
PÉLDABESZÉDEK

Szegedi Biblikus Konferencia

Szeged, 1997. szeptember 1—4.

Szerkesztette:

BENYIK GYÖRGY

Szeged 1998

A tanulmányokat fordították
IFJ. DR. BARTHA TIBOR, KUDRON CSABA

A borítót és a kötetet tervezte

SZŐNYI ETELKA

PROKOP PÉTER

grafikájának felhasználásával.



Szegedi Hittud. Főiskola



HF000012392

TARTALOM

Bevezető	5
WOLFGANG BEILNER: <i>Jézus példabeszédei: interpretációs megközelítések Lk 15,11–32 tükrében</i> [Wege zur Auslegung der Gleichnisse Jesu anhand von Lk 15,11–32] (Kudron Csaba fordítása)	7
JOACHIM GNILKA: <i>Jézus személye és a példabeszédek</i> [Jesu Reden in Gleichnissen] (Kudron Csaba fordítása)	21
TRAUGOTT HOLTZ: <i>Az elveszett bárányról vett példabeszéd (Mt 18,12–14/Lk 15,3–7). Jézus teljhatalma</i> [Das Gleichnis vom Verlorenen Schaf (Mt 18,12–14/Lk 15,3–7). Die Vollmacht Jesu] (Kudron Csaba fordítása)	31
RUDOLF HOPPE: <i>Példabeszéd és befogadás (Nagy vacsora/királyi menyegző példázata Jézus igehirdetésében és az evangéliumi hagyományban)</i> [Jesu Gleichnisse und Ihre Wirkungsgeschichte] (Kudron Csaba fordítása)	45
CHRISTOPH KÄHLER: <i>Egyszerűség és komplexitás kérdése a példabeszédekben (Interpretációs modellek a liberális teológiától a modern kommunikációs elméletekig)</i> [Schlichtheit und Komplexität der Gleichnisse Jesu] (Kudron Csaba fordítása)	55
KERESZTES PÁL: <i>Példabeszéd a farizeusról és a vámosról (Lk 18,9–14)</i>	69
KARL KERTELGE: <i>Jézus messiási küldetése Márk által közvetített példabeszédekének fényében</i> [Jesu im Lichte seiner Gleichnisse nach dem Markus-Evangelium] (Kudron Csaba fordítása)	73

KOZMA ZSOLT: <i>A megértés szintjei a tékozló fiú példázatában</i>	79
PETER MÜLLER: <i>Megértés az olvasás folyamatában: példabeszédek Márk 4-ben</i> [Verstehen im Prozeß des Lesens: Die Gleichnisse in Markus 4.] (Kudron Csaba fordítása)	89
PERES IMRE: <i>A tíz szűz példázata (Mt 25,1–13)</i>	105
ECKHARD RAU: <i>Jézus vitája a farizeusokkal a bűnösök megszólítása miatt (Lk</i> <i>15,11–32 és Lk 18,10–14a mint a történeti Jézus szavai)</i> [Jesu Auseinan- dersetzung mit Pharisiäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern Lk 15,11–32 und 18,10–14a als Worte des historischen Jesus] (Kudron Csaba fordítása)	119
HANS-FRIEDEMANN RICHTER: <i>Megfigyelések és mérlegelések az evangéliumok</i> <i>előtörténetével kapcsolatban</i> [Beobachtungen und Erwägungen zur Ent- stehung der Evangelien] (Kudron Csaba fordítása)	143
WALTER SCHMITHALS: <i>Példabeszédek a szinoptikus evangéliumokban</i> [Die Gleichnisreden in den Synoptischen Evangelien] (Kudron Csaba fordí- tása)	151
BENEDIKT SCHWANK: <i>Példabeszéd a szőlőskertről és a szőlőtőről szóló beszéd (Mk</i> <i>12,1–12 par és Jn 15,1–17 a 4Q500 frag. 1 jelzésű töredék fényében)</i> [Weinberggleichnis (Mk 12,1–12 parr) und Weinstockrede (Joh 15,1– 17) im Licht von 4Q500 Fragment. 1.] (Kudron Csaba fordítása)	175
SZÉCSI JÓZSEF: <i>Példabeszéd a Tenáchban a Talmudban és a Midrásban</i> (Az En- cyclopaedia Judaica Jerusalem 1972. XIII. 72–77. átdolgozása)	185
PETER WEIGANDT: <i>Jézus parabolái Márk evangélista szemszögéből</i> [Die Parabeln Jesu aus der Sicht des Evangelisten Markus] (Dr. ifj. Bartha Tibor fordí- tása)	195
Zusammenfassung	217
Névmutató	223

BEVEZETŐ

A magyar biblikum történetében először került sor a *példabeszédek* témakörének megvizsgálására tudományos konferencia keretében. Különös örömünkre szolgált, hogy ezen a rendezvényen a magyarországi egyházak felsőoktatása teljes egészében képviseltette magát.

Annak ellenére, hogy a témában klasszikusnak számító JOACHIM JEREMIAS *Jézus példázatai* című művét 1990-ben magyar nyelven is közzétette a Református Zsinati Osztály,¹ a téma tudományos átgondolására először került sor, hála többek között azoknak a német biblikusoknak, akik — tudományos missziós lehetőségnek fogva fel konferenciánkat — igen nagy számban, pontosan tizennégyen jelentek meg ezen az összejövetelen.

Mindegyik professzor egy-egy neves felsőoktatási intézmény, egyetem képviselőjében érkezett: RUDOLF HOPPE Passauból; KARL KERTELGE a Wilhelms Egyetemről, Münsterből; JOACHIM GNILKA Münchenből; CHRISTOPH KÄHLER Lipsceből; BENEDIKT SCHWANK OSB Beuronból; H.-F. RICHTER Berlinből; ECKHARD RAU Hamburgból; PETER MÜLLER Karlsruheból; PETER WEIGANDT Kassalból; WOLFGANG BEILNER Salzburgból; TRAUGOTT HOLTZ Halleből és WALTER SCHMITHALS szintén Berlinből.

¹ A fordító ismeretlen. A magyar kiadásban a jegyzetek egy részét beépítették a szövegbe, ami jelentős eltérést eredményez az eredeti műtől. Aki a pontos utalásokra kíváncsi, kérjük, nézzon utána az eredeti műben: *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1947.

A magyar kutatók tanulmányai a konferencia rövideége miatt nem hangzottak el előszóban, hanem kimondottan a kötet számára íródtak. KERESZTES PÁL (Pécs); KOZMA ZSOLT (Kolozsvár); PERES IMRE (Komárom) és SZÉCSI JÓZSEF (Budapest) előadásai jelzik, hogy az országon belül és az államhatáron kívül is élnek jelentős magyar teológusok, akiknek összefogását szeretné előmozdítani ez a konferencia.

A rendezvény keretében láthatták a látogatók ÖTVÖS LÁSZLÓ lelkész úr gyűjteményében a Magyar Bibliikum legbecselesebb előzményeit, a magyar bibliafordításokat, amelyek előtt szívélyes hangú beszélgetésbe kezdett KARL JOSEF RAUBER pápai nuncius és BÖLCSKEI GUSZTÁV, a református egyház zsinati elnöke — jelezvén, hogy az ökumenikus párbeszéd folytatható; s a jelenlévő társ egyházak professzorai hatékonyan művelték is ezt a párbeszédet a kölcsönös megbecsülés jegyében.

Reméljük, hogy ez a kötet a mintegy 120 résztvevőn túl is megismerteti a témát az egyre gyarapodó magyar teológus társadalommal, amelynek immár részét képezik nemcsak a papok és a lelkészek, hanem a teológiát végzett világiak is, akik a különböző egyházi és világi intézményekben kutatják vagy népszerűsítik a teológiát.

Sajnos, azok a tudományos viták, amelyek az előadásokat kísérték, nincsenek megírva ebben a könyvben, de a kedves olvasó talán így is vezérlő kalauzt kap Jézus példázatainak tudományos vizsgálatához és a példázatok műfajának elemzéséhez.

Kelt Szegeden, 1998. szeptemberében

Benyik György

JÉZUS PÉLDABESZÉDEI: INTERPRETÁCIÓS MEGKÖZELÍTÉSEK LK 15,11—32 TÜKRÉBEN

Érthető módon mindig is különös figyelem övezte az elsősorban a szinoptikus evangéliumok által áthagyományozott jézusi példabeszédeket. Tudományos kutatásukat az elmúlt száz évben az a szemlélet- és problémamegközelítési mód határozta meg, mely Adolf Jülicher korszakalkotó művében érvényesült először („Die Gleichnisse Jesu” — Jézus példabeszédei; 1888—1910 között). Jülicher sem áll előzmények nélkül, munkája Herder és Lessing irodalom-felfogása hatását mutatja. A példabeszéd-kutatás mintegy utolsó két évtizede, az intenzív elméleti viták és részint gyökeresen új elméletek kialakulásának kora — jelen tanulmány ezek rövid áttekintését adja. Megközelítőleg 37 szinoptikus Jézus-példabeszédből prezentációs anyagként a Lk 15,11—32-ben olvasható történetet választottuk ki. A történet egy emberről és annak két igen különböző fiáról szól.

Hol vonjuk meg az elbeszélés határait? Problematikus mindjárt a keretek kijelölése. A 11. vers csak ennyit mond: „Majd így folytatta ...”, tehát nem tartalmaz utalást az alkalmazni kívánt szövegfajta vonatkozóan. Kézenfekvő a 3. versre visszanyúlni, ott az áll: „Erre mondott nekik egy példabeszédet”. Az elveszett bárányról vett példabeszédet a Lukács-evangélium szerzője ‘parabolé’-ként határozza meg. Heininger¹ szerint Lukács ‘parabolé’-fogalma felöleli mind a mondásokat (Lk 4,23 és

A német szövegben ‘Parabel’. [A ford.]

¹ HEININGER 6.

Felhasznált irodalom: AERTS, L.: *Gottesheerrschaft als Gleichnis? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard Jüngel*. (EHS.T/403), Frankfurt/M. 1990. — ARENS, E.: *Metaphorische Erzählungen und kommunikative Handlungen Jesu. Zum Ansatz einer Gleichnistheorie*. BZ 32(1988) 52—71. — AURELIO, T.: *Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I. T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu*. (Regensburger Studien zur Theologie 8), Frankfurt/M. 1977. — BAASLAND, E.: *Zum Beispiel der Beispielerzählungen. Zur Formenlehre der Gleichnisse und zur Methodik der Gleichnisauslegung*. NT 28(1986) 193—219. — BAUDLER, G.: *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*. Stuttgart—München 1986. — BERGER, K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg 1984. — BORSCH, F. H.: *Many Things in Parables. Extravagant Stories of New Community*. Philadelphia 1988. — BUZZETTI, C.: *Per l'attu-*

5,36, Márknál ettől eltérően), mind a szűkebb értelemben vett példabeszédeket (Lk 8,4.9 mint Mk 12,41; 13,6; 15,3 és 21,20 mint Márknál), a parabolákat (Lk 18,1; 19,11; 20,9.19 mint Márknál) és az esztelen gazdagról (Lk 12,16–21), valamint a farizeusról és a vámosról (Lk 18,9–14) szóló példa-elbeszéléseket.² „Még többet mond az a tény, hogy számos szöveg esetében, melyeket szinte rutinszerűen, minden különösebb gondolkozás nélkül példabeszédnek tekintünk, nem találjuk a ‘parabolé’-megnevezést”.³ Az elveszett drachma (Lk 15,8–10) és az elveszett bárány példázatait Lukács egyértelműen párhuzamos szövegvariánsnak tartja. Vajon érvényes-e ez az általunk vizsgált példabeszédre is Lk 15,11–32-ben? Rá kell kérdeznünk továbbá a szöveg — melyet többnyire az irtalmas atyáról (‘barmherziger Vater’) avagy a tékozló fiúról

alizzazione di una parabola: la guida di due applicazioni precedenti. Un criterio e un esempio. RivBibIt XL(1992) 193–212. — CARLSTON, CH. E.: *Parable and Allegory Revisited: An Interpretive Review.* CBQ 43(1981) 228–242. — DREWERMAN, E.: *Tiefenpsychologie und Exegese.* II. kötet. *Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis.* Olten 1985. — DSCHULNIGG, P.: *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament.* Bern 1988. — DSCHULNIGG, P.: *Positionen des Gleichnisverständnisses im 20. Jahrhundert. Kurze Darstellung von fünf wichtigen Positionen der Gleichnistheorie (Jülicher, Jeremias, Weder, Arens, Harnisch).* ThZ 45(1989) 335–351. — ERLEMANN, K.: *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen.* (BWANT 126) Stuttgart 1988. FLUSSER, D.: *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus.* 1. rész. *Das Wesen der Gleichnisse.* (Judaica et Christiana 4). Bern 1981. — FRANKEMÖLLE, H.: *Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu. Historisch-kritische und pragmatische Exegese. Eine kritische Sichtung.* NTS 28(1982) 61–90. — FUSCO, V.: *Tendances récentes dans l’interprétation des paraboles. À la mémoire du Père Lyonnet.* In: *Les paraboles évangéliques. Perspectives Nouvelles.* XII. Congrès de l’ACFEB, Lyon 1987, szerk. Jean Delorme (LeDIV 135) Paris 1989. — HARNISCH, W. (szerk.): *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte.* (WdF 366) Darmstadt 1982. — HARNISCH, W. (szerk.): *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft.* (WdF 575) Darmstadt 1982. — HARNISCH, W.: *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung.* (UTB 1343) 2. kiadás. Göttingen 1990. — HEININGER, B.: *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas.* (NTA NF24) Münster 1991. — JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisreden Jesu.* (két rész 1. kötetben) Darmstadt 1963. — KÄHLER, CHR.: *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu.* (WUNT 78) Tübingen 1995. — KJÄRGAARD, M. S.: *Metaphor and Parable. A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors.* (ATHd 20) Leiden 1986. — KLAUCK, H.-J.: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.* (NTA NF13) 2. kiadás. Münster 1978. — KÜMMEL, W. G.: *Jesusforschung seit 1981. IV. Gleichnisse.* ThR 56(1991) 27–53. — LINNEMANN, E.: *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung.* 7. kiadás. Göttingen 1978. — RAU, E.: *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu.* Göttingen 1990. — SCHRAMM, T.—LÖWENSTEIN, K.: *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu.* Göttingen 1986. — SIDER, J. W.: *Proportional Analogy in the Gospel Parables.* NTS 31 (1985) 1–23. — WEDER, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen.* (FRLANT 120) Göttingen 1978. — ZYMER, R.: *Uneigentlichkeit: Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel.* Paderborn 1991.

