

SÁROSPATAKI FÜZETEK



JÉZUS RADIKÁLIS SZAVAI

- **KÁLLAY DEZSŐ**
A gazdag ifjú – Vajon értheted-e, amit olvasol?
- **KORMOS ERIK**
„Térjetek meg...” az akkor és a most idő-anomáliájának feloldása
- **LEDÁN M. ISTVÁN**
A kóser törvények márké recepciója
- **LÉSZAI LEHEL**
Jézus hívása
- **NAGY JÓZSEF**
Bocsánatos-e a meg nem bocsátás?
- **VLADÁR GÁBOR**
A házasság Jézusnál

DIENES DÉNES
Dixit Jehova: captivos
meos liberabo

KUSTÁR GYÖRGY
Terek és idők –
Nagy Károly Zsolt
fotókiállításának megnyitója



Sárospataki
Füzetek
Alapítva:1857

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER

Engly Sándor, PhD – rektor

A SZERKESZTŐSÉG TAGJAI

Nagy Károly Zsolt, PhD – felelős szerkesztő,

Kustár György, PhD – főszerkesztő

Homoki Gyula, PhD

Kovács Áron, PhD

Lapis József, PhD

Patyán László, PhD

Pásztor Gyula

Rácsok Gabriella, PhD

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

Dr. Balogh Judit Dr. Kustár Zoltán

Dr. Békési Sándor Dr. Lukács Olga

Dr. Fazakas Gergely Tamás Molnár Illés

Dr. Fazakas Sándor Dr. Szűcs Kinga

Dr. Görföl Tibor Dr. Tóth Sára

Dr. Kiss Jenő Dr. Varga Gyöngyi

Dr. Kodácsy Tamás Dr. Visky S. Béla

KORREKTÚRA

Lapis József, PhD

Homoki Gyula

ANGOL KORREKTÚRA

Füsti-Molnár Pálma

Homoki Gyula

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS

BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT

A Kapitális Nyomdában

Ügyvezető igazgató: Kapusi József

ISSN 1416-9878

SZERKESZTŐSÉG CÍME

Sárospataki Református Hittudományi Egyetem

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.

Kiadás és terjesztés: +36 47 312 947

Felelős szerkesztő: +36 70 242 2674

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 800 Ft (egyedi ár)

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft + postázási költség

CÍMLAPKÉP / COVER IMAGE:

Krisztus prédikál a Názáreti zsinagógában, freskórészlet,

Visoki Decani Kolostor, Koszovó, 14. század

TARTALOM

Kustár György: Szerkesztői előszó	5
Oktass, hogy éljek!	9
Bácskai Károly: Jézus Názáretben	11
Tanulmányok	15
Jasper-Makay Emese: Jézus radikális szavai – Hermeneutikai rétegek kitapintása a János 6,53-ban	17
Kállay Dezső: A gazdag ifjú – Vajon értheted-e, amit olvasol?	31
Kormos Erik: „Térjete meg...” Az akkor és a most idő-anomáliájának feloldása	55
Kustár György: Egy botrányos példázat – A szőlőmunkások (Mt 20,1-16)	65
László Virgil: „Kevesen,” avagy Jézus Krisztus üdvtörténeti „pesszimizmusáról”	85
Ledán M. István: A kóser törvények márki recepciója	97
Lészai Lehel: Jézus hívása	111
Nagy József: Bocsánatos-e a meg nem bocsátás?	125
Várad Endre: Jézus törvényértelmezésének hermeneutikai kulcsai a Máté 5 néhány tételében	143
Vladár Gábor: Az 1Móz 2,24 értelmezése Jézusnál és az értelmezés mai tendenciái	153
Idővonal	159
Dienes Dénes: Dixit Jehova: captivos meos liberabo – Megmondta az Úr: az én foglyaimat meg fogom szabadítani	161
Kustár György: Terek és idők – Nagy Károly Zsolt fotókiállításának megnyitója	165
Recenziók	167
Hős Orsolya: „Életre kelt történetek” – Kustárné Almási Zsuzsanna: <i>Életre kelt történetek – Bibliai történetek katechetikai feldolgozása a báb és a dráma eszközeivel</i> , Budapest, Kálvin Kiadó, 2023, 222 oldal	169
Szabados Ádám: Észszerű hit racionális igazolás nélkül? – Alvin Plantinga: <i>Tudás és keresztyén meggyőződés</i> , ford. Paár Tamás, Budapest, Casparus Kiadó, 2023. 304 oldal	173
Stíluslap	177
Szerzőink	184

CONTENTS

György Kustár: Editorial preface	5
Teach Me That I May Live!	
Károly Bácskai: Jesus in Nazareth	11
Essays	
Emese Jasper-Makay: The Radical Words of Jesus - Uncovering Hermeneutical Layers in John 6,53	17
Dezső Kállay: Can you Possibly Understand What you Read?	31
Erik Kormos: „Repent...” Untangling the Anomaly of Then and Now	55
György Kustár: A Controversial Parable – The Vineyard Tenants (Mt 20:1-16)	65
Virgil László: „Not many”, or the Salvation Historical “pessimism” of Jesus Christ	85
István Ledán M.: The Marcan Reception of Dietary Laws	97
Lehel Lészai: The Calling of Jesus	111
József Nagy: Is it Forgivable Not to Forgive?	125
Endre Várady: Hermeneutical Keys To Jesus’ Interpretation of The Law in Some Statements of Matthew 5	143
Gábor Vladár: Jesus’ Explanation of 1Mos 2:24 and Current Tendencies of Interpretation	153
Timetable	
Dénes Dienes: Dixit Jehova: captivos meos liberabo – Thus Says the Lord: I will Rescue My People	161
György Kustár: Spaces and Times – Opening Ceremony of Károly Zsolt Nagy’s Photo Exhibition	165
Review	
Orsolya Hős: „Életre kelt történetek” - Kustárné Almási Zsuzsanna: <i>Életre kelt történetek – Bibliai történetek katechetikai feldolgozása a báb és a dráma eszközeivel</i> , Budapest, Kálvin Kiadó, 2023, 222 pages	169
Ádám Szabados: Észszerű hit racionális igazolás nélkül? - Alvin Plantinga: <i>Tudás és keresztény meggyőződés</i> , transl. Paár Tamás, Budapest, Casparus Kiadó, 2023, 304 pages	173
Stylesheet	177
Authors	184

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ

Egy karizmatikus felekezet egyik tagjával beszélgetve megdöbbenő állítással találkoztam. Felháborodott, szinte haragos volt, és emelt hangon ecsetelte, hogy magával Jánossal az apostollal sem ért egyet. Mert hogyan is kerülhetett bele egy olyan textus az evangéliumába, mint a víz borrrá változtatása? Ismerve a csoport kegyességét és az alkohollal szembeni komoly teológiai ellenvetéseket, érthető volt a kifogása, ugyanakkor mégis érthetetlen. Az illető szigorúbb volt, mint az evangélium szerzője: gondolkodás nélkül kivágta volna az iratból ezt a kényelmetlen szakaszt. Tudatosan vagy tudatalatti indítékokból, saját kegyességi gondolkodása miatt Jézusnak az élet-szeretetről tanúskodó arca mélységes ellenállást váltott ki belőle.

Elgondolkodtató mindez. Vajon nem ugyanilyen szelektíven olvasunk mindannyian? Albert Schweitzer *Der historische Jesus (Vom Reimarus zum Wrede)* című nagy klasszikusa éppen azt mutatta ki, hogy a 18–19. századi Jézus-portrék többet mondanak el a szerzőről, mint az első században élt mester életéről. Ez a megrázó felismerés aztán általános szkepszisbe fordult át: sokan le is tettek a történeti Jézus alakjának megrajzolásáról.

Talán igazuk volt. Talán nem. Azt kimondani, hogy szelektíven olvasunk, jogos félelmet válthat ki. Hiszen akkor kinek is van igaza? Ha az igazság közösségenként, netalán egyénenként változik, van-e közös alap, a keresztyénségben középpont, „mag”, az üzenet lényege, mely nem változhat? Ezek jogos kérdések, és a teológia mindmáig ezzel a problémával birkózik. Ugyanakkor azonban az egész kérdéskörnek van egy másik oldala is. A szubjektivizmus felismerése szükségszerű következménye a 20. századi filozófiai gondolkodás fejleményeinek. Többek között megfogalmazta azt a felismerést, hogy a megismerés alapvetően nem választható el a megismerő személy meggyőződéseitől, de ez nem negatívum, hiszen egy mélyebb dimenziót nyit meg, és arra mutat rá: a tételt bíró tudás *egzisztenciális*. A megértés célja a tulajdonképpeniség (Heidegger) vagy az autentikusság (Bultmann) kibontakozása. A jelen lapszám anyaga, mely a 2024. április 5–6. közt Sárospatakon megrendezett *Követés* konferencia előadásaira épül, ebből az alapfelismerésből indul ki. A valódi megértés szubjektív ugyan, de ennek legnemesebb értelmében: ellenállhatatlanul személyes. Sőt, talán radikálisnak tűnhet, de talán az is kimondható: a hit szempontjából ezen túl más tudásnak kevés relevanciája van.

Azonban legalább annyira világos a másik tézis is: az intellektuális tudás sem mellőzhető. A hit és követés ugyan személyes, de nem mindegy, ki után megyek. A konferencia célja pontosan ez volt: megpróbálni megérteni, ki az, aki ott az első században provokatív tanításával, szociális érzékenységével, a társadalom peremén élő megvetettekkel való kapcsolatát felvállalva Galilea és Júdea földjét taposta. Persze a kutatók közt sincs egyetértés, hogyan definiáljuk őt. Szociális reformer? Apokaliptikus próféta? Szentimentális lelki ember? Mózesi szintet meghaladó tanító és ki-nyilatkoztató? Dávidita királyjelölt, aki az uralkodói intézmény eszméjét radikálisan átalakítja? Vagy mindez egyben és egyik sem?

Ennek a kérdésnek a megválaszolásához már szükség van teológiai erudícióra, szakmai ismeretre, körültekintő mérlegelésre. És még így is különböző képek rajzolódnak ki. A lapszám nem fog bele azért ilyen merész vállalkozásba. Nem akar Jézus-portrékat vázolni. Megelégszik azzal, hogy a Mester egy-egy tanítását vizsgálja, annak provokatív erejével birkózik, kontextusba helyezi azt, és a mai korral szemben támasztott kihívásait is megfogalmazza. Az írásokká formált előadások közül van, amelyik etikai, van, amelyik teológiai vagy szociológiai problémákkal foglalkozik. Közös azonban, hogy mindet a megismerés vágya hajtja.

Külön öröm számomra, amit megvalósulni láttam, és talán ez a legbátrabb, amit egy teológus tehet: a szövegek nem kimagyarázni próbálnak, hanem a botrányt megérteni segítenek – ezt sem azzal a szándékkal, hogy aztán az interpretáció intellektuális menedéket biztosítson, végső soron pedig eltávolítsa az üzenettől. Éppen ellenkezőleg – az a szándék vezérli őket, hogy segítsenek szembenézni a botránnal, először úgy, ahogyan az az eredeti közegében hat(hat)ott, hogy aztán ezt a megtisztított üzenetet a maga erejében állítsa az olvasó elé.

Mert hogy van botrány. És az igazság talán valahol itt hozzáférhető: abban, hogy valami idegen elem a vizsgált szövegekben megakasztja a megértést. Nem simul bele az elvárásainkba, nem illeszkedik a gondolkodásunkba, hanem olyan, mint egy kiáltás, egy kürt szó. Arra szólít fel, hogy hagyjuk el a komfortzónánkat valami új, pontosabban valaki miatt. Az igazság valójában *dünamisz*, erő, hatalom, mely ráadásul testet öltött abban, akire a kérdések irányulnak.

Megbotránkozni jó. Mert ez azt jelenti, hogy valami felkavart, ellenkezést és tiltakozást váltott ki, valamivel szembesülök, ami túlmutat rajtam. Megbotránkozni nemcsak rossz, hanem valamilyen jó dolog is lehet. Olyanon, amely először károsnak, rombolónak, életellenesnek tűnik, amivel szemben a *status quo* kihasználásából élő, a fennálló rendbe beletörődő mentalitás zsigerileg tiltakozik. Jézus sok tanítása ilyen volt – kortársai jogos felháborodását váltva ki. És a felháborodást követte egy döntés. Valaki fennakadt a botrányon, és számára Jézus maradt a „falánk és részeges ember, vámszedők és bűnösök barátja”, valaki pedig felismerte, hogy az életellenesség nem más, mint ébresztő hívás egy sehova nem vezető életformából, a rombolás célja megszabadítani az illúzióktól, kényszeres és káros berögzültségekből, károssága és zavarkeltő jellege pedig azt célozza, hogy a fennálló korrump, gyávaságon, megfélemlítésen alapuló rendszert szétzúzza, és egy igazságosabb rendet vezessen be.

Nagy kísértés a válaszok iránti éhség. Főleg manapság, amikor energiabefektetés nélkül akarunk információt. Azonban a Szentírás nem „tudást”, nem könnyen elsajátítható üzeneteket akar megfogalmazni. A szöveg sok esetben rejtvény, amivel bíbelődni kell, sőt, jákóbi birkózással kell kicsikarni belőle az üzenetet. A megértés küzdelem, önmagam ellenállásának leküzdése az eredendőbb szembesülés érdekében, mely aztán a lélek mélyrétegeibe jutva átformáló erőként és kovászként hat. A válasz pedig olyan, mint Jézus nyitott végű példázata a tékozló fiúról. A döntés, a válasz az olvasó és a hallgató kezében van. Vajon el tudok-e fogadni egy ilyen Istent? Vajon túl tudok-e lépni a saját árnyékomon? Vajon mi akadályoz meg abban, hogy eljussak a

botrányig, vagy azon túl az önmegismerés és az istenismeret mélyebb szintjére? Mitől ijedek meg? Mi okoz szorongást? Az olvasás és a megértés akkor lesz gyümölcsöző, ha a mélyregeken személyes kérdéseim fel merem tenni – és a botránnal megküzdve egy szubjektív, azaz számomra releváns választ tudok találni. Az előadások Jézus provokatív szavait és mentalitását vizsgálva ebbe a küzdelembe hívnak meg, elvágják az elkerülő utakat, és bár maguk is megfogalmaznak válaszokat, az olvasó számára is adnak teret megbotránkozni – azzal a reménységgel, hogy a szembenézés aztán elvisz oda, ahol az új válaszok felszabadító ereje egy elégedettebb és biztonságmeleg közeggé formálja az életteret.

Az idővonal az Emlékezés napjának két eseményét ragadja meg, Dienes Dénes emlékbeszédét, mely a kollégium plakettjeit mutatja be, és Kustár György kiállítás-megnyitó beszédét. A lapszám illusztrációi az ezen a kiállításon látható fotók, melyek Nagy Károly Zsolt alkotásai. Szubjektívak, őszinték, ahogyan mindegyik szöveg és kép hitvallás, személyes vallomás. A kötetben mindemllett két recenzió is helyet kap, Hős Orsolya és Szabados Ádám tollából. Legyen ez a kötet segítség a titok megismerésében!

Kustár György



OKTASS, HOGY ÉLJEM!

„Jézus személye kiemelkedik a maga korabeli családi, társadalmi, zsinagógai környezetéből úgy, hogy a vele kapcsolatos várakozások egyoldalúnak vagy hamisnak bizonyulnak.”

Mk 6,1-6

¹Jézus akkor elment onnan, a hazájába ment, és követték a tanítványai. ²Amikor azután eljött a szombat, tanítani kezdett a zsinagógában. Sokan hallgatták, és álmélkodva így szóltak: Honnan kapta ezeket, miféle bölcsesség az, amely neki adatott, és hogyan lehet, hogy ilyen csodák történnek általa? ³Vajon nem az ácsmester ő, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére? Nem itt élnek-e közöttünk húgai is? És megbotráncoltak benne. ⁴Jézus pedig így szólt hozzájuk: Nem vetik meg a prófétát másutt, csak a tulajdon hazájában, a rokonai között és a saját házában. ⁵Nem is tudott itt egyetlen csodát sem tenni azon kívül, hogy néhány beteget – kezét rájuk téve – meggyógyított. ⁶Csodálkozott is hitelenségükön. Majd sorra járta a környező falvakat, és tanított.

Hogyan tekintett a szűkebb, „hazai” környezetre Jézusra? És Jézus a saját korábbi környezete, egykori földijeire? A kérdésekre a választ Mk 6,1-6 alapján a szövegben olvasható három állítmány segítségével fogalmaztam meg.

Az első állítmány az ἐξεπλήσσοντο igealak, vagyis Jézus hallgatói *megdöbbentek* a tanításán. Korábban a zsinagógai közösség tagjaként maga is az ott elhangzott tanítás hallgatója lehetett. Most a saját tanítványai kíséretében érkezik, és tanítani kezd ugyanabban a zsinagógában. A sorrend megfordul, Jézus fellépése meghökkenti a hagyománytisztező hallgatóságot. Jézus kilóg a sorból: kinő azok közül, akik között felnevelkedett. Nem lehet nem odafigyelni rá. Nemcsak a személyében vagy a tanításával kelt feltűnést, de egy csoportnyi ember kíséri. Ők igazolják mondandójának hitelét és tanításának követettségét. Jézus jelenléte kérdésekre ösztönöz, és válaszadást kíván a környezetétől. Kimozdít a vallási és a teológiai komfortzónából: Jézus nem az, akinek mi ismerjük, nem ott állapodik meg, ahova mi utaljuk őt.

Bácskai Károly

JÉZUS NÁZÁRET BEN



Jézus magatartásának hatására a názáreti zsinagóga igehallgatói *ἔσκανδαλίζοντο*, vagyis *megbotránkoztak* benne. Botrányt okozott a látogatása az otthoni környezetben! Az ott élők addig egy közülük való család tagjának ismerték. Ha ennél többnek fogadják el, az már nem a Jézusnak szánt figyelem és a megbecsülés gesztusa lett volna, hanem annak a felismerése, hogy nekik kell megváltozniuk. Jézus tanítása a názáreti zsinagógában nem egy hazlátogató lokálpatrióta kedvesen csengő beszéde, hanem a helyiek egész életére nehezedő figyelmeztetés lehetett. Képtelenség volt kibújni alóla. Jézus kényelmetlen helyzetbe hozta a saját földijeit. Nem-akarásuknak nyögés lett a vége: megbotránkoztak benne.

A harmadik állítmány a környezetének Jézusra gyakorolt hatására utal. Jézus *ἐθαύμαζεν*, azaz *elcsodálkozott*. Vagyis inkább jellemzően „csak” *csodálkozott* (Imperf). Az emberi belátás hiányára meghatározott esetekben lehet magyarázat, általában azonban nehéz azt megérteni. Különösen akkor, ha az nem a rossztól való merev elzárkózás kísérleteként, hanem a jó iránti teljes érzéketlenség formájában jelenik meg. Márk megállapítja, hogy Jézus nem is tudott egyetlen csodát sem tenni Názáretben azon kívül, hogy néhány beteget meggyógyított. Voltaképpen nem ő járt rosszul. Ő ment tovább, sorra járta a környező falvakat, és tanított. Hibás vélekedésükkel és elutasításukkal a názáretiek saját maguknak ártottak. A szórványos csodatételek esetlegessége helyett élvezhették volna az Istenről az írástudókat megszegyenítő ismerettel és hatalommal tanító testvérük tartós jelenlétének áldásait köreikben. A Krisztust elutasító ember észrevétlenül önmaga ellenségévé válik!

Lk 4,14-30

¹⁴Jézus a Lélek erejével visszatért Galileába, és elterjedt a híre az egész környéken. ¹⁵Tanított a zsinagógáikban, és dicsőítette mindenki. ¹⁶Amikor Názáretbe ment, ahol felnévelkedett, szokása szerint bement szombaton a zsinagógába, és felállt, hogy felolvasson. ¹⁷Odanyújtották neki Ézsaiás próféta könyvét, ő pedig kinyitotta a könyvtekercset, és megkereste azt a helyet, ahol ez van megírva: ¹⁸„Az Úrnak Lelke van énrajtam, mert felkent engem, hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek; azért küldött el, hogy a szabadulást hirdesse a foglyoknak és a vakoknak szemük megnyílását; hogy szabadon bocsássam a megkínzottakat, ¹⁹és hirdessek az Úr kedves esztendejét.” ²⁰Ekkor összegöngyölítve a könyvtekercset, átadta a szolgának, és leült. A zsinagógában mindenkinek a tekintete rajta függött; ²¹ő pedig így kezdett beszélni hozzájuk: Ma teljesedett be ez az írás a fületek hallatára. ²²Mindnyájan egyetértettek vele, majd elcsodálkoztak azon, hogy a kegyelem igéit hirdeti, és azt kérdezték: Nem József fia ez? ²³Ő pedig így szólt hozzájuk: Biztosan azt a közmondást mondjátok rám: Orvos, gyógyítsd meg magadat! Amiről hallottuk, hogy megtörtént Kapernaumban, tedd meg itt is, a saját hazádban! ²⁴Majd így folytatta: Bizony mondom nektek, hogy egyetlen próféta sem kedves a maga hazájában. ²⁵Igazán mondom nektek, hogy sok özvegyasszony élt Izráelben Illés napjaiban, amikor bezárult az ég három esztendőre és hat hónapra, úgyhogy nagy éhínség lett azon az egész vidéken, ²⁶de egyikükhöz sem küldetett Illés, csak a Szidónhoz tartozó Sareptába egy özvegyasszonyhoz. ²⁷És sok leprás volt Izráelben Elizeus próféta idejében, de egyikük sem tisztult meg, csak a

szír Naamán. ²⁸Amikor ezt hallották, a zsinagógában mindenki megtelt haraggal, ²⁹felkeltek, kiűzték őt a városból, és elvitték annak a hegynek a szakadékáig, amelyen városuk épült, hogy letaszítsák; ³⁰ő azonban átment közöttük, és eltávozott.

Lukács evangéliumában is Názáret a helyszín. Ugyanaz a környezet, talán ugyanazok az ismerős arcok Jézus előtt a zsinagógában. Az istentisztelet is a szokott módon indul. Zsoltározás, felolvasás: a lekiózásra minden felnőttnek joga volt jelentkezni. A názáretiek összenézhetek, amikor közjük érkezett földijük vállalkozott a felolvasásra. Elszaladtak az évek... Milyen lett a hangja, a fellépése? A hangulat és a várakozás csak fokozódhatott attól, hogy Ézsaiást idézte (Ézs 61,1-2): Bárcsak betelne végre az idő, és megérkezne végre az, aki mindezt megvalósítja!

Az igeolvasó, ha valami mondanivalója volt az idézett szakasszal kapcsolatban, ülve szólalt meg. Jézus is leült, hallgatói azonban talán éppen felemelkedtek a helyükről csodálkozásukban: Ma teljesedett be ez az írás a fületek hallatára. Most, most! De nem a József fia ez? Szinte tapintani lehetett a feszültséget a názáreti zsinagógában. A szikrázó lelkesedésben azonban Jézus mindent „elront”. Nem úgy tölti be környezetének várakozásait, ahogyan kívánnák tőle. Kiábrándító, kijózanító Jézus fellépése és mondanivalója. Dramaturgiai szinten követeli a helyzet, hogy Jézus mellé lépjunk, és figyelmeztessük őt: Vigyázz, így nem fogsz magadnak híveket szerezni! Ő azonban nem fogja sem parancsszóra, sem féltésünk hatására igazolni isteni hatalmát. A názáreti istentisztelet Jézus környezetében nem felismerésre, hanem gyűlöletre vezetett. A reménykedő, szomjas várakozás elutasításnak adta át a helyét. A Jézust hallgatók megteltek haraggal. Kiűzték őt a városból, és szakadékba akarták őt lökni. Istenről tanító földijük csalódást okozott nekik, nem igazolta elképzeléseiket.

Mindkét evangéliumi elbeszélés közös jellemzője a Jézus személyével és tanításával kapcsolatos félreértés a környezetében. A leírások nyomán az olvasónak tisztázni kell magában a Jézussal kapcsolatos véleményét, és helyes következtetésre kell jutnia. Jézus személye kiemelkedik a maga korabeli családi, társadalmi, zsinagógai környezetéből úgy, hogy a vele kapcsolatos várakozások egyoldalúnak vagy hamisnak bizonyulnak. Őt nem a származása vagy a környezete határozza meg és teszi értékessé, hanem a küldetése.



TANULMÁNYOK

JASPER-MAKAY EMESE
KÁLLAY DEZSŐ
KORMOS ERIK
KUSTÁR GYÖRGY
LÁSZLÓ VIRGIL
LEDÁN M. ISTVÁN
LÉSZAI LEHEL
NAGY JÓZSEF
VÁRADY ENDRE
VLADÁR GÁBOR

ABSTRACT

“Jesus said to them, ‘Very truly I tell you, unless you eat the flesh of the Son of Man and drink his blood, you have no life in you.’” (John 6:53). These words of Jesus caused deep consternation among his listeners, leading even some of his disciples to turn their backs on him. In this paper, we will try to unravel the hermeneutical layers of Jesus’s quoted statement through an exegetical investigation. Why, then, on the shores of the Sea of Galilee, did those around Jesus stumble at his words? Why did Jesus choose these images to express his message? How does the topos of bread coming down from heaven relate to the drinking of blood and life? What did those being present understand, and what did they not? What guides and escapes the attention of today’s reader when he encounters this passage? In this study, we will seek answers to these questions, while we may feel challenged too: do we experience the same stumbling block of understanding or disbelief when we hear Jesus’s radical words today?

KEYWORDS: midrash, homily, wisdom literature, manna, blood and body of Christ

Bevezetés

A Jn 6,53-ban a jézusi megszólalásban felsorakoztatott toposzoknak különleges töltete van. A mai igeolvasónak az utolsó vacsora képét vetíti elő, a szentségi értelmezés felé fordítja gondolatait. Ugyanakkor a szentségi értelmezés – mintegy kétezer év harcos dogmatörténetének távlatából – az eucharisztia feletti öröm révén sokkal inkább a megbékélés győzelmes érzületével tölt el, és kevésbé marad személyesen érzékeny a Jézustól akkor és ott elhangzó szavak bizarrságára, radikalitásának botrányára. A hívő–hitetlen jánosi oppozíció tematizálásában a jézusi jelenet „megkeresztelt” olvasata megtévesztően leegyszerűsítő lehet.



*Jasper-Makay
Emese*

JÉZUS RADIKÁLIS SZAVAI – HERMENEUTIKAI RÉTEGEK KITAPINTÁSA A JÁNOS 6,53-BAN

Abban a törekvésünkben, hogy az idézett igehely jelentésrétegeihez megfelelő módon közelítsünk, szükséges az egész fejezet áttekintése. Az exegetikai vizsgálat alapvetéseként megállapítjuk, hogy a hatodik fejezet felépítését a Jánosnál domináns krisztológiai szempontok szervezik. A fejezetet egy egységbe rendezett konstrukciónak tekintjük, amelyben az események és beszéd fő célja a Jézus Krisztus személyére való rámutatás. A fejezet egységben való szemlélését támogatja, hogy határozott irodalmi szerkesztési mintát mutat, amelyet tüzetesen fogunk vizsgálni. A krisztológiai mellett szótériológiai vonatkozások is megjelennek, kiegészülve eszkatológiai szempontokkal, melyekre a terjedelem korlátai miatt csupán röviden utalunk.¹

A messiás megmutatkozása természeti csodák által

6,1–15. Ötezer ember megvendégelése

A fejezet elején az ötezer ember megvendégelésének jelenete a pusztai vándorlás manacsodájára való visszautalás (Exod 16). Meghatározó információ, hogy az esemény a páska ünnepe közeledtével történik (Jn 6,4). A páska említésének legfőbb funkciója, hogy a páskabarány motívuma lengje be az egész fejezetet, összekapcsolva az ószövetségi rítus elrendelését a jézusi passió evangéliumi kontextusával, az ünnepet a beteljesedéssel. A jelenet emelkedettségéhez nagyban hozzájárul, hogy az első században a páskához az eszkatologikus megváltás reménye társult.² Szintén a jánosi „díszlet” része a Jézust követő arctalan „sokaság” karakterrajza: a jelek miatt követték őt, csupán „jelhívók” voltak, nem volt „igazi” hitük.³

A szinoptikus evangéliumok szintén említik a kenyérszaporítás természeti csodáját,⁴ de csak Jánosnál kap kitüntetett szerepet az étel származása, a táplálék mint

spirituális életfeltétel, szükséglet.⁵ János egy mély, krisztológiai tanításnak rendeli alá ezt a képet: Jézus nem csupán az új Mózes, aki az új manna adja a népnek, hanem ő maga az emberiség legnagyobb szükségét betöltő mennyei táplálék.⁶

A valódi lelki elköteleződés hiányát, az életváltozás nélküli rajongást látjuk jánosi szembeállításban, amikor a tömeg felismerni véli Jézusban a megígért prófétát, és erővel királlyá akarja tenni, ő azonban elmenekül ez elől.⁷ Jézus próféta és királyi mivolta olyan „hívók” által kerül elismerésre, akiknek a hite nem társul valódi lelki látással, szívbéli megértéssel, Jézus személyének valóságos megértésével. Jézus többször elmondja (el kell mondja) az evangéliumban, hogy az ő királysága nem ebből a világból való (18,36).

6,16–21. Jézus a tengeren jár.⁸

Szándékos szerkesztői döntés, hogy a következő jelenet is egy természeti csoda. A csodatörténet a fejezet kompozíciójának egészét tekintve még az előkészítő, felvezető szakasz része, ahol mint második természeti csoda szerepel. Jézus személyének krisztológiai és szótériológiai szempontból való újbóli megvilágítása a nyomatékosítás, fokozás céljával történik.⁹

A kenyérszaporításhoz hasonlóan¹⁰ a vízen járás és a tenger lecsillapítása a zsidó és a pogány hitvilágban is egyaránt felbukkanó motívum, bár ez utóbbiban nem feltétlenül epifániatörténetekről van szó, és az evangéliumoktól eltérően jellemzően nem csodatörténetekben jelennek meg.¹¹ Gerd Theissen megfogalmazásában „a szűkebb értelemben vett epifániák akkor következnek be, amikor egy személy isteni mivolta nem pusztán a cselekedeteinek hatásaiban vagy a kísérő jelenségekben, hanem ma-

1 KEENER, Craig S.: *The Gospel of John, A Commentary*, Volume 1., Grand Rapids, Baker Academic, 2012, 663.

2 Uo., 665. megjegyzi, hogy a rabbinikus irodalom és történeti feljegyzések szerint az első században a páska ünnepének felfokozott hangulatát áthatotta az eszkatologikus megváltás reménye. Ld. az Exod 12,42-ről: TN [Codex Neofiti] „*It is a night reserved and set asides for redemption to the name of the Lord at the time the children of Israel were brought out redeemed from the land of Egypt. Truly, four nights are those that are written in the Book of Memorials.*” és TJ [Targum Pszeudo-Jonatan] „*Four nights are inscribed in the Book of Memorials before the Master of the world. The first night, when he was revealed to create the world; the second, when he was revealed to Abraham; the third, when he was revealed in Egypt, and his hand slew all the first-born of Egypt, and his right hand delivered the first-born of Israel; the fourth, when he will be revealed to redeem the people of the house of Israel from among the peoples. And he called all of them “nights of watching.” Therefore, Moses says clearly: “It is a night reserved for redemption from before the Lord, to bring out the people of the children of Israel from the land of Egypt. That is the night that was protected from the Destroying Angel for all the children of Israel who were in Egypt, and (it is) also (reserved) for their deliverance from their exiles throughout their generations.*” Vö.: Bel 2.223-227 (FLAVIUS Josephus: *A zsidó háború*, ford. Dr. Révay József, [h. n.], Káldor György Könyvkiadóvállalat, 1948, 146–147.); Ant 20.105-112 (FLAVIUS Josephus: *A zsidók története*, ford. Dr. Révay József, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980, 229–230.).

3 KEENER: i. m., 665, 669.

4 Vö.: Mt 14,13-21; Mk 6,32-44; Lk 9,10-17.

5 Vö. 2Kir 4,42-44. KEENER: i. m., 663–664. kitér rá, hogy a szinoptikusokkal való összevetés alapján a beszámoló részleteiben megmutatózó eltérések arra engednek következtetni, hogy az ötezer ember megvendégelésének emlékét több korai hagyomány is őrizhette. Valószínűsíthető, hogy János saját forrásból dolgozott, és a részletgazdagság miatt ez a változat őrizheti a legtöbb autentikus elemet. Uo., 4-6 l.; Keener példákat sorol más kommentárokból, amelyek támogatják ezt a felfogást.

6 Uo., 663.

7 Uo., 670.; A 6,14 feltehetően visszautalás a mózesi prófétai ígéretre (Deut 18,18; vö. Jn 1,21.25; 4,19; 7,40) és a hozzá társított királyi szerepre (Deut 35,5; vö. Jn 1,49; 12,13.15). A prófétai és messiási kategóriák átfedésbe kerültek az eszkatologikus váradalmakban. A mózesi prófétai ígérettről ld. bővebben: MEEKS, Wayne A.: *The Prophet-King, Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden, Brill, *Supplements to Novum Testamentum* 14, 1967, 125–129, 137–138, 147–150, 173, 198–200, 220–26.; A qumráni tekercsekben is találunk utalást rá: 1QS 9.11.; Vö. 1Makk 4,46; 2Kor 3,6-18; Ant 4.327. (magyarul: FLAVIUS: *A zsidók története*, 42.); Ant 20.169-171. (magyarul: Uo., 233.); Bel 2.261-263. (magyarul: FLAVIUS: *A zsidó háború*, 150).

8 Vö.: Mt 14,22-33; Mk 6,45-52.

9 A természeti csodák krisztológiai vonatkozásai más evangéliumokból is ismertek, pl. Mk 4,41.

10 Bibliai példák a táplálék megszorítására: 1Kir 17,14-16; 2 Kir 4,3-6.

11 KEENER: i. m., 672.; BULTMANN, Rudolf: *The History of the Synoptic Tradition*, transl. MARSH, John, Oxford, Blackwell, 1968, 234–238. számos példát hoz a zsidó, a hellén és keleti hagyományból a kenyérszaporításról (Kélszosz a pogány mágusról) szóló csodatörténetekre, vagy a vízen járásra (pl. Dión Khrüszosztomosz Xerxészről).

gában a személyben válik nyilvánvalóvá”.¹² A szabaduláscsodák, vagy mentő csodák (rescue miracles) az epifániák közé tartozó egyik csoport: az istenség beavatkozásának, megjelenésének és szabadításának élményét jelentette. Ez a hellén és a zsidó felfogásban egyaránt megjelenik.¹³ A zsidó hitvilágban látunk rá példát, hogy a viharokat bűnbánattal vagy imával lehetett lecsendesíteni (pl. Jónás 1,12–15),¹⁴ aki pedig a vízen jár, az csakis az Egy Isten lehet, ahogyan a Jób 9,8-ban olvassuk: „egymaga feszítette ki az eget, lépdel a tenger hullámhegyein”.¹⁵ János ennek az ismeretére apellál, amikor az olvasóknak – nekünk – is bizonyosságul szánja a történetet.

A beszámolót nem önmagáért szerepelteti ezen a helyen János, ezért nem értékelhetjük önmagában sikertörténetnek, pusztán azért, mert a találkozás után a hajó teleportálásszerűen hirtelen partot ér,¹⁶ és minden elcsendesül, elrendeződik. Arról nem értesülünk, hogy a tanítványok mit szoltak az erős ellenszélről háborgó tengerhez, de arról igen, hogy a különös látványtól megrémültek. A réműletet átélő tanítványok jelenetnek feszültségét nem Jézus felismerése oldja fel, mintha a felismerés eredményeképpen a hajóba való beinvitálás szándéka helyrebillentené „a kizöklent időt”. Különben is messziről látták, hogy Jézus az, aki közeledik. A jelenet feszültségét az adja, hogy az emberi tapasztalás határait felfeszítve a jelenlévők teofániát élnek át. A feszültséget pedig egyedül az oldja fel, hogy a teofánia az inkarnáció valóságában megragadható közelségbe kerül abban a pillanatban, amikor Jézus megszólítja a tanítványokat, „az övéit”. Ez nem a tanítványok érdeme, nem az ő szélfúttá hitükön van a hangsúly, hanem Jézus személyének az isteni megnyilvánulásán, mint ige, mint λόγος. Ennek a nyelvi eseménynek a révén következik be a megbékélés, a dolgok helyreállása.

A természeti csodák halmozása a krisztológiai irányú építkezés sajátja a fejezetben. Ugyanakkor az érem másik oldalaként emberi vonatkozásban az evangélista törekszik a követés, a tanítványság fogalmának, mibenlétének a kontrasztos megvilágítására. Jánosnál az igazi tanítvány nem az, aki követni kezdi Jézust, hanem az, aki mindvégig kitart mellette.¹⁷ A hatodik fejezet természeti csodákban megmutatott „jelei” ilyen értelemben súlyos próbák, amik szívükben leleplezik a Jézus körüli embereket,¹⁸ és végül számukban megrostálják őket. Az isteni próbatétel motívuma át- meg át- szövi a Szentírást,¹⁹ amelyek között arra is találunk példát, hogy a nagyobb, keményebb próbatételeket kisebbek előzik meg, a felkészítés céljával.²⁰ Jézus szintén próbára teszi a tanítványok hitét,

hogy felkészítse őket egy még nagyobb próbatételre, ti. a kereszt majdani botrányára.²¹ A fejezet azzal zárul, hogy a természeti csodákkal elővezetett messiáskép tablószerű felvonultatása után és a konvencionális istenképet és morális határokat megkérdőjelező manna beszéd után János-Jézus megkérdezi a tanítványait, hogy (mind)ezek után vajon ők is elfordulnak-e tőle. És bár tudjuk, hogy Jézusnak sok tanítványa nem vette sikerrel ezt a próbatételt (6,66), s Simon Péter János szócsöveként szólal meg, és a bizonyosság és elköteleződés elszántságával koronázza meg az egész fejezet mondanivalóját.

A midrási homília szerkesztési sajátosságai egy különleges rabbinikus exegézisben

6,22–58. A manna beszéd

A két előkészítő célú, a tanítványok hitét megpróbáló csodatörténet után helyezi el a jánosi redaktor az úgynevezett „manna beszédet” (6,22–58). A 22–30. versek egyik funkciója, hogy a körülállókat „jelhívökként” mutassa be: „Erre megkérdezték tőle: És te milyen jelt mutatsz, hogy miután láttuk, higgyünk neked? Mit cselekszel?” (30) Ezzel ráerősít a jánosi ironiára, amit már az evangélium elején kinyilvánított, hogy a jeleket nagyon is ismerő, messiási váradalomban égő zsidóság nem ismerte fel, nem fogadta be Jézust (Jn 1,10–11).²² A másik funkciója, hogy a szakaszban lejátszódó párbeszéd végén elhangozzék a Exod 16-ra való utalás, amely a fejezet második felében kifejtett rabbinikus exegézis kiindulópontját képezi.²³ Így a Jn 6,31b-ben felidézett ószövetségi rész a fejezet gerincén csillog, mintegy összekötő láncszem a fejezet két fő része között, a természeti csodákkal való felvezetés és a midrási homíliában előadott krisztológiai tanítás között.

A tudományos vélemény megosztott a szakasz egységét illetően. Néhányan úgy vélik, hogy az 51–59. részek talán későbbi betoldás, vagy egy olyan hagyomány, ami eltér az evangéliumtól.²⁴ Ez nem elképzelhetetlen Jánosnál, hiszen a két csodatörténethez miért ne társulhatna két magyarázat is. A jelen tanulmányban azonban inkább azt a véleményt osztjuk, mely szerint a 6,32–58 egy jól megkomponált irodalmi egység. Peder Borgen 1960-as évek elején megjelent tanulmánya,

21 KEENER: i. m., 665.

22 Uo., 685.: „But John is more interested in their ignorance of Jesus’ ultimate place of origin.” („János azonban jobban érdekli a tudatlanságuk Jézus végső származását illetően.” [Saját fordítás])

23 Bár a tanulmányban a Exod 16,4-et választottuk viszonyítási pontként az exegézishez, megjegyzendő, hogy a tudományos vélekedés szerint több ószövetségi igehely is szóba jöhet, hogy melyikre utalhat vissza a 6,31b, pl.: Exod 16,4.15.35; Deut 8,3, 16; Num 11,6-9; Józ 5,12; Neh 9,15.20; Zsolt 78,24; 105,40; Péld 9,5; Bölcs 16,20. A tudományos konszenzus szerint ezek a legvalószínűbbek: Exod 16,4ab.15cd; Zsolt 78,24b; Neh 9,15a. RYTEL-ANDRIANIK, Paweł: *Manna – Bread from Heaven, Jn 6:22-59 in the Light of Ps 78:23-25 and Its Interpretation in Early Jewish Sources*, ed. ADAMCZEWSKI, Bartosz, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2017, 85–94.

24 KYSAR, Robert: *John*, Minneapolis, Augsburg Press, *Augsburg Commentary on the New Testament*, 1986, 101, 107, 109.; PERRY, John M.: *The Evolution of the Johannine Eucharist, New Testament Studies*, 39. évfolyam, 1993/1, 22–35.

12 THEISSEN, Gerd: *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, transl. McDONAGH, Francis, Philadelphia, Fortress Press, 1983, 94.

13 Pl. A Dioskurosokhoz, in *Homéroszi himnuszok*, ford. DEVECSERI Gábor, Budapest, Új Idők Irodalmi Intézet RT (Singer és Wolfner), 1948.

14 Több példa között említi BULTMANN: i. m., 234–236.; és KEENER: i. m., 672–674.

15 Ld. még Zsolt 77,20.

16 Vö.: ApCsel 8,39; 1Kor 18,12; Ez 3,14; 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5.

17 KEENER: i. m., 665.

18 Vö.: Jézus, a szívek ismerője: Jn 2,25; 6,61.

19 Pl. Gen 22,1; Exod 15,25; 15,4; 20,20; Deut 13,3; Bír 2,22-3,1; 7,4; 2Krn 32,31; Jer 17,10; 20,12.

20 Pl. Dán 1,8-16; 3,16-18; 6,10.

*Observations on the Midrashic Character of John 6,*²⁵ máig meghatározza a János 6-ról szóló tudományos álláspontot. A mannabeszédet illetően megállapítja, hogy a 6,31b-ben található ószövetségi idézet (Exod 16,4) ismétlődő parafrázisait olvashatjuk a 6,32–58 közötti szakaszban. A tanulmányt ihlető igeversre (6,53) nézve egyetértünk Borgennel, hogy az 51–59-es szakasz nem interpoláció, hanem a tematikai egység szerves része, amit a szóhasználat és gondolati logika alátámaszt. Ezt a következőkben bizonyítani fogjuk.

Borgen szerint a midrási homiletikára jellemző szerkesztésmódot figyelhetjük meg a beszédet alkotó parafrázisok egymásba fűződése révén.²⁶ Az egybefűzés eszköze tehát a 31b-ben felidézett ószövetségi ige helyszavainak variált ismétlése a 32–58 szakaszban: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν. A 48. versig ezek a szavak dominálják az exegézist: kenyér (ὁ ἄρτος) – az égből/alászálló (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ/καταβαίνω) – ad (δίδωμι), majd a 49. versből megjelenik az enni – rágni (φαγεῖν/ἐσθίω – τρώγω) szó is, ami központi szerepben lesz a továbbiakban.²⁷ Így a vissza-visszatérő szavak organikus hálót képeznek, így tartva egységben a teljes szakaszt, míg az egyes előfordulások minden alkalommal új exegetikai láncszemet jelentenek.

A parafrázisok felépítésének legmeghatározóbb eleme az érvelési logika látványos alakzatba rendeződése, ami formula szerint mutatkozik több alkalommal: az (1) ószövetségi idézetet egy exegetikai funkciót betöltő (2) οὐ–ἀλλά ellentétező mondatpár követi, amit egy (3) γάρ–ral bevezetett magyarázó rész támaszt alá.²⁸ A midrási formula világosan látszik a 32–33. versekben:

- (1) ³¹[...] „Mennyei kenyeret adott nekik enni.” (³¹ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.)
³²[...] Bizony, bizony, mondom nektek, (ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν,) (2a) nem (οὐ) Mózes adta nektek a mennyei kenyeret, (οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν (νά-
 τάν ἡ) ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,) (2b) hanem (ἀλλ') az én Atyám adja nektek az igazi mennyei kenyeret. (ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν (νότιν ἡ) ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [τὸν ἀληθινόν-])

25 BORGES, Peder: *Observations on the Midrashic Character of John 6*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 54. évfolyam, 1963/3–4, 232–240.

26 Uo., 232.; A parafrázisok láncszerű egymásba fűződése rokonságot mutat a korban egy másik általános gyakorlattal, aminek megfelelően két szentírási szakaszt összekapcsoltak, amennyiben legalább egy közös szó található volt bennük, és azok legtöbbször hasonló tartalmúak voltak. Ezt a technikát nemcsak egy adott bibliai szakasz magyarázatánál alkalmazták, hanem egy szövegnek egy másik irodalmi alkotásban való felhasználásánál is. Az egyik szöveg egy részét gyakran a másik szöveg egy részével helyettesítették, vagy kiegészítették – RYTEL-ANDRIANIK: i. m., 93.

27 BORGES: i. m., 232–233.; A görög igék szótári alakja Sg/1. A magyar fordításban nem ez a megszokott.

28 Uo., 233.; Borgen rámutat, hogy a palesztinai midrásban ennek a kontrasztmintának a változata az ηκαρ — κα (do not read — but). A kontrasztformulára példaként említi a Mekilta Exodus 16,5-öt és Philont (*Quod deterius potiori insidiari soleat*, 47–48, in COLSON, H. – WHITAKER, G. H. (ed.): *Philo with an English Translation*, Volume I–IX, London, *The Loeb Classical Library*, 1929–1941.)

- (3) ³³Mert (γάρ) az Isten *kenyere a mennyből száll le*, és életet *ad* a világnak.²⁹ (³³ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν δίδουσι τῷ κόσμῳ.)

Ebben a szakaszban János-Jézus exegézisének újszerűsége annak tulajdonítható, hogy az ószövetségi idézetnek egy új olvasatát adja a héber szöveg midrási mintára alkalmazott korrekciója révén. A kulcs a δίδωμι (adok) szó nyelvtani alakja, aminek a pontosítására akkor derül fény, ha a görögből visszafordítjuk héberre. Borgen a radikálisok vokalizációját vizsgálva megállapítja, hogy János ezúttal a maszoréta szövegtől eltérő szövegvariáns alapján értelmez.³⁰ Jézus nemcsak Mózeset és az Atyát mint a manna forrásait állítja szembe (32. vers), hanem a δίδωμι perfektumi alakját (νά-
 τάν ἡ) a héber participiumi alakkal (νότιν ἡ), amit a görög mondat szerkesztés imperfektumi állítmánnyal ad vissza. Ezt támogatja, hogy a magyarázó részben (33. vers) megismétli a görög imperfectumi alakot, ezúttal participiumban.³¹ Az Atyától származó, mennyből alászálló, életet adó kenyér a δίδωμι szó által nyelvtanilag a hallgatóság mindenkor jelenéhez kapcsolódik. Figurális értelmezésben az ószövetségi idézet immár az időn átívelő jézusi előképpé (typos) változik át. Erre a mindenkor jelenidejűségre felfűződve Jézus önmagát azonosítja az élet kenyereként a 6,35b-ben (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), ami egyben egy újabb parafrázis felütése.

A 35–40. szakaszban kifejtésre kerül, hogy Jézus mi módon azonosítja magát az élő kenyérral, a táplálék képi síkjára az élet fogalmi síkjával társul (nem éhez meg / οὐ μὴ πεινάσῃ; nem szomjazik meg / οὐ μὴ διψήσῃ). Mindebben meghatározó tényező Jézus személyének kapcsolati dinamizmusa, amit a mennyből származó/alászálló kenyér iránysága (az égből alászálló kenyér / ὁ ἄρτος ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), a Jézushoz való odamenés/odajövés (az énhozzám jövő / ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ) és az Atya akarata szerinti elküldése jellemez (az engem elküldő akarata / τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με). Míg a szakaszban az ellentétező szerkesztés gyakori elem (οὐ μὴ/οὐχ – ἀλλ'), a 39–40. versben ismét megfigyelhető a szabályos, háromtagú midrási kontrasztformula:

- (1) A 31b-re visszavezetve a 35. és 33. verseken át: Jézus az Atya akarata szerint adott/küldött kenyér/élet.

³⁹Annak pedig, aki elküldött engem, az az akarata,

29 A dőlten szedett szavak az ószövetségi idézet szavaiból kiinduló intertextuális hálót mutatják.

30 BORGES: i. m., 235.; Kitér rá, hogy János máshol is tetten érhető e tekintetben, pl. a Jn 12,40-ben, ahol az Ézs 6,10-re reflektál, valamint elfogadott a nézet, hogy a Jn 1,51 rabbinikus exegézis alapján értelmezi az Gen 28,12-t. Borgen az álláspontját a következőkre alapozza: BURNEY, C. F.: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1922, 115, 120–121.; DAHL, N. Alstrup: *Kristus, jødene og verden etter Johannesevangeliet*, *Norsk teologisk tidsskrift*, 60. évfolyam, 1959, 189–203, 193.; ODEBERG, H.: *The Fourth Gospel Interpreted in Its Relation to Contemporary Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Uppsala – Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1929, 35.

31 Borgen felhívja a figyelmet rá, hogy a héber participiumi alak visszatér jövő időre vonatkoztatva is az 51. versben: ὁ ἄρτος δὲ ὄν ἐγὼ δώσω (νότιν ἡ) ἢ σῶξ μού ἐστιν [...]. BORGES: i. m., 234.

- (2a) hogy abból, amit nekem adott, semmit se (μὴ)³² veszítsek el,
 (2b) hanem (ἀλλ') feltámasszam az utolsó napon.
 (3) ⁴⁰Mert (γὰρ) az én Atyámnak az az akarata, hogy annak, aki látja a Fiút, és hisz benne, örök élete legyen; én pedig feltámasztom azt az utolsó napon.

Szintén a midrási homiletikára jellemző az a mintázat, ami az exegetikai vita felépítésében mutatkozik. Az általános szerkezet ez: (1) ószövetségi utalás; (2) értelmező állítás; (3) szembeállítás, ellenvetés; (4) az értelmező állításra való visszautalás, megismétlés; (5) az ellenvetés cáfolata/megválaszolása, a probléma megoldása, a konklúzióban formai visszacsatolás az értelmező állításra.³³ Ez a fajta szerkesztésmód megfigyelhető a Jn 6,41–48 szakaszban a rabbinikus exegézis felépítésében: A kiindulópont a 31b-ben található (1) ószövetségi idézet, amelynek az ismételt (2) értelmezését olvassuk a 41. versben: „Én vagyok az a kenyér, amely a mennyből szállt le.” (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.) A 33., 35. és 38. versekhez való visszacsatolásnak az összefűzésen túl tisztázó és nyomatékosító funkciója van, valamint az eddigiek összefoglalásaként előrelendíti a szöveg építkezését. Mivel Jézus állítása zúgolódást váltott ki a hallgatóságból, az ellenvetés a hallgatóság gyarló hitét – lelki vakságát, értetlenségét leplezi le: Jézus vér szerinti származása kerül (3) szembeállításra (4) a mennyből való származásával. Jézus (5) válaszában láncszemkéként visszaköszönnek a 35–40-ben kifejtett parafrázis szavai: (προς)ἔρχομαι, ὥραω/θεωρῶ, πιστεύω, πέμπω, valamint ismét találkozunk az ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ gondolatritmusával (6,39.40), ami a θέλημα echója is egyben. A szakasz a 48. versben zárul, és visszaismételi a 35. versben már elhangzott parafrázist: ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Az ismétlés révén a 33. vershez is visszacsatolás történik. Ezáltal keretbe helyezi és nyugvópontra juttatja az eddigi érvelést, lehetővé válik a továbblépés.

- (1) A 31b-re visszavezetve a 38., 35. és 33. verseken át: Jézus az Atya akarata szerint az Atyától/mennyből alászálló/küldött kenyér/élet.
 (2) ⁴¹ [...] ezt mondta: Én vagyok (Ἐγὼ εἰμι) az a kenyér, amely a mennyből szállt le.
 (3) ⁴² És azt kérdezték: Nem Jézus ez (οὐχ οὗτός ἐστιν), József fia, akinek ismerjük apját és anyját?
 (4) Akkor hogyan mondhatja (πῶς νῦν λέγει): A mennyből szálltam le?
 (5) ⁴³Jézus így válaszolt nekik: Ne zúgolódjatok egymás között!
⁴⁴Senki sem jöhet énhozzám, ha nem vonzza őt az Atya, aki elküldött engem.

³² A koiné görögben a ἴνα kötőszó után a tagadószónak ez az alakja használatos.

³³ Borgen: i. m., 236–237.; Párhuzamok a midrási exegézis általános felépítésére: Mekilta Exod 12,2 és Philón Gen 17,16-ra adott értelmezése (*De mutatione nominum*, 141a, 142b–144).

[...]

⁴⁷Bizony, bizony, mondom nektek (Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν): aki hisz, annak örök élete van.

⁴⁸Én vagyok (Ἐγὼ εἰμι) az élet kenyere.

A parafrázist lezáró 48. vers egyben expozíciója a következő szakasznak is (49–58). Erre támaszkodnak a 49. és az 50. versek, amelyekben először jelenik meg a 31b ószövetségi idézetből még hátralévő kifejtendő szó: 'enni' (φαγεῖν//τρῶγω), az égből alászálló kenyér elfogyasztásának, megevésének az értelmezése, összefüggésben az élettel – és halállal. A következőkben egyértelműen ez a szempont dominálja az érvelést. A 49–50. versekben János-Jézus az Exodus-történetre való visszautalás segítségével ismét egymás mellé helyezi a múlt és a mindenkori jelen idősíkját, amiben a halál és az élet kizárólagossága a mannában ölt testet.

Amint a 41. versben a midrási szerkezeti egységet a hallgatóság zúgolódása (Ἐγόγγυζον) vezeti be Jézus szavai miatt, az 52-ben ugyancsak ezt látjuk (Ἐμάχοντο). Fontos észlelnünk, hogy a feszültség egyre növekszik az exegézis során. Mi lehet ennek az oka? Jézus önmagára mutatva beszél az 50. versben. A οὗτός (ez) mutató névmás nyelvtanilag a ὁ ἄρτος (kenyér) szóhoz van egyeztetve, ugyanakkor a rámutatás révén magára Jézusra értendő. Annál inkább, mivel az 51. vers kifejezetten az ἐγὼ εἰμι (én vagyok) szó szerkezettel kezdődik. Borgen úgy véli, hogy ez a bevezető szó szerkezet is egy a midrásra jellemző formula. Hasonlóképpen az ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν kezdetű, szintén formula szerinti közlések is. A formula használata előírnyozza, hogy egy ószövetségi szó azonosítása következik egy személlyel vagy alakkal.³⁴ Erre több alkalommal látunk példát a mannabeszéd-parafrázisokra felfűzött exegetikai érvelésében (6,35.41.48.51). A formulával bevezetett kijelentés ezúttal a legteljesebb tartalommal hangzik el: „Én vagyok az az élő kenyér, amely a mennyből szállt le” (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων – 6,51a). Jézus egyes szám első személyben beszél, és magára értelmezve alkalmazza az ószövetségi idézet szavait, így azokat immár a saját személye fogja egységbe, és tömöríti egy entitássá. A mutató névmás markánsan denotatív használata (6,50) – amit feltehetően határozott kézmozdulat is kísért –, és az egyes szám első személyű, formális bevezetésű megnyilvánulás (6,51) az égből alászálló kenyér és Jézus azonosításának, azonosulásának eseménye. Jézus a táplálék materiális jegyeit felidézve és kisajátítva azonosítja önmagát, fizikai teljességében a testét – húsát (σάρξ) – a kenyérral mint táplálékkal, miközben a fizikai törvényeken túlmutató dimenziót nyit meg az ember számára (feltámasztom, meg ne haljon, a világ életéért). A δίδωμι szó szisztematikus megismétlése (6,51) visszacsatolás az exegetikai érvelés elején elhangzottakra: az égből alászálló kenyér adása, amit még a 32. versben az Atya adott, ezúttal Jézusnak egyszerre önmaga adását mint ágenst és önmagát adását mint tárgyat is jelenti: ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σάρξ μου ἐστιν. A táplálás életet adó cselekedet, és a táplálék éltető erő. Mindkettő alanya és tárgya maga Jézus.

³⁴ Borgen: i. m., 238.; Vö. Keresztelő János szavai Jn 1,23-ban.

A körülállókra mindez kétségtelenül rendkívüli benyomást tett: az inkarnáció nyelvi eseményének voltak tanúi, és kaptak meghívást arra, hogy részeseivé váljanak: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, az énbennem marad, és én őbenne.” (6,56).

A 6,53-ban Jézus kijelentése megdöbbentően hat: nincs abban élet, aki nem eszi az Emberfia testét, és nem issza az ő vérét. A hallgatóság számára abban a helyzetben Jézus radikális szavainak a megrázó, megbotránkoztató erejét a metaforán túlmutató, konkrét-ságában lehengerlő s egyszersmind megfoghatatlan megnyilvánulás adja. Az evés és ivás test és vér vonatkozásában olyan hiperbolikus kép, amely szakrális területre vezet a Jézusra figyelőt, és a liminalitás³⁵ helyzetébe kényszerít. Egyszerre tapasztalható a határbontás és a határépítés pszichés megpróbáltatása a spirituális térben. A háttérben a János-Jézus teológiai rendszerében hangsúlyos fogalom, a kitartó „maradék” fogalma működik.

Az egész parafrázis abban az ellentétező keretben van elhelyezve, hogy az atyák mannát ettek és meghaltak, de aki a mennyei mannát eszi, örökké él (49–50, 58). A fent említett midrási kontrasztszerkezet, a mondatkezdő formulával együtt, megfigyelhető ebben a szakaszban is:

(1) A 31b-re visszavezetve a 49., 41., 35. és 33. verseken át: a világnak (τῷ κόσμῳ) / a világ életéért (ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) adott kenyér – amit Jézus ad (δώσω/καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) – az ő teste (ἡ σὰρξ μου).

⁵³Bizony, bizony, mondom nektek (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν):

(2a) ha nem (μὴ) eszitek az Emberfia testét, és nem (μὴ) isszátok a vérét, nincsen élet tibennetek.

(2b) [hanem - ἀλλὰ] ⁵⁴Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon.

35 A liminalitás a strukturalizmus egyik fogalma, a marginalitással rokon, olykor szinonim fogalom. A liminális, liminalitás fogalmak a latin limes (határ, mezsgye) szóból erednek. Victor Turner koncepciója alapján „a liminalitás röviden átmeneti helyzetet jelent [...]. A Van Gennep nyomán átgondolt átmeneti rítus során „olyan létállapotot jelöl, melyben a személy (vagy egy csoport) helyzetét a sem ide, sem oda nem tartozás jellemzi, és amely ilyen módon egyfelől kiemeli őt (őket) a társadalom általános elvárásrendszerének kötöttségei alól, ugyanakkor az érintetteket meg is fosztja a szabad és résztvevő jellegű társadalmi cselekvés lehetőségétől.” TURNER, Victor: *A rituális folyamat. Struktúra és anti-struktúra. A Rochesteri Egyetemen 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 195.; „A rituális szubjektum olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra” Uo., 107.; „A liminalitás tehát egyidejűleg kizárótságot és felülemelkedettséget teremt, egészen addig, míg ez a liminális léthelyzet meg nem szűnik, és a társadalom újra magába nem fogadja a liminális fázison átesett ágenseit.” Uo., 195.; John Dunnill a liminális teret szakrális térnek, a szent közegének értelmezi. DUNNILL, John: *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Cambridge, Cambridge University Press, *Society for New Testament Monograph Series 75*, 1992, 242.; GENNEP, A. van: *The Rites of Passage*, London, Routledge – Kegan Paul, 1960, 242.

(3) ⁵⁵Mert (γὰρ) az én testem igazi étel, és az én vérem igazi ital. ⁵⁶Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, az énbennem marad, és én őbenne. ⁵⁷Ahogy engem az élő Atya küldött el, és én az Atya által élek, úgy az is, aki engem eszik, élni fog énáltalam.

⁵⁷Ez az a kenyér, amely a mennyből szállt le. (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς)

A zsidó bölcsességirodalom hatásai – kiegészítő szempontok

A mannesbeszéd zsidó hermeneutikai háttérén vizsgálódva az eddigi exegézist ki kell egészítenünk néhány további szemponttal, ami segít felderíteni Jézus radikális kijelentéseinek gyökereit. Borgen – elsősorban Philón nyomán – nagyban épít a zsidó értelmezésre, ami azonosítja a kenyeret a Tórával, azt pedig a mannával.³⁶ Jánosnál a mennyei kenyér a Tóra és a bölcsesség meglevenítő, életet adó képességével és funkciójában jelenik meg. A mennyei kenyér képe a Sínai-hegyi teofánia és az eszkatologikus asztalközösségre – evés, ivásra – való meghívás vonásai mellett kiegészül a bölcsességre való utalással is.³⁷ Az isteni megvilágosodásból részesülhet mindenki, aki odajárul őhozzá, – erre utalnak Jézus szavai a 6,44-ben, amit már a 37-ben megelőlegez: „Senki sem jöhet énhozzám (ἐλθεῖν πρὸς με/προσερχομαι), ha nem vonzza őt az Atya, aki elküldött engem.” A 35. versben pedig ezeket a szavakat használja: „aki énhozzám jön (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ), nem éhez meg (οὐ μὴ πεινάσει), és aki énbennem hisz (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ), nem szomjazik (οὐ μὴ διψήσει) meg soha”. A zsidó bölcsességi hagyományok gyakran használt képei voltak az enni-inni, éhezni-szomjazni és az eljönni (ἐρχομαι) szavak. Amint láttuk, a midrási homiletikai építkezésben ezek a képek átszövik Jézus beszédét.

Az „aki énhozzám jön” (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ) kifejezés egy sztereotip kifejezés Jánosnál, amit gyakran alkalmaz más szavakkal, gondolatokkal kombinálva.³⁸ A szinoptikusokkal való párhuzam mutatja, hogy a kifejezés a közös evangéliumi hagyományhoz tartozik: pl. Mt 19,14 „Engedjétek e kisgyermekeket [...], hogy hozzám jöjjenek” (ἄφετε τὰ παιδιά – ἐλθεῖν πρὸς με).³⁹ A Mt 11,28 („Jöjjetek énhoz-

36 BORGEN, Peder: *Bread From Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden, Brill, *Supplements to Novum Testamentum X*, 1965, 7–8. Borgen elsősorban Philón (*Moses* 1.201–202; 2.267) nyomán indul el, több szövegpárhuzam között említi a Mekilta Exod 16,4-et. Philónnal való összehasonlításban csak annyit említenek most meg, hogy János a bölcsesség perszonifikált vonásaira összpontosít (pl. Sg/1-es megszólaltatás, az „én vagyok” midrási formula, míg Philón a személytelen vonásokat aknázza ki a görög filozófiai viszonylatban: σοφία).

37 A Tóra, a Sínai-hegyi teofánia és a bölcsesség motívumainak összefűzése párhuzamot mutat a Prologussal. Ld. bővebben: SCHULZ, S.: *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, Stuttgart, Kohlhammer, *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/1*, 1960, 31–36, 40–43.; HOWARD, W. F.: *Christianity According to Saint John*, London, Duckworth, 1943, 34–56.; BORGEN: *Bread from Heaven*, 156–7.; Bibliai példák az eszkatologikus váradalmakra: Hos 2,14–15; 11,10–11; Ézs 2,3; 12,2; 40,3.

38 Pl. Jn 5,40; 6,37.44.45.65; 7,37; vö. 6,37 ἦξει. Vö.: Különösen érdekes a 7,37, mivel ott felszólító módú alakban halljuk: ἐρχέσθω [πρὸς με].

39 Ld. még pl. Mk 10,14; Lk 18,16; Lk 6,47; 14,26 stb.

zám” Δεῦτε πρὸς με!) azért jelentős, mert ott egyértelmű utalás van a meghívásra, úgy, ahogyan a bölcsességi irodalomból ismert. Ilyen meghívással találkozunk a Péld 9,5-ben: „Jöjjetek, egyetek a kenyereimből, és igyatok fűszerezett boromból!” és a JézSir 24,19-ben is: „Jöjjetek hozzám, akik utánam vágyódtok, és teljete el a gyümölcsimmel.” A folytatás eszünkbe juttatja a Jn 6,35 táplálkozással és 6,56 birtoklással/részesüléssel kapcsolatos kijelentéseit („az énbennem marad, és én őbenne” – ἐν ἐμοὶ μένει καὶ ἔν ἰσὺν), valamint világos, hogy a táplálék képe mögött a bölcsesség és a Tóra áll: „²⁰Csak rám gondolni is edesebb a méznél, s engem birtokolni jobb a lépesméznél. ²¹Aki megízlel, még jobban kíván, s aki iszik belőlem, még jobban szomjazik. [...] ²³Ez mind áll az Istennel való szövetség könyvére, és a törvényre, amit Mózes adott nekünk, Jákob családjának öröksége gyanánt.” (JézSir 24,20–23) Megjegyzendő, hogy a 6,35-ben tett ígéret még radikálisabb, mivel az éhség és szomjúság megszűnését ígéri⁴⁰ Krisztusban. A 6,57-ben található „aki engem eszik” (ὁ τρώγων με)⁴¹ kifejezést a JézSir 24,21 echójának vélhetjük. A bölcsességi irodalomból még két példát idézünk, amelyekben a bölcsesség birtoklása az élet ígérete: Báruk 4,1: „Az Isten parancsának könyve az, a törvény, amely örökre megmarad. Aki megtartja, élni fog, aki elhagyja, meghal” és Péld 8,35: „Mert aki engem megtalál, az életet találja meg, és kegyelmet nyer az Úrtól.”

Az eddigi példák rámutatnak, hogy Jánosnál egyértelmű összefüggés van a bölcsességi irodalommal. Láttuk, hogy az evés – és ivás – motívuma meghatározó a 6,49–58-as szakaszban. Így a mennyei kenyérnek az evése az isteni bölcsességgel való táplálkozást, valamint a szentségi értelmezésben az eucharisztia evése és ivása a Krisztussal való betöltekezést jelenti. Az élet ígérete annak szól, aki ezt cselekszi – azaz eszik és iszik.

Konklúzió

Összegzőképpen megállapíthatjuk, hogy az eddigiekben bemutatott midrási szerkesztési jellemzők szemrevételezése segít feltárni azt a tágabb kontextust, amelyből nem ragadhatók ki önmagában Jézus szavai. A szavak radikálítása tény volt abban a helyzetben, amelyben elhangzottak. A körülállók számára a rabbinikus exegézis két okból volt megrázó: elsősorban azért, mert Jézus az ószövetségi ígehelyből kiindulva saját magára alkalmazta az exegézist, ami által megszűnt a távolság a szent szöveg és az ő személye között. A másik, hogy éppen azért, mert ez a távolság eltűnt, a szent szöveg, az ige, a λόγος megtestesülése nyelvi és fizikai valóságában liminális helyzetet teremtett. A liminális térben a biztonságából kikölkentett személyiség újrakonstruálódása zajlik,⁴² amelynek kimenetele olykor sikeres, olykor nem. Ezért nem csodálkozhatunk, hogy ezek után sokan elfordultak Jézustól (6,60). Mindez ráerősít arra a jánosi teológiai koncepcióra, amit az evangélista az evangéliumban visszatérően képvisel, hogy Jézus valódi megértésére és ezáltal a hiteles követésre csak a „maradék” képes.

40 Erre engednek következtetni az aoristos coniunctivus alakok.

41 A τρώγων szó nem semleges abban az értelemben, hogy a konkrét rágást, fogakkal történő elmozsolást jelenti. *Logeion.edu*, 2024. 06. 21., URL: <https://logeion.uchicago.edu/> Utolsó letöltés: 2024. 06. 21.

42 Ld. 35. lj.

Ugyanakkor Jézus szavainak radikalitása a mai igeolvasó számára nem feltétlenül ennek a sajátos jellemzőkkel bíró rabbinikus exegézisnek a szisztematikus végiggondolásából adódik. Sokkal valószínűbb, hogy Jézus szavainak szó szerinti értelmezése van előtérben, és ez olyan imperativus terhet rója ránk, amely morálisan megrendítő. Azonban leveszi a terhet a vállunkról az, hogy az elmúlt kétezzer évben lezajlott dogmatörténet révén az eucharisztia felfogásának és gyakorlásának széles palettáját kínálja az egyház, Jézus teste és vére fogyasztásának a felelőssége a liturgikus rituáléban nem az egyén oldalán jelentkezik, hanem az egyházen. Az egyén számára ez ugyanúgy teremthet liminális helyzetet, viszont nem mellőzhető tényező, hogy az egész rituális esemény és annak megértése már a szentségi értelmezés felől történik. Ezzel a hermeneutikai szemüveggel az első századi keresztények még nem rendelkeztek, de az igaz, hogy akkor kezdett kialakulni.

Jézus szavainak radikalitása az első keresztények számára megbotránkozashoz vezetett a következők miatt: 1. a szó szerinti értelmezés mögött ott lappang a kannibalizmus morálisan megrendítő kérdésköre, ami a szentségi értelmezés (szakramentalizmus) felől közelít Jézus szavaihoz; 2. a korán kibontakozó, Jézus személyéről és természetéről folytatott vitát, a doketizmust⁴³ szintén sejtethetjük a háttérben, ami a krisztológiai értelmezés felől közelít. A kettő összefüggésére erősen gyanakodhatunk a hatodik fejezet alapján. James Dunn szerint⁴⁴ ugyanis némely keresztény tanítók a dokéták megcáfolására irányuló buzgóságukban elkezdtek túlhangsúlyozni a kenyér és a bor szó szerinti értelmezését és az üdvösséggel való kapcsolatát. A 6. fejezetnek ebben a megvilágításban két célja van: 1. folytatni a dokéták cáfolását, tehát hangsúlyt kap, hogy Jézus testi mivoltának jelentős szerepe van az üdvösségben; 2. egyensúlyba hozni a kenyér és bor, azaz Krisztus testének és vérének vételéről szóló tanítást, a túlzást visszametszeni, tehát Jézus isteni származása kétely felett áll.

