem kenyérszaporításban, hanem vallásos tanításban látja hivatását. Ezért nyomban meg is kérdezik tőle, hogy miféle cselekményekkel vihetik végbe „Isten műveit“, az üdvösséghez szükséges „istenes élet“ tetteit. Elvégre a rabbik aszerint különböznek egymástól, hogy melyik miféle cselekedetet tart fontosabbnak, a törvény melyik részét tekinti alapvetőnek, vagy má-

sodlagnak. Jézus rövid válasza a 29. versben két pontban helyezkedik szembe a kérdezők felfogásával. Egyrészt nem külső cselekedetet, hanem belső magatartást és megtérést kíván: „higgyetek“. Másrészt, amikor az „Isten műve“ kifejezést a kérdezők szájából átveszi, annak új értelmet ad. Ahogy a beszéd későbbi részeiből (36–37. és 43. vers) kiderül, a hitet Jézus nem egyszerű emberi „műnek“, hanem az Isten művének tartja az emberben. Hinni csak azok fognak, akiket az Atya kiválasztott és övéivé tett. Meglepő talán, hogy néhány sorban mennyire mélyen belehatolunk a Római Levél teológiájába. Kétségtelen azonban, hogy János számára is alapvetően fontos a mózesi törvény teológiája. Végeredményben a kenyérszaporítás máris Mózesre emlékeztette az olvasót. Vajon most Jézus Mózesrel szemben hogyan határozza meg saját küldetését és szerepét?

A válasz a következőkben kiviláglik. A mózesi manna, akárcsak a mózesi törvény, nem volt Isten utolsó szava, nem tartalmaz teljes és végső kinyilatkoztatást. Az égből leszálló eledel a pusztai vándorlásban csak előjáték és jelkép ahhoz viszonyítva, ami most végbe megy: az igazi Kenyérrel az Atya akkor táplálja népét, amikor Jézust küldi, „hogy életet adjon a világnak“ (33. vers). Az idézett szentírási vers evvel megmutatja profétai értelmét: Isten valóban és végső soron nem akkor táplált bennünket az égből, amikor reggelente égi harmatnak tűnő eledel vonta be a Sinai-félsziget szegényes növényzetét, hanem most, amikor Fiát küldi örök életre vezető lelki táplálékul. De még ezután is megmarad a félreértés a tömeg és Jézus között. Az egybegyűlt emberek a pusztában tapasztalt adomány állandósulását remélve kérik: add meg ezt a kenyeret állandóan! (34. vers.) Itt még mindig maradéktalanul lelkesedik a tömeg, pedig elidegenedésük minden feltétele már adva van.

A 35. vers végül egycsapásra megsemmisíti ezt a hamis feltételezésekre épült lelkesedést: „Én vagyok az élet kenyere . . .“ Vagyis: nem azt tárom elétek, amire vágytok, nem azt ajánlom fel, amit kerestek. Én hitet kérek, hogy lelkiileg táplálhassalak benneteket, ti pedig földi kenyeret kértek, hogy a veszendő eledel keresésében kielégüljete. Hozzám jön az, aki lelkiileg „éhezik és szomjazik“. A szomj említése most már félreérthetetlenül mutatja, hogy Jézus nem a kenyérszaporítás megismétlését ígéri. A ti belső magatartásotokból azonban hiányzik a hitre való készség. Ettől fogva Jézus már elővételezi a hit hiányát: „láttok ugyan, de nem hiszték“ (36. vers).

A kudarc ellenére Jézus megy tovább a számára kijelölt úton: a hívek seregét nem emberi kezdeményezés határozza meg, hanem az Atya előre kiválasztó akarata. Az „égből alászálló Kenyér“ az Atya akaratának szenteli földi életét. A hívás, amit meghirdet egyetemes,

de csak azok fognak rá hittel válaszolni, akiket az Atya „Fiának adott” (37.–39. vers). Ezekben a versekben a jánosi közösség veszélyeztetett, kisebbségi helyzete jut kifejezésre. Mondanivalójuk először feleletet ad arra a mindig is kínzó kérdésre: miért csak egy kisebbség fogadja el Isten legnagyobb ajándékát? A válasz ez: a hit végső fokon kegyelem dolga, titokzatos isteni működés eredménye, nem az ember, hanem az „Isten műve”. Továbbá megnyugtató bizonyosság fejeződik ki: Jézus a rábizottakat nem hagyja elveszni; a veszélyeztetettség élménye csak kísértéshez és megpróbáltatáshoz vezet – de végső fokon övéiből „egyetlen egyet sem veszít el” (39. vers). A „világ” hitetlensége és a tanítványok üdvözítésének előre jelzett bizonyossága egymást kiegészítő témák. Már itt tudjuk, hogy a tanítványok közül is csak az vész el, aki sosem tartozott közéjük; a többiek legfeljebb válságon mennek keresztül, de hitükben nem tántorodnak meg. Így azután a 36. és 40. vers két teljesen ellentétes magatartásról beszél: a tömeg az, amely „lát, de nem hisz” – a tanítványok viszont azok, akiket az Atya akarata Krisztus számára kiválasztott, hogy „mindaz, aki látja a Fiút és hisz”, eljusson az örök életre. A jelek „látása” tehát önmagában még nem biztosítja a hitet, szükséges még az Atya kegyelme és az ember kegyelmet befogadó együttműködése: csak „aki lát és hisz” képes az égből leszállt Kenyér táplálékából életet meríteni.

A 41. és 42. vers párhuzamai a szinoptikus hagyományban is megjelölhetők, de itt jellegzetesen jánosi gondolatokkal ábrázolják „a zsidók” elidegenedését Krisztustól. A „zsidók” kifejezés is bizonyára szándékos; nem faji, hanem vallásos szempontból mutatja a keresztények és a zsidók között keletkezett mély szakadék végső okát. A „zsidók” úgy vélik, hogy ők ismerik Jézus eredetét és kilétét: apja, anyja, rokonsága közéjük tartozik. Aki ennyire „egy közülük”, nem tarthat igényt arra, hogy elhiggyék mennyei eredetét. A két vers tartalmilag ismét az Előszó tragikus sorára emlékeztet: övéi – saját népe, földijei, rokonsága – nem fogadják be. Ki is fejezik világosan: azért, mert magukhoz ennyire közelállónak érzik, nem képesek mennyei eredetének, isteni származásának, természetfeletti küldetésének hitelt adni.

A 43.–46. versek erre az ellenvetésre nem adnak semmi választ. Jézus nem arról beszél, hogy, amit testi származásáról tudnak, csak részlegesen igaz. Nem mondja azt, hogy egyszerű názáreti élete, s az a tény, hogy „egy közülük”, saját állításai érvényét kétségbe vonja legfeljebb tiszteli még a hallgatóságot. Az az érzésünk, hogy Jézus a tömegre szinte úgy tekint, mintha egy szakadék túlsó partján állnának: „Senki sem képes hozzám jönni, hacsak az Atya nem hívja”. Avval, hogy Jézust visszautasítják, nem az ő állításainak erejét gyen-

gítik, hanem a saját igazi belső arculatukat és hovatartozásukat nyilvánítják ki. Elérkeztek azok a napok, amikor az embereknek Jézus mellett vagy Jézus ellen egyenként állást kell foglalniuk. Mihelyt a jézusi híthirdetés eléri őket, döntésre kényszerülnek, és kiderül, hogy Isten belső, kegyelmi úton kiírástott tanítását hajlandók-e elfogadni, vagy nem. Jézus hallatlan magabiztossággal áll a zúgolódó tömeggel szemben: szavainak elfogadása vagy elvetése nem: az ő sikerét vagy kudarcát tükrözi. Inkább arra mutat rá, hogy a hallgatói hajlandók-e hallgatni arra a belső tanításra, amit az Atya egyidejűleg szívükben eléjük tár: „aki Atyámra hallgat és tanul tőle, az énhozzám jön” (45. v.). Ez a kettős prédikáció – Jézus testileg hallható szava és az Atya belső, lelkiileg felfogott tanítása, – persze nem tekinthető úgy, mintha bármelyik felesleges, elhagyható volna. Az Atya kegyelme szükséges ahhoz, hogy a hit, mint „Isten műve” az emberben megszülessék. Jézus szavára pedig mint tanúságtételre azért van szükségünk, mert egyedül ő az, aki „látta az Atyát” (46. vers), és ezért egyedül képes róla hitelt érdemlő módon beszélni. A hit belső (kegyelmi) és külső (jelekben és szavakban megnyilvánuló) feltételeinek egymáshoz rendelt összhangja rendkívüli finomsággal és tudatossággal a jánosi teológiában. Arról tanúskodik, hogy a megtestesülés teológiáját, a testté vált Szó köztünk lakását és tanúságtételét az evangélista emberi természetünk szempontjából is átgondolta. Mint testi-szellemi lények egyformán igényeljük a jelek és szavak külső tanújelét és a bensőnkben működő isteni indításokat.

Az utolsó négy vers (47–50) szinte rövid tételekben összefoglalja, és – most már a zsidók zúgolódása ellenére – újra kimondja a fenti szöveg főbb pontjait. A témák felsorolása fordított sorrendben halad, amikor a megelőző versek lényeges állításait egymás mellé rakja: [1] az örök élet első és fő feltétele a hit (vö. a 36. és 40. vers állításaival); [2] Jézus az élet kenyere (35. vers, amelyet a zsidók a 41. versben hitetlenkedve megismételnek); [3] Istennek ez az adománya túltesz a mózesi mannán (vö. a 32. vers állításával és a mózesi törvényt érintő előzetes párbeszéddel), mert olyan kenyér, amely nem halandó, hanem örök életet táplál (27. vers).