² HEININGER 6, amint azt az 1. lábjegyzet mutatja, Jülicher óta kellő figyelmet szenteltek a gazdag jelentéstartománynak.

³ HEININGER 6: Lk 7,41–43; 10,30–37; 11,5–8; 14,28–32; 15,11–32; 16,1–8.19–31; 17,7–10!

(a német fordításban ‘verlorenen’ = elveszett) szóló példabeszédnek neveznek — célvonatkozásaira is, de erről később. Eredetinek tekinthető-e vajon a Lk 15,1–2-ben közölt situációleírás: a farizeusok és az írástudók méltatlankodnak amiatt, hogy Jézus lehajol a vámosokhoz és a bűnösökhöz, sőt együtt étkezik velük?

Itt ismét beleütközünk a kezdeti kérdésbe: originálisan egyetlen egységet képezett-e Lk 15,11–32 szövege, vagy inkább az eredetileg kizárólag a ‘tékozló fiúról’ szóló példabeszédhez (15,11–24) csatolt későbbi kiegészítést lássunk 15,25–32-ben? Esetleg rekonstruálhatunk-e 15,11–24-ből egy megelőző alapszöveg-változatot: 15,11–17.20. 22f.24c?⁴ S képezheti-e ilyen diakron vizsgálat a példabeszéd tényszerű értelmezésének alapját?

A kutatástörténetet a legújabb időkben, szűkszavúan vagy részletezve, több oldalról is bemutatták,⁵ tanulmányunk szempontjából elégségesnek tűnik rövidre fogott összegzésük. Közismert tény, hogy Jülicher saját elméletét a 19. század végéig burjánzó allegorikus példabeszéd-értelmezéssel szembefordulva fejtette ki. Arisztotelészre és a retorikára támaszkodva a ‘példabeszédek’ négy típusát kategorizálta (a mondasoktól itt eltekintve): 1, a példabeszéd, mely általános tény-tartalmat közöl; 2, a parabola, mely önmagában álló, egyedi esetet ad elő; 3, példa-elbeszélés és 4, az allegória. A kidolgozás folyamán hasonlat és metafora megkülönböztetése alapvető jelentőséggel bírt. A hasonlatot a nyomatékos azonosító jegy („mint ...”) választja el a metaforától. A határ mindkét irányból képlékeny, lehetséges a metafora levezetése a hasonlatból és lehetséges a hasonlat azonosítása a metaforikus beszéd egy nyomatékosított változatával. Jülicher felfogásában allegória és példabeszéd lényegileg különböznek egymástól. A ‘tisza’ példabeszédet egy konkrét-képi (Bildhafte) és egy absztrakt-fogalmi (Sachhafte) összetevőből eredő egységnek látja, a kettő közös alapja az ún. tertium comparationis. A példabeszéd esetében tehát ezt az egyetlen vonatkoztatási pontot kell megtalálnunk. Nem így az allegóriánál. Egy tipikusnak vett, ‘tisza’ allegóriában alapvetően a szöveg minden egyes pontja egyenértékű, vagyis az allegórián belül metaforák / hasonlatok sokaságával kell számolnunk. Az így tételzett allegóriát Jülicher mesterséges kommunikációs alakzatnak tekintette, mely el-leplez és befogadójában beavatottság-érzést ébreszteni hivatott — ezt pedig idegennek vélte Jézustól. Következésképpen Jézus történeti személyét keresve Jülicher meg akarta tisztítani az újszövetségi példabeszédeket az allegorikus értelmezéstől, illetve az allegorikus vonásoktól, vagy ha ez lehetetlennek bizonyult, kétségbe vonta az adott szöveg jézusi szerzőségét. Munkája során figyelemmel kellett lennie egyfajta kettősségre is: a genuin, tehát keletkezése pillanatában annak szánt allegóriák mellett vannak allegorizáló szövegek is, melyek nem allegóriaként gondolt szövegekhez allegorikus értelmezést kapcsolnak.

Az itt vázolt jülicheri alapállás hosszú ideig egyeduralkodó volt az exegetika területén és hatott az irodalomtudományra, valamint a nyelvészetre is. Itt kell említenünk

⁴ HEININGER 164, és megelőzően.

⁵ ARENS 54–62, DSCHULNIGG 1989, FUSCO 19–60, KJÄRGAARD 133–197, KLAUCK 4–29, RAU 56.61–72, WEDER 11–57.97f.

C. H. Dodd fontos hozzájárulását, aki a példabeszédek kontextusának feltárását meghatározó jellegű feladat. Jülicher kiindulópontja érthető módon rendkívül absztrakt tartalmi meghatározásokat eredményezett. Jézus azonban kétségtől működése átfigó horizontjába állította példabeszédeit. Elsősorban Máté az, aki a mennyek ill. az Isten országáról szóló példázatokként határozza meg a példabeszédek egész sorát. Innen Dodd és a későbbi kutatók jelentős részének indíttatása arra, hogy Jézus példabeszédeit egyetemlegesen Isten országáról szóló példázatoknak tekintsék.

Hermeneutikai és nyelvészeti megfontolások mintegy 30 évvel ezelőtt új fejezetet nyitottak a kutatástörténetben, és ebben a fordulatban döntő szerepet játszott a metafora jelenségének új, a retorikai tradícióval szakító megközelítése. A metaforát már nem megvilágító és demonstrációs anyagként értik, hanem lefordíthatatlan, bizonyos jelenségeket vallási nyelven leíró formának, ahol a poetikum szolgál analógiaként. Más szavakkal: elvileg is lehetetlen egy metaforikus nyelvet jelentésazonosan egy nem-metaforikus nyelvre fordítani. A példabeszédekre alkalmazva ez azt jelenti, hogy Jézus példabeszéd-kijelentésének vélhetően központi, sőt egyetlen(?) tárgyáról, Isten országáról nem is beszélhetünk másként — mint példázatban, metaforikusan. A metaforikus nyelv sajátossága: kijelentések váratlan alkalmazásával gyökeresen új meg-látásokat képes közvetíteni. Ezt a momentumot emeli ki T. Aurelio, ⁶ miközben felhasználja Ramsey ‘disclosure’ (feltárlkozás)-elméletét. Ilyen ‘disclosure’ a ‘milyen igaz!’-élmény (Aha-Erlebnis), minek során előre nem sejtett tartalom tárul fel. Jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé sem a fentiekben jelzett fejlődés részletes elemzését, sem az egyre fontosabbá váló szövegpragmatikai kutatások bemutatását a példabeszédekkel kapcsolatban. ⁷ Ám erről az oldalról is igazolódni látszik, hogy a példabeszédek csak nagyon kevésbé lehet — ha egyáltalán — funkciójuk alapján demonstrációs anyagnak („példa”) tekinteni, sokkal inkább potenciális magatartásmin-tákról van szó esetükben.

A jülicheri alapálláshoz képest egyre erőteljesebb az elmozdulás egy olyan Jézus-kép irányában, ahol Jézus zsidóként gondolkodik és beszél. Az újszövetségi példabeszéd-szövegek, amennyiben Jézusra mennek vissza, bizonyosan a ‘masal’ fogalmából értelmezhetőek. A masal egyszerre jelenti az „egyszerű hasonlatot, a bevezetett példaszöveget, a parabolát éppúgy, mint a tanító mesét, az allegóriát, a szimbólumot, a közmondást és a szentenciát, amellet apokaliptikus kinyilatkoztatás-beszédet, rejtélyes mondást, felvett nevet, motívumot, megokolást, ön-igazolást és még sok egyebet”. ⁸ Azonban az adott masal-szöveg konkrét mibenlétére vonatkozó nyelvészeti kérdésfeltevést nem válaszolja meg az egyszerű felsorolás, ellenkezőleg, a problematika csak összetettebbé vált. A határok sokszor elmosódtak, a leírt kategóriák ritkán fedik tökéletesen a valóságot. Korán feltűnt, hogy gyakran képtelenség egyetlen tertium comparationis felmutatása. Az elrejtett kincs példázatában (Mt 13,44) például mi a közös alapgondolat: az érték, az öröm vagy mindennek odaadása? Régóta ismert

⁶ Lásd 1. lábjegyzet.

⁷ FRANKEMÖLLE és mások.

⁸ ZYMER 122f hivatkozással J. JEREMIASra: *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1965, 16. o.

továbbá, hogy a példabeszéd-irodalomban vannak bizonyos állandó metaforák, így a király vagy az atya mint Isten, a szolga mint próféta, a szőlő mint Izrael etc., hogy csak a legtipikusabb példákat említsük. Mindezen mérlegelések nem kisebbítik Jülicher módszerének heurisztikus értékét, de kimutatják róla, hogy fogalmi apparátusa nem megfelelő Jézus újszövetségi példabeszédeinek fenomenológiai leírására és értelmezésére.

A Jézus példabeszédein átütő zsidó jelleg elkerülhetetlenné teszi a kutatást összehasonlítható szövegek után. A kérdés alapos vizsgálatát adja Westermann „Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament”⁹ (Hasonlatok és példabeszédek az Ó- és az Újszövetségben) c. művében. Flusser¹⁰ bizonyítottan vélte: „Mint ahogy arról mindenki könnyen meggyőződhet, sokkal inkább Jézus példabeszédei képezik a rendkívül elterjedt rabbinikus példázatok egyik leágazását, mint megfordítva ... Mind a jézusi, mind a korabeli rabbinikus példabeszédek központi témája az emberi élet, az Istent előlegző emberi cselekvés szakrális értelmezése ... Mint Jézus majd minden példázata, úgy a klasszikus rabbinikus példabeszédek is egy általános érvényű morális tanítás középpontjába tartanak”.¹¹ Azt a tényt, hogy a rabbinikus példázatokkal ellentétben Jézus ritkán idézi az Ószövetséget, Flusser a célcsoport — „egyszerű, tanulatlan nép” — jellegével magyarázza (28. o.). „A művelt közönség értette Jézus tudós utalásait és célzásait is” (ugyanott). Bár támadják Flusser kezdeményezését a következetes módszer hiánya miatt és azért, mert „önkéntelenül elszigeteli szerzőjüktől Jézus példabeszédeit”; másrészt megkérdőjelezi a gondolatmenetét determináló Jézus-kép helyességét,¹² ám mégis, az általa felvetett problémák mellett a későbbiekben sem lehet egyszerűen elmenni.¹³

Kérdéses: vállalkozhatunk-e a dolgok jelen állásának értékelésére anélkül, hogy az eltérően orientálódó elméletek valamelyike mellett elköteleznénk magunkat? Természetesen csak szubjektív állásfoglalásról lehet szó. A régi kiinduláspontok és problémameglátások továbbra is érvényesek. Ezek részint bázisismereteket tartalmaznak (hasonlat, metafora, allegória stb.).¹⁴ Kétségtől eltekintve elmélyült és kibővült bizonyosságunk a bázisismeretek funkcionalitásáról. Vitathatatlan, és egyre szélesedő körökben hat Paul Ricoeur felismerése, miszerint a metafora a mondat szintjén történik. Az irodalmi interpretációk felől érkező nyelvészeti impulzusok jelentős ösztönzést adnak az újszövetségi példabeszédek megértéséhez. A parabola ‘elbeszélő-metafora’-ként¹⁵

⁹ WESTERMANN, C.: *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*. Stuttgart 1984.

¹⁰ Lásd 1. lábjegyzet.

¹¹ FLUSSER, 19.21.26.

¹² KÜMMEL, 30.

¹³ Lásd még DSCHULNIGG, KÜMMEL, 51 kritikájával szemben.

¹⁴ A példa-elbeszélés kérdését itt figyelmen kívül hagyjuk.

¹⁵ Vö. ZYMNER, 24–30, JÜNGELTŐL 1962: *Gleichnisreden als Sprachereignisse*; RICOEUR 175a: „A parabola, számomra úgy tűnik, egy narratív forma és metaforikus folyamat összekapcsolása”; 28 megjegyzése Ricoeur ellenében: természetesen az evangéliumok minden parabolája esetében parabolák szisztematikusan rendezett és ezért metaforizáló hálójáról van szó!

[Erzählmetapher] történő értelmezése nem lehet kizárólagos, de bizonyos előbbre visz. Hermeneutikai kérdésfeltevés és szövegpragmatika kölcsönösen kiegészítik egymást. A jézusi példázatok zsidó eredete egyenesen szükségszerűvé teszi a szövegpragmatikai vizsgálatot.¹⁶ A szövegpragmatika szükségszerűségének belátásával — az ebből adódó következmények mellett — más természetű tények is összefüggésben állnak. Ilyen többek között a példabeszédek pszichológiai, pszichoterapeutikus célú alkalmazásának kérdése. A példabeszédek didaktikus funkciója nem pusztán megkérdőjeleződik erről az oldalról (erről is),¹⁷ hanem hangsúlyozottá válik a metaforikus nyelvterapikus teljesítménye.¹⁸

Amilyen megkerülhetetlen ma a szövegpragmatikai kérdéskomplexum, olyan szembeszökő éppen ezért a példabeszédekkel kapcsolatban — tekintsük őket bár metaforikus beszéd gyanánt —, hogy lényegi vonásuk a tárgyi tartalom közvetítése, ha gyakorlati céllal is. A magatartási szabályt egyenesen a példabeszéd alapozza meg. Ennyiben a példabeszéd, mint didaktikai eszköz hagyományos felfogása nem száműzetett, ellenkezőleg, most szilárdult meg igazán. Harnisch és Aurelio¹⁹ érvei a példabeszédek argumentatív jellege ellen egyoldalúnak, illetve ismételt az interpretáció 'dogmatikus' premisszáival adotttnak tűnnek.

