

JOACHIM GNILKA



A Názáreti Jézus

Üzenet és történelem

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

JOACHIM GNILKA

A Názáreti Jézus

Üzenet és történelem



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest 2001

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Joachim Gnilka: JESUS VON NAZARET
Botschaft und Geschichte
© Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2. Aufl., 1991

Fordította:
Kőszeghy Miklós
és
Odrobina László

A fordítást az eredetivel egybevetette:
Kiss B. Zsolt

Hungarian translation: Miklós Kőszeghy & László Odrobina

ISBN 963 361 224 1

Szent István Társulat
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1.
Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős kiadóvezető: Farkas Olivér igazgató
Készült 35 A/5 ív terjedelemben

Előszó

Az utóbbi években, évtizedekben nemcsak a keresztények, hanem a szélesebb néprétegek körében is meglepő mértékben nőtt a Názáreti Jézus iránti érdeklődés. Ebben a tekintetben azt mondhatnánk, hogy a Názáreti Jézus személye sokkal jobban érdekli a mai embert, mint kinyilatkoztatása, melyet az Egyház közvetít. Fel kell tennünk a kérdést: mi az oka annak, hogy a fejlődés ilyen irányba fordult? Az érdeklődés abban is nyilvánul, hogy nem keresztény szerzők is sok, Jézusról szóló művet jelentettek meg. Zsidók fedezik fel testvérüket Jézusban (Shalom ben-Chorin), filozófusok a mértékadó személyiségek egyikévé kiáltják ki (K. Jaspers). Itt azonban azt is szem előtt kell tartani, hogy ez az érdeklődés – a szakzsargon kifejezésével élve – a történeti Jézusra vonatkozik, azaz az ember Jézusra, életére, üzenetére, történetére.

A történeti Jézussal, életútjának rekonstruálásával kapcsolatban az újszövetségi egzegézis szorgalmasan azon volt, hogy tártózkodó legyen. A felmerülő nehézségek láttán el is kell ismernünk, helyesen tette. Az egzegézis az utóbbi évtizedekben azonban bizonyosan, legalábbis a német nyelvterületen, Rudolf Bultmann hatása alatt is állt. Ő ugyan írt egy kisebb, Jézusról szóló könyvet, de az ilyesfajta kérdésfelvetést a teológia szempontjából érdektelennek tartotta. Ez az álláspont módosult: újra felfedezik a folytonosságot Jézus és a húsvét utáni Egyház igehirdetése között – folytonosságot a törésben.

Természetesen lehetetlen életrajzot írni Jézusról. Megpróbálhatjuk viszont rekonstruálni örömhírét, és korának politikai és lelki-vallási horizontjából kiindulva rávilágítani hatására. Életrajzinak tekinthető vonásokat azonban a történet Jézus életének csupán utolsó eseményeire vonatkozólag tartalmaz, szenvedésének óráiban. Ezekről pedig tudjuk,

hogy egy régi, ugyanakkor teológiailag értelmezett szenvedéstörténet őrizte meg őket. Az olvasónak tehát e könyvtől nem Jézus életének történetét kell várnia, hanem úgy kell olvasnia, mint ami elvezetheti őt Ahhoz, aki számunkra, keresztények számára a mértéket jelenti.

Még egy szó azokhoz, akik már járatosak a témában, akik ismerik a részletkérdésekkel foglalkozó bőséges szakirodalmat. Ennek ismertetésében valahol meg kellett húznunk egy határt – már csak a könyv terjedelmére való tekintettel is, amiért megértésüket kérem.

München, 1990 júliusa

Joachim Gnilka

Első fejezet

A Jézus-kérdés

1. Reimarustól napjainkig

„Érdekesen alakult a Jézus élete kutatás. Képviselői a történeti Jézust igyekeztek megtalálni, és hitték, hogy később majd valódi mivoltában, tanítóként és üdvözítőként állíthatják elénk. Eloldották a kötelékeket, melyekkel Jézus személye évszázadok óta oda volt bilincselve a sziklaszilárd egyházi tanításhoz. Örömmel töltötte el őket, hogy Jézus alakja így újra megtelt étellel, mozgásba lendült, s látták, hogy Jézus mint történelmi személy egyre közelebb kerül hozzájuk. Ez a személy azonban nem állt meg, hanem elhaladt mellettünk, és visszatért saját korába. Éppen az lep- te és rémítette meg az elmúlt évtizedek teológiáját, hogy minden görcsös igyekezet és törekvés ellenére sem sikerült megtartania Jézust korunkban, hanem el kellett engednie őt. Ő pedig ugyanazzal a szükségszerűséggel tért vissza saját korába, ahogyan az inga is visszatér eredeti helyzetébe.” E klasszikussá vált szavakkal írta le A. Schweitzer 1913-ban az úgyneve- zett Jézus élete kutatás törekvését, amely átjárta az egész XIX. századot.¹ Ez a leírás egyúttal meg is indokolja a kutatási irányzat megfeneklését: hamis feltevésekből indult ki.

Ezután olyan időszak következett, amikor rácsodálkoztak, milyen kü- lönlegesek is evangéliumaink, melyeknek a Jézusról szóló ismereteinket köszönhetjük. Ebben az időben háttérbe is szorultak a történeti Jézusra irányuló kérdésfelvetések, ugyanakkor éppen az evangéliumok különle- gességének magyarázatakor kínálkozott lehetőség arra, hogy most újra

¹ Leben-Jesu-Forschung 631. és köv. o.

elővegyék ezt az időközben elhanyagolt kérdést. Bár Rudolf Bultmann is ír egy Jézusról szóló könyvet (ő már a Jézus élete kutatás leáldozása után kezdte tudományos pályáját), azonban a történeti Jézusra vonatkozó kérdések igazán nem érdekelték. Ennek megfelelően az imént említett könyv bevezetőjében, ahol vizsgálati módszeréről számol be, a következő véleményének ad hangot: ha valaki Jézust mindörökre idézőjelbe akarja tenni saját maga számára, s csak arra a vizsgált történelmi jelenségre vonatkozó rövidített megjelölésként fogadja el, amivel mi foglalkozunk, nyugodtan megteheti.² Egyéb Jézusról szóló munkák félreérthetetlenül felvetik a történeti Jézusra vonatkozó kérdést. Így például M. Dibelius³ vizsgálódásai során megpróbálja megfogalmazni, mit is tudunk Jézus történeti valójáról. H. Braun⁴ pedig fejtegetéseit a következő kérdéssel vezeti be: „Ki volt a Názáreti Jézus?”, majd hozzáteszi, hogy ez az a kérdés, melyre könyvével válaszolni szeretne. A kutatás napjainkban is abban a stádiumban van, amikor megint megtalálta az utat a történeti Jézushoz, és olyan kritériumokat keres, amelyek segítségével bebiztosíthatja ezeket a hozzá vezető utakat, sőt akkor is, amikor a történeti Jézusra vonatkozó kérdések teológiai súlyán és besorolásán vitatkozik. Bár az előzőekben nagy vonalakban már ismertettük a problémát, elengedhetetlen, hogy valamelyest részletekbe ne bocsátkozzunk.

A problémát a „Jézus élete kutatás” vetette fel. Ez a kutatási irányzat a felvilágosodás gyermeke, és eleve szerencsétlen körülmények határozták meg létrejöttét. Az a feltevés, melynek értelmében elválasztotta Jézust az evangéliumoktól, nem abból a tudományos-módszertani megfontolásból származott, miszerint az evangéliumok elsődleges témája a hit, s ennek megfelelően kell olvasni őket. Nagyobb szerepet játszott ebben a gyanú, hogy az a Jézus, akit az evangéliumok elének állítanak, nem azonos a történeti Jézussal. A feladat tehát abban állt, hogy kiszabadítsák Jézust a dogmák bilincseiből, s olyannak mutassák be, amilyen valójában volt. A. Schweitzer meg is jegyzi,⁵ hogy kevés személyesebb történettudományi

² Jesus 16.

³ Jesus 9.

⁴ Jesus 10.

⁵ Leben-Jesu-Forschung 4.

vállalkozás létezik, mint megírni Jézus életrajzát, illetve hogy az e témájú könyvekbe a szerzők beledolgozták a tőlük telhető minden gyűlöletet vagy szeretetet. Így azután ezt a korszakot, amely kétségtelenül előremutató eredményeket is hozott, alapvetően az agresszió és az apologetika, az evangéliumok elleni támadások és azok védelme határozzák meg. Az oly gyakran hangoztatott előítéletnélküliséget ritkán hanyagolták el annyira, mint épp ebben az időszakban. A korszak műveiben bemutatott Jézus-képek a „felvilágosult szerzők” esetében is nagymértékben hordoznak szubjektív vonásokat. Sokan az állítólagos történeti Jézusban találták meg újra azt a képet, amelyet korábban kialakítottak róla maguknak. Tanulságos lesz tehát gyorsan áttekinteni a „Jézus élete kutatásban” kirajzolódó szellemtörténeti fejlődést, annak tendenciáit és közelebbi célkitűzéseit.

A legfontosabb jellegzetességek egyike már a „Jézus élete kutatást” elindító H. S. Reimarusnál (†1768) megmutatkozik: az evangéliumokban ránk hagyományozott csodás, természetfölötti események racionalista magyarázata. A racionalista magyarázatok a csoda-elbeszélésektől Jézus istenfiúságán át egészen a feltámadásról szóló híradásig kiterjednek (ez utóbiból Reimarusnál krimyszerű epizód lett, melyben szó esik a holttest elrablásáról és a népet megtévesztő tanítványokról). Reimarus újra és újra az úgynevezett „ész vallása”, vagy „természetes vallás” képviselőihez fordul, s feltett szándéka, hogy jogaikat megvédje az Egyház hitével szemben.⁶ A racionalizmus groteszk vonásokat öltött. Így például K. A. Hase az ég megnyílását, melyről Jézus megkeresztelésének elbeszélésében olvashatunk, egy meteor véletlenszerű felragyogásával magyarázza. A hallal kapcsolatban pedig, amelynek egy sztatér volt a szájában (Mt 17,24–27), racionalizáló törekvésében azt állítja, hogy a halat egy sztatérért adhatták el.⁷

Annak ellenére, hogy hasonló próbálkozások tovább hatottak, a Jézus élete kutatás D. F. Strauß-szal (†1874), az egész kutatási irányzat valószínűleg legjelentősebb képviselőjével alapvetően új helyzetbe került. Strauß azon fáradozott, hogy kimutassa, az evangéliumi történetek tele vannak olyan anyagokkal, amelyeknek ószövetségi és egyéb vallástörténeti párhu-

⁶ Vö.: *Schweitzer*, *Leben-Jesu-Forschung* 13–26.

⁷ *Leben-Jesu-Forschung* 60.

zamai is vannak. Az evangéliumok Jézusa eszerint mitológiai alak volna: ez jelenti mítoszfelfogásának kiindulópontját. Az embernek rögtön az az érzése támad, hogy a mítoszt a legendával azonosítja a szerző, hogy ezáltal kétségbevonja az evangéliumok történeti megbízhatóságát. A betlehemi csillagról például azt írja, hogy fel sem tételezhetjük, miszerint „ilyen, a természet törvényeinek ellentmondó dolog valóban megtörtént volna”, illetve felfogása szerint az efféle⁸ elbeszélések csupán költői jelleggel bírnak. Strauß mítoszértelmezése azonban mélyebb ennél. A filozófiai vagy evangéliumi mítosz Strauß értelmezésében egy ideát jelenít meg, történeti köntösbe öltöztet egy gondolatot, egy filozófiai eszmét. Az ilyen mítosz igazságot közöl, de nem olyan igazságot, amely a történelemben konkretizálódik, hanem amely az ideában képződik le. Az Újszövetség ilyen alapvető ideája Jézus, az Istenember. Benne találkozunk az isteni és emberi tudat egységével. Jézus maga ugyan nem lesz ideává, ugyanakkor mitikus elbeszélések kapcsolódtak személyéhez. Strauß szerint tehát arról van szó, hogy a mítosz nyelve a gondolkodás nyelvéné vált. Az Istenember személyére azért volt szükség, hogy az emberiség megismerhesse a legmagasabb ideát. Ha ez a megismerés befejeződik, akkor Jézus alakjától akár el is lehet tekinteni. Mindez akkor következik be, ha majd az utolsó válaszfal is leomlik, ha majd az emberi öntudat többé nem Jézusba helyezi az abszolút létezővel való egységét, hanem amikor majd ezt az egységet valami olyannak ismerik meg és érzik meg, amely minden valóban emberi gondolatban és cselekedetben megvalósulhat. Az evangéliumi mítosz koncepciója nem a szöveg vizsgálatából, hanem filozófiai előfeltevésekből származik. Strauß nem is próbálkozik azzal, hogy valamiféle történeti magot mutasson ki az evangéliumi elbeszélések mögött.⁹

⁸ *D. F. Strauß*, *Das Leben Jesu für das Deutsche Volk bearbeitet* (Bonn⁹⁻¹¹ 1895) 191.

⁹ Vö.: *D. F. Strauß*, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I* (Tübingen⁴ 1840); *u. ö.*, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft II* (Tübingen und Stuttgart 1840) 220; *G. Backhaus*, *Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauß und Rudolf Bultmann* (Hamburg-Bergstedt 1956); *E. Wolf*, *Die Verlegenheit der Theologie. D. Friedrich Strauß und die Bibelkritik: Libertas Christiana* (Festschrift F. Delekat) (München 1957) 219–239; *K. Barth*, *D. Fr. Strauß als Theologe* (Zollikon² 1948); *Kümmel*, *Testament* 147–155.

Az a Strauß által megfogalmazott nézet, miszerint Jézustól egy idő után el lehet tekinteni, szinte szükségszerűen oda vezetett, hogy vitatni kezdték Jézus történetiségét.¹⁰ Ez történt B. Bauernél, Drews¹¹ „Krisztus-mítosza” esetében, s másoknál. Most éppen ellenkező értelemben érvelnek. Strauß szerint Jézust a mítosz köntösébe öltöztették, az új álláspont szerint azonban kifejezetten a mítosz hívta őt életre. Drewsnál mindehhez még bizarr asztrális mitológiai elképzelések járulnak. Jézus történeti létezésének megkérdőjelezésével a vita egy bizonyos értelemben logikus végponthoz érkezett, melyet azonban a spekulációk önhittsége is jellemzett. E helyzet leírására talán elegendő C. M. Wieland Napóleonhoz intézett ismert szavait idézni. Napóleon ugyanis állítólag Wieland fülébe súgta, hogy még az is kérdéses, élt-e Jézus egyáltalán. „Jól tudom, felség, hogy néhány ostoba ember kételkedett ebben. De ez éppen olyan balgaságnak tűnik számomra, mintha valaki kétségbe vonná, hogy Julius Caesar élt, vagy ön, felség, él.”¹²

Am mielőtt elérkeztek volna e végponthoz, mielőtt létrejött volna ez a Straußtól Drewsig ívelő vonal, a Jézus élete kutatás egyes képviselői azzal is megpróbálkoztak, hogy az evangéliumok adataiból egy Jézus-életrajzt állítsanak össze.¹³ Mivel azonban ehhez élénk fantáziára is szükség volt, joggal lehet Jézus-regényekről beszélni. Ezek terjedelme igen figyelemre méltó. *K. H. Venturini* „A názáreti nagy próféta természetes története” című művének négy kötete például 2700 oldalt tesz ki, *K. F. Bahrdt* Jézus-életrajza pedig jó 3000 oldalt foglal magába. Az elsőként említett mű 1800 és 1802 közt jelent meg, a második 1784 és 1792 között. A két szerzőről érdemes azt tudni, hogy ők voltak – ahogy én tudom – az esszénuselmélet első megfogalmazói. Jézus szerintük az esszénus csoport tagja volt, ezek megbízásából cselekedett, működésének célja pedig az értelem vallásának elterjesztése lett volna. Annak a leírásnak az alapján, amelyet Josephus Flavius ad az esszénusokról, a csoportot talán racionalista beállítottságú közösségnek tarthattuk. Az 1947-ben felfedezett qum-

¹⁰ Erre vonatkozólag vö.: a terjedelmes vitát *Schweitzer*, *Leben-Jesu-Forschung* 444–564.

¹¹ A könyv 1. kiadása 1909-ben jelent meg, 3. kiadása 1910-ben.

¹² *Schweitzer*, *Leben-Jesu-Forschung* 445. és köv.

¹³ *Schweitzer*, *Leben-Jesu-Forschung* 38–48.

ráni kéziratkevercekből azonban egyértelmű, hogy az esszéusok eszme-rendszere eszkatologikus jellegű volt. Talán szintén Venturini volt az első, aki óriási képzelőerővel szerelmi történetet bontott ki Jézus és a bethániai Mária között. Az újabb regényes írások, filmfeldolgozások viszont e szerelmi szálát inkább Mária Magdolnával hozzák összefüggésbe.

Ha nem is a legintelligensebb, de mindenképp a legsikeresebb Jézus-regény szerzője E. Renan volt. D. F. Strauß tanítványaként az eredetileg katolikus Renan később hátat fordított egyházának. Könyvével, amely három hónapon belül nyolc kiadást ért meg, az újlatin nyelvterület lakói és a katolikus világ előtt is ismertté tette az új Jézus-képet.¹⁴ Az olvasók tömegeire mindenekelőtt szentimentális nyelvezete hatott a Genezáreti-tó partján elterülő táj, a falvak és városok színes leírásával. Különösen az a próbálkozás említésre méltó, amellyel szakaszokra osztja Jézus nyilvános működését, bár annak idejét mindössze tizenhét hónapra teszi, s így egyfajta belső fejlődést mutat ki benne. A történet kezdetén – Renan szerint – az a szelíd Jézus áll, aki arra törekszik, hogy megvalósítsa Isten országát Galilea földjén. Ez a Jézus azután, nem utolsósorban jeruzsálemi tartózkodásának hatására, forradalmárrá válik, aki immár apokaliptikusan értelmezi Isten országát, s kész arra, hogy eszméiért akár a halált is vállalja. Bár kritikusan azzal vádolták Renant, hogy a „keresztény művészetet” a legolcsóbb értéken kínálta eladásra, s alakjait a St. Sulpice tér kegytárgyboltjainak kirakataiból lopta, ugyanakkor könyvében szembesülünk azzal a kérdéssel, mit jelentett Jézus életében az Isten országa, illetve tanúi leszünk kísérletének, hogy hogy az Isten országa elképzelés segítségével Jézus működésében törést mutasson ki.

Az „Isten országa” kifejezéssel Jézus nyilvános működésének egyik központi-jelentőségű fogalmához érkeztünk. Talán e pont körül dúltak legszenvedélyesebben a viták, melyek végül ahhoz a pozitív megállapításhoz vezettek, hogy az Isten országa Jézusnál eszkatologikusan értendő. Bármennyire is magától értődőnek tűnik ez a nézet ma számunkra, időre volt szükség ahhoz, hogy ezt széles körben elfogadják. Az akkoriban elterjedt nézet szerint ugyanis Isten országa a jelenben élő valóság, intézmé-

¹⁴ E. Renan, *La vie de Jésus* (Paris 1863).

nyes jelleggel bír, ezért azután gyakran az Egyházzal azonosították. Különleges érdem illeti e kérdés kapcsán J. Weiss könyvét: „Jézus igehirdetése Isten országáról”¹⁵. Hogy mekkora feltűnést keltett és milyen felforgató ereje volt annak a felismerésnek, hogy Isten országa eszkatológikus jelleggel bír, azt jól mutatja R. Bultmann egy feljegyzése, melyben diákkorából emlékezik vissza egy kijelentésre, melyet J. Kaftan mondott egyetemi előadásában: „Ha az Isten országa eszkatológikus fogalom, akkor a dogmatika aligha tud bármit is kezdeni vele.” E sokreakciónál helyesebb, ha megállapítjuk, hogy az új felismerés döbbenetet keltve tudatosította, hogy az újszövetségi kinyilatkoztatás idegen a kereszténység elpolgárizott felfogása számára.¹⁶

Isten országa eszkatológikus jellegének belátása A. Schweitzer munkásságában is egy Jézus-életrajzba beágyazva jelent meg. Ő a következetes eszkatológia elméletét bontotta ki.¹⁷ Számára az eszkatológia nem egyszerűen ahhoz nyújt kiindulópontot, hogy Jézus működését életrajzban mutassa be, hanem ahhoz is segítséget nyújt, hogy a szerző ezen belül két korszakot különítsen el. A cezúrát a tanítványok elküldése jelenti. Szerinte Jézus, aki messiásként értelmezte magát, és arra várt, hogy az Emberfiaként léphessen fel, bizonyára telve volt a közeli időkre vonatkozó várakozásokkal. Schweitzer felfogásában az Isten országának titka, melyről a Mk 4,11 beszél, valószínűleg ezzel a közeli jövőre irányuló várakozással függ össze. A Názáretben tapasztalt elutasítás ösztönözte volna arra Jézust, hogy elküldje tanítványait a világba. A Mk 6,1–13 perikópáinak sorrendjét Schweitzer itt és másutt is szigorúan történetinek tartja. Amikor Jézus elküldi tanítványait, hogy térítsék meg Izraelt, szerinte valószínűleg arra gondolt, hogy azok nem térnek már vissza hozzá ebben a világban. Így a Mt 10,23-ban olvasható kijelentés: „Bizony mondom nektek, nem járjátok végig Izrael városait, amíg az Emberfia el nem jön” központi jelentőséget kap. Schweitzer világos, konkrét határidőre utaló kijelentés-

¹⁵ Az 1. kiadás Göttingenben jelent meg 1892-ben, a második, teljesen átdolgozott 1900-ban.

¹⁶ Bultmann fejtegetéseit kísérőszöveggént nyomtatták ki J. Weiss könyve 2. kiadásának utánnymosásához, ami 1964-ben, Göttingenben jelent meg. Behatóbb tájékozódásul l. „Az eschatológia ellen” c. fejezetet Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung* 236–259.

¹⁷ Vö.: *Leben-Jesu-Forschung* 390–443.

ként értelmezi e szavakat, melyek ekként még nem teljesültek be. A tanítványok visszatértek Jézushoz, és az Emberfia eljövetelére nem került sor. A csalódással kezdődő második korszakban azonban Jézus nem adja fel művét, hanem immár kész arra, hogy Jeruzsálembe menjen, hogy ott meghaljon. Ekkor ismerte volna fel, hogy csak az ő halála árán jöhet el végérvényesen az Isten országa. Így Schweitzer számára a parúzia úgynevezett elhalasztódásának a problémája felelős az események további menetéért.

A Jézus élete kutatás eredményeinek tarka palettáját s annak az egyes szubjektív kiindulópontokkal való kapcsolatát ezen a helyen csak vázlatosan tudjuk bemutatni. Ha fogalmazhatunk címszavakban, akkor azt mondhatjuk, hogy a színskála a liberális Jézustól (Isten országa a jelenben, elszellemiesített messianizmus, H. J. Holtzmann, B. Weiß, vagy W. Beyschlag stb. esetében) a zsidó Jézuson (Jézus mint Hillél rabbi tanítványa De Jonge könyvében), valamint a szocialista Jézuson keresztül (A. Kalthoff, K. J. Kautsky) egészen a germán(!) Jézusig terjed (O. Holtzmann). Pszichiátriai tanulmányokat írtak róla (E. Rasmussen, H. Schaefer, H. Werner), s még patológus esetként is értékelték.

A zsidó Jézussal mindazonáltal fontos szempont került előtérbe. Itt kezdtek azok a tudósok vizsgálódásaikat, akiknek működése még a „Jézus élete kutatás” utolsó időszakára esett, műveik azonban máig érvényesek, vagy legalábbis olyan új kezdeményezéseket indítottak el, amelyek tovább hatottak. G. Dalman megpróbálta rekonstruálni Jézus anyanyelvét, s arra az eredményre jutott, hogy ez az arámi egy galileai dialektusa lehetett. A. Wünsche, H. L. Strack és J. Klausner megkísérelte Jézus életét összehangba hozni a Talmuddal és a Midrással. Ez a munka azután P. Billerbeck alapvető, a Talmudon és a Midráson nyugvó Újszövetség-kommentárjával egyelőre nyugvópontra jutott. J. Klausner személyében pedig igen jelentős zsidó tudós kapcsolódott be a Jézus élete kutatásba. Katolikus oldalon nem mondható el ugyanez. Az egzisztenciális munka itt csak az új evangéliumértelmezéssel kapcsolatban indult fejlődésnek.

Az új evangéliumértelmezés összekapcsolódik az elbeszélés törvényeinek, formáinak és műfajainak felfedezésével, melyek az evangéliumok, valamint az evangéliumokba beépülő hagyományok keletkezése, kialakulása és rögzülése során fontos szerepet töltöttek be. Ezeket bővebben tárgyal-

juk majd a következő fejezetben. Ez a felfedezés összefügg az evangéliumok vizsgálatának forma-, redakció- és tradíciókritikai, illetve -történeti fogalmaival. Mindez nemcsak azt teszi lehetővé, hogy megfelelő módon közelítsünk az evangéliumokhoz, hanem azt is tudatosítja bennünk, milyen nehézségekkel találkozunk és milyen utakon kell járnunk, hogy eljussunk a történeti Jézushoz. Ezért azt mondhatjuk, hogy a fent bemutatott úgynevezett „Jézus élete kutatás” A. Schweitzer munkásságával lényegében lezárult, utána új módszerek alakultak ki a tudományos kutatásban, amelyek Jézus új megközelítéséhez vezettek, miután közben egy kissé nyugalmasabb időszak volt. Az új korszak a második világháborút közvetlenül követő évekkel vette kezdetét. Teljesen lehetetlen volna az újabb irodalom akár csak rövidített ismertetése is.¹⁸ Ám ha mégis áttekintjük ezen időszak szakirodalmát, akkor megállapíthatjuk, hogy számos szerző módszertani szempontból az újabb eredményekhez igazodik, s bizonyos értelemben nyitott kártyákkal játszanak (mint például H. D. Betz, G. Bornkamm, J. Blank, H. Braun, T. Holtz, E. Schweizer, W. Trilling), mások azonban nem követik őket. Egyesek, főként az angolszász országok kutatói, elutasítják az evangéliumok elemzése során a formatörténeti módszert. Ismét másoknál újra feltámad a régi Jézus élete kutatás a maga eredeti formájában, a már ismert rövidítésekkel, képzelgésekkel és szubjektív ítéletekkel.

A számtalan benyomásból azért mégis érdemesnek látszik kiemelni néhányat, hogy az olvasó legalább a legfontosabb áramlatokról tudomást szerezzen. Sok kutató, miként az már a régi Jézus élete kutatás során is történt, Márk evangéliumának elbeszélő keretéből indul ki, melynek történeti hitelességét elismerik. Így nagyjából a következő történeti sorrend alakul ki Jézus működésével kapcsolatban: Galilea, visszahúzódás északra, útja Jeruzsálembe, a szenvedés pászkájára (V. Taylor). R. H. Fuller számára Simon Péter Márk szerinti messiási hitvallása jelenti a fordulópontot Jézus nyilvános működésében. E. Barnikol egy ős Márk-evangéliumot posztulál, s ez alapján próbálja rekonstruálni Jézus életét.

¹⁸ Erre vonatkozólag l. *W. G. Kümmel, Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980)* (BBB 60) (Königstein und Bonn 1985).

Megsokasodnak a Jézus működésével kapcsolatos olyan publikációk, amelyekben a zsidó Jézus kerül előtérbe. Öröndetes módon növekszik a zsidó szerzők száma e kutatási területen. Shalom Ben-Chorin például testvérét fedezte fel Jézusban, sőt „Mária zsidó szemmel” (Maria in jüdischer Sicht) címmel is írt egy könyvet. Általában törvénytisztelő zsidóként ábrázolják Jézust, aki soha sehol nem került összeütközésbe a mózesi vagy a rabbinikus törvényalkotással (P. E. Lapide). Ugyanezzel az igyekezettel állítja D. Flusser, hogy a Mk 2,23 skk.-ban olvasható történet a szombati kalászszedésről, amely véleménye szerint a törvény elleni egyetlen vétség a szinoptikus tradíción belül, utólagos betoldás. Vermes Géza valódi karizmatikusnak és szent csodatevőnek tartja Jézust. Azt az érvelést pedig, amely során Jézus elutasítja a tiszta és a tisztátalan étel közti különbségételt (Mk 7,15) – ami jelentős különbség a zsidó tanhoz képest –, a hagyomány későbbi félreértésének tartja. Lapide szerint Jézus halálához végül a neki tulajdonított katonai, politikai szándékok vezettek. Ben-Chorin az eszkatologikus álmodozó képét vetíti Jézusra, melyet eléggé megalapozatlanul vesz át Schweitzer következetes eszkatológiájából.

Az újabb, Jézusról szóló könyvek közül a társadalmi kritika szellemében fogant, sőt még a szocialista hangvételű interpretációk sem hiányoznak. A legnagyobb benyomást ezek közül talán a cseh marxista, M. Machovec műve teszi az olvasóra. A szerző elsősorban Jézus igehirdetésével foglalkozik, amelynek eszkatologikus karakterét nem vonja kétségbe, csak éppen egy megélt jövő értelmében magyarázza. Jézus ezek szerint az ég felhői közül lehozta a földre a jövőt, s ezzel hétköznapijaink dolgává, mintegy a mi ügyünké tette. Machovec kiindulópontjának megfelelően Jézus radikális humanizmusából, illetve az emberi méltóságra irányuló tevékenységéből kimarad az istenközpontúság. Így azután a szerző egy bevallottan nem antipatikus Jézust állít ateista olvasói elé. A. Holl és M. Craveri hasonló célt tűz maga elé, mint Machovec, írásaik azonban a cseh szerző művével szemben alulmaradnak. Craveri teljes mértékben a régi Jézus élete kutatás pályáján mozog, Holl túlzó bemutatásában pedig „Jézust gonosz társadalomban” látjuk. S. G. F. Brandon ezzel szemben, akinek könyve nagy feltűnést keltett az angol nyelvterületen, a zelóta Jézus-interpretációt eleveníti fel. Szerinte a zelóták egyik alapvető eszméje sem volt idegen Jézustól. A templom megtisztítását, amelyet szerinte

erőszakos cselekmények és fosztogatások is kísérték, forradalmi tettként értelmezi. Ez a forradalmi tett provokálta ki végül a hatóságok beavatkozását. Jézus mint zelóta halt volna meg, s csak az különböztette meg őt tőlük, hogy ő elsősorban a papi arisztokráciát tekintette ellenségének, mert úgy vélte, leginkább ez a papi csoport áll a rómaiak kiűzésének útjában. Brandon természetesen nagy árat kénytelen fizetni e tézisért: kénytelen kijelenteni, hogy Márk evangéliuma, amelyből kiindul, olyan mű, amelynek célja Jézus zelóta vonásainak eltusolása: védőiratként íródott a római keresztények számára, Titus zsidók fölött aratott győzelmének a hatása alatt.

Bár J. Weiss a felismerést, miszerint az Isten országa valami eszkatologikusan értendő valóság, egykor áttöréshez segítette a kutatásban, elméletének akkor is számos ellenzője akadt, s újabban is akadt egy neves tudós, aki ezt a nézetet kétségbe vonta: C. H. Dodd ugyanis megvalósult eszkatológiáról (realized eschatology) beszél. Eszerint az Isten országáról szóló valamennyi kijelentés vagy példabeszéd a jelenre vonatkozik, és szimbolikusan kell érteni őket. Az apokaliptika képi nyelve – így Dodd – nem jellemző Jézusra, az ő jövőre vonatkozó megnyilatkozásai pedig mind a történelmen kívüli Isten országának szimbólumai. Az eljövendő Emberfiáról szóló tanítást olyan vízióként kell értelmezni, amely Isten ügyének az univerzum minden hatalmára kiterjedő győzelméről szól. Újabban még a pszichológiai irányultságú Jézus-értelmezés is feléledni látszik. Természetesen ma már nem arra törekednek a kutatók, hogy behatoljanak Jézus pszichéjébe. K. Niederwimmer, aki ezt a rendelkezésre álló források alapján lehetetlennek tartja, inkább a Jézus működése nyomán előállott mozgalom pszichológiai jelentőségét vizsgálja. Jézus sorsának döntő momentumai archetipikus jelleget kapnak. Az a tanítás, amely Isten országának közeli eljövetelét hirdeti, azt akarja jelezni, hogy a tudattalan közeli változások előtt áll. Jézus szenvedésének története az emberi létet jelképezi, amely harcban áll, hogy betöltse értelmét, de vereséget szenved.

Végül meg kell említeni a kutatóknak azt a csoportját, amely Jézusnak a korabeli zsidó vallásos pártokhoz való viszonyulását vizsgálja, s innen próbálja megvilágítani Jézus tevékenységét. Így például K. Schubert megállapítja, hogy Jézusnak a törvényhez való viszonya vezetett a farizeusokkal való polemikus összeütközésekre, a szadduceus templomi arisz-

tokráciával való konfrontációja viszont a szenvedéstörténetbe tartozik. Ő maga közel állt ugyan apokaliptikus csoportokhoz, azonban titkos gyülekezeti szellemüket elutasította. G. Baumbach Jézusnak a farizeusokhoz és a szadduceusokhoz való viszonyát hasonlóképpen értékeli, W. E. Phipps számára azonban egyértelmű tény, hogy Jézust farizeus zsidóként kell kezelni. A fő különbség abban állna közte és a farizeusok között, hogy ő nőket, pogányokat és a műveletlen embereket is felvette közösségébe. Azzal bizonyította volna prófétai mivoltát, hogy elég merész volt megtörni a hagyományos társadalmi struktúrákat és gondolkodásmódot. H. Leroy szerint is egy farizeus irányzathoz kell sorolnunk Jézust, ahhoz, amit kortársa, a tekintélyes iskolavezető Hillél rabbi képviselt.

Az utóbbi években publikált Jézus-könyveknek ez a rövid ismertetése világossá teszi, hogy még sok kérdésben nem vagyunk egységes állásponton, s különböző véleményeket vallunk magunkénak. Biztos, hogy jó néhány megközelítés nagymértékben hordoz szubjektív vonásokat, miként Brandon elképzelése a zelóta Jézusról, akit Márk evangéliuma tisztított volna meg zelóta vonásaitól. Bizonyos, hogy jó néhány értelmezés nem tartható a kutatás általánosan elfogadott álláspontja alapján, miként Dodd értelmezése a jézusi tanításban bennfoglalt „realized eschatology”-ról. Ennek ellenére be kellett itt mutatnunk vázlatosan a különböző, nagyrészt nem kielégítő Jézus-képeket is, hogy ezáltal a probléma bonyolultsága mellett megértsük a szükségességét annak, hogy a lehetőségekhez képest megbízható utat mutassunk, amely azonban nem megy fáradság nélkül. Ennek az útnak abban az irányban kell haladnia, amelyen a fenti tudósok is elindultak, akik világossá teszik módszertani hozzáállásukat és ezenkívül megkísérlik, hogy átfogó képet adjanak számunkra Jézusról.

Még egy szót kell azonban szólni a történeti Jézusra vonatkozó kutatás értelméről, illetve szükségességéről. Teológiai okokból van erre szükség. Erről a kérdésről olyan vita alakult ki a Bultmann-iskolában, amely a kívülálló szemlélő számára, különösen ha katolikus, meglehetősen ezoterikusnak tűnhet. Bultmann tagadta, hogy teológiai értelme volna kutatásokat folytatni Jézus személyével kapcsolatban, s azt a nehezen érthető kijelentést tette, miszerint számára elegendő az, hogy Jézus eljött, ami végeredményben a keresztsen fejeződik ki. Különbséget tett tárgyi és történelmi folytonosság között, s kijelentette, hogy az első elegendő a folyto-

nosság eléréséhez. Ez a folytonosság ugyanis egy új önfelfogás lehetővé tételében és elsajátításában áll, ami viszont Krisztus igehirdetésének hívó elfogadása által jön létre. E. Käsemann határozottan szembeszállt a tárgyi és történelmi folytonosság közti különbségtétellel, s helyesen állította, hogy az egyik nem lehet meg a másik nélkül.¹⁹ Ezáltal kiállt Jézus történelmi vizsgálatának teológiai szükségessége mellett. Ha célját itt alapjában el is kell fogadnunk, azt az általa (valamint a Bultmann-iskola és tanítványai által a messzemenőkig) képviselt radikális kritikát, mellyel kétségbe vonja a történelmi Jézus vizsgálatának lehetőségét, nem oszthatjuk.

Elérkeztünk ezzel ahhoz a ponthoz, amikor meg kell világítanunk a történelmi Jézusra vonatkozó elkövetkező vizsgálódásaink besorolását. Bár ezeknek a vizsgálódásoknak teológiailag értelmes és szükséges volta elfogadott és megértett tény, eredményei nem befolyásolják a dogmatikát. Az egzegéta történeti munkájával nem állíthat elő kötelező érvényű hittartalmakat. Eredményei bár megalapozottak, valójában csak feltételezések. Megmutatkozik ez már a történelmi kutatás bizonyos eredményeinek eltéréseiben is. Hitünk az Újszövetség hittartalmára vonatkozik. A történelmi munka célja viszont az, hogy rákérdezzen arra az összefüggésre, amely Jézus személye és az Újszövetség hittartalma, valamint az ő igehirdetése és a húsvét utáni közösségnek az Újszövetségben, különösen is az evangéliumokban tanúsított igehirdetése között áll fenn. Hogy ezen a módon kimutatható folytonosságot találjunk e folytonosság fejlődésével, kibontakozásával és feszültségeivel együtt, jónak tűnik, ha két dolgot teszünk: mindenekelőtt bemutatjuk Jézust életében, szavaiban, nyilvános működésében, majd pedig megrajzoljuk legalább az első irányvonalakat, amelyek tanításával és tevékenységével továbbterjedtek, az első magyarázatokat, melyek személyéhez és tanításához kapcsolódnak.

¹⁹ Behatóbb megismerés céljából vö.: E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 1964) 31–68, és: *Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 187–214.

IRODALOM: *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1913); *V. Taylor*, The Life and Ministry of Jesus (London 1955); *R. H. Fuller*, The Mission and Achievement of Jesus (SBT 12) (London 1956); *W. Grundmann*, Die Geschichte Jesu Christi (Berlin 1956); *E. Stauffer*, Jesus. Gestalt und Geschichte (DTb 332) (Bern 1957); *E. Barnikol*, Das Leben Jesu der Heilsgeschichte (Halle 1958); *W. G. Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA) (Freiburg und München 1958); *O. Betz*, Was wissen wir von Jesus? (Stuttgart und Berlin 1965); *Sch. Ben-Chorin*, Bruder Jesus (München 1967); *S. G. F. Brandon*, Jesus and the Zealots (Manchester 1967); *D. Flusser*, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (RoMo) (Hamburg 1968); *K. Niederrwimmer*, Jesus (Göttingen 1968); *E. Schweizer*, Jesus Christus im vielstimmigen Zeugnis des NT (München und Hamburg 1968); *H. Braun*, Jesus (Th Th 1) (Stuttgart 1969); *M. Craveri*, Das Leben des Jesus von Nazareth (Stuttgart 1970); *G. Baumbach*, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung (AVTRW 54) (Berlin 1971); *C. H. Dodd*, The Founder of Christianity (London 1971); *A. Holl*, Jesus in schlechter Gesellschaft (Stuttgart 1971); *E. Trocmé*, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie (BT) (Paris 1971); *J. Blank*, Jesus von Nazareth (Freiburg 1972); *M. Machovec*, Jesus für Atheisten (Stuttgart 1972); *K. Schubert*, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums (Wien und München 1973); *G. Vermes*, Jesus the Jew (London 1973); *P. E. Lapide*, Der Rabbi von Nazareth (Trier 1974); *E. Schillebeeckx*, Jesus, die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1975); *W. E. Phipps*, Jesus, the Prophetic Pharisee: JES 14 (1977) 17–31; *H. Leroy*, Jesus (EdF 95) (Darmstadt 1978); *T. Holtz*, Jesus von Nazareth (Berlin 1979); *W. G. Kümmel*, Jesusforschung seit 1965, Nachträge: ThR 46 (1981) 317–363, 47 (1982) 136–165. 348–383; *G. Ghiberti*, Überlegungen zum Stand der Leben-Jesu-Forschung: MThZ 33 (1982) 99–115.

2. Módszer

a) Először is szólni kell evangéliumaink sajátos jellegéről. Főleg a szinoptikusokra koncentrálunk, Mátéra, Márkra és Lukácsra. Kétségtelen, hogy ezekre az evangéliumokra erőteljes történeti érdeklődés jellemző, ami bizonyos értelemben a János-evangéliumra is igaz. Ez utóbbi azonban, bár számos ponton a szinoptikusoktól, illetve a szinoptikus tradíciótól függ, világosan elkülönül a másiktól. Így csak bizonyos esetekben hivatkozunk majd a negyedik evangéliumra. A szinoptikusok történeti érdeklődése nyomban nyilvánvalóvá válik, ha az ember – akár csak felületesen is – összeveti őket az újszövetségi levelekkel, például a páli iratokkal. Ez utóbbiakban ugyanis a földön élő Jézus, néhány esettől eltekintve, alig játszik szerepet. Ezzel nem azt mondjuk, hogy Pál nem ismerte a szinoptikus hagyományt. A probléma nyitva maradhat ezen a ponton. Azt azon-

ban be kell látnunk, hogy Pál, ha ismernie kellett is e tradíció egyes részeit, szinte nem is használta azt fel.

A szinoptikusok történeti érdeklődésének van viszont egy határa, melyet nem szabad figyelmen kívül hagyni. E történeti érdeklődés különlegessége már abban is megnyilvánul, hogy írásaik alapján sem lehet megírni Jézusnak születésétől a haláláig ívelő összefüggő életrajzát. A szinoptikus tradíció Jézus nyilvános működésére irányítja a figyelmet megkeresztelésétől kezdve kereszthaláláig. Ez a leszűkített érdeklődés jól kivehető Márknál. Az ApCsel 1,21 az erre az időszakra vonatkozó tanúságtétel szükségességével hozza összefüggésbe ezt a tényt. Ha Máté és Lukács evangéliuma elé illeszt is egy gyermekség-történetet, s ezzel valamelyes életrajz-jelleget visz is művébe, figyelme a születésre irányul, s bibliai-teológiai motívumok egész sora szövi át az elbeszélést. Jézus gyermekkoráról, neveléséről, fiatalságáról, tanulóéveiről, férfikora első időszakáról semmit sem tudunk meg. Arról sem hallunk sehol, pedig az életrajzi érdeklődés számára ez nélkülözhetetlen volna, milyen volt Jézus külseje, haja vagy szeme színe, testalkata, öltözködése. Később, főleg az apokrif evangéliumokban ezeket a témákat is gazdagon kidolgozzák, sőt e művek nagy része főként Jézus gyermekkorával foglalkozik.²⁰ Természetesen e híradások történeti szempontból értéktelenek.

Azt is fontos látnunk, hogy a szinoptikus evangéliumok önálló hagyományokból, perikópákból álltak össze. E részek eredetileg önállóak voltak, s így is hagyományozódtak egy ideig. Nagy részük mintha egy pillanatfelvételt közölne Jézusról nyilvános működése valamelyik pontján: gyógyító tevékenységéről, a zsidóságon belüli csoportokkal folytatott vitáiról, tanítványaihoz fűződő kapcsolatáról és így tovább. E perikópák összekapcsolása az evangéliumokon belül nem annyira kronológiai, ha-

²⁰ Vö.: *W. Bauer*, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apokryphen* (Tübingen 1909, Nachdruck Darmstadt 1967) 311–341. Leírják Jézus külsejét, foglalkozását, ruháját, étkezési szokásait és italait. A Jézus külsejéről szóló beszámolók ószövetségi bibliai helyekhez kapcsolódnak. Iz 53,2 alapján pl. azt állítják, hogy nem volt feltűnő külseje, sőt csúnya volt. Az Ex 2,2 (Mózes-típológia) alapján azt mondják, hogy szép ember volt, és apokrif apostol-akták több helyen szépnek nevezik (Act. Joh 73 és köv.). Nemcsak a keresztyének mesélőkedve hozott létre ilyen kijelentéseket, hanem ellenségeik támadókedve is. *Origenes*, *Cels.* 6,75 vitázik Celsussal Krisztus külső megjelenésén.

nem inkább teológiai alapon, tematikus rend szerint történt, s egymás-mellettiségükből lehetetlen rekonstruálni Jézus nyilvános működésében a történések sorrendjét. Az anyagot hagyományozó közösséget cseppet sem érdekelt, milyen utat járt be Jézus szerte Izraelben, ezért azután erre vonatkozóan alig tudunk valamit.²¹ Igaz ugyan, hogy bizonyos perikópák tartalmaznak földrajzi utalásokat (Galileai-tenger, Kafarnaum stb.), többségük azonban ilyen szempontból nem is törekszik a pontosságra vagy a hely megnevezésére. Csak annyi látszik bizonyosnak, hogy működése nagyrészt Galileába, a tó környékére tehető. A szinoptikusok szerint Jézus egyetlenegyszer, szenvedése és kereszthalála során járt Jeruzsálemben, de lehetséges, hogy ez a híradás sem más, mint a mesterséges keret része. A János-evangélium szerint Jézus többször is felment Jeruzsálembe, de e híradások mögött sem az a szándék áll, hogy Jézus működésének itineráriumát adják. Sokkal inkább érdemi és teológiai megfontolások állhatnak a dolog háttérében, mint például akkor, amikor János a templom megtisztításáról szóló történetet Jézus nyilvános működésének kezdetére helyezi (Jn 2,13skk.). Jézus beszédei, amelyeket a szinoptikusoknál olvashatunk, utólag megírt beszédek. Egyes logionokból, vagy kisebb logiongyűjteményekből állították össze őket – többnyire tartalmi szempontok alapján – úgy, hogy ezzel megkönnyítsék a szöveg használatát a prédikáció és a katekézis során. Ebből a szempontból csak a passiótörténet jelent figyelemreméltó kivételt. Ez az elbeszélés ugyanis nemcsak személyneveket (Kaifás, Pilátus, Cirenei Simon, Arimateai József, valamint a keresztszalag alatt álló asszonyok nevei), a helyszíneket illető adatokat (Getszemánikert, a Lithosztróton [= köves udvar, szerk.], Golgota) tartalmaz, hanem következetes vonalvezetésű cselekményt is őrzött meg a tanítványokkal elköltött utolsó vacsorától kezdve Jézus elfogatásán, perén és halálán keresztül egészen a nyitott sír felfedezéséig.

A Jézusra vonatkozó anyag mennyiségét és terjedelmét tekintve megállapíthatjuk, hogy a kezdeti válogatás után szorgos gyűjtőmunka indult el. Bizonyára számos személyes és közös emlék létezett Jézusról, amelyek közül azután sokat nem hagyományoztak tovább, vagy nem jegyezték le.

²¹ Vö.: *Schmidt*, Rahmen 317.

Ez először is az emberi emlékezőtehetség képességével és határaival függ össze. Persze a korabeli emberek emlékezőtehetsége biztosan jobb volt, mint a ma, az ingerek túláradásának korában. Léteztek bizonyos begyakorolt technikák is, amelyek lehetővé tették terjedelmes hagyományok szóbeli átörökítését. Ezek egyike a vezérszavakon alapuló asszociáció, amely itt-ott a szinoptikusoknál is megfigyelhető.²² Különösen a hagyományozás korábbi szakaszára volt jellemző, hogy ki-ki azt választotta ki, hagyományozta tovább, amit fontosnak, lényegesnek velt. Ez érvényes a szóbeli áthagyományozás időszakára. Egy ilyesféle válogató tevékenységre utal a Mk 4,33-ban olvasható, a példabeszédek fejezetét lezáró megjegyzés: „Sok hasonló példabeszédben hirdette nekik az isteni tanítást úgy, hogy megértsék.” A Jn 20,30sk. is – noha nyelvi szempontból plerofória – megőrizhetett még valamit e kezdeti eljárásból. Azonban már a Márk-evangélium szerzője is válogat, aki 70 körül írta a legrégebbi evangéliumot. Viszonylag kevés beszédet ír le. A mondásokból összeálló forrás hagyományozói és szerzője ellenkező úton járnak. Ez a szinoptikusok előtti forrás, amelynek anyaga belekerült Máté és Lukács evangéliumába egyaránt, szinte teljesen lemond az elbeszélésanyag közléséről. Ugyanakkor a Máté- és a Lukács-evangéliumban világosan kivehető egy másik törekvés is, amely a Jézussal kapcsolatos, lassan elveszni látszó anyag megmentésére törekszik. Mindez főként Lukácsra jellemző, aki prológusában írja, hogy „mindennek elejétől fogva szorgalmasan” utánajárt (Lk 1,3). Kiindulásként leszögezhetjük, hogy az evangéliumokban megmaradtak Jézus beszédei, működésének mindazon elemei, amelyek döntőek, és hitünk szempontjából jelentőséggel bírnak.

Az a tény, hogy néhány hagyománnyal – ha nem is túl sokkal – az evangéliumokon kívül találkozunk, jelzi számunkra, hogy valóban léteznek elveszett elemek a Jézus-hagyományban. Agrafának, le nem jegyzett tradíciónak nevezzük ezt. Erre a legismertebb példát talán az ApCsel 20,35-ben olvashatjuk, ahol Szent Pál az efezusi egyház előjáróihoz intézett beszédében idézi Jézust: „Nagyobb boldogság adni, mint kapni.”²³ Ez

²² Ide tartozik talán a vetésről szóló három példabeszéd csoportja a Mk 4-ben.

²³ *J. Jeremias*, *Unbekannte Jesusworte* (AThANT 16) (Zürich 1948) különböző anyagokat hordott össze.

a kijelentés az evangéliumokban nem található meg. Az apostoli atyák egyes műveiben rá lehet bukkanni Jézus mondásaiból alkotott kisebb füzetekre, amelyekről feltételezhető, hogy nem evangéliumi idézetek, hanem kisebb önálló hagyományok darabjai.²⁴ E területen azonban később olyan kinövéses és bizonyos téves fejlődések tapasztalhatók, amelyek részben az elbeszélő fantázia, részben tévtanok eredményei, s amelyek végül az apokrif evangéliumok kialakulásához vezettek. Különösen beszédes példa erre a tényre a gnosztikus Tamás-evangélium, amelyre 1947-ben bukkantak rá Felső-Egyiptomban.

Más elemeket utólag kapcsoltak hozzá a kánoni evangéliumok szövegéhez. Ilyen például az az igen értékes perikópa, amely Jézus és a házasságtörő asszony találkozását írja le, amely a szinoptikus tradícióhoz tartozik, jelenlegi helyén (Jn 8,1 skk.) azonban utólagos betoldásnak tekinthető.²⁵ Ide tartozik az az apró szakasz is, amely a szombaton dolgozó férfiról szól. A szöveg Lk 6,5 helyén csak a D-kódexben található meg: „Ugyanazon a napon meglátott valakit, aki szombaton dolgozott. Így szólt hozzá: Ember! Ha tudod, mit teszel, áldott vagy. Ha viszont nem, akkor törvénszegőként átkozott.”

A legfontosabb tényező, amely az evangéliumok létrejöttében szerepet játszott, a Jézus feltámadásába vetett hit volt, bár nem a húsvéti esemény alapozta meg elsősorban a hagyományképzést. Feltételezhetjük, hogy ez a hagyományképződés Jézus húsvét előtti működésében gyökerezik. Elképzelhető, hogy Jézus tanítását, vagy legalábbis tanításának lényeges elemeit tanítványai emlékezetébe véste, legvalószínűbben a tanítványok első küldésével kapcsolatban.²⁶ Keresztény igehirdetésről azonban csak húsvét után beszélhetünk. Csak ekkortól van szó Jézus tanításának továbbadásáról, amelynek során ő maga is bekerül az igehirdetésbe. Ezzel pedig megteszik a nagyon jelentős lépést az igehirdetőtől a hirdetett Igéig. Mindez persze magával hozta, hogy a földi Jézust immár a húsvét fényében kezdtek szemlélni, hogy a megdicsőült Küriosz hatalmat sugárzó vonásait al-

²⁴ Erre vonatkozólag l. *H. Köster*, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*. (TU 65) (Berlin 1957).

²⁵ Vö.: *U. Becker*, *Jesus und die Ehebrecherin* (Berlin 1963).

²⁶ Vö.: *Schürmann*, *Anfänge*.

kalmazták a názáreti Jézusra. Ennek a koncepciónak és ábrázolási módnak legszemléletesebb példája valószínűleg a János-evangélium, de meghatározó jelleggel bír már a szinoptikusoknál is. Néhány csodaelbeszélést úgy jegyeztek le, hogy kifejezésre jusson benne a tény: Jézus az Úr, a Küriosz. Néhány történettel kapcsolatban pedig, amelyek Jézus földi életében játszódnak, felmerült a kérdés, hogy esetleg nem húsvéti történetek-e maguk is, mint például a Jézus színeváltozásáról vagy vízen járásáról szóló történet. De még ha el is utasítjuk ezt a feltevést, az azért tény marad, hogy e történetek a húsvét perspektívája nélkül nem gondolhatók el. Más elbeszélések több helyre való besorolása (a szövegbe) bizonytalanná teszi, hogy húsvét előtti vagy húsvét utáni eseménynek kell-e tekintenünk. Ezek közé tartozik például a csodálatos halfogásról szóló történet, amely a Lk 5,11 skk.-ban meghívástörténetnek látszik, a Jn 21,1 skk. szerint viszont a húsvéthoz kapcsolódik. Azzal, hogy földi Krisztus a megdicsőült Krisztus fényébe öltözhessen, azt akarja kifejezni a közösséget élterő hit, hogy a megfeszített Krisztus föltámadt és él. Az evangéliumok így nem pusztán a történetekre való visszaemlékezés, hanem tanúságtétel az élő Krisztusról: híradás és igehirdetés, egy élő személy története.²⁷

Ha tehát Jézus szavában a felmagasztalt, Istennél élő és a közösséghez forduló Krisztus szavát halljuk, akkor megragadható lesz számunkra az a folyamat, amely egyébként az evangéliumok megértéséhez szintén nélkülözhetetlen. Visszanyúlnak Jézus szavához, hogy tanácsot kapjanak belőle olyan kérdésekkel és nehézségekkel kapcsolatban, amelyek a húsvét utáni közösség konkrét életében merültek fel. Mivel pedig ezek a problémák újak voltak, de a közösség tagjai mégis ragaszkodni akartak Jézus útmutatásaihoz, az új kérdésekre vonatkoztatva magyarázták ezeket a tanításokat. E folyamat megvilágítására számtalan példa kínálkozik. A legvilágosabbak talán azok, amelyekben egymás mellett áll a régi hagyomány és annak új értelmezése. Körülbelül ez a helyzet a példabeszédekkel kapcsolatban, amelyeket saját értelmezéssel láttak el, mint például a magvetőről, a búza közti konkolyról, illetve a tengerbe vetett hálóról szólót (Mt 13, 18–23; 36–43; 49–50). Ez a folyamat egyben Jézus szavainak újjáformá-

²⁷ Ez a fogalom E. Schillebeeckstől származik.

lását is jelenti. Mindennek ismeretében a jézusi szavakkal kapcsolatban óvatosabban kellene bánnunk olyan fogalmakkal, mint „eredeti”, „nem eredeti”²⁸. A történeti rekonstrukció során arról lenne szó, hogy megkísér-
reljük visszafelé követni ezt a folyamatot – eltekintve attól, hogy szá-
munkra a leírt bibliai szöveg jelenti a hit zsinórmértékét. Hasonló folya-
mat játszódik le az egyházban ma is a prédikáció során, bár itt másként
használják fel Jézus szavait, mint az ősegyházban – amint ez az evangéliu-
mokból felismerhető. Ma ugyanis a prédikátor kiválaszt egyet Jézus Igéi
közül, s értelmezi azt. Így az evangéliumok bepillantást engednek szá-
munkra a legkorábbi kereszténység prédikációs, kateketikai és apologeti-
kai gyakorlatába is.

Az evangéliumok elbeszélő részeivel kapcsolatban, amelyek a jézusi
szavak mellett a hagyomány másik nagy elemét képezik, nem szabad el-
felejtetni, hogy a keresztény hagyományozók olyan meghatározott elbeszé-
lő formákat, műfajokat használnak, melyek már a környezetükben a ren-
delkezésükre álltak, főként az Ószövetségben, s a korabeli zsidó területen.
Az új tartalmat tehát régi elbeszélő műfajok öntőformáiba tölthették. Az
evangéliumok formatörténeti értelmezése ezekkel a struktúrákkal foglal-
kozott, s megtanította nekünk szabályaikat. Így létezik például olyan el-
beszélő hagyományegység, amelyet egy vezérige határoz meg (apophteg-
ma²⁹), vannak vita- vagy tanító elbeszélések, amelyek szerkezetileg a
zsidóság köreiben is ismertek, s még néhány egyéb is. A csodákról szóló
történetek is ide tartoznak. Ugyanúgy mesélik el azokat, ahogy már az
Ószövetségben mesélték a csodákat, de most Jézusra vonatkoznak, és új
tartalmak, mindenekelőtt a hit motívuma járja át őket. Néhol kimutatha-
tó, hogy egy ószövetségi elbeszélés közvetlenül hathatott a szinoptikus
változatra. Ezek közül igen sok az Illés és Elizeus alakja köré szőtt elbe-
szélő koszorúból származik. A hasonlóságok és a különbségek egyaránt
szembetűnőek, ha összehasonlítjuk a Jairus lányáról szóló elbeszélést
(Mk 5,21–43) a 2Kir 4,25–37, illetve az 1Kir 17,17–24 szövegével, vagy

²⁸ Vö.: *Hahn*, Überlegungen 23–26.

²⁹ Az apophtegmatikus történetet kifejezetten a vezérszóra vonatkoztatva beszélnek el, pl. a
kalászszedés történetét Mk 2,23–27-et a köv. mondásra: a szombat van az emberért,
nem az ember a szombatért.

a kenyérszaporítást elbeszélő részt (Mk 6,30–44) a 2Kir 4,42–44-gyel. Még az áthagyományozott mondásokat is lehet műfajilag csoportosítani (boldognak mondás, jajkiáltás, bölcs mondás stb.), de itt persze azzal is számolni kell, hogy Jézus maga is alkalmazta e formákat. A Jézus tetteiről, illetve a szavairól szóló hagyomány közt az a legfontosabb különbség, hogy az előző esetében mások beszélnek Jézusról, az utóbbiban viszont magjuk és egy jelentős rész magára Jézusra megy vissza.

Az evangéliumok ismertetőjegyeivel kapcsolatban még két nehézségről kell szót ejteni. Az első ezek közül a nyelv. Jézus arámi nyelven, illetve pontosabban, G. Dalmann kutatásai szerint az arámi nyelv galileai dialektusában beszélt. E dialektus alapján felismerték Jeruzsálemben a galileaiakat, amint ez Péterrel is történt (Mt 26,73). E dialektus legfontosabb ismertetőjegye a torokhangok pontatlan artikulációja lehetett: gyakorlatilag összetévesztették az alefet az ajinnal³⁰. Csakhogy az evangéliumokat görögül írták, Jézus szavai közt egyetlen arámi nyelvűt sem ismerünk.

Szavait még az evangéliumok lejegyzése előtt görögre fordították. Komolyan felmerül azonban a kérdés, minthogy görögül is beszéltek Galileában, hogy Jézus maga nem használta-e olykor-olykor ezt a nyelvet is. M. Hengel³¹ kimutatta, mennyire hellenizált volt a Jézus korabeli zsidóság. Az is bizonyos, hogy Jézus hallgatóságának sorai közt alkalomadtán pogányok is akadtak. A tizenkettő között is volt két görög nevű: András, Simon Péter testvére, valamint Fülöp.³² A kérdés alaposabb vizsgálatot is megérdemelve, ám erre itt nincs mód.

A másik kérdés Jézus szavainak lejegyzésére vonatkozik. A példabeszédeketszámítva csak logionok, szentenciaszerű rövid mondások maradtak ránk tőle. Ám egyes példabeszédek olvastán is az a benyomásunk, hogy az anyagot rendkívüli mértékben összesűrítették. Így például a kovászról szóló példabeszéd (Mt 13,33) egyetlen mondatból, a szántóföld-

³⁰ Vö.: *Billerbeck* I 157.

³¹ Judentum, különösen 108–114 (a nyelv problémájához); valamint *Schürer*, *Geschichte* II 1–26.

³² Figyelemreméltó, hogy András és Fülöp a János-evangéliumban jelenik meg, éppen akkor, amikor görögök mennek Jézushoz: 1, 40, 43–48; 6,5–8; 14,8 sk.

be rejtett kincsről szóló példázat pedig kettőből (Mt 13,44) áll. Alighanem abból érdemes kiindulni, hogy szavait a bevéső jellegű szóbeli hagyományozás, majd a lejegyzés folyamán összesűrítették, s így sokszor talán csak egy-egy beszéd összefoglalása vagy a saját maga által elmondott összegzés az, ami a birtokunkban van. Azt pedig már említettük, hogy a szinoptikus evangéliumokban olvasható beszédek olyan beszédkompozíciók, melyeket önálló logionokból vagy kisebb szócsoportokból állítottak össze.

b) Mennyire lehetséges a történeti Jézus képét valóban megrajzolunk? Az utóbbi négy évtized kutatása sokat fáradozott azon, hogy kritériumokat és ismereteket dolgozzon ki, amelyek segíthetik ezt a munkát. Arról volt szó, hogy az elért eredményeket egy összképben jelenítsék meg. Ha nem is lehetséges megírni Jézus élettörténetét, azért lehetséges volt működése, igehirdetése kapcsán felfedezni bizonyos általános magatartásformákat, szándékokat, melyek segítségével tisztábban láthatunk, sőt egyfajta tagolásra is módot adnak. Így bizvást kiindulhatunk abból, hogy Jézus igehirdetésének középpontjában Isten országa állt. Isten országát abban a formában kell fölfognunk, ahogyan Jézus elénk tárta. Ide tartoznak még Jézus erkölcsi követelményei és csodatételei is. Jézus tanítványokat gyűjtött maga köré. A tanítványság értelmezéséhez kapcsolódik Jézus követése, de annak a kérdése is, hogy a tanítványok csoportján belül létezett-e a tizenkettő szűkebb köre. Az is felvetődik, vajon milyen volt a viszony Jézus és a választott nép közt, és milyen volt a megbízatása velük kapcsolatban. Bizonyára eléggé hamar kibontakozott itt egyfajta konfliktus. E tekintetben érdemes megvizsgálni, milyen volt Jézus és a zsidóság egyes csoportjainak kapcsolata, de fontos felkutatni e konfliktus okait is, amelyek végül is Jézus erőszakos halálához vezettek. Jézus pere és halála természetesen olyan fontosak, hogy részletesebb vizsgálatot érdemelnek. Végül mint mindent átfogó problémát Jézus küldetéstudatát kell megközelíteni, vagy a teológia nyelvén szólva: meg kell vizsgálni, volt-e, s ha igen, mi volt Jézus nyilvános működésében, ami alapot szolgáltatott a húsvét után végbemenő krisztológiai irányú reflexió számára. Isten országa, Jézus követése, konfliktus, halál, a küldetés tekintélye: ezek azok a nagy témakörök, melyeknek segítségével megpróbálunk felvázolni egy Jézus-képet. E nagy témakörökön belül természetesen a különféle rész-

aspektusok egész sora létezik, amelyekre oda kell majd figyelnünk e munka során.³³

A következőkben szeretnénk bemutatni a kutatás során kimunkált kritériumokat, amelyek segítségével előrehaladhatunk a Jézus-kérdésben. E kritériumok alatt a szinoptikus anyag megítélésére vonatkozó gyakorlati szabályokat kell érteni. Feltűnő, hogy e szabályok szinte mindegyike tartalmi nézőpontokat használ zsinórmértékül. Ezek tehát:

aa) Az egyediség kritériuma: akkor van Jézusra visszamenő hagyomány nyal dolgunk, ha az sem a zsidó hagyományból, sem pedig az őskeresztény gondolkodásból nem vezethető le. Ez a kritérium, amelyet E. Käsemann nemrég újra használatba vett, kezdeti formában már P. W. Schmiedel, E. Hirsch és W. Heitmüller munkáiban megtalálható. Käsemann azonban mint egyedül érvényes kritériumot akarja érvényesíteni.³⁴ Látható, hogy ennek során az abszolút eredetiség a fontos. Csak azt fogadja el, ami valóban új, a már meglevőtől különböző. E kritérium, akár átgondolva, akár nem, olyan előfeltevéseket rejt magában, amelyek egy meghatározott krisztológiai koncepción alapulnak. E kritériummal szemben – elismerve természetesen használhatóságát – azt az ellenvetést tették, hogy egyfajta zsidóellenes beállítottságot rejthet magában,³⁵ hogy nem történelmi, hanem inkább vallástörténelmi irányultságú.³⁶ Ez a kritérium hatásos, de veszélyes fegyver. Biztos lehet benne az ember, hogy ha szigorúan használja, akkor a Jézus-hagyomány számos darabját el kell vetnie. Ha Jézus mindig az eredetiségre törekedett volna, akkor arra a Kínában dolgozó misszionáriusra hasonlított volna, aki vonakodik kínaiul beszélni. Kiindulópontként azért érdemes figyelünk rá, mint ahogy egy, a többivel összekötendő szála figyelünk.

³³ Ezeknek a részszempontoknak a szükségességét hangsúlyozza Hahn, *Überlegungen* 40–41. Összehasonlítható gondolatok találhatók Roloff, *Jesusbild* 561–572. Azt, hogy a kutatásban fontos egy összefogó keret, már régen fölismerték, l. *Lehmann*, *Quellenanalyse* 195–199.

³⁴ A vitához l. *Lehmann*, *Quellenanalyse* 174–186.

³⁵ *Mußner*, *methodologie* 132.

³⁶ *Lührmann*, *Kriterien* 64.

bb) A koherencia-kritérium. Ezt a következőképp kell értenünk: tökéletes harmóniának kell fennállnia Jézus szavai és tettei közt. Ha szava egybeesik egy cselekedetével, ha e kettő összefügg, ha van olyan áthagyományozott megnyilatkozása, különösen ha előíró, amely egy róla elmondott vagy esetleg tipikusan rá jellemző cselekedettel egybeesik, akkor megbízható nyomon vagyunk. E. Fuchs ebben az összefüggésben arról beszélt, hogy Jézus tanító jellegű igehirdetésének különlegessége éppen az, ahogy saját engedelmességét mércévé teszi tanítványai gondolkodása számára, illetve hogy elegendő, ha olyan esetre bukkanunk, amelyben Jézus szavai és tettei ugyanabba az irányba mutatnak.³⁷ Példaként Jézusnak a vámosokhoz és a bűnösökhöz való viszonyát említhetjük.

cc) A következő kritérium szorosan az előző mellett helyezkedik el, és nagyon hasonlít rá. Talán egy kissé formalizáltabb és lazább kötésű. Ez a sokszoros igazoltság kritériuma.³⁸ E kritérium azokat a Jézus valamely cselekedetéről szóló, tartalmilag meghatározott hagyományokat veszi figyelembe, amikor egy ilyen cselekedet több és különböző műfajú szövegben (apophthegma, vitabeszéd, példabeszéd stb.) is fennmaradt. A gyakori előfordulás önmagában még túl kevés volna, hiszen a szinoptikusok egymástól való függése szinte automatikusan vezetett számos hagyomány ismételtségéhez.

dd) Azok a hagyományok, amelyeket keménységük, botrányos karakterük miatt korrigáltak vagy háttérbe szorítottak, olyanoknak tekintendők, amelyek Jézus eredeti szavaihoz vezetnek el bennünket. E kritérium tehát az áthagyományozott szavakra vonatkozik. Példaként a Mk 2,27-et említhetnénk: „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért.” Olyan logion ez, amelyet Máté és Lukács – valószínűleg a szavak megütöközést keltő csengése miatt – már nem vett át. De utalhatnánk Jézusnak a házasság felbonthatatlanságával kapcsolatos állásfoglalására vagy az esküre vonatkozó tilalmára is, amelyek komoly nehézségeket okoztak.

³⁷ Vö.: E. Fuchs, *Hermeneutik* (Bad Cannstadt 1958) 228; *u. ö.*, A történeti Jézus kérdéséhez (Tübingen 1965) 155.

³⁸ Meßner, *Methodologie* 127, keresztmetszetbizonyításnak nevezi. Jobb „a sokszoros igazoltság kritériumának” nevezni.

ee) Sajátos utat ajánlott N. A. Dahl.³⁹ Abból indul ki, hogy a kereszten elszenvedett kínhalál Jézus életének legbiztosabb eseménye, amely azonban természetesen értelmezésre szorult. Jézus igehirdetésének történeti szempontú megértése tehát csak a keresztre való irányultsággal képzelhető el. „Jézus életének vége alkalmas arra, hogy a figyelmet Jézus kihívó teljhatalomigényére irányítsa, amellyel minden bizonnyal fellépett.”⁴⁰ Ezt a teljhatalomra való igényt érzi és elemzi ki következetesen Dahl a példabeszédekben és a Hegyi beszédben.

ff) Az utolsó helyen említendő kritérium az, amely szerint a történeti Jézus alakjának megrajzolásakor elsősorban a szinoptikus tradíció legrégebbi rétegeihez kell nyúlni. Ez a gondolat, amely már a régi „Jézus élete kutatásban” is szerepet kapott, s amely más jellegű, mint az eddig felsoroltak, mivel általános hagyománykritikai megfontolást hoz be, természetesen pontosításra szorul. A Jézus élete kutatás számára többnyire a Márk-evangélium jelentette a kiindulási pontot, vagy ahol irodalomkritikailag gondosabban dolgoztak, ott egy állítólagos ős Márk-evangélium. Ma már jobban tudunk differenciálni a szinoptikus hagyomány rétegei között. A legrégebbinek ezek közül egy ősi szenvedéstörténetet valamint a logionforrást tartjuk. De bármennyire döntő is jelentőségük, még ezek meghatározására is szükséges a fenti kritériumok alkalmazása.

Ha áttekintjük a kritériumok imént felvázolt gyűjteményét, amelyek különféle szilárdságúak, s használatuk is eltérő, együttes alkalmazásuk révén bizonyára lesznek eredmények. Ennek ellenére ki lehet építeni egy további módszertani hálót. Említettük már, hogy a kritériumok az egyetlen utolsó kivétellel tartalmi meghatározottságúak, a kérdéses hagyomány tartalmi elemeire koncentrálnak. E tény mögött az a helyes meglátás áll, hogy egy elbeszélő műfaj megítélése semmiképpen sem történhet úgy, hogy a tartalmát a korai keresztény közösség történeti reflexiójának tekintjük csupán. Így felelt meg ez az evangéliumok egy bizonyos formator-

³⁹ Dahl, *Der historische Jesus; u. ö., Der gekreuzigte Messias.*

⁴⁰ *Der historische Jesus* 121 sk.

téneti szemléletmódjának. A tartalom ténylegesen előre adott a műfaj számára, s ez akár azt is jelentheti, hogy időben korábbi.⁴¹ Így például egy apophthegmatikus történet történeti emléket nyújthatna Jézus működéséről, és nem volna szabad a közösség reflexiójaként értelmeznünk csupán azért, mert apophthegmatikus történetről van szó.

A fenti kritériumokon kívül Jézus nyelvének sajátosságait is kidolgozták a Jézus-tradíció megítélésére. Ebben az összefüggésben elsőként a példabeszédekre kell utalnunk. A példabeszédek képanyaga rokon a zsidó hagyomány példabeszédeivel, mégis különbözik a zsidó irodalom hasonló darabjaitól. E különбözőség főként a jézusi példabeszédek frissességében, nyomatékosságában, és kényszerítő erejű igehirdető jellegében ragadható meg. Kijelenthetjük, hogy e példabeszédeknek sem előzményei, sem követői nincsenek. Hiszen az ókeresztény közösség sem volt képes felemelkedni a képi nyelv eredetiségének erre a fokára. A zsidó irodalomban a példabeszédek a hagyományozott iskolai bölcsesség megjegyzésének eszközei voltak, Jézus ajkán azonban a hallgatóságot megragadó isteni közléssé váltak. Bizonyos, hogy e példabeszédek nagy részét a hagyományozás során átdolgozták, néhány közülük az allegorizáló módszer segítségével új értelmezési szintre emelkedett. Mégis mindig lehetséges eredeti állapotuk helyreállítása. Erre az egyes példabeszédek eredetisége, valamint esztétikus és kiegyensúlyozott jellege ad lehetőséget. Amikor az irodalomtudomány modern nyelvében a hasonlatokról mint esztétikus tárgyokról beszélnek, akkor főként abból indulnak ki, hogy mindegyikük egy külön kis világot jelenít meg. Ezért e munka során különösen nagy figyelmet kell majd szentelnünk Jézus példabeszédeinek.

Jézus kedvelt nyelvi formái⁴² részletesebben a paradoxon, az ellentétre épülő párhuzam, a *passivum divinum*, bizonyos ritmikus struktúrák, melyek akkor tűnnek elő, ha az ember az evangélium görög szövegét megpróbálja visszafordítani arámirra. E nyelvi elemek kiegészítő támpontként igénybevehetők. Kiemelhetünk két, Jézusra jellemző, lefordíthatatlan arámi szót, amelyek egyike elhelyezésénél fogva jelentős. Az egyik le nem fordí-

⁴¹ Ezt hangsúlyozza Holtz, *Kenntnis von Jesus*.

⁴² Vö.: *Jeremias*, *Theologie* 19–45; *Hahn*, *Überlegungen* 35 sk; *Lehmann*, *Quellenanalyse* 189–195.

tott arámi fordulat az „Amen, mondom nektek” (magyar fordításban: „Bizony mondom nektek”), amelynél feltűnő, hogy az egyébként (a liturgiában) megerősítő formulaként használt Amen a kifejezés elején áll. A másik ilyen szó az imakezdő „abba” megszólítás (Mk 14,36), amelynek megfelelőjét hiába keressük a kor egyéb irodalmi szövegeiben. Továbbá a különböző Jézuslogionokban felfedeztek egy jellegzetes kettős struktúrát, amelynek segítségével olyan módon állt egymás mellett a jelen és az (eszkatologikus) jövő, hogy a jelennek a jövő általi meghatározottsága kényszerítő erővel tűnjék elő. Példaként említhetjük a Lk 12,8-at: „Aki tanúságot tesz mellettem az emberek előtt, azt majd az Emberfia is magáénak vallja Isten angyalai előtt.” (Vö. Mt 23,12; Mk 10,31; Lk 6,20sk.)⁴³

A Jézus által beszélt nyelvnek tartalmilag jobban meghatározott, részletezett ismertetőjegyei azokat a logionokat jellemzik, melyekben az ember önelégültségét pellengérezzi ki, amely megbotránkozik Isten irgalmán. F. Mussner inkább negatív módon közelíti meg ezt a kérdést⁴⁴, amikor olyan Igékre irányítja a figyelmünket, amelyek nyitott, indirekt és bizonytalan krisztológiát vagy szóteriológiát tartalmaznak, s amelyekből feltűnő módon hiányzik a húsvét utáni homológia hatása, s ez arra utal, hogy igen ősieik.⁴⁵ R. Riesner, akit erősen foglalkoztatott ez a probléma, de bizonyos esetekben mintha túllőtt volna a célon, Jézus szavaiban a tradícióképzés nyomai után kutat, vagy legalábbis olyan jeleket keres, amelyek érthetővé teszik, hogy e szavak a hallgatóság emlékezetébe belevésődtek. Ezzel kapcsolatban rámutat arra a teljhatalomra, amely Jézus szavaiból árad, a figyelmes hallgatóhoz intézett ismétlődő felszólításaira („Akinak füle van, hallja meg!), talányos vagy prófétai jellegű mondásaira, melyeket meggondolkoztatónak szánt, arra a fogalmazásmódra, melyet a könnyebb megjegyzés érdekében választott, illetve arra, hogy Jézus maga foglalta össze ilyen tömören tanítását.⁴⁶

A Jézus-hagyományok megbízhatóságába vetett hit a tudomány berkein belül határozottan erősödött a letűnt Bultmann-korszakhoz képest.

⁴³ Vö.: *Robinson*, Kerygma 228–231.

⁴⁴ Vö.: *Farmer*, Essay 124 sk.

⁴⁵ *Methodologie* 133.

⁴⁶ *Lehrer* 423.

A rendelkezésünkre álló módszertani eszközrendszer kritériumokat és ismertetőjegyeket kínál számunkra, amelyek együttes figyelembevétele a siker reményével kecsegtet. Mindenekelőtt vissza kell azonban utasítanunk a kritikának azt az előítéletét, miszerint a bizonyítás kötelezettsége azt terhelné, aki állítja egy bizonyos hagyomány eredetiségét.⁴⁷ Ez ugyanis azt jelentené, hogy alapelveként a hagyomány nem eredeti voltából indulunk ki. Eltekintve attól, hogy a „bizonyíték” szó emlegetése a történeti kutatás kontextusában ártalmas dolog, ez az állásfoglalás igencsak könnyen veszi a tennivalóit. Minthogy tudjuk – s ezt fentebb ki is mutattuk –, hogy a Jézus-hagyományt továbbadták, de ugyanakkor értelmezték is, s mert ez a fejlődés is igényel egyfajta plauzibilitást, mindkettőt meg kell világítanunk a lehetőségekhez mérten: egyrészt tehát a „jézusit”, az ő őseredeti szavait, s őseredeti tetteit, másrészt pedig a húsvét utáni közösség újraértelmező és átalakító tevékenységét. Csakis ebben az átfogó összefüggésben lehet tárgyilagosan és értelmesen megítélni a tradíciót. Néhány magyarázó jó szolgálatot tett avval, hogy kritériumokat dolgozott ki, amelyek segítségével egy hagyományt közösségformáló erőnek ismerhetünk fel.⁴⁸ W. G. Kümmel szerint ide sorolandó minden olyan tendencia, amely az őskeresztény hitfejlődés szempontjából fontos volt, s így változást kellett okoznia a Jézus-hagyományban.⁴⁹

A munka során megpróbáljuk majd ezt a legutóbb említett szempontot is figyelembe venni, s legalább utalásszerűen azt is szeretnénk megemlíteni, milyen irányban hatottak ezek a húsvét után történő átformálások és újraértelmezések. E tendenciák kidomborításával élesíthetünk valamenynyit Jézus-képünkön. Ezenkívül – amennyire hasznos és amennyiben megvilágíthatja ez Jézus működésének történeti háttérét – Biblián kívüli kortárs forrásokat is igénybe fogunk venni. Ezért a következő két fejezetben a Jézus korabeli Izrael politikai, szellemi és társadalmi helyzetével fogunk foglalkozni.

⁴⁷ Bultmann óta gyakran ismétlik, *Hahn* is, *Überlegungen* 27sk., ő azonban korlátozottan.

⁴⁸ Vö.: *O. Cullmann*, *Unzeitgemäße Bemerkungen zum „historischen Jesus“ der Bultmannschule: Vorträge und Aufsätze 1925–1962* (Tübingen und Zürich 1966) 141–158, itt 154–157.

⁴⁹ *Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde: Heilsgeschehen und Geschichte* (mThSt 3) (Marburg 1965) 429–438, itt 432.

IRODALOM: *N. A. Dahl*, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KuD, Göttingen, 1955, 104–132.; Uő.: Der gekreuzigte Messias, in: H. Ristow–K. Matthiae: Der hitorische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin, 1960, 149–169.; *J. A. Fitzmyer*, Die Wahrheit der Evangelien, SBS 1, Stuttgart, 1965.; *U. Wilckens*, Jesusüberlieferung und Christuskerygma, Th Viat 10, 1966, 310–330.; *W. R. Farmer*, A Historical Essay on the Humanity of Jesus Christ, in: Christian History and and Interpretation: Studies Presented to J. Knox, Cambridge, 1967, 101–126.; *G. Schille*, Prolegomena zur Jesusfrage, ThLZ, 93, 1968. 481–488.; *G. Strecker*, Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage, Ev Th 29, 1969, 453–476.; *M. Hengel*, Kerygma oder Geschichte?, ThQ 151, 1971, 323–336.; *H. Koester*, The Historical Jesus, in: *H. D. Betz*: Christology and a Modern Pilgrimage, Claremont, 1971, 123–136.; *S. Schulz*, Die neue Frage nach dem historischen Jesus, in: NT und Geschichte, FS O. Cullmann, Zürich und Tübingen, 1972, 33–42.; *J. Roloff*, Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild, ThLZ 98, 1973, 561–572.; *K. Kertelge* (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus, QD 63, Freiburg, 1974. Töb-bek között tanulmányt irt itt: *F. Hahn*, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, 11–77.; *F. Lentzen-Deis*, Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien, 78–117.; *F. Mußner* (és munkatársai), Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, 118–147.; *D. Lührmann*, Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte, in: *J. Dupont*, Jésus aux origines de la Christologie, BRThL 40, Louvain, 1975, 59–72.; *J. Blank*, Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu, ThQ 158, 1978, 163–177.; *R. Latourelles*, L'accès a Jésus par ls évangiles, Recherches 20, Theologie, Tournai/Montreal, 1978.; *T. Holtz*, Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu, ThLZ 104, 1979, 1–12.; *R. és W. Feneberg*, Das Leben Jesu im Evangelium, QD 88, Freiburg 1980.

Második fejezet

Izrael politikai helyzete Jézus korában

1. Augustus és Tiberius császárok uralma

A római nagypolitika szemszögéből nézve Jézus élete Octavianus Augustus (Kr. e. 27–Kr. u. 14) és Tiberius (Kr. u. 14–37) uralkodásának idejére esik. E két császár sosem járt a birodalomnak ezeken a keleti vidékein, sosem léptek Szíria vagy Palesztina földjére. Mégis, uralmuknak a politikai egyeduralmat megteremtő időszaka itt is jólétet és békét hozott. Augustus nevével, aki sikeresen fejezte be a polgárháborút, s akinek bölcs kormányzása boldog időszakot jelentett népei számára, összekapcsolódik a „Pax Romana Augustana”, azaz az augustusi „római béke”. Tetteiért költők és papok magasztalták. Vergilius negyedik eklogájában az aranykor beköszöntéről ír. Horatius, a „Carmen saeculare” szerzője Augustust az uralkodók legnagyobbikaként magasztalja.¹ Augustus Rómában visszatartotta a királyi címet, de keleten engedte, hogy a birodalom védőisteneként tiszteljék. Ez különösen akkor volt irányzó, ha mindezt összekötötték Róma istennő kultuszával. E tény szembeszökő bizonyítéka lehet, hogy Ankyrában (a mai Ankarában) templomot szenteltek neki és Dea Roma istennőnek. E templom falán már a 16. században felfedezték azt a terjedelmes latin, illetve görög nyelvű feliratot, amelyet „Res gestae divi Augusti” néven ismer a tudomány. (Magyarul in: Borzsák István szerk.: Római történeti Chrestomathia, Budapest 1963, 193–198. – a ford.) E do-

¹ Carmina lib. IV 14,6, H. Färber 1982-es müncheni 9. kiadásában ld.: 212.

² Kiadó E. Weber (München, 3. kiad. 1975) Nr. 35.

kumentumban a hetvenhat esztendő Augustus egy esztendővel a halála előtt mintegy összefoglalja saját maga tetteit. A szöveg vége felé Augustus nem csekély elégedettséggel állapítja meg, hogy a szenátus, a lovagrend és az egész római nép a „haza atyja” (pater patriae) megtisztelő címet adományozta neki.² Bár Augustus sosem járt Palesztinában, hatalma természetesen ott is érezhető volt. Erről Júdeában előbb Heródes király, majd fiai és Júdea római helytartója gondoskodtak.

Hasonlóan értékelhető Tiberius is, akit emberkerülőnek mondanak, s aki kora előrehaladtával egyre inkább visszahúzódott campaniai palotájába, majd pedig Capri szigetére. Seianus, a testőrség parancsnoka (prae-fectus praetorio) Kr. u. 20-tól kezdve egyre nagyobb befolyást gyakorolt a császárra³, s Tiberius távollétében lassan csaknem teljesen reá szállt Rómában a hatalom. Seianus a zsidók ellensége volt, s ő nevezte ki Pontius Pilátust Júdea prefektusává. Tiberius tizenötödik uralkodási évében lépett fel Keresztelő Szent János (Lk 3,1), ugyancsak Tiberius uralkodására esik L. Vitellius szíriai helytartóvá történő kinevezése Kr. u. 35-ben, akiről pedig tudjuk, hogy ő hívta vissza Pilátust tisztjéből.⁴

2. Nagy Heródes

Heródes, akinek uralkodási idejére esett Jézus születése, Jézus életének első uralkodója. Heródes gazdag idumeai nemzetség sarja volt, apját Antipaternek hívták, nabateus anyjának Kypros volt a neve. Származása miatt a király a zsidók szemében mindig betolakodó, idegen trónbitorló maradt. Uralmát mindvégig beárnyékolta a hatalmi szempontból érthető, ám véres összeütközések az előtte uralkodó Hasmoneus-dinasztia le-származottaival. Második felesége, Mariamme, aki ugyancsak Hasmoneus-hercegnő volt, szintén a politikai erőszak áldozatává vált. Heródesnek jelentős birodalmat sikerült összekovácsolnia, amely magába foglalta

³ Ld. *Tacitus*, Ann. 1,24,2, valamint: 3,29,4.

⁴ Seianus Kr. u. 31-ben összeesküvést szőtt, amiért kivégezték.

Idumeát, Júdeát, Szamariát, Galileát, Pereát, valamint Északkelet-Palesztina néhány más vidékét, s ezt majd harminc esztendőn keresztül békében kormányozta. A Kr. e. 40. év végén a római szenátus Antonius és Octavianus (a későbbi Augustus) triumvirek javaslatára Júdea királyává nevezte ki Heródest. A római politikusok meglátták benne azt a férfit, aki a birodalom peremvidékén élő nyakas zsidó népet megbékítheti, s Róma hatalma alá törheti. Ha valaki egoista, hatalomvágyó embernek minősítené Heródest, azzal alighanem alulértékelné őt. A király ugyanis meggyőződéssel vallotta, hogy Rómának igenis van egyfajta politikai küldetése, melynek igyekezett alárendelni magát, illetve hogy Augustus uralmának ki kell terjednie az akkori lakott világ egészére, aki kegyesen fogadta őt Antonius legyőzése után is, holott Heródes az ezt megelőző konfliktus során a bukott triumvrt támogatta.

Heródes és a római hatalom viszonyát jól jellemzi a király hivatalos címe: „a római nép barátja, s vele szövetséges király” (rex socius et amicus populi Romani). Mint Róma meghosszabbított karja, az országban teljes mértékű függetlenséget élvezett belpolitikai kérdésekben, de önálló külpolitikai akcióba nem kezdhetett. Belpolitikai jogosítványai viszont átfogták a teljes állami és polgári magán- és büntetőjogot, a közigazgatást, a pénzügyek irányítását valamint a hadseregtartás jogát is. A Kr. e. 9-ben történt események jól rávilágítanak, milyen szűk volt külpolitikai mozgásteret. Augustus tudomást szerzett róla, hogy Heródes Róma előzetes megkérdezése nélkül háborút kezdett az arabokkal. Augustus ekkor egy levélben félreérthetetlenül közölte vele, hogy eddig ugyan a barátjának tekintette, a jövőben viszont alattvalóként kezeli majd.⁵ Mégis sikerült a királynak – igaz csak személyre szólóan – megőrizni rendkívüli jogosítványait belpolitikai ügyekben. Ám ettől kezdve nem tehetett meg többek között azt sem, hogy mindezt minden további nélkül fiaira is örökölni hagyja. Sőt nyilvánvalóvá vált, hogy végrendelete csak császári megerősítéssel léphet majd életbe.

⁵ Ld. *Josephus Flavius*, A zsidók története, (a továbbiakban: Történet) Ford. Révay József, Budapest, 1966, 16, 290, valamint: *Schalit*, Herodes 166.

Heródes ügyesen és következetesen élt a rábízott hatalommal, de sem a kegyetlenség, sem pedig a brutalitás nem állt távol tőle. Az általa létrehozott bíróságok munkájuk során alkalmazkodtak a hellenisztikus-római jogi felfogáshoz. Hogy miként festett részletekben a szintén általa életbe léptetett adórendszer, azt igen nehéz rekonstruálni. Bizonyos jelek azonban arra mutatnak, hogy egy a saját maga, illetve a saját érdekeltségei számára befolyó fejadót vetett ki, amely magasabb volt, mint a Hasmoneusok korában. Ezenkívül egy a császárnak továbbküldendő adót is be kellett hajtania. Emellett még többféle adónem volt érvényben: a fejadó, a census, a jövedelem- és a vagyonadó, sóadó és más adók.⁶ Újjászervezte a vámrendszert, s ez az újítása túlélte őt. A legfelsőbb zsidó bírósági szervezet, a Főtanács (Szinhedrion) illetékességét erősen szűkítette, a potestas gladii-t, a halálos ítélet meghozatalának jogát például biztosan elvette a testülettől. Schalit feltételezi, hogy még azt sem engedte meg a Főtanácsnak, hogy a király mellett működő tanácsadó testületként működjön.⁷ A Hasmoneusok még egyszerre birtokolták a királyi és a főpapi hatalmat, de Heródesnek már be kellett érnie az elsővel. Idegen idumeaiként ugyanis tisztában volt azzal, hogy nem kockáztathatja meg a főpapi szék megszerzését, de jelentősen megnyirbálta a mintegy mellette működő főpapi hivatal jogait. A főpapi hivatal örökölhetőségét, amely szerint a tisztesség mindig apáról fiúra szállt, ugyanúgy megszüntette, mint az épp szolgáló főpap azon jogát, hogy élete végéig hivatalban maradjon. A főpap így kultikus tisztségviselővé vált, aki azonban Heródes akaratától függ.

Heródes mindazonáltal sosem fáradt bele a kísérletezésbe, hogy királyságát a pusztán politikai hatalom szintje fölé emelje, s bizonyos égi fénybe öltöztesse. Mindezt oly módon tette, amely valamennyi hívő zsidó szemében ellentmondásosnak tűnt, s az ő mélységes megvetését váltotta ki. Ám a király egyszer eleget is tett a zsidó érzékenységnek. A jeruzsálemi templomot új fénybe öltöztette, megnövelve ezzel Jeruzsálem tekintélyét külföldön és odahaza egyaránt. Ezenkívül olyan birodalmat hozott létre, amely méreteiben a dávidit kellett, hogy felidézze a zsidók számára.

⁶ Ld. Schalit, Herodes 262–298.

⁷ Herodes 302.

Csakhogy Dávid a Messiás előképe volt, Heródes számára viszont nem Izrael és a várt Messiás jelentette a béke, a jólét és a megváltás garanciáját, hanem Róma, valamint a mindenki fölött való császár, ebben az esetben Augustus. Mint Róma kegyelméből uralkodó király, Heródes nagy gondot fordított Róma fényének közvetítésére is. A maga részéről kész volt rá, hogy részt vegyen a császárkultuszban, amely lassan a provinciákban is terjedni kezdett. Jelzés értékű, hogy Szamária újjáépített fővárosának a Szebaszte nevet adta, amely végső soron annyit jelentett, hogy az isteni uralkodónak szenteli az új várost. Mivel ezzel a hozzáállásával Heródes végül is a zsidó nép különlegességét, kiválasztottságát vonta kétségbe, birodalmi messianizmusa minden bizonnyal gyanúsnak tűnt a nép előtt, s az lett az eredménye, hogy a szakadék egyre mélyült a király és népe között.

3. Heródes fiai

Heródes kénytelen volt megváltoztatni végrendeletét. Az első verzió szerint a jeruzsálemi Dorisszal kötött első házasságából származó Antipatrosra örököltette a főhatalmat. Azt szerette volna, ha ő öröklí a királyi hatalmat az egész ország felett. Alexandrosnak és Aristobulosnak – ők második feleségétől, a hasmoneus Mariammétól születtek – csak bizonyos tartományok felett szánt királyi méltóságot. Azok a hihetetlen intrikák, amelyeket főleg Antipatros szervezett féltestvérei ellen, először a két fiatalabbik fiú meggyilkolásához vezettek. Azonban Antipatros is, aki összeesküvést szervezett, röviddel apja halála előtt erőszak áldozatává vált. Öt nappal a halála előtt, Kr. e. 4 márciusának a végén vagy áprilisának az elején Heródes még egyszer összeszedte erejét, és végérvényesen döntött a trónutódlás kérdésében. Úgy határozott, hogy fia, Arkhelaosz örökölje a királyságot, azaz az egész ország fölötti uralmat. Antipas és Fülöp a tetrarcha (negyedesfejedelem) méltóságát kapta, az első Galilea, Perea, Transzjordánia zsidó kézen levő területei felett, a második pedig Galulánitis, Trachonitis és Batanea felett egészen Paneas városáig, az ország északkeleti részének egész területén. Arkhelaosz és Antipas Heródes negyedik házasságából született, anyjuk a samaritánus Malthake volt, így

édestestvérek voltak. Ám Fülöp, aki Heródes ötödik, a jeruzsálemi Kleopátrával kötött házasságából született, csak féltestvére volt az előző kettőnek.⁸ Heródes Arkhelaosz feladatává tette, hogy pecsétgyűrűjét, valamint az államháztartás lepecsételt aktáit Rómába vigye Augustusnak. Elvégre a döntés joga végső soron az imperátort illette meg mindabban, amiről a király rendelkezett.⁹

Ám a király halála után forrongás kezdődött az ország különböző területein. Arkhelaosznak még római útja előtt egy felkelést kellett levernie Jeruzsálemben. Augustus elővigyázatosságból Izraelbe küldte Sabinus prokurátort arra az időre, amíg a trónkérdés rendeződik. Feladata az volt, hogy biztosítsa a rendet és a nyugalmat. Sabinus azonban körültekintés nélkül tett lépéseket, és provokálta a népet. Az örökösök közt trónviszály tört ki. Arkhelaoszon kívül Antipatros is Rómába utazott, mert úgy érezte, rosszul bántak vele. A Heródes-ház más tagjai is Rómában tartózkodtak, miközben Galileában, Sepphoris közelében egy bizonyos Júdás felkelők csapatát gyűjtötte maga köré, s nyugtalanságot keltett a vidéken. Pereában Nagy Heródes egyik volt, Simon nevű rabszolgája hasonlóképpen cselekedett. A római legátus, Varus, római csapatok élén elindult Antiochiából, hogy lecsendesítse a lázadókat. Egészen Jeruzsálemig nyomult előre, miközben felégette Sepphorist. Mindezek kapcsán nem árt tudatosítani magunkban, hogy Sepphoris csak négy kilométernyire van Názárettől, ahol ekkor már élt, s családja körében növekedett a gyermek Jézus.

Augustus Rómába hívta Heródes civakodó örököseit, s az Apolló-templomba rendelte mindannyiukat, hogy meghallgassa őket. Végül döntésével nagyjából megerősítette Heródes végrendeletét. A legfontosabb változtatás az volt, hogy Arkhelaosztól megtagadta a királyi címet, meg kellett elégednie annyival, hogy Júdea, Szamaria és Idumea ethnarchája lett belőle. Antipas és Fülöp tetrarcha lett. Arkhelaosznak túrnie kellett, hogy Gáza, Gadara és Hippos városokat Szíria provinciához csatolják.

⁸ Nagy Heródes tíz alkalommal nősült, feleségei a következők: a jeruzsálemi Doris, a hasmóneus Mariamme, egy másik Mariamme, aki papi családból származott, a szamaritanus Malthake, a jeruzsálemi Kleopátra valamint Pallas, Phaidra és Elpis. A két utolsó asszony neve nem maradt ránk.

⁹ Vö.: *Josephus*, A zsidó háború (a továbbiakban: Háború), Ford. Révay József, Budapest, 1963, 1,668sk., valamint uő.: Történet 17,188sk.

Hogy a három fiú közül mégis ő járt a legjobban, jól mutatják a jövedelmek, melyek a fejedelmeknek tartományaikból befolytak. Az ő évi jövedelme 600 talentum volt, míg Antipasnak 200, Fülöpnek pedig csak 100 jutott.¹⁰

Jézus élete szempontjából a Heródesfiak közül kétségkívül Heródes Antipas, a negyedesfejedelem (Kr. e. 4–Kr. u. 39) a legfontosabb. Tizenhat esztendőskorában lépett trónra ez a becsvágyó, okos és pompakedvelő ember, akinek tettereje azonban nem ért fel apjáéval. Újjáépíttette a Varus által lerombolt Sepphorist, falakkal vette körül, s ide helyezte rezidenciáját. Egy nyitott amfiteátrum léte bizonyítja a negyedesfejedelem hellenizáló-római beállítottságát. Erre utal az is, hogy az általa megerősített Betharamphtának a császár felesége iránti tiszteletből először a Livia, majd a Julia nevet adta. Legjelentősebb városalapításának Tiberias bizonyult a Genezáreti-tó nyugati partján. Végül ebbe a Tiberius császár nevét viselő városba tette át székhelyét. Az alapítás időpontját nem lehet pontosan megállapítani, de valószínű, hogy nem történhetett Kr. u. 20 előtt. Jézus működésének idejében valószínűleg már befejeződtek az építési munkálatok.¹¹ Az alapítás kapcsán kínos botrány robbant ki, ugyanis számos sírt eltávolítottak, hogy helyet teremtsenek az új város számára. A levita törvények szerint ez a hely ettől kezdve tisztátalannak számított. Így a hitüket komolyan vevő zsidók a kedvező feltételek ellenére sem akartak letelepedni Tiberiasban. Antipas ezért arra kényszerült, hogy mindenféle népséget telepítsen oda – részben erőszakkal is.¹² Valószínűleg különleges fényt vet a zsidó Jézusra az a tény, hogy nyilvános működése kapcsán az evangéliumokban Tiberias neve mint Jézus tevékenységi helye egyszer sem bukkan fel.¹³ Jézus feltehetőleg sosem járt ott. Heródes Anti-

¹⁰ Ld. *Josephus*, Történet 17,318–320.

¹¹ *Josephus* megemlíti Tibériasz alapítását (Történet 18,35sk.), de csak miután beszélt Pilátus hivatalba lépéséről. Ez talán az esemény terminus a quo-jára utal.

¹² Ld. *Josephus*, Történet 18,36–38.

¹³ A János-evangéliumban Tibériasz neve háromszor fordul elő. A 21,1-ben a Tibériasz-tóról van szó. Ez volt a Genezáreti-tó egyik neve. A 6,1-ben a galileai Tibériasz-tóról olvassunk. A 6,23-ban egy igen nehezen érthető szöveg arról tudósít, hogy a kenyérszaporítás után hajók érkeztek Tibériaszból. Ld. ehhez: *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium II.*, HThK, Freiburg, 1971, 44–46. Annyi bizonyos, hogy a város sehol sem kerül közvetlen kapcsolatba Jézussal, a szinoptikusoknál még a neve sem merül fel.

past országa területén a teljes bírói hatalom illette meg. Ő volt az, aki elfogatta és megölette Keresztelő Szent Jánost, amint arról a szinoptikus evangéliumok és Josephus Flavius is beszámolnak. Az elfogatás okát és a kivégzés közelebbi körülményeit illetően azonban vannak eltérések a beszámolók között. A Mk 6,17–29, illetve a Mt 14,3–12 az ismert történetet tárja elénk, amely szerint a bosszúra éhes Heródiás akarta megölni a Keresztelőt, amiért az kifogást emelt Antipasszal való kapcsolata miatt, miután Heródiás felbontotta házasságát Antipas egyik mostohatestvérével,¹⁴ A bosszút lihegő Heródiás a lánya tánca segítségével el is érte célját. Josephus szerint azonban (Történet 18,116–119) Antipast politikai megfontolások vezették. Attól tartott ugyanis, hogy a Keresztelő vonzerejével és szavainak hatásával zavargást idéz elő a nép soraiban. E gyanú miatt verette vasra Keresztelő Szent Jánost, s ezért vitette és ölette meg a Holt-tengertől keletre fekvő Machaerus várában. A tulajdonképpeni okot Josephus őrizte meg számunkra. A szinoptikus tradíció ezzel szemben az Il-lés-hagyomány mintájára formálja a történetet, akit Jezabel, a Szamariában uralkodó Áháb felesége üldözött (1Kir 21,17skk.).¹⁵ Keresztelő Szent János mártírhálálát a 20-as évek végének egy időpontjára kell helyeznünk.¹⁶

Antipas Jézus számára sem volt veszélytelen. A Lk 13,31 szerint figyelmeztetik Jézust, hogy óvakodjék a fejedelemtől, s arra kéri, hagyja el az ő területét, mert Heródes meg akarja öletni. Az egyedül Lukács szenvedéstörténetében olvasható adat megítélésével (23,6–12), miszerint Pilátus

¹⁴ A mostohatestvért Josephus szerint Heródesnek hívták, mint apját, és Nagy Heródesnek a papi származású Mariamméval kötött házasságából született. (Történet 18,109). Philipposz, akiről a Mk 6,17 és párhuzamos helyei is említést tesznek, felesége nem Heródiás, hanem lánya, Salome volt.

¹⁵ Josephusnál is van némi szerepe a Keresztelő vonatkozásában Antipász házasságának, de csak közvetett. Szerinte a tetrarcha első felesége IV. Aretász nabateus király lánya volt. Őt azonban eltaszította magától, hogy elvehesse Heródiást. Erre Aretász hadba szállt Antipász ellen, és súlyos vereséget mért rá. A nép a veszített csatában Isten büntetését látta, amiért Antipász kivégeztette a Keresztelőt. Az egészhez ld.: *J. Gnlika*, *Das Martyrium Johannes' des Täuflers*, in: *Orientierung an Jesus*, J. Schmid-Emlékkönyv, Freiburg, 1973, 78–92.

¹⁶ *W. Schenk* újabban amellett érvel, hogy a kivégzés Kr. u. 34 és 36 vége között történt., *Gefangenschaft und Tod des Täuflers*, ZNW 29, 1983, 453–483.

a megbilincselte Jézust Heródes Antipas elé vezetteteti, majd csak később foglalkozhatunk. Mindenesetre valószínű, hogy a tetrarchának semmiféle bírói hatalma nem volt Jeruzsálemben.

Alighanem felesége, Heródiás becsvágyának számlájára írhatjuk, hogy Antipas végül elveszítette országát.¹⁷ Az ő állandó ösztönzésére kereste fel Antipas Rómában Caligula császárt, hogy királyi címet kérjen tőle, melyet II. Agrippa, Fülöp örököse már Kr. u. 37-ben elnyert a császártól. Agrippa azonban Antipast különböző mulasztásai miatt illetve egyszerűen rágalmozással is befeketítette, így a császár elmozdította őt trónjáról, s a galliai Lugdunumba száműzte, ahol később meg is halt. A büszke Heródiás követte férjét a száműzetésbe.

Antipas mellett Fülöp, (Kr. e. 4–Kr. u. 34) az északkeleti területek negyedesfejedelme is szerepel az evangéliumban, így például a Lk 3,1 nagy szillogizmusában, ahol Iturea és Trachonitis uralkodójaként kerül elő. Kegyes, igazságos és békés uralmat tulajdonítanak neki. Josephus írja róla, hogy igyekezett mindenkinek rögtön rendelkezésére állni, aki csak peres ügyével felkereste őt.¹⁸ Ő volt az egyetlen, zsidó népességű területen uralkodó fejedelem, aki Augustus és Tiberius képmásával veretett pénzt. Igaz, a tartomány kevert lakosságú volt. Sőt valószínű, hogy a szír-görög elem számban felülmúlta a zsidókat. Fülöp azzal is akarta bizonyítani a császári ház iránti odaadását, hogy az általa kiépített, a Jordán forrásvidékének közelében fekvő Paneast a császár tiszteletére Caesareának, illetve az általa városi rangra emelt és kiterjesztett mezővárost, a Jordánnak a Genezáreti-tóba torkolásától nem messze fekvő Betszaidát pedig Augustus lányának tiszteletére Juliasnak nevezte el. Az evangéliumokban az egyik város, amelynek közelében Simon Péter először tett tanúbizonyságot Jézus messiási voltáról, a „Fülöp Caesareája” (Kaisareia Philippi) nevet viseli (Mk 8,27), amely így a tetrarcha nevét is megőrizte számunkra. A másikat ezzel szemben, amely Simon Péter, András és Fülöp apostolok szülővárosa is volt, az Újszövetség mindig csak Betszaidának nevezi (Jn 1,44. 12,21; Mk 6,45. 8,22; Mt 11,21, illetve párhuzamos helye, a Lk

¹⁷ Ld. *Josephus*, Történet, 18,245–256.

¹⁸ Történet 18,106–108.

9,10). Jézus maga is járt Fülöp felségterületén, nyilvános működése során Betszaidába is eljutott. E tény nemcsak az bizonyítja, hogy számos tanítványa innen származott, hanem a galileai városok ellen intézett jajkiáltásokon belül Betszaida ostromozása is erről tanúskodik (Mt 11,21 és párhuzamos helyei). Jézus esetleg azért is kereste fel alkalomadtán ezt a vidéket, hogy elkerülje Heródes Antipas erőszakos fellépését. Fülöp negyedesfejedelem, akinek Betszaida volt a székhelye, Tiberius császár huszadik uralkodási évében, azaz Kr. u. 33/34-ben halt meg. Még életében pompázatos síremléket építtetett magának, oda helyezték végső nyugalomra.

Heródes Arkhelaosz (Kr. e. 4–Kr. u. 6) volt apja végrendeletének legfőbb kedvezményezettje, s Augustus is őt támogatta. Mégis ő bizonyult a legkevésbé méltónak Nagy Heródes örökségére. Szeszélyeinek engedelmeskedve, zsarnok módjára kormányozta népét. Amint kinevezték Júdea és Idumea etnarkhájává, leváltotta hivatalából Jóazar főpapot, helyére annak testvérét, Eleazárt helyezte. De hamarosan neki is mennie kellett, s egy bizonyos Sie fia Józue lett az utódja. Különösen nagy felháborodást keltett a nép körében második házassága, amelyet féltestvérének, Alexandrosznak feleségével, Glaphyrával kötött. Uralkodásának tizedik évében előkelő zsidók és samaritánusok küldöttséget menesztettek Rómába, hogy Augustusnál panaszt tegyenek Arkhelaosz zsarnokoskodása és kegyetlenségei miatt. A vádak valószínűleg igen súlyosak lehettek, mert Augustus szokatlan keménységgel reagált. Arra sem méltatta Arkhelaoszt, hogy írjon neki, személyes megbízott útján rendelte Rómába, ahol egy szabályos bírósági tárgyalás keretei között egyszerűen megfosztották méltóságától, büntetésként pedig elkobozták vagyonát, és a galliai Vienne-ba száműzték.¹⁹ Arkhelaoszt közvetlenül csak egyszer említi meg az Újszövetség (Mt 2,22), de ez a hely csak megerősíti rossz hírét. A letétbe helyezett minákról szóló példabeszéd lukácsi verziójában esetleg egy Arkhelaoszra történő utalással van dolgunk. Azt is feltételezik, hogy abban az epizódban, melyben a trón várományosáról van szó, aki királysága megerősítése céljából messzi országba utazik, illetve az ország lakosságáról, akik meg akarták ezt akadályozni, de végül a sikerrel hazatérő király

¹⁹ Vö.: *Josephus*, Történet 17,339–344.

kegyetlen bosszúját kellett elszenvedniök (Lk 19,12–27), a Kr. e. 4. év eseményeinek reminiscenciájával van dolgunk, amikor Arkhelaosz megkapta az ethnarkai méltóságot.²⁰

4. Júdea római helytartói

A királyát veszített terület, melynek egykor Arkhelaosz volt a fejedelme, Kr. u. 6-ban közvetlen római igazgatás alá került. A tartományhoz tartozott Júdea, Idumea és Szamária, valamint a következő nagyvárosok: Jeruzsálem, a tengerparti Caesarea, Szamária/Szebaszte és Joppe. A provincia lovagrendi helytartót kapott. Ez csak néhány provincia esetében fordult elő, azoknál, amelyek nyugtalan területnek számítottak, s amelyekről Rómában úgy gondolták, kemény kezű kormányzásra van szükségük. A helytartó hivatalos címét tekintve eltérések fedezhetők fel az egykorú irodalomban. Az Újszövetség „hégemónnak” nevezi, Josephus Flavius viszont inkább az „epitropos” megjelölést részesíti előnyben. Pilátus a Caesareából származó latin nyelvű feliratban mint praefectus Judeae szerepel.²¹ Valószínűleg Augustus választotta a praefectus címet.²² Az új helytartó laza alárendeltségi viszonyban állt Szíria legátusával. E viszony különösen veszély vagy nagyszabású erőszakos cselekmények esetén érvényesült. A római kormányzás megindításakor P. Sulpicius Quirinus, szíriai, és Coponius, az első júdeai helytartó cenzust vetett ki az adóügyek rendezése céljából. Heródes és fiai még bizonyos mértékig tekintettel voltak a zsidó lakosság érzékenységre, de a római igáról hamar kiderült, hogy még súlyosabb és megszegyenítőbb. A Róma-ellenes zelóta párt megalapításának oka összefüggésben van a cenzussal.

A helytartó a tengerparti Caesareában tartotta székhelyét. Néha viszont, különleges alkalmakkor, főleg a jelentős zsidó ünnepek esetén,

²⁰ *Jeremias*, Gleichnisse 56.

²¹ Vö.: *Y. Israeli*, Highlight of Archaeology. The Israel Museum Jerusalem, Jerusalem, 1984, 92sk.

²² Vö.: *Schürer*, Geschichte I, 455.

amikor nagy tömegekre lehetett számítani, felmentek Jeruzsálembe. Fegyveres erő is állt a rendelkezésükre, ez azonban nem római polgárjogú katonákból állt, mint a légiók, hanem többnyire az ország népéből állították ki a csapatokat, ezek auxiliáris, vagyis római szempontból segédcsatának számítottak. Mivel a zsidó népesség mentesítve volt a katonai szolgálat alól, a csapatokban főként samaritánusok és arabok szolgáltak. A rómaiak valószínűleg kihasználhatták e katonák zsidóellenes beállítottságát. Példáink vannak arra, hogy e katonáktól nem volt idegen a zsidógyűlölet.²³ A helytartó által beszedendő adók közvetlenül a császári kincstárba folytak be, nem pedig az államkasszába. Júdeát is valószínűleg a súrlódásmentes adóbehajtás céljából osztották tizenkét toparkhiára.

A jeruzsálemi templom állami védelmet élvezett. E védelem nagyvonalúsága abban nyilvánult meg, hogy latin és görög nyelvű felirattal halálbüntetés terhe alatt megtiltották a nem zsidóknak a templomkorlát mögötti szent körzetbe való belépést.²⁴ Azzal is a zsidók érzékenységre próbáltak tekintettel lenni, hogy nem vonultak be Jeruzsálembe olyan hadijelvényekkel, amelyeken a császár képmását lehetett látni. A főpap díszes ruhája azonban biztos őrizetet kapott az Antónia-várban, a templomban pedig naponta két áldozatot kellett bemutatni a császárért illetve a római népért. Valószínű, hogy a helytartónak valamiféle ellenőrzési joga volt a templom anyagi ügyei felett. A Kr. u. 6-tól Kr. u. 41-ig tartó időszakban a főpap kinevezésének joga is a rómaiaké volt, akik ezt vagy a szíriai, vagy a júdeai helytartó útján gyakorolták.

Jézus korában öt helytartó volt hivatalban, akiknek megbízatási idejét csak nagyjából ismerjük: 1. Coponius (Kr. u. 6–9), 2. Marcus Antibulus (Kr. u. 9–12), 3. Annius Rufus (Kr. u. 12–15), 4. Valerius Gratus (Kr. u. 15–26), 5. Pontius Pilátus (Kr. u. 26–36). Coponius idejére esett a census kivetése. A második és a harmadik helytartóról alig tudunk valamit. Valerius Gratus tizenegy éves helytartósága alatt négy főpapot is kinevezett, akik közül az utolsó kivételével mind alig egy esztendőt szolgálhat-

²³ Agrippa halálakor, Kr. u. 44-ben a katonák eléggé illetlen módon nyilvánították ki örömküket e zsidóbarát király elhunytá kapcsán. Ld. *Josephus*, Történet 19,354–366.

²⁴ A szöveget ld. *Dittenberger*, OGJS II: Nr. 598. (Magyarul in. *G. Kroll*, Jézus nyomában, Szent István Társulat, Budapest, 1982, 184. – a ford.)

tak. Ez az utolsó volt József Kajafás.²⁵ Valerius Gratust már Tiberius nevezte ki. Az új császár politikája pedig az volt, hogy viszonylag hosszú ideig tartotta hivatalukban a helytartókat. Ezzel függ össze, hogy a két utolsó helytartó tizenegy illetve tíz évig marad Júdeában. Jellemző azonban a tiberiusi politika indoklása. A császár azt tartotta, hogy a helytartó viselkedése a megsebzett testre szállt légyhez hasonló. Miután már telezabálták magukat, mértéktartóbban fogják csak szipolyozni a népet.²⁶

A legfontosabb helytartó számunkra természetesen Pontius Pilátus, aki a Pontiusok lovagrendi nemzetségéből származott. Világhíressé és mindörökre feledhetetlenné az tette, hogy döntő szerepet játszott a názáreti Jézus megfeszítésében. A család egy másik tagja, L. Pontius Aquilius azzal szerzett örök emlékezetet magának a történelemben, hogy részes volt Caesar meggyilkolásában. A feljegyzések szerint Pilátus feleségét Procula Claudianának hívták. Azzal számolhatunk, hogy ő is Júdeában tartózkodott (Mt 27,19). Már Augustus megszüntette azt a rendelkezést, amely szerint a római helytartók feleségének tilos volt férjét a provinciákba elkísérni. Alexandriai Philón szerint Pilátus természeténél fogva hajlíthatatlan, önfejű és engesztelhetetlen ember volt. Sőt Philón megvesztegethetőséggel, erőszakossággal, rablással, sértegetésekkel, tetteleges bántalmazással, tárgyalás nélküli, folytonos kivégzésekkel, valamint szünni nem akaró és elviselhetetlen kegyetlenkedéssel vádolja meg a helytartót. Lehet, hogy a vádak e sora kissé túloz, mégis Pilátussal kapcsolatban az a benyomásunk, hogy valóban kegyetlen és kiszámíthatatlan ember lehetett. Több olyan esemény is, amelyet hivatali idejéről jegyeztek fel, megvilágítja, hogyan töltötte be tisztét, illetve mennyire feszült viszonyban állt a zsidó néppel. Az imént említett összefüggésben Philón arról tájékoztat bennünket, hogy „a római” aranyozott szentelt pajzsokat vitetett Jeruzsálembe. A nép semmit sem ért el felháborodásával, míg azután panaszukkal közvetlenül az Augustushoz nem fordultak.²⁷ Egy rendkívül drámai esetről Josephus számol be: Pilátus egy alkalommal megparancsolta, hogy hozzanak Jeruzsálembe olyan hadijelvényeket, melyek a császár arcképét

²⁵ Ld. *Josephus*, Történet 18,29–35.

²⁶ Ld. *Schürer*, Geschichte I. 488.

²⁷ Leg Gaj. 299–305.

viselik, jóllehet a zsidó törvény minden képet tilt. A többször is hiába megismételt kérés után Pilátus összegyűjtötte a népet a Caesareában levő kocsiversenypályán. A katonák Pilátus parancsára bekerítették a népet, s megfenyegette őket, hogy mindenkit lemészároltat pillantok alatt. Amikor azonban a zsidók a földre vetették magukat, nyakukat szabaddá tették, s bizonygatni kezdték: inkább meghalnak, semhogy a törvénybe ütköző dolgot eltűrjenek, Pilátusnak el kellett ismernie vereségét, és eltávolíttatta a képeket Jeruzsálemből. Josephus egy másik forrongásról is értesít. Pilátus a templomi kincsek igénybevételével vízvezetékét építtette Jeruzsálemben. A zavargásokat aztán véres kegyetlenséggel levertek.²⁸ Lk 13,1 szerint a helytartó a templomkörzetben lemészároltatott néhány galileait, akik pedig épp áldozatot mutattak be. Erről az esetről Josephus nem ad hírt.

Ezek után talán még furcsábbnak tűnik, hogy Pilátus tízéves helytartósága alatt egyetlen új főpapot sem nevezett ki. Kajafás, aki még Valerius Gratus alatt lépett hivatalba, csak akkor kényszerült távozni a főpapi székből, amikor Pilátus is a helytartóiból. Ekkor ugyanis Vitellius, a szíriai légátus Ananos fiát, Jonathant tette meg főpapnak. Kajafás és Pilátus hosszú közös működése, valamint az a körülmény, hogy Kr. u. 36-ban egyszerre vesztik el hivatalukat, arra látszik utalni, hogy a főpap nagy mértékben hajlandó volt együttműködni a rómaiakkal. Ennek alighanem Jézus kivégzése szempontjából is van jelentősége. Pilátus leváltásának oka az volt, hogy egy Tirathaba nevű faluban mérszárlást rendezett az ott lakó szamaritánusok között. Ezek éppen szent hegyükre, a Garizimra igyekeztek, mivel pedig fegyvert viseltek, Pilátus úgy gondolta, be kell avatkoznia. Vitellius pedig, akinél a szamaritánusok panaszt tettek, megparancsolta Pilátusnak, hogy menjen Rómába, a császár előtt adjon számot tetteiről. Ám mielőtt az Rómába ért volna, meghalt Tiberius császár.²⁹ A római ezzel eltűnik a történelem színpadáról. Azokat a később keletkezett történeteket, amelyek tudni vélik, hogy öngyilkosságot követett volna el, vagy talán Nero végeztette ki, a keresztény legendák közé kell sorolnunk.³⁰

²⁸ Josephus, Történet 18,55–62.

²⁹ Josephus, Történet 18,85–89.

³⁰ Ld.: Schürer, Geschichte I. 492. 151. jegyzet.

5. A főpapok és a főtanács (Szanhedrin)

Amikor Jézus megszületett, Jeruzsálemben még valószínűleg Boethos fia Simon (kb. Kr. e. 25–4) volt a főpap, aki egy alacsonyabb rangú papi nemzetséghez tartozó alexandriai családból származott. Az a tény, hogy Nagy Heródes őt nevezte ki főpapnak, némi fényt vet a kor belpolitikai viszonyaira, valamint arra, hogy milyen volt a helyzete Heródes korában a király után következő második embernek. Simon főpapnak volt egy Mariamme nevű lánya, aki a kor legszebb asszonyának számított. Heródes feleségül kérte Mariammét, és a kettejük közt fennálló rangbéli különbséget azzal hárította el, hogy főpappá tette a lány apját.³¹ A fiúval, akit Mariamme szült Heródesnek, s aki apja nevét kapta, már találkozunk. Ez a fiú vette feleségül később Heródiást, akit aztán Antipas idegenített el tőle. Ez volt az a kapcsolat, amely ellen Keresztelő Szent János felemelte a szavát. Ám Simon főpap végül az Antipatrosz-féle összeesküvéssel összefüggésben kegyvesztett lett Heródesnél. A király rövid úton leváltotta, és helyére a jeruzsálemi polgár, Matthias, Theophilos fia került.³²

Matthias mindössze egy évig volt hivatalban. Akkor vesztette el főpapi tisztét, amikor a templomban egy zavargás során összetörték azok a fogadalmi tárgyak, amelyeket Heródes ajándékozott a szentélynek.³³ A Matthiast követő főpapokról alig tudunk nevüknél valamivel többet: Ellem fia József, Boethos fia Joászár, Boethos fia Eleázár következett a sorban. Látszik, hogy Heródes előnyben részesítette a Boethos családot, bár Eleázárt már Arkhelaosz nevezte ki Kr. e. 4-ben.³⁴ Később Joászárt, aki kiállt a rómaiaknak fizetendő census mellett, még egyszer a főpapi székbe ültette Archelaos. Ám utóbb vitába keveredett a néppel, és Kr. u. 6-ban Quirinus megfosztotta méltóságától.³⁵ Ekkor lett főpap Sethi fia Annás. Ő volt az

³¹ *Josephus*, Történet 15,320–322.

³² *Josephus* szerint (Történet 17,78) férje eltaszította Mariammét, közös fiukat, Heródest pedig törölte végrendeletéből.

³³ *Josephus* arról számol be (Történet 17,155–167), hogy Mátyás hivatali ideje alatt egyetlen napra be kellett iktatni egy főpapot, egy bizonyos Ellem fia Józsefet, Mátyás ugyanis álmot látott, s ennek engedelmeskedve egyetlen ünnepnapra lemondott hivataláról.

³⁴ Vö.: *Josephus*, Történet, 17,339–341.

³⁵ *Josephus*, Történet 18,3, valamint 18,26.

egyik legjelentősebb a korszak főpapjai között, s nyomot hagyott maga után az Újszövetség lapjain is. Igaz ugyan, hogy csak a lukácsi-jánosi hagyomány említi meg, de itt aztán erősen előtérbe kerül. A Jn 18,13sk.; 19–24 szerint ő hallgatta ki az eljárás folyamán Jézust, bár nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a negyedik evangélium a Főtanács előtti kihallgatásról semmit nem közöl. A Lk 3,2 szerint Keresztelő Szent János idején Annás és Kajafás egyszerre töltötte be a főpapi hivatalt. Sőt az Ap-Csel 6,4 azt a benyomást kelti bennünk, hogy egyedül Annás az a főpap, aki Pétert röviddel Jézus halála után kihallgatja. Márpedig ebben az időben ténylegesen Kajafás József ült a főpapi székben. Annás Kr. u. 6-tól 15-ig volt hivatalban, de az ezt követő években is meg tudta őrizni nagy befolyását. Vajon erre gondolt Lukács, vagy úgy gondolta, hogy egyszerre két főpap volt hivatalban? Josephus Flavius szerint³⁶ Annás a legboldogabb emberek egyike volt, ugyanis utána öt fia szolgált főpapként az Urat, márpedig ez korábban senkivel sem történt meg. Egy másik helyen³⁷ pedig érintőlegesen megemlíti a város déli részében található síremlékét.

Annás és Kajafás közt három főpap volt, közülük mindegyik csak egy évet volt hivatalban. Annást Valerius Gratus prefektus mondatta le hivataláról, Phabi fiát Izmaelt téve a helyére. Utána következett Annás fia Izmael³⁸, Kamithos fia Simon, majd a Kajaf nemzetségből származó (innen a Kajafás-név) József. Ő Kr. u. 18-tól 36-ig volt főpap. A Jn 18,13 szerint Annás veje volt ő, aki ezáltal továbbra is biztosítani tudta befolyását. Ez a Kajafás a szinoptikus tradíciónak köszönhetően lépett be a történelembe a szenvedéstörténet keretei közt. Itt úgy látszik, mintha ő követelte volna a leghevesebben Jézus kivégzését, sőt a kihallgatás során is vezető szerepet játszott (vö.: Mk 14,53–65 sk., valamint a Jn 11, 47–51-et). Flavius röviden tudósít róla, hogy Kajafást Vitellius fosztotta meg hivatalától.³⁹ Ugyan-

³⁶ *Josephus*, Történet 20,198

³⁷ *Josephus*, Háború 5,506

³⁸ Ld. erről *Josephus*, Történet 18,34sk. A négy másik, főpappá lett Annás fiút egyébként Jónátánnak, Teophilosznak, Mátyásnak illetve Annásnak hívták. Ez a Kajafás utáni időben történt. Annás fia Annás csak három hónapon keresztül volt hivatalban. Végül a Zsidó Háború kezdetén a csöcselék meggyilkolta.

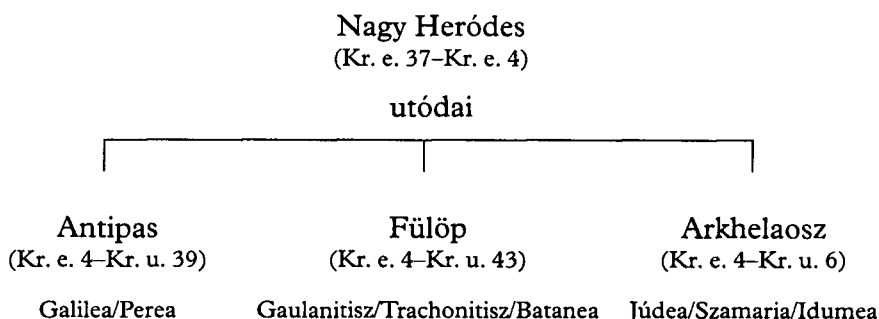
³⁹ Történet 18,90–95. A rabbinikus irodalom egyetlen egyszer említi Kajafást, akkor is csak futólag, mint Elionaiosz főpap apját. Valószínű, hogy Kajafás itt inkább csak nagyapaként jöhet szóba. Vö.: *Billerbeck*, I.1985, Mt 26,3-hoz. Az Ap Csel 4,6 is megemlíti a nevét.

ebben az összefüggésben beszél a zsidóknak visszaadandó főpapi ornátusról is. Eszerint Kajafásnak ezt minden praktikája ellenére sem sikerült elérnie Pilátusnál. E történet még egyszer jól rávilágít Pilátusnak a zsidókkal szembeni távolságtartó és gyűlölettel teli beállítottságára, amikor nem volt hajlandó erre a gesztusra.

A nép nem kedvelte, nem becsülte, sőt gyűlölte ezt a főpapi kasztot, amely a hivatalát pénzen vette, és arra törekedett, hogy a nemzetség birtokában maradjon. Sokat elárul erről a hangulatról az egyik Talmud-helyen reánk maradt közismert népdal, amely kifejezésre juttatja a nép ellenérzését a papi arisztokrácia ármánykodásaival szemben:

„Jaj nekem Boethus háza miatt, jaj nekem az ő bunkóik miatt! Jaj nekem Annás háza miatt, jaj nekem az ő besúgásaik miatt! Mert főpapok ők, a fiaik meg kincstartók, vejeik előljárók, szolgálk pedig bottal verik a népet.”⁴⁰

A jobb áttekinthetőség érdekében álljon itt egy összefoglalás azokról, akik Jézus korában Palesztinában vezetők voltak:



⁴⁰ Pes 47a, ld. Még: *Klausner*, Jesus 467sk.

Júdea/Szamaria/Idumea helytartói:

Coponius	(Kr. u. 6–9)
Marcus Ambibulus	(kb. 9–12)
Annius Rufus	(kb. 12–15)
Valerius Gratus	(15–26)
Pontius Pilátus	(26–36)

Jeruzsálemi főpapok:

Boethos fia Simon	(Kr. e. 24–Kr. e. 5)
Theophilos fia Matthias	(Kr. e. 5–Kr. e. 4)
Ellem fia József	(egyetlen ünnepnapra)
Boethos fia Joászár	(Kr. e. 4)
Boethos fia Eleázár	(Kr. e. 4–?)
Sie fia Jézus	(hivatali ideje ismeretlen)
Boethos fia Joászár másodszor	(? –Kr. u. 6)
Sethi fia Annás	(Kr. u. 6–15)
Phiabi fia Izmael	(kb. 15–16)
Annás fia Eleázár	(kb. 16–17)
Kamithos fia Simon	(kb. 17–18)
József Kajafás	(kb. 18–36)

A Főtanács (Synhedrion/Szanhedrin), a zsidóság legfelsőbb igazgatási és bírói szerve szoros kapcsolatban állt a főpapokkal. Az éppen hivatalban levő főpap ugyanis a hetvenegy tagú testület feje volt. Maga a testület valószínűleg már a perzsa korban létrejött mint a papok és a vidéki előkelőségek képviselőinek gyülekezete. Első említése („gerusia” = vének tanácsa néven) III. Antiokhosz Szeleukida király (Kr. e. 223–187) leiratában található. Az írástudók alighanem kezdettől fogva e testület tagjai voltak, még ha csak viszonylag kis létszámban is.⁴¹ A testület befolyása azonban csak a Hasmoneus királynő, Alexandra (Kr. e. 76–67) uralkodása alatt kezdett megnövekedni. Ugyanerre az időszakra tehetjük a farizeus írás-

⁴¹ Ld. Hengel, *Judentum*, 49.

tudók frakciójának megerősödését is a Főtanácson belül.⁴² Nagy Heródes a Főtanács elleni erőfitogtatással kezdte uralkodását, amennyiben a testület sok tagját kivégeztette. A Főtanács ugyanis nem kevesebbet merészelt, mint hogy ítélőszéke elé idézte őt.⁴³ Az így eltávolított tagok helyébe olyan embereket hívott, akik mindenben engedelmeskedtek neki. Hosszú uralkodása alatt a Főtanács – melynek görög neve, a synhedrion, ekkor bukkan fel először – gyakorlatilag elvesztette jelentőségét. Ugyanez érvényes Arkhelaosznak, Heródes fiának az idejére is, amikor a Főtanács joghatósága az ország szétdarabolásával összefüggésben Júdeára korlátozódott.

Régi jogait csak a római helytartók alatt nyerte vissza, amelyek természetesen Júdeára korlátozódtak. Újra ítélkezhetett polgári és büntetőperekben egyaránt, így megfelelt annak a politikának, melyhez tartották magukat a rómaiak a meghódított provinciákban. Jogainak jelentős csorbításaként kellett persze megélnie, hogy a római megszálló hatalom természetesen a saját szakállára bármikor bármilyen eljárást kezdeményezhetett, és önállóan vezethette azt le. Számunkra különösen érdekes az a Jézus perével összefüggő kérdés, hogy rendelkezett-e a Főtanács a potestas gladii-vel, vagyis volt-e hatalma halálos ítéletet hozni és azt végre is hajtani, vagy erre csak a helytartónak volt lehetősége. Erre a problémára később, Jézus perének tárgyalásánál még visszatérünk.

IRODALOM: *A. Schlatter*, Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian, Stuttgart, 3. kiadás 1925.; *S. R. de Franch*, Études sur le droit palestinien a l'époque évangélique (AJSUF), Freiburg/Svájc, 1946.; *S. B. Hoenig*, The Great Sanhedrin, New York, 1953.; *R. Heinze*, Die augusteische Kultur, Darmstadt, 1960.; *H. Mantel*, Studies in the History of the Sanhedrin, Cambridge/Mass. 1961.; *A. Schalit*, König Herodes, (SJ 4), Berlin, 1969.

⁴² Vö.: *E. Lohse*, ThWNT VII 860, 16sk.

⁴³ Josephus arról ír (Történet 14,168–176), hogy Heródes a Főtanács minden tagját megölette. Egy másik helyen (Történet 15,6) viszont negyvenötben adja meg az áldozatok számát. Alighanem ez utóbbi megjegyzését korrektúraként kell értelmeznünk, amely szerint mégsem esett mindenki áldozatul a vérengzés során.

Harmadik fejezet

Izrael vallási-szellemi és társadalmi helyzete Jézus korában

1. Az ország vallási-lelki helyzete

Ahogy elveszítette Izrael Jézus korára politikai egységét, ugyanúgy a nép is megosztott volt szellemi és vallási tekintetben egyaránt. A későbbiekben látni fogjuk, hogy azért működtek még valamelyest a nagy, egységesítő erők, s szerepük Jézus életében távolról sem jelentéktelen, de ha közelebbről megvizsgáljuk őket, akkor látnunk kell: egyiknek sem volt már ereje, hogy egyesítse az egész népet.