Mindent egybevetve különösen fontos, hogy János úgy szervezi a jelenetet, hogy a hatalmas zúgolódásra reagálva Jézus szájába adja a 6,63-ban elhangzó, korrekтивumnak szánt szavakat: „A Lélek az, aki életre kelt, a test nem használ semmit: azok a beszédek, amelyeket én mondtam nektek: Lélek és élet.” A jelen tanulmányban nincs rá mód, hogy részletesebben foglalkozunk Jézus 6,53-ban elhangzott szavainak szentségtéológiai értelmezéstörténetével. Ez egy következő tanulmány célkitűzése.

43 „A doketizmus (g. *dokein* = látszani) a gnózis talaján született tanítás. A doketisták tagadják Jézus földi testének fizikai realitását. Ebből következően elutasítják valóságos szenvedésének lehetőségét. A krisztológiai kérdés doketista megoldása (az ebjonita megoldás ellenpólusaként): Krisztus testi léte illúzió. A doketizmus már az ÚSZ korában is probléma volt, majd a 2. szd. nagy vitáinak témája lett.” Doketizmus, in Dr. BARTHA Tibor (főszerk.): *Keresztény Bibliái Lexikon*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993, URL: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztven-bibliai-lexikon-C97B2/d-C9AC0/doketizmus-C9B15/> Utolsó letöltés: 2024. 06. 21.

44 DUNN, James D. G.: John VI – A Eucharistic Discourse?, *New Testament Studies*, 17. évfolyam, 1971/3, 328–338.

ABSTRACT

Dezső Kállay: Can you Possibly Understand What you Read?

In terms of genre, the story of the rich young man is regarded as the story of a failed vocation. The focus of the story is, therefore, on the immediate, total and final renunciation of wealth, which becomes the condition for following Jesus and thus for participating in eternal life, not only in this specific case but also in general. This approach leads to an unresolved tension in the explanation. A review of the history of interpretation shows that Jesus' statement is intolerable to people of any age. It is, therefore, more appropriate to regard the text as a teaching discourse (Lehrgespräch). In this case, the story of the rich man is an isolated case of man's inability to pay the price that the divine will demands of him for eternal life. In the teaching of the disciples (Jüngerbelehrung), Jesus explains that this way is closed to man: it is impossible to be saved by one's own effort, but all things are possible for God. In light of this, we must separate the harsh command to the young man from the idea of discipleship. An immediate, total and final renunciation of wealth is not necessary for following Jesus. It is a necessary condition for the acquisition of heavenly treasures. But if the young man has renounced everything, then in principle, the opportunity to follow Jesus is open to him. The story of the rich young man does not set an unattainable requirement for the condition of discipleship. The last passage of the pericope shows that eternal life can only be attained by following Jesus, and Jesus demands no more than that this following be possible in the situation of life.

KEYWORDS: greediness, rich young ruler, Kingdom of God, perfection, compensation



Kállay Dezső

A GAZDAG IFJÚ – VAJON ÉRTHETED-E, AMIT OLVASOL?

A probléma

A gazdag ifjú történetét mindhárom szinoptikus evangélium közli. Műfaji szempontból az elbeszélést általában az elhívástörténetek közé sorolja a szakirodalom, de hogy megkülönböztesse a többitől, sikertelen elhívástörténetként¹ tartja számon. Valóban, az elhívástörténetek sorában nincs is több ehhez fogható.

Jézus felszólítja az örök élet lehetősége felől érdeklődőt, hogy adja el minden vagyonát, ossza szét a szegényeknek, és kincse lesz a mennyben, majd induljon és kövesse őt (Lk 18,22b). A korábban még lelkes kérdező némán, megszorodva távozik. Az ár, amit Jézus szab, túl magas, neki ugyanis nagy vagyona van. Ekkor fordul Jézus a tanítványaihoz, és ecseteli előttük, hogy milyen nehéz is, sőt, szinte lehetetlen a gazdagnak bejutni az Isten országába. A megállapítás súlyát a gazdag szomorú esete még inkább megnöveli; nincs senki, aki védelmére kelne a gazdagoknak. Különös, hogy míg a történet egyetlen személy, egy gazdag ember meghiúsult kísérletéről tudósít – már ami az örök életből való részesedést illeti –, Jézus ez egyszeri eset okán általánosítva mond ítéletet a gazdagok fölött: „Milyen nehezen mennek be a gazdagok az Isten országába! Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak az Isten országába bejutni.” (Lk 18,24b–25). Egyetlen ember kudarca immár kivétel nélkül minden gazdagot érint. Nem szórványos esetről van szó többé, hanem általános jelenségről: a gazdagok, éppen gazdagságuk folytán egytől-egyig esélytelenek az Isten országára, s ezzel együtt az üdvösségre is. A gazdagság lett az üdvözülés legfőbb akadálya. Így válik a gazdagok dolga súlyos, szinte elhordozhatatlan kereszté a mindenkor írásmagyarázat számára. Hogyan oldható valamelyest is Jézus kijelentésének a keménysége? Hogyan enyhíthető, tehető elviselhetőbbé, a jómódú hallgatóság előtt is elfogadhatóvá ez a kíméletlen üzenet? De valóban ez és ennyi lenne az, ami a gazdag ifjú történeteként ismert bibliai szakasz alapján elénk tárul: az esélytelen gazdag a többiekkel, az esélyesebbekkel szemben? A dolgozatban ennek a kérdésnek járunk utána. Előbb felvázoljuk a szakasz hatástörténetének néhány jellegzetes vonatkozását, majd kísérletet teszünk arra, hogy kitapogassuk a történet valódi súlypontjait abban a reményben, hogy árnyaltabb válasszal szolgálhatunk a felvetődő kérdésekre.

Hatástörténeti adalékok

Hatástörténeti szempontból a gazdag ifjú esete a vagyonról való lemondás problémáját feszegeti. Míg egyes korokban és bizonyos körökben az egyházi írók mellett érvelnek, hogy Jézus felhívását komolyan kell venni, el egészen a legkeményebb szövegrészek szó szerinti értelméig, mások, más életkörülmények között egészen más megvilágításba helyezik a vagyonnal való bánásmód problémáját, és kíméletesebben viszonyulnak a gazdagokhoz és a gazdagsághoz. Amennyire a meghatározó munkák alapján kivehető, a mai törekvések arra irányulnak, hogy egyfelől érvenyt szerezzenek a Jézus támasztotta

követelmények súlyának, míg másfelől változatlanul fenntartsák a kizárólag Isten által nyújtható kegyelem elvét az örök élet elnyerésében.

Óegyházi írók a gazdagságról

Az egyházi írók már a kereszténység korai századaiban komolyan foglalkoztak a vagyonról való lemondás, a gazdagok üdvössége és a keresztényen tökéletesség kérdésével. Az egyik korai irat² a tevéről és a tű fokáról szóló mondást szó szerint értve amellel foglalt állást, hogy Jézust követni kizárólag a vagyonról való lemondás árán lehet. Ez a szigor a gazdag arisztokrata környezetben élő szegény sorsú római keresztény körök véleményét tükrözi. Az irat azok ellen irányul, akik a szövegben a teve (κάμηλος) helyett a hajókötél (κάμιλος) olvasatot részesítették előnyben. Az irat az efféle exegetikai finomkodást a gazdag keresztényeknek tulajdonítja, akik képtelenek megválni vagyonuktól. Tiltakozik az ellen, hogy Jézus szavát kiforgassák az embernek lehetetlen, de az Istennek lehetséges üdvösségről, és az isteni kegyelemre hivatkozva elhanyagolják a szegények iránti kötelességüket. E mondat lényege sokkal inkább az, hogy Isten a szegényeket részesíti előnyben a gazdagokkal szemben, noha nem áll módjukban alamizsnát osztogatni és kincseket gyűjteni a mennyben.³

A vagyon szeretetéről gondolkodva az ókori magyarázók világosan látták, hogy Jézus parancsát szó szerint kell érteni.⁴ Órigenész azt mondja, hogy a gazdagok kötelesek megosztani a vagyonukat a szegényekkel, hogy a szegények imái a hasznukra váljanak. Khrüszosztomosz azt a kérdést feszegeti, hogy milyen nehéz is a gazdagoknak bejutni a mennyek országába. Nem a pénzt bírálja, hanem azok akaratát, akiket foglyul ejtett.⁵ A gazdagságot nem elég belsőleg megvetni, hiszen a tetteink fontosak. Ezért támogatnunk kell a szegényeket. Jeromos röviden summáz: Ha valaki lemond a vagyonáról, az még nem jelenti azt, hogy követi is a Megváltót.⁶ Hillarius mértékletességet ajánl a vagyonnal való élésben. Állítja, hogy a vagyon önmagában nem rossz, de rosszá válhat, ha megszerzésével vagy birtoklásával megkárosítunk másokat. Ezért kerülni kell a kapzsiságot és a gazdagság szeretetét. A régi magyarázók közül Basilius a legradikálisabb. Mindenkitől megköveteli, hogy mondjon le a vagyonáról. Ez alól még a gyermekek családapák sem kivételek. Jézus szava kötelező parancs, nem lehet kitérni előle a gyermekekre hivatkozva. Az élet alapvető szükségleteit meghaladó vagyon ellentmond a felebaráti szeretetnek, melynek célja az emberek közti gazdasági egyenlőség.⁷

2 A *De divitiis* c. 5. században keletkezett irat tartalmát François Bovon összefoglalója alapján ismer-tetjük. Ld. BOVON, François: *Das Evangelium nach Lukas Lk 15,1–19,27*, Benziger Verlag – Neukir-chener Verlag, Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf – Zürich, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/3*, 2001, 240.

3 Uo.

4 A gazdagsággal és a vagyonnal való bánásmóddal kapcsolatos kérdések hatástörténetét főként Ulrich Luz kommentárjára támaszkodva ismertetjük. Ld. LUZ, Ulrich: *Matthew 8–20, A Commen-tary*, Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2001, 518–523.

5 SIMONETTI, Manilo: *Matthew 14–28*, Downers Grove, InterVarsity Press, *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament IB*, 2002, 102.

6 Uo., 97.

7 LUZ: i. m., 518.

1 PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium*, II. Teil, *Kommentar zu Kap. 8,27–16,20*, Freiburg, Herder, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2*, 1991, 137.; Hasonlóképpen HAHN, Fer-dinand: *Theologie des Neuen Testaments*, Band I, *Die Vielfalt des Neuen Testaments, Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011³, 76.

Másként érvel Alexandriai Kelemen, aki úgy véli, hogy a keresztyénség nem hagyhatja kétségek közt a gazdagokat.⁸ Felületes megértésre vall, ha a vagyronról való lemondást csak külső cselekedetként fogjuk fel, mintegy szó szerint értve a szöveget. Lelki síkon értelmezve ugyanis arról van szó, hogy a lélekből kell kitiltani a vagyon szeretetét. Az üdvösséget fenyegető igazi veszély nem a gazdagság, hanem az érzelem, hiszen az üdvösség nem a külsőségektől függ. Arra kell tehát kinek-kinek törekednie, hogy elszakadjon a lelkében lakozó idegen javaktól, hogy tiszta szívű legyen, és megláthassa Istent. A gazdagság adiaphoron;⁹ önmagában nem jó és nem rossz. Minden azon múlik, hogy mire használjuk.¹⁰ Ezért akár az igazságosság eszközévé is tehetjük. A keresztyének tekintsék minden javukat közösnek, és a gazdagok ne követeljenek maguknak többet másoknál.¹¹

Az előbbi példák azt bizonyítják, hogy noha az egyházi írók komolyan vették a Jézus parancsát, mérsékelni igyekeznek annak elhordozhatatlan keménységét. A keresztyén ember ugyan tartozik azzal, hogy javainak egy részét a szegényeknek adja, de a többség véleménye szerint nem kell megválnia teljes vagyontól. Azt látjuk, hogy az egyházban végbement változások folytán a vagyon nélküli élet eszményképét már nem lehetett fenntartani. A hangsúly egyre inkább a tulajdonhoz való helyes viszonyulás felé tolódott el.¹²

Consilia evangelica

A katolikus hagyomány különbséget tesz a minden keresztyén számára kötelező előírások és az ún. evangéliumi tanácsok (*consilia evangelica*) között.¹³ Utóbbiakat a komoly vallásos életre elhívottaknak ajánlja. A „tanács” kifejezés Jézusnak a gazdag ifjúhoz intézett szavára utal: „Ha tökéletes akarsz lenni, menj el, add el vagyonodat, oszd szét a szegényeknek [...] azután jöjj, és kövess engem!” (Mt 19,21). A tökéletességre hívó szó tehát nem általános érvényű parancs, hanem csupán tanács, ajánlás azoknak, akik kegyesebb életre vágyanak. Az egyre kompromittáltabbá vált császári egyházban a remeték és a szerzetesi közösségek komolyan vették a Jézus parancsát, és a világtól, s így a vagyontól, a tulajdontól való teljes elfordulás útján keresték a tökéletességet. A középkorban a *consilia* bevett egyházi tanná vált, mely szerint a keresztyén egyházban kétféle elhivatottság van: az egyik a tökéletességre néz, a másik a mindennapi életre.

8 ODEN, Thomas C. – HALL, Christopher A.: *Mark*, Downers Grove, InterVarsity Press, *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament II*, 1998, 137.

9 GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus, Mk 8,27 – 16,20*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2*, 1979, 90.

10 Uo.

11 Uo.

12 LUZ: i. m., 519.

13 Uo.

A reformáció tanítása

A reformátorok elvetették az „evangéliumi tanácsok” tanítását, mivel azt sugallja, hogy az ember a saját erejére támaszkodva is képes megszerezni az üdvösséget.¹⁴ Amikor Jézus a vagyon elhagyására int, nem tanácsot ad, hanem parancsot, hogy a szeretet valóságosan megmutatkozzék. E parancs minden emberre vonatkozik, és nem csupán a külső cselekedetekre, a vagyronról való tényleges lemondásra, hanem sokkal inkább arra, hogy semmit se szeressünk jobban Istennél. Ezért is kell a felebarátunkat úgy szeretnünk, mint magunkat.¹⁵ A reformátorok tiltakoznak az ellen, hogy Jézus az ifjút valamiféle érdemszerző cselekedetre akarta rábírní. Amit Jézus az ifjútól megkövetelt, csupán „előiskolája” annak az egyetlen útnak, amelyet a „kegyelemből való megigazulás” jelent.¹⁶ Valódi értelmé szerint a szöveg nem a javaktól való teljes elszakadásról szól, hiszen egy ilyen tett ismét cselekedetté válna, és esztelen dicsekvéshez vezetne.

Luther hangsúlyozza: maga Krisztus sem adta el javait és ruháit, hanem evett és ivott.¹⁷ Ő nem azt parancsolja, hogy elhagyva mindenünket mások alamizsnáján éljünk, ahogy a szerzetesek. Tanításának a lényege a törvény második táblája szerint sokkal inkább ez: „keresd meg, tartsd meg, óvd meg és gazdálkodj” minden javaddal úgy, hogy ne kelljen tolvajjá és rablónvá válnod!¹⁸ Ebben az érelemben a családunkról és a tulajdonunkról való gondoskodás megfelel a második tábla parancsolatainak, mely alapján véve a hit parancsolata. Luther szerint az egyetlen helyzet, amelyben a második tábla parancsolatait figyelmen kívül hagyhatjuk, és lemondhatunk mindenünkről az, amikor hitvallási okokból mindezt az első tábla parancsolatai miatt kell megtennünk.¹⁹

Mai értelmezések

A továbbiakban két mai megközelítést ismertetünk. Amint látni fogjuk, a gazdagsággal és a vagyronról való lemondással felvetődött probléma korántsem oldódott meg. A gazdag ifjú története igazi kihívást jelent a mai magyarázóknak is.

Francois Bovon a szöveg vélhető szándékát keresve egy összebékítési kísérletet vél felfedezni a gazdag ifjú történetében. Véleménye szerint a történet (Lk 18,18–30) azokat az ellentmondásokat hivatott kiküszöbölni, amelyek belső feszültséghez vezettek a keresztyén közösségekben. A problémát így fogalmazhatjuk meg: Hogyan lehet összebékíteni egy az ember számára elérhetetlen és kizárólag Istentől függő üdvösséget egy olyan üdvösséggel, amely az emberek számára is elérhető, de amelyet mégis Isten ad jutalomként azoknak, akik az általa támasztott követelményeknek megfelelő életet élnek?²⁰ Bovon válaszáat itt idézzük:

14 Uo.

15 Uo., 520.

16 Uo.

17 Uo.

18 Uo., 521.

19 Uo.

20 BOVON: i. m., 229.

Az „örök élet elnyerésére” [...] vonatkozó emberi reménység szinte minden vallás témája. „Mi a teendő?” azért, hogy valaki egy ilyen örökség birtokába léphessen? [...] E perikópa Jézusa [...] paradox választ ad. Egyfelől hű marad Izráel hagyományához, és engedelmességet követel az isteni törvény iránt. Sőt, egy olyan reform képviselőjeként lép elő, amely a farizeussággal ellentétben és az esszénusokkal karöltve a lemondás etikáját hirdeti, különösen az anyagi javakról való lemondását. Másfelől tudja, hogy az üdvösség olyasvalami, ami túlmutat az emberi képességeken. Az ember nem tudja „megcsinálni” a saját üdvösségét. Ha reménykedhet is abban, hogy elérheti, azt mégis Isten kezdeményezésének és beavatkozásának köszönhetik. Ebben a szakaszban inkább az első szempont érvényesül, hiszen egyértelműen arra emlékeztet, hogy az engedelmesség szükséges (a tanítványok példaképként állnak azok előtt, akik sikerrel gyakorolták magukat ebben az engedelmességben, míg a gazdag ember a kudarc negatív példájává válik). De a másik szempontot sem téveszti szem elől. A perikópa nem oldja fel e két, logikailag összeegyeztethetetlen álláspont paradoxonát. Csak a szeretetet megtapasztalt hit ismeri fel készségesen, hogy Isten mint a mi ellentétünk (aki egészen más, mint mi) megadja, amit parancsol; a hit örömmel cselekszik a másikért, és válaszként őérette.²¹

A gazdag ifjú történetének mai értelmét keresve Ulrich Luz egészen más következtetésre jut. Teljesen szakít a protestáns értelmezéssel, melyet a téveszmék történetének és a szöveg értelmétől való teljes eltávolodásnak tart.²² Célja az értelem visszanyerése, mely egy gazdag emberről és a gazdagságról szóló történetbe áll előttünk. Hangsúlyozza: a protestánsoknak újra meg kell tanulniuk, hogy Jézus és a korai kereszténység miért látott alapvető feszültséget Isten országa és a gazdagság között. Újra kell tanulni – mondja –, hogy a hit egyik központi kérdése, hogy hogyan bánik az ember a pénzzel. Elismeri, hogy Jézus a teljes vagyon feladását követeli az ifjútól, de úgy látja, ez a cselekedet önmagában nem felel meg annak az engedelmességnek, amelyet a tanítványság követel meg, hiszen ha így lenne, más életmódot kellene választanunk. A mai életre nézve fontosabbnak tartja, hogy megtanuljunk egy a saját igazságunkkal ellentétes igazságot, mégpedig azt, hogy a tanítványi engedelmességet követve gyökeresen változtatnunk kell azon, ahogyan a saját pénzünkkel bánunk. A pénz kormányozza a világot, Jézus követése pedig a szeretet tiltakozása e kormányzat ellen. Javasolja, hogy gondolkodjunk el a keresztény szeretet és elköteleződés különleges, radikális formáiról, amelyek ugyan nem kötelezők, de mindenki számára „ajánlatok”. Olyan formákra gondol, amelyekről Jézus beszélt, és amelyeket mindenki fontosnak tarthat, mivel azok – ahogy mondja – Isten országára emlékeztetnek, kérdésessé téve egyben a pénz hatalmát is. Véleménye szerint azonban minden olyan konkrét javaslat, amely nem vezet változásokhoz mind a személyes, mind az egyházi pénzügyekben, teljesen lemond a szöveg értelméről. Itt különösen világossá teszi, hogy a bibliai szöveg mai megértésének óhatatlanul magába kell foglalnia a gyakorlati alkalmazást is.

21 (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.) Az eredeti szöveget ld. Uo., 242.

22 LUZ: i. m., 522.

A hatástörténeti áttekintés megmutatta, hogy a gazdag ifjú esete által felvetett probléma, nevezetesen a vagyonról való teljes és végleges lemondás az örök élet elnyerése érdekében ma is éppolyan akut, mint a kereszténység első századaiban. A magyarázó nincs könnyű helyzetben. Mert vagy egy aszketikus, a szöveg szó szerinti értelme alapján teljesíthetetlen keresztény életideált hirdet meg, főként a gazdagokra terhelve annak felvállalását, vagy kénytelen beérni félmegoldásokkal, legalábbis ami az emberi lehetőséget illeti az örök élet elnyerése ügyében. Ugyanakkor ezzel egy időben érvényesítenie kellene azt a tételt is, hogy önerőből az ember számára az üdvösség elérhetetlen, teljes mértékben rászorul az isteni kegyelemre. E két vonatkozást egyszerre aligha lehet érvényesként fenntartani.

Ugyanakkor a szeretet végső következményét is felvállalni kész önzetlen magatartás, mely képes mindenéről lemondani a másik érdekében és a másikért – amennyiben így értékelnék ezt a tettet –, ütközni látszik az örök élet elnyerését célzó, az egyén érdekét nagyon is tudatosan szem előtt tartó törekvéssel. Mert most melyik a valódi indíték, és melyik a valódi cél? Jézus parancsának engedve az elsőből még megvalósítható valami, de a mennyek országába való belépést ez nem garantálja. Az óhajtott örök élet kizárólag a Jézus követése által érhető el. Hadd összegezzük ezt az áttekintést Gnilka találó szavaival: „Az elmélet és a gyakorlat szintjén az, amit Jézus megkövetel, továbbra is tövis a testben.”²³ Innen elindulva kell tehát ismét alaposan szemügyre vennünk ezt a különös történetet.

Formai jellegzetességek

A gazdag ifjú történetét formai szempontból általában az elhívástörténetek közé sorolják, sikertelen elhívástörténetként. A besorolás azonban korántsem egyszerű. A jól ismert elhívástörténetek szerkezetét itt nem lehet maradéktalanul kimutatni. Vegyük alapul Lévi elhívását (Mk 2,13–14). A szerkezet a következő: 1) keretelbeszélés az elhívás körülményeinek felvázolására; 2) Jézus szuverén hatalmi szava a „Kövess engem!” felszólítással;²⁴ 3) a megszólított azonnali és feltétlen engedelmessége, ami abban nyilvánul meg, hogy mindenét otthagya követi Jézust.²⁵ Ezzel az eredmény megállapítást nyert: a szó hatott, a követés megvalósult. Az ilyen típusú történetek nem indokolják sem Jézus szavát, sem a meglepő emberi reakciót, nem reflektálnak az elhívott gondolatára, érzéseire, nem vetnek fel kérdéseket, így nincs lehetőség sem magyarázatra, sem tanításra. Minden figyelem Jézus szuverén szavára és e szónak az elhívottra gyakorolt hatására összpontosul, az azonnali és feltétlen engedelmességére.²⁶

23 (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.) Vö. GNILKA: i. m., 91.: „In Theorie und Praxis bleibt die Forderung Jesu ein Stachel im Fleisch.”

24 A „Kövess engem!” felszólításhoz megbízás is kapcsolódhat, úgy, ahogy azt az első két tanítvány elhívásának a történetében látjuk (Mk 1,16–17).

25 HAHN: i. m., 75.

26 Uo.

A gazdag története nem hasonlít az ún. elhívásszavakhoz²⁷ sem. Ennek alapmin-tája a Lk 9,57–60-ban áll előttünk. A rövid történetek jellegzetessége az, hogy valaki követésre jelentkezik, akit aztán Jézus eligazít, vázolja az adott helyzetnek megfelelő feltételeket, vagy Jézus maga szólít fel valakit a követésére, miközben minden ellen-vetést elnémítva haladéktalan engedelmességet követel.²⁸ Az ilyen típusú történeteket Jézusnak a szituációra alkalmazott bölcs mondása teszi kihívóan emlékeztetővé. A követésszavak az elhívás komolyságát, buktatóit, azonnali és feltétlen jellegét vázolják fel, miközben rövid reflexiók segítségével felvillantják Jézus, illetve a beszélgetőpartner álláspontját. A követés megvalósulásáról viszont semmit sem árulnak el. Valójában nyitott történetek, céljuk a figyelem felkeltése és a hallgatóság elgondolkodtatása.

Formai szempontból a gazdag ifjú története az azt követő egységekkel együtt (pl. Mk 10,17–22.23–27.28–31 parh.), vagyis az a szakasz, amelyet eddig a gazdag ifjú cím alatt egybefoglaltunk, leginkább a tanítóbeszéd (tanbeszéd) kategóriájába sorolható.²⁹ A szituáció felvázolása és a konkrét probléma bemutatása (Mk 10,17–22 parh.) után nyilvános tanítás következhet (Lk 18,24–26).³⁰ A tanbeszéd legjellegzetesebb vonása azonban a tanítványoknak nyújtott különoktatás³¹ (Mk 10,23–27.28–31; Mt 19,23–26.27–30; Lk 18,28–30), amelyben Jézus kifejti a felvetődött kérdéssel kapcsolatos álláspontját. A szerkesztéstörténeti megközelítés úgy véli, hogy Márk egy korábbi tanbeszédet alakított át elhívástörténétté azzal, hogy a követés motívumát (Mk 10,21e) beleszította az elbeszélésbe.³² Az érvelésnek ezt az irányát követve azonban világosan látnunk kell, hogy a gazdag ifjú története, úgy, ahogy az ma előttünk áll az evangéliumi szövegekben, formai szempontból mégsem az elhívástörténet, hanem a tanbeszéd jellegzetességeit hordozza magán, s mint ilyen, efelől érthető meg helyesebben. Egyetlen apró részlet betoldása, mint amilyen az „azután jöjj, és kövess engem!” felszólítás, nem változtatja meg alapjában a szakasz formai jellegét. A tanítványoktatás éppen olyan hangsúlyos marad, mint azelőtt. Éppenséggel a megghiúsult követés az, ami alkalmat ad Jézusnak arra, hogy tanítványait (Márk és Máté szerint), illetve a körülálló sokaságot (Lukács szerint) felvilágosítsa az örök életben való részesedés feltételeiről.³³ Jelen munkánkra nézve mindez azt jelenti, hogy az egyedi eset (Mk 10,17–22 parh.) valamennyi vonása nem vihető át minden további nélkül az örök élet lehetőségéről nyújtott általános tanítás

szintjére. Konkrétabban fogalmazva: a vagyonnól való egyszeri, teljes és végérvényes lemondás nem tekinthető a követés mindenkire vonatkozó elengedhetetlen felté-telének. A gazdag ifjú története összetettebb és árnyaltabb képet nyújt e kérdésről.

A szakasz egységessége

A gazdagról szóló evangéliumi történet három jelenetre tagolható:

- » a gazdag kérdése az örök élet feltételéről, elhívása és bukása (Mk, 10,17–22; Mt, 19,16–22; Lk 18,18–23);
- » tanítás a gazdagságról mint a követés fenyegető, sőt végzetes akadályáról (Mk, 10,23–28; Mt, 19,23–26; Lk 18,24–27);
- » tanítás a lemondás és követés jutalmáról (Mk, 10,29–31; Mt, 19,27–30; Lk 18,28–30).

A szinoptikus evangéliumok mai szövegállományát tekintve e három szakasz egység-essége vitathatatlan. Önálló elbeszélésként csakis az első jelenet állhatná meg a helyét némi kiegészítéssel.³⁴ A második, a gazdagság veszélyéről és a gazdagok esélytelen-ségéről szóló rész önálló egységként elképzelhetetlen. A legkézenfekvőbb szituáció, amelyben e tanítás elhangozhatott, éppen a gazdagról szóló megelőző egység. A har-madik jelenet, a lemondás és követés jutalmát taglaló tanítás talán más élethelyzetbe is beleillene, mégis kiváló folytatása és lezárása a teljes eseményornak.

A történet első és második jelenete közt a tematikus kötelék a gazdag bukása, illetve a gazdagok számára nehéz, sőt eleve sikertelenségre ítélt kísérlet az Isten orszá-gába való bejutásra. Az első és harmadik jelenet kapcsolatának kulcsfogalma egyfelől a követés, másfelől a követést lehetővé tevő lemondás. Míg az első jelenet mindkét vonatkozásban negatív példaként áll előttünk, a harmadik egység a tanítványok teljes elkötelezettségéről tanúskodik: ők azok, akik mindenüket elhagyva követték Jézust. A történet egészét szépen szervezi egyetlen koherens egésszé a követés és az örök élet fogalma, hiszen mindkettő hangsúlyos mind az első, mind a harmadik jelenetben, az utóbbi pedig, az örök élet motívuma valósággal keretbe foglalja a történéseket.³⁵ Emellett a második jelenetben az Isten országába való bemenetel, illetve az üdvözülés kifejezések a követés és az örök élet váltófogalmaiként azt tanúsítják, hogy az örök élet – követés – Isten országába való bemenetel – üdvözülés – követés – örök élet szo-ros kapcsolata megadja a teljes eseményor vezérfonalát. Az elmondottak alapján a gazdagról szóló történet lényegi mondanivalóját az egyes részleteknek a nagy egység egészében elfoglalt helye szerint kívánjuk kitapintani.

³⁴ Vö. PESCH: i. m., 135–136.

³⁵ Ld. pl. Mt 19: „Mester, mi jót tegyek, hogy örök életet nyerjek?” (16. v.) „És mindenki, aki elhagy-ta házát vagy testvéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjeit az én nevéért, a százszorosát kapja, és megörökli az örök életet.” (29. v.)

²⁷ Uo., 76.

²⁸ Uo.

²⁹ PESCH: i. m., 136.; Gnllka a Mk 10,17–22-t apophtegmának, bölcs mondásnak tekinti. Véleménye szerint a bölcs mondást a 21. vers tartalmazza. Mivel azonban a szakaszban egy követésre hívó szó is van (22. v.), a perikópa közelebb kerül az elhívástörténet műfajához. Ld. GNILKA: i. m., 84.

³⁰ Ld. különösen Lk 18,24–27.

³¹ Ld. Mk 10,23–27.28–31; Mt 19,23–26.27–30; Lk 18,28–30.

³² PESCH: i. m., 136.

³³ Klaus Berger két külön műfajba sorolja be a Mk 10,17–31-et: a gazdag ifjú történetét is magába foglaló negatív töltetű példa-elbeszélést (Mk 10,17–22) egy ehhez kapcsolódó általános tanítvány-oktatás (Mk 10,23–31) követ. Ld. BERGER, Klaus: *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen – Basel, A. Francke Verlag, 2005, 379–380.

Szinoptikus hangsúlyeltolódások – elemzés

A gazdag ifjú történetét Márk a kisgyermek megáldásáról szóló szakasz után közli, s ebben hűségesen követi őt mind Máté, mind Lukács. A két eseményt leginkább Lukács kapcsolja össze: nem változik sem a színtér, sem a hallgatóság. Márk és Máté némi hézagot hagy a két történet között, mert Jézus közben útnak indul, a kapcsolat viszont kétségtelen. A kontraszt valóban feltűnő a két eset között. Jézus helyreutasítja a tanítványokat: „Engedjétek hozzám jönni a kisgyermekeket, és ne akadályozzátok őket, mert ilyeneké az Isten országa.” (Mk 10,14b) Másfelől ott van a gazdag ifjú, aki az örök életet akarja elnyerni, majd kiderül, hogy alkalmatlan arra. A szomorú fejlemény hallatán Jézus korábban mondott szava kísért: „Bizony mondom nektek: aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint egy kisgyermek, semmiképpen sem megy be oda.” (Mk 10,15)

Márk és Máté úgy indítja az elbeszélést, hogy semmit sem árul el a kérdező kilétéről: egyvalaki (εἷς), egy ember Jézushoz fordul eligazításért az örök élet dolgában. Lukács előkelő embert (τις ἄρχων) említ, valakit, aki rangos, tekintélyes, köztisztviselőként álló személy. Mindhárom evangélista megegyezik abban, hogy a cselekménysor kezdetén a kérdező vagyoni helyzete lényegtelen. Lukácsnál viszont, noha nem döntő szempont, mégis sejthető, hogy egy közmegebecsülésnek örvendő férfi egyben vagyonos is. A Máté, és talán még inkább a Márk előadása szerint éppen ezért annál meglepőbb, hogy a történetek egy adott pillanatában Jézus a teljes vagyonától való megváltásra szólítja fel a hozzá folyamodót, tudva, hogy igencsak tehetős. A váratlan adalék meglepi az olvasót, ahogy minden bizonnyal a beszélgetés fültanúit is. Csak ott és akkor válik világossá a hallgatóság előtt, hogy mennyire a kérdező elevenére tapintott a Mester. Az elbeszélésnek ez a vonása az eset egyedi jellegéről árulkodik.

Márk és Lukács szerint az ember így szólítja meg Jézust: „jó Mester” (διδάσκαλε ἀγαθέ). A tiszteletteljes, de nyájas, kedveskedő megszólítás³⁶ különösen Márk elbeszéléséhez illik. Szerinte ez a valaki futva érkezik Jézushoz, és térdre borul előtte. Lázás igyekezet, hódolat és elragadtatás, ez jellemzi a közeledőt. Jézus elutasítja a megszólítást: „Senki sem jó az egy Istenen kívül.” (Mk 10,18 Lk 18,19) A cselekmény veszít lendületéből, a tekintet Jézusra szegeződik. Máté a szokványos „Mester” megszólítással él, mivel ő a cselekedetet minősíti, mindazt, amit meg kell tenni az örök élet érdekében:³⁷ „mi jót tegyék” (τί ἀγαθὸν ποιήσω)? Márknál és Lukácsnál a cselekedet jelöletlen marad: „mit tegyék, hogy elnyerjem az örök életet?” Tény, hogy a Jézus korabeli zsidó hagyománynak megfelelően mindhárom esetben különös hangsúlyt kap az örök élet cselekedetek útján történő birtokba vétele. A helyzetleírás valóság tartalma hitelt érdemlő. Kegyes izraelita körökben ez nem is történhetett másképp.

36 France megjegyzi: „nem meglepő, hogy valaki Jézust διδάσκαλε-nak szólítja: egyaránt jellemző mind a jóindulatú kívülállók (5,35; 9,17), mind a tanítványok (4,38; 9,38) szóhasználatára. Figyelemre méltó viszont az ἀγαθέ jelzővel való kombinációja: Márk sehol máshol nem mondja egy személyről, hogy ἀγαθός, és azzal, hogy összekapcsolja a διδάσκαλε kifejezéssel (olyan megszólítási formát hozva létre ezzel, amelynek nincs kortárs zsidó párhuzama) azt sugallja, hogy az illető hízeleg, vagy olyan kívülálló, aki szokatlanul pozitív képet alkot Jézusról.” (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.) Ld. FRANCE, R.T.: *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, NIGTC, 2002, 401.

37 LUZ: i. m., 509.

Jézus a parancsolatokra irányítja a figyelmet, a Tízparancsolat második táblájára, ide emelve az első tábla végéről a szülők iránti tiszteletet is. Minden ember legfőbb dolga, hogy maradéktalanul felvállalja és teljesítse erkölcsi és társadalmi kötelezettségeit. A rituális és ceremoniális törvényeket viszont figyelmen kívül hagyja, ahogy máskor is. Márknál és Máténál a második tábla parancsolatainak a sorrendje a héber szöveget követve megegyezik, míg Lukács a Hetvenes fordítás alapján a paráznság tilalmával indítja a sort. A sorrendbeli eltérésnek nincs érdemi jelentősége. Ellenben a lajstrom végén, a szülők iránti tiszteletre utasító parancs előtt Márk, mintegy a tizedik parancsolat helyett beiktatja a „ne károsíts meg senkit” tilalmát. Mivel a megkívánás, a más javai utáni sóvárgás a konkrét tettek szintjén kitapinthatatlan, s ekként ellen-örizhetetlen, Márk e szokatlan módon jelzi, hogy nemcsak a szó szoros értelmében vett tolvajlás vagy rablás tilos, hanem az embertárs javainak az eltulajdonítását célzó bármely kísérlet is, függetlenül a megszerzés módjától,³⁸ legyen az csalás, sikkasztás, zsarolás, visszaélés, hűtlen kezelés vagy a szorult helyzetben lévő embertárs kíméletlen kiszipolyozása. Máté egyedülállóként, mintegy összegezve, a felebarát iránti szeretet parancsával zárja a felsorolást, s így valamennyi parancsolatot a szeretet megnyilvánulásaként értelmezi.³⁹

A kérdező Jézus választ hallva lelkesen közli: „mindezeket megtartottam ifjúságomtól fogva” (Mk 10,20). Az állítás őszinteségét és tartalmának valódiságát egyik evangélista sem vitatja. Márk és Lukács leírása alapján az érintett már felnőtt, érett férfi lehet, túl a harmincas évein. Erre utal az „ifjúságomtól fogva” időhatározós szó szerkezet is. Ezzel szemben Máté kifejezetten ifjú emberről beszél (ὁ νεανίσκος), ezért is kerüli az időtartamra utaló megjegyzést. Míg az előbbi két leírás szerint a férfi már bizonyított, az utóbbi alapján a fiatal ember csak nemrég kezdte el az engedelmességet. Amott egy magabiztos, öntudatos meglett férfi áll előttünk, aki határozottan bejelenti, hogy maradéktalanul eleget tett a törvény parancsolataiba foglalt követelményeknek; itt egy kissé tétova, bizonytalankodó ifjú ember.⁴⁰ Talán ez magyarázza, hogy Máté szerint maga a kérdező, az ifjú tudakozódik esetleges hiányossága, tetteinek fogyatékosága felől: „mi fogyatkozás van még bennem (τί ἐτι ὑστερῶ)?” (Mt 19,20). Csak Márk beszél a Jézus érzéseiről ezen a helyen: rátekintett, és megkedvelte őt (Mk 10,21), mint aki alaposan szemügyre veszi az előtte állót, értékelve határozottságát és őszinte igyekezetét. Ez a viszonyulás jobban illene a Máté olvasata szerinti ifjú emberhez. Máté azonban, ahogy Lukács is, tartózkodik attól, hogy kifejezésre juttassa Jézus érzelmeit. Ezért a Márk szerinti változatban joggal feltételezhetünk egy kölcsönös szimpátiát az érdeklődő és Jézus között. Az már az első pillanatban lelkesen és hódolattal járult a Mester elé, most pedig Jézus tekint rá együttérzéssel, viszonyozva az őszinte közeledést.⁴¹ Mindez arra kötelez, hogy Jézus választ ne tekintsük barátságtalan provokációnak, bármilyen keményen hangzott

38 FRANCE: *The Gospel of Mark*, 402.

39 LUZ: i. m., 513.

40 LUZ szerint Máté az εἰ θέλεις τέλειος εἶναι (ha tökéletes akarsz lenni) szójáttékkal azt kívánja kifejezésre juttatni, hogy ennek az ifjú embernek még felnőtté, tökéletessé (τέλειος), teljes értékű, érett férfivá kell válnia. Ld. LUZ: i. m., 512.

41 FRANCE: *The Gospel of Mark*, 403.

is, nemcsak a kérdező, hanem a szem- és fültanúk előtt is. A válasz őszinte és tárgyilagos; ettől jóindulatú: „Egy hiányosságod van még; Ἐν σε ὑστερεῖ.” (Mk 10,21). Hasonlóképpen szól Jézus Lukács szerint is, rokon értelmű szóval jelölve a fennálló hiányosságot: „Még egy fogyatkozásod van; Ἐτι ἔν σοι λείπει.” (Lk 18,22). Jézus mindkét evangélium szerint a férfi megnyilatkozására válaszol: „Mindezeket megtartottam ifjúságomtól fogva.” Ehhez tehát, Jézus véleménye szerint már csak egyetlen dolgot kell hozzátenni ahhoz, hogy teljes legyen az engedelmisség, hogy megszűnjön az „egy hiányosság”, a még fennálló „egy fogyatkozás”. Sajátosan Mátéra vall, hogy Jézus így válaszol az ifjú kérdésére: „Ha tökéletes akarsz lenni; Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι,” amire mindhárom evangéliumban egyetlen, noha szóállományában különböző, de tartalmában azonos utasítás következik: „add el, amid van, és oszd szét a szegények között”. Ez az egy szükséges a tökéletességhez. Vajon tényleg így áll a helyzet? Hiszen Jézus folytatja a mondandóját: „és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, és kövess engem!” (Mt 19,21). A tökéletességhez elég lehet az az egy dolog, a vagyonról való lemondás. Ennek a jutalma hagyományosan a mennyben eltett kincs (vö. Mt 6,19–21; Lk 12,33–34). Az örök élethez viszont több kell, a Jézus követése. Különös, hogy a szakasz értelmezése során mégis mekkora hangsúlyt kap a tökéletesség gondolata, amely szorosán kötődik a vagyonról való lemondáshoz, de feltűnő módon egyben a Jézus követéséhez is. A tökéletesség tehát itt nem a görög felfogást tükröző emberi eszményt jelenti az igazi tudás és az igazi erény értelmében, hanem a parancsolatok maradéktalan, teljes körű betöltését, az Isten iránti engedelmisség teljességét Izráel hagyományának megfelelően.⁴² Figyelemre méltó, hogy egyetlen kifejezés mennyire meghatározza az írásmagyarázatot. Mert noha Márk és Lukács kerüli a tökéletesség szót, de határozottan állítja, hogy a kérdező engedelmisségének a teljességéhez csakis egy, egyetlenegy dolog hiányzott még, a vagyonról való lemondás. „Ha tökéletes akarsz lenni”, áll Máténál, és következik az utasítás a vagyon elhagyására. „Egy hiányosságod van még” (Mk 10,21), „Még egy fogyatkozásod van” (Lk 18,22), olvassuk Márknál és Lukácsnál, majd ugyanaz az utasítás hangzik el, mint Máténál is. Mi a különbség? Egyetlen kifejezés, a tökéletesség fogalma, noha mindhárom evangélista ugyanannak az egy hiányosságnak a megszüntetését emeli ki. Eszerint a tökéletesek jogosultak Jézus követésére? Vagy mégis a követés jelentené a tökéletességet,⁴³ és nem a vagyonról való lemondás? Hagyjuk most nyitva a kérdést.

A kérdező leforrázva távozik. Kivéve Lukácsnál, aki szerint továbbra is marad, hallgatagon, elvegyülve a tömegbe, megszorodva amiatt, amit Jézus kért: hogy adja el vagyonát és ossza szét a szegények között, majd kövesse őt. Ezzel fény derül a meghátrálás okára: ez az ár neki túl magas. Márk jellemző módon megemlíti, hogy Jézus szavára elborult az ember arca – a lelki megnyilvánulás ábrázolása elevenné teszi az elbeszélést. A gazdag eltűnik a színtérről, a felvetődött probléma viszont marad. A következő szakasz ezt taglalja mindhárom evangélista szerint.

42 A tökéletesség (τέλειος) fogalmának magyarázatához ld. LUZ: i. m., 513.

43 Emellett foglal állást LUZ: i. m., 513.; FRANCE: *The Gospel of Mark*, 403.; FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids – Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., *New International Commentary on the New Testament*, 2007, 735.

„Jézus akkor körülnézett” – indítja Márk az újabb jelenetet (10,23) –, majd a tanítványokhoz fordulva szól – jelenti be Mátéval együtt. Lukács szerint Jézus a körülállókhoz szól, mindenkihez, hiszen a gazdagság családsága és a gazdagok problémája kiemelt téma nála. „Milyen nehezen mennek be a gazdagok az Isten országába!” (Lk 18,24) – hangzik mindhárom evangéliumban. Márk itt ismét külön utakon jár. Miután felidézi a tanítványok döbbenetét a hallottak miatt, megismétli Jézus kemény kijelentését, általánosítva, a gazdagok említése nélkül: „Gyermekeim – szól lágyan a Mester –, milyen nehéz az Isten országába bejutni!” Mivel a következő mozzanatban Jézus újból a gazdagokra tereli a szót, az írásmagyarázat rendszerint nem tulajdonít különösebb jelentőséget Márk általánosító közbevetésének, noha jelzésértéke aligha tagadható: Isten országába bejutni nem könnyű dolog, ne bízza el magát senki!⁴⁴ A közbevetés után Jézus szava még súlyosabban csattan: „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak az Isten országába bejutni.” Az ítélet kemény, s a mondat csaknem szó szerint megegyezik az evangéliumokban. A hasonlat képi része elemi erővel fejezi ki, hogy a gazdagnak nem csupán nehéz, hanem egyenesen lehetetlen bejutni az Isten országába. A kijelentés erejét enyhítendő egyes kéziratok κάμιλος-τ olvasnak a κάμηλος helyett,⁴⁵ hajókötelet a teve helyett, de a lényegen ez semmit sem változtat. Éppúgy lehetetlen a tű fokán egy hajókötelet áthúzni, mint amilyen lehetetlen azon a tevének átmenni. A tanítványok, illetve a körülállók döbbenetéről csak Lukács hallgat. Szerinte a körülállók, Máté szerint a tanítványok habozás nélkül felteszik a kérdést: „Akkor ki üdvözülhet?” (Lk 18,26) Márk arról tudósít, hogy ezt a tanítványok kérdezték egymás közt megrökönyödve, tanácstalanul. Ekkor Jézus rájuk tekintett, mármint a tanítványaira – tudósít Márk és Máté. A magyarázatot mindegyik evangélista saját változatban közli. Márk a legrészletesebb: „Az embereknek lehetetlen, de Istennek minden lehetséges.” (10,27) Máté rövidít: „Embereknek ez lehetetlen, de Istennek minden lehetséges” (19,26) A legáltalánosabban Lukács fogalmaz: „Ami lehetetlen az embereknek, az Istennek lehetséges.” (18,27) Márk konkrétan a szóban forgó ügyre, az ember üdvözülésére irányítja a figyelmet, és erőteljesen emeli ki az emberi lehetetlenséggel szemben Isten kizárólagos lehetőségét egy tagadó és egy állító mondattal: Istennél nem lehetetlen az üdvösség, mert nála minden lehetséges. Máté, szintén az üdvösség kérdését állítva a középpontba, egyensúlyt teremt az emberi lehetetlenség és Isten lehetősége között: előbbinek lehetetlen üdvözülni, emberileg, saját erőből ez képtelenség, de Istennek minden lehetséges, értelemszerűen tehát ez is. Lukács az emberlétet egyetemesen jellemző végességre

44 Helyesen jegyzi meg France: a tanítványok joggal vélhették, hogy majd az eszkatonban Isten a szegényeket fogja üdvösségben részesíteni, hiszen Jézus maga is így nyilatkozott korábban róluk (Lk 6,20). E szakasz azonban az üdvözülők helyett arra irányítja a figyelmet, aki egyedül képes üdvözíteni. Ld. FRANCE: *The Gospel of Matthew*, 736.

45 Az egyes evangéliumokban a következő kéziratok olvasnak κάμιλος-τ a κάμηλος helyett: Mt 19,24: 579, 1424; Mk 10,25: f³, 28, 579; Lk 18,25: f³, 579^{vid}, 1424. Ld. ALAND, Barbara – ALAND, Kurt – KARAVIDOPOULOS, Johannes – MARTINI, Carlo M. – METZGER, Bruce M. (hg.): *Novum Testamentum Graece*, 28. Revidierte Auflage, Münster, Westfalen, Institut für Neutestamentliche Textforschung, 2012.

világít rá, szembehelyezve Isten korlátlan hatalmával: minden, ami az ember számára lehetetlen, Istennek lehetséges, így az is, hogy üdvözítsen. A feszültség szinte tapintható. Mert ha a gazdag esélytelen az Isten országára, attól még lehetnének esélyesek. De nem így Jézus: szerinte mindenki esélytelen, különösképpen a gazdagok. De ha nincs egyetlen esélyes sem az emberek között, akkor mi értelme arról beszélni, hogy a gazdagok teljesen esélytelenek? Még sincs semmi összefüggés az emberi vállalás és az Isten országába való bemenetel között? A vagyonról való lemondással sem ért volna célt a gazdag? Akkor viszont miért kellene a gazdagnak vagy bárkinek is lemondania bármiről az Isten országáért, az üdvösségért? A kérdések csupán azt szemléltetik, hogy nincs közvetlen bejárás, ember nyitotta egyenes út az Isten országába egyetlen halandónak sem. Mindent meg lehet tenni érte, mégis hasztalan. A kapocs az emberi tett és az Isten országa, az üdvösség között közvetett, áttételes. Ezért a legtökéletesebbek sem támaszkodhatnak csupán a saját „tökéletességükre”. Jézus világos választ adott erre a dilemmára, amikor így szólt a gazdagnak: „Ha tökéletes akarsz lenni, menj el, add el vagyonodat, oszd szét a szegényeknek, és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, és kövess engem!” (Mt 19,21) Az Isten országába való bejutás feltétele a követés, a többi pedig a követés feltétele. Így volt ez a gazdag esetében is. Csak aki Jézus köréhez tartozik, csak az jogosult az Isten országára. De ennek a következtetésnek a valóságtartalmát még ellenőrizni kell. Ez történik meg a következő alegységben. Vajon tényleg úgy áll a helyzet, hogy aki Jézus köréhez tartozik, az részese lesz az örök életnek?

Péter jól értette a szót: „Íme, mi elhagytunk mindent, és követtünk téged.” A nyílt, egyenes közlés így önmagában önelégültségről árulkodik, amolyan „bezzeg-megnyilvánulásról”.⁴⁶ A szószóló rendkívül büszke a teljesítményükre; a gazdag szégyenszemre alulmaradt. „Bezzeg mi megtettük mindazt, amire ő nem volt képes, sőt annál többet tettünk: elhagyva mindent követtünk téged.” A tanítvány ugyanabba a csapdába esett, mint korábban a gazdag is:⁴⁷ „mindezeket megtartottam ifjúságomtól fogva” (Mk 10,20). Máté az egyetlen, aki Péter tudakoló kérdését is közli, s ebben inkább aggodalom és burkolt számonkérés van a hetvenkedő felhang helyett: „hát velünk mi lesz?”. Ahogy egyébként is, Máté igyekszik enyhíteni a különösen Márkra jellemző kedvezőtlen képet a tanítványokról. Jézus határozott válaszát különbözőképpen örökölték meg az evangéliumok. A legnagyobb egyezés Márk és Lukács között van. A két evangélista szerint Jézus előbb arról szól, amit a tanítványok elhagytak, hogy kövessék őt, majd arról, amit viszonzásként már e jelenvaló életben kapnak, hogy végül az örök életből való részesedés ígéretével zárja a sort. A két lajstrom között azonban több feltűnő különbség is észlelhető. Az elhagyott dolgokról szólva Lukács általánosabban fogalmaz, rövidítve a felsorolást. Szülőkről beszél, nem anyákról és apákról. Márkkal együtt említi a házakat és testvéreket, viszont hallgat a szántóföldekről, de megemlíti a feleségeket. Csupán összegzi, amit a tanítvány viszonzásként kap: „a

sokszorosát kapja vissza már ebben a világban” (Lk 18,30). Márk itt erőteljesebb: „százannyit kap”. Viszont nem teljesen világos, hogy a „százannyit” mire is érti, az e világban kapott javakra: házakra, testvérekre, anyákra, gyermekre és szántóföldekre, üldöztetésekkel együtt, vagy a jövőben elnyerhető örök életre is. Az üldöztetések említése életszerűvé teszi a leírást. Számolni kell azzal, hogy amint Jézust is, zaklatni, gyalázni és bántalmazni fogják követőit, annak ellenére, hogy az új család és javak kárpótlást nyújtanak a lemondásért és a bántalmazásokért. A legfőbb kárpótlás, a legfőbb jó azonban az örök élet. Ez az, ami kizárólag Jézussal együtt, őt követve, és a követésben állhatatosan kitartva érhető el. A „százannyit” mennyiséghatározó csak jelzi a kárpótlás felfoghatatlan bőségét.⁴⁸

A jelenvaló világban elhagyott javak ügyében Máté Márkhoz csatlakozik. A két lajstrom csaknem azonos. A kárpótlásként kapott javakról viszont csak ennyit mond: „a százszorosát kapja” (19,29). Azért van ez így, mert Máté mindenekelőtt Isten új világára, és abban is a tanítványok méltóságára figyel. Őt kiváltképpen az eszkatologikus jutalom foglalkoztatja. Az Emberfia eljövetelkor – írja – a tanítványok is egy-egy trónszékbe ülnek, és ítéletet tartanak Izráel tizenkét nemzetsége fölött (19,28). A kép nehezen értelmezhető. Vajon csak a Tizenkettőre vonatkozna az ígéret, vagy Jézus minden követőjére? Jézus Péternek válaszol, a Tizenkettő képviselőjének, de általában szól az őt követőről. Viszont tizenkét trónszéket említ, s ez összezavarja az értelmezőt. Általában itt annyi mondható, hogy a végső ítélet célja a tizenkét törzs helyreállítása, illetve a világ újratereztése (παλιγγενεσία) lehet, amelyben a Tizenkettő megkülönböztetett szerepet kap.⁴⁹ A százszoros jutalom minden követőre érvényes.

Térjünk ki még egy pillanatig arra, hogy miért is jutalmazza Jézus javakkal már itt, és örök élettel majd gyakor az őt követőket. Márk szerint azoknak jár jutalom, akik mindent elhagytak „énértem és az evangéliumért” (ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ [ἐνεκεν] τοῦ εὐαγγελίου); Máté szerint: „az én nevemért” (ἐνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος), Lukács szerint: „az Isten országáért” (ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Márk szerint Jézus jövetele az evangélium, így Jézus maga az evangélium, aki meghirdeti, tanítja és cselekszi, végül engedelmisségével betölti az Isten uralmának új rendjét. A hangsúlyeltolódások ellenére ebben valamennyi evangélista egyetért.

Lukács az örök élet ígéretével zárja is a történetet, hogy a harmadik szenvedés-jövendöléssel újra kijelölje Jézus útját. Márk és Máté szerint Jézus egy talányos bölcs mondással zárja mondandóját: „De sok elsőből lesz utolsó, és utolsóból első.” (Mk 10,31; Mt 19,30) Márknál a mondásnak pozitív töltete van. Jézus Isten országának új rendjét állítja a hallgatóság elé egy epigrammaszerű megnyilatkozásban. Az eddig természetesnek tartott értékek elvesztik prioritásukat, s ebből a tanítványok már ízelítőt is kaptak a második szenvedésjövendölést (9,31) követő rangkérdésről folytatott vitában (9,35). Rájuk nézve ez a mondás most azt jelenti, hogy nem a gazdagok kapnak lehetőséget az Isten uralmában való részvételre, amint az a társadalmi konvenciók alapján várható, hanem az egyszerű emberek, amilyenek a tanítványok is. Viszont előre tekintve a harmadik

46 Ld. pl. FRANCE: *The Gospel of Mark*, 407.

47 Bovon külön felhívja a figyelmet a Péter közlése elején álló nyomatékos „mi” névmásra, mely szembeállítja a tanítványokat a gazdag ifjával, és a teljesítményük miatti büszkeségéről árulkodik: „Íme, mi otthagytunk mindent, és követtünk téged.” Ld. BOVON: i. m., 237.

48 További magyarázathoz ld. FRANCE: *The Gospel of Mark*, 407–408.; BOVON: i. m., 237–239.

49 Bővebb magyarázatot közöl LUZ: i. m., 516–517.

szenvedésjövendülésre, arra készíti fel őket, hogy az általuk eddig észlelt új rendnél is komolyabb és mélyrehatóbb változásokkal kell szembesülniük, amibe még a korábban hetvenkedő Péter is belebukhat.⁵⁰ Máté elgondolása az elsők és utolsók változó sorsáról e felől a megközelítés felől érthető. A gazdag ifjú történetét nála a szőlőmunkásokról szóló példázat követi, melyet ugyanezzel a mondással zár, az aktuális helyzetre kihegyezve: „Így lesznek az utolsókból elsők, és az elsőkből utolsók.” (20,16) Az „így lesznek” visszamutat a példázatra, ahol az elsők, a nap első órájában felfogadott munkások azért érzik magukat utolsóknak, méltánytalanul mellőzötteknek, mivel a gazda a fizetésnél egyenlővé tette őket azokkal, akik a munkanap végén, az utolsó órában szegődtek hozzá. Kijózanító lecke ez azoknak, akik már dicsőséges trónon képzelik magukat, mások fölött ítélkezve. Viszont még itt is érvényes: akik Jézus mellett vannak, ha utolsóként is, de ugyanabban a jutalomban részesülnek. Ez az esélytelenek esélye.

Következtetések

Hézagok kitöltése

A gazdag ifjú története a szinoptikus evangéliumok történetmondásának a sajátosságait hordozza magán. A leírás egyszerű, tömör, a megértés szempontjából lényeges adatokat közli, kerüli a terjengős leírásokat és a részletező fejtegetéseket, s ezzel az elbeszélésben hézagokat hagy, amelyeket a magyarázónak kell kitölteni. Ezt a jellegzetességet szem előtt tartva teszünk kísérletet a szakasz mondanivalójának a feltárására. Közben igyekszünk szem előtt tartani, hogy a hézagok hagyta gondolati elemek pótlásánál mindenekelőtt a szöveg sajátosságaira, valamint a szűkebb és a tágabb szövegtörzsekre támaszkodjunk, ideértve a szinoptikus evangéliumok vonatkozó egységeit, egyszerűsített szem előtt tartva a Jézus korának jellegzetes gazdasági, kulturális és szociális viszonyait is.

Örök élet cselekedetéből?

A gazdag az örök élet lehetősége felől kérdezi Jézust, és Jézus rámutat a Tízparancsolat társadalmi-erkölcsi követelményeire. Az Isten iránti engedelmeségnek ezek a mérföldkövei. A hagyományos lajstrom Márknál kibővül. A gazdag elégtétellel nyugtázza, hogy mindazt megtartotta ifjúságától fogva (Márk és Lukács). Ekkor Jézus még egy követelményt támaszt, a vagyonáról való teljes és végleges lemondást, amelyhez egy ígéretet is fűz.

Jézus válaszában az „add el [...] oszd szét [...] kincsed lesz a mennyben” (Mt 19,21) lezárt cselekménysort jelöl, hiszen a követelmény teljesülésével egyúttal az eredmény is adott jövőbeli ígéretként. A gazdag ifjú választ kapott a kérdésére, így hát a történet ezen a ponton le is zárható: ha a gazdag lehetőségei szerint a végsőig menően eleget tett társadalmi-erkölcsi kötelességének, ha ezzel megvalósul az Isten akarata iránti engedelmeség a még fennálló egyetlen hiányosság pótlása folytán, biztosított a megfelelő jutalom is.

Az „örök élet” és a „kincsed lesz a mennyben” hagyományos zsidó szófordulat egyaránt az eszkatologikus jutalomra vonatkozik, noha teljes tartalmi azonosság nem áll fenn a kettő között. A hamis sáfárról szóló példázat után, az esetet a hallgatóság helyzetére alkalmazva így szól Jézus a körülállókhoz: „Én is mondom nektek: szerezetek magatoknak barátokat a hamis mammonnal, hogy amikor elfogy (ἴνα ὅταν ἐκλίπῃ), befogadjanak titeket az örök hajlékokba.”⁵¹ (Lk 16,9) E példa szerint a vagyonról való fokozatos lemondás ajtót nyithat a mennyei örök hajlékba a megtett út végén. Hangsúlyos, hogy amikor minden elfogy, akkor számíthat bebocsátásra a javait önzetlenül szétosztó, a mások javára élő ember.⁵² A gazdag esetében annyi a különbség, hogy Jézus őt azonnali, egyszeri és végérvényes lépés megtételére szólítja fel, míg a jutalom itt is a jövő ígérete marad. Ezen a pontos hangzik el Jézus ajkáról a követésre hívó szó: „azután jöjj, és kövess engem!”. Ez a mozzanat azonban már túlmutat a gazdag ifjú által felvetett problémán, a törvénykövetés útján elnyerhető örök élet megragadásán. Ez egy következő lépés megtételére sarkallja őt Jézus kezdeményezésére.⁵³

Előbb azonban látnunk kell, hogy mit is jelent a javakról való végleges lemondás az örök élet jutalmáért. Az adott kor társadalmi viszonyait szem előtt tartva egy ilyen lépés egyet jelentett volna a teljes kiszolgáltatottsággal. Az egykor tehető emberből nincstelen koldus lesz, egy senki, aki elvesztette státusát, jogait, kiváltságait, kapcsolatait, ha volt, a családtagjait is, akiket ő maga fosztott ki, azokkal együtt, akik az ő asztaláról éltek; megve-tetté, kitalizáltá, idegenné vált a saját korábbi világában, gyűlöletessé vagy gúny tárgyává mindenki előtt, hajléktalan földönfutóvá, védtelenebbé és sebezhetőbbé a kisgyermek-nél, akik szüleik gondjaira vannak bízva (vö. Mk, 10,13–16). Mert ugyan ki törődne még vele? Aki Isten akarát követve végre kíván hajtani egy tettet, hogy teljes engedelmeséget tanúsítva maradéktalanul betöltse a mennyei akaratot, annak készen kell állnia arra, hogy feladja mindenét, beleértve önmagát is, teljesen és feltétel nélkül átengedve és kiszolgáltatva Teremtőjének, létét mindenestől az Ő kezében tudva, bármi történjék is vele.⁵⁴ Olyan

51 Érdemes fontolóra venni Bovon őszinte gondolatait, aki azt latolgatja: elképzelhető-e a javainktól való teljes megváltás már az életünk idején, itt és most, vagy sokkal inkább a halálunk óráját kell értenünk azon, hogy „amikor elfogy”. A következtetése világos: „Mivelhogy a 9. v. az isteni világra tekint, a vég a maga kétértelműségében áll előttünk; a pénz a halálunkkor veszíti el funkcióját: ez az a par excellence óra, amikor az embernek már nincs egy fityngje sem. Az az óra ez, amikor – mint a példázatban – jó, ha számíthatunk a barátainkra.” (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.) Bovon nem esik túlzásba, józanul mérlegel az embert tartva szem előtt. Ld. BOVON: i. m., 81.

52 Joseph A. Fitzmyer itt az anyagiakkal való gondos bánásmódról beszél. Ld. FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel According to Luke X-XXIV*, Garden City – New York, Doubleday & Company, *Anchor Yale Bible 28A*, 1985, 1106.; Joel B. Green az önkéntes, ellenszolgáltatást nem váró, önzetlen adakozásra gondol, a gazdagok és szegények közti valódi társadalmi szolidaritásra, akik egyenlő partnerekként, „barátokként” viszonyulnak egymáshoz. Ld. GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., *New International Commentary on the New Testament*, 1997, 594.

53 Helyesen jegyzi meg Karl Bartha hivatkozva Gnilká: „...éles szemmel felismerte, hogy a követés gondolata itt valami egészen újat jelent, és ez áll a legközelebb az evangélistához”. (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.) Ld. GNILKA: i. m., 90.

54 France helyesen látja, hogy egy önféjű ifjú ember ugyanabban a helyzetben találna magát, mint a Mt 6,25–32 szerint az ég madarai és a mező liliomai, amelyek közvetlenül a mennyei Atya gondjaira

50 FRANCE: *The Gospel of Mark*, 408–409.

lesz, mint Jézus. Mert ez az út a Jézus útja. Nincs, aki bele ne bukna ebbe. Így járt a gazdag is. Ezért nyújt felé Jézus segítőkéz, amikor követésre szólítja fel.⁵⁵ A tanítványok példáján jól látható, hogy a követés ugyan komoly dolog, de nem mérhető ahhoz az úthoz, amelyet Jézus magára vállalt, és egymaga járt végig következetesen, elhagyottan, család, társak, nagylelkű támogatók nélkül, teljesen magára hagyottan (vö. Mk 15,34,b; Mt 27,46b). Találószerűen, hogy a gazdag ifjú története után mind Márk, mind Lukács a harmadik szenvedésbejelentéssel folytatja az evangéliumi beszámolót.

Törvénykövetés vagy Jézus követése az Isten akaratának a betöltése útján

Az elmondottakból következik, hogy a gazdag történetében a vagyonról való azonnali, teljes és végleges lemondás elsődlegesen nem Jézus követésének a feltétele, hanem annak, hogy Isten akaratát maradéktalanul beteljesedjék a törvénykövetés, vagyis a konkrét cselekedetek útján, a mennyi kincsekért. Máté szinoptikus társainál pontosabban és árnyaltabban vázolja a helyzetet. A gazdag ifjú kérdésére: „mi fogyatkozás van még benned?”, Jézus válasza ez: „Ha tőkéletes akarsz lenni...” (Mt 19,20c.21a). A hiányzó egy tett pótlásával beteljesedik, amit Isten az örök életért megkövetel. Ha tehát az ifjú e feltételnek eleget tett, egyúttal alkalmassá válik Jézus követésére is, mivel a kívánalmak ahhoz is adottak. Elszakadt mindenétől, hátrahagyta korábbi életét, és kiszolgáltatva magát az isteni akaratnak elvileg készen áll arra, hogy Jézushoz csatlakozzék: kötöttségektől szabadon szabaddá vált a Jézus számára. Ezért lehet a gazdag történetét, mely szerint egy ifjú ember a törvénybetöltés alapján keresi az örök életből való részesedés lehetőségét, zökkenőmentesen, csaknem észrevétlenül átvinni egy követéstörténet szintjére. Jézus itt mindent egyszerre követel, nem is a Törvény betűje, hanem a teljes önfeladás, az Isten ember iránt támasztott igényének abszolút mértéke szerint. Azonban látni fogjuk, hogy Jézus követésének a feltétele – bármilyen szigorú legyen is – nem fogható ahhoz, amit e történet szerint a gazdagnak az örök életért kell teljesítenie. Hadd ismételjük meg: az ő útja itt az Isten akaratát a végsőkig követni kész ember útja az iránta támasztott követelmény maradéktalan betöltése által, nem pedig a tanítványságé. Az előbbi megállapításoknak természetesen ellene lehet vetni, hogy azért éppen ennyit még a törvény sem követel meg senkitől. Amiről azonban itt szó van, azt Jézus maga követeli meg azoktól, akik a tettek útján kívánják elérni az üdvösséget; az a Jézus, aki igazán tanítja Isten akaratát, messze felülmúlva a törvénybe foglalt rendelkezések mértékét.⁵⁶

vannak bízva a mindennapi szükségletük kielégítése terén. Ld. FRANCE: *The Gospel of Matthew*, 735.

55 Találószerűen fogalmaz Joel Marcus, hogy az olyan céltudatos kötelezettségvállalás, amelyre a gazdag ifjút hívja Jézus, az emberi lehetőségeket tekintve nemcsak a vagyon, hanem az élet elvesztésével is járhat. A márkói közösség tagjai még akkor is más helyzetben vannak, ha üldözöttség (10,30), sőt halálos veszedelemmel (13,12) kell is számolniuk. Mert a követésre hívás, ha az ember elszánja magát arra, nemcsak önmegtagadásból áll, hanem Jézussal a „mennyei kincsek” ígéretéből való részesedéssel is. Ld. MARCUS, Joel: *Mark 8–16*, New Haven – London, Yale University Press, *Anchor Yale Bible Commentary Series 27A*, 2009, 729.

56 SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *Neue Testament Deutsch Ergänzungsreihe 4*, 1989, 72.

A tanítványlétben, a követésben viszont másképp telik be az Isten akarata. Egy alkalommal Jézus anyja és testvérei kint megállva beküldtek érte, és hívták őt. Amikor tudomást szerzett erről, végignézett a körülötte lévőkön, és így szólt hozzájuk: „Íme, az én anyám és az én testvéreim. Mert aki Isten akaratát cselekszi, az az én testvérem és az én anyám.” (Mk 3,34b–35) E rövid epizód alapján egyértelmű, amire Jézus utalt: Isten akaratát azok cselekszik, akik vele vannak, mert akik vele vannak, azok hozzá is igazodnak. A követésben, a tanítványi létben Jézus mellett egyben betelik az Isten akarata is. Ami tehát a törvény útján lehetetlen, az lehetségessé válik Jézus mellett, sajátos módon. Mert ő az, aki maradéktalanul betölti Isten akaratát, a tanítványok pedig, akik mindig vele vannak, ennek lesznek a részeseivé.

A követés feltételei – végleges vagy időleges megváltás a javaktól

Jézus követésének megvannak a szigorú feltételei. A mester rendszeresen felhívja a figyelmet arra, hogy vele tartani komoly dolog, sok lemondással jár. Mégis, ha összevetjük a gazdag ifjú elé tárt egyetlen feltételt azzal, amit a tanítványoknak kellett teljesíteni, szembeötlő különbségeket tapasztalunk.

Jézus elhívja Pétert és András, és ők azonnal követik őt, hátrahagyva mindent (Mk 1,16–17). Viszont semmitől sem kell végérvényesen megválniuk. Megtartják házukat Kapernaumban (Mk 1,29), úgyszintén a hajójukat és halászfelszerelésüket is (Jn 21,3.11), alkalomadtán használják is valamennyit. Péter házában lakott az anyósa, Jézus pedig és a követői rendszeresen menedékre találtak ott. Lévinek megmarad az ügyfélköre, talán a háza is (Mk 2,15). Tanítványokról olvasunk, akik hajót bocsátottak a Jézus rendelkezésére (Mk 3,9). Jézus és a vele lévők többször vendégeskedtek Mária, Márta és Lázár otthonában, Bethániában (Lk 10,38–42; Jn 11; 12,2). Előkelő asszonyokról tudunk, akik anyagilag támogatták Jézust, s vele együtt minden bizonynyal szűkebb tanítványi körét is (Lk 8,1–4).⁵⁷ Itt tehát nem a vagyonról való teljes és végleges lemondásról van szó, sem a családi kötelekektől való végleges megváltásról. Mindez csupán gyakorlati következménye annak, hogy a tanítványok egy időre Jézus mellé szegődtek, és mindenhova követték őt.⁵⁸ Pál később arról ír, hogy Péter, a tanítványok és az Úr testvérei a missziós utakra magukkal vitték feleségüket (1Kor 9,5). A tanítványok tehát felvállalták a hontalanságot, de nem a teljes nincstelenséget. Helyes, ha úgy fogalmazunk, hogy a gazdagnak mindent azonnal és végérvényesen fel kellett adnia, a tanítványoknak pedig Jézus szavára mindent azonnal hátra kellett hagyniuk. Életformájuk sokban különbözött a qumráni esszénus közösség életétől is. Nem kivonultak a világból, hanem benne éltek, sebezhetőbben és kiszolgáltatottabban, mint elhívásuk előtt. Itt nincs szó szerzetesi szegénységről, hanem időszakos hátrahagyásról, ahogy Jézus mondja: „énértem és az evangéliumért” (Mk 10,29).