A jézusi példázatok szokatlan, sőt botrányos vonásainak eddig is kellő figyelmet szenteltek.²⁰ Jülicher véleményével ellentétben kifejezetten ezek a részletek fontos

¹⁶ Természetesen túl általánosított FRANKEMÖLLE 64f öt tétele BREUER alapján; helyes az utalás FRANKEMÖLLE 65-ben PLATÓN beszédeire, mint cselekvésre; idevág FRANKEMÖLLE 70: „Egy kisebb egységet/perikópát csak a körülölelő nagyobb egység [Lukács evangéliuma mint makroszöveg] elemeként lehet pragmatikailag és kommunikációelméletileg értékelni”. FRANKEMÖLLE 82: „Az idők jele, legalábbis minden erre utal, hogy [újból] felfedezik az 'összes teológiai tudományág gyakorlati vonatkozását'”. Vö. ARENS pragmatikus példabeszéd-elméletét, ARENS 63–70: „A példabeszédek, mint Jézus kommunikatív aktusai; bennük kristályosodik ki 'narratív-teológiája'”, mely Arens szerint az Istenről szóló keresztény beszéd par excellence paradigmatis megtestesülése (63). 66. o.: „A történeti közelítésű példabeszéd-elméletek ... a szerző és a tárgyi tartalom viszonyára koncentrálnak; az egzisztenciálisan orientált példabeszéd-elméletek ... egyoldalúan a hallgató és a tárgyi tartalom viszonyát hangsúlyozzák; a nyelvészeti-irodalomtudományi példabeszéd-elméletek ... és a metaforaelméleti kezdeményezések esetében ... elsődlegesen a szövegről, mint szövegről van szó. A három dimenziót egymáshoz közelíteni, ez a pragmatikus példabeszéd-elmélet fő törekvése ...”. „Ami a példabeszédek jellegét illeti, itt az 'argumentatív' és az 'analogikus' pozíciók állnak egymással szemben” (68. o.). Vö. BAASLAND, 214–217: helytálló utalása, hogy JÜLICHER is kiemelt „pragmatikus–funkcionális” aspektusokat, az adott oldalakon a „hivatkozások struktúrájáról (a befogadásról)” általában.

¹⁷ DREWERMANN 721.

¹⁸ ... és támadja Kähler 49–56.62f, pozitív kritika mindenekelőtt DREWERMANN az álomfunkcióra és az ezzel összefüggő jelenségekkel kapcsolatban, 725–732. Utalás a tudattalan kommunikációra DREWERMANN 715; vö. még RAU 102: „A példabeszédek a gyakorlatra irányulnak, az életvitelre akarnak hatni”.

¹⁹ AURELIO 109–113.

²⁰ Vö. még BORSCH és SCHRAMM–LÖWENSTEIN.

innovatív olvasási utasításokat hordoznak. A példabeszédek metaforikus felfogása most, ebből az irányból válik igazán elfogadhatóvá.²¹

A kérdés kérdés marad: tekinthetjük-e a szinoptikus Jézus-példázatok kizárólagos jeltárgyának [Bildempfänger] Isten országát?²² Szükséges és helyes, hogy kutassuk a példázat-kijelentések bekapcsolódását a Jézus-hagyomány egészébe.²³ Továbbra is vizsgálendő a tradíció és a redakció (így a lukácsi) viszonya.²⁴

Amennyiben komolyan vesszük a példabeszédek 'metaforikus beszéd'-jellegét, úgy eltűnik a határ a szó szoros értelmében vett 'beszéd' és a szó szoros értelmében 'nem-beszéd' között.²⁵ A metaforikus beszéddel kapcsolatban Berger²⁶ nagyjából a következőképpen foglalja össze véleményét: Weinrich óta megkülönböztetünk jelhordozót [Bildspender] és jeltárgyat; az arisztotelészi szubsztitúciós elméletet felváltja az interakció-elmélet; a metafora nem a szó szoros értelmében nem-beszédként, hanem a szó szoros értelmében vett beszéd különös eseteként tételeződik; a valóság konstituálásának folyamatában a metaforák nyelvi eseménnyé válnak; a metaforák átjárnak egy történetet és sajátos hatás(történet)ük van. Berger²⁷ kitart amellett, hogy a hasonlattal ellentétben a metaforához nincs olvasási utasítás, hangsúlyozva, hogy a metafora esetében a hatás a (relatív) 'új-ság'-jelleg függvénye és mint olyan, a metafora ténylegesen jól fordítható, amennyiben nem akarjuk egyfajta szemantikai irracionalizmus malmára hajtani a vizet. A metafora nem a valóságot transzcendentáló összefüggéseket vázol fel — mondja Berger —, a nyelvi történés nem tárgyszerű történés [Sachgeschehen]. Mindezt arra a következtetésre jut, hogy a konkrét képi- és az elvont tárgyi-összetevő megkülönböztetése elvi szempontból fenntartandó, mivel a használt nyelv metaforikus, egyben analogikus jellegű. Tapasztalás mellé egyenrangúként lép a nyelv, mely nem viseli magán a fordíthatatlanság bélyegét.²⁸ A metaforák egy nyitott kimenetelű nyelvi játék részei, vallja Berger, és ezzel elutasítja az *egyetlen* tertium comparationis gondolatát, egyben szükségesnek tartja a korabeli potenciális metaforamezők vallástörténeti feldolgozását. Tökéletesen egybecseng ezzel az, amit másutt a „mérés metafora által nyert nyelvi tér”²⁹-nek neveznek. Figyelemre méltó, hogy a retorikai tradícióval ellentétben Arisztotelész a hasonlatot a metafora, mint nyelvi forma

²¹ Vö. pld. AURELIO 98—100.104; valószínűleg igaza van abban, hogy a megszokottól eltérő nem lehet a parabola lényege.

²² Nyilvánvalóan így DSCHULNIGG 580ff; 584; 586.

²³ Ismét DSCHULNIGG!

²⁴ DSCHULNIGG 603—610 és HEININGER 165f példaként.

²⁵ Vö. WEDER 63—67, ill. ZYMNER 62.

²⁶ BERGER 31—36.

²⁷ Lásd 1. lábjegyzet.

²⁸ Így WEDER 72.

²⁹ HARNISCH 1990, 125.

aleseteként határozta meg,³⁰ vagyis nála nem lerövidített hasonlat a metafora, hanem a kibővített metafora lesz hasonlattá.

Már a kutatástörténet említésekor röviden felvetettük: az interpretáció végső soron és elsősorban az interpretáló személyről vall. Az eddig körvonalazott különböző nézetek és elméletek ellentétei és egyoldalúságai is ezt a megfigyelést támasztják alá. A szöveg, mint kommunikációs folyamat szükségszerűen előtérbe teszi az interpretátort, nyitva áll irányában és funkcióját csak az értelmező személyében teljesíti be. Ezzel együtt adott azonban az a lehetőség is, hogy a szöveg befogadója abban önmagát fedezi fel.³¹

A teológust mindezen kérdések közül mindenekelőtt az foglalkoztatja, lehetséges-e a szinoptikus Jézus-példabeszédekből teológiai vonatkozású belátásra jutni. Vizsgálódása közben a teológus hajlamos a rendszerképzésre és egyúttal a redukcióra. Igaz ez például ott, ahol a példabeszédekben élő Isten-képiségre kérdeznek rá,³² és másutt, amikor „Jézus elbeszélő életművét” mint a „hithez vezető utat” fogják fel.³³ Baudler számára ‘abba’ és ‘pneuma’ (szinkron) strukturális elemek a ‘fiú’ Jézus példabeszéd-korpuszában, egyben gondolati—érzelmi életének gyújtópontjai.³⁴

Pál tanácsa mit sem veszített aktualitásából: „Vizsgáljatok felül mindent, a jót tartsátok meg!” (1Tesz 5,21) Maximája érvényes esetünkben is.

1 Lk 15,11—32 — Gondolatok a példabeszéddel kapcsolatban

Nem kívánjuk e sokat tárgyalt és részben talán kiüresített szöveg részletező exegézisét adni. Néhány olyan jelenségre szeretnénk a figyelmet felhívni, melyek levezethetőnek tűnnek a szinoptikus példabeszédek értelmezésének vázolt aktuális helyzetéből.

Mint már említettük, ma is vitatott e szövegrészlet egységességének/nem-egységességének kérdése.³⁵ Az „irgalmas atyáról és tékozló fiáról szóló példabeszéd” (11—24.v.), illetve egy ezt megelőző változatnak (nagyjából 11—17.20.22f.24c) strukturális behatárolása segít abban, hogy rávilágítsunk a ‘példabeszéd’ adott értékorientációjára (általános érvennyel, nem egy meghatározott példabeszéd-elmélet keretei között). Rálelünk-e közben a történetileg érvényes tárgyi tartalomra — Jézustól a jézusi anyag hagyományozástörténetén át az evangéliumi íróig húzódó útra — nos, ez to-

³⁰ HARNISCH 1990, 135.

³¹ Vö. még FRANKEMÖLLE 78—80.

³² ERLEMANN 30—32.34f.

³³ BAUDLER.

³⁴ BAUDLER 255—295; valamint KÜMMEL 47, ahol Jézus Isten országáról szóló igehirdetésének futurikus jellege teljesen elvész, s „a jézusi igehirdetésben nincs jelen az az embert átható Isten-Lélek elképzelése ebben a konkrét formában”, továbbá: fenntartással kell kezelni a jézusi példabeszédek életrajzi besorolásának kísérletét.

³⁵ Vö. HEININGER 146—163, kontra WEDER 252f., ill. HARNISCH 1990, 23.28?

vábbra is megválaszolhatatlan marad. Valószínűleg helytálló Berger véleménye, miszerint Jézus autentikus és nem-autentikus szavainak szétválasztása elvileg is lehetetlen vállalkozás.³⁶

Következzék ezen megfontolások után a szövegrészlet első fele. Felmerül a realiak kérdése. A családfő 'anyagi létalapjának' [biosz] felosztása még életében milyen jogi keretek között gondolható el, illetve mi erről a szövegrészlet tanúsága? A történet szerint a fiatalabb fiú azonnal rendelkezik a ráeső örökségrész felett, azt nem tudjuk, pénzben vagy földben kapja-e meg járandóságát. A végrendeletet és a jogi értelemben vett ajándékozást, mint magyarázatot már eleve ki kell zárjuk: a végrendelet az örökségrész feletti rendelkezés azonnali joga nélkül tesz várományossá; az ajándékozás esetében szintén csak az örökhagyó halála után háramlik át a rendelkezési jog.³⁷ Felvetődik a vagyonekülönítés lehetősége.³⁸ További elemzést igényel, hogy a szöveg második fele megengedi-e a Daube, Pöhlmann és Harnisch által képviselt álláspontot, jelesül a vagyonekülönítés egyoldalú, csak a fiatalabb testvért érintő voltát?³⁹ A következő kérdés a fiatalabb fiú vétkességének szól, lásd ennek kifejezett megvallását 15,18-ban. A kivándorlás egy távoli országba önmagában véve érthető lépés, tekintve Palesztina túlnépesedését és az ebből fakadó kényszert az elvándorlásra.⁴⁰ A vétek nyilvánvalóan csak az apa nyugodt öregkorához szükséges vagyon eltékozlásában állhat (így interpretálja ezt a második rész 15,30-ban: „aki vagyonodat rossz nőkre pazarolta”). A példázatszöveg első része különös megjegyzést hoz a 16. versben: miért nem vesz a sertéspásztor magának a sertések eledeléből, mikor éhségét azzal szeretne volna csillapítani? Problematikus, vajon megérthetjük-e vagy sem az apa cselekedetének mozgatórugóit? Igenlés és tagadás egyaránt lehetséges. A szöveg szerint a fiatalabb fiú számára váratlan apja magatartása, csak egy fizetett béres helyzetét reméli elnyerni (19. vers). De nem mondja-e rólunk, gonoszokról, Jézus, hogy mi is jót adunk gyermekeinknek (lásd Mt 7,11/Lk 11,13)? Az apa reakcióját a bibliai tradíció alapozza meg.⁴¹ Ezen a ponton világosan megmutatkozik, milyen nehéz a szövegutalásokból objektíve és definitíve elkülönítenünk a metaforikus parabola-szövegezt és a példaelbeszélést (ez utóbbit mind a demonstráció: így cselekszik egy igaz apa; mind a példakép⁴² jelentésében felfogva). A 20. vers segíthet ugyan némileg a kérdés megválaszolásában, itt ez áll: „megesett rajta a szíve” — különösen, ha a görög kifejezést szószé-

³⁶ BERGER, K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums — Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen—Basel 1994, 12.

³⁷ HEININGER 156f.

³⁸ Vö. HEININGER 157, 32. lábjegyzet; DAUBE, ill. PÖHLMANN: utalás Sir 33,20–24; esetleg Tób 8,19–21; Ter 25,5f is.

³⁹ HEININGER 157, 35. lábjegyzet, aki más véleményen van.

⁴⁰ A számítások szerint a mediterrán térség, ill. a Római Birodalom korabeli zsidó népességének csak mintegy 10%-a élt Palesztinában.

⁴¹ HEININGER 160 Tób 10–11-re utal, közelebbről Tób 10,7-re; 11,15.17-re, továbbá Ter 45,14f; Ter 41,42; 1Mak 6,14f; Esz 3,10.

⁴² Vö. BAASLAND 194–200.

rintiségében tekintjük: ‘esplagchnisthé’, körülbelül annyit tesz, mint ‘görcsbe rándult szíve’. A hangsúly tehát az érzelmeken, s nem az akarati cselekvésen van.