Igy ismét visszatértünk a „mennyből alászállt kenyér”, mint eledel témájához. Hogy az evangélista fizikai értelemben is gondol „kenyérre” és „evésre”, az az eddigiekből nem derült ki. Akik a János-evangélium kialakulását több szerző (vagy „redaktor”) működésére vezetik vissza és az egyes részekben a különböző tollú és teológiájú szerzők vagy kiadók kezenyomát vélik felfedezni, e pontban úgy gondolják, hogy az „élet kenyérének” először nem szentségi (22–50. versek), majd később szentségi (50–59. versek) értelmezése két különböző

szerző teológiai nézetét fejezi ki, s a kettőt még a végső kiadó sem volt képes ellentmondásmentes egységbe hozni („harmonizálni”). Véleményünk szerint azonban itt mindvégig egyetlen téma sokoldalú kifejtéséről van szó, amelyet a szerző fokozatosan visz végbe. Miután Jézus személyét, mint az élet kenyerét ábrázolta s a benne való hitet, mint az üdvösség alapfeltételét kifejtette, most Krisztust, mint kenyeret az eukarisztikus, szentségi gyakorlat oldaláról is ábrázolja anélkül, hogy ezzel önmagának ellentmondana. Hasonlóképpen járt el mind a 3., mind a 4. fejezetben, ahol egyrészt az újjászületés, másrészt az örök életet tápláló víz egyaránt jelentette a krisztusi hitben való megváltást és (többé vagy kevesbé kifejezetten) a keresztséget is. Ezért a keresztyén olvasó számára nem jelenthet meglepetést, amikor a következő tíz vers a fentiekben elhangzott tanítást, kifejezetten szentségi értelemben, ismét feldolgozza.

ii) Jézus teste és vére: étel és ital (Jn 6,51-59)

- [51] *Én vagyok az élő kenyér, amely az égből szállt alá. Mindaz, aki ebből a kenyérből eszik, örökké élni fog. A kenyér pedig, amelyet majd adok: az én testem a világ életéért.*
- [52] *A zsidók erre vitatkozni kezdtek egymással: „Hogyan adhatná ez nekünk a testét ételül?”*
- [53] *Jézus azt mondta nekik: „Bizony, bizony mondom nektek, ha csak nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok véréát, nem lesz bennetek élet.*
- [54] *Aki testemet eszi és véreát issza, annak örök élete lesz, én pedig feltámasztom őt az utolsó napon.*
- [55] *Mert testem valóban étel és vérem valóban ital.*
- [56] *Aki testemet eszi és véreát issza, bennem marad, én pedig őbenne.*
- [57] *Ahogy engem az élő Atya küldött és én az Atya által élek, ugyanúgy az is, aki engem eszik, általam élni fog.*
- [58] *Ez az a kenyér, amely az égből szállt le. Nem úgy mint az ősatyák esetében: azok ettek és meghaltak. Aki ezt a kenyeret eszi, örökké élni fog.”*
- [59] *Ezeket Kafarnaumban, a zsinagógában tanítva adta elő.*

Szövegjegyzetek

- 51 „élő kenyér”: lényegében azonos értelmű az „élet kenyérével” (35. és 48. vers). Az „élő kenyér” kifejezés személyesebben fejezi ki Jézus életadó szerepét, másrészt az „élő Kenyeret” párhuzamba állítja az „élő Atyával” (57. vers), aki minden életadás forrása és kezdeményezője. Így az „élet Kenyere”

kifejezés valóban az „élő és éltető kenyeret” jelenti, ahogy azt a *Lauda Sion*-ban Aquinói szent Tamás úrnapi szekvenciájában olvassuk: „panis vivus et vitalis”.

„az én testem a világ életéért”: a kifejezés összetett és nehézkes. A görög szöveg (h é s a r x m o u . . . h y p e r t é s t o u k o s m o u z o é s) mindenképpen az eukarisztia elapításának páli elbeszélésére emlékeztet (1Kor 11,24: „t o s ó m a m o u t o h y p e r h y m ó n”). Dodd helyesen mutat rá: Pál az első korintusi levelet Efezusban írta, s az idézett mondatban kifejezetten állítja, hogy apostoli hagyományt idéz. A János-evangélium efezusi eredete, amiről a bevezetésben szóltunk, a páli és jánosi mondatok hasonlóságát egyszerű módon megmagyarázza.

A „sarx” szó használata jellegzetesen jánosi. Ezt már az Előszó magyarázatában jeleztük: a Szó (Ige) testté válását János ott is evvel a „vaskosabb” – a húst, a test anyagát kifejező – szóval írja le. (Vö. 1,14 magyarázatát a 69. oldalon.) Bár az eukarisztia alapításának szinoptikus és páli szövegeiben mindenütt a görög „sóma” szót találjuk, a két görög szónak azonos arám szó („basar”) felel meg. Ezért feltételezhető, hogy e pontban a János-evangélium olyan görög nyelvű keresztény hagyomány nyomait őrzi, amely a szinoptikusoktól független úton „transzponálta” görögre a Jézusról szóló eredeti, arám nyelvű hagyományt. Az Utolsó Vacsora leírásában János evangéliuma az eukarisztia alapításának szövegét nem közli. De helyette, úgy látszik, ebbe a versbe ágyazta bele Jézus szavait, amelyekkel az eukarisztiát alapította. Az eukarisztia alapításának és ünneplésének szavai a jánosi hagyomány szerint valószínűleg így hangzottak: „ez az én testem a világ életéért” (A feltevés alapgondolata már C. H. Dodd-nál megjelenik: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, 338-9; majd Raymond Brown kommentálja részletes elméletet alkot belőle: I, 287–291.)

„élni fog”, „adok majd”: mindkét ige jövő idejű. Teste és vére ételül adását Jézus úgy fejezi ki, hogy közben teste feláldozásáról beszél, tehát földi élete végét jelzi. Így az eukarisztia alapító szavait a kafarnaumi beszéd valóban csak elővételezhette, a jövő idő használata nyilvánvalóan indokolt. (Lásd még az 53–54. versekhez fűzött jegyzet végét.)

- 52 „vitatkozni kezdtek egymással”: Jézus szavai a hallgatóság soraiban meg hasonlást okoznak. A tömeg folytatja a már említett „zúgolódást”, pontosabban „morgást”, az ellenszenv visszafojtott kifejezését (41. vers).

„hogyan adhatná ez”: a görög szöveg bizonyos fókig ócsárló: „outos” (= „ez” – t. i. „ez az alak”; Brown angol fordítása: „this fellow”), nem „autos” (= „ő”). Jézus mondását, amely nyilván üdvözítő halálára utal, arra, hogy testi életét, egész megtestesült mivoltát egyszerre adja oda a világnak és adja át a világnak, a hallgatóság értetlenül visszautasítja. Érdemes megjegyezni, hogy nem egy régi görög és szír kézirat a kifejezés tömörségét úgy próbálta feloldani, hogy az „adni” igét megismételte: „a kenyér, amit én adni fogok (dósó), az én testem, amelyet oda fogok adni (hén dósó) a világ

életéért." A gondolat valószínűleg helyes: az „adok/odaadok” (dósó) szó ketős szerepet tölt be a mondatban: a kenyér átadását és Jézus testének a világ életéért való áldozatul adását jelenti egyszerre.

- 53–54 Jézus a tömeg megbotránkozása ellenére sem von vissza semmit szavai-ból, hanem inkább azok erejét – és megbotránkoztató jellegét – tovább fokozza. A szövegben már korábban szerepelt az „éhség” mellett a „szomj” is (35. vers). De most hallunk először a test és vér párhuzamáról, amely majd mint étel és ital közvetíti az isteni életet. Jézus testének evése és vérének ivása csak az eukarisztia összefüggésében érthető. Csak az Utolsó Vacsora keretében tudunk olyan jézusi hagyományról, amely ezeknek a kifejezéseknek elfogadható értelmet ad: „Egyétek – ez az én testem; igyatok belőle... ez az én vérem.” A Szentírás nyelvén minden más összefüggésben valakinek „testét enni” vagy „vérét inni” rossz cselekedetet jelent: rágalmozást, szidalmat vagy kegyetlenkedést (vö. Zs 26,2; 1Sám 17,44; Ez 32,4-6; Zs 78,2). A test és vér különálló említése ugyanakkor szükségképpen a „vérontást”, tehát Jézus erőszakos halálának gondolatát vetíti előre, s ez a szöveg egészéből érthető is, mert már az előzőkben említette, hogy testét, amit ételül szán, fel fogja áldozni „a világ életéért”.

Az 53. és az 54. vers ugyanazt a kijelentést fogalmazza meg, előbb állító majd tagadó formában. A kétszeres kijelentés stilisztikai eszköz, amely arra szolgál, hogy Jézus válaszanak erejét fokozza. Nem megalapozott tehát az 53. vers teljesen szó szerinti értelmezése, mintha az eukarisztia szentségi használata az üdvösséghez éppen annyira elengedhetetlenül szükséges lenne, mint a keresztség. Keleti rítusú keresztények a csecsemőket rendszerint keresztségük után szent vérrel meg is áldoztatják. Ez a szokás azonban nem követeli meg az 53. vers ilyen magyarázatát. Más lehetőség is kínálkozik. Ismeretes a patrisztikus és középkori (szenttamási) teológiának az a tétele, amely szerint minden szentség az eukarisztiából meríti üdvösségközlő erejét. A keresztség és az eukarisztia tehát a maguk szentségi természetében lényegileg összekapcsolódnak; a szentáldozás keresztség utáni kiszolgáltatása ennek a kapcsolatnak lehet kifejező jelképe.

Az 54. vers megismétli a már előzőleg hallott szavakat a végső feltámadásról. Ezek azonban itt új összefüggésben jelennek meg. Aki Jézus testét és véré-t magához veszi, testileg is hasonul Jézushoz, aki majd halála és megdicsőülése után lesz a hívek szentségi tápláléka. Akárcsak az 51. versben, itt is a főmondatokban jövőidejű igéket találunk („anastésó” formailag is jövőidejű; „echete” és „echei” Zerwick szerint jövőidejű értelmű: *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma 1953, 223). Így a szöveg – legalábbis közvetve – jelzi, hogy az eukarisztiában a feltámadt Jézus testének és vérének vételére kerül sor.