Történetünk harmadik jelenetében ezért szól Jézus a következőképpen az őt követők földi jutalmáról: „mindaz, aki elhagyta házat vagy testvéreit, anyját vagy apját, gyermekeit vagy szántóföldjeit énértem és az evangéliumért, az százannyit kap: most

57 FRANCE: *The Gospel of Mark*, 400, 407.

58 Uo., 408.; BOVON: i. m., 237.

ebben a világban házakat és testvéreket, anyát, gyermeket és szántóföldeket üldöztetésekkel együtt” (Mk 10,29–30).

Ebből részesedhetett volna a gazdag is Jézust követve. Lukács szerint úgy tűnik, hogy a főembernek még volt némi esélye: az evangélista elbeszélése szerint a gazdag nem távozik azonnal a Jézustól kapott kedvezőtlen válasz hallatán. Még marad, visszavonulva, csendesesen, és mint tanúja a további beszélgetésnek, még nyitva áll előtte a lehetőség a kívánt lépés megtételére.⁵⁹ Soha nem fogjuk megtudni azonban, hogy az megtörtént-e vagy sem. Az evangélium olvasója viszont még élhet a lehetőséggel: lemondani és követni; lemondani, hogy követhessem és vele együtt már most testvéreket, apákat, anyákat, gyermekeket, és akár üldöztetéseket is nyerjek, egykor pedig örök életet.⁶⁰

Ami mégis közös a tanítványok sorsában és a gazdag elé tárt lehetőségben, az az értékrend megváltoztatása, amit Jézus minden követőjétől megkövetel: „Ha valaki hozzám jön, de nem gyűlöli meg apját, anyját, feleségét, gyermekeit, testvéreit, sőt még a saját lelkét is, az nem lehet az én tanítványom.” (Lk 14,26) Máté enyhíti, s egyben értelmezi is a szót, amikor a felsorolásnál a „jobb szeretet” kifejezéssel él (Mt 10,37). Viszont Márkkal együtt mindkét szinoptikus társa tudja, hogy a legkomolyabb feltétel a saját akaratról, az önérvényesítésről, s ezzel együtt a korábbi életéről való lemondás: „Ha valaki én utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztyét, és kövessen engem!” (Mk 8,34) Lukács kifejezésével élve: ha valaki meg nem gyűlöli „még a saját lelkét is” (Lk 14,26), nem lehet a Jézus tanítványa. A gazdagnak ez lett volna az igazi esélye. Csak aki veszni hagyja életét Jézusért (Mk 8,35), az találja meg azt Jézussal újként.

Távol álljon tőlünk, hogy a tanítványok iránt támasztott követelményeket leki-csinyeljük. Csupán arra szeretnénk rámutatni: akinek nem elég mindaz, amit Jézus kötelességévé tesz az őt követőknek, ahogy az például a Hegyi beszédben is előttünk áll, hanem az anyagiaktól való egyszeri, teljes és végleges megváltás kérdését is beemelve gondolkodik a keresztyén életvitel mai lehetőségeiről, félő, hogy nem jut messzebb a felemás és sekélyes megállapításoknál.

A gazdagok és a többiek

Mielőtt rátérnénk a gazdagok problémájának taglalására, látnunk kell, hogy az Isten országa és az örök élet képzete között különbség van. Utóbbi az üdvözültek végső

⁵⁹ GREEN: i. m., 659.

⁶⁰ Figyelemre méltó világossággal beszél erről Bovon: „A tanítvány létét két egymást követő létmód határozza meg, mely megfelel a zsidó és a keresztyén időfelfogás két korszakának. Jézus jelenléte és az Isten országának bejelentése ellenére a teljes fordulat még nem következett be. Az evangélium követői még mindig a jelenvaló világ rendjének vannak alávetve, és még csak várják az eljövendőt. Mindazonáltal ebben az örökölt bináris struktúrában ott van az az új és örömteli helyzet, amelyről Jézus szól: ettől az időtől kezdve az elszenvedett veszteségek bőségesen megtérülnek. Jézus üzenete tehát más, mint a túlvilági boldogság egyszerű ígérete. Ez az itt és most, amelyben bőséges kárpótlásban részesülnek mind Péter, mind azok, akik hozzá hasonlóan elkötelezték magukat Jézus mellett.” (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.) Ld. BOVON: i. m., 238.

állapotáról szól, előbbi a Jézus földi munkásságával már itt és most elkezdődött Isten uralmáról. Noha a két valóság összefügg egymással, lényegét tekintve még sem azonos. Az Isten országa inkább a követéssel társítható. Jézus meghirdeti Isten országának megjelenését, tanítja, példázza új rendjét, jelszerűen felmutatja erejét a gyógyítások és démonűzések során, és embereket szólít követésére, akik közül némelyeket azzal bíz meg, hogy vele együtt Isten uralmának a tanúi legyenek szóban és tettben.⁶¹

Jézus határozottan kijelenti a tanítványok (Márk és Máté), illetve a sokaság (Lukács) füle hallatára, hogy a gazdagok nehezen mennek be az Isten országába, majd a jól ismert szentenciával sarkítva mondja ki ítéletét: „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak az Isten országába bejutni.” (Mk 10,25) Míg az imént még nyitva hagyta a lehetőséget, most szertefoszlat minden reményt.

Nem véletlen, hogy Jézus a gazdagokra tereli a szót, hiszen az előző jelenet alapján magától adódik a téma. Való igaz, hogy a gazdagnak, főként a Lukács szerinti előkelő embernek nehéz Isten uralma alá hajtania magát, különösen, ha ez az uralom a Jézus követésében ölti konkrét formáját. Egész életre elszegődni egy köztisztelőben álló tanító mellé, még ha kivételes és különleges ember is, hallgatni őt, engedelmesen tanulni, Isten akarataként fogadni és tenni minden szavát, feladni a régi értékeket és elfogadni a merőben újat, mely a feje tetejére állítja a világi rendet, egyszerű embereket testvérré fogadni, megosztani velük szálláshelyet, ételt, ruhát, akár szolgálatot is tenni nekik, nem való rátartni, a társadalmi rangjára büszke, parancsoláshoz szokott vagyonos, előkelő embernek. Kilépní az anyagi biztonságból, feladni a komfortos életet, rangot, kiváltságokat, megbecsülést, adott esetben végképp megválni mindezekről, mondhatni, vállalhatatlan. Összehasonlíthatatlanul könnyebb dolga van annak, akinek nincs sok veszténivalója, s remélheti, hogy az új helyzetben nehéz sorsán is könnyíthet. Könnyebb az utolsó kért fillért a perselybe téve teljesen Isten gondjára bízni magunkat (Mk 12,41–44), mint lemondva nagy vagyonról, busás örökségről, jól jövedelmező üzletről vagy hivatalról. Nem véletlen, hogy Jézus közelében főként egyszerű embereket látunk, nem gazdagokat. A követés feltételét gazdag ember aligha teljesítheti. A többiekéről, akik nem tehetősek vagy előkelők, itt hallgat Jézus. Az eset okán csak a gazdagok problémája kerül előtérbe, ami viszont korántsem jelenti azt, hogy másoknak egyszerű vagy éppenséggel természetes lenne bejutni az Isten országába. A feltétel ugyan adott: olyanná kell válni, mint a kisgyermek, akiket Jézus egyszerű sorsú tanítványai sem becstültek sokra (ld. Mk 10,13–16 párh.). Ilyen mélyre süllyedni, helyesebben: ilyen kicsivé válni, mások és önmagam előtt is ilyen jelentéktelenné, feladni minden biztonságot, elengedni minden kapaszkodót, és Istenre, Jézusra ráhagyatkozva önmagamat kiszolgáltatni az Ő akaratának, erre nemigen képes az ember.

⁶¹ Hahn példaértékű keresztyén egzisztenciáról beszél ezzel kapcsolatban, amely azonban nem lehet kizárólagos. Jézus nem követelte meg mindenkitől, hogy az ő üzenetének a hirdetője legyen. Ld. HAHN: i. m., 79.

Az üdvösség kérdése

A hallgatóság joggal szegezi Jézusnak a kérdést: „Akkor ki üdvözülhet?” (Mk 10,26). Mert ha még a gazdagnak sincs esélye, akkor kinek? A korabeli szemlélet szerint vallási szempontból is előnyben van a tehető, vagyonos ember. Ki lenne képes betartani a sokféle törvényt, rendelkezést, rituális és egyéb szabályt, gyakorolni az igazságosság tetteit, ha nem az, akinek anyagi helyzete folytán ideje és tehetsége is van erre? Kinek lenne esélye, ha nem annak, aki már e földi életében is Isten áldását élvezi, még javainak gyarapodásában is?

Jézus felelete ellentmondásosnak látszik, mivel csak a gazdagok esélyét vonta kétségbe az üdvözülésre. A válasz mégis ez: „Embereknek ez lehetetlen, de Istennek minden lehetséges.” (Mt 19,26) A mondat azonban nem enyhíti a gazdagok felett mondott kemény ítéletet, viszont általános értelemben hangsúlyozza, hogy az üdvözülés, az örök életből való részesedés nincs az ember kezére bízva. Csak egyvalaki van, aki ezt megadhatja: Isten maga. Érezhető, hogy a jelenet már a következőt készíti elő. Hadd jegyezzük meg itt ismét: az üdvösség, az örök élet és az Isten országába való bemenetel képzelet közé nem tehetünk egyenlőségeket. Az viszont könnyen felismerhető, hogy az üdvösség (az örök élet) azoké lesz, akik Jézust követik, s ezzel Isten uralma alá kerülnek. Hallva a kemény választ, Péter ezt kérdezi: „Mi elhagytunk mindent és követtünk téged, hát velünk mi lesz?” (Mt 19,27) Jézus, mintha a világ legtermészetesebb dolga lenne, az örök életből való részesedés felől biztosítja tanítványait. Az üdvözítés lehetősége tehát Isten lehetősége, és Ő azokat részesíti abban, akik Jézust követik. Konkrétan és a kapcsolat legközvetlenebb szintjén ez azt jelenti: azok üdvözülnek, akiket Jézus elhív – szava hatalmával mintegy bekényszerít – az Isten országába, és meg is tart az Ő uralma alatt a vele való közösség folytán. Ezzel e történet az üdvösség dolgát kizárólag a Jézus kezébe helyezi. A teológiai mondánivaló tetemes: csak Isten az, aki üdvözíthet, és ez annyit jelent: csak Jézus által van üdvösség, tehát: csak Jézus üdvözíthet. Ennek a feltétele a követés.

Kitekintés

A gazdag ifjú története nem fogható fel olyan kísérletként, amely megpróbálja összebékíteni a cselekedetéből való igazságot, tökéletességet a követés gondolatával.⁶² Ez azt jelentené egyfelől, hogy az ember képes teljesíteni a feltételeket, tehát önmaga is elérheti a kitűzött célt, az örök életet, míg másfelől mégis úgy tetszene, hogy minden Istentől, Jézuson múlik. Ezt az ellentmondást még a legkifinomultabb magyarázat sem képes összebékíteni. A gazdag ifjú történetének nem is ez a szándéka. Figyelembe véve az eset egyedi jellegét, a jelenet spontaneitását és az elmondottak lényegi és tartalmi sajátosságát, azt mondhatjuk tehát: Jézustól távol áll, hogy a zsidó hagyomány tettekre épülő igyekezetét összekapcsolja a tanítványság és a követés ügyével az örök

élet elnyerése tekintetében. Jézus a kettőt nem összekapcsolja, hanem elválasztja. Sokkal inkább arról van szó, hogy miután Jézus felmutatja Isten radikális igényét a teljes ember iránt, segítő kezet nyújt a gazdagnak ahhoz, hogy örökébe léphessen az áhított üdvösségnek. Ez valósulhat meg a Jézus követésében. A tanítványokkal folytatott beszélgetésből kitévő, hogy ez az egyetlen járható út minden embernek.

A Máté szerinti változatban a felebarát szeretetére vonatkozó kitétel (Mt 19,18) alapján elhamarkodott következtetés lenne a vagyonról való teljes lemondást a szeretetparancs méltó beteljesítéseként, a szeretet végső, felülmúlhatatlan, egészen radikális megnyilvánulásaként értelmezni. Ha nem is tartjuk szem előtt, hogy a szegények ideig-óráig való megsegítése mellett milyen kárt is okozott volna a gazdag (szeretettől?) a családjának, akiktől mindent elvett, érdemes felfigyelnünk arra, hogy a szeretetről szólva a szinoptikus evangéliumok Jézusa megelégszik ennyivel: „szeresd felebarátodat mint önmagadat” (Mt 22,39 parh.). Amit Jézus az ifjútól megkövetel – ha a Mt 19,18 alapján valóban a szeretetparancs radikális betöltésének tekintjük a vagyon eladását és a vételár kiosztását a szegények között –, az a János szerinti evangélium Jézusára emlékeztet, aki így szólt a tanítványaihoz: „Az az én parancsolatom, hogy úgy szeresétek egymást, ahogyan én szerettelek titeket. Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja barátaiért.” (Jn 15,12–13) Jézus itt egyértelműen önmagára utal: ő az, aki életét adta a barátaiért. Ezt valóban nevezhetjük a szeretet végső, felülmúlhatatlan és radikális megnyilvánulásának, amely viszont még az ellenségeihez is kíméletes (Lk 23,34). Hadd idézzük ezen a helyen Pál szép bizonyosságtételét is a mindent felülmúló, radikális szeretetről:

...a reménység pedig nem szégyenít meg, mert szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adott Szentlélek által. Mert amikor még erőtleneke voltunk, a rendelt időben halt meg Krisztus az istentelenekért. Még az igazért is aligha halna meg valaki, bár a jóért talán még vállalja valaki a halált. Isten azonban a maga szeretetét mutatta meg irántunk, mert Krisztus már akkor meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk. (Róm 5,5b–8)

Az e világi rend és értékek felől nézve ez a szeretet felettebb gyanús, mert példátlan, s ezért megfoghatatlan, kiismerhetetlen. Pál így vall erről: „...a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak ugyan megütközés, a pogányoknak pedig bolondság...” (1Kor 1,23). Olyan szeretet ez, amely csak a megváltottakat, az üdvözülöket ejti ámulatba és nyugözi le, akik előtt Isten Szentlelke feltárta Krisztus titkát teljes mélyégében (1Kor 2,6–13).

Mit is követel tehát Jézus? Hadd álljon itt végsőként Ferdinand Hahn magvas összefoglalója a Jézus követéséről. Hahn két alapvető kérdést vet fel ezzel kapcsolatban:

- » vajon Jézus mindenkitől megkövetelte-e, hogy követőjévé váljon, és hogy
- » vajon mindenkitől mindent megkövetelt-e, aki kész volt a nyomába szegődni?⁶³

62 Ezt az elgondolást képviseli Bovon: „E verseknek az a funkciója, hogy feloldjanak egy logikai, sőt teológiai ellentmondást: Hogyan egyeztethető össze az emberek számára elérhetetlen és kizárólag Istentől függő üdvösség az emberek számára elérhető üdvösséggel, amelyet Isten ad az isteni követelményeknek megfelelő élet jutalmaként?” Ld. BOVON: i. m., 229.

63 HAHN: i. m., 79.

A válasz erre így hangzik:

Jóllehet Jézus követése teljes embert kíván – mivelhogy ő totálisan igényt tart az emberre –, az mégsem értendő holmi szabályrendeletnek való megfelelésként, de nem gondolható el egyfajta tökéletességi ideálként sem, amelyhez az embernek igazodnia kellene. Esetről esetre különbséget kell tenni aközött, ahogy a követés konkrét formát ölt. Ami azonban döntő, hogy semmilyen földi, e világi akadály nem tarthat vissza attól, hogy kövessük Jézust abban, amire minket elhívott, amint az a Mk 10,17–22 alapján látható. Ehhez még vegyük hozzá azt is, hogy a követés nemcsak rendkívüli élethelyzetekben valósulhat meg, ez pedig azt jelenti, hogy a mindenkori életforma nem dönthet arról, hogy valaki jó vagy kevésbé jó tanítványa Jézusnak. Aki Jézus hívó szavára igennel válaszol, azt Ő teljes mértékben igénybe veszi; mindenki teljes engedelmisséggel tartozik, függetlenül a konkrét következményektől. Eszerint tehát Jézus minden követelménye minden emberre egyaránt vonatkozik, de ő nem követel meg mindenkitől egyszerre mindent.⁶⁴

ABSTRACT

Jesus' radicalism is based on the fact that the pious religious image we have of Jesus is fundamentally different from the image Jesus Christ had as a historical person. Radicalism was never strange to the Old Testament prophets and is thus intrinsic to Jesus' prophetic role. It is also fundamental that prophetic radicalism should manifest itself towards the internal institutions of religion: priests, Levites, Pharisees, etc. The question is how to highlight parallels between the religious conditions of that current age and those of days. Understanding the Greek language's duality of tempus and actio brings us closer to the message of Jesus two thousand years ago, which is still relevant today.

KEYWORDS: time, anomaly, Jesus, radicalism, prophecy

Bevezetés: Jézus radikalizmusa

A kegyességi gyakorlatban Jézus Krisztus a beteljesedett próféciák jegyében leginkább az ézsaiási „szenvedő szolga” szerepében tűnik föl.¹ Ezt a képzőművészetén túl mára a filmművészet több alkotása is megragadta, például Franco Zeffirelli klasszikus Jézus-filmje. Ennek ellenére számos próbálkozás született már arra, hogy az igazi Jézus emberi kinézetét rekonstruálják.² Jelenleg az orvosszakértői vélemények alapján Jézus egy izmos, egészséges, de nem túl magas (150–165 cm), a saját etnikumának jegyeit magán hordozó férfiú lehetett 30–33

Kormos Erik

**„TÉRJETEK MEG...”
AZ AKKOR ÉS
A MOST IDŐ-
ANOMÁLIÁJÁNAK
FELOLDÁSA**

⁶⁴ Uo. (Fordítás a tanulmány szerzőjétől.)

¹ REVENTLOW, Henning Graf: Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53, in BELLINGER, W. H. – FARMER, William R. (eds.): *Jesus and the Suffering Servant*, Eugene, Wipf & Stock, 1998, 23–38.

² Milyen volt Jézus?, *444.hu*, 2022. 12. 24. URL: <https://pendulum.444.hu/2022/12/24/milyen-volt-jezus> Utolsó letöltés: 2024. 05. 14.

éves korában. Ez teljesen ellentmond annak a kegyes hagyománynak, amely sokak hitvilágában ott él, illetve a képzőművészetek ihletője volt évszázadokon át.³

Nincs ez másképpen a teológiában végzett kutatások eredményét illetően sem. Christian Theodorus Vriezen (1899–1981) ószövetségi teológiájában az első legalább 30 oldalt az Újszövetség születésének szenteli.⁴ Szerinte Jézus radikális prófétai üzenettel fordult a nép felé. Ebben a radikalizmusában leginkább Hóseás prófétára hasonlít.⁵

Nem olyan párhuzamról van szó, amelyet meg lehet jelentetni a nyomtatott Bibliáink citátumai között, hogy mely mondat felel meg a Hóseás könyvében valamely evangéliumi logionnak. Leginkább az emberi karakterek hasonlósága és a kritikai attitűd tekintetében lehet párhuzamot vonni: Hóseás perlekedik a néppel, ahogyan Jézus is teszi. Egyes kijelentéseiből pedig arra lehet következtetni, hogy egyáltalán nem nyájas és szelíd szavakkal szólította meg a hallgatóságot. Néhány példa:⁶

Hóseás: Megszólítja a papokat és Izráel házáat: „Halljátok meg ezt, ti papok! Figyeljete, Izráel háza! ...” (Hós 5,1)

Jézus: „Jeruzsálem, Jeruzsálem, aki megöled a prófétákat, és megkövezed azokat, akik hozzád küldettek... (Mt 23,37)

Hóseás: „Efráim vétkéről és Samária gonoszágáról beszél...” (Hós 7,1)

Jézus: Jeruzsálemet siratja és Sodoma Gomora elviselhetőbb ítéletéről beszél, azokhoz a városokhoz hasonlítva, ahol nem fogadják be Jézust és a tanítványait. (Mt 11,21)

Hóseás – szerinte Izráel „paráznalkodással elszakadt Istentől” (Hós 9,1)

Jézus pedig „parázna és gonosz nemzettségről” beszél (pl. Mt 12,39), amely jelet kívánna, de nem érti az ő jeleit.

3 A Jézus-ábrázolások nem csupán etikai kérdéseket vetnek fel, hanem a II. Niceai Zsinaton (787) preferálta is az egyház, hogy miénél szélesebb körben terjesszék a kegyes Krisztus képét: Jézus Krisztus ábrázolása, in *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest, Szent István Társulat, 1980. URL: <https://lexikon.katolikus.hu/J/J%3%A9zus%20Krisztus%20%C3%A1br%C3%A1z%C3%A1s.html> Utolsó letöltés: 2024. 06. 12.

4 VRIEZEN, T. Ch.: *An Outline of Old Testament Theology*, Newton Centre, Charles T. Bradford Company, 1966, 2–10.

5 Hasonló gondolatokat vet föl: GIDDENS, Donald Louis: *Jesus in the Minor Prophets. Hosea – Malachi*, Greenville, Lulu, 2005, 19–20.

6 A megadott példák tekintetében nem teszünk különbséget a Q forrásnak megfelelően a redakció és a logia között. A szinkronikus megjelenést, illetve a kánonkritikai megközelítést vesszük alapul: WALL, Robert W.: Canonical Criticism, in PORTER, Stanley E.: *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Boston – Leiden, Brill, 2002, 291–312.

Ez a radikalizmus gondolkodásra serkent bennünket: vajon mi áll Jézus igehirdetéseinek hátterében, illetve honnan ered a kegyes hagyomány,⁷ amely próbál egy nyájas, szelíd Jézus-képet festeni?⁸

Isten országa eljövételének a fenyegetése

A radikalizmus megnyilvánulásának egyeik legerőteljesebb formája a „térjete meg (μετανοείτε)!” felszólítás. A μετανοέω, amennyiben a zsidó népnek, de legfőbbsképpen a vallási vezetőknek szolt, a legszigorúbb intésnek minősült.⁹ Ennek a felszólításnak pedig két arculata van: 1) az itt és most mellett a 2) hogyan. Az egyik *időhatározói*, a másik *módhatározói* értelmű.¹⁰

Nem árt megjegyezni, hogy a μετανοείτε így, *imperativusban* mindössze háromszor jelenik meg az egész Újszövetségben (Mt 3,2; Mt 4,17 és Mk 1,15),¹¹ ebből kétszer hangzik el Jézus szájából Máté és Márk szerint, egyszer pedig Keresztelő János megtérésre hívó prédikációjának részleteként került lejegyzésre. Keresztelő általában szólítja meg a népet, de a Mt 3 szövegéből tudjuk, hogy vallási vezetők is mentek kíváncsiskodni a Jordán partjára:¹² vajon ki lehet az a János?¹³ – Ebből pedig lehet arra következtetni, hogy Keresztelő nekik is szánta radikális, megtérésre hívó, kimondottan parancsoló üzenetét.¹⁴ A Mt 4,17 szerint, amikor Jézus kezdte hirdetni a megtérésre hívó üzenetet, kezdetben a „Jordánon túli (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן)¹⁵ terület”, Galilea (ill. a Dekapolisz) volt a cél. Mivel ott történt gyógyítási narratívákat rögzítettek az evangélisták, vélhetően Máté azt indirekt módon szánja a zsidóságnak: Jézus tanítványait is onnan hívja el (Mt 4,18–22).¹⁶ Hasonló a helyzet a Mk 1,15-ben is. Ez pedig azt jelenti, hogy

7 A témát kiválóan összegzi: VERMES Géza: *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Budapest, Osiris Kiadó, 2005, 139–210.

8 HAASE, Wolfgang: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung*, Band II., Berlin, Walter de Gruyter, 1982, 55–60.

9 VARGA Zsigmond: *Görög – magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 621–622.

10 LIDDEL, Henry George – SCOTT, Robert: *Greek – English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1843 (Reprint, 1961), 1115.

11 A Bible Works 7.0 kereső szoftver eredményeképpen, illetve: PERSCHBACHER Wesley J.: *The New Analytical Greek Lexicon*, Massachusetts, Hendrickson, 1994, 273.

12 GIBSON, Shimon: *Keresztelő János barlangja. Az evangéliumi történet történelmi valóságának első régészeti bizonyítéka*, ford. BOROS Attila, Debrecen, Gold Book, 2004, 126–156.

13 THEISSEN, Gerd: *A Theory of Primitive Christian Religion*, London, SCM Press, 2003, 240–245.

14 Nem kizárt, hogy a héber jussivus állhat a háttérben: KORMOS Erik: *Az újszövetségi írásmagyarázat kézikönyve*, Pécel, Adventista Teológiai Főiskola, 2024, 235–238.

15 A frázis átvitt értelemben a zsidóság számára azt a területet jelentette, ahol már „félni kellett” az idegenektől. Jelentősége, hogy az Ószövetségben a Genezistől egészen az 1Sámuelig összesen -27szer fordul elő. A zsidó közösségekben (messiáshívó zsidók) között ma használatos héber Újszövetségben is ezt a frázist használják a nevezett helyeken: SOCIETY FOR DISTRIBUTING HEBREW SCRIPTURES (ed.): *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ (in Biblical Hebrew Language)* - עברית מלשון יון ללשון עברית, Middlesex, The Society for Distributing Hebrew Scriptures, 1993.

16 CASPARI, Chretien Edouard – EVANS, Maurice, J. Maurice: *A Chronological and Geographical Introduction to the Life of Christ*, Eugene, Wipf & Stock, 2023, 77–106.

ez is inkább a zsidóság felé szóló üzenet, nem pedig a pogányságnak szánt egyértelmű parancs,¹⁷ amely nekik mutatná be Jézust.

Ezzel egyetemben a μετανοείτε olyan kifejezés, amelynek átvitt értelmű áthallásos jelentései voltak, s amelyeket ismerhettek az intertestamentális időszakból.¹⁸

Ha a Makkabeusok szabadságharcától számolunk Jézus koráig, legalább 150 messiás(ön)jelöltet jegyeztek fel.¹⁹ Legtöbbjük programja a „szabadítsuk fel Izraélt az elnyomó hatalom alól” volt.²⁰ Ebbe tartozott az adófizetés kérdése is, amely később, de nem a Makkabeus háború következményeként, az Augustus császári érában a tartományok vonatkozásában nem volt több, mint 2,5%. Az ez elleni rebellió nagyon is radikálisnak és értelmetlennek tűnik mai szemmel nézve.²¹

Jézus korára változott a helyzet: rosszabb lett, de ezt elsősorban a helyi zsidóság önmagának köszönhetette.²² Az adóvisszatartás a helyi adók összegének növekedését vonta maga után, csakúgy, mint a lázadások radikális hangneme. Így születtek meg a korabeli „behajtó cégek”, amit például Zákeus vagy Lévi Máté testesít meg az evangéliumokban. Ha haszonra akartak szert tenni, értelemszerűen többet kértek, mint az állam.

Ebben az összefüggésben nem túlzás azt mondani, hogy a μετανοείτε felszólítás az áthallással együtt hasonló lehetett, mint a mi kultúránkban Petőfi Sándor *Talpra magyar!* – kijelentése. Különösen akkor, ha anakronisztikusan a későbbi korokban használják azt lázításra, megfosztva eredeti értelmétől.²³ Elkerülte-e vajon Jézus annak a lehetőségét, hogy félreértsék, és lázítással vádolják, vagy hagyta az emberekre a döntést, szabad utat hagyva a félreértéseknek is, amelyek végül Jézus perében vádként voltak felróhatóak ellene?

Erre a μετανοείτε módhatározói vonatkozásai adhatnak választ.

A Makkabeusok korában szerepet játszott a „szabadság” az „adófizetés” kérdéséhez való sajtáságos hozzáállás attitűdje²⁴ és a fegyveres konfliktus, amely túlzás nélkül

mondható gerillahozzáállásnak is, ha a zelóták és a szikáriusok cselekedeteit nézzük.²⁵ A kegyesség táplálta Jézus-kép esetében egyértelműen azt mondhatjuk, hogy Jézus szabadságra való buzdítása lelki értelmű, az adófizetés tekintetében pedig inkább „császárpárti” (idézőjelesen!) volt, a fegyveres felszabadítás tekintetében pedig teljes egészben antimilitarista szemléletet vallott.²⁶

Ezzel egyidejűleg felvetődik néhány kérdés: a kegyes vallásos tanításhoz tartozik, hogy Jézus szabadságra való buzdítása lelki értelmű.²⁷ Az evangéliumok ezt sugalmazzák, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ezt utólagosan az evangélisták szerkesztése láttatja így velünk. Különösen János evangéliumában fogalmazódik meg: „az én országom nem e világból való...” (Jn 18,36) – de mint általában elfogadott tény, ez az evangélium ad a legkevésbé objektív képet a történelmi tényekről.²⁸

Ugyanez a helyzet az adófizetés kérdésével is. Két ízben találunk erre vonatkozó jézusi logiont. Az egyik híres szlogenné vált, hamar beépült a hagyományba: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré...” (Lk 20,25), a másik a Mt 17-ben a kapernaumi templomadó esete, amely burkolt célzás arra, hogy a régi rendelkezést be kell tartani, akkor is, ha a lévitáknak szánt adóról van szó, és akkor is, ha az állam által szedett egyéb sarcról.²⁹ Kérdésünk: ez az adófizetés-párti megnyilvánulás mennyire tartozik ahhoz a jézusi etikához, amelyet utólagosan a kereszténység akart látni benne, s mennyire tükröz valós képet a korhű adatokhoz képest?³⁰

Ha pedig Jézus valóban antimilitarista szemléletet adott a tanítványainak, felvetődik az újabb kérdés, hogyan került a tanítványok kezébe kard az utolsó este? (Lk 22,38) Egyesek Iskariótes Júdás személyével magyarázzák, aki ez esetben Szikariótesz Júdás lenne (Júdás a szikárius).³¹ Ez választ adna arra is, hogy a Zelóta Simon, Jézus egyik tanítványa (Lk 6,15; ApCsel 1,13) hogyan kerül a belső tanítványi körbe.³² Ezzel egyetemben azonban továbbra is ott marad a kérdés: ha Jézus annyira befolyásos volt a saját tanítványi körében, közvetlen követői miért hallgattak a radikális hangokra is?

E kérdések a görög idő versus világ szemlélettel és a héber versus görög idő fogalmával válaszolhatóak meg.

17 Ezt itt különösen is fontosnak tartom megjegyezni: egy mostanában magyar nyelven is megjelenő, várhatóan népszerű oktatási és tudományos segédanyag ennek az ellenkezőjét állítja: STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája*, 2. kötet, *A páli iskolától A jelenések könyvéig. A kánon kérdése és a Szentírás magyarázata*, ford. Koczó Pál, Budapest, Kálvin Kiadó, 2024, 133–147.

18 PARK, Eung Chun: *The Mission Discourse in Mathew's Interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, 93–105.

19 HORBURY, William: *Messianism Among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*, London – New York, T&T Clark, 2003, 35–64, 125–156.

20 ASHLA, Reza: *A zelóta. A názáreti Jézus élete és kora*, ford. JUTAI Péter, Budapest, Scolar Kiadó, 2014, 11–31.

21 GONZÁLEZ-VILLAESCUSA, Ricardo: *Cities and Territories of the Western Roman Empire. 4th Century BC to 3rd Century AD*, Abingdon, Routledge, 2024, 35.

22 TISCHLER, Nancy M.: *All Things in the Bible: An Encyclopedia of the Biblical World*, Volume 1-2., Bloomsbury, Greenwood Press, 2006, 599–600.

23 Lásd a 2024-ben megjelent *Most vagy soha!* című film médiavisszhangját, kritikáját, illetve azokat az áthallásokat, amelyek miatt nem aratott osztatlan sikert: Tovább zuhant a 6 milliárdos Petőfi-film nézőszáma *port.hu*, 2024. 04. 03. URL: <https://port.hu/cikk/mozi/tovabb-zuhant-a-6-milliar-dos-petofi-film-nezoszama/article-100864> Utolsó letöltés: 2024. 05. 15.

24 ASHLAN: i. m., 105–112.

25 JAGERSMA, H.: *Izrael története*, 2. kötet, *Nagy Sándortól Bar Kochbáig*, ford. CZANIK Péter, Budapest, [k. n.], 1991, 112–119, 127–130.

26 KAUFMAN, Donald D.: *What Belongs to Caesar? A Discussion on the Christian's Response to Payment of War Taxes*, Eugene, Wipf & Stock, 1969, 17–32.

27 WILSON, Loren Henry: *Free Will and Predestination*, Bloomington, Xlibris Publications, 2011, 21–27.

28 STUHLMACHER: i. m., 214–244.

29 DOUMA, J.: *A Tízparancsolat*, ford. CZANIK Péter, Budapest, Iránytű Kiadó, 1994, 41–44.

30 BARTON, Bruce – COMFORT, Philip – OSBORNE, Grant – TAYLOR, Linda K. – VEERMAN, Dave: *Life Application New Testament Commentary*, Carol Stram, Tyndale House Publ. Inc., 2001, 339–342.

31 FABINY Tamás: *Júdás, az elveszett tanítvány*, Budapest, Luther Kiadó, 2023, 27–36.

32 MEISER, Martin: *A kárióti Júdás egy közlünk*, ford. GERCSI Kálmán, Szeged, JATE Press, 2021, 34–38.

Az „Isten országa” kifejezés időanomáliája

A μετανοείτε felszólítás időanomáliáját a „mert elközelített Isten országa (ἤγγικεν ὁ ἰησοῦς βασιλεία τῶν οὐρανῶν)” indoklás okozza. Az ἤγγικεν (perfectum) azt jelenti, hogy vagy éppen a határán állunk, vagy éppen most léptünk bele.³³

Az időanomália problémáját nem lehet egyértelműen megoldani a „már igen – még nem” teológiájával. Frank Stagg *Újszövetségi teológiájában* azt írja,³⁴ hogy a görög tempusok és aspektusok összetett rendszerében összesen 15 féle igeidő összefüggésében értelmezhető az „eljövendő” vagy éppen „már jelenlévő” Isten országa, amit Jézus a megtérés sürgetésének indoklása gyanánt használ.³⁵ Ez pedig a gyakorlatban azt jelenti, hogy bizonyos nemcsak a múlt számára szolgál olyan tanulságokkal, amelyeket történelmi szempontból értelmezhetünk, hanem akár átnyúlhat a jelenbe is, ami pedig bennünket, különösen egyházi személyeket (sic!) szólít fel, a néppel egyetemben.

A tizenötféle tempus – igeidő árnyalata egy kissé erős túlzásnak tűnik. Valószínűbb, hogy egy görög retorikai gondolatalakzat áll a háttérben, amelyet a nyelvészettudományban *translatio temporum*nak (más néven: metasztázis) nevezünk. Ennek lényege, hogy az igeidők egymás után következő természetesen tűnő rendjéhez képest „csúsztatást” vagy ugrást találunk. E stílusalakzatnak három tipikus formája ismert:³⁶

- 1) jelenben történő, de nem a jelenben lévő dologról való beszéd,
- 2) az elmúlt dolgokról jelen időben történő számadás,
- 3) az eljövendő dologról jelen időben való megnyilvánulás.

Ezt az alakzatot a magyar irodalom számos neves alakja használja, retorikai jártasságát bizonyítva. Pl. Vörösmarty Mihály *A Guttenberg-albuma* című versében:³⁷ „Majd, ha kihull a kard az erőszak durva kezéből...”

Nyelvhelyesség szerint *Ha kihull a kard...* lenne, még akkor is, ha ezt a nyelvérzékünk nem tartja hibának, habár ez egy conditionalis (feltételes) mondat, amelybe a magyar nyelvi szabályok szerint nem kell jövő idejű segédigét (ti. „majd”) tenni.

Ezeknek a típusú alakzatoknak lényege,³⁸ hogy nem definíciók formájában fogalmazzanak meg tanításokat, hanem olyan narratívákba rejtve, amelyek tartalmazzák a stílusalakzatokat,³⁹ ez esetben metasztázist, vagyis az igeidő csúsztatását.

33 BINNICK, Robert I.: *Time and the Verb. A Guide to Tense & Aspect*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 17–26.

34 STAGG, Frank: *Újszövetségi teológia*, ford. GERZSENYI László, Budapest, TCM, 2007, 127–128.

35 A tempus-aspektus kérdéshez ajánlom a mostanában megjelent monográfiám ide vonatkozó részét: KORMOS: i. m., 190–191.

36 SZATHMÁRI István (főszerk.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008, 225.

37 Uo., 409.

38 ADAMIK Tamás: Cicero Catilina elleni első beszédének struktúrája, *Antik tanulmányok*, 62. évfolyam, 2018, 129–150, 131.

39 Eredetileg Gorgiásznak (Kr. e. 485–380) tulajdonítják, tőle eredendően pedig gorgiászi figurának is nevezik: SZATHMÁRI István: *A retorikai-stilisztikai alakzatok világa*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2003, 40.

A narratív értelmezés szempontjából több ilyen történetet is találunk az Újszövetségben. A leginkább megosztó és legjobban fejtörést okozó elbeszélések azonban a gyógyítási történetek.⁴⁰ Ezek közül válasszuk most ki a *kapernaumi százados történetét*, amelyet háromszor, egymástól kisebb-nagyobb mértékben eltérő módon⁴¹ is megtalálunk az evangéliumokban.⁴²

A Lk 7-béli változattal itt nem foglalkozunk. Ennek oka, hogy nem az Isten országa kérdésre ad választ. E változat leginkább a Lukács által formált stilizált és erősen redukált Jézus-képhez illeszkedik:⁴³ Jézus a pogányok doktora, a nagyvárosok prédikátora, aki megoldja a társadalmi ellentéteket, rómaiak vs. zsidók és pogányok vs. monoteista vallást követők viszonylatában.⁴⁴

A János 4-béli narratíva már a mondanivalóját tekintve is erősen redukált: a messiási jelek sorozataként mint „második jelet” (Jn 4,54)⁴⁵ építi be az evangélista. A jel (σημεῖον) következtében a királyi tisztviselő „hitt ... valamint az egész háza népe” (Jn 4,53), ellenben az őket körülvevők nem tekintették ezt messiási jelnek.⁴⁶ Ennek az elbeszélésnek ennél több szerepe számunkra nincs: az Isten országáról esetleg csak a szinoptikus változatok mellett mint kiegészítő narratíva szól. Ez esetben a jelmutatás is Isten országa jelenlétét vagy eljövételét szolgálja. Vélhetően János apostol feltételezte hallgatóiról, hogy ismerték már a Máté- és/vagy Lukács-féle verziókat.

A bennünket inkább foglalkoztató változat a Mt 8-béli. Ebben olvasható egy bővítmény, ami kimondottan a zsidóságnak szól (Mt 8,11-12),⁴⁷ ezért írja le Máté, de hallgatja el Lukács. Itt egy prezentikus eszkatológiai fordulatot olvasunk:⁴⁸

πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται – „keletről és nyugatról sokan jönnek és letelepednek”. Két futurumot is találunk a szövegben: ἤξουσιν (ἦκω-ból) és ἀνακλιθήσονται (ἀνακλίνω-ból), mégsem fordítja jövő idővel általában senki. Ez a *metasztázis* egyik tipikus gondolatalakzata.⁴⁹

40 KŐSZEGHY Miklós: Igaza van-e a Bibliának?, *IPM Történelem*, 2021/2, 6–9.

41 A bevezetési ismereteket ezúttal tekinthetjük úgy is, mint a közvetítői-hallgatói célcsoportok közötti különbségek áthidalásának egyik lehetőségét: FOWLER, Robert M.: *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Harrisburg, Trinity Press International, 1991, 31–40.

42 GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*, Grand Rapids – Cambridge, William Eerdm. Publ. Co., *The New International Commentary on the New Testament* 1997, 281–288.

43 THEISSEN, Gerd: *Az első keresztyének vallása. Az öskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001, 346–350.

44 KUHN, Karl Allen: *The Kingdom according to Luke and Acts. A Social, Literary, and Theological Introduction*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015, 73–102.

45 HOWICK, E. Keith: *The Miracles of Jesus The Messiah*, St. George, WindRiver Publ., 2003, 202–215.

46 PALMER, Earl F.: *The Book That John Wrote*, Vancouver, Regent College Publishing, 1975, 37–41.

47 RIENECKER, Fritz: *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal, Brockhaus Verlag, *Wuppertaler Studienbibel*, 1961⁴, 96–100.

48 HAGNER, Donald A.: Matthew's Eschatology, in SCHMIDT, Thomas E. – SILVA, Moses (eds.): *To Tell the Mystery. Essay on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry*, Sheffield, Sheffield Academic Press, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 100*, 1994, 49–71.

49 SZATHMÁRI: *Alakzatlexikon*, 409.

A metasztázisban az *igeidők* és az *igeaspektusok* egymással való ütközése figyelhető meg. Jézus (mindezidáig) nem talált még olyan hitet, mint a századosé (εἶρον): az aoristos „már igen – még nem” aspektusára kerül a hangsúly.⁵⁰ Ezek után a narratíva írója gyakorlatilag Jézus szavait idézi λέγω δὲ ὑμῖν – jelen időben,⁵¹ nem használja a tanító jellegű példázatok leíró formuláját, az εἶπεν αὐτῷ frázist.⁵² A fordítások mind-egyikében eltűnik az igeidők metasztázisából adódó időbeli csúszás, de ennek ellenére érdemes észre venni a lényegét: **Jézus a múlttól beszél, amit átvezet a jelenbe:**

- 1) eddig a pillanatig nem találtam ilyen hitet, de most már igen.
- 2) Ezért *most mondom* nektek, hogy
- 3) *vannak* és
- 4) *lesznek* ehhez hasonló esetek.

A százados számára az új αἰών *mint idő már* megérkezett, de még nem *teljesedett* ki országga.

A nyelvújítás kora előtti magyar nyelvben ismeretes volt a befejezett és a folyamatos jelen idő használata, amelyet a mai átlag magyar beszélő már nem érzékel.⁵³ A Mt 8,10-ben található (οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εἶρον) szövegrész befejezett jelen idő lenne, ami a „nem találtam ilyen nagy hitet (mindezidáig)” fordításban elvben tetten érhető, a gyakorlatban azonban már nem érzékelhető. Ha múlt idő lenne, akkor „nem találék...” formában fordulna elő e részlet,⁵⁴ legalábbis a régi Vizsolyi-szövegben.⁵⁵ Sajnos a nyelvújítás ennek sem kedvezett,⁵⁶ és az angol „*I have not found such great faith*” (KJV), illetve a német „*Solchen Glauben habe ich in Israel bei keinem gefunden!*” (LUT) fordításokkal ellentétben a magyar Bibliákból ez már teljesen eltűnt. A Károli-revizióinál (1908)⁵⁷ pedig nem vol-

tak következetesek a készítőik,⁵⁸ akkor még zavart kelthetett a nyelvújítás hatása a gyakorlatban.⁵⁹

Érdemes észrevenni, hogy ha jelen időben marad a mondat, akkor a százados az eljövendő népek tüposza, ha múlt időben, akkor abszolút értelemben előre vetíti az apokaliptikus beteljesedés képét,⁶⁰ ami már itt van, és a vég felé mutat. *A metasztázis alapján ez a kettő majdnem teljesen egy*, nagy kár, hogy a mai ember ezt a rejtett gondolatalkazatot már nem érzékeli.⁶¹

1. Ez az οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας számára strukturált gondolkodási forma:⁶² itt és most, illetve
2. majd (ἤξουσιν), amikor az eljövendő megérkezik. Minden bizonnyal ebből ered az ellentmondásosnak látszó idői prediktivitás is, amelynek legalább három vetülete van, s amely valójában három az egyben.
3. Mindez a sémita idő- és világszemléletre vezethető vissza, amely lényege a görög nyelvben sérül.⁶³

Tovább fokozhatja a *metasztázis* adta idői defektusokat az aoristos értelmezésének sokszínűsége, például a Mt 12,28-ban: ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ – „már elérkezett hozzátok Isten országa”.⁶⁴ Az értelmezések közötti különbség abból adódik, hogy itt nem a helyhatározói, hanem a minőségjelzői jelentésre kerül a hangsúly.⁶⁵ A φθάνω aoristos (megnyilvánult, megjelent stb.) ugyanazt a statikus állapotot fejezi ki, ami a kapernaumi százados narratívája esetében is megfigyelhető: a gyógyítás pillanatában nyilvánul meg Isten országának a természete, ami egyébként mindig (aoristos) jelen volt és van.⁶⁶

50 Sajnos a bibliafordításoknál az aoristost gyakran leegyszerűsítik az aoristos historicum szintjére, pedig a klasszikus görögben különösen is hangsúlyos a „már igen – még nem” szemlélet: BINNICK: i. m., 17–26.

51 Ez a megszólítási formula az ún. „direkt diskurzus” nyelvi eszköze, amely kifejezi, hogy a narratívában a beszélő a jelenlévőkhöz szól: WALLACE, Daniel B.: *Greek Grammar Beyond the Basic. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Michigan, Zondervan, 1996, 552–553.

52 A narratív értelmezés szerint a „bizony mondom neked” formula identitást teremtő költői fordulat. Ez kölcsönöz eredetnarratíva-szerkezetet a történetnek: „én (Jézus) mondom neked, (most) nem pedig más... innen kezdve dönthetsz arról, hogy követsz-e engem.” Lásd: VIDAL, Fernando: *Piaget before Piaget*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1994, 157–168.

53 MATICSÁK Sándor: *A magyar nyelv eredete és rokonsága*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2020, 415–417.

54 Uo., 415–417.

55 *Vizsolyi II.*, Mt 8,10.

56 Az igeidők a magyar nyelvben témához lásd teljes egészében: ABAFFY Erzsébet: Az igemód- és igeidőrendszer, in BENKŐ Loránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti nyelvtana*, II/1. kötet, *A kései ómagyar kor. Morfematika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, 120–183.; Valamint: KISS Katalin: Az ómagyar igeidőrendszer morfoszintaxisáról, *Magyar Nyelv*, 101. évfolyam, 2005/4, 420–435.

57 Itt fontosnak tartottam megjelölni az évszámot, mert sokan a „revideált Károli” fogalma alatt a Veritas Kiadó újabb, RÚF-fal összevetett és összeszerkesztett változatát értik. Ez különösen az erdélyi magyar nyelvet használókat jellemzi, Hazánkban is, nem csupán a határon túl.

58 BLACK, Stephanie L.: *Sentence Conjunction in the Gospel of Mathew*. καὶ, δέ, τότε, γάρ, σύν and Asyndeton in Narrative Discourse, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, 282–331.

59 Ehhez ajánlom még: KORMOS: i. m., 191–200.

60 MENN, Jonathan: *Biblical Eschatology*, Benton Ave, Resource Publication, 2018, 31–35.

61 Lásd a megadott példák tanulásait: FANTIN, Joseph D.: *The Greek Imperative Mood in the New Testament. A Cognitive and Communicative Approach*, New York – Washington – Berlin – Oxford, Peter Lang, 2010, 151–156.

62 A legtöbb narratíva egy közvetítői-hallgatói csoport közötti jól strukturált kommunikációs csatornán jut el. Az evangéliumok közötti különbséget ezzel a modellel is át lehet hidalni: FANT, Gene C. Jr.: *God as Author. A Biblical Approach to Narrative*, Tennessee, B&H Academic, 2010, 109–128.

63 MARCUS, Ralph: Review of Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen by Thorleif Boman. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952. Pp. 186, *Journal of Biblical Literature*, 73. évfolyam, 1954/2, 111–113.

64 BURTON, E. De Witt: *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament*, Edinburgh, T&T Clark, 1894, 9.

65 STAGG: i. m., 129–131.

66 Ez esetben az aoristos ingressiv használatát figyelhetjük meg: WALLACE: i. m., 558–559.

Az időanomália egyik lehetséges feloldása

A görög gondolkodásban az αἰών nem véltelenül jelent *világot és örökkévaló időt* is, amely alapjában véve tér el a héber עוֹלָם-tól.⁶⁷ A politeista gondolkodásban az istenek ideje és a hozzájuk képzelt világok egybefonódtak mint a „halandók” és a „halhatatlanok” αἰών-jai. Ezért az emberi halhatatlanság titka a görögök szerint az emberi αἰών-ból átkerülni az istenek αἰών-jába.⁶⁸ Ezt a gondolatot ragadja meg a görög nyelvű *archetipikus narratívák* legtöbbje,⁶⁹ amelyek mögött azonban az újszövetségi szövegek esetében időnként a héber gondolkodás húzódik meg.

Az עוֹלָם isteni természetének jellemzői miatt a zsidók egy majdan eljövendő Isten országát vártak, a görögök az istenekhez való hasonlóságról vagy az istenné válásról beszéltek. E helyett Jézus Krisztus egy a „már igen és még nem” jelenlévő Isten országáról beszélt:⁷⁰ az isteni és az emberi itt és most találkozhatnak egymással.⁷¹ Amikor pedig az eszkaton (majd) beteljesedik, a kettő véglegesen is egyesül egymással: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ami így, ebben a formában nem „örökkön örökké”, hanem *mindörökké*, ahogyan az עוֹלָם fejezi ki azt: Isten és ember azonos tér-idő világban fog élni (vö. Jel 22,5). A héber עוֹלָם statikus, a görög αἰών pedig dinamikus. A dinamizmuson belül lehetséges az igeidők oda-vissza váltogatása, ellenben a héber עוֹלָם-ban az időnek nem a folyamata, hanem a hatása vagy a következménye örök.⁷²

Kustár György

EGY BOTRÁNYOS PÉLDÁZAT – A SZŐLŐMUNKÁSOK (MT 20,1-16)

We always take risk when we analyse biblical texts in order to reach its original setting and message. But this endeavour can be fruitful, as the problems surrounding the tenant worker's parable clearly demonstrates. The interpretations of the church – throughout her whole history – unfortunately covered the scandal in this piece of artwork, and the problem of unjust payment has been explained as „radical grace”, as the result of the first worker's laziness, bad attitude or the diligence of the latecomers.

These misinterpretations do not make justice to the text. No explanation can cast shadow on the visible moral dilemma. The grapeyard owner through Mediterranean eyes does not deserve sympathy, his deed cannot be excused. We got used to look at this story from the viewpoint of the last hired laborers. We are thankful for such a grace – but the parable forces us into the role of the first workers, who legitimately protest against the disproportionate wage. Only through our indignation, dispise, annoyance can we arrive to the real understanding, accepting that we would never act like the owner, that according to our measures and ideals this act is a scandal. Only after this confession can we arrive to the last workers – and to the undeserved and disturbing grace.

KEYWORDS: tenant workers, radical grace, parable, scandal, teaching of the historical Jesus

A példázatot egyszerű allegóriaként értelmezni, ahogyan azt William Herzog is teszi. A szőlő Izrael vagy az egyház, a gazda Isten, a dénár az üdvösség, az első megtérők a zsidók vagy Jézus tanítványai, a felbérelt többi munkás

67 ENGHY Sándor: *Halál és élet. Ószövetségi összefüggések*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2015, 153–156.

68 BOMAN: i. m., 154–157.

69 Az „archetípus” mint ősminta kifejezést olyan alkotásnak tartják, amely a későbbiekben mintául szolgál a hasonló alkotásokhoz: archetípus, in RUZSA György: *Az ikon-festészet lexikona*, Budapest, Corvina, 2014, 15.

70 BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, ford. Koczó Pál, Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 18–24, 43–46.

71 E tekintetben érdemes lenne az aoristosok jelentését újragondolni: KORMOS: i. m., 203–204, 206–207.

72 EGERESI László Sándor: *Bibliai héber – magyar szótár*, Budapest, [k. n.], 2022, 505.

pedig a pogányok vagy a mostani megtérők.¹ Ez az értelmezés végigkíséri az egyháztörténetet, és mindmáig népszerű. De vajon ez-e a szőlőmunkások történetének eredeti értelme?

Módszer

A példázat elemzésekor merész utat kell választanunk. Egyfelől mint a hagyma héjait, el kell távolítani róla az értelmezéseket. Éppen Linnemann szavai ösztökélnek erre:

„nem elegendő azt megérteni, milyen elképzeléseket kapcsolt a narrátor a példázathoz; azt is meg kell vizsgálni, milyen képzeteket, képeket és értékítéletek dolgoztak a példázat hallgatóiban, miben állt a narrátor és a hallgatói közti feszültség, és ennek megfelelően hogyan hatott rájuk.”²

Tehát először is közel kell kerülni a korhoz, melyben a példázat elhangzott. Ezek után meg kell vizsgálnunk Mt evangélista interpretációját, feltéve azt a kérdést, vajon ő milyen összefüggésbe helyezi az anyagot. A perikópa át van dolgozva, a máteí stílus felismerhető rajta, de Luz szerint egyértelmű, hogy a példázat nem az evangélium írójának találmánya, hanem régebbi anyagot dolgoz fel.³ Az eredeti forma már visszakereshetetlen, azonban az előttünk álló anyag, ahogy van, eléggé zavaró ahhoz, hogy kérdéseket vessen fel – akár az értelmezéstörténettel kapcsolatban is.

Joachim Jeremias hívja fel a figyelmet arra, hogy a példázatok bevezető mondata eleve óvatosságra int az allegorizáló megértéssel kapcsolatban. A „mennyeik országa hasonló...” nyitás nem a konkrét beazonosítást segíti, hanem az *egész szituációt* nevezi a mennyeik országához hasonlóknak.⁴ A példázatban nem egy-egy személy vagy egy-egy mozzanat írja le az isteni cselekvés egy-egy aspektusát, hanem a történet *dinamikája* számol be arról, hogyan *van* az Isten Országa. Bár az Isten Országa jelentésével kapcsolatos vita mindmáig nem jutott nyugvópontra, egyetértek Bruce Chiltonnal, aki ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy az Isten Országa kifejezés nem valamiféle hatalom megjelenésére vonatkozik, és nem egyszerűen a „malak” kifejezés applikációja. Ennél Isten sokkal közvetlenebb megjelenését fejezi ki: „Regnum dei Deus est”.⁵

1 HERZOG, William: *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994, 79–97.

2 LINNEMANN, Eta: *Jesus of the Parables*, transl. STURDY, John, New York, Harper, 1966, 22k.

3 LUZ, Ulrich: *Matthew 8–20: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2001, 526.

4 JEREMIAS, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979^o, 68k.

5 CHILTON, Bruce D.: Regnum Dei Deus Est, *Scottish Journal of Theology*, 31. évfolyam, 1978/3, 261–270, 268.; Az Isten Országa kutatástörténetének összefoglalását ld. CZIRE Szabolcs: Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (I.), A térbeliségtől az időtlenig, *Keresztény Magvető*, 112. évfolyam, 2006/4, 387–403.; és Uő.: Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (II.), Az idő-kérdés visszatérésétől a történelmi plauzibilitásig, *Keresztény Magvető*, 113. évfolyam, 2007/1, 16–38.; a Chiltonra vonatkozó részt ld. Uo., 34–37.; A Zakariás Targumot, és a héber Ószövetség Masszoréta szövegének (MT) egyik párhuzamos helyét összevetve azt állítja: a királyság értelmezésének súlya a megvalósulásán van. „A [targumban a] 'királyság' a MT vonatkozó kifejezése helyén áll, és a »kinyilvánítatik« predikátumot kapja (a ללך kifejezésből, mely a rabbinikus előfordulása

Vagyis Isten országa Isten cselekvése, hatalmának érvényre jutása, a folyamat teljes dinamikájával együtt. Ennek az a következménye, hogy a példázat nem megfeleltetni akar elemeket (pl. a szőlőmunkások esetében a szereplők, pénz, munka, helyszín) valamilyen szellemi vagy átvitt értelmű tartalomnak (zsidók, pogányok, üdvszerző cselekedetek, üdvösség), hanem *működésmódot* kíván bemutatni. A bevezető formula után kettőspontot is tehetnénk: a történet *egésze* lényeges, mivel minden elem egyszerre működteti a példázat jelentéskonstruáló erejét.⁶ Ebből a szempontból másodlagossá válik, hogy ki kicsoda a történetben. Ahol ezt maga a példázat fontosnak tartja, ott jelzi. A többi szereplő kiléte azonban nem hangsúlyos, és éppen a jobb megértés érdekében önfegyelemre van szükség: mindent annak venni a példázatban, aminek írva van, tartózkodni az elsietett megfeleltetésektől, és megmaradni abban a feszültségben, amit a példázat kreál. Úgy tűnik, az egyház értelmezéstörténete sok esetben hamar átlép ezen a feszültségen, és általános teológiai megoldásokkal fedi el a valódi tartalmat.

Emellett a példázat, ahogyan azt szinte közhelyszerűen megfogalmazzák, választ vár. De mi ez a válasz? Charles H. Dodd szerint „ítélet szükséges” a példázatban vázolt szituációval kapcsolatban.⁷ Ez a példázatban szereplő szimbólumokra vonatkozik, de csak azokra, melyeket a példázat maga is kiemel. Az ítélet, melyre a hallott *meshal* kényszerít, a példázat mondandójának igazságára fókuszál, annak elfogadására készítet.⁸ Mason azonban ennél a némileg intellektuális döntésnél tovább megy: „Annak aktuális működésében a példázat egy jobb életre és az Istenbe vetett erősebb bizalomra hív, melyek valójában az az igaz vallásnak isteni és az emberi oldalát képezik, a medál elülső és hátulsó oldalaként.”⁹ Birger Gerhardson ezzel egyetértve egészen egértelműen fogalmaz:

„a narratív meshalim központi képei – egy kivétellel (a magvető)¹⁰ – az emberek világából származnak; a meshal tehát antropomorf. Ezen szövegek körülbelül háromnegyedében (42-ben az 55-ből) kettő vagy több személy jelenik meg, kivételes esetben egymás után (a két építő), de minden más esetben egymással való kapcsolatukban. A képzetek tehát az emberek társadalmi interakcióiból származnak, a szociális életükből. A metaforikus nyelvezet többnyire antroposzociális”.¹¹

alapján ismerős), hogy a »kijelentés« hangsúlyát elnyerje. Ez nem csak azt jelenti, hogy az Úr uralkodni fog: királysága, mely már most valóság, lesz nyilvánvalóvá.” CHILTON: i. m., 265.

6 Hasonlóan VIA, Dan O.: *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia, Fortress Press, 1967, 88. Via persze egzisztenciális-esztétikai megfontolások alapján beszél erről. A szöveg és szövegkörnyezet naív elfogadása azonban már nem járható: az „eredeti példázat” közelébe kerülni elengedhetetlen ahhoz, hogy ne az evangélisták szűrőjén keresztül olvassuk a történetet. Ehhez azonban még egy lépésre van szükség: az eredeti közeg megközelítő rekonstrukciójára.

7 DODD, Charles H.: *The Parables of the Kingdom*, Revised edition, London, Nisbet, 1961, 21.

8 Uo.

9 MASON, Thomas W.: *The Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935², 80k.

10 Itt Gerhardsson bizonyára arra utal, hogy a példázat központi képe nem a magvető, hanem a mag.

11 GERHARDSSON, Birger: *Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels*, in WANSBROUGH, Henry (ed.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 275–276.

Bár az analógiás viszony kitapintható a példázat hatalommal rendelkező alakjai és Isten között, a *meshalimban* a példaértékű emberi tetteket végrehajtó alakok pusztán exemplumok, egy adott csoport tipikus reprezentánsai: a *maschal* így szigorú értelemben nem más, mint „példabeszéd”. Ez azt jelenti, hogy a *maschal* célja a mintaadás, és a minta követésére buzdító felhívás, mivel alapvetően „viselkedésformákat” közvetít.¹² Gerhardsson elméletét, bár alapvetően elfogadom, azért némileg finomítani kell. Ugyan a példázat valóban antroposzociális – emiatt elengedhetetlen az akkori első hallgatóság gondolkodásmódjának rekonstrukciója –, nem mindig feleltethető meg a példázat egy-egy szereplője valamilyen csoportnak. Nem feltétlenül lesz az „első munkásokból” farizeus – bármennyire is vonzó egy ilyen értelmezési lehetőség.

A kérdés viszont releváns: milyen tettekre buzdít a példázat? A tetteket persze megelőzi egy másik dimenzió: a megértés – ez azonban olyan *Verständnis*, mely az egész mentalitásra, a példázattal szembesülő ember összes viszonyrendszerére kiható újraértékelést követel meg. A megértésnek azonban, és erre ismét fel kell hívni a figyelmet, az eredeti „paraszi” közeg ismeretére is ki kell terjednie. Csak ebből a perspektívából látjuk, milyen elemek válnak fontossá az ókori hallgató számára a példázat megértése szempontjából. Egy példát hozva: Kenneth E. Bailey szerint a tékozló fiú történetének egyik kulcsmozzanata a járás. Jézus Sirák ezt mondja (Sir 19,30): „egy nemesembert a járásáról ismerni fel”. Az, hogy az apa fut a fia elé, olyan megrökönyödést kiváltó aspektust – ráadásul lényegit – fed fel a fiához való viszonyáról, melyet a kulturális ismeretek nélkül észre se vennénk.¹³

Elkerüléstörténet

Úgy tűnik, mintha a példázatban lenne valamiféle zavart okozó elemi erő, mellyel nehéz szembesülni. Pontosan ezt mutatják azok az megértési kísérletek, melyek a szakasszal kapcsolatban születtek. Ezeket szemlézzük először.

Már az ógyház elszakad a szó szerinti jelentéstől, és vagy allegorizál, vagy tipologizál. A valentiniánus gnózis a meghívás óráit aeonokként értelmezi, de római Hippolütosz sem tesz másként: az időpontokat az 5Móz 1,1-2-vel köti össze, melyből azt a tanulságot vonja le, hogy „kora reggel a prófétákat hívja, a harmadik órában az apotolok tömegét, a hatodik órában a biznyságtévők seregét, a kilencedik órában a vándorokat és idegeneket [...] és a tizenegyedikben a bűnösök csoportját”.¹⁴ Az ógyházi értelmezés kreatív: az öt napszak vagy öt érzéknek felel meg, vagy az emberi élet öt stádiumának, vagy a világtörténelem öt epizódjának, vagy ezek kombinációjának. Emellett feltűnik, például Ágoston érvelésében, a tizenegyedik óra morális értelmezése – intésként a hívő számára, nehogy legmaradjon a üdvösségről (Sermo 49). A legnépszerűbb az üdvtörténelmi értelmezés lesz, mely Tevel szerint Órigenészig megy

vissza, és az atyák tőle veszik át, beillesztve a saját teológiai keretükbe. Így lesz a szőlőmunkások példázata négy, öt, ritka esetben hat korszak allegóriájává. Az értelmezés summája mindig ugyanaz: az utolsó Krisztus eljövételének ideje, a pogányok korszaka, azaz a miénk, amikor Isten a korábbi hívását felülírva másoknak adja az üdvösséget. Tudatlanságunk megbocsáttatik nekünk, mivel sem a törvény, sem a hívás nem szólt az utolsó óráig. A Khrüszosztomosznak tulajdonított *Opus imperfectum in Mattheusban* az új korszakok apropója az előzőekben adott rendelkezések kudarca. Ádám például azért zár egy korszakot, mert nem képes megtartani a parancsot, és elbukik. Ezért vették ki a Paradicsomból, ahogyan az első munkások.¹⁵

A reformáció korában és azt követően a protestáns megértés elégedett hangvételben szemléli ezt a történetet, mivel tanulságából ki lehetett mutatni az Isteni kegyelem tökéletes másságát. Ahogyan azt is, hogy az „érdemszerző cselekedeteknek” semmilyen jelentősége nincs az Isten szemében. Günther Bornkamm szerint például a szakasz üzenete, hogy „minden emberi igény összeomlik az isteni kegyelem szabadsága és nagysága előtt”.¹⁶ Ez az értelmezés egészen Lutherig vezethető vissza. Szerinte a példázat egyfelől azokról szól, akik azért szolgálnak, mert jutalmat akarnak – ezek a papok és szerzetesek –, ezzel szemben másfelől azokról, akik az utolsó órában úgy érkeznek, hogy csak az a reménységük, hátha valaki megszanja és felfogadja őket. Ők az érdemtelen bűnösök. Azok, akik nem követelik arrogánsan, hogy megérdemlik a fizetséget, megkapnak mindent, akik pedig érdemeikre hivatkozva reklamálnak, elveszítenek mindent.

Kálvin azt hangsúlyozza, hogy hogy itt nem a jutalomról van szó, hanem Isten szabad akaratáról, aki azt és akkor hívja, amikor ő akarja. Emellett ő is hangsúlyozza, hogy hogy Isten gazdag a kegyelemben, függetlenül az emberi teljesítménytől. Bucer egyenesen a kereszten függő egyik elítélttel azonosítja az utolsó munkásokat, akiknek már nem adatik több, csak életük végén az igazság végső beismerése.

Ez az értelmezés a „tettek fizetségéért élők” és a „hit emberei” szembeállításával aztán elég hamar antiszemita értelmezést kap. Ezzel az ógyházi hagyományban is fellelhető anti-judaista polémiához kanyarodnak vissza. A „törvényeskedő” zsidó áll az egyik oldalon, akikkel szemben a későn felvett munkások a pogányok lesznek.¹⁷ A polémia eklatáns példája Johann Brenz, a reformáció kiváló prédikátora. Brenz szerint a megállapodás a dénárról *pactum legis* – azaz törvényalapú szerződés. De mivel a törvény nem megtartható, az első munkások egész nap hiábavaló módon addig fáradoznak, míg végül kudarcuk nyilvánvalóvá válik. Így nemhogy dicséretet nem érdemelnek, de valójában átkot hívnak a fejükre. A Billerbeck-féle magyarázat ennek a polémiának a szisztematizálása lesz: amikor hatalmas kommentárjában a jutalomról

15 Uo., 367.

16 BORNKAMM, Günther: *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 88.

17 Meglepő, hogy ezt a modern értelmezések nem érzik. Még egy friss, a zsidó párhuzamokat szemlélő kommentár is egészen természetesen azonosítja a zsidókkal a panaszkodó elégedetlenkedőket. BASSER, Herbert W. – COHEN, Marsha B.: *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance Based Commentary*, Leiden – Boston, Brill, *The Brill Reference Library of Judaism* 46, 2015, 519.

12 Uo., 266.

13 BAILEY, Kenneth E.: *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, 30.

14 TEVEL, J. M.: *The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1-7 in the Early Church, Vigiliae Christianae*, 46. évfolyam, 1992/4, 356–380, 358.

beszél, arra jut, hogy „Isten örömteli adásával” szemben a „farizeusi képmutatás” és a „zsidó számígtatás” áll. A törvényeskedés Jézus korára teljesebb ki, ugyanis a zsinagóga nem tudta fenntartani az Isten kegyelméről szóló üzenetet. Ez a wellhausenian hanyatlásmélethez nyilvánvaló nyoma: a zsidóság kifulladás, kudarcot vall, elkorcsosul Jézus idejére.¹⁸

A későbbi 19. századi exegézist meghatározza az a kanti gondolat, hogy a „jó tett nem vár jutalmat”. Az erkölcsiség önmagáért cselekszik, magáért a jó ideáljáért, és nem valamiféle jutalomért. Ennek tükrében Ferdinand Christian Baur úgy értelmezi a példázatot, mint Isten akaratának folyamatos kiteljesedéséről szóló történetet, melyben nyilvánvalóvá válik, hogy az ember nem képes tenni annak előmozdításáért, pusztán elfogadni azt, amit Istentől eközben a folyamat közben kap. Heinrich Julius Holtzmann még erőteljesebben fogalmaz. Szerinte „ez a példázat lerombolja az érdem gondolatát”. Billerbeck számára pedig az utolsó munkások a szimpatikusak, mivel az ember feladata az, hogy felismerje: a jutalom bármilyen ígérete nélkül kell dolgozzon. A panaszkodókról pedig kiderül, hogy „nem a gazdáért dolgoznak”.¹⁹

A katolikus értelmezéstörténet azért izgalmas, mert bármennyire is furcsa, de közelebb kerül a példázat magjához, a benne rejtőző dilemmához. A katolikus exegézist persze a reformáció is abba az irányba tereli, hogy hangsúlyozza az érdemszerző cselekedeteket. Ez viszont dilemmához vezet, mivel a példázatban a szőlősgazda nem a tetteknek megfelelő jutalmat osztja ki. Már Aquinói Tamás is arról beszél, hogy ugyan egy örökség van, azaz ugyanaz az üdvösség mindenki számára, de a mennyben különböző helyek és jutalmak lesznek, kinek-kinek érdemei szerint. Az egyenlőtlen fizetség gondolatával Nazianzosi Gergely is foglalkozik, aki úgy egyenlíti ki az igazságérzetben támadt zavart, hogy szerinte Isten figyelembe veszi az ember szándékát is. Ebben az értelmezésben az utolsó szándéka tisztább, mint az elsőké – ezért kezelik végül egyformán őket. Ugyanennek az előfeltevésnek a mezsgyéjén haladva mondhatja azt Juan Maldolano jezsuita szerzetes a 16. században, hogy az igazak rövid idő alatt annyit dolgoznak, mint mások egész életükben. Az értelmezés alapgondolata egészen Nisibisi Efrémig megy vissza, aki szerint vannak, akik lustaságból állnak kinn a piacon, és vannak, akik dolgozni akarnak. Az utóbbiak boldogok, ha kimehetnek a szőlőbe.²⁰

Látszik, hogy ezek az értelmezések érzékelnek valamit a példázatból, egészen közel jutnak a botrányhoz, de mégis vagy radikálisan Isten kegyelmének kifürkészhetetlensége irányába tolják el az értelmezést, vagy megpróbálják az Isteni igazságosságot harmonizálni az emberi igazságosság kritériumaival, és megbékéltetni az értelmező igazságérzetével. Valahol azonban mindegyik értelmezés sántít. A katolikus oldalról származó értelmezéseket az teszi érvénytelenné, hogy a munkások mentalitásáról, az elvégzett munka

mennyiségéről a példázat hallgat. A protestáns értelmezést pedig az, hogy az elsők elítélése és leértékelése szintén nem témája a példázatnak. Arról pedig szó sincs, hogy az elsők érdemeiket akarnak megszerezni, vagy hogy a gazda elítéli őket követelőzésük miatt.