Lehetünk-e kellőképpen objektívek a szövegrész lényegi sajátosságainak meghatározásakor? Metaforikus nyelven szól-e hozzánk? Látszólag ellene mond 15,18: a fiatalabb fiú nem csak az apja ellen, hanem az „ég ellen” is vétkezett. Ezzel ugyanis Isten egyértelműen a szövegvilág elemévé vált (Isten—ég megfeleltetés!), az állandó Atya—Isten metaforikus azonosítás tehát e konkrét példabeszéd esetében szövegen belüli ellentmondáshoz vezetne. Az értelmezések ezt nem veszik mindig figyelembe. Alkalmasint az itt elmondottak nem zárják ki, hogy a folyamategész ne lehetne mégis Istenre irányuló metaforikus beszéd, és pedig nem az atya-Isten állandósult kapcsolat izolálásának művelete felől, hanem a már említett Jézus-logion értelmében, egyfajta Istenről szóló világi beszédként: ha az emberek között lehetséges, sőt természetes ilyen magatartás, mennyivel inkább az annál az Istennél, akivel szemben a fiatalabb fiú is vétett, aki ellen vétkezett?

Mi a szövegrészlet által akart cél? Istenről szól-e, s imígyen a bűnösök bátorításáról, esetleg azon emberek ellen érvel-e, akik a lukácsi szövegben (15,1f) megütköznek Jézus magatartásán a bűnösként megbélyegzett személyekkel fenntartott kapcsolatban mutatott jézusi magatartáson? A feltárt sajátosságok alapján a legkézenfekvőbb következtetésnek az látszik, hogy ezek az eltérő válaszok nem egymást kizáró alternatívák, hanem felénk nyitott, lehetséges valóságok, ahol végső soron a szöveg mindenkor befogadójától függ, mit tapasztal meg benne feltárásként, mint disclosure-t, mint egy ‘milyen igaz!’-élményt.

A második részről. Súlyos és véleményem szerint máig nem cáfolt meggondolás szól az összes diakron kísérlet ellen, melyek vitatják a második rész eredetiségét. Miért szerepel akkor két fiú 15,11-ben? Szükségszerűen önkényes marad minden más, ezt helyettesítő bevezetés. Egy ‘háromszögtörténet’ adja az alapstruktúrát — s ez érvényes a példabeszéd mai értelmezői közül sokaknál —, ahol a lukácsi szöveg szinkronicitása felől közelítik a történetet, amely persze nagyon is szembeszököően kizárólag férfiakra szól. Néhányan meg is említik ezt a körülményt. Az egységesség, ill. a kiegészítés hipotéziseinek megítéléséhez nem használhatjuk fel a szó szerinti egyezést 15,24a és 15,32b között. Szinte felesleges említenünk, hogy a példabeszédek az elbeszélés folyamán gyakran élnek az ismétlés eszközével (lásd az első részben a fiatalabb fiú szándékának megfogalmazását és ennek véghezvitelét, 15,18f. és 15,21; meg kell azonban jegyezzük, hogy csak a leggondosabb kéziratok hozzák a fiatalabb testvér által következményként gondolt béres-sorsot). A szövegegész egységes időterében az elveszett visszanyeréséből eredő haszon kétszeres az apa számára (gondoljunk csak a nyitott befejezésre!): a második összetevő pragmatikus, ez hivatott az apa magatartásmintája szerint alakítani az idősebb fiú cselekvését — vagyis a potenciális olvasóét, akit a szöveg egészének logikája az idősebb fiúval önazonosnak állít be.

Mindettől függetlenül a második rész kíméletlenül leplezi le a tipikusan ‘derék’ emberek tipikus tulajdonságait. Az idősebb fiú nagyon is tisztán látja a fiatalabb szegényét, lehetőség szerint ki is színezi kissé tetteit. Érthető, s a tapasztalati tudás által igazolt hangsúlyozott különállása fiatalabb testvérétől az „ez a fiad” — kijelentésében (15,30); érthető az idősebb fiúval szemben elkövetett apai hálátlanság fel-

hánytorgatása és érthető annak öndicsérete, aki annyi sok év alattszolgálata közben egyszer sem szegte meg az atya parancsait (15,29). A második rész dinamizmusa nyilvánul meg abban, hogy az apa szót sem veszteget ezekre a negatívumokra és csak a 15,32b-ben kitűzött pragmatikus cél megvalósítása érdekében érvel, miszerint vigadni és örülni illik, ha ilyen esemény következik be (15,32a). Amikor érveit olvassuk: „Fiam”, „te mindig itt vagy velem”, „mindenem a tied” — különféle gondolataink támadhatnak. Ha igaz, amit az idősebb fiatalabb testvéréről mond, elfogadhatja-e egyáltalán az idősebb fivér egy ilyen helyzetbe-lépés lehetőségét? Kérdéses, hogy az adott jogrendhez hozzáilleszthető-e a „mindenem a tied” kijelentése? A példabeszéd szövegének egészéből kitűnik, a fiatalabb fiú megkapta örökrészét. Már csak egyetlen örökös van a színen, ezen nem változtat az apa rendelkezési joga sem, miként kitűnik ez konkrét viselkedéséből fiatalabb fiával szemben. Másrészről elutasíthatja-e az idősebb fivér, miután az apa kérlelve „Fiam”-ként szólította meg, azt az evidenciát, hogy a fiatalabb fiú a dolgok állása szerint nem egyszerűen „ez a fiad”, hanem saját testvéröccse?

Természetesen az első részről mondottakat a második részre is ki kell terjesztenünk, ha következtetések akarunk maradni. Az ‘apa’ nem lehet közvetlenül Isten-metaphora, az ábrázolt folyamat annál inkább. A második rész gyakorlati célkitűzése aligha vitatható: az idősebb fiú által reprezentált ‘az ember’-nek a lezáratlan befejezés szituációjában döntenie kell, elmegy-e az ünnepre, vagy daczból kívül marad. A második rész „illik”-je a 32. versben a kívánt magatartásváltás irányába mozdítja az idősebb fiút. Ennyiben az evilági-apa tulajdonképpen magától értetődő magatartása motiválni szánt az idősebb fiú cselekvését, és ezzel együtt a feltételezendő metaforikus értelemben az emberi cselekvést Isten parancsainak követésére. A történet mindkét része az istenképiségre — lényegét tekintve — méltó atya alakját rajzolja meg. Ugyanakkor tagadhatatlanul kifogásolható vonások is hozzátartoznak jellemrajzához. Eljárását, amikor elsiklik fia szemrehányásai felett, bajosan tarthatjuk pszichológiailag helyes, pedagógiaiilag felelős magatartásnak. A történetben semmi sem utal arra, hogy az idősebb fivérnek ‘objektív’ értelemben ne lenne igaza. Sőt, apja megélhetéséhez szükséges anyagiak eltékozlásának mikéntjéről mondott szavait az első rész igazolja, ‘értelmetlenül’ — (asótós) olvasható 15,13-ban. Ezen túlmenően a történet két részének morális mondanivalója egyenesen az idősebb fiú haragjának ‘objektív’ jogosultsága mellett szól: hiszen a fiatalabb fiú elveszett, sőt halott volt (a fordított sorrend csökkenti a ‘halott’-lét metafizikai jellegét a realitás síkján). Ezzel, úgy tűnik, ismét elérkeztünk a szöveg egyik leginkább figyelemreméltó csattanójához: a metaforikusan értendő példázategészben a megnyerő tulajdonságokkal rendelkező apa *azzal* a korlátozással együtt válik Isten-metáforává, hogy ‘objektíve’ kritizálható. Egy apának jogában áll hibákat elkövetni. S ily módon nem válik-e disclosure-ré, Isten és a felfoghatatlan isteni cselekvés irányába megnyíló feltárássá? Elég itt egyedül Mt 5,45-re utalnunk: „... aki felkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is”.

Összegezve: szövegünk egészében parabola-e, vagy inkább példabeszéd? Példa-elbeszélés vagy inkább allegória? Nehezen tagadható, ilyen formális megközelítésben a válaszok mindegyike mellett találunk érveket a szövegben. De miért ne mondhat-

nánk egyszerűen: ez egy masal-szöveg! Az olvasója elgondolkozik önsorsán, azonosíthatja önmagát emitt vagy amott a fiak egyikével vagy másikkal, átgondolja viszonyát *saját* fiaihoz és megsejti a szöveg Istenre nyitottságát, s a visszacsatolás által indítva ismételten tudatosítja egzisztenciájában a követelményt: az 'illik'-logikája szerint akár mint idősebb fiú, akár mint fiatalabb, vagy mint apa, de egyként Isten megtapasztalható valósága legyen ebben a világban.

2 Kérdések és / vagy eredmények

A szinoptikus Jézus-példabeszédek jelenségének fentiekben vázolt átgondolása gazdag gyümölcsöket hozott; igaz ez akkor is, ha a kérdésfeltevésekre adott válasz csak feltételes érvényű lehet. Világosan megmutatkozik, milyen fontos, hogy a szöveget, mint szöveget vegyük komolyan és ne predeterminált kategóriák segítségével közelítsük meg, hanem engedjük a szövegen keresztül feltárulni a jelentést. Ehhez természetesen szükséges a megidézett emberi horizontba való beágyazottságának figyelembevétele, ami a maga részéről történeti tárgyismeret, sőt (!) pszichológiai mérlegelést igényel. Valószínűleg igaza van az összeszerkesztő evangéliumi szerzőnek, amikor a szöveget és Jézust közös történeti térbe helyezi.⁴³ De akárhogyan is, a szinkronicitás elvének a diakronia elé helyezése elkerülhetetlennek tűnik.

Példabeszéd és metafora kettős világában az analógia valósága szolgálhat Ariadné fonalául.⁴⁴ Az általunk választott evangéliumi szövegrész is arra a felismerésre vezet, hogy a Jézus-hagyomány példabeszédei Istenről szólnak a világ nyelvén.⁴⁵ Ez a nyelv Istent a cselekvésben akarja megtapasztalhatóvá tenni; Istennek ez a megtapasztalása nyilvánvalóan gyógyító erejű. Az elvesztettet megelélik, s akit ez a sors fenyeget, megmenekülhet előle. Az ember képességileg magában hordja a gyógyító aktus áramába való beleélés lehetőségét. Mint olyan, Istenre utalt és Istenre utal, megtapasztalja Istenét.

Kifejezetten ajánlatos emlékezetünkbe idézni a jézusi példabeszédek metaforáinak értelmezésekor Aquinói Szent Tamás⁴⁶ előírását, mely szerint minden átvitt jelentést (tehát a metaforikusát is) a szó szerinti értelmén kell lemérni. Ez a szó szerinti jelentés bontakoztatja ki azonban a példázatelbeszélés individuális sajátosságait.

Jézus példabeszédeinek elemzéséből kirajzolódik egy folyamat, ahol kinyilatkoztatás a költészet formanyelvét veszi magára. A költői nyelv szinte elvezet a disclosure-höz, miként a krisztológia legfontosabb szövegeinek esetében – gondolunk itt a Filippieknek írt levélben olvasható himnuszra (Fil 2,6–11), vagy János evangéliuma előszavára (Jn 1,1–18) – tartalom és forma elválaszthatatlansága kényszerítő erejű

⁴³ DSCHULNIGG 593–595.

⁴⁴ Vö. hozzá csak SIDER 12 és AERTS 106–133.

⁴⁵ Vö. WEDER 67–69.78f.

⁴⁶ *Summa theologiae* I. 10 ad 1.

következtetés. A 'dogmatika' tulajdonképpeni helye az *istentiszteleti ünnep*. Jézus példabeszédeiből pedig megalapozottan vezethetünk le Istenre vonatkozó tanításokat, miközben Jézus szavainak — ideértve példabeszédeit is — zsidó jellege miatt nem téveszthetjük szem elől, hogy Isten önközlésének sajátos értelme nem valamiféle elvont gondolatmenet, hanem gyakorlati utasítás a cselekvésre. A hittartalmak megnyílása felől tekintve a Jézus-hagyomány példabeszédeinek közege a kinyilatkoztatás referencianyelvének mondható, ⁴⁷ ezt se feledjük. Nem távolodhatunk el Jézus példabeszédeitől ma sem, hangzik következtetésünk, bár a példázatok újszerű hatása (többnyire!) rég elveszett éppen a keresztény közösség tagjai számára. Hermeneutikailag újra kell gondolnunk a példázatokat. Jézus példabeszédeinek legfontosabb mondanivalója krisztológiai vonatkozásban arról szól, hogy az az egyetlen, konkrét személy: Jézus adta elő azokat. S ez ismételten eszünkbe juttatja, hogy az evangéliumi példabeszédek ritkán hoznak explicit krisztológiát. A szó szoros értelmében véve csak a gyilkos szőlőművesekről (Mk 12,1–11 par) szóló példabeszéd az, melyet át-és átsző a krisztológiai kijelentések rendszere (és ehhez bizonyosan hozzávehetünk még egynéhány, krisztológiai szempontból átdolgozott példabeszédet ⁴⁸). A példabeszédekben, mint általában egyébként az evangéliumban is (ha most figyelmen kívül hagyjuk János evangéliumát) Jézus nem saját személyét állítja előtérbe, hanem elsődlegesen Isten országát jeleníti meg, s egyúttal Isten országa megtapasztalásának feltételeit. Az evangéliumok, kifejezetten pedig a példabeszédek bizonyossága szerint Jézus nem magáról, hanem Istenről szólt! De vegyük észre azt is, hogy Jézus példázatai mintegy minta-szerűek. Alapstruktúrájában mindenben benne rejlik az Isten képévé válás lehetősége, a megszólítássá-válás lehetősége, mely az egyént üdvösségre hívja. Természetesen Isten megtapasztalása is szükséges feltétele annak (emlékezzünk a fáról és gyümölcseiről vett gondolatra!), hogy ilyen disclosure-tapasztalásban legyen részünk, analóg jelleggel a jézusihoz. A jézusi példabeszédek elidegenítő, *horribile dictu* 'erkölcstelen' vonásainak makacs benn-tartása (mégpedig legkevesebb minden második példabeszéd felmutat ilyesfajta vonásokat) arról tanúskodik, miként értheti és használhatja fel a Jézus-hoz hasonló gondolkodású ember a világ totalitását, támadható jelenségeivel együtt, utalásként Istenre. Akkor a hívő keresztény ember, a hívő teológus azt is megtanulja majd, hogy végső soron nem a világ, vagy akár Isten megértése a cél, hanem az, hogy szeressük ezt a világot és Istent; a szeretett világból megtapasztaljuk Istent és Isten szeretetéből erőt merítve szeretetben viseljük el, alakítsuk és minden részében az Isten megtapasztalhatóságának területévé tegyük e világot.