- 55 „valóban étel... valóban ital”: a régi kódexek többsége nem határozószót („aléthós” = valóban) hanem jelzőt („áléthés” = „valóságos, valódi”) használ. Teológiailag a különbség csekély, magyarul a határozószó valószínűleg kifejezőbb; fordításunk ezért ebben a pontban Nestle és Metzger kritikai kiadásával szemben a szöveg legősebb tanúját, a Kr. u. 200 körül íródott Bodmer-papiruszt (P⁶⁶) követi, amelyben az „aléthós” forma szerepel.

- 56 „én bennem marad és én ő benne”: itt találkozunk először az „egymásbanlakás” – a kölcsönös lelki „egymásban-levés”, lelki egyesülés – jánosi kifejezésével, amely majd később, az utolsó vacsorát követő ún. „búcsú-beszédekben” (főképp a szőlőtől és a szőlővesszőkről szóló 15. fejezetben) különleges fontossággal többször megismétlődik. Krisztus testének és vérének, mint tápláléknak a magyarázata még inkább megerősíti fenti feltevésünket, hogy a kafarnaumi beszéd második része tudatosan elővételez olyan anyagot, amely a hagyományban eredetileg az utolsó vacsora történetéhez kapcsolódott.
- 57 „az élő Atya”: a megszokott biblikus kifejezés „az élő Isten”. Az „élő Atya” kifejezés az egész Szentírásban csak ebben a versben található meg. A vers az „életadásnak” már az Előszóból jól ismert témáját bontja tovább. Az Atya minden élet forrása, tőle kap életet a Fiú, majd ugyanezt az életet közvetíti teste és vére feláldozásával és szétosztásával. Amint Dodd helyesen kiemeli, az 5. fejezet (17., 21–23. vers) már felkészített bennünket arra, hogy Jézus minden tevékenységét, mint az Atya művének és szándékának földi megvalósulását lássuk. Állításával Jézus valóban „Istennel egyenlővé teszi önmagát” (vö. 5,17). De nem úgy, hogy valami második „isteni létforrás” vagy „őselv” (principium) lenne, hanem mint aki elválaszthatatlan életközösségben él az Atyával, és így a két személy egész létében és minden tevékenységében egy.
- 58 „Nem úgy, mint az ősatyák esetében”: a görög szöveg nyelvtanilag hiányos: „Nem úgy, mint az atyák: ettek és meghaltak.” A mondat hiányos voltára a legegyszerűbb magyarázatot a szöveg arám háttére adja meg. Arámul a „nem úgy van ez, mint”, „nem olyan” (ti. ez a kenyér) és a „nem úgy, mint” kifejezések egyaránt a „ló’ kedi” szavaknak felelnek meg, s csak az összefüggés alapján lehet a szavak értelmét közelebbről meghatározni.
- „ettek és meghaltak”: a szöveg a mannára ismét mint veszendő – csak halandó életet tápláló – kenyérre utal és szembeállítja az isteni életet közlő krisztusi kenyérrel, amely maga Krisztus. Ez a visszautalás a beszéd elejére ismét bizonyítja, hogy az 50–59. versek a szerző (vagy végső kiadó) elgondolása szerint a szöveg szerves részét képezik. Így valószínűtlenné válik minden olyan feltevés, amely szerint ez az utolsó tíz vers csak betoldás vagy „ráadás”.
- 59 A mondat lezárja Jézus beszédét, de egyben új adatot is szolgáltat: Jézus beszéde zsinagógai írásmagyarázat keretében hangzott el. Az „en synagogé” kifejezésnek (névelő nélkül) valószínűleg ilyen „szakkifejezesszerű” értelme van. Talán az alábbi szabadabb fordítás adná vissza helyesebben, bár nem szó szerinti pontossággal a mondat értelmét: „Jézus ezeket egy zsinagógai beszéd keretében mondta el Kafarnaumban.”

Magyarázat

A kafarnaumi beszéd utolsó tíz verse rendkívül sok vitára adott alkalmat mind a biblíamagyarázat, mind a dogmatika terén. Mi e versek magyarázatát három szempontból fogjuk tárgyalni: a) Miben áll történeti háttérük? Hogyan kapcsolódnak – egyrészt magában a történeti háttérben, másrészt a János-evangélium szövegtörténetében – a beszéd első részéhez? b) Milyen eukarisztikus teológiát fejeznek ki? c) Hogyan és mennyiben terjed ki ez az eukarisztikus teológia a 6. fejezet egészére?

(1) A történeti háttér

A szerzők az utolsó évtizedekben nagyjából két irányzat között oszlottak meg. Egyesek (főképp Rudolph Bultmann János-kommentárjának hatása alatt) a beszéd utolsó tíz versébe olyan teológiai felfogást láttak tükröződni, amely lényeges pontokban ellentmond az első résznek. Az első rész szerint Jézus személyesen és kinyilatkoztató szerepében mondja magát „égből alászálló Kenyérnek”. Akkor válik „étellé”, amikor tanítását és személyét hittel elfogadjuk. Az első részben nincs szó sem Jézus keresztdozatáról, sem teste és vére ételként való (eukarisztikus) vételéről. E szerzők szerint ilyen szentségi értelmezés a János-evangélium eredeti szerzőjének gondolatvilágából hiányzott, csak az ún. „egyházi redaktor” iktatta be a „szentségi” szempontot az evangéliumba. A szövegek szentségi értelme Bultmann szerint nemcsak ebben a szövegben, hanem a 3. és 4. fejezetben is a „második szerző” átírásának köszönhető. Az átírás eredményeként a mű közelebb került a 2. század egyházi „ortodoxiájához” (a keresztény hit második századi megfogalmazásához), s így alkalmassá vált arra, hogy az egyházi vezetőség az újszövetségi könyvek közé sorolja. 6,50-59¹ tehát későbbi hozzáadás, amelynek nincs történeti alapja csak teológiai célja: az első rész mondanivalóját átalakítja (igazában meghamisítja) avval, hogy azt a tanítást, ami eredetileg Jézus és a hívő emberek személyes viszonyára vonatkozott, beleolvasztja a 2. század eukarisztikus gyakorlatába.

Más szerzők a kafarnaumi beszéd mögött történelmi valóságot feltételeznek, amelyet azonban a János-evangélium a maga jellegzetes módszerével tovább formált és átalakított, de nem azért, hogy meghamisítsa, hanem, hogy megmagyarázza. Ezen a ponton túl a szerzők

1 A beszéd belső beosztásában ezek a szerzők nem értenek egyet. Egyesek már a 48. vagy 49. verstől fogva betoldásról beszélnek, mások a beszéd eukarisztikus részét az 51. verstől számítják. A különböző álláspontokat Brown I, 293-4 foglalja össze.

álláspontja megoszlik. A modern kommentátorok nagy része úgy gondolja, hogy történetileg Jézus kafarnaumi prédikációjában valóban nem esett szó az eukarisztiáról: Jézus a kenyérszaporítás után a kafarnaumi tömegnek saját személyes küldetéséről beszélt, valamint az Isten országáról, mint arról a lakomáról, amelyet az isteni Bölcsesség az emberiség számára készített, hogy ott őket tanításában részesítse és önmagát szeretett Fián keresztül kinyilatkoztassa. Az eukarisztikus részletek az utolsó vacsora történetéből kerültek át a 6. fejezetbe a hagyományos anyag jánosi átrendezése alapján és a jánosi szöveg szerkesztési elvei szerint.

Valóban azt kell mondanunk, hogy a János-evangélium hatodik fejezetében a be nem avatott olvasó az eukarisztiáról nem talál elegendő felvilágosítást, *hacsak az eukarisztiát más forrásból már nem ismeri*. Vagyis a szerző, sőt még az utolsó „redaktor” sem gondolhatta, hogy a beszéd utolsó kilenc vagy tíz verse az eukarisztiát a kafarnaumi zsinagógában összegyűlt emberek számára valóban közérthető formában kifejtette volna. Ezért úgy gondoljuk, hogy a szerző szándéka bizonyára más. Miután a kafarnaumi csodát követően elének tártá a tömeg hamis messianizmusát (Jézust királlyá akarják tenni, de ő elmenekül), a beszédben azt a messiási küldetéstudatot akarja bemutatni, amely Jézust valóban eltöltötte. Ennek a küldetéstudatnak a lényeges pontjai a beszéd első részében bontakoznak ki: a) Jézus a maga feladatát nem a néptömeg anyagi felemelésében, hanem lelki táplálásában látja; b) saját magát, mint az Isten egyetlen hiteles ismerőjét mutatja be: az ő jövetelét célozta minden előbbi küldött szerepe, Mózesét is beleértve; c) Jézus feladata az, hogy „Atyja művét”, az isteni élet átadását azoknak, akik őt hittel hallgatják, végrehajtsa a földön: evvel valóban az Atyával egyenrangúnak jelenti ki magát. Már a beszéd első része is a szó irodalmi értelmében „jánosi kompozíció”, vagyis az író jellegzetes stílusát tükrözi és főképp teológiai mondanivalójában kifejezetten (explicite) fogalmazza meg azt a tanítást, amelyet a szinoptikus evangéliumok tanúsága szerint Jézus szavai többnyire csak közvetett és burkolt módon (implicite) fejeztek ki. A János-féle kafarnaumi beszéd tehát teológiai céllal íródott: egy aránylag hosszú szöveg során Jézus személyének és szerepének teológiai megértését dolgozza ki és tárja elénk, amely a tanítványok számára is csak „mindenek túlján” — a szenvedés és megdicsőülés után és a Szentlélek kegyelmi kiáradása nyomán — vált lehetővé. A történelmi alapokat evvel nem zárjuk ki, inkább megerősítjük. A pusztá tények azonban nem úgy festettek, mint ahogy a negyedik evangélium „naív”, mai magyar kifejezéssel élve: „egy az egybe” való, értelmezéséből következnék. A kenyérszaporítás csodájának valószínű történelmi hátterét a szinoptikusok egyrészt megerősítik, másrészt jelzik, hogy már