Az evangélista értelmezése – a zavar

A példázat, ahogy előttünk áll, már maga is eleve értelmezett. Máté saját evangéliumának összefüggésébe emeli be, és ezzel sajátos hangsúlyt ad neki, mégpedig saját teológiai szándékának megfelelően. Látszik, hogy a szöveg erőteljes mátéi beavatkozást mutat: az egész példázat jól komponált, és következetesen felépített.²¹ A nagyobb összefüggés is beszédes: egyrészt a vagyonnal kapcsolatos gondolatkörbe illeszkedik, Bernard Brandon Scott szerint pedig a „kísértések” történetébe.²² A gazdag ifjú kudarcra a mátéi verzióban alkalom arra, hogy a „jóról” essen szó (itt Jézust nem jó mesterként szólítja meg, és Jézus válaszában az általános jóról van szó). A kudarc utáni intés a gazdagsággal kapcsolatban azután a tanítványok ámulatát váltja ki, és azt a kérdést, hogy ki mehet be? A válasz összekapcsolódik a tanítványok kérdésével, hogy mi lesz a jutalmuk – a 19,30 erre vonatkozó intés lesz, már egyértelműen a farizeusokra utalva, akikből utolsóknak lesznek, és a tanítványokra, akikből elsőknak.²³

Charles Talbert együtt kezeli a két szakaszt, egy nagyobb összefüggés részeként, az anyagiakra és a kompenzációra vonatkozó tanítás részeként. Úgy véli, a példázat haggadikus midráshoz hasonló, melyben egy mondást értelmez egy hozzá kapcsolódó történetet. Így a 19,30-ra és a 20,16-ra koncentrálna, és a kontextus alapján két lehetséges értelmezést írja le, melyek közül az első mellett foglal állást. Úgy látja, az „utolsókból lesznek az elsők és az elsőkből utolsóknak” értelme az, hogy a tanítványok most kicsik, jelentéktelenek és megvetettek. Azonban majd az utolsó időkben (*palingenesia* 19,29) fordul a kocka, megkapják jutalmukat. Ebben az esetben a mondás értelme a tanítványokra nézve pozitív. Talbert a második értelmezést elutasítja, mely szerint éppen ellenkezőleg: a tanítványok hihetik azt, hogy ők az elsőknak, akik feladtak mindent Jézus követéséért – azonban a példázat arra figyelmezteti őket, hogy nem a teljesítményen múlik a jutalom, hanem Isten jóindulatán.²⁴ Ebben az esetben pedig a példázat funkciója a figyelmeztetés, óvás az elbizakodottsággal szemben. David L. Turner, Jeremiához hasonlóan nem választ a két magyarázat közt. Szerinte a tanítványoknak mindkét üzenet szól: bár most az utolsóknak, az ítéletkor és a királyságban elsőknak lesznek. Ugyanakkor vigyázniuk kell: az, hogy ők az elsőknak most, nem garancia arra, hogy azok is maradnak.²⁵ Ez utóbbi a szőlőmunkások példázatának intése – valójában szerintük ez a példaelbeszélés téje.

21 Ilyen elem például a háromszori kimenetel, mely tipikusan mátéi parallelizmus. Ld. GUNDRY, Robert H.: *Matthew: A Commentary on his Literal and Theological Art*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, 395.

22 SCOTT, Bernard Brandon: *Hear Then the Parable, A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 284.

23 GUNDRY: i. m., 395.

24 TALBERT, Charles H.: *Matthew*, Grand Rapids, Baker Academic, *Paideia Commentary Series*, 2010, 238.

25 TURNER, David L.: *Matthew*, Grand Rapids, Baker Academic, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, 2008, 476.; JEREMIAS: i. m., 23.

18 STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Band 4, München, C. H. Beck, 1922, 490–495.; Ennek kritikus szemlészéséhez ld. HEINEMANN, Joseph H.: The Conception of Reward in Mt 20,1-16, *Journal of Jewish Studies*, 1. évfolyam, 1948/49, 85–89.

19 LUZ: i. m., 529.

20 TEVEL: i. m., 362.

A zárlatos zárlat

Viszont valami feltűnő: az elbeszélés végére illesztett záró gondolat nem ad választ a példázat kérdésére. Az előző szakasz summáját ismétli meg, a 19,30 titokzatos kijelentését: „de sok elsőből lesz utolsó, és sok utolsóból első”, fordított sorrendben („Így lesznek az utolsókból első, és az elsőkből utolsó”). A tanítványok jutalmával kiépített összefüggés azonban nem teljesen világos, sőt, megnehezíti az értelmezést, így felmerül a kérdés, vajon része-e az eredeti példázatnak. Hogy a 15. vers nem tartozott az eredeti szöveghez, arra a stílus is utal: a 19,30 egy az egyben márki, és ehhez hasonlóan a szőlőmunkások példázatát záró logion is vándormondásnak, azaz a példázathoz utólag csatolt logionnak tűnik. Erre már Jülicher felhívja a figyelmet, érzékelve a feszültséget a példázat tartalma és a tanulság közt.²⁶ Luz lényegében Jülicher érveit ismétli meg, amikor megállapítja: az „elsőkből utolsó” logikát nem viszi végig következetesen a történet: a példázat kulcsa ugyanis az isteni igazságosság kérdése, a bérezés meglepő nagyvonalúsága. Ezzel szemben a zárlat csak a fizetés sorrendjére utal, és nem a problémára.²⁷ Jeremias hozzáfűzi: így az értelem az elsőkre és az utolsókra szűkül, és a közbeeső csoportok lényegtelené válnak, ráadásul a tanulság egy olyan mozzanatot emel ki a példázatból, melyen egyáltalán nincs hangsúly.²⁸ A summa és a példázat összeillesztésének nehézségét mutatja, hogy Talbert megoldása, miszerint a szakasz végkövetkeztetése szerint „a királyságban valaki státusza nem a vagyonhoz, hanem a Jézus iránti odaszántsághoz kötődik”, nem találja el a jelentést.²⁹ Ugyanis bár a Jézus iránti odaszántság valóban témája a 9,23-26-nak, erről egyáltalán nem esik szó a szőlőmunkások történetében. Ahogy az először felbérelt munkások esetében sem, úgy a később érkezők esetében sem tudunk meg semmit a motivációkról.

Crossan szerint a példázat a „jó–rossz” ellentétét dolgozza fel, így szerinte már a 14–15. versek is mátéi reflexiók. Scott ezt az észrevételt részben jogosnak tartja, az evangéliumon végighúzódó jellegzetes hangsúlyok alapján. Az ellenség szeretetének parancsát a Mt 5,45 úgy indokolja, hogy Isten felhossa napját jókra és gonoszokra. Ez a lukácsi verzióból hiányzik. A Mt 7,17-18-ban a gyümölcsök „jó” és „gonoszak” (Lk-nál σαπρός a „rossz”); a Mt 7,11-ben az Atya „jó dolgokat ad”, Lk-nál Szentleket; a lakoma példázatának mátéi verziójában a vendéglátó szolgáló összegyűjtenek „jót és rosszat”. Ugyanezt látjuk a 15. versben: „Vagy a te szemed azért gonosz, mert én jó vagyok?” A tipikus mátéi hangsúly és megfogalmazás nagyon is valószínűvé teszi, hogy a vers már a mátéi értelmezés része. Az összefüggésben az egész szakasz a tanítványságról szól, és arról a gonoszról, amit kerülni, illetve arról a jóról, amit tenni kell. A szőlőmunkások példázatához illesztett 15. vers tehát a „gonosz szem”, az irigy tekintet veszélyeire figyelmeztet, és ennek rendeli alá az egész perikópa értelmét.

26 JÜLICHER, Adolf: *Die Gleichnisreden Jesu*, Freiburg, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1888, 459–471.; Meglepő módon – de érthetően – már Khrüszoszthomosz is ugyanezt érzi a 16. verssel kapcsolatban (*Homiliae ad Mattheum* 64.3–4).

27 LUZ: i. m., 529.

28 JEREMIAS: i. m., 23.

29 TALBERT: i. m., 239.

Scott abban is egyetért Crossannal, hogy a 14b is másodlagos. Az „akarom” (θέλω) a gazdag ifjú történetének is része („ha tökéletes akarsz lenni”), ahol egyértelmű mátéi hangsúly fedezhető fel, mivel ez a kitétel hiányzik Mk-ból és Lk-ból. Emellett mátéi szándék az utolsó befogadásának hangsúlyozása, és a 14b ezt teszi meg a példázat tanulságának: „Én pedig az utolsóknak is annyit akarok adni, mint neked”.³⁰

Ezek a szövegkritikai megjegyzések azért is elfogadhatóak, mivel a szakaszt követő textusok történetei éppen a kicsinység és nagyság, az első és utolsó kérdését szemléltetik. A jerikói vak az „utolsó órában” hívott kicsiny egyik példája. A szakasz krisztológiai hangsúlyát pedig Jézus saját haláláról és feltámadásáról szóló jövendölése adja meg: Jézust utolsóként ítélik el, de feltámad – róla is kiderül, ami a tanítványokról: megvetik, de hatalmat kap majd az „ő országában” (20,21b). Az anya fiai nevében megfogalmazott kérése erre a jövendő hatalomra irányul, a szőlőmunkások példázatának figyelmeztetése pedig így válik világossá: „ez a példázat a Zebedeus fiak hibáját vetíti előre – akik a jövendő királyságban ambiciózusan a legmagasabb státuszt keresik (20,20–28)”.³¹

A mátéi nagyívű értelmezés ugyan impozáns, a probléma megmarad, a példázat és az azt körülölelő kontextus közti feszültség nem oldódik fel. Hogyan hasonlít a mindent otthagyo és százanynit elnyerő tanítvány az utoljára felvett (vagy először felvett) szőlőmunkásokhoz? Még ha ez a *mashal* a péteri kérdésre adott válasz ellenpólusa is, miben inti meg a tanítványokat? Ha az utána következő szakaszokat nézzük: mit mond a példázat az alázatról és az ambícióról? Hogy függ össze mondanivalója Krisztus megaláztatásával? Nem egyszerű a válasz, és ahogy Scott megfogalmazza, sokszor hajmeresztő exegetikai bűvészműtárgyokra van szükség a kapcsolat megteremtéséhez.

Máté egész evangéliumának sodrásirányából adódik a nagy karriert befutott, kikönnytett értelmezési lehetőség. Az evangélista logikája és értelmezése szerint a szőlőmunkás tanítvány az utolsó órában hívott követő, aki nem szenved hátratételt a korábbiakhoz képest (ezek lennének a próféták?). A mátéi tágabb összefüggésben ez az „elhívott új nép”, akinek tagjai a meg nem térő választott nép helyett kapják a kitüntetett figyelmet. És épp itt adódik a probléma: a példázat maga nem utal pogányokra, nem beszél a misszióról sem, mely például a lukácsi teológiában olyan fontos szerepet játszik. Még ha a „palesztinai” kontextusnál maradunk, akkor is erőltetettnek tűnik az az értelmezés, miszerint az, hogy a késői órán is kinn állókat „nem bérelte fel senki, arra utal, hogy a kivetettek – mint a vámszedők és bűnösök – senki nem tartja méltónak a mennyek országára, ameddig Jézus megtérésre nem hívja őket”.³² Az összefüggés egyértelműen erőltetett; a példázat nem beszél erről, pontosabban nem *erről* beszél.

Igaz ugyan, hogy a *mashal* a vagyonról szóló nagyobb összefüggésbe van illesztve, és tematikusan kapcsolódik a problémakörhöz a vizsgált szakasz is, hiszen munkáról, bérekről és kifizetésről van szó, azonban az előbbieken alapján legkevesebb gyanús, hogy eredetileg ez volt-e a jelentés-összefüggés, amelybe ágyazódott. A bér ugyanis

30 SCOTT: i. m., 285kk.

31 TURNER: i. m., 481.

32 D. A. HAGNER: *Matthew 14–28*, Word Biblical Commentary 33b, Dallas, Word, 1995, 571.

csak apropója egy másik téma kifejtésének, hasonlóan a talentumokról szóló példázathoz, mely szintén nem a megbízottaknak átadott vagyon *mértékéről* akar beszélni, hanem a megbízóhoz való *viszonyról*, a megbízással kapcsolatos mentalitásról. Persze itt sem árt az óvatosság: a mentalitásból kiindulva a példázatot könnyen *jogi példaként* (Gerichtsgleichnis) érthetjük. „Ne játszd el az üdvösséged morgolódással, öngazolással és forrongással! Csakhogy ez a jelentés is elvétí a példázat értelmét. Az elsőket nem ítélet várja, hanem a megérdemelt fizetés!”³³

Ha lefejtjük a példázatról az allegorikus értelmezést vagy a tipologikus üdvtörténeti jelentést, és ha eltekintünk a kontextustól, melynek meghatározó értelmezési keretét adja az „elsőkből lesznek az utolsók, és utolsókból elsők” kitétel, a morális értelmezés is felszámolódik. Úgy tűnik, az olvasatok mégis visszahullanak ebbe a hagyományos megközelítésbe. Még Bernard Brandon Scott is, aki nagy ambícióval fordít hátra az üdvtörténeti modellnek, elemzése végén tipologizálni kezd: „A ház ura azt mondja az elsőként felbérelteknek: 'Vedd a pénzed, és menj'. Az igazsággal mint standarddal az a gond, hogy elvétí a meghívást. Ők végig az királyság részei voltak, 'köztük volt' (Lk 17,21), de most az igazság alapján távoznuk kell.”³⁴ Ha ennek az a jelentése, hogy ki lettek zárva a királyságból, akkor ismét oda jutottunk, ahonnan szabadulni akartunk: az átvitt értelmű olvasat csapdájába.

A pöre példázat

Csakhogy nagyon fontos, amit Linnemann megfogalmaz: „a példázat azt gondolja, amit mond”.³⁵ Vagyis nem kereshetünk rejtett értelmet, mintha az el lenne maszkírozva az egyszerű hallgatók előtt, és csak a kiválasztottaknak tárulna fel. A „látván lássanak, de ne értsenek” botránya nem a megértés hiányosságára utal, hanem Jézus személye és munkássága elfogadásának vagy el nem fogadásának radikális döntéshelyzetét jelöli. Aki megbotrányozik Jézuson, az „nem ért”, aki elfogadja a példázat logikáját, az egy új működést fogad el – a jézusit.³⁶

De mi történik akkor, ha megpróbálunk tiszta tekintettel ránézni erre a szövegre? Ennek érdekében, miután leválasztottuk az értelmezéseket a szövegről, meg kell próbálni megérteni azokat a hallgatókat, akik ezt a példázatot hallgatták. Fel kell fedezni azokat az elemeket, melyekre az akkori hallgató felkapta a fejét, ami szembesítette, vagy elgondolkodtatta. Tudomásul kell vennünk, hogy kulturális szakadék tátong köztünk és az első századi célközönség közt – de a szakadék áthidalásával legalább az felismerhetővé válik, mi a példázat botránya. Ezt próbáljuk most feltárni.

Terentius Varro arra figyelmeztet, hogy olyan vidékeken, ahol hajlamosabb az ember megbetegedni (akár a klíma vagy egyéb tényezők miatt), a földbirtokosok bérmunkásokat alkalmazzanak, és ne rabszolgákat. A bérmunkás ugyanis nem okoz kárt, ha megbetegszik vagy meghal. Időszakokra kell csak felbérelni, és lehet válogatni

köztük.³⁷ A munkaidő hajnalban kezdődik. A gazda valószínűleg tehetős, de nem túl gazdag, mert az a városban élne, és egy gazdasági alkalmazottját küldené a munkások felbérelésére. A gazda itt maga megy ki. Ez az eleme a történetnek, ha nem Luz, hanem Ernst Van Eck és John Kloppenborg elemzését fogadjuk el, lehet meglepő. Ugyanis az első századi gyakorlatban a gazda akkor látogat ki a szőlőbe, ha a betakarítást akarja felügyelni, azaz biztosra menni azzal kapcsolatban, hogy az összes termés az ő sajátjába kerül. Ezen kívül még váratlan ellenőrzések alkalmával toppanhat be. Minden egyéb esetben a vincellér (*vilicus*), a gazdasági ügyekért felelős megbízott intézkedik. Ez vonatkozik nemcsak a szőlővel járó befektetések felügyeletére, de a munkások bérletére is.³⁸ Mivel a példázatban szerepel a vicellér, a hallgatóság már a gazda pusztája jelenlétén is meglepődhet. Miért maga a gazda megy ki a piacra a munkásokért?

Emellett, bár a hallgatók valószínűleg nem döbbennek meg azon, hogy a szőlőbirtokos másodjára is kilátogat az agorára, azonban az újabb próbálkozásokon már igen. A probléma és a feszültség tehát akkor kezd növekedni a hallgatóban, amikor a gazda újra és újra kimegy a piacra. A ház urának kérdése a kint tétlenkedőkhöz szintén a feszültséget növeli, és mint ilyen, mesélői technika: valójában csak időhúzás – mindenki tudja, a gazda is, hogy azért állnak ott, mert nem bérelte fel őket senki.³⁹

A közönség valószínűleg a szőlőbirtokos személyéről kezd el gondolkodni, amellyel a meglepetés mellett, hogy saját maga intézkedik – mint aki rosszul tervezi meg a munka méretét és az elvégzéséhez szükséges munkások számát. Vagy ennyire sürgető a munka? Milyen munkához kellene egyáltalán a napszámosok? Aratáshoz? Vetéshez? Szántáshoz? A példázat nem ad választ erre.⁴⁰ Vonzó opció, hogy a hallgató a szőlőt Izraellel azonosítsa. Erre minden oka megvan: az ószövetségi és intertestamentális irodalom gazdag hagyománnyal rendelkezik e tekintetben. Azonban, ha fel is merül ez a lehetőség, a példázat során ezt az értelmezést nem lehet következetesen végigvinni, már csak azért sem, mert a történet nem akar erről beszélni. Ha ez állna a középpontjában, sokkal nagyobb hangsúlyt fektetne a képre.⁴¹ A szőlő említése sokkal inkább a gazda beazonosíthatósága miatt fontos: a 8. vers ki is mondja, hogy a szőlőbirtok ura (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος) fizet

37 (*Res rustica* 1.17.2–3). A következők alapvetően Luz alapján.

38 VAN ECK, E. – KLOPPENBORG, J. S.: An unexpected patron: A social-scientific and realistic reading of the parable of the Vineyard Labourers (Mt 20:1–15), *HTS Theologise Studies/Theological Studies*, 71. évfolyam, 2015/11, 1–11, 4.

39 A kísértés azonban itt is nagy. A későn érkezők tértelenségének okát könnyű gyorsan valamilyen csoportra vagy az üdvtörténetben később érkezőkre vonatkoztatni. A példázat azonban nem hangsúlyozza ezek szerepét, és látványosan nem ad magyarázatot a tértelenségükre.

40 SCOTT: i. m., 289.; Derrett kísérletet tesz arra, hogy az aratás sürgetésével kapcsolja össze a többszöri nekifutást a munkások összeszedésére. Derrettel egyetértve Schellington azzal kapcsolatban spekulál, hogy a sabbatot megelőző napról lehetett szó, így a fizetség lehetővé tette, hogy a munkások megtarthassák az ünnepnapot. Az egyetlen probléma ezekkel az elméletekkel kapcsolatban, hogy a szöveg nem nyújt hozzájuk alapot. SHILLINGTON, V. G.: Saving life and keeping Sabbath (Matthew 20:1b–15), in Uő. (ed.): *Jesus and his parables: Interpreting the parables of Jesus today*, Edinburgh, T&T Clark, 1997, 87–101.

41 LUZ: i. m., 531.

33 JEREMIAS: i. m., 23.

34 SCOTT: i. m., 298.

35 LINNEMANN: i. m., 16.

36 JEREMIAS: i. m., 19.

– ez pedig megkönnyíti az értelmezést: Isten az, aki most a középpontban áll.⁴² Rabbi Tarfon képes beszéde ezt a megfeleltetést szépen szemlélteti:

A nap rövid és a munka sok és a munkások tetlenek, és a fizetség bőséges és a ház ura sürgető... És ha sokat tanultál a Tórából, sok fizetség adatik neked, mert hűséges a gazdád aki megfizeti neked majd a munkát jutalmát...⁴³ (m. 'Abot 2.15–16)

Meg kell jegyeznünk, hogy van, aki nem szívesen azonosítja a példázat gazdáját Istennel. Kloppenborg szerint ugyanis a gazda mint feltörekvő „újgazdag” egy kétkezi munkából élő hallgató számára gyanús személy. A szőlőmunka komoly befektetéseket igényel, nagy munkaerőt – ezt csak az igazán gazdagok engedhették meg maguknak. A Hasmonaeus uralom alatt, de Heródes idejében már mindenképpen megindul a földdek centralizációja, ami a kisbirtokosokra komoly nyomást gyakorol. Az eladósodás következtében sokan eladják a földjeiket, és saját területeiken lesznek bérlők. A meggazdagodó birtokosok így mások kihasználásának és az indokolatlan vagyonszerzésnek a gyanúja alatt állnak. Meglepő lehet tehát, hogy a példázat egy gazdag szőlőbirtokost állít a történet középpontjába.⁴⁴ Talán a fizetség jutányosságával kapcsolatos kérdés ebből a szempontból is elgondolkodtató a hallgatóság számára: vajon megkapják-e a bérüket a napszámosok?

A rabbinikus párhuzam, az előbb mondottakat is észben tartva, amiatt is érdekes, mert a Tóra tanulmányozásába fektetett energia *arányosan* térül meg: Isten az elvégzett munka alapján fizet. Éppen ez a kontraszt az, ami a feszültséget és a kíváncsiságot növeli a hallgatóságban. Az igazságosság kérdése kezd felmerülni, a fizetség méltányosságáé, melyet a példázat szintén lebegtet. A mátéi szöveg rejtélyes: csak utal arra, hogy a később érkezők is megkapják, ami *jár nekik* (20,4) – a görög szöveg szerint azt, ami *diakios*, azaz azt, ami igazságos. A hallgatóságban felmerül: „mennyi lesz az igazságos” a később érkezők esetében? A gazda megállapodik (συμφωνέω) az első munkásokkal. A bérezés fair és a korban megszokott. Egy dénárból Luz szerint 10-12 kisméretű, lapos kenyeret lehetett venni, 3-4 dénáriusból 12 liter búzát – ebből 15 kg kenyeret lehetett sütni – vagy egy bárányt; 30 dénárból egy szolga öltözékét, 100 dénárból egy ökröt.⁴⁵ Egy család napi ellátásához elegendő minimumról van szó tehát – annál se nem több, se nem kevesebbről.

Szorgos munkáslétünk botránkozása

A példázat tetőpontján aztán a vincellér szólítja a napszámosokat, és megkezdődik a kifizetés. Ami történik, teljesen váratlan fordulat. Az utoljára érkezők ugyanakkora

bért kapnak, mint az elsők. Csak hogy érezzük ennek a csattanónak a súlyát, álljon itt egy történet:

Diodorus Siculus 4.20.2-3 meséli el, hogy egy terhes napszámos munka közben szült meg. A csecsemőt lerakta egy bokor alá, és folytatta a munkáját, hogy ne veszítse el a napi bérét. A felügyelő figyelmét azonban felkelti a gyermek sírása, és felszólítja az asszonyt, hogy hagyja abba a munkát, és gondoskodjon a gyerekről. Ő azonban visszautasítja, mivel rá van kényszerülve, hogy a teljes bérét felvehesse. Mivel minden gyözködés ellenére kitart amellett, hogy dolgozni akar, a felügyelő végül kifizeti neki az egész napi bért.⁴⁶

A jutalom itt a munka iránti elkötelezettség miatt jár. A történet megható, de cseppet sem bántja az igazságérzetünket. A mátéi példázat azonban, ahogy láttuk, ezen a ponton néma, és éppen emiatt megdöbbentő. Mi az alapja a kegynek? Nem tudjuk. Viszont egyvalami nagyon is, ordítóan hangos: az ókori – és a számunkra is evidens – igazságosság normájának megszegése. A görög *isos* – *isotés* koncepciójának, az igazságosságnak a lényege az érdem, a méltó bér, a munkának megfelelő fizetség, vagyis az arányosság. A természetes felháborodást az is növeli, hogy a *limited goods* elv miatti status quo is sérül. Az elv szerint ugyanis, mivel a földi erőforrások végesek, csak más kárára lehet előnyhöz jutni, vagyont, becsületet vagy tiszteletet szerezni.⁴⁷ Emiatt tartózkodni kell minden túlzástól, a fennálló rend megbontásától. Az elsőket megfosztják a megbecsültségtől, mivel az utolsók kevesebb munkáért több bért kapnak – vagy radikálisabban fogalmazva, az utolsók az elsők *kárára* kapnak aránytalanul nagy fizetséget.

A felháborító elem pontosan ez – és ahogy láttuk, a katolikus értelmezések ezt az igazságtalanságot számolják fel valamilyen magyarázattal (az utoljára érkezők többet dolgoznak; motivációjuk helyesebb, stb.). Csakhogy erre a kiskapura nincs lehetőségünk. A példázat szerint a gazda igazságtalan, mivel preferál. David L. Turner idéz Bruner interpretációs lehetőségei közül, melyek azt szemléltetik, milyen felszabadításteológiai értelmezések adódnak a példázatból, pont a preferencia megváltozásának applikációja révén. Ezeknek az olvasatoknak az a lényege, hogy egy csoport önértelmezésében a „külsősök” megvetését megakadályozza. A példázat eszerint feje tetejére állít bevett értékrendeket: ilyen a 1) a vallásos „megfordítás”: Isten a vámszedőket és bűnösöket preferálja a zsidó vezetőkkel szemben; 2) üdvtörténeti „megfordítás”: eszerint a pogányok kerülnek előnybe a zsidókkal szemben; 3) egyházi hatalmi struktúra „megfordítása”: aki megalázza magát, az fog felmagasztaltatni, és aki valakinek hiszi magát, az semmivé lesz. Turner elutasítja mindet, jogosan, mert úgy látja, hogy ezekre az értelmezésekre nincsenek támpontok a szövegben.⁴⁸ Azonban Turner saját magyarázata is nagyon árulkodó: szerinte ezek az értelmezések azért nem látják jól a

46 Idézi Luz: i. m., 532, 69. lj.

47 MALINA, Bruce J.: *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, 103kk.

48 TURNER: i. m., 481.; Tegyük hozzá, itt megint értékítélet kapcsolódik a példázat szereplőjéhez. Ha valakiket *preferál* Isten valakikkel szemben, akkor az egyiket elítéli, a másikat támogatja.

42 A szöveg mutatja, hogy a tannaikus időkben a „ház ura”, „jutalom/bér”, „munka”, „munkás” metaforikus használata gyakori és természetes. A gazdag hagyománytörténethez, a kumráni értelmezéshez, illetve az észaiási szövegek pszeudepigráfiákban is megjelenő értelmezéstörténetéhez ld. BROOKE, George J.: 4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard, *Dead Sea Discoveries*, 2. évfolyam, 1995/3, 268–294.

43 Idézi Luz: i. m., 531.

44 ECK – KLOPPENBORG: i. m., 6.

45 Luz: i. m., 530.

példázatot, mert annak kontextusa „a parabola ígérését és figyelmeztetését feszültségben tartja: bár Péter és a tanítványok elnyerik jutalmukat, nem előfeltételezhetik Isten kegyelmét, és várhatnak jutalmat”. Ebbe a gondolatba megint visszaszüremkedik a protestáns elképzelés az „érdemszerző tettekről” és azok hiábavalóságáról.

Turner következtetése összekapcsolódik az általa kritizált elemzésekkel: az első munkások leértékelődnek, az utolsók fel. Csakhogy a példázat semmit nem mond erről – az első munkások elégedetlensége nem a saját bérükből, hanem az utolsók bérezése miatt kialakuló aránytalanságból származik. Ők nem várnak jutalmat – csak igazságosságot szeretnének!⁴⁹ Ráadásul, ha a 14b és 15. vers nem tartozik a példázathoz, akkor abban még neheztelés sincs a gazda részéről: Csak annyit mond az első munkásoknak, hogy fogják a pénzt, és menjenek. Bár hibáztatásuk bevett toposzá válik, éppen Máté értelmezése nyomán, könnyen belátható: pont ez az interpretációs sablon veszi el a példázat életét.

A gazda a példázat végén érvel:

- 1) a megállapodást teljesítette, emiatt nem lehet panasz;
- 2) az utolsónak is annyit akar adni, amennyit az elsőknak;
- 3) azt tehet a saját birtokával és vagyonával, amit akar. Mint láttuk, valószínűleg az utóbbi két indoklás már mátéi. Ráadásul nem sokat segítenek a megértésben, hiszen nem a megállapodás teljesülése a kérdés, hanem még mindig az aránytalanság. A harmadik érv pedig egy despota szájából is hangozhatna: „fogadd el, hogy ez történt, mert most éppen úgy döntöttem, hogy károdra teszek jót mással”.

Található még egy izgalmas elem a történetben, ami szintén megnehezíti az értelmezést. Ugyanis az olvasási stratégiák másik fontos manővere az, amikor az utolsókkal azonosulást segítik. Az érdemtelenül megajándékozottak pozícióját könnyebben foglaljuk el – mint akik boldogok a meg nem érdemelt jutalom miatt. Az egyháztörténet értelmezései pontosan ezt a stratégiát követik: az utolsók mi vagyunk, akikkel Isten végtelenül kegyesen bánik. John Duncan Martin Derrett alapos tanulmányában az egész dinamikát megszüntetve azt akarja igazolni, hogy a fizetség mértéke egyáltalán nem szokatlan, sőt, jutányos. A Talmud szerint – idézi – mindenkinek fizess minimum bért (*kepo el batel*). Ez egy dénár, és ennek törtrészét bérként adni nemcsak hogy nem praktikus, de némileg zsugori is.⁵⁰ Derrett elmélete egyfelől azért kérdéses, mert nem tudjuk, hogy a talmudi szabályozás életben volt-e Jézus idejében.⁵¹ Másfelől ha a gazda fair módon fizet, akkor mi a példázat meglepetése? Miért háborodnak fel az elsők? A példázat nem arról szól, hogy az elsők igazságtalanul vádolnák meg a gazdát egy egészen természetes gyakorlatot megkérdőjelezve.

Derrett értelmezésével szemben éppen arról van szó, hogy a gazda gesztusa egy

első századi közel-keleti ember szemén át látva zavaró, sőt zavarba ejtő. A túlzó fizetség ugyanis az ókorban szegényt is hoz magával, mivel maga a megjutalmazott is nagyon jól tudja, hogy nem azt kapja, ami járna – ami legtöbb esetben a megajándékozott részéről mentegetőzést és visszautasítást von maga után. Tiltakozni fog az igazságtalanság következtében, éppen a mások negatív ítélete miatti félelemből. A *limited goods* elvvel az utolsók is tisztában vannak: esetükben a gazda átlépett egy határt, mely a többiek részéről elutasítást és agressziót szül velük szemben. Az egész logikáját jól szemlélteti az, hogy az ókori ember még annak a látszatát is igyekszik elkerülni, hogy ő kezdeményez egy bármilyen szinten számára előnyt jelentő kapcsolatot. Annak a látszatát pedig pláne, hogy valamilyen anyagi haszonhoz akar jutni.⁵² Mindez a *status quo* fenntartásának fontos eszköze: a változás, ahogy említettem, csak más kárára lehetséges. A túlzó bér ugyanakkor a munkásnak a becsületét is elveszi: olyan bért kap, mely ajándéknak számít, és melyet nem tudott viszonzni a munkájával: ezzel függőségi viszonyba kerül a gazdától, elkötelezettjévé válik. Rowlandson a második századi római-egyiptomi patrónus–kliens viszonyokat vizsgálva azt állapítja meg, hogy ez a földesúrnak igen kedvező: a munkás kiségitése, adósságának elengedése rövidebb-hosszabb távon klienssé teszi a kiszolgáltatottat, számíthat azok szolgálatára.⁵³ Vagyis a kegyes adománynak ára van, mely az elsők esetében nem áll fenn: az ő szerződésük és elkötelezettségük véget ér a kifizetéssel. Egy ókori keleti ember szemével tehát utolsónak lenni sem boldogság, főleg, ha függőségbe kerül azáltal, hogy első lesz belőle.

De ha az eredeti példázat azzal ér véget, hogy a gazda elküldi a fizetséggel az első órában felvett munkásokat, egy rejtélyes, de az első munkásokkal szemben egyáltalán nem elítélő magyarázattal, akkor mi a cél? Mit akar mondani a történet? Miért *akar* a gazda ugyanannyit adni az utolsónak, mint az elsőnek?

Ezzel kapcsolatban újabban sok elemzés született. A Jézus-korabeli gazdasági viszonyok vizsgálatán keresztül többen próbálnak meg választ adni a kérdésre. Azonban legtöbb esetben fantasztikus spekulációk születnek: Jézus ezzel az egyenlőtlen gazdasági viszonyok felszámolását hirdeti meg (Levine és Myrick), melyben a gazda a gazdagok példaképe: úgy legyenek nagyvonalúak a munkásaival, ahogyan a földbirtokos volt. Vagy a rendszerszintű és mikroszintű igazságtalanságot különíti el egymástól (J. D. Crossan); vagy a patrónus–kliens viszonyt számolja fel azzal, hogy mindannyiukat egyenlővé teszi (B. B. Scott).⁵⁴ A sok, a nagyívű üdvtörténeti vonulatokat immár egalitáriánus-felszabadító teóriákra cserélő elemzés mellett Jeremias értelmezése a leg-szimpatikusabb, aki a megállapodáskor rögzített bérezés mértékéből indul ki. Arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a bér a létminimumhoz szükséges. A gazda az utolsó órában érkezettnek is meg kívánja adni azt a fizetséget, ami nélkül a munkás a családjával együtt éhezne. Jézus példázata így a farizeusoknak szól, az újonnan megtérésre

49 SCOTT: i. m., 295.

50 DERRETT, J. D. M.: Workers in the Vineyard: A Parable of Jesus, *Journal of Jewish Studies*, 25. évfolyam, 1974/1, 64–91, 71.

51 Derrett kritikájához ld. HUFFMANN, Norman A.: Atypical Features in the Parables of Jesus, *Journal of Biblical Literature*, 97. évfolyam, 1978/2, 207–220, 209k.

52 MALINA: i. m., 98.

53 ROWLANDSON, J.: *Landowners and tenants in Roman Egypt: The social relations of agriculture in the Oxyrhynchite nome*, Oxford – New York, Clarendon Press, 1996, 275.

54 ECK – KLOPPENBORG: i. m., 2.

szólítottak miatti felháborodásukra reagálva: ennyit is sajnáltok a meghívottaktól?⁵⁵ A magyarázat tetszetős, már csak azért is, mert így sikerül lehorgonyozni a példázatot Jézus életszituációjába, ugyanakkor a fizetséget az üdvösségre vonatkoztatni problémás – és a tanulság a farizeusokra sem applikálható minden további nélkül. Furcsán venné ki magát, ha a példázat az „üdvöt” a létminimummal hasonlítaná össze, az Isten meghívásáról pedig úgy beszélne, mint a tengődés elkerüléséről. Az Isten Országá máshol „kincs” (Mt 13,44), „igazgyöngy” (Mt 13,46), gazdag „menyegző” (Mt 22,1-14). Ráadásul itt a példázat értelmét megint az első hibáztatása révén nyerjük ki, és a fizetséget „meghívásként” értelmezzük, ami már megint üdvtörténeti összefüggésbe állítja a szöveget. Meghívásról viszont nem beszélhetünk, hiszen bérről van szó. Az első eszerint nem meghívottak? Scott ebbe az értelmezésbe bonyolódik bele, amikor az első fizetésének jogosságról és az utolsó kegyelmes meghívásáról elmélkedik, a kettőt szembeállítva egymással.⁵⁶ Lehetséges, hogy Jeremias és Scott pont abba a hibába esik, amire Bailey figyelmeztet: olyan elemet emel ki a történetből, ami nem is érdemelne akkora figyelmet, mint amekkorát neki tulajdonít?

Az ismeretlen Isten botránya

Jól érzekelik a kommentárok, hogy a kulcs a bér kifizetése, és Jeremias azt is jól látja, hogy a kérdés nem az: „miért kapnak olyan keveset az első?” hanem az, hogy „miért kapnak annyit a későn érkezők?” Az értelmezéstörténetből ismert magyarázatok viszont, ahogy láttuk, válaszkísérleteikkel sorra megbuknak. Nem lehet helyreállítani csak úgy az igazságot. Az arányosság akkor is sérül, ha az elsővel kapcsolatban igaza van a gazdának: megkapták a bérüket. A második-harmadik-negyedik körben érkezők elvileg annyit kapnak, amennyit „érdemelnek”. Csakhogy ez nem egy dénár! A mátéi hallgatóságnak egyet *kellene* értenie a 14b-16. versbeli érvekkel, az eredeti hallgatóságnak a 14a-ban elhangzó magyarázattal. Azonban nyilvánvalóan azzal értenek egyet, akik az első körben érkeznek. A példázat ellenállhatatlanul ehhez a ponthoz terel. Meg akar fosztani mindenféle magyarázattól, és szembesíteni akar a ténnyel. Ugyanis a botrány megértéséhez először is el kell ismerni valamit: azoknak, akik felszólalnak, igazuk van! Ezt próbálja szinte minden értelmezés kikerülni, melyhez több út is nyílik:

1. Az „utókor hübrisze”: lehet valamiféle keresztyén göggel azt állítani, hogy az eredeti hallgatók ostobák voltak, mert nem ismerték fel Isten kegyelmét. Ezzel azt mondjuk ki, hogy mi nem így cselekedtünk volna. Pedig elég lenne kicsit befelé figyelve meditatálni a szöveg felett, hogy észrevegyük a saját felháborodásunkat.
2. „a happy end rövidzárata”: a példázatot rögtön a történet vége felől olvassuk, az utolsó munkásokkal azonosulva. Könnyű örülni azokkal, akik többet kaptak annál, mint amit megérdemeltek, és nem tudomást venni az első panaszáról.
3. „a missziós vakság”: szinte evidencia, hogy már a pogányok, a misszió felől olvassuk a történetet: Isten kegyelmes azokkal, akiknek nincs esélyük: ennek

⁵⁵ JEREMIAS: i. m., 26.

⁵⁶ SCOTT: i. m., 297k.

verziói a „vámszedőket és bűnösöket”, „a társadalom kitaláltjait”, „általában a kitaláltakat és bűnösöket”, a „pogányokat” hívó Jézus azonosítása a szőlősgazdával. És ha innen olvassuk, a botrány meg is szűnik, sőt azok lesznek az értetlenek és elítélendők, akik felháborodnak a gazda tettén.

4. az „egalitáriánus humanizmus félreértése”: a példázat, ahogy láttuk, beállítható a gazdasági egyenlőség, a társadalmi kiszolgáltatottság felszámolásának nagy narratívája alá – mintha a példázat megszüntetni akarná a szociális egyenlőtlenséget. Ebben a tiltakozók szintén negatív szereplők, akik a status quót akarják fenntartani.

A 15b már kifelé beszél a hallgatóság felé, az evangélium célközönségének.⁵⁷ Ha parafrázeáljuk, azt kérdezi meg: irigy vagy? Ez egy döbbenetes szembesítés: hiszen arra kérdez rá, amit hallgatóként *érzünk*. Ez a mozzanat meglepő módon olyan interpretáció felé tereli a példázatot, mely nem véti el nagyon a lényegyet. Pont egy olyan dinamizmusra mutat rá, mely véleményem szerint az egész példázatot mozgatja.

Dekonstruált jelentés – participációs spiritualitás

Hosszú töprengés után arra jutottam, hogy a dekonstrukció módszerével lehet a legközelebb férkőzni a példázat lényegéhez. A *Grammatológiában* Jacques Derrida azt mondja ki, hogy a jelentéstulajdonítás mindig elsiklás a szövegjelentés felett. Az eredeti értelem nyomait már nem találjuk, a rá íródó kommentárok elbeszélnek a szöveg felett, és valamiféle jelentést kényszerítenek az írottra, mely ennek a jelentésnek a kényszere alól mindig kibújik. A nyugati kultúra logocentrizmusa a szisztémák nyelvi megalkotásának filozófiai kísérleteit jelenti, azonban ez a félreértések története. A rendszerek alaposabb vizsgálata azt mutatja meg, hogy a jelentés elkülönül, mindig elcsúszásban van, azaz a totális rendszerek a jelentésképzés, és nem a jelentésfeltárás szisztémái. A nyugat nagy teoretikusai olvasnak, de nem értenek, beszélnek, de nem tudják, mit.⁵⁸

A példázat esetében éppen a hagyománytörténet tanulsága nyitja meg ezt a hermeneutikai utat. Nincs olyan elemzés, mely eltalálná a példázat értelmét. És nem véletlenül. Meggyőződésem, hogy ez a történet valójában egy *rejtvény*. Célja kimondani, hogy Isten nem úgy cselekszik, ahogyan egy szőlősgazda tenné. Azt azonban, hogy ez miben különbözik a kulturálisan kódolt igazságérzet diktálta arányosságtól, meg kell fejteni. Nagylelkűsége nyilvánvaló, de motivációi ismeretlenek. Miért kegyes? Meg akarja szegényíteni az elsőket? Le akarja kötelezni a később felfogottakat? Kegyes patrónussá válik? Kegyetlen kihasználóvá? Mi a jutányosság új mércéje? Miért lesz azonos a fizetés? Mit jelent az isteni arányosság, ha az emberi itt már nem számít? A megfejtés, ahogy látom, nem egy propozíció megfogalmazása, valamiféle értelem kiküzdése. A magyarázatok közül egyik sem illik a példázathoz – és a példázat minden megfejtéstől el fog különbözni. Lehetséges lenne, hogy a történet célja belelökni a

⁵⁷ LUZ: i. m., 526.

⁵⁸ DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*, ford. MARSÓ Paula, Budapest, Typotex, 2014.

botrányba, úgy, hogy abból ne tudjunk kikászálódni? Jelentéstudajdonításunk kudarcra van ítélve – csak az értetlenség szabadsága marad? A botrány viszont érzést generál, vagy érzések komplexumát hívja elő: frusztrációt, haragot, megdöbbenést, irigységet, méltatlankodást, értetlenséget. Egy narrációnak éppen ebben van a többlete: be akar vonni, részévé akar tenni a történetnek, azonosulási pontokat és személyeket kínál. Történetet sosem lehet semleges kívülmaradással hallgatni – ha mégis így figyelnek rá, elvétik a lényegét. Érzelmileg bevonódni pedig mélyebb érintettséget jelent, mint az intellektuális értés, egyetértés vagy ellenkezés. A példázat egzisztenciálisan akar megragadni, azt munkálja, hogy vonódjunk be a teljes lényünkkel.⁵⁹

Ha ebből indulunk ki, egyetlen lehetőségünk van a „megértésre”: a mentalitásunk megváltoztatása, a nézőpont elcsúsztatása, önmagunk árnyékának átlépése. Vagyis a megértés nem értelmezés lesz, hanem állásfoglalás. A példázat viszont ezt nem adja egykönnyen. Nem lehetséges nézőpontváltás, csak a botrányon *keresztül*. Úgy tenni, mintha már ott lennénk a megfejtésnél, képmutatás, mivel a saját élettapasztalatunk ellenére megmaradó igazságérzetünk mond ellent a példázat csúcspontjának. „Ha minden igazságtalan, legalább Isten ne legyen az!” Ez a kiáltás jogos – együtt hangzik fel az első munkások reklamációjával. Viszont érthető módon elemi tiltakozás ébred fel, ha a szőlősgazdát Istennel kell azonosítani. Nem akarjuk igazságtalannak látni a szőlő Urát – ezért mentegezni kezdjük. Istennek azonban van ilyen arca, amikor önkényesnek és despotának mutatkozik. Van, amikor nehéz elviselni, hogy Isten mindent tudó, hogy látszólag mindent látó módon kémkedik,⁶⁰ ugyanakkor sokszor éppen a szükség órájában marad tétlen. Magyarazataink, hogy „Isten ideje nem a miénk”, és „biztos erre volt szükségem most”, vagy „Isten útjai kifürkészhetetlenek”, sokszor pusztán átmeneti enyhét adnak. De minél nagyobb a személyes tragédia, az összehasonlítás során támadó irritáció, annál mélyebbről szakad fel az igazságtalanság miatti felháborodás.

A példázatra nincs egyszerű *válasz* – azonban nem is ígér ilyet. Viszont válaszok nélkül már ezen a ponton gyógyít. Megengedi az igazságtalanság kimondását. Lehetőséget ad az első munkásokkal való azonosulásra. Ez nagy dolog, hiszen a tekintély nyilvános megkérdőjelezése, a feljebbvaló szándékának és motivációjának el nem fogadása az ókori mediterráneumban inzultus.⁶¹ Az gazdának nem kellene magyarázattal szolgálnia tettéért – a rangban alatta lévő egyetlen lehetősége az engedelmisség vagy az engedetlenség következményeinek elhordozása. A gazda *nyilvános* számonkérése még csak ront a helyzeten, ezt ugyanis tekintélye aláásásának értelmezheti,

illetve arcátlanságnak, mellyel a kritizáló egyenlő rangba helyezi magát a megbízójával.⁶² A gazda válasza így eleve meglepő: nem az elvárásnak megfelelően reagál az arcátlanságra, nem szégyeníti meg az őt számon kérőt, nem bünteti meg. Sőt, a 15. versben magyarázattal szolgál – bár ebben már rendreutasítás is hallható. Viszonyulása gyógyító meglepetés.

A botrány átélését követően viszont a példázat provokál. A gazda ugyanis az utolsóknak „kedvez”. Azt a kérdést szegezi nekünk, vajon miért? A botrány átélése utáni következő lépés ezzel a dilemmával szembesülni.

A válasz meglepő módon ebben az esetben azt jelenti, hogy elmozdulunk az első munkások nézőpontjától, és megpróbáljuk *megélni* a gazda utolsó munkásokhoz fűződő viszonyát, elfogadva cselekvésének módját. Elfogadni a kiszolgáltatottság helyzetét, a rászorulóét, a bérmunkásét, akinek semmije sincs, aki szegényben marad, akit terhel a túlzó fizetség, aki elkötelezetté válik. Ebben az értelemben a példázat „utolsói” a boldogmondások πτώχος-ával rokoníthatóak. Ennyiben igaza van Luthernek, amikor a későn felfogadottakat azokkal azonosítja, akik csak remélni tudják, hogy kellenek valakinek. „A próféta hagyományban δίκαιος-nak lenni azt jelenti, hogy gondoskodunk az árváról és az özvegyről, azaz azokról, akik a társadalom legsebezhetőbbjei (ld. pl. Ézs LXX 1,17; Jer LXX 7,6; 22,3). A Mt 5,6-ban és 10-ben a δίκαιος hasonló jelentést hordoz, mégpedig azt, hogy mindenkinek jut elég.”⁶³ Ennél többet azonban nem lehet mondani se a munkásokról, se a gazdáról. Isten gondoskodása az igazságtalanságon túlmutató nagyvonalúságában titok. A gazda és a munkások viszonyának titkához pedig nem férhetünk hozzá a botránkozás ideje alatt, de még utána sem, amennyiben csak *gondolkoznak*. Ennél többre van szükség. Ugyanis ezt a szemléletet tanulni kell, és csak tanulva lehet elsajátítani. A kegyelmes többlet adás kibontakozásának és megtapasztalásának közege pedig nem más, mint Jézus követése.

59 Ebben értelmezésem hasonló Via modelljéhez, mely a példázatokat olyan irodalmi szövegekként kezeli, melyek egzisztenciálisan ragadnak meg – ez a megragadás azonban értelem előtti, mely ugyan felszínre hozható, de másodlagos a megragadottsághoz képest. VIA: i. m., 41, 52, 86.

60 Az egzisztenciális szorongás és az Isten mindenhatósága miatti harag egyik szép kifejtését találjuk Paul Tillich 139. zsolttáról írt prédikációjában. TILlich, Paul: Menekülés Istentől: A 139. zsolttár magyarazata, ford. KODÁCSY Tamás, *Református Tiszántúl*, 11. évfolyam, 2003/2, 7–8.

61 RORBAUGH, Richard R.: Honor – Core Value in the Biblical World, in NEUFELD, Dietmar – DEMARIS, Richard E. (eds.): *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York, Routledge, 2010, 109–125, 115.

62 Hasonló a helyzet Bailey szerint a keleti apával: nem szükséges magyarázkodnia a fia előtt, sem védenie magát – ez ugyanis elvesz a tekintélyéből. BAILEY: i. m., 202.

63 ECK – KLOPPENBORG: i. m., 9.

ABSTRACT

In the twentieth and twenty-first centuries, a kind of „happy-endism” is gaining ground in theological thought, in which the assumption of universal salvation and the questioned possibility of damnation (e.g. the „empty hell” theory) are gradually becoming more and more widespread. Theologians such as Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar are among those who are prominent examples of this. One of the most frequently cited dictum probantium in 1 Timothy 2:4 emphasizes God’s universal saving will. In my study, I will show that the arguments based on it proceed from the a priori assumption of the singularity of the divine will. At the same time, there is a tendency to defend almost always only those New Testament verses that seem to be weak points of the thesis, such as Jesus’ statements on the Gehenna. In my study, I will examine three examples - mostly sliding under the radar of those arguing for universal salvation - where the problem is not the threat of damnation, but rather Jesus’ assumption of a positive outcome for the ‚few’ (oligoi). These include the image of the narrow gate and the hard way, the motif of the many called but few chosen, and the distinction between the sons of this world and the sons of light.

KEYWORDS: apokatastasis pantón, universal salvation, damnation, sons of light, sons of darkness

I. Minden jó, ha a vége jó, avagy *anything goes?*

A huszadik-huszonegyedik század teológiai gondolkodásában egyre prominensebb szerepet kap egyfajta teológiai „happy-endizmus”. Természetesen mindez nem előzmények nélküli jelenség, hiszen példának okáért az *apokatastasis tón pantón* gondolata – még ha különböző



László Virgil

„KEVESEN”, AVAGY JÉZUS KRISZTUS ÜDVTÖRTÉNETI „PESSZIMIZMUSÁRÓL”

felfogásárnyalatokban is –, de kezdetektől fogva végighúzódik a keresztény teológia-történet korszakain.¹ Mégis azt mondhatjuk, hogy az egyetemes üdvösség feltételezése, illetve a kárhozat lehetőségének egyre intenzívebb megkérdőjeleződése fokozatos méreteket ölt. Függetlenül attól, hogy ehhez a jelenséghez ki hogyan viszonyul, azaz istenképével kongruensként örömmel üdvözli avagy éppenséggel vágyvezérelt tévelygésként tekint rá, deskriptíve tényszerű a kijelentés, miszerint: „...kezdenek elterjedni már olyan vélemények is, hogy a pokol eléréséhez már különös – természetesen negatív irányú erőfeszítések szükségesek, és legalábbis a hétszeres rablógylkosok kivételével mindenkinek jó oka van reménykedni a mennyei örömeiben... ..bízást mondhatjuk, hogy a történelmi egyházak »üdvözülési minimuma« még soha nem volt ennyire ... alacsony szinten, és jól láthatóan e pillanatban is a folyamatos süllyedés, sőt zuhanás állapotában van”.²

Mindennek alátámasztására elég csak olyan nagy nevű teológusokra utalnunk, mint például Karl Rahner (1904–1984), aki nem pusztán az „anonim keresztény” fogalmát alkotta meg, hanem odáig jutott, hogy: „Aki létét felveszi, tehát emberi voltát magára veszi..., az azt mondja Krisztusnak, ha még nem is tudja, mit mond: Igen! Azaz az Emberfiát elfogadta, mivel Isten az Emberfiában az embert elfogadta.”³ Ugyanez a személet azután II. János Pál pápánál (1920–2005) is visszatükröződik, aki 1976-ban még Wojtyła bíborosként lelkigyakorlatokat tartott Rómában VI. Pál legközvetlenebb munkatársainak, s ennek során így fogalmazott „...az Egyház születése Krisztus megváltói keresztalálának pillanatában történt, és ez a pillanat alapjában az ember születése is, függetlenül attól, hogy tudja-e, elfogadja-e ezt az ember, vagy sem! E pillanatban az ember létének új dimenzióját kapta, melyet Pál apostol röviden és velősen a »Krisztusban való lét«-nek nevezett.”⁴ Olybá tűnik tehát, hogy a csaknem két ezredévig *sein* és *sollen*-szerűen elkülönülő kategóriák mint a pusztán emberi mivolt ontológiai adottsága (*sein*), illetve Krisztus elfogadása, vagy a páli teológia egyik kulcsfogalmaként⁵ is leírható *en Khristö*-lét (*sollen*) gyakorlatilag egybecsúsznak Rahner és Wojtyła bíboros esetében.

Aki azonban talán a legnagyobb hatást gyakorolta az „üres pokol” gondolatának felvetésével, az Hans Urs von Balthasar (1905–1908) volt. Balthasar Walter Kasperrel egyetértve kijelenti, hogy „sem a Szentírás, sem az egyház hitbéli hagyománya nem állítja bizonyossággal egyetlen emberről sem, hogy ténylegesen a pokolban lenne”.⁶ Sokkal inkább egyfajta reális opcióként áll ez ki-ki előtt, ugyanakkor a megtérés lehetőségével együtt. Balthasar rámutat, hogy Szent Ágoston (354–430) volt az, akinél ebből a reális lehetőségéből mintegy objektív bizonyosság lett, „a végső sorsunk könnyelmű kezelése ellen óvó bibliai intések a ránk váró isteni ítélet kimeneteléről adott információkká alakultak át”.⁷ Balthasar kétségkívül elismeri, hogy az Újszövetségben egyszerre található meg az örök elveszettségről szóló szövegek csoportja (pl. Mt 25,31–46) az Isten egyetemes üdvözítő akarata vonatkozók (pl. 1Tim 2,4–5), és ezeket nem lehet és nem is szabad szintézisbe hozni.⁸ Az sem kerüli el a figyelmét, hogy az örök kárhozattal kapcsolatos kijelentések alapvetően Jézus szájából hangzanak el. A megoldása minderre az, hogy ezek kivétel nélkül Húsvét előtti.⁹ Ezekben Krisztus olyan nyelvezetet és képvilágot használ, amelyek a korabeli zsidók számára közismertek voltak, ám ezzel szemben Pál és János bizonyos – nyilván az esetlegesen az egyetemes üdvösségre utaló – reflexiói már a Húsvét utáni állapotból tekintenek vissza.¹⁰ Azért Balthasar is érzi, hogy ez így elég gyenge lábakon álló érv, hiszen siet hozzátenni, hogy ez „nem jelenti azt, hogy ezek a szinoptikusoknál található szövegek kevésbé lennének fontosak számunkra”, ráadásul „Jézus szavait és tetteit a szinoptikusok is a húsvét után elnyert hit fényében mutatják be”, és hogy „Jézus minden áthagyományozott kijelentése – még az igen nehezen érthetőek is – minden időkre szólóan aktuálisak az egyház számára”.¹¹ Magunk részéről hozzátehetjük, hogy e mentegőzésre már csak annak pikantériája miatt is szükség van, mert kimondva-kimondatlanul leggyakrabban például a deutero-páli timóteusi levelek szerzőjének teológiai nézeteivel kerülnek diszkvalifikálásra a nála talán mégiscsak közvetlenebb Isten-tapasztalattal bíró Isten Fia kinyilatkoztatásai. Arról nem is beszélve, hogy gyakorlatilag az egész hitelesnek tekinthető jézusi logion-hagyomány tulajdonképpen Húsvét előtti. Mindenesetre Balthasar szerint az univerzális üdvösség ígérete mintegy rejtetten fennáll, amire a reménység-teológia erényével kell válaszolnunk, hiszen Isten ténylegesen akarja, hogy minden ember üdvözüljön (1Tim 2,4, 2Pt 3,9), és Isten akarata mindig beteljesedik.¹² Az ilyen és ehhez hasonló nézetekkel szemben azonban felvethető, hogy az Isten akaratával

1 Ld. ezzel kapcsolatban részletesen RAMELLI, Ilaria L. E.: *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden – Boston, Brill, 2013.; Továbbá Uő.: *A Larger Hope?*, Volume 1., *Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich*, Eugene, Cascade Books, 2019.; PARRY, Robin A. – Uő.: *A Larger Hope?*, Volume 2., *Universal Salvation from the Reformation to the Nineteenth Century*, Eugene, Cascade Books, 2019.

2 BUJI Ferenc: A hívő és a gnosztikus. Hozzászólás Martin Buber és Carl Gustav Jung vitájához, *Műhely*, 22. évfolyam, 1999/2, 47–58, 58.

3 Idézi PATER AUGUSTINUS: II. János Pál és az „Új Teológia”, *wojtyla.hu*, 2009. 03. 12. URL: <https://wojtyla.hu/hirek/4531/ii-janos-pal-es-az-uj-teologia> Utolsó letöltés: 2024. 06. 21.

4 Uo.

5 Mára a participatórikus szótériológiai megközelítések az Újszövetség-kutatásban igen jelentős szerepet töltenek be. Ilyen tekintetben először talán Adolf Deissmann 1892-es *Die neutestamentliche Formel 'In Christo Jesu'* című disszertációjában hívta fel a figyelmet arra, hogy a nem vitatott szerzőségű páli levelekben az *en Khristö* formula és ekvivalensei százhatvannégy ízben fordulnak elő. DEISSMANN, Adolf: *Paul: A Study in Social and Religious History*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1957, 140.

6 BALTHASAR, Hans Urs von: Rövid értekezés a pokolról, in Uő.: *Mit szabad remélnünk?, Rövid értekezés a pokolról, Apokatastaszisz*, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Sík Sándor Kiadó, 2006, 115–162, 120.

7 Uo., 120.

8 BALTHASAR, Hans Urs von: Mit szabad remélnünk?, in Uő.: *Mit szabad remélnünk?*, 7–114, 23.

9 BALTHASAR, Hans Urs von: *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, Volume 5., *The Final Act*, transl. HARRISON, Graham, San Francisco, Ignatius Press, 1998, 279.

10 BALTHASAR: Mit szabad remélnünk?, 23.

11 Uo., 23.

12 BROTHERTON, Joshua R.: Presuppositions of Balthasar's Universalist Hope and Maritain's Alternative Eschatological Proposal, *Theological Studies*, 76. évfolyam, 2015/4, 718–741, 720.

kapcsolatos a priori – ki nem mondott – feltételezés ezekben a megközelítésekben annak szingularitása. „[S]emmi nincs, ami nem Isten akaratából történne. Csakhogy az Isteni Akarat nem szinguláris, hanem egyszersmind multikomplex is, amelyben a metafizikai szabadság jegyében egymással tökéletesen ellentétesnek látszó dolgok is megférnek. Minden és mindennek az ellenkezője.”¹³ Azaz jelen esetben Isten akaratát mindenki üdvössége mellett más kívánságokat is tartalmazhat egyidejűleg. Például annak kívánalma, hogy Isten teremtményei elfogadják az ő kegyelmét, és ne utasítsák vissza szeretetét.¹⁴ Természetesen maga Balthasar is tisztában van azzal, hogy a legtöbb, a tétele alátámasztása végett általa idézett igehely kapcsán meg lehet különböztetni „Isten feltétlen és feltételes üdvözítő akaratát vagy Krisztus objektív megváltását és annak szubjektív elfogadását”.¹⁵ Álláspontja szerint létezik azonban legalább két olyan szöveg, amely átnyúl az effajta megkülönböztetéseken: Róm 5,12-21; Jn 12,32.

II. Ellenpróba

2.1. A refutatio szelektivitása

A dogmatikában évszázadokon keresztül bevett gyakorlat volt egy-egy tézis kifejtése és az azt alátámasztó bizonyítékok számbavétele után a lehetséges ellenérveket felsorolni, és cáfolatukat nyújtani. Erre az indirekt bizonyításra azért van szükség, hogy az igazolni kívánt tétel valóban stabil lábakon álljon. Ne merülhessen fel annak a gyanúja, hogy a kérdés teljes körű megítéléséhez szükséges tények figyelembevétele csak hiányosan valósult meg, és ez alapján szelektív argumentumokra épülő hibás érvelés, esetlegesen egyfajta vágyvezérelt gondolkodás eredményezte a szóban forgó következtetést.

Ami az egyetemes üdvösség, illetve az üres pokol kérdését illeti, Balthasar nem mulasztja el Krisztus azon mondásait számba venni, ahol gyeheknéről (Mt 5,22, 11,21kk), külső sötétségről, sírásról és fokcsikorgatásról (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 25,30) esik szó. Ugyanígy reflektál a juhok és kecskék példázatára (Mt 25,31-46) vagy Márk evangéliumának kiegészítésére, miszerint: „Aki hisz, és megkeresztelkedik, üdvözülni, aki pedig nem hisz, elkárhozik.” (Mk 16,16) Ez utóbbiak kapcsán azt emeli ki, hogy a hangsúly ezekben arra esik, hogy az emberi szubjektum visszafordíthatatlan következményekkel járó döntés elé van állítva, és nem szabad olyan beszámolókként olvasnunk, amely arról tájékoztatna, ami a jövőben valósul majd meg.¹⁶ A hangsúly vonatkozásában természetesen egyet is érthetünk az érveléssel, ugyanakkor felmerülhet a kérdés, hogy a „visszafordíthatatlan következményeknek” potenciálisan van realitása vagy nincs? Ha ugyanis nincs, akkor mi értelme ezekkel „rémisztgetni” a kortársaikat, majd pedig a későbbi olvasókat akár Jézusnak, akár az újszövetségi szerzőknek, ha pedig van, akkor viszont pusztán e szakaszok üzenetének

13 BARANYI Tibor Imre: *Útmutatás. Kérdések és válaszok a szellemi úton*, Debrecen, Kvintesszencia Kiadó, 2024, 47.

14 BROTHERTON: i. m., 720.

15 BALTHASAR: Mit szabad remélnünk?, 30.

16 Uo., 25.

eltérő súlyponti fókuszja nem érvényteleníti az implicit negatív tartalmat, sőt a hangsúlyos kérügmá éppen ez utóbbi háttérén válik igazán egzisztenciális horderejűvé és valódi tétellel bíróvá.

Mindazonáltal jelen tanulmány apropóját az adja, hogy álláspontom szerint az egyetemes üdvösség, illetve az üres pokol mellett érvelőknél visszatérő jelenség bizonyos a téma szempontjából indirekt módon releváns igeszakaszok figyelmen kívül hagyása,¹⁷ ami viszont a bizonyítást némileg hiányossá teszi. Ezen textusok közös jellemzőjeként nem az elkárhozás, a gyehekná tüze vagy hasonló fogalmi használata a jellemző, hanem sokkal inkább a pozitív céltételezés csak „kevesek” vagy „a választottak” által való elérése, ami implicit módon vet fel kérdőjeleket a minden egyes partikuláris individuum vonatkozásában felfogott univerzális happy-endizmussal szemben.

2.2. A szoros kapu és a keskeny út

Lk 13,23-24: „²³Valaki ezt kérdezte tőle: Uram, kevesen vannak-e, akik üdvözülnék? Ő így felelt nekik: ²⁴Igyekeztek bemenni a szoros kapun, mert mondom nektek, hogy sokan akarnak majd bemenni, de nem tudnak.” Mt 7,13-14: „¹³Menjetek be a szoros kapun! Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a kárhozatba visz, és sokan vannak, akik bemennek azon. ¹⁴Mert szoros az a kapu, és keskeny az az út, amely az életre visz, és kevesen vannak, akik megtalálják azt.”

A két textus között bár számottevő különbségek is akadnak, a Q-ra való visszavezethetőségük mindenképpen széles körű többségi álláspontnak örvend.¹⁸ Különbség például, hogy bár a lukácsi verzióból hiányzik az útmetafora, Máténál a szoros kapuval párhuzamosan ez is megjelenik, aminek háttérében felfedezhető a már az Ószövetségben megfogalmazódó két út, az élet és a halál útjának tana (Deut 30,15-18; Jer 21,8; Zs 119,29-30; 139,24; Péld 12,28; 14,12; Sir 21,10; Bölcs 5,6-7),¹⁹ ami azután az intertestamentális²⁰ és az ókeresztény iratokban is központi jelentőséggel bír majd (Did 1,1; Barn 18,1).

A lukácsi verzióban a 24. vers mondanivalóját cizelláló további, tematikusan egybefüggő szakaszok kapcsolódnak (Lk 13,24-30). Érdekes módon ezeknek a párhuzamai ugyanígy megtalálhatók Máténál, ám szét vannak szórva: Lk 13,24 // Mt 7,13-14; Lk 13,25-27 // Mt 7,22-23; Lk 13,28-29 // Mt 8,11-12; Lk 13,30 // Mt 20,16.

17 Nemcsak Balthasar nem tér ki ezekre, de például Ramelli sem, aki a mintegy kilencszáz oldalas, az *apokatastasis*-ről szóló teológiatörténeti monográfiájában kétszázhuszonegy oldalt szentel a patrisztikus kort megelőző, tehát alapvetően a biblikus gyökerek vizsgálatának. RAMELLI: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 1-221.

18 Igen alapos redakciókritikai elemzést nyújt: HOWES, Llewellyn: 'I Do Not Know You!': Reconsidering the Redaction of Q 13:25-27, *The Journal of Theological Studies*, 67. évfolyam, 2006/2, 479-506.

19 STIEVE, Martin – VOUGA, François: *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen – Basel, A. Francke Verlag, *Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie* 2, 2001, 237.

20 Ld, Qumránt, pl.: 1QS 3,18-4,1; 4,15-18.23,26, illetve a Tizenkét pátriárka testamentumát, pl.: T. Aser 1,3-9; T. Jud 20,1-5. Ld. részletesen: PESTHY Monika: *A kísértés teológiája: A kísértés fogalmának története az ókorban*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2005, 47-53, 67-70.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a mátéi logionok sorrendje pontosan megegyezik Lukácséval. Ezenfelül jól látható, hogy a mondások Q-ból származnak, még hozzá éppen ebben a sorrendben, és az első három mindenképpen igen szoros közelségben található egymáshoz. Ugyanakkor az a tény, hogy Máté nem kezeli őket egybefüggőnek, arra utal, hogy a Lukácsnál tematikus és irodalmi egységet képező szövegredakció eredménye.²¹

Bár a magyar fordításból (RÚF) ez nem tűnik ki, de Lk 13,24-ben valójában egy ház ajtajáról (*thyra*) van szó, csakúgy, mint a következő jelenetben, ahol a gazda bezárja az ajtót, és elküldi a kopogatókat. A mátéi verzióban pedig kapu (*pylé*) szerepel, ami nyilvánvalóan az úthoz (*hodos*) kapcsolódik. Green álláspontja szerint a Lk 13,23-30-ban található jelenetsor háttérben az Ézs 25,6-9-ben leírt eszkatologikus lakoma képzete húzódik meg, amelynek minden nép a részese.²² Ugyanakkor a Második Templom korának judaizmus kezdte ezt szűkítőleg értelmezni. Az Ézsaiás-targum vagy éppen 1Én 62-ben ez a lakoma a népek ítéletét is jelenti.²³ Qumráni felfogásban (1QSa 2,5-22) nemcsak pogányok, de tisztátalan zsidók is kívül maradnak a lakomán. Az apokaliptikus 4Ezsd 8,1 szerint „Ezt a világot a Magasságbeli sokaknak teremtette meg, de az eljövendőt csak keveseknek.”²⁴ Ugyanakkor Michael Wolter amellet érvel, hogy a szoros kapun való bemenetel legközelebbi párhuzama a pszeudepigráf Ábrahám testamentumában található.²⁵ TestAbrA 11,3-ban arról olvasunk, hogy Ábrahám lát egy széles és egy keskeny utat, amelyek végén egy széles és egy keskeny kapu található. Az angyalok sok lelket vezetnek át a széles kapun, ami a kárhozatba vezet, míg az üdvösségre vezető keskeny kapun csak néhány lelket (*eidon allas psykhas oligas kai eferonto hypo aggelón dia tés stenés pylés*). A széles kapun és a széles úton a sokak nem önként, hanem kényszer hatására mennek, a keskeny ajtó pedig azért szűk, mert eleve csak kevesek számára tervezték. Azt tehát a fentiek fényében leszögezhetjük, hogy a szoros kapun való bemenetel (Lk 13,24) Jézus korában egyértelműen az üdvösségre jutás metaforája. Másfelől pedig ugyancsak eszkatologikus jelleget hordoz, hogy keskeny ajtón (*stené thyra*) keresztül megközelíthető, szintén üdvösségmetafora lakoma (Lk 13,25-29) a jövőben fog megvalósulni, amire a *futurumban* álló 24. versben található „akarnak majd” (*dzétésousin*) és „nem tudnak” (*ouk iskhysousin*) is utalnak. Ez utóbbi ige a 25-17. versek fényében nem úgy értendő, hogy nem lesz hozzá erejük, hanem hogy nem fogják őket beengedni.²⁶

Lk 12,23-ban az ismeretlen – talán a lukácsi redakció által kreált – kérdező kérdése alapvetően hipotetikus jellegű, csakúgy, mint ahogy a felebarát kapcsán Lk 10,29-ben

is láthatjuk. Jézus ezt mindkét esetben átfordítja egyfajta személyes kihívássá: cselekedj úgy, hogy te magad légy felebaráttá, törekedj arra, hogy egyike légy az üdvözülőknek.²⁷ Más oldalról viszont Jézus csak implicit módon válaszol a kérdésre, hiszen nem mondja meg, hogy kevesen üdvözülnek-e, hanem, hogy sokaknak nem sikerül majd.²⁸ Marshall felhívja a figyelmet arra, hogy a szoros kapun való bemenetelre törekvés képe igencsak hasonlít a tevének a tú fokán való átmenetelére (Lk 18,25), ami a Jézus által megkövetelt önmegtágadás követelményeinek való megfelelés nehézségeire utal.²⁹ Az, hogy a 27. versben a kívül maradókat a gazda gonosztevőknek (*ergatai adikias*) nevezi, a bűnbánat és megtérés hiányáról tanúskodik.

Hosszan elemezhetnénk a szóban forgó szövegeket, azonban talán ennyi is elég volt annak demonstrálásához, hogy az üdvösségre való bejutás szempontjából ezen textusok üzenetének valamiféle individuális síkon elképzelt értelemben vett egyetemességgel, avagy az üres pokol elméletekkel való összhangját megteremtteni igencsak nehéz vállalkozás lenne.