⁴⁷ Vö. hozzá a Biblikus Bizottság 1983-as állásfoglalását a Bibliáról és a krisztológiáról; MÜLLER, P. G.: *Bibel und Christologie ...* Stuttgart 1987, 66/67 (1.2.2.1.).

⁴⁸ Így Mt 22,1–14; 25,1–13.

JÉZUS SZEMÉLYE ÉS A PÉLDABESZÉDEK

Jézus Isten országát hirdette. Erről szólnak egymást követő példabeszédei. Galilea fia az „otthonosság köntösébe” öltöztette gondolatait és „biztos kézzel vezette híveit az ismertből az ismeretlenbe, az érzéki tapasztalatok világából a mennyek országa felé”. A példázatok az Ismertet, sőt a Hétköznapit mutatják be, ily módon megelevenítik lelki szemünk előtt a jézusi kor egyszerű embereinek életét: így a földművesét, aki magvakat hint szántóföldjére, a halászt, aki bevonja hálóját és ugyanakkor a jeruzsálemi városlakóét, aki vendégeket fogad vagy a templomba megy imádkozni. A történet lüktető elevenisége, mely lebilincselte a hallgatót, s a kép, mely még ma is megragadni képes az érzékeny olvasót, azonban túlmutat önmagán az Isten uralma alatt álló országra, beemeli azt az emberi megértés és jelen-tapasztalás körébe.

Az utóbbi évtizedek kutatása intenzíven foglalkozott Jézus példabeszédeivel. Mivel eközben a példabeszédeket előadó Jézus alakja, ha eltérő hangsúlyokkal is, de a vizsgálódás tárgyává vált, ahol példabeszédeit mint saját szavait komolyan vették, ezért szándékaink szerint a bennünket érintő kérdésfeltevés rendszerében használjuk fel azokat. Intenciónknak megfelelően a példabeszéd-értelmezés különböző útjait Jézus eredeti szavához vezető eltérő ösvényeknek tekinthetjük, ezért szükséges ezek szemelvényes és lényegretörő bemutatása. Az értelmezési stratégiákat egyetlen példabeszéd tükrében szemléltetjük, hogy befogadásuk egyszerűbb legyen az olvasó számára. Eközben elengedhetetlen a tárgyalt szerző interpretációja alapvetésével együtt a választott példabeszéd konkrét értelmezésének bemutatása is. Az interpretáció kiinduláspontját tehát az adott értelmezés hivatott közelebből megvilágítani. A választott példabeszéd legyen a szőlőmunkásokról szóló (Mt 20,1–16).

1

Miként történt, hogy a modern példabeszéd-kutatás úttörője, A. Jülicher Jézus szavát olvasta ki a példabeszédekből s így interpretálta az általunk választott példázatot is? Jülicher tisztában van a távolsággal, mely az evangéliumokat Jézustól elválasztja.

Az evangéliumi szerző által a példabeszédnek tulajdonított jelentés nem ugyanaz, mint amit Jézus kapcsolt hozzá. Az evangéliumi szerzők már nem tudták pontosan, mikor és milyen hallgatóság előtt adta elő Jézus példabeszédeit. Ezért találjuk ezeket az evangéliumokban különböző összefüggésekbe beleállítva. Ennek ellenére Jülicher szerint lehetséges a példabeszédek eredeti jelentésének újfelfedezése. Jülicher alapvető elgondolása, hogy az evangéliumírók homályos, nehezen érthető, értelmezésre szoruló beszédként fogták fel a példázatokot, illeten csatlakoztak ahhoz a példabeszéd-felfogáshoz, mely a hellenisztikus zsidóság körében terjedt el. A példabeszéd a rejtvény ikertestvére lett: önmagában teljes gondolatot tartalmaz, összehasonlít és mélyebb értelmet rejt. A hagyományanyagba allegóriák áramlanak be — ez az a momentum, ahol Jülicher a példabeszédekben az evangéliumírók számára adott rejtvény sajátosságát meglátni véli. A példázat az allegóriában eredeti lényegiségét tagadó, bizonyos mértékig fordításra szoruló beszéddé vált.

Amennyiben a példabeszédek eredeti jelentését akarjuk feltárni, akkor el kell távolítanunk a beáramlott allegóriákat. Ez a helyreállítás alapszabálya. Mindeközben példabeszéd-felfogásával Jülicher Arisztotelész befolyása alatt áll, ebből következik, hogy a jézusi példázatot az argumentatív beszéd kategóriájához sorolva demonstrációs anyaggá értelmezte át. Természetesen a példabeszéd a nyelv önmagába zárva is világos, minden további nélkül érthető formájának számít. Segítségével a beszéd egyszerű fonata, úgymond, többszálúvá válik. Az absztraktum mellé lép a kép. A képet, mellyel a hallgató szívesen azonosul, Jézus arra használja fel, hogy kiváltsa a hallgató azonosulását az elvont dologgal is, ami önnön szikárságában esetleg ellenvetéseket váltana ki. A példabeszéd átviszi a már vallott dolgok bizonyosságát a még nem vallott hasonlóra.

Az interpretáció szabályainak e tisztasága — más megközelítésben szűkössége — nyilvánul meg a választott példabeszéd értelmezésekor is. A példázat a képi összetevő síkján egy szőlősgazdáról szól, aki mindenkinek ugyanazt a bért fizeti, az elsőként érkezetteknek éppúgy, mint az utolsó órában munkába álló embereknek. Van, aki azt kapja, ami jog szerint megilleti, mások megtapasztalják a gazda jóságát. 'Αγαθον és δικαίον egymás mellé kerül, ajándékot követelni nem lehet. Ezért nem zúgolódhatnak a jog szerint jutalmazottak, amiért is nem kapnak ajándékokat. Csak az irigység tesz a jóságnak szemrehányást, s nem valamiféle képzelt igazságigény. Esetünkben a különböző munkáért fizetett azonos bér képezi a tertium comparationist. Jülicher így is nevezi a példabeszédet. A tárgyalt absztraktum Isten országa. Kapui egyaránt nyitva állnak igazak és bűnösök előtt. Amit az igazak jámborságuk jól kiérdemelt béreként kötelező jelleggel (sic!) kapnak, azt Isten szabad kegyelméből ajándékozza a vezeklésre kész bűnösnek.

Az eredeti példabeszéd rekonstruálása, annak eredeti jelentésében, nem tűnik nehéz feladatnak Jülicher számára, mivel a példázatot a Máté-evangélium szerzője, illetve a hagyomány csupán két szempontból dolgozta át: egyrészt a kontextus által, másrészt a 20,16-ban olvasható mondás hozzácsatolásával: „Így lesznek az utolsók elsők,

az elsők meg utolsók” (a 19,30-ban fordított sorrendben). Ez az apró beavatkozás jelentősen módosítja a példabeszéd értelmét. A megfizetés allegóriává válik — az utolsó ítélet allegóriájává. Az utoljára érkezőkkel kezdődő javadalmazás, annak előtte az gazda-Úr jóságának kifejeződése, most elveszíti e jelentését az értékek ártértékelésének gondolata javára. Árnyalatnyi fenyegetést is rejt a felszólítás: „Fogd, ami a tied és menj!” Egyidejűleg az átdolgozás során a szólósgazda Isten, a szóló Izrael, illetve az egyház metaforája lesz.

A jülicheri interpretáció kiinduláspontjára vonatkozóan helytálló az a kritikai észrevétel, hogy annak legfőbb hibája az arisztotelészi gondolatmenet átvétele. Érdeimei a példabeszéd-kutatás területén vitathatatlanok. Ugyanakkor igen jelentős a distancia, mely Jézust Arisztoteléstől elválasztja. Rendkívül kérdéses, hogy Jézus példabeszédeinek felépítése hasonlatos-e két, egymással logikai ítélet-relációba lépő mondatéhoz? Helyet kell adnunk a metaforának. Jézus nem a kételkedés ellen érvel, példabeszédeivel nem hallgatóságának ismeretanyagát akarja elsősorban gazdagítani. Számára a többről van szó.

2

J. Jeremias és E. Linnemann nevével fémjelzett új interpretációs irányzat Jülicher munkáiból kiindulva más utakon próbálja megközelíteni a példabeszédek Jézusát. Az irányzat következetesen a történetiség talaján áll. A példázat eredeti jelentése csak akkor tárható fel — állítják —, ha sikerül rekonstruálni a példabeszéd elhangzásának idején fennálló történeti szituációt. Az egyes példabeszédek teljességgel szituációfüggők, a pillanatból születtek a pillanat számára. Linnemann igazat ad Jeremiasnak abban, hogy a megoldandó feladatot úgy írhatjuk le, mint a példabeszéd Jézus életében elfoglalt történeti helyének reprodukálását. A kutatónak a kezdeti szituációt kell fel dolgoznia, amelyről nem választható le örök igazságként egyfajta önállósult példázatjelentés. A művelet tényleges megoldásáról Linnemann valamivel többet árul el. A szellemes szerzőnő nemcsak úgy gondolja, hogy Jézus példabeszédei nagyrészt ellenfeleit szólítják meg, hanem — jülicheri örökségként — azokat demonstrációs anyagnak is tartja. Az absztraktum — konkrét képi összetevő szétválasztását szintén helyesli, ám elveti a külön tételezett képi összetevő elégtelenségének elképzelését. Jézus szituációjában példázat-elbeszélése minden bizonnyal a teljes jézusi közlést reprezentálta, mely — lévén a szituációból közvetlenül érthető — nem szorult magyarázatra. Csak a szituáción kívül álló későbbi olvasó és interpretátor számára társul második összetevőként a példabeszéd jelentése, vagyis az absztraktum, a példázat-elbeszéléshez. A szituáció rekonstruálásához az ‘egbefonódási’ [Verschränkung] — modelt kell szem előtt tartanunk, vallja Linnemann. Eszerint egy sikeresnek mondható példabeszéd magába fogadja a hallgató többnyire ellentétes irányú felfogását is, aki ily módon, közvetetten maga is szóhoz jut a példázatban. A példázat tehát egymás mellé állítja az elbeszélőnek a kérdéses szituációról alkotott véleményét a hallgató véleményével, s miközben az elbeszélő némi teret átenged a más ítélet beemelésével, ítélete végül mégis diadalmaskodik. Jézus valós kijelentéséhez kizárólag ezen

egybefonódások figyelembevételével juthatunk el. Ezért nem lehet teljes az az interpretáció, mely vizsgálódásait egyetlen irányba koncentrálja.

A szőlőmunkásokról szóló mátéi példázat értelmezése során Jeremias és Linnemann egyetértenek abban, hogy azt az írástudók és farizeusok által támadott, a vámosokkal és bűnösökkel alkotott jézusi asztalközösségből kibomló háttér előtt kell olvasni. Míg azonban Jeremias elégségesnek gondolja kijelenteni, hogy a példázattal Jézus örömhírét akarta bírálóival szemben igazolni, Linnemann mélyebbre ás. Az ő olvasatában a példabeszéd kontraszt-kép lesz: Jézus ezt a képet állítja szembe ellenfeleinek az isteni világrendben lakozó igazságról táplált merev elképzeléseivel. Jézus magatartása nyomán ellenfelei úgy érzik, heves támadás érte az általuk képviselt értékrendet, mely a vallás síkjára is rávetítette nézeteiket teljesítményről és jutalmazásról. A példázat megvilágítja, hogy az a magatartás, ami számukra mintegy törésnek tűnik az igazságosság rendjében, valójában a jóság és a szeretet kényszerítő erejű jelentkezése. Linnemann elemzésében Jézus és ellenlábasai véleményének egymásmellettisége kiváltképpen az „... ugyanúgy bántál velük, mint velünk ...” felháborodott kijelentése és a „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?” válasza kettősében nyilvánkozik meg. Ezen túlmenően Linnemann felismeri a történet jelentőségét a krisztológia vonatkozásában. Az elbeszélés arra a felismerésre vezet, hogy Jézus bűnösök iránti szeretetében Isten jósága manifestálódott, mely a hallgatókat hasonló megértésre és magatartásra akarja hangolni.

A példabeszédek jobb megértéséhez kétségkívül hozzájárult ez az interpretációs iskola is. Azonban jogosultnak tűnik a kritikai kérdésfeltevés: a példázat-elbeszélés szituációjának történeti rekonstrukciója megtehető-e ilyen abszolút jelentéshordozónak? Már H. Schürmann megjegyezte, hogy Jézus példázatai félreérthetővé válnak, ha élethelyzetükben elfoglalt konkrét beágyazottságukra kérdezzük rá. Más helyen Linnemann is átviszi a példázatjelentést abba a mozzanatba, amit Heideggerhez kapcsolódva nyelvi történésnek [Sprachgeschehen] nevez.

3

Az esztétikai objektumként felfogott példázat gondolata D. O. Via írásaiban csendül fel. Megközelítésében a példázatok — más irodalmi műalkotásokhoz hasonlóan — önmagukban álló, autonóm egységként egzisztálnak. Önállóságuk, önmagukba irányultságuk az egyes elbeszéléselemek szoros kapcsoltságában nyilvánul meg (pattern of connection). A forma és a tartalom által képezett alak-egységben [Gestalt-Einheit] rejlik az értelem. A nagyszámú elemből felépülő példázat, elemeinek kapcsolódási rendszeréből keletkező egészként egy sajátos, kifelé is közvetítendő egzisztencia-értelmezést hordoz. A nyelv mitikus hiposztazálása („A nyelv beszél”) bevezetett. A példázat esztétikai hatóereje révén képessé válik az olvasó figyelmét oly módon magához bilincselni, hogy az teljes egészében a történeten áttűnő egzisztenciális értelmezés-sémára irányuljon és ezzel döntésre szólítson fel. Az interpretáció vizsgálódási sugarának leszűkítését a tertium comparationisra Via éppúgy visszautasítja,

mint a példázat-elbeszélő és a hallgató véleményének linnemanni egymás mellé állítását Jézus életének újrakonstruált szituációjában. Sőt, Viánál olvasható olyan kijelentés is, hogy az irodalmi alkotás autonóm alakzatként szerzőjétől független életet él, továbbá, hogy a mű és az életrajz között felfedezhető kapcsolódási pontok ellenére helytelen lenne az alkotást az életrajzra vagy a társadalmi környezetre visszavezetni. Via Linnemann szemére veti eljárását, mely a hallgató figyelmét a történeti szituáció felismerésétől a példázat felé írja le, ahelyett, hogy a példázatból kiindulva önmaga új megértésére és egy új egzisztencia megalapozására szolgáló mozgásként definiálná.