az ő előadásukban is teológiai, sőt szimbolikus – és eukarisztikus! – megfontolások jelentős szerepet játszottak. János az eseménytörténetet (főleg a vízen járást) kevesebb részlettel, bár mélységeket sejtető stilisztikai fordulatokkal közli, de csak azért, hogy a történetet követő beszédben a „jel” értelmét még részletesebben kibontakoztassa. Minthogy azonban a beszéd nem egyszerűen „riport”, sőt nem is Jézus eredeti szavainak összefoglalásaként, hanem a megelőző két jézusi jel magyarázataként került az evangéliumba, az evangélista a saját, feltámadása utáni, érett és kiteljesült szemszögéből alkotta meg szövegét. Talán most még jobban megértjük, miért volt annyira fontos, hogy már a második fejezetben, a „templom megtisztítása” után az evangélista kifejtse: Jézus jeleinek értelme csak a történet csúcsáról (a szenvedés és megdicsőülés távlatában) tárul fel. Egyetlen párbeszéd vagy beszéd történeti alapjait – a kafarnaumi beszédét legkevésbé – sem szabad egy meghatározott, történetileg azonosítható előadásra leszűkíteni; az evangélista Jézus tetteinek és szavainak mindig olyan magyarázatát adja elő, amely az „egész” ismeretére és megértésére támaszkodik.

Igy tehát világos, hogy a kenyérszaporítást követő beszéd utolsó verseinek eukarisztikus magyarázata nem jelenti azt, hogy Jézus az eukarisztiáról – a szó szoros, szentségi értelmében – az utolsó vacsora előtt beszélt volna. Azt azonban mindenképpen valljuk, hogy Jézus kafarnaumi kijelentései önmagáról és küldetéséről az eukarisztia alapítása és a keresztáldozat („dicsőséges szenvedése”) nyomán újszerű mélységgel mutatták meg értelmüket. A mennyek országának az a „vendégsége”, amiről Jézus prédikált, az a tény, hogy „önmaga áldozatul adásáról” beszélt. Mindaz, amit a híveinek vele való belső lelki-egységéről tettekben vagy szavakban kifejezett, különösképpen pedig a kenyérszaporítás ételosztása, akkor tarták fel jelentésüket igazán, amikor testét és véréit étel-italként szétosztotta, majd másnap feláldozta és végül harmadnapra, mint újra, életre támadt, de már nem e világhoz tartozó, s a szellemi-lelki lét jegyeit hordozó valóságként visszahozta. Evvel azt állítjuk, hogy a kafarnaumi beszéd vége „proleptikus”, azaz elővételző szándékú. Hidat ver a kenyérszaporítás és a keresztáldozat között. A szoros értelemben vett „eukarisztikus tartalma” történetileg az Utolsó Vacsora hagyományából ered. János-evangéliuma azonban ezt a témát már itt elővételző. Olvasóiról – mint más helyeken is láttuk – feltételezi, hogy a szinoptikus hagyomány birtokában a szöveg mélyebb értelmét már most képesek megérteni. Ezért is hagyja majd el a 13. fejezetben az eukarisztia alapításának leírását. Itt viszont a tömeg és tanítványok hitkrízisének szemléltetésébe új szempontot vezet be, amely az eukarisztia említése nélkül aligha lett volna lehetséges. Jézus a tömeg elé nemcsak mint az isteni

élet adója és közvetítője áll, hanem mint az, aki ennek a feladatnak végrehajtásában hajlandó magát, életét maradéktalanul áldozatul adni. Elutasítása éppen ezért a feláldozott test és vér, az eukarisztikus Jézus visszautasítását jelenti.

(2) Az eukarisztikus versek értelme

A szöveg szavainak eukarisztikus realizmusát nincs okunk vagy jogunk megkurtítani. Mint említettük, az 51. vers az eukarisztia alapításának szöveg hagyományához kapcsolódik. A test és vér evése-ivása csak a szinoptikus és páli hagyományból ismert értelemben ad a szavaknak kielégítő magyarázatot. Főképp a „vér” megjelenése a szövegben jelzi azt, hogy a „mennyből alászállt Kenyér” ezúttal nemcsak a megtestesült Jézust, mint a mózesi manna ellenpárját jelenti, hanem egy lépéssel tovább megy. Kijelenti, hogy a megtestesült Jézus ezt az Atyjától kapott és földre hozott isteni életet nemcsak tanítással és jelekkel, hanem teste és vére odaadása által fogja továbbítani a világnak. Testét és vérért azonban két értelemben adja: mint életáldozatot, amelynek során a testből vér csordul ki, és mint „ételt és italt”, amit hívei „esznek és isznak”. A 16. század hitvitái e versek értelméről mérhetetlenül sok szót fecsekeltek. Véleményünk szerint nyelvtan és szöveganalízis nem elég ahhoz, hogy minden kétséget kizáróan pusztán a szavak és mondatok formai elemeiből az Egyház eukarisztikus gyakorlatát – mintegy matematikai vagy logikai pontossággal – levezessük. Az egzegézis helyes módszere azonban úgysem ez: nem ilyen elvont módon, nem „légüres térben” folyik. Az eukarisztia intézményét az első keresztény évszázad végéről igen sok emlék tanúsítja. Ezek tükrében nem kétséges, hogy Jézus testének és vérének miféle „evéséről-ivásáról” van szó: arról a keresztény istentiszteleti formáról, amelyben a hívők kenyeret és bort „ettek és ittak”, miután azokat – az Utolsó Vacsora példája alapján mint Krisztus testét és vérért osztották ki maguk között. A János-evangélium nem vizsgálja azokat a filozófiai kérdéseket, amelyek nyomán a középkor az átlényegülés elméletét (transsubstantiatio) felállította. Azt azonban kimondja, hogy Krisztus teste és vére valóban (valóságos) étel és ital, és hogy az eukarisztikus étel és ital Krisztus és a hívő között a lehető legszorosabb, legbensőbb egységet hozza létre: a hívő „énbennem marad és én őbenne”. Ez a lelki „egymásban-lét” Jézus valódi étel-ital voltának realizmusát nem csorbítja, hanem megerősíti, sőt még pontosabbá teszi, azaz értelmezi: a „valóban” étel és „valóban” ital” kifejezések *szenstégi* realizmust állítanak. Vagyis: Jézus önmagát nem mint élelmiszert, hanem mint lelki eledelt adja hívei táplálékául. Ugyanakkor hozzátehetjük: e versek eukarisztikus tanítása nem teljes, és további kiegészítést fog kapni az utolsó vacsorát követő jánosi búcsúbeszéd szövegében.

(3) A fejezet egészének eukarisztikus vonatkozásai

A kafarnaumi beszéd végén megjelenő „test és vér”, mint „valódi étel és ital” a beszédet megelőző csodás események értelmezését is befolyásolja. A kenyérszaporítás ténye önmagában félreérthető esemény. A tömeg félre is értette. Jézus elmenekülése, majd tanítványainak való csodás megjelenése a tó színén, végül hosszú beszéde Kafarnaumban a jel értelmét akarja megvilágítani. Ebben a folyamatos magyarázatban a beszéd eukarisztikus befejezése a „végszót” mondja ki. A kenyérszót Jézus jele végső fokon arra a kenyérszításra utal, amellyel Jézus az eukarisztia intézményén keresztül valóban az egész világ táplálékává, vándorútjának mannájává, isteni életének forrásává válik. A kenyérszítás kezdete a kenyér égből való származása, azaz isteni eredete, ahol a Szó „kezdettől fogva Istenhez kapcsolódva létezett” és „élet volt őbenne” (vö. Jn 1,1-3). Ezt már az eddigi szövegek is – más-más formában – előadták. Amit az evangélium még eddig nem mondott ki világosan, két pontban foglalható össze.

Először: a kenyérszítás azt jelképezi, hogy Jézus magát kiosztani és átadni jött le az égből. Önkiosztása nem egyetlen esemény jegyében, hanem a eukarisztia folyton megismétlődő rítusa által éri el térben és időben az egész emberi nemet: a világot. A test és vér mint valóságos étel és ital ennek a szertartásnak keretében válik mindenki számára elérhetővé. Így a testté vált Szó látható, tapintható, ízlelhető formában mindenkihez elér, aki őt hittel befogadja. *Másodszor:* az eukarisztikus versek, a maguk jövőidejű ígéivel jelzik, hogy a kenyérszítás a Galileai tó partján még nem kezdete csak elővételezett jele annak az eseménynek, amely során majd az Élet Kenyere „a test és a vér” kettős formáját veszi fel, azaz Jézus testéből vér fakad és teste így a világ életéért odaadva, mint áldozati adomány kerül kiosztásra. Itt kerül felszínre újra az, amit a Keresztelő az „Isten Bárányáról” meghirdetett (1,30.36), s ami majd végső megfogalmazását akkor kapja meg, amikor „Jézus órája” elérkezik: mint igazi húsvéti bárányak, nem csontjait törik össze, hanem oldalát döfik át, ahonnan „vér és víz fakad” (vö. 19,33-34).

d) A hit megrendülése – Péter tanúságtétele (6,60-71)

- [60] *Ennek hallatára akkor tanítványai közül sokan így szóltak: „Kemény beszéd ez! Ki képes ezt meghallgatni?”*
- [61] *Jézus már magától tudta, hogy tanítványai zúgolódnak emiatt, s így szólt hozzájuk: „Ez megbotránkoztat titeket?”*
- [62] *Hátha majd látjátok az Emberfiát felszállni oda, ahol előzőleg volt?*