Izrael – Isten népének neve. Ha valakit izraelitának hívtak, ha valaki ezt a megszentelt nevet hordozta, ez azt jelentette, hogy e választott néphez tartozott. Léteztek azonban csoportok, amelyek elkülönültek a nép tömegeitől, és úgy képzelték, ők jelenítik meg Izraelen belül az igazi Izraelt, Izraelt Izraelben. Izrael nem átfogó társadalmi kategória volt már, hanem az üdvtörténeti folyamatosság meghatározó magjává vált, amely így ellenséges csoportok és személyek kirekesztését is szolgálta.¹

Jeruzsálem, a szent város, nem utolsósorban Nagy Heródes és már őelőtte a Hasmoneusok politikájának köszönhetően a világ zsidóságának szellemi és vallási központjává vált. A kiterjedt zsidó diaszpóra felé a határok mintha nem is léteztek volna. A hellenisztikus és római kori Jeruzsálem bizonyos tekintetben nemzetközi jelleggel bírt.²

¹ Vö.: *Maier*, *Judentum* 167

² *Hengel*, *Judentum* 459.

Itt volt a templom. Ez volt az egyetlen hely az egész világon, ahol érvényes áldozatot lehetett bemutatni Jahvénak, Izrael istenének. Az esszénusok kivételével mindenki a Jahve-kultusz színtereként tisztelte a jeruzsálemi szentélyt, sőt voltaképp az esszénusok is csak átmenetileg szakadtak el tőle. Minden várákozásukat arra a pillanatra összpontosították, amikor majd helyreáll a templom eredeti szentsége. A nép nagy többsége számára a szentély a kiengesztelődés helye maradt, ahol a kultikus tevékenység szentté és tisztává teszi a papokat, a népet, a családokat, az egyes embereket, az országot. A templom iránt érzett széles körű tisztelet erősítette a papság tekintélyét is, amely a kultikus szolgálatot végezte.

A templomban a liturgiai naptárnak megfelelő sorrendben ünnepeket tartottak. Ma már nem tudjuk pontosan, mi volt az ősszel rendezett újévi ünnep akkori teológiai tartalma. Talán Jahve királyságával állt összefüggésben, s trónralépését, királyi bevonulását jelenítette meg újra, amint azt néhány zsoltár is kifejezi? Vagy inkább az ítélet gondolata állt az előtérben, amint azt későbbi bibliai helyek alapján gondolnánk? A Pesikt 189a szerint ugyanis Isten az újévi ünnep napján mindenki felett törvényt ül, aki be fog lépni a világba. Az innen számított tizedik napon – ez a tíz nap volt a megtérés ideje – ünnepelték a jom kippurt, az engesztelés napját. Ezen a napon a főpap, hófehér ruhát öltve magára, belépett a szentek szentjébe. Csak ezen a napon és csak ő mehetett be a templom e leghátsó helyiségébe, amely a második függöny mögött volt. Áldozati állatok vérével szerzett bocsánatot mindazokra a bűnökre, amelyeket ő, a papi rend, vagy a nép fiai követtek el. Ezen a napon játszódtott le az Azazel, vagy másként a bűnbak-rituálé. Ennek során a bakot kikergették a sivatagba, s egy szikláról letaszították, hogy ezzel a nép kiengesztelődjék Istennel. Míg a jom kippur inkább a papság ünnepe volt, a rákövetkező hatodik napon tartották a sátoros ünnepet, amely a nép körében olyan népszerű volt, hogy egyszerűen csak „az Ünnepeknek” nevezték, s hét napon keresztül tartott. Az ünnep tárgya eredetileg a szüret volt, és a szőlőskertekben ülhatték meg. Innen származik a szokás, hogy ilyenkor lombokból készített kunyhókban laktak, és az ünnepi öröm számos megnyilvánulása. Később beleolvadt ebbe a megemlékezés a pusztai vándorlásban Mózes vezetésével részt vevő nemzedék idejéről, s a honfoglalásról.

Viszonylag fiatal ünnepnek számított a templom felszentelésének ünnepe. Ennek során Júdás Makkabeus tettéről emlékeztek meg, amikor is újra felszentelte a templomot, miután előzőleg IV. Antiokhosz Epifánész Szeleukida király kifosztotta. Az ünnep nemzeti karaktere abban nyilvánul meg, hogy kiszleu hónap (november/december) 25. napján kellett tartani, vagyis a templom megszenteltetésének és kifosztásának napján. Az újraszentelés eme napjának kiválasztása magára Júdás Makkabeusra megy vissza. Josephus Flavius „fényünnepnek” nevezi, mert – mint írja – „nem is reménykedtünk benne, amikor váratlanul felragyogott nekünk ez a szabadság.”³

Végül szólnunk kell még a pászka-ünnepről. A kovásztalan kenyér ezen ünnepe tavaszra esett, niszán hónap 15-én tartották. Nagy zárandoklat kapcsolódott hozzá, amikor a Birodalom minden tájáról ezrével özönlöttek a zsidók Jeruzsálembe.⁴ Azért jöttek, hogy megemlékezzenek az Egyiptomból való szabadulásról. Ez az emlékezés pedig szintén alkalmas kellett legyen arra, hogy erősítse a nemzeti felszabadulás gondolatát. A pászka utáni ötvenedik napon tartották meg a „Hetek ünnepét” (pünkösöd ünnep), amely eredetileg a termésért való hálaadás volt az aratás befejezésekor. Később összekapcsolták a Sínai-hegyen történő törvényadással.

A templomban naponta mutattak be áldozatot. Ezek tárgyi valóságukban fejezték ki a nép egységtörekvését. Reggel, nyomban napfelkelte után mutatták be a reggeli áldozatot, koradélután pedig az estit. E kettő között meghatározott időkben is mondtak imákat. A kultikus istentisztelet a jeruzsálemi templomra koncentrálódott, de a hívő zsidók az egész ország területén rendszeresen összegyűltek zsinagógaikban, főleg szombaton, hogy imával ünnepeljék a heti pihenőnapot, meghallgassák az Írás szavát és a prédikációt. Ez az áldozat nélküli istentisztelet bizonyára nagyban hozzájárult ahhoz, hogy elmélyüljön s bensővé váljon az egyes ember vallásossága. A zsinagógákban fellépő prédikátorok nagy befolyást gyakoroltak a nép tudatára és mentalitására. A zsidó vallásosság szilárd hellyel rendelkezett a házban és a családban, ahol a házi ünnepeket és minde-

³ Josephus, Történet 7,325, Révay József fordítása.

⁴ J. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen, 4. kiad. 1967, 36. azt mondja, hogy e zárandoklat során 85 000-125 000 emberrel kell számolnunk.

nekelőtt a szombatot ünnepelték. A szombati ünnep semmiképp sem merült ki a zsinagógai istentiszteletben való részvételben, hanem már előtte kezdődött, utána pedig folytatódott otthon. A szombat előestéjének beálltát Jeruzsálemben a sófár hangja, vidéken pedig a kikiáltók adták hírül, mire a házaknál kigyulladtak a szombati lámpások, a hétköznapi ruhát szebb öltözetre cserélték, majd asztalhoz ültek, hogy elfogyasszák a szombat előestéjének vacsoráját. A szombat Izrael kiválasztottságának jele volt, s ezért a nép egységét is szimbolizálta. Örömteli ünnep, amelyen bármilyen munka végzése tilos. A szombati nyugalommal pedig a világ teremtetőjét utánozták, aki ugyanezen a napon, teremtetői műve befejeztével maga is megpihent. Evés közben nem volt szabad megfélekedezniük a szükséget szenvedőkről, a fáradt utazóról és a koldusról sem, sőt még meg is kellett hívni az asztalhoz. A Jubileumok könyvében a szombati nyugalomra vonatkozó szigorú előírások után ezt olvassuk: „Ünnepeljétek meg a szombatot és áldjátok az Urat, Isteneteket, aki ezt a szent ünnepnapot adta nektek! A szent királyság napja ez egész Izrael számára mindörökké.” (Jub 50,9)

Izrael közös kincse volt a Szentírás, amelyben Mózes törvénye különleges fontossággal bírt. Ám e törvény értelmezése a leghevesebb vallási viták tárgya volt. Melyik értelmezés a helyes? Szükség van-e utólagos megfontolásokra az Írás valódi értelmének megragadásához? Ki kell-e dolgozni részletesebb szabályokat azért, hogy az értelmezés megfeleljen Jahve akaratának? Mivel pedig a Törvény mutatta meg az üdvösségre vezető utat, ezek a kérdések rendkívül nagy teológiai súllyal bírtak.

Ezzel pedig el is érkeztünk a népen belüli pártosodás, szakadás kérdéséhez. Az egyes pártok kialakulásának részletes ábrázolásáról itt lemondhatunk, de azért a köztük fennálló különbségeket be kell mutatnunk. Izrael bénultságának⁵ gyökerei arra a politikai átalakulásra nyúlnak vissza, amely a Szeleukida-birodalom uralma nyomán állt elő Szíriában és Palesztinában. A Makkabeusok eredményesen szálltak szembe az idegen hatalommal, de a megszilárduló Hasmoneus-dinasztia nem riadt vissza

⁵ K. Müller, Die jüdische Apokalyphtik, in: TRE I, 222. a *paralízis* szót (Paralyse) használja az *Izrael* fogalom jellemzésére.

attól, hogy egy személyben egyesítse a királyi és a főpapi méltóságot. Ebben az időben alakult ki a haszidok (= jámborok) mozgalma, akiket aszideusoknak is neveznek. Látnunk kell, hogy mint mindegyik szakadás, abból a vágyból jött létre, hogy Izrael megaláztatása idején megőrizze, visszaállítsa Isten népének szentségét és tisztaságát, s ezzel küldetéséhez méltóvá váljon. Így azután a haszidok többsége szembekerült a Hasmoneusok jogellenes magatartásával, noha annak idején a makkabeus ellenállást támogatták. Ebben ugyanis Isten ügyének elárulását látták, mivel ők nem a reálpolitikai eszközöktől várták a végső üdvösséget, hanem Isten végérvényes beavatkozásától.

A politikai változások kéz a kézben haladtak az üdvösség megvalósulásával kapcsolatos vallási elgondolások átalakulásával. Ez utóbbi szoros összefüggésben áll az apokaliptikával, amelyet pedig nem lehet elválasztani a haszidok mozgalmától. Az olyan apokaliptikus művek, mint Dániel és Hénoch könyve, bepillantást engednek számunkra ebbe a helyzetbe. Eddig Isten ítélő és megmentő beavatkozását kizárólag valami evilágban bekövetkező dolognak tekintették, most viszont egyre inkább a végidőkre kezdtek figyelni. Azt hirdették, hogy Isten majd ekkor, a történelem végpontján fogja kinyilatkoztatni saját magát, előhívni a holtakat sírjaikból egy új életre. Ekkor lesz a személyre szóló végső ítélet, melynek alapjául az illető tettei szolgálnak majd. A feltámadás mikéntjéről persze sokat változtak a nézetek. Maga a gondolat csak fokozatosan nyert teret. Először csak az igazak feltámadását kezdték vallani, majd később már minden elhunyt lélekét. Ebben annak van nagy jelentősége, hogy az evilági dolgokon keresztül egy túlsó, eljövendő, új világba láttak át, s így egészen másfajta történelmi és eszkatologikus állásponthez jutottak el. Ez a változás, amely természetesen nem képzelhető el valamelyes külső, talán iráni befolyás nélkül, s amelyhez valószínűleg hozzájárult a nyilvánvalóan igazságtalan földi viselkedésekkel összefüggő teodíceaprobléma is⁶, a végső pillanatból szemlélve a történelem menetét egyetlen nagy pillantással összegezhette. Valahogy úgy, ahogy Dániel könyvének hetedik fejezete elénk tárja a négy világbirodalomról szóló vízióban. A régi bibliai, teoló-

⁶ Vö.: Grundmann, *Judentum*, 222.

giai megközelítés azért megmarad, amennyiben Isten szuverenitása továbbra is előtérben áll, sőt végső soron minden kizárólag Isten e végső beavatkozásától függ, történelem és üdvösség közt tehát nincs többé átjárási lehetőség. A pillanatot, amelyben Isten utoljára beavatkozik a történelem menetébe, a közeli jövőben remélték. Úgy tartották ugyanis, hogy a világban egyre növekvő gonoszság hamarosan kiváltja Isten ítéletét. Nehézséget jelenthetett persze, hogy a várt időpont egyre csak késett, de itt segített az, hogy ragaszkodtak Isten szuverenitásához amellyel egyedül dönt el mindent, azt is, melyik a kellő pillanat. Ennek a teocentrikus nézőpontnak megfelel, hogy előtérbe kerül az Emberfia megmentő, illetve bíraskodó jellege. Eszerint az Emberfia olyan mennyei lény, aki rejtőzködve vár a pillanatra, amikor majd kinyilatkoztatják, s aki nem árnyékolhatja be azt a tényt, hogy Isten mindent meghatározó kezdeményezése hozza el az üdvösséget. A Dán 7,13 szerint azt a valakit, aki az Emberfiához hasonló, az Ősöreghez (= Istenhez) vezetik. Egy kései apokrif irat, Ezdrás negyedik könyve szerint (13,3) szélvihar hívja elő az Emberfiát a tenger mélyéről.

Az apokaliptikának ez a történelem egészét átfogó szemléletmódja egy univerzális, minden népet átfogó szemléletmóddal párosul, amely háttérbe szorítja Izraelt. A fejlődés azonban – paradoxnak tűnhet – oda vezet, hogy Izraelben egy kis csoport állítja majd magáról, miszerint az üdvöt hozó kinyilatkoztatás hordozója. Úgy tudják, hogy különleges felismerések birtokában vannak, s betekintést kapnak a végső dolgokba is, amelyek a mennyei világot, a teremtést s annak struktúráit illetik. Mindezeket az ismereteket víziók és álmok útján kapta meg ez a kitüntetett csoport. További különlegesség, hogy a beavatottak egy különleges kalendáriumot, a Nap mozgásán alapuló (Hén 72–82) kalendáriumot használtak. Az emberről azt állították hogy szabad, felelős és képes arra, hogy engedelmeskedjék a törvénynek (Hén 98,4), ugyanakkor úgy gondolták, kötve van gonosz hatalmak által befolyásolt végzetéhez is.⁷

⁷ Ld. K. Müller, TRE I, 202–251.

A haszid mentalitás sokáig hatott, bár Jézus korában már nem léteztek haszid-apokaliptikus beállítottságú közösségek.⁸ Mindazonáltal mozgalmuk gyűjtőmedence volt, amelyből azoknak a vallásos csoportosulásoknak a többsége eredt, melyek Jézus korában ismertek voltak, s melyeknek szinte mindegyike szerepel az evangéliumokban is. Ezeket szeretnénk most az itt szükséges rövidséggel bemutatni.

a) Az 1947-ben talált, feltűnést keltő kéziratleleteknek köszönhetően a Holt-tenger partján, Qumránban élő szerzetesi jellegű közösséget ismerjük e csoportok közül a legjobban. Általában esszénusoknak hívjuk őket, és csakugyan: aligha lehetett nagy különbség az esszénusok és a qumráni csoport közt. A kéziratok mindenesetre esszénus jellegűek. Mégis tanácsos abból kiindulnunk, hogy a qumránin kívül számos esszénus közösség élt szerte Júdeában. A különbség abban állt, hogy a qumráni közösség szigorú, szerzetesi módon megszervezett életet élt. A Közösség Szabályzata (1QS) alapján ugyanis más életforma bontakozik ki szemünk előtt, mint a Damaszkuszi Iratból.

A Holt-tenger-parti közösséget az „Igazság Tanítója” alapíthatta, legalábbis a kéziratok ezzel a tisztelettel névvel illetik alakját. Valódi nevét nem tudjuk már kideríteni. A jeruzsálemi szentély egyik papja volt, aki felháborodásában elfordult a szentélytől, és Izajás alapján (40,3) az embereket a sivatagba való kivonulásra szólította fel: „Egyengessétek Istenünk ösvényét a sivatagon át!” (40,3) A templomi kultusz az ő véleménye szerint a Hasmoneusok korának papsága alatt méltatlanná vált. A kivonulásra valamikor Kr. e. 150 körül kerülhetett sor. Célja az lehetett, hogy kis csoportnyi méretben megőrizték illetve helyreállítsák a nép szentségét. A közösség Izrael szent maradékaként határozta meg saját magát, mint a népen belüli Isten népe, amelyet Isten az üdv számára kiszemelt magának. Isten elrejtette arcát népe és népének szentélye elől, az ott tapasztalható hűtlenség miatt. Ők ugyanis elhagyták az Urat, aki viszont ezért kiszolgáltatta őket az ellenség kardjának. „Ám az Úr megemlékezett az ősökkel kötött szövetségről, és életben hagyott egy maradékot Izrael számára. Ezt a maradékot pedig nem adta át a pusztulásnak” (Dam 1,3–5). Új szövetséget kötött velük (Dam 8,21. 19,34. 20,12).

⁸ Ld. *Maier*, *Judentum* 165.

Az elkülönülés konkrét módon azt a célt szolgálta, hogy a csoport tagjai elkerüljék a tisztátalanná válást, amely a néppel való érintkezés során következett volna be. Egy sor előírás szolgálta ezt a célt. Kívülállókkal sem gazdasági kapcsolatot, sem pedig asztalközösséget nem tarthattak fenn, még ajándékot sem fogadhattak el tőlük. Qumránban megvalósult a teljes vagyonszétválás, s az egyszerű tag belépéskor valóban minden vagyonáról lemondott. Ám ez nem a szegénységideál elérése miatt, hanem a kultikus tisztaság megtartása szempontjából volt fontos. A jelentkezőket szigorúan megvizsgálták, különféle próbáknak vetve alá őket. A teljes jogú tagság elnyerése előtt kétévnyi noviciusidőt kellett eltölteniök. A közösség hierarchikus felépítésű volt. A komolyabb tisztségeket papok és leviták töltötték be, de mellettük még egy tizenkét tagú tanács is működött. Ők afféle laikusokból álló testületként képzelhetők el, de rajtuk kívül valószínűleg volt egy háromtagú, papokból álló vezető testület is. A Damaszkuszi Iratban szó van egy közösségvezetőről („mebaqqer”) is, akinek hivatali feladatai leginkább egy keresztény püspök helyzetére emlékeztetnek.

A jeruzsálemi templomtól elkülönülve a qumráni közösség olyan önértelmezést fejlesztett ki, amely teológiailag megmagyarázta számukra a szentélytől való ideiglenes elfordulást. Lelki templomként határozták meg magukat, amely átmenetileg teljes értékű helyettesítője a jeruzsálemi templomi szolgálatnak. A templom spiritualizálásának ez a gondolata egyébként később a páli levelek korpuszában is előkerül (1Kor 3,16, illetve Ef 2,21sk.). A különbség csak annyi, hogy Qumránban várták: a végidőkben majd helyreállítják az igazi jeruzsálemi templomot. A Község Szabályzatában ezt olvassuk: „A közösség tagjai Áronnak szentelt házként elkülönülnek, hogy közösségük legyen a Szentek Szentjévé.” (1QS 9,5sk.) A templomi kultusz helyére a lelki istentiszteletet állítják, az „ajkak áldozatát” mint az igazi engesztelés illatát, és „teljes megtérést” mint önkéntes, Istennek tetsző adományt, „hogy eltöröljék velük az elszakadás és a bűn gonoszságának adósságát. Istennek tetszőbb ez az áldozat az országért, mint az áldozati hús égetése és a leölt áldozat zsírja”. (1QS 9,4sk.)

A külsődleges ritusok közül meg kell említeni a napi tisztálkodást. E szokásnak ma is látható jelei a Qumrán romjai közül kiásott fürdőmedencék, a levezető lépcsősorok, a ciszternák valamint a csatornarendszerek. Miután a közösség tagjai megfürdöztek, hófehér papi ruhát öltve magukra, étkezésre gyűltek össze. Általában kenyeret és mustot fogyasztottak. Josephus Flavius így ír erről a lakomáról: „Sem láрма, sem kiabálás nem szentségteleníti meg házukat, hanem sorjában beszélnek egymás

után. A külső emberekre úgy hat a háznak e csendje, mint valami hátborzongató titok.”⁹ Az étkezésen fogyasztott kenyér és bor talán emlékeztethet a keresztyény közösség áldozati lakomájára, itt azonban egészen más jelentést kap. Nincs emlékeztető szerepe, hanem az alámerítkezéssel fürdőikkel együtt tulajdonképpen a templom papi étkezéseinek és fürdőinek a továbbvitele, melyek természetesen elszigetelt véghezvitelükben bizonyos súlyra tettek szert. Elképzelhető, hogy az étkezések bizonyos messianisztikus gondolatokkal is kapcsolatban álltak. Ugyanis a messiási korral kapcsolatban egyik prófétikus jövőkép úgy tudja, hogy a messiás, illetve mindkét messiás részt vesz majd ezen a lakomán (1QS^a 2,17–20). A közösségi lakomán való részvétel és a fürdő előfeltétele egyaránt az, hogy az illető megtérjen, s e megtérés lelkületével éljen a közösségen belül. Enélkül az istentiszteletnek ez a formája teljesen haszontalan lett volna: „Bűnbocsátó rítusok által nem tisztul meg, s a víz sem tisztítja meg. Sem tavakban, sem folyókban nem válhat szentté, és semmi egyéb tisztálkodás nem teheti tisztává. Tisztátalan, tisztátalan marad, amíg Isten előírásait semmibe veszi, amíg alá nem veti magát a közösség tanácsa fegyelmezésének.” (1QS 3,4–6.)

Az istentisztelet így a közösség szentségének mint lelki templomnak a (sokak tisztaságának) kifejezője, amelyben Isten vagy az ő Lelke lakik. E tisztaságot egy aprólékos büntetőkódex volt hivatva őrizni. Ennek alapján lehetőség volt rá, hogy a vétkező vagy büntetendő tagokat időlegesen vagy mindörökre kizárják a közösségből. Az istentiszteletek csúcspontját évenként a (Szövetség megújításának ünnepe) jelentette. Ez alkalommal mintegy seregszemlét tartottak az egész közösségen, számot adtak magukról maguknak. Mindenkinek alá kellett vetnie magát a „sokak”, az összegyűlt teljes közösség ítéletének, majd szabad volt meghallgatniuk a papi áldásokat, melyeket a „világosság fiaira” mondtak, illetve az átkokat is, melyeket a levi-ták a „sötétség fiai” ellen irányítottak.

A közösség benső birtokában volt egy kinyilatkoztatás útján szerzett titkos tudás, amelyet mint valami ezoterikus ismeretet őriztek, és ügyeltek rá, nehogy egy kívülálló tudomást szerezzen róla. A titok birtokába az juthatott, aki intenzíven tanulmányozta Mózes törvényét és a prófétákat. Természetesen itt is felmerült az Igazság Tanítójának alakja, hiszen ő indította el ezt az Írással való különleges foglalkozást, melynek révén fel-táruhlhattak a titkok. Ránk maradtak a közösség írásmagyarázatai, úgy-hogy nagyjából tudjuk, miként folyt az egzegézis. Ezen írások közül leg-

⁹ *Josephus*, Háború 2,129–133. *Josephus*nak alighanem az volt a szándéka, hogy a lakomát párhuzamba állítsa a görög misztériumokkal.

fontosabb a Habakuk próféta könyvéhez írt speciális kommentár, amelyet az alkalmazott egzegetikai módszerről Habakuk-pesernek is neveznek. E módszer lényege az, hogy az illető bibliai szöveg minden versét aktualizálva a jelenre vonatkoztatják, illetve a jelen (és a jövő) eseményeire való utalásokat keresnek a prófétánál. Eszerint már Habakuk jövendölt az Igazság Tanítójáról, valamint az üldözésekről, amit neki és közösségének át kellett, vagy még át kell élnie. Az effajta értelmezés kiindulópontjául az a meggyőződés szolgált, hogy a próféta jövendölései a végidőkre vonatkoznak, vagyis arra a korra, amelyben a közösség – véleményük szerint – él.

Ezen a ponton is van valamelyes hasonlóság az esszénus és az őskeresztény közösség közt. A mózesi iratok értelmezésének következménye Qumránban az volt, hogy különlegesen magyarázták a szombat jelentőségét, s az ebből következő szabályok rendkívül szigorúak voltak. Tilos volt például szombatnapon egy állat ellésénél közreműködni, vagy kimenteni a verembe esett jószágot (Dam 11,13sk.). A jeruzsálemi templom szokásaitól eltérő módon nem a Hold, hanem a Nap szolgált a kultikus naptár alapjául, amint azt Hénoch könyvében is megfigyelhetjük. Ez a külön kalendárium rendkívüli mértékben megbotránkoztatta a jeruzsálemi papságot. Valószínűleg ez szolgáltattott alapot ahhoz, hogy a hivatalban levő főpap annak idején megrendszabályozta az Igazság Tanítóját. Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy Qumránban is a Törvényen keresztül lehetett eljutni az üdvösségre még akkor is, ha a Tóra helyes, üdvöt hozó megértéséhez a különleges, kinyilatkoztatott értelmezési módok használata kellett.

Az embert gyenge lénynek tartották, aki porból lett, és aki a gonosz hatalma alatt áll. Ennek köszönhetően nagyon mélyen átérték Isten kegyelmét. E megtapasztalás megrázó megfogalmazásait olvashatjuk a Hodajotban, azokban a zsoltárokbán, melyek a közösség keretei közt keletkeztek, s amelyek, legalábbis részben a Tanító személyes tapasztalataira épülnek, sőt néhányról azt tartják, hogy ő írta őket. A qumráni zsoltárokbán az ember nem egymaga áll Isten előtt, hanem mint a kozmikus rend része. E rendszerben két természetfeletti erő uralkodik, a Sötétség Lelke és a Világosság Lelke, de ez a dualizmus metafizikai értelemben nem szakítja szét a világot egy jó és egy rossz részre. Isten szuverenitása csorbitatlan marad, mert „a felismerések Istenétől származik minden lét és történés. S mielőtt bármi vagy bárki létrejönne, Isten már mindent előre meghatározott róla.” (1QS 3,15–4,6.) A történelmet közössége számára Isten az üdvösség felé vezeti.

Az esszénusok főleg e világ vége iránt érdeklődtek, amelyet a közeli jövőben vártak. Ebben az eszkatológiai irányultságban a qumráni közösség különösen a haszid apokaliptika szellemi leszármazottja. A haszid apokaliptikától azonban egy lényeges pontban különböznek: a Messiásról vallott nézeteikben. Az apokaliptika szerint az Emberfiának kell eljönnie. Bár az esszénusok átveszik az apokaliptikus elképzeléseket – Qumránban találtak is apokaliptikus írásokat –, ám ők mégis a Messiás eljövételére várnak. Pontosabban három eljövendő messiási alaknak kell eljönnie: „...amíg a próféta, valamint Áron és Izrael messiásai eljönnek...” (1QS 9,11.) A királyi messiás mellett tehát létezik egy papi is, sőt ez utóbbi van az előtérben. Legalábbis ez derül ki abból a szövegből, amely a messiási idők közösségi lakomáját írja le (1QSa 2,19sk.). Az esszénus szellemi befolyás alatt keletkezett műben, az ún. Júda Testamentumában szerepel egy sor, melyet (Test Jud) a 21,2-ben Júda mond saját magával és Lévível kapcsolatban: „Mert nekem adta az Úr a királyi hatalmat, Lévinek pedig a papi méltóságot. S a királyi tisztet a főpapi alá rendelte.” Ebben a gondos megkülönböztetésben valamint abban, hogy előnyben részesül az Áron házából származó messiási főpap, talán arra láthatunk reakciót, hogy a Hasmoneusok a főpapi trónt is bitorolták. A prófétát, aki az 5Móz 18,18sk. szerint a végidők Mózeszel egyenértékű prófétája, később valószínűleg az Igazság Tanítójával azonosították. A messiási-eszkatologikus várakozás jegyében a közösség tagjai a végső háborúra is felkészülnek, amelyet a Világosság Fiai az égi erőkkel szövetségben a Sötétség Fiai ellen vívnak, s amelyben a Gonosz összes erőit a mennyei seregek támogatásával megsemmisítik, hogy Isten uralma végérvényesen megvalósuljon. E végső harc témájának egy egész tekerccset szenteltek (1QM). Az idők végén várakozásuk szerint Izrael egész közössége újra összegyűlik majd. Természetesen mindenkit eltávolítanak belőle, aki fizikai hibái miatt kultikus szempontból nem megfelelő (1QSa 1,1. 3–11). A szentség és a tisztaság gondolata az eszkatológiai távlatokban is következetesen megmaradt.

b) Az esszénusokat az evangéliumok sehol sem említik. (Erre a kérdésre később még visszatérünk.) A farizeusok viszont az Újszövetség lapjairól ismerősek számunkra. Ha azonban valaki saját forrásaik alapján akarja megismerni őket, jelentős nehézségekkel találja szemben magát.

E nehézségek túlnyomó részt azzal függenek össze, hogy a rabbinikus irodalomba felvett hagyományokat igen nehéz datálni.¹⁰ A következőket azért mégis meg lehet állapítani: A farizeusság is a haszidok mozgalmából nőtt ki. Ők sem értettek egyet azzal, hogy a Hasmoneus dinasztia tagjai a főpapi széket is bitorolták. A farizeus műnek számító PsSal 17 tartalmaz is a Hasmoneusokra vonatkozó utalásokat. Olyanokról van itt szó, akik a királyi rangot egy még magasabb rang helyére teszik (ezen a szerző a főpapi méltóságot érti), s akik e gőgös magatartásukkal azután Dávid trónját is tönkreteszik (ld. a 4–6. verseket!).¹¹ A „farizeus” név a „perusim” = elkülönülők szóval függ össze. Mindez arra utal, hogy a farizeusok különleg elkülönültek egy másik csoporttól – talán éppen a haszidoktól –, vagy bensőleg a nép többi részétől (ez látszik valószínűbbnek). A nép megjelölésére szolgáló megvető elnevezés (‘amme-ha’arec = a föld népe, a tanulatlan nép) a farizeusok köreiből jöhetett létre. Ám a farizeusok nem mentek olyan messzire az elkülönülésben, mint az esszenusok. Ott maradtak a falvakban, a városokban, ott maradtak a templomban is.

Az ő érdeklődésük homlokterében is a nép megszentelődése és tisztasága állott. J. Neusner szerint¹² a farizeusok legfőbb ismertetőjele az volt, hogy a templomon kívül is megtartották a kultikus tisztaság előírásait. A kultuszból központi metafora lett. Ez annyit jelent, hogy a papi rituális tisztasági előírásokat a mindennapi életben is megtartották. Így a mindennapi élet ritualizálódott, s egyben meg is szentelődött. Az istentiszteletnek ez a módja, amely számos megszorítással, kötelező tennivalók egész sorával függött össze, magas fokú vallási komolyságról tanúskodik. A templomi kultusz helyett így a Törvény tett szert központi jelentőségre. A Törvénynek mint üdvösséghez vezető útnak a jelentősége csak növekedett azáltal, hogy valószínűleg kozmikus jelentőséget tulajdonítottak neki. Isten teremő eszközének tekintették, amellyel biztosítja a világ normális működését.¹³ A Törvény mellé ugyanakkor felzárkózott a hagyomány is.

¹⁰ E kérdésben igen szkeptikus: K. Müller, Zur Datierung rabbinischer Aussagen: Neues Testament und Ethik, R. Schnackenburg- emlékkönyv, Freiburg 1989, 551–587.

¹¹ K. G. Kuhn, Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos, BWANT 73, Giessen, 1937, 64sk.

¹² Judentum 43–66.

¹³ Vö.: Schubert, Religionsparteien 66–69.

A Törvény körüli buzgólkodásuk során a farizeusok kidolgoztak bizonyos értelmezési szabályokat, létrehozta egy egzegetikai hagyományt, amelyet később az atyák hagyományának neveztek el. Ennek feladata az volt, hogy segítse a mózesi törvény konkrét alkalmazását a mindennapok során. Az ilyen előírások száma elég magas volt. Főként pedig azt kell kiemelnünk, hogy ugyanolyan kötelező érvényük volt, mint a Törvény előírásainak. Ide kell sorolnunk a szombatra vonatkozó számos előírást, például a szombaton megtehető lépések számát, amelyek még nem sértették meg a szombati nyugalmat. Ez volt az úgynevezett szombatnapi járás (vö.: ApCsel 1,2).

Magán a farizeusságon belül persze különféle csoportok léteztek. Különböző iskolák, amelyek harcban álltak egymással, és az egyes törvényhelyeket eltérő módon magyarázták. A kor legnevezetesebb iskolateremtő rabbijai Hillél és Sammaj voltak: Az első engedményeiről, a második szigorúságáról volt híres. K. Schubert egyfajta demokratikus elvről beszél a farizeusok törvényt magyarázatával kapcsolatban.¹⁴ Hogy a farizeusok Jézus korában még testvéri közösségekbe szerveződve éltek-e, kérdéses, valószínűnek látszik azonban, hogy már nem.¹⁵

Amikor Josephus Flavius a farizeusokról ír, külön kitér az emberi szabadság és a dolgok Isten által történő előzetes meghatározottsága közti kapcsolatról vallott nézeteikre. Úgy tűnik azonban, hogy Josephus e rész megírásakor különösen is tekintettel volt hellenisztikus műveltségű olvasótáborára, s középutas véleményt tulajdonít a farizeusoknak. Szerinte a farizeus álláspont a következőképpen hagzik: Isten úgy látta jónak, hogy a sors és az emberi értelem együtt hassanak. Flavius tanúsága szerint a farizeusok hittek a halál utáni életben is.¹⁶ Az ApCsel 23,8 megbízható adata szerint a farizeusok valóban hittek a holtak feltámadásában. Ami eszkatológiai várakozásaikat illeti, egy királyi messiás eljövetelét várták, aki Dávid házából való. Ez a király majd megszabadítja Izraelt minden elnyomás és szorongatás alól. A PsSal 17,21 (X. lap) ezt megerősítve így szól: „Nézz

¹⁴ Religionsparteien 62.

¹⁵ Ld. R. Meyer, ThWNT IX 16–20; Schubert, Religionsparteien 62.

¹⁶ Josephus, Történet 18,11–15; 13,171–173; Háború 2,162–166. Flavius szövegét olvasva az embernek az a benyomása támad, hogy a farizeusok bizonyos reinkarnációs hittel rendelkeztek.

le ránk, ó, Urunk, és küldd el a királyt, Dávid fiát abban az időben, amit te alkalmasnak tartasz, hogy uralkodjék Izraelen, a te szolgádon.”

Az apokaliptikához vagy az esszénusokhoz képest, akik a közeli jövőben várták a messiási kor beköszöntét, a farizeusok álláspontja visszafogott, szinte már szkeptikus volt azoknak a csalódásoknak a láttára, melyeket ki kellett állniuk az előbbieknél. Ez a mozzanat tartózkodóvá tehetette őket a Jézus-mozgalommal mint eszkatológikus mozgalommal szemben is. Mindazonáltal nyitottnak mutatkoztak arra a gondolatra, hogy Isten uralma a végidőkben jön el. Ebben a tekintetben „szkeptikusak voltak rezignáció nélkül”.¹⁷ Az egyes embert illetően úgy gondolták, hogy a végítélet mindenki számára tettei szerint jelent majd megmérettetést. Ezért fejlesztették ki az égi kincs gondolatkörét, amelyben a szeretet cselekedetei és a jó tettek egyenlő mértékben fennmaradnak. Ezzel az elképzeléssel az evangéliumokban is találkozhatunk (Mt 6,20sk; 19,21 és párhuzamos helyei, valamint Lk 12,33sk.). Feltételezhetjük, hogy az ítélet várásához való benső hozzáállásukban helye volt a saját „igaz” voltukba vetett bízalomnak, de az isteni kegyelemre való ráutaltság sem rekedt ki belőle.

Komoly vallásosságuknak, a szentségre való törekvésüknek s a nyilvánosság elől nem rejtőző életvitelüknek köszönhetően nagy megbecsülésnek örvendtek a nép széles köreiben. Josephus szerint a népre gyakorolt befolyásuk oly nagy volt, hogy az összes istentiszteleti cselekményt, imádságokat, áldozatokat az ő útmutatásaiknak megfelelően végeztek.¹⁸ Mindehhez hozzájárult még az is, hogy csoportjuk laikusok mozgalmaként bárki előtt nyitva állt. Éppen ez volt az a pont, ami különösen vonzóvá kellett, hogy tegye őket. Politikai kérdésekben nem voltak teljesen egységesek, amit az ősi, még a haszidoktól örökölt véleménykülönbségek továbbbélésének tarthatunk. Egyfelől úgy gondolták, bármely politikai rendszer tolerálható, amíg nem avatkozik bele vallási ügyekbe. Még az idegen uralom is elfogadható ilyen esetben. Másfelől viszont a Jahve egyeduralmával kapcsolatos gondolatok olyannyira az előtérbe kerülhettek, hogy bármely idegen hatalommal való együttműködés elítélendő magatartásnak számított. A mozgalom balszárnya a Sammaj rabbit követő csoport volt.

¹⁷ Schubert, Religionsparteien 69.

¹⁸ Josephus, Történet 18,5.

A farizeusokról alkotott kép nem volna teljes, ha megfeledeznénk az írástudókról. Az evangéliumokban ez a csoport különféle neveken bukkan fel: törvénytudók („nomikoi”, Lk 7,30 és igen gyakran másutt is), törvénytanárok (Lk 5,17), írástudók („grammateis”, ez a leggyakoribb megjelölés). Egy foglalkozás képviselőivel van dolgunk, akik kettős feladatot láttak el, minthogy a Biblia nemcsak vallási könyv, hanem jogszabályok gyűjteménye is volt a korabeli zsidóság számára. Így az írástudók feladata volt a Szentírás teológiai értelmezésén kívül a jogszolgáltatás is. Teológiai iskolákat alapítottak, amelyekben saját nézeteiknek megfelelően oktatták a tanítványokat, de ők voltak a legalkalmasabb szombatnapi igehirdetők is a zsinagógákban. Írástudói hivatásukat sokan valószínűleg mintegy másodállásban, egy kézműves mesterség mellett végezhették (mint például Pál apostol), de vagyonosokat is találunk közöttük, akik minden idejüket a tudománynak tudták szentelni, bár ezt valószínűleg csak kevesen engedhették meg maguknak. Sirák fiának könyve (38,24–39,11) óvja a bölcsesség tanítóit a kettős hivatástól. Ezért sokan közülük adományokra és díjazásra szorulhattak. Jézus korában az írástudók többsége a farizeusi irányzathoz tartozott. Mindez természetesen tovább növelte a farizeusok befolyását és jelentőségét. Ám nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt sem, hogy a szadduceusok sorai közt is számos írástudó tevékenykedett.

A farizeusok politikai befolyása a római helytartók idején a szadduceusokéval összehasonlítva csekély volt. Ugyanakkor a Kr. e. 67-ben elhunyt Salome Alexandra királynő óta voltak a gerúziának farizeus tagjai is. Bár a legnagyobb politikai hatalommal bíró zsidó csoport a szadduceusok voltak, még ők sem hagyhatták figyelmen kívül a nép körében oly nagy tekintélynek örvendő farizeusokat. Ennyit a farizeusoknak a szadduceusokhoz való viszonyáról. Az esszéusok viszont kifejezetten ellenségesen viselkedtek a farizeusokkal szemben. A qumráni kéziratok erre utaló kijelentéseket tartalmaznak. Szemükben a farizeusok a törvény fellazítóinak és elferdítőinek számítottak, akik a csalást, hazugságot, félrevezetést és tévedést terjesztik.¹⁹ Egész másként viszonyultak ezzel szemben a farizeusok a zelótákhoz.

¹⁹ A vonatkozó forráshelyeket ld.: R. Meyer, ThWNT IX, 30.

c) A zelóták önálló pártja a farizeus mozgalom balszárnyából fejlődött ki, amely Sammaj rabbi nevével fémjelezhető. Josephus azt állítja róluk, hogy minden kérdésben egyetértének a farizeusokkal, csak két fontos dologban különböznek tőlük: kemény szabadságszeretetükben, valamint abban, hogy uruknak és királyuknak egyedül Istent ismerték el.²⁰ Pártként való megalakulásuk egy különleges politikai eseményhez kapcsolódik, a cenzushoz, melyet a rómaiak kikényszerítettek Júdeára: az első helytartó, Coponius, illetve Quirinus, a szíriai legátus. Ezen intézkedés ellen lépett fel és szervezett meg egy új csoportot a Gaulanitiszből származó Júdás, valamint egy Sadduk nevű farizeus. Ezt a Júdást a Galileai melléknéven is nevezték, ami arra utal, hogy Galilea különösen fogékony volt erre a törekvésre. Azt sem lehet kizárni, hogy maga Júdás is a farizeusok és írástudók csoportjához tartozott.²¹

Fellépésük mögött teológiai indíték húzódott meg, számukra is Izrael szentsége állt az előtérben. Fő jelszavuk Jahve egyeduralma volt, amely az ő felfogásukban semmiféle idegen uralmat nem engedett meg. Ilyen értelemben konkrétan értelmezték a Dekalógus első parancsát, valamint az imát: „Halld, Izrael! Az Úr a mi Istenünk, ő az egyetlen Úr.” (5Móz 6,4), melyet minden izraelitának naponta el kellett mondania. Szinte kultikus figurának számított körükben az a Pinchász, aki a pusztai vándorlás nemzedékének idejében élt (Szám 25), ugyanis szent buzgalomtól vezettetve ő is erőszakkal lépett fel Isten tiszteletéért. Nevüket (zelóták = buzgók) valószínűleg saját maguk adták maguknak. E név nemcsak szellemi beállítottságukat fejezte ki, hanem tetteiknek is okát adja, mivel Istenért és a törvényért való buzgalom, amely őket megkülönböztette, mindig is dicséretes fogalom volt. Gondolkodásukat és magatartásukat csak akkor értethetjük meg, ha világosan látjuk: számukra Isten és népe, Jahve tisztelete és a szabadság elválaszthatatlanok voltak egymástól. A nép elnyomtatása tehát egyben Jahve megaláztatását is jelentette.

Rögtön fel lehetett ismerni őket az erőszakról, amellyel Isten országának útját kívánták egyengetni. Meggyőződésük volt, hogy végső soron

²⁰ *Josephus*, Történet 18,23.

²¹ *Josephus* (Háború 2,118) a „szofistész” kifejezést használja Júdással kapcsolatban, ami arra utal, hogy az illető írástudó volt.

egyedül Isten képes üdvöt hozni, de szünergisztikus modelljük keretei közt úgy gondolták, az Úr függővé tette Magát az emberek együttműködésétől. Mindez együtt járt a Tóra előírásainak különlegesen kemény megtartásával, a vértanúságra való szüntelen készenléttel, amely számukra azt jelentette, hogy Isten országának eljövetele küszöbön áll, valamint a szent háborúról alkotott elképzelésekkel.²² Mozgalmuk ezenkívül társadalmi tekintetben bizonyos forradalmi vonásokkal is rendelkezett. A szegényeknek és az elnyomottaknak azt ígérték, hogy Isten országának eljövételével majd visszahelyezik őket jogaikba, s hogy Isten eljövetele egészen új társadalmi rendet hoz majd létre a földön. Szigorú Tóra-tiszteletük szükség esetén a vagyonról való lemondással is párosult.²³

A népre gyakorolt hatásukat talán leginkább a növekvő szimpátia írja le a legjobban, különösen ami a szükségét szenvedő, vidéki lakosságot illeti. Azonban arról sem lehet megfeledkezni, hogy alig három és fél évtizeddel Jézus halála után ők vitték bele a népet a Róma elleni nagy háborúba, amely végül katasztrófába torkollott.²⁴ A zelótákat az esszénusokkal a szent, eszkatologikus háború gondolata kötötte össze, de e két csoport közti látható szövetségről csak a háború kitörése után beszélhetünk. A Qumrán-tól nem messze fekvő Maszada végül az összeesküvés, de ugyanakkor a bukás szimbólumává is vált. A zelóták csoportjáról az Újszövetség lapjain nem olvashatunk, de tény, hogy még Jézus tanítványi körére is hatással voltak. E tekintetben elegendő, ha a zelóta Simonra gondolunk (Lk 6,15, ApCsel 1,13).

d) A fentebb említett pártoktól elég élesen elkülönül a negyedik csoport, a szadduceusok pártja. Őket az evangéliumok is említik, bár egy lélegzetre sorolják fel őket a farizeusokkal (Mt 3,7. 16,1.6.11 sk., 22,34). Mégis fontos megjegyezni, hogy két, egymástól nagyon is különböző csoportról van szó, s ez a különbség már a Hasmoneusok idején megnyilvánul.

²² Vö.: Hengel, Zeloten 151–234.

²³ Hengel, Zeloten 312–318.

²⁴ A „szikárius” név Josephus szerint a meggyilkolt Menahem Maszadába menekült követőit jelölte. Maga a név (törrel harcoló) állítólag onnan ered, hogy a csoport tagjai ezen a különös módon harcoltak a rómaiak ellen Felix prokurátor idején vívott harcokban.

nult. Úgy tűnik, hogy ők a haszidokkal, az esszéusokkal és a farizeusokkal ellentétben a Hasmoneus dinasztia támogatói voltak. E csoporthoz tartoztak a gazdagok, az előkelők, a főpapi családok tagjai, valamint az arisztokrácia, bár egységről velük kapcsolatban sem beszélhetünk. A zsidó állam fennállásának utolsó hét évtizede során rendre közülük került ki a főpap, a hatalom legjelentősebb birtokosa. Nagy Heródes Róma-barát politikáját nem helyeselték, ezért az ő uralkodása hatalmuk átmeneti visszaszorulását hozta. Ám mivel később hajlandónak mutatkoztak a római helytartókkal való együttműködésre, hatalmuk is megszilárdult. Izrael számukra is szent fogalomnak számított. E szentség zálogának a templomot tartották, mert itt mutatták be azt az érvényes áldozatot, amely eltörölte a nép és az ország bűneit. A nemzeti és részérdeküknek megfelelő alapon, az egykori dávidi birodalom határai között megszerveződő templomállam volt számukra az eszkatológiai üdvösségvárás beteljesedése.²⁵

Teológiai gondolkodásuk konzervatívnak számított, amennyiben minden új gondolatot elutasítottak, és lehetőség szerint csak a Tórát tekintették kötelező érvényűnek.²⁶ A régiek hagyományát, a farizeus szentírás-magyarázati tradíciót nem fogadták el, apokaliptikus-eszkatologikus várakozásaikban sem osztoztak velük. Felfogásuk szerint sem halál utáni élet, sem pedig feltámadás nem létezett. Az üdvösségnek szerintük a történelemben kell elérkeznie. Az angyalok létezésének gondolatát szintén elutasították, e tekintetben teljes egyezésben az Ószövetség régi felfogásával.

Josephus szerint a szadduceusok az ember sorsát kizárólag az emberi akarattól tették függővé, nem pedig Isten rendelkezésétől.²⁷ Az embernek az a benyomása, hogy Josephus e helyütt hellenisztikus műveltségű olvasói számára olyan csoportként írja le őket, amely az epikureusokhoz hasonlítható. Tevékenységükben a szadduceusok vérbeli réalpolitikusként voltak, nézeteik pedig a jámborok szemében alighanem „felvilágosultaknak” tűntek. A büntetőjog gyakorlása terén keménységet tanúsítottak. Az esszéusokhoz fűződő viszonyuk, akik látványosan megszakítottak minden kapcsolatot a templommal s így velük is, nem szorul különösebb magya-

²⁵ R. Meyer, ThWNT VII 45.

²⁶ Vö.: Schürer, Geschichte II. 481.

²⁷ Josephus, Háború 2,146skk., Történet 13,173.

rázatra. Qumránban őket tartották a „sötétség elvakult fiainak”. Hogy miként viszonyultak a farizeusokhoz, azt nehezebb megfogalmazni. A szadduceus és a farizeus pártot számos ok készítette együttműködésre. A szadduceusok voltak a hatalom birtokosai, de a farizeusoknak volt igazi befolyásuk a népre, így kölcsönösen tekintettel kellett lenniük egymásra. Magát a „szadduceus” elnevezést Cádok nevéből szokás levezetni, aki Dávid környezetének meghatározó papi személyisége volt (Vö.: 2Sám 15,24 stb.), s akitől a sadokidák papi nemzetsége is származott.²⁸ Elképzelhető, hogy nevüket nem saját maguk választották, hanem némi polemikus éllel mások adták nekik.²⁹

IRODALOM: *R. Marcus*, The Pharisees in the Light of Modern Scholarship, JR 32, 1952, 153–164.; *F. M. Cross*, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, London, 1958.; *M. Hengel*, Die Zeloten, AGSU 1, Leiden 1961, 2. kiadás: 1976.; *M. Weise*, Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der „Ordensregel” vom Toten Meer, Stpb 3, Leiden 1961.; *K. Schubert*, Die jüdischen Religionsparteien zur Zeit Jesu, in: kiadta uő.: Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Wien 1962, 15–101.; *H. Bardke*, Qumran-Probleme, Berlin 1963.; *G. Jeremias*, Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, Göttingen, 1963.; *J. Becker*, Das Heil Gottes, StUNT 3, Göttingen, 1964.; *A. Finkel*, The Pharisees and the Teacher of Nazareth, AGSU 4, Leiden, 1964.; *W. Grundmann*, Das palästinische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des Jüdischen Krieges, in: *J. Leipold–W. Grundmann*, Umwelt des Urchristentums I., Berlin 1967, 143–291.; *P. von der Osten-Sacken*, Gott und Belial, StUNT 6, Göttingen 1969.; *G. Baumbach*, Das Sadduzäerverständnis bei Josephus Flavius und in dem Neuen Testament, Kairos 13, 1971, 17–37.; *J. Neusner*, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, I–III., Leiden, 1971.; *J. Le Moyne*, Les Sadducéens, 1972.; *E. Bammel*, Sadduzäer und Sadokiten, ETL 55, 1979, 107–115.; *J. M. Baumgarten*, The Pharisaic-Sadducean Controversy about Purity, JJS 31, 1980, 157–170.; *H. Lichtenberger*, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde, StUNT 15, Göttingen, 1980.; *J. Neusner*, Das pharisäische und das talmudische Judentum, Tübingen, 1984.; *J. Maier*, Antikes Judentum, in: *G. Strecker–J. Maier* szerk.: Neues Testament – Antikes Judentum, Stuttgart, 1989, 137–184.

²⁸ Egy későbbi rabbinikus hagyomány úgy tudja, hogy a névadó személy egy bizonyos Cádok, aki a szokói Antigonosz tanítványa volt a Kr. e. 2. század elején. Vö.: *Billerbeck*, IV 343sk.

²⁹ Vö.: *R. Meyer*, ThWNT VII 43.

2. Izrael társadalmi helyzete

„A Genezáreti-tó mellett terül el az ugyanilyen nevű vidék, amely természeti szépségekben gazdag és csodálatos. A talaj olyan kövér, hogy minden növény megterem, és a lakosok csakugyan minden fajta növényt ültetnek, mivel enyhe éghajlata alkalmas a különféle növényfajták termesztésére. A diófa, amely a többi növényhez képest inkább a hűvösséget szereti, nagy tömegben és pompásan fejlődik itt éppen úgy, mint a pálma, amely viszont a hőséget kedveli. Közvetlenül mellettük füge- és olajfákat látunk, amelyeknek pedig a mérsékelt éghajlat való. Azt mondhatnánk, hogy a természet erőfeszítése ez, amely mindenáron egy helyre akarta zsúfolni minden ellentétét, és egyúttal az évszakok nemes versenye, amelylyel mindegyik magának akarja meghódítani ezt a területet. A talaj nemcsak a legkülönbélebb fajtájú gyümölcsöket termi, amit el sem tudnánk képzelni egyazon helyen, de hosszú időn keresztül gondoskodik érett gyümölcsről is. Tíz hónapon át egyfolytában termi a legpompásabbakat: a szőlőt és a fügét, a többi gyümölcs pedig egymás után érik egész éven át. Az enyhe éghajlaton kívül a földet még dűsvízű forrás is termékenyíti, amelyet a lakosok Kafarnaumnak neveznek...³⁰ A vidék hossza 30, szélessége pedig 20 stadion.”³¹

Josephus már-már túlzó szavakkal írja le a Kafarnaum és Magdala közé eső vidéket, az úgynevezett Genezáret-síkságot, Galilea igen termékeny központi területét. Ám a terület lakosságának nagyrésztét tekintve gazdasági és szociális helyzetük nem volt olyan jó, mint e leírás alapján várnánk.

Ha be akarunk tekinteni a csaknem egymilliós össznépességű Palesztina lakosságának életviszonyaiba, akkor különbséget kell tennünk egyfelől Galilea (és Szamária), másfelől pedig Júdea és Jeruzsálem közt. Gazdasági szempontból az egész terület legfontosabb ága a mezőgazdaság, azaz

³⁰ Kafarnaum vidéke forrásokban igen gazdag. *Josephus* vit. 403-ban (Magyarul olvasható Révay József fordításában in: A zsidó háború, Budapest, 1963, 487–545. – A fordító.) elbeszéli, hogy közvetlenül Kafarnaum mellett egy mocsaras vidéken leesett a lováról.

³¹ *Josephus*, Háború, 3,516–521. Révay József fordítása, id. mű 270–271. A stadion hossz-mérték – pontos hossza nem ismert, általában 177 és 185 méter közt szokás megadni –, amely két percen belül megjárható útszakasznak számított. Vö.: O. W. Reinmuth, KP V, 336sk.

a földművelés és az állattenyésztés, a kézműipar és a kereskedelem volt. Magától értetődik, hogy Galileában a mezőgazdaság, illetve ezen belül is a tóhoz kötődő halászat dominált, míg délen és Jeruzsálemben a kézművesség és a kereskedelem állt előtérben. Természetesen Júdeában is volt legelőterület, földművelés, kertészet, mint ahogy Galileában is nélkülözhetetlenek voltak bizonyos mesterségek. A gyakori foglalkozások közé tartozott a szabó, a szandálkészítő, az építőmester – a názáreti József mint „tektón” (Mt 13,55) ehhez a csoporthoz tartozott –, a hentes, a tímár, a pék, a kovács és a fazekas mestersége. Jeruzsálemben művészi szinten dolgozó szövőiparról is tudunk, s az is valószínű, hogy a „Sajtkészítők völgye” elnevezés, amely Jeruzsálemben egy, a templomtól nyugatra fekvő területet jelölt, a megfelelő foglalkozási csoportra utal. Ugyanakkor munkanélküliek is éltek nem elhanyagolható számban a társadalomban, bár pontos számokról beszélni teljességgel lehetetlen.

A társadalom rétegződésének vizsgálata során nyomban óriási különbségeket fedezhetünk fel. Legfelül találjuk a nagybirtokosok vékony rétegét, akiknek még arra is tellett, hogy városi házban lakjanak Jeruzsálemben. Legalul látjuk a kisparaszti birtokosok és a napszámosok tömegeit. Ez utóbbiak lehettek a legnehezebb helyzetben. Egyik napról a másikra éltek, és csak rövid időre, csak egy-egy napra találtak munkát. Így azután folyton arra vártak, hátha találunk valakit, aki alkalmazza őket. Amint azt a szőlőmunkásokról szóló példabeszédben is olvashatjuk, általában a piactéren ácsorogtak, várva, hogy történik velük valami (vö.: Mt 20,1–16). Nemcsak a mezőgazdaságban foglalkoztatták őket, hanem a halászatban vagy egyébütt is. Zebedeusról, Jakab és János apjáról azt olvashatjuk, hogy halászként napszámosokat alkalmazott (Mt 1,20). A napi bér általában egy dénár körül mozgott.

Létezett társadalmi középosztály is. Ebbe a csoportba tartoztak a kézművesek, kiskereskedők, a közrendű papok (és a leviták). Ez utóbbiak állítólag hétezren voltak.³² Heti beosztásban szolgáltak, de nagy számuk miatt csak igen ritkán került rájuk a sor. Lehetetlen lett volna ebből megélniük, ezért aztán kénytelenek voltak más foglalkozás után nézni. Nagy

³² Vö.: Foerster, *Zeitgeschichte* 96sk.

részüket nem volt olyan anyagi helyzetben, hogy a fővárosban lakjon, így például a közeli Jerikó a papok városának számított. Ez a középréteg ki-egyenlítő szerepet játszhatott a társadalmi szerkezetben.

Mint az antik világban mindenütt, úgy Izraelben is éltek rabszolgák. A rabszolgaállapot körülményeit itt is annak teljes keménységében kell elképzelni. Rabszolgának lenni annyit jelentett, mint valakinek a tulajdonát képezni. Közvetett módon a szinoptikus evangéliumok szolgákról szóló példabeszédei is arról tanúskodtak, hogy Júdeában is éltek rabszolgák. A megfelelő görög szót („doulos”) lehetőség szerint „rabszolgának”, nem pedig egyszerűen „szolgának” kellene fordítani. Ez utóbbi esetben ugyanis későbbi időszakok viszonyait vetítenénk vissza Jézus korába. Egyébként a rabszolga helyzete egy zsidó háztartásban könnyebb lehetett, mint egy római vagy görög házban, legalábbis a zsidó rabszolgáké. Számuk Rómával vagy Görögországgal összehasonlítva viszonylag kicsi lehetett. A zsidó rabszolga a törvény védelmét tudhatta maga mögött, s úgy kellett kezelni, mint egy napszámost, aki eladja a munkaerejét. Így például szerény magánvagyonra lehetett, főként azonban arra kell utalnunk, hogy a hetedik szombat-évben vissza kellett adni neki szabadságát. E ponton a törvény egyik igen humánus rendelkezése tűnik elénk. A pogány származású rabszolgák helyzete más volt, ők ugyanis nem élvezhették a zsidó létből adódó privilégiumokat. Ezért gyakran arra törekedtek, hogy prozelitaként a zsidó közösség tagjaivá váljanak.

A társadalmi feszültségeket jelentős mértékben növelte az a tény, hogy a földbirtokok egyenlőtlenül osztódtak el, túlnyomó részük kevesek kezén összpontosult. Nagy Heródes idején maga a király volt a leggazdagabb földbirtokos, s ez fia idején sem változott. Az uralkodó valószínűleg a legjobb földeket biztosította magának. Heródes Antipászról például tudjuk, hogy Galileából és Pereából évi kétszáz talentum jövedelmet gazdálkodtatott ki magának.³³ Arkhelaosz javait száműzetése után pénzzé tették, s a vevők – bár kilétükről semmit sem tudunk – bizonyára igen gazdag emberek lehettek.³⁴ Megtörténhetett ugyanis – és már a Szeleukida-kor-

³³ *Josephus*, Történet 17,318skk.

³⁴ *Theißen*, Studien 137.

tól kezdődően –, hogy a király földadománnyal jutalmazta meg környezete erre méltó tagjait, katonákat és minisztereket egyaránt.

A Zénón-papiruszok érdekes bepillantást engednek számunkra az ilyen típusú birtokok igazgatási gyakorlatába. Zénón Apolloniosz megbízottja volt, aki az egyiptomi király udvarában a modern pénzügyminiszteréhez hasonló tisztséget töltött be. Apolloniosz birtoka Galileában, Bet-Anatban volt, ezt igazgatta Zénón egy népes, görögökből álló munkatársi körrel együtt Kr. e. 260–259-ben. Zénón emellett számos más irányú tevékenységet is folytatott.³⁵ Ránk maradt egy szállítmányozási lista viaszozott hordókról és szurkozott borosedényekről. Feltételezhetjük, hogy Apolloniosz bérbe adta galileai birtokát helybéli parasztnak, akik megművelték földjeit. Egy másik papirusz arról számol be, hogy a megbízottnak engedelmességre kellett bírnia a parasztokat, akik nehézségeket támasztottak a szállítással kapcsolatban.³⁶ E forrásokból kirajzolódó kép pompásan összeillik azokkal a viszonyokkal, amelyek közé a gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszéd illeszkedik (Mk 12,1–9 és párhuzamos helyei). Itt is egy olyan szőlősketről van szó, amelyet külföldi gazdája galileai szőlőműveseknek adott bérbe, akik a bérleti díj leszállításában nehézségeket okoznak neki. Az ehhez hasonló bérleti szerződéseknek két formája létezett. Amikor a tulajdonos részért adta bérbe a földet vagy a szőlőskertet, kiküldte megbízottját a helyszínre, hogy az ellenőrizze a szüretet. A termés egy előre meghatározott hányadát (részesbérlet) a parasztnak beszállították neki. Mivel azonban e rész mennyisége a mindenkori terméstől függött, a gazdának is jelen kellett lennie a szüretnél, vagy legalábbis ellenőriztetnie kellett azt, amint ez az említett példabeszédben is történik. A másik szerződéses formában előre meghatározták a kérdéses földterület bérleti díját. Ezen felül létezett még az úgynevezett háztartási gazdálkodás. Ebben a rendszerben állandó intéző helyettesítette a távolban vagy külföldön élő tulajdonost. Az ő feladata volt, hogy gondoskodjék a szolgálkóról és a munkásokról, s tevékenységéről elszámolással tarto-

³⁵ Rostovtzeff, *Die hellenistische Welt* I. 277.

³⁶ Vö.: M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtner* Mc 12,1–12 im Lichte der Zenon-papyri und der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 59, 1968, 1–39, küll. 12–14.

zott a tulajdonosnak.³⁷ Ez a gazdálkodási forma is visszatükröződik néhány példabeszédben (Lk 12,42sk., 16,1–8., Mk 13,34sk.).

A nagybirtokok kiépülésével az export is lendületet kapott,³⁸ amely főként mezőgazdasági termékekből állt, mint például olaj, bor, olajbogyó vagy gabona. A rómaiak által is fejlesztett úthálózat elég jó minőségű volt. Fontos útvonalként működött az úgynevezett *via maris* (tengerparti út), amely a tengerparti Caesareából Galileán át Damaszkuszba vezetett. Egy másik út Jeruzsálemet kötötte össze ezzel a fontos kikötővárossal. A kereskedelem fejlődése abból is látható, hogy Nagy Heródes kiépíttette Caesarea (előző nevén Sztratón tornya) kikötőjét. Az új város megalapítása Kr. e. 10-re esik. A nagybirtokosoknak jó külföldi kapcsolataik voltak. A Római Birodalom és a Pax Romana kedvező légkört teremtett a nemzetközi árucseré számára. Az ApCsel 12,20 mellékesen megemlíti, hogy Heródes Agrippa élénk kereskedelmet folytatott olyan tengerparti városokkal, mint Tyrosz és Szidon, s amelyek az ő országából szereztek be az élelmiszert. Jeruzsálemben rendszeresen tartottak vásárokat, egyet gabona, egyet állatok, egyet gyümölcsök, egyet pedig fa árusítására. Létezett a városban árverés is, ahol meg lehetett szemlélni és természetesen vásárolni az eladó rabszolgákat és rabszolganőket. Az evangéliumokból ismerjük a templom előudvarában működő éves vásárt, amely a pászka-ünnepel függött össze, s három héttel előtte kezdődött. Az export hasznából minden bizonnyal a birtokosok részesültek a leginkább. Valószínűleg rájuk vonatkozik az evangéliumi kijelentés: „Akinék van, annak még adnak, hogy bőségesen legyen neki.” (Mt 13,12)

Az imént idézett mondás folytatása azonban („akinek nincs, attól még azt is elveszik, amije van.”) szintén valós helyzetet ír le, mégpedig a kisparasztok és a napszámosok helyzetét. A kisparaszti gazdaságok tulajdonosai családjukkal együtt dolgoztak kicsiny parcellájukon. A politikai és egyéb külső változások nyomában járó gazdasági zavarok leginkább őket

³⁷ Vö.: Kippenberg, Klassenbildung 146–152. Kippenberg azzal számol, hogy feszültség lehetett az őslakos arisztokrácia tagjai (ők alkották a geruszia és a Szanhedrin tagságát) és az állami haszonbérleti szerződésekben érdekelt előkelők közt. Úgy tűnik, hogy ez utóbbiak kedvezményezett helyzetben voltak. Ők mint az úgazdag pénzarisztokrácia tagjai a születési arisztokrácia szemében gyanúsaknak kellett, hogy tűnjenek. (133sk.)

³⁸ Ld. Theißen, Studien 137.; Herz, PJ 24, 1928, 98–113.

érintették. Kr. e. 25-ben például, a nagy éhínség idején Heródesnek saját vagyonából kellett eladnia, hogy a legrosszabbat elkerüljék³⁹, de ehhez fogható állami beavatkozást a későbbi időkben nem ismerünk. Ezeknek az embereknek a szomorú életében ritka vendég volt az örvendezés. Leginkább a vallási ünnepek szolgáltattak alkalmat ilyesmire, meg a több napig tartó esküvők. Ezeken kívül a kölcsönös vendégbarátság volt az, ami egy kis fényt vitt a szürke hétköznapiakba. Az öröklési jogból következően az utódok helyzete az előző generációéhoz képest rosszabbodott. A házat és a gazdaságot ugyanis teljes egészében mindig a legidősebb fiú örökölte. A többiek kénytelenek voltak beérni az ingó vagyon egy részével. Ez a körülmény azt is megmagyarázza, miért volt olyan nagy a diaszporában élő zsidóság létszáma. Sokan ugyanis az otthoni szűkös viszonyok elől inkább külföldre távoztak. Az evangéliumok arról is tudósítanak, hogy rengeteg koldus élt szerte az országban. Főleg betegek, munkaképtelenek, például vakok és bénák kényszerültek ily módon fenntartani magukat. A zarándokútvonal mentén, valamint Jeruzsálemben voltak különösen kedvelt koldulóhelyek, mint például a templom kapujánál (ApCsel 3,2). Bartimeus, a vak koldus Jerikóban a zarándokok útvonala mellett ül (Mk 10,46). Ezek között az elesett emberek között Jézus bizonyára figyelmes hallgatókat talált.

Egyébként Heródes jeruzsálemi templomépítése évtizedeken át sokaknak nyújtott megélhetést.⁴⁰ A munkálatokon kőfaragókat, ácsokat és díszítőmunkásokat foglalkoztattak. A teljes munkaerő létszáma állítólag tizenhét ezer főre rúgott. Forrásaink ugyanis arról tudósítanak bennünket, hogy Kr. u. 62 és 64 között, vagyis a munkák befejeztével ennyien maradtak munka nélkül. Ekkor II. Agrippa, részben szociális megfontolásokról, részben azonban a tömegek nyomására, hogy munkát adjon az embereknek, elrendelte, hogy Jeruzsálem utcái fehér színű kőburkolatot kapjanak. A munkát a templomi kincstárból finanszírozta, amely felett rendelkezési joga volt.⁴¹ A templomban az idők során ugyanis nagy összegek halmozódtak fel.

³⁹ *Josephus*, Történet 15,299–316.

⁴⁰ *Jeremias*, Jerusalemben I 23–39.

⁴¹ *Josephus*, Történet 20,9.

A sokféle adót a lakosság különösen nagy tehernek érezte. A templomnak kifizetendő két drachmát kitevő adó a vallásos emberek számára magától értetődő lehetett. Az önkéntes, zsidó származású adószedők még kiűntetésnek is tekintették munkájukat (Mt 17,24–27). A vámosok által behajtott összegek rendszertelen, közvetett bevételek voltak, különösen azon fajtái, melyeket az országhatáron való áthaladáskor vetettek ki az árukra, de így állt a helyzet például a piaci adóval és az útvámmal is. A vámosokat általában magánszemélyek bérelték, akiknek lehetőségük nyílt arra, hogy magasabb díjszabással saját zsebükre dolgozzanak. Érthető hát, hogy nem kedvelték, s a nyilvános bűnösök közé sorolták őket.

A legnagyobb terhet azonban kétségkívül a rendszeres adók jelentették. A rómaiak a meghódított provinciákat Róma tulajdonának tekintették.⁴² A provincia lakosságának, amely csak birtokjoggal rendelkezett, adóznia kellett. Alapvetően föld- és fejadóról volt szó (*tributum agri et capitis*), amelynek nagyságáról csak hozzávetőleges információink vannak. Szicíliában a földadó összege a teljes termés egytizedére rúgott. A fejadót a társadalmi helyzettől függően állapították meg. Ehhez Júdea provincia megszervezésekor összeírást tartottak. Jézus korában a júdeai közvetlen adókat nem adták bérbe. Alighanem a helytartó alárendeltségében dolgozott egy pénzügyi tisztviselő, s ő volt felelős az adók beszedéséért.⁴³ Úgy tűnik, hogy a rómaiak a megelőző időszakhoz képest felemelték az adókat.⁴⁴ Galileában másfajta adórendszer volt érvényben.⁴⁵ Heródes Antipász, Galilea etnarkhosza saját adó- és pénzügyi apparátussal rendelkezett, s ennek segítségével hajtotta be az adókat. Adóbérlői rendszert alkalmazott. Az adószedők (*publicani*), akik ezt a jogot bérbe vették, behajtották helyette a kérdéses összeget. A „telónai” kifejezésen ezért Gali-

⁴² Ld. T. Pekáry, KPV 952–954.

⁴³ Philo, leg. Gaj. 199 beszámol egy júdeai pénzügyi hivatalnokról, aki római volt, és a neve Capito volt. O. Michel, ThWNT VIII 97,9 skk. szerint viszont a Szanhedrin volt az a szervezet, amely a helytartó ellenőrzése mellett beszedte az adókat.

⁴⁴ Tacitus, Ann. 2,42 úgy tudja, hogy Júdea provincia Tiberius császártól kérelmezte a magának talált adó mérséklését. Hogy kérelmükre milyen választ kaptak, nem tudjuk.

⁴⁵ Vö.: O. Michel, ThWNT VIII 96,31 skk.

leában többet kell értenünk, mint egyszerű vámost. Adóbehajtók voltak.⁴⁶ A vámszedőhelyet (telónion), amely mögött Lévi is ült (Mk 2,14), egyszerű pénzváltóasztalnak kell elképzelnünk: ezen fizettek, és írták meg a nyugtákat.

A szociális helyzet vizsgálatakor tanulságos a lakásviszonyokra figyelni. A falusi ház gyakran csak egyetlen helyiségből állt, itt lakott, itt aludt az egész család. Különböző példabeszédek lehetőséget nyújtanak számunkra ahhoz, hogy bepillantsunk egy ilyen ház életébe. Egyetlen lámpás elég ahhoz, hogy bevilágítsa az egész lakást (Mt 5,15). Ha egy asszony elveszít egy pénzdarabot, akkor először meggyújtja ezt a fényt, majd végigsöpri az egész lakást, hogy megtalálja, amit elveszített (Lk 15,8). Igen érdekes az az elbeszélés, amely szerint a kérő barát felébreszti a ház urát, pedig az házában gyermekeivel együtt már aludni tért, bereteszte az ajtót és nem szeretné, ha zavarnák (Lk 11,5–7). Ha a családnak állatai voltak, akkor elképzelhető volt, hogy azok is a házban kaptak szállást. Ebben az esetben az emberek lakóhelye valamivel magasabban feküdt. A tető nádból, szalmából vagy gallyakból készült, így könnyen ki lehetett bontani (Mk 2,4: *exoryxantes*). A falakat vályogból vagy rőzséből építették.⁴⁷ Egy átlagos városi ház Jeruzsálemben ezzel szemben egyemeletes volt. Az első emelet egyetlen helyiségből („hyperóon”) állt, amely akkora alapterületű volt, mint maga a ház, s amelyet egy külső lépcsőn keresztül lehetett elérni. Ilyen teremben gyűltek össze az apostolok az ApCsel 1,13 szerint, és talán Jézus is ehhez hasonló helyiségben fogyasztotta el tanítványai körében az utolsó vacsorát (Mk 14,14). A nagyobb, palotaszerű épületeknek előudvaruk is volt kapusfűlkével (Mk 14,68).

De milyen élet zajlott ezekben a házakban? A társadalom patriarchális módon tagolódott. A ház birtokosa és ura a férfi volt. Jogi szempontból az asszonyt számtalan hátrány érte, sőt voltaképp férje tulajdonának számított. A nő–férfi viszony eme tulajdonjogi gyökerezésű felfogása már a De-

⁴⁶ *Rostovtzeff*, *Die hellenistische Welt* I 276 azzal számol, hogy Júdeában is adóbérlői rendszer volt érvényben. Ám csak a közvetett adókat adták bérbe, mint például a portoriumot, amely minden eladás és minden bérlet után szedett adónem volt. Az adóbérlők zöme helyi lakos volt, mint például a jerikói vámszedők feje, Zakeus (Lk 19,1skk.). Ld még: *Schürer*, *Geschichte* I 477.; *O. Michel*, *ThWNT* VIII 97,18skk.

⁴⁷ A Mt 24,23 szerint a tolvaj késsel rést tud ütni a ház falán, hogy behatolhasson.

kalógusban is tetten érhető, amennyiben a két következő parancsot egymás mellett olvashatjuk: „Ne kívánd el embertársad házát! Ne kívánd el embertársad feleségét, sem szolgáját, sem szolgálóját, sem szarvasmarháját, sem szamarát, sem más egyebet, ami az övé!” (Kiv 20,17) E felfogás az idők során semmit sem változott. Sőt a házasságjogban egyre inkább teret nyert egy olyan értelmezés, amely szerint a férj hűtlenséggel csak a más házasságát töri meg, a sajátját nem. Ám a feleség akkor is házasságtörőnek számított, ha egy független férfival keveredett viszonyba. A válás viszonylag könnyű volt, de többnyire azt jelentette, hogy a férfi elbocsátja feleségét. Az asszonynak nem volt lehetősége a házasság felbontására.

Nehéz megmondani, milyen gyakran éltek Jézus korában a válás lehetőségével. A farizeusok megengedték e gyakorlatot, de egyes iskoláik eltérő szigorúsággal állapították meg a lehetséges válóokokat. Hillél követői például megengedettnek tartották az olyan asszony elbocsátását, aki oda-közmáltatta a levesnek valót. Az esszénusok viszont büntetendőnek tartották a válást. Társadalmi helyzetét tekintve megállapíthatjuk, hogy az asszony helye a ház volt, de a férj nagyra értékelte a jó háziasszonyt. A bölcsességirodalomban olvashatjuk az ilyen asszony dicséretét: „Derék asszonyt ki talál? Értéke a gyöngyét messze meghaladja. Férje egész szívével ráhagyatkozik, és nem jár rosszul vele. Mindig javára van, sose kárára... Előteremti a kendert és a gypját... Kiterjeszti kezét a szegények felé... nem félti háza népét a hótól: egész háza népét ellátta gypjúrúhával.” (Péld 31,1–10) Mivel a lány kiházásítása teljes mértékben az apán múlt, kérdéses, hogy létezett-e egyáltalán szerelmi házasság. Mindazonáltal előtűnk áll az Énekek Éneke, amely csodálatos nyelvezetével magasztalja a fiatal szerelmet.

A lányok a nevelés során is háttérbe szorultak. A Tóra tanulmányozása a fiúk dolga volt, s a nevelés maga kicsi kortól kezdődően az apa kezében volt. A nőknek nem volt öröklési joguk, és bírósági tanúként sem léphetek fel. A lakomákon, ahová vendégeket is hívtak, nem volt helyük. Ez alól csak a szombat és a pászkaünnep jelentett kivételt. Ha mégis feltűnt egy asszony a férfiak lakomáján, az szokatlan, feltűnő dolognak számított (vö.: Mk 14,3 valamint párhuzamos helyei, Lk 7,36–50). A férfiakat tánc-cal szórakoztatni prostituáltak feladata volt.

A társadalmi tekintélyt és kedveltséget az is meghatározta, hogy az illető személy milyen foglalkozási csoporthoz tartozott. Hogy a vámosok és az adószedők nem tartoztak a különösebben kedvelt emberek közé, az szinte magától értetődött. Más foglalkozásokat azért néztek le, mert gyakorlásuk piszokkal és bűzzel járt együtt. Ezek közé tartozott például a tímár mestersége. Ismét másokat, mint például a pásztorságot és a fuvaros mesterséget tisztátalannak minősítettek.⁴⁸ Szintén fontos tényezőnek számított, hogy az illető teljes mértékben Izrael közösségéhez tartozott-e. Az Ezdrás, Nehemiás, illetve a Krónikák könyvében található nemzetséglisták jól mutatják, milyen sokat számított, hogy valaki vér szerinti tagja volt-e a választott népnek, vagy sem. A papok számára igen fontos volt saját családfájuk ismerete. Bizonyos magas tisztségek, mint például előljáró, alamizna-felügyelő vagy főtanácsstag betöltésénél előnyt élveztek a tiszta zsidó származású emberek. Azt sem szabad elfelednünk, hogy Máté és Lukács milyen gondosan próbálja összeállítani Jézus nemzetségtábláját.

IRODALOM: *F. C. Grant*, *The Economic Background of the Gospels*, Oxford 1926.; *J. Herz*, *Grossgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu*, PJ 24, 1928, 98–113.; *S. W. Baron*, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, 1952.; *M. Rostovtzeff*, *Die Hellenistische Welt, Gesellschaft und Wirtschaft*, I–III., Stuttgart, 1955/56.; *W. Foerster*, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Hamburg, 1968.; *H. Kreissig*, *Die landwirtschaftliche Situation in Palästina vor dem jüdischen Krieg*, *Acta Antiqua* 17, 1969, 223–254.; *Uő.*: *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges*, Berlin, 1970.; *S. Applebaum*, *Economic Life in Palestine*, in: *S. Safran* szerk.: *The Jewish People in the First Century II.*, Assen, 1976, 631–700.; *H. G. Kippenberg*, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, *StUNT* 14, Göttingen, 2. kiadás, 1982.; *B. O. Long*, *The Social World of Ancient Israel*, in: *Interp* 36, 1982, 243–255.

⁴⁸ *Jeremias*, *Jerusalem II* 174–184 hosszú listát közöl a megvetett mesterségekről, de ezzel alighanem túlzásba esik. Az ApCsel 10,6 szerint Péter Joppében a tímár Simonnál szállt meg.

Negyedik fejezet

Jézus élete nyilvános működése előtt

1. Jézus Názáretben

Jézus életének legnagyobb részét Názáretben töltötte.¹ Már csak ezért is szükséges néhány szót szentelni ennek a városnak, ahonnan Jézus a „názáreti” melléknevet kapta (Mk 1,24, s még számos egyéb hely).² A várost az Ószövetség sehol sem említi, neve Josephusnál sem kerül elő, ami csekély jelentőségével magyarázható. Mégis valószínű, hogy Názáret legkésőbb a hellenisztikus kortól kezdve létezett, amint ezt a környékén található sziklába vágott sírok bizonyítják. A bent talált leletek alapján az egyiket a szóban forgó több mint húsz síremlék közül a Kr. e. 200 körüli időszakra lehet datálni.³ A. Alt szerint Názáretet a későbbi várostól csak

¹ Jézus Betlehemben való születéséről ld. *Schürmann*, Lukasevangelium I. 103.; A szűztől születés teológiai és történeti kiértékeléséhez pedig: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 28–32.

² A görög kifejezés, a „nazoraios” (pl. Mt 2,23 és számos egyéb hely.) Názáretre vonatkozik, de ugyanakkor messianisztikus jelentést is hordoz. E szó mögött a héber „necer” áll, amely viszont a próféták által megjövendölt messiási sarjat jelenti. Ld. még: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 55–57.

³ A sírok közül tizenhét az úgynevezett „kokim”-típushoz tartozik. Ennek jellegzetessége, hogy egy központi csarnokból hosszúságú üregek nyílnak, amelyekbe belecsúszatták a halottat. Két sírt érintetlenül, négyet az elgördíthető zárókővel együtt találtak meg. Mivel ez utóbbi forma a zsidó környezetben csak a római kortól kezdve válik általánossá, feltételezhetjük, hogy Názáret e korban viszonylag sűrűn lakott lehetett. Mindezt persze a kor viszonyaihoz mérten kell értenünk. Vö.: *Kopp*, Stätten.87.

3 km-re délnyugatra fekvő Jafia lakói alapították.⁴ Ez a Jafia már a Zebulon törzséhez tartozó közösségek leírásakor is előkerül (Józs 19,10–16). Maga Názáret is Zebulon törzsi területén helyezkedik el. A várost magaslatok ölelik körül. Északon található a Nebi Sa'in, s a még ma is élő forrás mutatja, hogy alighanem a közelben kell keresnünk az ősi település helyét. Délkeletre egy meredeken lejtő, szakadékos úton keresztül érünk az 550 méterrel mélyebben fekvő Genezáreti-tóhoz, amennyiben elfogadjuk, hogy maga Názáret körülbelül 340 méterrel a tengerszint felett terül el. Ez volt az az út, melyen keresztül a település lakói nehezen ugyan, de tudták tartani a külvilággal való kapcsolatot, mivel Názárettől alig 10 km-re keletre húzódott az úgynevezett „via maris”, amely a legfontosabb útvonal volt Damaszkusz illetve Izrael déli részei és Egyiptom között.

Az evangéliumok városnak nevezik Názáretet (Mt 2,23; Lk 1,26 stb.), de ez még semmit sem árul el a település nagyságáról. Tudjuk ugyanis, hogy már a Hetvenes fordítás is „polis”-nak fordítja a héber „ir” kifejezést, pedig az eredetileg mindenféle település megjelölésére szolgál, függetlenül annak nagyságától. A Mk 6,1sk. és párhuzamos helyeinek tanúbizonysága szerint Názáretben állt egy zsinagóga, de egy zsinagógai közösség létrejöttéhez már tíz férfi is elég volt. Ilyen környezetben élt Jézus elsőszülött fiúként (Lk 2,7) családjá körében.

Ha szabad a kor szokásait, a *communiter contingentia*-t feltételeznünk, akkor azt mondhatjuk, hogy Mária 15–17, József pedig körülbelül 25 éves lehetett Jézus születésekor. Nem lehetetlen, hogy van alapja azon feltételezésnek, hogy József, aki az evangéliumokban csak a gyermekségtörténet lapjain szerepel, korán meghalt. Ez esetben Mária fiával a tágabb család keretei közt találhatott menedéket. Az Úr testvéreiként számon tartott férfiak nevei (Jákob, József, Júdás és Simon – mind pátriárkanevek) arra utalnak, hogy ez a család mélyen vallásos volt.⁵ Nővéreinek neveit nem ismerjük. Jézus eredeti neve egyébként Jesua, anyjáé pedig Mirjam volt.

⁴ A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*, München, 1953, 443. A „Nazara”-névformáról (Lk 4,16, Mt 4,13) Abel, *Géographie I* 395 alapján nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy hellénisztikus eredetű. A „Nazara”-nevet egyébként Szent Jeromos is hagyományozza Euszébiosz Onomasztikon-járól készült fordításában. (GCS II/1, 141, a *Klostermann*-féle kiadás szerint.)

⁵ Az Úr testvéreinek kérdésköréhez ld. *Gnılka*, Markus I 234sk.

A Jézus és a Mária névformák későbbi elgörögösítés eredményei, hasonlóan az Úr testvéreként számon tartott Józsefhez, akit a Mk 6,3 görögösített formában Josesnek nevez (ld. még Mt 13,55). A világtól eléggé elzárt Názáretben nem nagyon érvényesült a nagyvilág hellenizmusának befolyása, viszont a várostól alig 4 km-re északra feküdt Szepphorisz, a pompakedvelő Heródes Antipász negyedesfejedelem székhelye. Kr. u. 20-ig volt itt a székhelye, s ő nyitott volt a hellenisztikus hatások irányában. Ennek jó példája a városban általa építtetett amfiteátrum. Szepphorisz lakosságát illetően is feltételezhetjük, hogy görögbarát érzelműek voltak. Erre utal az is, hogy a későbbi zsidó háború idején a lakosság egy emberként kivonult a rómaiak csapatai elé, hogy meghódoljanak nekik.⁶ Názáret lakói nem csatlakoztak hozzájuk, s valószínűleg nagyrészüket le is gyilkolták a háború során.⁷

Jézus hosszú názáreti életéről semmi közelebbit sem tudunk, az evangéliumok e tekintetben hallgatásba burkolóznak. Kisgyermekként minden bizonnyal anyja, Mária nevelte, majd József, akinek feladata volt, hogy bevezesse a Tóra tanulmányozásának rejtelmeibe. A zsinagógában hallgatta a Tóra-szakaszok felolvasását, illetve a prédikációban azok értelmezését is. A mindennapi életben gyakorolta szakmáját. E szakmára mind Jézus, mind József esetében a „tektón” szót olvashatjuk az evangéliumok szövegében, s „ács”-nak szoktuk fordítani. A szót mindkét esetben abban az evangéliumi szakaszban olvashatjuk, amelyben Jézus szülővárosának zsinagógájában lép a nyilvánosság elé. Honfitársai megbotránkoznak, és Mk 6,3 szerint ezt kérdezzetik egymástól: „Nem az ács ez?”, vagy a Mt 13,55 megfogalmazásában: „Nem az ácsnak a fia? A Lk 4,22-ben ezzel szemben nem olvasunk semmiféle mesterségmegjelölést. E variánsok közül a Márk-szöveg a legrégebbi, vagyis világosan megfigyelhető

⁶ *Josephus*, Háború 3,29–31 szerint az egész környéken Szepphorisz volt az egyetlen békés város.

⁷ *Josephus*, Háború 3,289–292 szerint Jafia elkeseredett ellenállást tanúsított a rómaiakkal szemben. Elképzelhető, hogy Názáret lakói a megerősített Jafiában kerestek menedéket, de a vereség után ők is számosan életükkel fizettek. Jézus családja túlélte az eseményeket. Euszebiosz hist. eccl. 3.20 elbeszéli, hogy Domitianus császár maga elé idézte Jézus családjának tagjait. (Magyarul: Euszebiosz Egyháztörténete, in Vanyó László szerk.: Ökumenizmus, Budapest, 1983, 116. – A fordító.)

a tendencia: egyre jobban eltávolodni Jézus földi mesterségétől. Abból azonban alighanem mégis kiindulhatunk, hogy Jézus és József szakmája szerint egyaránt „tektón” volt, s az is valószínű, hogy Jézus Józseftől tanulta e mesterséget, mivel a későbbi, rabbinikus zsidó hagyományban kimutatható, hogy az apáknak kötelességük volt valamilyen mesterségre tanítani fiukat. A rabbinikus mondás ezt így juttatja kifejezésre: „Aki fiát semmilyen mesterségre nem tanítja meg, az rablásra tanítja.” (bQid 30b)⁸

A „tektón” tevékenységi körének leírására az ács szó mindenesetre kevés. E mesterség ugyanis többet jelent: a fa feldolgozásán kívül kő megmunkálásához is értettek, kőfaragók is voltak (vö.: 2Kir 5,11 a Septuaginta szerint). A görög nyelvű papiruszok adatai szerint a tektón foglalatossága volt többek között: zsilipek építése, vízemelő kerekek karbantartása, házépítés, ajtó készítése, sőt még a nyeregjavítás is.⁹ Tevékenységük ezek szerint igencsak tág körben mozgott. Már az Iliász is hasonló képet sugall, amikor a tektónról ezt írja: „Keze mindenféle mesterművet előállít.” (5,60sk.) Minden sokoldalúság ellenére jogosnak tűnik a kérdés, hogy egy tektónnak akadt-e elegendő munkája Názáretben. E tekintetben már A. Schlatter is felvetette annak lehetőségét, hogy József esetleg részt vett a Varro által Kr. e. 4-ben lerombolt Szepphorisz újjáépítésében.¹⁰ Tudjuk, hogy e munkák hosszú éveken át húzódtak, így talán maga Jézus is részt vett bennük. Bár nem szabad elfelejtenünk, hogy itt feltételezéseknél pontosabb eredményekre nem várhatunk.

Miért maradt Jézus ilyen hosszú ideig Názáretben? Egyáltalán, mennyi időt töltött ott? Vagy mi késztette végül mégis arra, hogy elhagyja szülővárosát? Külső oka Keresztelő Szent János júdeai fellépése. A Jordán déli környékén működő, bűnbánatot hirdető nagy prédikátor híre egészen Názáretig eljutott, Jézus pedig a galileai Názáretből lement a Jordánhoz, hogy megkeresztelkedjék Jánosnál (Mk 1,9). E cselekedetével lépett a nyilvánosság elé. Előbb azonban foglalkozni kívánunk, azzal a kérdéssel, mennyi időt is töltött hazájában. Másként fogalmazva Jézus életkorára szeretnénk választ kapni.

⁸ Vö.: *Reisner*, Lehrer 116–118.

⁹ *Preisigke-Kießling*, II 585.

¹⁰ *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, 455.

E tekintetben az evangéliumok két kiindulóponttal szolgálnak. Ezek egyike elég bizonytalan, a másik azonban egészen pontosnak tűnik. A következőről van szó: a Lk 1,5 és a Mt 2 adatai szerint Jézus (és Keresztelő Szent János) születésének ideje Heródes király uralkodására esik. Lk 3,1 arról tudósít, hogy Keresztelő János Tiberius császár tizenötödik uralkodási évében lépett a nyilvánosság elé.¹¹ Továbbá Lk 3,23-ból azt tudjuk meg, hogy Jézus körülbelül harmincesztendő lehetett nyilvános működése kezdetén. Ez utóbbi adat mögött viszont kétségtelenül teológiai motiváció is meghúzódik. Ez a Lukács-hely valószínűleg a 2Sám 5,4 azon információjával függhet össze, miszerint Dávid is, a Messiás előképe, harmincesztendő korában lett királlyá. Ennek ellenére az életkor hozzávetőleges megjelölése: „körülbelül harmincesztendő” Lukács kronológiai-történeti érdeklődésére utal. Ugyanez az érdeklődés biztosítja, hogy az az általánosságban megfogalmazott adat, amely szerint Jézus „Heródes napjaiban” született, helytálló.

Csakhowy Heródes Kr. e. 4-ben meghalt. A szerzetes Dionysios Exiguus pedig, aki 525-ben I. János pápa megbízásából meghatározta a hűvét időpontját, s elsőként számolta meg a Krisztus születése óta eltelt éveket, elszámolta magát.¹² Tiberius császár uralkodásának tizenötödik esztendeje Kr. u. 27. október elsejétől Kr. u. 28. október elsejéig tartott. Itt a Lukács által valószínűleg használt szíriai időszámítást tartjuk szem előtt. E számítási mód az első évet Tiberius trónralépésétől (Kr. u. 14. augusztus 19.) az új polgári évkezdetig (Kr. u. 14. október 1.) számította, bár a valóságban mindössze hat hétről volt szó.¹³ Mindenesetre maradnak bizonytalanságok. Ha Nagy Heródes uralkodásának utolsó esztendéjére esik Jézus születésének utolsó lehetséges időpontja, akkor nyitva marad

¹¹ A Lk 3,1sk. további, Pontius Pilátusra, Heródes Antipászra, Filipposzra, Lűszaniászra, Annásra és Kajafásra vonatkozó adatai nem sokat segítenek, mert nem tartalmazzák e személyek hivatali idejét.

¹² Vö.: J. Lenzenweger, LThK 2. kiadás, III. 406.

¹³ Ld. Cichorius, ZNW 22, 1923, 18sk. Egy másik időszámítási rendszer rekonstrukcióját találjuk Schürmann-nál: Lukasevangelium I 150. Szerinte Tiberius első uralkodási éve Kr. u. 14. augusztus 19-től Kr. u. 15. augusztus 18-ig tartott, a tizenötödik pedig e betűszerinti számítási mód szerint Kr. u. 28. augusztus 19-től Kr. u. 29. augusztus 18-ig. A szíriai számítási módhoz képest az eltérés tíz és fél hónap.

egy korábbi időpont lehetősége. Valószínű, hogy Jézus harmincas éveinek elején járt, amikor a Jordán partján fölkereste Jánost.

A további kronológiai számítások szempontjából azt is figyelembe kell venni, hogy Tiberius uralkodásának tizenötödik esztendeje (Lk 3,1) nem Jézus, hanem Keresztelő János működésének a kezdetére utal.¹⁴

2. Keresztelő János és Jézus

Kivel találkozott Jézus Keresztelő Jánosban? János a fentebb ismertetett zsidó vallási pártok egyikébe sem sorolható be. Sem farizeus, sem zelóta, sem esszéus nem volt. Újra és újra Qumrán szellemi közelségébe utalják személyét, hiszen működésének helye térbelileg közel volt ehhez, s biztosan tudott is létezésükről. Olyan vélekedések is napvilágot láttak, melyek szerint Qumránban nevelkedett volna. Ám a qumráni csoporttól mindekelőtt működésének nyilvános jellegével különbözik, mellyel minden izraelitához szól. Alakját csak bizonytalanul lehet összefüggésbe hozni a keresztelő mozgalmak valamelyikével, amelyek valószínűleg léteztek ebben a korban.¹⁵ Keresztelő Jánost az ítélet kérlelhetetlen hirdetése határozza meg, melyet összekapcsol a keresztségre való buzdítással. Alakja sajátos jelentőséggel és nagysággal rendelkezik, amely a régi prófétákra emlékeztet. Az ő kontúráját azonban annak az alapján rajzolhatjuk meg, amit a hagyomány megőrzött róla. Ez viszont sajnos nem valami sok.¹⁶

János ítéletről szóló igehirdetésének középpontjában a történelem végének várása áll. Ezt a közeli jövőben várta, és annyira fenyegetőnek és feltartóztathatatatlannak hirdeti, hogy elhomályosítja az apokaliptikában és az esszéusoknál fellelhető hasonló beállítottságot. A bekövetkező fel-

¹⁴ Vö.: Meyer, Ursprung I 50., ahol a szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy Keresztelő Jánosról a zsidó hagyományban is szó esik, amint ezt Josephus bemutatja.

¹⁵ Vö.: J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux, 1935.

¹⁶ Josephus rövid híradása (Történet 18,117–119) népe filozófikus beállítottságú tanítójának tünteti fel a Keresztelőt. Josephus is említi a keresztelés tényét, de János igehirdetésének eszkatológiai vonásait teljességgel figyelmen kívül hagyja. Josephust Keresztelő János halála és ennek pontos körülményei érdeklik. Vö.: Schütz, Johannes 13–27.

tartóztathatatlan ítéletet kifejező képekben tárja elénk: „A fejsze már a fák gyökerén van: Kivágnak és tűzre vetnek minden fát, amely nem terem jó gyümölcsöt.” (Mt 3,10 és párhuzamos helyei.) Amint a favágó szabad-dá teszi a fa gyökerét, mielőtt rámérné a végső ütések, hogy kidöntse a fát – ugyanolyan szorongatott helyzetbe kerültek János igehirdetésének hallgatói is. A várt bíró már kezében tartja szórólapátját, amellyel megtisztítja szérűjét (Mt 3,12 és párhuzamos helyei). A beteljesedés felé száguldó történelemtől már semmit sem lehet várni. Teljesen feleslegesnek tűnik előttük a korabeli szokásos apokaliptika módjára azt számolgatni, mikor jön el ez a vég. Ez a jövő, amely minden eddig történt dolgot lezár, egyedül Isten műve.

A vég pillanatában Isten haragja rá fog törni népére. Senki sem higgye, hogy megmenekül a jövőendő harag elől (Mt 3,7 és párhuzamos helyei). A terméketlen fára kirótt tűz Isten hajthatatlan haragjának a kifejezése (vö.: korábban Ám 7,4; Szof 3,8; Jer 21,12; Ez 22,31; Zsolt 89,47 stb.). A tűzkeresztség kifejezésében is arról a valódi tűzről van szó, amely elpusztít minden létezőt, olyan olthatatlan tűz ez, amelyre majd rávetik a pelyvát, azaz minden olyan embert, aki nem hozott termést (Mt 3,11 és párhuzamos helyei.). Ez a tűz végső soron a Gyhenna tüze, amely azon a napon fog lánggra lobbanni (vö.: Jób 20,26, Iz 34,10 és 66,24, valamint Dán 12,2).¹⁷ Nincs menekülés, mert Isten haragja jogos. János úgy látja, Izrael a vég kapujába érkezett, már semmi jelentősége sincs annak, hogy valaki a választott néphez tartozik-e, vagy sem. Nem használ már, ha az ember Ábrahám gyermeke. Már-már szarkasztikus az, ahogyan János a sivatagban szerte heverő kövekre utalva így szól: Isten azokból is tudna fiakat teremteni magának (Mt 3,9). A megsemmisítő ítélet vonatkozásában a Keresztelő tanítása egybecseng mindazzal, amit az Igazság Tanítója hirdetett Qumránban. Azonban itt már nincs szó arról, hogy egy közösséget, mint Izrael szent maradékát akarná maga köré gyűjteni. Ehhez már késő van. Ezért csak tanítványokat gyűjt követői közé (vö.: Mk 1,4 és párhuzamos helyei).

¹⁷ *Becker*, Johannes 28 feltételezi, hogy ez a tűz a megsemmisítés tiszta tüze, amely megtisztítja a földet a bűnösöktől.

A közelgő ítélet hatására János mindenkitől megtérést követel, s azt is megkívánja, hogy a Jordán vizébe merítkezve megkeresztelkedjék nála. Ez a kereszteleési rítus volt az az újdonság, ami jellemző volt tevékenységére: innen származik a „Keresztelő” melléknév. A keresztelendő bűnbánatot tart János jelenlétében, amely alighanem valami általános jellegű bűnvallomás lehetett. Párhuzamaiként a bűnvallomást említhetjük a zsidó kiengesztelődés napján, vagy azt, amelyet Qumránban a szövetség megújításának ünnepén végeztek (vö.: Mk 1,5 vagy 1QS 1,22–2,1). A jánosi keresztséget csak egyszer lehetett felvenni. Ez azzal a meggyőződéssel függött össze, hogy az utolsó óra már elérkezett. Az egyszerűségben ugyanakkor kifejezésre jutott az aktus kötelező jellege. A szertartás neve a Mk 1,4 szerint a „megtérés keresztsége a bűnök bocsánatára”. A kilátásba helyezett bűnbocsánat feltétele az volt, hogy a keresztelendő valódi megtérési szándékot mutasson. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy a keresztség önmagában még nem garantálja a megbocsátást, hanem sokkal inkább a megtérés kinyilvánított elhatározásának megpecsételéséként fogható fel. Fontos azonban látni, hogy Jánosnak, mint Keresztelőnek szerepe van az ember elfogadásának folyamatában. Ezután következik az ember Isten felé fordulása, amelyről feltételezhetjük – bár kifejezetten nem mondja ezt sehol –, hogy Istennek a törvényben elrendelt akaratahoz való odafordulást foglalja magában. A Lk 3,10–14-ben olvasható jánosi prédikáció a különböző foglalkozású emberekhez, amely alighanem a lukácsi redakciónak köszönheti létrejöttét, a Keresztelő igehirdetésének valódi intenciójáról nem nyújt semmiféle felvilágosítást. A bűnbánat gyümölcseről szóló prédikáció (Mt 3,8)¹⁸ azt sugallja, hogy a megtérőre hagyták, hogyan konkretizálja megtérésre való készségét a mindennapi életben. Ha azonban a megtérés gyümölcse elmaradna, a keresztség nyomban értelmét veszítené. Így jut érvényre a megtérésre való felhívás személyre szabott jellege, amely az egyén felelősségét jelenti.

A Jordánban történő megkeresztelkedésnek ugyanakkor önmagán túlmutató jelentősége van. Eszkatologikus vonatkozása miatt arra a kereszt-

¹⁸ A Lk 3,8 többes számot használ, amikor gyümölcsookról beszél, s ezzel inkább az egyes tetteket akarja kiemelni, amelyeket elvárnak.

ségre utal, amelyet a közeli jövőben bekövetkező végítéletkor szolgáltatnak ki, s amelyet mindenkinek magára kell majd vennie. Vitatott ugyanakkor, hogy János ezt a keresztséget úgy hirdette-e, mint ami Szentlélekben és tűzben (Mt 3,11; Lk 3,16=Q), csak a Szentlélekben (Mk 1,8) vagy csak tűzben valósul meg. Többen is kereszteny betoldásnak tartották a Szentlélek és a keresztelés hirdetésének összekapcsolását, amely szerintük a kereszteny közösség későbbi lélektapasztalatára vezetne vissza. Azonban nem helyes úgy állást foglalni, hogy a Keresztelő csupán a tűzkeresztséget hirdette. Ugyan Keresztelő János alakját kizárólag pusztulást hirdető prófétának bélyegezték, el kellene azonban gondolkodni azon is, hogy ebben az esetben sokkal jelentősebb üdvígéretet lehetne tulajdonítani neki, mint annak, akire ő várt.¹⁹ Ha ezek szerint a Keresztelő a Szentlélekben és a tűzben való keresztséget egyaránt hirdette, arra is felhívnám a figyelmet, hogy ugyanez az egymásmellettiség a qumráni közösség szabályzatában is megtalálható. Itt ugyanis a sötétség tűzésében való megsemmisülés mellett a Szentlélek segítségével a jövőben bekövetkező megtisztulásról is szó van (1QS 4,13, valamint Joel 3,1–3). Világos, hogy itt a lélek- és a tűzkeresztség különböző csoportokra vonatkozik: egyesek megsemmisülnek a tűzben, mások pedig megtisztulnak a Szentlélekben.²⁰

Még nagyobb nehézségek tornyosulnak előttünk, ha megpróbálunk választ adni arra a kérdésre, ki volt az, akinek eljövetelét a Keresztelő megjövendölte, kiről mondta, hogy Szentlélekkel és tűzzel fog kereszteni, azaz ki volt az, akinek előfutáraként a Keresztelő saját személyét tudta. Semmi esetre sem lehet Jézus tanítványa. Bármilyen elmosódottan jelenik is meg János igehirdetésében az a személy, aki majd eljön, s lélekkel, illetve a tűzzel fog kereszteni, s bármennyire is valószínűnek tűnik, hogy számára fontosabb maga a szellem- és tűzkeresztség, mint az a gondolat, ki is fogja majd azt kiszolgáltatni, mégis felismerhető, hogy az, akire János vár, akinek az utolsó napon kell fellépnie, elképzelése szerint olyasvalaki,

¹⁹ Vö.: *Schürmann*, Lukasevangelium I 176.

²⁰ Lehetséges az a megoldás, hogy a „pneuma” szót viharnek fordítjuk, s ez esetben e kifejezést a tűz kísérőjelenségeként értelmezhetnénk valahogy így: tüzes fuvallat. Így tesz *Pesch*, Markusevangelium I 85. Nyelvileg mindez lehetséges, tartalmilag azonban nem különösen szerencsés megoldás.

aki az égi szférába tartozik. Lélek- és tűzkeresztség eszkatologikus funkciók, amelyet földi ember nem szolgáltatathat ki. Ezért azután végül már csak két komoly lehetőség marad: maga Isten, vagy az Emberfia. Az utóbbi azt az apokaliptikában megszokott bírót, illetve megmentőt jelenthetné, aki a mennyben rejtőzve arra vár, hogy a végítélet pillanatában kinyilatkoztathassa magát. Ha a Keresztelőt az Emberfia-krisztológia közelében helyezzük is el, ez még nem jelenti azt, hogy az apokaliptikus gondolkodóként fognánk fel. Ha figyelembe vesszük, hogy milyen sokáig és milyen széles körben hatott az apokaliptika, akkor nem csodálkozhatunk rajta, hogy János igehirdetésében is jó néhány ponton tetten érhető.

Isten és Emberfia közt nagyon nehéz dönteni. Az utóbbi variáció mellett szól, hogy a reá való várakozás Jézus igehirdetésében is továbbhat, s hogy Jézus ezt a gondolatot a Keresztelő hirdetéséből vehette át, természetesen nem változtatások nélkül. Ha viszont a lélek- és tűzkeresztséget az Emberfiával kapcsoljuk össze, akkor az a súlyos ellenvetés merül fel, hogy az eszkatologikus lélekkeresztséget mindig Istentől származónak jelentik ki. Ezen érv ellen azonban felhozható, hogy a korabeli zsidóság eszkatológiai várakozásaiban éltek olyan elképzelések, amelyek szerint Isten és a végidők üdvhozója a lehető legszorosabban együttműködik, sőt ketjük tevékenysége közt elmosódik a határ.²¹ A Hen 49 azt mondja az Emberfiáról, hogy a lélek számtalan adományát birtokolja, s a bölcsesség víz-sugárként árad belőle.²²

A Mk 1,7-ben, illetve párhuzamos helyein nagy alázatosságról olvassunk: „Aki a nyomomba lép, hatalmasabb nálam. Arra sem vagyok méltó, hogy a sarusziját megoldjam.” A Mt 3,11 kissé módosítja ezt: „...hogy saruját levegyem.” Ez a kifejezés már csak az Emberfiára, illetve a Messiásra vonatkozhat. Hiszen ki beszélne Isten sarujáról?²³ Valószínűleg azonban ez a rész később keletkezett.²⁴ De még ha e passzus az égi alakként ábrá-

²¹ Vö.: *Völz*, Eschatologie 224 sk.

²² A Júda Testamentuma című szöveg (24,3) azt mondja, hogy a Messiás kiárasztja a lelket. A hely azonban gyanús, keresztény betoldásnak látszik. Vö.: *J. Becker*, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, AGAJU 8, Leiden, 1970, 320–323.

²³ Vö.: *Becker*, Johannes 34.

²⁴ Vö.: *Gnilka*, Markus I 41.

zolt Emberfiára vonatkozik is, számos nehézség merül fel. Ez a szakasz olyan időszakban keletkezett, amikor Jánost már Jézus előfutárának tartották, s ennek megfelelően használták föl.

A Keresztelő életkörülményei összhangban vannak ítélethirdetésével. Tevékenysége színhelyéül a sivatagot választotta, amely a végidőkben lejátszódó új kezdet színterének számított. Hogy maga is hivatkozott-e az Iz 40,3-ra: „Készítsetek utat a pusztában az Úrnak, egyenesítetek Istennünk ösvényét!” (vö.: Mk 1,3), az kérdéses. Igaz ugyan, hogy a qumráni közösség ugyanehhez a bibliai helyhez nyúlt (vö.: QS 8,13 sk), amikor sivatagi tartózkodási helyét akarta megokolni, a Keresztelő esetében azonban nem mutatható ki ez az írástudó reflexió. Teveszőrből készült ruhát viselt, amelyet egy övvel szorított össze a derekán. Tápláléka sáska és vadméz volt. Ruházatának fent említett leírása önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy bizonyítsuk, miszerint a Keresztelő a visszatért Illésnek tartotta volna magát, vagy tevékenységét ennek a régi prófétának az égisze alatt folytatta volna. A teveszőr ruha a sivatagi ember viselete, legfeljebb még azt fejezheti ki, hogy viselője nagyon szegény. A bőrvön viszont a parasztok vagy a beduinok teljesen hétköznapi ruhadarabja volt. Csak a keresztény közösség kezdte a Keresztelőt a visszatért Illéssel azonosítani. Sáska és vadméz: a sivatag szegényes étlapjának szinte kizárólagos tételei. A sáskát először sós vízben megfőzték, majd izzó parázon megsütötték. A vadméz alig tartalmaz növényi anyagot, a vadméhek termelték – legalábbis egy, az ebioniták evangéliumáig visszanyúló tradíció így tudja. A tény, hogy e kettőn kívül semmilyen más élelmiszer nem szerepel e leírásban, a Keresztelő rendkívül szigorú aszketikus életvitelének jele.

Jézus beállt a tömegbe, és megkereszteltette magát Jánossal. Ezzel mintegy elismerte Keresztelő János nyilvános működését. Később szavakkal is megerősítette ezt az elismerést, sőt egyenesen a Keresztelő egyedülálló jelentőségét méltatta: „Mit mentetek ki látni a pusztába? Széltől hajladozó nádat? Vagy mit mentetek ki látni? Finom ruhába öltözött embert? Aki finom ruhában jár, az királyi palotában lakik. Miért mentetek ki? Prófétát látni? Igen, mondom nektek, prófétánál is nagyobb... Bizony mondom nektek: asszonyok szülöttei között nem született nagyobb Keresztelő Jánosnál.” (Mt 11,7b–9 és 11a) Ezek a szavak Jánost a próféták fölé emelik, kerülik azonban a leghalványabb messiási prédikatívumot

is. Jézus arról is lemond, hogy elhatárolódásának adjon hangot a Keresztelővel szemben.²⁵

A tény, hogy Jézus elfogadta János kezéből a keresztséget, nem lehet komolyan vitatni. Mindez azonban a korai keresztény közösség számára nehézségeket okozott. A Mt 3,14sk. beszámol egy beszélgetésről Jézus és János között, melynek háttérében az áll, hogy Jézus számára nincs értelme ennek a keresztségnek. A Lk 3,21 már csak egy mellékmondatban említi Jézus megkeresztelkedését, a Jn 1,29–34 pedig már egyáltalán nem. Újabban E. Haenchen vont a kétségbe a Jézus megkeresztelkedéséről szóló beszámoló hitelességét.²⁶ Mindezt főként arra hivatkozva teszi, mert Jézus igehirdetése szerint egy gyökeresen más istenképen alapul. Igaz, Jézus beszél az ítéletről is, de nála az Isten által fölkínált kegyelem kerül vitathatatlanul előtérbe. A Keresztelő továbbá nem is említette Isten országát, amely pedig Jézus igehirdetésének központi mondanivalója.²⁷ Arról sem hallunk semmit, hogy Keresztelő János csodákat tett volna, vagy betegek gyógyítójaként lépett volna fel. Mindezek a megállapítások helytállóak, de nem alkalmasak arra, hogy komolyan megkérdőjelezzük velük a keresztség-elbeszélés történetiségét.

Egy további probléma kapcsán azonban mindezen észrevételeket komolyan tekintetbe kell venni. Minduntalan felmerül ugyanis, hogy Jézus egy ideig a Keresztelő tanítványi köréhez tartozott volna.²⁸ A Jn 1,35–51 annyit mindenképpen állít, hogy Jézus egyes tanítványai korábban a Keresztelő tanítványai voltak. Ezek közé tartozna Simon Péter testvére András, és feltehetőleg az előbbi is. Jézus tanítvány-voltának bizonyítására hivatkoznak egy korábban már említett logionra is: „Aki a nyomomba lép,

²⁵ Az elhatárolás az idézett szövegben csak a később beillesztett logion útján történik meg: „De aki a mennyek országában a legkisebb, az is nagyobb nála.” (Mt 11,11b) Ugyanezt a célt szolgálja az erőszakosokról szóló mondás is (Mt 11,12 illetve párhuzamos helye: Lk 10,16). A mondás eredeti formájában valahogy így hangozhatott: A törvény és a próféták Jánosig tartanak. Ettől kezdve az Isten országa erőszakot szenved, erőszakosok ragadják magukhoz. Vö.: *Gnülka*, Matthäusevangelium I 412 sk.

²⁶ Weg 58–63.

²⁷ A Mt 3,2 a Mt 4,17 utólagos kiegyenlítésére szolgál, s létét az evangélista szerkesztőmunkájának köszönheti.

²⁸ Így gondolja például: *Becker*, Johannes 12–15.

hatalmasabb nálam...” (Mk 1,7 és párhuzamos helyei)²⁹. Ez a fordulat – „valakinek a nyomába lépni (követni)” – ténylegesen tanítványi kapcsolatra utal. Jézus maga is használja például a Mk 8,34 tanúbizonysága szerint: „Ha valaki követni akar („opisó mou akolouthein”), tagadja meg magát, stb....”. De a fordulatot időbeni meghatározásként is értelmezhetjük.³⁰ Ez esetben pusztán arról van szó, hogy a hatalmasabb valaki a Keresztelő után lép majd fel.

Hogy Jézus János tanítványa lett volna, azt a János-evangélium két megjegyzése is megerősíteni látszik: Jézus is keresztelt. Azok a kutatók, akik hajlanak a János-tanítványság feltételezésére, abból indulnak ki, hogy Jézus – később mint a Keresztelő tanítványa – ugyanezt a jánosi keresztséget szolgáltatja ki másoknak. A Jn 3,22sk.-ben olvassuk: „Jézus ezután Júdea földjére ment a tanítványaival, ott maradt velük és keresztelt. János is keresztelt Ainonban, Szalim közelében...” Ezt a kijelentést azután a Jn 4,1–3 némileg korrigálja: „Amikor Jézus megtudta, hogy a farizeusok úgy értesültek, hogy ő több tanítványt szerez és keresztel, mint János – noha maga Jézus nem keresztelt, csak a tanítványai – elhagyta Júdeát és visszatért Galileába.” A zárójelbe tett korrektúra valószínűleg utólagos beavatkozás eredményeként került az evangélium szövegébe.³¹ Azzal azért számolhatunk, hogy a negyedik evangélium egy régi történelmi reminiscenciát őrzött meg a számunkra.³² Természetesen nem arról van szó, hogy Jézus a Keresztelő tanítványaként keresztelt volna, hanem arról, hogy saját magának vannak tanítványai. Ha Jézus keresztelt is, ezt a keresztséget nem szabad minden további nélkül Jánoséval azonosítani. Homályos marad az is, milyen értelmet adott Jézus a keresztségnek, de nem lehetett túlságosan nagy jelentőségű. Talán előkészítő jellege volt, és azt fejezte ki, hogy az illető kész Jézus hívásának a meghallására?³³

²⁹ Vö.: Hoffmann, Studien 24.

³⁰ Az ilyen értelmű helyeket ld.: Passow, II/1,497.

³¹ A Jn 4,2-ben feltűnő az igen ritka „kaitoige” szó, valamint az is, hogy Jézus neve előtt nem áll névelő görög szövegben. Vö.: Schnackenburg, Johannesevangelium I 458, 2. jegyzet.

³² Bultmann, Johannes 122 a Jn 3,22–26-ot az evangélista által szerkesztett áthidaló elemnek tartja.

³³ Így vélekedik: Schnackenburg, Johannesevangelium I 449.

Ha felmerül a gondolat, hogy Jézus egy ideig Keresztelő János tanítványa volt, akkor igen komolyan fontolóra kell vennünk egy másik, fentebb már említett problémát. Azt tudniillik, hogy Jézus későbbi igehirdetése nem csekély mértékben különbözik Keresztelő Jánosétól. A különbségek ismeretében azzal kellene számolni, hogy Jézus valamikor szakított Jánossal, esetleg valami rendkívüli esemény, például isteni hívás készítette arra, hogy különváljon tőle.³⁴ Ám valódi bizonyíték egyik feltevésre sincs. Még a Mk 1,10sk. és párhuzamos helyei sem tekinthetők bizonyítéknak. Bizonyos, hogy Jézus is hirdette az ítéletet.³⁵ Csakhogy Jézus ítélethirdetésének egészen más felhangjai vannak, s mindig elválaszthatatlanok az Isten országáról szóló kijelentésektől. Még arról sincs szó, hogy az ítélet megelőzné Isten országát. Végeredményben tehát leszögezhetjük, hogy Jézus elfogadta a Keresztelő János körüli mozgalmat, csatlakozott hozzá azzal, hogy felvette Jánostól a keresztséget. Azt azonban nem mondhatjuk, hogy Keresztelő János tanítványa lett volna.

A kereszttelkezés után Jézus visszamegy Galileába, de nem Názáretbe, hanem a Genezáreti-tó nyugati és északi partvidékére. Itt azután elkezdte önálló nyilvános működését. Nem a sivatagot, hanem a parasztok és a halászok barátságos és termékeny vidékét választotta. Ha valamilyen formában működött is a Keresztelő oldalán, s ott is szerezte első tanítványait, ezt akkor is legfeljebb csak egyfajta előjátéknak tekinthetjük.

³⁴ U. Wilckens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: *W. Pannenberg*, szerk.: *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961, 52–54. *Wilckens*, egy ilyen eseménnyel számol.

³⁵ Vö.: *Becker*, *Johannes* 86–104. *Becker* Jézust épp azért, mert ő is gyakran prédikál az ítéletről, szeretné Keresztelő János közvetlen közelében elhelyezni.

Kitekintés

Ha az evangéliumokban tovább követjük a Keresztelő Jánosra vonatkozó hagyományok történetét, akkor azt mondhatjuk, hogy ezek egy irányban haladnak: Keresztelő Jánost egyre inkább Jézus előfutárának tekintik. Ebben az értelemben pontosítják azt a határozatlanságot, amely János igehirdetésében az eljövendő személyére vonatkozott. A Krisztusba vetett hit fényében Keresztelő Jánost elé és alárendelték Jézusnak. A döntő lépést abban a mondásgyűjteményben láthatjuk, ahová a Keresztelő igehirdetését felveszik s ahol elérendelik azt az evangéliumoknak. Márk, a legelső evangélista hasonló módszert választ, amikor evangéliumát Keresztelő János működésének leírásával kezdi, s ezzel mintegy mintát ad a többi evangelistának is. Ha a mondásgyűjteményben a Keresztelőt még határozottabban úgy látjuk, mint az ítéletre érkező Emberfia Jézus előfutárát, s ezzel kapcsolódási pontot kapunk ahhoz a keresztséghirdetéshez, amely telítve volt a közeli végidőkre való várakozással, a letisztuló fejlődésben a varrat helyét jelzi Keresztelő János kérdése, amelyet a börtönből intéz Jézushoz: „Te vagy-e az eljövendő, vagy mást várjunk?” (Mt 11,3 és párhuzamos helyei.) A Keresztelő magától értődően igenlő választ kap. Jézus és a Keresztelő precíz elválasztása – János mint Jézus előfutára – egészen odáig megy, hogy időbeli határt is húznak: Jézus csak akkor kezdheti meg nyilvános működését, miután Jánost börtönbe vetik (vö.: Mk 1,14).

IRODALOM: C. Cichorius, Chronologisches zum Leben Jesu, ZNW 22, 1923, 16–20.; F. J. Andersen, The Diet of John the Baptist, Abr n 3, 1961, 60–74.; J. Gniska, Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe, RdQ 3, 1961, 185–207.; J. Pryke, John the Baptist and the Qumrán Community, RdQ 4, 1964, 483–496.; P. Vielhauer, Tracht und Speise Johannes’ des Täufers, in: Aufsätze zum Neuen Testament, München, 1965, 47–54.; R. Schütz, Johannes der Täufer, ATHANT 50, Zürich, 1967.; W. Wink, John the Baptist and the Gospel Tradition, MSSNTS 7, Cambridge, 1968.; M. S. Enslin, John and Jesus, ZNW 66, 1975, 1–18.; H. Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth, BZ 25, 1981, 29–46.; G. Lindeskog, Johannes der Täufer, ASTI 12, 1983, 55–83.

Ötödik fejezet

Az Isten országáról szóló örömhír

Vitathatatlan, hogy Isten országa („baszileia tu theu”) központi helyet foglal el Jézus igehirdetésében. Újra meg újra beszél róla, példabeszédekkel magyarázza. Az Isten országa szó szerint Jézus nyilvános működésének középpontjában van. Minden egyéb mondanivalója ugyanis e köré csoportosul: nemcsak örömhíre, de gyógyításai, csodatételei, erkölcsi imperatívusza. Ha pedig küldetése mozgatórugóját keressük, akkor is ez az örömhír igazít el a leginkább.

Jézus személye és az Isten országáról szóló igehirdetés közti kapcsolat már abból is kitűnik, hogy a szinoptikus evangéliumokban nagy teret kap. A János-evangéliumban már szinte teljesen háttérbe szorul, csak a Jn 3,3-ban és a 3,5-ben kerül elő. A legerőteljesebben az Apostolok Cselekedeteiben él tovább. Itt a „baszileia tou theou” fogalom hatszor fordul elő (1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 28,23 és 31). E tény a lukácsi kettős mű koncepciójával magyarázhatjuk. A páli korpuszban négyszer tűnik elénk a fogalom (Róm 14,17; 1Kor 4,20; Kol 4,11; 2Tessz 1,5). A többi újszövetségi írás közül még a Jelenések könyve is hozza egy helyen (12,10). Az előfordulásoknak ez a vizsgálata igen tanulságos, mert kimutatja az Újszövetség különböző irataiban található különböző teológiai nyelvezetet csakúgy, mint a szinoptikusok Jézus személyéhez való erőteljes kapcsolódását.

A terminológiát illetően megfigyelhetjük, hogy Máté Isten országa helyett a mennyek országáról („baszileia tón uranón”) beszél. Ám az Isten

¹ Néhány kéziratvariáns ezen a helyen „egek uralmát” olvas.

országa kifejezés is tovább él nála néhány helyen (Mt 12,28; 19,24¹; 21,31 és 43). Szinte önként adódik a kérdés: melyik szót használta Jézus, melyik formulát részesítette előnyben? A „mennyeek országa” zsidó szempontból jobban beleillik a kor nyelvhasználatába, hiszen a „menny” szó köztudomásúan az istennév pótlására szolgál. A „mennyeek országa” fogalommal a rabbinikus irodalomban² is találkozunk, de ugyanez áll az „Isten országa” elnevezésre is. A rabbiknál mindazonáltal megfigyelhető az a tendencia, hogy körülírják az Isten nevét, nehogy a túl gyakori használat során csorba essék szentségén.³ Igaz ugyan, hogy a rabbinikus irodalom itt szóba jövő szöveghelyei részben későieknek tűnnek, azonban bizonyos, hogy a Máté-tradíció e ponton zsidó szokásokhoz igazodik. Az első evangélista azonban nem az istennév iránti tiszteletből vezeti be a „mennyeek országa” fogalmat evangéliumába, mégis négy alkalommal változatlanul hagyja a régi formulát. Minderre teológiai okai vannak. A „mennyeek országa” kifejezés szerinte különösen is alkalmas arra, hogy körülírja az Isten országáról szóló várt kinyilatkoztatás egyetemességét és az egész világot átfogó erejét.⁴ Zsidó íze ellenére a mennyeek országáról szóló beszédet másodlagosnak tartjuk. Jézus az Isten országáról beszélt.

Különböző lehetőségek kínálóznak arra, hogy magyarul visszaadhasuk a „baszileia tou theou” kifejezést: Isten országa/birodalma/királysága/uralma. Úgy tűnik, hogy ezek közül az „Isten országa” jelenti a legjobb megoldást. Ez ugyanis valamennyi erre vonatkozó hely esetében találó. Azoknál a mondásoknál is, amelyek arról szólnak, miként mehet be valaki „Isten országába”, illetve néhány képszerű esetben is megfelel.⁵ Az „Isten országa” kifejezés természetesen szintén nem mentes bizonyos nehézségektől. Ám Istennel kapcsolatban ezeknek a fenntartásoknak nincs helyük. Ő ugyanis egészen másként uralkodik, mint mi, emberek. Ha tehát Jézus Isten országát állította igehirdetésének középpontjába, világossá akarta ezzel tenni, hogy számára Isten mindennek a középpontja. A kö-

² A szöveghelyeket ld.: *Billerbeck*, I 172–184.

³ Így olvashatunk például az Ég nevééről, az Ég gyümölcseről, az Éggel való foglalkozásról, stb. Ezek mindegyike Isten körülírásaként értelmezhető.

⁴ Vö.: *Kretzer*, *Herrschaft* 24sk.

⁵ Vö.: *Schnackenburg*, *Herrschaft* 247.

vetkezőkben az a feladatunk, hogy az „Isten országa” kifejezés különféle dimenzióit feltárjuk Jézus igehirdetésében.

A német eredetiben a „Herrschaft Gottes” = Isten uralma kifejezés szerepel a görög „baszileia tu theu” fordításaként. Mivel nálunk az „Isten országa” a megszokott fordítás, a fordító is ezt alkalmazza.

IRODALOM: *G. Gloege*, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, Gütersloh, 1929.; *J. Hering*, Le Royaume de Dieu et sa venue, Paris, 1937.; *O. Cullmann*, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, Zollikon-Zürich, 2. kiadás, 1946.; *R. Morgenthaler*, Kommendes Reich, Zürich, 1952.; *M. Buber*, Königtum Gottes, Heidelberg, 3. kiadás, 1956.; *J. Bonsirven*, Le regne de Dieu, Paris, 1957.; *A. Kretzer*, Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches, SBM 10, Stuttgart/Würzburg, 1971.; *N. Perrin*, Jesus and the Language of the Kingdom, London, 1976.; *J. Gray*, The Biblical Doctrine of the Reign of the God, Edinburgh, 1979.; *J. Schlosser*, Le regne de Dieu dans les dits de Jésus, RevSR 53, 1979, 164–176.; *A. M. Hunter*, Christ and the Kingdom, Edinburgh, 1980.; *J. A. Baird*, Rediscovering the Power oh the Gospels, Wooster, 1982.

1. Jézus példabeszédei

Jézus meghirdette Isten országának eljövetelét. Újra meg újra példabeszédekben tanított róla. Galilea fia „szűkebb hazájára jellemző öltözkéssel borította be gondolatait, s biztos kézzel vezette hallgatóit az ismerttől az ismeretlenig, az érzékekkel megtapasztalható világból a mennyek országába”.⁶ Minthogy ezek a példabeszédek ismert, sőt hétköznapi eseményeket mutatnak be, lelki szemeink előtt megjelenítik a kor egyszerű embe-
reinek életét: a földművest, aki magot vet földjébe, a halászt, aki a hálóját húzza, de ugyanígy a jeruzsálemi lakost is, amint lakomát ad, vagy éppen a templomba igyekszik, hogy imádkozzon. A kiindulópont tehát az eleven történet, amely lebilincselte a hallgatót, a kép, amely még ma is elbűvöli azt, aki nyitott szívvel szemléli. Ám mindezek túlmutatnak saját magukon, és elsősorban Isten országára irányítják a figyelmet. Megfoghatóvá próbálják tenni ezt az országot, éreztetni próbálják jelenvalóságát.

⁶ *Jülicher*, Gleichnisreden I 145.

Az utóbbi évtizedekben a kutatás igen intenzíven foglalkozott a példabeszédekkel. Ennek során, ha nem is mindig azonos súllyal, Jézust mint a példabeszédek elmondóját szintén megfigyelték, példabeszédeit pedig, mint Jézus szavait, komolyan vették. Ezért fel akarjuk használni a kutatás eredményeit, és a mi kérdésfeltevésünk szempontjából meg akarjuk vizsgálni őket. Be kell mutatnunk néhány olyan példabeszéd-értelmezési módot – természetesen válogatva és tömörítve –, amelyeket érdeklődésünknek megfelelően úgy értelmezhetünk, mint megannyi kísérletet Jézus szavának megragadására. Hogy az olvasó dolgát megkönnyíthessük, e módszerek mindegyikét egy-egy példabeszéden mutatjuk be. E bemutatás során ismertetnünk kell a kérdéses szerző interpretációjának alapvető jellegét, de a példabeszéd általa adott konkrét értelmezéséről sem szabad elfeledkeznünk. Az interpretáció súlypontjai a konkrét értelmezés által világosabbá válnak. Példaként válasszuk ki a szőlőmunkásokról szóló példabeszédet a Mt 20,1–16 szerint. A szöveg a következő:

„A mennyek országa hasonlít a gazdához, aki kora reggel kiment, hogy munkásokat fogadjon szőlőjébe. Miután napi egy dénárban kiegyezett a munkásokkal, kiküldte őket a szőlőbe. A harmadik óra körül megint kiment, s látta, hogy mások is ácsorognak ott tétlenül a piacon. Megszólította őket: – Menjetek ki ti is a szőlőmbe, és majd megadom, ami jár nektek. – Azok ki is mentek. A hatodik és a kilencedik órában újra kiment, s ugyanígy tett. Amikor a tizenegyedik óra tájában is kiment, megint talált ott ácsorgókat. Megkérdezte tőlük: – Mit ácsorogtok itt egész nap tétlenül? – Nem fogadott fel senki – felelték. – Menjetek ki ti is a szőlőmbe – mondta nekik. Amikor beesteledett, így szólt a szőlősgazda vincellérjéhez: – Hívd össze a munkásokat, és add ki bérüket kezdve az utolsókon az elsőig. – Jöttek tehát, akik a tizenegyedik óra táján álltak munkába, és fejenként egy dénárt kaptak. Amikor az elsők jöttek, azt hitték, hogy ők majd többet kapnak, de ők is csak egy dénárt kaptak. Amikor árvették, zúgolódni kezdtek a gazda ellen. – Ezek az utolsók csak egy órát dolgoztak – mondták –, s ugyanígy bántál velük, mint velünk, akik viseltük a nap terhét és hevét. – Barátom – felelte egyiküknek –, nem követelek el veled szemben igazságtalanságot. Nem egy dénárban egyeztél meg velem? Fogd, ami a tied, és menj! Én az utolsónak is annyit szánok, mint neked. Vagy nem tehetem a sajátommal azt, amit akarok? Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok? – Így lesznek az utolsók elsők, az elsők meg utolsók.”

a) Hogyan értette A. Jülicher, a modern példabeszéd-kutatás megalapítója a példabeszédeket Jézus szavaiként? Vajon hogyan értelmezte ezt a szöveget? Jülicher természetesen tudta, hogy Jézus és az evangéliumok közt bizonyos távolság figyelhető meg. Az az értelmezés, amit az evangélista adott a történetnek, nem feltétlenül ugyanaz, amit Jézus fűzött hozzá. Az evangélisták már nem voltak tisztában azzal, hogy Jézus mikor és milyen hallgatóság előtt adta elő a példabeszédet. Ez az oka annak, hogy ugyanazon példabeszéd az egyes evangéliumokban más-más összefüggésben kerül elő. Mégis lehetséges szerinte kikövetkeztetni a példabeszédek eredeti értelmét. Jülicher számára alapvető meglátás, hogy az evangélisták a példabeszédeket homályos, nehezen érthető beszédekként fogták fel, amelyek értelmezésre szorulnak. E tekintetben vélekedésük csatlakozik a korabeli hellenisztikus zsidó felfogáshoz. A példabeszédből így a rejtvény ikertestvére lett. Hiánytalan mondanivalója van, bár hasonlattal fejezi ki magát, és valami mélyebb gondolatot rejteget. A rejtvényességet, amely az evangélisták számára adva volt a hasonlatokkal, Jülicher abban látja igazolva, hogy az allegorizáló értelmezések bekerültek a hagyományba. Az allegória azután a példabeszédet eredetiségétől megfosztott, bizonyos értelemben fordítást igényelő szöveggé változtatta.⁷

Ha tehát valaki a példabeszéd eredeti értelmére kíváncsi, akkor el kell távolítania a szövegből az allegorikus elemeket – hangzik Jülicher rendszerében az értelmezés alapszabálya. Jülicher Arisztotelész nyomán értelmezi a példabeszédeket. Így Jézus példabeszédeit az argumentatív beszéd kategóriájába sorolja, s bizonyítási módként fogja fel. A példabeszéd természetesen önmagában is világos, minden további nélkül értelmezhető beszédforma, de nem szabad elfeledni, hogy e műfaj a beszédfonalat valóssággal megduplázza. A tény mellé kerül a kép. A képet, amelyet a hallgatóság szívesen elfogad, Jézus arra használja, hogy helyeslésre bírja őket a valódi értelemmel kapcsolatban is, amely ellen esetleg ellenvetéseik lehetnének. A példa az elfogadottból vett bizonyíték a még el nem fogadott elfogadtatására. Az igazság képi megfogalmazása hatásosabb, mint absztrakttal előterjesztése. A bizonyító erőt azonban csak akkor kapja meg, ami-

⁷ Vö.: Jülicher, Gleichnisreden I 1 sk., 39–42, valamint 49.

kor valaki felfedi a kép és a primér történet közti kapcsolódási pontot. A példabeszéd éppen eme egyértelmű vonatkoztatási pont megléte miatt világosabb, mint a sokrétű allegória.⁸

Az interpretációs szabály minden világossága, illetve hiányossága azután jól előtűnik, amikor Jülicher az előbb említett példabeszédet elemzi. Ezek szerint a szöveg képi felében arról szól, hogy egy szőlősgazda mindenkinek ugyanazt a bért fizeti ki, függetlenül attól, hogy az illető az elsők közt kezdte a munkát, vagy épp az utolsó órában. Egyesek ezért azt kapják, ami jog szerint megilleti őket, másoknak viszont módjukban áll megtapasztalni a gazda jóságát. Az „agathon” (jóság) egymás mellett állhat a „dikaion” (igazságosság) fogalmával, mivel az ajándékokat nem szabad kikövetelni. Akik tehát megkapták előre kialkudott bérüket, azoknak nincs joguk elégedetlenkedni csak azért, mert ajándékban nem részesültek. Az irigység tesz szemrehányást a jóságnak, nem pedig a képzelt igazságérzet. A *tertium comparationis* az a tény, hogy mindenki ugyanazt a bért kapja. Jülicher ezen az alapon értelmezi a példabeszédet, amely végső soron Isten országáról szól. Kapui mindenki előtt nyitva állnak, igazak és bűnösök előtt egyaránt. Azt, amit az igazak jámborságuk béreként kötelezően (sic!) megkapnak, azt Isten önként, kegyelemből odaajándékozza a bűnbánatra kész bűnösnek. Jézus ezt akarta közölni a szőlősgazdáról szóló példabeszédben. Amikor azután Jülicher a zsidók közt tapasztalható számolási művészetről, illetve a farizeusok teljesítményalapú önhittségéről beszél, akik szerint Jézus ígérete a mindenki számára elérhető menynek országáról úgy jelenik meg, mint próton pszeudosz, óvatosan céloz egy lehetséges címzettcsoportha.⁹

Jülicher szerint nem nehéz rekonstruálni az eredeti példabeszédet s annak értelmét. A Máté-evangélium, illetve a hagyomány ugyanis ezt csak kétszeresen dolgozta át. Egyszer akkor, amikor mai helyére állította a kompozíción belül, majd akkor, amikor hozzáfűzte a 16. verset: „Így lesznek az utolsók elsők, az elsők meg utolsók.” (a Mt 19,30-ban a sorrend

⁸ Gleichnisreden I 69–72.