2.3. A választottak

Mt 22,14: „¹⁴Mert sokan vannak az elhívottak, de kevesen a választottak.” Anélkül, hogy a királyi menyegző példázatának részletes elemzésébe vagy Mt 22,14 redakciókritikai boncolgatásába fognánk, egyedül a logion témánk szempontjából való releván ciájára szeretnék rámutatni. Az exegetikai erőfeszítések e kijelentés botrányos élének elvételére, miszerint – első látásra – Jézus szerint kevesen fognak üdvözülni, több irányban bontakoztak ki. Az egyik ilyen megközelítés a „választottak” kategóriáját nem az üdvözülőkre, hanem a helyreállított Izráelre, azaz az Egyházra vonatkoztatja.³⁰ Ugyanakkor ezzel kapcsolatban igencsak kérdéses, hogy mennyire választható ez a kettő külön az evangélium perspektívájában, hiszen a Jézusra adott válasz és az ítélet során való megmenekülés/elvettetés egyébiránt rendre szoros összefüggésben állnak.³¹ A második lehetséges megközelítés szerint itt szintén nem az üdvözülők összlétszámának nem túl számos voltáról van szó, hanem a „kevés választott” csak Izráelen belül értendő, azaz, Jézus hívására viszonylag kevés zsidó kortársa reagált pozitívan, és ez tükröződne ebben a logionban.³² Ha ez így is lenne, tanulmányunk témája, azaz az univerzális üdvösség/üres pokol szempontjából valójában nem a mennyiség, a sok vagy kevés a kérdés. Ha az Emberfiát elutasító kortárs Korazin, Bétsaida és Kapernaum

27 JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*, Collegeville, The Liturgical Press, *Sacra Pagina* 3, 1991, 216.

28 GREEN: i. m., 528.

29 MARSHALL, I. Howard: *The Gospel of Luke, A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, The Paternoster Press – Eerdmans, *The New International Greek Testament Commentary*, 1978, 565.

30 SUTCLIFFE, Edmund F.: Many Are Called But Few Are Chosen, *Irish Theological Quarterly*, 28. évfolyam, 1961/2, 126–131.

31 Vö.: Mk 8,38//Mt 10,33; Mt 7,24-27//Luke 6,47-49; Mt 10,22-23//Lk 12,8-9; Mt 12,41-42//Lk 11,31-32.

32 MEYER, Ben F.: Many (=All) Are Called, But Few (=Not All) Are Chosen, *New Testament Studies*, 36. évfolyam, 1990/1, 89–97, 91.

21 BOVON, François: Tracing the Trajectory of Luke 13:22–30 Back to Q: A Study in Lukan Redaction, in Uő.: *New Testament and Christian Apocrypha, Collected Studies*, Volume 2., Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 101–109, 103–104.

22 GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, *The New International Commentary on the New Testament*, 1997, 528.

23 Uo., 528.

24 KOCSIS Imre: *A hegyi beszéd*, Budapest, Jel Kiadó, *A Biblia világa* 4, 2005, 167.

25 WOLTER, Michael: *Das Lukasevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, *Handbuch zum Neuen Testament* 5, 2009, 491.

26 Uo.

sorsa (Lk 10,12-15) olyan drasztikus lesz, ahogyan Krisztus azt leírta, akkor ez a megközelítés sem jelent e tekintetben megoldást. A harmadik, a mai szakirodalom által leginkább elfogadott és sokak által átvett³³ megközelítés Ben Meyer már hivatkozott tanulmánya nyomán terjedt el, aki Edmond Boissard korábbi, francia nyelvű, a tudományos köztudatba addig nem igazán bekerült elméletét vette alapul.³⁴ Eszerint mind a héber, mind az arám nyelvből hiányoznak a melléknévfokozás középfokú, azaz összehasonlítást lehetővé tévő ragozott esetei, helyette körülírással fejezik azt ki. Ennek és sok más ószövetségi példának az elemzése nyomán a logion jelentését végső soron úgy határozza meg, hogy a „sokan” az tulajdonképpen mindenkit jelent, míg a „kevesen” (*oligoi*) az jelen esetben „kevesebben”-t, tehát a meghívottak számára képest kevesebbet, de nem feltétlenül keveset.³⁵ Ez a ma leginkább elfogadott megközelítés témánk szempontjából azonban nem húzza ki a probléma méregfogát: ha az üdvözülők abszolút számára nem is vonatkoztatható az *oligoi*, hiszen ilyen kalkulációkba Jézus Lk 13,23 nyomán sem bocsátkozik, de az tagadhatatlan, hogy a választottak (*eklektói*) az elhívottakhoz (*klétoi*) képest mindenképpen egy kisebb csoportot alkotnak.

Az örök életre választottság kapcsán egyébiránt a lukácsi interpretáció is hasonló irányba mutat. A piszidiiai Antiókhiaiban történt a következő eset:

ApCsel 13,44-48: „⁴⁴A következő szombatn szinte az egész város összegyűlt, hogy hallgassa az Úr igéjét. ⁴⁵Amikor meglátták a zsidók a sokaságot, elteltek irigységgel, és káromolva ellene mondtak Pál beszédének. ⁴⁶Ekkor Pál és Barnabás bátran ezt mondta: Először nektek kellett hirdetnünk az Isten igéjét, mivel azonban ti elutasítjátok, és nem tartjátok magatokat méltónak az örök életre, íme, a pogányokhoz fordulunk. ⁴⁷Mert így parancsolta meg nekünk az Úr: „Pogányok világosságává teszek, hogy üdvösségük légy a föld végső határáig.” ⁴⁸Ennek hallatára örvendeztek a pogányok, és magasztalták az Úr igéjét, és akik az örök életre választottak, mindnyájan hívókká lettek.”

Témánk szempontjából teljesen irreleváns, hogy a textus a zsidómisszió sikertelensége és a pogánymisszió sikerességének perspektívájában fogalmazódik meg. Az teljesen egyértelmű, hogy a Pál és Barnabás által hirdetett üzenet elutasítása egyértelműen eszkatológiai következményekkel jár: önmagukat ítélik ezáltal méltatlannak³⁶ (*ouk axious krinete beautos*) az örök életre (*dzóé aiónios*), mely utóbbi kifejezés egyedül itt, a 46. és a 48. versekben fordul elő a lukácsi kettős műben.³⁷ Másfelől ott és akkor a jelen-

lévők közül mind hitre jutottak, akik az örök életre választottak, avagy rendeltettek³⁸ (*episteusan hosoi ésan tetagmenoi eis dzóén aiónion*). Ez a szakasz, habár földrajzi értelemben utal ugyan egyfajta egyetemességre („a föld végső határáig”), személyi hatály értelmében semmiképpen nem lehet így értelmezni, sőt!

A „választottság” után a kevés vagy sok kérdésében is érdemes kitérnünk egy lukácsi igeszakaszra, Lk 12,32-re: „Ne félj, te kicsiny nyáj (*to mikron poimnion*), mert úgy tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek adja az országot!” A kicsiny nyáj, amely a *basi-leia* várományosa, egyértelműen a tanítványi közösség,³⁹ számosságát tekintve *mikron*, tehát csekély. Még ha a Krisztus-hívők tábora azóta terebélyes fává is cseperedett, igen nehéz lenne ezt a mondatot az egyetemes üdvösség szempontjából értelmezni.

2.4. E világ fiai és a vilárosság fiai

Lk 20,34-36: „³⁴Jézus így válaszolt nekik: E világ fiai házasodnak és férjhez mennek, ³⁵de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. ³⁶Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és Isten fiaivá lesznek, mivel feltámadnak a halálból.”

Ezzel a textussal a szakirodalom szinte botránnyosan képtelen érdemben mit kezdeni. Példának okáért Pröhle Károly kommentárjában a 36. versben található istenfiúság és az ezzel összefüggő nem egyetemes jellegű feltámadás kérdéskörét szóba sem hozza,⁴⁰ mint ahogy a Keresztyén Bibliai Lexikon „Feltámadás” szócikke még csak utalásszerűen sem reflektál e szakaszra,⁴¹ illetve a Bibliikus Teológiai Szótáré sem.⁴² Az viszont már a *non plus ultra*, hogy olyan nagy ívű, a feltámadás kérdéséről írt bibliikus teológiai monográfiák sem térnek ki rá mint Rochais⁴³ vagy Charlesworth⁴⁴ etalonnak számító művei.

Spinetoli viszont kommentárjában ide vonatkozóan kijelenti, hogy Lukácsot „nyilvánvalóan csak az igazak sorsa érdekli, akik részesülnek Krisztus feltámadásában és a megváltottak végérvényes állapotában,”⁴⁵ illetve, hogy a „feltámadás problémája nem oldható meg e szöveg alapján, és erre támaszkodva nem korlátozhatjuk csupán az

38 Az *eklegó* helyett itt a *tassó* ige szerepel.

39 Hasonlóképpen látjuk ezt Lk 22,28-30-ban: „²⁸Ti vagytok azok, akik megmaradtatok velem kísértéseimben, ²⁹és én örökségül adom nektek az országot, ahogyan az én Atyám is nekem adta azt; ³⁰hogy egyetek és igyatok az én asztalomnál az én országomban, és trónszékekbe ülve ítéljétek Izráel tizenkét törzsét”.

40 PRÖHLE Károly: *Lukács evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, [é. n.], 302–303.

41 SZABÓ Csaba: Feltámadás, in BARTHA Tibor (főszerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 470–472.

42 RADERMAKERS, Jean – GIRARD, Raymond: Feltámadás, in DUPLACY, Jean et al. (szerk.): *Bibliikus Teológiai Szótár*, Budapest, Szent István Társulat, 1986, 362–370.

43 ROCHAIS, Gérard: *Les récits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, *SNTS Monograph Series 40*, 1981.

44 CHARLESWORTH, James H. et al.: *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, New York – London, T&T Clark, 2006.

45 SPINETOLI, Ortensio da: *Lukács – a szegények evangéliuma*, ford. TURAY Alfréd, Szeged, Agapé, 2001, 633.

33 NOLLAND, John: *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans – The Paternoster Press, *The New International Greek Text Commentary*, 2005, 891.; SNODGRASS, Klyne: *Stories with Intent, A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2008, 321.

34 BOISSARD, Edmond: Note sur l'interprétation du texte “Multi sunt vocati, pauci vero electi”, *La Revue Thomiste*, 52. évfolyam, 1952/3, 569–585.

35 MEYER: i. m., 95–96.

36 Ld. ezzel kapcsolatban még a később tárgyalandó Lk 20,35-öt, ahol a halottak közül való feltámadásra méltónak ítéltettekéről (*kataxiotbentes*) esik szó!

37 PERVO, Richard I.: *Acts: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2009, 343.

igazakra”.⁴⁶ Ez utóbbi újszövetségi teológiai kontextusban nyilvánvalóan igaz. Amint azt egy korábbi tanulmányomban már kifejtettem:

„...a Lk 20,36-ra vonatkozó exegézis szempontjából Spinetoli megközelítésmódjának fel-
színessége, vagy legalábbis hiányos volta napnál világosabb. Hiszen a lukácsi Jézus éppen
arról beszél, hogy az istenfiúság a halottak közül való feltámadásra való méltónak ítélte-
tés nyomán valósul majd meg. Ez itt nem egy egyetemes lehetőség. Utóbbi csak akkor
lenne igaz, ha mindenki feltámadna és ezáltal mindenki Isten fiává lenne. Azonban így
értelmezhetlenné válik az »akik méltónak ítéltetnek« kitétel. [...] E világ (*aión*) fiaival
szemben tehát van egy csoport (*hoi de kataxiothentes tou aiónos ekeinou*), amely méltónak
találtatik arra, hogy elérje (*tykhein*) ama másik világot és a halottak közül való feltáma-
dást, azaz hogy részesedjen ezekben. A »méltónak találatni« *passivum divinum*, amelynek
cselekvő alanya Isten.⁴⁷ A szövegből nem derül ki, hogy mitől válik valaki méltóvá erre a
részesedésre. De az világos, hogy ez nem minden emberre vonatkozik. A személyi körrel
kapcsolatban támpontot jelenthet a szintén Lukács saját anyagához tartozó Lk 14,2-4. Itt
Jézus olyanoknak vendégségbe való meghívására buzdít, akik ezt nem tudják viszonzni.
A 4. versben a következő jutalmat helyezi kilátásba: »Te pedig viszonzásban részesülsz
majd az igazak feltámadásakor.« Itt is csak egy csoport, mégpedig az igazak feltámadásáról
olvashatunk. Kézenfekvőnek tűnik tehát, hogy a Lk 20,35 »méltónak találatottjaiban«
Lk 14,4 »igazait« vélelmezzük felbukkanni.

Egy olyan momentumra szeretném a figyelmet felhívni, ami a göröghöz képest a magyar
fordításokban többnyire elsikkad. Szemben Lk 14,4-gyel, ahol a viszonzásra utaló *antapodek-
hetai* ige valóban futurumban szerepel, Lk 20,35-36-ban az egész görög mondat nyelvtani
értelemben végig jelen idejű. Az eredeti szövegben nincs szó ugyanis »eljövendő« másik
világról, csak »arról« a világról (*tou aiónos ekeinou*). A 35. versben a két főige: »házasodni«
és »férjhez menni« (*gamousin* és *gamidzontai*) egyaránt jelen időben állnak, csakúgy, mint a
megelőző, 34. versben a világ fiaira vonatkozóan. Tény, hogy az *aión* szó elsőrendűen világ-
korszakot jelöl és a távolra mutató névmással együtt egyfajta jövőidejűséget természetesen
implikálhat. Ugyanakkor a szembeállítás nem feltétlenül pusztán csak a jelen emberisége
és a »mennyei« jövőé között áll fenn. Lk 16,8-ban ugyanis teljesen a jelenre vonatkoztatva
olvashatjuk, hogy »e világ fiai a maguk nemében okosabbak, mint a világosság fiai«. Jézus
és tanítványai bár a jelenben, a jelenlegi *aión*-ban élnek, mégsem »e világ fiai«. Hozzá kell
tennünk, hogy e tanítványi közösség – vezetőjükkal az élen – tényleg már aktuálisan is így
élt: családjukat maguk mögött hagyva, a gyermeknemzésről lemondva.⁴⁸

Mindezek alapján annyit bizton kijelenthetünk, hogy ez az igeszakasz nem pusztán
az egyetemes feltámadás doktrínája szempontjából „kellemetlen falat” az exegéták

46 Uo.

47 CARROLL, John T.: *Luke: A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, *The New Tes-
tament Library*, 2012, 406.

48 LÁSZLÓ Virgil: A feltámadás és az istenfiúság kapcsolata Lk 20,34-36-ban, *Studia, Debreceni Teoló-
giai Tanulmányok*, 2018/1-2, 23–25.

számára, de az egyetemes üdvösség minden egyes individuumra kiterjedő módon
való felfogására nézve is. Hiszen mi értelme volna különben „e világ fiai” és a feltá-
madásra eljutó „világosság fiai/az igazak/a méltónak ítéltetettek” közötti csoportképző
különbségtételnek?

III. Záró gondolatok

Talán nem véletlen, hogy Hamvas Béla 1949-ben, a második világhégés után és a kibon-
takozó kommunista uralom zenitjén vetette papírra az általa magyarra fordított Hénók
apokalipszise által inspirált, nem túl optimista sorait.

„Milyen szánalmas és bárgyú reménykedés, hogy a világ megjavul, a válság szépen elmúlik
és a történet (a személytelen izmus) csak úgy magától, tőlünk függetlenül az emberi-
séget a boldogsággal meg fogja ajándékozni. Könnyezni való baromság. Az elhazudott
létezés hülye fantazmagóriája. Reménykedni, ezek után, abban, hogy van embertől és
személytől független történet és fejlődés, az Apokalipszis happy endben végződik. Csak
úgy, a személy hozzájárulása és akarata és erőfeszítése és bevetése nélkül. Idiótának kell
lenni, hogy az ember a tőle független változásban vagy pláne javulásban hinni tudjon,
az olyan változásban, amelyben tevékeny része nincs. A jó és az egyre jobb világ nem a
személytelen fejlődés eredménye, amelynek kellemes előnyeit, mint a napfürdőt, élvezni
lehet. Az embertől független úgynevezett haladás rémeszményére az összes csibészek azon-
nal fülüket kezdték hegyezni. Hiszen összes gazságaidat most már nyugodtan űzheted
tovább. A világ tőlünk függetlenül halad. Nincsen semmi baj. Hajrá! Éljen a haladás!...
A világ megváltoztatását csak a magam megváltoztatása teszi lehetővé. A körülményeknek
itt semmi szerepük nincs. Az emberek sötétségén a legjobb szándék is megtörik. Nem
tértek észre. Ou metanoésan.”⁴⁹

Hamvas sorain a hénóki prófétai dörgedelem izzik át. A vízözön által elpusztított gene-
ráció példája mementóként int felénk: *ou metanoésan*, azaz nem tértek meg. Azonban
amíg élünk és lélegzünk, hangzik felénk, és tevékeny hozzáállásra bátorít a krisztusi
hang, ami azonban – jó hírként – egyúttal a Hamvas által elmulasztottként leírt
metanoia lehetőségét is magában foglalja: „Igyekeztek bemenni a szoros kapun.”
(Lk 13,24)

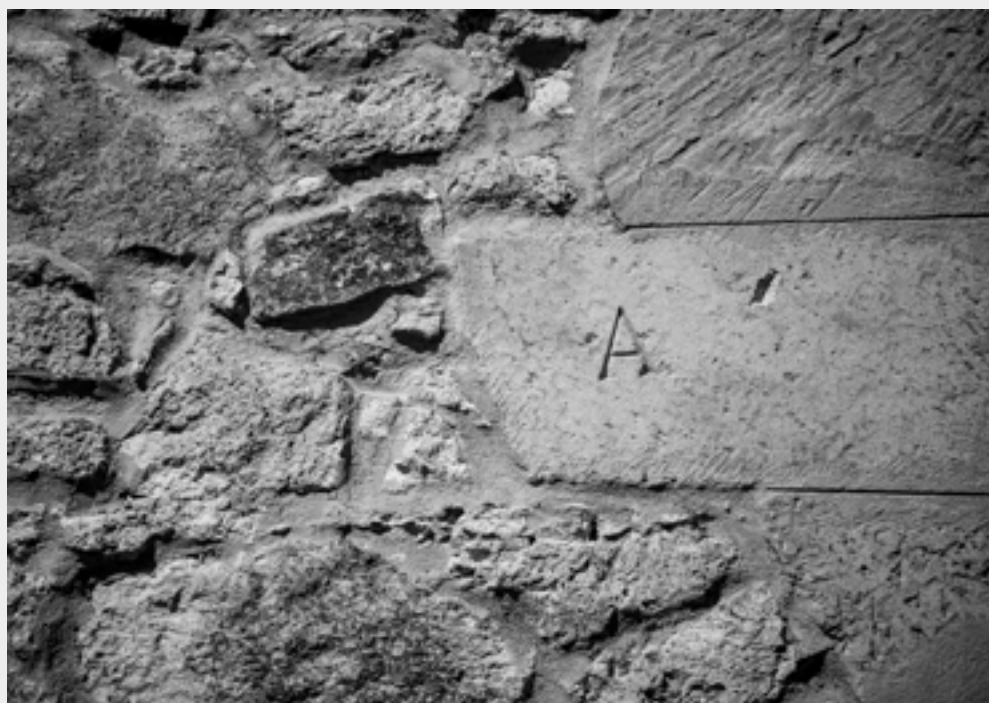
49 HAMVAS Béla: *Silentium*, in Uő.: *Silentium, Tikos Jegyzőkönyv, Unikornis*, Budapest, Vigilia Kiadó,
1987, 26–27.

ABSTRACT

István Ledán M.:
The Marcan Reception of Dietary Laws

Mk 7,17-23: and its context is a two-level narrative. On the first level, the text is a prophetic critique initially directed against the Pharisaic tradition of handwashing or, more generally, against the Pharisaic understanding of purity. On this level, Jesus opened the way for a departure from Judaism in no way. In other words, Jesus did not teach against the Torah's dietary laws. The second level of the text is Mark's interpretation. For him, Jesus' saying about the food being eliminated into the sewer no longer meant (or primarily did not mean) only that morality is prior to purity questions but also that everything is pure (i.e. for Gentile Christians). Mark, therefore, found in Jesus' saying the basis for the Gentile Christians' exemption from kosher laws. However, it is important to emphasise that one can discover the problem of identity behind the Marcan interpretation. By eating what the Jews did not, Christians clearly signal that they were now outside Judaism. Eating non-kosher food was an identity marker for (Gentile) Christians, emphasising their separation from Judaism. The drawing of boundaries between Judaism and Christianity was and remained an important issue in early Christianity. Whether they interpreted the kosher laws allegorically (Barnabas, Clement of Alexandria) or accepted their literal meaning (Justin), the common theological position was that the kosher laws (Lev 11), as interpreted by Judaism, were not valid for Christians. However, the practice was sometimes quite different from theological thinking: the extent to which the dietary laws applied to Gentile Christian communities was and remains a serious problem.

KEYWORDS: kosher, Lev 17, halacha, purity laws, Jesus, Mark



Ledán M. István

A KÓSER TÖRVÉNYEK MÁRKI RECEPCIÓJA

1. Az étel mint identitásjelző

Az, amit eszünk, iszunk vagy *nem* eszünk és iszunk, illetve *ahogyan* eszünk és iszunk (ahogyan elkészítjük az ételeinket), egyértelműen identitásjelző (identity marker). Ha egy erdélyi magyar úgy dönt, hogy nem eszik puliszkát, annak hátterében inkább ideológiai okokat gyaníthatunk, és aligha van köze az illető az ízléséhez. Ezzel is jelezni kívánja, hogy melyik közösséghez tartozik, ahogyan azt is, hogy mit gondol azokról, aki puliszkát esznek. Turisztikai kézikönyvekben külön fejezet foglalkozik egy-egy nép nemzeti ételével. A gulyásról a magyarokra, a pizzáról és limoncellóról az olaszokra, a kolbásról és sörről a németekre asszociálunk. Ha ilyesféle nemzeti ételt kínálnak nekünk, és mi azt elutasítjuk, és esetleg még megjegyzéseket is fűzünk hozzá, az felér egy kisebbfajta nemzetgyalázzással. Az étel tehát nemzeti identitásjelző is lehet. Az, amit eszünk, iszunk vagy *nem* eszünk és iszunk, jelezheti azt is, hogy milyen felekezethez vagy vallási mikroközösséghez tartozunk. Továbbá azt, *ahogyan* eszünk és iszunk (ahogyan elkészítjük az ételeinket), meghatározza a család is, amiben felnőtünk, illetve a régió is, ahol nevelkedtünk. Az étel és ital gyakori konfliktusok forrásául szolgálhat. Apropója lehet a megszegyenyítésnek, a gyakori gúnyolódásnak és a kirekesztésnek (ha egy családi összejövetelen elhangzik az a mondat, hogy „nálunk ezt nem így csinálják”, borítékolható a családi konfliktus).

Az ókori világban az étkezési szokások, az ezzel kapcsolatos tabuk még inkább identitásjelzők voltak. Arisztophanész azon gúnyolódik, hogy a püthagóreusok az alvilágban is külön étkeznek. Püthagorász hívei kizárólag zöldséget esznek, szomjukat pedig csak vízzel oltják, és annyira büzlének, hogy az alvilágban mindenki messzire elkerüli őket.¹

Egy (viszonylag kései) anekdota szerint Augustus császár, értesülve Heródes családi vérengzéseiről (két fiát, Alexandert és Arisztobuloszt is kivégeztette), ezt a szellemes kommentárt fűzte az ügghöz: *inkább lennék Heródes disznaja, mint a fia*. A bonmot, már amennyiben valóban elhangzott, feltehetően görögül hangzott el, és egy szójátékra épült: görög nyelven a *disznó* és *fiú* szavak (ἄσ – disznó, υἱός – fiú) összecsengenek. A poénhoz municiót a római szemszögből babonás – és gyakran kifigurázott – étkezési tilalmak szolgáltattak, hogy tudniillik a zsidók nem esznek (többek között) disznóhúst.² Augustus, szűk baráti körben, úgy tűnik, gyakran engedett meg magának egy-egy étkezéssel kapcsolatos „zsidó viccet”. Suetonius szerint egy Tiberiuszhoz írt levélben így szellemeskedett: „Még egy zsidó sem tarthatta volna meg aggályosabban a szombatnapi böjtöt, Tiberiuszom, mint ma én. Csak estefelé a fürdőben ettem egy-két falatot, mielőtt olajjal bedörzsöltek.”³

Horatius egyik legüditőbb és legszellemesebb szatírájában a költőnek egy tolkodóval gyűlik meg a baja, akit megpróbál – sikertelenül – lerázni. A véletlenül arra

vetődő jóbarát, átlátva a helyzetet, gonoszkodón a zsidó szombatra hivatkozik, amiért pillanatnyilag – hiába könyörög Horatius mindenféle nonverbális jelzéssel – nem foglalkozhat vele. „Azt mondtad, hogy négyszemközt el akarsz valamit majd mondani.” „Jól emlékszem rá, egy megfelelőbb nap elmondom, de ma szombat van, harmincadik, ünnep, csak nem botránkoztatjuk meg a metélt zsidókat?” „Én vallásos nem vagyok...!” „Én igen, egy a tömegből, ebben még gyengébb vagyok, érts meg.”⁴

A szövegben az *infirmior* (gyenge, gyengébb) szó szerepel, mely nekünk a Római levélből ismerős (ἄσθενῶν, Vulgata: infirmus), ahol Pál azokat nevezi gyengéknek, akik lelkiismereti okokból tartózkodnak bizonyos ételektől (Róm 14,1–2). Az erősek (δυνατοί, Vulgata: firmiores, Róm 15,1) viszont tudják – és Pál maga is közéjük sorolja magát –, hogy semmi sem tisztátalan önmagában, illetve hogy minden tiszta (Róm 14,14.20). Hasonló problémával találkozunk Péter látomásában (ApCsel 10, 9 kk), melyben Péter undorodva fordul el a nem kóser állatoktól, és a mennyei hang határozott felszólítása ellenére is ódzkodik attól, hogy fogyasszon belőlük. A látomásban természetesen Péter zsidóként nem a kóser törvények alól kap felmentést. A folytatásból kiderül, hogy a látomás valójában a pogányok felé való nyitásra bátorítja az apostolt, illetve arra, hogy skrupulusok nélkül asztalközösséget vállalhat a pogányokkal. Ez ugyanis azért jelenthetett problémát egy zsidónak, mert a pogány házak egyúttal „istentiszteleti helyek” is voltak, ahol például áldozatot mutattak be az otthont védő istenségeknek (a lároknak és penátoknak), a zsidó ember pedig nem lehetett biztos abban, hogy az étel és ital, amit egy pogány ember házában elfogyaszt, előzőleg nem szolgált-e kultikus célokat, és ezáltal nem vált-e tisztátalanná. A tiszta és tisztátalan ételek közötti különbségtétel jön elő problémaként a Mk 7,17-23-ban is. A gyengék a zsidók lennének, akik minuciózusan ügyelnek a tisztasági előírásokra (nem esznek addig, míg meg nem mossák a kezüket), Jézus tanítványai viszont (mint erősek) tudhatják, hogy minden eledel tiszta. Vagy mégse erről szólna a márkai perikópa?

2. A Mk 7, 18–19 grammatikai nehézségei

A Mk 7, 18–19 nem csupán értelmezési, hanem ezen belül a 19c (megtisztítva minden eledelt) szövegkritikai és grammatikai problémákat is felvet. A szövegtanúk szerint a 19c két szövegváltozatban maradt ránk. Kései kéziratokban – melyek adott esetben egészen korai kéziratok másolatai lehetnek – így olvassuk a szöveget:

πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον [...] οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ’ εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρῖζον πάντα τὰ βρώματα.

Ebben az esetben a καθαρῖζον az ételre vonatkozik (arra tehát, ami kívülről megy az emberbe, πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον), és arra célozna, hogy az étel valamiképpen megtisztul az emésztés folyamatában. David Garland szerint, minthogy ez a nehezebb

1 DIOGENES LAERTIOS: *Despre vietile si doctrinele filosofilor* (A filozófusok életéről és tanításairól), Iasi, Polirom, 1997, 8.38.

2 MACROBIUS: *Saturnalia*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, 2.4.11.

3 SUETONIUS: *Caesarok élete*, ford. Kis Ferencné, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1990, Divus Augustus 76.

4 HORATIUS: *Összes művei*, ford. BEDE Anna, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1989, Szatírák I, 9, 66–72.

olvasat, ezt kell eredetinek tekinteni. Ezt az olvasatot támogatná az a tény, hogy a Misna szerint a széklet rituálisan nem tisztátalan, noha veszélyes lehet. Jósze rabbi ezt kérdezte: *vajon tisztátalan-e a széklet? Hát nem a tisztulás végett van-e?* Ez a rabbinikus vélemény Garland szerint kulcs lehet Jézus érvelésének a megértéséhez. Jézus tehát azzal érvelne, hogy amennyiben az étel bemocskolja az embert, akkor miért nem tekinthető tisztátalannak az árnyékszékre kerülő étel, legalábbis a farizeusok hagyománya szerint? Jézus logikája a farizeusok saját meglátásain alapulna, miszerint a széklet a tisztálási folyamat eredménye, ezért a tisztátalanság kívülről semmiképpen sem fenyegetheti az embert. A tanítványoknak az olyan tisztátalanság miatt kell aggódniuk, mely a szívhez kapcsolódik, és nem a kézhez; a gonosz gondolatokhoz, nem pedig az ételhez, ami az árnyékszéken végzi.⁵ Mindenesetre Károli, a Textus Receptust véve alapul, így fordít: *(Ami kívülről megy az emberbe) nem a szívébe megy be, hanem a gyomrába; és az árnyékszékbe kerül, amely minden eledelt megtisztít.* Károli szerint mintha nem is az emésztés folyamata tenné valamiképpen tisztává az ételt, hanem egyenesen az árnyékszék. Eszerint ez egy ironikus mondat lenne, és Jézus azzal érvelne, hogy mivel minden étel előbb-utóbb az árnyékszékbe kerül, fölösleges különbséget tenni az eledel között.

A korai kéziratok azonban olyan formában hozzák a szöveget, hogy lehetetlen úgy értelmezni, mintha Jézus az emésztés folyamatára vagy az árnyékszék minden ételt egyformává tevő szerepére gondolna:

πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον [...] οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα.

A mondatot szó szerint így fordíthatjuk: *Ami kívülről megy az emberbe [...] nem a szívébe megy, hanem a gyomrába, és az árnyékszékbe kerül, megtisztítva minden eledelt.* Persze a mondat, kizárólag magyarul, érthető úgy – sőt kimondottan úgy értendő –, hogy az árnyékszék (vagy az emésztés folyamata) teszi tisztává az ételt, a görög szöveg azonban semmiképpen nem értelmezhető így. A καθαρίζων hímnemű alanyesetű participiumként nem vonatkozhat sem az árnyékszékre (mely ugyan hímnemű, ám tárgysetben áll, következőképpen nemben, számban, esetben egyeznie kellene a főnévvel), sem a mindenre (πᾶν), ami kívülről megy az emberbe. A problémát az okozza, hogy a mondat grammatikája valóban suta, és nem egyértelmű, hogy a hímnemű participium Jézusra vonatkozik. Észre kell vennünk azonban, hogy az evangélista Jézus nevét utoljára a 6,30-ban említi. Igék, participiumok és névmások jelzik, hogy a folytatásban mikor van Jézusról szó. Jánosra például az jellemző, hogy akár egy rövid perikópán belül többször is, olykor szinte fölöslegesen, már-már unalomig ismételve, név szerint említi Jézust (Jn 6,60-71), Márknál viszont egyáltalán nem szokatlan, hogy igék, participiumok, névmások utalnak Jézusra, akit név szerint akár több szakaszon át sem említi az evangélista. Jó okunk van hát feltételezni, hogy a καθαρίζων

hímnemű participium ugyanarra vonatkozik, akire a προσκαλεσάμενος (odahívván, ti. Jézus a sokaságot) a 14. versben, vagy a λέγει (mondja, ti. Jézus a tanítványoknak) a 18. versben, vagyis Jézusra. Hacsak nem gyanakszunk arra, hogy 19c eredetileg egy lapszéli jegyzet volt, ami bekerült a szövegbe – melyre egyébként nincsenek szövegta-núk –, azt kell mondanunk, hogy Márk csakugyan azt akarta mondani: Jézus tisztává nyilvánított minden eledelt, azaz eltörölte a kóser törvényeket.

3. A szöveg kortörténeti nehézségei

A Mk 7, 19c-t a patrisztikus kortól kezdve annak jelzéseként értelmezték, hogy Jézus nem csupán kritikával, hanem kimondottan negatívan viszonyult a zsidó kultikus törvényekhez. Valójában eltörölte a Tóra tisztasági és kóser törvényeit, megnyitva ezzel az utat a judaizmustól való későbbi elszakadáshoz. Ezt nevezhetjük klasszikus olvasatnak.⁶ Ez az értelmezés olyan nevekhez köthető, mint Bultmann, Kasemann, Schweizer, Kümmel.⁷ Ezzel az olvasattal helyel-közzel találkozhatunk a kortárs kommentárirodalomban is. Hurtado szerint Jézus nem csupán a hagyományos zsidó vallási gyakorlatot (az atyák hagyományait) helyezte hatályon kívül, hanem a rituális törvényekkel foglalkozó ószövetségi anyag nagy részét is.⁸ Darrell Block úgy véli, hogy Jézus ezzel a mondattal egy új valóságról/helyzetről tesz kijelentést, mely Isten országa eljövételének egyenes következménye.⁹ Mások (pl. Gundry) azt hangsúlyozzák, hogy Jézusnak Isten fiaként joga volt semmissé tenni a kóser törvényeket.¹⁰

Kérdés viszont, hogy vajon elképzelhető-e, hogy Jézus zsidóként a kóser törvények ellen tanított? Ezek a törvények ugyanis részét képezték a zsidó vallási és nemzeti identitásának, miként ezt a Makkabeusok könyveiben is láthatjuk. Az 1Makk szerzője szerint az antiokhoszi üldöztetések alatt sok hithű zsidó méginkább eltökélte magában, hogy nem eszik semmi tisztátalant, és inkább a halált választják, mintsem hogy megfertőztessék magukat ételekkel (1Makk 1,62-63). Mások viszont örömmel üdvözölték a pogány szokásokat, Jeruzsálemben gümnasziont létesítettek, megpróbálták eltávolítani magukról a körülmetélkedés jelét, és újra összekeveredtek a pogány népekkel (1Makk1,12-15). A 2Makk szerint pedig hét testvér és az edesanyjuk inkább vállalják a kínszenvedést és halált, mintsem hogy disznóhúst fogyasszanak, amire kínszerekkel akarták őket kötelezni (2Makk 7). A kóser törvények megtartása tehát (a körülmetélkedés és a szombat mellett) a zsidó identitáshoz való ragaszkodás jele volt, feladásuk pedig egyet jelentett a zsidó identitás feladásával. A hanuka ünnepe (templomszentelés), melyen János evangéliuma szerint Jézus is részt vett (Jn 10,22), jelzi, hogy a zsidók – és maga Jézus is – emocionálisan kötődtek ezekhez az identitást

6 RUDOLPH, David. J: Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b, *Evangelical Quarterly*, 74. évfolyam, 2002/4, 291–311, 292.

7 RÄISÄNEN, Heikki: *Jesus, Paul and Torah*, transl. ORTON, David E., Sheffield, Sheffield Academic Press, *Journal for the Study of New Testament Supplement Series* 43, 1992, 132.

8 HURTADO, Larry W.: *Mark*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1989, 111–112.

9 BOCK, Darell: *Mark*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 225.

10 GUNDRY, Robert H.: *Mark*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 356.

5 GARLAND, David: *Mark*, Grand Rapids, Zondervan Academic, 1996, 275.

meghatározó törvényekhez. A szombat, a körülmetélkedés és az erőszakosnak érzékelt zsidó misszió mellett a kóser törvények betartása volt a pogány környezet szemében is a zsidó mivolt jelzője (markere).

Észre kell vennünk, hogy a Mk 7-ben a vita középpontjában voltaképpen a meg nem mosott kézzel való étkezés áll. Azzal, hogy a tanítványok meg nem mosott kézzel ettek, nem sértették meg a Tórát, csupán csak az atyák hagyományait (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, Mk 7,5) kezelték lazán. A vita tehát eredendően nem a kóser törvények körül folyt (vö. 3 Móz 11), hanem akörül, hogy a kézmosás a rituális tisztaság feltételének számít-e, vagy sem.¹¹ Jézus nem a Tóra kóser törvényeit helyezi hatályon kívül, hanem csupán némely farizeusi tisztasági szabályt utasít el.¹² Mi több, Jézus a Tórához hívja vissza a farizeusokat, és azzal vádolja őket, hogy a hagyományokat többre tartják a törvénynél. Elhagyják Isten parancsolatait, és emberi parancsolatokhoz ragaszkodnak, nem Jézus, hanem éppen ők azok, akik – a jézusi kritika szerint – semmissé teszik a törvényt. Hihetetlen lenne, ha Jézus ezek után egyszerűen hatályon kívül helyezne egy a zsidóság számára olyannyira fontos identitásjelző rendelkezést.¹³

Jézus valójában azt állította, hogy a rituális tisztátalanság morálisan nem tesz tisztátalanná. Azt azonban a Tóra sem állítja, hogy a rituális tisztátalanság morálisan is tisztátalanná tenne. A menesz, a gyermekszülés rituálisan tisztátalanná tett ugyan, de morálisan semmiképpen. A rituális tisztátalanság sokszor elkerülhetetlen volt, sőt olykor egyenesen vállalnia kellett az embernek (pl. ha eltemette a halottját).¹⁴ Philo úgy vélte, hogy a rituális tisztátalanság a testet, a morális a lelket szennyezi be,¹⁵ a nagyobb hangsúlyt viszont mindenképpen a morálra kell helyezni. Ami azonban bűnnek számított, és morálisan is beszennyezett, az a rituális törvények szándékos elhanyagolása volt.¹⁶ Igaz, voltak radikálisabb meglátások is. A qumrani közösség tagjai úgy gondolták, hogy a morális tisztátalanság testileg is tisztátalanná tesz, és fordítva.

Jézust eredendően a rituális és morális tisztátalanság viszonya érdekli. Nem a Tórával vitatkozik, hanem a farizeusi hagyománnyal, mely hangsúlyt fektetett arra, hogy az étkezések rituális tisztaságban történjenek (mosakodás). A kritika arra vonatkozik, hogy a farizeusok hajlamosak arra, hogy a rituális tisztaságot a morális elé helyezték.¹⁷ Egy ilyen vita teljesen életszerűnek számított az akkori miliőben: arról folyt, hogy Jézus miként látja a rituális és morális tisztátalanság viszonyát. Jézus mondata tehát valahogy így értendő: *semmi, ami kívülről az emberbe jut, nem teszi annyira tisztátalanná, mint az,*

ami kijön az emberből. Ez egy dialektikus tagadás, hasonló ahhoz, amit a Hós 6,6-ban olvasunk (*szeretetet* kívánok, és nem áldozatot, Isten ismeretét, és nem égőáldozatokat). Hóseás mondata semmiképpen sem jelenti azt, hogy próféta el akarta volna törölni a kultuszt, vagy akárcsak kívánatosnak tartotta volna a felfüggesztését. Jól akkor értjük, ha a mondatba besúruk az *inkább* szót: *szeretetet* kívánok inkább, és nem áldozatot, Isten ismeretét inkább, és nem égőáldozatokat.¹⁸ Máté szerint amikor Jézus azt veti a farizeusok szemére, hogy elhagyják azt, ami a Tórában a fontosabb (az igazságot, az irgalmasságot és a hűséget), és a könnyebb, a morális szempontból súlytalanabb dolgokra helyezik a hangsúlyt (tizedet adnak a mentából, kaporból, köményből), így fogalmaz: pedig ezeket (ti. az igazságot, az irgalmasságot és a hűséget) kellene cselekedni, és azokat (ti. a morális szempontból súlytalanabb dolgokat) sem elhagyni vagy elhanyagolni (κακείνα μὴ ἀφιέναι, Mt 23,23, ἀκείνα μὴ παρεῖναι, Lk 11,42). Máté és főleg Lukács szerint Jézus semmiképpen nem szándékozott hatályon kívül helyezni (παρεῖναι) az ÓSZ kultikus rendelkezéseit, csupán – hasonlóan Philóhoz – fontossági sorrendet állapított meg. Márknál a farizeusokkal szemben megfogalmazott kritika egyrészt inkább csak egy rövid összefoglalás, másrészt – és ez a fontosabb! – nála hiányzik is az a jézusi mondas, miszerint a Tóra „könnyebb” rendelkezéseit sem szabad elhanyagolni. Ez persze jelzi, hogy Márk miként gondolkodott a kultikus törvényekről, azokról tehát, melyek meghatározták és jelezték a zsidó identitást. Ám ez egy másik kérdés, amivel alább fogunk foglalkozni.

Úgy vélem, ezt a mári perikópát akkor értjük jól, ha egy *kétszintű elbeszélésként* kezeljük,¹⁹ és nem mossuk össze ezeket a szinteket. A szöveg első szinten prófétai kritika. Jézus a farizeusi hagyomány túl pedáns tisztálkodási rendelkezéseit kritizálta, és egyúttal Mózeshez, a törvényhez utasította vissza a farizeusokat. Jézus „tézise” az, hogy emberi hagyományok nem írhatják felül Isten törvényét. Érvelésének lényege, hogy a törvény etikai aspektusaira jobban kell figyelni, mint a rítusra, illetve hogy a rítus semmiképpen nem kaphat nagyobb hangsúlyt annál, mint ami a Tórában a lényeg, azaz igazság, az irgalmasság és a hűség. Ha ez történik, akkor az ember valójában félreteszi (elhagyja) Isten parancsolatát (ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, Mk 7,8). Azt mondhatjuk tehát, hogy Jézus ezzel a kritikával igen jól illeszkedik egyrészt a prófétai hagyományba (Ézsaiás, Hóseás), másrészt pedig igencsak a korabeli judaizmus világán belül marad (Jewish matrix). Ő maga semmiképpen sem nyitott utat a judaizmustól való elszakadásra, ám mégis tény, hogy ez a farizeusokkal való vita a tisztasági kérdésekről alapul szolgált a zsidó kultikus törvényekhez való negatív viszonyuláshoz, illetve a judaizmustól való későbbi elszakadáshoz. Ám ez már a szöveg második szintje.

4. „Jézus tisztának nyilvánított minden edelét?”

Márk értelmezésében mindenképpen. Ám fontos hangsúlyozni, hogy kifejezetten Márk értelmezi a nem kóser ételek tisztává nyilvánításaként a jézusi mondat, miszerint ami

¹⁸ Ūo., 298.

¹⁹ Vö. MARTYN, Louis J.: *History and Theology in the Fourth Gospel*, Westminster, John Knox Press, 2003, 27–30.

¹¹ RUDOLPH: i. m., 294

¹² TOMSON, Peter J.: *Jewish Food Laws in Early Christian Community Discourse*, *Semeia*, 86. évfolyam, 1999, 193–211, 206.

¹³ RUDOLPH: i. m., 295.; TOMSON: i. m., 205.

¹⁴ Lásd FREDRIKSEN, Paula: *When Christians were Jews*, New Heaven – London, Yale University Press, 2018, 38.

¹⁵ RUDOLPH: i. m., 296.

¹⁶ SANDERS, Ed P.: *Jesus and Judaism*, Minneapolis, Fortress Press, 1985, 184–185.; Vö. Philo, *Spec.* 3. 208–209.; *Migr.* 89. (Lásd PHILO OF ALEXANDRIA: *The Works of Philo*, transl. YONGE, C. D., Peabody, Hendrickson Publishers, 1993.)

¹⁷ RUDOLPH: i. m., 296.

kívülről megy be az emberbe, az nem a szívébe megy, hanem a gyomrába, és az árnyékszékbe kerül. Érdemes figyelni a megfogalmazásra. Márk nem így fogalmaz: *Jézus azt mondta: minden tiszta*, hanem eléggé egyértelműen azt mondja, hogy az én értelmezésemben, *ahogyan én értem Jézusnak ezt a mondását, az számunkra* (pogánykeresztények) számára azt jelenti, hogy nem kell különbséget tennünk a tiszta és tisztátalan ételek között, mi mindent – miként eddig is – tisztának tarthatunk. Márk hallgatósága ugyanis kétségkívül pogány származású. Ezt jelzi a két szerkesztői megjegyzés is, melyeket hozzáfűz a vitához. Az első szerkesztői megjegyzést a 7,3–4-ben olvassuk, ahol az evangélista ismerteti olvasóival a farizeusok tisztálkodási szokásait (kézmosás, edények megtisztítása). Máténak nincs szüksége ilyen magyarázatra. Nála ez a megjegyzés el is marad. A második szerkesztői megjegyzésnek, miszerint Jézus tisztának nyilvánított minden edelét, ugyancsak akkor van értelme, ha feltételezzük, hogy Márk hallgatósága pogány, és hogy a megjegyzés kifejezetten nekik szólt. Ezeket a pogányokból lett keresztényeket biztosította az evangélista afelől, hogy nekik nem kötelező megtartani a kóser törvényt. Máténál ez a megjegyzés is hiányzik. Ez a mári szerkesztői megjegyzés azonban arról is árulkodik, hogy az evangélista gyülekezetében/gyülekezeteiben mégiscsak kérdés volt a kóser törvényekhez való keresztény viszonyulás.

Az ún. apostoli zsinat határozata alapján úgy tűnik, hogy különbséget tettek a Lev 11 és a Lev 17 rendelkezései között. Az előbbi a tiszta és tisztátalan állatok „listáját”, illetve a különbségtételt illető kritériumokat tartalmazza, az utóbbi a bálványoknak áldozott étel, valamint a vér evésének a tilalmával foglalkozik. A Lev 11 rendelkezéseiről általában azt tartják, hogy az a kultikus tisztátalanságra, a Lev 17 azonban a morális tisztátalanságra vonatkozik. Ezért kötelező ez utóbbi a pogánykeresztényekre nézve is.²⁰ Nekik is tartózkodniuk kell, többek között, a vértől, a megfulladt állat evésétől, illetve a bálvány okozta tisztátalanságtól. Ez utóbbi vonatkozhat a pogány kultikus étkezésen való részvételre (vö 1Kor 8,10; 1Kor 10,21) vagy a bálványoknak áldozott hús fogyasztására (1Kor 10,24kk), vagy mindkettőre.²¹ A zsinat természetesen nem azt mondta ki (és Lukács sem arra céloz), hogy a kóser törvények (azaz a tiszta és tisztátalan állatok közötti különbségtételre vonatkozó szabályok) el lettek törölve, hanem azt, hogy a pogányokat nem kell ezekkel terhelni. A zsidókra, illetve a zsidókeresztényekre azonban továbbra is érvényesek. Úgy tűnik, hogy Pál is különbséget tett a Lev 11 és a Lev 17 rendelkezései között. A pogány kultikus étkezéseken való részvételt illetően fenntartásai voltak. Bár az 1Kor 8,10-ben nem tartja tisztátalanságnak azt, ha valaki keresztényként részt vesz a pogány kultikus étkezésben, feltéve, hogy tudja: bálványok márpedig nem léteznek, és cselekedetével nem botránkoztatja meg az erőteleneket, az 1Kor 10,21-ben a pogány kultikus étkezésen való részvételt egyértelműen az ördögökkel (δαίμόνιον) való közösségként értelmezi. Nem kizárt, hogy az 1Kor 10,21 szigorúbb rendelkezése, miszerint tilos a pogány kultikus

étkezésen való részvétel, azzal függhet össze, hogy mind Pál, mind pedig a korinthusiak számára kiderült, hogy ismeret ide vagy oda, a kultikus étkezésben az ember az illető istenséggel kerül közösségbe. A bálvány (a képmás) maga lehet ártalmatlan (ugyanis nem lát, nem hall), ám az, akit ábrázol (a daimón) már nagyon is valóságos. Az étkezési előírásokat illetően azonban Pál következetesen azon az állásponton van, hogy a pogányokból lett keresztényekre a kóser törvények nem vonatkoznak. A Róm 14,1kk-ből kiderül, hogy azok, akik minden edelét tisztának tartottak, (πάντα μὲν καθάρᾳ, Róm 14,20) lenézték és gyengének tartották azokat, akik különbséget tettek az edelelek között, elannyira, hogy inkább kizárólag csak zöldséget ettek attól való félelmükben, hogy a hús eredete esetleg tisztátalan lehet.²² Ugyanakkor ez utóbbiak is elítélték azokat, akik mindent tisztának tartottak. Pál álláspontja az, hogy önmagában ugyan semmiféle étel nem tisztátalan, ám ha valaki bizonyos ételeket tisztátalannak tart, akkor számára azok az ételek valóban tisztátalanok. Az illető hívő lelkiismerete teszi azzá. Lehet ezt gyengeségnek tartani, ám ezt a gyengeséget el kell fogadni a hitben testvértől. Hasonlóképpen a „zöldségévőknek” is tartózkodniuk kell azoknak az elítélésétől, akik meg vannak győződve – Pálhoz hasonlóan –, hogy önmagában semmi nem tisztátalan. Pál úgy fogalmaz, hogy efelől Jézus által (ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, Róm 14,14) van meggyőződve, mindezt az Úr *Jézusban* tudja.

Azt mondhatjuk, hogy Márk is *Jézusban*, ha úgy tetszik Jézus mondását értelmezve, aktualizálva értette meg, hogy minden edel tiszta. Ám ezzel nem törölte el a kóser törvényeket (miként Pál sem helyezte hatályon kívül azokat), hanem *felmentette* pogány gyülekezeteit a speciálisan csak a zsidókra vonatkozó törvények alól. Természetesen Márk radikalizálta Jézus mondását: számára Jézus logionja az árnyékszékbe kerülő ételről már nem csupán azt (vagy elsősorban nem) azt jelentette, hogy a moralitás előbbre való a kultusznál, hanem azt is, hogy minden tiszta (a pogánykeresztényeknek). Akár úgy is megfogalmazhatjuk a lényegét, hogy Márk megtalálta Jézus mondásában az alapját a pogánykeresztények kóser törvények alóli felmentésének.²³ Ennek ellenére sem spórolható meg a kérdés, hogy ezzel vajon Márk nem torzította-e el Jézus eredeti mondását. A kérdésre válaszul azt mondhatjuk, hogy az értelmezés – amennyiben legitim – nem torzítás. Márk pedig értelmezett: ha a Tóra (és Jézus szerint is) az étel maga nem teszi tisztátalanná a szívet, akkor nem torzítjuk el Jézus tanítását, ha azt mondjuk, hogy a pogányok mentesek a kóser törvények alól. Az már nagyon is torzítás lett volna, ha Márk azt állítja, hogy Jézus a zsidók számára is mentességet adott, vagy amellet kardoskodott volna, hogy a nem kóser evése egyenesen annak bizonyítékául szolgálna, hogy a zsidókeresztények szakítottak Mózesrel, és immár Jézushoz hűek.²⁴ Ám Márk semmi ilyesmit nem állított. Azt állította, hogy a pogánykeresztények számára Jézus tisztának nyilvánított minden edelét. Kérdés, hogy milyen megfontolások állhattak szerkesztői megjegyzésének a háttérében? Vajon Márk teológiai okokból értelmezte újra a jézusi mondást? Feltételezhetjük, hogy már jóval Márk előtt gyakorlat volt

20 CARDOZO, Cristian M: Reception History of Leviticus 11: Dietary Law sin Early Christianity, *Davarlogos*, 18. évfolyam, 2019/1, 39–60, 40.

21 Vö. BARRETT, C. K.: *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh, T&T Clark, 2004, 731.

22 Vö. PECSUK Ottó: *Pál és a rómaiak*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 317.

23 RUDOLPH: i. m., 307.

24 Uo., 310.

az, hogy pogány- és zsidókeresztények kapcsolatba léptek egymással, anélkül, hogy tekintettel lettek volna a kóser törvényekre (vö. Gal 2,11–14). Zsidó- és pogánykeresztények gyakran tapasztalták azt, hogy a pogányok megkapják a Lélek ajándékát anélkül, hogy körülmetélkedtek volna (vö. ApCsel 10,47). Minderre pedig teológiai-lag reflektálni kellett. Márk tehát megpróbált volna teológiai alapot szolgáltatni arra a gyakorlatra, amit az apostoli zsinat szentesített (mintegy elfogadva a kész tényeket), ti. hogy a pogányok nem kötelesek körülmetélkedni, illetve megtartani a kóser törvényeket.²⁵ Ám könnyen lehet, hogy a mári értelmezés háttérben nem annyira teológiai okokat, vagyis a teológiai reflektálás kényszerét kell sejtenuünk. A mári interpretáció mögött sokkal inkább az identitás problematikáját fedezhetjük fel. Tanulmányom elején jeleztem, hogy az étel (és ital) identitásjelző (identity marker). Abban mutatkozott meg valakinek a zsidósága, amit evett, illetve nem evett. Ez egyrészt közösség és identitásformáló volt a zsidóságon belül, másrészt a pogányság felé is egy marker. A diaszpórában, többek között, a kóser törvényekről volt a legkönnyebben felismerhető (és esetenként kigúnyolható) a zsidó mivolt.²⁶ Azzal, hogy a keresztények megették azt, amit a zsidók nem, azzal azt üzenték: immár a zsidóságon kívül vannak. A nem kóser ételek fogyasztása tehát a keresztények számára is marker volt, ám a zsidóság felé jelezte a különállást. Vagy pontosabban: a keresztények identitását erősítette azzal, hogy egyértelműen jelezte: a kereszténység nem azonosítható a zsidósággal. Ám a keresztényeknek nem csupán a zsidósággal szemben kellett élesebb határokat húzniuk, hanem éppen úgy a pogányság felé is. A Lev 17 rendelkezéseit (bálványáldozati hús, vér, fulvaholt állat) azért fogadhatták el kötelező érvényűnek, mert ez a görög-római világ és a keresztények között hangsúlyozta a különbséget.²⁷ A Lev 11-ben található kóser törvények elutasításának, illetve a nem kevésbé kultikus jellegű Lev 17 elfogadásának és érvényben tartásának minden jel szerint a kereszténység identitáskereséséhez és identitásformálódásához van köze, és nem valamilyen sajátosan teológiai erőfeszítéshez köthető. Ha úgy tetszik: az első századi keresztény írók, a későbbi Újszövetség szerzői (Pál, Márk, Lukács) nem azért mentesítették a pogányokat a kóser törvények betartása alól, mert azokat teológiailag kifogásolhatónak tartották, hanem azért, mert ezek a törvények pregnánsan zsidó identitásjelzők voltak.²⁸

5. A kóser törvények recepciója a korai egyházban

Röviden vázolom a korai egyház viszonyulását is a kóser törvényekhez, ahogyan az megjelenik az 1–2. század keresztény irodalmában. Elsőként a Barnabás-levélre vetünk

egy pillantást. A levél szerzője szerint a törvény betartása (következésképpen a kóser törvények betartása is) kötelező érvényű a keresztényekre nézve. A hívőnek fő feladata a jelenkori gonosz időkben az, hogy vizsgálatot tartson, és hogy kikutassa a törvénytelenység minden cselekedetét, nehogy a törvénytelenység cselekedeteinek fogságába kerüljön; a kereszténynek törekednie kell a parancsolatok megtartására, vigyázni kell, hogy ne játssza el a szövetséget, úgy, ahogyan a zsidók („ők”) eljátszották. Mózes ugyanis összetörte a szövetség tábláit, ami azt jelenti, hogy a szövetség nem érvényes a zsidókra (Barn 4,1–7). A Barnabás-levél szerzője értékeli az ószövetségi törvényt: a morális törvényeket érvényeseknek tartja, a kultikus/ceremoniális törvényeket pedig valódi értelmükben szintén kötelezőnek ismeri el a hívőkre nézve. A törvény nem rossz, soha nem is volt az, csupán a zsidók értették félre. Soha nem Mózesben, soha nem a törvényben volt a hiba, hanem a zsidókban, akik durván félreértették azt. Mózes ugyanis szellemi értelemben (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν) beszélt, azaz allegorikusan (Barn 10,2). A kóser törvények is szellemi értelemben értendők. A disznóhús tiltása például arra vonatkozik, hogy a hívő ne érintkezzen olyan emberekkel, „akik disznókhöz hasonlítanak, azaz akik bővelkedvén megfélemedeznek az Úrról, amikor pedig szűkölködnek, felismerik Urukát, akárcsak a sertés: amíg van mit falnia, nem ismeri urát, de ha éhes, visít, s amikor ismét enni kap, elhallgat” (Barn 10,3). Hasonló allegorikus értelme van a nyúlra (=fajtalanság), a hiénára (=házasságtörés), a menyétre (=szájjal való tisztátalankodás) vonatkozó tilalmaknak (Barn 10,6–8). Az pedig, hogy hasított körmű állatokat meg lehet enni, arra vonatkozik, hogy az igaz ugyan ezen a világon él, de ugyanúgy várja a boldog örökkévalóságot is (Barn 10,11).²⁹ Ez a fajta allegorikus írástértelemezés ugyan nem volt új (a hellenizmus világában pogányok és zsidók egyaránt gyakorolták), ám míg Philo szerint az allegória nem helyettesítette a szó szerinti értelmezést, hanem inkább kiegészítette, Barnabásnál egyértelműen helyettesítette. A kóser törvények betartása erőteljes zsidó identitásjelző volt, felfüggesztésük jelezte, hogy a Barnabás és köre nem a zsidóságon belül kívánja értelmezni magát. A zsidóságnak (vagy még inkább a keresztény közösségnek) azt üzenté, hogy a Tóra és a próféták többé már nem a zsidósághoz tartoznak, hanem a kereszténységhez. A keresztények azok, akik annak valódi, Mózes által is szavatolt értelmében tartják be a törvényt, azon belül pedig a kóser törvényeket.³⁰

Egészen más szemlélettel találkozunk a Barnabás-levéllel nagyjából egyidős Didakhében. A szerző azt ajánlja, hogy a keresztények az ételekre vonatkozóan annyit tartsanak meg, amennyit csak tudnak. Annyi bizonyos, hogy az ételeken a szerző nem a pogány kultikus étkezéseken való részvételt érti, az attól való tartózkodásra ugyanis egyértelműen felszólítja olvasóit, minthogy az a halott istenek előtti hódolatot jelenti (Did 6,3).³¹ Nem egyértelmű azonban, hogy az ételekre vonatkozó szabályok a pogány szentélyekből származó (és mézszárszékokban kapható) húsról vonatkoznak-e, vagy a szerző esetleg a vér evésére vagy más kóser törvényekre is gondolt. Ez utóbbi sem kizárt.

29 Lásd VANYÓ László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, 1980, 124.

30 CARDOZO: i. m., 47.

31 Lásd VANYÓ: *Apostoli Atyák*, 51.

25 Uo., 304.

26 TOMSON: i. m., 193.; Lásd még PECSUK: i. m., 317.

27 Minucius Felix *Octavius*-ában (30.6) Octavius a vérvádra válaszul azt mondja, hogy a keresztények annyira óvakodnak a vértől, hogy még az áldozatok vérét sem eszik meg, ellentétben a pogányokkal. A vér evésétől való tartózkodás tehát általános érvényűnek számított, és identitásjelző volt a pogányság felé. Lásd MINUCIUS FELIX: *Octavius*, ford. HEIDL György, Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001, 102.

28 CARDOZO: i. m., 59.; Lásd még FREIDENREICH, David M.: *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, Berkeley, University of California Press, 2011, 103.

A lyoni mártírok (Kr. u. 177-ben) avégett, hogy minuciózusan betarthassák az apostoli zsinat rendelkezéseit, a zsidó piacról vásároltak kóser ételeket. Ez egyébként igen szoros kapcsolatot feltételez a helyi zsidó és keresztény közösség között.³² Aphraatesz, szír egyházatyja pedig még a 4. században is amiatt panaszkodott, hogy tudatlan emberek amiatt aggódnak, ami a szájukon bemegegy, és ami nem teheti tisztátalanná az embert. Ezek az emberek kínozzák magukat. és így beszélnek: „Isten rendelkezéseket adott szolgálójának, Mózesnek a tiszta és tisztátalan eledelekre vonatkozóan.”³³

Alexandriai Kelemen Barnabáshoz hasonlóan ugyancsak allegorikusan értelmezte a kóser törvényeket. A kérődző állatok szerinte azokat jelképezik, akik a szellemi táplálékot, az igét (a logoszt) megrágnak. Ez először a katekézis révén jut az emberbe, majd racionális emlékként rögzül benne.³⁴ A nyúl evésének a tilalmáról is Barnabáshoz hasonlóan vélekedik. Értekezve a nyúl anatómiájáról (pl. kettős méhe van), azt írja, hogy ez a rejtélyes tilalom a tüzes vágyaktól, a folyamatos közöszüléstől, a terhes nőkkel való közöszüléstől, a homoszexualitástól, a pederasziától, a paráznaságtól és a bujaságtól való tartózkodásra inti a hívő embert.³⁵ Kelemen *Paidagógosz*ának külön érdekessége, hogy idézi ugyan a Mk 7,19-et, ám nem arra hozza fel érvül, hogy Jézus eltörölte a kóser törvényeket, hanem – az 1Kor 8,8-cal együtt – arra, hogy Isten előtt nem az étel számít, hanem a mértékletesség. Mivel az étel nem tehet tisztátalanná, Isten előtt közömbös dolognak számít az étel természetes fogyasztása. Amire vigyázni kell, az a tékozlás és az Isten ajándékaival való visszaélés. Ugyanakkor Kelemen fenntartja a bálványáldozati hús (megfogalmazásában: *az úgynevezett bálványoknak bemutatott hús*) evésének a tilalmát.³⁶

Egészen sajátos álláspontot képvisel Jusztinus, aki nem allegorizálta a kóser törvényeket, hanem kategorikusan elutasította a Lev 11-et, azon az alapon, hogy az a zsidóknak szól, nem a keresztényeknek. Szó szerint kell ugyan érteni ezeket a rendelkezéseket, de ezek nem vonatkozhatnak a keresztényekre.³⁷ Nem a tartalmuk jelentett problémát, hanem az, hogy kifejezetten a zsidó identitáshoz köthető.³⁸ Jusztinus még azt is hajlandó volt elfogadni, hogy a zsidókeresztények továbbra is megtartsák a törvényt, beleértve a kóser törvényeket is. Károsnak, sőt kárhözatosnak tartotta viszont a kóser törvények ráerőszakolását a pogánykeresztényekre.³⁹

Nos, az ókeresztény korban (2–3. században) háromféle módon értelmezték a Lev 11-t, ám a közös az értelmezésekben az, hogy nem tartották érvényesnek a keresztények

számára. 1) Allegorikus értelmezésben ugyan érvényben marad, de a kóser törvényekben kizárólag etikai követelményeket szabad látni (Alexandriai Kelemen). 2) Mózes eleve etikai rendelkezéseknek szánta a kóser törvényeket, szó szerinti értelmezésükkel a zsidók gyakorlatilag félreértették saját írásait (Barnabás).⁴⁰ 3) A kóser törvények ugyan szó szerint értendők, de csak a zsidókra vonatkoztak és vonatkoznak. A zsidókeresztények is megtarthatják (Jusztinus).⁴¹

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy mind a Mk 7,19, mind pedig a fentebb idézett ókeresztény szerzőknek a kóser törvényekkel kapcsolatos nézetei jelzik, hogy a pogánykeresztény közösségekben kérdés volt és kérdés maradt, hogy ezekből az ószövetségi rendelkezésekből mi és mennyi vonatkozik rájuk. A lyoni mártírok esete, valamint Aphraatesz, szír egyházatyja kifakadása pedig azt jelzi, hogy a gyakorlat olykor igen távol került a teológiától: keresztény közösségek időnként és régióként, valójában az ókor végéig, a középkor elejéig nem csupán az apostoli zsinat rendelkezéseit vették – mondhatni: véresen – komolyan, hanem kötelező érvényűnek tartották a Lev 11-t is.

6. Összefoglalás. Kitekintés. Zárszó

A Mk 7,17-23-t és kontextusát *kétszintű elbeszélésként* kezeltük, és megpróbáltuk nem összemenni ezeket a szinteket. A szöveg első szinten próféta kritika. Jézus a farizeusi hagyomány túl pedáns tisztálkodási rendelkezéseit kritizálta, és egyúttal Mózeshez, a törvényhez utasította vissza a farizeusokat. Jézus maga semmiképpen sem nyitott utat a judaizmustól való elszakadásra. A szöveg második szintjén Márk értelmezését találjuk. Számára Jézus mondása az árnyékszékbe kerülő ételről már nem csupán azt (vagy elsősorban nem) azt jelentette, hogy a moralitás előbbre való a kultusznál, hanem azt is, hogy minden tiszta (a pogánykeresztényeknek). Márk tehát megtalálta Jézus mondásában az alapját a pogánykeresztények kóser törvények alóli felmentésének. Ám fontos hangsúlyozni, hogy az evangélista nem törölte el a kóser törvényeket (miként Pál sem helyezte hatályon kívül azokat), hanem *felmentette* pogány gyülekezeteit a speciálisan csak a zsidókra vonatkozó törvények alól. A mári interpretáció mögött leginkább az identitás problematikáját fedezhettük fel. Azzal, hogy a keresztények megették azt, amit a zsidók nem, azzal azt üzenték: immár a zsidóságon kívül vannak. A nem kóser ételek fogyasztása a keresztények számára egy marker volt, jelezte a zsidóságtól való különállást, egyúttal pedig a keresztények identitását erősítette azzal, hogy egyértelműen

32 BOYARIN, Daniel: *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999, 12.

33 Lásd SIMON, Marcel: *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996, 326.

34 ALEXANDRIAI KELEMEN: *Paidagógosz – A Nevelő*, ford. TÓTH Vencel, Budapest, Jel Könyvkiadó, 2006, 311–312 (Clem. 3.76).

35 Uo., 2.88.

36 Uo., 2.8-9.

37 JUSZTINOSZ: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 157–158 (*Dial.* 20.1).

38 CARDOZO: i. m., 50.

39 *Dial.* 47.1-2.

40 Érdekesnek kínálkozik Barnabás törvényszemléletét összevetni egy gnosztikus irat szemléletével (Florához írt levél, kb. 2. sz.): „van a tiszta és rosszal nem kevert törvény, ez a tulajdonképpeni értelemben vett törvény, melyet a megváltó nem lerombolni jött, hanem tökéletesíteni (vö. Mt 5, 17 – ezek az etikai követelmények), aztán van a rosszal és igazságtalansággal kevert törvény, melyet a megváltó lerombolt, mert természetétől idegen volt (feltehetően pl. a pogány népek kiirtására vonatkozó rendelkezések), és végül van a *tipikus és szimbolikus* törvény, melyet a felsőbb és szellemi valóság képére hozott (pl. a kóser törvények). Ez utóbbit a Megváltó az érzékelhető és látszat köréből áttemelte a szellemi és láthatatlan körébe.” A kóser törvények Barnabás szerint is szimbolikus törvények, és ezeket ő is áttemelte a „szellemi körébe”. Lásd FILORAMO, Giacomo: *A gnoszticizmus története*, ford. DOBOLÁN Katalin, Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2000, 261.

41 CARDOZO: i. m., 51.

jelezte: a kereszténység nem azonosítható a zsidósággal. Annak oka, hogy viszont a Lev 17 rendelkezései érvényben maradtak, ugyancsak az identitás kérdésében keresendő. A keresztényeknek nem csupán a zsidósággal szemben kellett élesebb határokat húzniuk, hanem éppen úgy a pogányság felé is. A Lev 17 rendelkezéseit (bálványáldozati hús, vér, fulvaholt állat) azért fogadhatták el kötelező érvényűnek, mert ez a görög-római világ és a keresztények között hangsúlyozta a különbséget. A határok megrajzolása egyrészt a zsidóság, másrészt a pogányság felé lényeges kérdés maradt az ókeresztény korban is. Akár allegorikusan értelmezték a kóser törvényeket (Barnabás, Alexandriai Kelemen), akár elfogadták azok szó szerinti értelmét (Jusztinus), a közös (teológiai) álláspont az volt, hogy a kóser törvények (Lev 11) úgy, ahogyan azokat a judaizmus értelmezi, nem érvényesek a keresztények számára. A gyakorlat azonban olykor távol esett a teológiától: a pogánykeresztény közösségekben kérdés volt, és sokáig kérdés maradt, hogy ezekből az ószövetségi rendelkezésekből mi és mennyi vonatkozik rájuk.

Valójában a probléma relevanciája nem szűnt meg, mondhatni azóta sem. Az adventista egyháznak vagy a Jehova tanúinak fontos identitásjelzője, hogy minuciózusan betartják a Lev 11-et. De ugyancsak identitásjelző például a görög egyházban (az orthodoxiában) az, hogy, szemben a katolikusokkal és a történelmi protestánsokkal, komolyan veszik a vér evésére vonatkozó tilalmat. Ott, ahol ezek a közösségek egymás mellett élnek, újra meg újra felvetődik a kérdés (akárcsak az újszövetségi korban vagy az óegyház korában a zsidó- és pogánykeresztény együttélés, illetve a zsidó és keresztény egymás melletti élés kontextusában), hogy miként értelmezzük az Ószövetség étkezéssel/ételekkel kapcsolatos rendelkezéseit. A vad és nyers polémia a kóser törvények különféle mai (és korábbi) recepciójával szemben, aligha járható út. És nemcsak azért, mert – ahogyan Traianus császár mondaná – *ez nem méltó korunkhoz* (non nostri saeculi est). Hanem azért is, mert a kóser törvények recepcióját illetően a kánonon belül is láthatók a hangsúlybeli különbségek (pl. Márk versus Máté), ahogyan láthatók az ókeresztény szerzőknél, és főként a teológia és a gyakorlat közötti, már a kezdetektől meglévő „szürke zónában”. A keresztényeknek mindig is kérdésük volt, és – minden jel szerint – kérdésük maradt a Lev 11 (és a Lev 17) értelmezése.

Greco Krisztián nemrég megjelent *Lányos apa* című könyvének egyik elbeszéléseben írja le, hogy háromévesforma kislányával a Duna-parton biciklizve rámutatott a parlament épületére: „nézd, ott a parlament!” A kislányt korábban nem lehetett lebeszélni arról, hogy az az épület nem templom. Akkor azzal zárta le a vitát: „apának parlament, nekem templom”. A bicikliút során, megpillantva az épületet, belesípott az apja hátába, és vidáman azt rikoltotta, amivel korábban – akkor sértődötten – lezárta a vitát: *apának parlament, nekem templom*. Az apa meg arra gondol, hogy de jó lenne, ha ez az egység sértetlenül megmaradna, hogy akármilyenek is lesznek idővel, még ha nem is értenek egyet, csak megcsípnék egymást, és azt mondanák: *neked ez, nekem az*.⁴²

Amit eszünk vagy nem eszünk: identitásjelző. De talán járható az az út, hogy az identitás fel nem adásával azt mondjuk: *neked ez, nekem az*.

⁴² GRECSÓ Krisztián: *Lányos apa*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 2023, (Neked ez, nekem az).