- [63] *A lélek az, ami éltet, a test nem használ semmit. Szavaim, amelyeket hozzátok intéztem: lélek és élet.*
- [64] *De vannak köztetek olyanok, akik nem hisznek.” (Jézus ugyanis tudta kezdettől fogva, kik azok, akik nem hisznek, és ki lesz, aki elárulja.)*
- [65] *Majd hozzáfűzte: „Ezért mondtam nektek, hogy senki sem képes hozzám jönni, ha az Atya részéről meg nem adatik neki.*
- [66] *Ettől kezdve tanítványai közül sokan visszahúzódtak és nem jártak vele többé.*
- [67] *Jézus akkor ezt mondta a tizenkettőnek: „Vajon ti is el akartok menni?”*
- [68] *Simon Péter így felelt neki: „Uram, kihez menjünk? Az örök élet szavait te birtokolod.*
- [69] *Mi pedig hittet elfogadtuk és meggyőződünk róla, hogy Te vagy az Isten Szentje.*
- [70] *Jézus ezt válaszolta nekik: „Vajon tizenkettőtöket nem én választottam ki? Mégis egy közületek ördög!”*
- [71] *Ezt az iskarióti Simon-fia Júdásra értette. Ő volt az, aki később elárulta, pedig egyike volt a tizenkettőnek.*

Szövegjegyzetek

60 „s o k a n”: egyes fordítások a tanítványok közt fellépő válságot csökkentik avval, hogy a „polloi” szót „többen”-nel adják vissza. Ugyanez a „polloi” a 66. versben visszatér, az evangélista evvel Jézus „tömegsikerének” végét jelzi.

„m e g h a l l g a t n i”: az igevonzat genitívusza jelzi, hogy nemcsak a „hallásról”, de készséges meghallgatásról, sőt elfogadásról van szó.

„e z t”: a görög szövegben az „autou” egyaránt vonatkozhat Jézusra és Jézus beszédére. Az új magyar protestáns bibliafordítás az első változat mellett dönt („ki hallgathatja őt”), de a főbb kommentárok és modern külföldi fordítások (R. Brown, C. H. Dodd, R. Schnackenburg, Revised Standard Version, New English Bible, New American Bible stb.) valamint más modern magyar fordítások (Békés/Dallos és az új katolikus Biblia) az utóbbi értelmezés mellett döntenek. Az „autou” névmáshoz közelebb áll az előző mondat alanya (rhéma), míg Jézusra csak az azt megelőző mondatban találunk utalást névmás (tanítványai: mathétai a u t o u) formájában.

„k e m é n y b e s z é d”: nehezen elfogadható, sértő vagy megbotránkoztató. A 61. vers az utolsó értelmezést ajánlja.

61 „m á r m a g á t ó l t u d t a”: a görög „kata heauton”-t a modern magyar fordítások kihagyják, pedig nem hanyagolható el. Jézus ismeri a tanítványok belső gondolatait, és ezért már „tudta”, hogy a tanítványok közt is megindult

a „zúgolódás”. A tényt tehát természetfeletti módon ismeri („wußte bei sich”: Schnackenburg II, 103), nem a tanítványok viselkedéséből vette észre.

„zúgolódnak”: ugyanaz az ige, amellyel az evangélista már a 41. versben a tömeg viselkedését jellemezte: morgolódás, méltatlankodás. Az szerző szerint tehát a tömeg magatartása, amit Jézus a hit hiányának tartott, áttért a tanítványok egy részére is.

„megbotránkoztat”: első olvasásra úgy tűnhet, hogy Jézus szavai-ban főképp a „vér ivása” keltett megbotránkozást. Valóban a mózesi törvény a „vér” étel-italul való használatát szigorúan tiltja (Lev 3,17; MTörv 12,23). Vagy talán a tanítványok Jézus testének vételét valamiféle „kannibalizmus” értelmében fogták fel? Mindkét feltételezés túl felszínes. A „test és vér” kifejezést máshol is megtaláljuk a korabeli iratokban, mint utalást az „egész ember” természetes, látható-tapintható valóságára. Péternek Jézus istenfiúságát „nem a test és vér nyilatkoztatta ki” (Mt 16,17). Szent Pál azt írja, hogy amikor „evangéliumát, amit nem embertől kapott”, átvette: „nem hallgattam a testre és a vérre” (Gal 1,16). A botránkozás gyökere János teológiája szerint is ott található, hogy Jézus magát, mint „testet és vért” nevezi az isteni élet forrásának, az isteni lét „szférájába” tartozónak, vagyis magát, mint testi valóságot, mint emberi lényt, mint „egyet közülünk” nevezi az „Élet Kenyerének”, az isteni élet közvetítőjének. Elsősorban tehát a megtestesülés botrányáról van szó. De ettől nem különíthető el az eukarisztia botránya, mert az eukarisztia teológiája is arról beszél, hogy a megtestesült Szó testi valóságok (étel és ital) és testi „életfunkciók” (evés és ivás) révén üdvözíti a világot.

Schnackenburg (II, 91) minden bizonnyal helyesen következtet arra, hogy a tanítványok botránkozása és sokak elpártolása Krisztustól a János-evangélium első olvasói számára időszerű problémát szelített. Antióchiai Szt. Ignác tanúsága szerint az első század végén megjelenő doketista eretnek „távol tartják magukat az imádságtól és az eukarisztiától, mert nem vallják, hogy az eukarisztia Megváltónknak, Jézus Krisztusnak teste, amely bűneinkért szenvedett és amelyet az Atya jóságában feltámasztott” (Levél a szmirnaiakhoz 7,2: Vanyó L., *Az apostoli atyák*, Budapest, 1980, 190). Szent Ignác ezt Kr. u. 110 körül írja Kisázsiaiban (Troasból: a levelet a szmirnai és efezusi egyház közös küldötte viszi Szmirnába: vö. o. p. cit., 161–163), tehát ugyanabban a környezetben, ahol véleményünk szerint a János-evangélium kb. 10–15 évvel korábban íródott.

- 62 „Hátha...”: befejezetlen mondat; kiegészítése: „akkor mit mondanátok”. Ez az érvelés rámutat arra, hogy Jézus válasza szerint is az okozta a tanítványok megbotránkozását, hogy Jézus saját „testi”, emberi mivoltának isteni tulajdonságot és szerepet tulajdonított: ez itt az egyetlen hiteles, életet adó, mennyből alászállt étel. Válasza lényegében ugyanaz, amit már 1,51-ben Natánaelnek, majd 3,12-14-ben Nikodémusnak mondott az Emberfia „felemeltetéséről”, vagyis felmagasztaltatásáról. Aki földi dolgokról (testről-vérről, ételről-italról) szóló szavait nem tudja hittel befogadni, az majd megdicsőülését sem

lesz képes felfogni és elfogadni. (Vö. főképp 3,12 és a jelen vers hasonló logikáját.)

- 63 „A Lélek az, ami életet, a test nem használ semmit”: a vers értelme a reformáció óta vitatott. Az újkor hitvitáiban mind a protestáns, mind a katolikus fél hajlamos volt arra, hogy a vers értelmét túlságosan leszűkítve az előző versek kapcsán tárgyalt „eukarisztikus realizmusra” (Jézusnak az eukarisztiában való jelenlétére) vonatkoztassa. De, mint láttuk, az előző vers szerint a tanítványok megbotránkozásának gyújtópontjában nem csupán az eukarisztikus kijelentések állnak, hanem a megtestesülés titka általában. Ezért éppen úgy, ahogy a Nikodémussal való párbeszédben (3,5-8) majd a számárai asszonnyal való beszélgetés során (4,23-24) a Lélek és test kettőssége, valamint a Lélek felsőbbrendű volta felmerül, úgy itt is a megtestesülésre és az eukarisztiára vonatkozó mondások szükségképpen a Lélek és test szembeállításához vezetnek. Ez a „jánosi dualizmus” adja meg tehát a teológiai hátteret. Ahogy az ember újjászületése nem pusztán testi tény, sőt nem is pusztán külsőleges rítus, hanem „vízben és Szentlélekben” történik, és ahogy a valódi istentiszteletet nem pusztán a templom helye és rítusa dönti el, mert az Istent, aki Lélek „lélekben és igazságban kell imádni”, úgy az isteni élet átadásának módja sem pusztán „evés-ivás”, hanem lelki folyamat. Nem lehet csupán „a test” színvonalán megérteni vagy megvitatni.

„Szavaim, amelyeket hozzátok intéztem: Lélek és élet.” A mondat értelmét gyakran leszűkítjük arra, amit a szövegösszefüggés sugall: „szavaim, amelyeket hozzátok intéztem, lelki valóságokról és az isteni életről szólnak, nem szabad őket pusztán testi és külsőséges értelemben felfogni.” A szöveg azonban ezen a távlaton túllép. Ahogy Krisztus önmagáról azt mondja, hogy ő „az út, az igazság és az élet”, vagy ahogy az evangélium Jézust magát „Logos”-nak, Isten Szavának nevezi, itt is – nyelvtanilag hasonló módon – Jézus szavai maguk sem a „test” mulandó és halandó világához tartoznak, hanem a „lélek és (isteni) élet” köréből származnak, arról szólnak, azt közvetítik, annak méltóságában és szilárd örökkévaló értékében részesednek. (Vö. még a 68. vers értelmezését.)