⁹ Gleichnisreden II 465–467.

ennek fordítottja.)¹⁰ Ezzel az apró beavatkozással azonban súlyos következményekkel járó módon megváltoztatták a példabeszéd értelmét. A kifizetés így egyszerű aktusból az utolsó ítélet allegóriájává válik. A legutolsóknál kezdődő kifizetés, ami addig az Úr jóságának kifejezése volt, elveszíti jelentőségét, és az értékek átalakítását tanítja. A felszólítás: „Fogd, ami a tiéd és menj!” – így mintha kissé fenyegetően hangoznék. Egyidejűleg a szőlősgazda feltűnés nélkül Isten metaforájává vált, a szőlő-hegy viszont Izraelt, illetve az egyházat jelenti. A keresztény hagyományban folytatódó allegorizálás, amelyre Máté itt példát mutat, már sejtetődik. Ennek folyamán a különböző órák, amikor az egyes napszámásokat fölfogadták, az emberiség történetének egyes állomásait jelképezik Ádám-tól Krisztusig; a kifizetett dénárból istengyermekség, a vincellérből Krisztus lesz stb.¹¹

Jülicher értelmezési módjával szemben kritikusan meg kell jegyezni, miszerint fő hibája abban rejlik, hogy erősen kötődik Arisztotelészhez, akinek vitathatatlanok érdemei a hasonlatok kutatásában, azonban Jézus eléggé távol esik a filozófustól. Igen kérdéses, hogy Jézus példabeszédei arra a hasonlóságra épülnek, amely két meghatározott kijelentés között a logikus ítéletrelációk értelmében áll fenn. Az értelmezés során sokkal több helyet kell adni a metaforának.¹² Jézus nem a kételkedés ellen akart érvelni, nem is az volt a célja példabeszédeiben, hogy gyarapítsa hallgató-sága ismeretanyagát.¹³ Mérheterlenül többet akart ennél.

b) Egy másik, J. Jeremias illetve E. Linnemann nevével fémjelezhető kutatási irányzat oly módon akarja megtalálni a saját útját a példabeszédek Jézusához, hogy közben építeni kíván Jülicher eredményeire. Ez az irányzat erősen történeti beállítottságú. A példabeszéd eredeti értelme ezek szerint csak akkor volna fölfedhető, ha sikerülne rekonstruálni az első előadás konkrét történeti körülményeit. A példabeszéd így teljesen a szí-

¹⁰ Ezenkívül *Jülicher*, Gleichnisreden II 463 arra következtet, hogy a Mt 20,8 az eredeti verzióban így hangzott: Fizesd ki mindegyiküknek ugyanazt a bért.

¹¹ Gleichnisreden II 468–471.

¹² Vö.: *Klauck*, Allegorie 4–12.

¹³ Vö.: *Jüngel*, Paulus und Jesus 95sk.

tuációtól függ, kimondása órájában született és annak az órának a számára. Amennyiben Jeremias¹⁴ a példabeszéd magyarázójának feladatát abban jelöli meg, hogy rekonstruálja a példabeszéd történeti helyét Jézus életében, ebben Linnemann is osztja nézetét. A magyarázó feladata eszerint az, hogy reflektáljon a példabeszéd keletkezési körülményeire, amelyekről azután a maradandó értelem mint örök igazság elválaszthatatlan. Ha valaki tudni szeretné, miként végezhető el ez a feladat, akkor Linnemanntól többet tud meg erről. Az igen szellemes női szerzőnek ugyanis nemcsak az a véleménye, hogy Jézus legtöbbször valamelyik ellenfelének szánta példabeszédeit, hanem – Jülicher örököseként – bizonyító eszköznek is tekinti őket. Egyetért a példabeszéd képi és értelmező részre történő felosztásával. Ám véleménye szerint hiba volna azt hinni, hogy a képi rész önmagában elégtelen volna. Inkább arról van szó, hogy a példa elbeszélése Jézus teljes Igéje egy adott helyzetben, és nem szorul értelmezésre, mert a szituációból közvetlenül érthető volt. Így azután magyarázatot sem igényeltek. Csak a késői értelmező és olvasó, aki ezt a szituációt már nem ismeri, teszi hozzá a képi félhez a hasonlat értelmét, az értelmi részt, mint a hasonlat elbeszélésének második részét. A szituáció rekonstruálására az összekapcsoló modell szolgál. E felfogás szerint a jó példabeszédbe beépül a hallgatóság legtöbbször ellenkező véleménye, s ezzel közvetett módon maga is szóhoz jut a hasonlatban. A példabeszédben tehát a kérdéses szituációt tekintve ütközik egymással az elbeszélő és a hallgató ítélete. Az elbeszélő reagál az utóbbira, amikor bizonyos dolgokat megenged neki, azonban a végső ítélet kimondását magának tartja meg. Csak ennek az ütközésnek a figyelembevételével tudhatjuk meg, mit is mondott valójában Jézus. Ezért azután az olyan interpretáció, amely e kettős értelemre nem figyel, nem lehet megfelelő.¹⁵

A Mt 20,1skk. elemzése során Jeremias¹⁶ és Linnemann¹⁷ megegyeznek abban, hogy az interpretáció során figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy Jézus együtt étkezik vámosokkal és bűnösökkel, ami ellen

¹⁴ Gleichnisse 18.

¹⁵ Linnemann, Gleichnisse 27–41.

¹⁶ Gleichnisse 33–35.

¹⁷ Gleichnisse 92–94.

a farizeusok és az írástudók tiltakoznak. Jeremias megelégszik annak megállapításával, hogy Jézus e példabeszéddel az örömhírt akarta megvédeni a kritikusokkal szemben, Linnemann azonban mélyebbre ás. Szerinte az elbeszélésben Jézus ellenfeleinek az Isten országában uralkodó rendről és jogról alkotott képét akarja vita tárgyává tenni. A farizeusok és írástudók úgy látják, hogy Jézus magatartásával hevesen támadja azt az általuk elképzelt rendet, melyet a teljesítmény és a jutalom határoz meg a vallás terén is. A példabeszéd azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy mindaz, ami a szemükben a jog lábbal tiprásának tűnik, az a valóságban a jóság és a szeretet megnyilvánulása, melyet pedig nem lehet helyteleníteni. Linnemann szerint Jézus és ellenfelei véleménye e két mondatban csap össze leginkább: „Ugyanúgy bántál velük, mint velünk...” – méltatlankodik az egyik oldal, „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?” – hangzik Jézus szájából a kérdés formájában megfogalmazott felelet. Linnemann így felismerni véli a példabeszéd krisztológiai fontosságát, amely alkalmat adna annak belátására, hogy Jézusnak a bűnösök iránt érzett szeretetében Isten jósága nyilvánul meg, s ez a hallgatóságot arra ösztönözte, hogy ők is hasonlóan gondolkodjanak és cselekedjenek.

Kétségtelen, hogy ez az interpretációs irány is segítette a példabeszédek megértését. Ugyanakkor alighanem feltehetjük a kritikus kérdést: megterhelhetjük-e ezzel a jelentéssel egy példabeszéd történeti szituációjának a rekonstrukcióját? Már H. Schürmann megjegyezte, hogy félreértjük Jézus példabeszédeit, ha Jézus életének konkrét szituációira kérdezzünk rá velük kapcsolatban.¹⁸ Más helyen azután maga Linnemann is arra helyezi a példabeszéd értelmét, amit ő Heideggerrel nyelvi történésnek nevez. Heidegger így fogalmaz: „A nyelv beszél. A nyelv? Nem az ember?... Az ember beszél, amennyiben megfelel a nyelvnek. Ez a megfelelés annyi, mint hallgatni azt.”¹⁹ De ezzel máris egy másik értelmezési módhoz jutottunk el.

¹⁸ Ld. Die vorösterliche Anfänge der Logientradition, in: *H. Ristow – K. Matthiae*, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 2. kiadás, 1964, 342–370, kül.: 352.

¹⁹ Gleichnisse 38–41. Ld. *M. Heidegger*, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, 33.

c) D. O. Via a példabeszédeket az esztétika tárgyaiként kezeli. Ez annyit jelent, hogy a példabeszédeket, valamennyi irodalmi alkotáshoz hasonlóan, önálló, önmagukban álló egységeknek kell felfogni. Önállóságuk, önmagukba való visszatérésük leginkább az egyes elbeszélő elemek szoros kapcsolatában (pattern of connection) nyilvánul meg. A példabeszéd értelme éppen a forma és a tartalom egységében rejlik. A példabeszéd nagyszámú eleme egy kapcsolódási sémában mint egységes egészben tartalmaz egy bizonyos létmegértést, melyet közölni akar. Úgy tűnik, ez a felfogás komolyan veszi a nyelv mitikus megszemélyesítését („A nyelv beszél.”). A példabeszéd esztétikumának erejével úgy képes magára vonni a hallgatóság figyelmét, hogy az teljesen a történetben kialakult létmegértés sémájára irányuljon, s állásfoglalásra késztesen. Ezzel nemcsak azt az interpretációs irányt utasítja vissza, amely a *tertium comparationis*-ra koncentrál, hanem az elbeszélő és a hallgatók egymással ütköző véleményének összekapcsolását sem tartja célravezetőnek Jézus élete egy szituációjának rekonstruálására, amire Linnemann törekedett. Sőt azt is állítja ez az irányzat, hogy az irodalmi mű önálló egység, amely szerzőjétől független, s hogy bár a szöveg egyes elemei kapcsolódhatnak a szerző életéhez, de ettől a műalkotást még nem lehet visszavezetni létrehívója életének egyes mozzanataira, netán miliójére. Linnemann-nak szemére veti, hogy a hallgató figyelmét a történeti helyzettől vezeti el a példabeszédhez ahelyett, hogy a példabeszédből kiindulva jutna el saját, újra elnyerendő létének megértéséhez.²⁰

Nincs szükség rá, hogy tovább kövessük azokat a figyelemre méltó hermeneutikai megfontolásokat, amelyek a példabeszéd üzenetének közvetítésére irányulnak. Az eddigiek alapján is az a benyomásunk támadhatna, mintha Via egyáltalán nem foglalkozna azzal, hogy meghatározza, milyen szerepük van a példabeszédeknek a történeti Jézus működésében. Pedig ez nem így van. Via egy helyen ugyanis rámutat, hogy Jézus a példabeszédekben Isten jelenlétét és a mindennapi élet kontextusát állította egymás mellé.²¹ Egy másik alkalommal arról beszél, hogy Jézus példabeszédeivel

²⁰ Gleichnisse 33sk., 58sk., 77–80.

²¹ 56.

hallgatóságának figyelmét gyújtópontszerűen ezekre irányította, s ehhez képest azok az utalások, amelyek Jézus életének egyes konkrét mozzanataira utalnak, kevésbé jelentősek. Még tovább vezet azon megjegyzése, amely szerint a példabeszédeket Jézus élethelyzetének egészével kell összefüggésbe állítani.²²

Hogy mindez mit jelent, azt e könyv egy későbbi fejezetében (A példabeszédek és Jézus önértelmezése) még közelebbről megvizsgáljuk.²³ Via rendszere alapján nem kevesebbről van szó, mint hogy az az új létértelmezés, amelyet Jézus életüknek egy-egy kritikus pillanatára vonatkozólag példabeszédeiben hallgatósága elé tárt, az, aminek a javára ő maga már döntött. Ő ugyanis megvalósította mindazt, amit példabeszédeinek tragikus hősei elhibáznak, vagy amit a halálból az életbe visszatért tékozló fiú csak részben valósít meg. Jézus határozottan vállalta a kockázatot, hogy lemond nemcsak a saját biztonságát garantáló passzivitásról, de az önmagát igazoló cselekvésről is. Mindenféle maga által tervezhető önvédelmi megfontolást elvetett magától, és teljes mértékben függővé tette magát a jóságos, ám rejtett Isten megtartó erejétől, stb. A példabeszédek így Via számára Jézus önértelmezésének kulcsává lesznek, egy implicit krisztológia kifejeződésévé. A Jézus személyével való összefüggés szükséges, megváltás ugyanis csak akkor lehetséges, és hiteles is csak akkor lehet számunkra Jézus, ha a hiteles egzisztencia megtörtént, és tökéletesen megvalósult, nem csupán ábrázolódott. Minthogy a példabeszédek Istennek a világba való beavatkozásáról szólnak, méghozzá rendkívül meglepő, valószínűtlen jellegzetességekkel, Jézus azt akarta velük kifejezni, hogy magatartása Isten cselekvése. Így Isten országának eljövetele azáltal történt meg, hogy az ember számára eljött a hit lehetősége, ezen kívül pedig Jézus a hit mintájává vált.

Lássuk mármost, mit jelent a szőlőműködésről szóló példabeszéd, ha ilyen módon interpretáljuk. Az isteni dimenzió ezek szerint a szőlősgazda meglepő viselkedésében nyilvánul meg, amikor sor kerül a bérek kifizetésére. Amikor pedig ez az isteni dimenzió keresztezi hétköznapi valósá-

²² 88 és 31. Ez utóbbi pontban Via C. H. Hodd felfogását veszi át.

²³ 189–195.

gunkat, akkor rendkívüli fontosságú válságot okoz a normális élet menetében. Létünk attól függ, hogy elfogadjuk-e Isten jóságos tetteit. Csak-hogy ezek a tettek megingatják elgondolásainkat arra vonatkozólag, milyennek kellene lennie a dolgok rendjének a világban. Isten megajándékozta az embert, akinek helye sincsen. Aki Isten irgalmasságból fakadó cselekedeteit nem fogadja el élete értelmeként, az elveszítheti önmagát, vagy ahogyan Via fogalmaz: elszenvedi egzisztenciája tragikus elvesztését. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy Via a 14. versben („Fogd, ami a tied és menj!”) Isten jóságából való kizárását lát. A példabeszédnek mint önálló nyelvi eseménynek az értelmezési keretein felülemelkedve fogalmaz meg Via vonatkozásokat (bár ezek a vonatkozások alá vannak rendelve a példabeszéd mondanivalójának) Jézussal kapcsolatban. Jézus talán ellenfeleinek szánta e példabeszédet, hogy megmagyarázza, miért vállal közösséget a bűnösökkel. A szőlősgazda személyében bizonyos allegorikus tendencia érezhető a szövegben, aki ugyan kétségtelenül a példabeszéd központi figurája, mégsem szerepel mindenütt az elbeszélés változó eseményeiben. Ez esetleg Jézusra, Jézus tetteire utalhatna.²⁴

Számunkra mindebből az az igazán fontos, hogy a példabeszéd ilyen interpretációja fenntartja a kapcsolatot a mondanivaló és annak megfogalmazója, a példabeszéd és Jézus között. Kérdéses persze, hogy a példabeszéd felfogható-e egy létértelmezés közvetítőjeként, és a hitre való eljutás azonosítható-e erre az új létértelmezésre való eljutással. Egzegetikai szempontból szintén nem minden bizonytalanság nélküli a 14. vers értelmezése sem, de ez is azzal függ össze, hogy az egész rendszer szoros kapcsolatban áll egy kortárs filozófiai irányzattal.

d) W. Harnisch felfogásában²⁵ a példabeszéd szövege tovább önállósul, még inkább elszakad Jézus személyétől. A parabolát magát ugyan mint poétikus és imaginárius jellegű nyelvi formát jellemzőnek tartja Jézus igehirdetésére, sőt kérdés tárgyává teszi a mondanivaló és a megfogalmazó viszonyát, a válasz szerint azonban Jézus eszkatologikus ige-

²⁴ 140–146.

²⁵ Gleichniserzählungen 305–312.

hirdetése magát Jézust is egyedülállóan eszkatologikus irányultságú személyiséggé változtatta.²⁶ Mégis: a példabeszédek egyetlen megfelelő interpretációja az, amely komolyan veszi, hogy a parabola önmagában álló alkotás. Jézus példabeszédei Isten létét érzékeltetik, mégpedig úgy, hogy a szeretet nyelvét beszélik. Isten országa akkor jön létre, amikor a példabeszéd hallgatója engedi, hogy ez a szeretet rátaláljon, s életében alakot öltjön. Amikor Harnisch szerint egyesíteni kellene valamennyi példabeszéd mondanivalóját, s egyfajta zenei harmóniaként kellene értelmezni őket, amelyben az egyes elbeszélések egymást támogatják, akkor talán egy fentebb már említett gondolathoz közelít. Nevezetesen ahhoz, amelyik szerint a példabeszédeket Jézus élethelyzetének egészére kellene vonatkoztatni.

Számunkra igen hasznos Harnisch azon megfigyelése, hogy a példabeszédek az evangéliumok síkján értelemmódosuláson mentek keresztül: nyelvi megjelenésük erősen megváltozik. Először a lét új dimenzióját hozták napvilágra, olyan nyelvet használtak, amely mindenféle valóságot képes volt megváltoztatni. Az evangéliumokba beágyazva argumentatív feladatot kaptak: felismeréseket kellett közölniük, bizonyítékká kellett zsugorodniuk. A parabolának ez az átalakulása azért volna szükséges, mert az evangéliumban az üzenet meggyőző ereje forog kockán. Ez a megállapítás annak a belátásához segít, hogy el tudunk jutni a példabeszédek evangéliumokat megelőző értelméhez.

Mindezt meg lehet világítani a szőlőmunkásokról szóló elbeszélés példáján.²⁷ Harnisch a 14. verset Via felfogásával ellentétben nem az egyetértés kizárásaként, hanem az egyetértés lehetősége megadásaként értelmezi. Az a hallatlanul éles provokáció, amelyet a tényekre korlátozott, azaz a teljesítményorientált gondolkodás szabályainak megsértése jelent, a példabeszéd végén szinte felforgató irányt vesz, amennyiben a figyelmet egyedül a szőlősgazda jóságára irányítja: „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?” (15. vers) A történet vége el akarja nyerni azoknak az egyetértését, akik a felháborodott munkások szerepében osztoznak. Egy ilyen,

²⁶ 309. Ez utóbbi gondolatot egyébként Jüngel fogalmazta így: Paulus und Jesus 190.

²⁷ 177–200.

a szeretet fényével besugárzott világot a hallgatóság számára maradandó és kényszerítő erejű lehetőségként mutat be.

Máténál a szöveget átalakították: a mennyek országáról szóló példabeszéd lett belőle. Az elsők és az utolsók felcserélésének eredetileg mellékes motívuma döntő mozzanattá lett az evangélista számára. Ennek segítségével leírhatták az utolsó ítéletkor majdan előálló helyzetet. Ezen kívül a példabeszéd arra is alkalmassá vált, hogy elítéljék a közösség „kisebb” tagjait esetleg sújtó diszkriminációt.

Harnisch sem torlaszolja el előlünk a Jézushoz vezető utat. Még ha a példabeszéd szavai a közlés egyidejűségének kedvéért kimondásuk eredeti körülményeitől elkülönítődnek is, azért e szavak Jézus szavai maradnak. A szó e hiposztatikus önállósodása akkor válna erősen meggondolandóvá, ha úgy értelmeznénk a jelenséget, hogy a szeretet új minősége különálló és elválasztható lenne Jézus szeretetétől. Véleményem szerint efféle elválasztásról Harnisch esetében nem beszélhetünk, hiszen ő a keresztet tartja annak a helynek, ahol Isten szeretete a leginkább megnyilvánul. A példabeszédek Isten létet megváltoztató szeretetének üzenetéről végső soron csak Jézus életén mint kontextuson belül érthetők, csak így hatnak, csak itt tesznek szert meggyőző erőre, ugyanis itt valósította meg ő ezt a szeretetet. Ha Isten országa valóban megtörténtté válhatott, akkor ez csak őáltala történhetett.

2. A felajánlott üdvösség

a) A szőlőmunkásokról szóló példabeszéd Jézus igehirdetésének egyik alapvető szándékára irányította figyelmünket, nevezetesen arra, hogy Isten felfoghatatlanul nagy jóságát ismertesse meg. Mivel Isten szeretete nem valami tetszőleges dolog, hanem olyan erő, amelynek segítségével az ember átmegy az élet és a halál próbáján, illetve értelemmel töltheti meg azokat, a végső döntés dolgával van érintkezésben. Teljesen mindegy, hogy a szöveg bevezető formulája, amelyben a mennyek országáról olvasunk, eredeti-e, vagy sem. A jóság, amelyről a példabeszédben olvasunk, Isten országával kapcsolatos. Valószínű egyébként, hogy a bevezető for-

mulát Máté illesztette a kompozíció elejére. E formai kérdésnél azonban sokkal fontosabb, hogy vegyük tudomásul: a szöveg tartalmilag Isten országára irányul.

Minden bizonnyal kiindulhatunk abból, hogy a példabeszédet először valóban maga Jézus mondta el. Ha pedig a szöveget kiemeljük a Máté evangéliumában elfoglalt környezetéből, akkor eredeti intenciójának közelébe férközhetünk. Mindenesetre Máté még tudja, hogy a példabeszéd Isten átalakító erejű működéséről szól, bár azután ő maga az utolsó ítélet keretei közé helyezi a történetet, s Isten jóságát háttérbe helyezi az ítélettel szemben azáltal, hogy kiemeli az értékek átrendeződését az utolsó ítéletkor. A jézusi, eredeti példabeszéd alighanem a jóra való rámutatással fejeződött be: „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?”

Tanácsos, sőt az újabb példabeszéd-kutatás szerint kötelező hagyni, hogy a példabeszéd maga beszéljen. Kerek, lezárt szöveggel állunk szemben, amely önmagában nyugvó világot jelenít meg, egy esztétikai tárgyat. Észrevesszük továbbá, hogy ez a világ, amelyet a példabeszéd megjelenít, két cselekvő alanyon nyugszik. Az első közülük a szőlősgazda, aki szuverén figuraként mozgásba lendíti a cselekményt, s mindvégig kezében tartja az irányítást. A munkások hajnali és a nap különböző óráiban történő felfogadásától kezdve egészen a bér kifizetéséig minden az ő akarata szerint valósul meg. A történet másik pillérét a reggel elsőként felfogadott munkások jelentik, akiket utolsó helyen fizet majd ki a gazda, s akik tanúi lesznek a többi csoport kifizetésének. Ilyen szempontból van jelentősége az első és az utolsók szembeállításának. Az elbeszélés egész dramaturgiája e két cselekvő fél konfrontációjára épül. Ezen kívül még azt is megfigyelhetjük, hogy a történet szempontjából egyedül az a fontos, miként viszonyulnak az első az utolsókhoz. Ám ugyanezen viszony fordítottja, hogy tudniillik hogyan gondolkoznak az utolsók az elsőkről, semmilyen jelentőséggel nem bír.

Más szavakkal mindez azt jelenti, hogy a szőlősgazda mint önálló cselekvő alany tevékenysége új rendet hoz létre. Ez az új rend azután rendíthetetlennek bizonyul. Az elégedetlenek zúgolódása a már megtörtént kifizetés után történik. A szőlősgazda nem is tárgyal velük. Egy dénárban egyezett meg velük, csak egyetértésre akarja bírni őket eljárására vonatkozólag. Fő érve egyrészt az, hogy eljárásával nem esett csorba az igazsá-

gosságon: „Nemde egy dénárban egyeztél meg velem?”, másrészt jósága. Ám az igazságosságot mindvégig alárendeli a jóságnak, mert ez utóbbi alapozza meg az új rendet, s ezzel együtt az igazságosság egy új felfogását is. A teológiaiilag „megfejtett” szöveg szerint arról beszél, hogy minden ember Isten jóságára szorul. Vagy pontosabban – mivel a szöveg nemcsak tanít, hanem bizonyosságot is ad –: minden ember megkapja Isten jóságát. Mindebből egészen új viszony alakul ki ember és ember között. Aki ugyanis tudatában van annak a jóságnak, melyet Istentől kapott, az többé nem léphet majd fel Isten előtt ítélőbíróként embertársaival szemben.

Az igazság e felfogásának valódi újdonsága különösen jól látszik, ha a példabeszédet egy hasonló rabbinikus szöveggel vetjük össze. A rabbinikus példázat későbbi ugyan, de alkalmas arra, hogy Jézus példabeszédének tárgyi ellenpéldájául szolgáljon. A rabbinikus változat is arról beszél, hogy különböző ideig végzett munkát ugyanazon bérrel jutalmaznak. Ám itt az, aki kétórai munkájára a teljes bért megkapja, e rövid idő alatt többet teljesített, mint a többiek egész nap.²⁸ Az elégedetlenkedők mentalitása azonban teljesen megfelel a mindennapi világban szokásosnak. Jézusnál a jóság szabta új rend éppen ezzel az erőteljesen megrajzolt hétköznapi mentalitással ellentétben rajzolódik ki előttünk különös élességgel.

Az új rend meghirdetése azért lehet érvényes, mert maga Jézus az, aki ezt teszi. Ha tehát a kimondott szavakat elvlasztjuk attól, aki kimondta őket, akkor magát a példabeszédet vágjuk el saját hatásától. Ha a mondanivalót „abszolút” egységként önállósítjuk, akkor semmitmondó metaforává silányul. A Jézussal való összeköttetés természetesen még nem jelenti azt, hogy a szöveg valamennyi apró mozzanatát metaforikus jelentéssel kellene felruháznunk. Nem valószínű például, hogy az elsőként felfogott munkások a farizeusokat, az utolsóként jöttek viszont a föld szegény, egyszerű népét jelképeznék. Mégis, az elbeszélés egész építménye egy olyan tapasztalatnak felel meg, amely Jézus életébe nyúlik vissza. Persze, a főszereplőknek a jóság ellen tiltakozó magatartása nincs korszakhoz kötve, időtlenül jelen van az életben. Mégis, a Jézus szavaival meghirdetett jóság az ő működésében tapasztalati tény lett. Így szavai mérhetetlenül

²⁸ A példabeszédet a rabbinikus hagyomány több helyen is tartalmazza: jBer 2,3c; Prd r 5,11; Hl r 6,2. Részletesen ld. őket: *Jeremias*, Gleichnisse 137sk.

többet jelentenek, mintha tevékenységének pusztá illusztrációi lennének. Ám e szavak elveszítenék maradandó, üdvöt teremtő jellegüket, ha nem esne egybe velük Jézus magatartása. Jézus szavaiban és tetteiben egyaránt jelenidejűvé válik az üdvösség. Ő a végső rendet akarja megalapozni. Ígéretének tárgya pedig a végső, visszavonhatatlan üdvösség.

Újra és újra a példabeszédek azok, amelyekben megjelenik előttünk a Jézus által közvetített üdvösség. Ugyanez az üdvösség kissé más megvilágításba kerül a szívtelen szolgáról szóló példabeszédben (Mt 18,23–35). Első lépésként ezt az elbeszélést is ki kell szabadítani abból a kontextusból, amelybe Máté helyezte. Máté ugyanis e történetben is – akárcsak a szőlősgazdáról szólóban – az ítélet és a büntetés köré rendezte a szöveg hangsúlyait. Csakhogy ennek az elrendezésnek az eredetisége vitatható. Az bizonyos, hogy Máténál a parabola címzettjei a tanítványok, rajtuk túl pedig a húsvét utáni egyház. Az evangélista megfelelő kereteket is kidolgozott eme új hangsúlyrendszer számára. A példabeszéd elé illeszti Jézus és Péter párbeszédét, amelyet a tanítvány kérdése vezet be: „Uram, ha vét ellenem embertársam, hányszor kell neki megbocsátanom?” (18,21 sk.)²⁹ A végén ugyanilyen értelmű összefoglalást olvashatunk a szövegről: „Így tesz mennyei Atyátok is veletek, ha mindegyiktek meg nem bocsát szívből felebarátjának.” (Mt 18,35) Ha eltekintünk ettől a kerettől, akkor láthatjuk, hogy eredetileg szélesebb közönségnek szólt. Nem sorolhatjuk továbbá a 34. verset a példabeszéd eredeti szövetéhez, ahol azt olvassuk: az úr átadta a szívtelen szolgát a poroszlóknak mindaddig, amíg meg nem fizeti adósságát. Sokan eredetiként meg akarták tartani ezt a verset. Úgy gondolták, ez a tragikus fejlemény rámutatna az élet tragikumára, amely az elbeszélő szándéka lehetett a parabola elmondásával: Elveszíti életét, aki eljátssza a megbocsátást.³⁰ A példabeszéd eredetileg a 33. versben végződött. Ez a vég itt is, mint Jézus érvelési módjánál oly sokszor, nyitva hagyott kérdés volt: „Nem kellett volna neked is megkönyörölnöd szolgatársadon, ahogy én megkönyörültem rajtad?” Látni fogjuk még, hogy

²⁹ A beszélgetés az Úr szavait tartalmazó logion-forrásból (Q) származik: „Ha megbánja, bocsáss meg neki. Ha hétszer vétkezik is naponta ellened, és hétszer fordul hozzád azzal, hogy »bánom«, bocsáss meg neki!” (Lk 17,3 sk.)

³⁰ Vö.: *Via*, Gleichnisse 133–136.

a 34. vers csaknem megfordítja ezt az érvelést, amennyiben az ítéletet teszi döntő mozzanatává.

Talán a hatalmas adósság – tízezer talentum! – is Máté betoldásaként került a szövegbe. A szolgáknak kiadott pénzről szóló példabeszéd (Mt 25,14–30, illetve Lk 19,12–27) azt sugallja, hogy valóban ez lehet a helyzet. Valószínű, hogy a szívtelen szolgáról szóló példabeszéd eredeti formájában egy nagy, de pontosabban nem meg nem határozható összeg szerepelt.³¹ Jézus hallgatósága többnyire szegény emberek közül verbuválódott, s Jézus igehirdetése az ő életkörülményeiknek felelt meg. Mindent összevetve az elbeszélés eredeti formáját a következőképpen rekonstruáljuk:

„Egy úr el akarta számoltatni szolgálait. Amikor elkezdte a számadást, eléje állítottak egyet, aki (igen nagy összeggel) tartozott neki. Mivel nem volt miből megfizetnie, ura megparancsolta, hogy adják el feleségestül, gyermekestül, minden vagyonával együtt, s úgy fizessen. A szolga erre leborult előtte és úgy kérte: – Légy türelemmel irántam, és mindent megfizetek neked. – Az úr megkönyörült a szolgán, szabadon engedte, és adósságát is elengedte. Amikor kiment, a szolga találkozott egy másik szolgálával, aki száz dénárral tartozott neki. Megragadta, elkezdte fojtogatni és követelte: – Add meg, amivel tartozol! – A másik szolga leborulva kérte: – Légy türelemmel irántam, és mindent visszafizetek neked. – De ő nem engedett, hanem elment, börtönbe vetette, míg meg nem fizeti tartozását. Amikor a többi szolga látta a történeteket, igen elszomorodott. Elmentek és jelentették uruknak mind, ami történt. Az úr maga elé hívatta, és így szólt hozzá: – Te gonosz szolga! Kérésedre minden adósságodat elengedtem. Nem kellett volna néked is megkönyörülni szolgatársadon, ahogyan én is megkönyörültem rajtad?”

Először is észrevehetjük, hogy ez a példabeszéd szerkezetében bizonyos mértékig hasonló ahhoz, amely a szőlősgazdáról szól. Itt is az úr az, aki szuverén módon cselekszik, mindvégig ő tartja kezében az irányítást. Ez

³¹ Elképzelhető, hogy 26. versben eredetileg a „parekalei” szó szerepelt (vö.: a 29. vers szövegével!), de ezt később a „proszekünei” szóval helyettesítették. A 23. versben szereplő király a 10 000 talentummal került bele a történetbe, amely eredetileg alighanem a szolgáról és annak uráról szólt (vö.: 18,27. 31).

még akkor is így van, ha a parabola közepe táján úgy tűnik: kicsúsznak a dolgok az ellenőrzése alól. A szívtelen szolga szerepét szintén a szituáció hirtelen változása emeli ki. Az első rész nyomorult adósa a másodikban könyörtelen hitelezővé válik. Az elbeszélés kifinomultsága tetten érhető abban a tényben, hogy a szerepek felcserélése után szóról szóra ismétlődik a cselekmény. Mindkét adóst elszámoltatják, mindkettő térdre borul hitelezője előtt, úgy kér fizetési haladékot. Az adósok börtönének fenyegető réme ellen mindkettő úgy védekezik, hogy fogadkozik: visszafizeti tartozását. E fogadkozás a második esetben, ahol alacsony összegről van szó, sokkal hihetőbbnek hangzik, mint az elsőben, ahol a tartozás nagysága örök időkre kilátástalannak tűnteti föl a visszafizetést.

A történet egyik részében tehát egy adósság elengedéséről, a másikban pedig az elengedés megtagadásáról van szó. Mivel azonban a két történet az adósból hitelezővé vált szolga alakjában találkozunk, ez az alak lesz a történet stratégiai pontjává. A további vizsgálódás során célszerűnek látszik e részekből külön-külön kiindulni. A második esetben közönséges, hétköznapi történettel van dolgunk. Egy hitelező kérdőre vonja adósát, a kérdéses összeg visszafizetését követeli, ellenkező esetben büntetést helyez kilátásba. Egy olyan világban, melyet a pénz irányít, mi sem tűnik természetesebbnek, mint ha valaki ragaszkodik a jogos pénzéhez. A nem fizető adósra váró lehetséges következményeket a továbbiakban nem mérlegeli a példabeszéd, nem törődik a könyörülettel. A jelenetet azonban egészen más megvilágításba helyezi az a körülmény, hogy egy már-már hihetetlenül nagyvonalú adósságelengedés után kap helyet a kompozícióban. Az adósból lett hitelező többet kapott, mint amennyit kért: a fizetési határidő eltolásáért esedezett, ehelyett egészen váratlanul elengedték neki teljes adósságát. Ezért azután hitelezőként tanúsított viselkedése, amelyet normális körülmények között elfogadhatónak ítélnének, égbekiáltó brutalitássá válik. Azok a szolgatársak, akiket statisztaként vontat fel az elbeszélés, s akik uruknak hírül viszik a történeteket, csak az általános véleménynek adnak hangot.

Ha a történet elemzését a második résszel kezdjük, akkor egy párját ritkító gátlátalansággal találkozunk először. Ha azonban az elsőnél kezdjük vizsgálódásainkat, s nem zavartatjuk magunkat az események folytatásától, akkor egy megfoghatatlan, határtalan, a megszokott emberi magatar-

tás normáit szétfeszítő jóság tűnik a szemünkbe. Ez a jóság ajándékoz, pedig nem is kéri rá. A szőlősgazdáról szóló példabeszéddel ellentétben a jóság itt mindjárt a történet elején szerepel. Igaz, a jóság ott is az egész példabeszéd cselekményét irányító vezérlő elv, ám sokáig rejtve marad, csak a történet legvégén nyilvánul meg. A szívtelen szolgáról szóló példabeszéd így még kényszerítőbb erővel teszi nyilvánvalóvá, hogy ez a jóság meg akarja változtatni az embereket. Csakhogy ezt a jóságot nem pusztán elmesélik, sikerült módon kitalálják – ugyan ki venné komolyan, ha csak így lenne? Ez a jóság Jézus működésében testet öltött. Benne maga az üdvösség lett jelenvalóvá, Isten országa vált eseménnyé.

E helyütt kell felhívunk a figyelmet, hogy a szívtelen szolgáról szóló példabeszéd távoli rokonságban áll azzal, amelyik ugyanazon hitelező két adósáról szól – Lk 7,41sk. A történetet itt egy másikba beágyazva találjuk, amelyben a bűnös asszony megmossa Jézus lábát. Mégis feltételezhetjük, hogy a két adósról szóló történet a bűnös asszonyt elének állító parabola eredeti darabja volt.³² Igaz ugyan, hogy ez az adóstörténet nem kidolgozott példabeszéd, hanem röpke hasonlat csupán. Mégis feltűnik, hogy itt a hitelező hasonlóan nagylelkűen elengedi a tartozást, ráadásul nyomban kétszer egymás után. Hiányzik azonban a szívtelen szolgáról szóló példabeszédre annyira jellemző adós–hitelező szerepcsere. Mindkét esetben kölcsönről van szó.³³ Akármint is van, a kisebb történet függésével a nagyobbtól – e helyen nem áll módunkban megvitatni a kérdést –, említést teszünk a két adósról szóló történetről is, ugyanis kontextusa kitűnően példázza, hol lehetett megtapasztalni Jézus határtalan jóságát: a bűnösök elfogadásában. Erre később még visszatérünk.

A felajánlott üdvösség tematikáján belül még egy harmadik, részletesen kidolgozott példabeszéd is rendelkezésünkre áll. Elnevezését illetően eléggé eltérőek a vélemények. Újabban nevezték már a jóságos atyáról, vagy két fiúról szóló példabeszédnek is (Lk 15,11–32). Mégis úgy tűnik, jobb lesz az eredeti címnél maradni, és a tékozló fiú történeteként említeni, mivel e történet szerkezete sok párhuzamot mutat fel az eddig említett kettőével. Mint azokban a szőlősgazda, illetve a szolgák ura, úgy itt az apa az elbeszélést irányító cselekvő. A főszereplő az elsőként bemutatott fiata-

³² Így: Schürmann, Lukasevangelium I 434.

³³ Lk 7,41: „daniszté”, illetve Mt 18,27: „daneion”.

labbbik fiú, azonban sorsában bizonyos mértékig szerepet kap az idősebb is, aki csak később lép a színre. Az előzőekhez hasonlóan itt is a főszereplőről (a szőlőmunkások, a szívtelen szolga), s nem az eseményeket irányító személyről kapja elnevezését a történet.

A tékozló fiú történetét időnként megpróbálják elvitatni Jézustól, sőt a történet csorbitatlanságát is kétségbe vonták. Ezekkel a elképzelésekkel röviden foglalkoznunk kell. Sokan Lukács önálló alkotásának vélték az egész kompozíciót, mert az – szerintük – teljesen egybecseng Lukácsnak a megváltással kapcsolatos elképzeléseivel. Ismert, hogy a lukácsi írásműben Jézus halálának, mint kiengesztelő halálnak az értelmezése háttérbe szorul. E tekintetben talán a legszembetűnőbb a kiengesztelés-logion (Mk 10,45) kihagyása. Lukács szerint Jézus a szenvedő igaz halálával hal meg, aki példaképül szolgál az egész közösség számára, s akit Isten az ő megdicsőítésével jutalmaz. A kérdéses példabeszédben ezek szerint az Isten bűnöket megbocsátó atyai szeretetével találkozónánk, amelyet még nem árnyékol be Jézus haláláldozata. Aki még sosem érezte e nehézséget, az még nem hatolt le a példabeszéd valódi mélységéig.³⁴ Ám Lukács, amikor felveszi művébe e példabeszédet, továbbviszi ezzel Jézus üdvértelmezését is. E hagyomány hitelessége így megerősödik a másik két példabeszéddel való tartalmi egybecsengések miatt. Hogy maga Jézus miként vélekedett saját haláláról, arról később még lesz szó.

Egy másik elterjedt nézet szerint a példabeszédnek a második része, amelyben az idősebb fiúról van szó, utólagos hozzátoldás lenne. Jézus példabeszéde ezek szerint a tékozló fiú hazatérésével a 24. versben zárulna. E tézis megalapozásaként a két rész állítólag különböző stílusát lehet felhozni, vagy azt a tényt, hogy a második rész a történet eredeti értelmét kissé megváltoztatná, s a farizeusokat venné célba, akiknek vonásai felismerhetőek lennének az idősebb fiú alakjában.³⁵ Ám ezt a felfogást is ön-

³⁴ Vö.: Kögel, Gleichnis 4.; K. Bornhäuser, Studien zum Sondergut des Lukas, Gütersloh, 1934, 107–137.; Schottroff, ZThK 68, 1971, 27–52.

³⁵ A. Loisy, L'évangile selon Luc, Paris, 1924 műve a kérdéses hely értelmezésében még tovább megy, amikor feltételezi, hogy a második rész a második és a pogány megtérők viszonyának allegóriája. A kérdésről ld. még: J. Wellhausen, Das Evangelium Lucae, Berlin, 1904 von. hely; Schweizer, ThZ 4, 1948, 469–471.; J. Kremer, Lukasevangelium, Neue Echter Bibel 3, Würzburg, 1988, 160., szintén rokonszenvez ezzel a tézissel.

kényesnek, ezért tarthatatlannak kell minősítenünk. A párhuzamok ugyan- is, különösen azok, amelyek az apa és a két fiú kapcsolatát jellemzik, összekötik a példabeszéd két felét. Az efféle párhuzamok egyébként is a példabeszédek sajátosságai. Az apa és fiai közti háromszögnek a fentebb vizsgált párbeszédekben is megvan a megfelelője. A második melléksze- replő alakja itt az idősebb fiúban, amott pedig az utolsó órában érkező munkásokban, illetve a szívtelen szolga adósának alakjában kel életre. Láthatjuk majd, hogy az idősebb fiú fellépése a legkevésbé sem változ- tatja meg a példabeszéd értelmét.

A lukácsi műben ez a példabeszéd az elveszett juhról, illetve az elve- szett drachmáról szóló történet után kap helyet. A kompozíció asszociá- ciós kiindulópontja az elveszettség fogalma. E kontextusban az elveszett fiú hazatérése a megtérő bűnöst állítja elénk. A két megelőző példa- beszédben a bűnösről mintegy refrénszerűen, mindig a zárórészekben ol- vashatunk (Lk 15,7, valamint 10). Lukács az embernek a megtérésben betöltött aktív szerepét hangsúlyozza, s ezzel mintegy nevelő célzattal te- lik meg. Az elbeszélés elsöprő ereje mégsem ebből, hanem az apa irgal- mának sodrásából származik. Az értelmezők közül sokan szeretnék a meg- okolást tartalmazó beszédek az első illetve a második rész végén (24., illetve 32. vers, mindkettőt a „hoti” kötőszó vezeti be) Lukácstól száрма- zó szerkesztési fejleménynek felfogni³⁶, ezt azonban nem feltétlenül kell elfogadnunk. Az indoklást tartalmazó mondatok ugyanis egyáltalán nem veszik ki az apa kezéből a kezdeményezést. Figyelemre méltó még a kap- csolat megváltozására utaló nagyon is kifejező fogalmazás: „ez az én fiam” (24. v.) és „ez a te testvéred” (32. v.). Feltételezésünk szerint Lukács nem eszközölt jelentős változtatásokat a példabeszéd szövegén.

„Egy embernek volt két fia. A fiatalabbik egyszer így szólt apjához: – Apám, add ki nekem az örökség rám eső részét. – Erre szétosztotta vagyonát. Nem sokkal ezután a fiatalabbik összeszedte mindenét, és elment egy távoli országba.

³⁶ Harnisch, Gleichniserzählungen 200.; Bovon, La parole 48.; Wèder, Gleichnisse 252. megj. 22. nyitva hagyja a kérdést. Heininger, Metaphorik 156. A parabola második részé- ből ezen kívül még 18sk., a 21. és 24ab verseket is a lukácsi redakció számlájára szeretné írni. Az egyenes beszédformába öntött részek csak aláhúzzák a megtérés fontosságát.

Ott léha életet élve eltékozolta vagyonát. Amikor már mindenét elpazarolta, az országban nagy éhínség támadt, s nélkülözni kezdett. Erre elment és elszegődött egy ottani gazdához, aki kiküldte a tanyájára a sertéseket őrizni. Örült volna, ha éhségét azzal az eledellel csillapíthatta volna, amit a sertések ettek, de még abból sem adtak neki. Ekkor magába szállt, s így szólt: – Apám házában a sok napszámos bővelkedik kenyérben, én meg éhen halok itt. Útra kelek, hazamegyek apámhoz és megvallom: Apám, vétkeztem az ég ellen és teellened. Nem vagyok többé méltó, hogy fiadnak nevezz, csak béreseid közé fogadj be.

Csakugyan útra kelt, és visszatért apjához. Apja már messziről meglátta, és megesett rajta a szíve. Eléje sietett, a nyakába borult és megcsókolta. Erre a fiú megszólalt: – Apám, vétkeztem az ég ellen és teellened. Nem vagyok többé méltó, hogy fiadnak nevezz. – Az apa odaszólt a szolgáknak: – Hozzatok hamar a legdrágább ruhát, és adjátok rá. – Az ujjára húzzatok gyűrűt és a lábára sarut. Vezessétek elő a hizlalt borjút, és vágjátok le. Együnk és vigadjunk, hisz egyik fiam halott volt és életre kelt, elveszett és megkerült. Erre vigadozni kezdtek.

Az idősebbik fiú kint volt a mezőn. Amikor hazatérőben közeledett a házhoz, meghallotta a zeneszót és a táncot. Szólt az egyik szolgának, és megkérdezte, mi történt. Az így válaszolt neki: – Megjött az öcséd, és apád levágatta a hizlalt borjút, hogy egészségben előkerült. – Erre az megharagudott, és nem akart bemenni. Ezért az apja kijött és kérlelte. De ő szemére vetette apjának: – Látod, én annyi éve szolgállok neked, és egyszer sem szegtem meg a parancsodat. És nekem még egy gödölyét sem adtál soha, hogy egyet mulathassak a barátaimmal. Most meg, hogy ez a fiad megjött, aki vagyonodat rossz nőkre pazarolta, hizlalt borjút vágattál le neki. – Az mondta neki: – Fiam, te mindig itt vagy velem, és mindenem a tied. S illet vigadnunk és örülnünk, mert öcséd halott volt és életre kelt, elveszett és megkerült.”

Az apa és két fia közti háromszög fő tengelye az apa és a fiatalabbik fiú közt húzódik, az idősebbik fiú kontrasztfiguraként lép elénk.³⁷ A fő tengelyről persze őt sem lehet leválasztani, az ő feladata azonban abban áll, hogy véleményt mondjon apja és öccse viszonyáról, és ezzel mintegy ki-
fejezésre juttassa a világ ítéletét. Ez az ítélet kiáltó ellentétben áll az apa

³⁷ Harnisch, Gleichniserzählungen 216.

³⁸ Ld. Jeremias, Gleichnisse 131.

szeretetével. Az idősebb fiú szerepe természetesen attól válik problematikusná, hogy ítélete látszólag ésszerű, hiszen azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy idősebb fiúként ő az apai vagyon első számú örököse. Mégis látnunk kell: az idősebb fiú ítélete, amely megfelel a régi rendnek, a világ rendjének, csak arra szolgál, hogy mintegy élesebb körvonalat adjon az egész történetnek. Ezek után világos, hogy az elbeszélés igazi súlyát az első rész viseli. Ezért azután még kétrészes példabeszédről sem igen beszélhetünk, arról pedig még kevésbé, hogy a második rész volna fontosabb.³⁸

Ami a fiatalabbik fiút illeti, a kutatás sokat fáradozott azon, hogy feltárja az ő vagyoni jogi helyzetét. Mindennek kétségkívül megvan a maga jelentősége, hiszen ezeken keresztül rajzolódtak ki élesen – mindenekelőtt az első hallgatók előtt – bűnössé válásának kontúrjai, s válhatott nyilvánvalóvá, hogy tettében semmi jogi kivetnivaló nem volt. A jog itt csak keretként szolgál, amely nem takarhatja el a lényegét. Ez ugyanis emberi kapcsolatokból épül fel. E tekintetben W. Poehlmann dolgozta ki a legmeggyőzőbb megoldást.³⁹ Ha ugyanis az apa a fiatalabbik fiú kérésére elkülönítette az örökség neki járó részét, akkor Poehlmann szerint a vagyone elkülönítésként ismert jogi helyzet állt elő. Ez a gyerek vagyoni jogi önállóságának kimondását jelenti, aki ebből az alkalomból el is hagyja az atyai házat, hogy saját, külön háztartást alapítson. A döntő momentum itt az, hogy mindez az örökhagyó életében történik, vagyis az örökrészt elvívó fiú eleve eljuttassa minden további igényét.⁴⁰ Ha a fiatalabbik fiú az általa pénzzé tett reá háramló részt külföldre költözésekor magával viszi, akkor ezzel semmi jogtalanságot nem követ el. Arra is utalnunk kell, hogy

³⁹ ZNW 70, 1979, 194–213. Cikke *D. Daube*, *Inheritance in two Lukan Pericopes*, ZSRG R 72, 1955, 326–334. munkájához kapcsolódik.

⁴⁰ *Pöhlmann*, ZNW 70, 1979, 198–201 bőséges számú példát hoz e joggyakorlatra zsidó környezetből. A legrégebbit ezek közül talán a Sir 33,20–24-ben olvashatjuk. Itt óva intenek egy ilyen vagyone elkülönítéstől! *Pöhlmann* megoldása sokkal meggyőzőbb, mint az, amit *K. H. Rengstorf* dolgozott ki. (*Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Lk 15,11–32. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H.137., 1967*) Ő a kérdés megoldására a zsidó qesasa intézményt hívja segítségül, vagyis szerinte a fiatalabb fiút kitaszították a családból.

akkoriban sok fiatalember részesítette előnyben a kivándorlást az otthon-maradással szemben, mivel azt hitték, másutt könnyebben boldogulnak, mint otthon. Az idősebbik fiú természetesen továbbra is az apa fennhatósága alatt marad.⁴¹

A fiatalabbik fiú adósságba jut, miután kicsapongó életet kezd, és hamar elveri minden pénzét, pedig alighanem nagyobb összeget kapott. Ezzel alapvetően eljártssza a beléje fektetett objektív bizalmat. A 13. versben olvasható „zón asótós” rendkívül kemény kifejezés, amely valósággal megbélyegzi életvitelének szentségtelenségét.⁴²

Az idősebbik fiú ítélete saját öccséről – a szóválasztás itt sem valami válogatós – nem légből kapott: a fiatalabb testvér ugyanis prostituáltak társaságában „felzabálta” a pénzt.⁴³ Az a tény, hogy nyomorúságra jut, már a fordulatot készíti elő, s nem addigi életvitelének büntetéseként kell felfogni. Emellett természetesen arról sem szabad megfeledkezni, hogy a nyomorúság ábrázolása tipikusan zsidó módon történik. Az a tény, hogy disznópásztornak áll, tisztátalanná és kítaszítottá teszi a fiút. Mikor azután arra kényszerül, hogy a moslékkal verje el éhségét, beáll a fordulat az eltávolodásban. A moslék, pontos leírása szerint: a szentjánoskenyér hüvelyke (a 16. versben: ek tón keratión), néhány magyarázót arra ösztönzött, hogy idézze a rabbinikus közmondást: „Ha Izrael fiai egyszer majd annyira megalázódnak, hogy a szentjánoskenyérfa termését eszik, akkor bűnbánatot fognak tartani.”⁴⁴ A mi esetünkben azonban a végsőkéig szorult helyzetbe került fiú döntése, hogy visszamegy az apjához, nem a bűnbánat következménye, hanem annak az egészen józan belátásnak, hogy egyáltalán csak így tud életben maradni. Tudja, hogy apja házában immár

⁴¹ A 12b. vers nem azt jelenti, hogy az idősebb fiú is megkapja a neki járó örökrészt. Pusztán arról van szó, hogy az őt megillető részt is kijelölték. A 29. vers azután megerősíti a sejtést, hogy tudniillik az idősebbik fiú továbbra is apja fennhatósága alatt marad. Ha ez nem így volna, akkor az ő beleegyezésére is szükség lenne ahhoz, hogy testvérét visszafogadják.

⁴² *Passow*, I/1,429 így adja meg a szó jelentését: gyógyíthatatlanul, menthetetlenül elvesztett, élvhajhász, szélsőségesen kicsapongó, stb.

⁴³ *Harnisch*, *Gleichniserzählungen* 207 ezt helytelenül tartja rosszindulatú feltételezésnek.

⁴⁴ *Via*, *Gleichnisse* 154. – A szentjánoskenyérfa termése szinte élvezhetetlennek számított. Dalman (*Arbeit und Sitte* I/1,58) feljegyez egy arab szót is: „Olyan, mint a szentjánoskenyér: se beleharapni, se megrágni nem lehet.”

nem lehetnek igényei, a napszámosi állás tűnik számára az egyetlen lehetséges kompromisszumnak.

Ez a fajta ábrázolás minden figyelmet az apa magatartására akar irányítani. Ő ugyanis nemcsak a visszatérést, hanem végül is a megbánást is lehetővé teszi fia számára. Az ő magatartása kapcsán az elbeszélés mintegy megpihen. Ő látja meg először a hazatérő fiút, eléje siet és a nyakába borul, ünnepséget rendez, és visszahelyezi tékozló fiát a fiúi státuszba. Ezt szolgálja a legjobb ruha, a gyűrű és a saru átadása. Az apa e magatartása által, amely a fiú minden várákozását messze felülmúlja, valamiféle átalakulás játszódik le a fiúban. Képes volt arra, hogy idegenként szemlélje az apját, de amikor látja a feléje áradó megbocsátást, az újra elfogadást, akkor mégis apja közelségét tapasztalja meg. Elveszettnek tűnő élete előtt megnyílik az újrakezdés kapuja. Az elbeszélés e megoldása, amelyet P. Ricoeurrel együtt nevezhetünk extravagánsnak, csaknem eléri annak a határát, amit a valós emberi életben egyáltalán még lehetségesnek tartunk. Életet megváltoztató jóságról szól a szöveg, amely szinte kiköveteli, hogy hasonló tapasztalat után kutassunk, hogy ne váljék hihetetlen mesévé. Ha pedig azt mondjuk, hogy e tapasztalat Jézus működésében adott volt, akkor nem az allegória felé toljuk el a szöveg értelmezését, hanem inkább megpróbáljuk leírni, miként viszonyult Jézus működése az Isten országához. A történetben ábrázolt jóságot meg lehetett tapasztalni Jézus nyilvános működésében, mert Jézusban Isten országa immár eseményné vált. Isten országa pedig zöld utat ad az új rendnek.

Mégis, ez a rend csak fáradságosan, nagy ellenállás leküzdésével talál utat a világba. Az elbeszélés második részében, az idősebb testvér felbukkanásával a régi rend jut szóhoz. Ez megtagadja a részvételt a bűnös fogadására rendezett ünnepségen. Számára, aki egy vélt igazságosság mércéjével dolgozik, az apa jósa igazságtalanságnak tűnik. A régi és az új rend szembeállítása az értelme ennek a befejező résznek. Természetesen a fiatalabbik fiú maga is a régi rend mértékével mérte fel saját helyzetét, amikor még idegenben tartózkodott. De most hagyja, hogy az apa jósa megváltoztassa szemléletét. Az apa azt szeretné, ha ugyanez a változás az idősebbik fiú lelkében is bekövetkezne, amikor igyekszik meggyőzni, hogy értsen egyet a jósággal. Mindazonáltal nem arról van szó, hogy az idősebb fiú maga még sosem tapasztalt volna meg semmi hasonlót életé-

ben, semmi jóban ne lett volna része apjától. Most azonban beláthatná, hogy apja iránt eddig tanúsított engedelmessége félreértésen alapult, mivel nem vette észre soha a jóságot, s így még nem is volt képes rá.

Kitekintés

Mivel a fentiek során már volt szó róla, most elegendőnek látszik, ha emlékezetünkbe idézzük a legfontosabb intenciókat, amelyekkel az evangéliumok megvitatott példabeszédeiben találkoztunk. Ezek alapvetően két típusra, két értelmezési lehetőségre redukálhatók. Egyfelől mindegyiküket beágyazták a húsvét utáni egyházközösség gondolatvilágába. Az örömhír így új hallgatóság elé került, s ezzel olyan helyzet áll elő, amely a fejlődés húsvét előtti szakaszában még nem volt meg. Különösen szépen látszott ez a szívtelen szolgáról szóló példabeszéd esetében, amely Máté tolla nyomán sürgető felhívássá vált: béküljenek ki egymással a közösség tagjai, bocsásson meg testvér a testvérnek. Másodszor pedig megjelenik a nevelő célzat, amely szorosan összefügg az elsővel. Végül Máté a szőlősgazdáról szóló példabeszédben nevelői célzattal az ítélet motívumát állítja előtérbe. Lukácsról is hasonlókat mondhatunk el, aki a tékozló fiúról szóló példabeszéddel kapcsolatban az ember megtérésre való készségére irányítja a figyelmet. A kimondott szó mögötti eseményjelleg, amit Jézus igehirdetésére vonatkozólag feltételezhetünk, a szó szöveges formába öntése következtében némiképp háttérbe szorul, hogy helyet engedjen egy bizonyos argumentatív stílusnak.

b) A fentiekben áttekintett példabeszédek mindegyike a hallatlan mértékű jószág paradigmáját önti szavakba. Utópisztikusnak látszó jellegük erőt kap a konkrét tapasztalatból, amely Jézus működése során vált nyilvánvalóvá. Ha ezt a tapasztalatot a teológia nyelvén akarjuk kifejezni, akkor a bűnök megbocsátásáról beszélhetünk. Persze, egyelőre arról még nem ejtünk szót, hogy mi a bűn jézusi felfogása. Ezt csak akkor határozhatjuk meg, ha tisztában vagyunk azzal, milyen Istenképet közvetített számunkra. Bizonyos, hogy ezen istenfogalom egyes vonásai már a példabeszédek olvasása során előtűnnek. Így sejthetjük, hogy Jézus Istenét tel-

jesen betölti a kimeríthetetlen jószág. Ha azonban e tekintetben egy absztrakt bűndefinícióból indulnánk ki, ezzel csaknem lehetetlenné tennénk, hogy a jézusi bűnfogalom különleges finomságának és életszerűségének a közelébe férközzünk.

Tanulságos, hogy Jézus a szinoptikus evangéliumok tanúsága szerint keveset beszélt a bűnről. Alighanem még jellemzőbb, hogy amikor mégis említi, akkor szinte mindig a megbocsátásáról szól: a béna meggyógyításakor (Mk 2,5–10 és párhuzamos helyei), a bűnös asszony fellépésekor a farizeus Simon házában (Lk 7,47–49), a Miatyánkban és a hozzá kapcsolódó függelékben (Mt 6,12. 14 sk.; Lk 11,4; Mk 11,25).⁴⁵ E perikópákban azonban éppen a bűnbocsánat kapcsán kell számolnunk a közösség teológiájának hatásával.⁴⁶ A korai közösség Jézus működésének tapasztalataihoz igazította saját bűnbocsánati gyakorlatát. Maga a „bűnös” szó ezzel szemben gyakrabban fordul elő az evangéliumokban. Mindez első sorban Lukácsra értendő.⁴⁷

Jézus működésében, az emberekhez fűződő viszonyában, abban, ahogy a bűnösökkel bánt, megtapasztalható volt ez a megmagyarázhatatlan jószág. Egy olyan erősen vallási alapon szerveződő társadalomban, mint a korabeli zsidó társadalom, a bűnös eleve az emberi közösség peremére szorult. Jézus tevékenységének egyik legjellemzőbb vonása éppen az, hogy különösképpen azokkal az emberekkel törődik, akiket a társadalom vagy a szűkebb szomszédság bűnösnek kiáltott ki. Mindez nyomban szemünkbe ötlük, ha megvizsgáljuk a vámosokhoz fűződő viszonyát.

A vámosok megítélése az ókorban általánosan rossz volt. Ennek természetesen érthető emberi okai lehettek. Ugyan ki fizethetett szívesen adót és egyéb járulékokat, amelyeket az állam nevében a vámosok szedtek be? Az adóbérleti rendszerből következően azután a vámosok – gyakorta bizonynyal nem is alaptalanul – egyszerűen csaló hírében álltak. A komédiaíró Arisztophanész feneketlen toroknak, Kharübdisznek nevezi a vámost, amely mindent elnyel, mégsem lakik jól sosem (Eq 248). Plutarkhosz az

⁴⁵ A Lk 24,47 szerint a feltámadt Krisztus bűnbocsánatot hirdet. A görög szöveg különféle szavakat használ ennek kifejezésére: hamartia, paraptóma, opheiléma.

⁴⁶ Ld. alább 115–117. old.

⁴⁷ A szó Lukácsnál 18, Márknál 6, Máténál 5 alkalommal fordul elő.

alváshoz hasonlítja őket, amely a fél életet elrabolja.⁴⁸ Dión Khrüszosztosz egy szintre helyezi a vámost a bordélyház-tulajdonossal. A zsidóság soraiban mindezek a címkék vallási alapú elítéléssel is összekapcsolódtak, ez pedig nagyon mélyre hatolt. A vámosok tisztátalan embernek számítottak, s a pogányokhoz hasonló megvetésben részesültek. A velük való érintkezés tisztátalanná tett. Figyelemre méltó, hogy Máté evangéliumában tovább látszik hatni ez a zsidó ítélet: „...vedd úgy, mintha pogány volna, vagy vámos!” (18,17), „Nem így tesznek-e a vámosok... Nem így tesznek a pogányok is?” (5,46, illetve 48)⁴⁹ Finom lélektani érzékről árulkodik, ahogyan leírja a példabeszéd, hogy a vámos maga is számkivetettnek érezte magát. Isten előtt állva még a szemét sem merte felemelni, és mellét verte (Lk 18,13). Olyan ember jelenik meg előttünk, aki kétségbeesetten tekint saját magára.

Jézusnak a vámosok iránti magatartása annyira ellenkezik ezzel a közfelfogással, hogy azonnal szemet szúrhatott, sőt alighanem botrányosnak is találták. Odamegy a vámosokhoz, beszél róluk. A kettő összezseng. A farizeusról és a vámosról szóló példabeszéd (Lk 18,9–14), amelyben a vámost megigazultnak látjuk, a farizeust vele szemben viszont nem, az imént már szóba került. A Lk 19,1–10 szerint Jézus Jerikóban betér Zakeusnak, a vámosok vezetőjének házába. A legfontosabb azonban számkivételre most az, hogy Jézus egy asztalnál étkezett a vámosokkal.

Ez az asztalközösség két helyen is előkerül a bibliai szövegben. A Mk 2,13–17 és párhuzamos helyei egy vámossal eltöltött étkezésről írnak. A másik szöveghely egy az Emberfiáról szóló logion (Mt 11,19 és párhuzamos helyei). Mindkét szöveg egzegetikai problémákat vet fel, amelyeket itt sem lehet megkerülni. Először érdemes a vámossal együtt elköltött lakomára irányítani figyelmünket. E történet legrégebb változata Márknál maradt ránk, de valószínű, hogy már ez is egy még régebbi eredeti szakasz feldolgozása, ám ez is átdolgozott változat. A történet előtt közvetlenül olvashatunk a vámos Lévi, Alphaeus fia meghívásáról, aki a vámház-

⁴⁸ Aquane an ignis utilior 12. A vonatkozó helyeket ld.: O. Michel, ThWNT VIII 100,31. skk.

⁴⁹ A Lk 6,32–34 némileg átformálja ezeket a zsidó hangzású mondatokat. Ott már csak bűnösökről olvashatunk.

nál ül, úgyhogy az embernek az a benyomása, hogy a jelen történet vendéglátója maga Lévi-Máté. Jézust tanítványai is elkísérik. A farizeusok közül való írástudók megbotráncognak. Jézus két logionnal védi meg magatartását: „Nem az egészségeseknek, hanem a betegeknek van szükségük orvosra.”, illetve: „Nem az igazakat jöttem hívni, hanem a bűnösöket.” Ha a Lévi meghívásáról, illetve a vámossal együtt elköltött lakomáról szóló hagyományt vizsgáljuk, akkor kiindulhatunk abból, hogy ezek eredetileg egymástól függetlenek voltak. Márk volt az, aki összekapcsolta őket.⁵⁰ Ezért azután nem tudjuk bizonyosan megmondani, hogy a lakomára valóban Lévi házában került-e sor. A meghívásról szóló történet egy egyszeri eseményt jelenít meg, a lakomajelenet viszont mintha egy tipikus helyzet konkretizálása volna. E benyomásunk csak erősödik, amikor vámosokról, illetve bűnösökről olvasunk, mint akik egy asztalnál ülnek Jézussal és tanítványaival (2,15). Talán nem is egy konkrét lakoma leírását olvassuk, hanem inkább valamit, ami Jézus nyilvános működésére jellemző. Annak is alapvető jelentősége van, ahogy Jézus megmagyarázza magatartását. A második mondat e tekintetben talán még súlyosabban esik latba, mint az első. Ebben ugyanis – az egezetika műszavával élve – egy „azért jöttem hogy” mondatról van szó, amelyből számosat találunk a szinoptikusokat olvasva. E mondatoknak mindig az a szerepük, hogy Jézus tevékenységének lényegét egy meghatározott nézőpontból szemlélve összefoglalják. A két mondat közül az orvosról szóló a régebbi.⁵¹ Ez kifejezi, mekkora odaadással fordult Jézus a segítségre szoruló és a megvetettek felé. Ezen kívül fel kell figyelnünk még egy apróságra is. A mondat alanyai itt maguk a betegek, nem pedig Jézus: ők állnak a középpontban. Ebben az esetben a betegek bűnösöket kell értenünk, akik Jézustól mint lelkük orvosától segítséget és megmentést várhattak.

⁵⁰ Mindezt két másik értelmezési iránnyal szembehelyezkedve kell leszögeznünk. Ezek egyikét *Dibelius* képviseli (Formgeschichte 61, 1. sz. jegyzet), aki a lakoma-hagyományt Lévi meghívásából eredezteti. A másik álláspontot *Pesch* elképzelése jelenti, aki megfordítva Lévi meghívását a vámosok lakomájából eredezteti. (Das Zöllnergastmahl 63–87, kül.: 71.)

⁵¹ Ehhez ld.: *Gnilka*, Markus I 104sk.

Az a tény, hogy Jézus egy megvetett vámost is felvesz tanítványai közé, végtelen irgalmasságáról tanúskodik, amelyből senkit sem rekesztett ki.⁵² A vámosokkal együtt elköltött lakoma a Mt 11,19-ben, illetve párhuzamos helyén még egyszer szóba kerül, mintegy általános érvénnyel. „Eljött az Emberfia, eszik is, iszik is, s azt mondják rá, lám a falánk és iszákos ember.” E mondat egy rövid kis példázat után olvasható, amelyben civakodó gyerekekről van szó, akik a játékban sem a táncra, sem a jajgatásra nem készek. A parabola szerint Keresztelő János a jajgató, Jézus pedig a vidáman táncoló. Kettejüket egymás mellé lehet állítani abból a szempontból, hogy „ez a nemzedék” elutasítja mindkettejüket. Ez a kitalálatlan, őszinte mondat alighanem megőrizte számunkra, miként szidalmazták Jézust az ellenségei. Ezek az ellenségei ugyanis provokálva érezték magukat azzal, hogy Jézus egy asztalhoz ül az úgynevezett „‘amme ha’arec”, a föld egyszerű, megvetett népe tagjaival.

Annak a hagyománynak a történeti megbízhatósága tehát, amely szerint Jézus egy asztalhoz ült a bűnösökkel és a vámosokkal, s együtt étkezett velük, bizonyítottan vehető. Ez a magatartás természetesen mélyen sértette a régi rendet, amely a társadalom egyes rétegeit értékelésük alapján elkülönítette. Még a későbbi zsidó-keresztény gyülekezet számára sem volt könnyű elfogadni ezt a fajta teljesen nyitott asztalközösséget. Az antiochiai eset (Gal 2,11–14) legalábbis erről ad hírt. A korintusi gyülekezetben is hallunk szeretetlenségről és egyéb nehézségekről a közös étkezések kapcsán (1Kor 11,17–22). A társaságban való étkezés egyébként teljesen beleillik Jézus életstílusába. Nyilvános működése során ugyan állandóan vándorolt egyik helyről a másikra, de mintha Simon Péter családjának kafarnaumi házában mindig lehetősége lett volna rá, hogy átmenetileg megpihenjen, bár az emberekkel való kapcsolataiban sokszor betért a házukba is.

Ha arra vagyunk kíváncsiak, mi készítette Jézust ilyen asztalközösség fenntartására, akkor bizonyára többről van szó, mint egy megvetett csoport társadalmi elismeréséről. Az orvosról szóló mondat sokatmondó.

⁵² A Mt 9,9 a Lévi nevet a Mátéval cseréli ki. Akiről tudja, hogy meghívása előtt vámos volt (10,3). Lévit és Mátét nem szabad azonosítanunk. E helyütt a név megváltoztatásának Máté kompozícióján belüli okai vannak. Vö.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I 330sk.

Ez ugyanis az üdvösségre utal. Mivel Jézus lakomatársai olyan emberek voltak, akik a társadalom szemében kiemelkedő módon bűnösök voltak, vagy annak számítottak, ezt az asztaltársaságot Jézus nyilvános működése szempontjából szimbolikusnak is tekinthetjük. Mintegy prófétai jelzésnek, amely a Jézus által ajándékba adott bűnbocsánatra utal. A megbocsátás nem is szavakon, hanem érzékelhető személyes elfogadáson keresztül történik meg: hatékony visszahelyezés és az újrakezdés lehetőségének megadása által az adott közösségben. Jézus véleményére, így magukra a példabeszédekre is jellemző, hogy a megbocsátás eredményezi az újrakezdést, vagyis a megtérést. A megbocsátás, az üdvösség felajánlása az első, nem a megtérés követelménye. Jézus számára a megtérés csak így tűnik realizálhatónak. Már többször utaltunk rá, hogy Jézus e ponton szembezőkő módon különbözik Keresztelő Jánostól. A Keresztelő felfogásában első helyen állt a megtérés.⁵³ Szerinte a megtérés ment meg az ítélettől. Természetesen Jézus sem mulasztotta el, hogy megtérésre szólítson fel, de nála ez más helyet foglal el az összmondanivaló elemei között, lényegbevágóan és pozitív módon megalapozza.

Nem feledhetjük el, hogy az ókori zsidóság viszonyai közt az asztalközösségnek jóval nagyobb súlya volt, mint a mai rohanó világban. A közös asztal csakugyan közösséget teremtett, a kenyér közös élvezetében valóban egybekapcsolta az összegyűlteket. Ezenkívül bizonyos eszkatologikus látószög sem állhat távol tőlünk. A végső üdvösség a zsidóság felfogása és Jézus példabeszédei szerint egyaránt megjeleníthető ünnepi lakomaként (Lk 14,16–24). Így Jézus asztalközössége úgy is felfogható, mint Isten országában, a végidőkben megvalósuló asztalközösség.

⁵³ Vö.: *Bornkamm*, *Jesus* 74–77.

⁵⁴ A parafrazeáló jellegű díszítések közül a következőket érdemes megemlíteni: tudni vélik, hogy Jézus ujjával a kövezésre készülők „mindegyikének bűneit” írta a porba (6. és 8. vers). A 9. vershez egy kiegészítést találunk, amely szerint egyikük a másik után somfordált el a helyszínről, „mert lelkiismerete erre indította”. Egyes szövegváltozatok szerint a 10. versben Jézus megkérdezi az asszonytól: „Hol vannak a vádlóid?” A szöveggyűjteményhez ld. *K. Aland*, *Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlicher Textkritik*, in: *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, ANTT 2, Berlin, 1967, 35–37, illetve 39–46. Ld. még: *Becker*, *Ehebrecherin* 8–43.

Konkrét példa a bűnbocsánatra Jézus nyilvános működése során egy olyan szövegrészben ragadható meg, amelynek megvan a saját története. Először elszigetelten hagyományozták. Amikor felvették az evangéliumokba, különféle pontokon kapott helyet. Ma rendszerint a János-evangéliumban találjuk meg, s a Jn 7,53–8,11-es szakaszba van besorolva, bár világos, hogy a szöveg nem a jánosi, hanem a szinoptikus hagyomány része, s leginkább a lukácsi hagyománnyal áll rokonságban. A fenti szakasz szerint Jézus találkozik egy házasságtörő asszonnyal, akit in flagranti értek, s a „farizeusok és az írástudók” Jézushoz vezetik, hogy ítélkezzen felette. Pontosabban arról van szó, hogy Jézustól megkérdezik, miként vélekedik a Törvény által kiszabott büntetésről. Az ítélet a házasságtörő nőre vonatkozólag megkövezés. Eleinte úgy tűnik, Jézus nem akar belekeveredni az ügybe: „kezével írni kezd a porba”. Végül azonban uralkodói módon mégis megfordítja a dolgok menetét úgy, hogy a vádlók vádlottakká lesznek. A felhívásnak, hogy tudniillik az vesse az asszonyra az első követ, aki a jelenlevők közül bűn nélkül való, nem tudnak megfelelni. Miután mindenki elment, Jézus nem ítéli el az egyedül mellette maradó asszonyt, hanem meghagyja neki, hogy többé ne vétkezzék, majd útjára bocsátja.

Lehetséges-e, hogy ezt az elbeszélést felhasználhatjuk a történeti Jézuskép kialakításakor? Szövegét elég szabadon hagyományozták ránk. További gondolkodásra késztető parafrázisokkal látták el, de a parabola magva, azaz nagyjából mindaz, amit fentebb vázoltunk, felismerhető.⁵⁴ A templomnegyedben játszódó történet kimutathatóan zsidó-keresztény hagyomány.⁵⁵ A szövegszakértők arra az értelmezésre hajlanak, hogy a történet valamikor a 2. század folyamán talált utat az evangéliumokba, bár recepciója nem csekély nehézségeket vetett fel.⁵⁶ Azok, akik vitatják a szöveg eredetiségét, úgy tartják, hogy a szöveg a keresztény közösség vitáiból állt elő, amely viták bizonyos súlyos bűnök, jelen esetben a házasságtörés megbocsáthatóságát voltak hivatva tisztázni.⁵⁷ Mindez azonban

⁵⁴ Ld. *Schnackenburg*, *Johannesevangelium* II 234.

⁵⁶ Vö.: *K. Aland*, 40. 27. jegyzet, *Becker*, *Ehebrecherin* 38sk. a perikópa felvételét a görög szövegállományba egy évszázaddal későbbre datálja. Azt is kimutatja, hogy a szír Didaszkalia ismeri a történetet (124–145). Azzal a lehetőséggel is számol, hogy Jakab proto-evangéliuma és Órigenész is ismerték volna a parabolát (117–124).

⁵⁷ Talán: *H. Köster*, *Die außerkanonischen Herrenworte*, ZNW 48, 1957, 220–237, kül.: 233.

nem hangzik túl meggyőzően. A perikópa ugyanis nem viseli magán valamiféle alapvető döntés nyomait. A vádlók bűnösségének bizonyítása is e lehetőség ellen szól. Műfaját tekintve a szöveg nem vita, hanem inkább életrajzi apoftegma.⁵⁸ Főleg a példabeszéd tartalma a pozitív érv mellett, hogy konkrét emlékezést őriz meg Jézus nyilvános működését illetően. Jézus e történetben tanúsított magatartása egybecseng eddigi ismereteinkkel: Jézus egy konkrét esetben határtalan irgalommal fordul egy kitaszított bűnös felé, s ezzel megsérti a régi rend képviselőit. Állásfoglalása mégsem a Törvény ellen irányul, azt pedig még kevésbé lehet feltételeznünk, hogy tettével a törvény kötelékeinek feloldására akarna utalni. Jézus magatartásának egyetlen mozgatója az emberek iránti rokonszenve, akiknek el kell jutniuk az üdvösségre. Ebből természetesen az is következik, hogy a Törvény egy konkrét előírása figyelmen kívül marad. Történeti reminiscenciaként föl kell idézni a perikópa sorsát is. Igaz ugyan, hogy sosem volt az evangéliumok eredeti része, de el sem távolították a szövegből. Így a parabola egy kánonon kívüli Jézus-hagyománynak tekinthető. A történettel kapcsolatos ellenállás, amely miatt problematikussá vált felvétele az evangéliumok kanonikus szövegébe, inkább a parabola céljával függ össze. Ez ugyanis többek szemében bosszantónak tűnt. Jézusnak a bűnös asszony iránt tanúsított jóságát botrányosnak találták. Más magyarázat aligha van e furcsa húzódozásra. Ha azonban ellenállás tapasztalható egy hagyománnyal szemben, az a kritikai kutatás számára is a történeti megbízhatóság fontos kritériuma.

Ezek után néhány konkrétumra is kitérhetünk. A zsidó felfogás szerint már az eljegyzett menyasszony is vőlegénye feleségének számított, legalábbis jogi értelemben. Mindehhez még arra sem volt szükség, hogy az illetőt férje házába vezessék (vö.: 5Móz 22,23sk.). Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon tényleg egy házasságtörő feleséget, avagy egy hűtlen menyasszonyt vezettek-e Jézus elé. J. Blinzler meggyőzően kimutatta⁵⁹,

⁵⁸ Így Schackenburg, *Johannesevangelium* II 233.

⁵⁹ Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh 8,5, NTS 4, 1957/58, 32–47, kül.: 34–38. A szerző a perikópában előkerülő „güné”, illetve „moikheuo-mené” kifejezésekre utal. A másik felfogást Billerbecknél (II 520), illetve J. Jeremiasnál (Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat, ZNW 43, 1950/51, 145–150, kül.: 148sk. olvashatjuk.

hogy ez esetben csakis valóságos feleségről lehet szó. A 3Móz 20,10, valamint az 5Móz 22,22 alapján tudjuk, hogy a házasságtörésért halálbüntetés járt. Ha pedig az evangéliumi szöveg a megkövezésről mint a halálbüntetés egy különleges fajtájáról beszél – „Mózes azt parancsolta a törvényben, hogy az illet meg kell kövezni” (5. vers) –, akkor azzal számolhatunk, hogy a törvényben általánosan előírt halálbüntetést a korabeli értelmezés a megkövezés előírásaként értelmezte.⁶⁰ Azt már aligha lehet eldönteni, hogy az asszonyt a bíróság elé, vagy már éppen a vesztőhelyre hurcolták, amikor Jézussal találkoztak. Ez a bizonytalanság abból adódik, hogy a szöveg erre a számunkra érdekes részletre nem fordít figyelmet. Azok, akik a vesztőhelyre hurcolás mellett érveltek, rámutattak, hogy csak így hozhatták volna Jézust zavarba, s tehették próbára. Ha ugyanis helyesli az ítéletet, pedig a halálos ítélet meghozatalának joga a rómaiak kezében volt, akkor forradalmárnak lehetne minősíteni. Ha viszont ellenkező értelemben nyilatkozik, akkor népszerűtlenné teszi saját magát.⁶¹ Ám az asszony Jézusnak adott válasza, hogy tudniillik senki sem ítélte el őt, arra utalhat, hogy a tárgyalás még nem zajlott le. A Jézusnak állított csapda ebben az esetben is fennáll. Zsidó kivégzések abban az időben is történtek, holott a megszálló hatalom mindig magának tartotta fent ezt a jogot.⁶²

Bizonyára figyelemre méltó az a körülmény, hogy a történetben csak a házasságtörő asszony kerül elő, a férfi viszont nem, aki vele házasságot tört. Mindezt annak jeleként is értékelhetjük, hogy a kor mereven patriarchális társadalmi berendezkedéséből következően az asszony hátrányos helyzetben volt, őrá csapott le először a törvény szigora. Az Ez 16,38–41

⁶⁰ Vö.: Ez 16,38–41 valamint 23,45–48. Ld. még: Jubileumok könyve 30,8 sk. *Blinzler*, 42, 32. jegyzet helyesen úgy értékeli a 3Móz 20,27 adatát, ahol kifejezetten a megkövezésről van szó, mint a halál nemének közelebbi megjelölését. A szöveg a halálnem pontosabb körülírása nélkül csak annyit mond: „öljék meg”.

⁶¹ Így: *Jeremias* 32. lábjegyzetünkben idézett műve.

⁶² Ld. például István vértanú megkövezésének esetét. A Rómában ekkortájt érvényes, Augustus tevékenységéhez fűződő házasságjogi alaptörvény (*lex Julia de adulteriis*) a megsértett férj ősi jogát, hogy megölje a házasságtörő férfit, felfüggeszti. Helyette a relegatiót (Rómából való kitiltást – szerk.) és egy vagyonrésztől való megfosztást vezet be. Azonban később visszatértek ilyen ügyekben a halálbüntetéshez.

valamint 23,45–48, illetve a Jubileumok könyve 30,8 sk. hasonló formulázásukkal ugyanebbe az irányba mutatnak. E háttér még erősebb kontúrokat kap, ha feltételezzük, hogy a megkövezést szorgalmazó vének bűnei alighanem nagyon is hasonlóak lehettek az asszonyéihoz. Ez a feltételezés azonban távolról sem biztos.⁶³ Mindenesetre úgy tűnik, Jézus reakciójával mintegy megfordítja a helyzetet. A tőle kért ítélet teljesen váratlanul vádlót és vádlottat egyaránt érint: a vádlókat lelkiismeretükön keresztül. Az ítélet az asszonyról, akinek ügye a legrosszabbul áll, végül is a felmentéssel ér fel, de nem úgy, hogy bűnét kétségbe vonnák, hanem amennyiben nyitva áll számára egy új kezdet lehetősége. Itt is összekapcsolódik tehát a ténylegesen ajándékba adott megbocsátás, a megtérés lehetővé tétele, és a bűntől való elfordulás. A bukás és a nagy megaláztatás állapotában levő embert fölemelik, és új úton indítják el. Eközben úgy tűnik, Jézus láthatólag nem törődik a kockázattal, hogy az asszony valóban végigmegy-e a felkínált új úton. Sokkal inkább abban bizakodik, hogy az ilyen hatásosan felkínált bűnbocsánat újfajta cselekedeteknek nyit majd teret.

A Lk 7,36–50 mögött alighanem hasonló konfliktus rejlik, mint Jézus és a házasságtörő asszony találkozása. Egy Simon nevű farizeusnál rendezett lakoma alkalmával egyszer csak váratlanul előlép egy asszony. Bűnös nőként ismeri az egész város, úgyhogy prostituálnak tartják, ami még annál is rosszabb, mintha egy olyan férfi felesége volna, aki tisztességtelen foglalkozást űz. A mély megindultság kifejezésével, a keleti mentalitás őszinteségében fejezi ki háláját Jézusnak az asszony, aki mögötte állva könnyeivel mossa, hajával pedig szárazra törli, közben pedig csókjaival borítja be Jézus lábát.

Mivel a hagyományozás során ez a példabeszéd rendkívüli mértékben bővült elbeszélő elemekkel, rekonstruálása igen nehéz. Főleg a megkenés motívuma zavaró. Ez a motívum ugyanis az oldalreferenciáknál szilárdan kötődni látszik a szenvedéstörténethez (Mk 14,39 és párhuzamos helyei). A Jn 12,3–8 Máriával, Lázár testvérével azonosítja a nőt, aki olajjal keni meg Jézust. Valószínűleg azzal kell számolnunk, hogy eredetileg önálló

⁶³ Schnackenburg, *Johannesevangelium* II,230 a Mk 7,1-et idézi, és általános értelemben, egyszerűen bűnre gondol.

hagyományok, amelyek egymással rokonnak tűntek, egymáshoz hasonlultak, miközben elbeszélték őket. Lehetséges tehát, hogy a Lk 7,36skk.-ban olvasható megkenés motívuma szekundér⁶⁴. Feltételezhetjük, hogy eredetileg az asszony fellépéséről csak a fent leírt módon számoltak be. Az elbeszélés közvetlenül nem okolja meg, miért sietett az asszony a Simon házában lakomaasztalnál fekvő Jézushoz. Az okot azonban jelzi a két adósról szóló, beékelt példabeszéd, amely egy nagyvonalú bűnbocsánatról szól (7,41sk.). A Jézus által kimondott bűnbocsánat a 48. versben az elbeszélés logikáját tekintve túl későn hangzik el. Ezen a helyen más a funkciója. A közösséghez szól, s ezzel az utólagosan kifejezett megbocsátó kijelentéssel adja értésünkre, hogy abban Jézus hatalmára való hivatkozással gyakorolták a bűnbocsánatot – minden valószínűség szerint a közösség összejövetelén. A bűnös nő számára kézenfekvő ok a Jézustól kapott megbocsátás és elfogadás, amit személyes magatartásával, a közösségébe való felvétellel vagy hasonló más módon fejezett ki.

Bizonyítható, vagy egyáltalán feltételezhető-e, hogy Jézus kifejezetten megbocsátott volna a bűnösöknek? Miután a Lk 7,48-ról kiderült, hogy utólag került a szövegbe, e tekintetben már csak egy lehetőség, egy történet marad számunkra. Az, amely egy béna meggyógyításáról szól a Mk 2,1–12-ben, illetve amely ennek párhuzamos helyein olvasható. A közösség bűnbocsánati gyakorlatában ezt a szöveget felhasználták az előbb elmondott értelemben. A történet apoftegmatikus jelleget kap, ami azt jelenti, hogy egy központi emlékeztető mondatban (= apoftegma) csúcsosodik ki a mondanivaló, amelyet megjelölésére alkalmaztak, hogy az egész közösség számára felhasználható legyen. Ez a mondat így hangzik: „Tudjátok hát meg, hogy az Emberfiának van hatalma a földön a bűnök megbocsátására!” (Mk 2,10) A gyógyítás csodája érvként kerül elő Jézus bűnmegbocsátó hatalmának alátámasztására, amely tovább él és hat a közösségben. Azt is figyelembe kell azonban vennünk, hogy Jézus a csodát

⁶⁴ Feltételezi *Schürmann*, Lukasevangelium I 441. Lehetséges, hogy a vendéglátó neve, (Simon) is szekundér elem. A Mk 14,3skk. szerint a lakoma a Simon nevű bethániai belpoklos házában zajlik. Az újszövetségi kor utáni hagyományképzés még tovább megy a párhuzamok keresésében. A bűnös nőből Magdalai Mária lesz, s ez a tévedés azután különösen hosszú életűnek bizonyult.

megelőzően bocsátja meg a béna bűneit, mégpedig az apoftegmatikus mondattól jelentősen eltérő módon. A hordágyon eléje leeresztett beteghez így szól: „Fiam, bűneid bocsánatot nyertek.” (5. vers) A passzív formulázás arra utal, hogy a bűnbocsátó alany maga az Isten. Vagyis Jézus a bűnök Istentől érkező megbocsátását közvetíti. Nagyon is lehetséges, hogy Jézus valóban így beszélt. A tradíció történeti szavahihetőségét még egy körülmény támogatja, amely azért érdemel figyelmet, mert nyilvánvalóan nem kitalált dolog, s így megőrzött valamennyit a történet életszerűségéből. A beteget négy férfi hozza Jézus elé, aki azonban a házban – Simon Péter kafarnaumi házában? – tartózkodik. Körös-körül tömeg, valósággal ostromolják az épületet. A férfiak felmásznak a tetőre, kibontják, s a beteget a hordágygal együtt leengedik (4.vers). A tető felbontásának ez a kis részletként megmaradt motívuma a nádtetős palesztinai házra utal. Ezt ugyanis náddal, szénával és gallyakkal fedték le, amelyeket a tartógerendák közé fontak, majd bevontak egy vékony agyagréteggel. A Lk 5,19 ezt az elemet nem veszi át, hanem átalakítja, s az olvasói számára ismerősebb görög házra alkalmazza, amely cseréppel volt fedve⁶⁵: „Ezért a cseréptetőn át bocsátották le ágyastul a középre.”

Jézus megtapasztalhatóvá tette az üdvösséget, amikor odafordult az emberekhez, elfogadta, felvette őket közösségébe, s bűneik megbocsátását ígérte nekik. Szavainak ereje abban rejlett, hogy odafordult a konkrét, egyes emberhez, főként pedig a társadalom kitaszítottjaihoz, megszégyenítettjeihez, a bűnösökhöz. Rendkívül fontos eközben az a mód, ahogyan egészen személyesen, szinte utánozhatatlanul lehajolt az emberekhez, ajánlódékul adta magát nekik.

Jézusra, a példaképre illetve hatalmára hivatkozva a közösség tovább folytatta a bűnösökkel való törődés gyakorlatát. Ám a szabályok szerint működő közösségben a bűnösöknek ez a megszólítása és bűneik megbocsá-

⁶⁵ A tető kibontása eredetileg valószínűleg apotropaikus célzatú motívum volt, a betegséget okozó démont akarták megterveszteni. Ha nem fedik fel a démon előtt a ház igazi bejáratát, ezzel megnehezítik esetleges visszatérését.

tása szükségképpen más formákat kapott. Ritualizálódott, intézményesítődött, a közösség életének szilárd elemévé vált. Sajnos nem áll módunkban, hogy mélyebben is bepillantsunk e folyamatba, pedig itt különösen is jól kivehető az a szükségszerűség, amellyel Jézus tevékenységét megpróbálták életre kelteni.

IRODALOM: *J. Kögel*, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, BZSF 5/9, Berlin, 1909.; *E. Schweitzer*, Zur Frage der Lukasquellen. Analyse Lk 15.11–32, ThZ 4, 1948, 469–471.; *J. Dupont*, La parabole des ouvriers de la vigne, NRTTh 89, 1957, 785–797.; *U. Becker*, Jesus und die Ehebrecherin, BZNW 28, Berlin, 1963.; *B. M. F. van Iersel*, La vocation de Levi, De Jésus aux Évangiles, Gembloux, 1976, 212–232.; *R. Pesch*, Das Zöllnergastmahl, in: *Mélanges bibliques (B. Bigaux-émlékkönyv)*, Gembloux, 1970, 63–87.; *H. Thyen*, Studien zur Sündenvergebung, FRLANT 96, Göttingen, 1970.; *L. Schottroff*, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, ZThK 68, 1971, 27–52.; *C. Dietzfelbinger*, Das Gleichnis von der erlassenen Schuld, EvTh 32, 1972, 437–451.; *F. Bovon*, La parabole de l'enfant prodigue, in: *kiadó F. Bovon és mások: Exegesis*, Neuchatel–Paris, 1975, 36–51, valamint 291–306.; *T. Deidun*, The Parable of the Unmerciful Servant, BTB 6, 1976, 203–224.; *P. Lamarche*, L'appel de Levi, Christus, 23, 1976, 106–118.; *D. Patte*, Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son, in: szerk. *D. Patte*, Semiology and Parables, Pittsburgh, 1976, 71–149.; *H. von Campenhausen*, Zur Perikope von der Ehebrecherin, ZNW 68, 1977, 164–175.; *P. Grelot*, Le pere et ses deux fils, RB 84, 1977, 321–348, valamint 538–565.; *R. Pesch*, Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth, in: *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes (B. Welte-émlékkönyv)*, Freiburg, 2. kiadás, 1977, 140–189.; *F. Schnider*, Die verlorenen Söhne, OBO 17, Fribourg/Göttingen 1977.; *F. Rousseau*, La femme adultere, Bib 59, 1978, 463–480.; *A. Feuillet*, Les ouvriers envoyés a la vigne, RThom 79, 1979, 4–24.; *W. Pöhlmann*, Die Abschtichtung des Verlorenen Sohnes, ZNW 70, 1979, 194–213.; *F. Schnider*, Von der Gerechtigkeit Gottes, Kairos, 23, 1981, 88–95.; *C. Dietzfelbinger*, Das Gleichnis von den Arbeitern am Weinberg als Jesuswort, Ev Th 43, 1983, 126–137.; *J. Broer*, Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung, in: *A cause l'évangile (J. Dupont-émlékkönyv)*, Cerf, 1985, 145–164.;

3. Gyógyítások és csodák

Jézus nem szorítkozott pusztán az Ige hirdetésére. Prédikációi, bűnbocsánatot hirdető baráti szavai, az emberekkel kapcsolatban tanúsított felszabadító erejű közösségvállalása mellett segít és gyógyít is. Csodákról fogunk tehát beszélni. Nyilvános működésének e vonulatáról nem hallgathatunk. Sok függ azonban attól, hogy helyesen értékeljük s értelmezzük-e Jézus segítségét és gyógyításait. Ez a feladat nem könnyű. Számos, Jézussal foglalkozó könyv ki is hagyja a tárgyalandó témák közül.⁶⁶

Jézus gyógyító tevékenységét mellőzni már a vizsgálandó anyag óriási mennyisége miatt is lehetetlen. Márk evangéliumában a csodatörténetek igen nagy helyet foglalnak el. A János-evangéliummal kapcsolatban azzal szoktak számolni, hogy az evangélista rendelkezésére állt egy forrásgyűjtemény, amely főként a csodák leírását tartalmazta, s amelyet „szémeia-forrásnak” is neveznek. („szémeia” – gör. szó, jelentése: jelek. A fordító.) Természetesen sokkal könnyebb feldolgozni, miként interpretálták az egyes csodákat maguk az evangéliumok, mint eljutni ahhoz az értelmezéshez, ahogyan Jézus akarta, hogy csodáit értsék. Márk evangéliumában a csodák annak a harcnak a jegyében történnek, amelyet Jézus, a Messiás és az Isten fia kezd és vív meg a Sátánnal és a gonosz egyéb erőivel. E mitológiai elemekkel átszőtt történeteszemléletben cseppet sem kell azon csodálkoznunk, ha nagymértékben előtérbe kerül Jézus ördögűző tevékenysége. Máténál inkább Jézus szava a fontos, uralkodnak a nagy beszédkompozíciók, kezdve a Hegyi Beszéden. A csodát a szó mellé, vagy inkább a szó alá rendeli a következő összegző megállapítás szellemében: „És Jézus bejárta egész Galileát, tanított a zsinagógákban, hirdette országa evangéliumát, s gyógyított minden betegséget és fogyatékosságot a nép között.” (Mt 4,23. Ld. még: 9,35). Lukácsnál a segítő és gyógyító Jézust népének nagy jótévőjeként és végidőkbeli prófétájaként ismerjük meg. Az ApCsel 10,38-ban ezt az összefoglalást olvashatjuk: „S ő ahol csak járt, jót („euergetón”) tett, meggyógyította az összes ördögtől meg-

⁶⁶ Ez igaz Bornkamm, Braun és Bultmann könyveire, Dibelius munkájára azonban nem. Ld. az ő Jézus-könyvének fejezetét: „Die Zeichen des Reiches”, 67–79.

szállottat.” János evangéliuma azt tartja fontosnak, hogy Jézus csodáit jeleként értelmezzék, s hittel olyan útjelzőkként fogadják el, amelyek Krisztusra mint Isten kinyilatkoztatására utalnak. Így érthetjük meg a döntő jellegű szemrehányást: „Nem azért kerestetek, mert csodajeleket láttatok, hanem mert ettetek a kenyérből és jóllaktatok.” (Jn 6,26) Ezzel egyben a csodák kritikája is előtűnik: „Ha csak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek.” (Jn 4,48) Az is említésre méltó, hogy a negyedik evangéliumból valamennyi ördögűzési jelenet hiányzik. Másfelől azonban éppen János evangéliuma számol be olyan csodákról, amelyek lélegzetelállító hatalomról tanúskodnak.

Ha az ember e ponton közelíteni kíván a történeti Jézushoz, akkor rögtön az elején tanácsos különbséget tenni a csodákról szóló beszámolók és az értelmező logionok közt. Az első ugyanis valaki másnak a beszámolóját közli Jézus valamelyik csodatettéről, a logionok viszont lehetőséget nyújtanak rá, hogy megismerjük Jézus szándékait is. A logionok nagy része minden bizonnyal régebbi az elbeszéléseknél. E megfigyelést alátámasztja az is, hogy a logion-forrás – már amennyire rekonstruálni tudjuk – mindössze egyetlen nagyobb csodabeszámolót tartalmazott, a kafarnaumi százados szolgájának meggyógyításáról szóló történetet. Ide vehetjük még a süketnémával kapcsolatos csodáról szóló rövid híradást (Lk 11,14 és párhuzamos helyei).⁶⁷ Mi most mégsem e logionok, hanem a csodákról szóló elbeszélések megvitatásával szeretnénk kezdeni vizsgálatunkat. Szándékunk szerint itt ugyanis Jézus működésének különleges nyomait próbáljuk feltárni.

a) Tekintve, hogy itt olyan anyagról van szó, amelyhez nem egykönnyen nyílik meg a megértés útja, elkerülhetetlen, hogy messzebbreől induljunk el. Először is meg kell mutatnunk, hogy a mienktől mennyire eltérő magatartással állt hozzá a csodához Jézus galileai hallgatósága. Már M. Dibelius is találóan megfogalmazta azt a különbséget, ami e ponton a modern korok emberét elválasztja ókori elődeitől: „Jézus hallgatói,

⁶⁷ A Mt 12,22 szerint a szóban forgó beteg néma és vak, Máté egyébként is kedveli a vakok meggyógyításáról szóló történeteket. Vö.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I 457.

akiket nem ért el a görög filozófia kritikai szelleme, úgy gondolták, Isten tevékenysége éppen a megmagyarázhatatlan dolgokban ismerhető fel. Ha ma a mi világunkban és a szemünk előtt valami megmagyarázhatatlan dolog történne, ha valaki egy földön heverő halottat hirtelen makkegészségesen felállítana..., akkor a merészek elkezdenék kutatni az okokat, a félenkek visszahúzódnának, a bosszankodók a rendőrséget, a buzgólkodók viszont a sajtót értesítenék. Ám senki sem akadna, aki térdre borulva imádkozni kezdene! Pedig éppen ez a gesztus volt e legkézenfekvőbb Jézus hallgatósága számára a csodák láttán. A pillanatnyilag megmagyarázhatatlan számukra egyet jelentett a csodával, a természet törvényeivel cseppet sem törődtek, magyarázatok után sem kutattak. Hiszen éppen a természetfölöttit keresik a megmagyarázhatatlanban. Számukra két lehetőség adódott csupán: imádni vagy átkozni, Istent vagy az ördögöt hinni a történetekben. Mi azonban meg akarjuk magyarázni a szokatlant, mielőtt ítéletet mondunk róla.”⁶⁸

Ezenkívül azt is figyelembe kell vennünk, hogy a szinoptikus hagyományban található csodatörténetek saját korukba illeszkednek. Ha valaki annak idején meghallotta, hogy Jézus csodát művelt valahol, alighanem az is eszébe jutott, hogy hasonló gyógyítókat másfelé is talál, akikről gyógyítást, vagy más föltűnést keltő cselekedetet meséltek. A Kr. u. 1. század olyan kor volt, amelyben nagyszámban léptek fel csodákat tevő karizmatikusok, illetve csodálatos módon gyógyítók. Mindez olyan tapasztalatok és képességek feléledését jelentette, amelyek akkor már csaknem három évszázada háttérbe szorultak, vagy a feledés homálya borította el őket. G. Theissen egyenesen a „csodákba vetett hit reneszánszáról” beszél.⁶⁹ A hellenizmusban Püthagorasra hivatkoztak, akiről csodatételeket jegyeztek fel. Különösen így volt ez a tyanai Apollóniosszal (kb. Kr. u. 3–97), aki csodatevő karizmatikusként járta az országokat. A zsidóság emlékezetében Illés és Elizeus marad meg mint nagy gyógyító. Rajtuk kívül ismerjük még egy indiai bölcsnek, Jarchasnak a nevét, akivel Apollóniosz állítólag találkozott útjai során⁷⁰, valamint Simon mágust, Szamariából.

⁶⁸ Jesus 71.

⁶⁹ Wundergeschichten 262–273, főként: 271.

⁷⁰ Philostratos: Vita Apollonii 3,40 és még számos hely.

Izraelben két tekintélyes rabbinak, Hanina ben Doszának (kb. Kr. u. 70–100) és Eliezer ben Hyrkanosnak (kb. Kr. u. 90–130) tulajdonítottak különféle csodatetteket. Egy évszázadokon át fennálló gyógyintézmény volt Epidauros, ahol egy intézményesült papság gondoskodott arról, hogy Aszklépiosz isten templomában gyógyulásokat láthassanak az emberek. Bár a karizmatikus gyógyulásokat valószínűleg meg kell különböztetni azoktól, amelyek egy templomi intézményben történtek, minket azonban itt csak a híradások érdekelnek, amelyekkel ezekről rendelkezünk. Nem látjuk világosan, mi lehetett az oka, hogy nőni kezdett a csodás gyógyítók iránti érdeklődés. Talán közrejátszott ebben az egyre növekvő általános nyomor. Izrael Jézus korában idegen hatalomnak alávetett terület volt⁷¹. Azt sem szabad elfelejteni, hogy például az esszénusok bizonyos „könyvből-gyógyítást” folytattak. Josephus arról számol be, az esszénusok ősi írásokat tanulmányoztak, hogy megismerjék különféle gyökerek vagy kövek betegségeket gyógyító hatásait.⁷² Hasonló lehetett a helyzet bizonyos apokaliptikus közösségek esetében is. (Vö.: Hén 7,1, valamint 8,3, illetve Jub 10,12sk.)

Az evangéliumokban mintegy húsz gyógyításról, illetve ördögűzésről szóló történetet találunk.⁷³ A vakok gyógyításával kapcsolatban kettőzésekkel számolhatunk (főleg a Mt 9,27–31, illetve a Mt 20,29–34 esetében), de másutt is előfordulhatnak egymástól különböző, továbbfejlesztett ismétlések.⁷⁴ Nem számítjuk ide a gyűjteményes jellegű híradásokat, amelyek összegző módon utalnak Jézus gyógyító tevékenységére is. Ez utóbbi esetekben az a benyomásunk támad, hogy tömeges gyógyításokról van szó (ld. pl. Mk 1,32–34; 3,7–12, illetve 6,53–56, valamint párhuzar-

⁷¹ Ezekről az összefüggésekről bővebben ld.: *Theißen*, *Wundergeschichte* 271.

⁷² Háború 2,136. *O. Michel-O. Bauernfeind*, *Flavius Josephus: De bello Judaico I*, Darmstadt, 1959, 434. 57. sz. jegyzet utal rá, hogy létezett olyan elképzelés, amely az esszénusok nevét az orvost jelentő arámi szóból ('asi'a) akarta levezetni.

⁷³ Mk 1,23–28; Mk 29–31; Mk 40–45; Mk 2,1–12; Mk 3,1–6; Mt 8,5–13; Mk 5,1–20; Mk 5,25–34; Jn 5,1–9; Mt 9,27–31; Mt 32–34; Mk 7,24–30; Mk 7,31–37; Mk 8,22–26; Mk 9,14–29; Lk 13,10–17; Lk 14,1–6; Lk 17,11–19; Jn 9,1–12; Jn 11,38–44; Mk 10,46–52; Lk 22,51, valamint mindezek párhuzamos helyei.

⁷⁴ Hogyan viszonyul egymáshoz például a Jn 5,1–9 és a Mk 2,1–12 tradíciója? Ezt a kérdést itt csak feltenni tudjuk.

mos helyeik). A tendencia itt is a csodatételek számának növelése, sőt találkozunk azzal az ezt a tendenciát bizonyító megállapítással is, hogy Jézus sok olyan csodát tett tanítványai körében, amit fel sem jegyeztek (ld. Jn 20,30, illetve 21,25). Mindezek alapján lehetetlen pontos képet kialakítani arról, hogy végül is hány csodát tett Jézus. Ismerünk ezenkívül olyan megjegyzéseket is, amelyek tudni vélik, hogy Jézus csodagyógyító hírében állt a nép között (Mk 6,2, illetve Lk 4,23). Mégsem szabad figyelmen kívül hagyni a valóban megtörtént gyógyításokkal kapcsolatban kirajzolódó redundanciát. Az is bizonyos, hogy ez a karizmatikus gyógyítási tevékenység Jézusnál sosem vált intézményessé, amelynél minden esetben számolni lehetett volna egy csodálatos gyógyulással. A karizmatikus jelleg és ezzel együtt a meglepetés momentuma mindvégig jellemző vonása maradt Jézus gyógyító tevékenységének.

Jézus csodáinak megítélését rendkívüli mértékben megnehezíti, hogy a népi környezetben létrejött elbeszélések szabályai szerint hagyományozták ránk. Így a beszámolókból mindig érvényesülnek bizonyos szabályok, ugyanez érvényes a csodaelbeszélésekre is. A történeteket egy előre megadott séma szerint jegyzik le, és feltöltik folyton visszatérő motívumokkal, amelyeknek változatai vannak. G. Theißen harminchárom, az evangéliumok csodaelbeszéléseiben felbukkanó motívumot azonosított, melyek a segítségre szoruló személynek, az őt helyettesítőnek vagy megbízottainak felbukkanásától a csodás esemény leírásán át, mely egy hatalommal kiejtett szó, a beteg megérintése, esetleg más gyógyító hatású művelet által történik meg, egészen a gyógyulás megtörténtének a bizonyításáig kiterjednek.⁷⁵ Az elbeszélések, amelyek a részletek ábrázolásában eléggé szürkék, illetve tipikus elemekből építkeznek, némi szint nyernek a szükség-helyzet leírásával. A vérfolyásos asszony például már egész vagyonát orvosokra költötte (Mk 5,26). Visszatérő elem az is, hogy a gyógyulásra szoruló, Jézussal találkozni akaró ember elé akadályok tornyosulnak, mint például a vak esetében, akinek irgalmat kérő kiáltása felbosszantja a tömeget (Mk 10,48). A sematikus és sztereotípiákat tartalmazó csodatörténetek sokkal inkább abba engednek bepillantást, hogyan szemlélték

⁷⁵ Wundergeschichten 57–59, illetve: *Bultmann*, *Geschichte* 236–241.

az emberek Jézust mint csodatevőt, semmint az egyes események konkrét lefolyásába. Nem igaz, hogy ezeket a történeteket utólag kapcsolták volna Jézus tevékenységéhez. Általánosságukban ragadják meg tevékenységének egy fontos vonását, amely tevékenység konkrét leírásához az egyes csodaelbeszélések fölülvizsgálata volna szükséges, különösen azoké, amelyeknél ez sikert ígér.

A különféle betegségekről szóló megfogalmazások mai tudásunk alapján pontatlannak s bizonytalanoknak tűnnek. E kérdésben csak néhány példára térünk ki röviden. A Lk 14,2–4 szerint Jézus meggyógyít egy vízkórost („hydrópikos”). Mivel ez az „orvosi” fogalom az Újszövetségben csak a harmadik evangéliumban fordul elő, régebben olykor annak bizonyítékaul vették, hogy Lukács orvos volt. Bizonyos, hogy a betegség ilyen megjelölése az ókorban komolynak számított, hiszen Plinius is használja „hydropicus” formában (Hist. Nat. 28,232). Mindenesetre Lukács a konkrét tünetek vagy a betegségre jellemző speciális magatartásformák közül egyet sem jegyez le. Ha megvizsgáljuk e betegség leírásait az ókori orvosi irodalomban, akkor a kibontakozó kép távolról sem egységes. Fontos tünetnek látszik a normális mértéket jóval meghaladó mennyiségű ivás (Polübiosz 13,2)⁷⁶, reszketés (Arisztotelész Probl. 3,5). H. Pinkhof⁷⁷ valami vérrel kapcsolatos betegségre gondol, F. Fenner⁷⁸ trófikus neurózisra gyanakszik, amelynek tünete az ízületeknél található ömleny. Nem tudjuk precízen leírni e vízkór tüneteit. Valószínűnek látszik, hogy afféle gyűjtőnévvel van dolgunk, amely számos betegséget foglal magába.⁷⁹

⁷⁶ *Philosztratosz*, Vita Apollonii-ja szerint (1,9) Apollóniosz kiszáritással gyógyít meg egy ilyen beteget. A rabbinikus felfogás szerint a betegség oka az illető vízháztartásának zavara. Vö.: *Billerbeck*, II 203.

⁷⁷ Idézi: *Van der Loos*, *Miracles* 506, 5. jegyzet.

⁷⁸ *Krankheit* 66, *H. J. Cadbury*, *Lexical Notes on Luke-Acts*, JBL 52, 1933, 55–65, kül.: 62skk. a vízkórt a dysenteria közelében helyezi el.

⁷⁹ Ha valaki egy paplak halottainak 16–17. századi jegyzékét átlapozza, akkor rájöhet, hogy a halál bekövetkezését egészen kevés betegségnek vagy leromlást okozó tényezőnek tulajdonították. Ami pedig Heródes betegségét illeti (Történet 17,168–172), nos ezt aligha azonosíthatjuk a vízkórral, bár e gondolat felmerült néhányszor. A király valószínűleg valamilyen nemi betegség következtében halt meg.

Hasonlóképpen a „béna” (paralütikosz) megjelölést is gyűjtőnévnek kell felfogni. Az egyik béna meggyógyításáról szóló beszámolóban (Mk 2,1–12 és párhuzamos helyei, amelyek közül a Lk 5,18 a betegséget a „paralelūmenosz” szóval jelöli⁸⁰) azt olvassuk, hogy a beteg képtelen járni. Négy ember hozza hordágyon a helyszínre. A Mt 8,6 szerint a százados szolgája is béna.⁸¹ Az sem segít a betegség közelebbi meghatározásában, hogy nagy fájdalmakról van szó. A bénaságot, amely gyakorta felbukkan a klasszikus antikvitás irodalmában is⁸², nem tudjuk leszűkíteni orvosi-klinikai értelemben a bénaság valamely konkrét esetére. Ki kell hát terjesztenünk valamennyi olyan betegségre, amely jelentős mozgászavarral járt együtt. A Mk 3,1–6-ban leírt csoda alanyát is részlegesen bénának mondhatjuk, bár csak a keze volt élettelen (szószerint: elszáradt). Megbénult kézről a Királyok könyvében is olvasunk (vö.: 3Kir 13,4, a Septuagintában = 1Kir a héber kánon szerint). Ezzel kapcsolatban többen arra hajlottak, hogy valamilyen pszichikai eredetű fizikai zavarról lehet szó.⁸³ Ám az elbeszélés olyannyira szűkszavú, hogy semmi támpontot nem ad egy ilyen következtetés levonásához.

A leprás („leprosz”), akiről a Mk 1,40–45 és párhuzamos helyei írnak⁸⁴, olyan betegségben szenvedett, amelyről az Ószövetség lapjain, s a zsidóság szövegeiben sokmindent mondanak el. A 3Móz 13-at teljes egészében e betegségnek szentelték. Az itt előírtakat azután a Negaim misna-traktátus tárgyalja tovább. A lepráról szóló leírások eléggé részletesek. Olvashatunk bennük a bőrön megjelenő duzzanatokról, ótvarról, bőr-

⁸⁰ Lukács megpróbál orvosi szempontból valamelyest pontosabb lenni. Talán agyvérzés vagy köszvény okozta, a test felére kiterjedő bénaságra gondol? Vö.: *Pape-Sengebusch*, paralüó ige.

⁸¹ Lukács itt is kerüli a „paralütikosz” szót. Egyszerűen a halál előtt álló súlyos betegről beszél.

⁸² Ld. például: *Plinius*, *Hist.Nat.* 28,127. A szót olyan orvosok is használják, mint Moszkhion és Dioszkoridész. Ld. erről bővebben: *H. J. Cadbury*, *Lexical Notes on Luke Acts*, *JBL* 45, 1926, 190–209, főként: 204sk., valamint a 45. sz. jegyzet.

⁸³ *Seng*, *Heilungen* 17, *Ebstein*, *Medizin* 101.

⁸⁴ Vö.: Lk 17,11–19, valamint 4,27. Bethániában Jézus a leprás Simon vendége (Mk 14,3 és párhuzamos helyei), de erről az emberről semmi közelebbit nem tudunk. Nem beszél arról a szöveg, hogy ő maga jelen van a lakománál. Így azután azok a spekulációk is fölöslegesek, amelyek megpróbálják kitalálni, hogy Jézus meggyógyította-e őt.

elszíneződésről, amely végül bélpoklosolttá nő, fekélyekről, amelyek időnként meggyógyulnak ugyan, de helyükön fehér duzzanatok vagy pirosas foltok maradnak, vagy olyan üszkös sebről, amely burjánzással a fent említett folthoz hasonlóvá fejlődik ki (vö.: 3Móz 13,2.18 sk. 24. 29 sk.). A Misna a lepra huszonnégy fajtáját különbözteti meg. Tudtak különlegesen veszélyes fajtákról, ám várakozásainkhoz képest ezek leírása is eléggé pontatlan.⁸⁵ Philón a leprát egy sorba állítja a rosszindulatú sömörökkel, a szemölcsccsel, vagy sokféle lepráról beszél.⁸⁶ Bár sokan az antik írók által ilyenformán leírt betegséget azonosítani szeretnék azzal, amelyet mi ma leprának ismerünk⁸⁷, mégis valószínű, hogy itt is egyfajta gyűjtőfogalommal van dolgunk. Aligha lehet szó a gyógyíthatatlan változatról, hiszen a 3Móz 13sk. számol a beteg gyógyulásával, s az igazi lepra előrehaladott stádiumának tüneteit le sem írja. Valószínűleg különféle rosszindulatú és nem rosszindulatú bőrbetegségekről van szó, amelyek kultikusan tisztatlanná tették az embert, s amelyeket a mai orvostudomány szaknyelvén az adatok elégtelensége miatt nem lehet azonosítani.⁸⁸

A Mk 9,14–27 és párhuzamos helyeinek vizsgálatakor viszonylag legközelebb jutunk egy betegség pontosabb leírásához. Az evangélista viszonylag részletesen tárja elénk egy Jézus elé hozott fiú kórképét. A beteg eszerint minduntalan a földre esik, habzik a szája, csikorgatja fogait, majd valósággal megdermed. A Mt 17,15 úgy foglalja össze a betegséget, hogy a fiú gyakorta tűzbe, vagy vízbe esett. Máté ezen kívül saját diagnózist is ad: szerinte a gyerek holdkóros volt („szelénia dzetai”).⁸⁹ Ebben az esetben minden bizonnyal epilepsziás beteggel van dolgunk.⁹⁰ A Márk által találóan leírt rohamok a legbiztosabb jelei, hogy itt ez a betegség kerül elő. A nagy rémületet keltő betegség az ókorban különféle neveken volt ismeretes. Mágia és varázslás kötődött hozzá, s szent betegségnek nevez-

⁸⁵ Vö.: *Billerbeck*, IV 745 sk.

⁸⁶ *Spec Leg.* 1,80, *Som* 1,202, *Poster C.* 47., valamint: *Plinius*, *Hist. Nat.* 28,127.

⁸⁷ Kimerítő irodalomjegyzéket közöl: *W. Michaelis*, *ThWNT* IV 240, 3. jegyzet.

⁸⁸ Vö.: *M. Noth*, *Das Dritte Buch Mose*, *ATD* 6, Göttingen 1962, 90.

⁸⁹ *A Lk* 9,39 ezúttal nem közöl további részleteket.

⁹⁰ Vö.: *E. Lesky – A. Wasznik*, *RACV* 819–831.

ték. Az epileptikus tüneteket a rómaiak rossz előjelenként értékelték.⁹¹ Azt tartották, hogy mágikus kapcsolat áll fent a betegség és a Hold között. Galénosz ezt a varázslatot természetes-fizikális alapon magyarázta. Mindenesetre innen származik a holdkóros elnevezés. Minthogy néha „paidaion pathosz” néven is előkerül, valószínűleg gyakrabban fordult elő gyermekkorban. Különösen súlyosnak tartották, előrehaladott stádiumában pedig kifejezetten gyógyíthatatlannak.

Jézus gyógyító tevékenységének megértését különösen megnehezítik a kor antropológiai és kozmológiai elképzelései. Ezek szerint ugyanis az embert gonosz kényúrként hatalmukban tartják különféle démonok, testi és leki szenvedést okozva neki. A szinoptikus evangéliumokban fellelhető démonhit az egész antik világban széles körben elterjedt volt. Feltűnő azonban, hogy az evangéliumokban a jelenség sokkal inkább előtérben van, mint az Ószövetségben⁹². Talán Galileával függhet ez össze, melynek népében akkoriban mélyen gyökerezett a démonoktól való félelem.⁹³ A démonhit terminológiája eléggé egységes. A démon („daimónion, daimón”)⁹⁴, démoni kifejezés („daimonidzómenos”, főként Máténál és Márknál) mellett gyakran találkozhatunk a nép hitét szemléletesen leíró „tisztátalan lélek” megjelöléssel. Ritkábban fordul elő a „gonosz lélek” kifejezés (Lk 7,21 valamint 8,2).

Ha a jelenséget alapján akarjuk érteni, akkor a következő különbségekre kell figyelnünk. Mindenekelőtt azzal a furcsa elképzeléssel találkozunk, miszerint a démon, vagy esetleg a démonok behatolhatnak az illető emberbe, mintegy lakást vehetnek benne, teljes mértékben birtokolhatják. Így a megszállott már nem ura saját magának, az őt fogva tartó szellem akarattalan eszközként cselekszik. A démontól történő megszabadításról, amelynek csúcspontja a távozásra felszólító parancs („apopompé”), az ördögűzési történetek tájékoztatnak bennünket. Ha mármost itt is eltekintünk a több esetet összefogó híradásoktól, akkor az evangéliumok-

⁹¹ *Plinius*, *Hist. Nat.* 28,35 feljegyezi, hogy az epileptikus előtt köpni kell, hogy a betegséget visszadobjuk.

⁹² Az Ószövetség a démonokat mint pogány isteneket a Jahve-hit nevében leértékeli. Vö.: *G. Gloege*, in: *RGG* 3. kiadás, II 2.

⁹⁴ János evangéliumában erőteljesen visszaszorul a démonok említése, amit leginkább a negyedik evangélium címzettjeinek köre indokol.

ban végeredményben két ördögűzési történetet olvashatunk (Mk 1,23–28, illetve Mk 5,1–2, valamint párhuzamos helyeik). A második ezek közül, ahol a gonosz lélek végül egy disznócsordába költözik át, már-már groteszk vonásokat mutat. Az ördögűző tevékenység mellett arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy ebben a korban a betegségek okaként is a démonokat jelölték meg. Ez magyarázza, miért tűnnek fel exorcista vonások a gyógyítási történetekben is. A „néma megszállott” (Mt 9,32), vagy a meggörnyedve járó asszony esetében (Lk 13,11), akit egy démon tett beteggé, betegségeket okozó démonokra kell gondolnunk. (Vö.: Mk 7,24–30, illetve 9,17, valamint párhuzamos helyeikkel.) Sokféle módon jut kifejezésre a gyógyító hatalma a betegségeket okozó démon felett, ám előlött könnyel átsiklunk olvasáskor. Amikor a pogány százados arról a hatalomról beszél, amellyel ő katonái fölött rendelkezik, s melynek ő maga is alá van vetve (Mt 8,9), Jézusnak a betegségeket okozó démonok feletti hatalmára utal, amelynek ez utóbbiaknak feltétlenül engedelmeskedniök kell. Hasonló elképzelésre utal, amikor Jézus a Lk 4,39 tanúsága szerint *megparancsolja* a láznak, hogy szűnjön meg. Végül azt is meg kell még említenünk, hogy a szinoptikus felfogás szerint a démonok működésének nincs köze a bűnhöz. E démonok az emberi test és psziché kártevői.⁹⁵ Mivel a szinoptikus anyag segítségével különbséget akarunk tenni ördögűzés és az ördögűzéshez hasonló gyógyítás között, akkor a következő megállapítást tehetjük: a gyógyító a démon hatásával foglalkozott, az ördögűző viszont a jelenlétével.⁹⁶

Csak hogy Jézus gyógyításait nem intézhetjük el azzal, hogy az idejétmúlt világkép szerint démonok tartották megszállva az egész világot. Az evangéliumok gyógyítási történetei teljes mértékben idomulnak olvasóik értelmezési szintjéhez. Az ördögűzési beszámolókat azonban nem intéz-

⁹⁵ A „daimón” kifejezés az Újszövetségben csak a Mt 8,31-ben fordul elő.

⁹⁶ Ez utóbbi körülmény a következő félreértéshez vezetett. A Lk 8,2 megjegyzése szerint Jézus hét démonot űzött ki Magdalai Máriából, és sokan ebből azt a következtetést vonták le, hogy az asszonynak óriási bűnei lehettek. Ám Mária „megszállottságának” semmiféle bűnhöz sem volt köze. A kifejezés egy betegségre utal. A messzeágazó ókori démon-elképzelésekhez ld.: K. Thraede, RAC VII 44–117, O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, BWANT V/10, Stuttgart, 1970. Egy babilóniai szöveg tanúsága szerint a démonok úgy lepik el a földet, akár a fű.

hetjük el ilyen egyszerűen. Aligha vitatható, hogy maga Jézus ördögűzőként is fellépett, bármilyen idegenül és hozzá nem méltóan hangzik is ez. Maradtak ránk olyan Jézus-logionok, amelyek kétségtelenül ezt igazolják. Olvashatjuk például ellenfeleinek szemrehányását, amely szerint Jézus Belzebub, az ördögök vezérének segítségével űz ki démonokat (Mt 12,24, valamint 9,34). Ezzel kapcsolatban egyéb ördögűzőkre is utalnak, akik Jézussal egy időben működtek. „Ha én Belzebub segítségével űzöm ki a tisztátalan lelkeket, akkor vajon a ti fiaitok kinek a segítségével teszik ugyanezt?” – kérdezi Jézus (Mt 12,24). Az ördögűzők tevékenysége tehát a nép köreiben ismert volt.

Megismerhetjük-e egyáltalán csak egy kicsit is közelebbről ezt a jelenséget, amely az úgynevezett „primitív” népeknél mindmáig élő gyakorlat? Ha valaki démontól megszálotttról hallott, akkor többnyire feltűnő, elérnítő rendellenességek jutottak eszébe, különösen ideg- és elmebetegek, súlyosan neurotikus, neuraszténias emberek, sőt az identitásvesztés jelensége is.⁹⁷ Arra is sokszor utaltak már, hogy a háború, a nyomor, az elnyomottság elősegítheti az egyszerű embereknél a démonoktól való félelem kialakulását és növekvését. Ennek alapján a démonokban való hit úgy értékelhető, mint a félelem, magány és terrorizáltság érzete, amit álmok, természeti jelenségek, betegségek, örültség vagy extázis okoznak. A démonok e felfogás szerint az ilyesféle rossz tapasztalatok tárgyiasult kivetítései.⁹⁸ Az ezzel együttjáró lét- és életfelfogás olyan különösen nyomasztó helyzetben találja már az embert, amiből egyedül aligha képes megszabadulni. Nem Jézus teremtette ezt a helyzetet, számára már előre adott volt. Az ő ördögűző tevékenysége kiszabadítja az embert ebből a szorongatott helyzetből.

Világkép, diagnózisalkotás és adott séma szerint alkalmazott elbeszélő elemek rokonítják az evangéliumi csodatörténeteket más, Biblián kívüli, de hasonló környezetben lejátszódó történetekkel. Az összehasonlítás során találhatunk olyan elemeket, amelyek segítenek tovább tipizálni az

⁹⁷ Vö.: *Theißen*, *Wundergeschichten* 94.

⁹⁸ Vö.: *Böcher*, *Christus exorcista* 166, *Klausner*, *Jesus* 363, *Oesterreich*, *Besessenheit* 19, *van der Loos*, *Miracles* 374. Utóbbi említi a személyiség megkettződését (*dedoublement de la personnalité*).

evangéliumi történeteket. Kapcsolódási pontként válasszuk ki a kafarnaumi százados szolgájáról szóló történetet. A kompozíció a logion-forrás hagyományrétegéhez tartozik (Mt 8,5–13, illetve Lk 7,1–10). A Jn 4,46b–54 azonban kései bizonyítékot szolgáltat arra nézve, hogyan csiszoltak le a későbbiekben konkrét vonásokat a történetről. Ezért ez utóbbi a legrégibbi szövegállapot rekonstrukciójakor nem jöhet szóba. Ezt a legelső változatot nagyjából a következő módon lehet rekonstruálni:

„Mikor Kafarnaumba ért, odajött hozzá egy százados. »Uram – szólította meg –, szolgám bénán fekszik a házában és rettenetesen kínlódik.« – »Menjek és gyógyítsam meg?« A százados erre így felelt: »Uram, nem vagyok méltó, hogy betérj a házamba. Csak szólj egy szót, és a szolgám meggyógyul. Magam is alárendelt ember vagyok, és katonák szolgálnak alattam. Ha azt mondom az egyiknek: Menj el! – elmegy, a másiknak: Gyere ide! – odajön hozzám, vagy a szolgámnak: Tedd ezt meg! – megteszi.« Ennek hallatára Jézus elcsodálkozott és kísértőihez fordult: »Bizony, mondom nektek, Izraelben senkinél sem találtam ekkora hitet.« S amikor a százados hazatért, szolgáját gyógyultán találta.”⁹⁹

A történet Jézus és a százados egészen személyesen megformált találkozásra irányul. A szolgát, akinek gyógyulását a százados kéri, nem viszik oda. Alapvető fontosságú a hit, melyet a százados megvall, amit Jézus dicsér, s ami őt arra indítja, hogy segítsen. Noha egy csodaelbeszélésben várható, hogy be fog következni a gyógyulás, itt azonban a százados hite alapján egy meglepő ajándék jellegét ölti vagy tartja meg.

Az evangéliumi hagyományhoz, különösen pedig annak jánosi verziójához megdöbbenően közel áll az a talmudi gyógyítástörténet, amely Hanina ben Dosza nevéhez kapcsolódik:

„Történt egyszer, hogy Rabbi Gamáriel fia megbetegedett. Erre ő elküldött két írástudót Rabbi Hanina ben Doszához, hogy kérjék meg, könyöröggön irgalomért a számára. Amint Ben Dosza meglátta a közeledőket, nyomban felment az emeletre, és irgalomért imádkozott számára. Amikor lejött, így szólt a jöve-

⁹⁹ Vö.: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, 117skk.

vényekhez: »Menjetek, elmúlt a láza.« Erre azok megkérdezték: »Csak nem próféta vagy?» Mire ben Dosza így felelt: »Sem próféta, sem próféta fia nem vagyok. Viszont a következő ígéretet kaptam a hagyományban: ha az ima könynyedén száll fel ajkamról, akkor tudom, hogy elfogadásra lelt, ha nem – akkor pedig tudom, hogy elvetés lett a sorsa.« Erre azok leültek, feljegyezték és megjegyezték pontosan azt az órát. Mikor azután visszatértek Rabbi Gamálieelhez, az így szólt hozzájuk: »A templomra mondom! Nem is hagytátok el és nem is tettetek hozzá. Ehelyett így történt: abban az órában elhagyta őt a láz, majd vizet kért tőlünk, hogy igyon.«” (bBer 34b)

Az evangéliumi hagyományhoz hasonlóan itt is „távgyógyításról” van szó. A küldöttség motívuma Lukáccsal, az óra megállapítása, az apa–fiú viszony a kérő és a beteg közt, valamint a lázdiagnózis Jánossal rokonítja a szöveget. (Vö. Lk 7,3–6, valamint Jn 4,46 és 52.) A Jn 4-gyel való összefüggés annyira szembeszökő, hogy P. Fiebig tárgyalta a két szöveg közti irodalmi függőség lehetőségét.¹⁰⁰ Noha Fiebig végül joggal utasítja el ezt a lehetőséget, mégis az marad a benyomásunk, hogy mindkét oldalon sematizáló jellegű elbeszélésről van szó. Ugyanakkor van két figyelemre méltó különbség is. Az egyik esetben Hanina imája, a másikban viszont Jézus hatalma nyomán jön létre a gyógyulás, amint azt a százados a parancsteljesítés képét használva találóan le is írta. Másfelől viszont az evangéliumi történetet meghatározó hitmotívum a rabbinikus elbeszélésből hiányzik.

¹⁰⁰ Az eredeti szöveg helyreállításához: A betegség leírása a Lk 7,2-ben (rosszul/halálán volt, vö.: Jn 4,47) biztosan másodlagos. A zsidók véneinek illetve a barátok küldöttségeiről szóló híradást önálló lukácsi hozzátételnek kell tartanunk. Az alázatosság szavai, amelyek itt az öröm helyére lépnek, csak a százados szájába illenek. A zsidók közvetítő delegációja jól beleillik Lukács „üdv történeti” gondolkodásmódjába. A napkeletről, illetve napnyugatról érkező sokaság logionja bizonyára Máté betoldása (Mt 8,11). A Lk 13,28sk. ugyanezt egészen más helyen hozza. A történet eredeti befejezését ma már aligha lehet bizonyosan rekonstruálni. A Mt 8,13 Máté önálló gondolata, amit valószínűsít az is, hogy igen közel áll a Mt 15,28b-hez. Talán egy ilyesféle mondat állt a szöveg legvégén: A századoshoz pedig így szólt: a szolgád meggyógyult. A 7. verset kérdésként kell értelmeznünk. Vö.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I 299sk., *Theissen*, Wundergeschichte 183, *Busse*, Wunder 141–160.

Harmadik példánk a görög-római világba vezet el bennünket. Tacitus „Korunk története” című művében (IV. 81) két gyógyításról tudósít, melyeket Vespasianus vitt végbe Egyiptomban:

„Egy világtalannak ismert alexandriai közember Vespasianus térde elé vetette magát, és Szerapisz isten intésére, kit ez a babonáknak hódoló nép leginkább tisztel, vakságának orvoslásáért esengve s nagy siránkozás közepette könnyörgött az uralkodóhoz, hogy arcát és szemét méltóztassék bekenni szájának váladékával. Egy másik, béna kezű, ugyanannak az istennek a sugallatára azt kérte, hogy tapossa meg őt caesari lábával. Vespasianus először nevetve tiltakozott, de amikor azok állhatatosan kérlelték, egyfelől tartott ugyan a hiábavalóság híretől, viszont az illetők esedezése és a hízelgők biztatása reményt keltett benne: végül az orvosok véleményét kérte, hogy ilyen vakság és bénaság leküzdhető-e emberi segítséggel. Az orvosok különféle módon nyilatkoztak: az egyiknek nem apadt ki, tehát visszatérhet a látóképessége, ha elhárulnak az akadályok. A másiknak kimarjultak az ízületei, de gyógyító erő alkalmazására rendbe jöhetnek. Talán ez az istenek akarata, és az isteni szolgálatra az uralkodó van kiválasztva, végezetül is a sikeres gyógyítás dicsősége a Caesarra, megghiúsulásának csúfsága a nyomorultakra hárulna. Vespasianus tehát abban a meggyőződésben, hogy az ő szerencséje előtt minden nyitva áll, és már semmi sem elképzelhetetlen, ő maga derűs tekintettel, az ott ácsorgó sokaságnak pedig nagy figyelme közepette megteszi, amit kértek. Tüstént használható lett a kéz, és a vaknak felvirradt a napfény. Mindkettőt most is emlegetik, amikor már semmi ára a hazugságnak.”¹⁰¹

Nyilvánvaló, hogy e történet egészen más jellegű, bár egyfajta vallásos felhang itt is felfedezhető. Ez a vallásos elem azonban a segítséget kérőkre korlátozódik. Ők azok, akik Szerapisz isten útmutatását követve fordulnak a császárhoz. Vespasianust valósággal belekényszerítik az istenség gyógyító eszközének szerepkörébe, amihez neki nem csekély kétségeket kell legyőznie saját magában. Az egész végül nyilvános színjátékba torkollik. Az elbeszélés a császár dicsőségét öregbítendő hangzik el.