A példabeszédek üzenetének közvetítését célzó, figyelemre méltó hermeneutikai fejtegetések további követése felesleges. Az elmondottakból az is következhetne, hogy Via teljességgel közömbös egy olyan meghatározás tekintetében, mely a példázatoknak a történeti Jézus működésében betöltött funkciójára irányulna. Ez azonban nem igaz. Egy helyütt az olvasható, Jézus a példabeszédekben a mindennapok kontextusába helyezte Isten jelenvalóságát. Más alkalommal pedig arról értekezik Via, hogy Jézus példabeszédeivel hallgatóinak figyelmét egy pontban koncentrált, s ez a pont a példabeszéd maga. A jézusi életrajz összefüggésében kiolvasható utalásrendszer csak másodlagos jelentőségű. Távolabbra mutat Via azon megjegyzése, miszerint a példabeszédek a jézusi szituáció egészével kell kapcsolatba hoznunk.

Hogy ez pontosan mit jelent, azt a „Példabeszédek és Jézus önértelmezése” c. fejezet tárgyalja. A fejezet kimondja a Jézus által önmagára nézve érvényesnek elismert új egzisztencia-felfogás azonosságát azzal, amit példabeszédeiben kínál hallgatóinak életük egy válságos szakaszában. Jézus elhatározottan valósította meg a személyes biztonságot szem előtt tartó passzivitás és az önmagát igazoló cselekvés egyidejű, kockázatos feladását. Elvet mindenfajta egyéni kezdeményezést az önvédelemre és teljes egészében az irgalmas, ám elrejtőzött Isten megtartó erejétől teszi függővé magát; etc. Ekként Via számára a példázatok a jézusi önértelmezés kulcsaivá, egy implicit krisztológia kifejezéseivé válnak. Mivel sajátos, meglepő és valószerűtlennek tűnő módon Isten beavatkozásáról tudósítanak, ezért Jézus önnön cselekvését Isten tettével azonosító igénnyel lép fel. Isten országának jelentkezésében vált tehát lehetségessé a hit története az ember szférájában. Jézus ezt a hitet képezi le.

A szölmunkásokról szóló példabeszédre alkalmazva, a fent leírt felfogás azt tanítja, hogy az isteni dimenzió mindenekelőtt a szőlősgazdának a bérek kifizetésekor tanúsított meglepő magatartásában érhető tetten.

Mikor az isteni dimenzió átmetszi mindennapos valóságunkat, akkor a megszokott határai között e valóság érték-válságát idézheti elő. Egzisztenciánk Isten kegyelmi tetteinek elfogadásától függ, melyek lerombolják előzetes elképzeléseinket a dolgok világban rendezettségéről. Isten megajándékozza azt az embert, aki kívül áll. Önmagát veszítheti el az, aki Isten kegyelmi működésében nem látja meg élete értelmét; Via megfogalmazásában: elszenvedi saját egzisztenciájának tragikus elvesztését. Ide tartozik, hogy Via Isten jóságából való kirekesztésként érti a „Fogd, ami a tied és menj!” felszólítását. Az autonóm nyelvi eseményként felfogott példabeszéd interpretálásával

adott kereteken túllépve Via személyes vonatkozásokat is feltár Jézussal kapcsolatban, bár ezek az értelmezésben alárendelt szerepet kapnak. Többek között azt írja, Jézus példabeszédével esetlegesen ellenfelét szólította meg, hogy igazolja asztalközösségét a bűnösökkel.

Ami a vizsgálódásunk szempontjából fontos: az itt tárgyalt példabeszéd-interpretációban fennmarad a kapcsolat a hír és a hír átadója, a példabeszéd és Jézus között. Amire kritikusan kell rákérdeznünk: tekinthetjük-e a példabeszédek jelentését valamely egzisztencia-felfogás közvetítő közegének és ezzel meghatározhatjuk-e a hitet, mint ezen új egzisztenciaértelmezés megmaradásának aktusát? Exegetikailag kérdéses Via konkrét interpretációja, ám ez szintén összefügg azzal az impulzussal, mely a kortárs filozófia felől éri.

4

Következzék most saját interpretációm: a szőlőmunkásokról szóló példabeszédben a jézusi igehirdetés egyik alaptörékvése — Isten felfoghatatlan jóságának közvetítése — vet visszhangot. Mivel Isten jósága nem valamiféle alaktalan absztraktum, hanem erő, amelyben részesedve válik képessé az ember élet és halál vállalására, értelmes alakítására — ezért itt a végső alapokhoz érkezünk.

Kiindulótételünk bizonyossága: a példabeszéd egykoron Jézus szájából hangzott el. Az ő intenciói bukkannak elő, ha a példázatot leválasztjuk a mátéi keretről. Mindamellet még Máté is tud arról, hogy a példázat a gyökeresen átalakító isteni cselekvésről szól; habár Máté ezt a cselekvést áthelyezi a végidőbeli bíraskodás idejére, s eközben, az értékek eszkatologikus átértékelésével, Isten jóságát alárendeli ítélkezési aktusának. Jézusnál a példabeszéd a jóságra utaló kérdéssel zárult: „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?”

Tanácsosnak, sőt a példabeszéd-kutatás újabb eredményeinek fényében egyenesen ajánlotttnak tűnik, hogy először engedjük a példabeszédet magáért szólni. Ez egy magában zárt szöveg, egy magában nyugvó univerzum, esztétikai objektum. Ekkor észrevesszük, a példabeszéd világán átgyűrűző cselekmény kétpólusú. Egyrészt a szőlősgazdától indul ki, aki szuverén módon hozza mozgásba és határozza meg a cselekmény egészét, kezdve a munkások felfogadásától a nap különböző óráiban egészen kifizetésükig. Másfelől ott vannak a reggel elhívott munkások, akik utoljára kapják meg bérüket és szemtanúi lesznek a többiek kifizetésének. A jelenetben az első és az utolsó szembeállítás válik fontossá, az elbeszélői instrukció erre az összeütközésre élezi ki a dramaturgiát. Megfigyelhető továbbá, hogy csak az a reláció hangsúlyozott, mely az elsőket fogja összekapcsolni az utolsókkal. Az utolsó viszonya az elsőkhöz érdektelen.

Ebből következik: a szuverén cselekvő iniciatív cselekvése új rendet alapoz meg. Ez a rend úgyszólván változhatatlan. Az elégedetlenek a már bekövetkezett javadal-mazás ellen zúgolódnak. A szőlősgazda nem tárgyal velük. Egy dénárról szólt a meg-

egyezés. Cselekvésébe részükről csak belenyugvást akar: „Nem egy dénárban egyeztél meg velem?” Ezzel együtt belenyugvást jóságába. A jogszerintiség egyértelműen alárendelődik a jóságnak, lévén a jóság új rendet alapoz meg, egyúttal újfajta gondolkodást jogról és igazságosságról. Közérthető teológiai nyelvre lefordítva: minden ember ráutalt Isten jóságára, még pontosabban — mivel ez nem csak a tanítás, hanem a kegyelmi közlés része is — minden ember részesedik Isten jóságában. Következmény az emberek között létesülő új viszony. Aki tudatában van Isten rásugározott jóságának, nem léphet fel mások bírjaként Isten előtt.

Igazság és jog alakuló rendjének újszerűségét jól szemlélteti egy később keletkezett, hasonló tárgyú, ám ellentétes megközelítésű rabbinikus példázat. Az eltérő hosszúságú munkaidő bérezése itt is azonos, viszont az a munkás, aki csak két órát dolgozott, itt azért kapja meg a teljes bérösszeget, mert két óra alatt többet teljesített, mint a többiek egész nap. Az elégedetlenek mentalitása megfelel a mindennapok gyakorlatának. Pontosan ebben a határozottan megrajzolt hétköznapi mentalitással lezajló konfrontációban kerül az igazságosság új rendje éles megvilágításba Jézusnál.

Az új rend ígéretének biztosítója az ígért hordozója: Jézus. Amennyiben a szót elválasztjuk személyétől, és a példabeszédek 'abszolút' értéként önállósítva leválasztjuk működéséről, akkor azok üres metaforává válnak. A személyéhez kötöttségnek nem szükségszerű következménye, hogy a példabeszédek egyes elemei metaforikus jelentést kaptak, mint példának okáért — az elsők a farizeusokat, az utolsók pedig az ország szegényeit reprezentálják. Az elbeszélés alapstruktúrája olyan tapasztalati valóságot tükröz, mely Jézus korába nyúlik vissza. Jóllehet a jóság ellenében lázadó szőlőmunkások gondolkodásmódja szinte kortalan, de ama jóság, melyet Jézus szava hirdet, működésében vált meg tapasztalhatóvá. Ugyanakkor a szó nem lett pusztá illusztrációvá működéséhez. Maradandó üdvösségszerző erejét akkor veszítené el, ha nem állna mögötte Jézus személyes valóságával. Szavában és működésében lép be az üdvösség a jelen történések világába. Végérvényes rend az, amit Jézus meg akar alapozni. Végérvényes üdvösség, amit ígér.

5

A példabeszédek változatos formában tárják elénk a Jézus által közvetített üdvösséget. Kissé más megvilágításba helyezve erről szól a szívtelen szolga példázata (Mt 18,23—35). Első lépésként itt is ki kell szabadítanunk a történetet a Máté által rákényszerített kontextuális beágyazottságából. Máténál a történet — a szőlőmunkások parabolájához hasonlóan — az ítélet gondolatát, és ezzel a büntetést hangsúlyozza. Ez azonban vitatott. Nem képezi vita tárgyát viszont, hogy Máténál a történet egésze a tanítványokhoz szól, s a tanítványokon keresztül a húsvét utáni egyházhoz. Az evangéliumíró megfelelő keret megalkotásával adott új szituációt az elbeszélésnek. Megelőzi azt Jézus és Péter beszélgetése, melyet a tanítvány kérdése vezet be: „Uram, ha vét ellenem embertársam, hányszor kell neki megbocsátanom?” (18,21f). Majd a végén egy mondat így foglalja össze az elhangzottakat: „Így tesz mennyei Atyátok

is veletek, ha mindegyiktek meg nem bocsát szívből felebarátjának.” A példabeszéd eredeti nyitottságát akkor nyerjük vissza, ha a keretet figyelmen kívül hagyjuk. Ezen túlmenően 34. verset sem számíthatjuk az elbeszélés alapszövegéhez, ahol arról van szó, hogy bebörtönzik az adóst, míg egész tartozását meg nem fizeti. Ragaszkodtak ehhez a kiegészítéshez, mint utaláshoz arra a tragikus egzisztenciára, melyre az elbeszélő reflektál, a következő logikával: aki méltatlanná válik a megbocsátásra az egzisztenciáját veszíti el. Az eredeti lezárás azonban 33. versben keresendő. A befejezés itt is, mint annyi más jézusi érvrendszer végén, egy nyitott kérdés: „Nem kellett volna néked is megkönyörülnöd szolgatársadon, ahogy én megkönyörültem rajtad?” Még látni fogjuk, hogy a 34. vers szinte visszájára fordítja az érvelést, általa az ítélet perspektívája lesz alapvető mozgatóokká.

Talán a 10.000 talentumos óriási összeg is Máté újítása. Feltételezésünket megerősíteni látszik egy másik példabeszéde, a talentumokról szóló (Mt 25,14–30 / Lk 19,12–27). Így a szívtelen szolga példázatában kezdetben egy meg nem nevezett nagyobb összeg állhatott. Jézus hallgatóközönsége elsősorban a szegények közül került ki, igehirdetését ezen miliőhöz igazította.

Ide kívánczik a megjegyzés, hogy a történet strukturális szempontból a szólómunkásokról szóló példabeszéddel rokonítható. A gazdával ekvivalens király szuverén módon tartja kezében a cselekmény szálait, tűnjön bár úgy, hogy a középrészben kicsúsznak az események irányítása alól. A protagonista szerepére szintén a szituáció átfordulása nyomja rá bélyegét. Míg az első részben számalomra méltó adós gyanánt jelenik meg, addig a másodikban mint hatalmat gyakorló hitelező lép fel. Az elbeszélés kidolgozottsága a jelenet szerepcserét követő szó szerinti ismétlésében mutatkozik meg. Az adós mindkét esetben leborul hitelezője előtt, mikor számon kéri tőle tartozását és esdekelve könyörög az azonnali börtönbe vettetés elhalasztásáért, egyben haladéért a visszafizetésre, ígérve a teljes tartozás későbbi megtérítését. A különbség csak annyi, hogy ezen ígéret a második esetben, tekintve a csekély összeget, lényegesen hihetőbb, mint az elsőben, ahol a tartozás nagysága annak kiegyenlítését a jövő dimenziójában is az irrealitások szférájába utalja.