Az egész vers igazi értelme csak az evangélium végén válik teljesen érthetővé. Hogyan, milyen értelemben adhatja Jézus „testét és véré” ételül-italul és hogyan képes így isteni életet közölni? Erre a végső feleletet az evangélium 19. fejezete adja meg, amikor elmondja: Jézus testét és véré feláldozva „átadja a Lelket” (19,30). Majd húsvét reggelén feltámadt testéből a tanítványokra lehelve már megdicsőülten és „odaátrol” (a feltámadt lét világából) ismétli meg ugyanezt: „Vegyétek a Szentlelket” (20,22). Az eukarisztia tehát nem pusztán „testet és vért” ad, hanem a „Lelket közvetíti”, ahogy a keresztség sem pusztán testi megújulást vagy megtisztulást, hanem „lelki újjászületést” eredményez. A jánosi dualizmusnak ezt a „feloldását” – a test és lélek ellentétpárjának egységét – az első János – levél fejezi ki legékezőbben, amikor az imént idézett helyek mindegyikére megadja a választ: „És hárman tanús-

kodnak: a Lélek, a víz és a vér; és ez a három egy" (1Jn 5,7-8). A keresztség vagy az eukarisztia, ha csupán testi tény volna, „nem ér semmit”: csak a Lélek adománya" révén, amit Jézus „dicsőséges szenvedése" nyert el számunkra, válik mindkettő az isteni élet közlésének eszközévé.

- 64 „De vannak köztetek, akik nem hisznek”: az egész vers világosan arra utal, hogy a Jézus köré tömörült tanítványok sem mind egyformán hívők. A megállapítás kettős fontosságú: a) már a Jézus köré gyűlt közösség sem állt kizárólag hívőkből (Ez az evangélium olvasóinak figyelmét hívja fel arra, hogy belső szakadás és hit-válság kezdettől fogva fenyegette a tanítványok közösségét); b) Jézus ismerte övéit: ő tudta, hogy legbensőségesebb baráti csoportja sem egységes, s ezt mégis tűrte, beleértve az áruló jelenlétét.
- 65 A kegyelem ingyenes művének és az isteni kiválasztás (az eleve elrendelésnek) titka tehát a tanítványokra éppúgy vonatkozik, mint a tömegre. Hitük és hűségük végső fokon az Atya műve és nem emberi kezdeményezésre alapul. A szenvedő formájú „adatok” személytelen formája ezt a titokzatosságot fejezi ki; ugyanakkor nem kétséges, hogy az ige igazi cselekvő alanya maga az Atya, aki a Krisztushoz fordulás és Krisztushoz csatlakozás kegyelmét adja.
- 66 „visszahúzódtak”: szó szerint „visszamentek”, „visszaléptek”. Egyesek mint hebraizmust az „elfordultak” szóval fordítják. Az evangélista is megmagyarázza a kifejezést: többé nem követték Jézust tanító körútjain. A tanítványok jelentős részének elpártolásáról van szó.
- 67 „a tizenkettőnek”: az evangélium szövegében az egyik legkirívóbb példa arra, hogy a szerző az olvasó részéről a szinoptikus hagyomány fontos részleteinek ismeretét is feltételezi. Mindeddig a tizenkettőről nem volt szó, most viszont fontos drámai jelenet következik: Jézus ezt a csoportot hitvallásra szólítja fel. A tizenkettő fontosságát, Jézushoz való bensőséges viszonyát, s azt, hogy Jézus maga választotta ki őket, a szerző mint tudott tényeket feltételezi.
- 68 „Simon Péter”: a kérdés a tizenkettőnek szólt, mégis Simon Péter válaszol, de többszámban, a többiek nevében is. Ez annyit jelent, hogy Péter vezető szerepét, amit a szinoptikusok a maguk módján ugyancsak kifejeznek, a János-evangélium szintén feltételezi. Mint párhuzamos hely legközelebb áll Mt 16,15-16 (az egyetlen hely Máténál, ahol a kettős név „Simon Péter” szerepel): „ti kinek tartotok...? Simon Péter válaszolt.”

„örök élet ígérei”: Péter válasza elismeri Jézus szavainak hitelét: örök életet közlő erejét, s ezzel mindazt amit az isteni élet kiadásának módjáról mondott, — a megtestesülés és az eukarisztia tanítását — a hit magatartásával elfogadja. Péter mondása azonban elsősorban nem Jézus szavainak tartalmára, hanem tekintélyére utal. Nem szavai értését, hanem „meghallgatását” és befogadását állítja. Szemben áll ez a magatartás azokéval, akik a „kemény beszédet” nem akarják „meghallgatni” (60. vers).

- 69 „hittel elfogadtuk és meggyőződöttünk róla”: mindkét ige a görög befejezett múlt (perfektum) különleges értelmét hordozza: „hittünk és tudást szereztünk” olyan értelemben, hogy a cselekvés eredménye – a hit és a tudás – maradandó. Péter pontosan megválaszolja Jézus kérdését: a már megszerzett hitben és meggyőződésben maradunk továbbra is.

„az Isten Szentje”: más szövegváltozatok szerint: „Krisztus, az Isten Szentje”, vagy „az élő Isten Fia”. Az utóbbi változatot a magyar protestáns bibliafordítások a Károli-biblia óta előnyben részesítik, de ez a modern szövegkritikának nem felel meg. Valószínűleg Mt 16,16 hatása alatt került bele a jánosi szövegbe, mint Jézus istenségének teljesebb, az Újszövetség nyelvén közérthetőbb formája. A legtekintélyesebb kódexek viszont (köztük a Sinai és a Vatikáni) és a legrégebb papiruszok (P⁶⁶ és P⁷⁵) az „Isten Szentje” kifejezést használják. Ezért a modern kritikai kiadások is ezt a változatot tartják eredetinek, bár ténylegesen a jánosi krisztológia szempontjából archaikusnak hat. Ez a cím az Ószövetségben Isten választott küldötteire vonatkozik általában (Sámsonra a Hetvenes fordítás szövegében: Bír 13,7; 16,17; Áronra: Zs 106,16). Egyesek szerint (vö. Brown I, 298) itt János új krisztológiai fogalmat készített elő: Jézus majd mint magát értünk szentelő áldozat szerepel a bűcsübeszédében („értük szenteltem magamat”: Jn 17,19). Sőt már a 10. fejezetben is úgy beszél magáról, mint akit az Atya megszentelt és a világba küldött. Ez a kifejezés az Apostolok Cselekedeteinek elején, Péter pünkösdi utáni beszédeiben ugyancsak előfordul (vö. 3,14; 4,27.30).

Valószínűbbnek tűnik, hogy az evangélista Péter hitvallásának (és hitének) tökéletlen és még esendő voltát akarja ábrázolni. Szemben a Mt-nál található párhuzamos hellyel, itt Péter szavait nem követi Jézus elismerése. Ellenkezőleg: Jézus közli, hogy a tizenkettő nevében elmondott hitvallás nem egészen fedti a rejtett belső valóságot: egy közülük űrdög. Érdekes, hogy Mk-nál (1,24) a kiűzött ördögök nevezik Jézust „Isten Szentjének”.

- 70 „tizenkettőtöket”: a magyar bibliák a második személyű névmást rendszerint nem fordítják, pedig a görög szöveg nem hagy kétséget: „humas tous dódeka”. A mondat drámaian kiélezett: én magam választottalak ki titeket – egy mégis ördög. Jézus a maga természetfeletti lélekbe látásával választotta ki belső bizalmas körét, e körön belül a Sátán mégis megtalálta a maga csatlósát. A jánosi egyházatan így vet számot arról, hogy a „búza és konkoly” együttes növekvése elkerülhetetlenül az Egyház földi sorsához tartozik.
- 71 „az iskarióti Simeon fia, Júdás”: ugyanígy másutt is Jánosnál: „Simon fia, az iskarióti Júdás” (13,2) vagy az „iskarióti Júdás” (12,4). Egyedül Jn nevezi Júdást „Simon fiának”, a szinoptikusoknál mindig mint iskarióti Júdás szerepel. Ha az „iskariót” szót héber eredetire vezetjük vissza („is Keriot” = kerioti férfi), akkor helynévre vonatkozik és talán egyaránt illik Júdásra és apjára. Az arám szóhasználat egyébként is kettős értelmű, mert a szórend alapján (Júdás, Simon fia Keriótból) a falu megnevezése apára és fiára egyaránt vonatkozhat. Keriot Dél-Júdeában feküdt. Ha a fenti magyarázat helyes, Júdás a tizenkettő többségétől annyiban is különbözött, hogy nem volt galileai származású.

Magyarázat

A fenti tizenkét vers a negyedik jelnek, mint irodalmi egységnek végső lezárását adja. Az irodalmi szerkezet szempontjából is világos, hogy az 6. fejezet átgondolt, remekbe szabott műalkotás. Az elején két csodajelről olvastunk: az elsőről hosszabban, a másodikról rövidebben. Az első, a kenyérszaporítás nagy tömeg előtt ment végbe, a másodikat, a vízen való járást csak a tanítványok látták. Utána a kafarnaumi beszéd két részből állt. Az első, hosszabb rész után a tömegek zúgolódása volt a felelet; a második, rövidebb (kifejezetten eukarisztikus) részre a tanítványok közül kezdtek „sokan” zúgolódni. Most Jézus ezekkel az utóbbi zúgolódókkal bánik ugyanúgy, mint a beszéd első része után a tömeggel: szavait nem vonja vissza, hanem „megtoldja” avval, hogy az Emberfia (ön maga) felmagasztalását, tehát az „égből jött Kenyér” égbe szállását hirdeti meg. Ezek után már a tanítványok közül is sokan elpártolnak tőle. Végső soron már csak a „tizenkettővel”, belső, választott köre tagjaival marad, de azokat is kész elbocsátani, ha nem hisznek. Ez a kis kör most Péter szavával megvallja hitét. Jézus válasza azonban jelzi, hogy ez a hitvallás még mindig nem a „végállomás”: még további „lemorzsolódás” várható, sőt a választott kör egyik tagja a Sátánnal áll szövetségben. Péter hitvallása tehát csak egyelőre zárja le a hit válságát, Jézus megjegyzése még további hasonló események jöttét jelzi. A Jézus-hívők körének ez a drámai és lépcsőzetes megfogyatkozása annyira szilárd és logikus keretbe van beleágyazva, hogy a szöveget feltétlenül tudatos műalkotás eredményének kell tekintenünk. Végső soron tehát most tudjuk csak megokolni, miért óvakodtunk a különböző „interpolációs” és „redakciós” elméletek elfogadásától. A fenti szerkezet csorbát szenvedne, ha akár az eukarisztikus beszéd második részét, akár a záróversek bármelyikét, mint eredetileg „máshová tartozó anyagot” kiiktatnánk a fejezetből. Más kérdés persze, hogy az, amit a jánosi szerző ilyen módon tár elénk (és meggyőződésünk szerint a 6. fejezet lényegében egyetlen szerző összefüggő műve), az evangélium írását megelőzően a szájhagyományban hogyan maradt fenn, milyen egységekhez tartozott és hogyan tagozódott. Véleményünk szerint ezekre a kérdésekre jobbra csak feltételezésekkel lehet válaszolni; ennek a kommentárnak nem feladata, hogy ilyen elméletekkel részletesen foglalkozzék.