¹⁰¹ Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen, 1911, 21 sk.
Borzák István fordítása in: Tacitus összes művei, I, Budapest, 1980, 364 sk.

Úgy tűnik, hogy a hitet az evangéliumi csodaelbeszélések sajátosságának tekinthetjük. A gyógyítási történetek legtöbbszörben ez kifejezésre is jut: „Hitüket látva” (Mk 2,5); „Izraelben nem találtam ekkora hitet” (Mt 8,10); „Hited megmentett téged” (Mk 5,34, valamint 10,52); „Nagy a te hited” (Mt 15,28). Vagy negatív megfogalmazásban: „Ó, te hitetlen nemzedék, vajon meddig maradjak még körülöttekben?” (Mk 9,19). Ebben a kontextusban egyéb megnyilvánulásokat is a hit kinyilvánításaként értékelhetünk: „Ha akarod, megtisztíthatok engem” (Mk 1,40), vagy ilyen az irgalomért való kiáltás is (Mt 9,27, illetve 28). A hit tematikája a János-evangélium gyógyítási történeteiben is tovább hat, még ha teológiailag erősen átdolgozva (Jn 9,35–38), vagy a hitetlenséggel szemballítva is (Jn 5,10skk., valamint 24). Ha a hit kérdése fel is bukkan hellenisztikus, a Biblián kívüli környezetben, csodaelbeszélésekben, mindig más hangsúllyal történik.¹⁰²

Ha viszont a hit jellemzi az evangéliumi gyógyítási történeteket, megpróbálkozhatunk azzal, hogy továbbkérdünk: Hogyan állt mindezzel Jézus? A csodatétel a történeti Jézus működésében mindig szoros kapcsolatban állt a hittel. Ezt a megállapítást támogatja az a két, még most megvizsgálandó hagyomány, amelyekben a nyilvánvaló hitetlenség miatt Jézus megtagadta a csodatételt.

A Mk 6,1–6a-ban Jézus eredménytelen názareti fellépéséről olvasunk. Amikor szombaton tanított a zsinagógában, szűkebb pátriájának lakói megbotránkoztak, mert ismerték Jézus családját, azt a kispolgári környezetet, amelyből jött, a köztük kézművesként töltött hosszú munkás éveket. Mindezt képtelenek voltak összeegyeztetni Jézus bölcsességével és csodatevő erejével. Ez a szülőföldjén történt sikertelen próbálkozása nem eshetett nyilvános működésének elejére. A Lk 4,14–30-ban Jézus Názá-

¹⁰² Lukianosznál gyakran felmerül a csoda és a hit összekapcsolódása (Pseudolog 13,15,28 sk.). Ám a hitnek itt nincs teológiai minősége. Azt akarja elhíttetni, hogy a csodák megtörténhetnek, hogy a varázsigék hatásosak, hogy léteznek démonok és kísértetek. *Theißen*, *Wundergeschichte* 133–136. kimutatta, hogy a hit itt, akárcsak Jamblikhosz, Plutarkhosz vagy Strabon esetében, csak követi a csodát. Azon néhány esetben – a tanúságok Epidaurusra korlátozódnak –, ahol a csodát megelőzi a hit, ott sem kerül elő a „pisztisz” szó. Még a legközelebbi párhuzam talán *Aiszkhinész*, Anthol. Palat. 6,330: „Amikor minden halandók számára rendelkezésre álló eszköz csődöt mondott, akkor helyezte az istenibe a reményt.” A szöveget ld.: *Weinreich*, *Heilungswunder* 195 is.

retben kezdi meg nyilvános működését, sőt itt tartja első nyilvános prédikációját is, melyet annak külső kivitelezésében drámaian alakít ki, de ennek a beállításnak megvannak a maga teológiai okai. Jézus korábbi csodatettei Názáretben már nem voltak ismeretlenek. Nyilvánvaló, hogy itt megfelelő elvárásokat tápláltak a falu naggyá lett fiával kapcsolatban, ahol a falu korlátolt lakói szeretnének szakvéleményt mondani a zseni tojáshéjáról (H. J. Holtzmann). A sehol másutt, csak saját hazájában megvetett prófétáról közmondásossá vált logion, amellyel megpróbálják magyarázni az érthetetlen elutasítást, nem ad kimerítő választ a szituációra. Ráadásul ezt a logiont vélhetőleg csak utólag illesztették a perikópához. A názáretiek eredeti reakciójaként azt kell tekintenünk, hogy „megdühödtek rá”, Jézusénak pedig, hogy „csodálkozott hitetlenségükön”.¹⁰³ Egy éles, és ezért alighanem a régi hagyományhoz tartozó megjegyzés hírül adja, hogy Jézusnak Názáretben nem is sikerült csodát tennie (5a vers). Márk próbálta tompítani e megjegyzés élességét (5b, valamint Mt 13,58, illetve Lk 4,23 megmeregíti). Történeti szempontból mindezek alapján bizonyos, hogy Jézus saját városának lakói előtt nem tett csodákat. Ennek fő oka pedig az volt, hogy Názáretben egyáltalán nem talált hitet.

A csoda megtagadása és a hit hiánya közti összefüggést nem kevésbé drasztikusan fejezi ki egy másik eset, amiről az evangéliumok különféle helyein van szó. Bizonyos emberek – a Mk 8,11 szerint farizeusok, a Mt 12,38 szerint egyes írástudók és farizeusok, a Mt 16,1 szerint farizeusok és szadduceusok, a Lk 11,6 pedig meghatározatlanul másokról beszél – jelet követelnek Jézustól. A jelenetet egyébként nemcsak Márk, hanem a mondásgyűjtemény is hagyományozta. Ez magyarázza, miért hozza Máté két helyen is.¹⁰⁴ Fölteszik a kérdést a meghatalmazásra vonatkozó-

¹⁰³ Az eredeti szöveg helyreállítására nézve ld.: *Gnilka*, Markus I 227–229. A perikópa legrégebbi elemei a következők: Egy ma már teljes bizonyossággal nem rekonstruálható bevezetés, amely elbeszéli, miként lépett fel Jézus a názáreti zsinagógában, valamint a 2b, a 3, az 5a és a 6a versek. Ettől eltérő analízis található: *Bultmann*, Geschichte 30sk., *Koch*, Bedeutung 147–153., *E. Graeßer*, Jesus in Nazareth, in: szerk. *E. Graeßer*, Jesus in Nazareth, BZNW 40, Berlin, 1972, 13.

¹⁰⁴ A Jn 2,8, valamint a 6,30 konkrét szituáció kapcsán említi meg a jel követelését. Jézusnak e szerint egy jellel kellene bizonyítania, hogy valóban hatalom adatott neki, ami feljogosítja, hogy a templom piacán rendet csináljon. Olyasféle jelet várnak tőle, mint Mózes esetében a manna volt.

lag, s vitapartnerei azt várják Jézustól, hogy a prófétákhoz hasonlóan csodával igazolja saját magát (1Sám 10,1skk., 1Kir 13,3; 2Kir 19,29, valamint kritikus felhang kíséretében 5Móz 13,1 skk.). Égi jelet akarnak látni. A szinoptikus nyelvhasználat szerint a jel a hatalmat bizonyító cselekedettel („dünameisz”) ellentétben – ez a szó jelenti Jézus csodáit (Mt 11,20 skk., 14,2 stb.) – az a fajta csoda, amely minden kételkedést eloszlat. A minden kétséget kizáró csoda követelése azzal is erősítést nyer, hogy olyan csodát várnak, amely az égből jön, azaz közvetlenül Isten vinné végbe, s ez igazolná őt. A kérdés heves elutasítása itt is a hit kérdésével függ össze. A Mk 8,11 szerint Jézus egyszerűen otthagyja a csodát követelőket. Elutasítását esküformulával támasztja alá, amely feloldva körülbelül így hangzik: „Átkozott legyenek, ha e nemzedék számára jel adatik.”¹⁰⁵ A csoda követelése Jézus szemében egyet jelent a megátalkodott hitetlenséggel. Ő csak a hit számára tárul fel. Az általa hirdetett üdvösség csak a hittel érhető el.

Mindenesetre nyugodtan számolhatunk azzal, hogy Jézus a jelet követelők számára mégis kilátásba helyezett egy jelet, amely azonban nem jelentette hittel kapcsolatos gondolkodásának megváltoztatását. „Jónás jelének” nevezi e jelet a Lk 11,29 szerint. Az evangéliumokban e kijelentést eltérő módon értelmezték. A Mt 12,40 Jézus feltámadására vonatkoztatja, de ez az interpretáció nyilvánvaló módon szekundér. A Lk 11,30 valószínűleg a mondásgyűjtemény interpretációját vette át, ahol a következők olvashatók: „Mert ahogy Jónás jel volt a niniveieknek, úgy jel lesz az Emberfia is e nemzedéknek.” A legvalószínűbb, hogy Lukács itt az Emberfia második eljövételére gondolt, amelyre a mondásgyűjtemény szerint a különleges várakozás irányult. A Mk 8,12 szerint Jézus nem említi meg Jónás jelét, de ez nem a szöveghely eredetiségét bizonyítja, hanem inkább azt jelzi, hogy Márk már nem értette pontosan, mit is jelent ez a jel, vagy esetleg a lehető legnyersebben akarta visszaadni Jézus válaszát. Azok a nehézségek, amelyek a Jónásra való hivatkozás kapcsán felmerültek, csak erősítik a benyomást, hogy itt egy autentikus jézusi mondással állunk szemben. Jézus valószínűleg a bűnbánatra és megtérésre buzdító prédiká-

¹⁰⁵ A Mk 8,12-höz ld.: Blass-Debr §372,4, J. Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark*, JBL MS 12, Philadelphia, 1961, 110sk.

cióira utalt, ahol úgy gondolta, Jónáshoz kapcsolódik. E keretek közt nem szükséges tovább tárgyalnunk a kérdést. A fontos az, hogy Jézus az ilyen módon megígért jellel együtt is kitart álláspontja mellett, amelyben megköveteli a hitet. Az sem kizárt, hogy a „túl-késő-lehetőség” is figyelembe veendő ehelyütt.¹⁰⁶

A hit bennfoglaltatása Jézus gyógyításainak történetében egyben megmutatja az utat is, amelyen járva értelmezhetjük e történeteket. A hitet nem lehet annak pusztá lehetőségére korlátozni, hogy a gyógyulás megtörténhet. A Jézusba vetett bizalom túlmutat az általa nyújtott konkrét segítségen, s Jézusban az üdv hozóját látja meg, aki képes bárkit megmenteni. A szó és a csoda összefüggése, amivel hamarosan foglalkozunk még, abban is megnyilvánulhat, hogy Jézus a gyógyítástörténetek elbeszélése szerint az esetek többségében pusztá szavával gyógyít. Hallunk ugyan a beteg megérintéséről (Mt 8,3.15; 9,29; 20,34 stb.), sőt egyéb gyógyítási praktikákról (nyálról: Mk 7,33; 8,23), valamint egyéb segédeszközökről (Jn 9,6) is, amelyek őt, mint a nagy csodatevőt mutatják be. Ezeken a pontokon alighanem későbbi hellenisztikus befolyással számolhatunk.¹⁰⁷ Az eredetileg csak a szóra történő összpontosítás kapcsolatot teremt az Isten országáról szóló igehirdetés és a szó közt, s a csodákat ezen igehirdetés alá rendeli. A gyógyításokat csak abban az esetben tudjuk helyesen értékelni, ha az Isten országáról szóló igehirdetés fényében szemléljük őket.

Mivel történeti irányultság vezet bennünket, áttekintésszerűen a gyógyítási történetek egyes részleteire is fel akarjuk hívni a figyelmet, hiszen ezek konkrét dolgokat őrizhettek meg a számunkra. Jelzés lehetne például az a körülmény, hogy együtt olvashatjuk a helyszínről és a beteg nevééről szóló adatot a jerikói vak koldus, Bartimeus esetében (Mk 10,46), Péter anyósa és kafarnaumi háza említésekor (Mk 1,29 sk). A kafarnaumi százados esetében mindehhez még az a szöveg mögött érzékelhető elem is járul, hogy Jézus mint zsidó visszautasítja, hogy belépjen egy pogány

¹⁰⁶ G. Schmitt, *Das Zeichen des Jona*, ZNW 69, 1978, 123–129 feltételezi, hogy Jónás jele Jeruzsálem lerombolása volna. Érvelése során a „vita prophetarum”-ra hivatkozik, ám megoldási javaslata kérdéses.

¹⁰⁷ Vö.: *Dibelius*, *Jesus*, 73 sk.

ember házába (Mt 8,7 mint kérdőmondat). A béna meggyógyításakor a tető felnyitása is igen ősi hagyomány darabjának tűnik (Mk 2,4).

Az égi jel követelésének visszautasításából az is kiderül, hogy milyen is lehetett a Jézus által véghezvitt csodák jellege. Valószínűleg egyik sem volt a szó betű szerinti értelmében vett lehengető csoda. A hitetlen mindenestre nem tartotta elegendő bizonyítéknak őket. Ezeket csak az értékelte úgy, mint a hatalmat bizonyító csodás jeleket („dynamis”), aki a hitben megnyílt Jézusnak. Így az a jelenet, amelyben Jézus megtagadja a jelet követelők kérését, egyben kritériumként szerepel csodáinak általános megítéléséhez.

b) Jézus logionjainak száma, amelyek csodás gyógyító tevékenységének értékelésekor szóba jöhetnek, feltűnően alacsony. Ez a körülmény is felhasználható, ha helyesen akarjuk besorolni tevékenységének ezt az oldalát. Kapcsolódjunk itt is a hit tematikájához! Ha a hit kritériummá tétele e területen Jézus sajátja, akkor feltételezhetjük, hogy itt továbbmutató kijelentésekre bukkanhatunk.

Van egy hitről szóló mondat, amely mindent a hittől tesz függővé. Jézus szavainak szelíden korholó hangneme arra látszik utalni, hogy mondanivalóját eredetileg tanítványainak szánta. E megfigyelést tovább erősíti, hogy megtaláljuk az evangéliumokban is, jóllehet különböző helyeken szerepel: Mk 11,23/Mt 21,21 a fügefa elátkozásával kapcsolatban hozza elő mint a tanítványoknak szánt fontos tanítást. A Mt 17,20 szintén idézi ezt, megint csak a tanítványoknak szóló rövid oktatásként, amikor a tanítványok előzőleg megpróbálkoztak egy holdkóros fiú meggyógyításával, és saját hitetlenségük miatt kísérletük kudarcba fulladt. Csak Lk 17,6 állítja ezt egy szituáción kívüli, az apostoloknak címzett iránymutatásba. Kiindulhatunk tehát abból, hogy a hit fentebb ábrázolt szöveggörnyezetbe helyezése Máténál és Márknál másodlagos, bár a logion maga természetesen ősi. Lényegében két változat áll előttünk: a Mt 11,23 és párhuzamos helyei, illetve a 17,20 egyfelől, a Lk 17,6 másfelől. A rekonstrukció során a Mt 17,20-ra, illetve a Lk 17,6-ra támaszkodunk:

„Bizony mondom nektek, ha csak akkora hitetek lesz is, mint a mustármag, s azt mondjátok ennek a hegynek itt, menj innét oda, odamegy.” (Mt 17,20)

„Ha csak annyi hitetek lesz is, mint egy mustármag, s azt mondjátok ennek a szederfának: Szakadj ki gyökerestől és verj gyökeret a tengerben, megteszi nektek.” (Lk 17,6)

Jelen pillanatban minket csak az a központi kérdés érdekel: a hegy, vagy pedig a szederfa szerepelt-e az eredeti képben? Valószínűleg a fa mellett kell voksolnunk. Ez az kép az eredeti, s alighanem a Genezáreti-tó partján álló szederfák egyike ihlette. Abban azonban, hogy az eredeti képet később visszavezették a hegyeket megmozgató hitre, feltehetőleg egy, a hitről szóló közmondás játszott szerepet (1Kor 13,2; Tho 48).¹⁰⁸ A logion tanulságát éles kontraszt, a kicsi és a nagy ellentéte hangsúlyozza. A mustármag akkortájt az emberi szem számára még felfogható legkisebb dolgok egyikének számított, a szederfa pedig különösen erős gyökérzetéről volt híres.¹⁰⁹ A legkisebből tehát nagy hatású valami kerekedik. A képet mégsem szabad szó szerint értenünk, mintha arról volna benne szó, milyen varázslattal lehet a tengerbe áttelepíteni egy fát. Az sem volna helyes értelmezés, ha azt gondolnánk, hogy a mondás valami módon mérni akarja a hitet. Az igazi hit hatásaiban nagy, de csak akkor ilyen, ha az ember a hitben kinyílik Isten előtt, s a rendelkezésére áll. Isten így az emberekben keresztül működhet a világban. Hasonló összefüggésre lehattunk figyelmesek már a Jézus názáreti fellépését leíró perikópa kapcsán is, ahol kiviláglott, hogy az emberi hitetlenség cselekvésképtelenségre kárhoztatja Istent. Ez a logion ugyanezt a tételt ellenkező előjellel, pozitívan formu-

¹⁰⁸ Másként vélekedik *Hahn*, ZNW 76, 1985, 156–158, aki szerint a képet a hegy és a tenger határozta meg. Szerinte ez a helyzet a Mk 11,23 esetében. Mégis valószínű, hogy ezt a szólást Márk vitte be a szövegbe. A logiont Márk a rá gyakran jellemző módon a sokszori továbbadástól átalakítottan hagyományozza. A Mt 21,21 Márktól függ. Máté két helyen is hozza a logiont, mert azt a Q-nál és Márknál egyaránt megtalálta. A kérdéssel kapcsolatos vitáról ld.: *Gnilka*, Matthäusevangelium II 105sk., 110, illetve uő.: Markus II 133. A hegyet elmozdító hit képe a rabbinikus irodalomban sem ismeretlen: Ld. *Billerbeck*, I 759.

¹⁰⁹ A bibliai szöveg nem a „szükomorea”, hanem a „szükaminosz” szóval adja vissza a szederfa-jelentést. (Lk 19,4). Vö.: *V. Reichmann*, RAC 683–688.

lázza meg: az ember hite Isten hatalma, amennyiben működésbe hozza Isten tevékenységét. Az Isten által eltervezett cselekedetek sokfélék lehetnek, ám ebben a szöveggörnyezetben a csodákkal és a gyógyításokkal kell összekapcsolnunk őket. Jézus e szavai pedig aligha vonatkozhatnak másra, mint az ő saját hitére.

Mindezzel arra a belátásra érkezünk el, hogy a csodás gyógyítások kapcsán nemcsak annak a hite fontos, aki a segítségben részesül, hanem Jézus hite is. Ez pedig megint csak Isten országával függ össze.¹¹⁰ Jézus egyedülálló módon nyitott volt Isten felé, s ezzel egyedülálló hite volt.¹¹¹ További szentírási helyek is szólnak erről a mindent lehetővé tevő hitről. Jézus például a Mk 9,23 tanúsága szerint egy epilepsziás fiú édesapjához így szól: „Minden lehetséges annak, aki hisz.” Ez voltaképp nem más, mint meghívás az ő hitében való részesülésben. Márk teljesen jól látta a dolog lényegét, amikor leírta az apának erre a kihívásra következő választát: belátta saját hitetlenségét.

Az egyik evangéliumi mondásban közvetlenül Isten országára vonatkoztatva látjuk a csodákat. Ez a mondás már a mondásgyűjteményben is az ellenfelek szemrehányó szavainak a kontextusában állt. Az ellenfelek szerint Jézus Belzebub, az ördögök fejedelme segítségével úzi ki a gonosz lelkeket. Úgy tekintjük, hogy egy régebbi hagyomány tanúsága szerint e támadásra Jézus a következő választ adta: „Ha én Belzebub segítségével űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor a ti fiaitok kinek a segítségével teszik ezt? Ezért bírátok lesznek ők.” (Mt 12,24.27/Lk 11,15.19.)¹¹² A logion, amelyet most veszünk szemügyre, nem polemikus jellegű: elszigetelten hagyományozódott ránk. Máté és Lukács közt mindössze egyetlen különbség fedezhető fel: „Ha én Isten ujjának (Máté: lelkének) segítségével űzöm ki a gonosz lelket, akkor elérkezett hozzátok Isten országa.” Itt mindenképpen a lukácsi verziót (Isten ujja) kell előnyben részesítenünk. Ez az eredeti, amely közelebb visz bennünket a szöveg megértéséhez. Ha

¹¹⁰ Hahn, ZNW 76, 1985, 156–158 a logion eszkatologikus irányát figyelte meg.

¹¹¹ E problémáról bővebben: G. Ebeling, Jesus und Glaube, ZThK, 55, 1958, 64–110.

¹¹² Vö.: Gnllka, Matthäusevangelium I 461. Lührmann felfogása (Redaktion 33), hogy tudniillik a Lk 11,19 a Q-redakció számlájára írandó – ezt a nézetet Merkleintől vette át (Gottesherrschaft 158) – nem meggyőző.

Jézus tettei során igénybe veszi Isten ujját, sőt talán azt is mondhatnánk, azonosul is vele, akkor Isten rajta keresztül működik. Hogy Isten az ujjával működik és teremt, az már az Ószövetségben sem ismeretlen gondolat. Az Úr ujjával írja a kőtáblára a törvény szövegét (Ex 31,18; 5Móz 9,10 a Septuaginta alapján), az ég ujjainak alkotása (Zsolt 8,4 a Septuagintában).

Hogy Isten hatalma megnyilvánul Jézus ördögűző cselekedeteiben, az azt jelzi, hogy Isten országa elérkezett az emberekhez. A görög szövegben használt ige („ephthaszen”) csakis Isten királyságának jelenvalóságát fejezheti ki.¹¹³ Ami figyelemreméltó s ezért megérdemli, hogy foglalkozzunk vele, nem más, mint hogy Isten országát mint végső üdvöt szorosan összekapcsolja Jézus személyével. A qumráni kéziratokból biztosan tudjuk, hogy ez a zsidó közösség is ismerte a jelen való üdv fogalmát. Ám ott ez nem egy közvetítő személyhez, hanem az Isten közösségébe való belépéshez kapcsolódik. A jelenvaló üdvvel kapcsolatos szövegekben nem is kerül elő Isten országa.¹¹⁴ Jézus számára saját csodatetteiben mintegy megfoghatóvá vált Isten országa mint a végső üdvösség. Ám egyelőre nem volt szó ezen uralom véglegességéről. Minthogy a királyság, a baszileia jelen megtapasztalhatóságában Jézus személyével van összekötve, ezért ő marad a garancia ezen királyság végérvényes, végső kinyilatkoztatására.

Túl kevés volna persze ezeket a hatalmat kifejező tetteit pusztán az eljövendő baszileia jeleként értelmezni.¹¹⁵ E cselekményekben már reális üdvözítő erő munkált. Ezért beszéltek többször is ebben az összefüggésben Isten országának dinamikus jelenlétéről.¹¹⁶ Ez a formulázás alighanem a dolog lényegének közvetlen közelébe hatol. Emellett azt is figyelembe kell venni, hogy a logionnak alapvető fontosságot kell tulajdonítani. Jézus saját ördögűzéseit és gyógyításait, melyek időhöz kötött exorcista kontex-

¹¹³ A kérdésről kimerítő vita folyt. Vö.: Kümmel, Verheißung 99–101, Kuhn, Enderwartung 191–193.

¹¹⁴ Vö.: Kuhn, Enderwartung. Qumránban az üdvjelenlét az angyalokkal felépülő közösséget, újratereztést, előzetes mennybe jutást, a sheóltól való megóvást jelentette. E fel fogás kiépítésében igen nagy szerep jutott a közösség önértelmezésének, amely a csoportot lelki templomként határozta meg.

¹¹⁵ Hasonlóan: Dibelius, Jesus 66.

¹¹⁶ Schnackenburg, Herrschaft 87.

tusban állnak, úgy tekintette, mint Isten országának elővételezett, az ő személyében történő kinyilatkoztatását, s általuk értelmezi a baszileiát. Ennek a belátásnak az újszerűsége biztosítja értelmezésének hitelességét.

Egészen hasonló tényállást világít meg az erős ember legyőzéséről szóló kis példázat. Mindkét variánsát figyelembe véve leszögezhetjük, hogy Márk változata a régebbi: „Senki sem törhet be az erős ember házába és nem rabolhatja el a holmiját, hacsak előbb meg nem kötözi az erős embert. Csak akkor rabolhatja ki a házat.” (Mk 3,27, illetve Mt 12,27) Ez a szöveg is ördögűzési kontextusban áll, s összefügg Isten országával, így jelentősége igen nagy.¹¹⁷ Az egész példabeszédet az a mozgás járja át, amely az erős legyőzésére irányul. A harc meghatározó motívuma, amely a fentebb tárgyalt ördögűzésekhez képest újdonság, a sátán birodalmával kapcsolatban értelmezhető. Ezt a birodalmat jól szervezett, ártó démonok serege által lakott képződményként kell elképzelnünk. E képanyagot az Iz 49,24 sk. már előkészíti: „El lehet-e venni a zsákmányt az erőstől, és megszabadulhat-e a fogoly a vitéz harcostól? Igen! Mert az Úr mondja: Az erőstől megszabadulnak a foglyok, és a vitéz harcostól elveszik a zsákmányt. Magam szállok harcba azokkal, akik ellened harcolnak, és én mentem meg a gyermekeidet.”

Hogy beszélhetünk-e itt közvetlen irodalmi függésről, nem tudjuk biztosan. A sátán birodalmának legyőzésével, amely abban is megnyilvánul, hogy az ember megszabadul a démonok okozta testi-lelki nyomorúságából, előretör az Isten országa. Az a dualista jelleg, amely harcolni látja a sátán és az Isten birodalmát, zárt szemléletmódnak felel meg. A harc már eldőlt, hiszen az erős harcost megkötözték, ilyenformán a kijelentésből optimizmus, a biztos győzelem tudata árad. Mindez tovább erősíti azt a jelentőségteljes belátást, hogy Isten megvalósuló országa az ember teljes üdvét és teljes felszabadulását akarja, s nem korlátozódhat csupán belső, lelki területekre. A logion hitelessége abban is megnyilvánul, hogy a hűs-vét utáni szövegekben, különösen azokban a himnuszokban, melyeket az istentiszteleteken használtak, a „hatalmak” legyőzése Jézus keresztyéhez,

¹¹⁷ Jeremias, Gleichnisse 122 sk. Jézus megkísértésére (Mt 4,1–11 és párhuzamos helyei) akarja vonatkoztatni e mondást, ahol is megvalósul az erős legyőzése. Csakhogy semmi sem bizonyítja e kapcsolat meglétét.

feltámadásához és felmagasztaltatásához kapcsolódik, amíg itt földi működésével függ össze.

A párhuzamos szöveg (Lk 11,21sk.) allegorizálja az eredeti példabeszédet, amikor felfegyverzett erős emberről tud, akivel szembeszáll egy erősebb harcos, elveszi fegyvereit (tén panoplian), melyekben bízott, az őrzött zsákmányt pedig szétosztja. Feltételezhetjük, hogy az erős és a még erősebb vitéz közvetlenül a sátánt és Jézust szimbolizálja, a „panoplia” a démonok birodalmát, a zsákmány pedig a megszabadított embereket jelképezi.¹¹⁸ Hogy a lukácsi szöveg tartalmaz-e az Iz 53,12-re történő direkt utalást, semmi esetre sem állítható biztosan.¹¹⁹

„Láttam a sátánt: mint a villám, úgy bukott le az égből” – mondja Jézus a Lk 10,18 tanúsága szerint. Ez a mondat tökéletesen beleillik a fenti tényállásba. Lukács a mondást a hetvenkét tanítvány visszatérésével kapcsolja össze, akik boldogan számolnak be Jézusnak saját sikeres ördögűzéseikről. Magát a mondást vagy teljesen izoláltnak kell tartanunk, vagy pedig olyannak, amely elveszítette eredeti kontextusát. E kontextus természetesen nem lehet más, mint Jézus ördögűző tevékenysége. Hogy azután képes beszédről van-e szó, vagy Jézus valamilyen látomásos élményére utal, azt nem lehet eldönteni.¹²⁰ Annyi bizonyos, hogy a szöveg értelme a gonosz felett aratott végső győzelem. A sátán lezuhanása azt jelenti, hogy megkezdődik birodalmának összeomlása. Az összeomlás okozója maga Isten, aki Jézusnak nyilatkoztatta ki országának győzelmét, amelyben Jézus is cselekvően részes. Jülicher¹²¹ hívta fel a figyelmet arra,

¹¹⁸ Vö.: Jülicher, Gleichnissreden II 226–228.

¹¹⁹ Így vélekedik: Jeremias, Gleichnisse 122sk., Merklein, Gottesherrschaft 161, 563. jegyzet.

¹²⁰ Bultmann, Geschichte 174 szerint a Lk 10,18 töredék-benyomást kelt. A mondás eredetileg bizonyára Jézus, s nem a tanítványok ördögűzéseire vonatkozik. A sátánnak mint égi vádlónak a szerepe véget ért: ez az ábrázolása alighanem csak a Jób 1,6–12, illetve 2,1–7 befolyásaként értelmezhető. Ugyanígy: W. Foerster, ThWNT VII 157. A sátán lezuhanásának eszkatológiai motívumához ld.: P. von der Osten-Sacken, Gott und Belial, StUNT 6, Göttingen, 1969, 210sk. M. van Rhijn, Een blik in het onderwys van Jezus, Amsterdam, 1927, 2. kiadás a logiont ironikus értelemben olvassa (vö.: Jeremias, Gleichnisse 122, 6. jegyzet), de iróniának itt a valóságban semmi nyoma. Müller, ZThK 74, 1974, 416–448 szeretné a logiont Jézus egy víziójára vonatkoztatni, ami pedig messzemenő következményekre vezetne. Ám, tekintve a szöveg különlegességeit, nagy óvatosságra van szükség.

¹²¹ Gleichnisreden II 216.

hogy nyelvi rokonság áll fent azon kijelentés, miszerint a sátán lezuhan az égből, illetve azon történet között, amelyben ellenfelei égi jelet követelnek Jézustól. Közvetlen összefüggésről nem lehet szó, de ha hagyjuk, hogy az összehasonlítás érvényre jusson, akkor egyértelműen adódik, hogy maga Isten adja meg Jézusnak a bizonyosságot.

Amikor Jézus válaszol Keresztelő Jánosnak a börtönből hozzá intézett kérdésére, hogy tudniillik ő-e az eljövendő, különféle Izajás-helyeket hoz fel (35,5sk; 26,19; 61,1) utalva arra, hogy vakokat, bénákat, leprásokat, süketeket gyógyít meg, halottakat támaszt fel, a szegényeknek pedig hirdeti az evangéliumot (Mt 11,2–6 és párhuzamos helyei). Ez a felsorolás Jézus tetteit jelentőségük szerint emelkedő sorrendben tárja elénk s az igehirdetésben csúcsonyul ki. Jézus működésének ilyen értékelése tökéletes összhangban áll saját szándékaival. A szó tehát felette áll a csodának, melyet csakis az igehirdetése fényében lehet helyesen befogadni. Mégis tanácsosnak látszik, hogy ezt az írástudói jellegű reflexióktól sugárzó szöveget egy későbbi időpontra datáljuk.¹²²

Ha mindazt összefoglaljuk, amit Jézus csodás gyógyításainak jelentőségével kapcsolatos fáradozásaink eredményeként adódik, a következőket mondhatjuk: a csodás gyógyítások az Isten országáról szóló igehirdetés részei. E keretben pedig a kinyilatkoztatott szóhoz képest alá- és mellrendelt helyzetben vannak. Eszkatológiai fordulat hírnökei, s meg tapasztalhatóvá teszik Isten országának dinamikus jelenlétét, a maga gyógyító, segítő és megmentő erejével. A baszileia elővételezett kinyilatkoztatásának folyamatába ágyazva különleges módon részt vesznek a világban még erőteljesen továbbműködő, bár lényegében már legyőzött rossz és a gonosz elleni harcban. A dualisztikus világképben, ahol Isten és a sátán uralma áll szemben egymással, Isten ügyében biztos lehet az ember. Ám a csodás gyógyításokat végeredményben csak a hitben lehet meg tapasztalni. Ez a hit Jézus lényét is meghatározza, akik pedig segítséget kaptak,

¹²² Másként gondolja: *Kuhn*, *Enderwartung* 195–197. A kérdéshez kapcsolódó vitáról ld.: *Gnilka*, *Matthäusevangelium* I 405–410., *A. Vögtle*, *Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung*, (Mt 11,2–5/Lk 7,18–23), in: *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf, 1971, 219–242., *W. G. Kümmel*, *Jesu Antwort an Johannes den Täufer*, Wiesbaden, 1974.

azokhoz ez a hit a hozzájuk vezető út. Jézus hite természetesen egyedülálló. Ha emberek meghívást kaphatnak, hogy részesüljenek az ő hitéből, utat kell találniuk a Jézusban velük találkozó isteni működéshez és a Jézus tetteiben jelenlévő „baszileia”-hoz. Ezért a hit több, mint a Jézus csodatevő erejébe vetett puszta bizalom. A hit Jézus szavára mondott igen, amely a végső menekülést hozza meg. A gyógyítások mind a szóra összpontosítanak, s ebben láttuk az iménti gondolat megerősítését. Végezetül pedig ezek a csodák beteljesedésükben karizmatikus események, amelyek azt mutatják, milyen meglepő, milyen meglepően új az Isten országa. Elhallgattatják az emberi kétségbeesés hangját, a kultikusan tisztátalan embert Isten elé állítják, nyomukban újjáteremtődik az emberi méltóság. Jézus ördögűzései tiltakoznak a démonoktól való félelem ellen, és segíteni akarnak ennek legyőzésében. Mint Isten eljövendő országának meg tapasztalásai megvilágítják Isten akaratát, amely a teljes ember üdvözítésére irányul.

Kitekintés

A csodákról szóló hagyományokat különösen is meghatározták a húsvéti események. Ez azt jelenti, hogy e történeteket a húsvéti hit, a feltámadt Jézusba vetett hit fényében újraolvasták, továbbfejlesztették, sőt e hit fényében új történetek is születtek. Éppen a csodákról szóló történetek voltak leginkább alkalmasak rá, és az is volt a feladatuk, hogy közvetítsék, hogy a közösség számára élő valóságként létező megdicsőült Krisztus segít övéinek és válaszol kéréseikre. Ezek az új történetek olyan erősen kötődnek a húsvéthoz, hogy eredeti formájukat nem lehet, de nem is érdemes rekonstruálni. Alapvető igazságuk az, hogy a földön élt egykori Jézus most a megdicsőült Krisztus. E történetek számára már nem az a kérdés, hogy ki volt Jézus és mit tett, hanem az, hogy mit tesz most, és ki ő számunkra.

Ebből a nézőpontból kell néhány rövid megjegyzést fűznünk egyes hagyománybeli anyagokhoz. A tenger elcsendesítéséről szóló elbeszélés (Mk 4,35–41 és párhuzamos helyei), a példabeszéd, amelyben Jézus a vízen jár (Mk 6,45–52), valamint Jézus színeváltozása (Mk 9,2–10) epifánia-csodák: az isteni fenség nyilatkozik meg bennük. A tengerről szóló törté-

netek, különösen a vihar lecsendesítéséről szóló, a csodás megmentés elemeit tartalmazzák. Az epifánia-csodák közel állnak a feltámadt Jézus megjelenéseihez. Régi, és meg-megújuló vita van arról, hogy e történetek vajon nem mindenestől húsvéti megjelenéstörténetek-e, és esetleg csak az evangélisták szerkesztői munkája nyomán kerültek volna bele később a földi Jézus működését leíró részek közé. Elvileg elképzelhető volna ez is, hiszen a közösség nem tett különbséget a földi Jézus és a megdicsőült Krisztus között. Különösen komolyan meg lehetne vizsgálni ezt a lehetőséget a vízen járásról szóló történet esetében, amely számos rokon motívumot tartalmaz a húsvéti megjelenéstörténetekkel.¹²³ A vihar lecsendesítése, illetve a színeváltozás kapcsán e párhuzamok kevésbé jelentősek. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a színében elváltozott Krisztus a tökéletes, a trónon ülő, aki az embereket el tudja vezetni az ő tökéletességéig.¹²⁴ A tengert lecsendesítő (megdicsőült) Krisztusban a káosz erőit féken tartó alakot kell látnunk. Ezenkívül az is figyelmet érdemel, hogy a parancs, amellyel Jézus elnémítja a vihart (Mk 4,39), az ördögűzési történetek mintáját követi, s előfeltételezi, hogy a természet ártó erői mögött démonok dolgoznak. A perikópát úgy is olvashatjuk, mint ami összefoglalja Jézusnak a démoni erők ellen vívott győzelmes harcát, amelyet exorcizmusában harcolt végig.

Az arról szóló hagyomány, hogy Jézus jóllakatja tömeget néhány kenyérrel és hallal (Mk 6,32–44, illetve 8,1–10), azokkal a lakomákkal együtt szemlélendő, melyeket Jézus az emberekkel költ el, s melyeken asztalközösségre lép velük. A szerző számára az a történet szolgált előképként, amelyikben Elizeus próféta megvendégel száz embert (2Kir 4,42–44). Azok a racionalista magyarázatok, amelyek szerint Jézus jelenléte olyannyira mély benyomást tett az emberekre, hogy készek lettek volna egymással megosztani a magukkal hozott ételt, bizonyára megfelelnek a jézusi etikának¹²⁵, de az elbeszélés logikájának aligha. Talán egy lakoma

¹²³ Az összehasonlítható elemek a következők lehetnének: a tanítványok azt hiszik, kísértetet látnak (Mk 6,49, illetve Lk 24,37), Jézus a parton áll (Mk 6,47, illetve Jn 21,4). A Péter-jelenetek is összehasonlíthatók volnának (Mt 14,28–30, illetve Jn 21,7).

¹²⁴ Vö.: *Gnilka*, Markus II 21–29, illetve uő.: *Matthäusevangelium* II 98.

¹²⁵ Vö.: *A. de Tocqueville*, *Die Demokratie in Amerika*, Nachdruck, 1956, 206. (Magyarul: *A demokrácia Amerikában*, legutóbbi fordítása Fábián Gábortól, Gondolat, 1983)

áll a háttérben, amelyet az Isten országára való boldog várakozás jegyében tartottak?¹²⁶ A közösség számára minden bizonnyal az eukarisztikus lakomára asszociált a történet.¹²⁷

Az összesen három halottámasztást elbeszélő történetet (Jairus lánya: Mk 5,21–43 és párhuzamos helyei, a naimi ifjú: Lk 7,11–17, Lázár: Jn 11, 17–44) csak a húsvét fényében hirdethették. Egy meghalt embernek a földi életbe való visszatérése, amely azután ismét csak a halálba torcollik, csakis akkor szolgálhat a megváltás képeként, ha közben Krisztusra pillantunk, aki a halálból végérvényesen feltámadva az örök élet záloga. Ezzel azonban egy sor feltételezés nyomban célt tévesztetté válik. Például az, amelyik szerint a Jairus leányának feltámasztását elbeszélő történet eredetileg egy nagyon beteg kislány meggyógyításáról szólt, és csak később fejlesztették feltámasztás-történétté.¹²⁸ Az élet és a halál kérdését igazán radikálisan csak a húsvétból kiindulva lehetett feltenni. Így ezeket az elbeszéléseket, mint ahogy egyáltalán a csodatörténetek itt bemutatott kialakulását is e radikális nézőpont szerint kell tárgyalni, különben ártatlan mesékké torzítanánk valamennyit.

IRODALOM: *W. Ebstein*, Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud, Stuttgart, 1903.; *O. Weinreich*, Antike Heilungswunder, RVV VIII/1, Giessen, 1909.; *T. K. Oesterreich*, Die Besessenheit, Langensalza, 1921.; *H. Seng*, Die Heilungen Jesu in medizinischer Sicht, Arzt und Seelsorger 4, Königsfeld/Baden, 2. kiadás, 1926.; *F. Fenner*, Die Krankheit im Neuen Testament, UNT 18, Leipzig, 1930.; *H. van der Loos*, The Miracles of Jesus, NT S 8, Leiden, 1965.; *H.-W. Kuhn*, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, StUNT 4, Göttingen, 1966.; *R. H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, F. J. Schierse ford., Düsseldorf, 1967.; *K. Kertelge*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, AtANT 23, München, 1970.; *R. Pesch*, Jesu ureigene Taten?, QD 52, Freiburg, 1970.; *O. Böcher*, Christus Exorcista, BWANT 96, Stuttgart, 1972.; *D.-A. Koch*, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, Berlin, 1975.; *O. Betz-W. Grimm*, Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu, Arbeiten zum Neuen Testament und

¹²⁶ Ezt a lehetőséget értelmezi félre a zelóta Jézusról szóló elmélet. Ld. pl.: *H. Montefiore*, Revolt in the Desert?, NTS 8, 1961/62, 135–141.

¹²⁷ A szöveg hatástörténetét vizsgálva az eukarisztiára való utalás meglepően ritka. Vö.: *Gnilka*, Markus I 236sk.

¹²⁸ *Pesch*, Markusevangelium I 313.

Judentum 2, Bern, 1977.; *U. B. Müller*, Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, ZThK 74, 1977, 416–448.; *U. Busse*, Die Wunder des Propheten Jesus, FzB 24, Stuttgart, 2. kiadás 1979.; *E. Lohse*, Glaube und Wunder, in: Theologia Crucis – Signum Crucis, *E. Dinkler*-emlékkönyv, Tübingen 1979, 335–350.; *F. Hahn*, Jesu Wort vom bergversetzenden Glauben, ZNW 76, 1985, 149–169.; *U. Wegner*, Der Hauptmann von Kafarnaum, WUNT II/14, Tübingen, 1985.

4. Jövő, jelen, Isten országának közelsége

Jézus igehirdetésének központi jelentőségű eleme és legbensőbb tartalma az Isten országa. Az Isten országához való kötődés olyan erős, hogy – amint fentebb láttuk – nem korlátozódik csupán igehirdetésére, hanem Jézus egész nyilvános működését átfogja, sőt, túl is nyúlik működésén. Igen, az igazi téma Isten eljövendő országa. Csak távollétéből, jövőbeliségeből, eljövételéből kiindulva tudja felmérni és sejteni az ember, milyen is, vagy milyen lesz. Ezzel máris vizsgálódásunk látókörébe érkezett az idő dimenziója. Isten országának a jövőhöz, de a jelenhez is köze van. Ismerjük Jézusnak olyan kijelentéseit, amelyek eljövendő, de olyanokat is, amelyek jelenvaló dolognak írják le. Hogy megértsük, mi is tulajdonképpen Isten országa, vagy milyen is lesz, meg kell próbálnunk kideríteni és bemutatni, milyen viszonyban van vele jelen és jövő, illetve hogyan viszonyul maga jövőhöz és jelenhez.

E kérdés megválaszolása hatalmas egzisztenciális vitát kavart és kavar ma is. Felmerülnek szélsőséges nézetek, amelyek Isten országát vagy csak a jövő, vagy csak a jelen birodalmába utalják, más szavakkal Isten országát csak eljövendő vagy csak jelenidejű dologként képesek felfogni. Az első esetben Jézus az eljövendő Isten országának a hírnöke, aki az ország előtt jár, s megjövendőli annak eljövételét. Ez az eljövétel azután mindig valami közvetlenül közeli, küszöbön álló dologként merül fel. A második felfogás szerint Jézussal teljeseedik be minden, Isten országa Benne és Vele érkezett el, láthatóan és megragadhatóan. Közelségének valamint a közelség elmaradásának problematikája, mely ebből adódik, aztán természetesen nem jelenik meg.

Ha ezt a két véleményt „szélsőségeként” értékeltük, akkor ezzel azt akarjuk sugallni, hogy a megoldás biztosan nem valahol középütt helyezkedik el, hanem abban kell keresni, hogy a probléma vizsgálata során mind a két időbeli relációt komolyan kell venni, a jelen és a jövőt is érvényesíteni kell. A helyzet még bonyolultabbá válik, ha tekintetbe vesszük, hogy az Isten országa olyan minőséget képvisel, amely nem fogható fel helyesen, ha időbeli kategóriákhoz, a jelenhez és a jövőhöz viszonyítjuk. Bizonyos értelemben természetesen mintegy kvalifikálja Isten országa az időt, nem csak valahogy viszonyul a jövőhöz, de Isten országa maga a jövő. E megállapításnak pedig a jelen értékelésére is nagy hatása van.

Az evangéliumok sehol sem magyarázzák meg, mit is jelent a fogalom: az Isten országa. Jézus nem akarta definiálni, sem elméletileg kifejtetni. Azt mondhatjuk, Jézus feltételezte, hogy hallgatóságának tagjai tudják, mit jelent e szó, ám ez csak részben igaz. Még egy általános Isten országa-elképzelés ismeretében is fontos volna tudni, hogyan gondolkodott maga Jézus erről a kérdésről. Valószínű persze, hogy egy teoretikus definíció nem illett volna bele a jézusi nyelvhasználatba. Így meg kell elégednünk egyelőre azzal, hogy a rendelkezésünkre álló kijelentésekből indulunk ki. Ezek mindig Isten valamilyen cselekedetéről beszélnek, vagy kilátásba helyezik azt. Isten királyként cselekszik, királyként uralkodik, nyilvánvalóvá teszi királyi uralmát. Ha Istent az ószövetségi gondolkodásnak megfelelően királyként írjuk le, akkor is meggondolandó, hogy az Isten országa kifejezéssel körülírt üdvhozó cselekvése teljesen és kizárólag Istentől indul ki és felénk irányul. Ezt a jövőben és a jelenben lejátszódó esemény-sort olyan logionokból ismerhetjük meg, amelyek Jézusra mennek vissza. Jövő, jelen, közelség a számunkra fölmerülő szempontok.

a) Isten országának jövőbelisége igen erőteljesen rögzítődik az Úr imádságának, a Miatyánknak a szövegében. A tanítványnak így kell imádkoznia eljöveteleért: „elthető hé baszileia szu” (Mt 6,10/Lk 11,2): „jöjjön el a te királyságod”. A görög igeidő (aoristos) arra utal, hogy a kérés egy egyszeri, a jövőben várható eljövételre irányul. Nem szabad tehát helytelenül értelmezve azt gondolnunk, hogy ez az eljövétel valami olyasféle esemény, amely lassú folyamatként, esetleg épp emberi segítséggel valósul meg. Isten lesz az egyedüli cselekvő személy, ő mutatja fel várt király-

ságát.¹²⁹ Isten királyi uralmának kell eljőnnie az emberekhez, és kinyilatkoztatnia saját magát előttük.

Sokan el akarták vitatni Jézustól e kérést, mint ahogyan az előtte álló kérést is: „szenteltessék meg a te neved”, főleg arra utalva, hogy teljesen zsidó érzésvilágra vall.¹³⁰ Az Úr imádságának zsidó jellege éppen annyira vitán felül áll, mint az a megfigyelés, hogy Isten királyságának eljövetele a zsidó imák visszatérő eleme. Mégis, bepillantást nyerhetünk a Miatyánkban megfogalmazódó Isten királysága különleges értelmére, ha e helyet összehasonlítjuk párhuzamos zsidó szöveghelyekkel. Így szól az ún. Tizennyolcas Ima („smóné ‘esre”) 11. és 14. áldásának régebbi, palesztinai változata:

„Hozd vissza bíráinkat, mint régen, tanácsosainkat, miként kezdetben, s légy egyedül Te a mi királyunk... Könyörülj Urunk, Istenünk városodon, Jeruzsálemen, s uralmad lakhelyén, Sionon, valamint Dávid házának királyságán, akit igazságosságod kent fel.”¹³¹

Itt a kérést, hogy jöjjön el az Isten országa, más egyéb kérések közt találjuk, az Úr imádsága viszont teljes egészében eszkatológiai meghatározottságú. A baszileia-kérés a Miatyánk középpontja. A régi viszonyok helyreállításának igénye, ha mégoly fényes formában várják is azt, Jézusnál hiányzik. Főként azonban a nacionalista-politikai beállítást keressük hiába. Dávid trónjának visszaállítása kívül esik az Úr imádságának horizontján. Ez a negatív eredmény igen jelentős, és egyben a szöveg autentikusságának is bizonyítéka. Az a királyság, amelyet Jézus vár, eredetileg bizonyára szintén Izraelt érinti, végelemzésben azonban az egész emberiségre vonatkozik.¹³²

¹²⁹ A fordítás nyelvesztétikai szempontok alapján született, hogy a szöveget könnyebb legyen több embernek együtt mondani. A Vulgata variációja (Adveniat regnum tuum!) megváltoztatja a szöveg eredeti értelmét.

¹³⁰ Így tett már Harnack. Lohmeyer, Vaterunser 207. és Tilbory, Nt 14, 1972, 104sk. szekundérnek tartják a megszentelésre vonatkozó kérést. Schulz, Q 87, a Miatyánkot is az ősi palesztinai Q-közösség számlájára írja.

¹³¹ A fordításhoz ld.: Billerbeck, IV 212sk.

¹³² Az autentikusság irányába mutat az a megfigyelés is, hogy a Miatyánkban még semmi sem látszik a húsvét perspektívájából. Ha az ima a korai egyházon belül készült volna, akkor ez aligha lenne így.

A Miatyánkban az Isten országára vonatkozó kérés igen szoros összefüggésben áll egy másikkal: „hagiaszthétó to onoma szu” (Mt 6,9/Lk 11,2) – „szenteltessék meg a te neved!” Így a „te-kérések” közé tartozó két kérés úgy is felfogható, mint két szintetikus parallelizmusban álló mondat, amelyek kölcsönösen magyarázzák egymást.¹³³ A „név” olyan fogalom lesz, amely ezen a helyen szinte felcserélhető a baszileiával, s nem az imát bevezető „Atya” nevet jelöli. A név a bibliai szóhasználatban magát a lényt jelenti, aki a nevet viseli. Isten neve szent, miként lénye is az, teremtetlenségében, büntelenségében és árnyéknélküliségében – szemben a világban levővel, a teremttel. Mégis, a jelenben rejtve van, megközelíthetetlen. A megszentelésre vonatkozó kérés éppen ezért a feltárlásra, az önkinyilatkoztatásra irányul. Ezen felül azonban itt is – miként az Isten országának eljövetelére vonatkozó kérésben – egy történet áll a középpontban, amelyet egyedül Istentől – emberi közreműködés nélkül várnak. Ha a név megszentelése és Isten országának eljövetele közti kapcsolatra gondolunk, akkor az utóbbi teológiai jellege még egyértelműbben megnyilvánul. Az embereknek szóló nagy adomány képe sejlik fel. Mindenesetre azért azt is meg kell látnunk, hogy a kérés egy ima szövegében szerepel. Így a tökéletes Istenre irányulás teljesen világos. Hogy Isten meg akarja szentelni saját nevét, ez nemcsak azt a tapasztalatot feltételezi, hogy Isten elrejtőzött, hanem azt is, hogy a kérdéses időpontban még megvetett, s nem részesül elegendő tiszteletben.¹³⁴ Az imádkozó mindezt fájdalmasan éli meg, s könyörög, hogy eljöjjön végre Isten üdvöt és ítéletet hozó országa.

Isten országának jövőbelisége szembe szökik az úgynevezett Isten országába való beengedésről szóló rövid mondásokkal kapcsolatban, mintegy más szempontból szemlélve. E mondásokban olyan feltételekről olvashatunk, amelyek teljesítése segít abban, hogy valaki beléphessen Isten

¹³³ Schürmann, *Das Gebet des Herrn* 53., R.H. Gundry, *Matthew*, Grand Rapids, 1982 von. hely. Az első kérést imakezdő megszólításhoz szeretnék kapcsolni, de a parallelizmus ténye ennek ellene mond.

¹³⁴ Ez az összefüggés Ezeiel próféta esetében is felfedezhető: „Szentté teszem nagy nevedet, amelyet gyalázat ért a népek között, amelyet megszenteltségtelenítettetek a népek között. Akkor majd megtudják a népek, hogy én vagyok az Úr...” (Ez 36,23, illetve 39,7, valamint 43,7sk.)

országába. Az átalakult föld Isten végidőkben bekövetkező eljövetelekor az üdv mindent átfogó színtere lesz, Isten országa lesz belőle, az ország, ahová Jézus ígérete szerint azok jutnak be, akik hallgatnak szavára. Isten országa így voltaképp az Isten királyi uralmával betöltött világ, a hön áhított végső cél, amelyre az ember rendeltetett. Az eredetileg Jézustól származó ilyen értelmű mondások száma később megnőtt (mint Mk 10,15-ben, illetve Mt 5,20-ban), eredeti jézusi mondást olvashatunk a Mk 10,25-ben: „Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni Isten országába.” Ide vehetjük még a Mt 18,8 sk-t, egy felszólítást a botrányok elleni elszánt küzdelemre.¹³⁵ A plasztikus és sokkoló hatású megfogalmazás mindkét esetben érv lehet a mondás eredetisége mellett. A gazdagság veszélyeinek kiemelése, valamint a megfogalmazás helyenként nyersen határozott hangneme jellemző Jézus igehirdetésére. Az is figyelmet érdemel, hogy a Mt 18,8 nem arról beszél, hogy valaki belép „az Isten országába”, hanem arról, hogy valaki „belép az életbe”. Isten országa, amelyet az embernek el kell nyernie, maradandó, örök életet ad. Az Isten országának eljövetele előtt közvetlenül történik meg a halottak fel-támadása (vö.: Lk 11,31sk. és párhuzamos helyei).

A jelöltek közt, akik különlegesen várományosai Isten országának, ott vannak a szegények. Ezt az ígéretet olvassuk a Hegyi Beszéd nagy tanítását bevezető nyolc boldogságban. E pillanatban még nem az a kérdés érdekel bennünket, hogy pontosan kik is a szegények, az éhezők és a sírók, és hogyan teljesíthetik az Isten országába jutás feltételeit. Most csak a jövő perspektívája érdekes, amely itt különös élességgel rajzolódik ki Isten országának összefüggésében. Az osztályrészükké váló Isten országa ugyanakkor azt is jelenti számukra, hogy ott majd jóllaknak és vigasztalást nyernek (Lk 6,20sk.). Az üdvösség e leírása mindenképpen figyelmet érdemel, ugyanis a világban megnyilvánuló valóságos nyomorra utal, melyet Jézus

¹³⁵ A Mt 18,8sk – nak (vö. még: Mk 9,43.45.47) másodpéldánya a Mt 5,29sk. A két szöveg egymáshoz való hagyománytörténeti viszonyáról ld.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I 160, 4. lábjegyzet. A 18,8 megfogalmazása eredetibb. *Jeremias*, Theologie I 41 arra hívja fel a figyelmet, hogy az „Isten országába belépni” – kifejezésnek nincs párhuzama az Újszövetségen kívül.

nyitott szemmel járva a világban észrevesz, s melynek végérvényes megszüntetése számára az ország lényeges jellegzetessége.

Problematicus mondás hangzott el az utolsó vacsorán is, amikor Jézus megjövendöli halálát. Bár a szöveg rekonstrukciója nehézségekbe ütközik, az bizonyos, hogy Jézus itt kijelenti: többé nem iszik bort, nem iszik a szőlőtő terméséből addig a napig (Mk 14,25), amíg el nem jön az Isten országa (Lk 22,18). Lehetséges, hogy itt a baszileia közvetlen említése szekundér, és inkább Jézus halálának megjövendölése áll a középpontban. Mégis, a halál sötét szakadásán túlnézve mintegy hasadékon keresztül felcsillan valami Isten eljövendő országából.¹³⁶ A zsidó irodalomhoz hasonlóan Isten országát örömlakomához hasonlítják (vö.: Mt 8,11 és párhuzamos helyei). Jézus majd a lakomaasztalnál ül. „Az a nap” – egyébként az ítélet napja (Mt 7,22, Lk 10.,12, 17,31, 22,34), ebben a megvilágításban bizalommal eltöltő fényt kap.

b) Tárgyalnunk kell néhány egyéb példabeszéd problematikájáról is, amelyeket hagyományosan különleges, közvetlen kapcsolatba hoznak az Isten országával. Ezek a szövegek képanyaguk kapcsán erősen kötődnek a galileai parasztok életéhez és munkájához. Ha a talán túlságosan is ismert, a magvetőről szóló példázat (Mk 4,3–8 és párhuzamos helyei) felé fordulunk, akkor ezt azért tesszük, mert e történet körül számos kérdés merült fel, melyeket nagyrészt a kutatásban kibontakozó heves vita vetett föl, és jobban tudatosítják bennünk a téma problematikus voltát. Magát a példabeszédet mégsem vitatták el soha Jézustól. Ám mondanivalóját illetően már elég nagy a zavar a kutatók között. Már Bultmann is rezignáltan írja az elbeszélésről: „Vigasz ez azok számára, akiknek munkájuk nem terem gyümölcsöt? Ebben az esetben Jézus egy félig rezignált, félig azonban köszönetet mondó monológjával állanánk szemben? Vagy talán figyelmeztetés az isteni Ige hallgatói számára? Jézus prédikációjának vagy pedig a közösség igehirdetésének hallgatóihoz? Vagy talán a parabola ere-

¹³⁵ A Mk 14,25-ben olvasható „hotan” mondatot kibővítésként kell értelmeznünk. Ld. ehhez: *Gnilka*, Markus II 243., *K. Berger*, Die Amen-Worte Jesu, BZNW 39, Berlin, 1970, 54sk.

¹³⁶ Geschichte 216.

deti formájában egyáltalán nem az Igéről van szó?...¹³⁷ Egyes szerzők lehetetlennek tartják, hogy el lehessen jutni a példázat eredeti értelméhez.¹³⁸ Az Újszövetség lapjain neki tulajdonított mondanivalót (Mk 4, 13–20) mindenesetre joggal szokták szekundérnek tartani.¹³⁹ Mégis, maga az elbeszélés elegendő kiindulópontot tartalmaz, ha értelmét akarjuk megragadni.

A történet egy magvetőről szól. Vele kapcsolatban mindössze annyit közöl a szöveg: „Kiment a magvető vetni.” (Mk 4,3) Úgy tűnik, magára hagyja a vetést. Szántásról és gyomlálásról nem esik szó. Még furcsábbnak találjuk, legalábbis mi, ahogyan vet, ahogyan látszólag gondatlanul szórja a magot a keményre taposott útra, a köves talajra, a tövisek közé s végül a jó földbe. Vég nélküli vita alakult ki arról, hogy vajon Jézus korában ez volt-e a vetés megszokott módja, vagy pedig a történet egy olyan magvetőt állít elénk, akinél kétféle mag van: egy olyan, amely elpusztul, s egy olyan, amely termést hoz.¹⁴⁰ Újabban általában az első értelmezést fogadják el a kutatók, s ezzel csaknem egyhangúan és joggal vetik el annak lehetőségét, hogy a példabeszéd önmagában megfogalmazna bármit is a megátalkodottság elítéléséről. A meggyőző értelmezés nagyjából így hangzik: Izraelben akkoriban a szántás előtt vetettek, így a leírt veszteség szinte önmagától adódott.¹⁴¹ Mégis, világosan látnunk kell, hogy a példa-

¹³⁷ H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, StUNT 8, Göttingen, 1971, 114, 77. jegyzet., *Linnemann*, *Gleichnisse* 123.

¹³⁸ Így már *Jeremias*, *Gleichnisse* 75–77., J. *Wellhausen*, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 2. kiadás 1909 von. hely. Az ennek bizonyítására felhozott érvek gyakran ismétlődnek. Főleg arra kell rámutatni, hogy az allegorizáló módszer segítségével az eredetitől eltérő értelmet kap a szöveg. További érv az értelmező rész és a korai keresztény misszió szóhasználat közötti megegyezés.

¹³⁹ Ez utóbbi értelmezésre a szöveg márki kontextusának megfigyelése vezetett, amely a megátalkodottság miatti ítéletről szól (Mk 4,10–12). Vö.: H. *Windisch*, *Die Verstockungsidee in Mc 4,12 und das kausale „hina“ der späten Koine*, ZNW 26, 1927, 203–209.

¹⁴⁰ E felfogás legjelentősebb képviselője G. *Dalman*, *Viererlei Acker*, PJ 22, 1926, 120–132. Másutt azonban: *Arbeit und Sitte II* 195 így ír: „Hogy a vetést gondos szántás előzi meg, az a bibliai időkre vonatkozólag bizonyos Iz 28,24sk. révén. Ugyanezt sejteti az Oz 10,11sk., ahol a szántás két fajtája után a vetést említik.” Nyilvánvalóan két módszer létezett egymás mellett: a szántás utáni és a szántás előtti vetés. Vö.: még: *Klauck*, *Allegorie* 189sk., G. *Lohfink*, BZ 30, 1986, 51sk. szerint a magvető eljárása a palesztinai hegyvidéki szokásnak teljesen megfelel.

¹⁴¹ Vö.: *Klauck*, *Allegorie* 190.

beszédnek nem az a célja, hogy felvilágosítást nyújtson a különféle palesztinai agrotechnikai módszerekről.¹⁴² Ha tehát a kortársak számára érthető volt a magvető eljárása, két dolog érdemel figyelmet: a szöveg hosszan időzik a vetőmagvesztesség leírásánál, és hogy az elbeszélés az aratás időpontjáig jut el.

A vetőmagvesztesség leírásakor részletesen kidolgozott apró képekkel találkozunk, amelyeket esetleg később el is mélyítettek.¹⁴³ A sikeres vetés ellenerői szemléletesen lépnek színre: a madarak, melyek felcsipegetik a magot, a Nap, amely azt elszáritja, illetve a bogáncsok, amelyek megfojtják. Ezek az ellenerők nem igényelnek allegorizáló magyarázatot, hiszen csak az eredménytelenségre vonatkozó általános tapasztalatot foglalják össze. A gondolatmenet azonban nem áll meg itt, hanem tovább vezeti a folyamatot egészen a gazdag aratásig, melyet a vesztességek leírásának analógiájára ugyancsak hármasságban olvashatjuk: harmincszoros, hatvanszoros, illetve százszoros termés.¹⁴⁴ Az aratásra tekintő optimista szemlélet Isten országával függ össze. Jézus e példabeszédének üzenetét mégsem szabad erre a kijelentésre redukálni: Isten országa eljön – ki kértelkedhetne ebben? Több történik itt: ez az örömhír Isten országának eljövételét a jelen történéseivel köti össze. A jelen történéseit nem szabad Jézus prédikációjára korlátozni, ugyanakkor szavaiban felfedezhető annak foglalatata.¹⁴⁵ Jézus szava majd akkor bizonyul gyümölcsözőnek, ha Isten országa leplezetlenül megnyilvánul. A várható gazdag aratás csökkenti

¹⁴² *Lohfink*, BZ 30, 1986, 39 úgy véli a Mk 4,5 sk.-val kapcsolatban, hogy a „...itt nem volt elég a föld... kiszáradtak” – részlet szekundér.

¹⁴³ Itt is szünni nem akaró vita tárgya, hogy e számadatok egy magra, vagy a teljes bevetett területre vonatkoznak-e. *Lohfink*, BZ 30, 1986, 52–27 számos adatot vonultat fel az első változat mellett.

¹⁴⁴ Így volt lehetséges másodlagos értelmet adni a szavaknak. A vetés és az aratás képe egyébként különféle felhasználási lehetőségeket rejt magában. Vö.: *Klauck*, Allegorie 192–196.

¹⁴⁵ *H. Frankenmölle*, Hat Jesus sich selbst verkündet? Bi Le 13, 1972, 184–207 másként közelíti meg a történetet, amelyben szerint a magvető személyes sorsa áll az előtérben. *C. Dietzfelbinger*, Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (J. Jeremias-émlékkönyv), Göttingen, 1970, 80–93. Jézus küldetésének veszélyeztetettségére utal. *B. Gerhardsson*, The Parable of the Sower and Its Interpretation, NTS 14, 1967/68, 165–193, illetve *G. Lohfink*, BZ 30, 1986, 63–66. az Isten népével való összefüggést emelik ki, ha egymástól eléggé eltérő módon is.

a vetőmagvesztés jelentőségét. Annak a látszólagos jelentéktelensége, ami a jelenben történik, nem függ össze az aratással, miként más vetésről szóló példabeszédekben. Sajátos súlyt ad ez a veszteségnek. Nem volna jó azonban, ha a veszteség félrevezetne bennünket, és elvonná a figyelmünket arról, miszerint a jövő már elkezdődött.¹⁴⁶

Isten országa kezdetének és végének szembeállítását más példabeszédekben más képanyag segítségével juthat kifejezésre. Ide kell sorolnunk a mustármagról, illetve a kovászról szóló példabeszédeket, amelyeket már a logion-forrás is kettős elbeszélésben kapcsolt össze (Lk 13,18–21, Mt 13,31–33, Mk 4,30–32). Az egyik példázat a mezőn dolgozó férfi tapasztalati világában gyökerezik, a másik viszont a kenyeret dagasztó asszony mindennapjaiból táplálkozik, így egybekapcsolásuk szinte önként adódott.¹⁴⁷ Szinte már groteszk módon hat, hogy a mondanivaló érdekében a szöveg egyetlen mustármagról beszél, amelyet a mezőn, a földbe (Mt/Mk) illetve a kertbe (Lk) vetnek el. A megkülönböztetés, amely talán már a hagyomány szóbeli fázisában is megvolt, azzal függ össze, hogy a mustár – alighanem a konyhai fűszerként használt fekete mag – mint növény a szántóföldeken és a kertekben egyaránt megtalálható volt. Közmondásosan apró magvából azután fává terebélyesedik (Mt/Lk), és „nagyobb valamennyi kerti veteménynél” (Mk). Az ég madarait, amelyek most ágai közt tudnak fészket rakni (utalás az Ez 17,23-ra, valamint a 31,6-ra, illetve a Dán 4,9.18-ra), az eredeti szövegállományhoz tartozónak kell tekintenünk, mert nincs közvetlen idézetről szó. Ezen kívül pedig a példabeszédek túlságosan merész megnyirbálása életszerűségüket csontvázzá silányítaná.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Az összekapcsolás parallelizáláshoz is vezetett. A Mk 4,31-ben olvasható személytelenül megfogalmazott bevezetés: „...amikor a mustármagot... elvetik a földbe” alighanem a régebbi változat. Az eredeti szöveg helyreállításához l. *Gnilka*, Matthäusevangelium I 494sk.

¹⁴⁷ Másként: *Klauck*, Allegorie 212f.

¹⁴⁸ A konkolyról szóló példabeszédre vonatkozólag ezt az eltolódást a másodlagos értelmezés okozta (Mt 13,36–43). A hálóról szóló példabeszéddel is így történt (13,29). Máté, aki újra és újra megfogalmazza az ítélet gondolatát, ezen a ponton feltehetően egy apokaliptikus tradíciótól függ, amely a következő motívumokat tartalmazhatta: a büntető angyalok felvonulása az utolsó napon, az igazak és a gonoszok szétválasztása, illetve a két csoport megjutalmazása/megbüntetése. Vö.: *Theison*, Richter 191.

A történelem végső célja itt is Isten országának teljes megvalósulása – ezúttal a nagyra növő fa képeinek segítségével hívásával. Nem szabad azonban arról sem megfeledkeznünk, hogy kezdete most, Jézus működésében már adott: a kezdet már megtörtént, bármilyen észrevehetetlen, bármily kicsinek látszik is. E kezdet oly módon rejti magában a kifejtet, mint az elvetett mag a kész növényt. Feltartóztathatatlan dinamika rejlik ebben. A növekedés, illetve a kifejtett fa itt nem az egyházra, vagy annak állandó terjedésére vonatkozik. Isten országának és Isten népének kapcsolatáról még beszélnünk kell. Azt azonban már most le kell szögezünk, hogy e két dolog nagysága nem összemérhető. A lombkoronában fészkelő madarak talán a végidőkben összeseregglő népeket, bekapcsolódásukat jelképezik Isten végérvényesen megvalósuló országába.

A kovászról szóló példázat ugyanezt tanítja. Egy kevéske kovász nagy mennyiségű, három szeányi (40 liter) tésztát képes megkelteni. A kovász képe, amely másutt szinte mindig negatív módon, szétziláló erőként jelenik meg (vö.: 1Kor 5,6 skk., Gal 5,9), Jézusnál pozitív értelmet kap: feladata, valószínűleg, hogy sokkolja, felrázza a hallgatóságot.

A kezdet és a vég e témája, amely meghatározza és összekapcsolja e példabeszédeket és ugyanakkor garantálja eredetiségüket is, a példabeszédek egy másik csoportjában más megvilágításban kerül elénk. A hálóról és a búza közé hintett konkolyról szóló elbeszéléseket (Mt 13,47–50, illetve 24–30) tartalmuk és szerkezetük szempontjából nézve rokonnak tekinti a kutatás, és ismételten kettős példabeszédként kezeli. Mind a kettő azt mondja, hogy siker és sikertelenség, termékenység és terméketlenség közel áll egymáshoz, és gyakorta keveredik. Az első példabeszédben a széles vonóháló mindenféle halat a partra vet – mindennapos jelenség a Genezáreti-tó partján. A másik esetben a keveredés motívuma drámaiabban, finomabban kidolgozott. Egy földdarabra, amelyet tiszta búzával vetettek be, egy ellenséges ember az éj leple alatt gyommagot szór. A gyommagot pontosabban is meghatározzák. Éppen itt rejlik az elbeszélés raffineriája: a gonosz *dzidzaniá*-t vetett, konkolyt, amely annyira hasonlít a búzamághoz, hogy a vetés szárba szökkenéséig még a gyakorlott szem is alig tudja megkülönböztetni azokat egymástól. A példabeszédek eredeti értelme nem az, hogy az utolsó ítéletről informáljanak ben-

nünket. Ezt csak másodlagosan illesztették hozzá.¹⁴⁹ A szövegek eredetileg nem az ítéletről, nem a rossz és a jó halak szétválasztásáról, nem is az aratásról beszélnek, hanem az ezt megelőző időszakról, azaz a jelenről. A jelen a gyűjtés, a vetés, a növekedés ideje. Minden olyan beavatkozás, amely idő előtt nyúlna bele ebbe a folyamatba, visszautasításra talál. „Hagyjátok növekedni mindkettőt az aratásig!” (13,30) Most születik a döntés. A jelen azonban a jövő, mégpedig egy aggasztó jövő nyomása alatt áll, bár az elbeszélés nem ezt az elemet hangsúlyozza, hanem a jövő által meghatározott jelen gondolatát. Aki megéri a jelent, helyesen dönt a jelenben, az időt nyer, az megnyeri a jövőt. Isten országának megértése szempontjából mindez azt jelenti, hogy az már itt van, már végérvényesen közeleg. Végérvényesen és véglegesen a jövőben nyilvánul meg, Jézus működése által mégis alakítja a jelent, mégha itt csak megtámadott, legyőzött vagy elutasított is, és mindenképp állásfoglalásra szólítja fel az embert. Az idő problematikája a késedelem tematikájának értelmében a példabeszédekben nem játszik felismerhető szerepet. Így azután ez nem lehet ok arra, hogy e példabeszédek elvitassuk Jézustól.¹⁵⁰

Bizakodónak, szinte már provokatív módon bizakodónak mutatkozik egy másik kis példabeszéd, amelyet még emlékezetünkbe kell idéznünk. A történet számos néven ismert: az önmagától növekvő vetés, a türelmes földművelő, a vetőmag stb. (Mk 4,26–29). E kis parabola csak Márknál maradt fenn, Lukács nem veszi át, Máté pedig helyette a konkolyról szóló példabeszédet illeszti művébe. Talán azért jártak el így, mert túlságosan gondnélkülinek tűnt előttük. A szöveg a mag éréséről beszél, azaz olyasvalamiről, ami a galileai parasztember számára egyike lehetett a világ legtermészetesebb dolgainak.

¹⁴⁹ Vö.: *Gräßer*, *Parusienverzögerung* 147. – A konkolyról szóló példabeszéd eredetileg a 30a verssel zárult: „Hagyjátok nőni mindkettőt az aratásig!” A problémához ld.: *Gnülka*, *Matthäusevangelium* I 489 sk., 492 sk. A példabeszédből talán csak a gonosz, a konkoly felfedezésének a meglepetés erejével ható motívuma az, amely a korai keresztény közösségekben belül jöhetett létre.

¹⁵⁰ Vitatott, hogy a 29. vers az elbeszélés eredeti állagához tartozik-e, vagy sem. A vers mögött egy Joel-helyet sejtethetünk: „Lendítsétek meg a sarlót, mert véget ért a vetés!” (4,19) Bár az idézet a maszoréta szövegből származik, ugyanakkor új értelmet kap. Joel haragvó ítéletet hirdet, a példabeszédben az idézet viszont örömkialtás.

„Isten országa olyan, mint az az ember, aki magot vet a földbe. Utána akár alszik, akár ébren van, éjjel vagy nappal, a mag kicsírázik és szárba szökik, maga sem tudja, hogyan. A föld magától terem először szarát, kalászt, majd telt szemet a kalászban. Amikor a termés beérik, rögtön fogja a sarlót, mert itt az aratás.”

A történet minden magától értetődése, mindennapisága ellenére a Biblia embere számára valami átláthatatlan, szinte titok rejlik a történetben. Az érés magától történik. Különös élességgel áll ezzel szemben a földműves alakja, aki mintha az eredményes vetés után minden kötelezettségtől mentesülne. Alszik vagy ébren van, várakozással tekint a termés elé. Megint szóba kerül az időnek a baszileia eljövedele által meghatározott jellege: ajándékba kapott idő ez, nem egyszerűen csak elhúzódik. A történet telve van bizonyossággal arra nézve, hogy Isten országa már jelen van, s rövidesen érett lesz az aratásra.¹⁵¹ Éppen a gondtalanság előtérben álló motívuma miatt feltételezhetjük, hogy eredeti jézusi mondással találkozhatunk itt.¹⁵²

c) Az a logion, amelyben Jézus Keresztelő Jánoshoz való viszonyát körvonalazza, szintén teljesen az Isten országának gondolatrendszerétől függ. Mindenekelőtt azonban úgy írja körül az időt, amióta elkezdte tevékenységét, mint amit teljességgel áthat az Isten országa. A logion két, egymástól eltérő hagyományban maradt ránk (Mt 11,12 sk, illetve Lk 16,16), rekonstrukciója vitatott. Tartalmas, ugyanakkor röviden megfogalmazott mondanivalója a magyarázók számára szinte rejtvénné változtatta ezt a logiont. Annyi azonban mégis bizonyos, hogy a szöveg Isten már most működő országáról beszél. Az általunk használt rekonstrukció a logion második felét illetően két fordítással dolgozik:

¹⁵¹ Más interpretációt találunk Wellhausennél: Das Evangelium Marci, Berlin, 1909, 2. kiadás, von. hely., ahol a szerző Gothe szavait idézi magyarázatul: „Az idő az én szántó-földem.” Wellhausen értelmezésében a példabeszéd eszkatologikus jellege teljesen eltűnik, hogy egy erkölcsi maximának adja át a helyét.

¹⁵² A második rész szó szerinti szövegét a Mt 11,12 hűségesebben őrizte meg, mint a Lk 16,16, ahol megint Lukács kedvenc szavát („euangelizetai”) olvashatjuk. A bonyolult elemzéshez ld.: Gnlika, Matthäusevangelium I 412sk., Merklein, Gottesherrschaft 88., illetve Hoffmann, Studien 53skk., aki más következtetésre jut.

1. „*A Törvény és a Próféták Jánosig tartanak. Az Isten országa ettől kezdve erőszakot szenved, erőszakos emberek nyomják el.*”

2. „*...Ettől kezdve az Isten országa erőszakkal nyomul előre, és a szilárd elhatározottságúak magukhoz ragadják.*”¹⁵³

A fordítás bizonytalansága a görög „biadzetai” (alávetni, erőszakkal előre nyomulni) és a „biasztai” (erőszakosak, szilárd elhatározásúak) fogalmak kétértelműségéből fakad. Az első jelentések figyelembe vétele esetén Isten jelenlévő országa úgy tűnik élénk, mint amelyet veszélyeztetnek, amely ellen ellenségei elszánt harcot folytatnak. A második esetben Isten győzelmesen előretörő országa áll előttünk, amely kívánja, hogy a határozott emberek elismerjék és erősítsék. Jézus alighanem a második értelemben gondolkodott Isten országáról. Jézus bizakodó. Ő előre látja, hogy Isten országa legvégül majd diadalmaskodik, követőitől ugyanakkor elvárja, hogy életüket megalkuvás nélkül ehhez az új helyzethez igazítsák.¹⁵⁴ Figyelemre méltó az a mód, ahogyan a szöveg a Keresztelőt Jézushoz rendeli, ugyanis itt még nem határozza meg kellő egyértelműséggel János előfutár szerepét. Ha a logion későbbi volna, akkor már kettőjük ilyen viszonyba állítására lehetne számítani.

Jézus korának jelenére még egy boldogságmondás is vonatkozik, amely mind a Mt 13,16sk., mind pedig a Lk 10,23sk. szerint a tanítványok szűkebb körének szól. Mégis valószínű, hogy mondást eredetileg sokkal szélesebb hallgatóságnak szánták. Feltételezésünk szerint a legrégebb változat szó szerint így hangozhatott: „Boldog a szempár, amely látja azt, amit ti, és a fül, amely hallja azt, amit ti. Azt mondom hát nektek: sok próféta és király vágyott látni azt, amit ti, de nem látták, s hallani azt, amit ti, de nem hallották.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Lehetséges, hogy a Máténál hagyományozódott szöveg a logion negatív jelentését vette alapul. A szövegkörnyezet, ahol a logion felmerül, mindenesetre erre látszik utalni: a Keresztelőt fogságra vetik (11,2), majd a civakodó gyerekekről szóló rész megint a kortárs generáció ellenszegülésére és engedetlenségére utal.

¹⁵⁵ Máté sok prófétáról és igazról beszél, és a „dikaiói” szóval egy számára fontos teológiai fogalmat vezet be. Az indokló végkövetkeztetés: „mert ők látnak ...hallanak...” szintén e szövegkörnyezetbe illeszkedik bele. Vö.: Mt 13,13, valamint: *Gnůlka*, Matthäusevangelium I 480.

A jelen értéke abból látszik, hogy régi vágyak teljesülnek benne. A próféták és a királyok jelenítik meg Izrael üdvvárakozását és a messiási üdvözítésre vetett tekintetét; a királyok között elsősorban Dávid királyról van szó, akit a Zsoltárok könyve szerzőjének is tartanak. Látni és hallani: Jézus működésére és szavaira utal, amelyeknek természetesen eszkatológiai minőségét kell felismerni. Amikor működésének és tanításának szem- és fültanúit boldognak mondja a szöveg, akkor ez azokra vonatkozik, akik valóban látnak és hallanak. A végső, bár nyíltan ki nem mondott gondolat megint csak Isten országa, amely Jézussal már köztünk van. Mindez mutatja, milyen szoros kapcsolat áll fent a jelenlévő baszileia, illetve Jézus működése és szavai közt. Mindebből adódik a szöveg krisztológiai irányultsága. Annyi máris világos, hogy a később még tárgyalandó krisztológiai kérdéskörben a baszileia és Jézusnak a baszileiához való viszonyulása fontos kapcsolódási pontot jelent. Ez a boldogságmondás beláthatóan úgy értelmezendő, hogy csak egy mondás, ami Jézus nyilvános működésének idején hangzott el.

Végezetül meg kell említenünk még két, tartalmilag egymáshoz igen közeli példabeszédet, a szántóföldbe rejtett kincsről és a gyöngyről szólót. Máté ezeket kettős példabeszédként hagyományozza. Ez a két példabeszéd a jelent megragadó lendületű, eljövendő baszileiáról beszél. A napszámos szánt egy földet, amely nem az övé, s váratlanul kincset talál. A gyöngykereskedő gyűjtőszenvédeletől hajtva különleges szépségű darabra bukkan (Mt 13,44–46). Mindketten készek határozott lépésekre. Mindketten rászánják mindenüket, hogy megszerezzék a felfedezett dolgot. Eközben nem az áldozat szelleme, hanem az öröm hajtja őket. Mindketten mindent feláldoznak az áhított dolog megszerzéséért. Könnyen belátható, hogy e két meggyőző történet a baszileiáról szól, mint Isten által most felajánlott, megígért nagy ajándékról, amelyet minden mást felülmúló értéként kell fölfogni.¹⁵⁶ A szántóföldbe rejtett kincsről szóló példabeszédben maga a baszileia határozza meg a cselekmény menetét, mintegy magától kiváltva a napszámos tettét. Istennek a már most meg tapasztalható működése megváltoztatja az embereket. A gyöngykereske-

¹⁵⁶ Vö.: *Jünger*, Paulus und Jesus 143sk., *Weder*, Gleichnisse 140.

dőről szóló történetben ugyan ott van tevékeny szereplőként a baszileia is, mégis talán inkább a mérlegelő kereskedő áll a középpontban.

Ha most röviden áttekintjük a példabeszédek, képek és kijelentések formájában megfogalmazott közléseket, amelyek Isten országáról szólnak, akkor megfigyelhetjük kettős időbeli dimenziójukat: jelen és jövő az Isten országára irányul, vagy másként: Isten országa a jelenre és a jövőre vonatkozik. Nem szabad kijátszani egymással szemben jelent és jövőt, még kevésbé a hitelesség kritériumává tenni, amennyiben azt mondjuk, csak a jelenre vagy csak a jövőre vonatkozó kijelentések hitelesek. Az idősíkok eme egymásba folyásában éppen a jézusi baszileia-igehirdetés jellemző vonását kell látnunk. Jézus egyes szavai szigorúan vagy csak a jelenre, vagy csak a jövőre vonatkoznak, vannak azonban olyanok is, amelyek egyként szem előtt tartják mindkét viszonyt. Ráadásul ez utóbbiak száma a nagyobb. A baszileia szempontjából a jövő határozza meg a jelenet, és a jövő a jelen miatt jelentős, úgyhogy ezeken a kereteken belül nincs nagy jelentősége annak, hogy néha a jelen, néha viszont a jövő kap nagyobb hangsúlyt. Csak az a fontos, hogy tudatosítsuk e feszültség létét, amely átfog jelent és jövőt. Valóságos feszültségről beszélhetünk, mert a jelenben, Jézus működése során megnyilvánuló baszileia sok kortárs véleménye szerint nem felelt meg annak, amit vártak. Szintén feszültség tapasztalható abban, ahogyan Jézus az Isten országáról beszél, mert az ő ábrázolása végig fönntartja a feszültséget az apró, jelentéktelennek tűnő kezdetek, és a hatalmas végső beteljesülés közt. E háttér alapján kell még föltennünk a kérdést a baszileia közelségére vonatkozólag. Vajon milyen messze van ez a baszileia? Határidőre vonatkozó bejelentések vajon felhasználhatók-e válaszként erre a kérdésre? Egyáltalán: sajátosan Jézustól származnak-e az ilyen kijelentések, vagy egy másik, megváltozott perspektívából születtek?

d) Közelség és időbeli közelség nem azonos. Hogy valami közel van, az nem ugyanaz, mint amikor valami egy meghatározott időben bekövetkezik. Az első esetben a közelség térben és időben egyaránt értelmezhető. A második esetben viszont a fogalmat az időre, egy határozott időre szűkítjük le. Mindazt, amit eddig az idővel, múlttal, jellel, valamint ezek-

nek a baszileiához való viszonyukkal kapcsolatban elmondtunk, most a közelség aspektusából is meg kell vizsgálnunk.

Jézus Isten országának közelségéről beszélt. E tény nyomasztó közelségét főként olyan képekben juttatta kifejezésre, amelyek az ítéletet, illetve a bizonyító próbát írják le, s amelyekre majd vissza kell térni. A közelség Jézus baszileia-hirdetésének nem kiiktatható eleme. Igehirdetésének ilyen értelmű programszerű összefoglalása található meg a Mk 1,15-ben: „Beteljesedett az idő, közel van az Isten országa. Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban!” Ha ma is abból indulunk ki, hogy az evangélista ezt az összegzésnek szánt szöveget úgy alkotta meg, hogy beolvasztotta a későbbi palesztinai és hellenisztikus missziós igehirdetés elemeit,¹⁵⁷ ezzel mégis Jézus igehirdetésének lényeges szándékára talált rá, s mindekelőtt az ország közelségéről szóló híradást adta tovább.

Bizonyos logionok a közelséget nemcsak időben rendkívül közelinek, hanem kifejezetten kiszámíthatónak határozzák meg Isten országának eljövételét. A három ilyen logiont röviden meg kell vizsgálnunk. A Mk 13,30-ban ezt olvassuk: „Bizony mondom nektek, nem múlik el ez a nemzedék, míg mindezek be nem következnek.”¹⁵⁸ A logion az úgynevezett szinoptikus apokalipszist leíró szövegek közt található, amelyek arra utalnak, hogy a végítéletig még hátralevő idő átlátható, tagolt. Ezen apokaliptikus szöveg alapja egy a zsidó-keresztény körökben keletkezett kis apokaliptikus írás, amely a zsidó háborúnak, illetve Jeruzsálem és a temp-

¹⁵⁷ A „hirdetni az Isten evangéliumát” kifejezés a hellénisztikus közegben végzett misszió beállítottóságának felel meg (1Thessz 2,9, Gal 2,2). Isten országa közelségének hirdetése palesztinai tradícióra megy vissza (Mt 10,7, Lk 10,9). Jézus úgy tekinti, hogy Isten beavatkozása küszöbön áll. Hogy az „Elközelgett Isten országa” kifejezés közvetlenül tőle származik-e, az vita tárgya. *Merklein*, *Gottesherrschaft* 35 igennel válaszol a felmerülő kérdésre. Figyelemre méltó, hogy a Lk 10,9 („éngiken eph’ hümasz”), valamint a Mk 1,15 úgy tekintik, hogy a baszileia mostantól, azaz Jézus működésétől fogva elkezdett valósággá válni. Márk ugyanezt a gondolatot úgy adja vissza, hogy az idők teljességére utal.

¹⁵⁸ A párhuzamos helyek (Mt 24,34, illetve a Lk 21,32) alapjában nem változtatták meg a kifejezést. Lukácsnál ezt olvassuk: „amíg minden be nem következik”. Természetesen a logion a mindenkori szövegkörnyezetnek és az evangélium céljának megfelelő árnyalatot kap.

lom lerombolásának a történelmi távlatában különleges aktualitást kapott.¹⁵⁹ Az idézett logiont tehát nem lehet visszavezetni Jézusra.

A második így hangzik: „Ha pedig ebben a városban majd üldöznek benneteket, meneküljete a másíkba. Mert bizony mondom nektek: nem járjátok végig Izrael városait, amíg az Emberfia el nem jön.” (Mt 10,23) Újabban ezt a logiont is szinte egyhangúlag húsvét utáninak tartják a kutatók.¹⁶⁰ A logion feltételezi a húsvét utáni Izrael-missziót, valamint a térítők következetes üldözését is. Ezeknek szándékozik vigaszt nyújtani az eljövendő Emberfiáról szóló ígéret, illetve meg akarja erősíteni őket: minden ellenállás ellenére se hagyjanak fel feladatukkal, Izrael megtérítésével.

Nehezebbnek tűnik a harmadik logion értelmezése. „Bizony mondom nektek, hogy a jelenlevők közül lesznek, akik nem hálnak meg, míg meg nem látják Isten hatalommal bíró országának eljövetelét.” (Mt 9,10) Ez a mondás is tartalmaz zsidó környezetre utaló nyelvi színezetet. Az időről szóló kijelentés az ország bekövetkeztét e nemzedék idejére teszi, s így egybecseng a Mt 13,30 nézőpontjával. Mivel nem meghatározott személyekről, például a tanítványokról, hanem az „éppen ott álló emberekről” van szó, az időmeghatározás momentuma kerül az előtérbe. Nincs szó személyre szabott ígéretről (vö.: Jn 21,22 sk.). Ezt a mondást is nehéz volna magára Jézusra visszavezetni. Lehetne esetleg azt állítani, hogy éppen kemény, csaknem ellentmondásra ingerlő időbeli strukturáltsága az, ami eredetiségét bizonyítja.¹⁶¹ Végelemzésben azonban a közelség kiszámítható időpontja az, amely jellemző az apokaliptika gondolatvilágára,

¹⁵⁹ Vö.: E. Brandenburger, Markus 13 und die Apokalyptik, FRLANT 134, Göttingen, 1984, 21–42, R. Pesch, Naherwartungen, KBANT, Düsseldorf, 1968, 207–223. Az eredeti szöveg helyreállítása tekintetében nagy a bizonytalanság.

¹⁶⁰ Talán még az is valószínű, hogy a szöveg a MtR-hez tartozik. Vö.: Gnülka, Matthäusevangelium I 374sk. H. Schürmann, Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23, BZ 3, 1959, 82.88 a szöveget a logion-forrás részének akarja tekinteni. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, 6. kiadás, 1951, 405–413 eszkatológiai indíttatású Jézus élete-interpretációjának sarokpontjává tette. Mindezen azonban ma már teljesen elavult.

¹⁶¹ Már a Mt 16,28 és párhuzamos helyei, a Lk 9,27 ártértelemezik a kijelentést. Márk ugyanezt szöveggörnyezetbe állítással éri el: ő alighanem beteljesülni látta ezt a mondást akkor, amikor Jézus három kiválasztott tanítványa jelenlétében a hegyen színében elváltozott. A logion interpretálásának bonyolult történetéhez ld.: M. Künzi, Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung, BGBE 21, Tübingen 1977.

amely azonban Jézus baszileia-fogalmával összeegyeztethetetlen. Sőt, ez az elem egyenesen kényszerít bennünket, hogy ennek a vitatott mondanak az eredetét Palesztina húsvét utáni zsidó-keresztény közösségének gondolatvilágán belül keressük.¹⁶²

Ezekkel a kiszámítható adatokkal szemben ellenérvként hat a Lk 17,20 sk. kijelentése, amely visszautasítja az ország eljövetelének kiszámíthatóságát. Isten országa nem „meta paratérészeósz” (szembetűnő módon) érkezik el – feleli Jézus a farizeusoknak, amikor azok az eljövetel pontos idejéről kérdezik. A „paratérészisz” szó, amely az Újszövetségben egyetlenegyszer fordul elő, a profán görög nyelvben olyan csillagok, jelenségek, jelek megfigyelésére használják, amelyek megmutatják a jövőt.¹⁶³ Jézus e mondasban az ellen a naívságig fokozódó várakozás ellen emeli fel a szavát, amely szerint Isten országának eljövetelét biztosan előre meg lehet figyelni, s megbízhatóan ki lehetne számolni időpontját.¹⁶⁴

Ha kiindulhatunk abból, hogy Jézus megtagadta a baszileia eljövetelének pontos időpontját¹⁶⁵, vajon mit értett közelségen? Két dolgot kell megfontolnunk, hogy e kérdésre választ tudjunk adni. Egyfelől láttuk már, hogy az „Isten országa” fogalom Isten cselekvő magatartását jelenti. Másfelől a közelségéről szóló, különféle képeket használó kijelentések egyfajta belső bizonyossággal függenek össze. Ha e két elemet összekapcsoljuk, az Isten már megtörtént cselekvésébe vetett biztos hithez érkeünk el. H. Merklein szépen nevezte e tényt Isten üdvre való eltökéltségének.¹⁶⁶ Jézus biztosan tudta, Isten megmásíthatatlan szándéka, hogy üdvöt adjon. Sőt, ezáltal maga vált ezen végérvényes üdv elhatározásának legfon-

¹⁶² *Gräßer*, *Parusienverzögerung* 133. szerint a logion húsvét utáni, mert az úrjövet késésének problémáját tükrözi. Az Isten országáról szóló kinyilatkoztatás élményét már csak egyeseknek, nem pedig mindenkinek ígéri. Erre a magyarázatra tekintve aligha kerülheti el figyelmünket az eszkatológisták befolyása.

¹⁶³ A szó görög előfordulásaihoz ld.: *Bauer*, *Wörterbuch*, 6. kiadás, 1258.

¹⁶⁴ A Lk 17,20b bizonyosan a logion régi rétegéhez tartozik, a 21b viszont („Isten országa közöttetek van”), amely annyi vitát váltott ki, a LkR-forráshoz kapcsolódik. Lukács a baszileia eljövetelére váró magatartást kissé más irányba fordítja, aktiv személyes kötelezettségvállalássá teszi. Vö.: *Schneider*, *Lukas II* 355.

¹⁶⁵ A Mk 13,22 kifejezetten állítja ezt, de lehet, hogy ez a szöveg a MkR-forráshoz sorolandó. Vö.: *Gnilka*, *Markus II* 204sk.

¹⁶⁶ *Gottesherrschaft* 157.

tosabb biztosítékává. Így válik érthetővé, hogy Jézus nem pusztán Isten országának eljövendő, végérvényes kinyilatkoztatását hirdette, hanem arról is beszélt, hogy Isten eljövendő országa őbenne, az ő tetteiben, szavaiban immár megtapasztalható és jelen levő. Ezen alapszik a közelség is. Az ország közeli eljövételének biztos tudata azon alapszik, hogy Isten országa olyasvalami, ami alapjában még eljövendő, és mint jövendő, már jelenre változott. A jövőre tekintés időbeli feszültsége azonban nem szűnik meg teljesen. De a jövőnek a jelenre való utalása teszi lehetővé, hogy megfelelően értelmezzük a jövő közelségét.

Kitekintés

Ehelyütt csak arra van lehetőségünk, hogy röviden utaljunk azoknak a fejlődési irányoknak a kiindulópontjaira, melyekbe majd Jézusnak a baszileiára vonatkozó igehirdetése beletorkollik. E vizsgálat során csakis az evangéliumokra szorítkozunk. Egy fejlődési vonalra már utaltunk, amikor jeleztük, hogy megpróbálták pontosabban meghatározni a baszileia eljövételének időpontját. Ezzel összekapcsolódott egy olyan törekvés is, amely a még hátralevő rövid időszak áttekinthetővé és megragadhatóvá tételén munkálkodott. E folyamat során az apokaliptika erőteljesen behatol a Jézus-hagyomány elemei közé. E folyamatot jól példázza az úgynevezett szinoptikus apokalipszis (Mk 13 és párhuzamos helyei). A húsvét tényének megtapasztalása egy másik elmozdulást eredményez, amely a levelekben világosan kifejezésre jut. Immár nemcsak Isten országáról, hanem Krisztus uralmáról van szó, amelyet ő a kereszt, a feltámadás és a megdicsőülés révén hozott létre. Ezt a gondolatot sokféleképpen fejezték ki, de a gondolatok együttesen mégis új eszkatológiai koncepciók kialakulásához vezettek. A szinoptikus hagyományon belül egyedül Máténál találunk valami ehhez hasonlót. Ő az „Emberfia uralmáról” beszél (13,41; 16,28; 20,21), amely egyfajta univerzális uralmat jelent. János evangéliumában viszont, ahol az Isten országának hirdetése erősen visszaszorul (csak: 3,3 és 5), Krisztus baszileiájáról azt olvashatjuk, hogy nem e világból való (18,36). A jánosi dualizmus gondolatrendszerébe ágyazva Krisztus univerzális hatalma éppen bénultságában tűnik elénk.

IRODALOM: *E. Lohmeyer*, Das Vater-Unser, Göttingen, 5. kiadás 1962.; *S. v. Tilborg*, A Form-Criticism of the Lord's Prayer, NT 14, 1972, 94–105.; *A. N. Wilder*, The Parable of the Sower: Naivité and Method in Interpretation, Semeia 2, 1974, 134–151.; *R. Bultmann*, Die Interpretation von Mk 4,3–9 seit Jülicher, in: Jesus und Paulus, Kümmel-emlékkönyv, Göttingen, 1975, 30–34.; *J. Theison*, Der auserwählte Richter, StUNT 12, Göttingen, 1975.; *H. Schürmann*, Das Gebet des Herrn, Leipzig, 6. kiadás, 1981.; *J. M. McDermott*, Mt 10,23 in Conext, BZ 28, 1984, 230–240.; *G. Lohfink*, Das Gleichnis vom Sämann, BZ 30, 1986, 36–69.

5. Isten országa és az ítélet

Csak az előzőek megtárgyalása után, most beszélhetünk az ítéletről. Ezt a témát egyáltalán nem lehet kiiktatni Jézus igehirdetéséből, de megfelelő helyén kell tárgyalnunk. Az ítéletről szóló igehirdetés is Isten országához kapcsolódik, sőt a kettő elválaszthatatlan egymástól. Az Isten országa az ítélet gondolatából meríti komolyságát, végső kötelező érvényét, az ösztönző erőt. Nélküle az egész ott lebegne valahol a komolytalan dolgok között.

Isten országának tehát bizonyos értelemben két oldala van: az üdvösség és az ítélet felől egyaránt szemlélhetjük. Mégis azt mondhatjuk, Jézus igehirdetésében az üdv oldala dominál. A baszileia ezzel az arculatával fordul az ember felé. Helytelen volna, ha az üdvre és az ítéletre vonatkozó kijelentéseket számszerűen összehasonlítanánk. A megnyilatkozások súlya a döntő. Ez az, ami meghatározza a kettő egymáshoz való viszonyát. Az üdvösség az első, a beteljesedett és megvalósuló ajánlat. Az ítélet az üdv elvesztése, amely akkor következik be, ha valaki nem fogadja el az üdvösség ajánlatát, nem engedi magához az örömhírt, hanem elutasítja. Ez az üdvösség nem szándékolt következménye abban az esetben, ha az ember megtagadja elfogadását. Az, hogy az üdvösség és ítélet, az elfogadás és elutasítás lehetősége fennáll számunkra, megfelel az általános emberi tapasztalatnak. Az emberi feltételek sokféle síkján tapasztalható ez a párhuzamosság: beteljesedés–elvesztés, értelem–értelmetlenség, nagyság és üresség. Csakhogy a baszileia alternatívája végleges megkötöttséget hordoz magában. Az emberi létet a maga totális teljességében éri kihívás.

Az ítélet szónak több jelentésárnyalata különböztethető meg egymástól.¹⁶⁷ Ez a többértésűség még inkább igaz a neki megfelelő görög szóra, a „kriszisz”-re. A bennünket most elsősorban érdeklő jelentésárnyalatok a következők: döntés, felbontás, per, bírósági vizsgálat, ítéletmondás, ítélet-végrehajtás. A következőkben néhány jellemző szöveg példáján Jézus beszédeiből szeretnénk bemutatni, mit is értett Jézus ítéleten.

Az üdv vagy ítélet gondolata már a sziklára épített házról szóló rövid példabeszédben is előkerül, amely a Hegyi Beszéd végére iktatódott be (már a logiongyűjteményben is; Mt 7,24–27, Lk 6,47–49). A két lehetőség az építőmester munkájában tárul elénk aszerint, hogy körültekintően, avagy gondatlanul építette-e fel a házat. Ezzel hangsúlyozza, hogy az ember maga felelős, üdvre jut, vagy az ítélet alá esik-e majd. Mivel a történet végkicsengése negatív, itt inkább az ítélet gondolatát kell az előtérben látnunk.

Az alapszerkezet világosan felismerhető egyezése mellett Máté és Lukács számos részletben eltérnek egymástól. Máté szerint a ház sziklára, vagy homokra épül, Lukács szerint viszont az egyik építőmester épít alapot a házhoz, a másik nem. A Máté-féle verzió a galileai dombvidékre, azaz Jézus környezetéhez közelebb vezet bennünket, Lukács valószínűleg városi környezetet rajzol elénk.¹⁶⁸ Máté élénkebb színekkel ecseteli a megpróbáltatásokat és a katasztrófát: „Szakadt a zápor, ömlött az ár, süvített a szél és nekirontott a háznak. Az összedőlt és romhalmazzá vált.”¹⁶⁹

Kontrasztként kerül a képbe az az ember, aki hallja és tettekre is váltja Jézus tanítását, illetve az, aki hallja ugyan, de tetteiben nem követi Jézust. Az összehasonlítás kényszerítő ereje semmi kétséget sem hagy afelől, hogy a szöveg a küszöbön álló végítéletet írja le, amely más helyen a vízözön leírásával áll párhuzamban (Mt 24,38sk.)¹⁷⁰. Az ítélet tehát a jézusi igehirdetéssel kapcsolatos döntés következménye. Aki elbukik az ítélet

¹⁶⁷ Vö.: *Passow*.

¹⁶⁸ Vö.: *Schürmann*, Lukasevangelium I 382sk.

¹⁶⁹ A Lk-változat szerint a fenyegetés áradás formájában jelentkezik. A ház így egy folyó közelében áll.

¹⁷⁰ Aki e képben egy tetszés szerinti, olyan katasztrófa leírását akarja látni, amely többször is megeshet, az éppen döntő eszkatológiai hangsúlyától fosztja meg a szöveget.

során, az ezért csakis saját engedetlenségét okolhatja. A rossz döntés után pusztulás marad, ami a homokra épült ház összeomlását jelölő görög szóból (Mt 7,27: „ptószisz”) kitűnik. Az ítélet szempontjából tehát döntő jelentőségűek Jézus szavai, a baszileiával kapcsolatos igehirdetése. Ezek határoznak az ember üdvéről vagy pusztulásáról. Mindez azonban úgy történik, hogy aki kitér az üdvösség elől, az mintegy saját magát rombolja le. Jézus saját szavairól beszél. Főként ez a megfogalmazás, a küszöbön álló ítéletre történő kiélezés szól a történet jézusi volta mellett.

Az ítélet ugyanakkor elválást is jelent az ember számára a hirtelen és váratlanul reá rontó vég elérkeztekor. Azon az éjszakán ketten alszanak egy ágyon, az egyik bejut az Isten országába, a másik nem. Két asszony együtt fog örölni, az egyiket otthagyják, a másikat felveszik (Lk 17,34sk.). Aki készületlen, aki mit sem sejt, annak nem lesz esélye a menekülésre. Az, hogy a vég éjszaka érkezik el, azt jelentette a hallgatónak, hogy sokakat meglepetésként ér.¹⁷¹

A meglepetésmomentum és az éjszakai idő együtt van a betörőről szóló példabeszédben: a ház urának számítania kellett volna jövetelére, hogy ne törhessen be házába. Az éjszaka örködő bizonytalansága, illetve az óráé, amikor a tolvaj jön, még nem azzal a problémával függ össze, hogy a parúzia halasztódik. A kép célja inkább az, hogy az eltompult, földi ügyekbe bonyolódott hallgatóságot felrázza. (Vö.: Mt 24,43 és párhuzamos helyei.)¹⁷²

Hasonló eljárást láthatunk abban a kis példabeszédben, amely arról szól, hogy két ember a bíróhoz igyekszik (Mt 5,25sk., Lk 12,58sk.). Az ítélet tematikája itt kettős értelemben kerül elő. Ezt a kétsíkúságot egyébként helytállóan tartják Jézus ítéletről szóló tanítására jellemző vonásnak.¹⁷³ Két vitázóról hallunk, akik együtt mennek a bíróságra, talán Jeruzsálembe. Az egyikük helyzete reménytelen a másikkal szemben, mert tartozik neki, s tartozását még nem egyenlítette ki. A tanács, amely min-

¹⁷¹ A párhuzamos hely (Mt 24,40) két, a mezőn dolgozó emberről beszél, de ez alighanem másodlagos elem.

¹⁷² Izraelben három őrsváltásnyi időre osztották az éjszakát, a rómaiak viszont négy ilyen egységgel számoltak. (Vö.: Mk 13,35b).

¹⁷³ *Luz*, *Matthäus* I 252.

denekelőtt ezen az ítéletsíkon hangzik el, az, hogy meg kell szabadulni tőle, meg kell egyezni a peres féllel még útközben, az adósok börtönének komor háttere előtt hangzik el, amelyből az odakerülő nem szabadul, amíg teljesen ki nem fizeti adósságát.¹⁷⁴ A második ítéletsíkot, a küszöbön álló isteni ítélet síkját a mondás az ünnepélyes, a földi viszonyokat szétfeszítő formula által éri el: „Bizony mondom neked, nem szabadulsz ki onnan...” Az ítéletre vonatkozólag tehát azt látjuk, hogy sürgető közelségére kell számítani, az óra, amelyben megtörténik, feltartóztathatatlanul közeleg. Jézus baszileia-prédikációjára jellemző az, hogy az ítéletről szóló mondásokban a közvetlen közelség emelkedik ki mint időmeghatározás. Mindez nem annyira a dologból magából, hanem inkább a szinte magától megjelenő pedagógiai céljából adódik. Isten országának mint az üdvösség beteljesülésének közelsége nem hat olyan ösztönzően, mint annak bejelentése, hogy az ítélet küszöbön áll. Ez utóbbit azonban lehetetlen volt elhallgatni, minthogy az üdvösség Jézusban már jelen volt, a korlátozott időben, amíg még úton voltak, meg lehetett és kellett ragadni, de az ítélet óráján vissza fog vonulni.¹⁷⁵ Így a bíróhoz igyekvő két emberről szóló példázat nem tanít az ítéletvégrehajtásról, hanem megtérésre való met-
szőn éles felhívás.

A példabeszédekben viszonylag gyakran felbukkan az úr és intéző vagy szolgál ellentétpár. Ez is összefügg az ítélet gondolatával. Az intéző helyezte, akit ura valaminek az igazgatásával bíz meg, földbirtokéval, szőlőével, vagy pénz kezelésével, kiválóan alkalmas az ember és Isten közti viszony szemléltetésére. Az intéző ugyanis köteles elszámolni urának, akárcsak az ember Istenének. Ez a metafora nyomatékosan megvilágítja az ember helyzetét földi életében. Nyilvánvalóvá teszi, hogy az ember nem kizárólagos ura saját életének, az csupán egy rábízott érték. Bármennyire is je-

¹⁷⁴ Adósság miatti fogságba vetés és adósok börtöne: ez a fogalom a zsidó jogban ismeretlen, annál inkább szerves része viszont a görög-római jogrendnek. Feltételezhetjük, hogy Jézus hallgatói ismerték ezt a jogintézményt. Közelebbit ld.: *Mitteis-Wilken*, *Chrestomatie* II/1. 44–46. Az eredeti szöveg helyreállításához ld.: *Gnilka*, *Matthäusevangelium* I 152.

¹⁷⁵ *Reiser*, *Gerichtspredigt* 352sk. az ellenfelet a képi nyelvben Jézussal szeretné egyenlővé tenni, valamint a régi gondolatot akarja feleleveníteni: az Úr perbe száll népével. Ám ez a magyarázat túl messzire megy, viszont az összefüggés Jézus működésével adott.

lentos ez a belátás magában is, Jézus baszileia-prédikációjában különleges körvonalakat kap. Hozzá kell vennünk ehhez még azt is, hogy Galileában igen sok, idegenek tulajdonában levő nagybirtok működött a korban. Ezeket intézők igazgatták, így ez a metafora nagyon ismerős világot jelenített meg Jézus hallgatósága számára. Felesleges volna szót ejteni arról, hogy magától értetődő dolog volt urak és rabszolgák léte az antik társadalomban. Egészen bizonyos, hogy Jézus használta az úr-intéző-rabszolga metaforát.

Természetesen el kell kerülnünk azt a félreértést, miszerint Jézus, aki látszólag közömbösen beszél úrról és rabszolgáról, helyeselné ezzel az antik társadalom eme nyomasztó berendezkedését. Hamarosan meglátjuk majd, hogy Jézus látszólag ugyanilyen lelki nyugalommal szól példabeszédekben ügyes bankszakemberek pénzügyleteiről. A szinoptikus példabeszédekben máshol is sokhelyütt találkozhatunk erkölcstelenséggel. Eleendő, ha valaki az igazságtalan bíróról vagy a hűtlen intézőről szóló parabolára gondol (Lk 18,1–8, illetve 16,1–8). Ez azt jelenti, hogy a példabeszédekben a hallgatóság saját magát, élethelyzeteit, mindennapjait ismerhette fel, ám ugyanezen példabeszédek mint minták segítségével összehasonlíthatta ezt az életet Isten országának viszonyaival.

Az intéző-elbeszélések közül válasszuk ki azt, amelyik a talentumokról szól (Mt 25,14–30, illetve Lk 19,12–27). Ezt a szöveget az evangélisták a hagyományozás során lejegyzéséig néhány tekintetben továbbfejlesztették, mégis lehetséges annak az eredeti szövegállagnak elég megbízható helyreállítása, melyet Jézusra vezetünk vissza, nem utolsósorban éppen a szövegben felmerülő időmozzanat miatt. A példabeszéd üzenetének az ember felelősségét tekinthetjük Isten várható ítélete előtt. A történet szerint egy ember elutazik, és három rabszolgájára eltérő nagyságú pénzösszeget bíz, hogy azok gazdálkodjanak vele. Minákat – 1 mina = 100 dénár – kapnak, eredetileg alighanem öt, két, illetve egy mináról lehetett szó.¹⁷⁶ Máténál a megőrzésre átadott pénz óriásivá duzzad: nála már öt,

¹⁷⁶ Lukács szerint mindegyik szolga egyetlen minát kap, tehát ugyanannyit. Ez alighanem utólagos változtatás. Lukács szerint a történet végén az első szolgának 10 minája (Máté szerint 10 talentuma) van. Ez az 1:10 arány durvább eltérés, mint a megkésztetetés. Márpedig a nagyobb szokott a későbbi lenni. Vö.: *Jülicher*, Gleichnisreden II 493sk.

kettő, illetve egy talentumról (1 talentum = 60 mina) olvashatunk¹⁷⁷, így – másodlagosan – tudatosan nagyon nagyra növeli a magukra vállalt felelősség nagyságát. Jézus eredeti története szerényebb keretek között mozgott. Az első két szolga sikeres gazdálkodásával a harmadik vélt biztonságra törekvő magatartása áll szemben, aki kendőjébe rejtje a pénzt (Lk 19,20). Amikor a hazatérő úr elszámolást tart, azt a két szolgát, aki kiállta a próbát, előléptetik, a harmadiknak viszont, aki csak őrizte a minát, át kell azt adnia az elsőnek.

Az ítélettel kapcsolatban a következőket állapíthatjuk meg: Jézus esetében a hangsúly nem az ítélet végrehajtásán van, ez az eltolódás csak későbbi fejlemény a hagyományozás történetében.¹⁷⁸ A hangsúly az ítéletet megelőző időn van. Ez az idő átlátható, még ha alighanem Jézus is hosszú időnek mondta (25,19). Fontosabb azonban az, hogy itt olyan különleges időről van szó, amelyben Isten országának hatóereje működik. E működés pedig mindenkit lefoglal és kötelez, aki csak hall és tud róla. Tudatosan Isten országa üdvhozó erejéből élni annyit jelent, mint minden képességünket rendelkezésére bocsátani, megváltoztatni életünket, ennek a célnak élni. Nem jelenti tehát, amint ezt a harmadik szolgának a zárópéldája mutatja, az időt elfutni engedő semmittevést, úgy élni, mintha nem változott volna meg az idő. Balga dolog és könnyelműség kendőbe rejteni a pénzt, s így hamis biztonságérzetet plántálni saját lelkünkbe, mert e magatartás alapja az idő hibás megítélése.

„Adj számot intézőségeidről!” – hangzik a hűtlen intézőről szóló példabeszédben az úr neki szóló parancsa. Az intézőről az a szóbeszéd járja, hogy a rábízott javakkal hűtlenül gazdálkodik. A megvádoltnak kevés ideje marad arra, hogy jövőjéről gondoskodjon, gyorsan kell cselekednie. Amit tesz, elképesztő, és mivel tisztességtelen mesterkedés, megbotrán-

¹⁷⁷ E számítás a kisebb, attikai talentumot veszi alapul.

¹⁷⁸ A Lk 19,12skk. ezt az átértelmezést érdekesen oldja meg: belefűz egy trónkövetelőről szóló történetet, azonban nem engedhető meg annak a kimutatása róla, hogy önálló történet volt, amelyet aztán összeolvasztottak a rábízott pénzekről szólóval. E betoldás sokkal inkább Heródes Arkhelaosz Kr. e. 4-ben Rómába tett utazásával függ össze. M. Zerwick, *Die Parabel vom Thronwärter*, Bib 40, 1959, 654–674. szerint a megjegyzés eredetileg önálló példabeszéd része volt. Az elemzéshez ld.: *Gnilka*, *Matthäusevangelium* II 356–358., illetve: *Weder*, *Gleichnisse* 193–202.

koztató (Lk 16,1–8). Urának két adósát magához kéreti, adóslevelük meghamisítására szólítja fel őket, amelyből mindkét adósnek tetemes haszna származik.¹⁷⁹ Az intéző azzal számol, hogy a vizsgálat végén meg kell majd válnia posztjától, ezért a fent említett szabálytalan módszerrel támogatókat kíván szerezni magának küszöbön álló nehéz napjaiban. A végén azután az úr megdicséri az intézőt okosságáért és furfangjáért, ám ez a történet keretében kap csupán helyet. Az úr dicsérete, akit megcsal agyafúrt beosztottja, messze túlnő a realitás határain, és már-már humoreszkszerűvé teszi az egész szöveget.¹⁸⁰ Teljesen félreérti a szöveg mondanivalóját, és humoros karakteréről sem vesz tudomást az, aki megpróbálja valamiképp legalizálni az intéző csalárd eljárását, és azzal a gondolattal menteni, hogy az intéző csak a neki járó haszonrésről mondott le.¹⁸¹ Isten országára vonatkoztatva ez a parabola azt mondja, hogy gondolkodás nélkül meg kell tenni mindent a baszileia által meghatározott jövő érdekében. Természetesen nem a tisztességtelen ravaszság, hanem az eltökéltség, s az intéző cselekvésének határozottsága lehet példaértékű. Megint a jövő által meghatározott jelen, az időnyerés, a jövőendő feszült közelsége azok az elemek, amelyek arra utalnak, hogy a példabeszéd csakugyan Jézustól származik.

Ha visszaemlékszünk a szívtelen szolgáról szóló már tárgyalt példabeszédre (Mt 18,23–35), akkor beláthatjuk, hogy ez a szöveg megegyezik a hűtlen intézőről szólóval a tekintetben, hogy az is csak az ítélet fogantatásáig követi a történetet. Az ítéletet megelőző időszakra irányítja a figyelmet, s a még ebben az utolsó, különleges időben szükséges cselekvést emeli ki: „Nem kellett volna neked is megkönyörülnöd szolgatársadon, ahogy én megkönyörültem rajtad?” (33. vers)

¹⁷⁹ Elengednek nekik 50 bat olajat és 20 kor gabonát. Az is lehetséges, hogy mindkettő ugyanakkora ajándékot kap így, hiszen a gabona értékesebb az olajnál. Ebben az esetben az intéző egyébként ezen a ponton is rafináltnak bizonyul: sikerül elérnie, hogy az adósok úgy ne érezzék, nem egyenlő mértékben segített rajtuk.

¹⁸⁰ *Heininger*, *Metaphorik* 171–181 mintaszerűen dolgozta fel a problémát. A példabeszéd a 8a verssel zárul. *Heininger* a 3sk. verseket, azaz az intéző monológját a LkR forrás részeként értelmezi. Meg kell azonban kérdezni, hogy ezzel vajon nem veszíti-e el érthetőségét a szöveg?

¹⁸¹ Így például: *Fitzmyer*, *Luke* 1098.

Jézus ítélettel kapcsolatos igehirdetésének a fenti esetekben jellemző vonása ezek szerint az, hogy lemond az ítélet-végrehajtás ábrázolásáról, bár maga is számol ennek bekövetkeztével. Sokkal inkább arra törekszik, hogy komolyan, vagy akár humorral, de kézzelfogható tapasztalatokat és képeket felidézve, a történettel felmutassa az ítéletig még hátralevő idő feltételeit, s így ennek megfelelő cselekvésre ösztönözze az embereket.

Vajon beszélt-e Jézus az ember örök büntetésének lehetőségéről, azaz a pokolról? A bibliai szóhasználatban ezt a helyet gyehennának nevezték, vagyis Hinnom fiai völgyének, ahol Molok isten szörnyűséges gyermek-áldozatait mutatták be (2Kir 23,10; 16,3; 21, 6, illetve Jer 7,32 skk.; 19,6). A valóban hiteles jézusi kijelentések száma csekély, ezek közé tartozik a megbotránkoztatásról szóló mondássorozat:

„Ha kezed megbotránkoztat, vágd le! Jobb csonkán bemenned az életre, mint két kézzel a Gyehennába jutni, az olthatatlan tűzre.”

„Ha a lábad megbotránkoztat, vágd le! Jobb sántán bemenned az életre, mint két lábbal a Gyehennába kerülni.”

„Ha a szemed megbotránkoztat, vágd ki! Jobb fél szemmel bemenned az Isten országába, mint két szemmel a Gyehennába jutni.” (Mk 9,43. 45. 47)

Itt is jellemző a radikális felszólítás. Jézus nem érzi szükségesnek, hogy részletezze a túlvilág dolgait. De az üdvösség elvesztésétől óva int. Az utolsó ítélet terjedelmesebb leírásai, amelyekben Jézus, az Emberfia bíróként tűnik fel, csak a húsvét utáni közösségben merülnek majd fel. Ilyen jellegű hozzátoldásokkal a jézusi példabeszédek allegorizáló magyarázatában kétszer találkozunk: a búza közé szórt konkolýról és a hálóról szóló történetek esetében (Mt 13,41–43. 49 sk.). Az Emberfia ezek szerint elküldi majd angyalait, hogy minden törvény nélkül élet birodalmában összegyűjtsenek, és tüzes kemencébe vessék őket, ahol sírás lesz és fogak csikorgatása. Az igazak ezzel szemben Napként ragyognak majd – hangzik az apokaliptikus elképzeléseket befogadó leírás. Az a hatásos festmény, amelyen valamennyi nép a királyként fellépő Emberfia trónja előtt

gyűlik össze (Mt 25,31–46), szintén húsvét utáni.¹⁸² Jelentőségteljes tény azonban, hogy az ítélet mércéje a legkisebb testvérekkel szemben tanúsított könyörület, vagy könyörtelenség, akikkel az Emberfia bíróként azonosul. Az ítélet e zsinórmértékében a jézusi igehirdetés etosza él tovább, s az e kihívást magában rejtő szöveg fő mondanivalója a felebaráti szeretetre való felhívás.

De ki az, aki Jézus igehirdetése szerint ítél majd a világvégén? Az ítélő személy maga Isten. Jézus mégis arról beszél, hogy az ítélethozatalban az Emberfia is szerepet játszik: „Aki tanúságot tesz mellettem az emberek előtt, azt majd az Emberfia is magáénak vallja Isten angyalai előtt. Aki azonban megtagad engem az emberek előtt, azt én is megtagadom Isten angyalai előtt.” (Lk 12,8)¹⁸³ Az Emberfiának az ítéletben való részvételét talán úgy lehet magyarázni, hogy koronatanúként lép fel, akinek megvallásától vagy megtagadásától függ, hogy Isten elveti-e az illetőt, vagy nem.¹⁸⁴ A megvallás, illetve a megtagadás két lépésben valósul meg. Az Isten ítélőszéke előtt mindkettő az Emberfia feladata. A földi életben viszont az ember az, aki megvallja, vagy megtagadja Jézust, s ezzel a Jézussal szembeni magatartása alapján ő maga dönt jövőjéről, mintegy eldönti a saját magán kimondandó ítéletet. Jézus megvallása az emberek előtt nem korlátozódik bizonyos üldözési szituációkra, hanem azokra a lehetőségekre is vonatkozik, amikor a tanítványoktól elvárják, hogy szabadon és

¹⁸² J. Friedrich, Gott im Bruder CThM A/7, Stuttgart, 1977 a Mt 25,31skk. vonatkozásában olyan szövegből akar kiindulni, amely nem az Emberfiát, hanem Istent szerepelteti bíróként. „Isten a testvér képében” – ez volna az ítéletleírás legfőbb mondanivalója, legalábbis Jézus felfogásában. Hasonlóan vélekedik U. Wilckens, Gottes geringste Brüder, in: Jesus und Paulus, W. G. Kümmel-émlékkönyv, Göttingen, 1975, 363–383. Ez a magyarázat azonban egzisztenciailag nem meggyőző. Sem Jézus, sem a szinoptikusok nem fejlesztettek ki olyan tradíciót, amely Istent testvérnek tekintette volna. A vitáról ld.: Gnülka, Matthäusevangelium II 366–379.

¹⁸³ Az eredeti logion helyreállítására vonatkozólag: Schultz, Q 68sk. A szerző feltételezi, hogy a logion-forrásban a mondás második részében az Isten Fia eredeti említését („akkor majd őt az Emberfia is megtagadja”) passzív megfogalmazással cserélték volna fel: „azt majd megtagadják Isten angyalai előtt.” Perrin, Rediscovering 189 és C. Colpe, ThWNT VIII 444sk. ezzel szemben azt mondják, hogy az Emberfia cím az eredeti logionban nem is fordult elő. E két átalakítási kísérlet közül egyik sem látszik igazán meggyőzőnek.

¹⁸⁴ Vö.: Jel 3,5b

maradéktalanul mondjanak igent Jézushoz való tartozásukra. Megtagadni tehát annyit jelent, mint elszakadni tőle.

Itt is megfigyelhetjük, hogy a jövő által meghatározott jelen a döntő időszak, ez kerül az egész elbeszélés gyújtópontjába. Ez pedig ugyanaz a perspektíva, amely más jézusi logionok megkülönböztető jegye is. Emellett fel is ismerjük ezekben azt a Jézus beszédmódjára jellemző, távolságtartást, ahogyan az Emberfiáról beszél, mintha határt húzna saját maga és az Emberfia közé, és nyitva hagyja a kérdést, ki is az Emberfia. Mivel azonban minden – még az Emberfiának az Isten ítélőszéke előtt tett kijelentése is – attól függ, hogy viselkedik az illető Jézussal szemben most, megvallja-e vagy megtagadja-e az emberek előtt, az Emberfiára vonatkozó kérdés másodrendűvé válik, aminek a megválaszolását későbbre lehet halasztani.

Olyan, az ítéletről szóló mondásokat vizsgáltunk meg, amelyek az egyes emberre vonatkozó ítéletről beszélnek. Emellett azonban olyan ítéletmondásokat is találunk, melyek Izraelre, erre a nemzedékre illetve a galileai városokra vonatkoznak. Ezekről más összefüggésben beszélünk majd.

Kitekintés

A húsvét utáni szituáció elsősorban annyiban változtatja meg az ítéletről alkotott elképzeléseket, hogy Jézust az Emberfiaként várják a közösségek, hogy másodszor is eljöjjön, s ítéletet mondjon. Ami Jézus igehirdetésében még bizonytalan, az a húsvéti tapasztalat alapján bizonyossággá válik: Jézus, aki feltámadt a halálból, nem más, mint az ítélet során koronatanúként fellépő Emberfia. Sőt, ő maga ítél majd, az ő trónja elé gyűlnek majd a nemzetek. Amint arra már fentebb utaltunk, a húsvét utáni közösség különféle képekben rajzolja meg az ítéletet és annak végrehajtását. Az ítéletre váró és a bíró közt lezajló párbeszédet szerkesztenek, amint ez a rabbinikus irodalomból ismert (Mt 7,22 sk., illetve 25,34 skk.)¹⁸⁵. Jézus maga még nem beszélt parúziájáról. Az, hogy a felhőkön való eljövetelet

¹⁸⁵ Vö.: H. D. Betz, Eine episode im Jüngsten Gericht, ZThK 78, 1981, 1–30.

összekapcsolták Isten tökéletesen megvalósult uralmának megjelenésével, csak a húsvéti esemény után történhetett (vö.: Mk 13,26, illetve párhuzamos helyei). Ezzel kapcsolatban Máténál még egy érdekes hangsúlyeltolódást is meg lehet figyelni: az első evangéliumban többször is erőteljesen kifejezésre jut az ítélet végrehajtásának motívuma. Ez az elem szinte vezérmotívumként vonul végig az egész kompozíción: 5,22 7,22 sk.; 13,41–43.49sk.; 18,34sk.; 20,16; 22,11–13; 24,50sk.; 25,10–12. 30. 31–46.

IRODALOM: *A. Weiser*, Die Knechtgleichnisse der synoptischen Tradition, StANT 29, München, 1971.; *R. Wolf*, Gericht und Reich Gottes bei Johannes und Jesus, in: Gegenwart und kommendes Reich, *A. Vögle*-emlékkönyv, SBB Stuttgart, 1975, 43–49.; *M. Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu, habilitációs dolgozat, Tübingen, 1989.

Hatodik fejezet

Tanítványok, követés, életstílus

Jézus a nép nyilvánosságához fordult örömhírével. Ennél az odafordulásnál azonban többet akart. Az evangéliumok lapjain egy embercsoport tűnik elénk, amelynek tagjai közelebb állnak Jézushoz. E tény fontos Jézus személyiségének megítélésekor, mivel azt is elárulja, hogy Jézus embereket akart maga körül, nem akarta nagy magányosként járni útjait. A mi tapasztalataink szerint e viszonyt leginkább barátságnak nevezhetnénk. Ám a Jézus-hagyomány éppen akkor hagy cserben bennünket, amikor a minket érdeklő bizonyos pszichológiai, érzelmi összefüggésekre kérdezzünk rá. Sokkal inkább azt kell majd kutatnunk, hogyan jött létre ez a szűk kör Jézus körül, milyen jelentőséget, feladatokat szánt nekik Jézus, illetve mit jelentett ő maga a számukra. De vajon sikerülhet-e egyiket vagy másikat ebből a körből valamivel tisztábban látni? Vajon találunk-e akár csak egy olyan jellemző epizódot, különlegességet, egy esetet, amelynek villanófénye legalább egy pillanatra megvilágítja a történelem árnyékában rejtőző arcot?

Jézus nincs egyedül a történelem mértékadó alakjai közt azzal, hogy kísérők gyűlnek köré.¹ Buddha, Szókratész és Konfuciusz is hasonló gondolkodásúakat gyűjtött maga köré. A filozófusok iskolákat alapítottak. Közelebbi példaként említhetjük Keresztelő Jánost vagy a kor jelentős zsidó írástudóit, Hillélt és Sammájt, akiket szintén követőik körében látunk. Nem szükséges – nem is tudnánk – itt végigvinni ezt az összehasonlítást,

¹ Kifejezés *K. Jasperstől* származik.

csak az utolsóként említett zsidó kortársakra érdemes vetnünk egy oldalpillantást. Számunkra az a jelentős, ami Jézus sajátja. Az általános kép hatására az összehasonlítások élettelennek válva használhatatlanok lennének. Mivel azonban Jézus együtt élt ezekkel a társaival, követőivel, mégis meg kell próbálkoznunk azzal, hogy felkutassunk valamit életstílusukra, életmódjukra vonatkozólag.

1. Tanítványság és követés

Az evangéliumok tanúsága szerint – s ez alól csak Lukács kivétel valamennyire –, Jézus azzal kezdi nyilvános működését, hogy tanítványokat gyűjt maga köré (Mk 1,16–20, Mt 4,8–12, Jn 1,35–51).² Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a keresztény elbeszélési mód olyan mintát dolgozott ki a meghívástörténetek elbeszélésére, amely szerkezetileg az Elizeus Illés általi meghívásáról szóló ótestamentumi elbeszélést tekintette mintájának. Mindez már csak azért is figyelemre méltó, mert az elizeusihoz hasonló meghívástörténettel sehol másutt nem találkozunk az Ószövetségben. Ha egymás mellé állítjuk a két szöveget, könnyen felismerhető a függőség:

„Amikor Jézus a Galileai-tó partján járt, látta, hogy Simon és testvére, András – halászok lévén – épp hálót vetnek a vízbe. Megszólította őket: »Gyertek, kövessetek és emberek halászaivá teszlek benneteket.« Rögtön otthagyták hálójukat és követték. Alig ment valamivel tovább, megpillantotta Jakabot, Zebedeus fiát és testvérét, Jánost, amint a hálót szedték rendbe a bárkában. Őket is mindjárt meghívta. Erre otthagyták apjukat, Zebedeust halászlégényeivel a bárkában, és a nyomába szegődtek.” (Mk 1,16–20)

² A megfelelő Lk-rész (5,1–11) elé olyan passzusok kerültek, amelyek Jézus Názáretben és Kafarnaumban végzett tanítói tevékenységéről számolnak be (4,14–44). Ám Lk Mt-hoz képest semmi újat nem tartalmaz, csak megcseréli a perikópák sorrendjét (vö.: Mk 6,1–6a, illetve 1,23–38). Jézus názáreti visszautasítását alapelgondolásának megfelelően kiveszi a helyéről, és evangéliuma elejére teszi.

„Amikor (Illés) elment onnan, találkozott Safát fiával, Elizeussal. Éppen szántott, tizenkét pár ökör haladt előtte, maga pedig a tizenkettedik pár mögött haladt. Illés odament hozzá, és ráterítette a köntösét. Az otthagya az ökröket, Illés után szaladt, és így szólt: »Engedd, hadd adjak előbb búcsúcsókot apámnak, meg anyámnak, aztán követlek.« Illés így felelt neki: »Menj csak, de térj vissza, mert valamit tettem veled!«³ ...Aztán Elizeus elindult, követte Illést és szolgálatába állt.» (1Kir 19,19–21)

A fontos szerkezeti elemek mindkét esetben: az a szándékoltan keltett benyomás, hogy meghívó és meghívott először találkoznak; a napi munka, melynek végzése közben kapják a meghívást, habozás nélküli engedelmességük; egy akadály legyőzése, mint például az apától illetve a szülők-től való búcsú.⁴

Noha a történetet tudatosan ideális jelenetté konstruálták⁵, a hagyomány mégis itt-ott bepillantást enged az események történeti háttérébe. Ide tartoznak a meghívottaknak, illetve az apáknak a nevei, foglalkozásuk, főleg pedig maga Jézus meghívásának a ténye. Hogy valaki Jézus követőjévé szegődik-e, a tekintetben nem az illető döntése, hanem Jézus kiválasztó akarata játssza a döntő szerepet. Övé a kezdeményezés. Ez az a pont, ahol a jézusi gyakorlat különbözik a rabbinikus zsidó szokástól, ahol a tanítvány kereste fel mesterét. Ez legtöbbször olyan rabbi volt, akitől az ifjú a legtöbbet remélt tudományos téren. Így azután előfordulhatott, hogy a tanuló elhagyta mesterét, és egy másikat választott magának. Jézus viszont a prófétai követésfelfogáshoz kapcsolható. Tanítványi köre nem azáltal alakult ki, s volt egyáltalán lehetséges, mert Jézus híres rabbi volt, hanem azért, mert karizmatikus hatalmával hívta meg tanítványait. Az ilyen jellegű követés egyedülálló karizmatikus jellege abban nyilvánul meg, hogy Elizeus esetében végül is nem a próféta, hanem maga Isten a meghívó. Illés szimbolikus cselekedete – a köpeny ráterítése – csupán ki-

³ Az eredeti verzió szerint Illés nem engedélyezi a búcsút Elizeusnak. Vö.: G. Fohrer, Elia, ATThANT 31, 1957, Zürich, 21sk.