A történet két része tehát egy megadott, illetve egy megtagadott adósság-elengedést beszél el. A két rész egymásra vonatkoztatása során, ahol a hidat a hitelezővé vált adós figurája képezi, jön létre a kifejezni kívánt tartalom. Ajánlatos ezt mindkét oldalról megközelítenünk. Ha elsőként a második jelenetet vesszük szemügyre, akkor egy teljesen hétköznapi eseménysort találunk. A hitelező kérdőre vonja adósát, követeli a tartozás kiegyenlítését és megfenyegeti, amennyiben az fizetésképtelennek bizonyulna. Egy, a pénz által uralt világban ragaszkodása hitelezői jogaihoz abszolút természetesnek hat. Nem mérlegeli az adósra nézve lehetséges következményeket, semmire sincs tekintettel. Azonban a strukturálisan előbbre sorolt, felfoghatatlanul nagyvonalú adósság-elengedés tükrében a jelenetsor magától értetődősége szertefoszlik. A hitelező adósnak több adatott, mint amennyit kért. A határidő módosításáért könyörgött és teljesen váratlanul elengedték tartozását. Szokásos feltételek mellett ‘sza-

bályosnak' ítéltető magatartása adósával szemben égbekiáltó brutalitássá válik az előtörténet ismeretében. A történetbe statisztaként belevitt szolgatársak, akik jelentik az esetet az uralkodónak, ezt az általános vélekedést mondják ki.

A történet szétदारabolása, a második rész kiemelése következtében hallatlan lelkiismeretlenség az, ami láthatóvá lesz. Ha azonban az első résznél időzünk és nem engedjük magunkat megzavarni a végkifejlettől, úgy a tudósítás fókuszában a fel-foghatatlan, korlátlan, a normális emberi magatartás minden kategóriáját szétfeszítő jóság áll. Ez a jóság megajándékoz anélkül, hogy erre kérnék. A szőlőmunkásokról szóló példabeszéddel ellentétben a jóság itt a történet elején jelentkezik, jóllehet annál a példabeszédnél is a jóság lesz a cselekménysort meghatározó elv, ám csak rejtett erőként, mely a történet végén nyilatkozik meg. A szívtelen szolga példázata illetően még szemléletesebben mutatja be: ez a jóság át akarja formálni az embereket. Az így közölt jóság azonban nem pusztán az elbeszélés szerencsésen felépített világában létezik — ki is vehetné így komolyan? —, hanem valóságként Jézus működésében. Benne vált jelenvalóvá az üdvösség, benne lépett az immanencia világába az Isten uralma alatt álló ország.

Irodalomjegyzék

- JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisrede Jesu*. 2. kiadás. Tübingen 1910.
JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisrede Jesu*. 7. kiadás. Göttingen 1965.
LINNEMANN, E.: *Gleichnisse Jesu*. 3. kiadás. Göttingen 1964.
VIA, D. O.: *Die Gleichnisse Jesu*. München 1970.
HARNISCH, W.: *Gleichniserzählungen Jesu*. Göttingen 1985.
GNILKA, J.: *Jesu von Nazaret — Botschaft un Geschichte*. 4. kiadás. Freiburg 1995.

Produced with Scantopdf

AZ ELVESZETT BÁRÁNYRÓL VETT PÉLDABESZÉD

(MT 18,12–14/LK 15,3–7)

JÉZUS TELJHATALMA

Az elveszett bárányról szóló példabeszéd kijelölése gondolatmenetem kiindulópontjául nem esetlegesen történt: tárgyi-objektív súlya mellett választásomban közrejátszott az a tény, hogy úgy a példabeszéd formai sajátosságai, mind a áthagyományozási folyamat törései, valamint az interpretáció már az evangéliumokban megfigyelhető eltérései, önmagukon túlmutatva elvezetnek Jézus példabeszédeinek egységes terébe. Az általam kiemelt példabeszéd vizsgálatát mintegy modellként tekintve a példabeszéd-értelmezés általános gyakorlatában, megkísérlem majd az értelmezés folyamatában nyert meglátások némelyikét rávetíteni a példabeszéd, mint olyan vizsgálatára.

1

Jóllehet a példabeszéd más-más összefüggésben és 'életrajzi' beágyazottságban maradt ránk Lukácsnál és Máténál — ráadásul jelentős eltéréseket felmutató megfogalmazásban —, mégsem férhet kétség hozzá, hogy a két megfogalmazás egy közös alapra megy vissza;¹ tehát nem Jézus mondott két különböző, bár rendkívül hasonló példabeszédet, melyek egyikét Máté, a másikat Lukács hagyományozta volna ránk. Eltekintve itt egy ilyen feltételezés általános valószerűtlenségétől, döntő súllyal esik latba, hogy mindkét hagyományozó saját megfogalmazásainál kimutathatók olyan irodalmi és tárgyi-objektív előzmények, melyek nem a jézusi szóban, hanem a tradícióban gyökereznek. A példabeszéd harmadik változatát adja a kopt Tamás-evangélium 107; ám megalapozottnak tűnik a feltételezés, miszerint ez a szöveg valamikép-

¹ A példabeszéd egységes menetéhez lásd WEDER, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metapher*. FRLANT 12,4kiad., Göttingen 199?, 17., valamint 15. lábjegyzet (lehetséges eredeztetés a szóbeli hagyományból éppúgy, mint a Q-ból).

pen a szinoptikusokra nyúl vissza.² A példabeszéd alapszövegének jézusi szerzőségét a továbbiakban bizonyítottnak veszem.³ Már a mátéi és lukácsi változat egymásmellettiségében korán megnyilvánuló felfogásbeli különbség is arról tanúskodik, hogy a példabeszédet a húsvét-utáni gyülekezet rögzített szöveggként vette át, azt Jézustól kapták az értelmezés feladatával együtt.

A példabeszéd alapjául szolgáló eseménysor tartalma lényegében azonos a két előadónál: egy pásztornak, aki egyben a nyáj tulajdonosa, az egyik állata elvesz a legelőn, a pásztor elhagyja nyáját, megkeresi az elveszett állatot és határtalanul örül, amikor megtalálja. Azonban a szöveg egyik esetben sem magát a történetet adja elő, hanem kérdés formájában a pásztor magatartásával történő azonosulásra hívja fel az olvasót.

Az állatok száma 100, ami kétségtől kerek szám, megfelel ugyanakkor egy közepes nagyságú nyájnak. A konkrét, mindazonáltal kerekített számok a népies előadásmód eszközeiként a szemléltetést szolgálják. „A hegyen” (Mt) és „a pusztában” (Lk) kifejezései azonos jelentéskörű variánsok⁴ (inkább az elbeszélésben, mint a fordításban jelentkező változatok). Bár a szöveg horizontján megjelenő történet egyedi, maga a folyamat általános. Az előadás eszköztelensége arra utal, hogy a hallgató számára az abban megjelenített szituáció éppolyan jól ismert, mint az előadó részéről. Az eltévedés, ill. elvesztetté-válás lehetősége mindenki által elfogadottan a környező táj természetében adott. Hasonlóképpen szükségtelen bemutatni, miként gondoskodik a tulajdonos a 99 hátrahagyott biztonságáról, — magától értetődőként tételeződik, hogy gondol erre.⁵

2

A mátéi és lukácsi szöveg eltéréseinek vizsgálata megmutatja: Mt 18,13 feltételes mellékmondata *ἐὰν γένηται εὖσειν* nyitva hagyja a keresés kimenetelét; Lk 15,4 *ὥς ἐνρη αὐτό* megfogalmazása a bizonyosság hangján szól, ennek megfelelően hiányzik a *ζητεῖν* ige. Lk 15,5 *lehet* a tapasztalati háttérre reflektáló szemléltetés,⁶ ám valójában metaforikus jelleggel bír. Lk 15,6 a megtalálás örömet ‘történet-ileg’ hivatott megjeleníteni, a 9. verssel teljesen egybehangzóan, azonban míg ott a szituációból kibontakozó értelme van, a 6. versben más a helyzet. A pásztor ugyanis bizonyára a nyájához megy vissza, a faluba csak a legeltetési periódus végén fog visszatérni. A Lukácsnál következő példabeszéd bizonyos értelemben visszahat az általunk vizsgált példabeszédre.

² Ld. alapvetően SCHRANGE, W.: *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*. BZNW 19, Berlin 1964, 193–196; WEDER i. m., 172.

³ JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*. 6. kiad. Göttingen 1962, 133.

⁴ Így JEREMIAS, J.: i. m., 134.

⁵ Így JEREMIAS i. m., 134.

⁶ Ld. WEDER, i. m., 173. és a 31. lábjegyzet.

Erősebb nagyításban láthatóvá válik egy további, hasonló jellegű eltérés: a mátéi $\pi\lambda\alpha\nu\sigma\delta\alpha\iota\tau$ ('elcsatangel') Lukácsnál felváltja az $\alpha\pi\sigma\lambda\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ ('elvész') a negyedik versben. Jóllehet a lukácsi szóhasználat előzményeit megtaláljuk a Septuagintában, itt metaforikus jellege van. Az Újszövetségben a kifejezés értelme teológiai—eszkatologikus irányban mélyül el, lásd 1Kor 1,18; Lk 17,33; 19,10. Az elveszett drachmáról vett példázat újból az eredeti jelentésében használja az igét, vélhetően innen került át Lk 15,4-be, ám eközben teologizáló—metaforikus használata révén jelentéstartalma kibővült.⁷

Mt 18,13 valamint Lk 15,7 összevetéséből szintén arra kell gondolnunk, hogy a fent leírt esetekhez hasonlóan itt is Máté adja az eredetihez közelebb álló változatot, lévén a hetedik vers magyarázatában Lukácsnál felemelkedünk a történet talajáról s nagyobb a valószínűsége annak, hogy a magyarázatot a hagyomány domborítja ki erősebben, mintsem hogy azt a történet keretei közé visszaszorítaná. Ennélfogva Máté 'történetisége' nagyobb fokú, mint Lukácsé. Ez azonban csak látszólag érvényes kijelentés, mivel a történet kibővítésével Lukács az örömet juttatta kifejezésre (mindenesetre feladva eközben mondanivalója felől a hatás egy részét).

Máté megfogalmazását tehát eredetibbnek tekinthetjük a lukácsi változatnál, egyszerűs mind a Lukács-szöveg változtatásait másodlagosnak minősíthetjük. E meglátás aláhúzza ama nézetet, miszerint a két megfogalmazás egyazon példabeszédre mutat vissza; ezt támasztja alá, hogy a két variáns megőrizte a példabeszéd sajátos formáját, jelesül az argumentatív kérdést (amit természetesen oszt némely más jézusi példabeszéddel is, vö. pld. Mt 21,28–32). (A Tamás-evangélium eltérő megfogalmazásában a jelenség nem-magátólértetődősége mutatkozik meg.)

A hagyományanyag előzetes analízise után lehetőséget nyújt a továbblépésre, mégpedig egy olyan feltételezés irányában, mely Máté szövegének az eredeti példabeszéd-szöveggel való azonosságát mondja ki,⁸ eltekintve itt a Jézus által használt szemita nyelv görögre fordításának mindamelllett jelentős kérdéséről. A mátéi szövegben ugyanis semmi felesleges sincs, azonban adott benne a példabeszéd célkitűzésének eléréséhez szükséges minden összetevő.

Néhány kezdeti következtetés. 1., A példabeszéd anyaga a lehető legegyszerűbb, átüt rajta az erős helyi színezet. 2., A példabeszéd csak annyira részletezi anyagát, amennyire ez a történet mondanivalójának szemléltetéséhez szükséges (ha nem így lenne, akkor esetlegesen olyan elbeszélői tendenciák jelentkeznének, melyek itt nincsenek jelen). Ezért a legszigorúbb figyelem javasolt a megértetést célzó kiegészítések esetében, csak az fogadható el, ami teljes magátólértetődőséggel illeszkedik. 3., Az anyag szigorúan a mondanivaló szolgálatában áll, belülről koherens (ami nem teljesen

⁷ WEDER *i. m.*, 171., ezzel szemben a lukácsi $\alpha\pi\sigma\lambda\epsilon\sigma\alpha\varsigma$ eredetisége mellett érvel a mátéi $\pi\lambda\alpha\eta\eta\delta\eta$ -vel szemben.

⁸ Az őseredeti, minden valószínűség szerint Jézusra visszanyúló megfogalmazás rekonstrukciójánál WEDER, *i. m.*, 173. Lk 15,4/Mt 18,12 esetében a lukácsi változatot követi, ehhez azonban már csak Mt 18,13-at kapcsolja.

igaz Lukácsnál, ezért is tekinthetjük Mátét eredetibbnek). Máskülönben a példabeszédet magában foglaló argumentatív kérdés légius térben hangozna el.

Máté és Lukács összevetése megmutatta továbbá, hogy a hagyomány átdolgozta a példabeszédeket. Az átdolgozás tipikus formái jól kivehetőek. Egyrészt: a tradíció hajlamos a magyarázó-szemléltetésre; a választott esetben rokon, egymással érintkező példabeszédek hatásának bekapcsolása révén. Másrészt: a szemléletességet szolgálja a metaforikus kifejezések használata; természetesen előfordulásuk nem szükségszerűen másodlagos, amit az itt tárgyalt példabeszéd esetében is látni fogunk.

3

Eddigi vizsgálódásaink a példabeszédek anyaga és ennek áthagyományozása körül csak mintegy előmunkálatnak tekinthetők, mivel fontosabb ennél az az üzenet, amit a példabeszédek anyaga közvetíteni szánt. Ám amennyiben fel akarjuk ismerni az üzenetet, úgy előzetesen el kell végeznünk e munkát, hiszen csakis a példabeszédek anyagán keresztül közeledhetünk az általuk képviselt üzenethez.

A példabeszéd nem kíván elbeszélésével szórakoztatni, előadása sokkal inkább egy olyan ténybeliséget hivatott érvényesíteni, mely egy másik valóság szintet konstituense. Ezt szolgálja a példabeszéd alkalmazása, amit szövegünk mindkét változatában a οὐτως-szal is világosan kifejezésre juttat. Így, miként a példabeszéd által megjelenített történetben, valósága kétszintű.