Szövegünk azonban kétségtelenül legalább három fontos szempontból magyarázatot igényel. A) Történeti szempontból: Jézus földi pályája során történt-e (és mikor és hogyan) ilyen hirtelen törés? Mikor vesztette el népszerűségét? B) Mit jelent Jézus kudarcának ténye a János-evangélium számára? Mit mondhatunk Jn alapján a „krisztusi kudarc” teológiájáról? C) Végül: a János-evangéliumban mit jelent

teológiaiilag a tizenkettő és Péter, valamint az áruló Júdas szerepe akár Krisztus, akár az egyházi közösség vonatkozásában?

A) A történeti háttér

A fentiekben már jeleztük, hogy Jn 6,60-71 párhuzamot mutat a szinoptikusoknál ismert jelenettel, amelyben Péter Fülöp Cezáreájának vidékén a tizenkettő nevében megvallja Jézusba vetett hitét. A földrajzi adatok természetesen különböznek. A jánosi jelenet Kafarnaumban játszódik le, a Genezáreti tó partján, míg „Caesarea Philippi” innen északra a Jordán forrásvidékén feküdt. A párhuzamok mégis messzemenőek. Egyrészt – ez Raymond Brown megjegyzése (I, 301-2) – a cezáreai hitvallás minden lényeges részlete valahol megtalálható a János-evangéliumban¹, másrészt Jn 6,60-77 is bővelkedik szinoptikus párhuzamokban.²

Mindezekeken túlmutat az a tény, hogy mind Jánosnál (6,61-70), mind Mk-nál és Mt-nál a cezáreai hitvallás fordulópont az evangéliumok drámai felépítésében. Jn 6,71 után Jézus gyakorlatilag már csak a tizenkettő hűségére számíthat, de tudjuk, hogy nem sokáig (a Sátán majd őket is megrostitja – olvassuk Lk 22,31-ben). Ugyanakkor a szinoptikusoknál Jézus a cezáreai hitvallás után kezd közelebb kereshetléről beszélni: „Ettől fogva arra kezdte oktatni őket, hogy az Emberfiának sokat kell szenvednie” (Mk 8,31; ugyanígy Mt 16,21 és Lk 9,22). A kereszt távlatára tehát az evangéliumokban mindenütt Péter hitvallása után jelenik meg az elbeszélésben, sőt Márknál ez világosan a (második) kenyérszaporítás élményét (8,1-10) követi. A szinoptikus evangéliumok szerkezetében is lényegében ekkor ér véget Jézus galileai szereplése, hogy elinduljon (utolsó) jeruzsálemi útjára, amelyet a szenvedés háromszoros megjövendölése folytán mindvégig a kereszt árnyéka kísér. Ez a változás kifejeződik Mt-nál nyomban a cezáreai jelenet után: „fel kell menni Jeruzsálembe” (Mt 16,21). De Mk és Lk

1 Jn 1,41-42: Jézus a Messiás – Péter a „Szikla” (Kéfas); Jn 6,63: „test nem használ semmit” (Máténál Péter nem „test és vér” által adott ismeretek alapján, hanem az Atya kinyilatkoztatását kapva szól); Jn 21,15-17: Péter fősége – Jézus Péterre bizza nyáját; Jn 20,23: az oldás és kötés hatalmának átadása.

2 Rövid listája ezeknek a helyeknek: „a galileaiak hitetlensége”, amit egy rendkívül jánosi színezetű mondás, az ún. „locus Johannaesus” – jánosi „hely”, tulajdonképpen „mondás” – követ az Atya és Fiú kizárólagos kapcsolatáról: Mt 11,20-29; maga a hitvallás ténye Péter részéről a tizenkettő nevében: Mk 8,29; Mt 16,16; az idézett párhuzam Jn 6,63 és Mt 16,16 között; a szenvedésre való első Júdással kapcsolatban Jn 6,71-ben, amely párhuzamos a szenvedés első megjövendölésével a cezáreai hitvallás után: Mt 16,21; Mk 8,33; összeütközés Péterrel, amelynek során Jézus őt „Sátán”-nak nevezi; míg Jn 6,70 szerint egy a tizenkettő közül ördög.

szerkezete is Mt-val párhuzamos: a cezárei hitvallás után náluk is először a keresztről szóló tanítás majd a színeváltozás jelenete következik, s ekkor ők is jelzik, hogy Jézus elindul Jeruzsálem felé (Lk 9,51 ezt különleges ünnepélyességgel teszi; Mk a jeruzsálemi út kezdetét nem jelzi, de nyilván feltételezi, mert 9,30 szerint már „keresztül mentek Galileán”).

A János-evangélium tehát a 6. fejezet lezárását úgy viszi végbe, hogy elmondható: a Jézusról szóló hagyomány legmélyebb (a szinoptikusokkal közös) rétegeibe lenyúlva megjelöli azt az időpontot, amikor Jézus kezdeti sikerei lezárulnak. Mivel nem a tömegek elgondolása, hanem az Atya akarata szerint kívánja megvalósítani messiási hivatását, kudarcot szenved, követői megfogatkoznak, tanítványaival ellentétbe kerül és csak egy kis csoport, a tizenkettő társaságában kezdi el nyilvános működésének második részét. Ennek során sorozatos ellentmondásokkal találkozók, ellenséges fogadtatás, növekvő magány, fokozatosan kibontakozó végső visszautasítás, majd árulás, elítélés és végül kivégzés vár rá. A János-evangéliumra jellemző, hogy ez a fordulatot egyetlen fejezetbe sűríti: a fejezet elején még királlyá akarják tenni, az utolsó versekben pedig kevés megmaradt hívének az ördög közelletéről és arról beszél, hogy későbbi árulója köztük van. A jánosi „dualizmus” — az ellentétes erők jelenléte és egymásra hatása — ezúttal ez események drámai kibontakozásának mozgatójává válik.

B) A krisztusi kudarc

A Előszó már bejelentette: az Isten Szava úgy jön a világba, mint a fény a sötétségbe. Sajátjába érkezik, de nem talál készséges fogadtatásra abban a világban, amely mindenestül az ő alkotása. De a krisztusi kudarc kibontakozása, módja és az, ami e kudarc túl van, csak fokozatosan tárul elénk. A János-evangélium képe a világról először nem tűnik olyan barátságosnak, mint ahogy a fentiekből következne. Jézus maga nem úgy áll elénk, mint a világ örömeinek és gondjainak ellensége. Látjuk, hogy a Keresztelő tanítványai között máris készséges emberekkel találkozók: az első két tanítvánnyal való találkozás után máris egyre-másra bukkannak fel az új érdeklődők ajkukon az elismerés sőt a hit szavaival: „Rabbi”, „Messiás”, „Krisztus”, „Isten Fia”, „Izrael királya” (Jn 1,38.41.49). És tőle is a hívás és elismerés szavait halljuk: „Gyertek”, „te Kőszikla leszel”, „jőjj és lásd”, „valódi Izraelita, akiben nincs álnokság” (Jn 1,38.42.46.47). A kánaai menyegzőn velük vigad, borukat megsokasítja; Nikodémust készséggel és türelemmel tanítja az éjszakában. A samáriai asszony szétzúllott életének új elindulást ad, amikor a hithez vezet — és utána, lám az egész

szamaritánus falu tódul hozzá. Úgy néz a villágra, mint egy aratásra váró, ígéretes búzatáblára, nem mint a Sátán birodalmára. És mégis . . . Már a kezdet kezdetén Atyja házában istentisztelet helyett üzletelést talál, s ott már előre megmondja: teste templomát, amelyben az Isten örök Szava szállást vett, könyörtelenül le fogják rombolni. A kánai lakodalmon arra az órára utal, amelyben majd egy „véres, szörnyű lakodalomra”³ kerül sor; első csodája után az emberek lelkesedése őt nem lelkesíti: tudja, mi van az emberben. A samáriai asszonnyal vagy Nikodémussal beszélgetve minduntalan szembe kerülünk a „jánosi ironia” titokzatos, de zavaró tényével. Szavai minduntalan félreértések sorozatát indítják meg, mert az emberek a maguk földi-testi gondjaik közé ékelve nem képesek felfogni azt, ami mennyei, lelki és örök sorukra vonatkozik.

Vagyis a végső szembesülés elkerülhetetlen. Amikor a tömegek elé lépve, azonosságát kimondja (én vagyok az égből alászálló Kenyér) mormogás-zúgolódás indul meg, és mihelyt ezt a témát szélesebben kifejti, már egyedül áll; még a tizenkettőtől is azt kell kérdeznie: ti is itt hagytok?