⁴ A sematizálás tényét a Mk 2,14 és párhuzamos helyei is megerősítik, amelyekben a vámos meghívásáról olvashatunk.

⁵ A terminust ld.: Bultmann, Geschichte 27.

fejezi ezt a meghívást. Jézus magatartásában nem találhatjuk meg ezt a szimbolikus elemet, ő csupán szavával hív meg. A ránk maradt meghívás-logionok a meghívásnak ezt a tökéletes erejét erősítik meg.

Ha Jézus nyilvános működésének kezdetét a tanítványok meghívásával összefüggésben akarjuk rekonstruálni, vegyük figyelembe, hogy voltak, akik mérlegelték, hogy Jézus kezdetben, egy bizonyos ideig nem egyedül, tanítványok nélkül működött-e.⁶ Ezt a lehetőséget nem lehet egyértelműen visszautasítani. Ám ha létezett is egy ilyen magányos időszak Jézus nyilvános működése során, akkor ez elég rövid ideig tarthatott, hiszen az egész nyilvános működés nem volt hosszú. A meghívást a tanítványok nem egy „ismeretlen” Jézustól kapták.⁷ Nem szabad elfelednünk, hogy néhányan azok közül, akiket Jézus meghívott, eredetileg Keresztelő János köréhez tartoztak (vö.: Jn 1,35skk.). Ezek feltehetően még a Keresztelő társaságában ismerték meg Jézust. Jézus működése központjában, azaz Galileában gyűjtötte össze a tanítványait.⁸

Az illési meghívástörténettel ellentétben Jézus a megbízással kezdi: „Emberek halászává teszek benneteket.” A felszólítás eredetisége abban áll, hogy alkalmazkodik a meghívottak eddigi foglalkozásához, mintegy a tudtukra adja, hogy ha más területen is, de ezután is „halászok” maradnak. Minthogy azonban az emberhalász, illetve az embervadász képéhez csak kifejezetten negatív párhuzamok társíthatók, így azt kellene gondolnunk, hogy Jézus – ha esetleg ezekhez az előzményekhez kapcsolódott – vezette volna be a kép pozitív használatát.⁹ E lehetőségnél azonban való-

⁶ *Hengel*, Nachfolge 80 megjegyzi, hogy a legrégebbi hagyomány még úgy tudja, Jézus gyakran egyedül tevékenykedik.

⁷ Amikor Lk a meghívás többi perikópáit elrendezi, mindenekelőtt pedig azt a megjegyzést teszi, hogy a meghívottak előzőleg már hallották Jézus igehirdetését (5,1, illetve 5,4), neki is nehézséget okozhatott az a körülmény, hogy tudniillik tanítványai egy ismeretlen Jézus hívására mondtak volna igent. Vö.: e fejezet 2. jegyzet!

⁸ Aligha lehet szó arról, hogy Jézus magához csábította volna Keresztelő János néhány tanítványát. Ezek mesterük halála után minden bizonnyal visszatértek Galileába, s régebbi munkájukat is felvették.

⁹ Ld. pl.: Jer 16,16, illetve 1QH 5,7sk., 3,26 (az istentelenek vontatóhálója). Lukács megváltozott formában hagyományozza ránk a logiont: „Ezentúl embereket fogsz majd halászni.” (5,10). *Hengel*, Nachfolge 85. ezt egy eltérő arámi változatra vezeti vissza. *Haenchen*, Weg 82 egy rendkívül kétes Arisztipposz-párhuzam alapján hellénisztikus eredetre gondol, de ez alig valószínű.

színűbb, hogy Jézus spontán alkotja meg a szóképet, a meghívottak foglalkozására való tekintettel. Ezzel viszont Jézus követésének egyik alapvető értelméhez jutunk el. Tevékenységének központjához vezet el minket ezzel is, Isten országának hirdetéséhez. Isten országa számára kell befogni embereket, a számukra felkínált üdvösségbe kell bemenekíteni őket. Jézus azért gyűjtött tanítványokat maga köré, hogy segítségére legyenek saját tevékenységében.¹⁰ Jézus tanítványi köre kifelé, az emberekhez fordul.

Ám ugyanez a kör befelé, Jézusra is irányul. A „követés” kifejezés erre a meghatározottságra utal, erről pedig tudni kell, hogy ugyanolyan értelemben használta, mint a „tanítványság” szót. Figyelemre méltó az is, hogy ott, ahol az illési történetben ez áll: Elizeus Illés szolgája lett, ott az evangéliumokban ezt olvashatjuk: és ők követték őt. Ezzel a Jézus körüli tanítványság lényegileg új dimenziójára mutathatunk rá. A rabbinikus mester–tanítvány viszonyban természetes volt, hogy a tanítvány szolgálja mesterét, amint ezt a közmondás is kifejezi: „Mindazt a munkát, amit egy rabszolga megtesz uráért, a szandál kioldozásán kívül, a tanítványnak is meg kell tennie mesteréért.” (bKeth 96a)¹¹ Jézus ezzel szemben azt mondja: „Mert ki nagyobb, aki az asztalnál ül, vagy aki felszolgál? Nyilván az, aki az asztalnál ül. Én mégis úgy vagyok köztetek, mintha a szolgátok volnék.” (Lk 22,27)¹²

Egyéb tekintetben is gondosan differenciálni kell a rabbinikus tanítvány–mester viszony, illetve Jézusnak a tanítványaihoz fűződő kapcsolata között. A hasonlóságok csak külsődlegesek. Mégis úgy tűnik, a kortársak közül sokan nem látták meg ennek a tanítványságnak a sajátos voltát. Jézus és tanítványai ténylegesen ugyanolyan képet nyújthattak a külső szemlélőnek, mint bármelyik írástudó és követői. A rabbi elől megy, tanítványai pedig mögötte haladnak. A zsidó mester gyakran hátasállatot használt. A külső szemlélők által vont hasonlóságot csak erősítette a „rab-

¹⁰ Ezt a nézőpontot hangsúlyozza joggal *Hengel*, *Nachfolge* sok helyen.

¹¹ Ld. *Billerbeck*, I 121.

¹² *Hengel*, *Nachfolge* 57sk. kimutatta, hogy a követni kifejezés a rabbinikus szövegekben gyakorta a szó szoros értelmében azt jelenti, hogy a tanítvány a mester nyomában lépdel. A szó minden mélyebb jelentés nélkül egyszerűen a tanítvány alárendeltségét akarja kifejezni.

bi” megszólítás (rabbi: szó szerint: én nagyom, parancsolóm), melyet az egyszerű emberek Jézusra alkalmaztak. Az evangéliumok itt minden bizonnyal találó reminiscenciát őriztek meg a számunkra (Mk 10,51, Jn 3,2.26).¹³ A rabbi megszólítás Jézus korában még biztosan nem vált kizárólagosan a rendes írástudók címévé. Ennek a leszűkített használatnak csak a Kr. u. 1. század végétől lehetünk tanúi. Pusztán a rabbi megszólításból tehát még nem szabad arra következtetni, hogy Jézus valamikor egy rabbi iskolájába járt.¹⁴ Ugyanebbe az irányba mutat a Jézus legszűkebb köréhez tartozó emberek megnevezése: „mathétai” – tanítványok, tanulók. Ez ugyanis megfelel a rabbinövendékekre használt korabeli szónak: „talmid”. Mégis: Jézus és tanítványainak viszonyában az iskola, névtelen az akadémiai tanüzem hangulatából semmit sem lelhetünk fel.¹⁵

A követésre vonatkozólag olyan jézusi szavakat is ismerünk, amelyek hallatlanul radikális döntést követelnek. Részben anekdotaszerűen elmondott jelenetekbe ágyazva találjuk ezeket, amelyekből – a meghívástörténetekkel ellentétben – közelebbi ismeretekre a Jézussal találkozó embereket illetően nem tehetünk szert: nevük és foglalkozásuk hiányzik, csak Jézus állásfoglalása számít (Lk 9,57–62 és párhuzamos helyei). Hallunk például egy férfiról, akit Jézus követésére szólít fel, de az előbb azzal a kifogással él, hogy még el kell temetnie az édesapját. Ez a körülmény halványan emlékeztet Elizeus meghívásának történetére, bár ott csak az előktől való elbúcsúzásról van szó (1Kir 19,20). A férfi erre olyan feleletet kap Jézustól, amiről azt mondták, a mesternek nincs még egy kijelentése, amely ilyen hihetetlenül kemény formában egyszerre lépi át a törvényt, a jámborság és az erkölcs adta kereteket.¹⁶ „Kövess engem, hagyd

¹³ A görögben a *rabbi* megszólítás helyett többnyire a *mester* megszólítást olvashatjuk Mk 9,17, 10,17.20, 12,12.19.32 stb.

¹⁴ Az a rabbinikus hagyomány, amely Jézust Rabbi Jehósua ben Perachja tanítványának tudja, teljesen alaptalan. Már csak kronológiai okokból sem tartható, mert híradása alapján Jézust Jannáj király kortársaként kellene elképzelnünk. Már *Klausnernél*: Jesus 25–29 megtaláljuk e hagyomány kritikáját. A Jn 7,15 szerint a zsidók azt vetik Jézus szemére, hogy nem tanult.

¹⁵ A márki klisé, amely szerint Jézus háznál tanítja követőit, minden bizonnyal az ősegyház korai gyakorlatát tükrözi vissza. Alighanem a közös katekézis, vagy a házi közösség lehetett a kép eredete. Vö.: Mk 7,17; 9,28; 10,10.

¹⁶ *Hengel*, *Nachfolge* 16.

a holtakra, hadd temessék el halottaikat!” (Mt 8,22) A Lk 9,60 a követésre való (ismételt) meghívás helyén felszólítást is tartalmaz: „Menj, és hirdesd Isten országát!” Elképzelhető, hogy ez a megjegyzés szekundér, a különbség azonban nem szembetűnő, hisz Jézust követve egyetlen dolga éppen ez volt: hirdetni Isten országát.¹⁷

A mondás csattanóssága teljes mértékben akkor tárul elénk, ha figyelembe vesszük, hogy két különböző értelmezési síkon esik benne szó a holtakról. Először fizikai értelemben vett halottakról hallunk, mint az apa, akit a fia el akar temetni. Másrészt azonban lelki halottakról is szó van itt, akik azért haltak meg, mert nem voltak, vagy éppen most nem készek arra, hogy Jézus megmentő üzenetét elfogadják. A kétfajta halál közül Jézus számára bizonyára a második számít súlyosabbnak. Ezért inti a fiatalembert, hogy azt tegye, ami fontosabb, mégpedig haladéktalanul. Ebből a válaszból nem szabad azt levezetnünk, miszerint Jézus célja az lett volna, hogy a magától értetődő kegyelettel szemben foglaljon állást, vagy hogy esetleg – a cinikus filozófusokhoz hasonlóan („A szag fog engem eltemetni.”) – Jézus a túlhajtott halottkultusz ellen emelte fel a szavát.¹⁸ Ugyanakkor a mondás élet sem volna szabad elvenni azzal, hogy utalunk a keleti szokásokra, amelyek szerint nyolc napot vett igénybe a temetési szertartás.¹⁹ Sokkal inkább arról van szó, hogy Jézus szavai most is, miként számos más esetben, konkrétan a szituációra és az egyes emberre vonatkoznak. Hiba volna, ha az ilyen utalásokból valamilyen rendszerre próbálnánk következtetni. A megszólított férfi félreérthetetlenül megérti, mit kér tőle Jézus.

Hasonlóan konkrét és személyre szabott a gazdag ifjú esetében a követésre való felszólítás, amikor azt tanácsolja neki Jézus, hogy adja el mindenét, amije csak van, s árát ossza szét a szegények között (Mk 10,21 és párhuzamos helyei). Itt sem valami általános és mindig érvényes feltételét mondja ki Jézus a követésének, bár tudatában volt a gazdagság nagy veszélyeinek, s ezt többször ki is fejtette (Mk 10,25).

¹⁷ Vö.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I 310.

¹⁸ Vö.: *Lukianosz*, *Demonax* 65.

¹⁹ *Schwarz*, *Und Jesus sprach* 96.

E tanítványok összegyűjtésének elsődleges célja Jézus számára az volt, hogy segítségére legyenek munkája során. Ha viszont ez így van, akkor szinte magától értetődő az is, hogy valamikor kiküldte őket a világba. Hiába volna ezt arra utalva kétségbe vonni, hogy ezeket a misszióra vonatkozó instrukciókat a későbbi, a húsvét utáni missziós tevékenység követelményeiként kellene értékelni. Ezzel ugyanis figyelmen kívül hagynánk azt a tényt, hogy eme iránymutatások magva, bár magukat ezeket az iránymutatásokat később minden bizonnyal értelmezték és módosították, határozottságában és radikalizmusában Jézusra vezethető vissza. Mivel ezek az utasítások mindenekelőtt az életmódra vonatkoznak, később még szót kell ejtenünk róluk. Magától értetődik, hogy a kiküldött tanítványok működésének középpontjában a baszileiáról szóló igehirdetés állt: „Közel van az Isten országa” (vö.: Mt 10,17). Az üdvösségnek ez a fölkinálása sem halasztást, sem visszautasítást nem tűrt. Akik mégis elutasítják, azokkal szemben csak a fenyegető ítéletet szimbolizáló gesztus marad: a tanítványnak még a port is le kell ráznia a lábáról, amikor ilyen emberek lakhelyéről távozik (Mt 10,14). A gesztus akkor érthető igazán, ha hagyományos használatára gondolunk: a közösség felmondását jelentette.

Jézus követése ebben az értelemben veszélyeket és konfliktusokat is hozhat magával. Föltűnő, hogy éppen a követéssel kapcsolatban beszél ezekről veszélyekről, konfliktusokról, a szenvedésre illetve a halálra való készségről. Ha tanítványai támogatták Jézust földi működése során, akkor a követés annyit jelentett, hogy ki kellett lépniök a nyilvánosság elé, vitába kellett szállniuk az emberekkel, személyes módon kellett megpróbálkozniuk azzal, hogy megnyerjék őket a baszileia számára. Ezek a viták pedig mindjárt saját családjukban kezdődtek. Akit megérintett Jézus hívása, s aki elfogadta őt, nem számíthatott arra, hogy hozzátartozói ugyanilyen módon hagyják magukat átformálni. Ebben az összefüggésben értelmezhető a mondás: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli apját, anyját..., nem lehet a tanítványom.”

A fentiekkel vélhetőleg az eredeti alakjában rekonstruáltuk a mondást, melyet a Lk 14,26, illetve a Mt 10,37 eltérő módon hagyományoz ránk. Lukácsnál mindazok listája, akiktől esetleg az embernek el kell szakadnia, szekundér, a különböző lehetőségeket kínos pontossággal terjeszti ki a feleségre, gyerekekre, testvérekre, végül pedig az illető saját életére. Máté

már kissé enyhít a mondás keménységén: „Aki apját, vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám.” Ez a verzió azonban megőrzött valamit a mondás szülőkre vonatkozó, sokatmondó irányultságából.²⁰ A keménynek tűnő kijelentés helyes értelmezésekor fel kell figyelnünk arra, hogy a konfliktus lehetőségét a mondás mintegy előre láttatja. Ebben, de csak ebben az esetben a meghívott kötelessége az, hogy a meghívást mindenek elé helyezze. Ez a fontosabb, kimagaslóan szükségesebb az élethez. Az igen kemény gyűlölni kifejezés itt nem a szülőktől történő indulatos elszakadást jelenti, sokkal inkább szigorú sorrend felállítását, hátrább helyezést. A rokonokkal való viszályt Jézusnak is el kellett viselnie. Ez a tapasztalat erősíti a mondás eredetiségét. Mivel pedig ezek szerint a mondás eredetileg a szülőkre irányult, feltételezhetjük, hogy Jézus tanítványai fiatal emberek voltak, mint ahogy nyilvános működése kezdetén Jézus is a harmincas éveinek elején járt. Egyébként meg kell jegyeznünk, hogy a rabbinikus tanítók is előbbre teszik a Tóra iránti hűséget, mint a szülőkhöz fűződőt.²¹

A kereszt követéséről szóló mondás egy út elején áll: „Aki nem veszi vállára keresztjét, s nem követ engem, nem lehet a tanítványom.” (Mt 10,38/Lk 14,27)²² Ez a mondás is joggal tarthat igényt autenticitásra. Még nem Krisztus keresztjéről szól, bár a húsvét utáni közösség aligha vonatkoztathatta másra a megjegyzést, hanem csak átvitt értelemben beszél keresztéről, minden tanítvány saját keresztjéről: „Aki nem veszi fel keresztjét...”²³ A keresztől mint kivégzőeszközzől, illetve a keresztet a vesztőhelyre vonszoló elítéltről a Makkabeus-kor óta, főként azonban a római helytartók korában sajnálatos gyakorisággal szerezhettek valós tapasztalatokat a zsidók. Így e metafora minden további nélkül érthető volt.²⁴ A kép

²⁰ Vö.: *Gnülka*, Matthäusevangelium I 393.

²¹ A vonatkozó helyeket ld.: *Büllerbeck*, I 587.

²² A Máténál olvasható kifejezés (felvenni a keresztet) eredetibb, mint Lukács verziója (hordozni a keresztet). A mondás második felében viszont inkább a lukácsi változatot (nem lehet a tanítványom) kell előnyben részesíteni Máté szövegével (nem méltó hozzám). Máté egyébként másutt is előszeretettel alkalmazza ezt a fordulatot. A szöveghelyreállításához l. *Gnülka*, Matthäusevangelium I 393sk.

²³ Vö.: *Bultmann*, Geschichte 173.

²⁴ *Dinkler* a keresztet olyan megpecsételő jelként magyarázza, mint a tetoválást, de ez nagyon erőltetett.

kétségkívül a vértanúságra való elszántságról is szól, mégsem kizárólag erre vonatkozik. Magában foglalja a Jézus tanítványaira Krisztus követése miatt váró ellenségeskedést, megvetést, szűkölködést és szenvedést is. Noha a mondás jövő idejű, mégis szabad arra következtetnünk belőle, hogy a tanítványok már és éppen Jézus idejében sem diadalutat jártak be. Az evangéliumokban, különösen az első fejezetekben minduntalan azzal a képpel találkozunk, hogy Jézust megszámlálhatatlan embertömeg veszi körül. Ezt a képet ki kell igazítanunk ebben az értelemben, s nem szabad, hogy megtévesszen bennünket arra vonatkozólag, hogy az értetlenség mindvégig erősebb volt a belátásnál. Persze a tanítványok csak nagyon lassan foghatták fel ennek a figyelmeztetésnek a teljes értelmét, amely aztán a követés gondolatának klasszikus megfogalmazásává vált.²⁵

Az ellentétre alapozott logion, amelyben az élet megnyeréséről, illetve elvesztéséről van szó, fontos kiegészítést nyújt Jézusnak a vértanúságra vonatkozó buzdításait illetően. Különféle variánsai²⁶ kivétel nélkül megőrizték a mondás dialektikus jellegét: Aki meg akarja menteni életét, az elveszíti, aki pedig elveszíti, megmenti azt. Az sem változtat e tényen, hogy az egyes igék – az „elveszíteni” kivételével – a variánsokban változnak: megtalálni, megnyerni, megmenteni, stb. A közelebbi meghatározás („Aki értem elveszíti, megmenekül.”) a logion régebbi rétegéhez tartozik²⁷, hiszen ez a logion Jézus kijelentéseként mutatja be. A Mk 8,35 kiegészítése („és az evangéliumért”) húsvét utáni betoldás. Az evangélium a húsvét utáni közösség gondolkodásában bizonyos tekintetben Jézus helyére lép, aki miatt a húsvét előtti tanítványság veszélybe került. A követés, a döntő elhatározás, a lemondásra, sőt a vértanúságra való készség végső célja az élet (görögül: „pszükhé”)²⁸ elnyerése. A kijelentés dialektikája egyenesen a fő kérdésre

²⁵ Platón gondolata (Resp 361d–362a) tartamát tekintve rokon ezzel, de tisztán etikai természetű. Az igaz ember szerinte rosszabb életre számíthat, mint a nem igaz. Platón Szókratészra tekintve még tovább megy és azt állítja, hogy az igaznak számolnia kell az-zal, hogy felakasztják, megfeszítik.

²⁶ Mt 10,39 / Lk 17,33 / Mk 8,35 / Mt 16,25 / Lk 9,24 / ill. Jn 12,25.

²⁷ A Lk 17,33-ból ez a rész hiányzik, ám ennek oka a mondás lukácsi szöveggörnyezetében keresendő: ott ugyanis nem a követés, hanem az eszkatológia borzalmait állnak a középpontban.

²⁸ Dautzenberg, *Sein Leben bewahren* 51–82 megvilágítja a „pszükhé” jelentőségét a szinoptikus hagyománynak ezekben a logionjaiban.

irányul. Más szavakkal: aki hamis bizonyosságok, elhibázott, önző célok, a teljesítmény, földi javak és hasonló dolgok alapján véli teljessé tenni életét, az éppen az értelmét veszíti majd el. Aki azonban életét Jézus követésében, illetve Jézus Igéjére irányulva alakítja ki, az még akkor is teljes értelmet tud adni létének, ha megpróbáltatásokat kell elviselnie, sőt élete elvesztését is. Így azután a megígért, elnyerésre érdemes élet túlterjed a halál szabta határon, és az emberi lét egészének nagy, beteljesítő értelme lesz.

Ha még egyszer áttekintjük, mit is jelentett Jézus követése, mit is jelentett az ő tanítványának lenni, akkor megállapíthatjuk, hogy ennek legfőbb ismertetőjele a Jézus működésében, valamint az Isten országáról szóló igehirdetésben való tevékeny részvétel volt. Emellett azt is észre kell vennünk, hogy a tanítványok itt teljes mértékben Jézustól függnek; nem a saját nevükben, hanem Jézussal közösségben tevékenykednek. Jézus nélkül a baszileiáról szóló igehirdetés elveszíti erejét.²⁹ Ebben az „iskolában” nem folyt szisztematikus oktatás, sőt még a hagyományképzéssel való tördelésről sem beszélhetünk. Jézus körül sokkal inkább az igehirdetés tartalmának első rendszertelen felvázolását láthatjuk. Mégsem szabad Jézus tanítványait úgy elképzelnünk, mint akik Isten országa közeli eljövételének várásában izzanak, s ezért hektikusan faluról falura, vagy városról városra rohannak. Bár sürgette őket az idő, mégis maradt elég idejük.

Nem szabad alábecsülnünk a követésben a személyes elem jelentőségét, amely Jézusra irányul. A tanítványok a követés által lesznek tanítvánnyá. Ezen a ponton megint Isten országának egy aspektusára bukkanhatunk, amely abból adódik, hogy az eljövendő és a jelenvaló baszileia Jézus alakjában kapcsolódik össze. Emlékeztetnünk kell a tanítványok meghívásának karizmatikus formájára is. Leginkább azonban a tanítványi lét személyes oldala domborodik ki a tanítványsággal és a vértanúsággal kapcsolatos intelmekben. Ezek az intelmek bepillantást engednek a tanítványok és Jézus viszonyába: a tanítványság a szó szoros értelmében ezen a ponton válik Jézus követésévé. Jézus és tanítványai között semmi esetre sem beszélhetünk egyenrangúságról. Jézus személye és életútja eltörölhetetlen mintává válik.

²⁹ Ebben az összefüggésben tanulságos a nem Jézushoz tartozó ördögűzőkről szóló történet, Mk 9,38-41. Ehhez ld.: *Gnílka*, Markus II 58-62.

Kitekintés

A tanítványság és a követés a keresztény lét lényeges elemei maradnak. Értelmezésük mégis megváltozott húsvét után, amikor Jézus befejezte földi életét. Jézus követőit már csak az „Apostolok cselekedetei” nevezi tanítványoknak. A „követni” szó az Újszövetségben, az evangéliumokon kívül e speciális értelmében csak az Apokalipszis 14,4-ben fordul elő. Pál ehelyett inkább a Krisztushoz hasonlóvá válás gondolatát fejtette ki (1Kor 11,1, valamint 1Tessz 1,6). Meghívottságuk karizmatikus erejét az első keresztények abban tapasztalták meg, hogy tudták, a Szentlélek hívta ki, és hívta össze őket. Mégis, az evangéliumok szándéka és elgondolása folyamatos meghívássá vált: elfogadni Jézus Jeruzsálemben vezető útját, és követni őt.

IRODALOM: *A. Oepke*, Nachfolge und Nachahmung Christi im Neuen Testament, AELKZ 71, 1938, 850–857, valamint 866–872.; *T. Süß*, Nachfolge Jesu, ThLZ 78, 1953, 129–140.; *E. Dinkler*, Jesu Wort vom Kreuztragen: Neutestamentliche Studien für *R. Bultmann*, BZNW 21, Berlin, 2. kiadás, 1957, 110–129.; *A. Schulz*, Nachfolgen und Nachahmen, StANT 6, München, 1962.; *H. D. Betz*, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, BFChTh 37, Tübingen, 1967.; *M. Hengel*, Nachfolge und Charisma, BZNW 34, Berlin, 1968.; *J. Gnülka*, Martyriumspäranese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen, in: Die Kirche des Anfangs, *H. Schürmann*-emlékkönyv, Leipzig é. n. = 1978, 223–246.

2. Jézus és tanítványai életstílusa

Jézus emberekhez forduló életet élt, nyilvános működése során mindvégig abban az emberi közösségben teltek napjai, amelyet követésére hívott, s amely követte az ő hívását. Együtt élt tanítványaival, de életének közösségi jellege nem vezetett egyfajta csendben megélt, szemlélődő életmódhoz. A kis csoportot szinte mindig vándorolva, otthon nélkül, útközben látjuk. Azért vannak úton, hogy hirdessék és közelhozzák az emberekhez Isten országát. Bizonyosan állíthatjuk, hogy Jézus nyilvános működésének súlypontja Galileában volt, a tóparti tartományban és Kafarnaum

környékén. Mégis, ő és tanítványai is lemondtak az otthonról, vagy legalábbis maguk mögött hagyták.

Az életstílusuk tekintetében rendkívül érdekesek azok az utasítások, amelyeket Jézus útrakelő tanítványainak ad. E szöveg négy változatban is ismeretes (Mk 6,8–11, Mt 10,5–15, Lk 9,2–5, valamint 10,2–12)³⁰, s feltehető, hogy a későbbi missziós gyakorlat hatását magukban foglalják. Bennünket most csak a tanítványok személyes szükségleteire vonatkozó utasítások érdekelnek. Ezek szigorúsága és radikalizmusa kétségtelenül arra utal, hogy Jézustól származnak, bár már a szinoptikus tradícióképződés során is finomították néha őket. Meglepő, hogy ezek az utasítások egy szóval sem említik, mit kell magával vinnie a tanítványnak az útra, éppen ellenkezőleg, azzal foglalkoznak, mit nem szabad: vándorbotot, kenyeret, útitárisznyát, övben tartott rézpénzt, szandált és második váltás ruhát.³¹ Mk 6,8sk. szekundéren megengedi a vándorbotot és a szandált. Amikor pedig e szöveg megfogalmazása szerint arról van szó, hogy a tanítvány nem hordhat két váltás ruhát, akkor ez már a két ruha birtoklásának eredeti tilalmát enyhíti (Mt 10,10; Lk 9,3).

Az élelemlről – ebben az értelemben kell a „kenyeret” érteni – és a rézpénzről való lemondás teljesen vagyontalanná teszi őket. Már az is sokat mond, hogy a legkisebb értéket képviselő, rézből készült érmékről van szó. Amikor a Mt 10,9 az arany-, ezüst- és rézpénzek szerzését tiltja, akkor bizonyára a közösségen belül már kialakult hibás gyakorlattal száll szembe. A zsákról azért kell lemondani, nehogy valaki tartalék készleteket kolduljon magának. A botról, a szandálról és a második ruháról való lemondásnak köszönhetően kifejezetten szegény emberekként jelennek meg. A mezítlábasság mindig a különösen nagy szegénység jelének számított.

³⁰ Lukács szerint Jézus egyszer a tizenkettőt, egy másik alkalommal pedig a hetvenkét tanítványt bocsátotta útra. A kutatók teljes konszenzussal állítják, hogy Máté és Lukács a kiküldésre vonatkozó szövegeket Márktól, illetve a Q-forrásból vette át. Lukács elosztja a forrásban lelhető anyagot a két kiküldés-történet között, Máté viszont kombinálja a rendelkezésére álló elemeket. Végelemzésben azonban azt állíthatjuk, hogy a Márk-féle és a Q-változat is egy közös hagyományanyagra megy vissza. Vö.: *Gnilka*, *Matthäusevangelium* I. 359–362, valamint: *Hahn*, *Mission* 33–36.

³¹ A görög szöveg khitónról, azaz egy vászonból vagy gyapjúból készült, közvetlenül a testen viselt ruhadarabról beszél.

A botról való lemondás talán a béke hirdetésével állt összefüggésben, hiszen a botot alkalmasint fegyverként is lehetett használni.

Nos, a tanítványok itt leírt teljes vagyontalansága emlékeztet bennünket az erkölcsfilozófus vándorprédikátorok életstílusára. Antiszthenésről, Szókratész egyik tanítványáról azt tartja a hagyomány, hogy egy bottal, egy zsákkal és egyetlen kabáttal, amely filozófus voltának ismertetőjele volt, megelégedett. Kratész, Arisztotelész tanítványa pedig rabszolgafelszabadítás formájában és polgártársainak ajándékozva vált meg vagyonától. Egy másik verzió szerint a pénzt egyszerűen a tengerbe dobta.³² Ebben más vallásokkal való érintkezést is felfedezhetünk. Buddháról például tudjuk, hogy ő herceg létére minden vagyonáról lemondott, naponta koldulni járt, s kezében tálat tartva, egyetlen kérő szó nélkül, szemét le-sütve várta, hogy valaki megszánja egy falat étellel.³³ A Jézus-kori zsidóságon belül a qumráni esszénus szerzetesek kötelezték magukat a szigorú szegénységre és a személyes vagyonról való lemondásra.

Ha a tanítványoktól követelt teljes szegénység átfogó értelmét kutatjuk, jól kivehető a különbség az előbb említett analógiákhoz képest. Nem a közömbösség belső nyugalma, amellyel a filozófust a világtól és annak javaitól való távolságtartásában jellemzi, nem ez kellett, hogy meghatározza a tanítványok viselkedését, s ugyanennyire kevésbé gondolhatunk a világ legyőzésére, melyet Buddha követelt meg szerzeteseitől a meditáció és az önsanyargatás útján. Qumrán sem jöhet szóba mintaként. Bár ott is találkozunk a végidőkre tekintő eszkatologikus várakozással, de a vagyonról való lemondás és a vagyonközösség mögött rituális-kultikus elképzelések állnak, valamint a világgal való érintkezésből fakadó félelem, hogy tudniillik a közösség tagja így tisztátalanná válik.³⁴ Jézus tanítványait nem szabad összetévesztenünk egy monasztikus csoporttal.

A vagyontalan, teljes mértékben segítségre utalt tanítványok létükkel szimbolizálják a Jézus és önmaguk által hirdetett Isten országát. Ez ugyanis olyan új rendet hoz majd el, ahol vagyon, profit, gazdagság és az

³² A szöveghelyeket ld.: *Hengel*, *Nachfolge* 31sk.

³³ Vö.: *Jaspers*, *Die massgebenden Menschen* 109.

³⁴ Vö.: *H. J. Klauck*, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in *Qumran und im Neuen Testament*, in: *Gemeinde-Amt-Sakrament*, Würzburg, 1989, 69–100.

emberek megvetése ismeretlenek. A közösség életstílusa annál is inkább szimbolizálhatta Isten országának alapvető jellegét, mivel feltételezhetjük, hogy a tanítványok, vagy legalábbis néhányan közülük korábban gazdaságilag rendezett viszonyok közt éltek. Vagyontalanul, védtelenül, igények nélkül tudták, hogy ki vannak szolgáltatva ennek az Istennek vagy azt kellett érezniük, hogy annak a kezében vannak, akinek célja az Isten országának felállítása volt. Feltűnő hallgatásuk, amely szerint útközben senkinek sem köszöntek (Lk 10,4b)³⁵, baszileia-hirdetésükre vezethető vissza, mellyel mint drága ajándékkal bántak, s melyet csak az úticél elérésekor adtak át, ahol el lehetett mondani az örömhírt.

Kiindulhatunk abból, hogy a vagyontalanság, amelyet Jézus a tanítványoktól követelt, minden bizonnyal az ő saját életét is jellemezte. Ő is lemondott élelemről, pénzről, tarisznyáról, s mezítláb és vándorbot nélkül járta az országot, otthontalanul. Ilyen értelemben leginkább ő volt Isten országának szimbóluma, a tanítványok csak őt utánozták. A mondásgyűjtemény hagyományának egyik logionja Jézus otthon-nélküliségére és vagyontalanságára utal, és valószínű, hogy a mondásnak az Emberfiára történő vonatkoztatása csak másodlagos fejlemény.³⁶ A logion így hangzik: „A rókáknak van vackuk, az ég madarainak fészük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania.” (Mt 8,20/ Lk 9,58) A logiont jelen formájában az állatok–Emberfia ellentét teszi élővé. Ebben a teológiai színezetben az Emberfia otthontalanságának oka az, hogy az emberek ellenségesek és elutasítóak vele szemben. Ha esetleg a logion eredetileg egyes szám első személyben fogalmazódott meg, akkor a rókákkal és a madarakkal történő összehasonlítás még hatásosabb lehetett, a legszélsőségesebb egzisztenciális bizonytalanságot fejezhette ki. Bárhoggy áll is a dolog a mondás hagyománytörténeti származtatásának részleteivel³⁷, mindenesetre történetileg helytálló emlékét hagyta ránk Jézus hontalanságának mint életvezetése alapvonásának.

³⁵ Ezt a logiont csak Lukács hagyományozza ránk. A mondás eredetileg a Q-forrás része volt, de alighanem magára Jézusra megy vissza. Máté talán már nem értette, mit is akar jelenteni e logion, vagy egyszerűen nem illett bele koncepciójába. A kép mögött az a gondolat is meghúzódhat, hogy a tanítványok semmitől se hagyják feltartani magukat.

³⁶ Így Hoffmann, Studien 182.

³⁷ Ld. ehhez: Gnülka, Matthäusevangelium I 309sk.

A szokatlan életstílus érthető módon összeütközésekhez vezethetett a család tagjaival. A hagyomány egyes elemeinek tanúsága szerint Jézus sem volt mentes az ilyen ellentétektől. A tömörségében nehezen értelmezhető jelenet, amely szerint rokonai eljöttek, hogy magukkal vigyék, s azt a megjegyzést tették, hogy Jézus megzavarodott (Mk 3,21 és párhuzamos helyei), a későbbi szerkesztők keze nyomát láttatja³⁸, mégis: a testvérek értetlensége, távolságtartásuk szilárd eleme a hagyománynak (Mk 3,31–35, valamint párhuzamos helyei, illetve Jn 7,3–9). A helyzet húsvét után némileg megváltozott. Mindenekelőtt Jákobra, az Úr testvéreére utalhatunk itt, akinek az 1Kor 15,7 tanúbizonysága szerint megadatott, hogy csupán számára is megjelent a feltámadt Jézus, s aki a jeruzsálemi közösség vezetője lett (ApCsel 12,17; 15,13; 21,18; Gal 1,19; 2, 9.12).

Jézus nem élt házasságban, saját család alapításáról, feleségről és gyermekekről egyaránt lemondott. A korabeli zsidóság körében ez a magatartás megbotránkoztató, sőt sokkoló hatású lehetett. Családot alapítani és gyermekeket vállalni szinte kötelességnek számított. Mindennek alapja az 1Móz 1,28: „Legyetek termékenyek és szaporodjatok!” – kitétele volt. A rabbinikus zsidóságban a nőtlen férfi egy sorba került azzal, aki vért ontott. Az ilyen embertől megtagadták a rabbivá avatást is. Csak Qumránban éltek nőtlen szerzetesek.³⁹ A Mt 19,12 reánk hagyományoz egy logiont, amely minden valószínűség szerint Jézus nőtlenségére vonatkozik. Miután Jézus elmondja a népnek a házasságról szóló tanítását, a tanítványoknak beszél a nőtlen élet lehetőségéről: „Vannak eunuchok, akik úgy születtek, vannak eunuchok, akiket az emberek tettek azzá; és vannak, akik a mennyek országa kedvéért magukat tették eunuchhá. Aki fel tudja fogni, az fogja fel!”⁴⁰ A három elem szabályai szerint felépített logion – hiszen az eunuchság három esetét sorolja fel a szöveg – egy kettősséggel éri el a csúcst. Először is Jézus szándékosan használja a megvető eunuch szót, amely

³⁸ Vö.: *Gnilka*, Markus I. 144sk. Szókratész ellen azt a vádat hangoztatták, hogy tanítványaitól nagyobb engedelmisséget követelt maga, mint a szülők számára. Musonius hasonló konfliktusra utal. Vö.: *Hengel*, *Nachfolge* 32.

³⁹ A problémáról ld.: *H. Hübner*, *Zölibat in Qumran?* NTS 17, 1970/71, 153–167. Az Ószövetségben Jeremiás maradt próféta sága kedvéért nőtlen. (Jer 16,2)

⁴⁰ A logion kissé eltérő formában és láthatólag Mátétól függetlenül megtalálható Jusztinosznál: Apol 1,15,4 is.

a kasztrált, házaseletre alkalmatlan embert jelenti. Az 5Móz 23,2skk., és a 3Móz 22,24 szerint a kasztráció Izraelben szörnyűségnek számított. Másfelől a logionon belül az értékek átrendeződését is megfigyelhetjük. Az első két esetben olyanokról van szó, akik valamilyen külső szerencsétlenség után jutottak abba a nyomorúságos állapotba, amelyet a testi terméketlenség jelent. A logion harmadik elemeként felmerülő eunuch az önként vállalt nőtlen élet szimbóluma. Jézus mégis megtartja a csaknem szitokként értékelhető eunuch szót, ezért helytállóan tételezték fel, hogy a háttérben egy Jézus elleni támadás húzódhat meg.⁴¹ Ellenségei eunuchnak titulálták Jézust nőtlen élete miatt, mint ahogy a vámosokkal, prostituáltakkal és bűnösökkel fenntartott asztalközössége miatt – falánk és borissza embernek nevezték (Mt 11,19 és párhuzamos helyei).

A megszokottól eltérő életstílus itt is Isten országára utal. A családról és a házasságról való lemondás nem egyfajta aszketikus ideál megvalósítása miatt fontos, nem is azért, mert csak így lehetne elnyerni Isten országát, hanem azért, hogy aki ezt az utat választja, teljes lényével és minden erejével a baszileiáért munkálkodhasson. Mindez tehát az emberek érdekében történik. Jézus azokat is éppúgy megajándékozta szeretetével, akikbe senki sem szeretett bele.

A tanítványok közelebbi családi viszonyairól szinte semmit sem tudunk. Csak Simon Péterről maradt ránk, hogy nős emberként Kafarnaumban élt – feltehetően apósa házában. A Mk 1,29–31 és párhuzamos helyei arról számolnak be, hogy Jézus meggyógyítja Péter anyósát abban a házban, ahol Péter és fivére, András is lakik. Simon Péter felesége azonban egyetlenegyszer sem kerül elő.

Itt is megmutatkozik, hogy az evangéliumok kevésbé érdeklődnek életrajzi részletek iránt.⁴² Amikor egy másik helyen (Mk 2,1) egy kafarnaumi

⁴¹ Így *Blinzler*, ZNW 48, 1957, 269. és *Braun*, Radikalismus II 112, 3. jegyzet is megállapítja, hogy a zsidó hagyományból kieső logion minden bizonnyal Jézusra megy vissza. Vö.: *J. Gnülka*, Mann und Frau nach dem Neuen Testament, in: szerk.: *P. Gordan*, Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, Graz, 1989, 185–205, főként 191–193.

⁴² Amikor az ApCsel 1,14-ben az apostolok után azokról az asszonyokról van szó, akik Jeruzsálemben, a felső szobában gyűltek össze imára, *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981, 28 véleményéhez kell csatlakozni. Szerinte nem az apostolok feleségeiről, hanem Jézus női tanítványairól lehet itt szó. A D-kódex ezzel szemben azt írja: asszonyokkal és gyerekekkel.

házról történik említés, gondolhatnánk éppen Simon Péter házára is. Jézus alkalomadtán – vagy talán gyakorta? – betérhetett ebbe a házba. Elképzelhető, hogy a ház mindvégig a család tulajdonában maradt.⁴³

Az egész milió leírására illetve Jézus hallgatóságának vagy legalábbis azoknak a karakterizálására, akik készek voltak megajándékozni őt figyelmükkel, különösen alkalmas a tanítványokat oktató szövegrész bevezetése. Bizonyos, hogy a szöveg már a mondásgyűjteménybe is megszerkesztve került be. E helyen csak a Lk 6,20sk-ban található, három bevezető boldogság-mondásra hivatkozunk:

„Boldogok vagytok, ti szegények, mert tietek az Isten országa.

Boldogok vagytok, ha most éheztek, mert bőségben lesz részetek.

Boldogok vagytok, hogy most sírtok, mert sírástok nevetésre fordul.”

A boldog-mondások e formája a párhuzamos hellyel (Mt 5,3–10) szemben régebbinek tartható. Jézus helyzete szempontjából eltekinthetünk a negyedik boldogság-mondástól, amely azokról szól, akik az Emberfia miatt üldöztetést szenvednek. Ezek révén vonatkoztatják a boldogságokat a tanítványokra.⁴⁴

Jézus a szegényekhez fordul, de vajon pontosan kikhez szól, amikor a szegényekről beszél?⁴⁵ Pusztán nyelvileg azt mondhatjuk, hogy a görög „ptókhosz” szó eredetileg azokra vonatkozik, akiknek görnyedten és fejüket leszegve kell járniuk (vö.: „ptósszein”). A szó héber megfelelője („‘anij” az „‘anah”-ból) azt az embert jelöli, aki kiszolgáltatott helyzetben él, s köteles válaszolni, bármit kérdeznek tőle. A fogalomnak azonban olyan előtörténete van, amely nélkül Jézus kijelentése érthetetlen.

⁴³ A Jn 21,1skk. feltételezi, hogy Simon és mások is, nagypéntek után, illetve a tanítványok húsvét utáni újbóli összegyülekezése előtt újra visszatértek eredeti halászmesterségükhöz.

⁴⁴ Ld.: Schürmann, Lukasevangelium I. 326–332.

⁴⁵ Vö.: Hauck-Bammel, ThWNT VI. 885 skk., J. Dupont, Les Béatitudes I., Paris, 2. kiadás, 1969, II., 2. kiadás 1969, J. Maier, Die Texte vom Toten Meer II., München 1960, 83–87.

Szociálisan hátrányos helyzet és szegénység az Ószövetségben a királyság korában válik gyakorivá. Ebben az időszakban szakadtak ugyanis el egymástól a szegények és a gazdagok, az elnyomottak és az uralmon lévők társadalmi rétegei. A próféták kritikája támadta ezt a fejlődést és hirdette, hogy Isten a szegények védelmezője. Fellépett a szegények sárba tiport jogai mellett, egy sorba állítva azt Isten jogaival. Isten majd perbe száll értük, s visszaállítja jogait. A szegény, aki ennek tudatában van, ráhagyja jogai érvényesítését Istenre. A szegény meghajol Isten akarata előtt, az uzsorások és a gazdagok viszont magabiztosságukban egyszerűen keresztüllépnek Isten jogain. Szegénynek lenni így Istennel szembeni magatartást is jelent, sőt akkor, amikor Isten közeli beavatkozását várják, ez az egyetlen olyan magatartás, amellyel Istennel találkozhatunk. A szegénységnek ez a lelkisége különösen hatásos formában a Deutero-, és Tritozajás kijelentéseiben figyelhető meg:

„Az Úr elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, és meggyógyítsam a megtört szívűeket. Hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak, és szabadságot a börtön lakóinak. Hogy hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét, Istenünk bosszújának napját, hogy megvigasztaljam a gyászolókat, hogy Sion gyásza helyébe örömet adjak.” (Iz 61,1–3, vö.: még: Iz 58,7, illetve 66,2.)

Néhány zsoltárban is megnyilvánul ez az „anawim”-jámბorság. „Lám, egy szegény kiáltott, s az Úr meghallgatta, minden szorongatásból kiszabadította. Az Úr angyala védőfalat emel, s körülveszi az igazat, hogy oltalmazza.” (Zsolt 34,7, illetve ld. még: 9,11skk., 14,6, 22,25skk., 37,21skk., stb.) Semmi kétségünk nem lehet: amikor Jézus üdvösséget ígér a szegényeknek, akkor a fent vázolt teológiai hagyomány sodrában áll. Ő ugyan az éhezőket és a sírókat is boldognak mondja, de ezzel a szegényeknek ugyanazt a csoportját szólítja meg. A különbség csak annyi, hogy előtérbe kerül az ínség konkrétabb formája. Ám a boldognak mondott szegények minden bizonnyal olyan magatartást tanúsítottak, amely szívüket nyitva tartotta Jézus örömhíre előtt. Felesleges említenünk, hogy nem a pusztaszegénység vagy nyomorúság érdemli ki a boldogság-mondást. A mondanak azért vonatkozik a szegényekre, mert Isten üdvöt, saját baszileiáját ígérte számukra. Így e helyen nem egyszerűen azok körében vagyunk, akik Jézus

hallgatóságában készségesek voltak, hanem kifejezetten a baszileia hirdetésének centrumában.⁴⁶

Miféle embereket részesít Jézus előnyben? Kiket látunk körülötte? Az evangéliumok a megfelelő reminiscenciákat tartalmazzák e tekintetben. Betegek, megszállottak, epilepsziások, vakok – egy szóval olyan emberek, akik még nem tudták megvalósítani önmagukat, akik segítségre szorultak. Bűnösök, vámosok, gyanakvással és megvetéssel körülvelt emberek, a társadalom peremére szorult elemek, akik megbuktak az életben, akik nem tudják, merre tovább, akiket hatalmába kerített a kétségbeesés. Nem azt jelenti ez, hogy Jézus üzenetét csak ezek tudják elfogadni. Bizonyos hogy sorsuk nyitotta tette őket az örömhír befogadására. Természetesen ők sem voltak mentesek az önzéstől, az önérdektől vezetett tervektől. Viszont ezek az emberek váltak a megnyíló üdvösség kifejezésévé, arra készítették másokat, hogy vegyék gondjukba őket, és így váljanak Jézus követőivé. Ebben az összefüggésben kell látnunk Jézus parancsát, amelyben meghagyja tanítványainak, hogy gyógyítsák a betegeket, és üzzék ki a gonosz lelkeket (Lk 10,9, illetve Mk 6,7). Az a tény, hogy Jézus foglalkozik ezekkel az elgyötört, kétségbe vont és kétségbeesett emberekkel, még nem jelenti azt, hogy a világnak ezt az oldalát jobban szeretné. Nincs benne a jó és a rossz közti határvonalra nem figyelő pátoz sem. A bűn bűn marad. Ám az a magától értetődő természetesség, ahogy Jézus elfogadja ezeket az embereket, akiknek szükségük van rá, s ahogy keresztül lép ezzel egy sor érvényes határvonalat, képes arra, hogy helyreállítsa elvesztett önbizalmukat, és segítve előkészítse belső átalakulásukat.⁴⁷

⁴⁶ Schürmann, Lukasevangélium I. 332 Jézus baszileia-hirdetésének ősfarmájáról beszél, s azt gondolja, ez a hármas boldogság-mondás Jézus nyilvános prédikáló tevékenységének kezdete lehetett.

⁴⁷ Vö.: Bornkamm, Jesus 72sk. A korabeli társadalom deklasszált elemeit nem szabad egyszerűen az 'am-ha'arec-cel (= köznép) azonosítanunk. A héber kifejezés Jézus korában valószínűleg azokat jelöli, akik kevésbé, vagy egyáltalán nem törődtek a törvény megtartásával. Főként a tizedre és a rituális tisztaságra vonatkozó előírásokat hanyagolták el. Maga a fogalom az evangéliumokban nem kerül elő. Az egyetlen halvány utalást a Jn 7,49 hordozza. A. Oppenheimer, The 'Am-Ha-Aretz (ALGHL 8, Leiden, 1977 azon fáradozott, hogy kimutassa: az 'am-ha'arec-hez magasabb társadalmi helyzetű embereket is hozzá kell számítanunk, illetve fordítva: az alacsony társadalmi csoportok közt is voltak olyanok, akik a törvény előírásainak megfelelően igyekeztek élni. A probléma akkor érdemel figyelmet, ha valaki kizárólag szegénysége miatt nem képes megtartani a vallási előírásokat.

Ha Jézusnak a bűnösökhöz fűződő viszonyát pusztán szociológiai szempontból ítéljük meg, nem jutunk el a probléma magváig, sőt az a veszély fenyeget bennünket, hogy durván elrajzoljuk az egész helyzetet. Így pl. K. Kautsky számára Jézus tanítványainak csoportja vagyontalan csavargók gyülekezete, amelynek tagjai szüntelenül ide-oda kóborolnak, nem riadnak vissza az erőszaktól sem (hivatkozás a Lk 9,51–56-ra).⁴⁸ Teljesen elfeledkezik Kautsky a vagyonról való lemondás önkéntességéről – bármilyen legyen is a tanítványok anyagi helyzete a meghívás előtt –, valamint Jézus követésének és az Isten országára való várakozásnak az értelmével sem számol a szerző, pedig ez a tanítványi lét alapja.

Jézus vagyontalanságának mély teológiai alapja van. Csak egy szövegre utalunk, amely eredetileg a tanítványok oktatására szolgálhatott, s amely rekonstruált formájában így hangzik:

„Ne aggódjatok életetek miatt, hogy mit esztek, sem testetek miatt, hogy mibe öltöztök. Nem több-e az élet az eledelnél s a test a ruhánál? Nézzétek a madarakat, nem vetnek és nem aratnak, csűrbe sem gyűjtenek (vagy: csűrjük sincs). Isten táplálja őket. Nem többet értek-e ti náluk? Hát a ruházat miatt miért nyugtalankodtok? Nézzétek a liliumokat! Nem dolgoznak, nem fonnak. Mégis mondom nektek: még Salamon sem volt dicsősége teljében úgy felöltözve, mint egy ezek közül. Ha a mezei virágot, amely ma virít, holnap pedig a kemencébe kerül, így öltözteti Isten, akkor mennyivel inkább titeket, kicsinyhitűeket!” (Mt 6,25sk. 28–30/Lk 12,23sk., 27sk.)⁴⁹

A retorikai szempontból kiválóan tagolódó szöveg bátorító kérdéseivel, a kisebbtől a nagyobb felé haladó kedvelt érvelési móddal (madarak-liliumok-tanítványok), valamint párhuzamos szerkezetével (étkezés/ruházkodás, vetés/aratás, munka/fonás, a férfi munkája/a nő munkája) minden

⁴⁸ K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, 11. kiadás, 1921, 404sk. *Theißen*, Studien, 96 sk. úgy véli, hogy még Kautsky ítéletéből is kiolvasható a társadalom peremére szorult emberekkel szembeni általánosan tanúsított elutasítás.

⁴⁹ Az eredeti szöveg helyreállításához: a Mt 6,27 és párhuzamos helye később került jelenlegi helyükre. A Lk 12,24-ben szereplő varjak a Mt 6,26-ben említett madarakhoz képest szintén másodlagosak. (vö.: Lk 12,24 vége!) A „ti mennyei Atyátok” kifejezés a Mt 6,26b-ben Máté beszédstílusának számlájára írható, a Lk 12,24 az „Isten” szóval eredetibb változatot őrzött meg. A további részletekről ld.: *Gnilka*, *Matthäusevangelium* I. 246, *Merklein*, *Gottesherrschaft* 178sk.

nehézség nélkül beilleszthető Jézus igehirdetésébe, amennyiben folytatja a vagyontalanság tematikáját, és feltételezi az isteni gondoskodásba vetett feltétlen bizalmat. A szöveg bölcsességirodalmi karaktere félreismerhetetlen, s párhuzamai is vannak a zsoltárok között, illetve a bölcsességi könyvekben (Jób 38,41; Zsolt 104; 10skk.; 147,9; Sal Bölcs 5,10). Jézus itt bölcsességtanítóként tűnik fel. Figyelembe kell azonban vennünk baszileia-hirdetésének teljes horizontját.

Ebből következik, hogy félreértenénk rendíthetetlen nyugalmat és gondtalanságát, melyeket egyébként nem szabad tompítanunk, ha egyfajta „dolce-far-niente-ként értelmeznénk. Ő ugyanis nem a munka ellen beszél, de egyfajta romlatlan természetet előfeltételez. Különösen felszabadítóan hat az élet nagy becsben tartása. Az élet (görögül psükhé) több, mint étel és ruha. Ha az ember teljesen belemerül ez utóbbiak előteremtésének gondjaiba, akkor az élet értelmét, sőt magát az életet veszti el ilyen másodrangú dolgokban. Az önkínzó gondoktól felszabadult boldog ember szól hozzánk. Ezek a jézusi szavak azért is különösen értékesek, mert sokszorosan elfeledett Jézus-képet közvetítenek felénk. Az Isten tenyerén elrejtőzött, derűs, magát biztonságban érző ember képét. Megint csak a bölcsességirodalomra utalhatunk: „Sokakat megöl a gond, a hasztalan bánat. Az irigység megrövidíti az életet, a gond időnap előtt megöregít. A vidám ember álma viszont olyan, mint a lakoma... A megélhetés gondja sokak álmát elűzi, mint súlyos betegség, nem hagyja őket aludni.” (Sirák fia 30,23b–31,2) Jézus azonban túlmegy a bölcsességtanítókon. A gondviselő Istenre való ráhagyatkozás nála és tanítványainál egyetlen egészet alkot az Isten országa érdekében szívvel-lélekkel végzett munkával. Aki teljes odaadással erre szánja magát, az számíthat Isten segítségére.

Amit Jézusnak és tanítványainak életstílusáról mondhatunk, megint csak mélyen a baszileiában gyökerezik. Amikor nagy szükségletek és igények nélkül járták Galilea útjait, akkor nemcsak a szavuk, de létük is Isten országának tanúbizonyságaként szolgált, s jelenlétét fölmutatják, mint új rend kezdetének jelét. Elszakadtak családjuktól, hogy szabaddá váljanak Isten ügye számára. Elsősorban a szegény embereknél találtak meghallgatást, körükük gyűltek az elgyötörtek, s akiket csapások sújtottak. A rájuk gondot viselő Istenben bízva a tanítványok is szabadnak tudhatták magukat a gondoktól, hogy osztatlan lélekkel a feladatnak szentelhessék magukat.

Kitekintés

A feltámadás után a korai keresztény misszionáriusok radikális vándorélete egy ideig folytatódik.⁵⁰ Bizonyos azonban, hogy ennek során problémák is adódtak. A Didakhé például óva int a hamis prófétáktól, akik pénzt követelnek a gyülekezetektől (11,6). A Lk 22,35 fontos cezúra emlékét őrizte meg: „Amikor elküldtelek benneteket erszény, tarisznya és sarru nélkül, szenvedtetek-e hiányt valamiben? Semmiben – felelték. Most azonban – folytatta –, akinek van erszénye, vegye elő, ugyanúgy a tarisznyáját is. Akinek azonban nincsen semmije, adja el a ruháját és vegyen rajta kardot.” Jézus kora egy idő után múlttá lett, olyan idővé, amelyre mindenki mint ideális, példamutató időszakra emlékezett. A realitások azonban utolérték ennek a kornak a rendkívüli lehetőségeit, melynek ereje később már csak egyes keresztények lelkében lobbant fel. Mindezt aligha magyarázhatja a csalódás, amelyet Jézus egyre csak késedelmeskedő második eljövetele miatt éreztek. Assisi Szent Ferenc az el nem ért nagy példa.

IRODALOM: *J. Blinzler*, Eisin eunoukhou, ZNW 48, 1957, 254–270.; *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WUANT 13, Neukirchen 1963.; *L.-E. Keck*, The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran, ZNW 57, 1966, 54–78.; *H. Kasting*, Die Anfänge der christlichen Mission, München. 1969.; *J. Lambrecht*, The Relatives of Jesus in Mark, NT 16, 1974, 241–258.; *B. Buby*, A Christology of Relationship in Mark, Biblical Theological Bulletin 10, 1980, 149–154.; *C. M. Tuckett*, The Beatitudes, NT 25, 1983, 117–125.

⁵⁰ Vö.: *Theißen*, Studie 79–105.

3. Férfi és női tanítványok, a tizenkettő

A tanítványok csoportban veszik körül Jézust nyilvános működése során, s részt is vesznek benne. Követték mesterüket, ő kiküldte őket; néha nehéz felfogásúnak látszanak, Jézus hol korholja, hol pedig bátorítja őket. Ez az a kép, melyet az evangéliumok kínálnak róluk. Ennek a képnek az általánosítása, tipizálása bizonyára azzal függ össze, hogy a húsvét utáni közösség tagjai saját magukban újra fel akarják ismerni őket. Nagyon nehéz bármit is mondani az egyes tanítványokról, Jézushoz fűződő egyénenkénti viszonyukról. Sok nevet ismerünk, arcot azonban egyet sem.

Jézus követői között asszonyok is voltak. Ezek közé tartoznak azok, akik ott álltak keresztye alatt. A Mk 15,40sk. ugyan nem tanítványoknak⁵¹ nevezi őket, mégis egyértelműen ilyeneknek írja le őket: „Ezek már Galileában is vele tartottak és a szolgálatára voltak... és vele együtt mentek fel Jeruzsálembe.” (Mk 15,41) A Lk 8,2sk. a női tanítványok listáját hagyományozza ránk. Figyelemre méltó, hogy ezeket az asszonyokat közvetlenül a tizenkettő után említi: „Magdalai Mária, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Heródes egyik intőzőjének, Khuzának a felesége, és Zsuzsanna.” Márián kívül Jézus alighanem másokat is meggyógyított ezek közül az asszonyok közül. A Mk 15,41 és a Lk 8,3 egyaránt beszél sok más asszonyról is, akik Jézust kísérték.

Lukács pontosan meg is mondja, miben állt szolgálatuk: „Vagyonukkal szolgáltak neki.” Lehetséges, hogy a későbbi korok misszionálási tapasztalatát vetítették itt vissza Jézus korára? Később ugyanis tényleg előfordult, hogy vagyonos asszonyok anyagilag is támogatták a térítőket. Vagy a tanítványok kiküldésekor elhangzó radikális előírások a nőkre más formában voltak érvényesek? E tekintetben néhány dolog homályos. Annyi bizonyos: a kortársak szemében provokációnak számított, hogy Jézus nőket is felvett a tanítványai közé. Női tanítványok rabbinikus körökben elképzelhetetlenek voltak. Sőt, a zsinagógai istentiszteleteken is csak a férfiak

⁵¹ Az Újszövetségben egyetlen olyan helyet ismerünk, ahol kifejezetten női tanítványról van szó, és ez az ApCsel 9,36. E hely említi a keresztyennek nevezett Tabitát Joppéból. Ám az ApCsel a férfi, illetve a női tanítványokra vonatkozó kifejezést a keresztyén közösség tagjaira használja.

megjelenését várták el. Nő fel sem olvashatott a Tórából, a pászkalakomán sem vett részt. A „Halljad Izrael!” ima tilos a nők számára, s rájuk a szombati nyugalom parancsa sem feltétlenül vonatkozott. Az sem volt természetes, hogy vallásoktatásban részesüljenek. Amikor tehát Jézus nőket enged tanítványai közé, akkor ezzel könnyíteni akar a társadalomban elnyomott nők helyzetén is, s emberi méltóságuk visszaállítására ösztönöz.

Az evangéliumok asszonyneveket tartalmazó listái az első helyen említik Magdalai Máriát (Mk 15,40; 15,47; 16,1; Lk 8,2; 24,10, illetve párhuzamos helyeik).⁵² Személye nehéz értelmezéstörténeti terhet hordoz. Nagy Szent Gergely pápa óta szokás őt a Lk 7,36–50-ben felbukkanó bűnös asszonnyal azonosítani.⁵³ Ezért azután a liturgiába is vezeklőként vonul be, ám ez a nézet mindenestől hamisnak bizonyult. Máriát hét démontól szabadította meg Jézus, ami arra utal, hogy nagyon súlyos beteg volt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nyilvános bűnös lett volna. Melékneve városára, származási helyére utal. Magdala a Genezáreti-tó partján, Tiberiástól fél óra járásra északra fekszik, a Galamb-völgy kijáratánál.⁵⁴ Elsőként való említése arra utal, hogy a női tanítványok közt is hasonló helyen állt.⁵⁵ A korai közösségeken belül azért részesült rendkívüli megbecsülésben, mert – más asszonyokkal együtt – ott állt a kereszttalatt, és minden valószínűség szerint neki jelent meg először a feltámadt Úr.⁵⁶ Ezzel Jézus életének, szenvedésének, halálának és feltámadásának is rendkívül fontos tanújává vált.

⁵² A Jn 19,25 négy asszony között az utolsóként említi Magdalai Máriát, de János itt a rokonsági fok szerint állítja rangsorba őket. Vö.: *M. Hengel*, *Maria Magdalena* 250.

⁵³ Vö.: *J. Schmid*, *Das Evangelium nach Markus*, RNT 2, Regensburg, 4. kiadás 1959, 254sk. (Exkurs: Die Magdalenen-Frage)

⁵⁴ Amikor Jézus Názáretből Kafarnaumba ment, át kellett haladnia Magdalán. Ugyanígy akkor is, amikor Galileából Jeruzsálembe ment. Érdekes módon azonban Magdalát sehol sem említik Jézus működésével kapcsolatban. *Schürmann*, *Lukasevangelium* I. 446., 13. jegyzet szerint Magdala erkölcsstelenségéről hírhedt város volt. Ez azonban egy másik hasonló nevű városra, Magdala Sabbaajjára vonatkozik. Vö.: *Billerbeck*, I. 1047.

⁵⁵ A női tanítványokról szóló listák mindannyiszor három nevet említenek, ami a Tóra azon előírásával függ össze, hogy minden peres ügyben három tanút kell állítani (5 Móz 19,15).

⁵⁶ Vö.: Jn 20,11–18; Lk 24,22sk.; Mt 28,9sk. Nevük azért nem került bele a Krisztus feltámadásának tanúit tartalmazó listába (1Kor 15,5), mert a zsidó jogfelfogás szerint asszony nem tehetett érvényes tanúvallomást.

A Lk 8,2sk. listáján szereplő másik két asszonyról, Johannáról és Zsuzsannáról semmit sem tudunk. Tekintve azonban, hogy az első Heródes Antipász negyedesfejedeleme egy magas rangú tisztviselőjének („epitroposz”) feleségeként mutatja be a szöveg, alighanem ezt a két asszonyt is Galileában kell elhelyeznünk. Hasonló a helyzet a kereszt alatt álló többi asszonnyal.⁵⁷

Márk evangéliuma külön meghívástörténetet szentel Lévinek, Alfeus fiának (Mk 2,14). Meghívásához kapcsolódóan egy lakomáról is olvashatunk, amelyen Jézus bűnösök és vámosok társaságában vett részt. Léviről csak azt tudjuk, hogy vámos, de alighanem ez a legfontosabb is. A vámosok a közmegvetés tárgyai voltak Jézus korában. Farizeusok például nem vettek fel vámost maguk közé. Ezért egy vámos meghívása azt jelzi, hogy a bűnök bocsánatot nyernek. Arra viszont nincs egyértelmű magyarázat, miért változtatja a Mt 9,9 Mátéra a Lévi nevet. Talán abból lehetne kiindulni, hogy Lévi és Máté eredetileg két különböző személy nevei voltak, s az első evangelistának különleges okai voltak e névcserére végrehajtására.⁵⁸ Ezt a meghívástörténetet is a Genezáreti-tó partjára, Kafarnaum környékére helyezhetjük. E határváros közelében könnyen el lehet képzelni egy vámszedő állomást.

A Jn 1,45–50 azt írja le, hogyan lett egy bizonyos Nathanael is Jézus tanítványa. Ő is Galileából, Kána városából származott, figyelemre méltó azonban, hogy nevét nem találjuk a tizenkettő nevei között. Újra és újra megpróbálkoztak a kutatók azzal, hogy – kétnevűséget feltételezve – azonosítsák valamelyik ismert apostollal. Ezeket a megoldásokat még akkor is el kell utasítanunk, ha még a görög egyház liturgiájába is utat találtak.⁵⁹

Csak János evangéliumában találkozunk azzal a tanítvánnyal, akiről kiöntető módon ezt írja a szöveg: „akit Jézus szeretett” (Jn 13,26–29; 19,26 sk.; 20,2–10; 21,7. 20–23), s akit ezért egyszerűen a szeretett tanít-

⁵⁷ Vö.: *Gnilka*, Markus II. 326.

⁵⁸ A problémáról ld.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 330 sk., illetve *Pesch*, ZNW 59, 1968, 40–56.

⁵⁹ A görög liturgia Nathanaelt a zélóta Simonnal azonosítja. *Schnackenburg*, Johannes-evangelium I. 313 az identifikáció kérdését nyitva hagyja. Többen voltak, akik Bertalanra gondoltak, de ezek az azonosítások kivétel nélkül alaptalanok.

ványként említ az evangélista. Hasonló szimbolikus neveket ismerünk például a qumráni irodalomból (az Igazság Tanítója, a Gonosz Pap). Itt azonban a nehézségek csaknem megoldhatatlanok. A jelenlegi kutatásban két egymást kizáró értelmezési vonulat különíthető el. Ez a tanítvány nem lehet János, de nem is szimbolikus alak. De akkor kicsoda ő? Valódi nevének meghatározásáról alighanem le kell mondanunk. Jézus egyik tanítványa volt, aki a feltámadás után a „jánosi közösségek” meghatározó tekintélyévé vált. R. Schnackenburg feltételezi, hogy jeruzsálemi származású lehetett.⁶⁰ Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy galileai volt, különösen, ha egyrészt hajlandók vagyunk a szeretett tanítványt azzal a „másik tanítvánnyal” azonosítani, aki a negyedik evangéliumban Andrással együtt az elsőként meghívott tanítványokhoz tartozik, másrészt pedig komolyan vesszük a Jn 21,7-ben leírt halfogási jelenetet.⁶¹ Ha viszont jeruzsálemi származású, akkor kivételt képzett a galileaiak körében.⁶²

A tanítványok közül a tizenkettőt ismerjük a legjobban. Márk, a legrégebbi evangélium szerzője egyszerűen „a tizenkettő”-nek nevezi őket (3,14; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,17). Máténál a tizenkét tanítvány (10,1), illetve egy alkalommal (10,2) a tizenkét apostol elnevezés szerepel. Ez utóbbi megjelölés a lukácsi írásműben válik általánossá (Lk 6,13; 9,10; 17,5; 22,14; 24,10), ahol azután már szent és sérthetetlen szervezetként tűnik elénk a csoport, amit Mátyás utólagos beválasztásának szükségessége is jelez (ApCsel 1,12–26, illetve Jel 21,14).⁶³ Ez alapján azt kell mondanunk: az apostolok és a tizenkettő között határt kell húznunk. Húsvét után az apostolok kifejezés a tanítványok egy széles körét jelenti. Az 1Kor 15,5, amely régi hitformulájában megkülönbözteti a „tizenkettő”

⁶⁰ Schnackenburg, *Der Jünger, den Jesus liebte*, EKKV, 2, Einsiedeln, 1970, 97–117., kül. 113: „végső bizonyosságunk természetesen nincs.” Illetve uő.: *Johannesevangelium III.* 449–464.

⁶¹ Az elbeszélés szempontjából érthető, hogy ezt a tanítványt a meghívástörténet még nem nevezi a „szeretett”-nek.

⁶² Júdeai származású tanítványok létét látták igazolva a Jn 7,3-ban. Ám ez a vers a helyzet rekonstruálásakor kevésbé használható. Vö.: *Bultmann*, *Johannes* 218., 9. jegyzet.

⁶³ Ezért Lukácsnak Pál apostolsága gondot is okoz. Lukács Pál-képéről ld.: *K. Löning*, *Die Saulustration in der Apostelgeschichte*, NTA 9, Münster, 1973, valamint *C. Burchard*, *Der dreizehnte Zeuge*, FRLANT 103, Göttingen, 1970.

és a „minden apostol” elnevezést, megerősíti a meggyőződést, hogy ezt a két fogalmat külön kell választanunk egymástól.

Heves vita tárgya a kérdés, hogy hogyan és mikor alapították meg a tizenkettő körét. Néhány kutató szerint a csoport létrejöttét a feltámadás utáni időszakra kell tennünk, amely eredetileg a közösség vezetésére jött volna létre, amikor még élénken élt a várakozás Jézus küszöbön álló második eljövételére.⁶⁴ E tézis képviselői főként arra szoktak hivatkozni, hogy a tizenkettőt nem említi a logionforrás, hogy a kifejezés elég hamar el is tűnt a közösségek szótárából, valamint az imént idézett 1Kor 15,5-re is hivatkoznak. Ha azonban elfogadjuk ezt az álláspontot, nagy nehézségek előtt találjuk magunkat. Hogyan magyarázhatjuk például azt, hogy egy húsvét utáni grémium létét visszavetítik Jézus életébe, vagy azt, hogy Júdást, aki elárulta mesterét, következetesen „a tizenkettő közül egynek” nevezi a szöveg? (Mk 14,10.20.43; Mt 26,14 stb.)⁶⁵ A valóságban éppen Júdás mint a tizenkettő egyike szolgáltatja a legerősebb bizonyítékot arra, hogy a tizenkettek csoportját maga Jézus alapította. Ugyanezt mutatja a vázolt fejlődési vonal, amely a tizenkettőtől a tizenkét apostolig húzódik, de az is, hogy egy ilyen csoport megalapítása – mint prófétikus jel – nagyon is jól beleillik Jézus működésébe. Ha a tizenkettő nem tűnik föl a Q-forrásban – már amennyire rekonstruálni tudjuk magát e forrást –, annak oka a Q-forrás logionjellege lehet.⁶⁶

Ha tehát kiindulhatunk abból, hogy a tizenkettek csoportját maga Jézus alapította, akkor feltehetjük, hogy ezzel jelezni akart valamit. A tizenkettes szám Isten népével, Izraellel függ össze. Izrael ugyanis tizenkét törzsből állt össze, de legalábbis annyit állíthatunk, hogy mindig ez volt

⁶⁴ Vö.: *Vielhauer*, *Gottesreich* 68–71.

⁶⁵ Ehhez vakmerő állításokat kell kitalálni. Pl. Júdás történetét lehet úgy értelmezni, hogy a közösség egy jelentős tagjának hitehagyása nyomán keletkezett, és visszavetítették volna ezt Jézus életébe.

⁶⁶ A Mt 19,28-ban és párhuzamos helyén olvasható logion, amelyet a tizenkettek létezésére vonatkozó célzásként értelmezhetünk, túlságosan nehezen rekonstruálható, ezért ki kell zárunk a bizonyítékok sorából. Vö.: *Schmahl*, *Die Zwölf* 29–36., *Trautmann*, *Handlungen* 190–199, *Gnilka*, *Matthäusevangelium* II. 169sk. – Az 1Kor 15,5 már feltételezi a csoport meglétét. Eszerint a csoport nemcsak a feltámadott megjelenése után jött létre. A tizenkettő egyébként is szimbolikus szám, ezért nem változtathatót rajta Júdás kiválása sem.

Izrael ideálisnak tartott állapota. Jézus korára is érvényes ez, bár akkoriban a törzsek túlnyomó része már nem is létezett. Elsodorta őket a háborúk és a deportálások sora. Ám számtalan adatunk van rá, hogy ez a tudat túlélte a pusztulást.

Josephus Flavius a Történet 11,107-ben idealizálva beszéli el, hogy amikor a zsidók hazatértek a babiloni fogságból, s felépítették az új templomot, többek közt tizenkét bakot áldoztak – a tizenkét törzsnek megfelelően. Az Ariszteasz-levél (47–50) arról tudósít, hogy a zsidók a görög bibliafordítás kapcsán mind a tizenkét törzsből küldöttséget menesztettek, akiknek a törvény hitelességét kellett megállapítaniuk. A „Tizenkét pátriárka testamentuma”, ez a magvában Kr. e. 2. századi írás megerősíti a tizenkettes szám fontosságát. A qumráni közösségen belül működött egy tizenkét tagból álló grémium, melynek különböző feladatokat kellett ellátnia, s melynek taglétszáma szintén a tizenkét törzsből álló népre való emlékezéssel függött össze (1QS 8,1; 1QM 2,29). A Jel 7,4–8-ben a patmoszi látnok 144 000 üdvözültet lát: minden törzsből 12 000.

A fent említett szöveghelyek azt a reménységet is kifejezik, hogy a messiási végidőben ismét helyreáll a nép teljes száma. Jézus eljárását ebben a várakozási környezetben kell elhelyeznünk. A tizenkét tanítvány azt jelképezi, hogy Jézus egész Izraelhez odafordul, hogy megígéri helyreállítását, hogy üdvösségre van rendelve Isten eljövendő országában. E perspektívából világossá válik előttünk, hogy bár Jézus igehirdetése egyéni döntést és személyes állásfoglalást követel, végső soron azonban Isten választott népe van Jézus működésének horizontján. A tizenkettő létezésének jelszerűségére utal a Mk 3,14 (egyébként Márk előtti⁶⁷) megjegyzése is („hogy társai legyenek”). Emlékezzünk azonban arra, hogy a tanítványság alapvető célját úgy definiáltuk, mint Jézussal való együttműködést Isten országának hirdetésében. Bizonyos, hogy a tanítványok magvát alkotó tizenkettes csoportot nem lehet kizárni ebből a feladatból. A baszileiáról szóló prédikációkban a tizenkettőn keresztül még hatásosabban lehetett előadni az Izraelre irányuló üdvajánlatot. Meg kell továbbá jegyeznünk, hogy a tizenkettő a fejlődés korai fázisában még semmi különleges szere-

⁶⁷ Vö.: *Gnilka*, Markus I. 136–138.

pet, mint például az Emberfia eszkatologikus uralmában és ítélkezésében való részvétel (Mt 19,28 és párhuzamos helyei), nem mondhatott magáénak. Szerepük pusztán arra korlátozódott, hogy prófétikus jel legyenek.

Az Újszövetség lapjain négy névlistát találunk a tizenkettőről: hármát a szinoptikusoknál (Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16), egyet pedig az ApCsel-ben (1,13). Feltűnő, hogy a János-evangéliumban viszont egy ilyen lista sem található.⁶⁸ A következőkben felsoroljuk a tizenkét nevet – mellékneveikkel együtt –, ahogy az a Mt 10,2–4-ben olvasható:

Simon, akit Péternek hívtak
 András, a testvére
 Jakab, Zebedeus fia
 János, a testvére
 Fülöp
 Bertalan
 Tamás
 Máté, a vámos
 Jakab, Alfeus fia
 Tádé
 Simon, a kánai
 Júdás, az iskarióti, aki elárulta őt.

András és Tamás különböző besorolásától eltekintve a négy lista a nevekben egyetlen kivétellel megegyezik: a Lukácsnál hagyományozott két lista közül egyik sem tartalmazza Tádé nevét. Az ő helyére itt Júdás (Jakab testvére?) lép, de ezt szekundér fejleménynek tarthatjuk.⁶⁹ Valamennyi lista Simon Péterrel kezdődik, és az iskarióti Júdással végződik. Mindkettő elhelyezése értékelést fejez ki.

⁶⁸ Jn a tizenkettőt mindössze négy alkalommal említi meg, akkor is csak mellékesen. Ebből kettő az „egy a tizenkettő közül”-fordulat Júdásra, ill Tamásra vonatkozóan (6,67. 70. 71, ill. 20,24). Hogy a Q-forrás tartalmazott egy listát a tizenkettőről, amint azt *Trautmann, Handlungen* 216sk. feltételezi, az nagyon valószínűtlen.

⁶⁹ Talán Júdásra, az Úr testvére gondoltak (vö.: Mk 6,3)? Talán így akarták erősíteni a Júdás neve alatt hagyományozódott apostoli levél hitelét? (vö.: Júd 1)? Így gondolja: *Pesch, Markusevangelium* I. 208. Egy másik Júdásról olvashatunk a Jn 14,22-ben.

Ezenkívül a következőket érdemes még megfigyelni: az első négy tanítvány két testvérpár, akiket a Mk 1,16–20/Mt 4,17–22 tanúsága szerint Jézus elsőnek hívott meg. Lehetséges, hogy nyilvános működése kezdetén Jézusnak csak ez a négy tanítványa volt?⁷⁰ Simon Péter és András Betszaidából származott, Fülöp szintén (vö.: Jn 1,44, illetve 12,21). A városka már a Jordántól keletre feküdt, így politikai értelemben nem Galileához, hanem Gaulanitisz tartományhoz tartozott.⁷¹ Péter és András azonban már korábban átköltözött Kafarnaumba. Nem lehet véletlen, hogy András és Fülöp a tizenkettek csoportjának azok a tagjai, akik görög nevet viselnek, ráadásul ez utóbbi éppen negyedesfejedelme nevét.⁷² Nem lehet kizárni, hogy különösen a Betszaidából származó tanítványok tudtak görögül is. A Mk 3,17 szerint Jézus Jakabnak és Jánosnak a Boanergész melléknevet adja, amit azután Márk a „mennydörgés fiaiként” értelmez. A név jelentése nem világos (temperamentumra, zelóta beállítottságra, a meghatalmazásra utalhat?). Érdekes, hogy „Boan-” dupla magánhangzó-jában az arám nyelv galileai dialektusa hat tovább, melyet az „a” elhomályosodása jellemez.⁷³

A Mt 16,17 szerint Simon Péter a Barjona melléknevet kapja. A Jn 1,42, illetve 21,15 szerint teljes neve Simon, János fia volt. Ezért aztán a Barjona nevet is apai névként (bar + johanán = János fia) interpretálhatjuk. Hogy a Barjona melléknév a zelóták csoportjába utalná Simon Pétert, akik szintén e névvel jelölték magukat, valószínűtlen.⁷⁴ Ez a zelóta név csak később bukkan fel, és Simon környezete sem támaszt alá egy ilyen értelmezést.⁷⁵ A tizenkettő közt található másik Simont mellékneve: „a kánai” alapján – Lukács találóan fordítja buzgólkodónak a nevet (6,15)

⁷⁰ Ezt feltételezi: *Kingsbury*, JBL 98, 1979, 67skk.

⁷¹ A Jn 12,21 a galileai Betszaidáról beszél, de ez nem pontos. Ha azzal számolunk, hogy a Jordán az idők folyamán valamikor megváltoztatta a medrét, és Betszaidától keletre ömlött a tóba, akkor ez csakis Jézus kora előtt történhetett. Jézus korában Betszaida már Fülöp tetrarcha székhelye volt.

⁷² A Tádé is görög név lehet, ha elfogadjuk a Theudaszból történő levezetést.

⁷³ Vö.: *Dalman*, *Worte Jesu*, 39., 4. jegyzet.

⁷⁴ *O. Culmann*-nal szemben: *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen, 2. kiadás, 1961 11., aki itt átveszi *R. Eisler* felfogását.

⁷⁵ A vitáról ld.: *M. Hengel*, *Die Zeloten*, AGSU 1, Leiden, 1961, 55–57, kül.: 57., 5. jegyzet.

– zelótának mutatja.⁷⁶ A listák utolsó helyén szereplő Júdás a rejtélyes iskarióti melléknevet viseli.

Három megoldási lehetőség kínálkozik:

1. A melléknév Júdás származási helyére utal: „a karióthi”. Keriót városát⁷⁷ a Józs 15,25 is említi, Júda déli területein kereshetjük, ám pontos helye ismeretlen. Ha Júdás tényleg innen származna, kitűnne a tanítványok közül azzal, hogy nem galileai.

2. Az iskariót szót a sicarius kifejezéssel is kapcsolatba hozzák.⁷⁸ Ez esetben Júdást a zelóták közé sorolnánk, azoknak is az egyik vélhetőleg különösen szigorú irányzatához, akik harcmódorukról (sica=tőr) kapták nevüket.⁷⁹

3. Sokan Júdás melléknevében tettével indokolt nevet vélnek felfedezni: a hamisság embere⁸⁰. Ez esetben a keresztény közösség utólag adta volna neki a nevet. Valószínűleg az első, vagy a harmadik értelmezés lehet a helyes.

Különösen érdekes lehet számunkra a Péter név, melyet Simon, az elsőként kiválasztott tanítvány kapott. Először is nem árt felidézni, hogy a Péter személynevet a kereszténység előtt nem lehet kimutatni, bár hasonló hangzású neveket (Petriosz, Petraiosz, Petrón stb.) ismerünk.⁸¹ Mindez azt jelenti, hogy a Péter nevet kifejezetten Simonnak szánták, s valamit ki akartak fejezni vele. A Mt 16,18-ban azt olvassuk, hogy e névadás az egy-

⁷⁶ A zélótákról mint buzgólkodókról ld.: *Hengel*, (25. jegyzet), 61–78.

⁷⁷ Vö.: Javasolja *Dalman*, *Jesus 26. M. Noth*, *Das Buch Josua* (HAT I/7), Tübingen, 1953, 93sk. Szerinte Kerióth a Horma-tartományban, vagyis a Hebrontól délre, Beersebától észak-északkeletre feküdt. *Abel*, *Géographie II.* 417 szerint Kerióth Tell Ma'intól 7 km-re délre feküdt.

⁷⁸ *O. Cullmann*, *Der Zwölfte Apostel*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, 1966, 214–22., kül.: 218. Ugyanígy már: *F. Schulthess*, *Zur Sprache der Evangelien*, ZNW 21, 1922, 241–258, kül.: 250 skk.

⁷⁹ A szikáriusokról: *Hengel* (25. jegyzet) 47–54.

⁸⁰ *B. Gärtner*, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, HSoed 4, Stockholm, 1957. – A Jn 6,71-ben, illetve a 13,2.26-ban viszont Júdás apai nevére is rábukkanhatunk: eszerint az Iskarióti Simon fia. Itt az Iskariót-elem Júdás apjával áll kapcsolatban. Ez talán a Kerióth-helynévből való levezetést erősítheti.

⁸¹ Ld. *Lampe*, NTS 25, 1979, 28.

ház felépítésével függ össze, és ez az interpretáció messzire is vezet. Ezt abban ismerhetjük fel, hogy itt a „Petrosz”-ból „petra”, szikla lesz (nem- és jelentésváltozás), miközben a „petrosz” egyszerűen követ (gyakrabban parittyakövet) jelent. F. Passow görög szótárában a „petrosz” mellett ezt a megjegyzést olvashatjuk: „a petros jelentése mindig kő, így meg kell különböztetni a petrától, amely sziklát jelent.” A Mt 16,18 tehát már azt feltételezi, hogy a tanítványt eredetileg is Péternek hívták, Jézus csak átértelmezte a nevét.

De vajon hogyan kapta Simon éppen ezt a nevet? Mit jelentett ez a kezdet kezdetén? Ha új értelmezést lehetett adni ennek a névnek, és Simon a Péter névvel már korábban is rendelkezett, kézenfekvő, hogy ez Jézusra megy vissza. Jézus „Kephá”-nak nevezte Simont. Ez az arám eredeti alak, melynek enyhén görögösített alakjával „Kephasz” tízszer találkozunk az Újszövetségben. Az arámi szó általában követ, illetve drágakövet jelent,⁸³ ezen kívül sziklát is.

Simon szerepe mint akinek a tanítványok nevében kell beszélnie, egyértelműen kiütözik az evangéliumokban. Természetesen következik ez abból, hogy őt testvérével, Andrással együtt elsőként hívta meg Jézus. Kettejük közül András lehetett a fiatalabb. Feltételezhetjük, hogy a Kepha név adása mögött az a tény állt, hogy Simon volt az első, aki követte Jézust. A névadás talán rögtön a meghíváskor, talán csak a tizenkettes csoport megalakításakor történt meg.⁸⁴

⁸² A Jn 1,42 kivételével ezen előfordulások mindegyike Pál előtti. Hogy a *képha* szót névként is használták-e, az vitatott. Az egyik adat, az elefantínéi papiruszokon, eléggé bizonytalan. Vö.: a vitával, melyben a két ellentétes álláspont: J. A. Fitzmyer, *Aramaic Kephá' and Peter's Name in the New Testament*, in: *Text and Interpretation*, M. Black-émlékkönyv, Cambridge, 1979 121–132, kül.: 127 skk., és P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, 1972, 476.

⁸³ G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch*, Göttingen, 3. kiadás, 1938, 197. bal oldali hasáb.

⁸⁴ Vö.: Feltételezi R. Pesch, EWNT II. 721sk. – Jézus az evangéliumokban mindig Simonnak szólítja a tanítványt. (Mk 14,37; Mt 16,17; 17,25; Lk 22,61; Jn 21,15–17). Az egyetlen kivétel a Lk 22,34, illetve az ezzel párhuzamos Mk 14,30. Ebből arra a következtetésre juthatunk, hogy a *Képha-Péter* név nem szorította ki az eredeti Simont.

Összefoglalásként azt mondhatjuk, hogy Jézus tanítványai túlnyomó részt Galileából származó férfiak, illetve nők voltak. Éppen tanítványai alapján tűnhet galileainak a mozgalma. Sok tanítvány van, akinek egyedül a nevét ismerjük, semmi mást nem tudunk róla. Azt sem tudjuk, mekkora lehetett a teljes tanítványi kör. Csak az biztos, hogy a tizenkettő csoportja mellett voltak még más tanítványok is. A tizenkettővel Jézus prófétai jelet szánt Izraelnek, s azt akarta ezzel megmutatni ennek a népnek, hogy össze kell gyűlniük Isten küszöbön álló országa számára. A tizenkettőn belül az első hely Simoné volt. Új neve – Kepha-Péter – arra utal, hogy Jézus tanítványai közt ő az első.

Kitekintés

A feltámadás után a tizenkettő csoportja Izraelnek szánt szimbolikus jelentésében háttérbe szorul. Nem valószínű, hogy vezető szerepet töltöttek volna be a jeruzsálemi közösségen belül. Az ApCsel 6,2 túlságosan gyenge alapot kínál egy ilyen feltevéshez. A csoport jelentőségét most egészen új megvilágításban látjuk. Bár az 1Kor 15,5 és 7 az összes apostol mellett említi még őket – ennek értelmében fogadhatjuk el, hogy a tizenkettő a többi apostolhoz tartozott –, kitapintható az a fejlődési vonal – különösen Lukácsnál érezhető ez –, amely az „apostol” elnevezést a tizenkettőre korlátozza. Tizenkét apostolként ők Jézus életének, halálának és feltámadásának mértékadó valamint hiteles tanúi. Az apostolok csoportján belül Simon Péter különleges „testis qualificatus”-szá válik a már megbeszélt értelemben, s ezzel ő lesz az a szikla, amelyre a Messiás Egyházának fel kell épülnie. Simon Péter e kiemelkedő fontosságú feladata, amely a húsvét előtti helyzethez egy ponton kapcsolódik, igazán csak húsvét után kap megalapozást, amikor azzal emelkedik ki személyesen a tizenkettő közül, hogy közülük először neki jelenik meg a feltámadott (1Kor 15,5; Lk 24,34). Simon tehát kétszer is első: Jézus működésének kezdetén és a kereszttel valamint a húsvét utáni újrakezdés pillanatában is – így lett belőle az Egyház Kephája.

IRODALOM: *M. Hengel*, als Zeugen, in: Abraham unser Vater, O. Michel-émlékkönyv, AGSU 5, Leiden, 1963, 243–256.; *B. Bigaux*, Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma, in: *H. Ristow–K. Matthiae*, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin, 2. kiadás, 1964, 468–486.; *P. Vielhauer*, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Aufsätze zum Neuen Testament, TB 31, München, 1965, 55–91.; *R. Pesch*, Levi-Matthäus, ZNW 59, 1968, 40–56.; *H. Merklein*, Der Jüngerkreis Jesu, in: *K. Müller*, Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche, Würzburg, 1972, 65–100.; *G. Schmahl*, Die Zwölf im Markusevangelium, TThSt 30, Trier, 1974.; *J. D. Kingsbury*, The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem, JBL 98, 1979, 67–83.; *P. Lampe*, Das Spiel mit dem Petrusnamen – Mt 16,18, NTS 25, 1979, 227–245.; *A. Vögtle*, Das Problem der Herkunft von Mt 16,17–19, in: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg, 1985, 109–140.; *F. Hahn*, Die Petrusverheissung Mt 16,18ff., in: Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen, 1986, 185–200.; *J. Lambrecht*, „Du bist Petrus“ – Mt 16,16–19 und das Papsttum, SNTU 11, 1986, 5–32.; *J. Gnülka*, „Tu es Petrus“, MThZ 38, 1987, 3–17.

Hetedik fejezet

Izrael, Isten népe és az Egyház

A tizenkét tanítvány körének a megalapítása prófétai jelként Izrael számára fokozottan ráirányította figyelmünket az Isten népe gondolatkörre. Jézus működését most annak „üdv történeti kiterjedésében” kell vizsgálnunk. Maga a fogalom: üdv történet (Heilsgeschichte) csak a múlt században jelent meg a teológiai szaknyelvben. Azért jelentős, és a biblikus problémákra azért lehet jól alkalmazni, mert a Biblia megfogalmazása szerint a történelemben mutatkozik meg Isten üdvözítő terve. Jézusra vonatkoztatva ez a fogalom főként arról beszél, hogy az ő tevékenységére vártak, s hogy ő egy nagyobb történeti összefüggésrendszer része. E várakozás megvalósulása természetesen kiemelkedik magából a történelemből. Persze a próféták sejtelmeként kimondott várakozás elhomályosodhatott, valamint emberi, sőt túlságosan emberi vágyak szerint alakulhatott. Pedig ha Isten cselekszik, akkor mindig valami újat, valami még a jámbor várakozás számára is meglepőt tesz. Jézusban a véglegesség maga jelent meg, benne megtapasztalhatóvá lett az Isten országa, valami radikálisan új kezdődött el. Az újnak a kezdete lezár, beteljesít, csúcspontjáig vezet egy régi történelmet, ahogy az a Mk 1,15 intenzív megfogalmazásában élénk tűnik: „Jánosig tartanak a Törvény és a Próféták. Isten országa attól kezdve ellenállhatatlan erővel tör előre...”

Jézus elsősorban Izrael népéhez kötődik. Maga előtt találja ezt a népet történelmével együtt. Egész tevékenysége erre a népre irányul, amint ez sokféleképpen kiderül, ha Jézus tevékenységét vesszük szemügyre. Testi valójában e nép tagja, izraelita, beszéli e nép nyelvét, igehirdetésében

alkalmazza ismert képeit, motívumait, melyeket a Biblia képes nyelvéből vesz, s melyek hallgatósága számára is jól ismertek. Még ha az egyénhez fordul is és az egyént is szólítja fel döntésre, akkor is népéhez tartozóként látja őt. Ha üdvajánlatát valaki csak egyénekre szabottnak tartaná, ezzel durván félreértené az egészet. Nem volt rá oka, hogy valamiféle nagy közösséget teremtsen, hiszen mindig is népe lebeg a szeme előtt: Izrael fiaihoz küldték, ezt a népet akarja tanítványai segítségével felkészíteni Isten rohamosan közeledő országának fogadására. Igen, üdvtörténeti szükség-szerűség volt, hogy betöltse Izraellel szembeni feladatát. Csak akkor lehet megérteni Jézus működését, ha működésének ezt az irányát hiánytalanul elismerjük. Az a gyakran hangoztatott észrevétel sem hoz ebben alapvető változást, amely szerint Jézus hallgatói között Galilea kevert lakosságának pogány tagjai is ott lehettek. Ilyen pogány elem jelenlétével bizonyára számolni kell, de Jézus üdvakarata Izrael felé irányult. Sarkított fogalmazással azt állíthatnánk, hogy Jézus „egyháza” Izrael volt, a nép, amelyet ezzel újra és immár véglegesen meghívtak Isten országába. Egyházon („ekklészia”) itt végelemzésben Isten meghívott népét értjük.¹

Jézus működésének Izraelre irányultsága az evangéliumokban arról is felismerhető, hogy maga Jézus mindvégig Izrael területén működött. Bár szerepel az elbeszélésben Dekapolisz, tíz, a Jordántól nyugatra fekvő hellenizált város területe (Mk 5,20; 7,31; Mt 4,25)², vagy arról is olvashatunk ugyan, hogy Jézus elutazott Türosz és Szidón vidékére (Mk 7,4skk./Mt 15,21, Lukács törli ezt az utazást művéből), a Mk 8,27, illetve a Mt 16,13 tanúsága szerint pedig Jézus Fülöp Cezareája környékén is megfordult (Lukács itt bizonytalanul arról beszél, hogy Jézus egyedül maradt – 9,18), de nincs szó Jézus semmiféle misszionáló tevékenységéről a pogányok között. Akárhogy is áll a dolog a Türosz és Szidón vidékére tett utazással, meglehetősen bizonytalan a földrajzi meghatározás. Valószínűleg az egész utat egy föníciai asszony meggyógyításából következtették ki

¹ Emlékeztetnünk kell arra a körülményre, hogy a görög bibliafordításban az Izrael szót gyakran ekklésziának, Isten ekklésziájának vagy ehhez hasonlóan fordítják. 5 Móz 23,1. 2.; Bír 20,2; 3 Kir (= 1 Kir a héber kánonban és a katolikus fordításban egyaránt) 8,14. 22. 55.; 1Krn 13,2 stb. A szó szerinti héber megfelelő többnyire: „qahal”.

² Csak Szküthopolisz feküdt a Jordán jobb partján, amely szintén a tíz városhoz tartozott.

(Mk 7,26 és párhuzamos helyei), amely egyébként kivételnek számít (Mk 7,27–30, valamint párhuzamos helyei). Ha tehát egy északi területekre tett utazás történeti reminiszcenciájaként nem tudunk felhozni semmiféle missziós utat, felmerül a kérdés, hogy esetleg nem a negyedesfejedelem, Heródes Antipász átmeneti üldözései elől menekült-e erre a vidékre (vö.: Lk 13,31sk.).

Azzal számolhatunk, hogy alig feltűnő részletek villanófényként fogják megvilágítani ezt az Izraelre irányulást. Vegyük például a Mt 8,5 skk.-ben olvasható gyógyítási történetet! Ez az elbeszélés kiemelkedik a hely- és személynév pontosságával. Kafarnaumban megkéri Jézust egy ott lakó százados, gyógyítsa meg súlyosan beteg szolgáját. A beszámoló szerint a százados pogány volt. Az említetteken kívül a szöveg abban is történelmi konkrétumot mutat fel, ahogyan élénk tárja Jézus reakcióját. E reakciót természetesen csak akkor értjük meg igazán, ha kérdésként fogjuk fel: „Menjek oda, hogy meggyógyítsam?” (7. vers)³ A kérdésből enyhe megbotráncozást lehet kihallani. A zsidó Jézus megbotráncozását, akit arra kérnek, hogy lépjen be egy pogány ember házába. A százados jól ismert válasza megfelel ennek a tényállásnak.

Még plasztikusabban ragadhatjuk meg Jézus működésének Izraelre irányultságát, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy maga a nép szellemi-vallási szempontból akkoriban semmiképpen sem jelentett egységet. Csoportokra, pártokra szakadozva létezett. Jézus egyik ilyen csoporthoz sem csatlakozott, egyiket sem részesítette előnyben valamelyik másikkal szemben. Bizonyos, hogy e csoportok egyikével-másikával feszült viszonyba került, ez azonban nem változtatott egész Izraelre irányuló szándékán. Ez a szándék a tizenkét fős tanítványi kör megalapításával, illetve az ő kiküldésükkel csak még erősebben megnyilatkozik.

Jézus működésének földrajzi súlypontja Galilea volt. Talán úgy pontosíthatnánk, hogy e tartománynak is a Genezáreti-tótól északnyugatra elterülő része. Miért nem említik az evangéliumok nyilvános működésével kapcsolatban Szepphoriszt, Magdalát, Gadarát?⁴ Talán Igéi ott süket fülek-

³ Vö.: *Gnülka*, Matthäusevangelium I. 301.

⁴ Ezt a kérdést teszi fel már: *Bauer*, Galiläer 31.

re találtak? Esetleg tanítványaira hagyta az ottani munkát? Ezeket a kérdéseket legfeljebb feltenni tudjuk, megválaszolni aligha. Szamariát is elkerülte.⁵ Milyen gyakran járt Jeruzsálemben? Ismeretes, hogy a szinoptikus hagyomány szerint nyilvános működése alatt egyetlenegyszer, szenvedése húsvétján jutott el a fővárosba. Csakhogy ez a beállítás irodalmi megfontolásokon nyugszik: drámaian kellett ábrázolni a Jeruzsálemben vezető utat. János evangéliuma egynél több jeruzsálemi tartózkodást feltételez, de figyelembe kell venni a szerkesztés átrendező munkáját. Ilyen például a templom megtisztítása rögtön nyilvános működése elején (2,13–17), vagy az olyan betoldások, mint a 4,54 folytatásaként értelmezhető 6,1. Ha Jézus egész Izraelhez akart fordulni, akkor elengedhetetlen volt, hogy délen is hirdesse az Igét. W. Bauer felfogása szerint otthoni, galileai hallgatóság hiányában kellett Jézusnak Jeruzsálemben mennie.⁶

Meglepő, hogy a kifejezett, az egész Izraelre irányuló kijelentések általában az ítélet hangján szólnak meg. Mindez azonban szinte magától értődik, ha meggondoljuk: Jézus számára az egész néphez való pozitív viszonyulás természetes dolog lehetett. Ezért azután ezen ítéletről szóló mondások elemzése egyoldalú értelmezéshez vezetne. Szüntelenül szem előtt kell tartanunk, hogy Jézus nyilvános működése során a minden izraelitát magába foglaló, intenzíven hirdetett üdvkínálat csak tovább haladt, de soha nem szűnt meg. Az ítéletet ugyanakkor hallatlanul fenyegetően fogalmazza meg. Nem kell azonban feltétlenül úgy gondolnunk, hogy ezen ítéletről szóló mondások egy részét többször is előadta volna.⁷

Vegyük szemügyre, kikhez címezte ezeket az kijelentéseket! A Mt 12,41 sk. szerint „ehhez a nemzedékhez”:

„Dél királynője feltámad majd az ítéletkor ezzel a nemzedékkel, és elítéli, mert ő a föld végső határáról jött el Salamon bölcsességét hallgatni. S aki itt van, az nagyobb, mint Salamon. A ninivei férfiak feltámadnak az ítéletkor ezzel

⁵ A Lk 9,51–55 megőrizte e tény emlékezetét.

⁶ Galiläer 32.

⁷ Vö.: Ez a megfontolása Reisernek: Gerichtspredigt 260 a Mt 12,41 sk. és párhuzamos helyeihez.

a nemzedékkal és elítélik, mert ők bűnbánatot tartottak Jónás szavára. S aki itt van, az nagyobb, mint Jónás.”⁸

„Ez a nemzedék” – fenyegetően, vádlón hangzó megszólítás, amely egy ítéletről szóló kijelentésben kap helyet. Az Ószövetségben is ismeretes, s ott is ugyanilyen értelemben kerül elő, megfelelő jelzőkkel diszítve: „Negyven évig viszolyogtam e nemzedéktől. Így szóltam: tévelygő szívű nép ez, nem ismeri útjaimat.” (Zsolt 95,10) Vagy: „Ezek közül az emberek közül, ebből a gonosz nemzedékből nem látja meg egyetlenegy sem azt a szép földet...” (5Móz 1,35) Az 5Móz 32,5-ben „gonosz és elvete-mült nemzedékről” olvashatunk.⁹ Jézus dorgáló szavainak alapja az, hogy visszautasították az általa felkínált üdvösséget. Mivel pedig a téma Isten országa, ezért azután „ez a nemzedék” voltaképpen az utolsó. A jelenlegi egész Izrael, az utolsó generáció, ez a nemzedék tart a kemény ítélet felé, s ő ellenük támadnak föl terhelő tanúnak a pogányok – Ninive férfiai és a dús mondakörrel felékesített déli királynő (1Kir 10,1–13, illetve 2Krón 9,1–12). Ők ugyanis – mint a niniveiek, még ha az utolsó pillanatban is – megtértek, és ezzel elkerülték az ítéletet. Sába királynője pedig vette a fáradságot, és nagy utat tett meg, hogy Salamontól, a bölcssek bölcsétől elnyerje magának a bölcsesség lelki táplálékát. Izrael bűne és felelőssége többet nyom a latban, mert ők egy nagyobb üdvajánlatot utasítottak vissza. Éppen az efféle megfogalmazásban, amely sokkal inkább Jézus igehirdetésére hívja fel figyelmet, mint a személyére, ismerhetünk fel egy olyan jelet, amely Jézus beszédmódjára utal.¹⁰

⁸ A Mt 12,41sk., illetve a Lk 11,31sk. egybehangzóan hagyományozza a mondást. A Lk 11,31 azonban hozzáfűzi az „e nemzedék férfiaiival” kifejezést, Máté pedig szövegtörzse miatt a niniveieket helyezi előre.

⁹ Vö.: M. Meinertz, „Dieses Geschlecht” im Neuen Testament, BZ 1, 1957, 283–289.

¹⁰ A görög szövegben (Mt 12,41 és párhuzamos helyei) a semleges jelentésű „pleion” áll. Ld.: U. B. Müller, Vision und Botschaft, ZThK 74, 1977, 416–448, kül.: 434., 49. jegyzet. Felfigyelhetünk a sémi mintákat követő frazeológiára: a két „és nézd!”-re egy utána következő nominális mondattal, a „királyné” és a „nininei férfiak” előtt hiányzó határozott névelőre.

A Mt 23,37 és a Lk 11,49 címzettje Jeruzsálem:

„Jeruzsálem, Jeruzsálem, megölöd a prófétákat és megkövezed, akik hozzád küldettek! Hányszor akartam összegyűjteni fiaidat, ahogy a tyúk szárnya alá gyűjti csibéit (Lk: a fészekalját), de nem akartátok.”¹¹

Figyelemre méltó, ahogy Jeruzsálem üdv nélküli múltjának leírása hirtelen átcsap a beszélő személyes tapasztalatainak ismertetésébe: „Hányszor akartam összegyűjteni fiaidat...” A személyes tapasztalatra való hivatkozás azt jelzi, hogy itt autentikus jézusi mondással állunk szemben. E módon a beszélő, azaz maga Jézus próféták és az előtte Istentől érkező küldöttek hosszú sorában helyezi el saját magát, akik mind szörnyű módon végeztek Jeruzsálemben: megölték, megkövezték őket. Ő, azaz Jézus zárja ezt a sort, Ő az utolsó, aki arra számíthat, nála is bekövetkezik ez az erőszakban végződő prófétai sors.¹² A krisztológiai predikativum hiánya szintén figyelmet érdemel. A mondás bölcsességi irányultságú és a bölcsesség sorsában osztozik, amely itt Isten illetve az ő küldöttei helyett áll, akiket elutasítanak. (Vö.: Péld 1,20skk., Bar 3,14sk., Hennaeth 42,1sk. stb.)

A tyúkanyó képe ószövetségi: „Szárnyad árnyékába menekülnek az emberek” (Zsolt 36,8, illetve Iz 31,5). A kép egyébként a védelemre, a megmentésre irányuló intenzív igyekezetet írja le. Jeruzsálem itt nemcsak a várost magát jelenti, hanem – miként a Bibliában oly sokszor – az egész népet. A „hányszor akartam” kifejezés a többszöri, teljes erővel végzett próbálkozásra utal, amely Izrael megmentésére irányult. Ez azután a makrancosság és az engedetlenség múltbeli történetéhez kapcsolódva annál súlyosabbnak tűnik fel. A szeretettől vezérelt próbálkozás eredménye lesújtó: „te nem akartad”. Izrael nem élt a felkínált megmentés lehetőségével, s ez magával hozza az ítéletet. Az ítélet gondolata így még akkor is jelen van a szövegben, ha a 38. verset nem számítjuk explicit ítéletigéretként a régi Jézus-logion eredeti állagához.

¹¹ A Mt 23,37-ben, illetve a Lk 11,49-ben található hagyomány messzemenően megegyezik egymással. A csibék és a fészekalja, illetve az első és a második aoristos közti különbség nem jelentős.

¹² O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, Neukirchen, 1967

A Mt 11,21–24-ben, illetve a Lk 10,13–15-ben Korazin, Betsaida és Kafarnaum a címzettek:

„Faj neked, Korazin! Faj neked, Betsaida! Mert ha Türoszban és Szidónban történtek volna a bennetek végbement csodák, már rég zsákban és hamuban tartottak volna bűnbánatot. Ezért Türosznak és Szidónnak tűrhetőbb lesz a sorsa az ítéletkor, mint nektek. És te, Kafarnaum! Nemde az égig emelkedtél? Egészen az alvilágig fogsz süllyedni!”¹³

A jelen generációról mondott ítélettel ez a mondás strukturálisan egybecseng, amennyiben a zsidók megbánásra való képtelenségét szembeállítja a pogányok hajlandóságával. A kontraszt itt talán még erősebb, hiszen Türosz és Szidón, a szír városok készségét csak feltételezni lehet, míg Ninive bűnbánata és a királynő cselekedete a bibliai hagyomány szilárd elemei voltak. Sőt: Türosz és Szidón a bibliai hagyomány szerint Istentől elrugaszkodott, gőgös városok hírében álltak: „Jajgassatok Tarszis hajói... szégyelld magad, Szidón... megrendülnek majd Türosz sorsa miatt.” (Iz 23,1–5; 23,6–18; Ez 26–28.) Jézus az ítéletről szóló kijelentéseiben megfordítja a népekre vonatkozó prófétai orákulumokat, de nemcsak ez az el-lentét utal a mondás jézusi voltára. A városokat azért éri fenyegetés, mert Jézus működésének színterei voltak, nem pedig utána jövő keresztény misszionáriusoké. E városok tanúi voltak csodáinak („dünameisz”), amelyek Isten országát hirdették nekik. Korazin, Betsaida és Kafarnaum háromszöget alkotnak, ez a négy-öt óra alatt bejárható körzet volt Jézus nyilvános működésének központi területe. Mindez annál is inkább figyelemre méltó, mert a Kafarnaum felett három kilométerre északra fekvő Korazin az evangéliumokban csak ebben a „jajkiáltásban” kerül elő. Jézus városa, Kafarnaum külön fenyegetést kap. Minthogy pedig egy ilyen összefüggésben Kafarnaumról is várunk valamilyen kijelentést, ennek alapján a fenyegetés jézusi eredetére következtethetünk.¹⁴

¹³ A Mt 11,23b.24 a 10,5 mintájára jött létre. A megfelelő rész Lukácsnál hiányzik. A Mt 11,22-ben olvasható bevezetés „Azt mondom nektek” a MtR-forrás része (vö.: 24. vers). A Lk 10,13 változata: „zsákban és hamuban ülvé”.

¹⁴ F. Hahn, Die Mission im Neuen Testament, WMANT 13, Neukirchen, 1963, 27. és 1. sz. jegyzet a Kafarnaumról szóló külön mondást másodlagosnak tartja.

A három városra kimondott ítélet Jézus nyilvános működése befejezésekor vagy lezárásakor megvont mérlegként hat. Talán Jézus is úgy járt el, amint tanítványainak meghagyta: egy-egy sikertelen tevékenység végén még a port is le kellett rázniok lábukról? (vö.: Mt 10,14) Ebben az esetben a szöveget a Galileától vett végső búcsúval kell összekapcsolnunk, mielőtt elindult volna Jézus utolsó útjára Jeruzsálembe. Ennek ellenére, különösen Kafarnaum esetében, erősebben domborul ki a kijelentés fenyegető jellege.¹⁵

Az utolsó kiválasztott ítéletmondás címzettjeit ma már nem lehet teljes biztonsággal azonosítani:

„Sokan jönnek majd napkeletről és napnyugatról, és letelepednek Ábrahám, Izsák és Jákob mellé az asztalhoz Isten országában. Titeket (Mt.: az ország fiait) azonban kivetnek a külső sötétségre. Ott sírás és fogcsikorgatás lesz.” (vö.: Mt 8,11sk., Lk 13,28sk.)¹⁶

Az „ország fiait” kifejezés sémi jellegű megfogalmazásában is a mondás régi címzettjeire látszik utalni, mivel azonban a fogalom másutt, a Mt 13,38-ban is (ott alighanem a MtR része) előfordul, szekundérnek is tarthatjuk. Lehet, hogy eredetileg a lukácsi „ti”-változat az eredeti? Kit szólított meg? Talán csak a zsidó előljárókat? Ez a mondás is szembeállítja a zsidókat és a pogányokat. A napkeletről és napnyugatról érkező sokaság tagjai pogányok. A Lk 13,29 azután kitágítja a horizontot, és északról meg délről beszél. Pogányok jönnek majd, és megszégyenítik a zsidókat. Az Isten országában, a végidők örömlakomáján majd ők telepszenek a helyükre. Bármennyire is átfogó értelmű ez a szerepcsere, a logion azonban különösen amiatt hangzott rendkívül provokatívnak, mert implicit módon az Ábrahámtól és a pátriárkáktól való származásba vetett hamis bizalmat is élesen kritizálta. Ezt a kritikát már Keresztelő Jánosnál is

¹⁵ Mi Wellhausen és Klostermann nyomán a szöveget semitizáló negatív parataxisnak fogjuk fel.

¹⁶ Lukács megfordítja a mondás elemeinek sorrendjét, hogy a szöveg beleilleszkedjék környezetébe. A MtR „a legkülsőbb sötétségről” beszél, Isten országa helyett pedig a menynek országáról. Vö.: Matthäusevangelium I. 300.

megfigyelhettük: „Ne gondoljátok, hogy arra hivatkozhattok: Ábrahám az atyánk. Mondom nektek: Isten ezekből a kövekből is tud Ábrahámnak fiaikat támasztani.” (Mt 3,9 és párhuzamos helyei)

Ez a logion a népek Sionhoz induló nagy zarándoklatának régi, próféta-
tai képét eleveníti fel. Ám értelmezőjének komoly fejtörést okoz. Vagy azt
mondjuk: mivel a logion hallatlan radikalizmussal azt állítja, hogy a vég-
ítéletnél pogányok lépnek Izrael fiainak helyébe, nem származhat Jézus-
tól.¹⁷ De másként is gondolkodhatunk: Jézus nem gondolta komolyan,
hogy Isten országában a pogányok az izraeliták helyére kerülhetnek, csak
fenyegetőzik ezzel a lehetőséggel.¹⁸ Nincs köztes megoldás?

Ennek eldöntéséhez először is közelebbről meg kell vizsgálnunk a né-
pek sioni zarándoklatáról szóló prófétikus kijelentést. Nem azok a szöve-
gek érdekelnek bennünket, amelyek szerint a népek Sion felé hömpö-
lyögnek, hogy szolgáljanak Izraelnek és adót fizessenek neki, hanem azok,
amelyek szerint az idegen népek azért érkeznek, hogy részt kapjanak Izra-
el üdvösségéből. „Sok nép az Úrhoz tér majd azon a napon, az ő népévé
válík és nálad fog lakni.” (Zak 2,15) Vagy: „Az utolsó időkben az Úr házá-
nak hegye szilárdan áll majd a hegyek tetején, és magasabb lesz majd a
halmoknál. Oda özönlenek mind a nemzetek, felé tart számos nép és így
szól: Rajta, menjünk fel az Úr hegyére, Jákob Istenének házához, hogy ta-
nítson meg minket útjaira, és így ösvényein járhassunk.” (Iz 2,2 sk.)¹⁹

¹⁷ Így: Zeller, BZ 16, 1972, 91.

¹⁸ Így: Reiser, Gerichtspredigt 280 sk.

¹⁹ A logion, amely a Mik 4,1sk.-ban is megtalálható, értelmezésében vitatott. A népek fel-
tehetően azért jönnek, hogy békésen rendezzenek néhány konfliktust, hogy alávessék
magukat egyfajta nemzetközi hadijognak, s így béke legyen. (Vö.: Iz 2,4; Mik 4,3, illetve
H. Wildberger, Jesaja I BK AT Neukirchen 1972, 84 sk.; O. Kaiser, Der Prophet Jesaja
Kap. 1–12, ATD 17, Göttingen 1960, 20. továbbmegy és arról beszél, hogy az egész vi-
lág visszatér Jahvéhez. Az Iz 2,2-höz írt targum (TgIs 2,2b) még messzebbre jut: „S
minden királyság hozzá fordul, hogy rajta (Sion hegyén) imádjon.” (J. F. Stenning, kiadá-
sa szerint) Más a helyzet az Iz 66,18–24 esetében. Itt ugyanis két különböző gondolat
van egymás mellett, az aktív misszió: „Akik közülük megmenekültek, azokat elküldöm a
népekhez... s ők majd hirdetik nagyszerűségemet a népek között” (19), és a népek za-
rándoklatának a gondolata, mindenesetre csak azzal a várakozással összekapcsolva, hogy
a népek a közéjük szétszórt izraelitákat hazahozzák Sionba. Vö.: C. Westermann, Das
Buch Jesaja Kap. 40–66, ATD 19, Göttingen 1966, von. hely.

Ezek szerint a kijelentések szerint a népek részt kapnak Izrael üdvösségéből vagy jogaiból: mindez előfeltételezi, hogy Izrael maga átadja magát Istenének, és neki szolgál. Vagy ha ez nem is lenne így, egy ilyen helyzetbe kerülne vissza. Az előbb idézett jézusi mondás azonban más kiindulópontot választ: átértelmezi a népek zarándoklatáról szóló hagyományt. És éppen ebben a provokatív átértelmezésben – hasonlóan, mint Türosz és Szi-dón ítéletének esetében – ismerhetünk fel egy olyan jelet, amely Jézus beszédmódjára utal.

Természetesen számos asszociáció merülhet fel. Mindenesetre: népek érkeznek majd, maga Isten hívja őket az utolsó órában, hogy ők is részt kapjanak Isten országából. Jézus tehát pozitív módon felelevenít egy régi prófétai gondolatot, amely azonban időközben, különösen az apokaliptikus irodalom hatására olyan várakozássá fajult, amely szerint a végidőkben, amikor Isten országa megjelenik, „pogányok tömegeit” ölik majd le (4Ezdr 13,49), legalábbis részben, ugyanis aszerint tesznek majd különbséget a népek közt, hogyan viszonyultak a választott néphez annak története során (Báruk apokalipszise, szír változat 72,3–6).²⁰ Népek jönnek még akkor is, ha Izrael vagy legalábbis a nép nagy része szembehelyezkedik Jézus igehirdetésével. A népek zarándoklatáról szóló gondolatot tehát Jézus átértelmezi: a népek jövetelét várni lehet Izrael állapota ellenére is, amely a jelenben nem mutatkozott készségesnek arra, hogy elfogadja Jézus örömhírét.

Ezek az ítéletről szóló mondások természetesen azt is megvilágítják, hogy működése, amely egyedül Izraelre irányult, sikertelen volt. A nép tömegei nem értették meg, sőt elutasították. A népek zarándoklatáról szóló mondás (Mt 8,11sk. és párhuzamos helyei) felveti a kérdést: Isten országának végérvényes beköszöntekor, amikor a népeknek is jönniük kellene, mi lett volna Izrael feladata, ha elfogadta volna Jézus örömhírét?²¹ E kérdés felvetése természetesen azt is jelenti, hogy minden körülmények között elismerjük Izrael központi helyzetét Jézus számára. Erre a kérdésre azonban nem tudunk választ adni. Bizonyos jelek ugyan arra mutatnak,

²⁰ Sib 3,716skk. nyitva maradnak a pogányokkal szemben.

²¹ E kérdéssel foglalkozik: R. Guardini, *Der Herr*, Aschaffenburg, 5. kiadás, 1948, 46sk., 113sk., 259skk., 691.

hogy megtörténhetett baszileia-hirdetésének univerzalizálása. Valóban, például a Miatyánk kérdéseinek vizsgálatakor láthattuk, hogy baszileia-konceptiója egyetemes érvényű. Teljesen hiányoznak belőle az olyan, nacionalista színezetű elemek, mint amelyek a kortárs 17. salamoni zsoltárban fellelhetők (Dávid trónjának régi fényben való helyreállítása, a pogányok kiűzése Izrael földjéről stb.).

Lemondott volna Jézus saját népéről? Erre egyértelmű nemmel felelhetünk, hiszen akkor saját küldetését adta volna fel. A népek zarándoklatáról szóló logionra vonatkozólag az a fontos, hogy a két rész egyikét sem szabad felhasználni a másik ellen, illetve hogy a fenyegetést, miszerint Izrael kimaradna az üdvösségből, nem lehet az idegen népek megérkezése ellen kijátszani, hogy esetleg ezzel ez utóbbi hatástalanná váljon. Az igazi kérdés Jézus halála. A Jézus nyilvános működése végén fellépő krízis, amely a legélesebben talán éppen ebben a logionban nyilvánul meg, Jézus halálához kapcsolódó választ követel. Erről Jézus halálának tárgyalásakor kell újra gondolkodnunk.

Kitekintés

Egyetemes egyház, a népek egyháza húsvét után jött létre. Egyház a szó ilyen értelmében csakis a feltámadás után lehetséges. Jézusnak Izraelhez, Isten régi népéhez fűződő viszonya, amely Izrael elutasító magatartása miatt végéhez ért (bár nyitva áll az újrakezdésre), készíti elő a további fejlődést. A Jézus által felkínált üdvösség egy népre vonatkozott, csak egy népben valósulhat meg. Egy népet kellett összegyűjteni Isten eljövendő, immár közeli országába. Isten népe / Egyház és Isten országa: egymásnak megfelelő fogalmak. Semmi esetre sem összeegyeztethetetlenek. A Loisy gyakran idézett mondása („Jézus meghirdette Isten országát, de ehelyett az Egyház jött el.”) teológiailag tarthatatlan. Az apostolok és a korai keresztény misszionáriusok is megtapasztalták, hogy Izrael elutasítja az evangéliumot. A helyzet szükséges teológiai következménye volt, hogy odafordultak az idegen népekhez is, hiszen ez a magatartás elvileg benne rejtett már a jézusi ígéretben is. Tudjuk, hogy a pogányokhoz történelmileg nehéz út vezetett. Jézus halálából és feltámadásából a Szentlélek

közreműködésével mégis létrejött az Egyház. Ez az Egyház mindig is ideiglenes marad. A végleges Isten országa lesz. Az Egyház annál inkább megfelel Jézus földi működésének, minél inkább felismeri ideiglenességét, s minél inkább lesz végleges.

IRODALOM: *W. Bauer*, Jesus der Galiläer, *A. Jülicher*-emlékkönyv, Tübingen, 1927, 16–34.; *R. Schnackenburg*, Die Kirche im Neuen Testament, QD 14, Freiburg, 1961.; *H. van der Kwaak*, Die Klage über Jerusalem, NT 8, 1966, 165–170.; *A. Vögtle*, Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Das Evangelium und die Evangelien, KBANT, Düsseldorf, 1971, 103–136.; *D. Zeller*, Das Logion Mt 8,11f. / Lk 13,28f. und das Motiv der „Völkerfahrt“, BZ 15, 1971, 222–237, 16, 1972, 84–91.; *F. Mussner*, Gab es eine „galiläische Krise?“, in: Orientierung an Jesus, *J. Schmid*-emlékkönyv, Freiburg, 1973, 238–252.; *R. C. Tannehill*, The Sword of His Mouth, Philadelphia, 1975, 122–128.

Nyolcadik fejezet

Az útmutatás

Az útmutatás, az élet új irányba indítása az üdvajánlatból adódik. Jézussal valami új kezdődött el a világban. Az általa hirdetett és közelhozott baszileia valami lényegileg új dolog, maga a véglegesség. Azzal, hogy a baszileiát felajánlották neki, az ember szembekerül a véglegessel, s döntenie kell. A lényegi újdonság nem jelenti föltétlenül azt, hogy az útmutatásnak tartalmilag, anyagát tekintve is újnak, soha nem voltak, soha ki nem mondottnak kellene lennie. Jézus nyilvános működésének és útmutatásának egyoldalúan apologetikus szemlélete – és erre épülve, a később ebből kifejlődő keresztény etika – túl sok izzadságot pazarolt arra, hogy ezt bebizonyítsa. Eltekintve attól, hogy egy ilyen bizonyítás roppant nehéz volna, és a többi világvallás finom részletekbe menő ismeretét feltételezné, s hogy egy ilyen procedura könnyen oda vezethetne, hogy helytelenül ítélnénk meg más vallásokat, nincs is rá szükség, s komoly eredménye sem volna. Az a fontos, hogy megtaláljuk a sajátosat. A vallások ilyen értelmű rivalizáló vizsgálatakor azonban megjegyzésként meg kell állapítanunk, hogy sokkal nagyobb meggyőző ereje van a megélt és megvalósított hitnek, mint az elméleti összehasonlításnak. Alapvető fontossága annak az objektív és végleges újdonságnak van, amely Jézussal jött a világba, amely azonban csakis a hitre való készséggel fogadható el.

Jézus útmutatását mindenekelőtt azokban a szövegekben találjuk meg, melyeket Lukács síksági beszédében, Máté pedig – még inkább átfogalmazva és megkomponálva –, a Hegyi Beszédben szerkesztett meg. Mielőtt azonban megpróbálnánk az ott fellelhető eredeti jézusi hagyományanyagot kiemelni és bemutatni, feltétlenül ki kell jelölnünk a teológiai koordinátákat, amelyeken belül kell szemlélnünk és megítélnünk az etikai útmutatást.

1. Az ember Istenhez fűződő viszonya az Isten országáról szóló kinyilatkoztatás fényében

Az Isten, akinek országát és uralmát Jézus hozza el és hirdeti, a Biblia Istene, Izrael Istene, Ábrahám, Izsák és Jákob istene. Ugyanakkor azonban az egyetemes Isten is, aki mellett nincsenek más istenek, s aki minden emberhez odafordul. Egyetemessége és a világmindenség egészére kiterjedő hatalma a vég bekövetkeztekor nyilvánul majd meg. A történelem feltartóztathatatlanul tart az ő végső kinyilatkoztatása felé. Erre az eljövendő, és felénk tartó Istenre irányul Jézus tekintete, de arra az Istenre is figyel, aki a történelemben működött és működik. Sokkal inkább Isten tetteiről beszélt, semmint tulajdonságairól, a teremtés nagy művéről, vagy mindarról, amit Isten a teremtett világ fenntartása érdekében tesz. Ez talán azzal függ össze, hogy Jézus nem teszi fel a kérdést, honnan való a rossz és a szenvedés, sőt úgy tűnik, a teodícea problémája sem merül fel nála. Mindez úgyszintén megvilágosodik majd Isten végső eljövetelekor.

Jézus nem félt attól, hogy nyíltan kimondja Isten nevét. Lemondott arról, hogy – amint ez a korabeli zsidóság egy részénél megszokott volt – körülírja ezt a nevet, például azzal, hogy „mennny”. Istenről mint Atyáról, Atyjáról és mindannyiunk Atyjáról is beszélt. Mindez nem volt újdonság. Azt is megfigyelhetjük, hogy az isteni Atya neve többszörösen is behatol Jézus szavainak hagyományrétegébe, különösen Máténál olvasunk a mennyei Atyáról, vagy a mennyekben lévő Atyáról. Ám az Istenről mint Atyáról alkotott elképzelés új minőséget kap, amint ez főként Jézus azon imáiban nyilvánul meg, melyekben Istenhez egyértelműen mint saját Atyjához fordul.

Ha eltekintünk az Atya szó imabeli megszólításként való használatától, amelyet Jézus tanítványainak is továbbadott (Lk 11,2), akkor azt tapasztalhatjuk, hogy a mondásgyűjtemény hagyománya szerint, amely Jézus szavainak legrégebbi számunkra hozzáférhető hagyománya, Isten Atyaként való megszólítása leginkább irgalmasságával és gondviselésével kapcsolatban merül fel. „Legyetek irgalmasak, amint Atyátok is irgalmas!” (Lk 6,36)¹ „Ha tehát ti, bár gonoszak vagytok, tudtok jót adni gyermekei-

¹ A párhuzamos Mt 5,48: „Legyetek tökéletesek, ahogyan a ti mennyei atyátok is tökéletes!” – a lukácsi verzióhoz képest szekundér.

teknek, akkor mennyivel inkább ad jót mennyei² Atyátok azoknak, akik kérik.” (Mt 7,11/Lk 11,13) „Atyátok tudja, hogy ezekre (élelem és ruha) szükségetek van.” (Mt 6,32/Lk 12,30)³

Az Atya-Istentől való bízó függőséget fejezi ki a Miatyánknak a kenyérre vonatkozó kérése is: „Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma” (Mt 6,11).⁴ Ez az egyetlen olyan kérés, amely anyagi javakra vonatkozik, s amit Jézus megenged, amelyet azonban nem is szabad feloldani. Így például egy fontos latin nyelvű fordítás, a Vulgata így adja vissza a szöveget: „Természetfeletti kenyerünket add meg nekünk ma.”⁵, és ezzel az Oltáriszentségre gondol. A Jézus által szentesített kérés a kenyérre vonatkozólag azért olyan provokatív, mert a tanítvány csak a szükséges, a mai napra szükséges kenyeret kérheti – hiszen a Miatyánk mindenekelőtt reggeli ima. A tanítványnak napszámosnak kell tudnia magát Isten előtt, aki benne bízva él és tesz. Mivel pedig a tanítványok imájáról van szó, a tanítványnak ezek szerint a napi gondoktól szabadnak kell tudnia magát, s így teljes egészében Isten országa hirdetésére kell szentelnie magát. A kérésnek természetesen etikai vonatkozásai is vannak. A többes szám első személyű fogalmazás (tehát nem: mindennapi kenyeremet add meg nekem ma) sem véletlen. Aki tehát a világ javai felett rendelkezik, csak úgy tudja becsületesen Isten elé terjeszteni e kérést, ha kész arra, hogy megossza az éhezőkkel.

Az atya-kép különösen radikális módon jelenne meg, ha a Mt 23,9-et, ezt a sokat vitott verset a következőképpen adnánk vissza: „Atyának se

² Mt a 7,11-ben megváltoztatta: „mennyekben levő atyátok”, egyébként azonban Lukácsnál szemben (11,13), aki a Szentlélek ajándékáról beszél, ő őrizte meg az eredeti szöveget.

³ A Mt 6,32 újra a „ti mennyei atyátokról” ír. Más logionokban, amelyek Máténál az atya szóval kapcsolódnak össze, Lukács az Isten nevet használja: Lk 12,6 / Mt 10,29, Lk 6,35 (a Magasságos fiai), vö.: Mt 5,45 (mennyei Atyátok fiai).

⁴ A párhuzamos Lk 11,3 a más a napok sorában oldja fel: „Minden nap add meg nekünk a szükséges kenyeret”. Mindez másodlagos, és azzal függ össze, hogy a végre való várakozás alábbhagyott. Az a forma, ahogyan ezt a kérdést a liturgiában imádkozzuk „Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma”, csak akkor nem tautológia, ha a „mindennapi” kifejezést így értjük: a szükséges, amire szükségünk van.” A görög eredetiben szereplő „epiusziosz” szónak ez a legjobb fordítása. A problémához: *Gnülka*, Matthäusevangelium I. 222 sk., *W. Foerster*, ThWNT II. 587.

⁵ „Panem nostrum supersubstantialium da nobis hodie.”

szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei.” E vers valószínűleg eredeti formájában reánk maradt jézusi mondás. Máté hasonló logionok szövegkörnyezetében hagyományozta ránk a szöveget, amelyek megtiltják a tanítványoknak, hogy magukat rabbinak, vagy mesternek hívassák. Az evangélista nem ilyen radikálisan értette a logiont, s úgy gondolta, a következő értelemben adja vissza helyesen: „És atyának se nevezétek magatokat a földön.”⁶ A logion föltételezett eredeti értelme, amely erősíti hitelességét, azt követeli, hogy a tanítványoknak el kell szakadniuk családjuktól, s egyedül Istenre kell hagyatkozniuk. A logion keletkezési körülményeit nem ismerjük. Talán egy konkrét családi meg hasonlítás állt a háttérben? Ki ne gondolna Francesco Bernardone későbbi esetére, aki – a hagyomány szerint – ezen Igére hivatkozva függetlenítette magát apjától, hogy követhesse hivatását?

Jézus által az ember új viszonyba került ezzel az Istennel. Izrael és Ábrahám Istene, akiről Jézus mint Atyáról beszél, általa akarja elhozni az emberekhez az ő irgalmas országát. Isten országa a végleges, az abszolút, amire az ember irányul, ami által Izrael népének még határozottabban Isten felé kell irányulnia, s amely felé végül a népek s a világ történelme is tart, mert a történelem benne éri el a célját. Megvizsgáltuk a baszileia mindkét aspektusát, melyek ugyanazon dolog két oldalaként jelennek meg. A baszileia ugyanis egyszerre jelent üdvösséget és ítéletet: végleges üdvösséget és végleges ítéletet. Újra csak hangsúlyoznunk kell, hogy az üdvajánlatnak és az üdv valóságának a rendeltetése, hogy meghatározza és mozgásba hozza az embert: ezek adják az indítást. Az ítélet ehhez képest másodlagos, bár mintegy önmagából következő módon, szükségszerűen csatlakozik az üdvhöz: az üdv visszautasításából következik. Abban a fejezetben, ahol Jézusnak az utasításairól, tehát etikájáról is szó van, mindezt nem lehet elég erőteljesen hangsúlyozni. Az erkölcsös cselekedet nem az ítélet miatti félelemből fakad. Így az ember soha sem érne el saját magához, sosem bontakoztathatná ki létét. Az ember azért kezd el erkölcsösen cselekedni, mert megajándékozott, s a baszileiában látja léte beteljesedését.

⁶ A görög szöveg mind a két fordítást megengedi. A problémáról bővebben: Gnilká, Matt-häusevangelium II. 276 sk.

Nem elfogadható, ha ebben az összefüggésben különbséget teszünk a cselekvő Isten és az isteni cselekedet között, vagy teológiailag fogalmazva: hiba volna különbséget tennünk teológia és eszkatológia között, amely egységet teremt Jézus útmutatásában.⁷ Ez azért is lehetetlen, mert itt csakúgy, mint Jézus igehirdetésének eddig tárgyalt témáiban, Isten országa áll a középpontban. Isten országa pedig mindkettőt implikálja: magát Istent és az ő végleg megszabadító, megmentő, megváltó cselekedeteit, aki és amik Jézuson keresztül érnek el hozzánk.