ABSTRACT

The Calling of Jesus

The subjects of the vocation and mission are the Father, Jesus Christ and the Holy Spirit. The basis and the aim of the Father's calling and sending is Jesus. Between Jesus' transfiguration and return, the Holy Spirit is the subject of the vocation and the mission. Jesus is able to make the stones cry out, yet he still calls ordinary people to proclaim his eternal message. In spite of the apparent restriction, Jesus' call in Mt 11,28a refers to everyone. Jesus' universal call becomes evident in Mk 13,10 and, eventually, in his command that is sent to every creature and nation all over the world. The universal call is delivered as a personal call. The goal of calling is practical discipleship. In a spiritual sense, God calls us away from sin, death and judgment. In a physical sense, the calling can be heard everywhere, be it at the church, at work, at home, at a place of entertainment, at the supermarket or on the road. The universal call knows neither racial, national, religious, social or sexual differences nor geographical boundaries.

Along with the calling, mission is universal as well because it concerns Jews and Gentiles regardless. Jesus taught us that service means sacrifice and suffering, for which he set an example. The responsibility of the mission means a step out from us and a start towards others, service done to others. The triune God, out of his endless grace, called us, elected us and sent us, deeming us worthy of being his serving and suffering fellow-workers.

KEYWORDS: discipleship, historical Jesus, radicalism, universal call, personal call

Lészai Lehel

JÉZUS HÍVÁSA

1. Jézus hívása egykor

A szinoptikus evangéliumokban három helyen olvasunk a tanítványok elhívásáról. Először Simon (Péter) és András,¹ Jakab és János elhívástörténetével találkozunk Mk 1,16–20; Mt 4,18–22 és Lk 5,4–11-ben.² Másodszor az Alfeus fiának (Máténak, Lévinnek) az elhívását jegyezték fel Mk 2,14; Mt 9,9 és Lk 5,27–28-ban. Harmadszor pedig a tizenkét tanítvány (apostol) elhívása áll előttünk Mk 3,13–19 és Lk 6,12–16 perikópákban.³ Vizsgáljuk meg részletesebben ezeket az elhívástörténeteket.

Mk 1,16–20-ban találkozunk először az első négy tanítvány elhívásáról szóló beszámolóval. A legtöbb írásmagyarázó három összetevő elemet⁴ vél felfedezni a történetben (ami megismétlődik 2,14-ben, vö. Mt 8,18–22), mégpedig az alaphelyzetet (Mk 1,16.19; vö. ószövetségi párhuzamként 1Kir 19,19a-t), a hívást (Mk 1,17.20a; vö. 1Kir 19,19b) és a választ erre a hívásra⁵ (Mk 1,18.20b; vö. 1Kir 19,20–21). Márk az evangélium elején említi e négy tanítvány elhívását, ami kiemeli egyrészt azt a fontos szerepet, amit Jézus nekik tulajdonít,⁶ másrészt pedig az evangélista ezzel érzékelteti, hogy a tanítványok kezdettől fogva Jézussal voltak, és így hiteles hordozói a hagyománynak⁷ (ezt több szentírásbéli lókus is bizonyítja: Lk 1,1–2; ApCsel 1,21–22; 10,37–39). A szöveg szerint Galileában történik az elhívás, ahol Simon⁸ és András,⁹ Jakab és János halásznak. A „halászok voltak” megjegyzés egyrészt tudósít a foglalkozásukról, másrészt viszont előkészíti a helyzetet az ‘emberhalászokká’¹⁰ való elhívásra

(Mk 1,17). Jézus elhívása teljesen megváltoztatja a tanítványok életmenetét. A „ εἴτε ὀπισω μου” egyike a különböző kifejezéseknek, amelyek utalnak a Jézus követésére (vö. ἀκολουθέω – 1,18; 2,14–15; 8,34; ἔρχομαι ὀπισω – 8,34 var.; ἀπερχομαι ὀπισω – 1,20). A felszólítás képanyaga utal a tanítványok szerepére és mesterükhöz való viszonyára. Jézus és a tanítványai megjelenésükben hasonlítottak egy korabeli rabbiiskolához.¹¹ M. Hengel élesen tiltakozik az ellen, hogy a ‘tanítványságot’ vagy a ‘követést’ a rabbi írástudók mintájára képzeljük el.¹² M. Hengel részletesen bebizonyítja, hogy a ‘követő’, mely a ‘tanítvány’ rokon értelmű szava, inkább a keresztyénségből ered, mintsem a zsidóságból.

A tanítványok rögtön (εὐθύς) elhagyják a hálójukat, és követik Jézust.¹³ Válaszuk tehát azonnali és igenlő (Mk 1,18.20b; vö. ószövetségi párhuzamként 1Kir 19,20–21). A rövid beszámoló Jézus hívására és a tanítványok engedelmes válaszára összpontosít. Sokféle vélemény ellenére mindenki egyetért azzal, hogy a hívás Jézustól származik.¹⁴ Jézus különbözik ebben a korabeli rabbiktól (רבי) és filozófusoktól, akiket mesterüknek választhattak a tanítványjelöltek (תלמיד). R. Bultmann szerint ez a történet inkább a Mesterről szól, aki elhív, mintsem a tanítványokról, akik követik őt.¹⁵

Mk 1,19–20-ban a Zebedeus-fiakról olvasunk, Jakabról és Jánosról, akik egy közel levő csónakban voltak apjukkal és a napszámosokkal. Jézus őket is hívja, ők pedig követésére indulnak. Míg Simon és András csak a foglalkozásukat hagyták hátuk mögött¹⁶ (ἄκτουα), addig Jakab és János a foglalkozásukon kívül apjukat is otthagyták. Az első négy elhívott tanítvány neve nem csupán jobban ismert a többi tanítványokénál, hanem egy szűkebb tanítványi kört is képeztek, amely gyakrabban volt Jézussal¹⁷

1 THIEDE, Carsten Peter: *Simon Peter*, Exeter, The Paternoster Press, 1986, 22.

2 Lk 5,4–11 beszámolójából hiányzik András nevének megemlézése. A szinoptikus evangéliumokon kívül pedig (Jn 1,35–45-ben) András az, aki szól Jézusról testvérének, Péternek.

3 A Máté evangéliumában nem találjuk meg ennek az eseménynek a pandanját.

4 James Donaldson négy pont köré csoportosítja a történetet, és a fentebb említetteken kívül beszél arról is, hogy az elhívás a szolgálatra nézve történik. DONALDSON, James: *Called to Follow: A Twofold Experience of Discipleship in Mark*, *Biblical Theology Bulletin*, 5. évfolyam, 1975/1, 67–77, 69.

5 STEINHAUSER, Michael G.: Part of a ‘call story’ [Mk 10:50], *The Expository Times*, 94. évfolyam, 1983/7, 204–206, 205.; GUELICH, Robert A.: *Mark 1–8:26*, Dallas, Word Books, *Word Biblical Commentary 34A*, 1989, 49.

6 BEST, Ernest: *Disciples and discipleship – studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh, T&T Clark, 1986, 115.

7 JERVELL, Jacob: *Luke and the people of God*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972, 96.; BEAVIS, Mary Ann: *Mark’s Audience*, Sheffield, Sheffield Academic Press – JSOT Press, 1989, 182.; DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*, Budapest, Ordass Lajos Baráti Kör, 1996, 24–25.

8 Helga Frisch berlini lelkész nővel a nehezen elképzelhető ötlettel állt elő, hogy Péter nő volt, és így nyert elhívást: FRISCH, Helga: Was Petrus eine Frau? Die Geschichte von der Jüngerin Simone, in NIEMANN Raul (hrsg.): *Petrus, der Fels des Anstößes*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1994, 97–98.

9 Mindkét név görög – állítja Robert A. Guelich, de megjegyzi, hogy a ‘Simon’ névnek van héber megfelelője is ‘Simeon’ alakban: GUELICH: i. m., 50.; O. Cullmann, W. H. Wuellner és M. Hengel megjegyzik, hogy ez jelzi abban a korszakban Palesztina hellenizálásának mértékét. CULLMANN, Oscar: *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study*, London, SCM Press, 1953, 22.; WUELLNER, Wilhelm H.: *The Meaning of ‘Fishers of Men’*, Philadelphia, Westminster, *New Testament Library*, 1967, 30–31.; HENGEL, Martin: *The Charismatic Leader and His Followers*, Edinburgh, T&T Clark, 1981, 61–65.

10 KELBER, Werner H.: Apostolic Tradition and the Form of the Gospel, in SEGOVIA, Fernando F. (ed.): *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, 24–46, 37.; SHINER,

Whitney Taylor: *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric*, Atlanta, Scholars Press, *SBL Dissertation Series 145*, 1995, 175–176.

11 SCHULZ, Anselm: *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München, Kösel, *Studien zum Alten und Neuen Testament 6*, 1962, 7–32.; SCHMITHALS, Walter: *Das Evangelium nach Markus*, Band 2/1, *Kapitel 1–9*, Gütersloh – Würtzburg, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn – Echter Verlag, *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*, 1979, 167.; VARGA Zsigmond J.: Jézus a tanító, *Teológiai Szemle*, 28. évfolyam, 1985/1, 1–6, 4.

12 HENGEL: i. m., 51–52.

13 DÓKA: i. m., 26.

14 BORNKAMM, Günther: *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, *Urban-Bücher 19*, 1956, 135.; BARTH, Gerhard: Matthew’s understanding of the Law, in BORNKAMM, Günther – BARTH, Gerhard – HELD, Heinz Joachim (eds.): *Tradition and Interpretation in Matthew*, transl. SCOTT Percy, London, SCM Press, 1963, 58–164, 105.; BLACK, Carl Clifton: *The Disciples according to Mark*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, 41.; FITZMYER, Joseph A.: *Luke the Theologian*, London, Geoffrey Chapman, 1989, 125.; WILKINS, Michael James: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1992, 107–108.

15 BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29*, 1966–1967, 59.

16 Jóllehet Mk 1,29–30 szerint Simonnak és Andrásnak volt családja és háza is.

17 BROWN, Raymond E. – DONFRIED, Karl P. – REUMANN, John (eds.): *Peter in the New Testament – A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, London, Geoffrey Chapman, 1973, 61.; DÓKA: i. m., 25.

(1,29; 13,3). Időnként csak a Péter, Jakab és János nevével találkozunk ebben a szűkebb körben¹⁸ (5,37; 9,2; 14,33).

Mt 4,18–22 nagyrészt a Mk 1,16–20-ban olvasható szavakkal mondja el az első négy tanítvány elhívását.¹⁹ Ulrich Luz megjegyzi, hogy a ‘ὀλιεῖς ἀνθρώπων’²⁰ kifejezés félreérthetetlen a Máté evangéliumában, és a halászháló példázata is utal a missziós feladatokra (vö. Mt 13,47).²¹ Az ἀκολουθεῖω ige nagyon fontos szerepet játszik Máté evangéliumában, és nagyrészt a tanítványsággal áll kapcsolatban. Akármennyire is hangoztatható, hogy a tanítványok egy külön csoportot képeztek, az ἀκολουθεῖω igének a sokaságra való vonatkoztatása 4,25-ben arra utal, hogy a tanítványok Jézus-követése nem különíthető el mereven a tömeg Jézus-követésétől.²² Mivel csak négy tanítvány elhívásáról olvashatunk itt, (és 9,9-ben a Mátééről) világos, hogy elhívásuk története képviseli a többi tanítványok elhívásának történetét is. Máté abban is követi Márkot, hogy ezt a perikópát a Jézus ige-hirdetése után (vö. Mk 1,15) és a tényleges tevékenységéről szóló beszámoló elé helyezi²³ (Márknál mégis megtalálható Jézus szolgálatának összefoglalása²⁴).

Ez a logikus felépítés ellentétben áll Lukács beszámolójával, ahol az elhívás csupán az ötödik fejezetben olvasható, miután Jézus kapernaumi tevékenységéről tudomást szerzünk, és Simonról is említés történik (Lk 4,38). Lukács talán az elhívás fontosságára gondolva számol be arról sokkal részletesebben, mint Márk²⁵ és Máté. A lukácsi elhívástörténet a csodálatos halfogás történetével van összekapcsolva (5,1–11).²⁶ Itt is utalás történik az emberhalászatra, jöllehet egy másik ige segítségével (ζωγρέω). Lukács úgy számol be az eseményekről (Márkkal ellentétben), hogy az elhívás csupán a Jézussal való megismerkedés és mennyei hatalmának megtapasztalása után következett be.²⁷

18 VINCENT, John James: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Sheffield, Sheffield Academy Press, 1976, 38.; RHOADS, David – MICHIE, Donald: *Mark as Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, 122.; DUNN, James D. G.: *Jesus' Call to Discipleship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 108.

19 L. Morris közli, hogy ezt a történetet Máté 89, Márk pedig 82 szóval írja le, melyekből 54 közös: MORRIS, Leon: *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, *Pillar New Testament Commentary*, 1992, 84.

20 A. Carr „sűrített példázatnak” nevezi ezt a szókapcsolatot: CARR, A.: *The Gospel according to St. Matthew*, Cambridge, University Press, 1896, 109.

21 LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband, Mt 1–7, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III*, 1990, 175.

22 Uo., 176.

23 RIDDERBOS, Herman N.: *Matthew*, transl. TOGTMAN, Ray, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987, 76.

24 HAGNER, Donald A.: *Matthew 1–13*, Dallas, Word Books, *Word Biblical Commentary 33A*, 1993, 75.

25 LEANEY, A. R. C.: *A Commentary on the Gospel according to St. Luke*, London, Adam & Charles Black, 1958, 54.

26 PESCH, Rudolf: *Der reiche Fischfang, Lk. 5,1–11/John 21,1–14. Wundergeschichte – Berufungserzählung – Erscheinungsbericht*, Düsseldorf, Patmos, *Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament*, 1969, 53–84.; SCHWEIZER, Eduard: *The Good News According to Luke*, transl. GREEN, David E., London, SPCK, 1984, 101.

27 CREED, John Martin: *The Gospel According to St. Luke*, Reprint, London, Macmillan, 1957, 75.; MARSHALL, I. Howard: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter, The Paternost-

Az elhívottak válaszárol is más beszámoló áll előttünk (5,11). Jézus egyelőre az ő társágába fogadta őket, hogy a tanításra képezze őket.²⁸ Gerd Theißen az elhívástörténet mögött álló szociális indítékokra hívja fel a figyelmet. Jézus egy eredménytelen halászással eltöltött éjszaka után hívja el Pétert. A szakmában megtapasztalt frusztráció és a meghitt otthonnal való szakítás bizonyos kapcsolatban állnak egymással, még akkor is, ha nem ez a történet fő mondanivalója.²⁹ John Nolland megjegyzi, hogy a hívás mögött, akár csak Jézus küldetése mögött (4,43) az embereket kereső Isten áll.³⁰ Péter, a szakértő halász megérzi a halfogás kapcsán, hogy rendkívüli dolog történt, és úgy viselkedik, mint az őszövségi kegyesek Isten jelenlétében (Gen 18,27; Jób 42,6; Ézs 6,5).³¹ Lukácsnál az emberhalásszá létel ígérete egyes számban van megfogalmazva, mintha csak Péternek szólna (Lk 5,10). Ezzel már előre van vetítve az a kiemelkedő szerep (primus inter pares), melyet Péter be fog tölteni az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben.³²

Ezek a beszámolók három tényre hívják fel a figyelmet a tanítványsággal kapcsolatosan. Először arra, hogy maga Jézus az, aki elhívja a tanítványait, mert ő dönti el, hogy ki követheti őt. Márknál a minden előzetes kapcsolat hiánya arra szolgál, hogy még jobban kiemelje Jézus önálló döntését az elhívás és az elhívott személyek felől. Másodszor arra, hogy a tanítványok egyrészt igenlően válaszolnak, amikor engedelmesen követik Jézust, másrészt pedig tagadóan, amikor szakítanak addigi foglalkozásukkal és (Jakab és János esetében) apjukkal. A tanítványság tehát feltételezi a korábbi életvitel és kapcsolatok elhagyását.³³ Harmadszor pedig arra, hogy a Mk 1,17-ben elhangzó ígéret előrevetíti az új hivatás mibenlétét, az emberhalászatét (nem a törvénytannulmányozását, mint a rabbitanítványok esetében). Jézus képessé teszi a tanítványait a követésére, a küldetésében és szolgálatában való osztozásra, és végül szolgálatának folytatására.³⁴ Talán a testvérek kettésével való elhívása is utal a későbbi páronkénti kiküldetésre (vö. 6,7).³⁵

Mk 2,14-ben a Lévi elhívásával találkozunk, ami még rövidebben van feljegyezve, mint az első négy tanítvány elhívása. A legtöbb írásmagyarázó együtt tárgyalja a 2,13–17 perikópában található verseket, de bennünket itt csak a pusztá elhívás és a rá adott

ter Press, *The New International Greek Testament Commentary*, 1978, 199.

28 KÁLVIN János: *Evangéliumi harmónia. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*, I. kötet, ford. RÁBOLD Gusztáv, Kolozsvár, [k. n.], 1939, 164.

29 THEIßSEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19*, 1989³, 111.

30 NOLLAND, John: *Luke 1–9:20*, Dallas, Word Books, *Word Biblical Commentary 35A*, 1989, 223.

31 PLUMMER, Alfred: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, Edinburgh, T&T Clark, *The International Critical Commentary*, 1964⁸, 145.; MORRIS, Leon: *Luke*, Leicester – Grand Rapids, Inter-Varsity Press – William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, 125.; CRADDOCK, Fred B.: *Luke*, Louisville, John Knox Press, *Interpretation series: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, 1990, 70.

32 BROWN – DONFRIED – REUMANN: i. m., 110, 115, 119.

33 ACHEMEIER, Paul J.: *Mark*, Philadelphia, Fortress Press, *Proclamation Commentaries*, 1975, 94.

34 WEEDEN, Theodore J.: *Mark – Traditions in Conflict*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, 27.; HOGGEN, Rowland: *Vocation*, London, The Inter-Varsity Fellowship, 1944⁴, 11.

35 GUELICH: i. m., 50–53.

válasz érdekel. Rudolf Bultmann biográfiai apophthegmának nevezi a történetet.³⁶ Fritz Herrenbrück szerint a Mk 2,13k-ben felvázolt elhívástörténet szerkezete az Elizeus elhívástörténetére épül (1Kir 19,19).³⁷ W. Grundmann és R. A. Guelich megjegyzi, hogy Lévi elhívása ugyanúgy zajlik, mint az első négy tanítványé.³⁸ Jézus a tenger mellett jár, meglátja Lévit, akit elhív, Lévi pedig engedelmeskedve követi őt. Itt arról szerzünk tudomást, hogy Jézus elhív egy τελώνης-t, és ennek köszönhetően μαθητής lesz belőle. Ezra P. Gould úgy magyarázza Lévi válaszána azonnalóságát, hogy Jézus már megfelelően hosszú időn keresztül tanította az embereket, és így a hívás krízist okozhatott Lévíben, amely döntést eredményezett.³⁹ Feltűnő, hogy Lévi neve csak itt és Lk 5,27-ben fordul elő. Mt 9,9-ben a Máté név szerepel, 10,3-ban pedig Máté neve után a „vámszedő” jelzőt találjuk. Sokan M. J. Lagrange-t követve úgy magyarázták ezt az eltérést, hogy a vámszedőnek két sémi neve volt (Lévi/Máté),⁴⁰ jóllehet sokkal gyakoribb volt a sémi és a görög/római név párhuzamos birtoklása (Saul-Pál, János-Márk). Lévi is szakít korábbi kapcsolataival,⁴¹ de az ő esetében sokkal fontosabb az a tény, hogy vámszedő. Ez azt jelenti, hogy kívül esik az Istent tisztelő közösségen. Ezért az ő elhívása különösen kegyelmes cselekedetnek nyilvánul.⁴² Korábban áthághatatlan válaszfalak válnak semmivé Lévi elhívása által. Ugyanakkor ez utalás arra is, hogy az elhívástörténetben nem az elhívott személye, hanem az elhívó személye bír különös fontossággal.⁴³

A Mt 9,9-ben Jézus ugyanazzal a szó szerint megegyező rövid hívással fordul Mátéhoz, és Máté engedelmes válasza ugyanazokkal a szavakkal jegyeztetett fel, mint Mk 2,14-ben.⁴⁴ A követésre való felhívás jelen idejű parancsoló módja utal a Jézus követésének folytonos voltára.⁴⁵ Donald A. Carson azt írja Mátéval kapcsolatosan, hogy folyékonyan kellett beszélnie arámiul és görögül, ezen kívül pedig meg lehetett szokva a pontos feljegyzések készítésével. Ez később nagy segítségére szolgált, amikor Jézus szolgálatáról készített feljegyzéseket, és esetleg megfogalmazta az evangéliumát.⁴⁶

36 BULTMANN: i. m., 26.; BOLYKI János: *Jézus asztalközösségei*, Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Nyomdája, *Újszövetségi-patrisztikai kutatások I.*, 1993, 64.

37 HERRENBRÜCK, Fritz: *Jesus und die Zöllner*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 41, 1990, 237.

38 GRUNDMANN, Walter: *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, Evangelische Verlaganstalt Berlin, *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, 1977, 79.; GUELICH: i. m., 99.

39 GOULD, Ezra P.: *The Gospel According to St. Mark*, Edinburgh, T&T Clark, *The International Critical Commentary*, 1961¹⁰, 41.

40 Marie-Joseph Lagrange megemlíti, hogy a Nabateus feliratokban olvasható a arqtm kifejezés ('ragadványnévvél') két sémi név között: LAGRANGE, Marie-Joseph: *Évangile selon saint Marc*, Paris, J. Gabalda, *Études Bibliques*, 1947⁸, 42.

41 BONHOEFFER, Dietrich: *The Cost of Discipleship*, London, SCM Press, 1988⁵, 48.

42 SCHWEIZER, Eduard: *Lordship and Discipleship*, London, SCM Press, 1960, 13.; DÓKA: i. m., 46.

43 DONALDSON: i. m., 70.

44 DAVIES, W. D. – ALLISON, Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Vol. 2., *Commentary on Matthew VIII–XVIII*, Edinburgh, T&T Clark, *The International Critical Commentary*, 1991, 96.

45 MORRIS: *Matthew*, 219.

46 CARSON, Donald A.: *When Jesus Confronts the World*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1987, 75.

Eduard Schweizer úgy magyarázza a 'Lévi' név 'Mátéval'⁴⁷ való helyettesítését, hogy mivel Lévi neve nem fordul elő a tizenkét tanítvány névsorában, és Máté evangéliumában kizárólag a tizenkettő jelenti a 'tanítványokat', ezért az elhívott ember egy kell, hogy legyen közülük, és innen már csak egy lépés a névcseré.⁴⁸ Lk 5,27–28-cal kapcsolatosan Norval Geldenhuys azt feltételezi, hogy Lévi sokat hallhatta Jézust prédikálni Kapernaumban, és így jutott hitre.⁴⁹ Lévi is elhagyta mindenét – nemcsak pénzét, hanem életformáját is⁵⁰ –, mint az első négy tanítvány, jóllehet nagy vagyonnal rendelkezhetett (ő volt a legvagyonosabb tanítvány).⁵¹ Lukács itt egy ugyanolyan radikális hívást és radikális választ mutat be, akárcsak az első tanítványok esetében.⁵² Az evangélista az *ἀνίστημι* igével (aoristos participium) érzékelteti Lévi döntő szakítását régi életével, amelyet követ a tanítványi lét folytonosságára utaló *ἀκολουθέω* ige (imperfectum indicativus).

Mindhárom szinoptikus evangélista lejegyzí a vámszedő elhívását, és mindhárom a béna ember meggyógyítása után számolnak be az eseményről. Mindhárom esetben a vámszedőasztalnál ül az, akit Jézus elhív. Lévi azonnali válasza végleges szakítást jelent jövedelmező állásával („a bűnös asztalközösséggel”⁵³), hiszen a halászathoz vissza lehetett térni, de a vámszedő mesterséghez nem. Semmilyen más állásra nem számíthatott többet, mert senki sem alkalmazott volna egy korábbi vámszedőt.

2. Kiválasztottak

A tanítványok elhívása és kiválasztása (Mk 3,13–14; Lk 6,12–13) mindkét perikópában a hegyen történik. Több írásmagyarázó szerint ennek a ténynek inkább teológiai, mintsem földrajzi jelentősége van. A 'hegy' az isteni kinyilatkoztatás helye, az Istenhez való közelség jelképe.⁵⁴ A *προσκαλέομαι* ige (Károli fordítása: „magához szólít”; pontosabb az új fordítás: „magához hívta”) kilencszer fordul elő Márk evangéliumában; ezek közül nyolc esetben a tanítványok, a sokaság vagy a százados hívására utal az ige használata, nevezetesen tanítás vagy utasítás végett (3,23; 6,7; 7,14; 8,1; 8,34; 10,42; 12,43; 15,44). Mk 3,13-ban a *προσκαλέομαι* ige inkább a 'hívni' vagy

47 FILSON, Floyd Vivian: *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, London, Adam & Charles Black, 1971², 118.

48 SCHWEIZER: *Matthew*, 225–226.

49 GELDENHUYS, Norval: *Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, *The New International Commentary on the New Testament*, 1988, 192.

50 Lévi a vámszedőasztaltól a messiási örömlakoma asztala felé tart: BOLYKI: i. m., 106–107.

51 MORRIS: *Luke*, 131.; JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*, Collegeville, The Liturgical Press, *Sacra Pagina Series* 3, 1991, 97.

52 CRADDOCK: i. m., 76.

53 BOLYKI: i. m., 105.

54 BORNKAMM, Günther: *Der Auferstandene und der Irdische*. Mt 28,16–20, in DINKLER, Erik (hrsg.): *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, Mohr, 1964, 171.; SCHWEIZER, Eduard: *The Good News According to Mark*, transl. MADVIG, Donald H., London, SPCK, 1971, 81.; LANE, William L.: *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, *The New International Commentary on the New Testament*, 1974, 132.; GRUNDMANN: i. m., 101.; DÓKA: i. m., 65.

‘kiválasztani’ értelemben fordul elő, akárcsak Lk 6,13-ban (vö. ApCsel 2,39; 13,2; 16,10). Jézus azokat választotta ki, akiket akart. A kiválasztás egyesek szerint arra vonatkozik, hogy Mk 3,13-ban egy népesebb tanítványi sereg van jelen (vö. Lk 6,13),⁵⁵ mások szerint viszont ez a csoport azonos a tizenkét tanítvánnyal (vö. Mt 10,1).⁵⁶ Az elhívás a tanítványság fontos mozzanata, amelyet követett a Jézussal való közösség, együttlét periódusa, melyben Isten akaratát tanulták a kiválasztottak. A προσκαλέομαι ige egyes írásmagyarázók szerint az isteni kiválasztás jelzésére szolgál, míg mások szerint az isteni feladat betöltésére vonatkozik. Elsődlegesen az elhívást jelenti a tárgyalt ige, az elhívás pedig mindig egy konkrét feladatra nézve történik.

Lk 6,12–13-ban arról szerzünk tudomást, hogy Jézus a tanítványok kiválasztása előtt a hegyen imádkozott, sőt az egész éjszakát az Atyjával való beszélgetésben töltötte.⁵⁷ Sehol máshol nem olvasunk arról, hogy Jézus ilyen hosszan imádkozott volna. Lukács számára fontos volt ezt megjegyezni, mert ezzel akarta kifejezni, hogy a tizenkettő kiválasztása isteni beleegyezéssel történt.⁵⁸ Jézus a lukácsi beszámoló szerint imádkozott életének sorsdöntő eseményei előtt vagy alatt⁵⁹ (vö. 3,21; 9,18.28–29; 11,1; 22,41). ApCsel 1,2 egyenlőséget teremt a Lk 6,12-ben található imádság és a Szentlélek vezetése között.⁶⁰ Lukács megemlíti a kiválasztás után közvetlenül név szerint az apostolokat (Lk 6,14–16), mert ezzel is ki szeretné hangsúlyozni a küldetés fontosságát, amely személyes felelősséget jelent. Azért hív el Jézus tizenkét apostolt, hogy Isten új népét hozza létre általuk.

A márkai προσκαλέομαι igét Lukács προσφωνέω-ra változtatja, de ennek csak akkor van értelme, hogyha Lukács csak a tizenkettőre gondolt mint olyanokra, akik Jézussal felmentek a hegyre (vö. 6,17). A kiválasztás tényét Lukács az ἐκλέγω (9,35; 10,42; 14,7; vö. ApCsel 1,2.24; 6,5; 15,7; 22,25) igével fejezi ki, amely a LXX-ban akkor használatos, amikor Isten kiválasztja a szolgálókat (vö. Num 16,5.7).⁶¹ Egyedül Lukács említi meg, hogy Jézus apostoloknak nevezte őket. Az ‘apostol’ főnév az ἀποστέλλω igéből származik. A sztoikus filozófiában a mesterét képviselő küldött felhatalmazásának gondolata vallásos jelentőséggel bővült. A cinikus vándorló tanító önmagát Zeusz által küldött heroldnak és példának tartotta. Az ἀποστέλλω ige így vált az isteni felhatalmazás terminus technicusává. Az ἀπόστολος szó legelőször a tengerészetben fordult elő, amikor is teherszállító hajót vagy kiküldött flottát jelölt.

55 TAYLOR, Vincent: *The Gospel According to St Mark*, London – New York, MacMillan – St Martin’s Press, 1966², 230.; ERNST, Josef: *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, *Regensburger Neues Testament*, 1981, 113.

56 GRUNDMANN: i. m., 101.; MEYE, Robert P.: *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark’s Gospel*, Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Company, 1968, 147.

57 FITZMYER: i. m., 125.

58 JERVELL: i. m., 87.; FARKASALY DÉNES: *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez*, Budapest, Szent István Társulat, 1994, 1.

59 BOVON, François: *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband, *Lk 1,1–9,50*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, *Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament III/1*, 1989, 280.

60 NOLLAND: i. m., 269.

61 MARSHALL: i. m., 238.

Később tengerészeti expedíció parancsnokát vagy tengeren túlra küldött gyarmatosító csoportot jelentett. Csupán egy idő elteltével kapcsolódott a gnosztikus körökben az ἀπόστολος szó jelentéséhez az isteni kijelentés küldötteiné fogalma. Az ἀποστέλλω ige a LXX-ban körülbelül hétszáz alkalommal fordul elő a šalah ige fordításaként. Az ἀπόστολος főnév csak 1Kir 14,6-ban jelenik meg (šalúah), ott pedig Ahija küldetéséről van szó, amikor kemény üzenetet kell tolmácsolnia Jeroboám kijelentést kérő feleségének. Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy egyrészt az ἀποστέλλω ige nem intézményesített kinevezést jelent egy tisztségre, hanem felhatalmazást egy jól körülhatárolt feladat elvégzésére, másrészt pedig, ha a küldés feladattal van összekötve, akkor minden esetben a küldő személye a fontos. A rabbinikus judaizmusban a Misna kimondja, hogy valaki küldöttje olyan, mint ő maga. Ennek megfelelően a küldött a megbízójának felhatalmazottjává, helyettesévé vált (1Sám 25,40k; 2Sám 10,4.6). A klasszikus görög nyelvhasználat ellentétben, az Újszövetségben az ἀπόστολος főnév csak általánosan jelöli a küldöttet, és sajtáságosan az apostoli tisztségre vonatkozik. Lk 11,49 és ApCsel 14,14 kivételével Lukács az ἀπόστολος főnevet kimondottan a tizenkettőre vonatkoztatja. Őket Jézus hívta el erre a tisztségre, vele voltak a munkálkodása folyamán, nekik jelent meg a feltámadott Úr, és ezért ők ismerték a legjobban mindazt, amit Jézus tanított. Mesterük felemeltetése előtt megígértetett nekik a Szentlélek, és parancsot kaptak az ige hirdetésére. Pünkösöd után beteljesedtek Szentlélekkel, és hitelesen tolmácsolták azt a hagyományt, amely a történeti Jézusig ment vissza. Lukács szerint nem létezett az apostolok mellett más független tekintély.⁶²

3. Jézus és Isten szuverén akaratánál fogva

A Mk 3,13-ban az αὐτός kiemelő személyes névmás szerepét tölti be, és arra utal, hogy a kiválasztás Jézus szuverén akaratától függött. Istennek az Ószövetségben elhangzó hívása vagy övéinek kiválasztása visszhangzik itt.⁶³ Wim Burgers és Morna D. Hooker is felhívják a figyelmet, hogy a „προσκαλεῖται οὐς ἦθελεν αὐτός” – magához hívta, akiket akart” mondat egyértelműen arra utal, hogy Jézus volt a kezdeményező az elhívás/kiválasztás alkalmával.⁶⁴ Herman N. Ridderbos hangsúlyozza azt a legfőbb hatalmat, amellyel Jézus elhívta tanítványait munkájuk közben.⁶⁵ A következő versben, Mk 3,14-ben azt olvassuk, hogy Jézus a tizenkettőt „ἐποίησεν”. Károli „kiválasztással” fordítja ezt az igét. Sok írásmagyarázó semitizmusnak véli,⁶⁶ melynek mindenképpen vannak párhuzamai a LXX-ban (1Kir 12,31; 13,33; 2Krón 2,18; 1Sám 17,6; vö. Zsid

62 EICKEN, E. von – LINDNER, H. – MÜLLER, D.: ἀποστέλλω, in BROWN, Colin (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Volume 1., Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1986, 126–129.

63 GUELICH: i. m., 157.

64 BURGERS, Wim: De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 36, 1960, 640.; HOOKER, Morna D.: *The Gospel according to St Mark*, London, A & C Black, *Black’s New Testament Commentaries*, 1991, 111.

65 RIDDERBOS: i. m., 77.

66 TAYLOR: i. m., 230.; SCHWEIZER: *Mark*, 81.

3,2; Jel 5,10), és amely a 'kijelöl, elrendel, kinevez' értelmet sugallja. Egyesek a ποιέω (tenni, cselekedni) igét itt a „teremtett” vonatkozásban értelmezték, és így az isteni teremtő aktusra való finom utalást vélték felfedezni ebben.⁶⁷

A kiválasztás kérdésénél Jacob Jervell megemlíti Jézus akarata mellett a Lk 11,49-et, ahol a próféták és az apostolok küldetéséről is olvasunk. Ez azért fontos, mert az apostolok küldetése ebben a textusban Istentől ered, ha pedig Isten küldte őket, akkor ő is választotta ki szolgálóit, tehát az ő akaratának megfelelően történt mindez. Elhagyva a szinoptikus keretet, de nem a tárgyalt gondolatkört, még megemlíthető, hogy ApCsel 1,2-ben is említés történik az apostolok kiválasztásáról. Az itteni beszámoló szerint Jézus választotta ki (ἐκλέγω) a tanítványokat, de a Szentlélek által. Jervell azt állítja, hogy mondattanilag a „Szentlélek által” nem tartozik az ἐντέλλομαι-hoz (megbízást adott), ezért arra a következtetésre jut, hogy a tanítványok kiválasztása a Szentlélek által történt, és ez visszaül Isten döntésére.⁶⁸

A kiválasztás egyértelműen Jézus személyéhez kapcsolódik. Ő volt a kezdeményező a kiválasztást illetően. Bizonyos textusok arra utalnak, hogy Jézus megtanácskozta Atyjával azt, hogy kiket válasszon el arra a feladatra, amelyet ő is az Atyától nyert (Lk 6,12–13; 11,49). Ezen kívül egyes írásmagyarázók ApCsel 1,2 szövegét mondattanilag vizsgálva arra a konklúzióra jutottak, hogy a kiválasztás aktusától nem idegen a Szentlélek sem.

Az Újszövetségben csak az evangéliumokban és az ApCsel-ben fordul elő a μαθητής főnév. Nagyon kevés kivételtől eltekintve a μαθητής azokat jelöli, akik Jézust Mesterükként követik. A μαθητής minden esetben feltételezi a személyes kötődést, amely meghatározza az egész életet. A tanítványokat Jézus hívja el, és ebben radikálisan különböznek a rabbitanítványoktól. Az elhívás után a tanítványok ragaszkodnak, elkötelezik magukat Jézus személye mellett. Nem annyira a tanítása a fontos, hanem a személyéhez való kötődés. Ez a kötődés Jézus autoritásának feltétlen elfogadását jelentette. Nem csupán hittek benne, hanem engedelmességek is neki. Az engedelmesség kiterjedt a Jézussal való együtt szenvedésre is. Az elhívás és a tőle való függés azt jelentette, hogy semmi sem történik a tanítvány életében, ami ne lenne kapcsolatban Jézussal és az ő életével. A tanítványok gyakran nem értik Jézust, de követik őt. Az elhívás azért történt, hogy Jézussal legyenek, és osztozzanak a munkájában. A szolgálat ighirdetést jelentett, amit jelek és csodák követtek.⁶⁹

4. Hogyan hív el és küld ki minket

Isten elhív és kiválaszt minket, majd pedig ezután elküld az általa megszabott feladatok végzésére. Ez a hívás valamelyest hasonlít az első tanítványok vocatiójához. Isten megszólítja a gyermekeit azon a helyen, ahol éppen tartózkodnak, és éppen abban a helyzetben, amelyben található. Akik meghallják a hívást, engedelmeskednek annak, és mindvégig hűségesek maradnak, azok a választottak (Mt 22,14). A kiválasztás Isten szabad végzésének köszönhető. A mai tanítványok elhívása különbözik is az első tanítványokétól, mert most már Jézus nem jár személyesen az emberek között, hanem tanítványai, írott igéje és Szentleke által keresi a tanítványjelölteket. Isten a kezdeményező, amikor elhív embereket a maga kiküthathatlan tervei alapján. Kegyelmeből dönti el, hogy ajándékait kiáraszsa a kiválasztottakra. Az univerzális hívás és küldetés húsvét után vált egyértelművé, ezért a kérdés vizsgálatakor ki kell lépünk a szinoptikusok beszámolóinak keretéből. Pál apostol Ef 1,4–5-ben arról beszél, hogy a keresztyén ember kiválasztása a világ teremtése előtt történt Krisztusban. Szintén Pál írja Róm 8,28–30-ban, hogy Isten saját elhatározása szerint eleve elrendelte, majd pedig elhívta, megigazította és megdicsőítette azokat, akik Istent szeretik (vö. 9,23–24; 2Thess 2,13–15). A keresztyének elhívásáról beszél tovább 2Tim 1,9 és 2Pt 1,3 is. Isten a Szentleke által egyéneket hív és küld el, de ez az elhívás és küldetés közösségi életre szól (1Pt 2,9–10). A „mennyei elhívás részeseinek” (Zsid 3,1) egységben kell élniük Krisztussal és egymással (1Kor 12,12–14.26–27).⁷⁰ Az elhívás és kiválasztás ma is a küldetésre néz. Ahogyan az Atya küldte Jézust, úgy küld bennünket is Krisztus.⁷¹ Az első tanítványokat úgy küldte Jézus, ahogyan az Atya az ószövetségi prófétákat. Hatalmat és erőt nyertek a gonosz lelkek felett, betegségek és erőtlenségek gyógyítására, halottak feltámasztására. Kettesével és minden felszerelést nélkülözve mentek el, majd húsvét után csupán a legfontosabb létszükségleti cikkeket vihették a misszióra. Jézus ígéretet adott nekik jelekre és jelenlétére. Azt is meghagyta nekik, hogy milyen embereknél szálljanak meg, vagy mit tegyenek visszautasításuk esetén. A mai tanítványok küldetése abban hasonlít az ószövetségi prófétákéhoz, hogy az sokszor ma is meglepetésszerűen történik, Isten üzenetének átadását jelenti szavakkal és/vagy cselekedetekkel, ami meghatározza a megbízott életét, és a szolgálat feszültségekhez vagy akár szenvedéshez is vezethet. A hatalom és erő ma is adatik a tanítványoknak,⁷² de gyakran a kishitűség, a kényelem és a neveltségességtől való félelem miatt nem élünk azokkal. A kettesével való küldetés is más képet mutat. A teljes nélkülözés és a mindenről való lemondás Jézus követésében igen népszerűtlen manapság. A nyugati keresztyénség egy része felfuvalkodva azt hiszi a jólétéről, hogy istenfélelmének köszönhető, míg a keleti keresztyénség nagy része irigykedve nézi nyugati testvéreinek anyagias gondtalanságát és a gazdagságban való dúskálását, miközben kezét nyújtogatva feljűk nehezen tudja elfogadni, hogy Isten a szűkölködésben is gondoskodni akar és tud róla,

67 SCHMAHL, G.: *Die Zwölf im Markusevangelium*, Trier, Paulinus, *Trier theologische Studien* 30, 1974, 55.; ERNST: i. m., 113.; LOHFINK, Gerhard: *Jesus and Community*, transl. GALVIN, John P., Philadelphia, Fortress Press, 1984, 9–10.; Szabó Andor az ószövetségi próféták elhívásával kapcsolatosan megjegyzi, hogy „az elhívás – ne felejtjük – teremtő aktus”, SZABÓ Andor: Elhívás és küldetés az Ószövetségben, *Theológiai Szemle*, 23. folyam, 1980/1, 39–42, 40.

68 JERVELL: i. m., 87–88.

69 RENGSTORF, Karl Heinrich: μαθητή, in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume IV., transl., ed. BROMILEY, Geoffrey W., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975, 441–455.

70 HEIGES, Donald R.: *The Christian's Calling*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, 37–38.

71 VARGA Zsigmond J.: Misszió és evangélizáció, *Theológiai Szemle*, 1. évfolyam, 1958/1, 24–32, 26.

72 LUZ, Ulrich: *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, 41.

és talán ezzel is még jobban gondviselésére utalja. Douglas J. W. Milne azt írja, hogy a tanítványság egykor és ma alapjában véve lelki elkülönülést és Jézus Krisztusnak való elkötelezést jelent. Hogy aztán a tanítványság olyan fizikai áldozathoz vezet (vagy sem), mint szegénység, nőtlenség, kivándorlás vagy vértanúhalál, arra a Jézus tanítványának legalább is fel kell készülnie.⁷³ A missziós célú kivándorlást ma már inkább csak nyugati irányba, ott is az Európai Unió gazdagabb országai felé képzelet el a tanítványok nagyobb hányada. Az ígéretek a mai tanítványoknak is szólnak, de a jelek helyett inkább a Jézus jelenlétére és a gondviselésére helyezük a hangsúlyt. A mai tanítványi lét sokkal inkább letelepedett formát ölt, ezért már csak a visszautasításhoz való viszonyulás kérdéséről tárgyalnak azok, akik egyáltalán komolyan veszik a megbízatást. A szavakkal és/vagy tettekkel való bizonyoságtételük el nem fogadása esetén a tanítványok két véglet között helyezkednek el. Egyrészt a türelmetlen, fenyegetődző és apokaliptikus ítéletet kárörvendően sóvárgó, lelketlen magatartás, másrészt viszont a prófétai tűztől és elkötelezettségtől idegen, a mindent elnéző, a tolerancia kényelmes alibije és bátyája mögé húzódó, diplomatikus viszonyulás csapdái között próbálnak a Szentlélek vezetésére figyelni. Ulrich Luz megjegyzi, hogy Mt 10-ben Jézus vándorló misszionáriusokként küldi ki tanítványait, javak és védelem nélkül, mint juhokat a farkasok közé. Ezek a kijelentések minden kor felekezetét zavarba hozták. Máté misziói beszéde a későbbi századok egyházi előjáróinak – és tagjainak egyaránt – szegezi a kérdést, hogy ők miért nem szegények, üldözöttek, kisémmizettek és hazátlanok többé, miért nem gyógyítják a betegeket, és így tovább. Könnyebb azt felelni, hogy a missziós beszéd csupán a Jézus korabeli helyzetre vonatkozik, mert azóta nagymértékben megváltoztak a körülmények.⁷⁴

5. Honnan hív el, és hova küld ki minket

Az első tanítványok elhívása a szélesebb tanítványi körből történt. Földrajzilag ők Galileából származtak. Már abban a korban is voltak nők, akik követték Jézust. A tanítványok küldetése előbb a zsidókhöz szólt, majd pünkösöd után a pogányokhoz is. A mai tanítványokat illetően Horváth István és Borbáth Dániel az elhívás lelki vonatkozását világítják meg: „Az egyetemes elhívás valami merőben újat hoz a mi életünkbe, kihív valahonnan, ahova eddig tartoztunk, a bűnből, halálból, ítéletből (Kol 1,13), s belehelyez Isten országába...”⁷⁵

Isten teremtette az egész világot, és minden ember az ő kezének alkotása. Éppen ezért mindenkire szól Isten hívása. A hívás ott hangzik el, ahol az ember éppen tartózkodik: a templomban, a munkahelyen, otthon, a szórakozóhelyen vagy az úton. Az egyetemes vocatio mentes mindenféle nemi, faji, nemzeti, vallási vagy társadalmi megkülönböztetéstől. Isten kegyelme és szeretete áttörte az elhívás földrajzi

határait. Egykor azért választotta ki Ábrahámot (Gen 12,3; 18,18; 22,18), Jákóbot (Gen 28,14) és a zsidó népet⁷⁶ (Deut 7,6–7), hogy általa minden nemzet megtapasztalhatta áldását.

Nemcsak az elhívás univerzális, hanem a küldetés is.⁷⁷ Isten kivétel nélkül mindenkire küld,⁷⁸ zsidókhöz és pogányokhoz egyaránt, mert mindenki az övé. A küldetés között annyi a különbség, hogy egyeseket visszaküld szolgálni a családjuk körébe (Mk 5,18–20), míg másokat távoli vidékekre és idegen népekhez delegál. A szekularizáció következtében az ezredforduló küszöbét átlépve a harmadik világ misszionálása helyett egyre inkább arról beszélnek, hogy a ‘keresztény’ Európa annyira eltávolodott Attól, akinek köszönheti az üdvösséget és a kultúrát, hogy megérett egy új misszióra. Isten a mai tanítványokat a világhoz és benne az emberekhez küldi,⁷⁹ akár közel, akár távol élnek tőlük.

76 FILIPIAK, M.: Isten népének elhívása, *Theológiai Szemle*, 22. évfolyam, 1979/6, 338–340, 338.

77 LÁSZLÓ Dezső: Missziói feladataink, *Református Szemle*, 45. évfolyam, 1950/5, 129–137, 130.; NAGY Antal Mihály: A misszió bibliai szempontjai, *Theológiai Szemle*, 34. évfolyam, 1991/4, 204–209, 208.

78 WRIGHT, Nicholas Thomas: *Following Jesus. Biblical Reflections on Discipleship*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, 30.

79 VARGA: Misszió és evangélizáció, 25–26.

73 MILNE, Douglas J. W.: Mark – the gospel of servant discipleship, *The Reformed Theological Review*, 49. évfolyam, 1990/1, 20–29, 25.

74 LUZ, Ulrich: *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge, University Press, 1995, 76–77.

75 HORVÁTH István – BORBÁTH Dániel: A lelkipásztori szolgálat a kettős elhívás mértéke alatt, *Református Szemle*, 55. évfolyam, 1963/2-3, 117–123, 117.

ABSTRACT

Is it forgivable not to forgive?

Several passages in the New Testament make a connection between God's forgiveness and our forgiveness of one another. There are three different emphases on this theme in the New Testament. 1) God's forgiveness requires the disciple to forgive his neighbour (e.g. Mk 11:15). This emphasis is also present both before and after the New Testament (e.g. Sir 27:30-28:7; T. Zeb. 5:3). 2) God's forgiveness demands forgiveness. Where this fails, God may withdraw His mercy (Mt 18:23-35). In this case, God's prior but conditional forgiveness sets the tone. 3. God forgives, which motivates us to forgive (Col 3:13; Eph 4:32). There is no warning here, but these verses also clarify the disciple's responsibility.

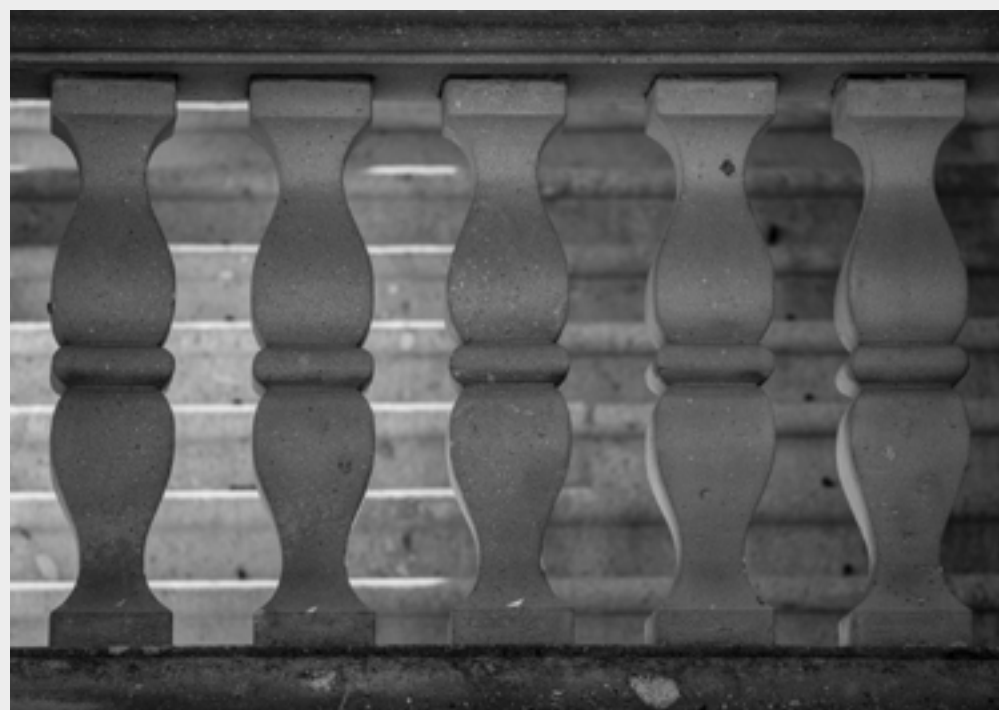
This study points to the emphasis in the New Testament, especially in the Synoptics, that following Christ is illusory if there is no forgiveness of one another.

KEYWORDS: forgiveness, demands, grace of God, reconciliation

1. Bevezetés

Az Ószövetség főként Isten megbocsátásáról ír. Ha elszórtabban is, de az emberek közötti kiengesztelődésről is szó esik. Példa erre Ézsau és Jákób kibékülése (1Móz 32–33), valamint a József és a testvérei közötti kapcsolatrendeződés is (1Móz 50,15–21). Ha érintőlegesen is, de a Tóra parancsolatai is utalnak a kérdéskörre. Mielőtt a 3Móz 19,18 a felebarát szeretetére hívna, a „ne légy bosszúálló, se haragtartó néped fiaival szemben” figyelmeztetéssel él. A Tóra más helye még a megszoruló ellenségnek nyújtandó segítséget is kiköti (2Móz 23,4–5).¹

¹ CARTER, Tim: *The Forgiveness of Sins*, Cambridge, James Clarke & Co., 2016, 33–34.



Nagy József

BOCSÁNATOS-E A MEG NEM BOCSÁTÁS?

A deuterokanonikus iratok elvéve írnak az emberek közötti megbocsátásról. Kulcsfontosságú azonban a JSirá 27,30–28,7, melyet a jelentősége okán idézünk is:

„³⁰Neheztelés és harag – utálatos dolgok ezek, a bűnös férfit ezek tartják hatalmunkban.
^{28,1}A bosszúálló szembesülni fog azzal a bosszúálló Úrral, aki szigorúan számontartja bűneit.
²Bocsásd meg felebarátodnak az ellened elkövetett igazságtalanságot, és akkor eltörtetnek bűneid, amikor imádkozol. ³Aki haragot táplál a másik ember ellen, hogyan keres az Úrnál gyógyulást? ⁴Ha nincs benne irgalom [ἔλεος] a hozzá hasonló ember iránt, akkor hogyan kérhetne iralmat a maga bűneire? ⁵Ha ő maga – halandó ember létére – kiengesztelhetetlen, ki fogja kiengesztelni az ő bűneit? ⁶Emlékezz a végső dolgokra, és hagyj fel a gyűlölködéssel, gondold a végromlásra és halálra, és maradj meg a parancsolatok mellett. ⁷Emlékezz a parancsolatokra, és ne haragudj a felebarátodra, gondold a Magasságos szövetségére, és nézd el a tudatlanságból eredő vétkeket” (JSirá 27,30–28,7; MBT 2021).

Az egység kontextusában éles figyelmeztetések körvonalazódnak. Az előzmények a válogatott gonoszságok (JSirá 27,22–27), a bosszú (JSirá 27,28–28,1), az irgalom hiánya (JSirá 28,2–7), a vitatkozás (28,8–11) és a meggondolatlan beszéd kapcsán is figyelmeztetnek (JSirá 28,12–26).² Közvetlenül az idézett szakasz előtt az áll, hogy a társa romlását kereső a saját vesztébe rohan (27,28–28,1).³ Szembeötlő, hogy a vizsgált egységünk is a JSirá 27,28–28,1-hez hasonlóan érvel. A JSirá 27,30–28,7 is a cselekvés visszahatásával számol. A sérelmeit elengedő Isten kegyelmében részesül (JSirá 28,1–2), míg az iralmat nem ismerő csupán keresheti Isten bocsánatát (JSirá 28,1–2).

A JSirá azzal a merész gondolattal áll elő, hogy az egymásnak való megbocsátás kihat arra, hogy Isten miként tekint az emberre: úgy fordul Isten a sértetthez, ahogy ő a társához. E gondolatot a JSirá 8,5b teszi hűsbavágóvá. A versrészlet szerint mindenki megromlott, és rászolgál Isten ítéletére.⁴ Borítékolható tehát, hogy az iralmat nem ismerő ítélet alá esik. A JSirá 28,6–7 más érvt is felsorakoztat a megbocsátás szükségessége mellett. Felvetődik, hogy a kiengesztelődés a törvény (ἐντολή) miatt is elengedhetetlen (JSirá 28,6–7). A törvényre való hivatkozás is kétségtelenné teszi, hogy felek közötti kiengesztelődés nem a sértett és a vétkes belső ügye. Aki képtelen az elengedésre, áthágja a törvényt, így Isten ellen vét. A JSirá 28,6–7 nem tartja szükségesnek, hogy a törvény egy passzusára hivatkozva erősítse meg az érvelését. Ezzel együtt ott feszülhet a kérdés, hogy vajon mely igehely vehető számításba. Caldusch-Benages szerint nem kizárt, hogy a harag levetkőzését parancsba adó 3Móz 19,18 áll a háttérben.⁵ Bár a JSirá 27,30–28,7 szerint igen sarkalatos a megbocsátás, de szükséges látni

a felhívás kereteit. Feltételezhető, hogy a felebarátok közötti megbékélésről esik itt szó. A tágabb szövegösszefüggés is megmutatja, hogy nem ok nélküli, hogy az egység hallgat az ellenfeleknek való megbocsátásról (vö. JSirá 12,1–7).⁶ Ugyancsak figyelembe veendő, hogy a JSirá 28,2 az igazságtalanság (ἀδικημα) megbocsátására hív, a JSirá 28,7-ben pedig „csak” a tudatlanságból (vö. ἄγνοια) elkövetett vétkek elengedéséről esik szó (1Móz 26,10; 3Móz 5,18).

A megbocsátást a Tizenkét pátriárka testamentuma,⁷ főként Zebulon testamentuma tárgyalja. A mű narratívája szerint Zebulon, szemben a Tórával, nem kereste József, a testvére kárát (pl. ZebTest 2,5). Zebulon arról vall, hogy a testvérek nyomására fogadta el, hogy Józsefet a kiszáradt verembe vessék. A ZebTest 5,3 a JSirá 27,30–28,7-ből megismert ok-okozatiságot vázolja fel. A halálára készülő Zebulon így fordul az övéihez: „gyermekeim, gyakoroljatok tehát iralmat a bensőtökben, mivel ahogyan valaki a felebarátjával tesz, úgy fog az Úr is tenni vele” (saját ford.). Zebulon arra is emlékeztet, hogy Isten a Józseffel iralmatlan testvérek sarjait betegséggel és halállal sújtotta (ZebTest 5,4). A mű szerint a testvérek bűne már a földi életben visszahatott rájuk. Akárcsak a JSirá 28,6–7, e szakasz is azzal számol, hogy Isten parancsolatai is köteleznek a sérelmek elengedésére és az iralomra (ZebTest 5,1).

A ZebTest 8,1–6 az előbbieknél is részletesebben szól a bocsánatadásról. A jelentősége okán is idézzük ezt:

„¹Ti is tehát gyermekeim, legyetek jószívúséggel minden ember felé könyörületben, hogy az Úr is könyörüljön és irgalmazzon nektek, ²mivel az utolsó napokban Isten elküldi a könyörületét a földre, és ahol irgalmas bensőket talál, közöttük fog lakozni. ³Ahogy tehát az ember könyörül a felebarátján, úgy az Úr rajta is. ⁴Amikor lementünk Egyiptomba, József nem haragudott rájuk, amikor pedig meglátott engem, megindult a bensője. ⁵Gyermekeim, akire néztek, ti is rosszállás nélkül tegyétek ezt, és szeressétek egymást, és ne tartsátok számon mindenki testvérenek gonoszságát, ⁶mivel ez szétválasztja az egységet, a rokonokat szétszórja, a lelkeket zavarba hozza, az egyént pusztulásba viszi. A rosszra emlékezőben tehát nincs irgalmas benső.” (Zebulon Testamentuma 8,1–6, saját ford.)

Az 1Móz-tól eltérően a ZebTest 8,4 arról tud, hogy József azért borított fátylat a sérelmekre, mert a bátyai között felfedezte Zebulont. E részlet a Testamentum narratívája fényében lesz érthetővé. Miközben a testvérek József sorsa felől tanakodtak, József az őt megszánó Zebulon mögé bújva keresett oltalmat (ZebTest 2,6). A ZebTest 8,4 tehát azt mutatja be, hogy az iralmat gyakorló Zebulon miként talált könyörületet. Zebulon itt a testvére megbocsátásáról, nem pedig az Istentől irgalmáról ejt szót.

2 DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, transl. SKEHAN, Patrick W., New Haven – London, Yale University Press, *Anchor Bible*, 2002, 362.

3 Uo., 363.

4 Vö. CALDUSCH-BENAGES, Nuria: *Es Mejor Perdonar Que Guardar Rencor: Estudio de Sir 27,30-28,7, Gregorianum*, 81. évfolyam, 2000/3, 419–439, 430.

5 Uo., 434.

6 MEIER, John P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Volume 4., *Law and Love*, New Haven, Yale University Press, 2009, 534.

7 Az irat datálása vitatott. A lehetőségek a Krisztus előtti második századtól a Krisztus utáni második századig terjednek. Vö. ANGEL, Andrew R.: *Chaos and the Son of Man: The Hebrew Chaokampf Tradition in the Period 515 BCE to 200 CE*, London, T&T Clark, *The Library of Second Temple Studies* 60, 2006, 110–111.

A ZebTest 8,1–3 azt taglalja, hogy az irgalmat gyakorló Isten eszkatologikus jutalmában részesül. A ZebTest 8,2 szerint Isten könyörülete (vö. τὸ σπλάγγνον) a könyörülők (vö. σπλάγγνα ἐλεύους) társaságát keresi majd.

Az extrakanonikus iratok közül a József és Aszaneth is példát ad a megbocsátásra. A JosAs 22–29 szövevényes leírása szerint a fáraó elsőszülött fia ráveszi a Jákób cseledeitől született bátyakat (Dán, Gád, Naftáli, Áser), hogy vesztítsék el Józsefet. Az összeesküvés meghiúsult, de Aszaneth, József hitvese garantálta a vétkesek sértetlenségét (JosAs 28,4). Miközben Benjámín épp végezni készült a József halálát kiöltő herceggel, így förmedt rá Lévi: „istenfélő férfiak vagyunk, és az istenfélő férfiakhoz nem illik, hogy rosszal fizessenek a rosszért” (JosAs 29,3).⁸ Habár elmarad a gondolat, hogy aki képes az elengedésre, Isten bűnbocsánatában részesül (vö. JSirák 28,1–2; ZebTest 5,3), de itt is körvonalazódik, hogy a megbocsátás Istenre, és nem az emberekre nézve kell történnie.

Csupán érintjük a későbbi zsidó iratok gondolatait. Aki nem rója fel az ellene elkövetett igazságtalanságot, elnyeri a mennyei bíróság bocsánatát (b. R. Hash. 17a). Ugyancsak körvonalazódik, hogy a sérelmeit elengedő kegyelmet nyer (j. B. Kam. 8,7). E szakasz az érme másik oldalát is felvillantja. Arról is szó esik, hogy aki képtelen az elengedésre, nem lelhet irgalomra Istennél.^{9,10}

Az előbb áttekintett helyek zöme szerint Isten megbocsátásának a feltétele az egymással való kiengesztelődés. A gondolat rokon a szemet-szemért elvvel (ti. a sérelem arányos mértékű jóvátételt kíván meg). A bemutatott példák azokban csavarnak egyet ezen, mivel itt nem a sérelemről, hanem a megbocsátásról esik szó. A bocsánatot adó kegyelemben részesül.¹¹ E viszont-bocsánat érkezik az emberek részéről (ZebTest 8,4), de a legtöbb szöveg Isten megbocsátásával kecsegtet.

2. A megbocsátás láncolata

Akárcsak az előbbi helyek, az Újszövetség is felveti, hogy Isten megbocsátása elválaszthatatlan az egymás közötti kapcsolatrendezéstől. A részletek tekintetében azonban többféle ábrázolásnak lehetünk tanúi. E meglátások három csoportba rendezhetők.

Az első csoport az eddig ismertetett rendet követi (vö. JSirák 27,30–28,7 a ZebTest 8,1–6). Isten úgy ítél, ahogy az egyén könyörül a társain. Az újszövetségi helyek többsége ide sorolható. Nem meglepő ez, mivel e modellre van a legtöbb Újszövetségen kívüli példa. A második csoport elemei három láncszemmel is számolnak: 1. Isten megbocsát. 2. Az ember megbocsát – vagy épp nem bocsát meg – a társának.

8 BOLYKI János (ford.): *József és Aszaneth*, Kolozsvár, Koinónia, 2005, 112.; REIMER, David J.: The Apocrypha and Biblical Theology: The Case of Interpersonal Forgiveness, in BARTON, J. – REIMER, D. (eds.): *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, 259–282, 277.

9 CALDUCH-BENAGES: i. m., 431.

10 Vö. STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1. Bände, München, Beck, 1956², 424–426.

11 BASSER, Herbert W. – COHEN, Marsha B.: *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary*, Boston, Brill, 2015, 187–188.

3. Isten ennek fényében ítél. Példa erre a Mt 18,23–35. Ugyan a szeretetről esik szó, de az 1Jn 4,7–11.20 is hasonló lépéseket vesz alapul. A harmadik modell két láncszemmel számol. 1. Isten, illetve Krisztus megbocsátott. 2. Isten kegyelme a sérelmek elengedésére ösztönzi a jótett megtapasztalóját. E modell nem utal sem az eljövendő jutalomra, és az ítéletet sem helyezi kilátásba. A mintázatra a páli levélkorpusz két helye ad példát (Kol 3,13b; Ef 4,32).

Minden kategorizálás természetesen kérdéseket vet fel. Először is, vitatott némely vers besorolása (pl. Mt 6,12; Lk 11,4). Az Újszövetség több egysége nem aforizmaszerűen szól arról, hogy Isten megbocsátása és az egymáshoz való viszonyulás egymástól elválaszthatatlan. E helyek némelyike is nehezebben kategorizálható. Mégis, ahogyan látni fogjuk, e csoportosítás segíti az újszövetségi hangsúlyok áttekintését és a további kiértékelést.

3. Első modell¹²

3.1 Márk

Márk kétszer szól az emberek közötti megbocsátásról. Mindkettő az első modell szabályszerűségeit követi (Mk 4,24b vö. Mt 7,1; Lk 6,38; Mk 11,25; vö. Mt 6,12.14–5; Lk 11,4). Jelen áttekintés az utóbbi helyen keresztül mutatja be az irat felfogását.

A Mk 11,25–26 szöveg- és redakciókritikai kérdéseket is felvet. A Mk 11,26 számos mérvadó kéziratból elmarad (⊗ B L W Δ Ψ). Látva a Mk 11,26 és a Mt 6,15 közötti hasonlóságot, feltételezhető, hogy a vers Mt hatására került ide.¹³ Jóllehet a Mk 11,25 erős szövegkritikai támogatottsággal bír, de itt is felvetődik a mátéi behatás. Életszerűbb viszont azt feltételezni, hogy a Mk 11,25 mindig is az evangélium részét képezte,¹⁴ mivel a szóhasználat többszörösen is elüt a párhuzamos Mt 6,14-től. A Mk 11,25 azért sem idegen test az evangéliumban, mert a Mk 4,24b is hasonló gondolatokat pendít meg. Már a legelső evangéliumban is kitapintható, hogy Isten bűnbocsánata elválaszthatatlan attól, ahogy az egyén könyörül a társain.

Üzenetértékű, hogy e gondolat mily szöveggörnyezetben hangzik el. Az evangélium egyedül a Mk 11,20–25-ben tanít az imádságról.¹⁵ A Mk 11,20–24-ben Jézus azt fejtegeti, hogy miként kerülhet meghallgatásra az ima. Jézus szerint a hittel történő és kételkedés nélküli könyörgés éri el a célját. E keretrendszerben érthető tehát a Mt 11,25 figyelmeztetése, miszerint a kapcsolatrendezés is előfeltétele az Isten előtti megállásnak. Míg a Mk 11,20–24 általánosságban szól az imameghallgatásról, addig a Mk 11,25 a bűnbocsánatra összpontosítva teszi ezt. Akkor kérhető a bűnbocsánat, ha az imádkozó

12 Jelen vizsgálat nem tér ki a Jak 2,13-ra. Az áttekintés az Újszövetségen kívüli elemekkel is bővíthető (1Kel 13,2).

13 COMFORT, Philip W.: *New Testament Text and Translation Commentary*, Carol Stream, Tyndale, 2008, 142.

14 MARSHALL, Christopher D.: *Faith As a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 173.

15 FRANCE, R. T.: *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, *New International Greek Testament Commentary*, 2002, 441.

is képes a megbocsátásra. A JSiráák 27,30–28,7 fényében nem szokatlan, hogy a kien-gesztelődés és az imádság együtt tűnik fel. Akárcsak a Mk 11,25, a JSiráák 27,30–28,7 is egy olyan személlyel számol, aki imádságban esedezik a bocsánatért. E párhuzam is felhozható amellet, hogy a Mk 11,25 a Mt 6,12.14–15-től függetlenül került ide.

A Mk 11,25 kulcsszava az ἀφίημι (jelen összefüggésben: megbocsátani). Hasznos olvasmány Roitto írása, mely az ἀφίημι megbocsátással kapcsolatos előfordulásait veszi sorra. Roitto szerint amikor Isten megbocsátásáról esik szó, az ἀφίημι után a meg-bocsátás tárgya és a vétkes fél is megnevezésre kerül. A Mt 11,25-ben a παράπτωμα (vétek) a tárgy, a vétkes pedig az imádkozó, akikre a ὑμῖν (nektek) mutat rá. Amikor a Mt 11,25 a „nektek” való megbocsátásról ír, a tanítványokra utal. Roitto elmélete szerint ott, ahol az emberek közötti megbocsátásról esik szó, elmarad a megbocsátás tárgya (Mk esetében mindenképpen és jellemzően más helyen is). A Mk 11,25 a „ha van valamitek, valaki ellen” („εἴ τι ἔχετε κατά τινος”) körülírással hív a sérelmek elengedésére, így kerülve ki a megbocsátás konkrét tárgyát. Riitto szerint e különbség teológiai célzatú.¹⁶ A bűnöket Isten bocsátja meg (Mk 2,7), a tanítványok feladata pedig az egymással való megbékélés.

Habár a Mk 11,25 azt sejteti, hogy az emberek közötti megbocsátás után következhet Isten bűnbocsánata, de több magyarázó arról ír, hogy érdemes tágabb összefüggésben látni a kérdést. Collins azzal a feltételezéssel él, hogy a Mk 11,25 nem a megbékélés egész folyamatát vázolja fel. Meglátása szerint szükséges az evangéliumnak azokat a megbocsátással kapcsolatos hangsúlyait is látni, ahol Isten bűnbocsánata az egymás közötti kapcsolat rendeződésétől függetlenül is szerepelhet (vö. Mk 10,45).¹⁷

3.2. Máté (Mt 5–7)

Az első modellre Mt számos példát ad. E helyek kizárólag a Hegyi beszédben bújnak meg. Az előfordulások némelyike máshol is fellelhető (Mt 6,12.14–15 és Lk 11,4a; Mt 7,1–5 és Lk 6,37–42), és Mt saját anyaga is számításba jöhet (Mt 5,7.23–24).¹⁸

A Hegyi beszéd megannyi, törvénnyel és hagyománnyal kapcsolatos reflexióval él. Rögtön a narratív nyitány is erre hangolja az olvasót. Feltehetően azért hangzik el, hogy Jézus leülve tanított (Mt 5,1), mert a kortárs zsidó mesterek is így tettek. Üzenetértékű, hogy Jézus egy hegyen szólal meg, ami óhatatlanul is a Sínai-hegyi szövetségekötésre emlékeztet. E színezet a beszédgyűjtemény és a vizsgált kérdéskör szempontjából lényeges. Rámutattunk, hogy a megbocsátás szükségességét több hely is a törvényre hivatkozva hangoztatja (vö. JSiráák 28,6–7; ZebTest 5,1).

Szükséges, hogy rögtön a beszédgyűjtemény alaphangját megadó boldogmondá-soknál is elidőzzünk. A Mt 5,7 szerint az irgalmasok (οἱ ἐλεήμονες) Isten irgalmára

lelnek majd (ἐλεηθήσονται). Itt is felcsendül, hogy a felebaráthoz való viszony kiha-tással van arra, hogy Isten miként ítél. Az ἔλε– szógyök a levél több hangsúlyos helyén is feltűnik. A Mt 23,23 szerint a törvény velejét az igazság (κρίσις), irgalom (ἔλεος) és hit (πίστις) hármasa adja. A Hós 6,6 kétszer is megpendíti, hogy az irgalom az ál-do-zatbemutatás felett áll (Mt 9,13; 12,7).¹⁹ Az ἔλε– szógyök többféle jelentésárnyalatot is felvehet. Ahogy az a Mt 18,33 alapján félreérthetetlen, a megbocsátás is számításba jöhet. Szükséges továbbá látni, hogy az irgalom eszkatologikus színezetet is kaphat. A Mt 5,7b-beli ἐλεηθήσονται jövő idejű alak mellett más újszövetségi helyek is meg-emplíthetők (2Tim 1,18; Júd 21).