A jézusi kudarcnak ez a bámulatosan gyors, történetileg megalapozott, de írói és teológiai látással megalkotott első ábrázolása jelenti az első hat fejezet drámáját. Jézus először nyertesnek, majd vesztesnek tűnik, de az evangélium „végső mondanivalója” szerint a dráma egésze elkerülhetetlen, sőt Jézus hivatásának szerves része, szinte a leglényegesebb eleme. Alighogy megmutatja magát a villágnak, a világban uralkodó sötétség erői is hamar magukhoz térnek a kábulatból, amit a Fény első megjelenése okozott: a látszólag készséges és könnyen hívő lelkesedésből, amellyel fellépését a tömegek először kezelték. A világ legnagyobb ellenvetése Jézussal szemben igazában az első lapoktól fogva jelen van: Mi jó jöhet Názaretből (1,46)? A hatodik versben újra kinyilvánul: Nem József fia ez, akinek apját-anyját ismerjük (6,42)? Ez a két kérdés egybefogja az első hat fejezetet és aránylag egyszerű módon kifejezésre juttatja, hogy „a világ” nem hajlandó a maga határait, „kategóriáit” túllépni.

Ha a bölcsélet nyelvén beszélünk, Jézus kudarcának oka végső fokon ez: a világ nem hajlandó a „transzcendencia” elfogadására. Csak a saját határain belül képes a „valóság” elismerésére, minden egyebet megkurtít, visszanyes és lefokoz, hogy ne kelljen találkoznia Avval, Aki minden emberi mértéken túl van, s ezért egyrészt Örök Titok marad, másrészt az ember gőgjét semmivé zsugorítja.

3 Ady Endrétől vett kifejezés: „Emlékezés egy nyár-éjszakára” c. verséből.

C) A tanítványok, a tizenkettő és Péter

Nem lehet kétség afelől, hogy „a tizenkettő” fogalmának felbukká-
nása a 6. fejezet végén nem véletlen. Minden okunk megvolt arra,
hogy állítsuk: a negyedik evangélium tudatos irodalmi mű: nem te-
kinthető a hagyomány véletlenszerű „lecsapódásának”, a keresztény
kezdetekről szóló fogalmak és történetek egyvelegének, amelyen is-
mereetlen írók egymást váltva addig-addig dolgoztak, míg egy többé-
kevésbé kerek elbeszélés ki nem alakult belőle. A biblikus kritikában
sokszor találkozunk ilyen homályos feltételezésekkel, mintha egy-egy
kulcsfogalom váratlan feltűnése valami irodalmi „baleset” követke-
ménye lenne. Mihelyt a szöveg elveszti azt a logikus felépítést, amit
várunk tőle, nyomban arra következtetünk, hogy több összeolvasztott
elbeszélés vagy szájhagyomány alapján készült. Sokszor azonban –
a János-evangélium esetében legtöbbször – a saját feltételezéseinket
kell átvizsgálnunk és a szöveg belső logikáját tovább kutatnunk ahhoz,
hogy e látszólagos belső ellentmondások mögött kiderüljön a szerző
valóságos szándéka. A János-evangélium annál sokkal mélyebb és
egységesebb, semhogy a jelen esetben a tizenkettőre való utalást
ilyen szövegtörténeti véletlennek tulajdonítsuk.

Ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy az evangélium már az első fejezettől
fogva (1,40-42) felkészítette az olvasót arra, hogy Péterben Jézus egyik
legfontosabb tanítványát lássa, akinek kettős neve (Simon és Péter)
a Jézusról szóló hagyomány elválaszthatatlan része. Ugyancsak már
itt megismerkedtünk a „tizenkettő” csoportjának két más tagjával is:
András és Fülöp mind a három szinoptikus apostol-listán szerepel. A
János-evangélium azonban a tizenkettő kiválasztásáról és különleges
szerepéről eddig nem mondott semmit, mert nyilván feltételezte, hogy
az olvasó tud róluk. Most azonban, amikor Jézus tanítványainak meg-
fogyatkozásáról és hitválságáról van szó, a tizenkettő csoportja egy-
szeriben fontossá válik. Avval, hogy az elbeszélés közli: sokan Jézus
tanítványai közül elpártoltak és már nem maradtak kíséretében, azon-
nal felmerül a kérdés: kik akkor a hiteles tanúk, akik Jézussal a vál-
ság után is együtt maradtak és ezért szavazható módon tehettek tanú-
ságot az eseményekről? Meg kell tehát válaszolni a kérdést: vajon a
tizenkettő Kafarnaumban hogyan viselkedett? Péter hitvallása tehát a
tizenkettőt mint Jézus egész működésének megbízható tanúit hitele-
síti. Látni fogjuk még, hogyan merül fel hasonló kérdés az evangélium
végén is. A szenvedéstörténetben már csak Péter és a „szeretett tanít-
vány”, végül a kereszt alatt már csak a szeretett tanítvány „látja” és
tanúsítja a legvégső tényt: Jézus oldalának átdöfését, a vér és víz ki-
ömlését, – azt a tényt, amelynek jelképes értelme az egész művet át-
hatja és ebben a fejezetben is többször kifejeződött. A tizenkettőt

azonban az evangélista ismét említeni fogja a 20. fejezetben most már mint a feltámadás tanút (bár csak tizenegyen vannak, az áruló nélkül), azaz másodszor is tanúságtételük hitelesítése végett említi őket.⁴

Péter a tizenkettő vezető alakja marad az egész mű során, a szenvedéstörténetben többször különleges szerephez jut. Meg kell azonban már itt jegyeznünk, hogy a János-evangélium távlata ismét nem azonosítható a szinoptikusokéval. Míg Péter hitvallását Mt 16,17-9-ben Jézus elismerő szavakkal fogadja, Jánosnál a kafarnaumi beszéd után Péter hite még sokban fogyatékosnak tűnik. Valószínűleg ez magyarázza meg Péter nyilatkozatának tartózkodó voltát, amely a jánosi krisztológia alapján aligha mondható elégségesnek. Amikor Jézus „Isten Szentjének” vallja, nem mutatja mély megértését annak a ki nyilatkoztatásnak, amely a beszédben elhangzott. Ez sokkal közelebb áll Márk szövegéhez, ahol Péter hitvallása után („Te vagy a Messiás!”, Mk 8,29) nyomban azt olvassuk, hogy Péter Jézus szenvedésének megkövetelésére értetlenül és haragosan válaszol s evvel Jézustól nem elismerést, hanem szidalmat érdemel ki: „Takarodj mögém, Sátán, mert értelmed nem Isten ügyeit vizsgálja, hanem az emberekét.” (Mk 8,33)

A tizenkettő nevében tett hitvallás Jánosnál is az őszinte, de esendő hit kifejezése. Jézus válasza itt sem elismerés, hanem szembesítés, figyelmeztetés arra, hogy a Sátán közöttük munkálkodik. Míg Péter azt hiszi, hogy mindnyájuk hűsége feddhetetlen, Jézus tudja, hogy egy közülük a Sátán eszközeként árulója lesz. A szöveg mélyén nyilvánvalóan az a teológiai felismerés rejlik, hogy az első jézusi közösség, amelynek minden tagját maga Krisztus választotta ki, ugyancsak tökéletlen volt. A végső hovatartozás kérdése evvel a kafarnaumi hitvallással még nem dőlt el, mint ahogy egyetlen krisztusi közösség sem gondolhatja magáról, hogy pontosan fel tudja mérni az egyén hűségét, hite értékét és kitartásának szilárdságát.

Evvel a 6. fejezet betölti a maga vízvázlatzó szerepét. A következőkben Jézus már csak egy szűkebb kört vallhat magáénak: útját egyre növekvő magányban folytatja a Golgota felé, miközben a megmaradt tanítványok hitére újabb megpróbáltatások várnak.

⁴ Úgy gondoljuk, hogy ez a magyarázat feleslegessé tesz minden olyan feltevést, amely szerint a János-evangélium a tizenkettő szerepét alábecsülte, vagy hogy az ún. „jánosi közösség” magát a tizenkettőtől és Pétertől elhatárolta. Ezek az elméletek, amelyeket Raymond Brown egyes újabb írásai érdemtelenül népszerűsítene, elsősorban arra támaszkodnak, hogy a „szereplő tanítvány” azonosítását a tizenkét apostol körén kívül keresik. (Vö. R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 82, 191-2.)

TARTALOMJEGYZÉK

A szerző előszava	3
ÁLTALÁNOS BEVEZETÉS	5
I. A negyedik evangélium a mai szentírástudományban	5
II. Az evangélium szerzője és eredete	16
III. A János-evangélium szerkezete és belső fellépítése	31
ELSŐ RÉSZ: BEVEZETÉS	44
1. Előszó (1,1-18)	44
2. Az első tanítványok meghívása (1,19-51)	65
A) János tanúságtétele (1,19-34)	65
B) Az első tanítványok (1,35-51)	73
MÁSODIK RÉSZ: A JELEK KÖNYVE	82
1. Első jel (2,1-36)	82
a) A kánai lakodalom (2,1-12)	82
b) A templom megtisztítása (2,13-25)	93
c) Párbeszéd Nikodémussal (3,1-21)	104
d) Keresztelő János tanúságtétele (3,22-36)	116
2. Második jel (4,1-42)	124
a) Párbeszéd a számáriai asszonnyal (4,1-26)	124
b) Párbeszéd a tanítványokkal (4,27-38)	132
c) A szamaritánusok megtérése (4,39-42)	136
3. Harmadik jel (4,43-5,47)	140
a) A tisztségviselő meggyógyítása (4,43-54)	140
b) A beteszdei gyógyítás (5,1-9)	146
c) Viták a zsidó vezetőkkel (5,10-47)	151
4. Negyedik jel (6,1-71)	165
a) A kenyérszaporítás (6,1-15)	165
b) Jézus a vízen jár (6,16-21)	169
c) Az eukarisztikus beszéd (6,22-59)	173
d) A hit megrendülése – Péter tanúságtétele (6,60-71)	194