A teológiának az eszkatológiával szembeni érvényesítése feltehetően abból az aggodalomból származik, hogy az az útmutatás, amely látszólag egyoldalúan az eszkatológiából indul ki, interim („egy meghatározott időre szóló, ideiglenes”) etika jellegű. Ez pedig azt jelentené, hogy az útmutatás, melynek radikalitásával még foglalkozni fogunk, csak Jézus fellépése és a végítélet közti időre nézve érvényes, melyet ő nagyon rövidre szabottnak tekintett. Végso soron egy ilyen interim etika – a fogalmat A. Schweitzer alkotta – hosszabb időre, az utána következő évszázadokra, konkrétan: számunkra már nem volna érvényes. Ekkor azután illúziónak, utópiának lehetne bélyegezni, s mintegy tartalékolni katasztrófa esetére, vagy valami más módon az útmutatások komolyságát csökkenteni. Pedig ami végleges, az nem szűnik meg az idő múlásával. Esetleg tompítani lehet, s ez bőségesen meg is történt. Ám éppen ezért kell a keresztényeknek újra és újra visszaemlékezniök Jézus ezen útmutatásaira

Az útmutatások alapja a Jézusban hozzánk közel jövő, az emberiség végső üdvözítését elhatározó Isten. Ez az akarat mindig érvényben marad. Isten ösztönözni akarja az embereket, s azt szeretné elérni, hogy az emberek fogadják el akaratát, és ültessék át a gyakorlatba. Isten elébe megy az embernek, s ezzel lehetővé teszi, de egyben meg is követeli az ember részéről is a cselekvést. A szívtelen szolgáról szóló, már vizsgált példabeszéd (Mt 18,23–33) példaként mutatja be ezeket az összefüggéseket. Az úr elébement a szolgának, amikor elengedte hatalmas adósságát. Ezzel nemcsak lehetővé teszi, de meg is követeli, hogy az is irgalmasan járjon el szolgatársával szemben. A lehetőség emellett szellemi, morális

⁷ A kérdés megvitatásához ld.: *Schrage*, Ethik 28–34., *Schnackenburg*, Sittliche Botschaft I. 41sk.

helyrehozatal is, boldogítás, amelyből maradandó változásoknak kellene kifejlődniük. Ezek a változások új rendet teremtenek, illetve le akarják győzni a gyűlölet, a kizsákmányolás és az egoizmus régi rendjét, melyeket a szívtelen szolga tette élénk színekkel ecsetel. Isten országát hatékonyra teszik, s az emberek közti új magatartásformákban nyilvánulnak meg.

Hogy Jézus e gondolatai kapcsolatban állnak az Isten országának megjelenési formájával, azt jól látta az az interpretációs irányzat, amely szerint Jézus iránymutatása az embereknek a végidők eszkatológikus, világon túli országabeli viselkedését írja le. Ezzel természetesen Jézus követelményeit megfosztotta komolyságuktól. Inkább azonban arról van szó, hogy ezek teljesítése meg tudná mutatni a világ számára, mi is Isten terve az emberekkel országában. Így a baszileiából adódik Jézus etikája mint a baszileia „velejárója és logikus következménye”,⁸ de lehetne a baszileia előzetes, ideiglenes megmutatkozása.

Isten előtt minden ember bűnös. Abból ítélve, hogy a szinoptikus hagyományban ritkán kerül elő a fogalom, Jézus keveset beszélt a bűnről, szavai inkább a bűnösökről szóltak. Ebben is megnyilvánul az emberhez és nyomorúságához való odafordulása. Mindez azonban nem változtatott azon, hogy az emberek bűnösök, hiszen mindannyiuknak szükségük van a megtérésre.

Mivel minden ember a bűn hatalma alatt áll, fel kell tenni a kérdést, hogy pontosan mit is értsünk a bűn fogalmán, illetve meg kell vizsgálnunk, mi a megjelenési formája. A választ a megtéréssel való összefüggésben kell keresnünk. Talán a következőképpen lehetne fogalmazni: a bűn ott tűnik fel, ahol megtagadják a megtérést. A Korazin, Betsaida és Kafarnaum ellen mondott jajkiáltások (Mt 11,20–24 és párhuzamos helyei) tárgyalásakor láttuk, hogy Jézus ottani működése miatt az emberek bűne napvilágra került, nyilvánvalóvá vált, s bűnösökké lettek, minthogy nem tértek meg, s nem fogadták el Jézus üdvajánlatát, holott hatalmát oly nagy tettek mutatták meg nekik. A bűn tehát esemény. Bűn egy parancs áthágása is, most azonban elsősorban az a bűn, ha valaki Isten személyes igényének nem adja oda magát. A bűn az Isten országára vonatkozó üdv-

⁸ *Schrage*, *Ethik* 28.

ajánlat elutasításában nyilvánul meg, az üdvösség pedig az elfogadásban valósul meg. Az elutasításban és az elfogadásban megmutatkozik, milyen helyzetbe jut az ember.

Hogyan lehet a bűnt ilyen szigorúan egyetlen pontra irányítani? Úgy, hogy Jézus nem könyvelő módjára szemléli a bűnöket, hanem a bűn a szerető Atya-Istenhez való viszonytal függ össze. Említettük már, hogy Isten előtt mindenki bűnösnek számít, és megtérésre szorul. A baszileaiáról szóló igehirdetés mindenkinek felajánlja az üdvösséget és a megbocsátást. Mivel Isten nem egy bűnökről szóló számlát sztorníroz, melyet az embertől elszigetelten is lehetne szemlélni, hanem megbocsátásával elfogadja a teljes embert, ezért az embernek meg kell térnie Istenhez, újra kell kezdenie mindent. Aki ettől vonakodik, az megrögződik a bűnben.

Egészen kategorikus módon köti össze Jézus a megtérésre való felhívást és Isten országát az Mk 1,15-ben olvasható beszéd összegzésében. Hogy ezen az összegzésen az evangélista is alakított, abból látszik, hogy a megtérés követelménye mindenkire vonatkozik.

A megtérésre való felhívás általános érvénye a témája annak az étellel teli jelenetnek is, amely kizárólag a Lukács evangéliumban hagyományozódott ránc (Lk 13,1–5). Két esemény készlet állásfoglalásra Jézust, amelyek Jeruzsálemben estek meg, és halálos áldozatokat is követeltek. Pilátus, a római helytartó galileai férfiakat öletett meg, akik éppen a templomba indultak, hogy áldozatot mutassanak be: „vérüket Pilátus áldozataik vérével vegyítette.” A Siloah-tónál pedig beomlott egy torony – alighanem a városfal egyik bástyája –, és maga alá temetett tizenhét embert. A mindent csupán méricskélő megtorlás tana szerint, amely alapján a földi események napvilágra hozzák, hogy az egyes ember bűnös-e – a jóknak jól, a rosszaknak rosszul megy a soruk –, a meghalt galileaiaknak és jeruzsálemieknek nyilvánvalóan bűnösöknek kellett lenniök, akik megérdemelték, ami történt velük. Jézus visszautasítja ezt a felfogást: Aki azt gondolja, hogy a meghaltak bűnösebbek lennének, mint Galilea vagy Jeruzsálem bármelyik lakója, nagyot téved. „Mondom nektek: nem! De ha nem tartotok bűnbánatot, éppúgy elvesztek ti is, mindnyájan.”

A mindenkire vonatkozó megtérés követelménye a szöveg ritmusában nyilvánul meg, mely megfogalmazás szempontjából kifejezetten ügyesen van kidolgozva: Galilea és Jeruzsálem, tehát szándékosan egész Izraelt

érinti a két eset.⁹ Mindez azonban nem akadályozza annak, hogy a mondást magától Jézustól származtassuk. Két megtörtént esemény párhuzamos említésére láttunk már példát: Sába királynője és a ninivei férfiak is hasonló konstrukcióban kerültek elő (Mt 12,41sk. és párhuzamos helyei). Többet nyom a latban az a kifogás, hogy Josephus Flavius, a zsidó történetíró nem említi Pilátusnak ezt a politikailag nagyon jelentős tettét a templomban áldozatot bemutató galileaiak ellen. Ez a kifogás a történet második, a torony leomlásáról szóló részét nem érinti.¹⁰ Talán összetévesztették ezt a templomgyalázást Pilátus egy másik gáztettével? Kr. u. 35-ben Pilátus ugyanis brutális kegyetlenséggel járt el a szamariták ellen a Garizimon, szent hegyükön.¹¹ Esetleg Lukács kapcsolta össze ezt az esetet a Siloah-tónál levő torony leomlásával? A Siloahnál történt szerencsétlenség azonban mint konkrét történelmi vonatkoztatási pont, autentikusnak tűnik. Fontosabb azonban ebből a szempontból a teológiai érvelés megváltozása Jézus állásfoglalásában. Szerinte ugyanis a szerencsétlenül járt emberek halála semmi esetre sem lehet Isten bosszúja a bűnösök céltévesztett életére, inkább úgy fogható fel, mint egy Menetekel, amely figyelmeztet és felhív a régen esedékes megtérésre. A figyelmeztető jelzés mindenkire vonatkozik, de legalábbis Jeruzsálem valamennyi lakójára. A fenyegető lehetőség megmarad: „Éppúgy elvesztek ti is, mindnyájan!” Ám ezt nem Jeruzsálem pusztulására, hanem az Isten országának végérvényes eljövételéhez kapcsolódó végérvényes ítéletre kell vonatkoztatni. Így ez a logion is beleillik Jézusnak a baszileiáról szóló igehirdetésébe.

⁹ A két történet ábrázolásában megfigyelhető parallelizmust talán csak az zavarja, hogy az első történetet Jézus másoktól hallja, a másodikat viszont ő maga veti fel. *Reiser*, *Gerichtspredigt* 294–296. az első a LkR-forráshoz tartozónak véli, és a mondás elejét így rekonstruálja: „Azt hiszitek, hogy azok a galileaiak, akiknek vérért Pilátus az áldozatával keverte össze...”

¹⁰ A torony leomlása összefüggésben állhat a Pilátus által építtetett vízvezeték munkálataival. Vö.: *Josephus*, *Történet* 18,6, illetve *Háború* 2,175.

¹¹ Erről ld.: *Josephus*, *Történet* 18,85–87. *Merklein*, *Gottesherrschaft* 127, 223. jegyzet elutasítja az összetévesztés lehetőségét. *Blinzler*, *NT* 2, 1958, 24–49 még a jeruzsálemi eset datálásával is megpróbálkozik. Olyan pászkaünnepet próbál leírni, amelyen Jézus nem lett volna Jeruzsálemben. Egy ilyen kronológiai rekonstrukció azonban problematikus.

Hallatlan érzékletességgel írja le Jézus az Isten–ember viszonyt a farizeusról és a vámosról szóló példázatban (Lk 18,10–14a):

„Két ember fölment a templomba imádkozni, az egyik farizeus volt, a másik vámos. A farizeus odaállt előre, és így imádkozott magában: – Isten, hálát adok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember, rabló, igazságtalan, házasságtörő, vagy mint ez a vámos. Kétszer böjtölök hetenként, mindenemből tizedet adok. – A vámos megállt hátul, a szemét sem merte fölemelni az égre, inkább a mellét verte és könyörgött: – Isten, irgalmazz nekem, bűnösnek. – Mondom nektek: ez megigazultan ment haza, az nem.”

A példabeszéd minden más példabeszédnél inkább szól a korról, és megértése attól függ, hogy felismerjük-e azt az ellentétet, amely a két ember viselkedését és imáját egyaránt jellemzi. A farizeus imájának részletes leírása a vámos feltörő sóhajával szemben megfelel annak, amilyen röviden írja le a példabeszéd a farizeus külső viselkedését (megállt elől), utána viszont hosszan időzik a vámosnál (hátul állt, fel sem pillant, csak a mellét veri). E leírás nem karikatúra, komolyan kell vennünk. Félreértjük a szöveget, ha a kipellengérezett farizeusi gőg és a vámosban megérett megálázkodás szembeállítását látjuk benne.¹² Jézus nem erkölcstanítóként lép itt fel.¹³ A farizeus szavaiból kicsendülő ítélet megfelel az általános vélekedésnek: a vámosok valóban csalóknak és rablóknak számítottak. A farizeusokat azonban nagy tiszteletre méltó vallásos embereknek tartották. Ugyan ki merészelhette megkockáztatni, hogy kétségbe vonja a farizeus igyekezetének lelkiismeretességét, amellyel sokkal többet tett, mint amennyi kötelező volt?¹⁴ A konfrontáció azzal lesz éles, hogy a farizeus hasonlítja össze magát a másikkal („mint ez a vámos”) – s nem megfordítva. Az ember azt gondolhatná, hogy a történet főszereplője a farizeus, mégis a vámos adja a pozitív példát. A történetet példaelszólásként kell olvasnunk. A farizeus és a vámos a hamis és az igaz főszereplőt szimbolizálja.

¹² *Jülicher*, Gleichnisreden II. 607 sk. így értette félre a példabeszédet.

¹³ Így *Linnemann*, Gleichnisse 149 is.

¹⁴ A böjt csak az engesztelő napon volt kötelező, a tizedadás kötelezettsége pedig kizárólag a szántóföld és a legelő jövedelmére vonatkozott.

Az is elgondolkodtató, hogy bár formálisan mind a ketten imádkoznak, a farizeus imáját mégis afféle monológként vezeti be a szöveg (magában imádkozott vagy magához imádkozott).¹⁵

Az elbeszélő, azaz Jézus ítélete, amely a 14. versben fogalmazódik meg, teljességgel eltér a farizeusok és a vámosok általános megítélésétől. Sőt, keményen elutasítja és megfordítja a közvélekedést. Mivel pedig imáikban Istenhez fordultak, ezért bizonyos tekintetben Isten ítéletéről van szó. Ez Isten válasza a két szereplő imájára. Egyaránt tanulsággal szolgál ez a jelenet Jézusnak a küldetéséből fakadó tekintélyére és a farizeusokkal való összeütközésére nézve is. Az összeütközések fő oka teológiai természetű, és végső soron az eltérő istenképben gyökerezik. Az tér haza megigazultan, aki Isten előtt bűnösnek tudja magát, és kész a megtérésre. Aki viszont úgy érzi, nem kell megtérnie, az elutasításra lel. Ez a megalapozás a szó legkiválóbb értelmében teológiai. Jézus szerint ugyanis Isten nem olyan lény, akinek az emberek rendelkezésére kell állnia, ám szabadságában megajándékozza az embert szeretetével.

Így a farizeusról és a vámosról szóló példaelbeszélésben igen finoman kerülünk szembe a megtérés mindenkre kiterjedő követelményével. A homo religiosust Istenhez fűződő megszokott kapcsolatában az a veszély fenyegeti, hogy saját rendelkezésére állónak tekinti azt, akinek szolgál. Neki is szüksége van a megtérésre. A kritika itt még – ellentétben a farizeusokkal való későbbi vitákkal – egészen finom, Jézus tanításának gyökereihez vezet el bennünket. Ezenkívül pedig teljesen illeszkedik ahhoz a magatartásához is, amellyel asztalközösségébe hívja a vámosokat és a bűnösöket is. A történet végén kimondott „istenítélet” még meg is erősíti ezt a bűnösökkel való közösséget, mint Isten akaratát.¹⁶

¹⁵ Ugyanígy *Grundmann*, Lukas 350. *Jeremias*, Gleichnisse 139. másként fordít: „odaállt, hogy mindenki lássa”. Amint azt *Heininger*, *Metaphorik* című munkájában kimutatta, a monológok jellemzőek a lukácsi példabeszédekre, s így ez a példabeszéd közéjük illik. A monológ belső szituáció leírására szolgál, az imaként használt monológ jelentősége természetesen még nagyobb.

¹⁶ A 14. vers passzív formája passivum divinumnak értelmezhető, s mint ilyen, Isten cselekedetét írja körül. A példabeszéd sémi eredetű stiluselemeiről ld.: *Jeremias*, Gleichnisse 139.

Azt gondolhatnánk, hogy a megtérésre való felhívás – bármilyen energikus formában is jelent meg előttünk – sajátosan elvont marad. Ilyen benyomása azonban csak a mennyiségi szemlélettel rendelkezőknek támad. A konkrét felszólítás: „Térjetek meg!” – tisztán számszerűleg vizsgálva – nem fordul elő gyakran Jézus igehirdetésében. Ám az, amit Jézus a megtérésen értett, azokban az iránymutatásaiban konkretizálódik, melyekkel a Hegyi Beszédben találkozunk.

Jézus új irányt adott az ember Istenhez fűződő viszonyának. Az Atya-isten Isten oszágával mindenkinek felajánlja az üdvösséget. Ám szeretetének ez a radikalizmusa – amint ez Jézus működésében nyilvánvalóvá vált –, felfedi az ember bűnös voltát, illetve azt, hogy mindenkinek szüksége van a megtérésre, az újrakezdésre. Ez a felszólítás azokat sem kerüli el, akik homines religiosiként azt gondolják magukról, hogy teljesen Istenéi.

Kitekintés

A szeretetbe rejtett követelmény közvetlensége, amint az egyszeri és megismételhetetlen formában adva volt Jézus személyében, a feltámadás után csak helyettesíthető volt, de nem lehetett megismételni. Ezt a funkciót Jézus szavai, az evangélium és a szentségek látták el. Tanulságos talán a farizeusról és a vámosról szóló példabeszéd újraértelmezése, amely a Lk 18,14b-ben történik meg: „Aki magát felmagasztalja, azt megalázzák, aki megalázza magát, azt felmagasztalják.” Ezzel a formulával a példabeszéd erkölcsi maximává válik. Mégis újra és újra meg kell próbálkoznunk az-
 zal, hogy felébredszük ennek a követelménynek a közvetlenségét. Természetesen csak néhány karizmatikus kereszténynek adatott meg, hogy megpróbálkozzék ezzel, vagy legalábbis hogy megfogalmazza azt, amit S. Kierkegaard a Jézus életével való „egyidejűségnek” nevezett.¹⁷

¹⁷ Kierkegaard, Einübung 57.

IRODALOM: *J. Blinzler*, Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus, NT 2, 1958, 24–49.; *H. Schürmann*, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu, in: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf, 1968, 13–35.; *W. Marchel*, Abba, Pere!, AnBib19, Rom, 2. kiadás, 1971.; *P. Hoffmann–V. Eid*, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, QD 66, Freiburg, 1975.; *H. Bald*, Eschatologische oder theozentrische Ethik? VF 1979, 35–52.; *F. Schneider*, Ausschiessen und ausgeschlossen werden, BZ 24, 1980, 42–56.; *D. Zeller*, Gott als Vater in der Verkündigung Jesu, in: Standing before God, *M. Oesterreicher*-emlékkönyv, New York, 1981, 117–130.

2. A Tórához fűződő viszony

A Tóra szó szerint tanítást, útmutatást jelent. A Tórából, Mózes törvényéből kapta az izraelita, Izrael egész népe a mértékadó tanítást. A Törvényben és a Prófétákban foglalt tanítás alkotta a zsinagógai istentisztelet középpontját. A Tóra-szekrény a zsinagógákban kiemelt helyen volt, ebben őrizték a törvény tekercsét. Jézus valószínűleg szívesebben tanított a szabad ég alatt, de a zsinagógabeli istentiszteletet is kapcsolódási pontként használta igehirdetéséhez. Az evangéliumok erre vonatkozólag hiteles történeti emlékeztést őriztek meg, s nemcsak a názáreti esetre vonatkozóan (vö.: Mt 4,23; 9,25; 12,9; 13,54 stb.).

Ettől függetlenül eleve várható, hogy Jézus állást foglal a Tórával kapcsolatban, közvetlen vagy közvetett módon többször véleményt nyilvánít a Törvényben foglalt útmutatásról. Zsidóként zsidó családban nőtt fel, ott is nevelkedett, így feltételezhetjük, hogy jól ismerte a Tóra útmutatásait, beleértve a szertartások utasításait és a levitikus tisztasági előírásokat is. Mivel pedig Jézus határozottan Izraelhez küldöttnek tudta magát, nem kerülhette meg, hogy elmondja felfogását róla. Ám alapvető jézusi mondást a Tórával kapcsolatban nem ismerünk, s ez természetesen megnehezíti a kérdés vizsgálatát. Ez magyarázza a kutatók álláspontja közti nagy különbségeket is. Ehhez járul még, hogy már nagyon korán, a keresztény közösségekben – a legrégebbiek zsidókeresztényekből, vagy pogány- és zsidókeresztényekből vegyesen tevődtek össze – vita folyt a helyes Tóra-értelmezés körül. E vita lecsapódásait az evangéliumok megőrizték számunkra. A Tórára vonatkozó két alapvető állásfoglalás a következő: „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a Törvényt, vagy a Prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem

beteljesíteni.” (Mt 5,17), illetve: „Hamarabb ér véget ég és föld, mint hogy egyetlen vessző is elvesszen a Törvényből.” (Lk 16,17 és párhuzamos helyei.) Ezek a kijelentések különböző felfogásokat tükröznek, és széles körök a közösséghez illetve az említett vitához rendelik hozzá.¹⁸

Itt is az Isten országa az a fogalom, amely lehetővé teszi a vizsgálat első lépéseit. A Lk 16,16-ban és párhuzamos helyein szemben áll a törvényekkel és a prófétákkal: „A Törvény és a Próféták Jánosig tartottak... Ettől kezdve az Isten országa...”¹⁹ A mondás megértése szempontjából bennünket most csak az a szembeállítás érdekel, amely szerint a Keresztelő János által meghirdetett és a Jézussal elkövetkezett határvonallal a Törvény és a Próféták bizonyos tekintetben lezárultak, vagy legalábbis új perspektívába kerültek, amelyben már a baszileia szempontjából szemlélendők. A baszileia-igehirdetés tárgyalásakor már ténylegesen ki tudtuk deríteni, hogy (többé) nem a Törvény, hanem a baszileia dönt az ember sorsáról, amennyiben megnyílik neki vagy megtagadják tőle, és maga Jézus az, akihez az embernek csatlakoznia kell, de akit meg is lehet tagadni. Isten országában új helyre kerül a Tóra, immár semmi esetre sem a centrumba. Az üdvösség Isten országához, nem pedig a Tórához kötődik.

De mit kell cselekedni? Vajon az erkölcsi követelmények levezethetők a Tórából? A problémához vezető első lépcsőként válasszuk a Dekalógust vizsgálatunk témájául. A Tízparancsolathoz való viszony a Hegyi Beszéd ellentétpárjaiban, illetve Jézus és a gazdag ifjú párbeszédében (Mk 10, 17–27) figyelhető meg. Jellemző, hogy mindkét esetben a Dekalógus egyes követelményeinek továbbfejlesztéséről van szó. Nem mondhatjuk föltétlenül, hogy Jézus értelmezi ezzel a Törvényt, sokkal inkább továbbvezeti, új fénybe állítja azt. A gazdag ifjú azt tudja mondani, hogy kora ifjúságától fogva megtartotta az előírásokat, mire Jézus azt kéri tőle: adja el mindenét, és kövesse őt. Bárhogy áll is a dolog e meghívás részleteinek történeti hitelességével, bizonyosnak látszik, hogy Jézus itt elismeri a De-

¹⁸ A Mt 5,17 egymás mellé állítja a két mondást, s ezzel azon fáradozik, hogy lezártnak tüntesse fel a vitát. Így fejt ki saját tóraértelmezését is. Vö.: Matthäusevangelium I. 140–149, *Hübner*, *Gesetz* 196–207, *Barth*, *Gesetzverständnis*. A Lk 16,17-et és párhuzamos helyét egyébként az evangélium leginkább zsidó indíttatású mondatának szokták tartani.

¹⁹ Vö.: fentebb.

kalógus érvényességét, ráadásul erre építi fel a követésre való felszólítását, azt a konkrét, személyre szabott meghívást, amelyről már szoltunk.

De mi a helyzet az ellentétpárokkal? Itt egzisztenciális kitérőre van szükség. A hat ellentétpár Jézus etikai utasítását bizonyos értelemben szembeállítja egy-egy ótestamentumi előírással. Az első kettőben félreérthetetlen utalás történik a Tízparancsolat egy-egy előírására: Ne ölj! Ne törj házasságot! (Mt 5,21.27, illetve 2Móz 20,13; 5Móz 5,17) A negyedik ellentétpár a nyolcadik parancshoz áll közel: Ne tégy hamis tanúbizonyságot! Ám a Tízparancsolat szövegét ezúttal nem idézi az evangélium, sokkal inkább az ősi tilalmat elevenítik fel: „Ne esküdjél hamisan, hanem tartsd meg az Úrnak tett esküdet!” (Mt 5,33)²⁰

A kutatók egy része nem akarja az ellentétpárokat, pontosabban: Jézus etikai iránymutatását annak antitéziszerű formájában Jézusra visszavezetni, hanem a zsidó-keresztény közösség gondolatvilágából eredezteti, s összefüggést lát a szöveg és e csoportnak a zsidókkal folytatott vitái között.²¹ E kutatók szerint éppen ezért kapott helyet Máté evangéliumában. További érv, hogy Lukácsnál szintén megtalálhatóak ezek az útmutatások, de nem antitézisek formájában, ezért valószínű, hogy a Máténál szereplő variáció szekundér. Mindez azonban az imént idézett három ellentétpárra valószínűleg nem igaz. Ezeknek ugyanis nem találjuk Lukácsnál párhuzamát, Jézus etikai útmutatására vonatkozólag sem. Ezek, és még néhány belső érv is valószínűvé teszik, hogy legalábbis az első két szóban forgó ellentétpár magától Jézustól származik:

„Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták: Ne ölj! Aki öl, állítsák a törvényszék elé. Én pedig azt mondom nektek: Már azt is állítsák törvényszék elé, aki haragot tart embertársával.

²⁰ A mondás szó szerinti párhuzama az Ószövetségben nem található meg, bár esetleg összevethető a 3 Mózes 19,12-vel. A hamis eskü („epiorkia”) fogalma előfordul a Septuagintában: Bölcs 14,26–28; Zak 5,3; 1Ezdr 1,46.

²¹ Így pl.: M. H. Suggs, The Antithese as Redactional Products, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, H. Conzelmann-émlékkönyv, Tübingen, 1975, 433–444., Broer, Freiheit, 110. Az ellentétpár jézusi eredetét hevesen védelmezi: E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, Exegetische Versuche und Besinnungen I Göttingen, 1960, 187–214., kül.: 206.

Hallottátok a parancsot: Ne törj házasságot! Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vággal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele.” (Mt 5,21 sk., illetve 27 sk.)

Lényegét tekintve mindkét ellentétpár a Tízparancshoz tartozik (5. és 6. parancsolat). A kapcsolat olyan szoros, hogy az újszövetségi sorrend követi az ótestamentumit. Formai felépítésük is megerősíti ezt a gondolatot.²² Mindkét ellentétpár alapján a Tóra előírásaival egyező állásfoglalás, ezt figyelembe kell vennünk. A „Hallottátok” stb. bevezető formula az ősöknek adott parancsként fogja fel a Tízparancsot. Ősökn itt aligha érthetnénk mást, mint Mózes generációját, amely a Sínai-hegynél megkapta a Tórát. A közvetítés folyamata természetesen adott helyzetekhez alkalmazta. Akik hallgatták, azok Jézus megszólítottjai. Tudnak a törvény kihirdetéséről a Sínai-hegynél. A zsinagógai istentisztelet Tóra-olvasásai-ban hallottak róla. „Mondatott” – így utasít a Tízparancsolat mint Isten szava (passivum divinum). Jézus szembeállítja ezzel az ő „Én pedig azt mondom nektek”-jét, ami hatalmát fejezi ki. A részletes egzegetikai megvitatásban emlékeztetni kell arra, hogy a „mondattott” és az „én pedig azt mondom” ugyan használatos volt a rabbinikus iskolai gyakorlatban, de csak olyan értelemben, hogy valamelyik rabbi állította szembe a véleményét egy másikéval, és felfogásának támogatására az Írás egyik részletére hivatkozott. Sohasem szállt szembe véleménye közvetlenül az isteni szóval.

Az első tézis nemcsak az ötödik parancsolatot foglalja magába, hanem a gyilkossal kapcsolatos eljárással is foglalkozik: törvény előtt kell felelnie. Aki szándékosan öl, annak halállal kell bünhődnie – erről a Tóra egyértelműen rendelkezik (2Móz 21,12; 3Móz 24,17; 4Móz 35,16 skk.).²⁴ A szöveg jogi vonatkozásai nyilvánvalóak: világi bíróságról van benne szó. Jé-

²² Mindkettőt egy görög „pasz” vezet be, majd jelen idejű particípiummal folytatódik a mondat.

²³ Vö.: E. Lohse, „Ich aber sage euch”, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, J. Jeremias-émlékkönyv, Göttingen, 1970, 189–203., Gnülka, Matthäusevangelium I. 151sk.

²⁴ M. McNamara, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, An-Bib 27, Rom, 1966, 126–131. szerint a büntetésre utaló szentencia alapja egy a Targumban fellelhető magyarázati hagyomány.

zus állásfoglalása hasonlóan jogi szentenciaként cseng. Amikor azonban Jézus a haragot is bírói eljárás alá utalja, akkor nyilvánvaló módon csak Isten joghatóságára gondolhat. Mivel azonban a harag nem lehet vád alapja egyetlen világi bíróság előtt sem, nem gondolhatunk arra, hogy valami szigorúbb büntetést kíván. Nem bíróságok egymással való szembeállításáról, hanem a Törvény előírásainak meghaladásáról van szó. Jézus ügyes érvelésével azt akarja elérni, hogy hallgatóságának tagjai meghaladják azt a gondolkodást és cselekvést, amely csak a Törvény előírásaira ügyel. A Törvény előírásain nem esik csorba, az embernek azonban teljes létében jóvá kell válnia. A Törvény betűje szerinti magatartás nem elegendő. Jézus parancsának különleges hangsúlyát csak akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük az ószövetségi kijelentéshez viszonyított antitézis jellegét. A Tóra előírásától elvonatkoztatva akár banálisnak is mondhatnánk, számtalan zsidó és hellenisztikus párhuzammal. Így azonban éles karddá válik. A felebarát név is így kapja meg teljes értelmét. A felebaráti viszony ugyanis attól még nem jön létre, ha valaki lemond a másik meggyilkolásáról.

A második ellentétpár talán még frappánsabban fedi fel, amit Jézus akar. Itt – az előzőtől eltérően – nincs szó bírósági ítéletről, hanem egy jogilag bemutatott tényállás tárul elénk. Nem szabad elfeledni, hogy a 3Móz 20,10 szerint a házasságtörésért halálbüntetés járt. A zsidó jog kínos pontossággal írta körül, mikor jött létre a házasságtörés: amikor egy férfi nemi kapcsolatot létesített egy férjezett nővel, vagy egy másik férfi jegyesével, ha zsidó nőről volt szó, ha elértek a partnerek egy meghatározott kort stb. Jézus azonban itt sem foglalkozik a büntetéssel, hanem az ember teljes létét átható jóság érdekli. Ezek szerint elképzelhető a szívben elkövetett házasságtörés is, ha az ember bűnös vággyal tekint egy aszszonyra. Ez a megfogalmazás a kilencedik parancsolatot idézi: „Ne kívánd embertársad feleségét!” (2Móz 20,17) Itt is olyan cselekményről van szó, amelyet az elkövetőn kívül senki sem tud ellenőrizni. Hiba volna ezt az előírást mint „zsidó supermoral” kifejeződését gúnyosan sutba dobni.²⁵

²⁵ Így: E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, DTb 333, Bern, 1959, 83.

Jézus itt az asszonyok érdekeit is védi, akik – különösen, ha szegényebbek voltak – gyakran voltak kitéve gazdag házakból való férfiak zaklatásainak.

Első megfigyelésként leszögezhetjük: Tórához való viszonyában Jézus fellép a törvénynek csak a betűjét tekintő magatartás ellen. Haragot tartani és bűnös vággal asszonyra tekinteni – antitézisbeli szerepükben mindkét cselekménynek önmagán túlmutató jelentősége van. A mindent átfogó, az emberi akaratot is magában foglaló hatalmas igen Isten parancsaira a kijelentések célja. Láthatjuk, hogy Jézus számára a Törvény mögött, illetve a Törvényen keresztül egyetlen dolog ragyog fel: Isten akarata.

A negyedik ellentétpár ugyanebbe az irányba mutat. Még ha számolunk is azzal, hogy a mondás ellentétpár formájában szekundérnek tekinthető, akkor is megtartja követelő jellegét, amely szintén az erkölcsös cselekvés osztatlan egészként való értelmezésére irányul. A mondás az igazság és a hazugság problémáját feszegeti. Jézus megtiltja az esküt, de világosan kell látnunk, mennyire hallatlanul radikális módon követeli az igazmondást.

Ebben az esetben Jézusnak parancsát a Jakab-levélben is megtaláljuk, sőt valószínű, hogy a levél a mondás régebbi formáját őrizte meg, mint a Mt 5,33–37:

*„Testvéreim, először is ne esküdjeteK se a földre, se az égre, se egyébre ne tegyeteK esküt. Legyen körötökben az igen: igen, a nem: nem, nehogy ítélet alá esse-
tek.”* (Jak 5,12)

A Mt 5,33–37 – eltekintve az antitetikus formától – még külön indoklással látja el a földre, illetve az égre tett esküt, illetve egyéb esküformulákat is felsorol (Jeruzsálemre és az illető saját fejére). A legfontosabb eltérés azonban az, hogy Máté más-
ként fogalmazza meg magát a tilalmat: „Szavaitok legyenek: igen, igen, nem, nem. Ami ezenfelül van, a gonosztól való”. Alighanem ez a megfogalmazás is szekun-
dér.²⁶ Az alapszerkezetet illetően azonban egyezik Jak 5,12-vel.

²⁶ A kettőzött „igen”, illetve „nem” nem rendelkezett az eskü erejével a Jézus kori zsidó-
ságnál, bár többen így vélik. De a Jakab-levél megfogalmazása: „Igenetek legyen igen...”
egyértelműbb. A kettőzött igen-nem kérdéséhez ld.: E. Kutsch, „Eure Rede aber sei ja,
ja, nein, nein.”, *Ev Theol* 20, 1960, 206–218, valamint a 2Kor 1,17sk-t. Az ítéletre tett
utalás, amelyet Jakabnál találunk (5,12), egybecseng az első ellentétpárral (Mt 5,21).
A gonoszról mint személyről beszélni Máté egyik kedvelt szokása.

Az eskü tilalmát az istennév szentsége valamint a névvel való visszaélés mellett az a belátás alapozza meg, hogy az ember mindig Isten előtt áll, s Isten minden pillanatban átlát szándékain, nemcsak akkor, amikor éppen őt szólítja meg. Az eskü Isten tanúul hívása, de mivel az embernek úgyszakadatlanul Isten élő jelenlétében kell élnie, az eskü felesleges, nélkülözhető, sőt tulajdonképpen vétség Isten jelenvalóságának tudata ellen.

A jogi gondolkodás természetesen nem volt mentes a kiskapuktól. A zsidó jog különbséget tett erősen és gyengébben kötelező esküformulák között. A földre és az égre utaló esküformával Jézus alighanem két ismert formulát elevenít fel, amelyek viszonylag enyhe fokú kötelezettséget jelentettek. Jézus teológiai indoklásában tér el a filozófusoknak az esküről vallott kritikai megnyilvánulásaitól. Plutarkhosz véleménye szerint az eskü mint szellemi kényszer, nem illik egy szabad emberhez.²⁷ Az eskü tilalma mindig is nehézségeket okozott az Egyháznak. Azzal enyhítették Jézus parancsát, hogy azt mondták, csak a visszaéléstől akart vele óvni. Mélyebbre hatolt az a magyarázat, amely szerint az eskü újraengedélyezése figyelembe veszi az ember bűnösségét és szavahihetetlenségét, és tulajdonképpen föltárja.²⁸ Márpedig a radikalitásukban problémákat okozó követelmények csálthatatlanul Jézustól valók.

A Tóra számol a különféle esküformákkal. Az 5Móz 6,13 azt parancsolja, hogy csak Isten nevére lehet esküt tenni. A 3Móz 19,12 óv a hamis eskütől. A próféták helytelenítik a könnyelmű esküdözést (Jer 5,2; Zak 5,3 sk.; Mal 3,5). A 4Móz 5,11–31 leírja, milyen esküt kell tennie annak az asszonynak, akit házasságtöréssel gyanúsítanak. Ez az úgynevezett féltékenységi törvény, amely még egy áldozattal is össze volt kötve. Jézus az eskü tilalmával annak valamennyi fajtáján túllép, ám innen kiindulva, abból, hogy ezen a területen hogyan viszonyult a Tórához, még semmiféle

²⁷ QuaestRom 44. Vö. még: *Epiktétosz*, Ench. 33,35. Az esszéusokról szóló ismereteink e tekintetben kétarcúak. *Josephus*, Háború 2,135, illetve Történet 15,371 szerint az esszéusok elutasították az eskü valamennyi formáját. A Háború 2,139-ben viszont azt olvashatjuk, hogy már a közösségbe belépő tag is szörnyű esküvésekkel fogadkozott. A *Philo*, omn. prob. lib 84 szerint az esszéusok azért húzódoznak az esküvéstől, mert szeretik Istent. A Dam 9,8skk., 15,1skk., valamint a 16,7skk. feltételezi az esküt bizonyos fenntartásokkal.

²⁸ Vö.: *B. Häring*, *Das Gesetz Christi*, Freiburg, 5. kiadás, 1959, 760. és 1024.

általánosító következtetést nem vonhatunk le. Bizonyos értelemben a prófétai kritika vonalát folytatja tovább, de szigorítja azt. Abszurditás volna azt állítani, hogy Jézus a Tóra azon rendelkezését akarja megszüntetni, amely a hamis esküt tilalmazza. Jézus többet kíván nála, amennyiben az embert közvetlenül Isten előtt látja, s hallgatóit szembesíti Isten akaratával. Azt azonban nem tagadhatjuk, hogy utasításai a maguk kihívó módján olyan következményekhez vezettek, amelyek azután már magára a Tórára vonatkoztak.

Az a logion, amely a kultikus vagy levitikus tisztaságról szóló törvényi előírásokkal foglalkozik, különösen kritikus. Lukács már nem is hagyományozza tovább, mivel mindenekelőtt zsidó távlatban volt jelentősége. A Mk 7,15 és a Mt 15,11 viszont hozza, bár az utóbbi másodlagosan enyhített fogalmazásban. A régebbi, márkai verzió így hangzik: *„Kívülről semmi sem kerülhet be az emberbe, ami beszennyezhetné. Hanem ami belőle származik, az teszi tisztátalanná az embert.”* Az eredetileg önmagában hagyományozott logion Márknál az étkezési parancsok környezetébe kerül. Máté tovább erősíti ezt a vonatkozást, amikor így ír: *„Nem az szennyezi be az embert, ami a szájába kerül, hanem ami elhagyja a száját, az szennyezi.”* Feltelezhetjük, hogy ez az alapvető mondás eredetileg szerteágazó tartalommal rendelkezett.²⁹

A logion ellentétekből felépülő párhuzamon alapszik. Ez a szerkezet arra utal, hogy az igazán fontos mondanivaló a logion második részében helyezkedik el, és azt hivatott meghatározni, mi is az igazi tisztátalanság. A gonoszság ez, amely az emberből jön, s gonosz szavakban és tettekben mutatkozik meg: ez az igazi tisztátalanság. Ezzel szemben a kultikus tisztátalanság jelentéktelennek tűnik.

Az Ószövetségben, de más vallásokban is fontos az az elképzelés, hogy az istentisztelet alatt az Isten közelébe jutó embernek meg kell tisztulnia. Az ember tisztátalanná válhat ebben az összefüggésben nemcsak a bűn révén, hanem bizonyos tisztátalannak tartott emberek, állatok, tárgyak vagy dolgok megérintésével is. Rituális mosdások – mint amelyek a temp-

²⁹ Tévesen ítél Jeremias, Theologie I. 203, aki a nyelv bűneivel kapcsolatos intelemről beszél a logionnal kapcsolatban.

lomokban szokásban voltak – tudták feloldani ezeket a tisztátalanságokat. Mivel a papi életmód a farizeusok és az esszénusok számára is eszményképül szolgált, föltehetjük, hogy a kultikus tisztaságra való törekvés Jézus korában fokozódott. Abból, hogy a későbbi Mishnában tizenkét traktátus foglalkozik tisztasági előírásokkal, következtetéseket vonhatunk le a Kr. u. 70 előtti állapotokra nézve is. Bár a Leviticus tisztasági előírásának középpontjában ez a mondat áll: „Szentelődjete meg tehát és legyetek szentek, mert én vagyok Jahve, a ti Istenetek” (3Móz 20,17), mégis valószínű, hogy ezek a gyakorlatok egy bizonyos külső jámborságot hoztak magukkal, amely jobban törődött a vallás külsődleges gyakorlásával, mint a belső lényeggel. Ezen a ponton is a próféták adtak hangot először bizonyos kritikának: „Mosdjatok meg és tisztuljatok meg! El gonosz tetteitekkel szíнем elől!” (Iz 11,16)³⁰ A mosdás tehát megtérés nélkül értelmetlen.

A Jézus-logion az eredetiség és a mondanivaló tekintetében egyaránt vitatott. Egyesek arra való hivatkozással akarják elvitatni Jézustól, hogy későbbi keresztény közösségek nem térhetek volna vissza a korábbi Tóra-praxishoz, ha ez az előírás valóban Jézustól származott volna.³¹ Viszont nem szabad elfelednünk, hogy Jézus radikális utasításait később nem tartották meg radikálisan. A palesztinai zsidó-keresztény közösség korai történetét is túl kevésbé ismerjük. Ezenkívül megmarad a kérdés: mennyire kell kritikusán értenünk ezt a logiont?

D. Flussner³² szerint Jézus itt a farizeusokat kritizálja zsidóságon belüli bírálatként. Idézi az Assumptio Moysis 7,3–10-et, ahol a farizeusok szemére vetik erkölcstelen viselkedésüket: „Szájukkal nagy dolgokat mondanak ki, szívük és kezük azonban tele van tisztátalansággal. S mindehhez még ezt is mondják: ne érints meg, nehogy tisztátalan legyek!” Klostermann³³ szerint Jézus végül is nem vonta le a saját szavaiból adódó végső

³⁰ Az efféle külsőségekben kimerülő vallásosságra nézve remek példa lehet egy Mardukhoz írt sumér ima: „Tisztítson meg engem a tamariszkusz, oldjon fel bűneim alól a gyógygyövény, törölje el bűneimet a pálma belseje stb.” – Idézi: H. Wildberger, Jesaja I, (BK AT X/1), Neukirchen, 1972, 46.

³¹ Így S. Schultz, Die neue Frage nach dem historischen Jesus, in: Neues Testament und Geschichte, O. Cullmann-émlékkönyv, Zürich, 1972, 3–42, kül.: 39–41.

³² Jézus 45.

³³ Markusevangelium 70.

következtetést. C. G. Montefiore³⁴ ezzel szemben úgy gondolja, hogy e logion gyakorlatilag hatályon kívül helyezi a rituális tisztaságra vonatkozó előírásokat, s ezzel a vallástörténet egyik legnagyobb újításának tekinthető. Haenchen³⁵ még messzebb megy, és azt állítja, hogy Jézus kibékíthetetlen ellentétben áll a Tóra egy jó részével. Istene új és idegen.

Az igazság valahol középpontban van. Már nem tudjuk, hogy konkrétan mi indította Jézust e kritikus kijelentésre. Valóban a rituális tisztaság értelmét teszi vita tárgyává. A hangsúly azonban annak megállapításán van, hogy az igazi tisztátalanság az erkölcsi. Mivel pedig az erkölcsi cselekedet kerül a középpontba, ez a logion egybecseng azzal, amit eddig kidolgoztunk. Jézus kritikájával egy formális, csak az előírásokra figyelő morál és vallásosság ellen kezd vitát. A kultikus tisztaságról szóló utasítások eltörlésére minden bizonnyal nem gondolt. Ahol az istenhit lényeges torzulást szenved, ott avatkozik be. Állásfoglalásai ad hoc történnek. Mint zsidó először visszafogottnak mutatkozik a pogány százados meghívásának kérdésében. Egy asztalhoz ül a bűnösökkel és a vámosokkal, s kész arra, hogy semmibe vegye a tisztasági előírásokat. Az ilyen emberekkel való kapcsolatai miatt kétségkívül tisztátalanná vált, de vállalta ezt.

Megerősíti e szemlélet helyességét, ha megvizsgáljuk, miként vélekedett Jézus a szombatról. A szombatparancs, a Tízparancsolat parancsa előírta a szombatnapi nyugalmat (2Móz 20,8–11, illetve 5Móz 5,12–15). Az indoklások különböznek. A Kivonulás 20,11 szerint ez Isten hetednapi megpihenése a teremtés művének befejezése után. A Második Törvénykönyv 5,15 viszont az egyiptomi szolgaságból való megszabadulással okolja meg. Az Ószövetség azonban semmiféle szombatnapi kultikus cselekményről sem beszél. Jézus korában szombatonként istentiszteletre gyűltek az emberek a zsinagógákban. A szombat Jahve napja volt.³⁶ Mindenekelőtt azonban e szombati nyugalmat a lehető legaprólékosabb, kaizisztikus előírásokkal szabályozták. Erre a korra vonatkozólag nincsenek

³⁴ The Synoptic Gospels I., London, 2. kiadás 1927, 152 sk.

³⁵ Weg 266.

³⁶ G. von Rad, Das Fünfte Buch Mose, ATD 8, Göttingen, 1964, 42. erre következtet a szombatév megokolásából. De a szombati ünnep tulajdonképpeni értelméről sehol sem beszél az Ótestamentum.

részletes adataink arról, hogyan értelmezték a farizeus körök a szombatot. Az esszéus értelmezéseket viszont a Damaszkuszi Irat alapján most jól ismerjük. Itt nemcsak a tiltott munkavégzés fajtáit sorolják fel, de még a megtehető lépések számát, illetve az ételek elkészítését, és még sok egyéb mást is előírnak (10,14–18).³⁷ A szombatra vonatkozó farizeusi előírásokat is elég szigorúaknak kell elképzelnünk, bár a qumráni szabályoknál bizonyítással kissé nagyvonalúbbak voltak. Az ApCsel 1,12 szerint a Jeruzsálem és a Olajfák-hegye közti út hossza volt azonos azzal, amit szombaton szabad volt megtenni. Betegeken azonban tilos volt szombaton segíteni. Erre vonatkozik Jézus szombat-kritikája. Az evangéliumokban több helyütt is olvashatunk Jézus szombati gyógyításairól és a szombat megszegéséről (Mk 2,23–28 és párhuzamos helyei, 3,1–6 és párhuzamos helyei, Lk 13,10–17; 14,1–6; Jn 5,9 skk., 9,14 skk.). Az egyes esetek rekonstruálása elég nehéz, mégis elmondhatjuk, hogy ez a terjedelmes hagyomány megbízhatóan őrizte meg számunkra Jézus működésének ezt a fontos vonását. Mindenekelőtt azonban van egy igen tanulságos jézusi mondásunk, amely a szombattal kapcsolatos kritikáját igazolja: „A szombat van az emberért, nem pedig az ember a szombatért.” (Mk 2,27) Ezen indoklás felvilágosult hangsúlya vezethetett oda, hogy Máté és Lukács nem vette át e logiont – ahogyan később Jézusnak a szombattal szembeni kritikus állásfoglalásával nehézségei támadtak a későbbi zsidó-keresztény közösségeknek.³⁸ Mindkét körülmény azt bizonyítja, hogy itt egészen hiteles nyomra bukkantunk.

Jézus semmi esetre sem a szombat eltörlését tűzte ki célul. Csupán megfelelő, a teremtés rendjében gyökerező értelmét akarta visszaadni a napnak. A szombat van az emberért – e megjegyzés az Isten cselekedetére utal. Jelen esetben Isten teremtető cselekedetére, amelyet a végidőkben majd Jézus állít helyre. „Az emberért”: ez azt jelenti, hogy a szombat az Úr napjaként az emberek üdvösségére irányul. Egy gyógyítás szombati napra visszautasítása azt jelentette volna: szembehelyezkedni az ember üd-

³⁷ A Dam 11,13sk. megtiltja, hogy szombaton segítséget nyújtssanak az éppen borjazó tehénnek, és ha gödörbe, vagy ciszternába borjazott, a borjú kimentését sem engedélyezi. A Lk 14,5 ettől eltérő álláspontja feltehetően a farizeusi hagyományon alapul.

³⁸ Vö.: Rordorf, Sonntag, 80–87.

vösségével, s így végső soron Isten akaratával. Ugyanezt az álláspontot még élesebb formában tárja elénk egy zsinagógai vita a szombatról, amikor Jézus megkérdezi ellenfeleitől, hogy vajon szabad-e szombaton jót, vagy rosszat tenni; életet menteni, vagy gyilkolni (Mk 3,4). E mondás élessége is illik Jézushoz. A szombati előírásokra hivatkozva nem megtenni a jót annyit tesz, mint rosszat tenni. Az az epizód, amikor a tanítványok keresztülmennek a mezőn, és letépnék néhány kalászt – vélhetőleg éhesek voltak –, s Jézus megvédi őket a heves szemrehányásoktól, valószínűleg fontos emléket őrzött meg eredeti formájában (Mk 2,23 skk.).³⁹ A szemrehányás nem azért hangzott el, mert a tanítványok jelentéktelen lopásokkal bünt követtek volna el – az 5Móz 23,26 szerint egyébként nem volt tilos az ilyesmi –, hanem mert ezzel a mintegy aratási munkának elkönyvelt kalásztépéssel a kritikusok szombattal kapcsolatos elképzelései szerint megsértették a szombati nyugalmat.⁴⁰

Jézus a Tórához való ferde viszonyulást ostorozza. Azt a szemléletet, amely túlzottan ragaszkodik az előíráshoz, s azzal a veszéllyel jár, hogy a külső forma fontosabb lesz, mint a lényeg. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a magyarázókkal szemben Jézus a Tóra mellé áll. Mindezt a Dekalógus egy helyére hivatkozva teszi: Tiszteld atyádat és anyádat! A helyes zsidó felfogás szerint a szülők iránt tanúsítandó tisztelet magában foglalta azt is, hogy gondoskodni kellett róluk. A korabeli értelmezés azonban megteremtette annak lehetőségét, hogy valaki kihúzza magát e kötelezettség alól azáltal, hogy a szülőknek kijáró részt a tempom céljaira szánt ajándékká nyilvánította, s ezt a „korban” (Legyen szent adomány) esküformulával meg is erősítette. Jézus ezt a gyakorlatot utasítja vissza igen hevesen (Mk 7,9–13 és párhuzamos helyei). Természetesen ez a gyakorlat a korabeli zsidóság körében eléggé vitatott lehetett.⁴¹

A második ellentétpárban a Törvénnyel ellentétes módon nyilatkozott Jézus a házasságról. Megvilágította, hogy a férfi és a nő között a házas-

³⁹ Vö.: *Roloff, Kerygma*, 58.

⁴⁰ Talán farizeusi befolyás alatt álló parasztok részéről érkezett a szemrehányás? *Haenchen, Weg* 122. szerint igen.

⁴¹ A Misna gondoskodik a korban-eskü feloldásáról (Ned 9,1). Lehet, hogy ez így volt már Kr. u. 70 előtt is?

ságban létrejött kapcsolat, mivel a szereteten alapszik, felbonthatatlan. A megfogalmazás negatív volt, s a házasságtörés közelebbi meghatározására irányult. Eszerint a házasságtörés, a házastársi hűtlenség gyökerei a gondolatokban, a bűnös vággal telített pillantásban már megvannak. Figyelemre méltó, hogy a megszólított fél a férj.

Még egy jézusi mondást ismerünk a házassággal kapcsolatban. A házasság felbonthatatlanságáról szól, és hamar kisajátította a jogászai gondolkodás. Ettől azonban meg kell szabadítanunk, bár a rekonstrukció igen nehéz. Két változat áll előttünk, amelyeket vitatnak:

„Aki elbocsátja feleségét (ha csak nem paráznasága miatt), okot ad neki a házasságtörésre. S aki elbocsátottat vesz feleségül, házasságot tör.” (Mt 5,32)

Aki elbocsátja a feleségét és mást vesz el, házasságot tör, és az is házasságot tör, aki férjétől elbocsátott asszonyt vesz el.” (Lk 16,18)

Az első idézetben zárójelbe tettük az asszony paráznaságára vonatkozó kitélet, mert ezt mint szekundér elemet nyugodtan elhagyhatjuk. E betoldás a lassan előtűnő jogi gondolkodást mutatja.⁴² Különben az a benyomásunk támad, hogy Máté zsidó jellege erősebb, s ezért talán eredetibb. Az ő szövege ugyanis jobban tekintettel van arra a tényre, hogy a zsidóságban csak a férjnek volt joga arra, hogy a házasságot felbontsa, illetve feleségét egy válólevéllel elbocsássa.⁴³ A férfi kiváltságos helyzete főként abban nyilvánul meg, hogy viselkedése csak másik házasság irányában lehet házasságtörő, a sajátját tekintve sohasem. Nem házas féllal folytatott szexuális kapcsolat mindig csak a feleség számára volt házasságtörés, a férj számára nem. Ez a jogi mentalitás azon a felfogáson ala-

⁴² Vö.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 165sk. A Mk 10,10-ben is a jog irányában mozdul el a logion. Itt ugyanis a válás tilalmát kiterjesztik a feleségre is. E ponton nem zsidó, hanem talán inkább római jogi befolyással számolhatunk.

⁴³ Máté eredetisége mellett érvelnek: *Merklein*, Gottesherrschaft 275 sk., *Berger*, Gesetzesauslegung 596 sk, aki ráadásul még a paráznaságra utaló kitélet is a szöveg eredeti állagához számítja, *Hübner*, Gesetz 46 sk. (csak a 32 a verset), *Schultz*, Q 116 sk.; Lukácsra voksol: *Baltensweiler*, Ehe 68.; *Bultmann*, Geschichte 140.; *Fitzmyer*, Divorce 200–202., *Schnackenburg*, Ehe 415sk. A filológiai érvek inkább ez utóbbi nézetet támogatják. Vö.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 165sk.

pult, amely a nőt a férfi tulajdonaként kezelte. Így egy idegen házasságba betolakodó férfi egy másik férfi tulajdonjogát sértette meg. Jézus megtiltja az asszony elbocsátását, s ezzel hallatlan mértékben csökkenti a férfi előjogait, és ugyanilyen mértékben védelmet ad az asszonynak különösen, ha meggondoljuk, hogy nevetséges okokból is lehetett neki válólevelet adni. Rabbi Aqibáról mondják, hogy szerinte ha a férfi szebb asszonyra lel, mint felesége, elbocsáthatja élete párját. A férfit természetesen kötötte bizonyos mértékű kárpótlási kényszer, de Jézus ennél sokkal tovább megy, amikor a logion első részében egyértelműen felelősnek és bűnösnek mondja ki ilyen esetekben a férfit is.

A mondás első fele tehát az asszony védelmére kel, aki elbocsátottként, kitaszítottként könnyen ínséges helyzetbe juthatott. A második, amely az ilyen asszony feleségül vételét tilalmazza, egészen más jellegű. Hiszen a másodszor is feleségül vett, korábban elbocsátott asszony elkerülhetné reménytelen helyzetének következményeit. Jézus tilalma eleve feltételez egyfajta házassági rendet. Különösen fájdalmas, hogy a jézusi mondások aforizmaszerű tömörségben maradtak ránk, s így nem lehet immár rekonstruálni, hogyan is gondolta ő mindezt. Valószínűleg – a szombattal kapcsolatos mondásához hasonlóan – itt is a teremtés rendjére gondolt, úgyhogy a Mk 10, 6-9-ben és párhuzamos helyein olvasható érvelés hiteles történeti reminiscenciát őrizhetett meg számunkra.⁴⁴ Azt sem zárhatjuk azonban ki, hogy a cél az elbocsátott asszony visszavétele lehetett.⁴⁵

Minthogy nem igazán lehet Jézusnak a Tórához való viszonyulását egyetlen formulában megfogalmazni, segíthet az a megállapítás, hogy most, amikor már meghirdetik Isten országát, többé nem a Törvény szava a végérvényes, az üdv szempontjából mértékadó, hanem Jézusé, amellyel az országot hirdeti. Egyesével tekintve Jézusnak a Tóráról vallott véleményei elég sokfélék. Előfordul, hogy Jézus egy félresiklott értelmezéssel szemben megerősíti a Törvény előírását, mint például a negyedik paran-

⁴⁴ Qumránban is az 1Móz 1,27-re alapozva magyarázták a monogám házasság szükségességét (Dam 4,21). A szinoptikus tradíció valószínűleg ettől függött.

⁴⁵ A házasságtörést elkövetett feleség visszafogadása a zsidó jog szerint igen problematikus volt. Valószínűleg ezért került bele az asszony hűtlenségéről szóló kitétel a Máté-féle változat szövegébe.

csolat esetében. Néhány egyéb passzussal kapcsolatban – akár a Tórának a mindennapi életet szabályozó kijelentéseivel összefüggésben is – viszont az erőteljes kritika hangján szólal meg, mint például a rituális tisztaság előírásainak a kérdésében. Mivel pedig Jézus mindig ad hoc ítél, nem mondhatjuk átfogóan, hogy szándékában állt volna hatályon kívül helyezni a Törvényt, vagy annak bizonyos részeit. Viszont az ő mély betekintése Isten szándékaiba túlmutatott a Tóra előírásain. E tekintetben különösen mértékadó lehet két megfigyelés. Először is tudnunk kell: Jézus célja mindig az, hogy az ember egész valójában jó legyen. Az a beállítottság, amely csakis az előírásokra ügyel, megrövidíti Isten akaratát – ezt meg kell haladni. Hiszen – amint azt a farizeusról és a vámosról szóló példabeszédben láthattuk – ez a beállítottság még el is távolíthat Istentől. Jézus bízik abban, hogy az ember a jót Isten akaratával való teljesen szabad összhangban teszi, nem pedig azért, mert a törvény szankciójának kényszere alatt áll. A házasság felbontásának tilalmát éppen ezért hiba volna törvényként értelmeznünk, ami természetesen nem ment fel komolyan vétele alól. Éppen ellenkezőleg: arra hív, hogy az ember egész valójával elfogadja.

Másodszor: Jézusnak a Tórával szembeni állásfoglalása az ember üdvösségére irányul. A Törvény olyan felfogását, amely ennek ellentmond, elutasítja, mert emberellenesnek tartja. Nem szabad, hogy az ember a szombat rabszolgájává váljék, s az asszonyt is meg kell szabadítani a férfi rabszolgává alacsonyító uralmától. Ezek a példák minden bizonnyal más helyekre is alkalmazhatók. Az embert természetesen nem nyilvánítja önmaga számára elégségesnek, kötődnie kell bizonyos pozitív utasításokhoz. Később majd rá kell kérdeznünk arra, miben is rejlik a jézusi etika lényege, amely szabad teret hagy az erkölcsös cselekvésnek.

Jézusnak a Tórához fűződő ambivalens viszonyát abban is felismerhetjük, hogy tanítványait nem kötelezte a Tóra tanulmányozására.⁴⁶ A lepráról szóló előírást, amely teljhatalmat ad a papoknak, elfogadja Jézus (Mk 1,44), ugyanakkor a leghatározottabban fellép a templomi piac léte ellen.

⁴⁶ Különösen feltűnő ez a momentum, ha arra gondolunk, mekkora intenzitással tanulmányozták Qumránban a Törvényt. Vö.: 1QS 6,6–8. „Azon a helyen, ahol tízen vannak, nem hiányozhat egy olyan férfiú, aki éjjel-nappal a Tórát tanulmányozza. A csoport tagjai folyamatosan váltsák egymást e tevékenységben...”

Olyan utasításokat ad, amelyek során nem hivatkozik a Tórára, és nem törődik azzal, parancsa vajon ellentétben áll-e a Törvénnyel, vagy nem. Ezt a következő fejezetben fogjuk részleteiben tárgyalni.

Kitekintés

Érthető dolog, hogy a Törvény kérdése sokkal hevesebb visszahatást váltott ki a zsidó-keresztény közösségekben, mint azokban, amelyek pogányokból tevődtek össze. A Törvény kérdése számtalan vita forrása volt a kereszténységen belül. Az úgynevezett apostoli zsinatot e kérdéskör miatt hívták össze (ApCsel 15; Gal 2,1–10). Természetesen számos mozzanat számunkra a történelem homályában marad. Milyen hosszú ideig gyakorolták például a zsidó-keresztény közösségek a körülmetélés szokását? A szombat ünneplése is csak lassan tűnhetett el az Úr napjával szemben. Ez utóbbi ünnep egyik korai bizonyítékát olvashatjuk az Jel 1,10-ben. A zsidó háborúval (Kr. u. 66–70) és annak következményeivel módosul a kép. Nemcsak a zsidó állam süllyed el a történelemben, hanem a zsidó-kereszténység is. Arról még tudunk, hogy a jeruzsálemi közösség tagjai kivándorolnak a Jordántól keletre fekvő Pellába. Az akció kevésbé azelőtt történt, hogy bezárult volna a Jeruzsálem köré vont római ostromgyűrű. Az is ismeretes, hogy ezek a zsidó-keresztény maradványok ebionita szektákba olvadtak bele. Ezután azonban elfogynak a nyomok. A zsidókereszténység eltűnésével a kereszténység és az Egyház egy lényeges csoportját veszítette el. Ez a veszteség nem mentesít bennünket attól a tudatunkban egyre erősebben, sürgetőbben jelentkező feladattól, hogy a kereszténység zsidó anyaföldjét vizsgáljuk.

Hasonló fontossággal bír egy másik probléma. Jézusnak az volt a fontos, hogy az emberben leküzdje a törvény szűk határai közé szorított gondolkodásmódot, és az erkölcsi jó érdekében minden külső és lelki természetű erejét mozgósítsa. Ezzel természetesen új formájú törvényi struktúrák jöttek létre. Jogi kategóriák – amint azt láthattuk – már a Jézus-hagyományba is utat találtak, az Egyházban pedig kifejlődött az egyházjog. Égetően fontos feladat volna tisztázni és elfogadhatóvá tenni például az egyházjog teológiai alapfeltételeit. Ugyanilyen fontos pasztorális

teendő volna megakadályozni, hogy az egyházjoggal kapcsolatban döntő szereppel rendelkezzen az Egyházban a törvény betűjéhez ragaszkodó fel fogás és magatartás. Ez ellenkezne a jézusi szellemmel. Végül is az egy házjog léte a legfontosabb bizonyíték arra nézve, hogy az egyház bűnösök közössége, feje és tagjai egyaránt. A bűnösöket pedig csakis Isten irgal massága mentheti meg.

IRODALOM: *G. Barth*, Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus, in: szerk. *G. Bornkamm* és mások: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen, 2. kiadás 1961, 54–154.; *W. Rordorf*, Der Sonntag, AThANT 43, Zürich, 1962.; *E. Lohse*, Jesu Worte über den Sabbat, in: Judentum-Urchristentum-Kirche, J. Jeremias-émlékkönyv, BZNW 26, Berlin, 2. kiadás, 1964, 79–89.; *H. Baltensweiler*, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich, 1967.; *H. Greeven*, Die Ehe nach dem Neuen Testament, NtS 15, 1968/1969, 365–388.; *W. Paschen*, Rein und Unrein, StANT 24, München, 1970.; *R. Schnackenburg*, Die Ehe nach dem Neuen Testament, in: Schriften zum neuen Testament, München, 1971, 414–434.; *H. Hübner*, Das Gesetz in der synoptischen Tradition, Witten, 1973.; *J. A. Fitzmyer*, The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence, TS 37, 1976, 197–226.; *J. P. Meier*, Law and History in Matthew's Gospel, An Bib 71, Rome, 1976.; *U. Luz*, Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus, ZThK 75, 1978, 398–435.; *G. Strecker*, Die Antithesen der Bergpredigt, ZNW 69, 1978, 36–72.; *I. Broer*, Freiheit vom gesetz und Radikalisierung des Gesetzes, SBS 98, Stuttgart, 1980.; *H. Vernetz*, Theologische Grundstrukturen in der Verkündigung Jesu?, in: D. Barthelemy-émlékkönyv, OBO 38, Fribourg–Göttingen, 1981, 613–650.

3. Konkrét utasítások

Jézus olyan parancsokat is adott, amelyek nem függtek össze a mózesi Törvénnyel, sőt amelyek látszólag nem is törődtek azzal, hogy mit mond a Tóra. Ezt az eljárást Jézus hatalma indokolja. Ha azt, amit mond, nem is új törvénynek szánja, akkor is komolyan kell venni, akkor is felelősséget tesz vele az őt hallgató emberek vállára. A kijelentések komolysága abból fakad, hogy isteni hatalommal mondta ki őket. Ám az is tekintélyt ad ezeknek a megnyilatkozásoknak, hogy a kijelentés és éppen annak erkölcsi követelménye a baszileiáról szóló ígehirdetés szövegkörnyezetében vannak. A baszileia maga a véglegesség, a megszabadító üdvösség új és

megmentő rendje. Ám ez az új rend nemcsak azokban a gyógyításokban válik előzetesen láthatóvá és lesz hatékony, amelyeket Jézus a betegeken vitt végbe, hanem mindenekelőtt azért, hogy az emberek elfogadják szavát, engedik, hogy megváltoztassa őket, s életükön valamint cselekedeteiken keresztül már most hatékonyra teszik az új rendet. Emellett kezdettől fogva világos, hogy az útmutatás „ésszerűségének” belátása még nem elegendő ennek az új rendnek a befogadásához. Ha valaki nyugodtan átgondolja ezeket az előírásokat, nyomban rájöhet, hogy ha sokan életükben is megvalósítanák őket, megváltozna a világ. Ha azonban a „régirend” mértékével vizsgáljuk őket, akkor néhány tekintetben „esztelennek”, balgaságnak tűnnek. Tulajdonképpen csak akkor fogadhatjuk el ezeket az előírásokat, ha igent mondunk Jézus baszileia-igehirdetésére, azaz igent mondunk Isten új rendjére. Ami Jézus baszileia-prédikációjának erkölcsi útmutatásában a régi rendhez képest balgaságnak tűnik, az hat szavában megbotránkoztatóan. Az új rend mértéke a feltétlenség. Ám a feltétlen, mindaz, ami a feltétlenség mértékét kívánja, eo ipso áldozat (S. Kierkegaard).⁴⁷ Főként azok, akik az útmutatást előadják, és ezen új rend szerint élnek, ők válnak botránkoztatóvá és esetleg áldozattá.

Jézus útmutatása, amit az evangéliumok nagy beszédkompozícióiból (Hegyi Beszéd, Síksági Beszéd) kell kibontanunk, a számunkra már eléggé ismert formában jelenik meg előttünk. Az utasítások aforizmaként hatnak. Ezt természetesen mi éppen úgy sajnáljuk, ahogy már a filozófus is sajnálta Kierkegaardnál.⁴⁸ Ám ő nem jött rá, hogy Jézus szóban forgó, szentenciaszerű mondásait tanítása összefoglalásaiként, sűrítményeiként kell értelmeznünk, amelyek betű szerinti értelemben kifejtendők, kibővíthetők. Hogy hogyan lettek ilyen szentenciaszerű összefoglalássá, attól tekintsünk egyelőre el. Bizonyos, hogy Jézus nem pusztán szentenciákban beszélt, bizonyos, hogy részletesen nyilatkozott az egyes témákról. Feltehetően ő maga volt az, aki efféle szentenciákban foglalta össze részletesebb tanításának lényegét. Szabad teret kap ezzel a hallgató. Ám a reánk maradt logionok éppen ezáltal még alapvetőbb jelleget kapnak. Nagyon fontos az az értelmezés, amelyet Jézus saját élete példáján ke-

⁴⁷ Einübung 115.

⁴⁸ Einübung 101sk.

resztül adott erkölcsi tanításáról. Módszertani szempontból rendkívül jelentős bizonyíték a Jézus tettei és szavai között tapasztalható konvergencia egy-egy ránk hagyományozott logion autentikusságára. Teológiai szempontból ugyanez a tény jelentős mértékben hozzájárul ahhoz, hogy szava-hihetőnek tarthassuk Jézus erkölcsi parancsait. Jézus életében ugyanis láthatóvá válik számunkra az általa hirdetett baszileia új rendje. Követésére meghívott tanítványai mindig csak töredékesen fognak eleget tenni a hívásnak, tökéletlen lesz a megtérésük, amire fölszólították őket. Mégis az ő feladatuk marad a baszileia hirdetése, amely elválaszthatatlanul egybetartozik azzal, hogy törekedjenek megvalósítani az új rendet.

Jézus erkölcsi utasításaira még valami jellemző, ami esetleg sajnálatosnak tűnhet. Ezek a parancsok ugyanis távolról sem fedik le az elméleti morálteológia minden területét, valamennyi problémáját. Bár a Törvénnyel kapcsolatos állásfoglalásai során Jézus mondott néhány dolgot népe vallásáról, a házasságról, a nő helyéről a társadalomban, hallhatunk tőle valamit a birtoklásról és a gazdagságról, az erőszakról és az ellenséghez való viszonyulásról is. Az állam tekintélye és az ima sem marad ki, de Jézus számos területről nem nyilatkozik. E hiányok csakúgy, mint az aforizmatikus jelleg, szabadá teszik a teret. A tanítvány felszólítást kapott, hogy saját felelősségére cselekedjen. Ez is annak a törekvésnek a része, hogy legyőzze a törvény betűje szerinti gondolkodásmódot. Az a fontos, hogy az embert az útmutatások gyökeresen átalakító lendülete vezesse. Mindezek még világosabbá válnak majd, ha a következő részben Jézus etikájának summázatától lesz szó.

Húsba vág mindjárt az ellenség szeretetének parancsa. Szerkezetében hasonlít arra az ószövetségi parancsra, amely a felebarát szeretetét írja elő (3Móz 19,18), csak éppen a szeretet tárgya nem a felebarát, hanem az ellenség. A mondás két változatban, Lukácsnál és Máténál maradt ránk, de mind a két evangélista kidomborítja a parancs rendkívüli jelentőségét. Máté ezzel zárja a Hegyi Beszéd nagy ellentétpárjainak sorát, Lukács viszont ezzel nyitja a Síksági Beszéd útmutatásait. A két változat a következő:

„Szeressétek ellenségeiteket és imádkozzatok üldözőitekért, hogy fiaik legyetek mennyei Atyátoknak, aki felkelti napját jókra és gonoszokra is, esőt ad igazaknak és bűnösöknek is.” (Mt 5,44 sk.)

„Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót azokkal, akik gyűlölnek benneteket. Azokra, akik átkoznak benneteket, mondjatok áldást, imádkozzatok azokért, akik gyaláznak benneteket ... így a Magasságosnak lesztek fiai, hiszen ő is jó a hálátlanokhoz és a gonoszokhoz.” (Lk 6,27sk. 35b)

A két változat eredeti alakja ugyanolyan: szeretni az ellenséget, imádkozni érte, Isten fiává válni (ez a cél), valamint egy indoklás (Isten különségtétel nélkül mindenkivel jó).⁴⁹ A következőkben ezzel az alapszöveggel szeretnénk foglalkozni.

Az ellenséggel szembeni jóindulat, a hozzá való szeretetteljes odaforulás: ez a téma csaknem mindegyik világvallásban felmerül. Olyan akkord ez, amely bármelyik nagy vallásalapító hangjából kihallható⁵⁰, sőt még a kereszténységtől független filozófusoknál is találkozhatunk vele. Igen tanulságos lehet egy olyan összehasonlítás, amelyet a kauzalitás és a finalitás szempontjából végzünk el, ha a jézusi parancs különleges mi-voltát akarjuk megragadni.

Számos ószövetségi kapcsolódási pont létezik, de ott az ellenség szeretetig még nem jutnak el. „Gondolj a végső dolgokra, hagyd a gyűlölködést. Gondolj... a Magasságossal kötött szövetségre, s nézd el a sértést.” (Sirák fia 28,6sk.) „Ha ellenséged éhes, adj neki kenyeret, ha pedig szomjas, adj neki vizet. Izzó parazsat gyűjtesz így a fejére.” (Péld 25,21sk.) Egyfelől tehát, mintegy a halállal szemközt, késznek kell lenni a megbo-csátásra. Másfelől pedig az ellenség étellel való ellátása megszégyeníti őt. Parazsat gyűjteni valakinek a fejére – képszerűen írja körül a szégyent és gyalázatot.

⁴⁹ Számos próbálkozás van az eredeti szöveg helyreállítására. Például: *Schürmann*, Lukasevangelium I. 342skk.; *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 188sk.; *Hoffmann*, Tradition 51 skk.; *Lührmann*, Liebet 416skk.; *Merklein*, Gottesherrschaft 222skk. stb. Lukács megismétli az ellenségszeretet parancsát (6,35a), de az átkozókra mondandó áldás említésével alighanem ő őrizte meg a régebbi verziót. Isten cselekedeteinek leírásában a Máté-féle variáció részletesebb, Lukács viszont az ellenséggel szemben követendő magatartás tekintetében gazdagabb. Istenről mint magasságosról, illetve Isten jóságáról („khrész-tosz”) beszélni megfelel a hellénisztikus műveltségű hallgatóság gondolatvilágának.

⁵⁰ Ezen alapvető egyezés miatt van értelme olyan, vallási határokon átívelő békeimáknak, mint amilyenek Assisi óta megszokottak.

A hellenisztikus kor zsidósága továbbmegy. A „József és Asenat” című műben például óva intenek attól, hogy a rosszat valaki rosszal fizesse vissza. Az Isten megbosszulná az efféle fennhéjázást (28,14; 23,9). „És ha valaki rosszat akar tenni nektek, akkor imádkozzatok érte, és tegyetek jót vele. Az Úr akkor majd minden bajból megszabadít benneteket.” (TestJos 18,2) Az ellenségszeretet célja tehát az, hogy ennek révén Isten segítségével megszabaduljunk az ellenség által tanúsított erőszaktól.

A sztoikus filozófusok gyakorta beszéltek az ellenség szeretetéről. Az érvek szép gyűjteményét találjuk Marcus Aureliusnál, semet. 7,21: „Közel az idő, mikor mindent elfeledsz – közel az idő, mikor téged minden elfeled. Különösen nekünk, embereknek való azokat is szeretni, akik bántanak minket. Akkor leszel képes erre a szeretetre, ha meggondolod, hogy embertársad tulajdonképpen rokonod, hogy csak tudatlanságból és nem szántszándékkal vét ellened, hogy nemsokára te is, ő is meghaltok, és mindenekelőtt, hogy alapjában véve nem is bántott téged. Mert a lelkedben lakó értelmet nem tette értéktelenebbé, mint azelőtt volt.”⁵¹

Az élet rövide, az emberek közti alapvető rokonság éppen úgy felmerül az érvek közt, mint a lélek érintetlensége, melyet meg kell őrizni, valamint az az eshetőség, hogy az ellenünk fellépő ellenség nem volt teljesen tudatában annak, amit tett.

Az ellenség szeretete főként az ázsiai vallásokban merül fel igazán impozáns módon. Buddha így inti tanítványait: „Még ha rablók és gyilkosok kettős fogazatú fűrészszel vágják is le valakinek egyik tagját a másik után, ez az ember nem volna üdvösségről szóló tanításom követője, ha lelkét ekkor eltöltené a harag. Ilyen esetekben is óvakodjatok és így beszéljete: Lelkünknek semmi oka az izgalomra, nem szabad gonosz szavakat kimondanunk, barátságosak és részvétteljesek akarunk maradni, jóindulátuk minden belső gyűlölet nélkül. Ki akarjuk árasztani erre az emberre, és rajta keresztül az egész világra a jóság lelkét.”⁵² Ez a hallatlanul radikális szöveg nem kevesebbet parancsol, mint a legszörnyűbb kínok harag nélküli elviselését. Célként és alapként egyaránt a jóságos lélek megneve-

⁵¹ Magyarul: Marcus Aurelius elmékedései, ford.: *Husztai József*, Budapest, 1983, 93. – a ford. – Ld. még: *Seneca*, De otio 1,4.

⁵² Majjima-nikāya 21.; ld. *Heiler*, Religionen 273. Ugyanitt még több hasonló példa.

zésével találkozunk, amelyet Buddha tanítványainak magukban ki kell fejleszteniük, s amellyel az ellenséget, végül pedig az egész világot át kell itatniok. Ezt a jóságos lelket az ember nem Istentől kapja, hanem az egész életet átívelő kemény meditációs munka gyümölcseként szerzi meg saját magának. Ez a lélek mutatja meg az utat a szenvedés megismeréséhez, annak a szenvedésnek a megismeréséhez is, amelyet ellensége okozott valakinek, s azt is tudja, miként lehet legyőzni ezt a szenvedést. A szenvedés legyőzéséhez vezető út az önmegváltás útja. Ezért az ember örök feladata, hogy legyőzze saját magát, s állandóan dolgozzon saját maga alakításán.⁵³

A taoizmus is ismeri az ellenségszeretet fogalmát. Lao-ce ezt mondja: „Az ellenségességre jóakarattal kell válaszolni.” Az erre alkalmassá tevő képességet nem lehet semmiféle aktív munkával elérni. A „semmittevés” vezet hozzá, a külső és a belső távolságtartásból fakadó erő: „A tökéletes bölcs ugyanúgy gondolkozik egyik emberről, mint a másikról. Egyik emberrel pontosan úgy viselkedik, mint a másikkal, mintha szalmabáb volna.” F. Heiler ezt „misztikus quietizmusnak” nevezi.⁵⁴

Az iszlám esetében szinte alig beszélhetünk az ellenség szeretetének követelményéről. A Korán túlságosan gyakran emlegeti a szent háborút, és azt is, hogy az ebben elhunytak bizonyosak lehetnek az örök boldogságban. A bosszúállást is tanítja: „Ti hívők! Ölés esetén előíratott nektek a megtorlás: szabad szabadért, rabszolga a rabszolgaért, és nőnemű lény a nőnemű lényért” (2,178 szúra).⁵⁵ Erről a ius talionisról az Ószövetségben is szó esik (2Móz 21,24; 3Móz 24,20; 5Móz 19,21).

De térjünk vissza Jézushoz! Az ellenség szeretetéről szóló előírásában nem utal az élet rövideségére, nem latolgatja az ellenség terveit, az emberi nem közös származását sem említi. Éppen a fentiekkel való összehasonlítás mutatja meg Jézus parancsának kiemelkedő teológiai tartalmát: paran-

⁵³ Buddha utolsó szavai ezek voltak: „Minden alakítás mulandó. Szüntelenül törekedjetek.” Ld. *Jaspers*, *Die massgebenden Menschen* 110.

⁵⁴ *Religionen* 122. Az idézett szakaszok is itt találhatók.

⁵⁵ Magyarul: Korán, fordította *Simon Róbert*, Budapest, 1987, 21sk. A szent háború során elkövetett emberölésről ld: 2,191; 4,74. 89. 91. 101; 8,15–17; 9,41 stb. *Jaspers*, *Die massgebenden Menschen* 198 szerint a személyiség mélységét tekintve Mohamedet össze sem lehet hasonlítani Szókratész, Buddha, Konfúciusz vagy Jézus alakjával. Ő szóba sem jöhet mellettük, noha történelmi hatása az övékhez mérhető.

csának az a célja, hogy az emberből Isten gyermeke legyen. Az Isten gyermekévé válást folyamatnak tekinti. A szülők és a gyermek közt lényegi rokonság van: a gyermekek apjuk lényét és viselkedésmódját képezik le, mintegy a szülők képmásai.

Az Istenhez való viszonyban ez Isten utánzását jelenti, hogy hasonlóvá próbálunk válni lényéhez. A keresztény ugyan sokmindenben egyetért hetne a többi vallások érveivel, mégis, a keresztény parancs Jézus Istenéhez kötődik, mégpedig azon a módon, ahogy Isten országa Jézus földi működésében megnyilatkozik. Megint elérkeztünk az Isten országához, Jézus baszileia-hirdetésének alapjához.

Jézus erkölcsi parancsai az ateisták számára végső soron megindoklásuk miatt elfogadhatatlanok, ám a tanítványokra nézve kötelező érvényűek. Egy ateista már csak azért sem tudná megtartani az ellenség szeretetére vonatkozó parancsot, mert az ellenségszeretet begyakorlása az imádsághoz van kötve. Amint az Isten gyermekévé válás folyamat, úgy az ellenség szeretetének a képessége is folyamat, melyet mindenekelőtt az imádságban kell begyakorolni. A tanítványnak, akit arra szólítanak fel, hogy imádkozzék azért, aki őt gyalázza, meg kell tanulnia, hogy Isten gondolkodásmódjának megfelelően eloszlassa magában az ellensége iránti valamennyi előítéletet. Megálljt kell parancsolnia gyűlöletének, úrrá kell lennie a haragon. A békéről folyó mai vitákban meg kellene fontosítaniuk a keresztényeknek ezt a szemléletmódot. A hidrogénbomba korában minden józan meggondolás a háború ellen szól. Ám a háború megakadályozásával, bármilyen nagy nyereség is, még nem valósítottuk meg Jézus parancsát: szeressétek ellenségeiteket. Jézus gondolata ugyanis sokkal mélyebben gyökerezik.

Jézus mindenféle ellenségről beszél. A személyes, a perbeli ellenfél, az ellenséges csoportérdek megtestesítője, családi ellenség vagy a háborúban szemben álló ember – Jézus mindezekre gondol, amikor egyszerűen csak ellenségről beszél. Máté talán szekundér módon bizonyos mértékig előtérbe helyezte a vallási ellenséget, amikor azt követeli, hogy a tanítványok „imádkozzanak üldözőikért” (5,44). A történelem tanúbizonysága szerint különösen elkeseredettek lehetnek a vallások közti ellenségeskedések. Jézus korának hallgatói számára azonban az ellenségeskedés sokkal megfoghatóbb formája lehetett mondjuk egy késelés a falusi kocsmá-

ban, illetve nemzetségek és falvak közötti szembenállások. A szociálpolitikai dimenziót azonban éppen úgy hiba volna elfelejteni, mint a személyes elem jelentőségét értékén alul kezelni, és mindennemű ellenségeskedést a rossz társadalmi struktúrákból levezetni, amint manapság nagy divat mindenért az anonim társadalmat okolni, mentesítve ezzel az egyént a felelősség alól. Éppen a teológiai cél megadása és a teológiai indoklás vall Jézusra, és teszi hitelessé ezt az útmutatást.

A legradikálisabb követelményt a Mt 5,39–42 foglalja össze:

„Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is.

„Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösödet is.”

„S ha valaki egy mérföldre kényszerít, menj vele kétannyira.”

„Aki kér, annak adj, s aki kölcsönt kér tőled, attól ne tagadd meg.”

Bármennyire is lezárt összefoglalásnak tűnik ez a szöveg, a valóságban négy, eredetileg önálló logionnal álluk szemben. Ezek mindegyike is egy-egy terjedelmesebb jézusi tanítás összefoglalása lehet. A Lk 6,29-ben ugyanezen mondások rövidített változatait olvashatjuk – a kísérés az úton el is marad. Ugyanakkor Lukács más miliőbe helyezi át e mondásokat. Mivel Máté itt Jézus hallgatóságának miliőjét, tehát az eredeti miliőt őrizte meg, ezért érdemes kicsit közelebbről is megtekinteni, milyen is ez.⁵⁶

A jobb arcra mért ütés – Lukács egyszerűen csak arculütésről beszél – a visszakézéből ütött, rossz hírű arculcsapás. Ha egy tárggyal hajtották végre, akkor még inkább megaláazónak számított.

A khitónért, ezért a lelógó, hosszú ujjú, a csupasz testen viselt ing birtoklásáért folytatott pereskedés szintén a szegény emberek világába vezet bennünket. (A Lk 6,29b rablásról beszél.⁵⁷) Jézus szerint nem kell vitatkozni, hanem a khitónon kívül a köntöst is oda kell adni az illetőnek. A szegény ember lemond jogainak érvényesítéséről. A 2Móz 22,25 szerint

⁵⁶ A részletes rekonstrukció: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 180., *Hoffmann*, Tradition 61–63.; *Merklein*, Gottesherrschaft 269 sk.; *Schürmann*, Lukasevangelium I. 347 sk.

⁵⁷ Mivel Lukács rablásról ír, kénytelen megváltoztatni a ruhadarabok sorrendjét: „Aki elveszi a köntösödet, attól az ingedet se tagadd meg.”

tilos volt elvenni a szegény köntösét. Számára ugyanis ez volt az egyetlen ruhadarab, amellyel éjszakára betakarózhatott.

Az úton való elkísérést Jézus korában leginkább a római megszálló hatalom katonái követelték meg a zsidóktól, gyakran teherhordással is összekapcsolták, és valószínűleg leginkább a szegény embereket sújtotta. E gyakorlat meghökkentő példája éppen az, amikor Cirenei Simont arra kényszerítik a katonák, hogy menjen a keresztúton, s vigye Jézus keresztjét (Mt 27,32 és párhuzamos helyei).

Az utolsó legion a koldusról szól, valamint arról, aki kölcsönért folya-modik. A második helyett Lukács megint csak rablót említ (6,30): „Aki el akarja venni, ami a tiéd, attól ne követeld vissza.”

E szigorú előírások mindegyike az erőszakmentesség körül forog. Az erőszakra engedékenységgel kell felelni, nem pedig hasonló erőszakkal. Ez azonban nem a gyengeség jele, hanem kísérlet arra, hogy jóval győ-zük le a rosszat. A példák a kiszolgáltatottság példái. Akit megütöttek, újabb ütésre szolgáltatja ki magát az ellenfélnek. Ennek a megmutatott védtelenségnek meg kell fékeznie a gyűlöletet. Meg kell törni az erőszak fokozódását – de ezeket a parancsokat nem lehet semmiféle pszichológiai programban feloldani. Az erőszakmentesség az Istentől megalapított új rendet mutatja be. Ez pedig annál botorabbnak és örültebbnek látszik a világ szemében, minél szorosabban kötődik a világ önmagához, és saját régi rendjéhez.

Talán még inkább groteszken hat a második példa, amikor a ruháitól megfosztott ember meztelenül kiszolgáltatva nyújtja át köntösét a rabló-nak. Ismét nem gyengeségről van szó, vagy a külső eseményekkel és tör-ténésekkel szemben tanúsított, belső távolságtartásból fakadó közömbös-ségről.⁵⁸ A szeretet kétségbeesett próbálkozása ez, hogy az emberek közt „normálisnak” számító, azaz a másokra való nem figyelés és az egoizmus által kialakított viszonyt megváltoztassa.

⁵⁸ Erről a belső distanciáról *Epiktétosz* a cinikusoknak írt útmutatásában: „Hagynia kell (ti. a cinikus filozófia követőjének), hogy üssék, mint egy szamarat, s ugyanakkor szeretnie kell azt, aki üti őt, mint mindenki apja vagy testvére.” (Diss. 3,22,53sk.)

Sokat írtak és beszéltek már e parancsok radikalizmusáról, és sokszor túlzottnak nevezték e radikalizmust. H. Braun például így írt az arculütésről szóló logionról: „A mondás nem azt a mértéket akarja megjelölni, ahol már nincs helye a kedélyeskedésnek, hanem elkezdődik az önvédelem.”⁵⁹ A magyarázóknak természetesen igazuk van, de azért valamit nem árt meggondolni. Be kell vallani, hogy a keresztények 99,99... százaléka nem tartja magát szó szerint Jézusnak ehhez a parancsához. Pedig szavahihetőségi viszony áll fent e parancsok és továbbadóinak illetve hirdetőinek életvezetése között. G. Theißen még tovább megy, és azt állítja, hogy az ilyen radikális parancsokat azért hagyományozták tovább, mert az ősegyházban voltak olyanok, akik azokat megvalósították. Theißen e csoportot a vándorradikalizmus kifejezéssel jellemzi. Azokban a közösségekben – így Theißen –, amelyek ezeket a követelményeket túl keménynek találták és elutasították, egyfajta előzetes szűrő működött, amely gondoskodott arról, hogy ezek kiszoruljanak a hagyományból.⁶⁰ Mindez valószínűleg igaznak bizonyul az ősegyház történetével kapcsolatban. Hogy mi még nem határolódtunk el ezektől a hagyományoktól, bár követelményeit nem tartjuk meg, ez az evangéliumokkal, illetve kanonizációjukkal is összefügg.

E radikális követelések csak Jézus alakjában válnak szavahihetőkké. Ő maga felelt meg életében e követelményeknek teljesen. Ő gyakorolta ezt az erőszakmentességet, így szolgáltatta ki magát az embereknek, s korlátozás nélkül adott a magáéból. Csakis azért fogalmazta meg ezeket a valóban radikális parancsokat, mert az ő élete megfelelt ezek elvárásainak. A szó és a tett konvergenciája nemcsak szavahihetőséget eredményez, hanem kezeskedik arról, hogy az útmutatás autentikus jézusi ige, mégpedig a legszorosabb értelemben. Ezek a szavak csakis Jézus szavaiként képzelhetők el.

A tanítványoknak, és nekünk is elevenünkbe vágnak ezek a szavak. Most már nem lehet eltekinteni tőlük. Azzal sem vehetjük el az élüket, ha – jó katolikusként – bizonyos különleges állapothoz rendeljük hozzá ezeket, olyan emberekhez, akik a tökéletességre törekszenek, például a szer-

⁵⁹ Jesus 124.

⁶⁰ Vö.: Studien 87skk.

zetesekhez. Az sem segít – ha jó lutheránusként – a két birodalomról szóló tanítás jegyében különbséget teszünk az ember mint magán-, és mint hivatalos személy között, s a hivatalos személyt felmentjük a előírások teljesítése alól. A tanítványt ezek az útmutatások ráállították egy útra, amelyen gyakorlásra van szüksége, s amelyen maga előtt látja a célt. De ha nem is éri el a célt, nincs oka rá, hogy kétségbeessen vagy letegyen arról, hogy tanítvány marad. Ha viszont elveszett szeme elől a cél, akkor tanítványi léte is veszélybe került.

Ez az út semmi mással nem mérhető össze, amint ezt az Imitatio Dei-ről szóló logion egyértelműen ki is fejezi: „Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas.” (Lk 6,36) Persze, az ember sosem lesz képes elérni vagy kimeríteni Isten irgalmasságát, viszont ez az irgalmasság magába fogadta, és ezért az irgalom az ő feladata is. Most is arra kell gondolnunk, hogy Isten irgalmassága Jézus közvetítésével jut el az emberhez, Jézus működése során lett hatékonyá és megtapasztalhatóvá. A logion Máténál található verziója így hangzik: „Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok is tökéletes.” (5,48) Ez a változat a Tórán tájékozódó zsidó ember eszményképét eleveníti fel. Ez az ideál különösen világos módon tűnik szemünk elé a qumráni kéziratokban, amelyek számára nagyon fontos a tökéletességre való törekvés.⁶¹ A Máténál olvasható verzió szekundér, ám a Hegyi Beszéd ellentétpárjaiban bemutatott törvényértelmezésre utal, s ezzel teljesen Jézus útmutatása határozza meg.

A Jézus konkrét parancsairól nyert kép keretei közé több szempontból is jól illik egy szókép, amely a megbocsátásra szólít fel:

„Ha ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panasza van ellened, akkor hagyd ott ajándékosdat az oltár előtt. Menj, előbb békülj ki embertársaddal, azután térj vissza, és ajánld fel ajándékosdat.” (Mt 5,23 sk.)

⁶¹ Vö.: 1QS 1,8: „Tökéletesekként kell Előtte élniük, mindannak megfelelően, ami ki van nyilatkoztatva.” (Ld. még: 1,13; 2,2; 3,3. 9; 4,22; 5,24 stb.)

Az Istenhez fűződő kapcsolat nem választható el az emberhez fűződő kapcsolattól. Ezt a szoros összefüggést már a szombattal kapcsolatos Tóra-előírás elemzésekor is felismerhettük. Az összefüggés még erősebb, ha azt halljuk, hogy az istentisztelet is értéktelenné válik, ha a megbékítetlen testvért kizárjuk belőle. Mivel Isten az emberek közti béke adományozója, az, aki ellenséges viszonyban van szomszédjával, nem léphet eléje. Az Istennel való találkozásnak arra kell ösztönöznie, hogy cselekvően gyakoroljuk a megbocsátást.

Még egy dolog kapcsolódik mindehhez. Ha az áldozatbemutatásra készülő ember emlékszik a konfliktusra, ez arra vall, hogy személyes, belső világában izzik a harag. Minden valószínűség szerint az illető nem e konfliktust elsimítandó akarja bemutatni az áldozatot. Ezért Jézus nem valamiféle kultikus előírást⁶² akar megfogalmazni arról, hogy – amint rabbini-kus körökben vita tárgya volt – mikor szabad megszakítani a már megkezdett áldozatot. Olyan esetekben gondoltak erre, amikor az áldozatot bemutató személy még nem adta vissza az általa elrabolt holmit jogos tulajdonosának. Az engesztelő áldozatot jóvátételként csak ezután lehetett bemutatni. Ám a Jézus által bemutatott eset gyökereit mélyebben kell keresnünk. Csak az áldozatot bemutatni készülő tudhatja, hogy rendezetlen konfliktusa van embertársával. Komédiává silányulna az áldozat, ha nem előzné meg a kibékülés. A magát Isten előtt tudó tanítvány azzal a kihívással szembesül, hogy valami olyat kell tennie, amelynek nem szabad megmaradnia Isten előtt hazugnak számító tevékenykedésnél, hanem egész erkölcsi lényét át kell hatnia.⁶³

Az ellenség szeretetén, az erőszakmentességen és a kiengesztelődésen kívül Jézus a tulajdonhoz, illetve a gazdagsághoz fűződő viszonyban is alapvető korrektúrát hajt végre. De vajon milyen messze ment el e tekintetben? A közelgő Isten országának szemszögéből elvetendőnek, akadályosnak, rossznak minősíti a gazdagság minden formáját, vagy csak a szociális igazságossággal kapcsolatos köteleességekre akarja felhívni a gazdagok figyelmét? Kevéssel előbb láthattuk, hogy Jézus, miután elhagyta családját,

⁶² Így: *Braun*, Radikalismus II. 43. 2. jegyzet 4. szakasz.

⁶³ Mindez a régi prófétai ígihirdetésre is emlékeztet. Vö.: Am 4,4; Jer 6,20; 7,3 stb.

működése során teljes vagyontalanságban élt, s kiküldés előtt álló tanítványait a legnagyobb igénytelenségre intette. Ám környezetében vagyonos embereket is találunk. Simon Péter családja például nem adta fel a kafarnaumi házat, Jézust pedig asszonyok és tanítványnők anyagilag is támogatták.

Zavarba hoz bennünket, ha áttekintjük az e témára vonatkozó szinoptikus szöveganyagot. Egyfelől létezik egy olyan fonal a hagyományban, amely igyekszik tompítani e parancsok életét. Egy másik viszont még tovább élezi Jézus szavait. Néhány kiválasztott példán jól látható, hogy Lukács többnyire ez utóbbi megoldást választotta.

A Mk 1,16–20/Mt 4,17–22 szerint Simon és a többiek Jézus meghívását hallva otthagyják hálójukat, apjukat, Zebedeust, azaz otthagyják eddigi foglalkozásukat. A Lk 5,11 szerint viszont *mindent* otthagynak. Csak a Lk 14,33-ban olvasható a következő – feltehetően az ő szerkesztésének köszönhető – logion: „Aki közületek nem mond le mindenéről, amiye van, nem lehet a tanítványom.”

A gazdag ifjúhoz intézett jézusi szót is még élesebbé teszi: „Add el mindenedet, amid csak van, és add a szegényeknek!” (Lk 18,22; Mk 10,21: „Add el, amid van!”; Mt 19,21: „Add el vagyonomat!”) A nagy lakomáról szóló példabeszédben Lukács szerint a meghívásnak eleget nem tevő első meghívottak helyére szegények, nyomorékok, vakok és bénák jönnek az Úr asztalához (Mt 22,10: jók és rosszak).

A másik vonulatra a legtöbb példát Máténál találjuk. A Mt 19,21 szerint a vagyonról való lemondás a tökéletesség feltétele. „Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el vagyonomat...” Bár Jézus szava e verzió szerint is kötelező a gazdag ifjúra nézve, mégsem tűnik alapvető fontosságúnak. A hagyomány efféle ellentmondásai alapot adnak arra, hogy feltételezzük: Jézus nem alapkövetelményként hirdette a vagyonról való lemondást. A vagyont és a gazdagságot önmagában nem látta elvetendőnek.⁶⁴

⁶⁴ Vö.: Braun, Radikalismus II. 76., 1. sz. lábjegyzet.

A gazdagság veszélyeiről viszont eléggé egyértelműen óvott mindenkit, ugyanis ez az embert annyira behálózza, hogy az elvétí életének tulajdonképpeni értelmét. Ebbe a kontextusba tartozik a tű fokán átmenő tevéről szóló mondás (Mk 10,25), és a következő logion is:

„Senki sem szolgálhat két úrnak. Vagy gyűlöli az egyiket és szereti a másikat, vagy ragaszkodik az egyikhez, a másikat pedig megveti. Nem szolgálhattok Istennek is és a Mammonnak is.” (Mt 6,24/Lk 16,13)⁶⁵

Az itt megfogalmazódó kemény alternatíva a mondás képi felében egy különösen szerencsétlen, két úr közt vergődő szolgáról beszél. Ennek kapcsán komolyan felmerül a kérdés, hogy itt vajon tényleg nem a pénz és vagyon, mint olyan, bűnösnek nyilvánításáról s elvetéséről van-e szó. Az idegen szóként a logionba felvett mammon önmagában még nem negatív csengésű, de van egy szilárd jelentése: vagyon, birtok.⁶⁶ A mammon ebben a logionban Isten határozott ellentétéként jelenik meg: bálvány. A mammonnak való szolgálat a bálvány szolgálata. A vagyon a belőle kiáradó bűverővel teljesen lefoglalja magának az embert, mindenekelőtt azonban elfeledteti vele Istent, sőt szembefordítja Vele.

Természetesen kiindulhatunk abból, hogy Jézus itt is, mint máshol, az emberre vonatkoztatva gondolkodik és ítél. Nem a vagyon, a pénz, a gazdagság rossz önmagában, hanem a velük való foglalkozás tesz rosszá, vezet el a lelkiismeretlen egoizmushoz, illetve eléri, hogy az ember elfelejtsék a szegényről, akinek Jézus a pártfogója.

Ez az a pont, ahol Jézus eltávolodik a sztoikus, illetve a cinikus filozófia ideáljától, bár hasonló tartalmú kijelentést mindkét irányzat képviselőjénél találhatunk. „Nem játszhatod egyszerre Therszitész és Agamemnón szerepét” – írja Epiktétosz.⁶⁷ Therszitész púpos volt és kopasz, Agamemnón magas és szép. Epiktétosz a képet a gazdagság és a szegénység közti feszültség érzékeltetésére is használja. Ám e filozófusok számára az a cél,

⁶⁵ Mt 6,24 szó szerint ezt írja: „Senki sem szolgálhat két úrnak...”

⁶⁶ Etimológiailag valószínűleg leginkább a „ma'mon” = „a félretett” (t. i. pénz – szerk.) szóból vezethető le. A Lk 16,9.11 „helytelen mammonról” beszél.

⁶⁷ Diss 4,2,10.

hogy a lélek bizonyos távolságot tartson a zavaró külső életfeltételek és saját maga között, s így eljusson a belső nyugalom állapotába. A mulandóság tudatosítása is fontos a számukra. Diogenész egy eger viselkedésének megfigyelése után a teljes szegénység mellett döntött. Bizonyos, hogy a filozófiából származó hasonló érzések később behatolnak a keresztény hagyományba is.

A vagyonos embernek társadalmi felelőssége van Jézus szerint – ez világosan kiderül Jézus és a gazdag ifjú találkozásakor. Nem az a döntő, hogy a fiú lemond vagyonáról, Jézus nem valamiféle aszketikus cselekedetet követel tőle. A gazdag ifjúnak elsősorban szeretnie kell, s e szeretettől vezérelve kell szétosztani vagyonát a szegények között. Így azután nemcsak az a fontos, amit szétoszt, hanem az is, amit megtart.⁶⁸

Ebbe a vonulatba tartozik a dúsgazdagról és a szegény Lázárról szóló példabeszéd is (Lk 16,19–31). Ám e szöveg kapcsolata Jézus igehirdetésével csakúgy hevesen vitatott, mint értelmezése. A történet két részből áll: az első a gazdagság és a szegénység túlvilági kompenzációját írja le, az értékek átfordítása a legpontosabban megtörténik. Ebben az életben a szegény, elgyengült és beteg Lázár a mindenben dúskáló gazdag ember ajtaja előtt fekszik. A kutyák nyalogatják sebeit. A túlvilágon azonban a gazdag ember szenved, és látja Lázárt pedig Ábrahám ölében (19–26 vers). A második rész megtérésre szólít fel. Sokkal fontosabbnak tartja, hogy valaki figyeljen Mózes és a próféták útmutatásaira, mint egy túlvilági ember üzenetét (27–31. vers). Minket most csak a szöveg első része érdekel.⁶⁹ Az anyagi jólét, illetve a szegénység túlvilági kompenzációja szokatlan a korai zsidó gondolkodásban, s ez alól csak Qumrán a kivétel.⁷⁰ Ezért valószínű, hogy a szöveg első része valóban Jézusra vezethető vissza. Ezt a benyomást erősíti, ha meggondoljuk: a történet megint csak Jézusnak a szegények iránti szeretetét tudatosítja.⁷¹ Így ez a szöveg tárgyi összefüggésben

⁶⁸ Vö.: *Schrage*, *Ethik* 107.

⁶⁹ *Heininger*, *Metaphorik* 183 sk. valószínűvé tette, hogy a második rész a LkR-forrás része lenne. Erre utal az öt fivér váratlan megjelenése, a gyanú, hogy a 30sk. versek már utalnak Jézus feltámadására, valamint az a tény, hogy a második rész csattanója verseng az első részével, alapvetően lukácsi stílusbeli sajátosságok.

⁷⁰ Vö.: *Braun*, *Radikalismus* II. 74,4. lábjegyzet.

⁷¹ Vö.: *Schnackenburg*, *Sittliche Botschaft* I. 142 sk.

van a szegényekről szóló boldogság-mondással. A főszereplő, Lázár (Eleázár = Isten segít) jelentőségteljes neve szintén arra utal, hogy az Úr a szegények pártján van. Egyébként ez az egyetlen példabeszéd, amelyben neve van egy szereplőnek.

Ha valaki arra kíváncsi, miként vélekedett Jézus az államról és az állami erőszakról, akkor annak nem szabad elfelednie, hogy Jézus maga is az állam erőszakos elnyomó hatalmának következtében halt meg. Ez nem azt jelenti, hogy Jézus elutasította volna korának állami tekintélyét. Abból a kevés mondásból azonban, amelyek ránk hagyományozódtak, s amelyeket autentikusan jézusinak tarthatunk, nem nehéz kihallani bizonyos visszafogottságot, szkepszist, amely megfelel egyfajta belső szuverenitásnak: *„Tudjátok meg, hogy akiket a világ urainak tartanak, azok zsarnokoskodnak a népeken, s vezető embereik éreztetik velük szemben hatalmukat.”* (Mk 10,42)⁷² A mondáshoz rövid feddés kapcsolódik: a tanítványok között ne így legyen! A tanítványok közössége – a húsvét utáni egyház bázisa – a királyok kontrasztjaként kerül elő. A világ urainak megítélése tehát egyszerre kritikus és realista is, de a teológiai megalapozottságot sem nélkülözi. Isten várt uralma, amely minden földi uralmat, s így minden alávetettséget és a hatalommal való visszaélést is megszünteti, a tanítványok között már jelen van. Ez az uralom más törvények szerint kell, hogy működjön, mint az elnyomása, a tanítványok közösségében előlegezetten leképeződik, és a rövid életű politikai hatalmat látszattá nyilvánítja.⁷³ A földi hatalmasok nem végső urai a világnak.

Jézus híres mondása az adópénzről ebbe a rétegbe tartozik, de túl is mutat rajta. *„Adjátok meg a császárnak, ami császáré, Istennek, ami az Istené.”* (Mk 12,17 és párhuzamos helyei.) A mondást egy vita keretében helyezve olvashatjuk, amikor Jézusnak azt a kérdést teszik fel ellenfelei, hogy szabad-e adót fizetni a császárnak. A hagyomány hallatlan zártsága,

⁷² Mátéval (20,25) és párhuzamos helyével szemben Lukács változata (22,25) erősebben eltér a márkai változattól: „A népek felett uralkodó királyok, s akiknek hatalom van a kezükben, jótevő uraknak hívatják magukat.” Lukács hellénisztikus érülethez alakította a szöveget.

⁷³ Az ironizáló „dokuntesz” szó, amely Máténál és Lukácsnál is hiányzik, bizonyára a hagyomány régi rétegéhez tartozik.

meggyőző volta, valamint a benne megtapasztalható hatalmas erő arra utal, hogy itt egy konkrét történeti esemény emlékét őrizte meg számunkra a szöveg.⁷⁴ A legtöbb zsidó a császárnak fizetendő adót a politikai és nemzeti függőség és rabság folytonos bizonyságaként élte meg. A zelóták meg is tagadták a fizetését.⁷⁵ Ha Jézus igenlő választ ad, akkor szemére vetik, hogy elsiklik a teológiai probléma felett. Ha viszont nemmel felel, akkor zelóta felforgatónak bélyegezik. Állásfoglalása, amelyet jobb és bal oldalról is túlértékeltek, világos vonallal választja el a császárt az Istentől. Sem forradalmi gyülekezőt nem trombitál, sem Isten kegyelméből valónak nem hirdeti az uralkodót.⁷⁶ Válaszával felülemelkedik az adó kérdésén, s megint elvi jelentőségű feleletet ad. Igenli az állam tekintélyét, de világosan megszabja határait is. Az állami vagy a császári hatalom Isten hatalma alá van vetve, s felelősséggel tartozik neki. Konfliktus esetén a tanítvány inkább Istennek, mint a császárnak tartozik engedelmséggel.

Az imát illető utasítások összességükben és egyedileg a kérő imára vonatkoznak. Feltűnő benne a biztos ígéret: meghallgatást fog nyerni. Itt is áttetszik a szövegen Jézus szegény emberekből álló környezete: „Kérjetelek és adni fognak nektek!” (Mt 7,7). Ha elvonatkoztatunk az imajellegtől, akkor nyomban feltűnik, hogy ezek a szavak a koldus életbölcsségét fogalmazzák meg. Ezt a félreértést azonban eloszlatja az a körülmény, hogy a hittel kötik össze: „Mindent, amit hittel kértek, megkaptok.” (Mt 21,22) A közösen végzett imának különösen nagy ereje van: „Ha ketten valamilyen egyetértéssel a földön, és úgy kérik, megkapják mennyei Atyámtól.” (Mt 18,19) A Miatyánk is az egymáshoz csatlakozás alapján megfogalmazott imádságot ad a tanítványok szájába. Az imameghallgatás ígérete is példabeszéddé alakítható. A kérő barátról szóló, amelyik a kérés átható erejét, nyakasságát szemlélteti, teljesen ebbe a keretbe illik (Lk 11,5–8).

⁷⁴ *Bultmann*, Geschichte 25. szerint semmi okunk nincs feltételezni, hogy közösség létrejöttével számolhatnánk. *Schrage*, Ethik 112sk. historizálásról beszél, és úgy gondolja, hogy a 17. verset eredetileg a tanítványoknak szánta Jézus. Ez esetben viszont éppen a jézusi szavak színessége menne veszendőbe.

⁷⁵ *Ld. Josephus*, Háború 2.118.

⁷⁶ Az első változatot *E. Stauffer*, Die Botschaft Jesu – damals und heute, DTb 333, Bern, 1959 110 képviseli, a másik széles körben elterjedt a protestáns teológia berkein belül. Vö.: *Gnilka*, MArkus II. 154sk.

Ezt a szöveget karakterisztikusnak tekinthetjük Jézus erkölcsi útmutatásaira nézve (vö.: Lk 18,1–8). Ha azt kérdezzük, honnan a meghallgatásra irányuló eme nagy bizonyosság, amely naivnak, a realitásoktól teljesen elrugaszkodottnak látszik, akkor a feleletet Jézus személyes imaéletében kell keresnünk. Elvégre ebben a legszemélyesebb területet érintő kérdésben is csak azt mondhatta tanítványainak, amit saját maga is átélt. Ehhez járul még az a tény, hogy a szóban forgó imában nem az ember akarata akarja meghaladni az Isten akaratát, hanem éppen fordítva, a tanítványnak kell megtanulnia azt, hogy imádságában bele kell olvadnia Isten akaratába, s azt kell örömmel elfogadnia.

Az ilyen lelkülettel megfogalmazott parancsoktól teljesen idegen, hogy bármiféle fizetségre várjanak. Az ilyen gondolkodásmód ugyanis tisztán látja, hogy Isten országában mindent megkap majd. A számító gondolkodás kritikáját olvashatjuk már a szőlősgazdáról szóló példabeszédben is (Mt 20,1skk.). Amikor Jézus a mennyei kincsről beszél, ami egyébként zsidó elképzelés, konfrontálja azt a földön megszerezhető kincsekkel, amelyeknek külön kikarikírozta mulandóságát. Innen már egyenes út vezet a felszólításig: akinek földi vagyona van, az ossza szét! (Mt 6,19 sk)⁷⁷

Ha még egyszer összefoglaljuk, melyek voltak Jézus konkrét tanításának lényeges szempontjai az ellenségszeretet, az erőszakmentesség, a kienkesztelődés, a vagyon, a gazdagság és az állami erőszakszervezethez való viszony kérdését illetően, akkor mindeneke előtt azt látjuk, hogy e dolgok mögött megint csak Isten várt és közeledő országa húzódik meg. Jézus nemcsak azt mondja el, hogyan kell várni erre a végleges, feltétlen világra, hanem azt is akarja, hogy az Isten országa, az új rend már most megvalósuljon. Így parancsai személyéhez kötődnek. Életének és parancsainak egybeesése megalapozza a követelések radikalizmusát. Sőt, ez az, amiért elmondhatjuk: ezeket a parancsokat csak ő adhatta az emberiség számára. Bár útmutatása tartalmilag eléggé töredékesnek tűnik, mégis világosan kirajzolódik egy vezérfonal, egy irányultság, egy alapáram, amely átadható. A tanítványok fantáziáját és saját felelősségét egyetlen percre sem helyezi hatályon kívül.

⁷⁷ Vö.: *Gnılka*, Matthäusevangelium I. 238 sk.

Kitekintés

Jézus konkrét parancsaiban megjelenik mindaz, amit ősi kereszténynek nevezhetünk. Mindebből az is következik, hogy a történeti Jézusnak azért mégis sok köze lehetett a kereszténység kialakulásához. Sőt: az ő tanításai mintegy a kereszténység próbáját jelentik. Ezek a parancsok szigorúságukban elevenébe vágnak mindazoknak, akik keresztény létüket komolyan veszik, illetve az egyháznak is. Mivel a parancsok címzettjei elsősorban a tanítványok, azaz a későbbi egyház, komolyan vételük szorosan összefügg szavahihetőségükkel. A kereszténység történetében azt látjuk, hogy ezek a parancsok újra meg újra a feledés homályába veszttek, vagy kifejezetten szembeszálltak velük, különben oly sok háború, sőt keresztények közti háborúk, vallásháborúk sem történhetek volna meg. A keresztény etikában azután odáig jutottunk, hogy a Tízparancsolat, amely magától értetődően érvényben maradt, egyre inkább előtérbe került, s a speciális jézusi parancsok háttérbe szorultak. Kényelmetlen visszaemlékezni Jézus konkrét utasításaira, mégis feladatunk maradt megvalósításuk, mert keresztény identitásunk függ tőlük. Jézus parancsai az államhoz fűződő viszonyt is érintik, az újkorban azonban ez a gondolat az Isten kegyelméből valóság emlegetésévé züllött. Ha modernül akarunk fogalmazni, akkor céljuk a nagykorú állampolgár.

IRODALOM: *W. Zimmerli*, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben, *EvTheol* 19, 1959, 90–97.; *W. G. Kümmel*, Der Begriff des Eigentums in dem Neuen Testament, in: *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg, 1965, 271–277.; *L. Goppelt*, Die Freiheit zur Kaisersteuer, in: *Christologie und Ethik*, München, 1968, 208–219.; *C. H. Giblin*, „The Things of God” in the Question Concerning Tribute to Caesar, *CBQ* 33, 1971, 510–527.; *W. Schrage*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh, 1971.; *D. Lührmann*, Liebet eure Feinde, *ZThK* 69, 1972, 412–438.; *J. Eeckert*, Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu, *MThZ* 24, 1973, 301–325.; *M. Hengel*, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Stuttgart, 1973.; *L. Schottroff*, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: *Jesus in Historie und Theologie*, Conzelmann-émlékkönyv, Tübingen, 1975, 197–221.; *J. Piper*, „Love your Enemies”, Cambridge, 1979.; *J. Becker*, Feindesliebe-Nächstenliebe-Bruderliebe, *ZEE* 25, 1981, 5–18.; *G. Lohfink*, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht, *ThQ* 162, 1982, 236–253.; *A. Vögtle*, Was ist Frieden?, Freiburg, 1983.; *P. Hoffmann*, Tradition und Redaktion. Zur Verbindlichkeit des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: szerk.: *K. Kertelge*, *Ethik im Neuen Testament*, QD 102, Freiburg, 50–118.

4. Az etika summázata

Jézus etikájának summázata a szeretet. Aligha van valaki, aki ellentmondana e kijelentésnek. Az állítás tartalmát természetesen szemléltetni is kell, és indoklásáról sem mondhatunk le. Noha az előző fejezetekben elmondottakból sokminden szinte egyenesen vezet ehhez a megállapításhoz, a konkretizálás és a megalapozás az adott egzisztenciális helyzetben mégsem jelent könnyű munkát.

Rögtön a legelején nehézséget okoz, hogy a szeretet szó („agapé”) a szinoptikus hagyományban mindössze kétszer fordul elő (Mt 24,12, illetve Lk 11,42 – feltételezhetően mindkét esetben az istenszeretetet jelöli). A szó lehetséges, rokon jelentésű változatai, amelyek azonban más-más árnyalatot fejeznek ki, vagyis az „erósz” és a „philia”, teljesen hiányoznak az evangéliumokból. Gyakrabban bukkan fel az Ige, mindenekelőtt az „agapan”, vagy ritkábban a „philein”.⁷⁸ Az „agapan” leggyakoribb szövegkörnyezete az ellenségszeretet (Mt 5,43–46/Lk 6,27. 32–35). Ide tartozik a mondás is: „Ha csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, ugyan milyen jutalmat (Lk: köszönetet) érdemeltek?” Ugyanez az Ige fordul elő a felebarát szeretetére utaló parancs idézésekor (Mt 5,43; 19,19), illetve annál a kettős parancsnál, amely előírja, hogy Istent és a felebarátot is szeretni kell (Mt 22,37–39 és párhuzamos helyei). A későbbiekben azonban még bemutatjuk, hogy ez utóbbi esetben különleges esetről van szó.

Megismertük Jézus különféle állásfoglalásait a Tórát illetően és láttuk, hogy éppen e tekintetben Jézus előírásai itt igen szigorúak. Megfigyelhetjük, hogy néha Jézus parancsaiban látszólag nem törődik az írott Tóra szövegével. Ha azt kérdezzük, milyen elvből fakadnak ezek a parancsok, akkor egyértelműen a szeretetet kell forrásként megjelölnünk. Emlékeztünk a korban-áldozat körüli gyakorlatra, amelyet Jézus a szülők szeretetére hivatkozva hatályon kívül helyez. De említhetnénk a szombat-parancsot is, aminek torzításait Jézus az emberre való tekintettel ellenzi, vagy a tisztasági előírásokat, amelyeket ez alá a magasabb rendű elv alá

⁷⁸ Az „agapan” Máténál nyolcszor, Márknál hatszor, Lukácsnál pedig tizenháromszor fordul elő. A „philein” a helytelen szeretet jelölésére szolgál. (Mt 6,5; 23,6). A Mk 14,44 és párhuzamos helyek például e szóval minősítik Júdás csókját.

helyez. Az, ahogyan Jézus a gyilkosságot tilalmazó parancsot tovább vezeti a haragtartás felé, megint a szeretetet jelöli ki számunkra főirányként. Az ellenségszeretet parancsa, amelyben a szeretet immár a szavak szintjén is megjelenik, hatályon kívül helyezi a *jus thalionis* jegyében fogant öszövétségi előírást: „Életet életért, szemet szemért, fogat fogért, kezét kézéért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, horzsolást horzsolásért” (2Móz 21,24 sk.; 3Móz 24,20; 5Móz 19,21). Meg kell jegyeznünk, hogy az ótestamentumi passzusok a túlzottan igazságosságközpontú jogi gondolkodásnak felelnek meg.

A követéssel kapcsolatos parancs a család és más szeretett személyek esetleges elhagyásáról is beszél.⁷⁹ Ez azonban nem bizonyítja még azt a feltevést, hogy a szeretet nem volt jelen Jézus minden parancsa mögött. A tanítványoknak az emberek szolgálatára kell felszabadítaniuk magukat, nem pedig azért, hogy uralkodjanak mások felett, szeretettel kell az emberek felé fordulniuk. Jézus pedig többször is beszél egy újonnan megformálódó családról (Mk 3,35 és párhuzamos helyei).

Jézus néha valóban kemény parancsait a szeretet teszi érthetővé, amely mint alapelv, mint a cselekvés legfőbb kritériuma még a Tóránál is fontosabb. Még akkor is, ha e parancsok nem mindig tűnnek ésszerűnek. Abszolút igazlelkűség, erőszakmentesség és az ellenség szeretete – vannak olyan élethelyzetek, amikor e tulajdonságokat teljesen ésszerűtlennek ítélnénk. De itt lép be egy másik tényező, az istenszeretet, azaz megint egy olyan dolog, ami Isten országával, az Isten országa által meghatározott új renddel áll kapcsolatban. Az ember ugyanis nem egymaga áll szemben e szigorú parancsokkal. Hiszen előzőleg már találkozott Isten országának örömhírével, majd pedig Jézus tanítványává lett, követőjéül szegődött, mellette pedig megtapasztalhatta Isten szeretetét. Az *imitatio Dei* során, az Istenéhez hasonló irgalmasságra való felhívásban nemcsak egy pusztá imperatívuszt hallhatott, hanem mindazt megkapta, amivel képessé válhatott a feladatra.⁸⁰ Ennek forrását pedig Jézus szavai és tettei jelentették.

⁷⁹ Másként: BRAUN: Radikalismus II. 10., 2. lábjegyzet.

⁸⁰ Utalhatunk arra, hogy a „kathósz”-nak összehasonlító és indokló funkciója egyaránt van: amint/mivel atyátok irgalmas. Vö.: *Bauer, Wörterbuch von. hely.*

Bizonyos példabeszédek, mint például a szívtelen szolgáról szóló, egyértelműen rámutatnak erre az összefüggésre (vö.: Mt 18,23 skk.).

Így könnyebben közelíthetünk minden olyan hagyományhoz, amely szerint Isten és a felebarát szeretete jelenti a legelső parancsot (pl.: Mk 12,28–34 és párhuzamos helyei).⁸¹ Egy írástudó megkérdezi Jézustól, melyik a legfontosabb parancsolat, mire ő a „Sema Jisrael” ima felidézésével felel. Ezt az imát akkoriban minden izraelita férfinak el kellett mondania este és reggel: „Halld, Izrael, az Úr a mi Istenünk, az egyetlen úr!” (5Móz 6,4). A Tóra nyomban ezután az istenszeretetről beszél: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szivedből, teljes lelkedből, minden gondolatoddal és minden erőddel!”⁸² (5Móz 6,5) Ám Jézus rögtön a válasz második felében az Ószövetség emberszeretetről szóló parancsát idézi: „Szeresd embertársadat, mint saját magadat!” (3Móz 19,18) Majd azzal a megjegyzéssel kapcsolja össze a két előírást, az Isten és a felebarát szeretetének parancsát, miszerint: „Egyetlen nagyobb parancs sincs ennél.”

A specifikum éppen ebben az eljárásban rejlik: Jézus összekapcsolja a két előírást, és egyben az összes többi fölé helyezi főparancsként. A *sema*-ima és az istenszeretet központi jelentőségű volta Izraelben nyilvánvaló. Lehetséges, hogy e két szöveg recitálásával kezdődtek a régi idők kultikus összejövetelei.⁸³ De a 3Móz 19,18-ban a felebarát szeretetéről szóló parancs csak egy a sok közül. A Tóra két távoli helyén álló parancs összekapcsolása mögött a Tóra-interpretáció egyik nemét kell látnunk.

Ez az összekapcsolás megtalálható egy intertestamentális apokrif szöveg, az *Isszakkár Testamentumának* egy helyén is (TestIss 5,2): „Szeresd az Urat és a te felebarátodat, s könyörülj a gyengén, meg a szegényen!” Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a parancsolat ebben a szövegben sem

⁸¹ A párhuzamos szöveghelyek (Mt 22,34–40/Lk 10,25–27) Márktól függenek. Felesleges egy külön forrást megkövetelnünk. A bizonyítást ld.: *Gnilka*, Matthäusevangelium II. 257 sk. Lukács a perikópát a többiekétől eltérő környezetbe helyezi el, de ezzel a saját külön céljait követi, amelyeket a megfelelő eltérések tesznek érthetővé.

⁸² Az 5Móz 6,5 szöveggel szemben negyedik emberi képesség a gondolkodás. A Septuagintával ellentétben a „dünamis” helyett inkább a „pszükhé”, vagy a „dianoia” szavakat használja. Vö.: *Dautzenberg*, *Sein Leben bewahren* 120–122.

⁸³ Vö.: *G. von Rad*, *Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen, 1964, 45skk.

kerül különösebben előtérbe.⁸⁴ Más a helyzet Alexandriai Philón esetében. Szerinte az Isten- és az emberszeretet a két legfontosabb erény, egyik a másik ikertestvére (Virt. 51,95): „Van két alaptanítás, amelynek alá kell rendelnünk a számtalan egyéb előírást. Istennel kapcsolatban ez az alaptanítás Isten tiszteletét és a jámborságot írja elő, az emberekkel kapcsolatban pedig az emberbarátságot és az igazságosságot” (ld. még: Spec. Leg. 2,63). A nem-hasonlóság kritériumára hivatkozva szokás elvitatni Jézustól az ember és az Isten szeretetét előíró kettős parancsot. Ezek a kutatók úgy vélik, hogy ezt a kettős parancsot a szinoptikus tradíció a Philón által képviselt hellenisztikus zsidó hagyomány vonulatából vette át.⁸⁵

A két parancstípus (Jézus és Philón) közt azonban számos eltérést is megfigyelhetünk. Isten tisztelete, a jámborság, az emberbarátság és az igazságosság végső soron azért mégsem ugyanaz, mint az Isten és az ember szeretete. Philón a görög filozófiából veszi át fogalmait, de zsidó iskolázottsága itt is előtör, amennyiben a legfontosabb erénynek az Isten tiszteletét („euszebeia”) tartja (spec. leg. 4,135). Számára az „euszebeia” és a „philantrópia” erények, természetes hajlamok.⁸⁶ Az ideális emberképhez tartoznak. Philón írásaiban már rábukkanhatunk a modern vita nyomára, hogy tudniillik lehetséges-e emberszeretet úgy, hogy az illető közben lemond Isten szeretetéről.⁸⁷

Létezik azonban egy másik nyom is, amin elindulhatunk. Ez ráadásul Palesztinába vezet bennünket. Qumránban találtak úgynevezett phülahtériumokat, a Törvény sűrített összefoglalásait. Ezek többek között a Tízparancsolatot és a sema-imát tartalmazzák, lehetséges, hogy e szövegek

⁸⁴ Vö.: Nissen, Gott und der Nächste, 236.

⁸⁵ Merklein, Gottesherrschaft 104.

⁸⁶ Abr. 208: „Ugyanazon természetes adottsághoz tartozik jámbornak és emberbarátnak lenni. Az emberben általában a kettő egyszerre van jelen.

⁸⁷ Decal. 108–110: „Aki így gondolja (hogy ti. nincs szükség az istenszeretetre), az ugyanúgy csak az erény felét birtokolja, mint az, aki megelégszik az „euszebeia” gyakorlásával. Az emberbarátság remek kifejtését találhatjuk a Virt. 51–174-ben. Philón szerint e tulajdonságnak ki kell terjednie a hitközség tagjaira, a prozelitákra, (szerényebb mértékben) az ellenségre, sőt még a növényekre és az állatokra is. Műveinek számos helyén felmerül a szóban forgó erénypár ellentéte, a „miszanthrópia” és az „aszebeia” is. (Virt. 94, Omn. Prob. Lib. 90, Vit. Mos. 1,95.)

tulajdonképpen egy elterjedt phylaktérium szövegei⁸⁸. Jézus feleletében egymás mellett van a „Halld, Izrael” és az Isten- valamint emberszeretet kettős parancsa. Talán a zsidó összesűritésekre adott reakcióval van dolgunk? Mindenesetre e két parancs kiemelése a két törvénytábla összesűritéseként is elképzelhető.⁸⁹ Az első tábla ugyanis az Istennel, a második viszont a társadalmi viszonyokkal szembeni kötelezettségeket tartalmazza.

Akárhogy is döntjük el e kérdést, az 5Móz 6,5 és a 3Móz 19,18 összekapcsolása az etika summázatának tekintendő, s mint ilyen, származhat magától Jézustól is, hiszen teljes mértékben megfelel tanításának. Philón szövegeit szemlélve ez az eredetiség csak még inkább a szemünkbe tűnik. Szerinte az Isten tisztelete és az emberbarátság olyan tulajdonságok, amelyeket a természet ültetett el az ember lelkében. Jézus nem az ideális ember képéből indul ki, amelyet bárki kifejleszthet magában saját erejéből. Ő Isten és az embertársak szeretetét parancsolja, s ez az utóbbival kapcsolatban súlyos következményekkel jár. A felebaráttal való odaadó törődés nem föltétlenül természetes hajlandóságból történik, hanem az illető helyzetének figyelembevételéből indul ki. A felebarát szeretete nem feltétlenül a szimpátiából keletkezik, hanem ahhoz is oda kell fordulnia, aki messze van, aki idegen, és aki szorult helyzete miatt néha talán még visszariasztó is. Mivel pedig parancsról van szó, nem magától alakul ki, hanem kötelezően be kell gyakorolni. Ez hosszú, fáradságos, valószínűleg egész életre szóló feladat.

De az istenszeretet – hogy kell Istent szeretni? Az Istennel kapcsolatban szerzett tapasztalatok sokféle érzést keltenek.⁹⁰ Az Istent szeretni bizonyára azt is jelenti, hogy az ő útján jár az ember, készségesen, bizalommal. Az Istenszeretet megtapasztalhatósága Jézusban – amint arról már

⁸⁸ H. Schneider, Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran, BZ 3, 1959, 18–31. A szerző a Dekalógusnak a későbbi phylaktériumokból való eltűnését keresztényellenes rendszabályként magyarázza. Ez a keresztények körében oly nagy tiszteletnek örvendő Tízparancsolat elleni fellépés lehetett. Ismerünk hasonló értelmű rabbinikus megnyilatkozásokat is (27.).

⁸⁹ Vö.: 5Móz 27,15–26; 3Móz 19,1–18, illetve Ez 18,5–9. E szövegek mindegyike mindkét táblát szem előtt tartja. Ld. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I., München, 4. kiadás, 1962, 208.

⁹⁰ Ld. von Rad, (6. jegyzet) 46.

szó volt – képessé tételt jelent. Ezért tartozik össze az ember- és az istenszeretet. A modern vita, amely szerint az istenszeretetet az emberszeretre lehetne redukálni, teljesen kihagyja Jézust a képből.⁹¹ Világos, hogy az az istenszeretet, amely kizárja az embertársakat, nem egyéb, mint olcsó hazugság. A fordított eset viszont: a felebarát szeretete Isten szeretete nélkül, Jézus követésében nem képzelhető el. Magától értetődik, hogy emberbarátság és felebaráti szeretet Jézus körén kívül is létezik, erről nem érdemes vitát nyitni. Jézus tanítványaival nem történhetne semmi rosszabb, mint a szeretet cselekedeteiben szégyent vallani mások előtt. Ám számukra a szeretet tettei primér módon Jézushoz való kötődésükből fakadnak. Ha az ember- és istenszeretetre vonatkozó parancs a legfontosabb, akkor ez azt jelenti, hogy mindent ehhez kell mérni. Ami a szeretet ellen való, az Isten ellen is irányul.

Megint a már megtapasztalt problémába ütközünk, hogy tudniillik a parancs általános, nem elég konkrét. A példajellegű konkrét utalásokat a konkrét parancsokat tárgyaló részben foglaltuk össze, ezek a konkrét szeretetgyakorlás esetei is. A megfogalmazás általánossága az emberi felelősséget és fantáziát akarja megmozgatni. Ha Jézus egyik alapvető szándéka az volt, hogy legyőzze azt a gondolkodásmódot, amely csak a törvényi előírásokra figyel, ezzel a szeretet szabadságára hívott meg.

A zsinórmértéket ez a megfogalmazás jelenti: szeretni a felebarátot, mint önmagunkat. Ez azt jelenti, hogy az önszeretet a felebaráti szeretet mértéke. Mindezt semmiképpen sem lehet az én igényeinek teljes kioltásaként fölfogni. Kierkegaard értelmezése végül idetorkollik, amikor a „hós heauton”-t „saját magaként”-nek értelmezi. Ám a felebarát sohasem lép az én helyébe – ez a modern pszichológia szerint is végzetes volna. Sokkal inkább a két szeretet hasonlónak tételét kell komolyan venni. Azt mindenki tudja, mi a jó neki. Képességünk, hogy beleéljük magunkat a másik helyzetébe, arra való, hogy a másiknak is azt akarjuk, ami neki a legjobb. Az erő ehhez a fantáziából származik. Ha pedig ez utóbbit a sze-

⁹¹ Vö.: szerk. *H. Symanowski*, *Post Bultmann locutum. Eine Diskussion zwischen H. Gollwitzer und H. Braun* (ThF 37), Hamburg, 1965.

retet táplálja, megindulnak a felebaráti szeretet tettei. Az istenszeretet pedig biztosítja az objektív jószág meglétét.⁹²

A görög világra tekintve szokás különbséget tenni az önajándékozó szeretet („agapé”) és a kívánó szeretet („erosz”) között. Említettük már, hogy az erosz fogalma sem a szinoptikus tradícióban, sem pedig az Újszövetség egyéb helyein nem fordul elő. Ez a fajta szeretet sem zárható ki azonban teljes mértékben, bár bizonyos, hogy mindig az önmagát ajándékozó szeretet áll az előtérben. Isten is féltékeny Isten: „Ezt mondja a Seregek Ura: Féltékeny szeretettel szeretem Sion.” (Vö.: Zak 8,2, illetve Jo 2,18.) Izrael Jahve hitvese, s az Úr féltékeny szeretettel örködik e frigy fellett (Oz 2,4–7. 18–21).⁹³ Az Újszövetség görög nyelve eléggé homályosan használja az agapé szót, ami azzal függ össze, hogy a héber és az arám nyelv nem tesz különbséget e kettő között, s az ahabah kifejezéssel fedi le a teljes jelentéstartományt.

A parancs konkretizálásaként az irgalmas samaritánusról szóló példabeszédet említhetjük meg (Lk 10,30–35):

„Egy ember Jeruzsálemből Jerikóba ment. Rablók kezébe került. Ezek kifosztották, véresre verték és félholtan otthagyták. Történetesen egy pap tartott lefelé az úton. Észrevette, de elment mellette. Ugyanígy közeledett egy levita is. Láttá, de tovább ment. Végül egy samaritánusnak is arra vitt az útja. Amikor meglátta, megesett rajta a szíve. Odament hozzá, olajat és bort öntött a sebeire, bekötözte, majd pedig felültette teherhordó állatára, elvitte egy fogadóba és ápolta. Másnap elővett két dénárt, odaadta a fogadósnek ezzel e kéréssel: – Visseld gondját, és ha többet költenél, visszatérve megadom neked.”