Ugyan a Mt 5,23–24 nem aforizmaszerűen ír a megbocsátásról, de itt is kitapint-ható, hogy a megbocsátásunk az Istennel való kapcsolatra is kihat. A versek szerint úgy lehet Isten elé áldozattal járulni, ha a felajánlást tevő már kiengesztelődött a feleba-rátjával. Összecseng ez az evangélium azon szavaival, miszerint az irgalmasság felette áll az áldozatbemutatásnak (Mt 9,13; 12,7; vö. Hós 6,6).^{20 21}

A megbocsátás lényegi voltát mutatja, hogy a Miatyánk, a beszédgyűjtemény középpontja is figyelmet szentel ennek (Mt 6,9–12). Nem túlzás azt mondani, hogy az imádság a sérelmek elengedésére teszi a legfőbb hangsúlyt. Az ima után Jézus a meg-bocsátással kapcsolatos kitétel mélyíti el (Mt 6,12.14–15). Bár az ima és a magyarázat lényegileg megegyezik, de a szóhasználat eltérést mutat. A Mt 6,12 az ὀφειλίμα (adós-ság) és az ὀφειλέτης (adós) szavakat használja, a Mt 6,14–15-ben pedig a παράπτωμα (vétek) és az ἄνθρωπος (embertárs) áll. Időnként felvetődik, hogy a Mt 6,12 a tény-leges adósságra utalhat,²² de valószínűbb, hogy a megbocsátásra gondol az imádkozó. Látni az ima magyarázatát (Mt 6,14–15), illetve hogy a Mt 6,12-vel párhuzamos Lk 11,4a is a megbocsátásról szól, e lehetőség a valószínűbb. A Mt 6,12 imasora tehát Isten bocsánatát kéri. A fohászkiadó felidézi a mulasztásait, és arra is emlékezteti magát, hogy Isten kegyelmére szorul.²³ Ez ágyaz meg annak, hogy a bocsánatkérő is elkötelezi magát a kapcsolatrendezésre. Egyedül itt hangzik el az imában, hogy a fohászkiadó is cselekvésre adja magát. Az előző alfejezetekben láthattuk, hogy a JSiráák 28,2 és a Mk 11,25 arra sarkall, hogy még az Isten bocsánatáért való esedezés előtt kerüljön sor az egymásnak való megbocsátásra (vö. Mt 5,23–24). A Mt 6,12-ben viszont már az ima részeként esik szó a kapcsolatrendeződésről.

19 DAVIES, W. D. – ALLISON, Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Volume 1., London, T&T Clark International, 2004, 454–455.

20 Uo.

21 Szabó a Misna egy traktátusa nyomán emlékeztet a megbocsátás és az áldozatbemutatás további összefüggéseire. „Az ember és Isten közötti törvényszegésekre Jom Kippur engesztelést szerez; de ember és embertársa közötti törvényszegésekre Jom Kippur nem szerez engesztelést, amíg az ember ki nem békül felebarátjával” (m. Joma 8,9 Szabó Miklós Xavér ford.). SZABÓ Miklós Xavér: Fátylat rá! Biblikus megfontolások a megbékélés témájához, *Pannonhalmi Szemle*, 26. évfolyam, 2018/1, 23–33, 28.

22 WOLD, Benjamin: Debt Remission in the Matthean Lord's Prayer and 4QInstruction, in LANGSTAFF, Beth – STUCKENBRÜCK, Loren T. – TILLY, Michael (eds.): *The Lord's Prayer*, Tübingen, Mohr Siebeck, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 490, 2022, 91–112, 99.

23 LUZ, Ulrich: *Matthew 1-7: A commentary*, Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2007, 322.

16 ROITTO, Rikard: The Polyvalence of ἀφίημι and the Two Cognitive Frames of Forgiveness in the Synoptic Gospels, *Novum Testamentum*, 57. évfolyam, 2015/2, 136–158, 137–138, 153.

17 COLLINS, Adela Yarbro – ATTRIDGE, Harold W.: *Mark: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2008, 537.

18 A Mt 18,23–35-re a második modellről szólva térünk ki.

Bornkamm szerint a Hegyi beszéd a Miatyánk köré rendeződik. Érintettük már elméletet, miszerint a Mt 5–7 khiasztikus felosztása azt diktálja, hogy a gyűjtemény középpontjában a Miatyánk áll. Bornkamm szerint a Miatyánk tematizálja is a Hegyi beszédet. Az itt érintett kérdéskörök a beszédegység különböző pontjain részletesebben kifejtve térnek vissza. E párhuzamok közül a Mt 6,12 és a Mt 7,1–5 hasonlóságát emeljük ki.²⁴ Akárcsak az ima, a Mt 7,1–5 is arra figyelmeztet, hogy úgy kezelje Isten az egyént, ahogy ő a társához fordul (Mt 5,7; 6,12.14–15).

A Mt 7,1–5 két részre bomlik. A Mt 7,1–2 szentenciái arra figyelmeztetnek, hogy Isten úgy ítél, ahogy az illető a felebarátjához viszonyul (vö. Mk 4,24; Lk 6,37–38).²⁵ A Mt 7,1 „a ne ítéletek (μη κρίνετε), hogy ne ítéltessetek (μη κριθῆτε)” figyelmeztetéssel indít. A Mt 7,2a-ban is a κρίνω ismétlődik. Akárcsak a Mt 7,1-ben, itt is a κρίνετε áll a tagmondat első helyén. Itt azonban célszerűbb kijelentő módú alakként fordítani az igét („ítéltek”). A Mt 7,2a folytatásában nem a κριθῆτε (vö. Mt 7,1), hanem a jövő idejű κριθήσεσθε („fogtok ítéltetni”) áll. Hasonló logika szerint épül fel a Mt 7,2b is. A kijelentő módban álló μετρεῖτε-t a jövő idejű μετρηθήσεται követi itt („mérték” és „fogtok megmértetni”). A Mt 7,2 mindkét rövid felhívása tehát arra figyelmeztet, hogy úgy viszonyuljon Isten az egyénhez, ahogy ő a társához. E minta nyomán gondolhatunk a boldogmondások irgalmassággal kapcsolatos kitételére is (Mt 5,7). A Mt 7,1–2 felhívásai általános érvényűek, de kétségtelen, hogy a megbocsátás is szóba jöhet. Megerősíti ezt a folytatás, ami az adós szolga példázatához hasonló gondolatokat pendít meg (Mt 7,3–5; Mt 18,23–35). Jézus egy olyan alakot rajzol meg, aki a szálkát akarja kivenni a társa szeméből, miközben a sajátjából egy gerenda ágaskodik ki. A Mt 18 példázata pedig egy olyan embert elevenít meg, aki képtelen volt a száz dénárnyi adósság elengedésére, pedig ő tízezer talentumnyi adósság alól lett feloldozva.

Röviden felvillantjuk, hogy az előbbi versek mily hasonlóságokat mutatnak az evangélium más helyeivel. A folytatás részletesen is kitér rá, hogy a Mt saját anyagát képző adós szolga példázata azzal számol, hogy Isten előzetesen kimondott bocsánata alapozza meg a megbocsátásra való felhívást (Mt 18,23–35). A kecskék és juhok példázata szerint a végítélet mércéje az egymáshoz való viszonyulás lesz (Mt 25,31–46). Megemlíthető végül a Hegyi beszédben lévő aranyszabály is (Mt 7,12). Jézus arra sarkallja a tanítványokat, hogy úgy viszonyuljanak egymáshoz, ahogyan azt másoktól is elvárnák.²⁶

Azzal is számol Mt, hogy a tanítványoknak nem csupán a sérelmek elengedésében, hanem a bűnbocsánatadásban is feladatuk van (Mt 9,8; 16,19; 18,18; Jn 20,23). Bár ez utóbbi óriási felelősséget ad a kezükbe, de a tanítványok többszörösen is óvatosságra vannak hívva. Az eddigiek szerint tehát a bűnbocsánatadásra felhatalmazott tanítványok akkor részesülhetnek Isten megbocsátásában, ha megbocsátással tudnak

lenni. Végül pedig, kétségtelen ugyan, hogy az evangélium az e fejezetben bemutatott mintázattól függetlenül is szólhat a bűnbocsánatról (pl. Mt 26,27), de a most bemutatott, és gyakran mellőzött hangsúly sem vehető félvállról.

3.3. Lukács evangéliuma

Nem egyedi, hogy Mt úgy szól a megbocsátásról, hogy eközben Lk hallgat erről. A lukácsi boldogmondásokból elmarad az irgalmasságra való utalás (Lk 6,20–22; Mt 5,7). A Miatyánk elhangzása után Jézus nem mélyíti el a megbékéléssel kapcsolatos kitétel (Lk 11,1–4; Mt 6,14–15). Péter itt is firtatja, hogy hányszor lehetséges az elengedés (Lk 17,3–4; Mt 18,21–22), de elmarad az adós szolga példázata.

Hiba volna azonban arra jutni, hogy a megbocsátás és ennek láncolata kevésbé volna hangsúlyos itt. Többször is Lk részletezi jobban a most vizsgált kérdéskört. Példa erre a Lk 6,37–42 (vö. Mt 7,1–5), illetve a szövegösszefüggése. Az egységet megelőzően az ellenség szeretetére (Lk 6,27–36) és az irgalmasságra (οἰκτιρμῶν) történik felhívás (Lk 6,36). Ugyancsak beszédes, hogy a Lk 6,37 kétszeresen is bővíti a Mt 7,1 felszólítását. A vers a „ne kárhoztassatok és nem kárhoztattok”, és a „bocsásatok meg, és nektek is megbocsátatik majd” („ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε”) felhívásokat is közbeszúrja.²⁷

A Miatyánk Mt és Lk szerinti változata között több markáns eltérés is van. Megegyezik azonban, hogy mindkettő szól a megbocsátásról. Miközben a Lk 11,4 imádkozója a bűnök (ἁμαρτίαι) bocsánatáért esedezik, ígéretet tesz, hogy megbocsát minden ellene vétőnek (παντὶ ὀφειλοντι). Félreérthetetlen tehát, hogy az ὀφείλοντι a vétkekre mutat, és nem az adósokat feltételezi (vö. a Mt 6,12-höz fűzött magyarázat).²⁸ Különös súlyt ad az imának a παντὶ (mindenkinek) kitétel, mely nem hagy kibúvót az elengedés terén. További eltérés, hogy a Mt 6,12 a „ὡς καὶ”, addig Lk 11,4a a „καὶ γὰρ” szavakkal köti össze a bűnbocsánatkérést és az egymással való kapcsolatrendezést. Vitatott, hogy a vers milyen összefüggést vél felfedezni Isten és az ember megbocsátása között. 1. A γὰρ kazuális értelemben veendő (ti. bocsás meg, mert mi is megbocsátunk).²⁹ A fohászkozó azért kéri a bűnbocsánatot, mert maga is megbocsátással van. 2. Clifton szerint érdemes az evangélium tágabb összefüggésére figyelni. Ahogy arról hamarosan szó esik (második modell), Lk is számol a megelőző kegyelemmel. Isten bocsánatadása odaszánt életre motiválhatja az egyént (Lk 7,41–43.47).³⁰

Ha nem is ily aforizmaszerűen, de az evangélium saját anyaga is számol azzal, hogy a felebaráthoz való viszony kihat az Istennel való kapcsolatra. A tékozló fiú példázatában a testvére iránt engesztelhetetlen báty az édesapjával is összekülönbözött. A példázat arra is rávilágít, hogy a megbocsátásra képtelen fiú kívül marad az

27 Az ἀπολύω ugyan jellemzően nem a megbocsátásra vonatkozik, de e jelentésre is akad példa (Mt 18,27).

28 Lk saját anyagában az ὀφειλέτης vonatkozhat a bűnösre (Lk 13,4).

29 CULY, Martin M. – PARSONS, Mikeal C. – STIGALL, Joshua J.: *Luke: A Handbook on the Greek Text*, Waco, Baylor University Press, *Baylor Handbook on the Greek New Testament*, 2010, 374.

30 BLACK, C. Clifton: *The Lord's Prayer*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2018, 180, 182.

24 BORNKAMM, Günther: Der Aufbau der Bergpredigt, *New Testament Studies*, 24. évfolyam, 1978/2, 419–432.

25 DAVIES – ALLISON: i. m., 670.

26 E vers hasonló logikát tükröz, mint amit a ZebTest-ből megismertünk. A Józseffel irgalmasságot cselekvő Zebulon maga is irgalomra lelt (ZebTest 8,4).

örömlakomán (Lk 15,11–32). Az irgalmas samaritanus példázata szerint az örök élet nem nyerhető el a kiszolgáltatót megsegítése nélkül (Lk 10,25–37). Ugyancsak említést érdemel, hogy az irgalmatlan gazdag került az ítélet alá (Lk 16,19–31).

Lukácsnál Jézus példát is ad a megbocsátásra. Mi több, gyakran az ellenfeleknek való megbocsátásról esik szó. Jézus a kereszten elmondott imájában Isten irgalmát kéri az őt halálra adókra (Lk 23,34). István is a Lk 23,34 szavaival fohászkodik a megkövezésekor (ApCsel 7,60). A Miatyánk a mindenkinek való megbocsátásról ír (Lk 11,4). Jézus egy olyan samaritanust mutat be, akinek feltehetően egy zsidó emberen esett meg a szíve (Lk 10,25–37). E példák tehát azt mutatják be, hogy az igazak miként is közelítenek az ellenfeleikhez (Lk 6,27–36).³¹ Az előbbi példák némelyikében is megjelenik, hogy a megbocsátás kihatással van az Istennel való kapcsolatra. E szempontból is üzenetértékű lehet, hogy István a megkövezése előtt látta a megnyílt eget (ApCsel 7,55). Némely lukácsi hely nem oly pontosan követi az első modellt, mint Mt és Mk említett példái. Ezzel együtt itt is kirajzolódik, hogy a megbocsátás az Istennel való kapcsolatra is kihat.

4. Második modell

4.1. Máté evangéliuma

A modell a megbocsátás három láncszemével számol. 1. Isten megbocsát. 2. Az egyén kötelessége a bocsánatadás. 3. Isten az egymásnak való megbocsátás fényében ítél. A mintát egyetlen újszövetségi hely követi ily pontosan (Mt 18,23–35). Ha e láncszemeket nem hegyezzük ki a vizsgált kérdéskörre, más helyek is számításba vehetők (Lk 7,36–50; 1Jn 4).

A Mt 18 a közösségi étellel kapcsolatban rendelkezik. A keresztyénektől megkívánt, hogy a mennyek országához méltóan éljenek (Mt 18,1.3–4; Mt 18,23). A Mt 18 második fele a gyülekezeten belüli fegyelmezésről és az esetleges kizárásról ír (Mt 18,15–20), majd pedig a megbocsátásról szól (Mt 18,21–35). Különös, hogy e két szakasz a fegyelmezés és kizárás, illetve a megbocsátás kérdéséről is ír. Hays szerint e kettősség az Ószövetség felől érthető meg. A 3Móz 19,17–18-ban is egymás után sorakozik a feddésre és a megbocsátásra való utalás.³²

A megbocsátásra ösztönző Mt 18,21–35 Péter kérdésével és Jézus rövid válaszával indít (Mt 18,21–22 vö. Lk 17,3–4). Jóval terjedelmesebb ennél a folytatásban olvasható adós szolga példázata (Mt 18,23–35). A példázat az evangélium saját anyaga, mely új fénytörésbe helyezi Péter kérdését.³³ Péter az emberek közötti megbocsátást

firtatja, Jézus viszont tágabb keretbe emeli a diskurzust. Rámutat, hogy az egymással való kiengesztelődés az Isten–ember kapcsolatrendszer fényében értendő.³⁴ A példázat tehát Isten megbocsátásáról szól elsőként. Ő a példázatbeli király. Ő engedi el a szolgájának a megfizethetetlen, tízezer talentumnyi adósságot (Mt 18,24). A folytatás a szolga útját követi. Szembejön vele egy társa, aki mindösszesen száz dénárral tartozik neki (Mt 18,28). A tízezer talentum és a száz dénár között mérhetetlen a különbség. A szolga felszabadult a hallatlan adósság alól, de mégis követelte magának a száz dénárt. Több szolgatárs tanúja volt e jelenetnek. Tudták, hogy felettébb nagy kegyet gyakorolt a király, ezért felhorkantak a szolga engesztelhetetlenségén, és hírül adták neki ezt (Mt 18,31). A király haragra lobbant, és megbüntette a száz dénárjához körömszakadtáig ragaszkodó szolgát (Mt 18,34). Az engesztelhetetlen szolga nem kapott újabb feloldozást, hanem ítéletet mondott felette a király. Mi több, a király visszavonta a korábbi döntését, és követelte tőle a tízezer talentumot (Mt 18,32–34). A példázathoz fűzött magyarázat testvérként (ἀδελφός) utal a száz dénárral adós szolgatársra (vö. Mt 5,7). Feltételezhető, hogy a hittestvérnek való megbocsátásról olvashatunk. A király döntése a megelőző szakasz fényében lesz különösen élessé. A Mt 18,15–20 szerint a vétkes hittestvért háromszori, fokozódó feddésel kell illetni. E példázatban nincsen fokozatosság, hanem az elengedésre képtelen szolga rögtön az ítélszék elé kerül.³⁵

Érdeemes a tágabb szövegösszefüggést is látni. Az evangélium a Hegyi beszédben (l. első modell) és e példázatban szól a megbocsátásról. Szembeötlő különbség, hogy a Mt 18,23–35 láncsora Isten bocsánatadásával kezdődik, a Hegyi beszéd helyei viszont elhagyják e részletet. Bash szerint a Hegyi beszéd alapján feltételezhetnénk, hogy a bűnbocsánat nyitja az egymásnak való megbocsátás. Az adós szolga példázata azonban új mederbe tereli a Hegyi beszédben hallottakat. Itt ugyanis Isten bocsát meg a legelsőként.³⁶ E különbség ellenére is látható, hogy rokon a Hegyi beszéd és adós szolga példázatának ábrázolása. Mindkét egység rámutat, hogy az egymásnak való megbocsátás kihat az Istennel való kapcsolatra.

A Mt 5–7 és a Mt 18,23–35 nem csak a koncepció, hanem a szóhasználat tekintetében is számos egyezést mutat. A Mt 5–7 megbocsátással kapcsolatos kulcsszavai az adós szolga példázatában is visszatérnek. A Miatyánk és a magyarázata (Mt 6,12.14–15), valamint a példázat is helyet ad az ἀφίημι (megbocsát, elenged; Mt 6,12.14.15; 18,27.32.35), az ὀφειλέτης (adós; Mt 6,12; 18,24) és a ὄς (Mt 6,12; 18,33) szavaknak. A Miatyánk nyitánya mennyei Atyaként utal Istenre, a példázat pedig a mennyek országáról tanít (οὐρανός; Mt 6,9; 18,23). Akárcsak az ima, a példázathoz fűzött magyarázat is Atyaként mutatja be Istent (πατήρ; Mt 6,9; 18,35). Látva e

31 SMIT, Peter-Ben: Forgiveness and Social Hierarchy in the New Testament: Revisiting the Keene Thesis, *The Journal of Theological Studies*, 74. évfolyam, 2023/2, 493–515, 511–512.

32 HAYS, Richard B.: *The Moral Vision of the New Testament Community*, Cross, *New Creation; a Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, London, Continuum – T&T Clark, 2007, 101–102.

33 Péter ugyan a hétszeres megbocsátást veti fel, de e szavakat érdemes zsidó kontextusban szemlélni. A t. Yoma 4.13 szerint háromszor lehetséges a megbocsátás. E felfogás is Isten tettét követi le, mivel az Ám 2,6 és a Jób 33,28–29-en alapul, mely azt sejteti, hogy Isten is ekként tesz. A b. Yoma 86b is

arról ír, hogy Isten háromszor bocsát meg. SNODGRASS, Klyne: *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2018, 63.

34 KOZMA Zsolt: Gratia praeveniens az adós szolgáról szóló példázatban (Mt 18,21–35), in Uő.: *Hagyomány és időszerezés. Tanulmányok*, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2002, 37–45.

35 Az egységek összetartozására a négyszer is ismétlődő ἀδελφός (testvér) is rámutat (Mt 18,15 [2x].21.35).

36 BASH, Anthony: *Forgiveness and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 99.

hasonlóságokat is elhangzik, hogy az adós szolga példázata a Mt 6,12.14–15 megbocsátással kapcsolatos gondolatait mélyíti el. A példázat részletesebben mutatja be a megbocsátás láncolatát, mivel először Isten bűnbocsánatadásáról olvasunk.

Az adós szolga példázata a Hegyi beszéd más elemeivel is összecseng. A Mt 5,7 boldogmondásához hasonlóan itt is visszatér az ἐλε– szócsalád egy tagja (Mt 18,33). A Mt 5,24–26 és a Mt 18,23–35 között is több egyezés is kimutatható. Mindkét helyen szerepel a φυλακή (börtön; Mt 5,25; 18,30), a παραδίδωμι (átadni; Mt 5,25; 18,34) és az ἀποδίδωμι is (visszafizetni; Mt 5,26; 18,25[2x].26.28.29.30.34). Ha más szavakkal kifejezve is, de a Mt 7,3–5 is azonos gondolattal áll elő. Az, hogy a más szemében szálkát kereső szeméből gerenda ágaskodik ki, a tízezer talentummal adós, de a száz dénárhoz ragaszkodó szolgára emlékeztet. A tízezer talentum és a gerenda is olyan, amelynél nehezebb hatalmasabban elképzelni: a tízezer (μύριοι) a legnagyobb szám, míg a talentum (τάλαντον) a legnagyobb mértékegység.³⁷ A szemből kiágaskodó gerenda (δοκός) pedig szintén fokozhatatlan. Összefoglalva tehát, a Mt 18,23–35 a Mt 6,12.14–15 mellett a Hegyi beszéd más, a megbocsátást taglaló helyeivel is párhuzamba állítható. Úgy véljük, hogy az adós szolga példázata a Hegyi beszéd szinte valamennyi megbocsátásról szóló kitételére reflektál. Azzal, hogy a Mt 18,23–35 Isten megelőző bocsánatadásáról számol be, újraeretezi a Hegyi beszédben foglaltakat.

4.2. További példák

A Mt 18,23–35 mellett más, lazábban illeszkedő példák is szemrevételezhetők. Elsőként az 1Jn 4 érdemel figyelmet. Az 1Jn 4 is a harmadik modell elemeivel számol. Eltér viszont, hogy itt a szeretetről, és nem a kiengesztelődésről esik szó. A fejezet vonalvezetése a következő: 1. Isten megelőző szeretete (1Jn 4,9.19 vö. 1Jn 2,12). 2. Krisztus követője adós (ὀφείλω) a testvérszeretettel (1Jn 4,11 vö. 1Jn 3,16; 1Jn 4,21). 3. A testvérét nem szerető Istent sem szeretheti (1Jn 4,8.20).

A szakasz a nagy parancsolat két elemével (vö. Mt 22,37–39), és Isten és az ő megelőző szeretetével is számol. A szakasz szerint kizárt, hogy az, aki nem szereti a testvérét, Istent is szerethesse. Az 1Jn 4,11 arról ír, hogy a tanítvány tartozik (ὀφείλω) a testvérszeretettel. Ahogyan láttuk, az ὀφείλ– gyök a megbocsátás összefüggésében is szerepel (Mt 6,12; Lk 11,4). E karakteres szó az 1Jn más helyén is feltűnik (1Jn 2,6; 3,16). Ha nem is a kapcsolatrendezésre mutat ez, de a további előfordulások révén is kitapintható a levél hangsúlya. Az ὀφείλω az 1Jn 3,16-ban is a szeretet társaságában tűnik fel. Elsőként arról olvashatunk itt, hogy Jézus az életét adta értünk. A levél követendő példaként mutatja be Jézus tettét. A tanítvány is tartozik (ὀφείλω) azzal, hogy önmagát adja a testvééréért. Az 1Jn 3,16 tehát a most bemutatott második modell első két lépcsőfokával él (Krisztus tette és az ebből következő válasz). A szövegösszefüggés a harmadik láncszemre is

fényt vet. Felsejlik ugyanis, hogy az, aki képtelen szeretni a társát, ítélet alá esik (1Jn 3,15.17).

Szó esett arról, hogy a Mt 18,23–35 és az 1Jn 4 azonos lépcsőfokok mentén épül fel. Mindkét egység ugyanúgy vázolja fel az Isten–ember és az egymás közötti kapcsolatot. Elsőként Isten tettéről esik szó, majd a folytatás a gyülekezeten belüli érintkezésről tanít. Először Isten cselekedetéről hallhatunk, így azt várnánk, hogy a folytatás az Isten iránti hálára fog felhívni. Ehelyett azonban az emberi kapcsolatokkal folytatódna az egységek. Mindkét egység zárása visszatér az istenkapcsolatra. Az a figyelmeztetés körvonalazódik, hogy az egymáshoz való viszony az istenkapcsolatra is kihat. Egyezést jelent tehát, hogy a keret az istenkapcsolatra összpontosít, illetve hogy a középső láncszem az egymással való érintkezésről szól. Megemlíthető továbbá, hogy a Mt 18,23–35 és az 1Jn 4 egy kulcsszava is egyezést mutat. Az 1Jn 4,11-ben az ὀφείλω emlékeztet arra, hogy a tanítvány köteles a testvérét szeretni. A Mt 18,23–35-ben az ὀφείλ– szócsalád elemei ismétlődnek. Így olvasható itt az ὀφειλέτης (adós; Mt 18,24), az ὀφείλω (adósnak lenni; Mt 18,28[2x].30.34) és az ὀφειλή is (adósság; Mt 18,32). A változatos előfordulást indokolja, hogy a példázat az adósság kérdése körül forog.

Folytatva a sort, Jézus bethániai megkenetése, különösen is a lukácsi változat, a harmadik modellt követi (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50; Jn 12,1–8). Így olvasható, hogy 1. Jézus elengedte az asszony bűneit (Lk 7,47). 2. Az asszony megkeni Jézus lábát (Lk 7,37–38). 3. Jézus kinyilvánítja, megbocsáttattak az asszony bűnei (Lk 7,48). Lk három lépcsőfoka közül kettő is érinti a megbocsátást. Akárcsak a Mt 18,23–35-ben, a bűnbocsánat itt is az adósság elengedéséhez hasonlatos (Lk 7,41–43). Itt azonban az anyagiak szó szerint is megelevenednek, mivel az asszony drága olajjal kente meg Jézus lábát (Lk 7,46). A Mt 18,23–35-hez hasonlóan az első és a harmadik lépcsőfok is az Isten és az ember (itt: Krisztus és az asszony) kapcsolatát érinti. Különbözik azonban a második lépcsőfok. Az Isten bocsánatára adott válasz itt nem az egymásnak való megbocsátás. E történetben a bűnbocsánat a Jézus iránti hálát váltja ki az asszonyból (Lk 7,37–38).

5. Harmadik modell

A modell két láncszemmel számol. Ezek pedig: Isten bocsánatadása és az ember megbocsátásra való készsége. Hasonlóan a második modellhez, Isten megbocsátása adja a kezdőlökést. Itt azonban elmarad a második modell legutolsó láncszeme, miszerint Isten figyelemmel kíséri az emberek közötti megbékélést. E láncszem kizárólag a harmadik modellből marad el. A modell a tekintetben is különutas, hogy itt nem a szinoptikusok, hanem a páli corpus helyei jönnek szóba (Kol 3,13; Ef 4,32). Az itt vizsgált versek azonban nem esnek távol a szinoptikusok hangsúlyától. Nem egyedi, hogy egy a szinoptikusoknál feltűnő gondolat a Kol-ban és az Ef-ben is szerepel. Davies nyolc olyan esetet emel ki, amelyek a Kol és az evangéliumok – különösen is a szinoptikusok – közötti hasonlóságra adnak példát. A Davies által kiemelt helyek a Kol 3,5-tel kezdődő felhívások után olvashatók (a részletesebben is vizsgálandó Kol 3,13 is része ennek). Ugyancsak Davies figyelmeztet meg, hogy más páli levelekre is jellemző,

³⁷ FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, *New International Greek Testament Commentary*, 2007, 706.

hogya a rövid felhívásokban az evangéliumokhoz hasonló gondolatok szerepelnek (pl. Róm 12–14; 1Thessz 4–5).³⁸

A modell gondolatisága az Ószövetségtől sem esik távol. Példa erre az 5Móz 15,12–15 eszmevuttatása. Az egység szerint azért szükséges a rabszolgák hétvétenkénti elbocsátása, mert Isten is megszabadította Izraelt az egyiptomi szolgaságból (vö. 5Móz 24,17–18). Az egység kiköti, hogy a rabszolgák nem ereszthetők szélnek üres kézzel, hanem a gazda a javaiban kell részesítse őket (5Móz 15,13–14). Arra vezethető vissza a rendelkezés, hogy Izrael sarjai sem nincstelenként kerekedtek fel Egyiptomból (2Móz 3,21; Zsolt 105,37). Akárcsak a Kol 3,13 és az Ef 4,32, az 5Móz 15,12–15 sem azt hangsúlyozza ki, hogy Isten lesújt azokra, akik eltérnek a rendeléstől. Az egység ereje abban áll, hogy emlékeztet Izrael örömteli megtapasztalására, miszerint elhalmozta őket Isten, mielőtt hátrahagyták volna a szolgaság földjét.

5.1. Kolossé 3,13

Ha némi megszakításokkal is, de a Kol 3,5-től erkölcsi felhívások sorakoznak. Az intések és a buzdítások kijelölik a gyülekezeten belüli normákat. Így tér rá a felsorolás a megbocsátásra is (Kol 3,13). A vers kulcsszava a kétszer is feltűnő *χαρίζομαι* (megbocsátani). A szinoptikusoknál jellemzően az *ἀφίημι* (elengedni) fejezi ki a megbocsátást. Mivel a páli levelekben a *χάρις* (kegyelem) gyakori szó (pl. Kol 1,2.6; 3,16; 4,6.18), ezért nem meglepő, hogy itt a gyök igei változata áll. Az *ἐχαρίσατο* (megbocsátott) Isten bocsánatadására mutat rá (Kol 3,13b). E megállapítás azonos a Kol 2,13-ban foglaltakkal. Itt is a *χαρίζομαι* érzékelteti, hogy Isten már bűnbocsánatot adott (*χαρισάμενος*). E szóhasználat beillik az irat realizált eszkatológiai hangsúlyába. A fejezet nyitánya a Krisztussal való együttes meghalásról és feltámadásról ír (Kol 3,1.3). A folytatás szerint már végbement az óember levetkőzése és az új felöltése (Kol 3,9–10). Gyakori tehát, hogy a levél a meglévő üdvjavakról szól, így belátható, hogy miért is hagyja el a Kol 3,13 az ítélet kilátásba helyezését (vö. első és második modell).

A Kol 3,13 tehát az Úr (*κύριος*) megbocsátásával is számol. Tisztázandó azonban, hogy a *κύριος* Istenre vagy Krisztusra mutat-e. A kérdés összetettségét a különféle szövegvariánsok meglelte is igazolja. Több szövegtervű a *κύριος* lecserélésével rendezi a kétértelműséget. Így váltják fel a *κύριος*-t a *Χριστός* (Krisztus; \aleph^1 C D¹ K L P stb.), a *θεός* (Isten; \aleph^*) és a *ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ* (az Isten a Krisztusban; 33; vö. Ef 4,32) lehetőségek. Valószínűtlen persze, hogy a variánsok bármelyike volna az eredeti olvasat. A *κύριος* támogatottsága meggyőző (P⁴⁶ A B D^{*} F G), valamint kétségtelen, hogy ez a nehezebb – és így a jó eséllyel – eredeti olvasat. A sokféle lehetőség azonban megerősíti, hogy a vers nehezen érthető, azaz nem nyilvánvaló, hogy kire is mutat a *κύριος*. Ha viszont szükséges az állásfoglalás, valószínűbbnek tartjuk, hogy a *κύριος* az Atyára értendő. A Kol 2,13 szerint Isten a vétkek megbocsátója (*χαρίζομαι*; vö. Kol 2,13). A *χαρίζομαι* mellett a *χάρις* főnév is Istenhez kötődik (Kol 1,2.6). Végül pedig az első és a második modell is Isten megbocsátásával számol (pl. Mt 6,12.14–15). Bár

38 DAVIES, William David: *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London, SPCK, 1948, 139–140.

többen is úgy vélik, hogy a *κύριος* Krisztusra mutat,³⁹ de az előbbi érvek nyomán ez a kevésbé valószínű lehetőség.

A Kol 3,13 a gyülekezeten belüli kapcsolatrendezésről is szól. Erre erősít rá a *χαρίζομενοι*-al kiegészülő *ἑαυτοῖς* (egymásnak) is. Nem egyedi, hogy a *χαρίζομαι* a közösségen belüli megbocsátás spektrumán mozog (vö. 2Kor 2,7.10). Az ige láttán azonban nem feltétlenül szükséges arra gondolni, hogy belső feszültségek mételeyezik a kolosséi keresztényeket. Valószínűbb, hogy általános érvényű felhívásként csendül fel az ige.⁴⁰

Célszerű a *χαρίζομενοι*-t a „bocsásatok meg” fordítással visszaadni. A vers okfejtése szerint, ahogy (*καθὼς καὶ*) az Úr megbocsátott (*ἐχαρίσατο*), úgy a hívek is (*οὕτως καὶ*) megbocsátással kell legyenek. A „*καθὼς καὶ*” szerkezet máshol is érzékeltetheti, hogy különbség van Isten bűnbocsánata és az emberek megbocsátása között. Gyakori, hogy a „*καθὼς καὶ*” Isten vagy Krisztus tettére utal. A folytatások pedig ehhez hasonló és ebből következő cselekedetekre sarkallnak (Róm 15,7; Ef 5,2.25.29; Kol 3,13; Ef 4,32). E mondatok is érzékeltetik, hogy Isten és az ember munkája eltérő súllyal bír. Isten bocsánatadása az üdvösség szempontjából sarkalatos (vö. Kol 2,13).⁴¹ Az ember csupán erre adott vagy ebből következő tetteivel állhat elő.

A Kol 3,13 a panasz (*μομφή*) elengedését adja parancsba. A *μομφή* egyedül itt olvasható az Újszövetségben, de a *μέμφομαι* igei alak máshol is feltűnik (Róm 9,19; Zsid 8,8). A görög szövegekben a *μομφή* jogi színezettel is bírhat. Gnlika szerint itt is a tagok közötti, akár bíróság elé is vihető vitákról lehet szó (vö. 1Kor 6).⁴² Ahogy említettük, célszerűbb egy általános, közelebbről nem meghatározható felhívásként tekinteni a Kol 3,13-ra.

Mk-ról szólva érintettük, hogy Isten a vétkeket (*παραπτώματα*) bocsátja meg (Mk 11,25), az ember feladata pedig, hogy a társainak bocsásson meg (első modell). Az utóbbi esetben a megbocsátás tárgya általánosan cseng. A Mk 11,25 arról ír, hogy „bocsásatok meg, ha van valamitek valaki ellen” (*ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ τινοῦ*). Akárcsak a Mk 11,25-ben, a Kol szerint is Isten a vétkek megbocsátója (*παραπτώματα*; Kol 2,13). A gyülekezeti megbocsátással kapcsolatban így ír a levél: „bocsásatok meg egymásnak, ha valakinek valami panasza van a másikkal szemben” (*χαρίζομενοι ἑαυτοῖς, ἕαν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν*). Mk-hoz hasonlóan itt is elmarad a bűnt jelölő *πάρπτωμα* és az ehhez hasonló szavak. Egyezést jelent, hogy mindkét esetben egy szintelen szó jelöli a megbocsátás tárgyát. A Mk 11,25-ben a *τις* (valami), a Kol

39 MCKNIGHT, Scot: *The Letter to the Colossians*, Grand Rapids, Eerdmans, *New International Greek Testament Commentary*, 2018, 138.; MOO, Douglas J.: *The Letters to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, Eerdmans, *Pillar New Testament Commentary*, 2008, 231.; POKORNÝ, Petr: *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1*, 1987, 145.

40 POKORNÝ: i. m., 145.

41 DAHL, Nils Alstrup: Form-Critical Observations on Early Christian Preachings, in Uó.: *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1976, 30–36, 34.

42 GNILKA, Joachim: *Der Kolosserbrief*, Freiburg, Herder, *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/1*, 1980, 196.

3,13-ban pedig a *μουφή* (panasz) olvasható. E szavak nem oly karakteresek, mint akár a *παράπτωμα* (ti. hibás lépés). E megfogalmazás is érzékelteti, hogy különbség van Isten bűnbocsánata és az egymásnak való megbocsátás között.

5.2. Efezus 4,32

Nem meglepő, hogy az Ef 4,32 a Kol 3,13-hoz hasonlóan értekezik a megbocsátásról. Tudvalevő, hogy a két levelet számos hasonlóság fűzi egybe. Az egyezés a szövegösszefüggés szintjén is látható. Mindkét vers az erkölcsi felhívások sorában olvasható. A buzdítások és a figyelmeztetések közepette mindkét egység utal az óember levételére és az új ember felöltésére (Ef 4,22–24). Akárcsak a Kol esetében, az erkölcsi felhívások itt is a gyülekezeten belüli normákat jelölik ki. Ennek fényében értékelhető ki a megbocsátásra való felhívás is (Ef 4,32). A Kol 3,13-hoz hasonlóan itt is kétszer olvasható a *χαρίζομαι*. Itt is az a kiindulópont, hogy Isten már megbocsátott (*ἐχαρίσατο*). Ebből következik, hogy a vers parancsba adja az egymással való megbékélést.

Szükséges persze látni a Kol 3,13 és az Ef 4,32 közötti különbségeket is. A Kol 3,13 az Úr (*κύριος*) megbocsátásáról szól, az Ef 4,32 Isten és Krisztus munkájával is számol. Az Ef 4,32 szerint „Isten Krisztusban” (*„θεὸς ἐν χριστῷ”*) bocsátott meg. Az Ef 4,32 rövidebben ír az egymás iránti megbocsátásról, mivel elmarad a Kol 3,13-beli „*ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μουφήν*”. Mielőtt a megbékélésről esne szó, az Ef 4,32 könyörületességre (*εὐσπλαγχνος*) hívja a címzetteket. Ahogy már érintettük, mindez azért is hangsúlyos, mert a *σπλάγχν*-gyök is jelölheti a megbocsátást (vö. ZebTest 8,2). Nem kizárt tehát, hogy az Ef 4,32-beli *εὐσπλαγχνος* tudatosan készíti elő a megbocsátásra való felhívást.

Hoehner felveti, hogy az Ef 4,32-beli *χαρίζομαι* nem a megbocsátás, hanem a „jóságosság” fordítást kívánja meg inkább.⁴³ Az elmélet azonban többszörösen is cáfolható. Igaz ugyan, hogy a *χαρίζομαι* a leggyakrabban nem a megbocsátást jelöli, de akadnak ellenpéldák is (2Kor 2,7.10; 12,13; Jos. Ant. VI. 144).⁴⁴ Döntő, hogy a *χαρίζομαι* a Kol 2,13-ban és a párhuzamos Kol 3,13-ban is a megbocsátásra értendő. Végül pedig az Ef 4,32-beli *εὐσπλαγχνος* is eszünkbe juttathatja a kapcsolatrendezést.

5.3. Következtetések

Jelen írás azon újszövetségi helyeket veszi sorra, melyek szerint kapcsolat van Isten bocsánatadása és az egymásnak való megbocsátás között. E szempont az Újszövetséget megelőző időkben (pl. JSirá 27,30–28,7) és a rabbinikus iratokban is körvonalazódik. A példák többsége azzal számol, hogy a testvérnek való megbocsátás után kérhető Isten bocsánata. Mi több, az Újszövetség helyeinek többsége is e feltételezéssel él. Figyelmet érdemel, hogy a JSirá 28,2 szerint az imádság előtt szükséges az egymásnak való

megbocsátás. Ehhez hasonló gondolat körvonalazódik a Mk 11,25-ben is. A Miatyánk esetében már az ima részeként esik szó a kapcsolatrendeződésről (Mt 6,12; Lk 11,4).

Isten megbocsátásáról hallva a formális logika azt kívánná meg, hogy olyan felhívások következzenek, hogy iránta gyűljünk viszontszeretetre. Kétségtelen, hogy ily példa is található (vö. Lk 7,36–50), de jelen tanulmány azokra a helyekre is összpontosít, amelyek szerint Isten bűnbocsánata a felebarátnak való megbocsátásra sarkall (második és harmadik modell). Az, hogy Isten jótéteménye cselekvésre ösztökél, az Ószövetségbe gyökerezik bele (vö. 5Móz 15,12–15).

Megfigyelésünk szerint az Újszövetség háromféle hangsúllyal szól e kérdéskörrel. Bár e három modell között több különbség is van, de mindegyik lehetőség azonos töről fakad. Ott, ahol zavar mutatkozik az embertársakkal, különösen is a hittestvérekkel való viszony terén, az Istennel való kapcsolat is súlyos hiányt szenved.

Bocsánatos-e a meg nem bocsátás?

Az Újszövetség több helye szerint kapcsolat áll fenn Isten bocsánatadása és az egymás iránti megbocsátás között. Az Újszövetség háromféle hangsúllyal is szól a kérdéskörrel. 1. Isten megbocsátásának az előfeltétele, hogy a tanítvány is megbocsásson az embertársának (pl. Mk 11,15). E hangsúly az Újszövetséget megelőző és az ezzel kortárs iratoknak is sajátja (pl. JSirá 27,30–28,7; ZebTest 5,3) 2. Isten megbocsátása bocsánatadásra hív. Ott, ahol ez elmarad, Isten visszavonhatja az irgalmát (Mt 18,23–35). Az első modellel ellentétben itt Isten megelőző, ámde feltételes bocsánatadása adja meg az alaphangot. 3. Isten megbocsát, ami bocsánatadásra ösztökél (Kol 3,13; Ef 4,32). Itt elmarad a figyelmeztetés, de e versek is kétségtelenné teszik a tanítvány felelősségét.

Jelen tanulmány az Újszövetség, különösen is a szinoptikusok azon hangsúlyára hivatott rámutatni, mely szerint Krisztus követése hiú ábránd, ha elmarad a megbocsátás.

43 HOEHNER, Harold W.: *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, 639.

44 MÜLLER, Peter: *Kollosserbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *Kritisch-exegetische Kommentar zum Neuen Testament 9/2*, 2022, 310.

ABSTRACT

Jesus did not come to dissolve or abolish (καταλυσαι) the Law but to complete (πληρωσαι) it. This fulfilling process is illustrated by six examples. However, while fulfilling the Law, Jesus did not lower the norm level; instead, he raised it to a much higher level.

The analyzed sentences of Jesus set unrealizable expectations. He does not at all provide a more effective method of keeping the Torah but paralyzes the person in order to realize the futility of his efforts and that the only way to God is through the grace of Christ. Through the last three cases, the method of non-violent resistance is introduced. Hostile reactions lead to an escalation of violence, whereas evil can be stopped by wisely applied non-violent opposition. Interpreting the text with appropriate hermeneutic keys, the words of Jesus analyzed here no longer seem very radical, and the feasibility of following him is also much more realistic.

KEYWORDS: Non-violent resistance, grace, violence, discipleship, radical gospel

Imitatio Christi: gyakorta használatos kifejezés ez a Jézus-követésre, immáron azonban nem fizikális voltában megvalósítható módon, hanem átvitt értelemben, az 1Kor levél szófordulatából¹ merítve. Az Újszövetség időszakának egyik kulcsmotívuma a Messiás-váradalom, amivel mindig is együtt jártak elvárások is a Messiasra irányulóan. Lépten-nyomon felbukkannak különféle elvárások Jézus mint Messias felé megfogalmazottan, akár a 12 tanítvány,² akár a tágabb szimpatizáns kör,³ akár a kor



Várady Endre

JÉZUS TÖRVÉNY- ÉRTELMEZÉSÉNEK HERMENEUTIKAI KULCSAI A MÁTÉ 5 NÉHÁNY TÉTELÉBEN

1 Vö. 1Kor 11,1.

2 Vö. Mk 10,35-37; ApCsel 1,6.

3 Vö. Jn 6,15.

vallási vezetői részéről.⁴ Mind a kortárs hallgatóinak, mind a mindenkori követőinek van igénye és szüksége arra, hogy a felismert Messiást tudja követni, és képes legyen imitálni. Az az ember fő motivációja, hogy a bűneset folytán az Édenből történt kiűzése óta próbál visszakapaszkodni oda, az Isten jelenlétébe; akár olyan elvetélt módon is, mint amiről a bábéli leírás⁵ szól, mígnem egy ponton Isten – képileg fogalmazva – leeresztett egy kötélhágcsót a Mennyből: a Tórát, amelyen keresztül elvben föl lehetett volna kapaszkodni Isten normatív szintjére, csak hogy ezzel egyidejű tapasztalata az embernek, hogy egyik-másik lépcsőfokon megcsúszik a lába, és visszazuhan, így nem lévén képes elérni az isteni közösséget, amelybe visszavágyik.

Jézus kortárs hallgatóinak és mindenkori követőinek igénye és szüksége egyben, hogy a Mester megkönnyítse dolgukat a törvénytartás vonatkozásában. A Messias felé megnyilvánuló elvárás a Törvényre vonatkozóan kettős voltában ragadható meg. Az egyik véglet azt az óhajt képviseli, hogy Jézus törölje el a Törvényt, és adjon helyette valami új, más utat. A másik: hogyha nem is törli el a Törvényt, akkor legalább segítsen betartani azt, praktikus módokon. Csak hogy egyik sem valósult meg: Jézus se nem törölte el a Törvényt, se nem tette könnyebbé a Tóra tételének betartását. Ehhez képest inkább Jézus részéről fogalmazódnak meg radikális elvárások: úgy, mint szemkiválás, kézlevágás, arc felkínálása pofonra, ruha önkéntes átadása. Mindezek koncentráltan összegyűjtve állnak előttünk a Hegyi Beszédben.

Tudvalevő, hogy a mátéi szerkesztés szerint Jézus beszédei öt nagy egységben⁶ jelennek meg az evangéliumban, amelynek hangsúlyos kezdőeleme a Hegyi Beszéd gyűjteménye. Máté Ószövetségre reflektáló és azt alapul vevő koncepciójának megfelelően nem véletlen, hogy egy hegy köré szerveződik, és eleve nem véletlenül pont öt a beszédek száma, hiszen a Tóra öt könyvével rezonál, sőt, a felütést adó 8 makarizmus is – tágabb értelemben – a kiegészítő mondataival valójában már 10, ami pedig a Dekalogusnak egyfajta analógiája. Bizonyos értelemben új Mózesként jelenik meg itt Jézus, ezért is irányul felé az elvárás, hogy adjon valami megvalósíthatóbbat a Tóra helyett.

A közelebről vizsgált szakasz felütése a Mt 5,17-ben található, ami mintha eleve valami defenzivitást és polémiát mutató antré volna. Vélhetően eddigre már megfogalmazódtak vádak Jézus ellen: egyik irányból az, hogy eltiporja a Törvényt, és egy új korszakot nyit meg. Dupla tagadással hangsúlyozza ennek a feltevésnek téves voltát: nem feloldani avagy eltörölni (*καταλυσαι*) jött a Törvényt, hanem teljessé tenni (*πληρωσαι*) azt. Ezt a betöltési folyamatot világítja meg hat példával. Közben azonban betöltötte Jézus a Törvényt, a normaszintet nem hogy lejjebb szállította volna, hanem sokkal magasabb szintre helyezte. Az alábbi alternatív értelmezések által ragadható meg Jézus törvénybetöltése:

1. A betöltés voltaképpen visszatöltést jelent, annak alapján, hogy Jézus korára a Tóra kiüresedett, megfakult, megszürekült, ő pedig helyreállítja mindazt, ami az évszázadok során megkopott.

2. Jézus a Törvényből hiányzó részt pótolja ki önmagával, mint aki a reveláció maximuma, a testté lett Ige, Isten Fia. Ennek az értelmezésnek a megokolását az adja, hogy soha nem volt teljes az isteni kinyilatkoztatás Jézus előtt. Máté evangéliumának egyik sajátossága a reflexiós ószövetségi idézetek sora, ahol a *iva πληρωθη το ρηθεν* formula jelenik meg, ami a vizsgált szakaszunk refrénszerűen visszatérő elemeivel csaknem azonos.
3. A betöltés fedezetet jelent, ami hitelesíti Isten Igéjét. Ez is kétségtelenül megvalósult Jézus földi tartózkodása idején, hiszen egyedülként tudta megélni a Törvény normáit.
4. Szintén egyfajta komplementaritást tükröz ez az értelmezési módozat, de nem pusztán revelációs értelemben, mint a 2. értelmezés, hanem funkcionálisan önmagával tölti ki Jézus a hiányzó részt, azaz a kegyelemmel egészíti ki, merthogy – úgymond alulról, emberi szintről – lehetetlen a Törvényt betölteni, ezért szükséges, hogy ő „felülről” kipótolja a hiányos törvénybetöltési kísérleteket.

Ki gondolta volna, hogy Jézus „törvénybetöltése” (vö. Mt 5,17) a norma ilyen radikális szigorítását hozza? Kijelentéseivel gyakorlatilag végérvényesen ellehetetleníti a törvény követelményeinek sikeres megvalósítását, amikor a bűntettek tevőleges zónáját kiterjeszti a gondolati síkra. Úgy tűnik tehát, hogy ellentmondásba került Jézus törvénytisztelete és az ő ebben való követésének realitása. Ugyanis egyfelől elvárja, hogy imitáljuk őt, ugyanakkor megugorhatatlan magasságokba emeli föl a „lécet”. Miként oldhatjuk föl a szöveg feszültségét, egyúttal saját szorongásunkat? Egyáltalán mi a célja ezzel Jézusnak: az esélytelenség kilátástalanságába taszítani, vagy éppen perspektívával ellátni a hallgatóit? Kérdésünk, hogy Jézus efféle szavai mit jelentettek akkor, és hogyan alkalmazhatjuk azokat mai életünkben. Fontos feladat ehhez az akkori és a jelenkori horizontok közelítése Gadamer alapelve szerint,⁷ mert a történelmi, kulturális, nyelvi és filozófiai-teológiai szakadékok két partja között jelentős távolságok húzódnak.

Már idézett alapvetésében (17-20) Jézus két csoportot céloz meg: az egyik azoké, akik – úgy tűnik – félretették a Törvényt (17-19), a másik pedig azokat foglalja magába, akik annyira el vannak foglalva a szó szerinti megtartással, hogy elvétik a Törvény betöltésének központi üzenetét, amire az egész mutatni hivatott.⁸ Utóbbira mondja Jézus, hogy az Igazságnak felül kell múlnia az aprólékos, igaznak vélt farizeusi attitűdöt. Mottóként visszatérő motívum a hat antitézis⁹ sorozatában a „megmondattott a régieknek, ... én pedig azt mondom...” formula. A Törvény következtetett értelmezése az ókorban nem volt megkülönböztetve annak eredeti szövegétől,¹⁰ így Jézus passivum

7 Bolyki János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 25.

8 FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, *The New International Commentary on the New Testament*, 2007, 191.

9 1: Gyilkosság, 2: paráznaság-házasságtörés, 3: eskü, 4-6: bosszúállás három esete: arculcsapás, alsóruha zálogba vétele, egymérföldnyi útra kényszerítés.

10 HAGNER, Donald A.: *Matthew 1-13*, Dallas, Word Books, *Word Biblical Commentary*, 33A, 1993, 115.

4 Vö. Mt 27,41-42.

5 1Móz 11,1-9.

6 Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25.

divinum nyelvi szerkezettel megfogalmazott szavai egyaránt vonatkozathatók magára a Tórára és az arra épülő hagyományokra is.

Domináns értelmezések szerint azonban az antitézisek által Jézus nem magával a Törvénnyel helyezkedik szembe, hanem annak sekélyes és inadekvát értelmezésével,¹¹ mivel az *ερρεθη* kifejezés az írástudók szóbeli interpretációira vonatkozik, nem pusztán az írott Tórára.¹² Tehát, nem szembehelyezkedik a Tórával, hanem fölébe helyezkedik annak! A kettő pedig egyáltalán nem ugyanaz. E hatos sorozat három tagja (az 1., 2. és 4. antitézis) sokak valószínűsítése szerint Máté saját forrásából származnak, ilyenképpen vélhetően a Jézus által mondott eredeti változatban. A 3. 5. 6. antitézisnek vannak párhuzamos helyei Lukácsnál, noha nem ugyanebben a formában. Ezek vélhetően Q-forrásból származó egységek.¹³

21-26. v. (2Móz 20,15 = 5Móz 5,18)

Nem pusztán az effektív gyilkosságot tekinti bűnnek Jézus, hanem ennek már csak a gondolatát is, tehát ugyanolyan büntetési tételt von maga után mindkettő. Jól mutatja ez, hogy szigorítja a kritériumokat, nem pedig enyhít azokon. Ezáltal a potenciálisan elkövetett büntetést a lehető legkorábbi stációjáig viszi vissza. Szekvenciát rajzol ki az út, amelyen a gondolatcsíra érzelmé, jelesül gyűlöletté formálódik, ami először verbalizáltan mutatkozik meg, végül tettelegességben ölt testet, visszavonhatatlanul. Az emberi jog a tettelegességre korlátozódik, a pusztá szándékot önmagában figyelmen kívül hagyva, olyasmi paradox gyakorlati helyzeteket eredményezve, mint például amikor valaki gyilkossági szándékkal keresi fel embertársát, amit végül meg is valósít, ám utóbb kiderül, hogy az illető azt megelőzően spontán elhunyt, így a jogértelmezés felmenti az elkövetőt a gyilkosság vétsége alól, mivel ténylegesen „mindössze” egy holttestet bántalmazott, de végeredményben életet nem oltott ki. Miközben az emberi bíróság külső tüneti tényállás alapján fölmenti az elkövetőt ilyen esetben, az Isten viszont a szív szándékát vizsgálja, és annak alapján ítél.¹⁴ Már az ókorban megfogalmazódott a gondolat – egyúttal összekötve két antitézist –, hogy „harag a gyilkosság anyja, amiként kívánság az anyja a házasságtörésnek”.¹⁵

Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy itt egy *mediopasszív participiumi* alak található a „haragszik” (*οργιζομενος*) kifejezés vonatkozásában, ami egy állapotot fejez ki inkább, semmint pillanatnyi haragot, tehát haragtartásra utal. Ha szabad haragudni, az alapot ad a gyilkosságnak. Ha a haragot megállítjuk, nem fajul gyilkossággá.¹⁶ Érdekes megfigyelés a 22. versben, hogy mindhárom megfogalmazás a halálbüntetésre vonatkozik, crescendo jelleggel felépítve,¹⁷ sőt a sértések minősége

11 Uo., 112.

12 ALBRIGHT, W. F. – MANN, C. S.: *Matthew*, London, Doubleday, *The Anchor Bible* 26, 1971, 60.

13 HAGNER: i. m., 112.

14 Vö. 1Sám 16,7.

15 SIMONETTI, Manlio (ed.): *Matthew 1-13*, Downers Grove, InterVarsity Press, *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament 1a*, 2001, 109.

16 Uo., 101.

17 HAGNER: i. m., 115.

csökkenő mértéket mutat, míg az ítélet egyre fokozódó léptékben jelenik meg.¹⁸ Ez egyfajta paradoxon, ugyanakkor a hangsúlyát fejezi ki annak, hogy a legelemibb mértékű ilyenén megnyilvánulás is súlyos ítélet alá esik. Ezt követően személyessé válik a megfogalmazás nyelvtani síkon, amint E/2-re vált, így elősegítve a személyes applikációt az alapelv szerint.¹⁹ Visszatükröződik ez az elv a későbbiekben is, miszerint a gyűlölet, a harag annyit tesz, mint szívben meggyilkolni a testvért,²⁰ mert nemcsak a megvalósított gyilkosság ö, hanem a gyűlölet és a harag is halálba tudja taszítani az embert, beleértve a verbális inzultust is, ami úgyszintén ide vezethet.

Két illusztráció erősíti meg a tézist. Az egyik az abszolútnak vélt áldozati szentség radikális relativizálása. Itt a hermeneutikai kulcs egyfajta hiperbola, mivel ténylegesen abszolút szentségről beszélünk, ami fölé helyezi Jézus a megbékélést, illetve a harag kezelését, azaz inkább az áldozati liturgia törjön meg, mint ez a parancsolat. Hasonló hangsúly jelenik meg 6,12.14-15 szakaszában is, amikor az Úri imádságból egyetlen témát emel ki az evangélium mintegy visszhangként: a megbocsátását, ezáltal az összes többé fölé emelve azt.

Az első illusztráció egy *aoristos imperativusi* alakot (*διαλλαγηθι* = békülj ki) alkalmaz, míg a másodikban *imperfectum participium* található az *ισθι εννοων* esetében, amelynek fordítása nehézkes, mivel *hapax legomenon* a Bibliában. Magyar fordítása aktív cselekvést sugall, holott nyelvtani alakjánál fogva inkább általános hozzáállást jelöl.

Érdekelhető tehát, hogy a norma egyre magasabbra kerül, amivel egyidejű általános tapasztalat szerint az életkioltó gyilkosságtól viszonylag könnyű tartózkodni, ám haragtartás vonatkozásában ugyanez nem mondható el.

27-30. v. (2Móz 20,13; 5Móz 5,17)

Még inkább tetézi ezt a következő antitézis, a Tízparancsolat másik életvédelmi, pontosabban életminőség-védelmi tételét véve alapul, amely ugyancsak *futurumi* igeidőben szerepel a Septuagintában, így érkezve meg az újszövetségi görög szövegbe. Tudvalevő, hogy az általános *imperativusnál* erősebb modalitású az *indicativus*, amit a *futurum* még tovább fokoz hatásában, hiszen nem enged teret az esetleges ellenvetésnek, előre állítva, hogy a kért cselekmény biztosan meg fog történni. Éppen ezért pontosabb Dekalógusként, magyarán Tízgekeként utalni erre az egységre, semmint Tízparancsolatként.

A literális írásértelmezés ezen a ponton reked meg leginkább, és tesz kivételt, mert szigorú szószertiséggel értelmezve ezt a tételt és betű szerint véve Jézus radikális szankcióit, két opció lenne reális a mindenkorai keresztény közösség tagjait tekintve: 1) Mivel nem jellemző a félszeműség vagy a félkarúság e körben, vélelmezhető, hogy senki sem vét ezen a téren, amelynek felismerése tovább növeli az egyén frusztrációját. 2) Ha viszont valóban bibliahűek szeretnének lenni a keresztények, számos félszemű és félkarú személy élne, kellően önkritikusan az Ige tükrében.

Fontos felfigyelnünk az *imperfectum participiumi* alakra (*βλεπων*), amely nem egy pillanatnyi észrevételt, megpillantást jelöl, hanem folyamatos mustrálgatásra utal.

18 ALBRIGHT: i. m., 61.

19 FRANCE: i. m., 202.

20 Vö. 1Jn 3,15.

A szívbeli vétkezés szintje már a Tórában is megjelenik implicit formában, akár épp a Dekalógus végén az elkívánás jelenségében²¹ vagy Jób megfogalmazásában,²² illetve Dávid király bűnvallásában²³ és a példabeszédek gyűjteményében.²⁴ Sőt, a rabbinikus irodalomban is találhatunk hasonló érvelést: „Ha valaki kívánsággal bámulja egy nő kisujját, az annyit tesz, mintha a szeméremtestét bámulná.”²⁵ Egy extrakanonikus traktátus²⁶ szerint pedig: „ha valaki szándékosan bámul egy nőt, az olyan, mintha közöszült volna vele”.²⁷ Ezen radikális szavaival tehát Jézus már a megelőző stádiumban el akarja vágni a bűn útját. Nem véletlen, hogy a szem és a kéz szerepel itt,²⁸ mert a vizuális ingereket²⁹ követi a taktilis megtapasztalás, látvány és érintés szekvenciájában. Ezek által lehet kigyomlálni a kísértés forrását, ahol is a jobb szem és a jobb kéz – statisztikailag nézve az arányt – az ügyesebbet, ennél fogva értékesebbet³⁰ vagy épp az aktívabbat³¹ képviseli. Elgondolkodtató, hogy a kommentárok legtöbbje szerint megéri részleges veszteségeket elszenvedni a lényegi nyereség érdekében, hasonlóan az orvosilag indokolt amputációhoz, ami adott esetben meg tudja menteni az egész testet. Csakhogy az „öszönös hermeneutika” mentén logikailag végigjárva e radikális jézusi felhívás³² útját, arra jutunk, hogy az aktuálisan bűnre csábító jobb szem kivágása, valamint hasonlóképpen, a jobb kar levágása nem úzi el a kísértés forrását, ami továbbra is aktívan fennmarad a bal szem és a bal kéz közvetítésében. Így a következő küzdelem jegyében a bal szem és a bal kar is eltávolításra kerül, ám a bűnös tette sarkalló hangok még mindig megmaradnak. Ezt kiszűrendő, a hallását is kiiktatja az ember... Törvényeskedő aprólékosságig folytatható az elméleti sor. Logikailag végigvihetőnek kellene lennie ennek a jézusi útnak, amit a kísértésprobléma kezeléseként tár elénk, ám reálisan mégsem az, hiszen akkor szem nélküli kezetlen-lábatlan torzók fetrengeének a bibliahű kereszténység jegyében. Vajon erre akart Jézus mutatni és vezetni? Pusztán logikával is belátható, hogy az effajta betűszerinti törvénybetartási igyekezet totális zsákutcába vezet, mivel a bal szem és a bal kéz is tud bűnre vinni. Az itt leírtak szó szerinti teljesítése önmagában nem oldja meg a problémát, mert annak a gyökere a szívben, a belső emberben van. Tehát ez a hiperbolisztikus nyelvezet a kulcs a mondanivaló megértéséhez, aláhúzva azt. Nem az öncsonkítás a megoldás, mert nem az egyes testrészek a felelősek, hanem a szív, vagyis a gondolatok. Egyetlen megoldás kínálkozik valójában, ami felé terelni a célja Jézusnak eme radikális mondásával

21 2Móz 20,17; 5Móz 5,21.

22 Jób 31,1.

23 Zsolt 51,10.

24 Péld 6,25.

25 BT, Berakboth 24a.

26 Kallab 7.

27 FRANCE: i. m., 204.

28 ALBRIGHT: i. m., 63.

29 Vö. 2Pt 2,14; 1Jn 2,16.

30 HAGNER: i. m., 121.

31 ALBRIGHT: i. m., 63.

32 Parallel radikális módszert hoz a Mt 18,8-9, ám ott a botránkoztatással összefüggésben. Ószövetségi párhuzamként az 5Móz 25,11-12 szabályozása említhető.

– merthogy lehetetlen Őt hatékonyan imitálni és követni – : az Ő törvénybetöltésére, azaz komplementaritására, kegyelmére apellálni. Amikor tehát ilyen elvárásokat támaszt, nem könnyebb utat készít a Tóra lépcsőjén felfelé, nem biztosít hatékonyabb módszert annak megtartására, hanem gyakorlatilag ellehetetleníti az embert annak érdekében, hogy ráébredjen erőfeszítéseinek hiábavalóságára, és felismerje: egyedül Krisztus kegyelme által van út Istenhez. Isten Törvényének tekintélye és értéke örök, ám Jézus Krisztus által nem a betű szerinti szolgálai betartása a kívánatos út, hanem sokkal mélyebb, elemibb szinten működik a Törvény szelleme.³³

A következő antitézis voltaképpen egy trilógia, ami a 38. versben felismerhető *lex talionis*³⁴ elv alapján érvel. Az Ószövetség (történetileg) korai lapjain visszatérő a bosszúállás jelensége, azaz a kamatos elégtétel gyakorlata. Ezt a zsigeri attitűdöt a Tóra annyiban kezelte, hogy megfogalmazta a *lex talionis* elvként ismeretes egalitáriánus normát, ami a bosszú mértékét annulálta, pusztán az elszenvedett sérelem mennyiségére szorítkozva. Jézus azonban tovább építette a tendenciát, amikor nem elégedett meg a sérelem kamatainak elengedésével, hanem a tőketartozás elfeledését irányozta elő a számolatlan megbocsátás formájában. Lényeges és szükségszerű ez a gradualitás, mert az ember, találékonysága folytán hajlamos volt úgy értelmezni a gyakorlatban a *lex talionis* elvét, hogy mégiscsak van tere a bosszúnak, csupán keretek közé lett szorítva a leszályozás által. Ha nincs ellenállás, akkor nincs tere az arányosságra törekvő bosszúállásnak.³⁵

39. v.

„Én pedig azt mondom nektek, hogy ne szálljatok szembe a gonosz emberrel, hanem aki arcul üt téged jobb felől, tartsd oda annak arcod másik felét is!”

Az adott szituációban, amikor váratlanul megütnek jobb felől, ténylegesen és szó szerint az csupán a feladatunk, hogy gondolkodás és minden megfontolás nélkül, Jézus radikális felhívását szolgáló módon követve, odatartsuk a másik orcánkat is, mintegy előzékenyen igényelve a következő ütest, ami borítékoltnak mondható? Ez volna Jézus tanácsa a helyzetkezeléshez? Valóban azt akarná, hogy még nagyobb fájdalmat, sérelmet szenvedjünk el? Nem elég, hogy egy pofont kapunk, kínáljuk föl a lehetőséget az erőszakoskodónak a folytatásra, ezzel bátorítva, azaz konzerválva őt az attitűdjében? Ráadásul (pusztán logikával értelmezve): vajon ez a reakció hatékonyan megállítja az erőszakoskodót? Hiszen ha valakinek eleve a bántásunk a célja, nem fogja meghatni és elgondolkodtatni az, hogy önként, minden ellenállás nélkül felkínálunk további lehetőségeket a bántó tevékenysége folytatására. A diszkrepancia feloldásához az vezet, ha megvizsgáljuk a két (egymást követő) pofon közötti különbséget. Vajon csupán az arc oldalai jelentik a különbséget? Rekonstruálva a leírt helyzetet, azt találjuk, hogy a jobb arcot bal kézzel lehet leginkább megütni, míg a bal arcot pedig jobb kézzel. Mindaddig így áll a képlet, amíg mindenképpen tenyeres pofont feltételezünk, amivel

33 FRANCE: i. m., 183.

34 2Móz 21,24; 3Móz 24,19; 5Móz 19,21.

35 FRANCE: i. m., 197.

együtt nem csak az arc oldalai változnak, hanem az irányzékihoz tartozó kéz is. A pontosabb megértést segítő hermeneutikai kulcsunk a kortörténeti kontextusban található, amely elárulja, hogy az ókorban a bal kéz az alantas tevékenységeket végző koszos kéz volt, míg a jobb kezét tiszta kézként igyekeztek fenntartani az étkezésre és egyéb emberközi tevékenységekre, úgymint üdvözlésre, vagy ad absurdum akár pofonostásra is. Ebből az általános helyzetből fakadóan a leírásban szereplő, jobb arcot megcélzó ütés is jobb kézzel valószínűsíthető. Hogy lehetséges azonban jobb kézzel jobb felől megütni valakit? Egyetlen módon: visszakézből. A visszakézből adott pofon lényege nem elsősorban fizikai fájdalom okozása, hanem megalázás, alárendelés.³⁶ Előbbi tenyeresrel lehet leginkább megvalósítani, míg utóbbi szándékot pedig visszakézből, fonákkal. Ebből az következik, hogy a másik arc odatartása tenyeres jobbot provokál ki, ami egyidejűleg megtorpanítja az erőszaktevőt. Önmagában az arc másik oldalának odatartása nem képes erre, ám a tenyeres kikényszerítése annál inkább, mert ez a reakció megtagadja az alávetettséget, és méltóságot, valamint emberséget követel ki, így megakasztja az elnyomó szándékot, és megszegyeníti az elnyomót.³⁷ Csak ez képes megállítani a megalázó tettet, mégpedig erőszakmentesen megszakítva az erőszakláncolatot.

Érdekes színpolt Origenész allegorizáló értelmezése, miszerint spirituális vetületben a jobb orca a racionális doktrínákat jelenti a bal orca az etikai tételeket; tehát a hitünket támadó egyén felé bátran meg kell válaszolni, azaz bátran ki kell tenni a támadásának ezeket a tételeket, mert ezeknek az érveivel szemben feyvertelen lesz a támadó és megszegyenül.³⁸

40. v.

„Ha valaki pereskedni akar veled, és el akarja venni az alsóruhádát, engedd át neki a felsőt is!”

Nem kevésbé radikális folytatása ez az előző felhívásnak, továbbra is kétségessé téve a perlekedő erőszak illetékesen való megállítási kísérletét. Látszólag védtelenséget irányoz elő Jézus, amikor a teljes ruházatunk maradéktalan átengedésére buzdít, ám ez megint csak nem a tényleges szándékát tükrözi.

Alsóruha és felsőruha vonatkozásában a mai ember inkább vertikálisan próbálja értelmezni az említett ruhadarabok elhelyezkedését, azonban kortörténeti megfontolással inkább az öltözeti rétegeket kell számításba vennünk az eredeti mondanivaló keresésekor, ahol is a jellemzően egybeszótt, tóga- vagy tunikaszerű felsőruha alatt rejtőzött az ágyékkötő funkciót betöltő alsóruha. A felvázolt cselekmény a Tóra vonatkozó passzusából indul ki: „Ha zálogba vetted felebarátod felsőruháját, napnyugtáig add vissza neki! Mert ez az egyetlen takarója: testének egyetlen ruhája.”³⁹ Tudott a

Törvény effajta eljárásról, és szabályozta is azt. Azonban a Hegyi Beszéd ennek fordítottját vizionálja: a felsőruha szokványos zálogba vétele helyett az alsóruha elvételét, ami alattomos galádságnak minősül, hiszen a kölcsönadó nem vállalja fel nyíltan a biztosíték követelését a nincstelentől, hanem az értékkompatibilis fedezet helyett inkább az intim ruhadarab zálogba vételével együtt járó – a szemérem méltóságát veszélyeztető – megalázás attitűdjét tanúsítja; mindezt a könnyörületesség látszata mögé rejtve.

Az erőszak megállításának – erőszakmentes – módszere nem más, mint a felsőruha váratlanul hirtelen átengedése, amely az aljasságot felfedni és a megalázó gattettet leleplezni hivatott.

41. v.

„Ha pedig valaki egy mérföldnyi útra kényszerít, menj el vele kettőre!”

A trilógia harmadik eleme is ugyanazt a potenciális félreértést hordozza magában: Jézus „balekságra” buzdítja a tanítványait, ami nemhogy megállítaná a kizsákmányolót, hanem egyenesen táplálná aljas attitűdjét. Szintén a kortörténeti kontextus vizsgálata visz közelebb az eredetileg szándékolt jelentés megértéséhez. Római megszállás alatt lévén az akkori Palesztina, az ott állomásozó római katonáknak rekvirálási⁴⁰ joguk volt, azaz spontán igénybe vehették a helyi férfi lakosság alkalmi munkaszolgálatait,⁴¹ hasonlóképpen ahhoz, ahogy a mai hatóságok közügy érdekében alkalmilag elkobozhatják az állampolgárok ingóságait. Tekintve azonban, hogy folyamatosan fennállt a lázadás veszélye, a túlkapások és visszaélések mérséklése érdekében, szabályozottsággal igyekeztek csak feszegetni a kereteket. Ennek egyik eszköze a római mérföld egysége volt, amelyen túl már nem volt szabad spontán kényszermunkát elvárni. Ebből az alaphelyzetből reális, hogy ha a rekvirálást elszennvedő zsidó honpolgár a katona számára engedélyezett kereten – akárcsak önként is – túlmegegy, magát a katonát keveri bajba, felettesi retorzió lehetőségét generálva számára. Adódik tehát a logikus reakció, hogy maga a katona állítja meg a szolgálatot tevőt, nehogy a megengedettnél több munkaszolgálatot vegyen igénybe. Megint csak kiábrázolódik Jézus bölcs taktikája a galádság megfékezésére – erőszakmentesen.

Utóbbi csokrot alkotó trilógiánk mottója: „ne szálljatok szembe a gonosz emberrel”, mert nem a rosszal lehet legyőzni a rosszat,⁴² hiszen az csupán az erőszak eszkáldásához vezet. Ellenben erőszakmentes bölcsességgel, azaz jóval lehet megállítani a gonoszt, és annak szelét befogni a saját vitorlánkba.

Megfelelő hermeneutikai kulcsokkal értelmezve tehát a szöveget, Jézus itt elemzett szavai már nem tűnnek annyira radikálisoknak, ezzel együtt az ő követésének megvalósíthatósága is sokkal reálisabb.

36 Uo., 220.

37 CARTER, Warren: *What Are They Saying About Matthew's Sermon On The Mount?*, Mahwah, Paulist Press, 1994, 152.

38 ÓRIGENÉSZ: *Töredék*, 108, idézi: SIMONETTI: i. m., 117.

39 2Móz 22,25-26; vö. 5Móz 24,12-13.

40 FRANCE: i. m., 221.

41 Pl. Mt 27,32.

42 Vö. Róm 12,17-21.

ABSTRACT

This short lecture will explore how Genesis 2:24 (“Therefore a man leaves his father and his mother and clings to his wife, and they become one flesh.”) has received non-traditional interpretation in Genesis commentaries over the last hundred years. Jesus referred to this text as the basis for marriage (Mk 10:7, 8; Mt 19:5), as traditional theological thought has viewed it the same way. According to contemporary commentaries on Genesis, however, Genesis 2:24 is not “The Magna Carta” of the institution of marriage but a passage about the elemental attraction of man and woman to each other, which is the result of their creation. This presentation will try to reveal the background of this new exegetical perspective.

KEYWORDS: marriage, affection, Genesis, communion, male-female

A rövid előadás arra keresi a választ, hogy az 1Móz 2,24 szövege („Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és ezért lesznek egy testté”) miként kapott a hagyományostól eltérő értelmezést az utóbbi száz év Genézis-kommentárjaiban. Jézus még a házasság alapjaként hivatkozott erre a textusra (Mk 10,7.8; Mt 19,5), miként a hagyományos teológiai gondolkodás is így tekint rá. Korunk Genézis-kommentárjai szerint azonban az 1Móz 2,24 nem a házasság intézményének „magna chartája”, hanem férfi és nő egymás iránti, teremtettségéből adódó, elementáris vonzódásáról szóló lokus. Az előadás ennek az új exzegetikai látásmódnak a hátterét igyekszik feltárni.

A szíves meghívást azzal is megköszönöm, hogy elmondom: előadásom kidolgozására a konferencia tematikája készített. Magától értődő volt számomra, hogy a Gen 2,24 a házasság intézményének „magna chartája”.



Vladár Gábor

AZ 1MÓZ 2,24 ÉRTELMEZÉSE JÉZUSNÁL ÉS AZ ÉRTELMEZÉS MAI TENDENCIÁI

A Magyarországi Református Egyház és a Doktorok Kollégiuma által szervezett, a teremtési rendről szóló vitanapra¹ készülve szembesültem azzal a ténnyel, hogy a mai ószövetségi exegetikai látásmód szerint a lokus nem a házasság intézményéről szól, hanem „csupán” a férfi és nő egymás iránti, teremtettségükből adódó, elementáris vonzódásáról.² A szerelem–házasság–szexualitás bibliai szemléletének tárgyalásakor azonban a szakirodalomban ismételtelen előkerül a Gen 2,24 mint döntő fontosságú bibliai megerősítés: „Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és ezért lesznek egy testté” (RÚF fordítás). Jézus is a válással kapcsolatban idézi ezt a helyet, egyértelműen a házasság kontextusába helyezve (Mk 10,7k.par). Mindez arra int, hogy a lokus összbibliai kiértékelésekor érdemes figyelembe vennünk az Újszövetségben előforduló idézéseket is (Mk 10,5-9.par; 1Kor 6,16; Ef 5,31). Itt viszont feltűnő, hogy Jézus, illetve Pál apostol érvelésében (itt eltekintek az Ef bevezetéstani problémáitól) házasság és válás kérdésének megítélésükor éppen a Gen 2,24-nek lesz döntő jelentősége. Rövid előadásomban nem a szerelem–házasság–válás témakörének újszövetségi megítélésével kívánok foglalkozni, hanem – konferenciánk programjától ösztönözve – megkísérlem felkutatni, mi állhat a Gen 2,24 értelmezésének egymásnak ellentmondó változásai mögött.

I.

Klaus Westermann kiváló heidelbergi ószövetséges nagy Genézis-kommentárját³ tanulmányozva derül fény arra, hogy H. Gunkel 1901-ben megjelent, de azóta több kiadást megért Genézis-kommentárjában jelentkezik először az az új értelmezés, miszerint a Gen 2,24 témája nem a házasság. Gunkel ezt írja: a Gen 2,18-24 mint „etiológiai mítosz” csupán a nemek közötti szerelemre utal, de nem beszél ’házasságról’, sem a monogám házasság mintaszerű voltáról. Isten csak azért teremt *egy* asszonyt, mert ő fölöslegeset nem alkot: az egész emberiség létrejöttéhez elegendő egy férfi és egy nő. A mítosz nem ideálokat kíván felmutatni (és itt korának idealista exegétájára, Dillmannra⁴ utal), hanem a valóságot értelmezi.⁵

Gunkel egzegézisében nyilván a természetesség, az ésszerűség áll az idealizmus (Dillmann) egzegézisével szemben. Ez a századfordulón valóban aktuális szellemtörténeti front

volt.⁶ Gunkel ezirányú gondolatai ismételtelen megjelennek azután Westermann kommentárjában. A szerző kifejezetten hangsúlyozza, hogy a házasság intézményét nem vonja bele a Gen 2,18-24 magyarázatába. Azt mondja, itt „öštörténeti eseményről” („urgeschichtliches Geschehen”) van szó (317), férfi és nő egymás iránti elementáris vonzódásáról. Ezt azonban – Gunkellel ellentétben – nem a szexualitás felől értelmezi (318).⁷

Természetesen Westermann nem szerelem és házasság jól ismert, ősi feszültségére kíván ezzel utalni (szerelem házasság nélkül/házasság szerelem nélkül). Növeli zavarunkat, hogy – amint ismeretes – a bibliai héber nyelvben a házasság intézményére nincs is külön szó, illetve a h. *börít* szolgál megnevezésül. A Szentírásba a LXX-val, illetve a görög nyelvvel került be önálló fogalomként. Ez a nyelvi-fogalmi hiányjelzés azonban önmagában még nem jelent semmit, hiszen köztudott, hogy a nemek kapcsolatát, a házasságot minden egyes ókori kultúra szigorú szokásrenddel és tabukkal szabályozta. Nyilván Westermann sem vitatja, hogy a ’jahvista’ alapirat ismerte a házasság intézményét, és hogy a családi kötelék a társadalom középpontjában állt, és ennek egyik legfontosabb védőbástyája éppen a házasság intézménye volt. Talán éppen emiatt nem hangsúlyozza a szerelmet, mert tudja, hogy itt a családi, a szociális, gazdasági stb. elemek is nagyon fontosak. De éppen ennek ismeretében feltűnő – mondja – a Gen 2,24, ahol elsősorban nem az élet továbbadásáról, nem a házasság intézményéről van szó, hanem férfi és nő egymás iránti szeretetének egészen különleges és sajátos méltatásáról.⁸

De miért nem gondolhatunk itt házasságra? Gunkel még utalgatott rá, amit egyébként Westermann fel is ró neki (317). Westermann szerint az „elhagyja/ragaszkodik” (*dábaq*) kifejezések értelmében a férfi ugyan a szeretetre alapozott szilárd életközösségre lép az asszonnal (318), de itt nem a házasságra és nemiségre kell gondolnunk. Egyébként Westermann korábban maga is másképpen gondolkodott e hely értelméről. 1957-ben még ezt írta: „Mindkét teremtéstörténetben a házasság az alapja az ember közösségi életének... A Biblia szempontjából nézve egyáltalán nem igazolható, hogy Isten szerint a nőtlenség (a házasság tagadása) magasabb rendű, mint a házaselet... Az ember közösségi életének jövője szempontjából sok függ attól, hogy a Bibliának a házassággal kapcsolatos egyértelmű szavait az ember minden közösségi életének alapformájaként ismét komolyan veszik-e”.⁹

Részeredményként leszögezhetjük: a szülők elhagyása és az asszonyhoz való ragaszkodás (*dábaq*) új kapcsolatot, a házasság mint a család kezdetét jelenti. Meglehet, hogy

1 Budapest, Zsinati Székház, 2022. február 10.

2 Vö. KARASSZON István: 'Teremtési rend és nemi identitás'. Ószövetségi perspektívák, in *A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma előzetes anyaga a 'teremtési rend és nemi identitás' tárgykörében a MRE Zsinatának 2021. október 25-i ülésére*, összeállította a szekciók bevonásával a DK elnöksége, Kézirat.

3 WESTERMANN, Klaus: *Genesis*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, *Biblische Kommentar Altes Testament 1*, 1976, 306, 321.

4 Dillman, Chr. Fr. A. (1823-1896) ószövetséges és orientalista. Vö. Dillmann, in *Pallas Nagy Lexikona*, 5. kötet, Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., 1893, 316.

5 GUNKEL, Hermann: *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *Handkommentar zum AT*, 1922, 13.: „er [ti. der ätiologische Mythus] redet nicht von der 'Ehe'... auch davon, dass er die Eine als normal hinstellen wolle, ist nicht die Rede; vielmehr schafft Gott nur ein Weib, weil er nicht überflüssiges tut: ein Mann und ein Weib können die ganze Menschheit zeugen... Der Mythus stellt nicht Ideale hin (Dillman), sondern er will Tatsachen erklären.”

6 Ld. a korszellemezhez pl. a *Cigánybáró* című bécsi operett (J. Strauss) égi szerelme („Die Liebe, die Liebe ist eine Himmelsmacht”) és Freud szerelemértelmezése közötti különbséget: a szerelem nem mennyei hatalom, hanem libidó, amely az emberi lélek pincéjének sötétjében lakozó állati ösztön. Nota bene: az operett és a freudi elmélet is Bécsből indult diadalútjára!

7 Hasonlóan érvel egyébként G. von Rad is a Genézis-kommentárjában, vö. VON RAD, Gerhard: *Das erste Buch Mose*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *Das Alte Testament Deutsch 2/4*, 1953, 68.: „der urgewaltige Drang der Geschlechter zueinander.”

8 Uo., 318.: „Es ist erstaunlich, dass in diesem Wort die elementare Kraft des Zueinander-Hingezogeneins von Mann und Frau als mit dem Geschaffensein gegeben und in ihm begründet dargestellt wird, nicht primär die Pfortpflanzung und auch nicht die Institution der Ehe als solche. Die Liebe von Mann und Frau erhält hier eine einzigartige Würdigung.”

9 Vö. WESTERMANN, Klaus – GLOEGE, Gerhard: *A Biblia titkai. Bevezetés a Bibliába*, ford. TÓTH Károly, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 21.

a lényeg valóban nem a 19. és 20. századi „én–te” kapcsolat (M. Buber), hanem a kiválás a régi közösségből, hogy új közösség jöhessen létre (házasság, család). Az ókorban azonban ez a ragaszkodás az „asszonyhoz” csakis a feleség iránti érzelem lehetett. A személyes szuffixum funkciója itt sem lehet más, mint az „apja–anya” kapcsolat esetében. Westermann ugyan joggal hárítja el Fr. Delitzsch és A. Dillmann „monogámia”-értelmezését, de a házassággal mint intézménnyel szembeni polémia talán mégiscsak a szövegértelmezés leszűkítése.¹⁰ Szerinte az elbeszélés „kulturális stádiumként” tükrözi, hogy az ember embervolta szempontjából mikor lett tudatosabb az asszony nagy jelentősége. De hogyan lehetséges ez tudatosság a házasság intézménye nélkül? Úgy véli, az ószövetségi házasságmodellben a szerelem nem jön elő olyan intenzitással, mint ahogyan azt itt a „vonzódás” (*dábaq*) fogalma kifejezi.

Mit jelenthet akkor az „elhagyás/ragaszkodás” (*dábaq*) és az „egy-testté-válás” (*chajab bászár 'echad*) kifejezés? A *dábaq* állhat erős szexuális kontextusban (vö. Gen 34,3; 1Kir 11,2), az „egy testté létel” viszont nem feltétlenül korlátozódik a szexualitásra. A *dábaq*-ban van individuális vonás, a *chajab le-bászár 'echad* pedig inkább új rokonsági kapcsolatrendszer fejezhet ki: „ez a testemből való test, csontomból való csont” (23. v.).¹¹ Nyilvánvaló tehát, hogy a férfi és nő az ószövetségi házasságértelmezésben is megmarad az egymáshoz illő, egymást segítő társak feszült egységében, a partneri kapcsolat kioldása az ószövetségi kor társadalmi/jogi dimenzióiból pedig nagy valószínűséggel inkább modern kori absztrakció. Az intézménynek ilyen fajta negatív értékelése nem lehet az utolsó szó.

II.

Feltűnő, hogy az újszövetségi recepcióban a Gen 2,24 „egy testté lenni” formulája egyértelműen a házasság, illetve a szexualitás kontextusában fordul elő: a Mk 10,7 par szinoptikus válási perikópájában, Pálnál pedig a prostitúcióval összefüggésben (1Kor 6,12–20). Sajátos viszont a Gen 2,24 idézése az Ef 5,31-ben.¹²

¹⁰ WESTERMANN: *Genesis*, 317.

¹¹ Vö. Uo., 315.; A 2,23 „csontomból való csont” és „testemből való test” kifejezése egyébként a szoros szociális kapcsolatra, a vérrokonságra, a törzshöz tartozásra utal (pl. Gen 29,14; 37,27; 2Sám 5,1; 19,12; 1Kron 11,1; Neh 5,5). Hans Walter WOLFF (*Az ószövetség antropológiája*, ford. BLÁZI György, Budapest, Harmat – PRTA, 2001, 53.) egyenesen a „rokonság” jogi terminusának nevezi a kifejezést. Klaus BERGER – Christine NORD (*Das Neue Testament*, Frankfurt – Leipzig, Insel Verlag, 1999.) így fordítja a Mk 10,7 és Mt 19,5 verseit: „...die beiden bilden eine neue Sippe...”. Ld. még SCHWEIZER, Eduard: *sarks*, B. Fleisch im AT, in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (hg.): *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VII, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, 105–109.

¹² Hasonló a helyzet a rabbinikus irodalomban is. (Ld. ehhez ZIMMERMANN, Ruben: „...und sie werden ein Fleisch sein”. Gen 2,24 in der frühjüdischen und frühchristlichen Rezeption, in VON DOBBELER, A. (hg.): *Religionsgeschichte des Neuen Testaments: Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen – Basel, A. Francke, 2000, 552–568.) Itt viszont feltűnő, hogy bár a halakha nagy teret szentel a szexuális erkölcs és a házasság/válás kérdésének (ilyen pl. a 3. misna traktátus: „Násim” = „Nők”), ennek ellenére a Gen 2,24-re ritkán történik hivatkozás. Vö. MORITZ, Thorsten: *A profound Mystery. The Use of the OT in Ephesians*, Leiden, Brill, *Supplements to Novum Testamentum* 85, 1996, 121–133, 127.: „...surprising is the lack of recourse to Gen 2,24 in these debates.” Csak a bSan 58ab és BerR 18,25 hivatkozik rá, mindkettő a házasság összefüggésében. Vö. STRACK, Hermann – BILLERBECK, Paul: *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, C. H. Beck, 1926. A Mt 19,5-höz ld. „Gen 2,24 in der Halakha”, in Uo., 802–803.

¹³ A Gen 2,24-ben előforduló *kollaó* igének (a h. dábaq megfelelője) eredetileg nincs szexuális jelentése. Ld. ehhez bővebben a 14. sz. lábjegyzetet. A Mt 19,5 szövege annyiban tér el a Gen 2,24 LXX-szövegétől, hogy az ottani *proskolléthésatai* helyett *kolléthésatai té gynaikei autou* áll (a LXX-variáns szerint idézi a jobb szöveggyűjtő alapján az Ef 5,31 és a textus receptus szerinti Mt 19,5).

¹⁴ A *kollasthai* ige elsődleges jelentése (med.-pass.): „odatapadni”, „csatlakozni”, „kapcsolatba lépni vkivel” (vö. pl. ApCsel, 5,36; 8,29). De Karl Ludwig SCHMIDT (*kollaó/proskollaó* in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (hg.): *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, 822.) kimutatta, hogy a kifejezés a „szoros, bensőséges kapcsolatot ápolni” jelentés miatt a „nemi kapcsolatba lépni valakivel” értelmében vett intim kapcsolatot is jelentheti, tekintettel arra, hogy ez a „kapcsolódás” elsősorban a házasság összefüggésében volt használatos (pl. Mt 19,5). Ez a jelentésbővülés már a LXX-ban megjelenik. A JSírak 19,2-ben is ebben a kibővült jelentésben áll (paráznával való érintkezés): *ho kollomenos pornais*, bár a Magyar Bibliatársulat által kiadott, 1998-ban megjelent fordítás eltakarja ezt a jelentést. K. L. Schmidt utal a Gen 2,24 halakhabeli idézésére (bSan 58b) is, ahol a sensus sexualis szerinte egyértelműen kimutatható. Érdekes, hogy VARGA Zsigmond (*Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.) s. v. *kollaó* tárgyalásakor figyelmen kívül hagyja ezt a jelentésmezőt: a Mk 10/Mt 19-et nem is említi, az 1Kor 6,16 esetében pedig nem utal szexuális kapcsolatra, noha ez itt kézenfekvő volna. Vö. SCHRAGE, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*, Band 2, *1Kor 6,12–11,16*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, *Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament VIII/2*, 1995, 26k.

hatalmába keríti. E kapcsolattal azonban összeegyeztethetetlen, illegitim konkurencia alakul ki, amely a testet – a pneumatikus közösségen túl – a paráznával való testi közösségbe is bevonja. A parázna – akarva-akaratlanul, stilizált alakban – az Úr konkurensává lesz. A hívőnek ezért a Krisztus-test tagjaként radikálisan el kell fordulnia a paráznától, mivel a „vegyes házassággal” (vö. 1Kor 7,12-16) kapcsolatban megfogalmazott „offenzív szentség/tisztaság” a *porneia* területén nem érvényes.¹⁵

c) Az Ef 5,21-33 a házastársak egymás közötti kapcsolatával foglalkozik. A férfi és nő közötti kapcsolatot a szerző a Krisztus és egyháza kapcsolatával állítja párhuzamba. A 22–24. v-ben a ’fő és a test’ metafora jelenik meg, a 25–27. v-ben a feleség szeretete a téma, a 28–32. v-ben pedig a ’test és a tagok’ metaforika összefüggésében, mintegy lezárásképpen, feltűnik a Gen 2,24, mellette (áttételesen) a Lev 19,18 is (33. v.). Így a Gen 2,24 idézete teljesen a Krisztus és egyháza relációra vonatkozik, és ezáltal a gondolatmenet csúcspontját jelenti. A szakasz Istennek az első emberpár egységéről mondott ószövetségi kijelentését *mysterion*ként, Jézus és az egyház egységében beteljesedett prófétai utalásként értelmezi (5,31: „ez a titok – vagy: ez a titokzatos kinyilatkoztatás – igen nagy: én ezt a magam részéről Krisztusra és az egyházra értem”). A bűnesetben megromlott férfi–nő kapcsolat az Ef szerzőjének bizonyágtétele szerint Krisztusnak és egyházának egységében gyógyul. Mivel a férj/vőlegény metafora itt Krisztusra vonatkozik, ezért a „szülők elhagyása” Krisztusnak a 25. v-ben leírt, az egyházért végzett „önátadásaként” értendő, amely nyilván Jézus engesztelő halálával azonos.¹⁶

*

Összegzés

Egyértelmű, hogy a Gen 2,24 jelentése árnyaltabb megközelítést igényel, bevonva a LXX-t és az Újszövetséget is az értelmezésbe. Nyilvánvaló, hogy a LXX a *dábaq* ige és az „egy test” jelentésbővítő olvasatát csak azért alkalmazhatta, mert e kifejezések eredetileg is nyitottak lehettek ebben az irányban. Az Újszövetség a Gen 2,24-et idézve már a LXX-nak ezt az új értelmezését követi a Mk 10,6-12/Mt 19,4-9, az 1Kor 6,16 és az Ef 5,31 esetében. A Mk 10par idézeteinek a kontextusa eltér ugyan az 1Kor 6,16 és Ef 5,31 kontextusától, e két utóbbi hely közötti sajátos párhuzam azonban nyilvánvaló.

15 Vö. ZIMMERMANN: i. m., 562.

16 Vö. BALTENSWEILER, Heinrich: *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich – Stuttgart, Zwingli Verlag, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 52, 1967,231–233.

” IDŐVONAL

DIENES DÉNES
KUSTÁR GYÖRGY



Dienes Dénes

**DIXIT JEHOVA:
CAPTIVOS MEOS
LIBERABO –
MEGMONDTA AZ ÚR:
AZ ÉN FOGLEIMAT
MEG FOGOM
SZABADÍTANI***

* Elhangzott 2024. május 11-én, az Emlékhelyek napján a Sárospataki Református Kollégium emléktáblái előtt, rendhagyó istentisztelet keretében.

Az I. világháború és Trianon traumája az emlékezés kultúrájának felébresztésére ösztönözte a Sárospataki Református Kollégium közösségét. Ebben döntő szerepet játszottak az öregdiákok, ugyanakkor a Teológia tanári karának sikerült mozgósítania a Tiszáninneni Református Egyházkerület vezetőit és lelkipásztorait is, akik a gyülekezeteket bevonták a bontakozó folyamatba. Az első emlékjel, amelyet e mozgalom létrehozott a Kollégium nagyportájában, érthető módon a háborúban hősi halált halt diákok és tanárok előtt tisztelgett. Az ősi iskola hagyomány szerinti alapításának négyszáz éves évfordulója (1931) alkalmával megerősödött az a szándék, hogy ugyanezen a helyszínen az iskola múltjának kiemelkedő eseményeit domborműveken is ábrázolni kell. Az ennek érdekében létrehozott Relief Alap sok helyről kapott támogatást – tanárok, diákok, polgárok, gazdálkodók, mesterekből –, s döntőnek bizonyult, hogy a tiszáninneni gyülekezetek tíz esztendőn át a húsvétvasárnapi perselypénzt a művészi bronzreliefek megvalósítására adományozták az egyházkerületi közgyűlés határozatának értelmében. Az első relief (Dabóczy Mihály, 1936) a gályarabságot szenvedett sárospataki diákok emlékezetét hirdeti.

Az emléktábla felirata parafrázis, a pataki hagyomány szerint a 126. zsoltár 4. versének alapján született: *Hozd vissza, Uram, a mi foglyainkat, mint patakokat a déli földön!* A Kollégium számkivetése során – 1671–1704 – visszatérő fohász volt ez a zsoltárvers egykori tanáraink és diákjaink szívében és ajkán. De létezik olyan megoldás is a parafrázis feloldására, hogy az valójában a Zakariás 8,7-re utal: *Haec dicit Dominus exercituum: Ecce ego salvabo populum meum de terra orientis et de terra occasus solis. „Ezt mondja a Seregeknek Ura: Ímé, én megszabadítom az én népemet a napkeltének földéről és a napnyugtának földéről.”* Hogy melyik megoldás a helyes, nehezen

dönthető el, ugyanis különös módon ez a parafrázis nem Sárospatakon született, még csak nem is Magyarországon, hanem az Adriai-tenger partján, Velencében. A svájci származású orvos és lelkész, Nicolaus Zaffius, gályarabjaink kiszabadításának lelkes munkása innen keltezte hírt adó és köszönetet mondó leveleit a magyar gályarabok megszabadulásának kapcsán, gyakran mottóként tüntetve fel ezt a szöveget: Ita DIXIt IehoVa CaptIVOS Pastores Meos Liberabo. Mint látható, ez valójában egy kronosztikon, amely az 1675-ös évszámot adja ki. (A sárospataki felirat rövidített, alkalmazói valószínűleg nem vették észre Zaffius eredeti, datáló szándékát.)

Ha most ezt a mondatot – bármelyik bibliai alapra is építkezünk – emlékbeszéd textusaként fogjuk fel, akkor három vonatkozásban lehet számunkra hangsúlyos.

1. Dixit Jehova. A próféta igehirdetés megkérdőjelezhetetlenségét hangsúlyozó szentírási fordulat juthat eszünkbe róla: Így szól az Úr! A latin szöveg befejezett igealakja megerősíti ezt a határozott szilárdságot. Isten megmondta, és szavát nem változtatja meg, ígérete megáll minden időben és bármilyen körülmények között. A mi történetünkben a szabadítás ígérete a magyar gályarab lelkészek és tanítók életében vált valósággá, és szolgál biztatásul református gyülekezetnek és keresztyénnek egyaránt minden időben – tehát ma is. Krisztus urunk által ez a szilárd ígélet a miénk is.
2. Captivos meos. Gályarabjainknak igen nagy vigasztalásul szolgált, hogy nyomorúságos helyzetük nem elvettetésüknek a jele. A súlyos próbák alatt is szilárdan hitték és vallották, hogy életük, sorsuk Isten kezében van. Isten magáénak tudta Izraelt a mélységekben is, az ószövetségi kegyesek számára ez igen nagy erőt adott. „*És most, oh Jákob, így szól az Úr, a te Teremtőd, és a te alkotód, Izráel: Ne félj, mert megváltottalak, neveden hívtalak téged, enyém vagy! Mikor vízen mégy át, én veled vagyok, és ha folyókon, azok el nem borítanak, ha tűzben jársz, nem égsz meg, és a láng meg nem perzsel téged.*” (Ésa 43,1-2.) Ennek példája nyomán a keresztyén ember is biztatást kap a próbás megrázó kódtatások idején.
3. Captivos meos liberabo. Isten az övéinek szabadítója mindenkor. A folyamatos jövő idő sajátosan fejezi ki az ígélet mindenkor érvényes voltát. A sárospataki gályarab-emléktábla hirdeti, hogy Isten szabadító Úr, aki számon tartja övéit, és életükben megvalósítja ígéreteit. Most is érvényes üzenet ez iskolánk közössége és annak tagjai számára egyaránt. Legyünk készek ennek elfogadására! „*Ma, ha az ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek a ti szíveteiket.*” (Zsid, 3,7-8.)

Az „emlékezés napja” a világ más tájain is kiemelt fontosságú ünnep. Az Egyesült Államokban a sokat háborúskodó ország ilyenkor harcoló hőseinek emlékét idézi. A Brit Nemzetközösség országaiban az Emlékezés napján az I. világháború befejezésére gondolnak. A Jom Házikáron Izrael elesett katonái és a terror áldozatai emlékére szentelt

nap. Hazánkban 1956. november 4-ére gondolva hajtunk fejet a hősök és áldozatok emléke előtt. A Sárospataki Református Kollégium emlékeztetőnapja, hitvalló elődeink emlékét idézve, a Krisztusban felénk forduló Szabadító Isten kegyelmét ragyogtatta fel.

A történeti részhez

Bujtás László Zsigmond: Nicolaus Zaffius köszönetnyilvánító levelei a gályarab prédikátorok kiszabadításáért (1676), *Lymbus*, 2021/1, 527–542.

Csorba Dávid: A reformáció 1717-es ünnepe Patakon = Fazakas Gergely Tamás – Imre Mihály (szerk.): *A reformáció emlékezete. Protestáns és katolikus értelmezések a 16–18. században*, 49–58.

Pálfi Edina: A Sárospataki Református Kollégium gályarab-emléktáblái, *Sárospataki Füzetek*, 2021/2, 221–236.

Az Izrael számára elhangzó legfontosabb parancs az emlékezésre felszólító isteni szó volt. Nem véletlenül: számukra a helyek, történetek, gondolatok megőrzése az életben maradás feltétele volt. Amire nem emlékeztek, az lassan beleolvadt a múlt sötétjébe. Ezért a parancs: *Zakhór!* Sose felejtsd! Ne feledd, ki hozott ki Egyiptom földjéről! Ne felejtsd, ki adta a hazádat, királyaidat, ki mentett meg a környező országok kezéből, ki tartott meg a fogságban!

De nem volt ez másképpen a kereszténység életében sem: Nagy Konstantin császár anyja, Flavia Julia Helena a kereszténység *religio licita* státuszának kimondását követően Jézus életének legfontosabb helyszíneit felkerestette, és mindegyik helyre templomot építtetett. Döntése a hagyomány és az emlékezet fenntartásának fontos lépése volt. Mindegyik épület felszólításként tört az ég felé: ne felejtsd el, ki váltott meg! Itt járt köztünk, hús-vér emberként – olyanná vált, mint te, kitette magát a felejtés lehetőségének, de fel is szólított üzenete megőrzésére! Emlékezz!

A helyek beszélnek, üzenetük van, történetek szövik át tégláik réseit keresztül-kasul. Az emlékezés dinamikus mozgásában a kő megelevenedik, a táj jelentéssel telik meg. De semmi sem fontos önmagában. A kő az csak kő, még ha faragott is. A helyekhez, alkalmakhoz érzelmek kötődnek, kapcsolatok nyomait őrzik, személyes érintettséget hordoznak. Azért beszélnek, mert *mi* voltunk ott, mert jelentősége van számunkra. Kötődésünk oka pedig az átélt élmény, melyet meg akarunk tartani, vagy el akarunk felejteni.

A képek, amiket látunk, Sárospatak ikonikus helyszíneit jelenítik meg. Beszélnek ezek is. A Rákóczi-vár és a Református Kollégium falai, lépcsői, termei ezernyi

Kustár György

TEREK ÉS IDŐK – NAGY KÁROLY ZSOLT FOTÓKIÁLLÍTÁSÁNAK MEGNYITÓJA*

* Elhangzott 2024. május 11-én az Emlékhelyek napján, az SRHE kerengőjében.

történetet mesélnék. De nemcsak emlékeinken keresztül, hanem azokon a perspektívákon és nézőpontokon keresztül, melyeken keresztül most láthatjuk őket. A fényképek ívein, boltozatokon, ablakokon, élő fák halott kövekre vetülő árnyékain keresztül mutatnak be valamit: az idő, a tér és a múlttal való kommunikáció egy-egy töredékét. A fekete-fehér fotográfiákon a tér hol hideg és elzárt marad, hol étellel telik meg az árnyékokon keresztül. A fény mindent bejár, pásztázza a falakat, valahol ellenállásba ütközik, van, amit felfed, akárcsak az elme és az érzelmek mozgása. Mégis minden letisztult. Sallangmentes, éles, biztató. Egy mondatot ismételnék mindegyik: merj emlékezni! – hogy mindaz, amit ezeken a helyeken átéltek, átéltünk, letisztuljon, és hatása állandósuljon.

Miközben ezeket a fényképeket nézzük, engedjük át magunkat az emlékezésnek, a helyekhez kötődő megtapasztalásoknak, és hagyjuk, hogy a képek hassanak ránk, hogy az a másik perspektíva, melyen keresztül Nagy Károly Zsolt kollégám a helyeket látja, eggyé olvadjon a miénkkel!

RECENZIÓK

HŐS ORSOLYA
SZABADOS ÁDÁM

Kustárné Almási Zsuzsanna:
*Életre kelt történetek –
 Bibliai történetek katechetikai feldolgozása
 a báb és a dráma eszközeivel,*
 Budapest, Kálvin Kiadó,
 2023, 222 oldal, 3500 Ft



Hős Orsolya

„ÉLETRE KELT TÖRTÉNETEK”

Egy doktori kutatómunkát mindig a kutató csilapíthatatlan kíváncsisága indít el, aki szükségét érzi, hogy választ találjon a felvetett kérdésekre. Ez azzal az alapvető igénnyel párosul, hogy az adott tudományterület szakmai fejlődéséhez a kutatás eredményével hozzá tud járulni. Egy doktori kutatás eredményességét és relevanciáját nagyban meghatározza pragmatikus volta is.

Kustárné dr. Almási Zsuzsa *Életre kelt történetek* című könyve doktori kutatásának a szélesebb szakmai olvasóközönségnek szánt kiadása. Ahogy a szerző a bevezetésben is megfogalmazza, két, egymástól látszólag távolálló tudományterület, a teológia és a bábművészet katechetikai tartalmi kapcsolópontjainak alapjait és összefonódásait tárja fel és mutatja be. Célja annak bemutatása, hogy a katechézis folyamatában a bábjáték hogyan támogatja, miképp lesz mediátorává a bibliai történetek értéküzenetének. A dramatikus eszközrendszer mi módon járul hozzá vizualitásával, szimbolikájával, kifejezőmódjával a történetek átéléséhez és befogadásához. Rámutat, milyen elementáris erővel hat a cselekvésbe ágyazott megjelenítés a keresztyén identitásképzéshez és hitfejlődéshez a különböző korosztályok csoportjaiban.

A hét fejezetből álló kötet három nagyobb egységre tagolva mutatja be a vallás és művészet kölcsönösségén alapuló, a látszaton túli világ szellemiségébe, nyelvezetébe, dramatikus eszközrendszerébe invitáló katechetikai metódust. A tartalomjegyzék logikusan és átláthatóan felépített. A fejezetek elején olvasható bevezető és a részegységek tárgyalását záró összegzés vezeti az olvasót.

Elméleti megalapozását egy hosszabb, az egyetemes kultúrtörténet, majd a zsidó–keresztény kultúrkör témát érintő forrásainak bemutatásával kezdi. A történetek és a történetmondás jelenségén és jelentőségén túl részletesen ír a történet, dráma és színház összefüggéseiről. A műfaji és esztétikai kérdéskör vizsgálata mellett a történetek és történetmondás, dráma- és bábjáték szakrális vonatkozásait is az olvasó elé tárja (1–4. fejezet). A természettudomány és az egyház kapcsolatához hasonlóan a kultúra világának két önálló nagysága, a művészet és egyház találkozása a közös múltat és hagyományokat maga mögött hagyva már jó ideje válságos szakaszát éli.¹ A „képnelv” azonban éppen hogy nem veszített fontosságából, hanem előtérbe került. Jogos tehát a fejezet végén olvasható kérdések sokasága, amelyekből itt és most csak egyet emelek ki: „A szekularizálódott, autonóm művészet képes-e, akar-e valódi szakrális tartalmat átadni, és ha igen, az egyház hajlandó-e az új formanyelven, rendhagyó kifejezési formákon keresztül megfogalmazott alapvető igazságokat el-, illetve befogadni?” (136.)

„Ha figyelmünket ismét a katechézisére irányítjuk, azt láthatjuk, hogy nagyon nehéz, teológiai, absztrakt fogalmakkal dolgozik... Ezeket a gyerekek (de a felnőttek nagy része se) nem értik, távol áll gondolkodásmodjuktól.” (139–140.) A második egységben (5–6. fejezet) a kérdéskört a lélektan, a pedagógia és a valláspedagógia gyakorlata felől közelíti meg a szerző. Ebben a részben többek között a katechézis definíciójának, céljának, célcsoportjának, tartalmának és folyamatának újrafogalmazására vállalkozik. Markánsan érzékelhető, hogy lelkeszi hivatása mellett a báb- és drámajáték többféle területén nem csak képzett, de tapasztalt is. Kihívásokkal teli utat járt be, jár be ma is, ahol megéléseit és felismeréseit esszenciális, vegytiszta definíciókba képes sűríteni. Ezek a meghatározások nem a hitoktatási gyakorlatunkban objektívan érzékelhető disszonanciák feloldását célozzák meg. Sokkal inkább a katechézis mint tanítási-tanulási folyamat teológiai-egzisztenciális kérdéseire fókuszálnak, hogy a hétköznapi élettől elszakadt vallásgyakorlatot a személyes tapasztalati tudás lehetősége felé terelje. A pedagógiai bábjáték mint eszköz véleménye szerint az információátadás fontosságát nem lúgozza ki, hanem az élmény „jelenbe hozására” és „valóságára” és „hatóerejére” irányítja a figyelmet. Nem arról van szó, hogy a katechéta betanít egy darabot, hanem a cél az, hogy a résztvevők „cselekvésbe ágyazott tevékenység során megérthessenek és befogadhassanak számukra nehezen érthető gondolati tartalmakat is” (154.). A törvény és a rítusok mellett a Szentírásból a történeteken keresztül lehet világos és tiszta képet kapni Istenről és emberről. A történetátadás mikéntje, verbális és nemverbális csatornái, közösségi volta, szöveghűsége, szemléletessége, illetve szemléltetése, a benne rejlő performatív lehetőségek milyensége mind külön figyelmet kap ebben a szakaszban. Az írás meggyőző erővel és érveléssel ver hidat a bábjáték mint komplex műfaj és az Isten igéjének proklamálása közé. A lélektanról szóló rész éppen ezért, bár felsorakoztatja a pszichológia elméletalkotóinak gyermeki játékokra és fantáziára vonatkozó megfigyeléseit, inkább teológiai jellegűre sikerült. Éppen ez az erénye. Antropológiájában és problémamegoldásában nem a trendi sémákat hozza,

hanem a lélek/Lélek origójáról sem feledkezik meg. A gyermek teremtettségéből fakadó alkotási vágy és képesség, ami a játéktevékenységben kezdetektől megnyilvánul, megragadható és használható a katechézisben.

A harmadik szakasz erről a megragadásról és felhasználásról, alkalmazásról szól (7. fejezet): „élővé” tenni ezeket a történeteket a gyakorlati katechézisben. A bibliai történetek katechetikai feldolgozása a báb és a dráma eszközeivel nem csupán az „előadás” vagy játék pillanatát jelenti. A feldolgozás előkészítő tevékenységének, tanári munkálatainak, munkamódszerének, humán és tárgyi erőforrások mozgósításának és az időgazdálkodásnak részletes és sokrétű folyamatleírását és elemzését is olvashatjuk. A gyermekek, kisebbek vagy idősebbek értelmi és érzelmi sajátosságaihoz és igényeihez igazított bábjáték nem csak a végén tartogat katartikus pillanatokot, élményt. „A bibliai történetek bábjátékkal történő feldolgozásának folyamatában a résztvevőket olyan többszintű, belső változásokat indukáló hatás éri, ami a teljes embert, a teljes személyiséget eléri és megérinti [...] Ennek az átfogó hatásmechanizmusnak a komplexitása abban rejlik, hogy egyszerre jelenik meg (a.) kognitív, (b.) mentális, érzelmi és (c.) spirituális szinten.” Az egyéni és csoportos megélések alapját a beszélgetések és verbalizált önreflexiók adják, melyekből ízelítőt is olvashatunk a könyv utolsó fejezetében.

A könyv borítójához felhasznált fotót Kustár Gábor, a szerző férje készítette. A Fabula et Figura Műhely családi bábműhelyt 2011-ben alapították. Bibliai történeteket és legendameséket feldolgozó előadásaikban a figurák, díszletek, szövegek konstruálásában végigélik az alkotói folyamat minden mozzanatát. Nem kérdés, hogy mit, mennyit ad ez a tevékenység és ez a szakmai út, ez a bibliai történetekkel való különleges bánásmód a téma hiteles és elégséges kifejtéséhez. Öröm, hogy már nem csak a debreceni diákok férhetnek hozzá, lelhetnek rá az életre kelt történetekhez vezető útmutatóra.

¹ MERTIN, Andreas: A vallás diadala a művészetekben?, ford. HALASI Zoltán, *Keresztény Szó*, 10. évfolyam, 1999/4, URL: <https://epa.oszk.hu/00900/00939/00006/ks990408.htm> Utolsó letöltés: 2024. 01. 08.

Alvin Plantinga:
Tudás és keresztény meggyőződés,
 ford. Paár Tamás,
 Budapest, Casparus Kiadó,
 2023. 304 oldal, 5900 Ft



Szabados Ádám

ÉSZSZERŰ HIT RACIONÁLIS IGAZOLÁS NÉLKÜL?

A Casparus Kiadó jóvoltából immár magyarul is olvasható Alvin Plantinga *Knowledge and Christian Belief* című műve. A Paár Tamás fordításában és Békefi Bálint szaklektorálásával (valamint kettejük felvezetésével) megjelent *Tudás és keresztény meggyőződés*² a Garancia-trilógia³ harmadik kötetének rövidített változata, amelyben a nemzetközi híru amerikai filozófus összefoglalja ismeretelmélete keresztény meggyőződéssel kapcsolatos tézisét. A könyv jelentőségét részben az adja, hogy ez az első Plantinga-mű, amely végre magyarul is részévé válhat a vallásfilozófiai párbeszédnek. Az amerikai szerző természetesen hazánkban sem ismeretlen az episztemológiával foglalkozók körében, a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2019-es rangsorolása szerint a 43. legtöbbet hivatkozott kortárs filozófus (több mint húszezer hivatkozással), kritikusai szerint is egyedülálló szerepe volt a keresztény filozófiai gondolkodás huszadik századi reneszánszában.

Talán még fontosabb, hogy Plantinga könyve hidat képez a teológia és a filozófia kutatásterületei között, hiszen a tudás és a keresztény meggyőződés kapcsolatának vizsgálata joggal tart számot mindkét diszciplína érdeklődésére. Időről időre mind teológiai, mind filozófiai körökben fölvetődik ugyanis a

1 PLANTINGA, Alvin: *Knowledge and Christian Belief*, Grand Rapids, Eerdmans, 2015.

2 PLANTINGA, Alvin: *Tudás és keresztény meggyőződés*, Budapest, Casparus Kiadó, 2023.

3 PLANTINGA, Alvin: *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford University Press, 1993.; Uő.: *Warrant and Proper Function*, Oxford, Oxford University Press, 1993.; Uő.: *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000.

kérdés, hogy vannak-e a keresztény hitnek észszerű alapjai, amelyekre a meggyőződés támaszkodhat. Van azonban egy másik, ezt megelőző filozófiai kérdés is: vajon észszerű-e azt feltételezni, hogy a keresztény meggyőződéshez szükséges igazolni a keresztény hit észszerű alapjait? A két kérdés nem ugyanaz. Bizonyos értelemben ennek a különbségnek a felmutatása a könyv egyik célja, hiszen az analitikus bölcseleti irány képviselőjeként Plantinga azt a nézetét fejt ki, hogy filozófiai nézőpontból a keresztény meggyőződés kényszerítő erejű érvek *nélkül* is lehet racionális.

A szerző először azt a kérdést teszi fel, hogy létezhet-e egyáltalán Isten létével kapcsolatos keresztény meggyőződés. Kanttal száll vitába, aki lehetetlennek tartotta, hogy a „magában való dolgokról” valódi tudásunk lehessen. Plantinga szerint az az állítás, hogy Istenről nem tudunk gondolkodni, maga is Istenről szóló állítás. „Ha nem tudunk Istenről gondolkodni, akkor képtelenek vagyunk elmondani, hogy nem tudunk róla gondolkodni.” (65). Plantinga zárójelbe is teszi ezt az ellenvetést, és abból indul ki, hogy elvben igenis létezhet keresztény tartalmú tudás és meggyőződés, inkább azt az állítást igyekszik megcáfolni, hogy a keresztény meggyőződés szükségszerűen irracionális, igazolatlan vagy valami más okból intellektuálisan elégtelen. Elsősorban Freud és Marx kereszténységgel szembeni kritikáira válaszul Plantinga amellel érvel, hogy nincs olyan logikai szükségszerűség, amelyenről „a gyanú mesterei” beszélnek. Azt azonban szerinte is érdemes megvizsgálni, hogy lehet-e egyáltalán a keresztény hit garantált, vagyis rendelkezhet-e olyan tulajdonsággal, amely megkülönbözteti a puszta meggyőződéstől.

Az amerikai filozófus ezen a ponton kapcsolja össze a filozófiát a teológiával, mégpedig Kálvin János *sensus divinitatis*ről és Aquinói Szent Tamás *természetes, de homályos tudásról* szóló elképzeléseivel. Plantinga szerint észszerű azt feltételezni, hogy ha igaz a keresztény meggyőződés tartalma, akkor létezhet az is, amit Kálvin *a Szentlélek belső bizonyágtételének*, Tamás pedig *a hitre indító Isten belső ösztönzésének* nevez. Plantinga az „A/K-modell” rövidítést használja erre a lehetőségre. „Az A/K-modell alapján [...] az Istenről szóló természetes tudáshoz nem következtetés vagy érvelés útján jutunk el (például a természeti teológia híres istenérvei által), hanem egy sokkal közvetlenebb módon.” (113) E tekintetben a *sensus divinitatis* az *a priori* tudáshoz hasonló, amelyet megfelelően alapvetőnek tarthatunk a meggyőződéshez. Anélkül, hogy *de facto* tudnánk, hogy Isten nem létezik, nem jelenthetjük ki, hogy a létéről szóló meggyőződés *de jure* nem lehet megfelelően alapvető és garantált tudás. Sőt, ha a keresztény meggyőződés tartalma *de facto* igaz, akkor számolnunk kell a bűn értelemben gyakorolt hatásával, a hit szerepével és a Szentlélek szívben végzett meggyőző munkájával, amely lehetővé teszi, hogy garantált meggyőződésről beszélhessünk. *De jure* tehát nincs logikai probléma az A/K-moddal.

A könyv különösen erős része az utolsó négy fejezet, amelyben Plantinga a keresztény hit észszerűségével kapcsolatos ellenvetéseket és potenciális *megdöntőket* veszi sorra. A könyv 7. részében J. L. Mackie ellenvetését igyekszik cáfolni, aki képtelenségnek nevezi, hogy a tapasztalat bármiféle érvet szolgáltathat a teizmus központi tanítása mellett. Plantinga szerint Mackie ellenvetése egyszerű félreértés, mert a keresztény meggyőződést tudományos hipotézisként kezeli, holott a *sensus divinitatis* és a Szentlélek belső ösztönzése nem azért idéznek elő meggyőződést, mert észszerűen magyaráznak jelenségeket.

Az A/K-modell a meggyőződés számára közvetlenebb, de szintén érvényes és alapvető garanciát nyújt. Nem minden tapasztalatból levezetett tudás ilyen, de a tapasztalat igenis garantálhat meggyőződést, garantálhatja akár a keresztény meggyőződést is. Az azonban Plantinga szerint is jogos kérdés, hogy vannak-e olyan tényszerű okok, amelyek megkérdőjelezik a garancia érvényességét. Ezeket nevezi *megdöntőknek*, olyan érveknek, amelyek ha nem is teszik lehetetlenné a garantált hitet, aláássák annak plauzibilitását.

A 8–10. fejezetekben három lehetséges megdöntőt vizsgál meg. Az első a *történeti bibliakritika*. A történeti bibliakritikáról mint lehetséges megdöntőről szóló fejezet teológiai szempontból is figyelemre méltó. Plantinga filozófiai alapon kétféle Szentírás-tudományt különböztet meg egymástól: egyrészt a tradicionális bibliatudományt (olyan képviselőkkel, mint Khrüszosztomosz, Ágoston, Aquinói, Kálvin, Edwards, illetve mai követőik), amely elfogadja, hogy a Biblia Isten ihletett igéje, másrészt a felvilágosodás filozófiai premisszáira építő történeti bibliakritikát. A kétfajta Szentírás-tudományt nem a módszerei, hanem az előfeltevései különböztetik meg egymástól, hiszen a hagyományos bibliatudományt művelők is használják ugyanazokat a módszereket, mint a bibliakritikusok, „a különbség abban mutatkozik meg, amit feltételeznek vagy adottnak vesznek a projektjük során” (215). Míg a hagyományos bibliatudomány a keresztény hit alapelemeit veszi adottnak, mint Isten léte vagy a Szentírás ihletettsége, a történeti bibliakritika az ész autonómiáját vagy a tapasztalat elsődlegességét feltételezi, és ezeknek veti alá a Szentírás igazságigényét. A különböző végeredmény nem az alkalmazott módszertől, hanem az előfeltevésektől függ.

Plantinga a történeti bibliakritikán belül is megkülönböztet két irányzatot. Az egyiket Troeltsch-féle⁴ bibliakritikának, a másikat Duhem-féle⁵ bibliakritikának nevezi. A Troeltsch-féle bibliakritika az ún. „analógia-elv” alapján eleve kizárja Isten beavatkozását a világba. A Plantinga által Duhem-féle bibliatudománynak nevezett megközelítés nem zárja ki, de az eltérő világnézetű kutatók közti tudományos projekt lehetősége érdekében egyszerűen nem veszi figyelembe az isteni beavatkozás lehetőségét. A végeredmény azonban ugyanaz: a történeti bibliakritika eleve úgy van kalibrálva, hogy lehetetlenné válik a tradicionális bibliamagyarázat igazolása. A módszertani naturalizmus⁶ (vagy módszertani *ateizmus*, ahogy Peter Berger⁷ nevezte) projektje a tradicionális bibliatudomány számára ezért Plantinga szerint kevés támponttal szolgál, az eredményei filozófiai értelemben pedig egyáltalán nem tekinthetők megdöntőnek.

A szerző további két lehetséges megdöntőt is megvizsgál: a pluralizmus és a rossz problémáját. A *pluralizmus* problémája egyszerűen fogalmazva arról szól, hogy a világnézet sokszínűségét látva a keresztény felismeri: a meggyőződését mások nem osztják. A pluralizmus képezhet *episztemikus* megdöntőt, amely a meggyőződés szilárdságát

4 Ernst Troeltsch (1865–1923) német liberális teológus, vallásfilozófus, vallástörténész.

5 Pierre Duhem (1861–1916) francia elméleti fizikus, tudományfilozófus és tudománytörténész.

6 Plantinga egyik legismertebb tudományfilozófiai esszéje éppen ezzel a címmel jelent meg: *Methodological Naturalism, Origins and Design*, 18. évfolyam, 1997/1, 18–27.

7 BERGER, Peter L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday & Company, 1967, 100.

rendíti meg, vagy *erkölcsi* megdöntőt, mely szerint az exkluzív meggyőződés arrogáns, egoista, beképzelt, ezért erkölcsileg nem tartható. A megdöntő mindkét válfaja lényegében önkényesnek nevezi a keresztény hit választását. Ez valóban csökkentheti hívőkben a garancia mértékét, de Plantinga szerint nem szükségszerű, hogy így legyen. Sok esetben a pluralizmus felismerése és az azzal való szembesülés éppen ellenkező hatást vált ki: elvezethet az illető vallási életének újraértékeléséhez, felrázódásához, elmélyültebb megértéséhez, és végül nagyobb meggyőződéshez. A pluralizmus tehát „nem feltétlenül szolgált megdöntőt a keresztény meggyőződés számára” (237).

Az utolsó fejezetben Plantinga „a teista meggyőződés legfélelmetesebb lehetséges megdöntőjére” (239) tér rá: a rossz problémájára. A világban tapasztalható szenvedés és gonosz léte sokak szemében a keresztény meggyőződés legerősebb megdöntője. Plantinga Hume ismert érvéből indul ki, amely arról szól, hogy ha Isten mindenható, akkor nem jó, ha jó, akkor nem mindenható, vagyis a rossz fényében a keresztény istenkép nem lehetséges. Plantinga szerint ma már „széles körben elismerik, hogy nincs közvetlen ellentmondás vagy szükségszerű tévedés abban, ha valaki egyszerre fogadja el Isten és a rossz létét; a rossz létezése logikailag nem összeegyeztethetetlen [...] egy mindenható, mindentudó és tökéletesen jó Isten létezésével” (243).⁸ Ez azonban nem jelenti azt, hogy az érv ne is érződne egyes emberek számára megdöntőnek. Ha logikailag nem is bizonyítható, sokak számára mégis valószínűnek tűnhet, hogy a gonosz fényében nem létezhet egy mindenható és jó Isten. Vajon mi oldhatja fel ezt a dilemmát?

Plantinga a válaszában arra mutat rá, hogy keresztény nézőpontból (különösen az A/K-modell alapján) egy elképzelt, teljesen racionális személy számára a probléma nem szolgál megdöntőként, mert a teljesen racionális személy a bűn torzító hatása nélkül tisztán látja Isten jóságát, hatalmát, dicsőségét, tökéletességét, vonzását. A legjobb kognitív képességei birtokában lévő ember inkább azt feltételezi, hogy Istennek jó oka van a gonosz létének megengedésére, mintsem azt, hogy Isten nem létezik, nem mindenható, vagy nem jó. De mi van a többi (valóban létező) hívővel, aki nem teljesen racionális? A gonosz problémája összezavarhatja a hívő elméjét (erre maga a Biblia is szolgált példákot), de megdöntőnek azért elégtelen, mert a többi meggyőződéstől is függ, amelyekre hat a bűn, és adott esetben a Szentlélek ösztönzése és a hit. Az A/K-modellben a gonosz problémája nem megdöntő.

Plantinga világossá teszi, hogy elvileg lehetnek a keresztény meggyőződésnek sikeres megdöntői, de a három legerősebb megdöntő közelebről megvizsgálva biztosan elégtelen. Ez pedig továbbra is nyitva hagyja azt a filozófiai lehetőséget, hogy a keresztény hit racionális igazolás nélkül is garantált legyen. A *Tudás és keresztény meggyőződés* nem kívánja bizonyítani a keresztény hit igazságát, ehelyett azt bizonyítja, hogy a keresztény meggyőződés enélkül is észszerű lehet. Ez egy sokkal fontosabb állítás. Hívő teológusként (aki helyesnek tartja az A/K-modellt) egyetértek Plantinga fő tézisével, az érvelését meggyőzőnek és hasznosnak találok, a könyvet ezért a bölcsélet szerelmesei mellett teológusoknak és hívőknek is jó szívvel ajánlom.

⁸ A logikai probléma feloldásának egyik lehetséges útját maga Plantinga is felvázolta *God, Freedom, and Evil*, (Grand Rapids, Eerdmans, 1978) című könyvében.

SÁROSPATAKI FÜZETEK A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM TEOLÓGIAI TUDOMÁNYOS SZAKFOLYÓIRATA

A PERIODIKA MŰFAJAI / ROVATAI

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ

Igei ráhangolódás (Oktass, hogy éljek! rovat)

Tanulmányok: az adott szám tematikusan összefüggő nagyobb lélegzetű, lektorált írásai (terjedelmük egy szerzői ív, azaz 40.000 n).

Ha mód van rá, teret engedünk egy Vita rovatnak (az írások terjedelme 10–12.000 n), amelyben vagy egyetlen probléma több nézőpontú és hasonló terjedelmű bemutatása történik, vagy egy vitaindító vezércikkre érkező korreferátumokat közlünk.

Közreadunk kisebb Közleményeket (terjedelme 20–30.000 n): cikket, konferenciabeszámolót, az SRTA aktuális hirdetéseit.

Az Idővonal rovatban (terjedelme 1–2000 n) emlékezni és emlékeztetni szeretnénk a pataki történelem, a protestáns iskola- és művelődéstörténet jeles eseményeire, személyeire, alkalmaira és ünnepeinkre.

A Közösség rovatban olyan tanulmányokat, illetve cikkeket közlünk, melyek szoros kapcsolatban állnak a közösségi léttel, illetve konkrétan a közösségszervezés, közösségfejlesztés témakörével és az SRTA Református közösségszervező szakon folyó képzésével.

A Szemle rovat adja közre a rövidebb könyvismertetéseket illetve hosszabb recenziókat.

STÍLUSLAP

Minden hivatkozást lábjegyzetben kell feltüntetni. Az idézett és hivatkozott művekre így kell hivatkozni: első előfordulásakor minden azonosító adatot és az idézett oldal-számot fel kell tüntetni lábjegyzetben, az idézett vagy hivatkozott szöveggel azonos oldalon. A továbbiakban rövid lábjegyzet használatos (lásd a 2. pontot). A bekezdéseket behúzással, nem pedig üres sor beszúrásával kell jelölni. A szöveg közbeni idegen szavakat és címekeket kurzívval kell szedni, de a szövegidézetekeket nem szedjük dőlttel.

A SZÖVEG STÍLUSA/FORMÁZÁS

A FŐSZÖVEGBEN:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 12-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

A LÁBJEGYZETBEN:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 10-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

Amennyiben az idézni kívánt szövegrész idegen nyelven van, az idézés eredeti nyelven a lábjegyzetben történik, a főszövegben a kötet nyelve (általában magyar) használatos.

HIVATKOZÁS

Hivatkozás teljes lábjegyzetben

A szerzők vezetéknevét Kiskapitális betűvel jelöljük. Külföldi szerzők esetében a vezetéknevet a keresztnév előtt, vesszővel elválasztva kell feltüntetni.

Az idézett lapszámok után nincs semmiféle rövidítés (l., p., o., old. stb.). Ha több egymást követő lapra hivatkozunk, közéjük nagyköötőjelet szedünk, a lapszámokat pedig nem rövidítjük, tehát nem 973–83 szerepel, hanem 973–983. Ha több egymással nem érintkező lapszámot adunk meg, akkor ezek közt vessző áll: 33, 52, 97. Az utolsó lapszám után a címleírás lezárásaként pont áll.

A, KÖNYVEK ESETÉBEN

Szerző: Cím, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Kertész Imre: Sorstalanság, Budapest, Magvető, 1975.

Szerző: Cím, Fordította, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Miller, Henry: Baktérítő, ford. Bartos Tibor, Budapest, Európa, 1990.

Szerző: Cím, Kötetszám, Fordította, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Tolkien, J. R. R.: A Gyűrűk Ura, 1–3. kötet, ford. Göncz Árpád, Budapest, Európa, 2002.

Szerző: Cím, Alcím, Kötetszám, Kötet Címe, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: Móricz Zsigmond: Erdély, 1. kötet, Tündérbert, Budapest, Európa, 1992, 349–440.

Szerző: Cím, Alcím, Kiadás helye, Kiadó, Sorozat, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Hankiss Elemér: Egy ország arcai, Válogatott szociológiai tanulmányok 1977–2012, Budapest, L'Harmattan, Ars Sociologica, 2012.

B, GYŰJTEMÉNYES KÖTETEK ESETÉBEN

Szerkesztő: Cím, Alcím, Kiadás helye, Kiadó, Kiadás ideje, Hivatkozott oldal.

Példa: Sepsí Enikő (szerk.): Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve, Európa, Budapest, L'Harmattan, 2012.

C, GYŰJTEMÉNYES KÖTETEK MEGJELENT ÍRÁSOK ESETÉBEN

Szerző: Cím, in Szerkesztő: Cím, Alcím, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: Tóth J. Zoltán: A halálbüntetés abolíciója Európában, in Sepsí Enikő (szerk.): Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem Évkönyve 2011-es évkönyve, Európa, Budapest, L'Harmattan, 2012, 111–142.

D, FOLYÓIRATOK ESETÉBEN

Szerző: Cím, Folyóirat neve, Évfolyam, Évszám/Lap sorszáma, Hivatkozott oldalszám.

Példa: Mihályi Gábor: Költészet és valóság, Nagyvilág, XXXIII. évfolyam, 1988/7, 971–973.

E, HETI- ÉS NAPILAPOK ESETÉBEN

Szerző: Cím, Lap neve, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap., Hivatkozott oldalszám.

Példa: Váradi Ferenc: Hiteles példákra vágyva, Reformátusok Lapja, LVII. évfolyam, 35. szám, 2013. szeptember 1., 9.

Szerző: Cím, Alcím, Lap neve, Évfolyam, Lap száma, Kiadás helye, Évszám. Hónap. Nap., A hét napja, Hivatkozott oldalszám.

Példa: P. Szabó Ernő: Madár repül át az ágak között, Ha minden ecsetvonás érdekel, Tárlatvezetés gyerekeknek a Nemzeti Galériában, Magyar Nemzet, LXXVI. évfolyam, 240. szám, Budapesti kiadás, 2013. szeptember 3., kedd, 15.

F, ELEKTRONIKUS FORRÁSOK ESETÉBEN

Elektronikus források esetén a hivatkozás logikája és formai megoldása azonos a fentiekkel. Attól függően, hogy mi deríthető ki az egyes anyagokról, mindenképp kell a szerző neve, a dokumentum címe, a megjelenés helye (amennyire azonosítható). Ezt követően utána a teljes URL és az utolsó letöltés dátuma (év. hónap. nap.).

Pl.: egy többé-kevésbé rendszeresen publikáló blogbejegyzésére történő hivatkozás esetén:

Köntös László: Ügynök voltál? reposzt.hu, 2017. 05. 14. URL: <http://reposzt.hu/blog/kontos-laszlo/2017-05-13/ugynok-voltal> Utolsó letöltés: 2017. 05. 15.

HIVATKOZÁS RÖVID LÁBJEGYZETBEN

Ha egy megelőző lábjegyzet már tartalmazta a teljes hivatkozást, rövid lábjegyzetet használunk:

Szerző: i. m., hivatkozott oldalszám.

Ha a megelőző lábjegyzet ugyanerre a műre hivatkozott, akkor a következő jelölést kérjük:

Uo., hivatkozott oldalszám.

Ha ugyanattól a szerzőtől korábban több kötetre/cikkre is hivatkoztunk, akkor az alábbi módon pontosítsuk a rövidített jegyzetet:

Szerző: Cím egésze (hosszabb cím esetén annak első néhány jellemző szava), hivatkozott oldalszám.

Pl. Móricz: Erdély, 26.

Pl.2. Mihályi: Költészet és valóság, 972.

JELÖLÉSEK HASZNÁLATA A HIVATKOZÁSBAN

Könyvek, gyűjteményes kötetek címének, folyóiratok, heti- és napilapok nevének megkülönböztetésére dőlt betű használatos.

Szerkesztői megjegyzések/jelölések jegyzetbe történő beékelésére [szögletes zárójel] használatos.

Idgen nyelvű kiadványok adatsorában az adott nyelven közöljük a szerkesztő/szerkesztette, a kötet, és a fordította szavakat. A cím után és a kötet szerkesztőjének neve előtt szerk. szócska áll, ha az idézett kötet magyar nyelvű; ed., ha angol, olasz vagy latin; éd., ha francia; Hrsg. vagy Hg. (= Herausgeber), ill. hrsg. vagy hg. (= herausgegeben), ha német nyelvű. Több szerkesztővel bíró angol könyvek idézésekor az ed. helyett a többes számot jelző eds. szócska áll. Több szerkesztő esetében azok neve között nagyködtőjel van.

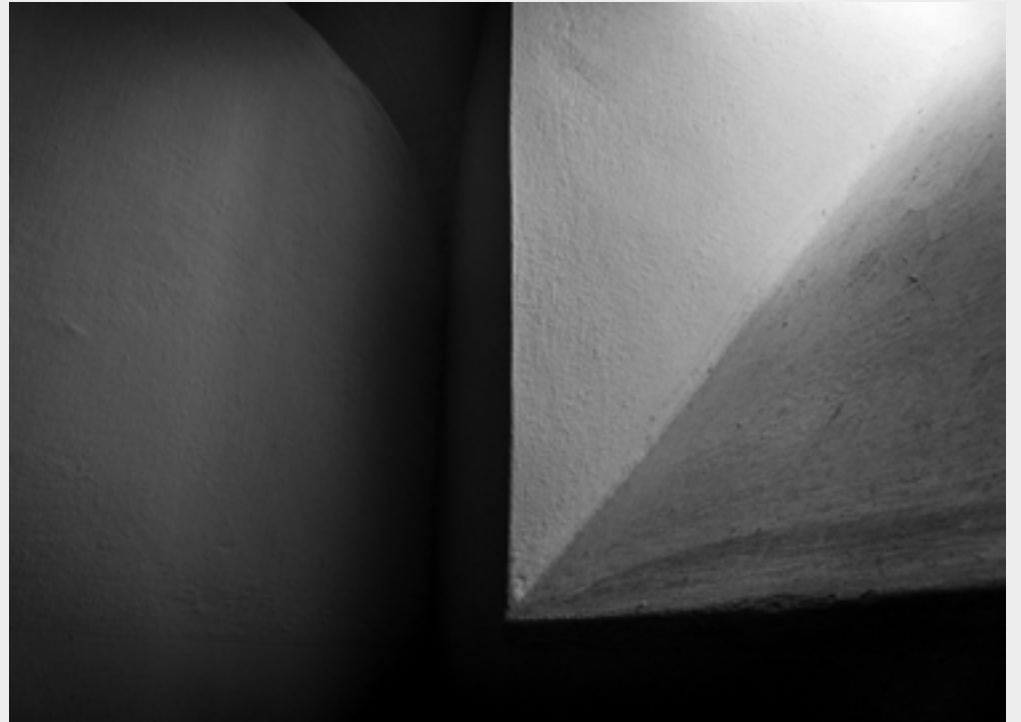
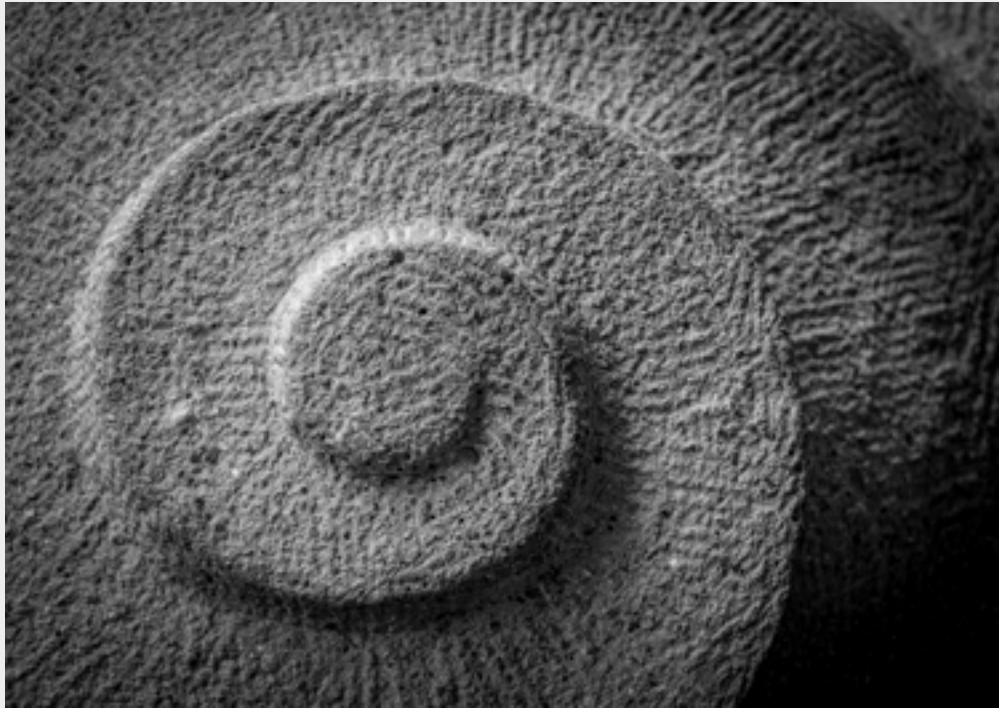
Az öt sornál hosszabb idézetek a margótól 1-1 cm-re behúzódnak, és idézőjel ez esetben is szükséges. Idézeten belüli idézet jelölése a » « jelekkel történik.

RÖVIDÍTÉSEK

c. n.	cím nélkül
é. n.	év nélkül
évf.	évfolyam
ford.	fordította
i. h.	idézett hely
ill.	1. illetve, illetőleg 2. illusztrált, illusztrálta
i. m.	idézett mű
in	-ban/-ben
l.	lásd
o.	oldal
s. a. rend.	sajtó alá rendezte, sajtó alá rendezés
sk.	és a következő
s. k.	saját kezével, saját kezűleg
skk.	és a következők
szerk.	szerkesztő, szerkesztette
ua.	ugyanaz
ui.	ugyanis
úm.	úgy mint
ún.	ügynevezett
uo.	ugyanott
uő.	ugyanő

ANGOL NYELVŰ RÖVIDLET (ABSTRACT) KÉSZÍTÉSE

Az angol rövidlet (abstract) minimum 10, maximum 15 soros. A cikk/tanulmány főszövege után illesztendő be. A rövidlet tartalmazza a cikk címének fordítását és a főbb tézisek összefoglalását.



SZERZŐINK / AUTHORS

Bácskai Károly (PhD) – evangélikus lelkész, egyetemi docens, EHE

Dienes Dénes (dr. habil.) – teológiai tanár, az SRHE Rendszeres Teológiai és Egyháztörténeti Tudományok Intézete

Hős Orsolya – lelképásztor (Felcsút), doktorandusz KRE HTK Doktori Iskola

Jasper-Makay Emese (drs.) – doktorandusz, EHE Újszövetség Tanszék

Kállay Dezső (PhD) – a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet nyugalmazott teológiai tanára, Újszövetségi Tanszék

Kormos Erik (PhD) – tanszékvezető főiskolai tanár

Kustár György (PhD) – egyetemi adjunktus, Biblikus Tudományok Intézete, SRHE

László Virgil (PhD) – adjunktus, EHE Újszövetségi Tanszék

Ledán Mundeán István (PhD) – egyetemi adjunktus, DRHE

Lészai Lehel (habil. PhD) – református lelképásztor, az Ökumené Doktori Iskola igazgatója, a BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar újszövetségi docense

Nagy József (PhD) – református lelképásztor, a PRTA Biblikus Intézetének docense

Szabados Ádám (ThM, PhD) – a Fiúság Akadémia oktatója, az Evangéliumi Fórum vezetője, a Divinity oldal szerzője

Vladár Gábor (PhD) – nyugalmazott teológiai tanár, a MRE Doktorok Kollégiuma elnöke

Várady Endre (Dr. habil.) – tanszékvezető főiskolai docens, Baptista Teológiai Akadémia, Újszövetségi Tanszék