A történet önmagáért beszél. A Lukácsnál található kerettől minden további nélkül eltekinthetünk. Ennek megítélése nagy vita tárgya, de valószínű, hogy magától az evangélistától származik. Bizonyosan ez a helyzet a 29. verssel. Ebben a keretben egy törvénytudó azt kérdezi Jézustól, kit tekinthet felebarátjának az ember. Jézus a példabeszéd elbeszélését kér-

⁹² Létezik például az öngyűlölet is, egy negatív önszeretet, amelyet természetesen tilos átvenni a felebarátra.

⁹³ Vö.: *Bornkamm*, Jesus 106 sk.

dést kérdéssel viszonzva zárja: „Mit gondolsz, e három közül ki volt igaz felebarátja annak, aki a rablók kezébe került?”⁹⁴ A felmerült érvek nem elegendőek ahhoz, hogy a történetet elvitassuk Jézustól.⁹⁵ Éppen ellenkezőleg: a történet szigorú menete egészen beleillik Jézus igehirdetésének elbeszélés módjába.

A két könyörtelen és az egy irgalmas emberről szóló történet széles körben elterjedt motívumon nyugszik, de a helyi színezet gazdagsága mégis élessé és önállóvá teszi.⁹⁶ Sőt egyesek szerint Jézus egy akkoriban frissnek számító, megtörtént eseményre célzott, de erre az érvelésre semmi szükség, ezenkívül pedig nem is igazán meggyőző. Jeruzsálemtől Jerikóba veszélyes, kihalt, pusztá vidékeken keresztül vezetett az út. A városban papok laktak, akiknek nyolcnapi szolgálatra minden évben fel kellett menniük a szent városba: innen sietett haza a történet két kultikus szolgálatot betöltő szereplője. Mindez tökéletesen hiteles és találó háttérként szolgál a történethez. Eléggé sokat vitatkoztak már azon, hogy Jézus miért egy papot és egy levitát, s miért nem egy farizeust és egy írástudót sze-

⁹⁴ Figyelemre méltó a tárgy és az alany felcserélése: Kit tekintsek az én felebarátomnak? – Ki volt az ő felebarátja? *Jülicher*, Gleichnisreden II. 596 szerint ez a diligendus-tól diligens felé történő eltolódás utalás a keret másodlagos jellegére. *Bultmann*, Geschichte 192 szerint viszont ez arra utalna, hogy legalábbis a kérdés kezdete (36. vers) eredetileg már adott volt Lukács számára. *Jeremias*, Gleichnisse 203 formális meg nem felelésről beszél, és óva int az eiszegézistől. *Linnemann*, Gleichnisse 60sk. szerint a 29. vers és folyt. és a 36. vers is a történet eredeti állagához tartozik, utóbbi ráadásul afféle útjelzőként a keresztúton.

⁹⁵ *Sellin*, ZNW 66, 1975, 29–60 vitatja a példabeszéd autentikusságát. Keret nélkül az elbeszélés nem kielégítő. Ez azonban elhamarkodott ítélet. A szóstatisztika túl szűk bázis egy ilyen ítélet meghozatalához. Az egyébként nem túl gyakori, Lukácsra jellemző stílus-elemek meglétét magyarázhatjuk a szóbeli úton hagyományozott anyag lejegyzésének folyamatával. Szerinte a 2. század elején a szamaritánusok megítélése a zsidók részéről még enyhébb volt, a papok pedig a Izrael kultikus korszakának a megtestesítői voltak. A példabeszéd állásfoglalásának bizonyos párhuzamait láthatnánk a Kr. u. 110 körül alkotó Ben Azzai-nál. Nem szabad azonban elfelednünk, hogy a rabbinikus mondások datálása igen nehéz. A szamaritánusok enyhe megítélése éppen a történet élet veszi el. A jézusi szerzőség sokkal inkább védhetőnek látszik, mint az a merész tézis, amely Ben Azzai korára datálja a példabeszédet.

⁹⁶ Hogy itt a 2Krn 28,5–15 átformálásáról van szó, nagyon távoli kapcsolatnak minősíthető. Ezzel az ótestamentumi szöveggel csak a 15. vers hasonlítható össze. *Bultmann*, Geschichte 222. egy széles körben elterjedt mesemotívum feldolgozását látja a szövegben.

repeltet. Ezek a szereplők illettek leginkább a helyszínhez, a Jeruzsálem és Jerikó közötti úthoz, amelyen sűrűn jártak a a templomi szolgálatra kötelezettek. Ezért nem kellene kultuszellenes élről beszélni az elbeszéléssel kapcsolatban. Fontos viszont a szamaritánus fellépése. Ő ugyanis egy olyan néphez tartozik, amelynek tagjai évszázadok óta öröklődő ellenséges viszonyban éltek a zsidókkal. Ismereteseek előttünk a kölcsönös, gyűlölködő provokációk. A leghírhedtebb ezek közül azoknak a szamaritánusoknak az akciója volt, akik egy pászkaünnep alkalmával éjjélkor behatoltak a jeruzsálemi templom területére, s emberi csontok szétszórásával megszenteltetésükért azt.⁹⁷

A szamaritánusnak, a főszereplőnek az irgalmas cselekedeténél hosszasan időzik a történet. A papból és a levitából egyaránt hiányzott ugyanez az együttérzés.⁹⁸ A szöveget természetesen példát bemutató elbeszélés-ként kell olvasnunk, amely az ellenségszeretetet hivatott szemléltetni. Azt is lehetne mondani – amennyiben helytálló a szekundér keretszöveg –, hogy a példabeszéd a felebarát szeretetéről szól. Ez esetben csak azt kell hozzátennünk, hogy Jézus a rá jellemző látásmód szerint a felebaráti szeretetbe belefoglalta az ellenségszeretetet is. A korabeli vitának, hogy tudniillik ki számít felebarátnak, hogy az országban tartózkodó idegen annak számít-e még, s ha igen, milyen feltételek mellett, amelynek során szűkebb és nagyvonalú válaszok is születtek, elvette az élet. Az ellenség is szeretetet érdemel. Senki máson nem lehetett volna ezt hatásosabban bemutatni, mint éppen egy szamaritánuson. Őt mutatja be a szöveg szeretetteljes emberként. Talán éppen neki volt a feladata, hogy a hallgatók hozzáállásának átformálását megkezdje.

Természetesen ez a példabeszéd is beleillik Jézus Isten országáról szóló ígéhirdetésébe. Ha ettől eltekintenénk, akkor esetleg egyoldalúan morálizáló módon lehetne értelmezni a történetet. E kereten belül példaadó

⁹⁷ Vö.: *Josephus*, Történet 18,30.; *Jeremias*, Gleichnisse 202. szerint az eset Kr. u. 6 és 9 között történt.

⁹⁸ Ez az ellentét a döntő pont. A mentségek keresése, mint például a kultuszt kiszolgáló papra vonatkozó, hogy tudniillik kultikusan tisztátalanná válna egy halott, egy halottnak hitt ember érintésétől, elveszi az élet. Az a meggondolás is nagyon akadémikus, amelyik szerint egy zsidónak nem szabad elfogadnia egy nem zsidó segítségét. Vö.: *W. Grundmann*, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, 2. kiadás, 1959, 90.

élességgel állítja elénk a történet azt az új rendet, amelyet Isten akar létrehozni, és Jézus által jött az emberek közé. Ő hozta el, s mivel ő maga ezt a szeretetet megvalósította, másokat is megnyert neki, és képessé tette őket erre. „A felebarát Isten olvasókönyve” (E. Fuchs) – Jézus számára. A tanítvány számára sem lehet másként.

Foglaljuk össze: Jézus etikájának summázata az Isten- és az emberszeretet összekapcsolása. Mindkét elem a Törvényből származik (5Móz 6,5, illetve 3Móz 19,18). Ám az összekapcsolás révén mindkét Tóra-hely új megvilágításba kerül. Amikor a Mt 5,17, illetve a 22,40 ezt a Törvény beteljesüléseként értelmezi, akkor helyes nyomon jár. Ezzel az összekapcsolással új viszony jött létre a világgal. Az a világértelmezés, amit a törvény ad, kibővült és meghaladottá vált. A Törvény által le lehetett győzni a világot⁹⁹, legalábbis így tűnik. De a Törvényben csak a világ tükröződik. A szeretet mint Isten- és felebaráti szeretet együtt a történeti élet mozgásába helyez bele. Hogy a valóságban ez a szeretet mit követel, azt nem a Törvényből lehet kiolvasni. A szeretet új távlatokat, új látókört ad, szükségserűségek belátására vezet, amelyek mind túlmutatnak a Törvényen. Együttérzéssel veszi észre az út mentén fekvő megvert embert, s nem foglalkozik azzal, hogy esetleg ellenség.

Kitekintés

A szeretet mint az etika summázata: ez az Újszövetség alapakkordja. Szent Pál a többi előírás összefoglalásaként értékeli a felebaráti szeretet parancsát (Róm 13,9). Ebben a megfogalmazásban valószínűleg a Jézushagyománytól függ, nem pedig a hellenisztikus zsinagógai hagyományból merít. A Jak 2,8 királyi törvényként beszél a felebaráti szeretetről, amely nem ismer el semmilyen személyi tekintélyt külső kritériumok alapján. Az új parancs, amiről a János-evangélium Krisztusa beszél, a kölcsönös szeretet (Jn 13,34). Ezt ugyan a testvér szeretetére is leszűkítik (1Jn 4,20sk.), de a megokolás mindkét esetben hasonló: mint ahogy/mivel én

⁹⁹ Vö.: Linnemann, Gleichnisse 61., A gondolat előképe A. Schlatternél megtalálható.

is szerettek titeket (Jn 13,14 sk.). Külön kutatás témája lehetne, miként élt tovább ez a kettős parancs az Egyház és a kereszténység történetének későbbi századaiban. Egyvalamit azonban már most teljes bizonyossággal leszögezhetünk: ahol a keresztények életre váltották e kettős parancsolatot, ott ez Krisztus hathatós tanújának bizonyult. Ahol viszont megvetették és elárulták, ott hatalom és ragyogás sem tudta enyhíteni a tanúságtétel fogyatékos voltát.

IRODALOM: *G. Bornkamm*, Das Doppelgebot der Liebe, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, Berlin, 2. kiadás, 1957, 85–93.; *W. Grundmann*, Das Doppelgebot der Liebe, ZZ 11, 1957, 449–455.; *K. Hruby*, L'amour du prochain dans la pensée juive, NRTh 91, 1969, 493–516.; *C. Burchard*, Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Jeremias-émlékkönyv, Göttingen, 1970, 39–62.; *J. Ernst*, Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu, ThGl 60, 1970, 3–14.; *H. Zimmermann*, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, in: Die Zeit Jesu, H. Schlier-émlékkönyv, Freiburg, 1970, 58–69.; *V. P. Furnish*, The Love Command in the New Testament, Nashville–New York, 1972.; *G. Schneider*, Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe, TThZ 82, 1973, 257–275.; *A. Nissen*, Gott und der Nächste im antiken Judentum, WUNT 15, Tübingen, 1974.; *G. Sellin*, Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter, ZNW 65, 1974, 166–189, ill.: 66, 1975, 19–60.; *R. H. Fuller*, Das Doppelgebot der Liebe, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, H. Conzelmann-émlékkönyv, Tübingen, 1975, 317–329.; *D. Gewalt*, Der barmherzige Samariter, EvTheol 38, 1978, 403–417.; *R. Kieffer*, Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions a propos d'études de Lc 10,25–37, NTS 25, 1979, 454–468.; *H.-W. Kuhn*, Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium, in: Vom Urchristentum zu Jesus, J. Gnllka-émlékkönyv, Freiburg, 1989, 194–230.; *R. Pesch*, Jesus und das Hauptgebot, in: Neues Testament und Ethik, R. Schnackenburg-émlékkönyv, Freiburg, 1989, 99–109.

Kilencedik fejezet

Jézus küldetésének tekintélye

Ezt a kérdést súlyos egzisztenciális nehézségek terhelik. Rögtön szembe találjuk magunkat velük, amint címet keresünk a vizsgálandó probléma számára. A témát általában ilyen címek alatt szokták tárgyalni: „Jézus öntudata”, vagy „A messiási öntudat”. Csakhogy az evangéliumok nem tartalmaznak semmiféle pszichológiaiak minősíthető szöveget. Az evangéliumok a lét, nem pedig az öntudat kérdéseire keresik a választ. Jézus messiási volta érdekli őket, nem pedig messiási öntudata. Azért most előnyben részesítjük a küldetés tekintélye kifejezést.¹

A problémakör hűen visszatükrözi a zűrzavaros egzisztenciális helyzetet. Ezért tanácsos a következő megfontolásból kiindulni: A Jézusba vetett hit csak a feltámadás után sűrűsödik össze hitvallásokba, hitvallásszerű kijelentésekbe. E hitvallás alapján gyűlt össze húsvét után a tanítványi közösség, s jött létre az Egyház. Az Egyház mindazok közössége, akik a hitvallásban kapcsolódtak Jézushoz. Ezt a hitvallást azután visszavitték az evangéliumokba. Jézusra vonatkozó hitvallást téve az evangéliumok olyan írásoknak mutatkoznak, amelyekben történelem és kérés, egyszerű hirdetés és hitigazságok kimondása keveredik. Ha csak a szinoptikus evangéliumokra korlátozzuk a vizsgálatot, akkor nem különösebben nagy az ilyen szövegek száma. Igaz ugyan, hogy mindegyikük igen hangsúlyos helyen áll. Elsőként talán Péter tanúságtételét említhetjük (Mk 8,29; Lk

¹ Vö.: *F. Hahn*, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, in: szerk. *K. Kertelge*, *Rückfrage nach Jesus*, QD 63, Freiburg, 1974, 11–77, kül. 49. Itt a küldettség elismertetésére vonatkozó igényről olvashatunk.

9,20). A Mt 16,16 ezt a Jézusról szóló hitvallást kibővíti Jézusnak Messiásként és Isten fiaként történő megvallásával. A kereszt alatt álló római százados Isten fiának nevezi Jézust (Mk 15,39; Mt 27,54).² Egyedül a Mt 14,33 hagyományoz ránk egy másik hitvallás jellegű szöveget, amelyben a tanítványok Isten fiának mondják Jézust a vízen járásról szóló epifániatörténetben.³ Említhetünk még az Emberfiáról szóló részeket, bár ezek sosem jelennek meg hitvallás formájában (például így: te vagy az Emberfia).

A következő krisztológiai címek: Messiás, Isten Fia, Emberfia (az első kettő ebből hitvallás jellegű szövegekben is felbukkan) bírnak a legnagyobb jelentőséggel vizsgálódásunk számára. Az újszövetségi hitvallásokban egyéb krisztológiai címek is felmerülnek, mindenekelőtt a hitvallás Jézusról, az Úrról („küriosz”), amely a pogánykeresztény páli közösségek számára lesz fontos, itt azonban nem kell foglalkoznunk vele.

Ha tehát ezekből a húsvét utáni hitvallásokból indulunk ki, akkor megállapíthatjuk, hogy ezek tartalmát erősen befolyásolta a földi Jézusra való visszaemlékezés. Mindez nemcsak a messiási és az istenfiúságot hangsúlyozó esetekben van így, hanem az Emberfia terminus esetében is, amely pedig nem került bele semmilyen hitvallás jellegű szövegbe. Ezt a befolyást akkor érzékeljük, ha figyelembe vesszük a Messiás, az Isten Fia és az Emberfia krisztológiai méltóságnevek előtörténetét. Ez az előtörténet a zsidó teológiához vezet el bennünket, az ószövetségi, illetve az intertestamentális irodalom darabjainak világába. Kezdjük az Emberfiával!

Az Emberfia az apokaliptika számára a várt megmentő a végidőkben. Mennyei lény, aki Isten mellett él, már a teremtés előtt is mellette létezett, s nem ember. Ezért a legrégebb ismert emberfia-jövendölés, a Dán 7,13 éjszakai víziója így ír: „olyan volt, *mint* egy Emberfia”. Az illető

² A Lk 23,47 szerint a centurio így szól: „Ez valóban igaz ember volt.”

³ Más műfajt jelent a Jézus megkeresztelését elbeszélő perikópa, ahol a Mennyei Atya fiának ismeri el Jézust (Mk 1,10; 9,2–8, illetve párhuzamos helyeik). A főpapnak a Főtanács eljárása során feltett kérdése is utólagos keresztény átdolgozás nyomait mutatja (Mk 14,61 és párhuzamos helyei). A szinoptikus evangéliumokban fellelhető, húsvét utáni hitvallások kérdésről ld.: R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, My Sal III/1. 227–388., különösen: 234.

egyébként hirtelen, a fellegeken utazva jó elő.⁴ A 4Ezdr 13 ezt a beszéd-módot veszi át: „Láttam, amint a szélvihar a tenger szívéből olyat hozott elő mint egy ember. Néztem s íme ez az ember az ég felhőivel együtt szállt, és ahová arcát fordította és odatekintett, minden megremegett... (3. vers). Hénoch könyvében azután a várakozás az Emberfia szó titulusszerű használatává szilárdul. Azt mondják róla, hogy nevét a végítélet órájában a lelkek ura előtt mondták ki, bár már kimondták a nevét, mielőtt az Isten megteremtette a napot és az állatövi jegyeket, s mielőtt az ég csillagai keletkeztek (Hennaeth 48,2 sk). Legfontosabb feladata az, hogy uralmának trónján ülve ítéletet mondjon a népek felett (69,27sk.). Ő őrzi az igazak sorsát, ők maguk pedig nevében megmenekülnek, mivel ő az, aki bosszút áll életükért (48,7).

A szinoptikus hagyomány Emberfia-kijelentései is a Dán 7,13-hoz kapcsolódnak. A legvilágosabban ez az úgynevezett szinoptikus apokalipszisben (Mk 13,26) nyilvánul meg. A széles körben elterjedt nézet szerint⁵ e szövegbe eredetileg egy zsidó, vagy inkább zsidó-keresztény apokaliptikus művet dolgoztak be. Az eljövendő Emberfiáról (azaz Jézusról) van itt szó, amint eljön az ég felhőin hatalomban és dicsőségben. Az ítéletet hozó, a végidőkben fellépő Emberfiának ez az evangéliumi leírása messzeemenően a zsidó apokaliptikához kapcsolódik. A Mt 25,31, illetve 19,18 szerint a népeket megítélő Emberfia ugyanúgy dicsőségének trónján ül, mint a Hén 69,27sk. leírásában. Ezzel szemben alapvetően mást észlelünk a földi Emberfiáról szóló logionokban. Jézus, az Emberfia a vámosok és a bűnösök barátja (Mt 11,19 és párhuzamos helyei), e világban nincs hazája, nincs otthona (Mt 8,20 és párhuzamos helyei), bűnöket bocsát meg (Mk 2,10 és párhuzamos helyei), ura a szombatnak (Mk 2,27 és párhuzamos helyei), mindenekelőtt azonban az emberek elvetik és megölik (Mk 8,31; Mt 17,22; 20,18; 26,24, illetve párhuzamos helyeik). Sem-

⁴ A Dán 7,13-ban még nem figyelhetjük meg az „emberfia” szó címszerű használatát, pedig mindegyik későbbi ilyen tárgyú spekuláció ehhez a szöveghez nyúl vissza. *U. B. Müller*, *Messias* 60 a Dán 7,13-ban felbukkanó Emberfiában a népek vezetőjének eszméjét látja, e gondolat szerint minden földi népnek megvan a maga égi reprezentánsa. Az, aki az Emberfiához hasonló, az Izraelt képviseli. Az Emberfia képzet vallástörténeti háttere vitatott. Vö.: az irodalmat in: *Bracht*, *Menschensohn* 206–266.

⁵ Vö.: *Gnilka*, *Markus* II. 211sk.

mi kétségünk sem lehet afelől, hogy ez az Emberfia, akit az eredeti elképzelések a mennyi létnődba helyeznek, valódi ember az emberek közt.

Mindenesetre az Emberfia a zsidó hagyomány számára sem maradt mindvégig kizárólag égi jelenség. Az Emberfiáról és a Messiásról szóló elképzelések bizonyos mértékig összeolvadtak.⁶ A Messiás földi valaki, aki Dávid házából származik. Az Emberfiát gyakorta az ennek megfelelő nevekkel illetik, mint „felkent” (Hen 48,10), „a férfi fia” (Hén 62,5; 69,29), sőt néhol magával a mennybe elragadott Hénochhal is azonosítják (Hén 71). Különösen az jellemző, amint az Emberfiára szállnak a Messiás feladatai, mint például Izrael ellenségeinek megsemmisítése (4Ezdr 13,8–13), illetve Izrael országának helyreállítása (Dán 7,14).⁷

Ezzel el is érkeztünk a Messiás problematikájához. Kitűnő betekintést nyújt a farizeusi gondolkodásmód jegyeit magán viselő, általános Messiásvárásról a 17. és 18. salamoni zsoltár (PsSal)⁸. A Messiást királynak, s az Úr felkentjének⁹ nevezik, máshol „az Úr által tanított igazságos király”

⁶ E tényt meggyőzően mutatta ki két kutató is: *K. Müller*, BZ 16, 1972, 161–187., 17, 1973, 52–66, illetve *U. B. Müller*, *Messias*, 52skk., 90skk., 117skk., 144skk. A 4Ezdr 13 vonatkozásában *U. B. Müller*, 119–122 inkább azzal számol, az Emberfia vonásait vitték át a Messiás alakjára.

⁷ Ezek szerint tehát a szinoptikus evangéliumokban és a zsidó hagyományban két párhuzamos fejlődési vonalat találunk, amelyek az égitől a földi Emberfiáig ívelnek. *K. Müller*, Bz 17, 1973, 66. ezt másként látja. Szerinte a szinoptikus hagyomány ott kezdődik, ahol a zsidó tradíció véget ér: azaz a földi lényként elgondolt Emberfiánál. Meg lehet természetesen kérdezni, miért nem tartja magát a zsidó hagyományban az Emberfia elképzelés. *U. B. Müller*, *Messias* 146sk. két okot is megjelöl. Egyfelől a zsidó orthodoxia Istene semmiféle partnert nem tűrt meg maga mellett, másfelől pedig a nacionalista várakozások erősebbnek bizonyultak a zsidóságon belül. Hogy Hénoch és a 4Ezdr egyaránt csak fordításban maradt ránk, annak okát is meg lehet adni: e tény a farizeusi opposzió ellenállásával magyarázható. Lehetséges, hogy a zsidóságon belül szélesebb körökre volt jellemző az Emberfia-várás, mint azt irodalmi adataink alapján gondolnánk? Erre a kérdésre egyelőre nem tudunk válaszolni.

⁸ *J. Schüpphaus*, *Die Psalmen Salomos*, ALGHL 7, Leiden, 1977, 137. szerint az ilyen címrattal ellátott pszeudoepigrafa zsoltárszövegekben a Kr. e. 1. század közepe körüli farizeusi teológia és vallásosság megnyilvánulását kell látnunk.

⁹ A „tu küriu”-hozzátétel a 17,32-ben szövegkritikai szempontból vitatott, bár tartható. Tartja: *S. Holm-Nielsen*, *Die Psalmen Salomos* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischen Zeit 4/2), Gütersloh, 1977, 104. jegyzet a 32. vershez. A fogalom egyébként a 18,7-ben is felmerül.

a neve (17,32); ismét máskor pedig Dávid fia (17,21). Érkezése a „mi Istenünk királyságával” függ össze (17,3 sk.). Legfontosabb feladata az, hogy Izraelt szent népként újra összegyűjtse, igazságosságban vezesse, és mindegyiküket rávezetni Isten igazságosságának műveire (17,26–28. 41., 18,8). Isten szent Lélekkel fegyverzi föl őt, így reménye egyedül az Istenben van, maga pedig teljesen bűn nélkül is való (17,37. 34. 36). Az az intenzitás azonban, amely például a PsSal 17-ben érezhető, inkább arra a Messiásra irányul, aki Izrael bűnösnek bélyegzett ellenségeit elűzi:

*„hogya megtisztítsa Jeruzsálemet, amit a pogányok széttapostak,
hogya igazsággal és bölcsességgel kitaszítsa örökrészükből a bűnösöket,
hogya miként fazekas az edényt, úgy zúzza össze a bűnösök fennhéjázását,
hogya vasvesszővel törje össze őket,
hogya ajkának igéjével megsemmisítse a törvény nélküli népeket,
hogya fenyegetése miatt a népek elmeneküljenek arca elől,
s hogya a bűnösöket szívük szavában fenytse meg.” (17,22–25)¹⁰*

A Messiás így nemcsak Izrael vitathatatlan hatalmú vezetője, hanem az egész világ kormányzója is lesz, aki „szájának igéivel mindörökké uralma alá veti a földet.” (17,35) Éppen ellenségein aratott győzelme miatt kap a Messiás olyan formátumot, amely immár szétfeszíti az emberi lét kereteit, s ez teszi őt lassan a történelemből kiemelkedő, eszkatológikus alakká. Ha a Messiás és az Emberfia származásukat tekintve alapján különbözök is, de ez utóbbi összefüggésben „semmi különbség nincs a nemzeti és a transzcendens üdvözítő között.”¹¹ Idegen népek érkeznek majd, hogy meglássák a Messiás dicsőségét, mégsem részesülnek az üdvösségből. Csak hazahozzák a száműzött izraelitákat – „Sion megfáradt fiait” – Sionba. (17,31)¹²

Vitathatatlan, hogy Salamon zsoltárainak a nép egybegyűjtéséről szóló része – noha megfogalmazása nagyrészt általánosságban mozog –, és a

¹⁰ A fordítás alapjául S. Holm-Nielsen német szövege szolgált.

¹¹ Völz, Eschatologie 221.

¹² A qumráni kéziratok messianológiája, amelyet a két Messiás várása jellemez, szintelen és erőtlen marad. Mégis, a qumráni hagyomány is tartalmazza az ellenségtől való megszabadulás elemét. Ez megnyilatkozik a végidőkben vívott háború eszméjében (1QM).

szinoptikus hagyomány Jézus működéséről festett képe között nagy a hasonlóság. Van azonban föltétlenül megkülönböztető sajátossága a Jézusról rajzolt képnek az életének történeti valóságára való visszaemlékezésben, és ez szenvedése és elvetettsége. A Mk 8,29–31 tanúsága szerint Péter Krisztus-hitvallása után nyomban ott áll Jézus első olyan jövődölése, amelyben előre elmondja saját szenvedését, elvetetését és halálát: „Az Emberfiának sokat kell szenvednie...” A Krisztusról az Emberfia-prédikátumra történő váltás nemcsak a közkeletű messiási elvárásokat, hanem az Emberfiára vonatkozó ismert elgondolásokat is korrigálja. A szenvedéstörténetben a „Krisztus”, illetve az abból levezetett „király” címzés uralkodik. Kajafás és Pilátus, Jézus földi bírái, megkérdezik, hogy ő-e a Krisztus, illetve a zsidók királya (Mk 14,61; 15,2). Amikor a főpapok és az írástudók így gúnyolják keresztje alatt: „Krisztus, Izrael királya” (15,32), akkor a hamis zsidó messiási várakozások és ezek keresztény megvalósulása csap össze nagy erővel. A hit legalábbis így látja.

Isten fiáról is beszél az Ótestamentum. A Messiást, illetve a várva várt üdvhozót azonban sehol sem nevezik kifejezetten Isten Fiának, sem az Ószövetségben, sem pedig a zsidó hagyományban. A Nátán-jövendölésben csak Isten beszél így róla: „Az atyja leszek, ő meg a fiam lesz. Ha eltévelyedik, az emberek módjára bottal fegyelmezem, s olyan csapásokkal, amilyenek az emberek fiait érik” (2Sám 7,14). A képi nyelvezet értelme világos. Azt is figyelembe szabad vennünk, hogy az örök fennállás ígérete dávidi házára, királyságára és trónjára együtt érvényes (7,16)¹³. Isten fiának lenni az Ószövetségben annyit jelent, mint különleges viszonyban állni vele, tőle kiválasztottnak lenni. Így Izrael népe Isten fia, sőt Isten elsőszülöttje (2Móz 4,22; Jer 31,9; 3,19), a gonoszok által üldözött igaz pedig az, akinek Istenhez való viszonyát az üldöztetés során próbára teszik (Bölcs 2,13. 16. 18). Különösen érdekes kérdés Izrael királyának istenfiúsága, hisz ő Isten népének élén áll, s így mintegy saját személyében reprezentálja a nép Jahvéhoz fűződő viszonyát. Vitatott a királyról szóló követ-

¹³ A 4Q flor 10sk. szerint a 2 Sám 7,11–14 a Messiásra, Dávid leszármazottjára utal. A 4Ezdr 7,28, 13,32. 37. 52; 14,9 latin szövege („filius meus”) mint megjelölés nem sokat mond, mivel a görög „paisz” megfelelőjeként került jelenlegi helyére. A görög szó fordítása viszont a héber „‘abdi”’. Vö.: E. Lohse, ThWNT VIII. 362.

kező bibliai passzus értelmezése: „A fiam vagy, ma nemzetelek téged.” Az eléggé biztosnak tűnik, hogy a „ma” kifejezés a király trónralépésének napját jelenti, amelyen a király Isten fiává vált. Mindenesetre ez a passzus a metafora keretei között marad. Vagy fiúvá fogadásként értjük – amelyet talán a trónralépés rituáléjának keretei közt egy próféta mondott ki¹⁴ –, vagy inkább a legitimációt kijelentő mondásként, amely úgyszintén a királyi rituálé része volt.¹⁵

Isten megtapasztalása Jézusban sokkal több, mint a kiválasztottság. Ezért azután az őt Isten Fiának valló keresztény közösség nem talált ennek megfelelő ószövetségi mintákat. Jézusban közvetlenül Istent tapasztalták. Mindez azért figyelemre méltó, mert a szinoptikus evangéliumokba nemcsak olyan szövegek találtak utat, ahol Jézust az Isten Fiának nevezik, hanem olyanok is, amelyek abszolút értelemben vett Fiúként beszélnék róla. Mind a két fajta szövegre jellemző, hogy Atya és Fiú egymás felé fordulása kerül a középpontba. Ez a helyzet akkor, amikor a Fiú Atya iránti engedelmességéről van szó (Mk 13,32 illetve párhuzamos helyei¹⁶), vagy amikor a Fiúnak az Atyától kapott hatalmáról olvasunk (Mt 11,27 és párhuzamos helyei). Az Atyának és a Fiúnak a viszonyáról szóló abszolút kijelentések a kereszténység sajátjának tekinthetők.¹⁷ A Fiúra átruházott atyai teljhatalom az isteni kinyilatkoztatás tette, amely Atya és a Fiú állandó kölcsönös ismeretén alapul: „És senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és akinek a Fiú kinyilatkoztatja.” Ez a kölcsönös ismeret a kölcsönös önmegismertetéssel függ

¹⁴ H.-J. Kraus, Psalmen I., BK AT 15/1, Neukirchen, 3. kiadás 1966, 18–20.

¹⁵ G. Fohrer, ThWNT VIII. 350–352., párhuzamként idevonja azt az esetet, amikor az apa törvényesnek ismeri el házasságon kívüli gyermekét. A messiási érdeklődésű 4Q flor 18sk. azonban a Zsolt 2-ből nem a 7. verset, hanem az 1sk.-t idézi.

¹⁶ A Fiú nem ismeri sem a napot, sem az órát, ez pedig arra utal, hogy a Fiú elismeri az Atya eszkatológikus rendelkező hatalmát.

¹⁷ Vö.: Hahn, Hoheitstitel 329. A fiúról tett abszolút kijelentésekkel találkozhatunk a szétválasztott gnózis bizonyos szövegeiben. Vö.: Die dreigestaltige Protennoia, 21–24, ThLZ 99, 1974, 737. A mandaikus irodalom mindig valami kiegészítést is mond a fiúról: elsőszülött fiú, Isten fia, az élet fia. Vö.: M. Lidzbarski, Ginza, Göttingen-Leipzig, 1925, 613. (regiszter). Eltekintve attól, hogy ezek az írásművek mind fiatalabbak, mint az Újszövetség, látnunk kell, hogy a bibliaitól merőben eltérő teológiai koncepció alapján állnak. A protennoia tagjai ugyanis az Atya, az Anya és a Fiú.

össze. Benne van a szerető megismerés vonala, amely az Atyától a Fiún át az emberek felé tart.¹⁸

Alig tettük meg az első lépést a kutatásban, amellyel Jézus küldetésének tekintélyére kérdeztünk rá, máris megállapíthatunk valamit. Az előtte adott, központi jelentőségű krisztológiai felségnevek, mint Emberfia, Messiás, Isten Fia, a Jézusról való személyes kapcsolat révén új értelmet nyertek. A terminusok fontos kapcsolódási pontok a keresztény hitvallás számára is, átvételük során azonban nem bizonyulnak kielégítőnek. Mindebből két további következtetés adódik. Egyfelől a nem kielégítő felségnevek miatt érthető, hogy a korakeresztény közösségek hitük megvallásában nem maradtak meg egyetlen krisztológiai felségnév használatánál, hanem egy sor hasonló címet felvettek szótárukba. Ezért azután a felségnevek nem kielégítő voltát kiegyensúlyozza a többi felségnév nagy száma. Ehhez járul még az a megfigyelés, hogy a fenségességre utaló terminusok előtörténetük során sem mindig választhatók el élesen egymástól. A hozzájuk kapcsolódó elképzelések és várakozások keresztezik egymást. Ez különösen szembetűnő, ha a Messiás és az Emberfia elnevezéseket hasonlítjuk össze.¹⁹

Ugyanakkor a meglévő messiási címek nagy száma, valamint az a tény, hogy az adott messiási fölfogások eléggé elnagyoltak, óvnak attól, hogy Jézust egyetlen fogalomba akarjuk beszorítani.²⁰ Mielőtt azt kutatjuk, hogyan használta maga Jézus igehirdetésében ezeket a felségneveket, a rejtett krisztológia útját kell járnunk. Ez pedig nem mást jelent, mint Jézus szavait és tetteit újból felidézni, és összeállítani mindazokat az elemeket, amelyek leírják küldetésének tekintélyét. Jézus képe ebben a megvilágításban sokkal élesebben látszik majd, mint amennyit belőle az adott felségnevek meg tudnak mutatni. Ez a rejtett krisztológia arra irányítja a fi-

¹⁸ Az interpretációról ld.: *Gnilka*, Matthäusevangelium I. 436–439.

¹⁹ *Gunkel* (in: szerk. *E. Kautzsch*, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II. utánnyomás Darmstadt 1962 = 1900, 348.) a 4Ezdr könyvét „az eszkatologikus gondolatvilág kompendiumának” nevezi.

²⁰ Ugyanezt kell mondanunk avval a kísérlettel szemben, amely Jézusban a Deuteroizaiásnál szereplő örömhírt hozó hírnököt látja. A részletekről ld.: *H. Frankemölle*, *Jesu als deuterojesajanische Freudenbote?*, in: *Vom Urchristentum zu Jesus*, *Gnilka*-emlékkönyv, Freiburg, 1989, 34–67.

gyelmünket, ami Jézusban sajátos. Ha ezt a vizsgálatot elvégeztük, akkor majd az eredmények birtokában visszatérhetünk a lehetséges felségnevekre.

Egész eddigi vizsgálatunk lényegesebb pontja a „baszileia tu theu” kifejezés, azaz Isten országa volt. Kétségtelenül ez a fogalom van igehirdetésének központjában, s ez működésének sarokköve is. Így a jelen kérdés megoldásához is mindenekelőtt e fogalmon keresztül vezet az út. Isten országa végérvényes, maradandó, a végleges üdvösség, melyet Isten fog működtetni, s már el is kezdte ezt, az új és érvényes rend, amelyet fel kell állítani, s amely ellentétben áll a világ törvényszerűségeivel.

Jézus utánozhatatlan módon hirdette meg Isten országát. Ugyanakkor az Isten országát ömellette és őutána is hirdetni kell. Ezért akik ezt a feladatot megkapják, azoknak ugyanúgy kell ennek eleget tenniük, mint ahogy Jézus tette. Mindez azonban csak Jézus megbízásából, az ő nevében lehetséges. Részt kell venni abban, amit Jézus tett, bár a tökéletes utánzás természetesen lehetetlen, hiszen Jézus nemcsak meghirdette Isten eljövendő országát, hanem az őbenne, szavában, tetteiben, személyében meg is valósult. Számos példabeszédében utal arra a dinamikus viszonyra, amely Isten országának jelenvalósága és jövőidejűsége közt fennáll. Leírta a határtalan szeretet szabta új rendet, amely utat akar törni magának a világ törvényszerűségeinek megszilárdult struktúráiba. E példabeszédek kapcsán felhívtuk a figyelmet arra az összefüggésre, amely az általa közvetített örömhír és Jézusnak az emberek közti nyilvános működése közt fennáll. A tékozló fiúról, vagy a szőlősgazdáról stb. szóló példabeszéd elemzéskor láttuk, hogy az örömhír szavahihetőségének alapja Jézus működése az emberek között. Ez azonban természetesen még nem ok arra, hogy allegorizálva értelmezzük a példabeszédeket. Isten országának eljövetele azt jelenti, hogy Isten felállítja kegyelmi országát. Ezért Isten eljövendő országának jelenvalósága Jézus működésében végeredményben azt jelenti, hogy Isten közvetlen módon működik Jézusban, szeretete pedig kézzelfoghatóvá vált Őbenne.

Ez a végleges érvényű üdvösség abban nyilvánul meg, ahogyan Jézus elfogadja a bűnösöket, és asztalközösséget tart fenn a vámosokkal, prostituáltakkal és kitalizottakkal, ahogyan odafordul a betegekhez, a nyomorultakhoz, a megszállottakhoz, az örültekhez, és hathatós segítségben ré-

szesíti őket. Amikor e cselekedeteiért, amelyek a világ törvényszerűségei szempontjából botrányosak, kritizálják, akkor felhatalmazására hivatkozik: „De ha én az Isten ujjával űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa” (Lk 11,20). „...s itt nagyobb van, mint Jónás... s itt nagyobb van, mint Salamon.” (Mt 12,41sk.) Az üdvösség elválaszthatatlan Jézus személyétől – végső érvényű működésének egyik legfőbb jellegzetessége ez. Nagy különbség ez például Qumránhoz képest, ahol ismerték ugyan az üdvösség jelenvalóságának fogalmát, de az, hogy egy személyben összpontosul, fel sem merül bennük: „Boldog a szem, amelyik látja, amit ti láttok. Bizony mondom nektek, hogy sok király és próféta akarta látni, amit ti láttok és nem látta, és hallani, amit ti hallotok és nem hallotta” (Lk 10,23sk.). Jézus e szavakkal hívta fel az emberek, illetve alighanem tanítványainak figyelmét nyilvános működésének üdvtörténeti jelentőségére. Ugyanakkor azt is érzékeltetni akarta, hogy a népében gyökerező ősi vágyakozás a végső üdvösség iránt, melyet a próféták is megjósoltak, benne teljesedett be. A hit, amelyről a csodákról szóló történetekben eléggé általános módon van szó, s amelyet a szenvedő emberek beléje vetettek, túlnő a segítségre szorulóknak adott helyzetén, hit abban, hogy Jézus az üdvösség elhozója.

Jézus tudatában van annak, hogy Isten országa eljövételének hirdetésére szóló küldetése Izrael egész népére vonatkozik. A népben található számtalan irányzattal ellentétben mindennemű szeparatizmust elutasít. Izrael felé való nyitottságában úgy tudja feleleveníteni a népek zarándoklatáról szóló ősi prófétai gondolatot, hogy közben kapcsolatba hozza Isten országának a beköszöntével. Izrael népének hirdeti Isten kötelező érvényű akaratát, mindazt megmondja, amit tennie kellene, bejelenti az üdvösség új rendjét, amely minden eddigit felülmúl, mindent maga mögé utasít. Eközben saját gondolatait közvetlenül ütközteti Istennek a Tórában található régi előírásaival. Immár nem a Törvény passzusai, hanem az Isten országáról szóló beszéd, az Ő, Jézus szavai rendelkeznek kötelező érvénnyel az üdvösség szempontjából. E szavak döntenek az ember üdvösségéről. Az egyén jövő és örök sorsát az határozza meg, hogyan dönt: elfogadja, vagy elutasítja Jézus baszileia-hirdetését.

Miként Isten egykor a próféták által prófétatanítványokat hívott meg, úgy Jézus is embereket hív meg, hogy különleges követői legyenek. Ez is

küldetése tekintélyét bizonyítja. Semmi, még a családi kötelek sem helyezhetők Jézus követése elé (Mt 10,37). „Aki elveszíti életét értem, az megmenti azt.” (Mk 8,35)

Összefoglalva mindazt, amit Jézus küldetésének tekintélyéről eddig elmondtunk, abból indulunk ki, hogy Jézussal érkezett a véglegesség, az ő személyén keresztül maga Isten hozza el a végső üdvöt. Küldetésének méltóságát nem lehet összefoglalni egyetlen felségnévvel kategorizálva. Jézus több volt, mint próféta. A Törvény és a Próféták Jánosig tartanak (vö.: Lk 16,16).²¹ Bizonyára számos lényeges messiási vonást is felfedezhetünk Jézus működésében, ha összehasonlítjuk azzal a messiásra vonatkozó elvárással, amelyet Salamon zsoltáraiból nyerhetünk. Hiányzik azonban a kortársi felfogásra oly jellemző nemzetpolitikai vonás. Ez az a különbség, amely miatt nem lehet levezetni Jézus küldetésének tekintélyét a korabeli áramlatok egyikeből sem.

Mielőtt azonban tovább kérdeznénk, egyéb megfigyeléseket is be kell vonnunk a vizsgálat menetébe. Hatalmát olyan különleges beszédmóddal vezeti be a Szentírás, amely magára Jézusra megy vissza. Ezek az „ámen”-nel (Bizony mondom...) kezdődő bemondások, amelyek többnyire eszkatologikus tartalmúak, a végidőkre vonatkozó bejelentést közölnek, és végeredményben szoros kapcsolatban állnak a baszileiáról szóló igehirdetéssel. Bizonyára számos olyan mondás létezik, amelyet csak utólag láttak el a bevezető ámen szócskával. A János-evangéliumban néhol még meg is kettőződik ez az ámen. Mégis valószínű, hogy ez a beszédfordulat mint olyan, az Ő eredeti szólásmódja.²² Így, ezzel az ünnepélyes bevezető for-

²¹ A „végidők prófétája” sem megfelelő kategória. Ezt *Hahn*, *Hoheitstitel* 351–404 írja le részletesen, kitérve e cím és a Messiás-terminus közti különbségekre. *Hahn* szerint a Mózesrel egyenértékű „végidők prófétája” cím illik leginkább Jézus működésére. (382.)

²² *K. Berger*, *Die Amen-Worte Jesu*, BZNW 39, Berlin, 1970 vitatja e mondások hitelességét. Érvelésében rámutat, hogy ez a fordulat a Test Abr (Ábrahám Testamentuma) két helyén is megtalálható, s a hellénisztikus zsidó körökre vezetendő vissza. Eltekintve attól, hogy *Berger* túlságosan sokat vár el az egyediség kritériumától, meg kell jegyeznünk, hogy mind a két kérdéses előfordulási hely túlságosan fiatal. *Jeremias*, *Zum nicht-responsorischen Amen*, ZNW 64, 1973, 122sk. szerint a Test Abr A-recenziója, amelyre *Berger* hivatkozik, középkori eredetű. Vö.: még: *E. Janssen*, *Testament Abrahams: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/2*, Gütersloh, 1975, 222. 140. jegyzet.

mulával indított mondatban biztatja az ismeretlen asszonyt is, aki Betániában a leprás Simon házában olajat önt a fejére: „Bizony mondom nektek, az utolsó ítéletkor emlékeznek majd az asszony e tetteire.” (Vö.: Mk 14,9.)²³

Egy korai krisztológiai meghatározás azonosítja Jézust az isteni bölcsességgel.²⁴ Ám ez az azonosítás nem vezethető vissza közvetlenül Jézusra. Jézus némely megnyilvánulása kétségtelenül bölcsességtanítóra vall. Az általa használt nyelv valóban poétikus, sőt szuggesztív, költeményeket ír, a példabeszédek elbeszélésében pedig vitathatatlanul mesternek bizonyul. Amikor Salamonnál magasabbra helyezi saját magát (Mt 12,42 és párhuzamos helyei), azzal azt mondja, hogy Ő felülmúlja Izrael, sőt az egész világ legnagyobb, univerzális bölcsét, akit hallgatni még a messi Sába királynője is eljött Jeruzsálembe.²⁵ A Jeruzsálem megátalkodottsága miatti panasz, melynek második részébe Jézus a népért való odaadó fáradozás miatt saját magát is belefoglalja, valóban emlékeztet a bölcsesség-irodalom formakincsére (Mt 23,37 és párhuzamos helyei). Jézus a bölcsesség küldötteként tűnik elénk e helyen, az isteni bölcsesség követeként, aki Isten helyett beszél. Legkésőbb Máté azonosítja Jézust a Bölcsességgel.²⁶ Ha azonban a példabeszédeket összekapcsoljuk a bölcsességtanítással, feltűnik, hogy az utóbbiak nem választhatók el a baszileia-igehirdetéstől. Bölcsességi vonásokat mutató beszédében Jézus isteni lélek hordozójának bizonyul.²⁷

Ezzel az Emberfia problematikájához érkezünk. Beszért Jézus az Emberfiáról? Vajon az Emberfiának tartotta magát? Talán az Emberfia-fogalom adja meg a végső felvilágosítást, a mindent megmagyarázó formulát, amely Jézus küldetésének tekintélyére vonatkozó kérdéseinkre megfelel?

²³ Az elemzést és az értelmezést ld.: *Gnilka*, Markus II. 221sk., 225sk.

²⁴ A problémáról ld.: *Christ*, Sophia.

²⁵ Vö.: *M. Hengel*, *Lehrer der Weisheit*, 151sk.

²⁶ Vö.: Lk 11,49: „Azért azt mondja az Isten Bölcsessége: küldök hozzátok...” A Mt 23,34 variációja: „Íme küldök nektek...”

²⁷ Az Emberfia és a Messiás egyaránt kiemelkedő szellemi képességek birtokosa. Vö.: Iz 11,1–4; PsSal 17,37; 18,7 sk., Hén 49, 1–4; 51,3; 62,2.

E kérdésről végtelen vita zajlik.²⁸ Megértéséhez tudni kell, hogy az Emberfiáról szóló logionokat hagyományosan általában három csoportra szokás osztani: az eszkatológiai irányultságúakra (vezérszó: az Emberfia eljön majd az ég felhőin, hogy ítéletet tartson), a szenvedéstörténeti irányultságúakra (vezérszó = az Emberfiának sokat kell szenvednie és elvetik), valamint egy harmadik csoportra, amelynek logionjai azonban nem foglalhatók össze egyetlen vezérszó segítségével. E logionok mindenesetre a földi Emberfiáról szólnak, bűnbocsátó hatalmáról, arról, hogy nincs hová lehajtania a fejét stb. Amikor a fentiek során szót ejtettünk a keresztény Emberfia-krisztológia saját jellegéről, és hogy megelőző zsidó emberfia-fölfogásból táplálkozik, valamint hogy a történeti Jézusra való emlékezés alakította, minderről futólag már említést tettünk.

Az szinoptikus hagyomány Emberfia-képén két dolog nagyon föltűnő. Először is csak Jézus beszél az Emberfiáról. Soha senki nem nevezi őt így. Ez az elnevezés csakis Jézus-logionokban bukkan fel. Másfelől az is feltűnő, hogy Jézus mindig egyes szám harmadik személyben beszél az Emberfiáról. Sehol sem mondja: én, az Emberfia. Ezeket az Emberfia-logionokat belehelyezték az evangéliumok írott szövegébe, s ez kétségtelenül bizonyítja, hogy a korai keresztény közösség szilárdan hitte: az Eljövendő és mindeneket megítélő Emberfia maga Jézus. Az, hogy egymás mellé állították az eszkatológiai Emberfiáról szóló kijelentéseket és azokat, amelyek a szenvedő és a földi Emberfiáról szóltak, ugyancsak ezt bizonyítja. De vajon mi a helyzet Jézus igehirdetésével? E tekintetben különös figyelmet keltett a Lk 12,8: „Aki tanúságot tesz rólam az emberek előtt, azt majd az Emberfia is magáénak vallja az Isten angyalai előtt.” E logionban a beszélő „én”-Jézus és az Emberfia elválnak egymástól, mintha két külön személyről volna szó.

A Lk 12,8 mindvégig kiindulópontként szolgált a megítélés számára. Míg Bultmann²⁹ felfogása szerint Jézus úgy beszél az eljövendő Emberfiá-

²⁸ Vö.: *Tödt*, Menschensohn című, a kérdés szempontjából még ma is alapvető művét. Az utóbbi idők vitáiról: *A. Vögtle*, Bezeugt die Logienquelle die authentische Rede Jesu vom Menschensohn? In: *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Freiburg, 1985, 50–69.

²⁹ *Theologie* 30–33.

ról, mintha másik személy volna, addig Conzelmann³⁰ szerint a Lk 12,8 mintegy eleve feltételezi Jézus és az Emberfia azonosságát, ezért ez a logion a közösségre volna visszavezethető. Ugyanez a helyzet lenne jellemző a teljes Emberfia-hagyományra is. Újabban E. Lohse³¹ és A. Vögtle³² is a feltámadás utáni időszakra akarja datálni az összes Emberfia-kijelentést. Nem lehet ugyanis szerintük elképzelni, hogy különbséget tegyünk Jézus igehirdetésén belül a megjövendőlt Emberfia és maga Jézus között. Az sem valószínű, hogy Jézus saját, az ítéletkor megjelenő alakját Emberfiának nevezte volna. Ez utóbbi körülmény ugyanis csak húsvét után vált érthetővé, kimondhatóvá. Ezen felül azt sem szabad elfeledni, hogy Jézus meghirdette Isten országának eljövetelét, ami mellett nem jut hely az Emberfia-várakozásoknak. Ez abban is megnyilvánul – így Lohse és Vögtle –, hogy nem létezik olyan Jézus-logion, amely egybekapcsolná az Isten országát és az Emberfia alakját.³³

L. Goppelt ezzel szemben a Lk 12,8-at, és az összes, a földi Emberfiáról szóló logiont Jézusra vezeti vissza.³⁴ Jézus következetesen a talányos egyes szám harmadik személyt használja, hogy ezzel burkoltan utaljon magára mint az Emberfiára. Ez a beszédmód – állítja Goppelt – nem a népnek, hanem a tanítványoknak szól, akik képesek voltak meg is érteni. Egy másik kutatási irányzat végül a földi Emberfiáról szóló logionokat állítja a középpontba. Ennek során többen is a görög fogalom arámi nyelvű megfelelőjéből („bar nasah”) indulnak ki, amely Jézus nyelvében egyszerűen embert jelent. Felhasználása pedig úgy történne, hogy a beszélő az emberről szóló egy általános értelmű kijelentésbe magát is bekapcsolja. Valahogy így: Velem, Jézussal, még egy embernek is hatalma van, hogy megbocsássa a bűnöket (Mk 2,10); Egy olyan embernek, mint nekem, Jézusnak, nincs hová lehajtania fejét (Mt 8,20). Ezek az emberről szóló általános kijelentések aztán krisztológiai címmé alakultak volna, vagy az utóbbiak mellé lehetne állítani e kijelentéseket is.³⁵

³⁰ Grundriß 155 sk.

³¹ Grundriß der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart, 1974, 48sk.

³² 28. jegyzet, 67.

³³ Vö.: *P. Vielhauer*, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Aufsätze zum Neuen Testament, TB 31, München, 1965, 55–91.

³⁴ Theologie 231–237. Ide tartoznak: Mk 2,28; 2,10, a Mt 8,20, valamint a Mk 9,31 alapformája.

³⁵ Vö.: *C. Colpe*, ThWNT VIII. 404–408, illerve 433–465.

Némileg zavarba ejtő az interpretációknak ez a bősége. A következőket azonban le tudjuk szögezni: az olyan megoldási javaslatok, amelyek a földi Emberfiáról szóló logionokat általános, az emberről szóló kijelentésként értelmezik, nem meggyőzőek. Vitatott filológiai nehézségeitől eltekintve azt is meg kell gondolnunk, vajon hallgatóságának tagjai közül ki értette volna meg, ki fogta volna fel, hogy ő tulajdonképpen saját magáról beszél ezzel a furcsa beszédmóddal. Egy ilyen értelmezés eléggé silány eredményekre vezetne, mint például a Mt 8,20 esetében. Helyesebb feltételeznünk, hogy valamennyi Emberfia-logion – akár Jézustól származik, akár későbbi – titulusként használja a szót. Az érthetőség kérdését Goppelt elképzelésére vonatkozólag is fel kell tennünk, amely szerint Jézus némiképp titkolózva fordult volna tanítványaihoz. Az evangéliumokban semmi nyoma annak, hogy az Emberfiáról szóló logionokban csak a tanítványokhoz fordult volna Jézus.

Ám Isten országa és az Emberfia-fogalom nem összeegyeztethetetlenek. Már H. E. Tödt kimutatta, hogy strukturális és tartalmi hasonlóság is van a baszileiáról, illetve az Emberfiáról szóló logionok között. Az igehirdetés olyan központi tartalmai, mint ítélet vagy megtérés, mind a két logion-sorban felfedezhetők.³⁶ Az a nagyon szembeszökő tény, hogy egyedül Jézus beszél az Emberfiáról, és a szinoptikus hagyomány egyetlen olyan helyet sem tartalmaz, ahol valaki hitvallás formájában e névvel illetve volna őt, csak azzal magyarázható elfogadhatóan, hogy az Emberfia-kijelentések valamilyen formában Jézus igehirdetésében szerepeltek. Ehhez járul még a Lk 12,8 karakterisztikuma, amely világosan különbséget tesz a beszélő „Én” és az „Emberfia” között. Azok, akik az Emberfia-logionokat el akarják vitatni Jézustól, adósak maradnak egy fontos tény magyarázatával: vajon miért alakult ki a keresztény közösségen belül ez az meglepő különbségtétel Jézus és az Emberfia között, s azután miért adtak minden Emberfia-logiont kizárólag Jézus szájába.

A Lk 12,8 mint autentikus jézusi mondás az Emberfia-krisztológia kiindulópontjának kell, hogy számítsion. Ez pedig azt jelenti, hogy a végidőkben felbukkanó, a földi és a szenvedő Emberfiát illető kijelentések csoportján belül a fejlődés az elsőből indult el. Hasonló fejlődést mutatunk be kevéssel előbb az Emberfiára vonatkozó zsidó messianológiában.

³⁶ Menschensohn 298–316.

Ott azt láttuk, hogy a fejlődés vonala az égi Emberfiától a földi Messiás-Emberfia alakjáig tart. A szinoptikus fejlődés ezzel párhuzamos. Az Emberfia-titulus használata a szinoptikus hagyományon belül kiszélesedik. Ez végbemehetett úgy is, hogy új Emberfia-logionokat alkottak, vagy úgy, hogy már meglevő logionokba belefűzték ezt a titulust. A folyamatot különösen jól lehet látni Máté evangéliumában, ahol a legintenzívebben megy végbe.³⁷ Azt gondolhatjuk, hogy Jézusra jellemző az a mód, ahogyan mindig úgy beszélt az Emberfiáról, hogy azt elválasztotta saját magától, amint a Lk 12,8 tanúskodik erről.

E logiont illetően azonban még van mondanivalónk. Ha e szövegeket vizsgáljuk, akkor nem szabad túlságosan hamar feltennünk a minduntalan fölidézett kérdést: úgy beszélt-e Jézus az Emberfiáról, mint valaki másról, vagy azonosította saját magával? Mindkét esetben kitekintés történik az ítéletre, és az Emberfiának tulajdonítjuk a döntő szót. Ehhez képest kisebb a jelentősége annak, hogy az Emberfia maga hozza-e meg az ítéletet, vagy csak tanúként szerepel az örök bíró előtt, és minden egyes ember esetében perdöntően nyilatkozik. Az dönt, hogy valaki megvallja-e őt, vagy megtagadja. Ennek a közbeiktatott ítéletjelenetnek van egy sokkoló előzménye. Azáltal, ami előtte történik, az ítélet jelenete komolyságának ellenére szekundér, másodrangú eseménnyé válik. Az ítéletet megelőző esemény a földi Jézussal való találkozás, amely nem más, mint az egyes ember állásfoglalása Jézus szavaival, Jézus személyével kapcsolatban. Jézus megvallása, illetve megtagadása itt a földön eldönti a végidőbeli ítélet kimenetelét, mintegy előre megtörténtté teszi.

Jézus és az Emberfia viszonyát ezek után üdvközösségként írhatjuk le.³⁸ Ez felismerteti velünk, hogy Jézus igehirdetése szempontjából nem elsőrendű fontosságú kérdés, hogy azonos-e ő az Emberfiával. Sokkal fontosabb az, hogy az őt hallgató emberek számára fennállt a döntés szükségessége. Aki ugyanis itt, a földön elnyeri a Vele való közösséget, az az ítéletkor azok közösségébe tartozik majd, akik megmenekülnek. Ha pedig közelebbről meg akarjuk határozni Jézus és az Emberfia viszonyát, akkor

³⁷ Vö.: Mt 10,23; 13,37. 41.; 16,13 (a Mk 8,27-tel együtt), 24,27. 30. 37. 39. 44; 25,31; 26,2. Ld. még: *H. Geist*, Menschensohn und Gemeinde, FzB 57, Würzburg, 1986.

³⁸ Vö.: *Tödt*, Menschensohn 55.

ezt éppen Jézus szava, szavának szándéka és szerkezete akadályozza meg. Talán azért beszélt Jézus – egyébként elég ritkán – az Emberfiáról, hogy közel kerüljön a hallgatóság egy meghatározott csoportjának az elképzeléseéhez? Meg akarta értetni, hogy az, amit az Emberfiától vártak, mind megtalálható igehirdetésében? Mindenesetre az egész Emberfia szerepe másodlagos fontosságúvá lesz ahhoz képest, amit Jézus a jelenben prédikációival, működésével tesz. Vagy talán valamilyen viszonyban tudja magát az Emberfiával? Esetleg azonosnak? Mindenesetre jól illeszkedik igehirdetésébe, hogy a végidők mikéntjére nézve nem ad részletes felvilágosítást. Ez választja el őt az apokaliptikus irodalomtól, amelynek eszkatologikus leléktárához az Emberfia-várákozás is hozzátartozik, és amely vette magának a bátorságot, hogy részletekbe menően taglalja a mennyei, a pokolbéli és a köztes időbeli helyzetet. Jézus nem lebbenti fel a fátylat mindarról, ami az eszkatontól elválaszt, még saját személyéről sem nyilatkozik. Bár a titok nem történelmi kategória, ebben az esetben mégis helye van. A tisztán történelmi irányú kérdésfeltevésnek határai vannak, amikor Jézus küldetése tekintélyének tisztán történelmi rögzítéséről és meghatározásáról van szó, és ezeket a határokat tiszteletben kellene tartani.

Van azonban még egy további apróság, amelyet meg kell vitatni Jézus küldetésének tekintélyével kapcsolatban. Fentebb azt állapíthattuk meg³⁹, hogy Jézus Istenről szóló mondásaiban meghatározó szerepet játszik az Atya szó. Ez a jelleg azokban az imákban is fellelhető, amelyek reánk maradtak tőle. E pillanatban nem az imák tartalma érdekes, hanem az, hogy az imákban az „Atya”, „Atyám” – megszólító formulával találkozhatunk (Mt 11,25. 26, illetve párhuzamos helyeik, valamint 26,39. 42; Lk 23,46). Az „Atyám” megszólítás nem ima jellegű logionokban is fennmaradt (Mt 7,21; 8,32 sk.; 16,17; 18,19. 35. stb.). Ráadásul megjelenik elhelyezve olyan logionokban, amelyekben Jézus tanítványainak Istenről mint „a ti Atyátokról” beszél (Mt 5,16. 45. 48; 6,1. 8. 14 stb.). Akárhogy is álljon a helyzet az egyes logionok eredetiségével, meg kell állapítanunk, hogy Jézus szavai Istenről mint Atyjáról, különösen az imamegszólításokban eredetinek tekintendők. Az Ószövetségben és a judaizmus irodalmában Isten-

³⁹ Ld. e mű 244.sk. lapjait.

nek atyaként történő megszólítása rendkívül ritka. A Sirák fia 23,1, és 4, valamint a Tób 13,4 görög szövegében kollektív értelemben használják.⁴⁰ Az „Atyám”, mint az egyes ember Istennek szóló személyes megszólítása egészen új dolog.⁴¹

A Getszemáni-kertben mondott ima szövegében (Mk 14,36) reánk maradt az Abba megszólítás. Az arám szó – grammatikailag leginkább vocativusnak tarthatjuk – az arámban a vér szerinti fiú és az apa párbeszédében alkalmazható megszólításként, és becéző jellege ellenére sem korlátozódik az apa–kisfiú kapcsolatra.⁴² Ez a megszólítás ipsissima vox-ként értékelhető Jézus esetében, s azt tanúsítja, milyen mély személyes viszonyban állt Jézus Istennel.⁴³

Az apró „abba” szócska villanófényként megmutatja nekünk Jézus különleges viszonyát Istenhez, ezt azonban csak akkor érzékeljük teljesen, ha beillesztjük a jézusi küldetés keretének egészébe. Fogalmazzuk meg a helyzetet Isten szemszögéből: Isten megbízta Jézust, hogy szava és tettei által hirdesse és jelenvalóvá tegye Isten országának eljövetelével a végérvényes üdvösségét. Feladatává tette, hogy megjelenítse Isten szeretetét az emberek között. Jézus egészen egyedülvaló módon van Istenért a világban: Isten helyett lép ő az emberek elé. Az a logion, amelyik Jézust abszolút értelemben is Fiúnak nevezi, s amelyet ezért, mivel a jánosi krisztológia mélységeit készíti elő, joggal szokás „jánosinak” nevezni, világosan kifejezi, hogy az Atyaisten kinyilatkoztatása kizárólag Jézushoz kötődik (vö.: Mt 11,27 és párhuzamos helyei). Ez a logion pedig szoros kapcsolatban áll az (abba) megszólítással, mintegy kifejti annak értelmét egy hellenisztikus értelmezéssel rokon ismeretfogalom segítségül hívásá-

⁴⁰ Fitzmyer, Abba 25sk. szerint a Sirák fia 51,10 megállapítás, és a Zsolt 89,27 visszhangja lehet.

⁴¹ Fitzmyer, Abba 28.

⁴² A Targumbeli előfordulási helyeket ld.: Fitzmyer, Abba 24. Párhuzamos az „imma” megszólítás az anyával kapcsolatban. A két szó nagyjából a mi „mama”, illetve „papa” szavunknak felel meg. (A német nyelvhasználatból átvett két fenti szó helyett gondolhatunk az „anyu”, „apu” szavakra, mint magyar megfelelőkre. Ford.)

⁴³ Két Talmud helyen is (bTaan23ab) is olvasható az indirekt „abba” megszólítás Istennel kapcsolatban, de mind a két szöveghely későbbi Jézus koránál, s így nem igazán jelentősek.

val.⁴⁴ A mondat, amely az Atyától a Fiúra átruházott mindent átfogó hatalomról szól („Atyám mindent átadott nekem”), alighanem arra az uralkodói helyzetre akar utalni, amelyet a feltámadt Jézus foglalt el.

Összegzés: Egyedülálló vonásai miatt történetileg levezethetetlen Jézus küldetésének tekintélye. A reánk maradt messianisztikus jellegű titulusok e kérdést csak részlegesen és töredékesen képesek megválaszolni. Talán a messiási predikativummal jutunk legközelebb a válaszhoz, de csak akkor, ha nem feledkezünk meg két nagyon fontos eltérésről: Jézus megy a kereszthez. Nem úgy menti meg népét, hogy legyőzi az ellenséget, hanem paradox módon úgy mutatja meg magát, mint akit megöltek. A második: az egyedülálló fiúság köteléke fűzi össze őt Istennel, akit Atyjának nevez.

Kitekintés

A feltámadás fényében, húsvét és pünkösd után a tanítványok látásmódja elmélyült a hitben. Ha megpróbáljuk utalásokban követni ezt a hitbelátást, amelyet húsvét után elmélyítettek a bemutatott krisztológiai jelzők, s élesebbé tettek a földi Jézusra való visszaemlékezések, azt látjuk, hogy az ítéletre eljövő Emberfiát azonosítják a visszatérő földi Jézussal. Az Emberfia-Jézus újbóli eljövetele azután a középpontba kerül, közvetlenül Isten várva várt országa mellé. Átmenetileg elősegíthette egy közeli időpontra számító fokozott várakozás létrejöttét. Bár a parúziavárás János evangéliumában nem játszik szerepet, sőt Isten országa is jelentősen visszaszorul, már csak a Jn 3,3.5-ben kerül elő, az Emberfia-gondolat azonban tovább él, sajátos új alakot ölt. Az Emberfiából – némileg összhangban az apokaliptika preegzisztens Emberfia-képével – Isten mellett lakozó lény lett, aki Istentől érkezett, és hozzá is tért vissza (ld. Jn 3,13). Jézus, a Messiás, jobban mondva Jézus, a Krisztus: valószínűleg ez a keresztény-

⁴⁴ Vö.: Gnilká, Matthäusevangelium I. 431–442.; *Hengel*, *Lehrer der Weisheit* 161., *Jeremias*, *Theologie* 63–67. képes beszédként akarják értelmezni a passzust. Amint egy apa semmit sem hallgat el a fia elől, különösen nem a fia által folytatandó mesterséget, foglalatosságot illetően, úgy Isten is egész önismeretében részesítette Jézust. Ám a bibliai versben semmilyen struktúra nem árulkodik arról, hogy szerzőjének szándékában állt volna bármiféle párhuzamosság kifejezése.

ség legősiabb hitvallása, és főként Krisztus halálával és feltámadásával kapcsolódik össze (1Kor 15,3 sk). Éppen ezen a módon lehet a keresztény Messiás-hit különlegességét kifejezésre juttatni.. Messiásként Jézus az, akit a próféták a Szentírás lapjain megjövendöltek, aki Dávid fia (Róm 1,2 sk.), akinek halála és feltámadása „az írások szerint” ment végbe (1Kor 15,3 sk.), aki biztosítja az üdvösség folyamatosságát Isten régi és új választott népe között. Magától értetődik, hogy Jézusnak Krisztusként való megvallása, amint ez a zsidókeresztény gyülekezetekben kikristályosodott, az ő számukra maradt különlegesen fontos, és megtartotta jelentőségét a közösség számára akkor is, amikor zsidókat akartak megnyerni a fiatal egyház számára, vagy amikor hitüket nyilvános zsinagógai vitákban védelmezték. A pogány származású keresztények között a gondolat elhalványulhat, elveszítetheti eredeti dinamikáját, s e közösségek a Jézus Krisztus nevet szinte már csak tulajdonnévnek tekintik.

Érdekes megfigyelni, hogy Jézus, az Isten fia, a Fiú mennyire központi szerepűvé válik a korai egyház széles köreiben. Ez valószínűleg azzal függ össze, hogy ez a predikátum a Biblia világában éppen úgy ismert volt, mint a görög-római milióban. Még lényegesebb azonban, hogy alighanem hamar meggyőződéssé vált az egyházban, hogy ez a név a legalkalmasabb arra, hogy elmondja Jézusról a legfontosabbat. A legrégebbi evangéliumban a krisztológiai gondolatok csúcspontját a kereszt alatt álló pogány centurio mintegy lezáró és összefoglaló jellegű hitvallása jelenti, aki a kereszten függő Jézust Isten fiának ismeri el (Mk 15,39, illetve Mt 27,54). A János-evangéliumban és a János-levelekben egyértelműen a „Fiú” jelző a legfontosabb. De a korai kereszténység oly alapvető teológiai dokumentumaiban, mint a Rómaiakhoz, illetve a Zsidókhoz írt levélben, szintén ez az Isten Fiáról szóló hitvallások vezetik be a fejtegetéseket (Róm 1,4, illetve Zsid 1,2). Az Isten Fia fogalom segítségével vált lehetségessé, hogy Jézus személyének titkát – amennyire ez egyáltalán lehetséges – megfogalmazzák: Jézus a testté lett Ige, a láthatatlan Isten képmása (Jn 1,14, illetve Kol 1,15). Ezekhez a megfogalmazásokhoz más jelzők is társulnak. Az emberek részéről a hit volt a kinyilatkoztatott titoknak megfelelő kategória, s immár nem a történelmi lehatároltság. Mégpedig nem a pusztá megismerésnél megmaradó, hanem a hétköznapi életet a Messiás, a Fiú szavainak megfelelően alakító és megváltoztató hit.

IRODALOM: *R. Bultmann*, Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, ZNW 19, 1919/20, 165–174.; *H. E. Tödt*, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959.; *H. Riesenfeld*, Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu, in: szerk.: *H. Ristow–K. Matthiae*, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin, 2. kiadás, 1964, 331–341.; *F. Christ*, Jesus Sophia, AThANT 57, Zürich, 1970.; *W. Bracht*, Der Menschensohn, (Diss. München, 1972).; *U. B. Müller*, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, St NT 6 Gütersloh 1972.; *K. Müller*, Menschensohn und Messias, BZ 16 (1972) 161–187.17 (1973) 52–66.; *M. Hengel*, Der Sohn Gottes, Tübingen, 1975.; *P. M. Casey*, Son of Man, London, 1979.; *M. Hengel*, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Sagesse et Religion. Colloque de Strasbourg* 1976, Paris, 1979, 147–188.; *A. J. B. Higgins*, The Son of Man in the Teaching of Jesus, SNTS.MS 39, Cambridge, 1980.; *H. Schlier*, Wer ist Jesus?, in: *Der Geist und die Kirche*, Freiburg, 1980, 20–32.; *H. Hübner*, Der „Messias Israels“ und der Christus des Neuen Testaments, KuD 27, 1981, 217–240.; *G. Schelbert*, Sprachgeschichtliches zu „Abba“, in: *Mélanges D. Barthelemy*, OBO 38, Fribourg–Göttingen, 1981, 395–447.; *K. W. Tröger*, Jesus als Prophet, Kairos 24, 1982, 100–109.; *J. A. Fitzmyer*, Abba and Jesus' Relation to God, in: *A cause de l'évangile*, J. Dupont-émlékkönyv, Cerf, 1985, 15–38.; *A. Vögile*, Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom Menschensohn, in: *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Freiburg, 1985, 50–69.

Tizedik fejezet

A konfliktus, és Jézus utolsó napjai

Jézus működését az evangéliumok tanúsága szerint kezdettől fogva konfliktusok kísérték. A konfliktus kiéleződik, és Jézus kereszten való kivégzésében csúcsosodik ki. E konfliktus számos szintéren játszódik, Galileában és Jeruzsálemben. Jézus különböző csoportokkal kerül összeütközésbe, végül a római hatalommal, ami életébe kerül. Jézus perét külön témaként tárgyaljuk. E fejezetben a konfliktus alakulását szeretnénk nyomon követni egészen a perig. Az evangéliumok és a bennük leírt hagyományok érdeklődési körüknek megfelelően viszonylag nagy teret szentelnek Jézus Jeruzsálemben töltött utolsó napjainak. Ezért tudunk néhány akkor történt eseményt jobban szemügyre venni: a városba való bevonulást, a templom megtisztítását, valamint a tanítványokkal elköltött utolsó vacsorát. Vagyis mindaz, amit e fejezetben tárgyalni fogunk, nemcsak a Jézus körüli konfliktussal áll kapcsolatban.

1. A Jézus működésével kapcsolatban felmerülő konfliktus

Jézus egész nyilvános működése során a farizeusok számítanak legfőbb ellenfeleinek a lejátszódó konfliktusban. Nem ritka, hogy együtt említik őket más csoportokkal: farizeusok és írástudók / törvénytudók (Mt 5,20; 12,38; 15,1; Mk 2,16; 7,1. 5; Lk 5,17. 21; 6,7; 7,30; 11,53; 14,3; 15,2).

Másutt farizeusokról és Heródes-pártiakról (Mk 3,6; 12,13), vagy farizeusokról és szadduceusokról van szó (Mt 3,7; 16,1. 6. 11. 12). Az ilyen egymás mellé állítások túlságosan sommásaknak látszanak. E tekintetben Máté megy a legmesszebbre, aki azt állítja, hogy még Galileában is együtt lépnek fel Jézus ellen a farizeusok és a szadduceusok, ami pedig történetileg igen-igen valószínűtlen. Márk valamivel jobban differenciál, amikor a farizeusokat és az írástudókat kissé elválasztja egymástól. Ennek alighanem az az oka, hogy tudja, nem minden farizeus volt írástudó és nem minden írástudó volt farizeus.¹ E különbséggel bizonyára Máté is tisztában volt, de amikor művét összeállította, a szadduceusok pártja már nem létezett. Számára az volt a cél, hogy egy tömbbe tömörítse Jézus valamennyi zsidó ellenfelét.

Az is sommás elintézés, amikor a szövegek egységes csoportként ábrázolják a farizeusokat. Ők ugyanis távolról sem voltak egységesek. Jézus korában két, egymással vitázó farizeus iskolavezető volt, Hillél és Sammáj. Csak olykor lép elő egy-egy magányos írástudó (Mk 12,28) vagy farizeus (Lk 7,36; 11,37; 14,1, illetve 18,10), aki azután ráadásul rendszerint nem is kerül barátságtalan megvilágításba. Szintén elnagyoltnak hatnak a farizeusok, az írástudók és a Heródes-pártiak Jézus működése idejére előrehozott határozatai Jézus megöléséről (Mk 3,6; 11,18; 14,2 és párhuzamos helyeik). Ez az ábrázolásmód irodalmi tervezés következménye. Az ilyen határozatok, valamint Jézus jövődölései saját haláláról az evangélium szerkezetét a szenvedéstörténetre tájolják be. A farizeusok erőteljes kiemelése a Kr. u. 70 után kialakult helyzettel függ össze: ekkoriban állították össze az evangéliumokat, és a katasztrófát csak a farizeusok pártja élte túl; megszilárdult, és megnőtt a zsidóságon belüli befolyásuk. Egyház és zsinagóga között élénk vita folyt, s ez az újszövetségi hagyományban is nyomot hagyott.

¹ A Mk 2,16, illetve a 7,1. 5 külön névelővel látja el mind a két csoportot. A Mt 3,7, 16,1. 6. 11. 12 a farizeusokat és a szadduceusokat egyetlen névelő segítségével összekapcsolja. A Mt 5,20, 12,38, valamint a Lk 14,3-ban ugyanez a helyzet az írástudókkal és a farizeusokkal kapcsolatban.

² A „zelóta” szó csak Simon mellékneveként kerül elő: Lk 6,15, illetve ApCsel 1,13.

Szintén az evangéliumok kiformalódásának kérdéseivel függ össze, hogy a két korabeli zsidó csoportot, az esszénusokat és a zelótákat hiába keressük az Újszövetség lapjain.² Ez a rövid kitérés ennek a különös jelenségnek a magyarázatára természetesen nem elég. Hiszen a szadduceusok pártja sem élte túl a 70-es évet. Valójában vélekedéseknél tovább nem jutunk. A zelótákkal kapcsolatban feltételezhetjük, hogy Jézus farizeusellenes vitája legalábbis részben ellenük irányult, mivel ők a farizeusok szélsőbaloldali irányzatának számítottak.³ Ami az esszénusokat illeti, velük valószínűleg nem történt közvetlen összeütközés és – ezzel összefügg, hogy – rendkívül visszahúzódva éltek.

Az egyház és a farizeusok által meghatározott zsinagóga közti vita később történt megjelenése nem szabad, hogy arra a meggyőződésre juttassanak, hogy Jézus és a farizeusok közt egyáltalán nem volt vita, vagy hogy Jézus besorolható volna a farizeusok valamelyik irányzatába. Ez utóbbi verziót főként zsidó egzegéták szokták hangoztatni. Szerintük Jézus egy olyan farizeus irányzathoz tartozott, amely leginkább a hilléli iskolához állt közel. Így Jézus és a farizeusok vitája a farizeusok belső vitája maradt.⁴ Ám Jézus működésének éppen az az egyik legjellemzőbb tulajdonsága, hogy egyetlen zsidó szekta keretei közé sem szorítható be, hanem e határokon túllépve mindenkihez szól, s az egész népnek ajánlja fel az üdvösséget. Ha valakit is előnyben részesít, azok a szegények és a jogfosztottak, akikhez különösen erős érzelmi kapcsolat fűzi. Ám egy anvim (= szegények, *Szerk.*)-szekta alapítása távol állt tőle. Láthatjuk, hogy igehirdetésében is elegendő ütközési pont volt ahhoz, hogy maga ellen hangolja a farizeusokat és a szadduceusokat, az utóbbiakat néhány dologban még inkább.

Ha Jézus konfliktusainak mikéntjét kutatjuk, akkor nem állhatunk meg annál a szövegnél, amelyik elsőként tűnik elénk, azaz a farizeusok és írástudók ellen mondott jajkiáltásoknál (Mt 23,13–31 és párhuzamos he-

³ M. Hengel, *Die Zeloten*, AGSU 1, Leiden-Köln, 1961, 385.

⁴ Winter, *Enemies* 133 szerint Jézus egyfajta prerabbínikus farizeizmust képvisel. Finkel, *Pharisees* 134–143 szerint Jézus a Hillél-tanítványokhoz áll közel, Klausner, *Jesus* 381, 122. jegyzet farizeusnak nevezi Jézust. Hogy a vélemények palettáját ábrázoljuk, Haenchen, *Matthäus* 23,52-t idézzük, aki szerint a farizeusok és Jézus halálos ellenségek voltak.

lyei). Ez az egyre erősödő, keserű szemrehányásokat tartalmazó beszéd-kompozíció még törvénysértéssel, sőt gyilkos gondolkodásmóddal is vádolja őket, és erősen magán viseli a keresztény közösség és a zsinagóga később bekövetkezett elválásának, nehézségeinek nyomát.⁵ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a szöveg egyetlen autentikus jézusi elemet sem tartalmaz. Ilyen lehet például az a jajkiáltás, amely szerint az írástudók elvették mások elől az ismeretek kulcsát, sőt gátolják azokat, akik be akarnak lépni (a mennyek országába) – (vö.: Lk 11,52; Mt 23,13). A szegények és megnyomorítottak mellett tartott beszéd is teljes mértékben beleillik Jézus szándékaiba.

Amikor a Jézus körül kialakult konfliktus jellegét vizsgáljuk, akkor is tanácsos kiindulnunk Jézus igehirdetésének alapvető nagy akkordjából: Isten országának kérdésköréből. Az új rend, amelyet a baszileiával együtt akar meghirdetni, meghaladja a törvény régi rendjét. A szadduceusok mindenféle eszkatológiai jövőképet elutasítottak. Jézus felfogása az ember szentségéről eltér a farizeusoktól és a szadduceusoktól. Ő a szeretet parancsának radikális megvalósításáért, s ezzel az emberért száll síkra, ám eközben szemükben ismételten olyasvalakinek tűnhetett, mint aki nem törődik a Tóra előírásaival, nem is szólva az „ősök hagyományáról” (Mk 7,5). Jézus szerint nem akkor valósul meg az ember szentsége, ha kínos részletességgel megtartja a Leviticus tisztasági előírásait. A szentség ugyanis az ember legbelső valójától függ, amelyből lényét kibontakoztatja (Mk 7,15). A hagyomány e kritikája bizonyára érzékenyen érintette a farizeusokat, a templomhoz fűződő korbán-gyakorlat bírálata pedig a szadduceus csoportot ingerelhette különösen. A szombatot illető kritika – amint azt fentebb kimutattuk⁶ – fő célja az ember méltóságának és üdvének elsőbbségét védeni. De ebben Jézus elkerülhetetlenül összeütközött a farizeusok, és velük együtt az esszénusok törvényfelfogásával. A tilalom, amellyel nem engedte meg, hogy egy férfi elbocsássa feleségét, kivéve, ha házasságot törne, Isten teremtő akaratának megvalósulásáért és a nő hátterbe szorított helyzetének könnyítéséért lép fel. Tagadhatatlan azonban,

⁵ Az elemzéshez ld.: *Gnilka*, Matthäusevangelium II. 280–285, illetve 293sk.

⁶ Ld. 264sk. oldalakat.

hogy e ponton Jézus világosan ellene mond a Törvény egyik előírásának, a mózesi utasításnak, amely lehetővé tette válólevél kiállítását.

A Tóra gyakorlati életre előírt vallásosságával való efféle szembehelyezkedés ma, évszázadok távlatából talán kevésbé tűnik jelentősnek, ám a megrovásban részesítetteket finom megkülönböztetései és nyomatékos-sága miatt igen kényelmetlenül érinthette. Hiszen Jézus nemcsak szóban, hanem tetteivel is kritizált, provokatív módon élte a világ elé az új rendet. Mert amikor egy asztalhoz ült a törvényen kívüli vámosokkal és bűnösökkel, akkor fölborította a szabályokat, amelyek szerint egy társaság össze szokott jönni, és megsértette a „szentség törvényét” is, amely leszögezte, hogy a törvényen kívüliekkel való érintkezés tisztátalanná tesz, és az illető kockáztatja, hogy őt magát is törvényen kívülinek tekinti majd környezete. A vita éleselméjűsége kitűnően érezhető abban az elbeszélésben, amely a farizeusról és a vámosról szól (Lk 18,9–14), mivel itt a teológiai motívumok is könnyen felismerhetők. Jézus itt a bűnös érdekében tart védőbeszédet, fölismerhető azonban, hogy maga Isten lép fel a vámos mellett. Ez pedig immár a Tórán alapuló jámborság megsemmisítő kritikája.

A bemutatott ütközőpontok még nem indokolják kellően, miért kellett Jézus ellen hatóságilag fellépni. Még az sem lehet elegendő magyarázat, hogy a mózesi törvény egyszerre jogi és vallási törvénykönyve volt a zsidó államnak, ami lehetetlenné teszi a vallási és a jogi törvényszegések megkülönböztetését. Igazat kell adnunk P. Winternek⁷, amikor azt állítja, hogy Jézusnak a tömegekre gyakorolt hatását is be kell számítanunk, ha meg akarjuk érteni, hogy a hatóság egyszercsak eljárást indított ellene. Márpedig Jézus működésének nagy hatása lehetett, bár e tekintetben még a legelnagyoltabb fejlődési vonal felvázolásáról is le kell mondanunk.⁸ Az evangéliumok által megrajzolt kép, amely szerint Jézust nagy sokaság vette körül, alapjában véve valós. Lehet, hogy csak részben voltak képesek őt megérteni, és lehet, hogy a megtérésre való felhívásnak is nagyrészt

⁷ Enemies 135.

⁸ A szinoptikus evangéliumokban Péter hitvallása bizonyos cezúrát jelent. A Mk 8,27skk. és párhuzamos helyei szerint Jézus erősebben szentelte magát a tanítványok oktatásának, de ebből az ábrázolásmódból nem lehet messzemenő történeti következtetést levonni.

nem tettek eleget, mégis nagyszámú emberből álló közönséget mondhatott magáénak.

Talán segít az itt érintett dolgokat megérteni, ha Keresztelő Jánosra tekintünk. Josephus szerint Heródes Antipász azért fogatta el és ölette meg a Keresztelőt, mert működése jelentős tömegeket mozgatót meg. Heródes félt, hogy „lázasdásba szeretné kergetni a népet, ezért jobbnak tartotta, ha idejekorán elteszi láb alól” (Történet 18,116–119).

Josephusnak itt alighanem igaza van.⁹ Aki tömegeket mozgósít, az mindig magára vonja a despota gyanúját. Ez Jézusra éppen úgy igaz, mint a Keresztelőre. Ehhez jön még, hogy Jézust és a Keresztelőt egyébként is egymáshoz közeleieknek tekintették. Azt mondhatjuk, hogy a jelenet, amelyben Jézust figyelmeztetik, hogy Heródes az életére tör, tanulságos, és történetileg teljes mértékben lehetséges (Lk 13,31). Ha a figyelmeztetők csakugyan farizeusok voltak, ez annak a bizonyítéka, hogy differenciáltan kell szemlélnünk Jézus és a farizeusok viszonyát, s azt sem mondhatjuk, hogy a farizeusok egységesen Jézus ellenségei lettek volna.

A konfliktus megítélése szempontjából fontos körülmény, hogy úgy tűnik, Galileában a szadduceusok nem törődnek Vele. Ők csak Jeruzsálemben kapcsolódnak bele a történetbe (Mk 12,18 és párhuzamos helyei).¹⁰ A passiótörténetben, de főként a per során a főpapok, a vének és az írástudók játsszák a főszerepet (Mk 14,1. 43. 53; 15,1). Ugyanők merülnek fel azokon a helyeken, ahol Jézus saját szenvedéséről jövendöl (Mk 8,31; 10,33, illetve 11,18. 27). Ismeretes, hogy a főpapok és a vének egyaránt a szadduceusok pártjához tartoztak, vagy legalábbis kapcsolatban álltak velük. A farizeusokról viszont nem hallunk a passiótörténetben, csak a Mt 27,62-ben, illetve a Jn 18,3-ban, de említésük e két helyen szekundér. Jóllehet abból kell kiindulnunk, hogy a Főtanács írástudói közt farizeu-

⁹ A Josephus-hely értelmezéséhez: R. Schütz, *Johannes der Täufer*, AThANT 50, Zürich, 1967, 20–27. Az Antológia 18,109–115 is Heródes Antipász házasságtörő életmódjával hozza összefüggésbe a Keresztelő sorsát, de nem ebben jelöli meg a kivégzés okát. (Nem úgy, mint a Mk 6,17–29 és párhuzamos helyei.) A problémához ld.: J. Gnülka, *Das Martyrium Johannes des Täufers*, in: *Orientierung an Jesus*, J. Schmid- emlékkönyv, Freiburg, 1973, 78–92.

¹⁰ A kivételt jelentő Mt 6,1–12 történetileg nem tekinthető hitelesnek, s az első evangélista fentebb már kimutatott egy csoportba foglaló gondolkodásmódjából következik.

sok voltak, sőt ennek a csoportnak vélhetően többsége is volt, a bemutatottak alapján mégis valószínű, hogy Jézus halálát az a konfliktus okozta, amely közte és a főpapok, valamint a vének, vagy másként fogalmazva: a szadduceusok közt állt fenn.

Hiba volna azonban azt hinni, hogy a jeruzsálemi konfliktus kiéleződésében nem játszottak szerepet a galileai események. Bizonyos, hogy megkülönböztetéseket kell tennünk Jézus és a farizeusok megítélésében, de az is bizonyos, hogy a Mesternek számos engesztelhetetlen ellensége volt e csoport tagjai közül. Meg kell említeni a politikai föltűnést, amit Jézus működése a galileai negyedesfejedelemben kiválthatott. Amikor Jézus elhatározza, hogy felmegy Jeruzsálembe, nem érkezett ismeretlenként a mértékadó körök tagjai számára. Szó sem volt arról, hogy Jézus tiszta lappal érkezett Jeruzsálembe, az ő szemükben galileai konfliktusaival és a nép körében elért sikereivel előzetesen terhelten jött.

2. A Jeruzsálembe vezető út

A régi Jézus élete kutatást élénken foglalkoztatta a kérdés, miért ment fel Jézus Jeruzsálembe. A. Schweitzer¹¹ ennek az irányzatnak a törekvését abban a képletben fogalmazta, hogy egyesek szerint Jézus a szent városban akart működni, és ott akarta kikényszeríteni a nép döntő elhatározását, mások szerint viszont a városban akart meghalni. A Jeruzsálemben reá leselkedő veszélyek aligha érték váratlanul. Bizonyosan az volt a szándéka, hogy a nagyvárosban is hirdesse az örömhírt. Sajnos a rendelkezésünkre álló szövegek nem teszik lehetővé a részletek tisztázását. Külsőleg szemlélve egyszerű pászkaünnepi zárandokként érkezett Jeruzsálembe, tanítványai kíséretében.

Nehéz megmondani, melyik úton jött Galileából Jeruzsálembe. Csak az látszik biztosnak, hogy útja során érintette Jerikót (Mk 10,46), így az

¹¹ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, 1913, 437–443, különösen: 437. 1. sz. lábjegyzet.

utolsó mérföldeket a Wadi-Qelt mentén vezető, jól ismert úton tette meg. A Mk 9,33 szerint Kafarnaumból indult el, ám ez a kétségtelenül szerkesztői betoldás nem sokat mond. A Galileából Jeruzsálembe vezető három forgalmas út közül valószínűleg a legkeletibbet használta, amely a Jordán mentén haladt, és elkerülte Szamáriát. Megtételéhez akkortájt 3-4 napra volt szükség.¹² Tavasszal a vidék kimondottan kellemes klímájú, közel sem olyan ólmosan nyomasztó, mint nyaranta. Minden további nélkül lehetett a szabad ég alatt éjszakázni.

E helyen említhetünk meg egy másik kérdést. Vajon milyen gyakran járt Jézus Jeruzsálemben nyilvános működése idején? Illetve helyesebben talán így kellene fogalmaznunk: járt-e már a szenvedés pászkája előtt a városban? A szinoptikusok alapján a kérdés második formájára nemmel kell felelnünk. Mégis, az a mód, ahogyan a szinoptikusok Jézus egész működését egyetlen, Galileából Jeruzsálembe vezető nagy utazásként fogják fel, inkább irodalmi meggondolásokra megy vissza, mintsem történeti tényekre. E meggondolás lényege, hogy Jézus működését a szenvedés felé irányítsa. A negyedik evangélium több olyan ünnepről is tud, amelyet Jézus a fővárosban töltött el. Ezek közül – a szenvedés pászkáját nem számítva – egy sátoros ünnepet (Jn 7,2), egy további pászkát (2,13) és egy pontosabban meg nem nevezett zsidó ünnepet (5,1) említ a jánosi szöveg. A Jn 2,13-ban azonban a templom megtisztításáról is olvasunk, amit a szinoptikusok – helyesen – Jézus utolsó jeruzsálemi tartózkodásával kapcsolnak össze. A negyedik evangélium viszont teológiai megfontolásokból rögtön Jézus nyilvános működésének kezdetére helyezi az eseményt. Tekintve, hogy a negyedik evangéliumban az összes többi ünnep esetén is kitapinthatók bizonyos teológiai szempontok, a negyedik evangéliumra ebben aligha építhetünk. Úgy tűnik, hogy Jézus a jeruzsálemi nép előtt látásból nem volt különösebben ismert. Legalábbis letartóztatásának módja, hogy tudniillik iskarióti Júdas közreműködésére volt szük-

¹² Vö.: *G. Dalman*, *Orte und Wege* 222–262. A Madaba-térképen Sálemnél és Jerikónál kompszerű szerkezeteket látunk a folyó közepén, kifeszített drótpályával, a folyó közepén egy rövid csónak árbóca a kötélhez ütközik. A Mk 10,1-ben olvasható földrajzi adat minden valószínűség szerint szerkesztési eredetű, és különböző szövegváltozatai vannak. Vö.: *Gnilka*, *Markus II.* 69–71.

ség azonosításához, valami ilyesmire utal (Mk 14,43–53). Bizonyítani nem lehet, mégsem lehet kizárni, hogy Jézus egész életében egyszer járt Jeruzsálemben. Ha pedig ez igaz, akkor legalábbis arra kell gondolnunk, hogy a népet végső döntésre akarta készíteni a városban. Ám végső soron a kérdést kénytelenek vagyunk nyitva hagyni.

A pászkaünnep alkalmával bizonyára nagy tömegű zarándok érkezett Jeruzsálembé. Nemcsak Júdeából és Galileából, de a diaszpórából is sokan eljöttek. J. Jeremias¹³ 125 000-re becsüli létszámukat. Ha ehhez még hozzávesszük a város 55 000-re becsült lakosságát, akkor láthatjuk, hogy a nagy ünnepeken körülbelül 180 000 ember elszállásolásáról kellett gondoskodni. Sok zarándok feltehetőleg már napokkal az ünnep előtt megérkezett, alighanem Jézus is ezek között volt. A korai érkezés hozzátartozott a pászkai szokásokhoz, de ezen kívül praktikus okokból is ajánlatos volt.¹⁴

Mi történt, amikor Jézus az Olajfák-hegyének lejtőin a város felé közeledett? A bevonulásról szóló híradást (Mk 11,1–11 és párhuzamos helyei) át- és átszövik a teológiai motívumok. Ehhez járul még az is, hogy a passzust eléggé erősen megterhelik a zelóta Jézus-interpretáció bizonyos elemei.

R. Eisler, aki századunkban ez utóbbi értelmezés megalapítójának tekinthető, ezt a perikópát tette felfogása sarokpontjává. Szerinte a nép itt Jézust szó szerint Izrael királyává kiáltotta ki, valahogy úgy, ahogyan a legiók imperátorrá kiáltották ki a győztes hadvezért a köztársaság kori Rómában. Eisler hivatkozik még a Lk 19,38-ra is, ahol a nép így kiált: „Áldott az Úr nevében érkező király! Békesség a mennyben és dicsőség a magasságban!” További párhuzamként említi II. Agrippa akklamációval történő királlyá tételét, akit a héber Joszippón szerint Jeruzsálembé érkezték e szavakkal üdvözölt a tömeg: „Ments meg minket, király! Nem

¹³ Jerusalem I. 89–97.

¹⁴ Mivel a pászkai bárányt a férfiak a templom előudvarában áldozták fel, a legszigorúbb tisztasági előírásoknak kellett megfelelniök. Vö.: 4Móz 9,6–13, 2Krón 30,15–19, *Josephus*, Háború 1,229, valamint: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Freiburg, 1971, 456sk. A Jn 11,55 szerint sok zsidó már napokkal az ünnep előtt felment Jeruzsálembé, hogy megszentelje magát. A Jn 12,1 szerint Jézus a pászka előtti hatodik napon érkezett Betániába. A számnak talán szimbolikus jelentése van: a hetedik nap hozza el a beteljesedést. (Vö.: Mk 9,2)

akarunk többé a rómaiak rabszolgái lenni!” Ám Eislernek nem elég ennyi, ő elméletében abból indul ki, hogy Jézust szabadcsapattagok nagy csapata kísérté volna a fővárosba, és a királlyá való kikiáltás után Jeruzsálemet, a templomnegyedét el is foglalta volna.¹⁵

Az erre vonatkozó szövegek alapján annyi bizonyos, hogy a Jézusnak kiáltozó emberek zarándokok voltak, akik vele együtt Jerikóból jöttek, így nem lehettek jeruzsálemi lakosok. A Mk 11,9 így ír: „Az előtte menők és akik kísérték, ezt zengték: Hozsanna...” Csak a Jn 12,12sk. alapján támad az a benyomásunk, hogy jeruzsálemi emberek jöttek ki elé, hogy bekísérjék a városba („eisz hüpantészin autó”). De még ebben az esetben is inkább olyan zarándokokra kell gondolnunk, akik már előbb megérkeztek a városba.

Vitán felül áll, hogy az eredeti történetet a messiási királyság értelmében a hitet alátámasztó történetté stilizálták. Ehhez a stilizáláshoz alapjában járult hozzá a számárcsikó csodálatos megtalálásáról szóló legenda, amelyet a Zak 9,9: „Nézd, közeleg királyod... számaron jő, számarnak csikaján”¹⁶, valamint az 1Móz 49,11 szövege is („A szőlővesszőhöz köti a nőstényszamár csikáját”) ihletett. A tömeg messianológiai tartalmú kiáltásai stilizáltak. A Zsolt 118,26 a eredetileg a templomnegyed kapujánál kimondott kiáltás lehetett („Áldott, ki az Úr nevében jő”), amivel a bevonuló zarándokot köszöntötték. A „hossanna” szóval is találkozunk mint eredetileg Istenhez küldött segélykiáltással a Zsolt 118,26a-ban. A Mk 11,10 egyértelműen messianisztikus hozzátétele: „Áldott atyánknak, Dávidnak közelgő országa!” – bízvást szekundérnek tekinthető.¹⁷ A mellékhivatkozások azután megvilágítják ezt.

¹⁵ Eisler, *Jesous basileus II.* 469–475 szerint Jézust a rómaiak győzték le. Kivégzésének oka az általa kirobbantott felkelés lett volna. Eisler ezzel Jézust egy sorba állítja azzal az ismeretlen nevű egyiptomival, aki egy nagyobb csoport élén az Olajfák-hegye felől próbálta meg lerohanni Jeruzsálemet. Vö.: *Josephus*, *Történet* 20,169, illetve *Háború* 2,262. Az eset egyébként néhány évvel Jézus halála után történt. A két *Josephus*-beszámoló között van némi eltérés, főleg az Olajfák-hegyére való vonulást illetően.

¹⁶ A Mt 21,4sk. kifejezett hivatkozásként idézi is a Zakariás helyet (9,9), de a prófétai szöveget már a Mk 11,2–7 is tartalmazza.

¹⁷ Dávid mint atya említése teljesen elűt a zsidó hagyománytól. Az elemzéshez ld.: *Gnilka*, *Markus II.* 113–115, illetve *Tratmann*, *Handlungen* 347–378.

Ha az evangéliumi történet mögött a történeti magot kutatjuk, akkor élénk tűnik Jézus alakja, amint Őt mint vándort és zarándokot a város kapuja előtt ujjongva ünneplik tanítványai és az ünnepre érkező zarándokok. A kiáltás minden bizonnyal valahogy így hangzott: „Hozsanna, áldott, ki az Úr nevében jó!” A történeti helyzet lehetséges értelmezése szemponjából kiindulópont lehet még Jeruzsálem közelsége. Mégis többről van szó, mint a fáradt, de célját a hosszú út után végre elérő zarándok örömről. Az ujjongás Jézusnak szól. Oka feltehetően a remény, hogy az Isten Jézus által meghirdetett országa most már hamarosan elérkezik. Ezzel az örömkialtás természetesen rejtett messianisztikus felhangot kap. Egy ilyen rekonstrukcióval szemben nem lehet komoly ellenvetés, hogy a rómaiak biztosan beavatkoztak volna, ha mindez tényleg így ment volna végbe. Békés demonstrációról lehetett szó csupán. Eisler interpretációját szilárd egzegetikai tények teszik valószínűtlenné, arról nem is beszélve, hogy a háborús szándék teljesen szemben állt volna Jézusnak az erőszakmentességről és az ellenségszeretetről szóló igehirdetésével. Nem tudjuk, hogyan hatott ez az ováció, még azt sem, hogy volt-e egyáltalán valamilyen hatása, esetleg hozzájárul-e a későbbi vádlók Jézusról kialakított képéhez. Arról sincs tudomásunk, miként reagált Jézus a hódolatra. Csak azt tudjuk, hogy nem Ő kezdeményezte ezt a messianológiai jelenetet.

3. A templom megtisztítása

Jeruzsálemi tartózkodása alatt Jézus Betániában, ebben a Jeruzsálemtől 15 sztadionnyi (= 2,77 km) távolságra keletre, Jeruzsálemből nézve az Olajfák-hegyén túl fekvő kis faluban szállt meg. A falu távolabb esett a zarándokok útjának vonalától. Neve összekapcsolódik a leprás Simonnal (Mk 14,3), de Máriával, Mártával és Lázárral is (csak: Jn 11,1; vö.: Lk 10,38–42). A híradást, hogy Jézus Betániában szállt meg, a Mk 11,11-nek köszönhetjük (vö.: 11,19). Az információ megbízhatónak tűnik. Ez a szálláslehetőség valószínűleg így adódott kedvezően Jézus számára, de az is lehet, hogy nem akart a városban éjszakázni.

A pászka előtti időszak legkiemelkedőbb eseménye a templom megtisztítása volt. Mielőtt belemerülnénk a részletekbe, érdemes megvizsgálni az erről szóló beszámoló történeti szavahihetőségét. Ez ellen többnyire ugyanazt a két kifogást szokták emelni a kutatók, amelyek ráadásul szorosan össze is függenek. Először is egyetlen ember képtelen lett volna végrehajtani egy ilyen nagyszabású akciót. Másfelől pedig egy ilyen esemény bizonyára azon nyomban kiváltotta volna a templomórság és a templomerődítményben állomásozó római csapatok beavatkozását is. Sokan az egész történetet (Mk 11,15–18, s párhuzamos helyek) úgy értékelik, mint amiben a korai keresztény közösségnek a templomi kultuszra vonatkozó kritikája nyilvánult meg.¹⁸

Ami a perikópa hagyományozását illeti, rögtön feltűnik, hogy a templom megtisztítását nagyon eltérő módon értelmezik a szövegek. A Jn 2,13–22 szerint a templom Jézus testét jelképezi, amelyet megölnek, de feltámad. Ezek szerint a templom megtisztításával Jézus mintegy kiprovokálja saját halálát. Lukács az evangéliumi történet mellé egy másik, a templomi gyakorlat ellen irányuló, igen éles megfogalmazású tiltakozást csatol István vértanú történetével (ApCsel 6,13sk., illetve 7,47–51). István és köre radikálisabb módon utánozza a templomot megtisztító Jézust. Ez azt jelenti, hogy a fejlődés iránya Jézustól halad a hellenisztikus-zsidó-keresztény közösség irányába, amelynek reprezentánsa István diakónus volt, s nem fordítva. Végezetül meg kell említenünk, hogy Jézus nem kitálhatóan tűnő tette nem vezethető le egyszerűen azokból a különféle ótestamentumi prófétai mondásokból, amelyeket a Mk 11,17, illetve a Mt 21,13 magyarázatul hoz: Iz 56,7 (valamennyi nép imaháza)¹⁹ és Jer 7,11 („rablók barlangjává tettétek”). Ám e passzusok semmi esetre sem ille-
nek pontosan a szituációhoz, s emiatt szekundérnek bizonyulnak.²⁰

¹⁸ A kérdéskörhöz ld.: *Roloff*, *Kerygma* 89 sk., *Trautmann*, *Handlungen* 114–119.

¹⁹ A „minden nép” – hozzátételt csak a Mk 11,17 tartalmazza.

²⁰ Vö.: *Eppstein*, *ZNW* 65, 1964, 44. – A Zak 14,21-ben ezt olvassuk: „S azon a napon egyetlen »kena’anij« sem lesz a Seregek Úrának házában.” Ez a passzus azonban nem gyakorolt hatást a most vizsgált újszövetségi perikópára (így: *Roloff*, *Kerygma* 96.). A felmerülő héber szó azonban kétértelmű: jelenthet kánaánit, de egyszerűen kereskedőt is. A prófeta azonban feltehetően az első jelentést akarta használni. A kommentár-szerző *F. Horst* – (HAT) illetve: *K. Elliger* – (ATD) sem látja ezt másként. A Septuaginta variációja (Khananaios) megerősíti ezt a feltevést.

Mindezek alapján arra kell gondolnunk, hogy a templom látványos megtisztítása Jézus tette volt, de nem maradt ránk egyetlen tőle való értelmező szó sem erről az eseményről. Az egész cselekmény, mint egyetlen ember akciója érthetővé válik, ha meghagyjuk jelenlegi keretei között. A szöveg nyilvánvalóan egyre erőteljesebb formában hagyományozódott tovább, ahogyan a keresztény hagyomány egyre inkább az ószövetségi kultusz hatályon kívül helyezésének szimbólumát kezdte látni benne. A Mk 11,15 arról beszél, hogy Jézus kiűzi a vásárlókat, a kereskedőket, feldönti a pénzváltók asztalait és a galambárosok székeit is.²¹ A Jn 2,14sk. drámai formában adja vissza a jelenetet: „Kötélből ostort font, és *mindegyiküket* kiűzte a templomból, juhaikkal és ökreikkel együtt, stb...” A hatóságok válasza természetesen nem maradt el, ezzel majd még foglalkoznunk kell.

Nem tudunk pontosabb képet adni róla, milyen is volt ez a templomi piac Jézus korában. Csak annyi tűnik bizonyosnak, hogy a piac, vagy legalábbis egy része a pogányok előudvarában kapott helyet, vagyis abban a nagy udvarban, amely észak, kelet és dél felől vette körül a tulajdonképeni belső templomkörzetet, és ahová pogányok is beléphettek. A templomi piac egy másik részét a templomnegyeden kívül kell keresnünk, az Olajfák-hegye felé néző területen. Az egyik érdekes, de meggyőzően nem bizonyítható hipotézis szerint a piac bizonyos részeit csak Kajafás főpap helyezte a pogányok előudvarába. Jézus tettének színhelyét ehhez kapcsolni nagyon kétséges marad.²² Az azonban elképzelhetetlen, hogy a templomórség elnéző magatartása nélkül e piac működhetett volna a templom területén, sőt valószínű, hogy ez a testület egyfajta felügyeletet is gyako-

²¹ Itt kell megemlítenünk a titokzatos Mk 11,16-ot. Jézus ezek szerint megtiltja, hogy egy eszközt keresztülvigyenek a templom területén. A vers vagy valamiféle kultikus tárgyra utal, vagy egy olyan szokásra, amellyel a jeruzsálemi lakosok úgy rövidítették le napi útjukat, hogy átvágtak a templom területén. Az előző esetben tényleg a kultusz hatályon kívül helyezésére kellene gondolnunk, ám ez esetben fel kellene tételeznünk, hogy utólagos, teológiai indíttatású átértelmezésről van szó.

²² Eppstein, ZNW 65, 1964, 42–58 ez utóbbi feltételezés híve. A szerző még azt is tudni véli, hogy a Kajafás-féle határozat Kr. u. 30-ban történt. A hipotézist egyébként számos bizonytalanság terheli. Kajafás érzékenyen megzavarta volna a szadduceusoknak a farizeusokhoz fűződő viszonylag jó viszonyát; Jézus és tanítványai azért időztek az Olajfák-hegyén, hogy teljesítsék a hétnapos tisztulási rendelkezés előírásait, mielőtt a templomba lépnek stb.

rott a piac felett.²³ A márki verzió adatai talán arra utalnak, hogy a pogányok előudvarában csak pénzváltás és galambeladás folyt, mert ez az adat pontosnak hat. Természetesen könnyen elképzelhető, hogy a nagy zárándokünnepek, különösen a pászka alkalmával felfutott a templom környéki kereskedelem.

Ha valamilyen közelebbi fogalmat akarunk alkotni magunknak arról, miként zajlott le Jézus tette, akkor Márk beszámolójára vagyunk utalva, amelyet szüksézsavúságában nem lehet felülmúlni. Jézus nem font ostort, és egyetlen birkát vagy marhát sem ragadott meg a szarvánál fogva – mindezek Jánosnál a régi templomi kultusz hatályon kívül helyezésének metaforái csupán. Ehelyett felháborodottan néhány, a közelében álló pénzváltónak vagy galambkereskedőnek támadt, feldöntötte asztalaikat és székeiket. Eljárása természetesen elsősorban nem az egyszerű kereskedők, hanem a templomi hierarchia ellen irányult, akik e kereskedelmi forgalmat bevitték a templom területére. Hogy a római csapatok nem avatkoztak be, az érthető. Jézus ellen nem volt szükség katonai erőre. Nem értették, vagy talán észre sem vették, ami történt. A főpapok – bár erre Márk csak szüksézsavú beszámolójának zárszávaiban utal (11,18)²⁴ – azonban nem hagyták szó nélkül az esetet. Talán történeti szempontból figyelmet érdemel, hogy tekintetbe kellett venniük a népet, Jézus szimpatizánsait, ezért nem tartóztatták le azonnal Jézust. Az természetesen rendkívül fontos, hogy Márk, evangéliumának elbeszélő részein belül itt említi meg első ízben a főpapokat. Ez az eset indokolja meg, miért van kezdeményező szerepük a Jézus elleni eljárásban. A templom megtisztítása indítja őket cselekvésre, bár a tényleges fellépést néhány órával, esetleg néhány nappal elhalasztották. Ez volt a hiányzó láncszem, amely összekapcsolta a galileai konfliktust – itt még nem mérgesedett el teljesen a helyzet –, és a vég közt. A szadduceusok, a Törvényre és a Templomra épülő államrend őrei azt gondolhatták, és azt is kellett gondolniuk, hogy Jézus ezeket megkér-

²³ *Billerbeck*, I. 852. szerint ez az italáldozati bor és az áldozatra szánt szárnyasok esetében érvényesült.

²⁴ Ha különleges hagyománytörténetéből indulunk ki, a teljhatalom kérdése (Mk 11,27–33) eredetileg nem tartozott a templom megtisztításáról szóló történethez. E kérdés a jánosi keresztség körüli vitához kapcsolható. Vö.: *Gnilka*, Markus II. 136–138.

dőjelezi. Ezt a szempontot Jézus perének tárgyalásakor még majd jobban kifejtjük.

Ha meg akarjuk érteni, hogy maga Jézus miként értékelhette ezt a tettet, magából a tettből kell kiindulnunk. Igaz ugyan, hogy az eset a pogányok előudvarában zajlott, amelyet gondosan elhatároltak a tulajdonképeni templomi területtől, mégis bizonyosra vehető, hogy mindaz a tevékenység, amit a templom papjai itt űztek, összefügg az istentisztelettel és a templommal, ahol az istentisztelet zajlott. G. Theissen Jézusnak a cselekedetében kifejezésre juttatott magatartását a templommal szemben identifikációnak és agressziónak minősítette.²⁵ Valóban mindkettő egyszerre felismerhető, az elfogadás és az elvetés is. Nem a templom mint olyan válik méltatlanná Jézus szemében, hanem az a mód, ahogyan az emberek Istennel kapcsolatban viselkednek. Jézus tette így szenvedélyes felhívás a gondolkodás megváltoztatására, a megtérésre. Ebben az értelemben illeszkedik bele más intézményeken gyakorolt kritikáinak sorába bírálata a Törvény megtartásának gyakorlatáról vagy a szombatról. Nem akarta ezeket eltörölni, csupán újból olyanná tenni, amilyenek Isten teremtményeiben.²⁶ Ez a gyakorlati cselekvés nyelvére lefordított bűnbánati felhívás Isten országáról szóló íghirdetésébe illesztve, az elközelgő véggel szemben kapja meg sajátos értelmét.

De talán még egy lépéssel tovább mehetünk. Talán mégis rátalálhatunk arra, mit mondott Jézus a templom megtisztításakor. A Mk 14,58 szerint a per során tanúk (az evangélium szövege hamis tanúknak nevezi őket) lépnek fel a Főtanács előtti perben. Vallomásuk szerint Jézus ezt mondta: „Lebontom ezt az emberi kéz építette templomot, és három nap alatt másikat építek, amely már nem emberi kéznek lesz alkotása.” Feltűnő, hogy ez a logion nemcsak elég sok, eltérő formában jelenik meg különböző helyeken (Jn 2,16; ApCsel 6,14; Mt 26,61, Péter evangéliuma 7,26), hanem – a Jn 2,16 kivételével – mindegyik esetben ellenségeinek vádjaként. A negyedik evangélista hagyta volna meg a mondatot annak eredeti helyén, vagy esetleg éppen ő helyezte vissza eredeti kontextusába, jöllehet

²⁵ Tempelweissagung 144.

²⁶ Vö.: *Roloff*, Kerygma 96. Így ír: „Jézus viszonya a templomhoz ugyanolyan, mint a szombattal kapcsolatos állásfoglalása”.

a Jézus személyére vonatkozó átformálás nem is tekinthető a kijelentés eredeti formájának? Ezt ma már aligha tudjuk kikövetkeztetni, hiszen mint az ellenfél szájába adott kijelentés, ez a mondat ennek megfelelően megváltozott. Az alapstruktúra azonban mindenütt ugyanaz: a templom lerombolásáról, majd újjáépítéséről tudósítanak a szövegek. Ez utóbbit az ApCsel 6,14 a szokások megváltoztatásává formálja át. Vajon eredetileg személytelen formájú volt-e a szöveg, azaz úgy, hogy a jövőben cselekvő Istenre utaljon? Esetleg egyes szám első személyben?²⁷ Ha a tanúk e kijelentését Jézus templommegtisztító akciójának magyarázataként akarjuk figyelembe venni, ez utóbbi érthetővé válik, ha emlékezetünkbe idézzük azt a várakozást, amely a jeruzsálemi szentély lerombolására, illetve az Isten országának végső eljövetelekor történő újjáépítésére irányult – megfelelő a zsidó eszkatológiának (Tób 13,17; Bár 5,1–9; Hén 90,28sk., illetve 91,13).²⁸

²⁷ *Theißen*, *Tempelweissagung* 143., 3. sz. lábjegyzet szerint az egyes szám első személyű megfogalmazás Jézus ellenségeitől származhat. Így meg lehetett vádolni azzal, hogy le akarta rombolni a templomot. *Theißen* 142. sk. szerint az autentikusság mellett szól az a tény, hogy a logion sem a zsidó, sem pedig az öskeresztény hagyományból nem vezethető le. A templom ellen irányuló zsidó jóvendölések sohasem kapcsolódtak össze egy új templom felépítésére vonatkozó ígérettel. Keresztény ihletettségu vaticinium ex eventu-ra gondolni azért nem lehet, mert a valóban elpusztult templom később sem épült fel.

²⁸ Az értelmezők különféle válaszokat adnak a kérdésre, mi lehetett Jézus szándéka. *Hahn*, *Hoheitstitel* 171 szerint Jézus által a pogányoknak adott üdvígérettel van dolgunk, de a tény, hogy mindez a pogányok előudvarában játszódik, aligha ad elegendő alapot egy ilyen hipotézis kidolgozásához. *T. Trocmé*, *L'expulsion des marchands du temple*, NTS 15, 1968/69, 1–22. zelóta akcióról beszél. Ám a „zelóta” fogalom értelme ebben az esetben nem világos. *C. Roth*, *The Cleansing of the Temple and Zechariah 14,21*, NT 4, 1960, 164–181 ezzel szemben Jézus tettének zelótaellenes élet emeli ki. *Trautmann*, *Handlungen* 121. azt állítja, hogy a templom megtisztításának aktsa a templomi kultusz relativizálását, ha ugyan nem hatályon kívül helyezését jelképezi.

4. Az utolsó vacsora

Élete utolsó estjét Jézus Jeruzsálemben, tanítványai között töltötte el. Azt sem lehet kizárni, hogy női tanítványai is jelen voltak, akik Jeruzsálemben is elkísérték őt (vö.: Mk 15,40 sk.).²⁹

Vajon a pászkaünnep éjszakája volt ez az utolsó éjszaka? E kérdésre nagyon fontos válaszolni. Nemcsak a tanítványok társaságában elköltött vacsora közelebbi meghatározása miatt, hanem azért is, mert ettől függ, meg tudjuk-e adni Jézus halálának napját. Jézus halálának a pászkaünnep fényében történő teológiai értelmezésére kétségtelenül ösztönözhetett az ünnep közelsége is. A szinoptikusok és a negyedik evangélium között az a különösnek tűnő különbség áll fenn, hogy a szinoptikus tradíció (Mk 14,12–16 és párhuzamos helyei, valamint Lk 22,15sk.) egyértelműen pászkalakomáról beszél, a másik változat viszont ugyanilyen bizonyossággal adja meg az ünnep előestjét (Jn 13,1; 18,28; 19,24). A pászka elfogyasztásának ideje ez utóbbi változat szerint csak a Jézus halálát követő este lehetett.

Létezik egy olyan hipotézis, amely bizonyos qumráni szövegek bevonásával igyekszik áthidalni a két adat közti távolságot. Tudjuk, hogy Qumránban – erre a qumráni szövegekkel rokonságot mutató Jubileumok könyve is bizonyíték lehet – a Nap járása alapján álló kalendáriumot használtak. A jeruzsálemi templom időszámítása ezzel szemben a Hold mozgásán alapult. Így valószínű, hogy a Jézus kori Izraelben két eltérő időpontban ünnepelték meg a pászkát. Noha mindkét kalendárium szerint a tavaszi Niszán hónap 15. napjára esett az ünnep, ez a nap a napkalendárium esetében mindig keddre esett, a holdnaptár szabályai szerint azonban ez a nap a hét bármelyik napja lehetett. A hipotézis szerint Jézus az esszénus napkalendáriumot használta, s ezért már kedden elfogyasztotta a húsvéti bárányt. A főpapok azonban természetesen a Templomban

²⁹ A tizenkettő említése a Mk 14,17-ben nem zárja ki szükségszerűen a női tanítványok jelenlétét. Ez a megjegyzés ugyanis szerkesztési eredetű – vö.: *Gnlika*, Markus II. 235. –, és csak azt akarja bizonyítani, hogy a tizenkettek tanúi voltak az utolsó este történéseinek.

érvényes, a Hold járásán alapuló kalendáriumhoz tartották magukat, ezért beszélhettek úgy, ahogyan a Jn 18,28-ban olvashatjuk.³⁰

Bármilyen tetszetős is ez az elmélet, mégsem tarthatjuk meggyőzőnek, s mint ilyen nem kell tovább foglalkoznunk. A negyedik evangélium ugyanis távolról sem akarja sugallni, hogy a tanítványok és Jézus lakomája a pászkalakoma volt.³¹ Ha pedig tartjuk magunkat az ötlethez, hogy Jézus már kedden meg akarta ünnepelni a pászkát, akkor nehézségekbe ütközünk, ugyanis nem tudott volna olyan bárányt szerezni, amit előírás szerint a templomban vágtak le. Márpedig ez elengedhetetlen előfeltétele volt az ünneplésnek. A feltételezést pedig, hogy tudniillik az esszénusok számára külön vágásokat is engedélyeztek a templomban, az ő időpontjuknak megfelelően, légből kapottnak kell minősítenünk.³²

Természetesen a szinoptikusok is – eltekintve a Mk 14,12sk. és párhuzamos helyei, valamint a Lk 22,15sk. adataitól – kevés adatot szolgáltatnak arra nézve, hogy az utolsó vacsora pászkalakoma lett volna. Mégis az általuk közvetített kronológiát kell előnyben részesítenünk. Erre a következő megfontolások indítanak: Jézus és tanítványai a városban ünneplik ezt a lakomát, méghozzá éjszaka. Ezt a két körülményt bizonyítottnak tarthatjuk. Az éjszaka megtartott pászkalakoma hagyományát az 1Kor 11,23 régi hagyománya is megerősíti. Egyik sem magától értetődő. A főétkezést általában napnyugta előtt kezdték el, de a pászkai étkezést valóban éjszaka tartották. Ráadásul előírás szerint olyan helyet kellett keresni, ami a városfalon belül volt. Jézus és tanítványai ugyan az Olajfák-hegyére mentek éjszakára, ezzel azonban nem sértették meg ezt az előírást. Való-

³⁰ A Nap-kalendáriummal dolgozó hipotézist képviseli: *A. Jaubert*, *La date de la cène*, Paris, 1957, illetve: *Ruckstuhl*, *Chronologie*.

³¹ Vö.: *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium III*, Freiburg, 1975, 41.

³² Ebben az ügyben *Josephus*, *Történet* 18,19-ra szokás hivatkozni, aki azt írja, hogy az esszénusok, akiknek tilos volt belépni a közös szentélybe, külön áldozatot mutattak be a maguk szokásai szerint. Mindebből azonban még nem következik az, hogy a templomon belül külön területük lett volna az esszénusoknak. Az szerzők felismerik az abban rejlő gyenge pontot, hogy otthon levágott báránnyal, vagy esetleg bárány nélküli pászkalakomával is lehet el lehet gondolni a pászkát. Vö.: *Ruckstuhl*, *Chronologie* 106 sk. Azt sem szabad természetesen elfeledni, hogy a kalendárium kérdéseit mindig igen komolyan vették.

színű ugyanis, hogy a zárandokok nagy számára való tekintettel ezt a területet is pászkaterületnek nyilvánították.³³

A szinoptikus hagyomány szinte alig tartalmaz olyan elemet, amely az utolsó vacsora pászskalakoma jellegéről tanúskodna. Ez bizonyára azzal függ össze, hogy a szöveget eredetileg csak szertatási előírásnak szánták, hogy a segítségével a hagyomány szerint Jézus által véghezvitt dolgokat megismételjék a közösségi ünnepen, mégpedig nemcsak egyszer egy évben, mint a pászka ünnepét. A János-evangéliumban a kronológiai adatokat teológiai okokból átrendezték. Jézus a negyedik evangélium szerint a pászkai bárány levágására kijelölt órában hal meg, s már ezzel is mintegy az igazi báránként tűnik élénk (vö.: Jn 1,29; 19,33–36). A Jn 19,31 egyébként szintén olyan hely, amelynek alapján bizonyos átrendeződésekre következtethetünk.³⁴

Ha tehát azzal számolhatunk, hogy Jézus és tanítványai pászskalakomára gyűltek össze, akkor nem érdektelen emlékezetünkbe idézni, hogyan is folyt le egy ilyen ünnepi lakoma. A 4Móz 9,13 a pászka komolyságát védendő rendelte el, hogy ki kell irtani a népből, aki elmulaszt részt venni rajta. A 2Móz 12,3 szerint családi ünnepről van szó. A húsvéti bárányt az asztalközösség nevében annak egyik tagja vágja le és áldozza fel a papok előudvarában, az „esték között”, azaz a napnyugtát közvetlenül megelőző

³³ Ld. ehhez: *Billerbeck*, II. 833 skk.

³⁴ Meglepő módon itt – eltérően a Jn 18,28-tól, illetve a 19,14-től – nem a pászkáról van szó. A vers valószínűleg eredetileg egy olyan hagyomány darabja volt, amely a szinoptikusokhoz hasonlóan niszán hónap 15-re tette Jézus halálát, nem pedig a pászkát megelőző napra. Vö.: *Bultmann*, *Johannes* 524., 5. lábjegyzet. Az a talmudi információ, amely szerint Jézust a pászka előestéjén felakasztották volna (bSzan 43a), történetileg értéktelen. Vö.: *J. Maier*, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, EdF 82, Darmstadt 1978, 219–37. *H. Schürmann*, *Der Paschamalbericht*, NTA 19/5, Münster, 1952 a pászka kérdésében a jánosi datálást tartja elfogadhatónak. Az a véleménye, hogy az új kronológia a szinoptikus tradícióban bonyolult átformálásnak eredményeként jött létre, és összefügg az új, keresztény pászkaünnep kialakulásával. Schürmann szerint a szinoptikus datálás esetén számos olyan nehézség merül fel, amit igen nehéz megoldani. Kürenei Simon például a mezőről tart hazafelé (Mk 15,21), a tanítványok egyikénél kard van (Mk 14,47): de elképzelhető, hogy a kard hozzátartozott a normális utcai viselethez, Simon pedig nem dolgozott a mezőn. A szinoptikusok is arra a következtetésre készítetnek, hogy Jézust a pászka napján végezték ki. Ez utóbbi körülményhez később szeretnénk még egy szót szólni.

percekben (2Móz 12,6). A jeruzsálemi zarándokok nagy száma miatt bizonyára nehéz volt az ünnephez megfelelő helyet találni, így előfordulhatott, hogy egyesek a háztetőkön vagy udvarokban ünnepeltek. A házi ünnep középpontja a pászkai haggáda volt. Ennek során a vendégsereg legelőkelőbb tagjának, aki a főhelyen ült, emlékeztetőül el kellett mondania az egyiptomi szolgaságból való megszabadulás történetét (2Móz 12,26 sk.), az ünnep másik központi eseménye volt a pászkaarány elfogyasztása. Ehhez a vendégek bort ittak. Előbb azonban az asztalfőn ülő szétosztotta a kovásztalan kenyeret, amely szintén őseik egyiptomi sanyarú sorsára emlékeztette a résztvevőket, s szintén még ez előtt keserű salátát is ettek (2Móz 12,8). A bárány elfogyasztása után köszönő imát mondtak – ehhez meg kellett inni egy pohár bort, majd elmondtak néhány zsoltárt, a kis hallált.³⁵

A pászkalakoma valódi ünnepi lakoma volt. Az ünnepi külsőségek közé tartozott, hogy a résztvevők egy gyékényre telepedtek le az asztal mellett, egyik kezükre támasztották fejüket, és – ellentétben az első, egyiptomi pászkalakomával, melyet sietve, felővezve, cipővel a lábukon fogyasztottak el (2Móz 12,11) – nyugodtan ettek-ittak. A pászkaünnepet vidám és bizakodó emlékezés itatta át, az elnyomatás korában pedig minden biznnyal a megszabadulás reménye is.

A régi liberális egzegézis egyik időnként hangoztatott tétele volt, hogy Jézust magát is meglepte saját erőszakos halála. Ez az elképzelés azonban az adott szituációt teljesen rosszul ítéli meg. Ha valaki úgy gondolja, Jézus boldog tudatlanságban töltötte volna élete utolsó óráit, s nem is sejtette, és nem látta volna előre a rá váró szenvedéseket, az elvitatja tőle a realitásérzékét. Hiszen nemcsak konfliktusok kísérték nyilvános működését szinte szünet nélkül, hanem Jézus maga is – amint már megállapíthattuk – bizonyára a konfliktushelyzet hatására felhívta tanítványai figyelmét, hogy cseppet sem veszélytelen dolog mellette maradniuk és követniük őt. Arról is szólt, hogy aki utána akar menni, annak fel kell vennie keresztyét, el kell veszítenie érette még az életét is (vö.: Mt 10,37sk. és párhuzamos helyei). Lehetetlen tehát azt állítani, hogy ő, aki tisztában

³⁵ A Mk 14,26 megjegyzése: „És dicsőítő énekeket énekeltek”, alighanem erre utal.

volt a tanítványaira leselkedő veszéllyel, ne tudta volna, hogy őt is hasonló dolgok fenyegetik.

Ezért tökéletesen beleillik a képbe, hogy Jézus a tanítványaival együtt elköltött utolsó vacsora alkalmával félreérthetetlen szavakkal beszél saját haláláról. Mindezt egy rendkívül személyes színezetű logion formájában teszi, amely egy lemondásmagyarázatot is tartalmaz, s amely két, a rekonstrukció számára szóba jöhető változatban is reánk maradt:

„Bizony mondom nektek, nem iszom többé a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom az Isten országában.” (Mk 14,25)

„Bizony mondom nektek: nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg el nem jön az Isten országa.” (Lk 22,18)

A logionok tárgyilag megegyező első része a halált megjövendölő prófécia, a második pedig két, egymástól eltérő időbeli meghatározást ad. Addig a napig, amíg el nem jön az Isten országa – ez a mondat keresztülpillant a halál sötét éjszakáján, át, egészen a beteljesedésig. Ezzel szemben a Márknál olvasható, az Isten országában tartott új lakomára való utalás szekundérnek tűnik.³⁶ Jelentős tény, hogy Jézus még halálával szembesülve is megőrzi a bizalmat, még ha ezt egyelőre csak ezen a személyes módon fejezi is ki. Viszont az ő eszkatológiai perspektívájából értelmezve ez a logion a baszileia-igehirdetés végső megerősítéseként értelmezhető.

Hogy a logion eredetileg hosszabb volt-e, azt nem tudjuk eldönteni. J. Jeremias³⁷ összekapcsolva a Lk 22,15-tel egy ünnepélyes böjt bejelentését akarta kiolvasni a szövegből, melyet Jézus az utolsó órában vett volna magára Izrael megtéréséért. Tudjuk, hogy a korai keresztények tartottak húsvéti böjtöt erre a szándékra. Jézus esetében azonban ez aligha jöhet szóba.

³⁶ A Mk 14,25-ben feltűnhet a tulajdonképpen kettős időmeghatározás: „addig a napig”, illetve „Isten országában”. Vö.: *Gnilka*, Markus II, 243., illetve: *K. Berger*, Die Amen-Worte Jesu, BZNW 39, Berlin, 1970, 54–58.

³⁷ Abendmahls Worte 199–210.

Általánosan úgy értelmezik ezeket a bizalomról tanúskodó, ám ugyanakkor eszkatológiai irányultságú szavakat, amelyek Isten országára adnak kitekintést, mint megerősítést annak, hogy Jézus az utolsó vacsora idején már biztosan számolt saját erőszakos halálával. Ám e szavak alapján az is világos, hogy Jézus a baszileia eljövetelére irányuló várakozást, melyet igehirdetésének központi tartalmává tett, bizalommal telve fenntartja, mégha ezeket a szavakat most csak saját személyére vonatkoztatta is. Így ez a logion, amelynek autentikusságát soha nem vitatták komolyabban, fontos kiindulópontként szolgál, ha rekonstruálni akarjuk ennek a lakomának különleges történeteit.

Ha arra gondolunk, milyen biztos volt saját halálában, s milyen erős bizonyosság élt benne Isten országát illetően, akkor azt várhatjuk, hogy ezenkívül a felajánlott üdvösség országáról szól majd, amelynek emberek számára való közvetítését Isten bízta rá. Igen, ebben a helyzetben valóban szükséges volt, hogy tájékoztatást adjon Isten országának további sorsáról. Az is rendkívül valószínű, hogy kapcsolatot keresett küszöbön álló halála és az eljövendő és várt események között. Feltehetően beszélt halála értelméről, és eközben messze túllépett az egyszerű moralizáláson: többé-kevésbé közvetlen vagy üdvösségszerző kapcsolatba hozta halálát és Isten országának eljövetelét, hiszen láthattuk, hogy feladatát teljesítve is a baszileia elhozója volt, nem csupán hírnöke.

Korlátolt látásmódra vall, ha valaki úgy tartja, élesen különbözik egymástól és ellentmond egymásnak a baszileia, melyet Jézus végső üdvösségként közénk hozott, és annak a lehetősége, hogy Ő a maga halálát üdvözítő halálként értelmezze, s így szerinte egyik kizárná a másikat.³⁸ Az

³⁸ Ezzel a komoly – *Vögle*, ÖK 21. – által is képviselt ellenvetéssel száll szembe *Schürmann*, Tod 43–46. Létezik egy másik értelmezési lehetőség, amely szerint nem tudjuk igazolni, hogy létezett-e egyáltalán egy jézusi interpretáció saját maga haláláról. Ez a tézis azon a véleményen nyugszik, hogy a Lk 22,14–18 esetleg régebbi, mint az utolsó vacsoráról szóló beszámoló. Ld.: *Bultmann*, Geschichte 285sk. A kérdéses Lukács-hely azonban a Mk 14,25-ön alapul. Vö.: *Schneider*, Lukas 444. E nézettel szemben egyéb érveket is felvonultat *Schürmann*, Tod 59sk., *Merklein*, BZ 21, 1977, 235sk. Az a felfogás, amely szerint Jézus meglepve állt saját erőszakos halála előtt, s ezért azután nem is mondhatott semmit, ami halálára vonatkozott volna (Ld.: *Bultmann*, Geschichte 286.), ma már meghaladott feltevésnek számít.

tény, hogy Jézus egészen eddig az óráig egyetlen szóval sem beszélt saját, üdvöt hozó haláláról. Ez azonban semmiképp sem jelenti, hogy most, csak most ne tehetne volna meg ezt. Statisztikai vagy szóstatisztikai okból megcáfoltak venni ennek a beszédnek a létét, mivel csak egyszer mondta el, nem helyes. Inkább arra gondolhatnánk, hogy Jézus e sorsdöntő órában, a halál bizonyosságát érezve ráébredt arra, hogy Izrael fiai közt küldetését lényegében nem tudta teljesíteni. Ez a felismerés azonban sem rezignációt, sem pedig kétségbeesést nem okozott lelkében. Isten iránti határtalan bizalmában kész volt tőle még a halált is elfogadni. Ha pedig Atyja akaratában megnyugodva még a halált is elfogadja, akkor messiási küldetése ebből az egyetértésből nem zárható ki. Halála így küldetésének látókörébe kerül. Teljesen valószínűtlen, hogy Jézus halálának biztos tudatában lemondott volna küldetéséről. Jézus halála tehát sokkal több, mint a halálra szánt ember megnyugvása Isten akaratában.

E meggondolások alapján is hihetővé válik, hogy Jézus Atyja akaratával megegyezően különleges, üdvhozó jelentést tulajdonított saját halálának. Kézenfekvő, hogy ez az értelmezés két fontos szempontra tért ki: egyfelől Jézus a tanítványoknak mint utána hátramaradó csoportnak szenteli figyelmét, másrészt pedig kitér arra is, hogy Izrael egészét tekintve kudarcot vallott.

Jézus halálértelmezésének különleges vonása az, hogy az utolsó vacsorán mindezt összekötötte a kenyér és a kehely bor odanyújtásával. Mindkettő fogyasztása teljesen természetes egy zsidó ünnepi lakomán, ám most az ő halálértelmezése vet rá különleges fényt. A kenyér és a bor átadásának mint halálértelmezésnek a különlegességét annyira átérezték, hogy a feltámadás utáni közösség eukarisztikus úrvacsorájában, amely Jézus utolsó vacsorájához kapcsolódott, ez a cselekvés önállósodhatott és önállósodott is, azaz elszakadt az étkezéstől.³⁹ A magyarázó szavakat nyilvánvalóan az asztalfőn helyet foglaló személynek az ünnepi lakomákon megszokott cselekvései közben mondták el. Neki kellett a kenyér megtörésekor és a kehely kiürítésekor a kíséző imákat elmondania. A kenyér

³⁹ Az 1Kor 11,17sk. már feltételezi ezt az elválasztást. A jóllakást szolgáló lakoma itt megelőzi az eukarisztikus lakomát.

elfogyasztására a lakoma legelején, a borra pedig a legvégén került sor. Az előbbihez dicsőítő, másikhoz hálaadó ima kapcsolódott. Így történt ez Jézus utolsó vacsorája alkalmával is, amint ezt a régi formula elárulja: „A lakoma után ugyanígy kezébe vette a kelyhet...” (1Kor 11,25, illetve Lk 22,20).⁴⁰

Később a kenyér és a bor elfogyasztását kiemelték a szokványos lakoma keretei közül, s önállóvá tették Jézus halálértelmezéséhez kapcsolva. Ezt olyan jelként értelmezhetjük, amely arra utal, hogy a szokás eredete valóban Jézusnak a tanítványaival együtt elköltött utolsó vacsorájára megy vissza. A kenyér és a bor szétoztását kísérő magyarázó szavakat alighanem később állították össze.⁴¹ Talán ugyanez a helyzet a közös kehellyel, amelyből mindannyian isznak ezen az ünnepi lakomán. De nem tudjuk pontosan, hogy is volt ez Jézus korában egy pászkalakomán vagy egy zsidó ünnepi lakomán: nem tudjuk, hogy mindenki a saját kelyhéből vagy egyetlen közös kehelyből itta-e a bort.⁴² Akárhogy is van, a közös kehely hamar a feltámadás utáni eukarisztikus lakoma ismertetőjelévé vált (vö.: 1Kor 10,16).

A különleges ünnep lefolyását tehát a következőképpen rekonstruálhatjuk: Jézus a lakoma kezdetén fogott egy lepénykenyeret, áldást mondott rá, majd darabokra törte, s – miközben az ajándékot magyarázta – egy-egy darabot adott a tanítványoknak. A lakoma végén, a hálaadó ima után körbeadta a (saját) kelyhet, miközben ezt is értelmezte.

⁴⁰ Megjegyzendő, hogy a lakoma fent leírt, a hagyománynak megfelelő módja különbözött a korinthuszi gyakorlattól. Ld. 39. jegyzet. A Mk 14,23, illetve a Mt 26,27 a „lakoma után” kifejezés helyett egyszerűen „és”-t írnak. Ezzel figyelembe veszik a közösségben kialakult gyakorlatot.

⁴¹ E pászkalakoma értelmezése nem az ételek átadására vonatkozik. Még magyarázó szavakat is találhatunk például a misztériumvallások lakomái során (vö.: *Klauck*, *Herrenmahl* 92), de ezek sem kínálnak igazi analógiát.

⁴² Azok, akik azt gondolják, mindenki ugyanabból a kehelyből ivott volna a zsidó ünnepi lakomán, többnyire *Dalmanra* hivatkoznak. (*Arbeit und Sitte* IV 393., *Jesus* 140.) Csak-hogy *Dalman* adatai eléggé későiek: ő *Maimonidészre* és a *bBer51a*-ra hivatkozik. *Billerbeck*, IV. 58 (a Lk 22,17-hez) érdekes köztes megoldást ajánl. A tanítványok szerint úgy osztották el a közös kehelyben levő bort, hogy mindenki töltött belőle a saját kelyhébe.

A Jézus által elmondott értelmező szavak rekonstruálása olyan nagy nehézségekbe ütközik, hogy talán nem is érdemes megpróbálkozni vele, s beszélhetnénk eszkatologikus ünnepi lakomára tekintő búcsúlakomáról⁴³, vagy még visszafogottabban és titokzatosabban egy jelentőségteljes lakomáról⁴⁴. Az is elképzelhető volna, hogy a megáldott kenyér és bor átadásának gesztusát tekintenénk az üdvhozó áldás egyetlen jelének, amelyet Jézus halála előtt reánk hagyott. Kétségtől beleillene egy ilyen gesztus ebbe a szándékba, mégis továbbléphetünk ennél, mert már számításba vehetjük, hogy Jézus üdvösséghezóznak értelmezte saját halálát.

A rekonstrukció során számba kell vennünk azt a körülményt, hogy az előttünk levő szöveg agende, szertartási előírás, amelynek a liturgiai használatára során az értelmező szavaknak négy különböző változata alakult ki (Mk 14,22–24; Mt 26,26–28; Lk 22,19sk.; 1Kor 11,23–25). Eközben az elmondottakat jelentősen összesűrítették. Jézus bizonyosan sokkal többet mondott. Így az áldás és a köszönő ima szövege sem hagyományozódott ránk. Az újtestamentumi szöveg megelégszik annak megállapításával, hogy Jézus elmondta ezeket az imákat. Bármilyen sűrített formában maradtak is ránk Jézus szavai, bizonyosak lehetünk benne, hogy teológiai jellegű kijelentésekkel gazdagították őket. E tekintetben nagy valószínűséggel gondolhatunk két alapvető értelmező elemre: a bűnért adott helyettesítő elégtételre, amely Jézus halálát „valamiért elszenvedetté” tette, illetve a szövetség gondolatára.

Márk és Máté szerint mindkét gondolat a kehely átnyújtásához kapcsolódott („a szövetség vére, amely sokakért kiontatik”), ami kétségtől a kijelentés egyfajta túlterhelését jelenti. Pál és Lukács szerint a kenyér átadásához az engesztelés gondolata társult: „testem, amely értetek adott”⁴⁵. Mindez egy adományozó formulába ágyazva tűnik elénk: értetek – szemben az előző „sokakért” formulával. A szövetség gondolata azután a kehelyhez kapcsolódik.

⁴³ *Vögle*, ÖK 23.

⁴⁴ *Lessig*, Abendmahlsprobleme 245.

⁴⁵ Csak Lukácsnál találkozunk a „didomenon” szóval. Ő azonban a kehely kísérő szavaihoz köti az engesztelés gondolatát („amelyet értetek ontok”), nyilvánvalóan Márkra támaszkodva.

A kehelyhez mondott kísérőszavak az elég széles körű konszenzus szerint így hangzottak: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben.” Ez a változat tekinthető a régebbinek. A vér mint a kehely tartalma, illetve áldozati adomány még nem tűnik elénk. A tanítványok kezén körbejáró kehely jelenti a középpontot. Ez a kehely Jézus vérének erejével (ez a Mester küszöbön álló erőszakos halálára utal) új közösséget tud majd létrehozni Istennel, Isten eljövendő országára való tekintettel. Föltehetően maga Jézus is ezt az értelmezést mondta el. Hiba volna a szöveget szekundérnek minősíteni csak azért, mert a Jer 31,31-re utaló írástudói reflexiót tartalmaz, ahol a próféta a napok végén megkötendő új szövetséget ígér. A szövetség gondolata jellegzetesen ószövetségi zsidó eszme, és mentes mindenféle hellenisztikus befolyástól.⁴⁶ Ugyanakkor azonban ez a gondolat megfelelő módon arra is utal, hogy a zsidó nép többsége elutasította az örömhírt. Ezért nem sokat nyom a latban, hogy csupán egyszer fordul elő, különösen akkor, ha meggondoljuk, hogy Jézus immár teljes bizonyossággal tudta, halála küszöbön áll. A kehely körbeadásakor kimondott szavak nem állnak szemben a borról való lemondást tartalmazó logionnal („Nem iszom addig...”), mert ez másról, Jézus Istenbe vetett nagy bizalmáról szól.

Lehetséges, hogy a kiengesztelés gondolata utólag kapcsolódott az utolsó vacsora köré épülő hagyományanyaghoz. Ha ez így van, akkor a kenyér átadásakor Jézus valószínűleg csak ennyit mondott: „Ez az én testem”, figyelembe véve az arámi „guf(a)” szó jelentését.⁴⁷ Ezek szerint a kenyér jelként van Jézus helyett: ez vagyok én. Ez az értelmezés beleillik Jézus nyilvános működésének kereteibe, amennyiben kapcsolódik a lakomákhoz, amelyeken különféle emberek társaságában oly sokszor vett részt. Arra a rövid időre, amíg el nem érkezik Isten országa, ez a kenyér Jézus helyettesítője. Mivel a lakoma lefolyását nem ismerjük elég részletesen, nem tudjuk, mit mondott Jézus ezen kívül. Ezért azután nem könnyű megragadni e kijelentés értelmét, kivált úgy, hogy ezt a kijelentést elválasztotta a lakoma a kehelyről szóló értelmező szavaktól. Mégis, a la-

⁴⁶ Vö.: *Marxsen*, *Ev Theol* 12, 1952/1953, 298.

⁴⁷ Vö.: *Dalman*, *Jesu* 130sk.

komának ezt az immár nem rekonstruálható menetét figyelembe kell vennünk, ha el akarjuk fogadni ezt az elképzelést.⁴⁸

Jézus ezek szerint jelben értelmezte saját halálát, és Izrael számára fenntartotta az üdvajánlatot. Tanítványaira hagyományozta azt a lakomát, amelyben az emberek a halála által Istennel kötött szövetség részeseivé válnak, és ugyanakkor várományosaivá Isten végérvényes országának, ő pedig velük marad a kenyér és bor színe alatt. Jézus így halálának üdvösségszerző hatást tulajdonított, mégpedig úgy, hogy ezt a hatást Isten országára irányulónak kell tekintenünk. A szövetség és a baszileia összekapcsolása azért is volt ilyen könnyen lehetséges, mert a két fogalom történeténél és jellegénél fogva szorosan egymás közelében helyezkedik el.⁴⁹ Azt is mondhatjuk, hogy ennek a különlegesen ünnepélyes lakomának, amely kapcsolódott azokhoz a lakomákhoz, amelyeken Jézus emberekkel asztalközösségben részt vett, az lett a rendeltetése, hogy megismétlődjék.

Kitekintés

Jézus életének ebben a fejezetben megtárgyalt különféle eseményei később ugyancsak sokféle módon hatottak. A Jézus életében tapasztalható konfliktusok a feltámadás után mint az egyház és a zsidó közösség közti vita éltek tovább, ráadásul egyre kiélezettebb formában. E fejlődés markáns jele az a szöveg, amely a farizeusok és az írástudók ellen mondott jajkiáltásokat tartalmazza (Mt 23). E szöveg bonyolult keletkezés- és hagyományozástörténettel rendelkezik, amelyről már megállapítottuk, hogy

⁴⁸ Merklein, BZ 21, 1977, 235–238. más rekonstrukcióval kísérletezik. Szerinte a kiengesztelés gondolata nem későbbi fejlemény, s a kenyérre mondott szavakhoz kapcsolódik („hüper pollón”). A kelyhet értelmező szavakként csak a Mk 14,25-öt fogadja el, vagyis lemond egy értelmező kehely-mondásról. Nagyjából ezt az álláspontot veszi át Klauck, Herrenmahl 308 sk., illetve 321. Ha el is tekintünk annak a megfontolásától, hogy a kiengesztelés gondolatát a szövetség gondolata elé kell-e helyezni, ez a rekonstrukció azzal a nehézséggel jár, hogy a hüper pollón egyik szövegben sem kapcsolódik a kenyér kísérő szavaihoz. Marxsen, EvTheol 12, 1952/1953, 303. az 1Kor 11,23–25-öt tekinti az eredeti, jézusi szövegnek. Saját érvelésemhez ld.: Gnülka, Markus II. 240–243., 247–249.

⁴⁹ Vö.: Quell, ThWNT II. 123–127., illetve: M. Weinfeld, ThWANT I. 804–806.

sokkal inkább a korai keresztény egyház és a zsidó közösség közti viták befolyásolták, mint Jézus életének konfliktusai. Mivel e perikópa, a hozzákapcsolódó félreértésekkel együtt, számos – a farizeusokat és az írástudókat, a zsidókat egyoldalúan elítélő – közhely forrása lett, ezen a ponton különösen tanácsos lenne tudatosítani, miként jött létre.

A jeruzsálemi bevonulásról, valamint a templom megtisztításáról beszámoló szakaszok pillanatfelvételeket tárnak elénk Jézus működéséről. Amint azonban tovább hagyományozták őket, egyre több teológiai, krisztológiai tartalmú vonás kapcsolódott hozzájuk. A bevonulásról szóló perikópa leplezetlenül messianisztikus jelleget kapott, amelyhez a Zak 9,9 („Nézd, királyod jön hozzád!”) szolgált mintaként. A templom megtisztítását egyre inkább úgy fogták föl, hogy Jézus a jeruzsálemi kultuszt hatályon kívül helyezte. E fejlődés végpontját a Jn 2,13-22 mutatja, amelyben azt olvassuk, hogy a megölt, de feltámadt Krisztus a régi templom helyére lép, megszünteti azt, s így az új közösség istentiszteletének központjává válik.

Érthető módon az utolsó vacsora hagyományanyaga bővült ki a leginkább. Ez a lakoma ugyanis tovább élt a közösség eukarisztikus gyakorlatában. Utalásszerűen itt csak annyit mondhatunk, hogy az utolsó vacsorán a tanítványoknak adott kenyér és bor még inkább az érdeklődés homlokterébe került, összekapcsolták őket az áldozat (és az engesztelés) gondolatával, és az eukarisztikus adományok hatásának gazdag tartalmára vonatkozó gondolatokat fűznek hozzájuk. A jánosi reflexió azután kidolgozza az egyes ember személyes kapcsolatát a megdicsőült Krisztussal, és rajta keresztül Istennel és az eukarisztikus javak vételétől teszi függővé, hogy az egyes ember elnyerje az örök életet (Jn 6,51b–58). A páli korpuszban még jobban előtérbe kerül az ekléziológiai elem. Az ünnepi lakomán a sokak által megízlelt ugyanazon kenyér Krisztus testévé egyesíti őket. A közösség Krisztus testét jeleníti meg a világban (1Kor 10,16sk.).

IRODALOM: *J. Wellhausen*, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Hannover, 1924.; *W. Marxsen*, Der Ursprung des Abendmahls, EvTheol 12, 1952/53, 293–303.; *H. Lessig*, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900, (Diss. Bonn, 1953.); *L. Goppelt*, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh, 1954.; *J. Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen, 3. kiadás, 1960.; *P. Neuenzeit*, Das Herrenmahl, StAnt 1, München, 1960.; *P. Winter*, The Enemies of Jesus: On the Trial of Jesus, SJ 1, Berlin, 1961, 111–135.; *E. Ruckstuhl*, Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu, BiBe NF 4, Einsiedeln, 1963.; *V. Eppstein*, The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple, ZNW 65, 1964, 42–58.; *A. Finkel*, The Pharisees and the Teacher of Nazareth, AGSU 4, Leiden, 1964.; *E. Haenchen*, Matthäus 23: Gott und Mensch, Tübingen, 1965, 29–54.; *H.-F. Weiss*, Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments, SSAW.PH 110/2, Berlin, 1965, 89–132.; *F. Hahn*, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, EvTheol 27, 1967, 337–374.; *H. Merkel*, Jesus und die Pharisäer, NTS 14, 1967/68, 194–208.; *A. Vögtle*, Ökumenische Kirchengeschichte, Szerk.: *E. Kottje és B. Möller*, Mainz–München, 1970, 3–36. (idézve: ÖK); *G. Baumbach*, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, Berlin, 1971.; *H. Patsch*, Der Einzug in Jerusalem, ZThK 68, 1971, 1–26.; *H. Patsch*, Abendmahl und historischer Jesus, CThM 1, Stuttgart, 1972.; *K. Müller*, Jesus und die Sadduzäer. Biblische Randbemerkungen, Tanítványi emlékkönyv *R. Schnackenburg*, tiszteletére, Würzburg, 1974, 3–24.; *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod, Freiburg, 1975.; *H. Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahltraditionen, BZ 21, 1977, 88–101., illetve: 235–244.; *E. Garland*, The Intention of Matthew 23, NT.S, 52 Leiden, 1979.; *G. Theissen*, Die Tempelweissagung Jesu, in: Studien zur Soziologie des Urchristentum, WUNT 19, Tübingen 1979, 142–159.; *C.-P. Maerz*, „Siehe, dein König kommt zu dir...“, EThST 43, Leipzig, 1980.; *J. H. Marshall*, Last Supper and Lord's Supper, Exeter, 1980.; *P. Fiedler*, Probleme der Abendmahlsforschung, LLW 24, 1982, 190–223.; *T. Huser*, Les récits de l'institution de la Cene, Hokma 21, 1982, 28–50.; *H.-J. Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult, NTA 15, Münster 2. kiadás, 1986.

Tizenegyedik fejezet

A per és a kivégzés

Azon az éjszakán Jézust elfogták. Ezzel pedig az események gyors láncreakciója indul el, amely úgy tűnik, következetesen és gyorsan zajlott le. Mielőtt a Nap a következő napon aláhanyatlott az ég peremén, Jézus már halott volt, megölték, és eltüntették a világból. Ehhez szervezésre és előkészületekre volt szükség. Sajnos e folyamatokat ma már csak nagyon nehezen látjuk át. Ha a legbiztosabb kiindulópontot keressük, akkor az Jézus kivégzése a kereszten. De már ebből is le lehet vonni a következtetést, hogy Jézust tulajdonképpen a rómaiak végezték ki, így az is feltehető, hogy az ellene felhozott vád politikai természetű volt. Azért ítélték halálra, mert – egészen általánosan fogalmazva – megzavarta a politikai és közélet rómaiak által fenntartott rendjét. Valamennyi keresztre feszítés, amelyről a prokurátorok palesztinai megjelenésétől a zsidó háború kitöréséig Júdeában tudunk, politikai okból következett be.¹ A tényállás megítélése bonyolultabbá válik, ha arra gondolunk, hogy perében részt vettek a zsidók is.

Hogy az olvasó számára megkönnyítsük az áttekintést az utolsó órák újra összeállított történéseiről, az egyes eseményeket elkülönítve tárgyaljuk. Eközben először megpróbáljuk az egyes események külső lefolyását ábrázolni. Csak ezután, második lépésként vállalkozhatunk rá, hogy vázoljuk a jogi helyzetet és a szereplők indítékait kiderítsük, miért fordultak Jézus ellen. Jézus magatartásáról viszont alig tudunk meg valamit. Az evangéliumok szenvedéstörténeteiben hallgatag embernek ábrázolják, aki elfogadja a szenvedést.

¹ Vö.: *Kuhn*, ZThK 72, 1975, 3 sk.

1. A letartóztatás

„Ezután elimádkozták a hálaadó zsoltárt és kimentek az Olajfák-hegyére.” (Mk 14,26) Ezzel a megjegyzéssel zárul az utolsó vacsora elbeszélése. Jézust az Olajfák-hegyén fogták el. Hogy e nehéz percekben intenzíven imádkozott, az nagyon könnyen elképzelhető. A per besorolása szempontjából nagyon fontos volna megállapítani, kik kezdeményezték a letartóztatást. Az evangéliumok híradásai e tekintetben eltérnek egymástól. A Mk 14,43 szerint az elfogó csapatot főpapok, az írástudók és a nép vénei, azaz a főtanács (Szanhedrin) küldte ki. A Mt 26,47 ezt a rá jellemző megfogalmazással leszűkíti: a főpapokról és a nép véneiről beszél. A Lk 22,52 arról ír, hogy a főpapok, a templomőrség vezetői és a vének személyesen vettek részt az elfogásban, míg a Jn 18,3 a főpapok és a farizeusok mint a csapatok kiküldői mellett mindenekelőtt egy cohors-ot („speira”) és egy ezredest („khiliarkhos” – 18,2) is megemlít. Szerinte tehát a rómaiak már az elfogatásban is közreműködtek. Hogy a főpapok megjelennek éjnek idején az Olajfák-hegyén, az ugyanolyan valószínűtlen, mint a rómaiak részvételére tett utalás. Ez utóbbi tekintetben már csak a cohors (kb. 600 katona) említése is történeti szempontból megbízhatatlan információnak tűnik. Lukács és János elbeszéléseiben egyaránt felfedezhetünk elbeszélői szándékokat. Lukácsnak az a szándéka, hogy olvasói megértésük: Jézus állásfoglalásának, amely túlmutat a szituáción, igazi címzettjei a papi méltóságviselők. A negyedik evangélista szemében fontosnak látszott hangsúlyozni, hogy Jézus perében a zsidók és a rómaiak egyaránt részt vettek. Ezért azután a szenvedéstörténetben fontos szerepet juttat a per római oldalának. Ha azonban a rómaiak részt vettek volna a letartóztatásban, akkor Jézust egyenesen Pilátus elé hurcolták volna.

A letartóztatók névtelen csoportjából egyetlen férfi emelkedik ki, aki valószínűleg a csapatot vezette, s akit a főpap szolgájának neveznek az evangéliumok (Mk 14,47 és párhuzamos helyei). Ez a megjelölés semmiképp sem arra utal, hogy jelentéktelen ember lett volna. Inkább olyasvalakire kell gondolnunk, aki a főpap bizalmát élvezte.² A letartóztatási

² Az 1Sám 29,3 Dávidot a király szolgájának nevezi, a 2Kir 5,6 ugyanezzel a megjelöléssel utal a szíriai Námánra.

parancsot a hivatalban levő főpap adta ki. A szanhedrin előljárójaként kiadhatott ilyen értelmű parancsot. A fölöttes római joghatóság semmi esetre sem vett el minden rendelkezési jogot a zsidó testületektől. Nemcsak a polgári jog bizonyos eseteit hagyta rájuk, hanem azt is megengedte, hogy egyes főbenjáró ügyek előkészítő fázisában részt vegyenek.³ Ha a csapat fegyveresekből állt, akkor ez annak a jele, hogy Jézust veszélyesnek tartották, vagy esetleg ellenállásra számítottak. Ám ilyesmire alig került sor, hiszen csak Jézust veszik őrizetbe, tanítványai közül viszont egyet sem. Ha valamelyikük is komolyabb ellenállást tanúsított volna, akkor nemcsak Jézust tartóztatták volna le. Amikor Jézust elfogták, a tanítványok cserben hagyták. Egyedül Simon Péter akart közelebbit megtudni Jézus sorsáról, de ő sem tartott ki túl sokáig.

A tanítvány kardcsapásáról szóló történet utólagos, s az iróniát sem nélkülözi, amely a letartóztatást vezető tisztviselő ellen irányul. A Mk 14,47 mintha azt éreztetné, hogy az egyik fegyveres volt az, aki a tumultusban levágta saját felettesének a fülét. Metsző gúny ez, semmi kétség. Amikor a többi evangélista valamelyik tanítványnak tulajdonítja ezt a kardcsapást, akkor talán a tizenkettőt akarják felmenteni a pipogyaság vádja alól (Mt 26,51; Lk 22,49; Jn 18,10).

A letartóztatásra készülők csapatával együtt lép a színre az iskarióti Júdás. Ez a teljesen megbízható híradás összekapcsolja a Júdás árulásaként ismert elemet Jézus elfogatásával. Egyébként ez az egyetlen olyan történelmi híradás, amelynek alapján a tanítványok számára nyilvánvaló lett, hogy Júdás együttműködött Jézus ellenségeivel. Júdás motívumairól az evangéliumok hallgatnak⁴, amint már a tanítványok előtt is rejtve kellett

³ Vö.: *Völkman*, *Rechtssprechung* 136 sk. Sajnos részletekbe menni e témával kapcsolatban szinte lehetetlen. Nem tudjuk, hogy egyszerű rendőrségi akcióról volt-e szó, vagy írásos letartóztatási parancsról. Az sem világos, hogy a főpap szolgáját kísérő fegyveresek a főtanács törvényszolgái voltak-e vagy a templomőrség tagjai. Ez utóbbi valószínűbb. Ehhez ld.: *Blinzler*, *Prozess* 126–128. Ő a főtanács fegyveres embereire gondol.

⁴ A Jézusban való csalódás érdekes motívum. *E. Stauffer*, *Jesus-Gestalt und Geschichte*, DTb 332, Bern, 1957, 86., valamint 158, 4. lábjegyzet ezzel kapcsolatban egészen fantasztikus javaslattal áll elő. Szerinte Júdás a zsinagógai vallásosság komoly híve volt, és a Jn 9,22-ben leírt zsinagógából való kizárás miatt vallási kötelességének tartotta volna, hogy kiadja Jézust ellenségeinek. A kizárás azonban csak a negyedik evangélium létrejöttének idejére vonatkozott, nem Jézus korára.

hogy maradjon, milyen megállapodás történt előzőleg.⁵ Kérdéses persze, hogy miért kellett igénybe venni Júdas áruló szolgálatát. Az egyetlen lehetséges válasz erre az, hogy ő ismerte Jézus éjszakai tartózkodási helyét, az őrizetbe vétellel megbízott csoport tagjai viszont nem is ismerték Jézust. Ezenkívül az is figyelemre méltó, hogy a letartóztatás időpontjául az éjszaka kellős közepét választják. Itt is csak arra gyanakodhatunk, hogy sietniük kellett. A főpap azzal számolt, hogy különben a Jézussal rokon-szenvező galileai zarándokok megakadályoznák az akciót.

A menekülő tanítványok végcélja Galilea, a szülőföldjük lehetett. Kevésbé valószínű, hogy még hosszabb időt töltöttek volna el Jeruzsálemben. A tizenkettő közül sem a keresztyűn, sem pedig a keresz alatt nem találunk egyet sem. A Galileába való visszatérés igen fontos a húsvét körüli események újraösszeállítása szempontjából. Jézust a csapat a főpap elé hurcolta.

2. Jézus a zsidó bíróság előtt

A legfelsőbb zsidó bírói szerv a főtanács (Szanhedrin) volt. Nevezték Nagy Bírósági Háznak („beth diyn ha-migdol”) is. Összesen hetven tagja volt, hetvenegyedikként jött hozzájuk a hivatalban levő főpap, legalábbis akkor, ha a Mishna vonatkozó rendelkezései (Sanh 1,6; Seb 2,2) Jézus korában már érvényben voltak. Ezt azonban elfogadhatjuk, mivel a hetvenes szám minden bizonnyal a Mózes korában tevékenykedő vének tanácsára utal (4Móz 11,16). Azt sem tudjuk, hogy a Mishna rendelkezése (Sanh 4,1), amely huszonhárom bíró jelenlétét jelöli meg az érvényes tárgyalás előfeltételeként, Jézus korában érvényes volt-e már. A három frakció közül (főpapok, vének és írástudók) kétségtelenül a főpapoké volt a legbefolyásosabb. Josephus is a főpapokat említi elsőnek azokon a helyeken, ahol a főtanácsról („bulé”) beszél. A véneket Josephus hatalmasoknak („hoi dünatoi”) nevezi, a jelentős farizeusokon pedig az írástudók

⁵ A Mk 14,10 és párhuzamos helyeiről kiderült, hogy másodlagosak, és elbeszéléstechnikai okokból törekednek egy ellenségkép kialakítására. A problémához ld.: *H.-J. Klauck*, *Judas – ein Jünger des Herrn*, QD 111, Freiburg, 1987.

frakciójához tartozó farizeusokat érthette (Háború 2,411; 2,331. 336, Vita 5). Ez utóbbi csoport befolyását sem szabad alábecsülnünk. A nép között olyan nagy befolyásuk volt, hogy a szadduceus irányzathoz tartozó főpapok és vének mindig kénytelenek voltak figyelembe venni a véleményüket. Az pedig ismeretes, hogy a szadduceusok és a farizeusok álláspontja számos ponton különbözött egymástól (vö.: ApCsel 23,1–12).⁶

A szinoptikus hagyomány szerint (Mk 14,53–65 és párhuzamos helyei) összeült a főtanács, a negyedik evangélium ezzel szemben úgy tudja, hogy Jézus elfogatása után a kihallgatás Annásnak, Kajafás apósának színe előtt zajlott le (Jn 18,12–14.19–24). E kihallgatás végén Jézust Kajafás elé viszik, de az ő színe előtt folyó tárgyalásról a János-evangélium nem tudósít.

Sokan kétségbe vonták a főtanács előtti kihallgatást leíró beszámoló hitelességét. Tették pedig ezt irodalmi és jogi érvekre hivatkozva. Volt, aki a szöveget kései irodalmi terméknek tartotta, melyet utólagosan Márk evangélista, vagy esetleg még korábban épített volna be valaki egy régi szenvedéstörténet szövegébe.⁷ A jogi érv általában a következő: Júdea provincia jogi helyzete szerintük olyan volt, hogy a rómaiak a Szanhedrinnek, azaz a legfelsőbb zsidó bíróságként működő főtanácsnak átadták volna a potestas/ius gladii-t, vagyis a halálos ítélet meghozatalának jogát. Ha tehát a főtanács részt vett volna Jézus perében, akkor mindent elintézhettek volna egymaga is, felesleges lett volna a rómaiak segítségét kérnie. Halálra ítélethették volna és kivégezhették volna Jézust, vélhetőleg megkövezéssel. Jézust azonban Pilátus ítélete nyomán keresztre feszítették. Következésképpen a zsidó részvétel kiiktatható.⁸

Jézus perével kapcsolatban sok vita tárgya volt a ius gladii, melynek kérdésére igen fontos kitérnünk. Kr. u. 6 óta Júdea császári provincia volt, amelyet lovagrendi származású helytartó (praefectus) irányított.⁹

⁶ Vö.: Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Hannover, 1924, 30.

⁷ S. Schulz, Die Stunde der Botschaft, Hamburg, 1967, 131.; P. Winter, Markus 14,53b. 55–64 ein Gebilde des Evangelisten, ZNW 53, 1962, 260–263.; Hahn, Hoheitstitel 195.; Linnemann, Studien 109–134.

⁸ Ezt az újabb időkben kezdte el állítani H. Lietzmann, Der Prozeß Jesu, SPAW Nr. 14., Berlin 1931, 313–322., illetve ugyanő: Bemerkungen zum Prozeß Jesu, ZNW 30, 1931, 211–215, 31, 1932, 78–84.

⁹ Vö.: Volkmann, Rechtssprechung 126–150. („Die Gerichtsorganisation der Provinzen”)

Ő volt a provincia tulajdonképpeni bírása. E tisztségét feltehetően a különleges császári megbízásnak köszönhette, amelynek révén minden nemű ügyben, még a főbenjáró esetekben is bíraskodási jogköre volt (vö.: Háború 2,117).¹⁰ Ha pedig a többi provinciában a helytartó volt a *ius gladii* egyedüli birtokosa¹¹, akkor ez a fortiori aligha lehetett másként a határ menti Júdeában, ahol állandóan nyugtalanság honolt, és a zavargások veszélye fenyegetett. A rómaiak által Júdea esetében választott kormányzati rendszer márcsak azért is irányadó, mert általában csak kicsi, de lázadó szelleműnek tartott provinciákat bíztak lovagrendi származású praefectusokra, akiknek teljes körű joghatósága volt civil és katonai ügyekben egyaránt. Minden arra utal tehát, hogy a potestas gladii a praefectus kizárólagos joga volt.¹²

Az ennek ellentmondó példák, amelyek szerint zsidó oldalról is számos ember kivégzését érték el ebben az időben, csekély bizonyító erejűek.¹³ Közülük csak a templomi korlát és István diakónus megkövezése problematikus. A rómaiak ugyanis megengedték a zsidóknak, hogy minden nem zsidó embert, aki templom belső körzetébe lépett, halállal büntessenek.¹⁴ Ezt az engedélyt egészen különlegesnek kell tartanunk. Nem tudjuk ugyan, hogy ténylegesen mi történt volna, ha egy nem zsidó ember belépett volna a templom szentélyébe, mert ilyen eset nem hagyományozódott ránk. Lehetséges, hogy az ilyen embert a főtanács a rómaiak megkérde-

¹⁰ „Főhatósági hatalmat kapott a császártól, beleértve a halálbüntetés kiszabását is”. Vö.: *Josephus*, Történet 18,2.

¹¹ Vö.: *Völkman*, *Rechtssprechung* 136sk.

¹² Vö.: *Müller*, *Vollzug* 52–58. A szerző világos képet rajzol a júdeai helytartó teljhatalmáról.

¹³ Ennek ellentmondó esetek: Jakab apostol, illetve egy főpapi leány kivégzése I. Agrippa király uralkodásának idejére esik (Kr. u. 41–44), amikor Izrael egy rövid időre újra egységesé vált, így uralkodója teljes jogképességet kapott a büntetőügyekben is. Ide kell sorolnunk még Jakabnak, az Úr testvérének kivégzését is, amely Porcius Festus helytartó halála után abban az időszakban zajlott le, amikor a helytartói szék átmenetileg üresedésben volt. Mégis azt kell gondolnunk, hogy az ügynek római utójátéka volt. További példaként említhetjük István diakónus megkövezését, valamint a templomkorlát ügyét. Jn 8,53–9,11.

¹⁴ Vö.: *Josephus*, Történet 15,417; Háború 5,194; 6,124–126; 4,182, valamint *Philo*, *legGaj* 212. A pogányok belépését halálbüntetés terhe mellett tiltó táblák közül, amelyek mindenütt láthatók voltak a belső templomnegyed körül, kettő meg is maradt. Az egyik Isztambulban, a másik Jeruzsálemben látható. Vö.: *Blinzler*, *Prozeß* 238–240.

zése nélkül is szabályosan kivégeztethette? Ez azért elég valószínűtlen.¹⁵ István vértanú megkövezését illetően a kommentátorok egyetértenek abban, hogy ez egyszerű lincselés lehetett.¹⁶ Istvánt tárgyalás nélkül kövezték meg őriöngő emberek Jeruzsálem kapuja előtt. Ezek a kivételes esetek arra indították a jogtörténész C. Paulust¹⁷, hogy érdekes különbségtételt tegyen. Szerinte meg kell különböztetni az olyan eseteket, amelyekben a helytartó a zsidók közreműködésével a jognak megfelelően halálos ítéletet hozott, illetve azokat, amelyeket a zsidók per *viam facti* elértek. Szerinte mindkét eset elég ritka volt. Ebből mindenesetre az következik, hogy a főtanács nem hozhatott halálos ítéletet.

E meggondolások után azt mondhatjuk, hogy a Mk 15,1-ben ránk hagyományozott híradás történetileg lényegében megbízható: „Reggel a főpapok a vénekkel és írástudókkal és az egész főtanáccsal együtt meghozták a határozatot. Jézust pedig megkötözve elvitték, és átadták Pilátusnak.” A Szanhedrin határozata tehát az volt, hogy Jézust adják át a helytartónak. Ez teljesen megfelel a jogi helyzetnek: a zsidó oldalnak, mivel nem rendelkezett a *ius gladii*-val, főbenjáró perekben a rómaiakhoz kellett fordulnia.

A főtanács előtti perről szóló részletes beszámolót (Mk 14,53–65) és párhuzamos helyei) nem szabad minden további nélkül egyszerűen félretolnunk. A maga elbeszélő formájában, amelyet át- meg átszönek bizonyos zsolnárhelyekre történő utalások, teljesen egybecseng a szenvedéstörténet alapvető jellegzetességeivel, s így a szenvedéstörténet részének látszik.¹⁸ A döntő mozzanat a főpap kérdése, hogy Jézus-e a Messiás. Jézus

¹⁵ Az ApCsel 21,27–35 szerint a templomban tartózkodó tömeg dühödten fordul Pál ellen, hogy megölje. Többek közt azt vetik a szemére, hogy bevitte a templomba Trofimuszt, az efezusi görögöt. Ez azonban csak egy szemrehányás a többi mellett. A rómaiak mégis beavatkoznak, és a saját bíróságuk elé viszik Pál ügyét. Az ApCsel 22,25–29 szerint Pálnak római polgárjoga volt.

¹⁶ ApCsel-kommentárjukban R. Pesch, J. Roloff és A. Weiser az ApCsel 6,12–17 utalását egy perre a szanhedrin előtt egyöntetűen a Jézus-perhez való hasonításként értékelik. R. Pesch, *Apostelgeschichte I*, EKK V/1, Zürich, 1986, 236. azzal számol, hogy amikor az ApCsel 6,15 főtanácsról beszél, akkor voltaképpen a zsinagógai férfiak gyülekezetére gondol. De még ha így van is, jogi eljárásra István ügyében nem kerül sor.

¹⁷ ZSRG 102, 1985, 439.

¹⁸ Főleg olyan zsolnárokból találunk idézeteket, amelyekben a szenvedő igazról van szó. Vö.: Gnülka, Markus II. 279skk.

válaszát ugyan a keresztény hit fényében átdolgozott formában olvashatjuk, mégis hasonló jellegű, mint az, amelyet Jézus Pilátusnak adott, amikor az arról kérdezte, király-e ő.¹⁹ E kérdésre a Pilátus előtti perrel kapcsolatban még visszatérünk. A templomról szóló logion is megérdemli a figyelmünket. Ezt hamisnak bélyegzett tanúk vetik fel, ám kapcsolatban áll a templom megtisztításával. Lehetséges, hogy fontos nyomot jelez, amely a templom megtisztításától Jézus elfogatásán át perbe fogásához vezet.

János evangéliuma nem számol be a főtanács előtt, Kajafásnál lezajlott perről, ám ezt nem azért teszi, mert történeti tájékozottsága jobb, hanem azért, mert bizonyos elbeszélői, teológiai célokat követ. A negyedik evangélium szerzője Jézus egész nyilvános működését úgy írja le, mint a „zsidókkal” való nagyszabású, perszerű összeütközést. Ezért azután tudatosan lemond a főtanács előtti per ábrázolásáról.²⁰

A perek megítélésekor szerepet kell juttatnunk még egy másik megfontolásnak is. A rómaiak előtti per a teljes nyilvánosság előtt zajlott le, a zsidó bírák viszont zárt ajtók mögött hozták meg az ítéletet. Simon Péter, aki a főpap udvarán gyengének bizonyul, majd eltűnik, nehezen tűnethető fel Jézus védőjeként.²¹ A Szanhedrin előtt zajló per ábrázolásakor az elbeszélőnek bizonyos értelemben még szabadabb keze volt, ezért itt nyilván jobban érvényesülnek bizonyos teológiai megfontolások. Jézusnak az Olajfák-hegyéről a főpap elé, utána innen Pilátushoz való elvezetése azonban nyilvános volt.

De vajon hová vitték Jézust az Olajfák-hegyéről? Hol ült össze a zsidó bíróság?²² A Mk 14,52, a Mt 26,57 és a Jn 18,24 szerint Jézust egyszerűen Kajafáshoz, a főpaphoz vitték, a Lk 22,54 viszont arról tudósít, hogy a foglyot a főpap házába hurcolták. A főtanács terme Jézus korában valószínűleg a Türopoion-völgyben állt, a Xüsztosz-tér közelében. Ám az is lehetséges, sőt valószínű, hogy a tagok ez alkalommal Kajafás palotájában tartották az ülést. A Lk 22,66 nem volna szabad, hogy arra a téves meg-

¹⁹ Figyelemreméltó a két per-híradás párhuzamossága: a bíró kérdése – Jézus válasza – hallgatása.

²⁰ Vö.: J. Blank, Krisis, Freiburg, 1964, 310–315, F. Hahn, Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium, EKK V 2, Einsiedeln, 1970, 23–96.

²¹ Péter tagadásának történeti rekonstrukciójához ld.: Gnülka, Markus II. 294sk.

állapításhoz vezessen bennünket, hogy a zsidó bírák csak reggel ültek össze. Márk és Máté evangéliuma azt sugallja, hogy mindezek még éjszaka történtek, mert a tárgyalást egybeolvasztják Péter éjszakai tűznél történt tagadásával. Ezenfelül Jézus éjfélkor történt letartóztatása mellett azt a megjegyzést is figyelembe kell vennünk, ami szerint Jézust reggel Pilátus elé vitték (Mk 15,1). Ez megfelel a római törvénykezési gyakorlatnak, amely szerint a római bírók kora reggel, az első napsugarak feltünése után kezdték meg üléseiket.²³

Hogyan lehet mármost jogi szempontból értékelni a zsidó bíróság előtti kihallgatást? Bizonyos, hogy Kajafásnál a főtanács fontos tagjai jelen voltak. Ha azonban hivatalosan halálos ítéletet hoztak – bár erre csak a Mk 14,64 (vö. még: 10,33) látszik utalni –, akkor arra kell gondolnunk, hogy a főtanács teljes létszámban jelen volt a kihallgatáson. Mégis azt kell mondanunk, valószínűtlen, hogy a Szanhedrin Jézus ügyében formális halálos ítéletet hozott volna. A júdeai helytartó ugyanis ebben az esetben a főtanács kiszolgálójának tűnne csupán, még akkor is, ha saját külön eljárást indított volna. Ezenkívül elfogadhatjuk, hogy a Szanhedrin nem volt jogosult halálos ítéletet hozni, mert a potestas gladii megvonása egy ilyen ítélet meghozatalát is megakadályozta.²⁴ A zsidó kihallgatást tehát afféle előzetes vizsgálatnak kell tartanunk, amelynek során összegyűjtötték a halálos ítéletet kívánó vádpontokat, amelyeket a Jézus ellen a római bíróság előtt lefolytatott per során fel akartak használni. Ha pedig úgy volt, hogy a kihallgatásra nem a Szanhedrin hivatalos üléstermében, hanem a főpap magánházában gyűltek össze, akkor az a feltételezés is igaznak bizonyulna, hogy csupán a főtanács legfontosabb tagjai jártak el, s a főtanács hivatalos állásfoglalására sor sem került.²⁵

²² Vö.: E. Lohse, ThWNT VII 861., *Blinzler*, Prozeß 166–170.

²³ Vö.: *Seneca*, De ira 2,7,3: ad forum prima luce properantia.

²⁴ Vö.: *Müller*, Vollzug 56 sk.

²⁵ A főpap előtti meghallgatást másodszor nem lehet elválasztani a Szanhedrin ülésétől. Így *Strobel*, Stunde 12.; Vö.: E. *Schweitzer*, Das evangelium nach Markus, NTD 1, Göttingen, 4. kiadás, 1975, 176.

3. Jézus a rómaiak bírósága előtt

Mint már mondtuk, a praefectus Júdea legfelsőbb bírója és egyben katonai parancsnoka volt. Fő feladata a rend és a nyugalom fenntartása volt. Ugyanakkor ő volt a római jogrend megtestesítője is. Felforgatók elleni jogkörénél (*ius coërcitionis*) fogva a peregrinusokkal, vagyis a tartomány nem római polgárjogú lakosaival szemben, azaz Jézus esetében is korlátlan felhatalmazása volt.²⁶ A *ius coërcitionis* birtoklása egyszerűen annyit jelentett, hogy az engedetlen és ártalmas embereket féken kellett tartania. Emögött hallgatólagosan a következő elv húzódott meg: A legfőbb törvény a (római) nép érdeke.²⁷

Teljhatalma jeleként kardot viselhetett.²⁸ Éppen a *coërcitio* esetében bármit megtehetett, a büntetőjog azonban erről nem rendelkezett.²⁹

Ebből a szempontból tekintve Pilátusnak joga volt a peregrinus Jézust rövid úton eltéttetni láb alól, vagy – rögtönítélő formát adva a dolognak – megfeszíttetni. Jézus azonban – bármilyen kifogásolhatatlanul vagy kifogásolhatóan hajtották is végre – rendes peres eljárásban részesült. A római típusú per kontúrjai az evangéliumok híradásaiból egészen jól kivehetők. A főpap előtti jogi előjáték tovább erősíti azt a feltételezést, hogy Jézus esetében szabályszerű pert indítottak.

A római per célja a bűnösség megállapítása, melyet különböző módokon el lehetett érni. A római büntetőjog története folyamán jelentős fejlődésen ment keresztül. Az általunk legjobban ismert, Róma városára érvényes jog azonban eltért attól a jogrendtől, amelynek alapján a helytartó a provinciában ítélkezett. W. Kunkel³⁰ négy alapelvet említ, amely bármely római jog alapján tartott büntetőeljárás során érvényesült: 1. A kihallgatás nyilvános. 2. A vádemelés magánembertől indul ki. 3. A vádlottnak joga van a védekezéshez. 4. Az ítéletet tanácskozás után mondják ki. Ehhez járul még, hogy a vádlott beismerő vallomása esetén a külön ítélet-

²⁶ Vö.: *Mommsen*, *Strafrecht* 229–250.37, *Mitteis-Wilcken*, I/1, 28–43, *Gnülka*, *Prozeß* 25–28.

²⁷ Vö.: *H. Last*, *RAC* III., 235–243, főként: 236sk.

²⁸ *Cassius Dio* 53,13,7.

²⁹ *Mommsen*, *Strafrecht* 897.

³⁰ *Kleine Schriften* 23.

mondás fölöslegeses: „confessus est pro iudicato”. Augustus korában egy olyan provinciában, ahol a helytartó volt az egyetlen bíró, a vádlott kihallgatása lett a legfontosabb. Ez meg is felel a helyzetének, hiszen ő volt a tartomány legfőbb bírója. Természetesen igénybe vehette a bírósági ülnökök tanácsait, véleményét azonban ettől függetlenül is kialakíthatta (vö.: ApCsel 25,12)³¹. A per során felléptek a vádlók. Más provinciák esetében adatunk van rá, hogy a helytartó egy esküdtbíróságot rendelt maga mellé. Az esküdtek kiválasztása azonban csakis az ő dolga volt.³² A bűnösség kimondása ezek szerint csakis a bírónak a bűnnel kapcsolatos tényállásról kialakított meggyőződésén múlt, függetlenül attól, hogy egyedül vagy mások közreműködésével végezte a kihallgatást.³³

Jézus perében azonban sem bírósági ülnökökről, sem pedig esküdtekről nem hallunk, az utóbbi eljárás Júdeában nem is volt szokásban, és Pilátus esetében is ki lehet zárni. Hogy Pilátus támaszkodott-e valamiféle tanácsra az ítélet meghozatalakor, azt aligha tudjuk kideríteni. Ezzel szemben valószínű, hogy közte és Jézus közt tolmácsra volt szükség a kihallgatás folyamán, aki Jézus arámi nyelvű feleleteit lefordította számára.³⁴ A per lényegében a főpapok (vagy képviselőik) által előadott vádból, illetve a Pilátus által végrehajtott kihallgatásból állt. A szinoptikus beszámoló e kereteknek megfelelően írja le a pert. A főpapok vádoltak, Pilátus kérdezett, Jézus pedig felelt vagy hallgatott (Mk 15,2–5, valamint párhuzamos helyei). Hihetőnek tűnik, hogy a főpapok személyesen voltak jelen a kihallgatás helyszínén. Egy másik esetben, Florus prokurátorságának idejéből, azt olvassuk, hogy „a főpapok, az előkelők, és egyáltalán a polgárság legtekintélyesebbjei” álltak a bírói szék elé.³⁵

³¹ *Josephus*, Történet 20,117 szerint Cumanus helytartó „barátainak tanácsára” kivégeztett egy katonát. Talán ez is a bírói asszisztencia meglétére utal. A problémáról: *Mommsen*, Strafrecht 139sk.

³² Ezt a helyzetet írja le az 1. és a 4. kürenéi ediktum. Ld. ehhez: *Völkman*, Rechtssprechung 144.

³³ *Mommsen*, Strafrecht 435.

³⁴ Így: Paulus, ZSRG 102, 1985, 442, 33. lábjegyzet.

³⁵ *Josephus*, Háború 2,301.

Jézus megbilincselve állt Pilátus előtt (Mk 15,1). A római ezen a reggelen Jézus ügyén kívül még kettővel foglalkozott: gyaníthatóan két útonálló ügyével, akiket azután Jézussal együtt végeztek ki. Ehhez járul még Barabás esete. Az ülés nyilvános helye vita tárgya. Vagy a Templomhegy északnyugati sarkánál levő Antonia-erőd, vagy pedig Heródesnek a Jaffa-kapu közelében fekvő palotája volt. Az Antonia-erőd közelében talált hatalmas, körülbelül 1900 négyzetméter alapterületű, kövezett tér az előbbi nézetnek kedvezett, mert úgy vélték: ez a tér nem más, mint a Jn 19,13-ban említett lithosztroton.³⁶ A Mk 15,8 híradása („és a sokaság felment”) úgy tűnik, szintén az Antonia-erőd mellett szól. Ez a katonai építmény ugyanis az északról lejtő sziklás vidék szélén helyezkedett el, amely a templomtér után meredeken kezdett el emelkedni.³⁷ Valószínű azonban, hogy a közelmúltban itt napvilágra került nagy, kövezett térség Pilátus korában még nem létezett. Inkább arra kell gondolnunk, hogy ezt a teret Aelia Capitolina (a Kr. u. 70-ben lerombolt Jeruzsálem helyére épített római város) számára építették. A „felmenni” kifejezés pedig jogi terminus, ami ennyit jelent: a bíróságra menni. A római helytartók általában a terület előző urának rezidenciáján vettek szállást maguknak. Florusról is tudjuk, hogy királyi palotában lakott.³⁸ Ezért az látszik valószínűnek, hogy Jézus Nagy Heródes egykori palotájában hallgatta Pilátus ítéletét.³⁹ A palota előtt szabad tér terült el, amely alkalmas volt a nyilvánosság előtti perek lefolytatására.

Az a tény, hogy Pilátus külön eljárást folytatott le Jézus ügyében, arra utal, hogy nem volt hajlandó egyszerűen elfogadni a zsidó vallási előljárók véleményét. Saját képet akart alkotni az ügyről. A teológiai szempontok szerint erőteljesen átdolgozott evangéliumi híradások mindenekelőtt arra látszanak utalni, hogy a per végén Pilátus nem mondott ki formális halálos ítéletet. Jézus kiszolgáltatását a keresztfeszítésre úgy kell értékelni,

³⁶ A „gabbata” szó jelentése homályos. Annyi bizonyos, hogy arámi szóval van dolgunk, amely azonban nem a görög „lithosztroton” fordítása. A „gabbata” talán magaslatot, vagy „a fej kopasz előrészét” jelenti, s mint ilyen, a hely tájrajzi adottságaira utalna. Vö.: *Dalman*, *Jesus* 13.; *Billerbeck*, II. 572.

³⁷ Vö.: *Kopp*, *Stätten* 415.

³⁸ *Josephus*, *Háború* 2,301.

³⁹ A vitáról ld.: *Blinzler*, *Prozeß* 256–259., illetve *Kopp*, *Stätten* 415–421.

mint közigazgatási intézkedést, a felforgatók elleni eljárás végrehajtására vonatkozó parancsot, az eljárás értelmében meghozott döntést.⁴⁰ Csak a Jn 19,13 beszél bírói székről („béma”), amelyen Pilátus helyet foglalt volna, s ami föltételezné a formális ítéletet (vö.: Mt 27,19). A Lk 23,24 is engedi beszüremelni a szövegbe az „elítélni” szócskát. Sokkal nagyobb azonban a következő mondat nyomatéka: „Kiszolgáltatta őt, hogy megfeszítsék” (Mk 15,15; Mt 27,26; Jn 19,16). Ez így megfelel a kiszolgáltatás teológiai motívumának (paradidonai), amely az egész szenvedéstörténeten átível, s amely most célhoz ért.⁴¹

Az evangéliumok beszámolóiban két fő tendencia érvényesül. Pilátus felelősségét csökkenteni, illetve szinte minden felelősséget a zsidók vállára helyezni. Pilátus ezek szerint szinte akarata ellenére adja ki a parancsot, hogy feszítsék meg Jézust. Pilátus azonban kétségkívül reálpolitikus volt. A bizonyítvány, amelyet Alexandriai Philón állít ki róla⁴² – a legrészletesebb Pilátus-jellemzés, ami birtokunkban van –, aligha nevezhető hízeltgőnek. Hajlíthatatlan, önfejű, konok, erőszakos és megvesztegethető – ilyen kifejezésekkel illeti őt. Alkalmasint azonban nyomást is tudtak gyakorolni rá.⁴³ Mindebből azonban nem szabad túlságosan messzemenő következtetéseket levonnunk. Így például L. Wenger szerint Pilátus csak Jézus perének a végén foglalt helyet a bírói széken, ezt megelőzően de plano tárgyalta, mivel nem akarta formális ítélettel befejezni az eljárást.⁴⁴ Azt már megállapítottuk, hogy zsidó méltóságviselők vádlóként részt vettek a Jézus ellen Pilátus előtt folytatott perben. A népsokaság – alighanem

⁴⁰ Vö.: *M. Dibelius*, Botschaft und Geschichte I, Tübingen, 1953, 221–247, főként: 226sk.; *W. von Ammon*, Das Strafverfahren gegen Jesus von Nazareth, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 8, 1953, 69–72.; *V. Achter*, Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth, Köln, 1964, főként 38sk.; Vö.: *Mommsen*, Strafrecht 240, 2. lábjegyzet.

⁴¹ Vö.: Mk 9,31; 10,33; 14,10sk., 18. 21. 41sk. 44.; 15,1. 10. 15.

⁴² LegGaj 299–305.

⁴³ Vö.: *J. Blank*, Die Johannespassion, in: szerk. *K. Kertelge*, Der Prozess gegen Jesus, QD 112, Freiburg, 2. kiadás, 1989, 148–182, különösen 167. Különösen jó példa lehet a történet, amely szerint Pilátus felszentelt pajszokat állíttatott fel Heródes palotájában, de azután a zsidók erős nyomására e jelvényeket kénytelen volt eltávolíttatni onnan. Az előbb említett helyen Philón is leírja az esetet.

⁴⁴ A kereszténység és a római jog első találkozásairól: *Miscellanea G. Mercati* 5, StT 125, Citta del Vaticano, 1946, 569–607, főként 578. Ld. még ugyanő: Noch einmal zum Verfahren de plano und pro tribunali, ZSRG 62, 1942, 366–376.

közvetett – befolyása leginkább a pászkaünnepre való tekintettel felkínált amnesztiával kapcsolatosan merül fel. Erre hamarosan visszatérünk még.

Néhány jogtörténész szerint a per Jézus beismerő vallomásával ért véget.⁴⁵ Mivel a beismerő vallomás feleslegessé tette az ítéletet, kiszolgáltathatták, hogy keresztre feszítsék. Szokás itt hivatkozni Jézus válaszára, amelyet arra a kérdésre adott, hogy a zsidók királya-e ő (Mk 15,2, illetve párhuzamos helyei). De mi az, amit Jézus állítólag bevallott? Talán az ellene felhozott vádakat? Vagy talán hallgatása volna a beismerés? Természetesen az igaz hallgatása visszatérő motívum a szenvedő igazról szóló zsoltárokból (vö.: Zsolt 38,14–16; 39,10, valamint: Iz 53,7). A Mk 15,2: „Te mondtad”-ja egyébként nem tekinthető egyértelmű igenlő válasznak. Inkább mindent függőben hagyó felelet.⁴⁶

A per formális halálos ítélet kimondásával ért véget. Legalábbis a per körülményei (a főpapok mint vádlók jelenléte, a per tartama, melynek kora reggel kellett kezdődnie) valószínűvé teszik ezt a feltételezést.⁴⁷ „Keresztre fognak feszíteni” – ez volt a döntés, amit Jézus a római szájából hallott. Minden további nélkül elfogadhatjuk, hogy Pilátus a bémán, azaz a bírói széken ülve hirdette ki az ítéletet. Számos olyan forráshelyet ismerünk, ahol arról van szó, mennyire magától értetődő volt, hogy a helytartó bírói tevékenysége során használja bírói székét („béma”).⁴⁸

Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus perét most félbeszakítja a Barabás-jelenet. Ezt a jelenetet a Mk 15,6, a Mt 27,15 és a Jn 18,39 is leírja. Mindhárom változat kapcsolatba hozza ezt a helytartónak azzal a szokásával, hogy a pászkaünnepeken amnesztiát gyakorolt. Az azért feltűnő, hogy a Lk 23,18 nem említi ezt a pászkai amnesztiát. Lukácsnál Barabás szabadon bocsátása olyan tett, amelyet a bírói szék körül gyülekező sokaság per acclamationem visz végbe.⁴⁹ Melyik változatot részesítsük előny-

⁴⁵ G. Thür-P. E. Pieler, RAC X 386.; Paulus, ZSRG 102, 1985, 442.

⁴⁶ Vö.: Gnülka, Markus II. 300.

⁴⁷ Vö.: Stobel, Stunde 135sk.; Sherwin-White, Roman Society 47.; A. Steinwenter, Jura 7, 1956, 263–266.

⁴⁸ A papiruszon fennmaradt forráshelyeket ld.: Miteis-Wilcken, II/1, 36.; Vö.: még: Josephus, Háború 2,30.: „Florus... másnap a palota előtt felállította bírói székét.”

⁴⁹ A Lk 23,17, amely említi ezt a pászkai amnesztiát, másodlagos. Csak a kéziratok egy része tartalmazza.

ben? Barabást úgy ismerjük meg, mint hírhedt rabot (Mt 27,16), illetve rablót (Jn 18,40). Gyilkosságot követett el a városban egy zavargás alkalmával (Lk 23,19; Mk 15,7). Lehetséges, hogy Barabás zelótavezérként rokonszenvet élvezett a nép köreiben. Nevének reánk hagyományozása – mint a régi passióhagyományban ismert többi névé is – az elmondott esemény hitelességét bizonyítja.

Vitatott, hogy létezett-e egyáltalán a pászkai amnesztia szokása, mellyel a helytartó szabadon bocsátott volna egy rabot. Josephus semmit sem tud róla. A szokással kapcsolatban egy Misna-helyre szokás hivatkozni, melynek korát azonban nem lehet pontosan meghatározni. Az sem teljesen világos, milyen eljárásra vonatkozik ez, rómaina vagy zsidóra, továbbá arról van-e szó, hogy egy rabot ténylegesen szabadon engedtek, vagy eltávozásra mehetett, hogy így részt vehessen az ünnepen.⁵⁰

Az amnesztia („amnésztia”) görög jogi fogalom, a római büntetőjogban nem fordul elő, de egészen azért mégsem hiányzik.⁵¹ Természetesen a rómaiak is ismerték a megkegyelmezés bizonyos formáit. Ezek közül a leggyakoribb az abolitio, a büntető eljárás jogi úton történő megszüntetése, illetve a venia, azaz egy kihirdetett ítélet eltörlése.⁵² Az imént említett nehézségek miatt e tekintetben ajánlatosnak tűnik Lukács verzióját követnünk. Szerinte Barabás hívei közfelkiáltással kényszerítették ki a rablóvezér szabadon bocsátását. Hogy mindez lehetséges volt, bizonyítja Phibión hasonló esete, aki Kr. u. 85 körül került C. Septimius Vegetus, egyiptomi helytartó bírói széke elé.⁵³ Talán a helytartó megvesztegethetőségét is figyelembe kell vennünk. Albinus zsidó helytartóról például tudjuk, hogy bizonyos pénzösszeg lefizetése ellenében hajlandó volt foglyo-

⁵⁰ A Pes 8,6 tud egy olyan emberről, akinek megígérték, hogy szabadon engedik. Elégge valószínűtlen, hogy a helytartó ilyen ígéreteket tett volna. Inkább arról lehet szó, hogy a cinkostársak megígérték a fogolynak, hogy közbenjárnak érte. Említhetjük a bPes91a-t, ahol világosan római börtönről van szó, de e hely és a Pes 8,6 viszonya problematikus. *Blinzler*, Prozeß 319 itt – óvatosságból és ellentétben *Strobel*, Stunde 122sk.-val – kérdőjelet használ.

⁵¹ *Mommsen*, Strafrecht 458.

⁵² Vö.: *Mommsen*, Strafrecht 452–456., 473–477.; *W. Waldstein*, Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht, Abolitio – indulgentia – venia., Innsbruck, 1964.

⁵³ Vö.: *Gnilka*, Prozeß 35.

kat szabadon engedni.⁵⁴ Sokkal később Diocletianus császár arra inti bírót, hogy ne is figyeljenek oda a nép kiáltozására, amikor a tömeg egy igaz elítélését vagy egy gonosztevő szabadon bocsátását követeli.⁵⁵

Kiindulhatunk abból, hogy Barabást ugyanazon a reggelen bocsátották szabadon, amelyen Jézust elítélték.⁵⁶ A két esemény szoros egymás mellé állítása talán valóban csak később történt meg, mert így az elbeszélőnek nagy-szerű lehetősége nyílt arra, hogy a tömeget mintegy aktívan bevonja Jézus elítélésének folyamatába. A keresztény elbeszélő számára ugyanis teljességgel érthetetlen volt, miért nem Jézus szabadon bocsátását választották.⁵⁷

Semmi történetileg megbízható információnk sincs arra nézve, hogy Jézus galileai tetrarchája, Heródes Antipász, ha csak közvetett módon is, de részt vett volna a perben. Róla csak annyit tudunk bizonyosan, hogy megölette Keresztelő Jánost, s azt is feltehetjük, hogy elég szkeptikusan szemlélte Jézus tevékenységét is (vö.: Lk 13.31). Ha a pászkát Jeruzsálemben töltötte a tetrarcha, akkor bizonyára saját palotájában lakott az ünnep idején. Pilátus rezidenciája szintén itt volt. Mégis azt kell mondanunk, hogy a Lk 23,6–12 inkább olyan szöveg, amelyet az Írás határozott meg, s a Zsolt 2,1skk. illusztrációjaként kell értékelnünk: „Miért háborognak a nemzetek? A föld királyai fölkelnek, nagyjai összeesküsznek az Úr ellen és felkentje ellen” (vö.: ApCsel 4,25–28).⁵⁸

⁵⁴ *Josephus*, Történet 20,215.: sicariusok szabadon bocsátásának kizsárolása Albinus alatt nem bizonyít semmit a pászkai amnesztiával kapcsolatban. Ünnepről szó van ugyan, de azt nem tudjuk meg, hogy pontosan melyikről. Másfelől pedig azt is mérlegelnünk kell, hogy e rabok esetében terrorszerű, ismételt nyomásgyakorlásról volt szó. Vö.: *Josephus*, Történet 20,208–210. *Strobel*, Stunde 125. köztes megoldást javasol. Véleménye szerint létezett a rendszeres pászkanapi amnesztia intézménye, de Barabás szabadon bocsátását per acclamationem sikerült elérni.

⁵⁵ Vö.: *R. Eisler*, Jézusasz baszileusz u basileuszasz II, Heidelberg, 1930, 464., 2. lábjegyzet.

⁵⁶ *Bultmann*, Geschichte 293., 3. sz. lábjegyzet feltételezi, hogy Barabás szabadon bocsátásának hírül adása egy későbbi történeti esemény emlékezete. Csak a közösségi hagyomány datálta volna vissza Jézus elítélésének napjára. De csak akkor bontakozik ki szemünk előtt a két eset hasonlósága, ha feltételezzük, hogy egy időben történtek.

⁵⁷ Nem lehet eldönteni, hogy Barabást abolitio, vagy venia útján bocsátották szabadon. *Waldstein*, 52. sz. jegyzet 41sk. a venia mellett érvel, ezek szerint Barabást már elítélték volna. Ugyanakkor a másik lehetőséget sem lehet kizárni.

⁵⁸ Egzegetikai tévedés volt feltételezni, hogy Heródes Antipász volt az, aki döntő erővel közreműködött Jézus elítélésében. A vitához ld.: *Blinzler*, Prozeß 293–300.

4. Causa mortis

Ha tisztázni akarjuk a causa mortist, azaz a bűntényt, amellyel Jézust vádolták, a főbenjáró bünt, aminek alapján halálra ítélték, akkor a leghelyesebb a keresztre feszítés tényéből kiindulni. Fentebb már megfigyeltük, hogy a keresztre feszítés a korabeli Palesztinában szinte kizárólag politikai ügyekkel kapcsolatban került elő. A Pilátus előtt Jézus ellen felhozott vádnak, amely Pilátusra hatni tudott, ebbe a széles keretbe kellett beleilleszkednie.

Vegyük először a kereszt feliratát! Legrövidebb formája, amely a Mk 15,26-ban maradt ránk – és amely valószínűleg híven őrizte meg az eredetit –, így hangzik: a zsidók királya.⁵⁹ Az ilyen nyilvános feliratok használata általában kimutatható a kivégzéseknél a Kr. u. 1. század folyamán. Az ezt bizonyító adatok félreérthetetlenül utalnak a felirat céljára. Az elítélt előtt hordozva, egy minél szélesebb közönségnek kellett a tudomására hoznia, hogy miért ítélték el az illetőt.⁶⁰ Arról azonban sehol sem olvashatunk, hogy a szóban forgó táblát az elítélt feje fölé, a keresztre erősítették volna. A Márknál olvasható feliratból (Mk 15,26) mindez még nem is következik. A többi evangélium viszont már erről tudósít, s ezzel átstilizálják a jelenetet Jézus királlyá proklamálásává (Mt 27,37; Lk 23,38; Jn 19,19). Mindenesetre leszögezhetjük, hogy a kereszt felirata megbízható információt nyújt Jézus kivégzésének okáról. Azzal vádolták, hogy királyságra tör.⁶¹

Figyelmet érdemel az a mód is, ahogyan a római és a zsidó főhatóság, Pilátus és Kajafás együttműködnek Jézus perében. Mindketten a saját jogfelfogásuknak megfelelően jártak el. Így azután nem lehet minden to-

⁵⁹ Lk 23,38: Ez a zsidók királya. Mt 27,37: Ez Jézus, a zsidók királya, Jn 19,19: Jézus a názáreti („nazoraios”), a zsidók királya (három nyelven).

⁶⁰ *Suetonius*, *Caligula* 32. szerint „miközben előtte vittek egy táblát, amelyre rá volt írva büntetésének oka; *Suetonius*, *Domitianus* 10. szerint az elítélt nyakára akasztottak egy táblát ezzel a felirattal: „Egy thrákkarát, aki öfelségét gyalázta”, és úgy vitték végig az arénán. A *Cassius Dio* 54,3,7.: „...a fórum közepén át egy felirattal, amely halálos ítéletének okát hirdette.”; *Eusebius*, *Hist. Eccl.* 5,1,44: „Körülvezették az amfiteátrumban, s egy latin nyelven írt táblán ezt lehetett olvasni: Ez Attalosz, a keresztény.”

⁶¹ *Kuhn*, *ZThK* 72, 1975, 6. szkepszise nem jogos. Hiszen az evangéliumok egybehangzóan ezt a szokást bizonyítják. Nem történhetett meg gyakran. Azonban ismereteink erre vonatkozólag túl szűkösek.

vábbi nélkül jogi tévedésről beszélni. A helytartó ugyan vitathatatlan teljes hatalommal rendelkezett, de hiba volna azt képzelni, hogy minden ügyben önkényesen járhatott el. Bizonyos, hogy még Pilátus idejében sem feszítettek keresztre minden héten valakit. Anarchikus állapotok csak a zsidó háború közeledtével kezdtek kialakulni, azokkal a nyugtalanságokkal kapcsolatban, amelyek végül a háborúhoz vezettek. Így például Quadratus, római legátus, valamint Felix és Florus helytartók idejéből tömeges keresztre feszítésekről tudunk. Arról is tudomásunk van, hogy Jeruzsálem ostroma során Titus számos zsidót keresztre feszítettett.⁶² A kereszténység előtti időkben Alexander Janneus főpap, és Quintilius Varus is elrendelt tömeges keresztre feszítéseket.

A júdeai helytartó a provinciában a birodalmi jogi hatóságot testesítette meg, de azért ő is felelősséggel tartozott a császárnak, illetve bizonyos esetekben a császár szíriai legátusának. A zsidók hamar felfogták ezt a helyzetet, és időnként panaszküldöttségeket indítottak Rómába. Egy alkalommal Ummidius Quadratus, szíriai legátus nemcsak az előkelő zsidókat, hanem Cumanus helytartót is Rómába küldte, hogy azok a császár bírósága előtt zárják le ügyüket.⁶³ Pilátus ellenfele Kajafás volt. Kajafás rendkívül hosszú ideig volt hivatalban, és szinte pontosan ugyanakkor vesztette el méltóságát, mint amikor Pilátus a magáét. Ebből nemcsak arra lehet következtetni, hogy a főpapnak bizonyos tekintélye volt a rómaiak előtt, hanem arra is, hogy Pilátus együttműködött vele. Vagy helyesebben talán azt mondhatnánk, hogy mindketten hasznot tudtak húzni az együttműködésből? Egyébként a végén Vitellius szíriai legátus Pilátust is elmozdította a helyéről, hivatali visszaélés címén.

⁶² Vö.: *Josephus*, Háború 2,241. 253. 306–308; Történet: 20,129. 160–166. Ld. még: *Schürer*, Geschichte III., Register 72. Más provinciákban is voltak tömeges kivégzések. Voleusus, Asia provincia helytartója Augustus idején 300 embert fejeztetett le, s az esetről a szenátus előtt számot is kellett adnia. Vö.: *Seneca*, De ira 2,5,5.

⁶³ Erről az ún. transmissióról ld.: *Mommsen*, Strafrecht 239–243, aki a helytartó büntető jogkörének mérséklő jelleget tulajdonít az olykor rosszul működő zugeljárásokkal szemben. Elrettentő példaként idézi István megkövezését (*Mommsen*, 239. 4. sz. lábjegyzet). Quadratus beavatkozásáról ld.: *Josephus*, Történet 20,129, Háború 2,241.

Különösen jól elképzelhető a zsidó és a római hatóságok együttműködése a templomra vonatkozó peres ügyekben. A júdeai helytartók idején a főpapot is Rómából nevezték ki, így a római igazgatás gyakorolta a legfőbb felügyeleti jogot a templom ügyeivel kapcsolatban. A templomban ezzel szemben naponta áldozatot mutattak be a császárért és a római népért.⁶⁴ A templommal kapcsolatos kihágásokat illető ügyekben történő együttműködést példázza az a már említett templomi korlát a halálbüntetés kilátásba helyezésével és egy bizonyos Jézus, Ananiás fia esete is, amely röviddel a zsidó háború előtt zajlott le. Őt a zsidók fogták el a templomot káromló beszéd miatt, majd átadták Albinus helytartónak, aki megkorbácsoltatta.⁶⁵ Hasonló együttműködés még a diaszpórában is előfordult.⁶⁶

Bár az evangéliumok többet sejtetnek, mint mondanak, kiindulópontként azért leszögezhetjük, hogy Jézus letartóztatásának az oka templomi eljárása volt a pénzváltók és a galambkereskedők ellen a pogányok előudvarában. Ebbe az irányba mutat a tanúk által elmondott úgynevezett templomi logion (Mk 14,58 és párhuzamos helyei), valamint a templom megtisztításának a szövegéhez kapcsolt megjegyzés, miszerint a főpapok és írástudók tanakodni kezdtek, miként veszíthetnék el Jézust (Mk 11,18). Igen fontos, hogy az evangélium egy elbeszélő jellegű szövegében ez a főpapok első említése. Márpedig azt már tudjuk, milyen fontos szerepet játszott ez a csoport Jézus perében.

Rendkívül valószínű, hogy Jézus elfogatása a templom megtisztítása miatt történt. Ez azonban még nem elég ahhoz, hogy valakit azzal vádoljanak meg: a királyságra tör. Ennek a fogyatéknak a megszüntetése érdekében a kutatók felhívták a figyelmet Josephus rövidre fogott leírására az időszámításunk kezdete körüli júdeai állapotokról. A leírás a Nagy Heródes halála utáni zavargásokról szól: „Így hát Júdea csak úgy hemzsegett a rablóbandáktól, és ha egy-egy lázadó csapat összeverődött valahol, rögtön királyt választott magának, és ezek az egész állam rendjét felforgatták.

⁶⁴ Vö.: *Josephus*, *Apión ellen* 2,6.

⁶⁵ *Josephus*, *Háború* 6,300–305.

⁶⁶ Augustus támogatta például, hogy a szerte a birodalomban élő zsidók elküldhessék Jeruzsálembe a templomi adót. Vö.: *Josephus*, *Történet* 16,164. 167sk., valamint *Völk-mann*, *Rechtssprechung* 130sk.

Mert míg a néhány rómainak csak csekély károkat okoztak, tulajdon honfitársaikat mindenütt kegyetlenül irtották.”⁶⁷ Felkelés, az államrend megzavarása és a királyi cím oly szorosan összekapcsolódtak, hogy úgy vehetjük, a rómaiak egyetlen tényállás büntetőjogi megjelölésének tekintették.⁶⁸

Bármilyen hasznos is ez az utalás, azért még számos megoldatlan problémánk marad. Helyes megállapítás, hogy Pilátus azért ítélte el Jézust, mert veszélyesnek találta az állam rendjére nézve. De ebben az esetben miért nem lépett fel a tanítványok ellen is? A per célja az volt, hogy Jézust kiiktassák. A vádlóknak úgy kellett föltüntetniük Jézust Pilátus előtt, mint aki veszélyezteti az államrendet. Gyilkosságot nem lehetett a számlájára írni, amint Barabásnak vagy azoknak a Quintilius Varus idejében elítélt zavargóknak az esetében, amelyekről Josephus tudósít bennünket. A pernek, melyet Kajafás és a főpapok folytattak le, és megelőzte a Pilátusnál lezajlott pert, oka az a régi konfliktus volt, amelynek csúcspontjaként a templom megtisztítását jelölhetjük meg. Ezzel telt be a mérték, és ez adta a főpapok kezébe a régen várt törvényes lehetőséget, hogy fellépjenek Jézus ellen. Az ezt megelőző, lappangó konfliktus azonban – amint már láttuk – két pont köré rendeződött: a jámborság gyakorlatára és a törvény megtartására vonatkozó kritika, valamint a Jézus által támasztott igény. Jézusnak a főtanács előtt zajló pere ezek szerint vallási jellegű volt, de e perben sem lehetett elválasztani egymástól vallást és államhatalmat. Pilátus elé azonban már csak olyan váddal lehetett állni, amely az államérdekkel függött össze. Így a vád: „a zsidók királya”, többarcú. Aki a vallási motívumot kihagyja, keveset ragad meg belőle.⁶⁹

A római büntetőjog két olyan tényállást ismert, amelyet jogilag összhangba lehetett hozni a főpapok vádjával: a perduellio (hazaárulás), illetve

⁶⁷ Josephus, Történet 17,285. (Révay József fordítása.); Vö.: Kuhn, ZThK 72, 1975, 5. 13. sz. lábjegyzet., Müller, Vollzug 81.

⁶⁸ Müller, Vollzug 81sk.

⁶⁹ Strobel, Stunde 81–92. Szerinte Jézust a főtanács hamis prófétaéssággal vádolja, valamint azzal, hogy tévútra vitte a népet. Mindkét vádpontot az 5Móz 13-ból véli levezethetőnek. Csakhogy az 5Móz 13 a nép Jahvétől való eltántorítására vonatkozik, márpedig Jézust nehezen lehetett ezzel meggyanúsítani. A rabbinikus jog is azt a tényállást érti a nép tévútra vezetésén, amikor valaki bálványimádásra akarja bírni az embereket. Vö.: Müller, Vollzug 43.

a crimen maiestatis populi Romani imminutae (a római nép méltóságának megsértésére irányuló tevékenység).⁷⁰ A két bűncselekmény közti határvonalat a büntett minősége alapján nem könnyű egyértelműen meghúzni. A crimen maiestatis szélesebb területet ölel át, mert benne nagyobb a szerepe a bírói értelmezésnek. Ismerünk olyan abbahagyatott perduellio-pereket, amelyeket crimen maiestatis vádja címén folytatni lehetett. A perduellio súlyosabb volt, mint a másik vád.⁷¹ Nem római polgárként Jézust bármelyik vád bebizonyosodása esetén kereszthalálra lehetett ítélni. Hogy azután Pilátus hogyan fogalmazta meg a tényállást, nem tudjuk megmondani.⁷²

5. A keresztút és a kivégzés

Miután elhangzott a halálos ítélet, Jézust átadták a végrehajtással megbízott katonáknak, akik nyomban megkorbácsolták. A legrégebbi beszámoló szinte átugorja, egyetlen mellékmondatban elintézi ezt a kínzásnevet (Mk 15,15). A megostorozás volt a keresztre feszítés első, mintegy bevezető cselekménye.⁷³ Csak olyan embereknek kellett elszenvedniük, akik nem rendelkeztek római polgárjoggal. Cato óta tilos volt római polgárt megkorbácsolni. Caesar súlyosan erőszakos cselekményként büntette.⁷⁴ A katonák e rettenetes büntetéshez „flagellum horribile” nevű kor-

⁷⁰ A perduellio fogalmához ld.: *Brecht*, Perduellio 120. E tényállás speciálisan római eredetű. Görög formulázásban a neve: „adikein tén pólin adikéma démosion”. A maiestas fogalmához ld.: *Mommsen*, Strafrecht 538sk. Maga a perduellio szó az ólatin duellium-ból származik, ami ugyanannyit jelent, mint a bellum.

⁷¹ Vö.: *Mommsen*, Strafrecht 589sk. *Brecht*, Perduellio 265. feltételezi, hogy az az ábrázolás, amely összeköti a két fogalmat, nem volna helyes.

⁷² *Brecht*, Perduellio c. művében harminc esetről tudósít. Az esetek mögött meghúzódó okok közül érdemes kiemelni a következőket: politikai ellenszenv Marius győztes pártja és Cinna részéről; hogy az illető – még ha nem saját személyében is – vissza akarta állítani a királyságot (301sk.). Ez az utóbbi pont az, amely a legközelebb visz Jézus peréhez. Nem minden perduellio-per vezetett halálos ítélethez. *Brecht* leszögezi, hogy a perduellio nem azonos a felségárulással (123sk.).

⁷³ Vö.: *Mommsen*, Strafrecht 47. Kortársi említés: *Josephus*, Háború 2,306.308, 5,449, 7,200–202. Bővebben: *Blinzler*, Prozeß 322, 14. sz. lábjegyzet.

⁷⁴ Vö.: *Mommsen*, Strafrecht 47.

bácsot használtak, egy olyan bőrszíjat, amelyre gyakran csontdarabokat vagy ólomgolyókat erősítettek, esetleg tövis volt rajta. A megkorbácsolásra ítélt embert levetkőztették, a földre taszították, vagy egy oszlophoz kötözték. Az ütések számát a korbácsolást végző katona határozta meg.⁷⁵

A szenvedéstörténet következő jelenetében a katonák a zsidók királyaként gúnyolják Jézust (Mk 15,16–20a). Bizonyos, hogy ezt a jelenetet a királyrituálé travesztációjává stilizálták. A jelenet történeti magvához akkor kerülünk a legközelebb, ha nem a római analógiák alapján akarjuk magyarázni, mert akik így tesznek, „rosszul alkalmazott tudományosságból” kiindulva a történeteket inkább csak elrajzolják.⁷⁶ A dolog az események menetéből szinte logikusan következik.⁷⁷ Az ítélet kihirdetése után elő kellett készíteni a továbbiakat, s ezzel óhatatlanul is rövid szünet állt be az események menetében. Ezt az időt használta ki néhány katona, hogy gúnyolódjék Jézuson. Mivel a zsidók mentesültek a katonai szolgálat alól, a zsidó helytartó mellett szolgáló segédcsoportok tagjait a palesztinai lakosságból toborozták. Így talán nem túl merész dolog azt állítani, hogy Jézus kigúnyolásában azt az általános zsidógyűlöletet kell látnunk, amely a palesztinai lakosságtól már akkoriban sem volt idegen.

A praetoriumtól (Pilátus rezidenciájától) a kivégzés helyéhez vivő út átvágott a felsőváros egy részén, majd a Gennat (Kerti)-kapun át, amely a Hippikusz-torony közvetlen közelében nyílt⁷⁸, kivezetett a szabadba. E rekonstrukcióban abból indulunk ki, hogy Heródes palotája volt a praetorium, a prefektus jeruzsálemi székhelye. A három halálra ítéltet

⁷⁵ A zsinagógai törvénykezésben ismert volt a büntetésként kiszabott harminckilenc korbácsütés (vö.: 2Kor 11,24). *Josephus*, Háború 6,304sk. leírja Ananiás fia Jézus megkorbácsolását, amelyet ezek szerint addig folytattak, „amíg az ütések nyomán elő nem tűntek a csontjai.”

⁷⁶ Így: *Meyer*, *Ursprung* I. 187. Ő bírálja így a római esetekhez való visszanyúlást. Bizonyos római ünnepeken – így például a kronia = saturnalia, vagy a sakaia alkalmával – szokás volt bíborpalástot adni a halálra ítéltre. Vö. még: *Philón*, *Flacc* 36–40.

⁷⁷ *Bultmann*, *Geschichte* 293skk. azt tartja, hogy a kigúnyolás csak a korbácsolási motívum utólagos kibővítése, érvelése azonban nem meggyőző. *Bultmann* tézisének kritikáját ld.: *Gnilka*, *Markus* II. 308sk.

⁷⁸ Hippikus, Fasael és Mariamme a heródesi palota északkeleti sarkánál álló három nagy torony neve. Vö.: a térképet in: D.H.K. AMIRAN és mások: *Atlas of Jerusalem*, Berlin/New York 1973, 3.6. tábla. (Idehaza elérhetetlen. Helyette: *G. Kroll*, Jézus nyomában, Szent István Társulat, 1982, 439., 460., illetve 481. – a fordító.)

a kivégzőosztag katonái kísérték, akiket rendszerint egy alacsonyabb rangú tiszt vezetett. A csoport lassan haladt a város zárándoktól hemzsegő utcáin. A bűnéről szóló táblát vagy Jézus előtt vitték, vagy a nyakába akasztották. A nyilvános halálmenet célja, mint általában, ez alkalommal is az elrettentés volt. A római jog előírásai szerint – és ez teljes mértékben megfelelt a zsidó szokásoknak – a kivégzésre a városon kívül került sor. Az elítélt maga vitte a patibulumot (a kereszt vízszintes ágát): „A városkapu előtt... kell meghalnod, kiterjesztett karral, mert tartanod kell a kereszt gerendáját.”⁷⁹ Mivel azonban Jézus teljesen kimerült, szükségesnek látszott egy bizonyos, Kürénéből származó, Simon nevű embert arra kényszeríteni, hogy vegye át tőle a patibulumot (Mk 15,21 és párhuzamos helyei). Nem valószínű, hogy Jézussal együtt hordta a keresztgerendát, sokkal inkább azzal kell számolnunk, hogy át kellett vennie tőle. Az egész mögött a korabeli megszállók által követelt robotmunkát kell látnunk, amire egyébként is kötelezték a zsidókat. Éppen az ünnepnapokon nem volt ez szokatlan.⁸⁰ Márk, illetve a régebbi szenvedéstörténet feltűnő pontossággal mutatja be Simont. A szöveg tanúsága szerint az észak-afrikai (Kürenaika) Kürénéből származott, ahol tehetős zsidó közösség élt, amely még külön zsinagógát is fenntartott Jeruzsálemben (ApCsel 6,9). Simon vagy ünnepi zárándok volt, vagy szülőhelyéről áttelepült Jeruzsálembe, amit a kor diaszpóra-zsidóságából egyesek öregkorukra megtettek. A perikópa azt is tudtunkra adja, hogy fiait Alexandernek, illetve Rufusnak hívták. Mindebből valószínű, hogy Simon személye ismert volt a korai gyülekezetben – Máté és Lukács már törli ezt a megjegyzést –, és az is feltehető, hogy később keresztény lett. Az persze nem biztos, hogy fia és a Római levél üdvözlő listáján (Róm 16,13) szereplő Rufus azonos volna, de könnyen elképzelhető.⁸¹ Mindenesetre az ősegyház magva benne láthatta a keresztút, sőt talán a keresztthalál egyik fontos tanúját is.

A kivégzés helye a Golgota volt. Az evangélisták Koponyahelyként fordítják görögre a helynevet (Mk 15,22 és párhuzamos helyei). Szerintük a név a héber „golgota” = fej, golyó, koponya jelentésű szóból származik

⁷⁹ *Plautus*, A hetvenkedő katona, 2,6 sk.

⁸⁰ Vö.: *Flusser*, Jesus 133. Az „angareia” szóhoz ld.: Mt 5,41.

⁸¹ Az egyik elterjedt nézet szerint Márk evangéliuma Rómában keletkezett.

(a második I az idők során lekopott volna).⁸² A görög megfelelőt alighanem jól választották ki. A golgota szót leginkább földdarab neveként foghatjuk fel, amely fej, vagy esetleg koponya formájú dombot jelölt. További magyarázatok, melyek szerint például a hely mint kivégzőhely tisztátalannak számított volna, rendkívül bizonytalanok. Először azt kellene bebizonyítani, hogy egyáltalán voltak állandó kivégzőhelyek.⁸³ Más értelmezések, mint az, hogy erre a helyre temették el Ádám koponyáját, legendaként nőttek a történethez. A Golgota Jeruzsálemtől északra feküdt. Ma igen megbízhatóan a területet annak a pontnak a közelében helyezik el, ahol az úgynevezett második északi városfal déli irányú vonalát nyugatira változtatta, vagyis éppen ott, ahol a mai Szent Sír templom őrzi Jézus kivégzési helyének emlékét. 1971 és 1974 között U. Wagner-Lux végzett itt ásatásokat, s ezek némileg megváltoztatják az addigi képet. A Golgotát olyan szikladombként kell elképzelnünk, amely kb. 12 méternyire emelkedett ki a közelben található kőfejtő alapzatától számítva.⁸⁴ Innen érthető, hogy a bordeaux-i zárándok, aki Kr. u. 333-ban meglátogatta Jeruzsálemet, dombocskának („monticulus”) nevezi a Golgotát.⁸⁵ Nagy Konstantin azután az általa építtetett Szent Sír templom körzetébe illesztette be a dombot. Valószínű, hogy a táj komolyan megváltozott már ezt megelőzően is, Aelia Capitolina építésekor.⁸⁶

Történetileg helytálló lehet az az információ, amely szerint Jézusnak a keresztfeszítés előtt kábító hatású italt adtak, hogy csillapítsák fájdalmát (Mk 15,23), ha elfogadjuk, hogy jeruzsálemi asszonyok voltak, akik ezzel próbáltak segíteni neki. A rómaiak körében ez a szokás ismeretlen volt. Jeruzsálem esetében egy talmudi hely erősíti meg ezt, melyet azonban nem tudunk datálni. Jézus nem fogadta el az italt.

⁸² Vö.: *Jeremias*, Golgotha 1.

⁸³ *Jeremias*, Golgotha 1., 5. lábjegyzet.

⁸⁴ Vö.: *Riesner*, BiKi 40, 1985, 21–26.

⁸⁵ Idézi: *Jeremias*, Golgotha 2.

⁸⁶ Aelia Capitolina körülbelül a lerombolt Jeruzsálem északi felét fogta át. A Golgotát – amint már ez korábban is így volt az ún. harmadik északi városfal révén – a város területéhez csatolták. A Golgota közelében építették fel azután a római város fórumát. Vö.: *G. Kroll*, 78. jegyzet.

Jézus tűrte a keresztfeszítés iszonyú tortúráját. Az evangéliumok ábrázolása azonban e tekintetben is roppant szűkszavú: „És megfeszítették őt” (Mk 15,24a). Egyéb forrásokból azonban rekonstruálni lehet, miként ment végbe ez a folyamat. A keresztrúdhoz („patibulum”) kitárt karokkal odakötözött vagy odaszögezett elítéltet felemelték, és a patibulumot a helyszínen található függőleges oszlopra erősítették. Az így létrejött alakzat vagy T formájú („crux commissa”), vagy pedig + alakú („crux immissa”) volt. Jézus esetében valószínű, hogy nemcsak a kezét, hanem a lábait is a kereszthez szegezték. A Jn 20,25 és a Lk 24,39 legalábbis erre utal. A szöveget inkább a csukló, s nem a tenyér táján verték be. Úgyhogy a keresztre feszítés véres halálnem volt. Hogy súlyától ne szakadjon le a test, egy kis ülőpadot („sedile”) szereltek a függőleges oszlopra. Egy átlagos kereszt alig volt magasabb, mint egy ember, ezért a lábakat behajlították. A keresztre feszítettet minden ruhájától megfosztották, és meztelenül feszítették föl. A keresztre feszítésnek ezt a bemutatását archeológiailag megerősíti egy keresztre feszített csontváza, melyet a jeruzsálemi Skopus-hegyen találtak egy sírban, Kr. u. 70 előtti időkből. Még a két lábat átfúró szeg is benne volt a csontvázban.⁸⁷

Más források bizonyítják, hogy a kegyetlen kínzás a kínzás végrehajtóit szadizmusba és gyűlöletorgiákba sodorta. Josephus például beszámol egy tömeges keresztre feszítésről Jeruzsálem kapui előtt, miközben Titus még ostromolja a várost (Háború 5,451): „A katonák azután szabadjára eresztették dühüket és gyűlöletüket a foglyokkal szemben. Mindegyiküket más testhelyzetben feszítették keresztre, ráadásul a temérdek elítélt miatt alig volt hely a keresztek felállítására.” Úgy tűnik, Seneca még szörnyűbbet látott: „Keresztfákat látok ott, de a legkülönbözőbb módon használják őket. Egyeseket fejjel lefelé szögeznek a keresztre, másokat szeméremtestüknél fúrnak át, mások kiterjesztett karral függenek a kereszten. Kínzás és korbácsolás sem ritka”.⁸⁸ Érthető hát, ha Cicero a „legfélelmetesebb és a legkegyetlenebb halálnemként”⁸⁹ tartja számon a keresztre feszítést,

⁸⁷ Haas, IEJ 20, 1970, 38–59.; *Plautus*, *Mostellaria* 2,1,12sk. alapján kissé más kép bontakozik ki előttünk: „A két kéz és a két láb szorosan odaszegezve.”

⁸⁸ *Ad Marciam de consolatione* 20,3.

⁸⁹ *Pro Rabirio* 5,16

Josephus pedig a legkönyörtelenebbnek tartja valamennyi halálos büntetés között (Háború 7,203). Egyébként a rabszolgák halálnemének („servile supplicium”) számított.⁹⁰

A kivégzőosztag katonáira hárult az a feladat is, hogy az elítélteket őrizték. A hóhérok igen ősi joga lehetett, hogy megosztozzanak az elítélt ruháin. Hadrianus ugyanis új rendeletben szabályozta ezt a kérdést, mert visszaélésekre került sor. Bár a szenvedéstörténet a Zsolt 22,19 szavaival beszél Jézus ruháinak szétosztásáról: „Elosztják maguk közt ruháit, sorsot vetnek, melyikük mit kap” (Mk 15,24), mégis úgy vehetjük, hogy ez a szétosztás tényleg megtörtént. Megkérdezhetjük hát, vajon mit örököltek Jézustól a hóhérok? Egy fölsőruhát, alsóruhát, övet és talán egy fejfedőt. Többről aligha lehetett szó. Pénze vagy vagyona nem volt.⁹¹

A Golgota alig néhány lépésnyire feküdt a városfaltól. Ezért aztán valószínű, hogy nézőközönségben nem volt hiány. A vesztesnek még a falakon tolongó emberek gúnykiáltásaiból is kijutott. A tömeg egyébként egészen az újkorig kész volt arra, hogy a hatalom által megrendezett kivégzéseken részt vegyen, s hogy ezen a kérdéses módon szórakoztassák. A győzteseken és azokon, akik megmaradtak, előmlött a helyzetüknek megfelelő hangulat.

Hogy miként törte meg végül Jézus a hosszú hallgatást és melyek voltak utolsó szavai, azt nehéz megmondani. Mindegyik evangélista a maga módján ábrázolta a halál jelenetét. Márk és Máté drámai módon arról tudósít, hogy a megfeszített felkiáltott és felpanaszolta, hogy elhagyta az Istent (Mk 15,34 és párhuzamos helyei). Feltűnő viszont, hogy az elhagyatásban tett eme felkiáltás a 22. zsoltár kezdete. Jézus ezzel a mondattal leheli ki lelkét. Lukács szerint Jézus még elmond egy zsidó esti imát, majd bocsánatot kér hóhérai számára (23,34, illetve 46.). A János-evan-

⁹⁰ Tacitus, Hist. 4,11. Míg a korai időkben a keresztre feszítés volt az általános római kivégzési mód, később azonban alkalmazhatóságát a rabszolgákra korlátozták. Ám a császárkorban azt látjuk, hogy felszabadított rabszolgákra és nem római polgárookra is alkalmazták. Ha egy római polgárt meg akartak feszíteni, akkor azt előbb meg kellett fosztani polgárjogától. A régi római keresztfeszítő hely az Esquilinus-domb volt, Vö.: Mommsen, Strafrecht 918–923. 914.

⁹¹ Az elítélt pénze, esetleges vagyona vélhetően a helytartó pénztárába folyt be. Jézus vagyoni helyzetére nemcsak a tanítványoknak adott szigorú szegénységi előírások utalnak, hanem az is, hogy az adópénzről folytatott vita során egy adópénzdarabot hozat oda (Mk 12,15). A problémához ld.: Blinzler, Prozeß 369., 47. lábjegyzet.

gélium Krisztusa visszaadja atyjának a rábízott, és most beteljesített művet (Jn 19,30). Talán egyszerűen az oly emberi „Szomjazom!” volt utolsó szava (Jn 19,28), vagy egy szavak nélküli kiáltás hagyta el utolsónak az ajkát (Mk 15,37)? Egy ember halála mindig abszolút személyes, és ezért senkire át nem ruházható tapasztalat. Ez az igazság Jézusra is érvényes. Feltételezhetjük, hogy az Atyában halt meg, akinek akarataért engedelmesen végigküzdötte életét.

E helyütt nyugodtan elhagyhatjuk azt az orvosi körökben minduntalan fellángoló vitát, hogy végül is mi volt a halál közvetlen oka. Elgondolhatjuk, hogy a korbácsolás, a vérvesztés, valamint az, hogy órákon át függött kitért karral a kereszten, halálos kimerültséget okozott.⁹²

A szenvedéstörténet név szerint említ néhány asszonyt, akik jelen voltak a keresztre feszítéskor. A nevek tekintetében vannak bizonyos eltérések (Mk 15,40; 14,47; 16,1, illetve párhuzamos helyeik). Mindegyik lista említi azonban Magdalai Máriát, méghozzá kivétel nélkül az első helyen. Arról az asszonyról van szó, aki a Genezáreti-tó nyugati partján fekvő kis városból származik, amely város neve az evangéliumokban egyedül vele kapcsolatban fordul elő. Személye az ősegyházban olyan nagy jelentőséget kapott, amely még az apostolokét is túlszárnyalta. Ő volt Jézus megfeszítésének és eltemetésének elsőrendű tanúja. A férfi tanítványoknak nem volt bátorságuk elkísérni Jézust legnehezebb útjára, így csak a női tanítványok álltak ott ebben az órában. Bár valószínűleg csak messziről követték az eseményeket, tanúságuk mégis pótolhatatlannak bizonyult.⁹³

Arimateai József még a kivégzés napjának estéjén eltemette Jézus testét (Mk 15,4–47). E hagyomány problematikájához és megértéséhez fel kell hívnunk a figyelmet ezen eljárás jogi lehetőségeinek korlátozott voltára. A római szokásjog szerint a keresztre feszített halottat nem temették el, hanem a kereszten hagyták elrothadni, kiszolgáltatták a belőlük lakmározó

⁹² A problémát részletesen tárgyalja: *Blinzler*, Prozeß 381–384. Néhány orvosilag leírható ok, mint például a keringési rendszer összeomlása, vagy a halálos sokk nem kötelező eredmények. Egy sor kérdést vet fel viszont, ha valaki a torinói leplet is fel akarja használni arra, hogy megoldást találjon.

⁹³ *Riesner*, BiKi 40, 1985, 24 feltételezi, hogy az asszonyok a városfalról nézték végig Jézus haláltusáját.

madaraknak, végül általában egy folyóba dobták.⁹⁴ Ehhez járulhatott, hogy még a kivégzett emlékét is meggyalázták („damnatio memoriae”), de ehhez általában külön eljárásra volt szükség.⁹⁵ A kereszt alatt szolgálót teljesítő örökre két feladat is hárult: meg kellett állapítani az elítélt halálának beálltát, vagy esetleg a csontok összetörésével elősegíteni, illetve megakadályozni, hogy bárki is ellopja és eltemesse a holttestet. Így például galliai keresztény vértanúkkal kapcsolatban maradt ránk, hogy hitestvéreik a legnagyobb igyekezettel sem tudták elérni, hogy az örök átadják nekik a tetemeiket.⁹⁶ Ha egy ilyen elítélt testének eltemetését a bíraskodó hatóság engedélyezte, az különösen nagy kegynek számított. Ilyen kéressel legtöbbször a hozzátartozók fordultak a hatóságokhoz, de perduellio esetében igen nehéz dolguk lehetett.

Másként állt a dolog a zsidó szokásrendszerben. A halott eltemetése Izraelben kezdettől fogva igen fontos dolog volt. E tekintetben a kivégzettek sem jelentettek kivételt. Az Ószövetségben csak elenyésző számú példát találunk arra, hogy egy halottól megtagadták volna a végtisztességet. Ilyen Jezabel (2Kir 4,10), illetve Jázon (2Makk 5,10).⁹⁷ A gyors eltemetés igénye nem a halott iránt érzett kegyelet miatt merült fel, hanem abban a mély meggyőződésben gyökerezett, hogy a kivégzett kárt okoz az országnak, amennyiben tisztátalanná teszi azt. „Holtteste éjszakára ne maradjon a fán. Még aznap temesd el, mert az akasztott ember Istentől átkozott, s nem teheted földedet, amelyet az Úr, a te Istened ad neked örökségül, tisztátalanná.” (5Móz 21,23) Az 5Móz 21 a kivégzett utólagos

⁹⁴ Vö.: *Mommsen*, Strafrecht 897–990. Augustus például a madaraknak hagyja a kivégzett összeesküvők testét (*Suetonius*, Aug. 13,1sk.). Tiberius a Tiberisbe vettette a keresztben kiszendettek testét (*Suetonius*, Tib. 6,19, illetve 6,29). Flaccus, egyiptomi helytartó egy alexandriai zsidóüldözés alkalmával Kr. u. 38-ban nem engedte meg, hogy leszedjék a keresztekről a felfeszítettek holttestét (*Philón*, Flacc. 84.).

⁹⁵ *Mommsen*, Strafrecht 987. A perduellio esetében ez az eljárás a halál beállta után is életbe léphetett. A római jog felfogása szerint ugyanis ez az ítélet a történés pillanatában (ipso facto) emelkedik jogerőre.

⁹⁶ *Euszebiosz*, Hist. eccl. 5,1,61. A vigyázatlan öröket keményen megbüntették, amint ezt egy efezusi anekdota is bizonyítja, amely *Petronius*nál (*Satyricon* 111sk.) maradt reánk. Vö. még: *Mommsen*, Strafrecht 989. 1. lábjegyzet.

⁹⁷ Vö.: *O. Michel-O. Bauernfeind* szerk.: *Flav. Josephus de bello Judaico II/1*, Darmstadt, 1963, 218., 73. lábjegyzet.

közzszemlére tételét is tiltja, úgyhogy a Kr. u. 1. század során, amikor a keresztre feszítés volt a legáltalánosabb halálnem, a keresztre feszítettek is kiterjesztették. „A zsidók annyira szívükön viselik a halottak eltemetését, hogy még a kereszthalálra ítéltet tetemeit is leszedték naplemente előtt és elföldelték” – mondja Josephus, világosan utalva az 5Móz 21,23-ra.⁹⁸ A qumráni Templom-tekercs (64,9–11), és Philón is (Spec. leg. 3,151 sk.) összefüggésbe hozza a 2Móz 21-et a keresztre feszítéssel. Teljes bizonyossággal kiindulhatunk tehát abból, hogy a római helytartó tisztában volt ezzel a zsidók számára szent szokással. E tabura való tekintettel elképzelhető, hogy kiadták a keresztre feszített holttestét, sőt ez még az olyan ember esetében sem volt elképzelhetetlen, akit perduellio miatt ítélték halálra. Mindezt nem a halottakra való tekintettel tették, hanem csak azért, hogy ne sértsék nagyon a zsidók vallási érzékenységét. Philón is beszámol annak a lehetőségről, hogy a hatóságok kiadják a megfeszített elítélt holttestét.⁹⁹

Amikor tehát arimateai József elkéri Jézus testét Pilátustól, akkor jámbor zsidó ember módjára, az 5Móz 21,23 utasításának szellemében cselekszik. Bizonyosan nem volt Jézus tanítványa. Csak ezzel magyarázható, miért nem vettek részt a temetésen az asszonyok. Hogy azután később keresztény lett-e, amint azt a Mt 27,57, a Jn 19,38 határozottan állítja, a Mk 15,43 pedig mintha utalna rá, azt nem tudjuk eldönteni.¹⁰⁰ A Mk 15,43 szerint tanácstag volt, a Lk 23,50 sk. szerint pedig a Szanhedrin tagja.¹⁰¹ Az utóbbi kétes. Talán egy helyi synhedrion tagja volt, amilyenek a zsidó közösségekben voltak. Az ünnepnap nem akadály a temetésnek, csupán a következő szombat miatt volt érvényben egy korlátozott munkatilalom.¹⁰² A temetés parancsa fölötte állt a nyugalom parancsának. Azt

⁹⁸ Josephus, Háború 4,317.

⁹⁹ Flacc. 83sk. Flaccus, az egyiptomi helytartó azonban a zsidóüldözés idején megtagadta a kérés teljesítését. Ugyanez a római magatartás jellemző a zsidó háború időszakában.

¹⁰⁰ Hogy József már a keresztthalál idején is Jézus tanítványa lett volna, amint ezt a Mt 27,57 és Jn 19,38 állítja, nem fogadhatjuk el. Ezt a megjelölést csak a tanítványok mentségére alkalmazzák.

¹⁰¹ Az ApCsel 13,29 szerint a zsidók, Jeruzsálem lakosai temették el Jézust. Vö.: Jn 19,31, valamint: Brown, CBQ 50, 1988, 244sk. Mégis valószínűleg az Arimateai József nevét tartalmazó hagyományt kell előnyben részesíteni e másikkal szemben. Talán József a zsidók, vagy egyenesen a főtanács megbízásából járt el?

¹⁰² Vö.: Dalman, Jesus 96., illetve 5Móz 16,7.

is meg kell gondolni, hogy Jézus temetése Márk leírása szerint igen egyszerű körülmények között ment végbe. József egy vászondarabba csavarta a holttestet, és egy sziklasírba fektette.¹⁰³ Még sem új sírról, sem József családi sírboltjáról nem hallunk, ami esetleg a közelben lett volna, ellenében a többi evangélium beszámolóival. Még arról sincs szó, hogy megmosnák a holttestet. Nem biztos, hogy e tekintetben közrejátszott volna az idő szorítása. Ha figyelembe vesszük R. E. Brown kategóriáit a zsidók közt szokásos tiszteletadással, illetve anélkül megrendezett temetésekről¹⁰⁴, akkor Jézusét feltétlenül az elbeszélés alapján az utóbbiak közé kell sorolnunk. Amennyiben az események eredetileg is így mentek végbe, Jézust megalázó kivégzésének megfelelően temették is el. Sírjának helyét azonban kezdettől fogva ismerték mindazok, akik hozzá tartoztak. Magdalai Mária volt a közösség által számon tartott első tanú. Figyelmet érdemel az a körülmény, hogy a Jézus eltemetéséről szóló hagyomány jeruzsálemi tradíció.¹⁰⁵ Ebből arra lehet következtetni, hogy a jeruzsálemi keresztény közösség ismerte a sírt.

Újra és újra történnek arra irányuló kísérletek, hogy pontosan kiszámítsák Jézus halálának dátumát. Az eredmények különbözőek, Kr. u. 27 és 33 közé esnek, és ez nyomatékosan int a tartózkodásra.¹⁰⁶ A számítás során alkalmazott segédeszközök: az időbeli keretek meghatározása, Jézus nyilvános működésének időtartama, illetve bizonyos csillagászati megfontolások is.

A terminus a quo nyilvános működésének kezdete, amelyet nem tehetünk Tiberius császár 15. uralkodási événél korábbra (Kr. u. 27. október 1.–28. október 1.).¹⁰⁷ Terminus ad quem-ként Pilátus utolsó hivatali

¹⁰³ Brown, CBQ 50, 1988, 242 megemlíti a zsidók közt tapasztalható iszonyodást a meztelen embertől.

¹⁰⁴ CBQ 50, 1988, 237.242. A Jer 22,18sk. például egy egyszerű, siratóénekek nélküli temetési szerttartást ír le.

¹⁰⁵ Vö.: Gnülka, Markus II. 345–347. – Azt a megfeszítettet, akinek sírjára a Skopus-hegyen találtak rá, később helyezték el a családi sírba. Csontváza egy osszuáriumban volt. Ezek szerint eredeti sírjából hozták át ide. Minden jel arra utal, hogy az ő sírjának helyét is ismerték hozzátartozói.

¹⁰⁶ Ld. Blinzler, áttekintését: Prozeß 101sk.

¹⁰⁷ Vö.: fentebb.

éve (Kr. u. 36) jöhet szóba. Nyilvános működésének hosszát egy és három év közt szokták megadni. Mégis azt kell mondanunk, hogy a három-évi működési idő eléggé valószínűtlen.¹⁰⁸ A csillagászati számításokat sokszoros bizonytalanság terheli. Vitatott például, hogy Jézus a pászka-ünnepen, vagy egy nappal korábban halt-e meg, vagyis a tavaszi Niszán hónap 15. vagy 14. napján. Magunk azt a variációt képviseltük, amely az ünnep napjára teszi Jézus halálát. Az azonban bizonyos, hogy pénteki nap volt. Ma a csillagászat módszereivel pontosan meg tudjuk határozni, melyik években esett Niszán 14. vagy 15. napja péntekre. Az azonban erősen kérdéses, hogy a korabeli Júdeában ugyanolyan pontossággal figyelték-e meg az újhódat, mint a mai csillagászok. Ők ugyanis szemmel dolgoztak, semmi mással. Egy napnyi elszámolás így mindenképpen lehetséges. Ehhez jön még, hogy a naptárra ügyelő zsidó szervezet bizonyos esetekben – például ha a Niszán 16-án, a kéveáldozaton feláldozandó árpa még éretlen volt, avagy utazási nehézségek gátolták a pászkai zarándokok megérkezését – egy szökőhónapot iktathatott be a tavaszi Niszán elé. Hogy ezt mely években tették, azt nem tudjuk. Ezért azután meg kell elégednünk azzal az adattal, amely Jézus halálát Kr. u. 30 körülre teszi, azaz a Róma alapítását követő 783. esztendőre. Ami életkorát illeti, Jézus éppen ekkor léphette át harmincas éveinek közepét.¹⁰⁹

¹⁰⁸ A János evangéliumában szereplő három pászkaünnep említése nem sokat segít, mert ezek közül mindjárt az elsőn megtörténik a templom megtisztítása (2,13).

¹⁰⁹ A legújabb számítás: *Hinz*, ZDMG 13, 1989, 301-309. arra a következtetésre jut, hogy a megfeszítés Kr. u. 28. március 30-án történt. Tiberius 15. uralkodási évét azonban máshogyan kellett datálni, hogy ehhez az elmélethez igazodjék. *Hinz* Tiberius uralkodási évei közé számítja azt a három esztendőt is, amikor Augustus társascsászára volt csupán. Ez az eljárás nem új, *J. Schmid*, *Das Evangelium nach Lukas*, RNT 3, Regensburg, 1955, 94. a következőket jegyzi meg vele kapcsolatban: ennek a módszernek semmi irodalmi, történeti (történetírók és kronográfusok), illetve régészeti (vö.: érmek!) alapja nincs, egyedüli indoka az a kívánság, hogy a Lk 3,23 azon adatát, amely szerint Jézus 30 évesen kezdte el nyilvános működését, összhangba hozza mindazzal, amit születésének dátumáról tudunk.

Kitekintés

Magától értetődő, hogy a szenvedéstörténetet egészen különleges módon továbbgondolták, és teológiai szempontok alapján átértelmezték. Itt most csak néhány fejlődési vonalra szeretnénk utalni.

A főpap előtti pert hitvalló jelenetté alakították. Jézus eszerint a legfelső zsidó bíróság előtt megvallja, hogy ő a Messiás, az Isten Fia, és ezzel megerősíti a halála utáni közösség hitvallását. A zsidó félre hárították a nagyobb felelősséget. A hatóságok eleve kitűzött céljaként mutatják be, hogy Jézust megöljék (Mk 14,55). Ez a tendencia a Pilátus előtt lezajló per leírásakor is érezhető. A nép intenzíven bekapcsolódott a történetbe, úgy tűnik, Pilátus tehetetlen végrehajtója a tömeg akarátának. A nép tehát megtagadja saját Messiását (Mk 15,11–14). Ennek az ábrázolási módnak Jézus és Barabás szembeállítás a kiinduló pontja. Barabás nevének jelentése: az apa fia. Ez a név kiválóan alkalmas volt rá, hogy kiemeljék vele az amnesztiáról szóló jelenet mély jelentését. A nép szerepe Máténál azután eljut az emlékezetes felkiáltásig: „Az ő vére mirajtunk és gyermekeinken” (27,25), amely tudatára ébreszt a reflexió veszélyes határának. Bár ez az evangélista számára csak az üdvtörténeti fordulat hírüladását jelentette, amellyel Isten mindedig egyetlen népét felváltják mások, ez azonban a későbbiekben olyan félreértéseket tett lehetővé, amelyek súlyos terhet jelentettek a zsidó-keresztény kapcsolatok számára.

Jézus és Barabás szembeállítása alkalmat adott arra is, hogy világossá lehessen tenni, Jézus a kereszten vállalta el a bűnös embert. Jézus ugyanis a szó szoros értelmében annak a helyébe lépett, aki rászolgált a halálra. A keresztre feszítést és a kereszthalált egyre inkább kozmikus üdvtörténeti eseményként írják le. Amikor azután Jézus halálának pillanatában a templom kárpitja kettészakad, akkor megnyílik az út a szentek szentjébe. Minden ember közel juthat Istenhez. Amikor az egész földön sötétség támad, akkor tapasztalja meg az egész világ urának halálát. A kivégzőosztagot vezető centurio, éppen ő lesz a megfeszített első megvallója, aki a megaláztatásban is felismeri Isten Fiának a méltóságát (Mk 15,54).

Jézus eltemetését is fenséges színekkel díszíti fel a hagyomány. Nem elégedtek meg a tiszteletadás nélküli temetéssel (Jn 19,39), a húsvét fénye ezt a szomorú aktust is beragyogta. A történet más pontjain pedig

apologetikus elemek beszűrődésének lehetünk tanúi (a sír elé állított őr-
ség – Mt 27,62–66). A tisztelet képei, melyeket a művészet még megsok-
szorozott, mind készen vannak.

IRODALOM: *T. Mommsen*, Römische Strafrecht, Leipzig 1899, utánnyomás: Darm-
stadt, 1961.; *J. Jeremias*, Golgotha, Angelos 1, Leipzig, 1926.; *M. Dibelius*, Das historische
Problem der Leidensgeschichte, ZNW 30, 1931, 193–201.; *C. H. Brecht*, Perduellio,
MBPAR 21, München, 1938.; *P. Winter*, On the Trial of Jesus, SJ 1, Berlin, 1961.; *A. N.
Sherman-White*, Roman Society and Roman Law in the New Testament, Oxford, 1963.;
W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte, Köln–Graz, 5. kiadás, 1967.; *F. Vierung*, Zur Be-
deutung des Todes Jesu, Gütersloh, 3. kiadás, 1968.; *J. Blinzler*, Der Prozeß Jesu, Regens-
burg, 4. kiadás, 1969.; *H. Volkmann*, Zur Rechtssprechung im Principat des Augustus,
MBPAR 21, München, 2. kiadás, 1969.; *N. Haas*, Anthropological Observations on the
Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar, IEJ 20, 1970, 38–59.; *E. Linnemann*, Studien zur
Passionsgeschichte, FRLANT 102, Göttingen, 1970.; Szerk *H. Bammel*, The Trial of Je-
sus, C.D.F. Moule-émlékkönyv, SBT II/13, London, 1971.; *I. Broer*, Die Urgemeinde und
das Grab Jesu, StANT 31, München, 1972.; *D. R. Catchpole*, The Trial of Jesus, StPB 18,
Leiden, 1972.; *D. Dormeyer*, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell, NTA 11, Mün-
ster, 1974.; *W. Kunkel*, Kleine Schriften. Zum Römischen Strafverfahren und zur Römischen
Verfassungsgeschichte, kiadja: *H. Niederländer*, Weimar, 1974.; *H.–W. Kuhn*, Jesus als Ge-
kreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK
72, 1975, 1–46.; *H. Cohn*, The Trial and Death of Jesus, New York, 1977.; *M. Hengel*, Cru-
cifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross, London, 1977.;
A. Strobel, Die Stunde der Wahrheit, WUNT 21, Tübingen, 1980.; *O. Betz*, Probleme des
Prozesses Jesu, in: szerk. *W. Haase*, ANRW II, Principat, 25/1, Berlin 1982, 565–674.;
C. Paulus, Einige Bemerkungen zum Prozeß Jesu bei den Synoptikern, ZSRG 102, 1985,
437–445.; *R. Riesner*, Golgota und die Archäologie, BiKi 40, 1985, 21–26.; *R. E. Brown*,
The Burial of Jesus, CBQ 50, 1988, 233–245.; *J. Gnülka*, Der Prozeß Jesu nach den Be-
richten des Markus und Matthäus mit der Rekonstruktion des historischen Verlaufs,
in: szerk. *K. Kertelge*, Der Prozeß gegen Jesus, QD 112, Freiburg, 2. kiadás, 41–83., 1989;
W. Hinz, Chronologie des Lebens Jesu: ZDMG 139 (1989) 301–309.; *K. Müller*, Möglich-
keit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus von Nazaret, in:
szerk. *K. Kertelge*, Der Prozeß gegen Jesus, QD 112, Freiburg, 2. kiadás, 41–83., 1989.

Tizenkettedik fejezet

Epilógus a húsvét fényében

A Megfeszített feltámadása a holtak közül már nem tartozik a Názáreti Jézus földi történetéhez. Mégis e cél felé tart minden, és ez az a pont, ahonnan Jézus személyét és működését teljesen meg lehet érteni. Mivel azonban ez már nem Jézus földi történetéhez kapcsolódik, nem szükséges, de nem is lehet itt tárgyalni.

Inkább csak arra kellene rámutatnunk, hogyan kezdődik el egy új történet, az újra egybegyűlt tanítványok története. Ez pedig már Krisztus közösségének a története, az Egyház története.

Ez az új csoportosulás Galileában ment végbe. Amit az evangéliumokban húsvét utáni fejezetnek nevezünk, regionális szempontból két részre osztható. Az egyik Galileában játszódik le (Mk 16,7; Mt 28,16 skk.; Jn 21), a másik Jeruzsálemben (Lk 24; Jn 20). A kutatók legszélesebb körének véleménye szerint a húsvét is Galileában kezdődött el. Első lépése pedig a tanítványok újbóli összegyülekezése volt.

A tanítványok Jézus letartóztatása és az ezt követő események következtében szóródtak szét. Fejvesztett menekülésük (Mk 14,50) célpontja szűkebb pátriájuk, Galilea volt, hiszen ott találkozunk velük újra. Hogy milyen gondolatok közepette menekültek a tanítványok és érkeztek szülőföldjükre, hogy élt-e még bennük bármiféle remény, nem tudjuk, s nem is érdemes gondolkodnunk rajta. Csak annyit tudunk, hogy egyszersak megint összegyűltek, hogy hirdetni kezdjék: Isten feltámasztotta Jézust a holtak közül. Ezen igehirdetés során arra a bizonyítékra hivatkoztak, hogy a megfeszített Jézus élve megjelent előttük. Azt is tudjuk, hogy ezt az új csoportot a Kéfás melléknevű Simon vezette, kezdeményezőként tagja volt (ld.: 1Kor 15,5, illetve Lk 24,34). E pillanat óta nem hallgatott el

a halottaiból feltámadt Jézusról szóló igehirdetés. Jézus tanítványai ezt tekintették és tekintik mind a mai napig hitük középpontjának (ld.: 1Kor 15,14–21).

Ám ebben a húsvétra tekintő hitben volt valaki, aki vélhetőleg még Simon Péternél is előbbre járt. Az evangéliumok húsvétról szóló híradása összekapcsolódott Jézus sírjával, és ezzel összefüggésben Magdalai Mária nevével. Ő kitartott a kereszttel alatta. Ő tudta, hova temették Jézust. Történetének formát adtak, és az egyes evangéliumok eltérő módon hagyományozták reánk. A Jn 20,11–18 arról beszél, hogy a feltámadt Jézus minden földi halandó közül elsőként neki jelent meg. A Jn 20,17sk. tanúsága szerint ő viszi meg a feltámadás hírért az apostoloknak. Aquinói Szent Tamást mindez arra indította, hogy Magdalai Máriát az apostolok apostolnőjének nevezze. Nem könnyű e hagyomány kiértékelése. Elképzelhető volna, hogy egy asszony tanúbizonyságát jogi okokból elvetné valaki, tekintve, hogy a korabeli felfogás szerint nő nem tanúskodhatott. Azt viszont mégsem állíthatjuk, hogy a húsvét hitét egyedül Jézus sírja indította el.¹ Az üres sír jelenségét félremagyarázták (vö.: Mt 28,64). Valójában azonban e sír győzelmi trófea volt, melyre a jeruzsálemi közösség hivatkozhatott², s amelyről azután nem is akart lemondani.³

A húsvét hitének fényében elevenítették fel mindazt, amit Jézus hirdetett. A húsvét hitének fényében írták meg az evangéliumokat. Ezekben azután a földi Jézus vonásai a megdicsőült Krisztus színeivel keverednek. Éppen ez jelenti a mi történeti rekonstrukciónk legnagyobb nehézségét. Ám a közösség szilárd meggyőződése szerint az élő és a megfeszített ugyanaz a személy volt, mint a feltámadott és a megdicsőült. Ennek a közösségnek pedig az volt, és mindmáig az a célja, hogy a hitben vezesse el az embereket ahhoz, aki ma is él, és bennük működik.⁴

¹ Ezt állítja *H. von Campenhausen*, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, SHAW.PH, 1958, 2. Abhandlung, 49–52.

² Vö.: *U. Wilckens*, *Auferstehung*, ThTh 4, Stuttgart, 1970, 64.

³ *J. Kremer*, *Die Osterevangelien – Geschichten und Geschichte*, Stuttgart, 1977, 18. helyesen azt állítja, hogy az üresen álló sír önmagában sosem vált a hitre irányuló, kényszerítő erejű bizonyítékká, hanem megmaradt hitre hívó, vagy a hitben megerősítő jelnek.

⁴ Az evangéliumokat találóan jellemzi az a fogalom, amelyet *E. Schillebeeckx* előszeretettel használ: egy előről írott történet.

Irodalom

- Abel, F.M.*: Géographie de la Palestine, 2 kötet (EtB) (Paris, 3. kiadás, 1967).
- Bauer, W.*: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur (Berlin, 5. kiadás, 1958) (6. kiadás, 1988, szerk. K. és B. Aland).
- Becker, J.*: Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret (BSt 63) (Neukirchen, 1972).
- Berger, K.*: Die Gesetzesauslegung Jesu I (WMANT 40) (Neukirchen, 1972).
- Billerbeck, P.-Strack, H.*: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 6 kötet (München, 1926skk).
- Blank, J.*: Jesus von Nazareth (Freiburg, 1972).
- Blass, F.-Debrunner, A.-Rehkopf, F.*: Grammatik des ntl Griechisch (Göttingen, 16. kiadás, 1984).
- Bornkamm, G.*: Jesus von Nazareth (UB 19) (Stuttgart, 5. kiadás, 1960; 14. kiadás, 1988).
- Braun, H.*: Jesus (ThTh 1) (Stuttgart, 2. kiadás, 1969).
- Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, 2 kötet (BHTh 24) (Tübingen, 2. kiadás, 1969).
- Bultmann, R.*: Jesus (Tübingen, 1958)
- Das Evangelium des Johannes (KEK) (Göttingen, 18. kiadás, 1964).
 - Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29) (Göttingen, 4. kiadás, 1971). Kiegészítő füzettel.
 - Theologie des NT (Tübingen, 5. kiadás, 1965).
- Conzelmann, H.*: Grundriss der Theologie des NT (ETh 2) (München, 1967).
- Dalman, G.*: Arbeit und Sitte in Palästina, 7 kötet (Gütersloh, 1928 skk, utánnnyomás: Hildesheim, 2. kiadás, 1987).
- Jesus-Jeschua (Leipzig, 1922)
 - Orte und Wege Jesu (Gütersloh, 3. kiadás, 1924).
 - Die Worte Jesu (Leipzig, 2. kiadás, 1930).
- Dautzenberg, G.*: Sein Leben bewahren (StANT 14) (München, 1966).

- Dibelius, M.*: Die Formengeschichte der Evangelien (Tübingen, 3. kiadás, 1959).
 – Jesus (SG 1130) (Berlin, 2. kiadás, 1949).
- Fiedler, P.*: Jesus und die Sünder (BBETH 3) (Frankfurt, 1976).
- Fritzmyer, J. A.*: The Gospel According to Luke, 2 kötet (AncB) (New York, 1981 és 1985).
- Flusser, D.*: Jesus (RoMo 140) (Hamburg, 1968).
- Frankemölle, H.*: Jahwe-Bund und Kirche Christi (NTA 10) (Münster, 2. kiadás, 1984).
- Fuchs, E.*: Zur Frage nach dem historischen Jesus (Tübingen, 2. kiadás, 1965).
- Gnilka, J.*: Das Evangelium nach Markus, 2. kötet, (EKK) (Zürich, 3. kiadás, 1989).
 – Das Matthäusevangelium, 2. kötet, (HThK) (Freiburg, 2. kiadás, 1988).
- Goppelt, L.*: Theologie des NT (UTB 850) (Göttingen, 3. kiadás, 1978).
- Grässer, E.*: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22) (Berlin, 2. kiadás, 1960).
- Grundmann, W.*: Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3) (Berlin o. J.)
- Haenchen, E.*: Der Weg Jesu (STö. H 6) (Berlin, 1966).
- Hahn, F.*: Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83) (Göttingen, 3. kiadás, 1966).
- Harnisch, W.*: Gleichniserzählungen Jesu (UTB 1343) (Göttingen, 1985).
- Heininger, B.*: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (Diss. Würzburg, 1989).
- Heiler, F.*: Die Religionen der Menschheit (Stuttgart, 2. kiadás, 1962).
- Hengel, M.*: Judentum und Hellenismus (WUNT 10) (Tübingen, 1969).
 – Nachfolge und Charisma (BZNW 34) (Berlin, 1968).
- Hoffmann, P.*: Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8) (Münster, 3. kiadás, 1982).
- Hoffmann, P.-Eid, V.*: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (QD 66) (Freiburg, 3. kiadás, 1979).
- Jaspers, K.*: Die massgebenden Menschen (Serie Piper 126) (München, 10. kiadás, 1988).
- Jeremias, J.*: Die Gleichnisse Jesu (Göttingen, 7. kiadás, 1965).
 – Jerusalem zur Zeit Jesu (Göttingen, 3. kiadás, 1962).
 – Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu (Gütersloh, 1971).
- Jülicher, A.*: Die Gleichnisreden Jesu (Tübingen, 2. kiadás, 1910).
- Jüngel, E.*: Paulus und Jesus (HUTH 2) (Tübingen, 2. kiadás, 1964).
- Kee, H. C.*: Jesus in History (New York 1970).
- Kierkegaard, S.*: Einübung im Christentum und anderes (Köln – Olten 1951).
- Klauck, H.-J.*: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen (NTA 13) (Münster, 2. kiadás, 1986).
- Klausner, J.*: Jesus von Nazareth (Jerusalem, 3. kiadás, 1952).
- Klostermann, F.*: Das Markus-Evangelium (HNT 3) (Tübingen, 4. kiadás, 1950).
- Kopp, C.*: Die heiligen Stätten der Evangelien (Regensburg, 1959).

- Kümmel, W. G.*: Verheißung und Erfüllung (ATHNT 6) (Zürich, 2. kiadás, 1956).
- Linnemann, E.*: Gleichnisse Jesu (Göttingen, 3. kiadás, 1964).
- Lührmann, D.*: Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33) (Neukirchen, 1969).
- Luz, U.*: Das Evangelium nach Matthäus I (EKK) (Zürich, 2. kiadás, 1989).
- Merklein, H.*: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34) (Würzburg, 2. kiadás, 1981).
- Meyer, E.*: Ursprung und Anfänge des Urchristentums I. II. (Stuttgart–Berlin, 3. kiadás, 1921).
- Mitteis, L.–Wilcken, U.*: Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 2 kötet (Leipzig, 1912; utánnymás: Darmstadt, 1963).
- Passow, F.*: Handwörterbuch der griechischen Sprache, 2 kötet (Leipzig, 5. kiadás, 1841 skk, utánnymás: Darmstadt, 1970).
- Perrin, N.*: Rediscovering the Teaching of Jesus (London, 1967).
– The Kingdom of God and the Teaching of Jesus (London, 1963).
- Pesch, R.*: Das Markusevangelium, 2 kötet, (HThK) (Freiburg, 1976 és 1977).
- Priesigke, F.–Kiessling, E.*: Wörterbuch der griechischen Papyruskunde, 3 kötet (Berlin, 1925–1931), 4. kötet (Amsterdam, 1969).
- Reiser, M.*: Die Gerichtspredigt Jesu (Habilitationsschrift Tübingen, 1989).
- Reumann, J.*: Jesus in the Church's Gospels (London, 1970).
- Riesner, R.*: Jesus als Lehrer (WUNT II/7) (Tübingen, 2. kiadás, 1984).
- Roloff, J.*: Das Kerygma und der historische Jesus (Göttingen, 1970).
- Schäfer, R.*: Jesus und der Gottesglaube (Tübingen, 1970).
- Schlosser, J.*: Le règne de Dieu dans les dits de Jésus, 2 kötet (EB) (Paris, 1980).
- Schnackenburg, R.*: Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg, 3. kiadás, 1963).
– Die sittliche Botschaft des NT I (Freiburg, 1986).
- Schmidt, K. L.*: Der Rahmen der Geschichte Jesu (Berlin, 1919).
- Schneider, G.*: Das Evangelium nach Lukas, 2 kötet (Gütersloh–Würzburg, 2. kiadás, 1984).
- Schrage, W.*: Ethik des NT (GNT 4) (Göttingen, 1982).
- Schürmann, H.*: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: H. Ristow – K. Matthiae szerk., Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin, 2. kiadás, 1964) 342–370
– Das Lukasevangelium I (HThK) (Freiburg, 2. kiadás, 1982).
- Schürer, E.*: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 kötet (utánnymás: Hildesheim, 1964).
- Schulz, S., Q.*: Die Spruchquelle der Evangelien (Zürich, 1972).
- Schwarz, G.*: „Und Jesus sprach”. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (BWANT VI/18) (Stuttgart, 1985).
- Theißen, G.*: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19) (Tübingen, 1979).
– Urchristliche Wundergeschichten (Gütersloh, 1974).

Trautmann, M.: Zeichenhafte Handlungen Jesu (FzB 37) (Würzburg, 1980).

Via, D. O.: Die Gleichnisse Jesu (München, 1970).

Völz, P.: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl Zeitalter (Tübingen, 2. kiadás, 1934).

Weder, H.: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 120) (Göttingen, 1978).

Ezt az irodalmat rövidítve idézzük. Emellett találhatók még irodalmi utalások az egyes fejezetek végén is. Az ott bemutatott irodalmat abban a fejezetben idézzük rövidítve, amelyikre vonatkozik.

A folyóiratok és a monográfikus sorozatok rövidítéseit S. Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, 1974. szabványának megfelelően adtuk meg.

Tartalom

Előszó	5
<i>Első fejezet. A Jézus-kérdés</i>	7
1. Reimarustól napjainkig	7
2. Módszer	20
<i>Második fejezet. Izrael politikai helyzete Jézus korában</i>	36
1. Augustus és Tiberius császárok uralma	36
2. Nagy Heródes	37
3. Heródes fiai	40
4. Júdea római helytartói	46
5. A főpapok és a főtanács (Szanhedrin)	50
<i>Harmadik fejezet. Izrael vallási-szellemi és társadalmi helyzete</i>	
<i>Jézus korában</i>	55
1. Az ország vallási-lelki helyzete	55
2. Izrael társadalmi helyzete	74
<i>Negyedik fejezet. Jézus élete nyilvános működése előtt</i>	84
1. Jézus Názáretben	84
2. Keresztelő János és Jézus	89
<i>Ötödik fejezet. Az Isten országáról szóló örömhír</i>	99
1. Jézus példabeszédei	101
2. A felajánlott üdvösség	112
3. Gyógyítások és csodák	138
4. Jövő, jelen, Isten országának közelsége	166
5. Isten országa és az ítélet	185

<i>Hatodik fejezet. Tanítványok, követés, életstílus</i>	196
1. Tanítványság és követés	197
2. Jézus és tanítványai életstílusa	207
3. Férfi és női tanítványok, a tizenkettő	219
 <i>Hetedik fejezet. Izrael, Isten népe és az Egyház</i>	231
 <i>Nyolcadik fejezet. Az útmutatás</i>	243
1. Az ember Istenhez fűződő viszonya az Isten országáról szóló kinyilatkoztatás fényében	244
2. A Tórához fűződő viszony	254
3. Konkrét utasítások	270
4. Az etika summázata	289
 <i>Kilencedik fejezet. Jézus küldetésének tekintélye</i>	300
 <i>Tizedik fejezet. A konfliktus, és Jézus utolsó napjai</i>	321
1. A Jézus működésével kapcsolatban felmerülő konfliktus	321
2. A Jeruzsálembe vezető út	327
3. A templom megtisztítása	331
4. Az utolsó vacsora	337
 <i>Tizenegyedik fejezet. A per és a kivégzés</i>	350
1. A letartóztatás	351
2. Jézus a zsidó bíróság előtt	353
3. Jézus a rómaiak bírósága előtt	359
4. Causa mortis	366
5. A keresztút és a kivégzés	370
 <i>Tizenkettedik fejezet. Epilógus a húsvét fényében</i>	383
 <i>Irodalom</i>	385

Nyomta és kötötte: Széchenyi Nyomda Kft., Győr 2001. K-3033
Felelős nyomdavezető: Nagy Iván ügyvezető igazgató