Az eddigi eredményeken felbátorodva a figyelem most a felhasználás módjára irányul Máté vonatkozásában azzal a várakozással, hogy e téren is a megőrzött-eredetit találja meg — ám csalódní fog. A példabeszéd-történet mondanivalójának középpontjában a tulajdonos afelett érzett rendkívüli öröme áll, hogy megtalálta az elcsatangolt bárányt. Az öröm megjelenítése túlzó, ugyanakkor az emberi lélek pontos ismeretéről tanúskodik: a megtaláló öröme *nagyobb* a visszanyert egyetlen, mint a megmaradott 99 felett. E vonás az eredetihez közelebb állóként felismert mátéi változatban teljességgel a példabeszéd által előadott történeten belül áll. Ennek megfelelően kell értékelnünk, vagyis nem az egyetlen elcsatangolt többiekkel szemben képviselt objektív értékéről tett kijelentésként,⁹ hanem a pillanat örömeinek szubjektív kifejeződéseként. (Aki ebben kételkedne, végezzen el gondolatban egy ellenpróbát: egy darabon szője a történet fonalát tovább s képzelje el, mit érezne a nyáj tulajdonosa akkor, ha visszatérve nyáját még inkább megrikítva találná, rablók vagy ragadozó állatok által? A példabeszéd minden bizonnyal reális ember-képből indul ki és nem valamiféle mesterségesen kigondolt teremtményt állít elének.)

Azonban a példabeszéd itt leírt, egyértelműen lehangsúlyosabb spicifikuma mégsem jut szóhoz Mt 18,14 gyakorlatában, hasonlóképpen az alapjául szolgáló feltételezés, miszerint minden ember megkísérli visszanyerni az övét, amit elveszített. A szöveg Istenről ad kijelentést, aki nem akarja, hogy akár egy is az övéi közül el-

⁹ Így azonban már a Tamás-evangélium 107: az eltévedt bárány a „legnagyobb” (ezért szereti a pásztor jobban, mint a többi 99-et.

vessen. A „kicsik”, akikre Máté gondol, nem azok, akik valamiként ‘elvesztek’ vagy ‘elcsatangoltak’, hanem azok, akiket az elveszetté-válás veszélye csak a többiek megvetése következtében fenyeget (vö. Mt 18,6.10). Máté olyanokra gondol, akik a gyülekezetben vannak. E megállapítással bizonyára rátapintottunk a példabeszéd egyik vonulatára, mely azonban expliciten nem jelenik meg a szövegfelszínén: jelesül a sajátját teljességében megőrizni szándékozó akaratra. Szemléltetésére szolgálhatna egy olyan prioritásokkal rendelkező példabeszéd, mely Jn 10 jó pásztorról vett metaforikus beszédében körvonalazódik. Mivel a mátéi szöveg célra-tartásában éppen a példabeszéd legjellegzetesebb vonása sikkad el, ezért az nem lehet azonos az eredetivel.

4

Másként él vele Lukács — s úgy tűnik, ez a találób. Valóságában az öröm játsza a legfontosabb szerepet, ennyiben tökéletesen érvényre juttatja a történet specifikumát. Mindamellett felmerül a kérdés, gyakorlata ténylegesen megfelel-e a példabeszédnek? Egy figyelemreméltó eltérést rögzíthetünk ugyanis: míg a példabeszéd szerint az eltévedettet hazahozzák, addig Lukács világában a ‘bűnös’ maga tér haza és ezáltal, vagyis önnön megtérése által kelt örömet az égben, azaz Istennél.¹⁰ A passzív hazahozatal aktív meg(vissza)-téréssé lesz! Ebben az esetben is a szövegkörnyezet befolyása látszik érvényesülni; az ilyen szellemű megjelenítés a tékozló fiú példázatával¹¹ harmonizál. Ráadásul, mivel fennáll a gyanú, hogy a lukácsi konklúzió formálisan a példabeszéd sajátos olvasatára (vö. Mt 18,13) vezethető vissza, ezért rendkívül bizonytalan eredetisége. Azonban a példabeszéd tulajdonképpen jelentéséhez bizonyára közelebb áll, mint Máté gyakorlata, jogosultságához sem férhet kétség — ugyanakkor viszont a ‘megtérés’, azaz a bűnbánat implicit követelményével egy már quasi egyházi szituációt tételez. A példabeszéd is a visszatérésről, a nyájba történő inkorporációról, a tulajdonlás helyreállításáról szól, ami azonban a lukácsi változatban csak az evangéliumhoz való visszatérésben lehetséges, melynek kegyelmi ajándéka a bűnbánatban válik közvetíthetővé. Azáltal, hogy a ‘megtérő bűnösről’ mondott szavaival rámutat a kegyelmi út e valóságára, Lukács az erkölcsi tanítás árnyalatával gazdagítja a szöveget, mely magából a példabeszédből mindazonáltal nem hallható ki. Parainézis-jellegű átdolgozása jóllehet lényegesen kisebb változtatásokkal jár, mint a Máténál kimutatható, ahol a példabeszéd egy gyülekezeti szabályt illusztrál; ám mégis világosan érezhető.

Vizsgálódásaink menetét e ponton meg kell szakítanunk, megkísérelendő néhány eredmény felvázolását:

1. A példabeszéd áthagyományozásában tanúsított hűség sem eredményezi szükségserűen, hogy az eredeti célra-tartás is hűen tükröződni fog. Éppen a példabeszéd

¹⁰ Lásd ehhez még WREDE, i. m., 175.

¹¹ BULTMANN, R.: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. FRLANT 29, 3. kiad. Göttingen 1957, 216.

szövegében megbízható Máté az, akit nem követhetünk konklúziójában. Bár valószínűleg Lukács sem a szó szerinti alapszöveget hagyományozta tovább, ám értelmében közelebb áll az eredetihez Máténál, a szövegátörökítésben tapasztalható nagyobb távolság ellenére is. Igen bonyolultak lehetnek a tradíció útjai!

2. Az alkalmazásban a parainézis irányába mutató tendenciák vannak jelen, és pedig Máténál közvetlenül a gyülekezeti élettel kapcsolatban: a példabeszédet a gyülekezeti együttélésre vonatkoztatja.

3. Tekintve a szövegösszefüggésben megmutatkozó önállóságot, meglepő és feltűnő magának a példabeszédnek hű megőrzése. Tematikáját mindkét változat érintetlenül hagyta, habár — különösen Máténál — az már nem teljesen alkalmas arra a célra, amire felhasználják.

4. Mivel mindkét alkalmazásmód, legalábbis a rendelkezésünkre álló alakjában, másodlagosnak bizonyul, ezért felvetődhet a kérdés, vajon a példabeszéd megfogalmazásának pillanatában egyáltalán rendelkezett-e ilyen konkrét célorientációval? Amennyiben igen, úgy nagyon korán keresztül kellett esnie egy átdolgozásfolyamaton, lévén mindkét újabb változata szemitizmusokat mutat fel, ennél fogva vélhetően koraiak és valószínűleg hamarosan kiszorították a régebbi megfogalmazást.

5

Azonban miként fogta fel Jézus saját példabeszédét és milyen az a megértés, amely megfelel szándékának? Eddigi megfontolásaink egyfajta többé-kevésbé elvi agnoszticizmust alapozhatnának meg a példabeszédek eredeti értelme tekintetében; s valóban a következtetést többek le is vonták, elsősorban Bultmann mindmáig érvényesülő hatása alatt. Érvelésében Bultmann többek között arra mutat rá, hogy „ismeretlen az alkalom, melynek kapcsán a példabeszéd elhangzott”.¹² Ténylegesen döntő fontosságú elv: a Jézus szavának tekintett példabeszédeket keletkezésük szituációjából kell értelmeznünk.¹³

E szituációnak kettős horizontja van, az egyik Jézus igehirdetésének egészét íveli át, míg a másikat az egyes, konkrét példabeszéd által célbavett különös alkalom jelöli ki (A. Jülicher, kora teológiájával egybehangzóan, tévesen határozza meg az előbbi, alapvetően ennek következménye lesz a példabeszéd-értelmezés tárgykörében írt nagyszerű, klasszikus munkájának részleges meghaladottsága «eltételezve itt egy elsődlegesen formális korláttól, melyet maga állít fel kora tudományos, s nem teológiai szituációjából kiindulva»). Ezzel természetesen az értelmezés circulus vitiosusába jutunk: Jézus igehirdetése kizárólag a számunkra felismerhető szituatív vonatkoztatottsága irányából tárul fel, az viszont e minőségében csak a jézusi igehirdetés egészének

¹² Természetesen visszautasítja ezt az irodalomtudományi közelítési módotot vö.: különösen D. O. VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. BEvTh 57, München 1970; Valamint KÜMMEL, W. G.: *Derißig Jahre Jesusforschung (1950–1980)*. Szerk. Merklin, H. BBB 60, Königstein/ Ts-Bonn, 1985, 257–259; és WEDER i. m., 48–57.

¹³ HOLTZ, T.: *Jesus aus Nazaret*. 5. kiadás. Berlin 1990.

lényegi sajátosságaiból igazolható. Ám éppen ez a történeti felismerés vonzó izgalmasságának forrása.

A példabeszédek interpretálása körül folyó vitára jelentős részben az a felfogásbeli különbség nyomja rá a bélyegét, mely a jézusi igehirdetés legsajátosabb természetét illetően — tehát a megnevezett két pont közül az első érintően — alakult ki. Nézetem szerint önértelmezése alapján Jézus Izrael egyetlen és önmagával azonosnak vett Istenének cselekvését hivatott megjeleníteni aktuális valósága ‘apokaliptikus’ jellegű, döntést igénylő idejében. Ennek a cselekvésnek centrumában a szoteriológia áll.¹⁴

Ám e valóság kimeríthetetlen, s az igazság — különösen is az individuum szférájában — szituációhoz kötött. Az itt feltárandó terület koordinátarendszerében, mindez már jól ismert az igehirdetés, de még inkább a felügyelet irányából. Jézus igehirdetésével kapcsolatban sincs másként: eredeti jelentéséhez csak elhangzásának aktuális szituációja felől verhetünk hidat. Máté szerint ezen elsődleges akusztikus teret a tanítványoknak adott oktatás tölti ki, ám már látható volt, hogy az legalábbis ebben a formában másodlagos.

Lukács szerint viszont a példabeszéd — fordított irányban — Jézus ellenfeleit szólítja meg: a farizeusokat és az írástudókat (Lk 15,2). Sőt szövege a szituáció még teljesebb leírását adja. Jézus olyanokhoz intézi példabeszédét, akik hangosan ‘méltatlankodnak’ miatta (*διαγογγύσειν* ‘hangosan morogni’), mivel „bűnösökkel áll szóba, sőt ezek is velük”. A szituáció történetisége általában véve (bárhogy viszonyuljon is az a ‘farizeusok és írástudók’ kérdéséhez) megbízhatónak tűnik¹⁵ — míg Máté gyülekezeti szabályokat osztó Jézus csak nehezen illeszthető a történetbe.

S valóban, a példabeszéd tartalmilag zökkenőmentesen illeszkedik a következő szituációba: hasonlóan a pásztorhoz, aki nem fordít különös gondot nyájának biztonságban tudott állataira (mivel nem igénylik ezt), hanem az elcsatangolt állat után megy abban a reményben, hogy megtalálja azt és ismét a nyájba tagolja — így megy Jézus az elveszett, a bűnös után, aki Istentől távol él, hogy bevigye őt a kezdeti, sértetlen istenközösség állapotába. Isten természetéből következik ugyanis a túlradó öröm, mikor valaki, aki feladta Istennel alkotott szövetségét, visszatér a szövetség közösségébe. S hogy a példabeszéd rendeltetése szerint *Isten*, és nem Jézus természetét hivatott megtapasztalhatóvá tenni, mutatja: Jézus nyilvánvalóan nem maga számára akart népet gyűjteni, hanem Isten népét tartotta szem előtt.

Ugyanakkor Lukács szituáció-leírásában nem igazán jut szóhoz az öröm példabeszédben hangsúlyozott momentuma; csak annyiban szolgálja a példabeszédet, hogy érzékletessé teszi az akaratot, mely az elveszett visszanyerésére irányul. Szinte kényszerítő erejű a következtetés, miszerint Lk 15,1–2 nem tarthat az eredeti hagyományanyaghoz; ami egyébiránt általános jellegű megfontolásokkal is valószínűsíthető,

¹⁴ HOLTZ, T.: *Jesus aus Nazaret*. 5. kiad. Berlin 1990.

¹⁵ Lásd ehhez Mt 11,19/Lk 7,34. A hely jelentését természetesen megkérdőjelezi FIEDLER, P.: *Jesus und die Sünder*. BET 3, Frankfurt—Bern 1976, 136–147; Lk 15,1f-hez ld. ui. 148. vö. azonban pl. LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus*. 2. EKK I/2, Zürich 1990, 184–187 (188 „a jézusi küldetés centrumát érinti a vád, miszerint Jézus falánk és iszákos, vámosok és bűnösök barátja”).

lévén kontúrjaik valójában elmosódottak, bár a konkrét leírás látszatát akarják keltetni. Jézus ellenfeleit is a későbbiekre jellemző általánosító módon nevezik meg (ráadásul: Lk 19,7-et leszámítva ‘diagongyzo’ nem fordul elő az ÚSZ-ben). Számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hogy az „ideillő” keret másodlagos képződmény, mely mindamellett megőrizhetett, avagy újra megtalálhatott valamit a példabeszéd eredeti valóságából.¹⁶

Ha a jézusi történetben olyan hely után keresünk, ahol a bűnösökkel alkotott új közösség feletti öröm különösképpen is kifejezésre jut, úgy ez a hely az asztalközösség lesz. R. Sim'on (Akiba tanítványa) mondta: „ha hárman egy asztalnál ettek és eközben a Tóra egyetlen szavát sem idézték, az olyan, mintha halotti áldozatot fogyasztottak volna ... Azonban, ha hárman egy asztalnál ettek és eközben a Tóra szavait idézték, az olyan, mintha ‘makôm’, áldassék a neve, asztaláról ettek volna” (Abot 3,3). Jézus számára az asztalközösségben az eszkatologikus örömnünnep elővételezése valósult meg (éppúgy, mint ahogy tettei a messiási eszkatologikusb tetteket vetítik előre).¹⁷

Ilyetén mindkét történés — Jézus odafordulása a bűnösökhöz általában véve és különös cselekvése is velük szemben, azaz az anticipáló örömlakoma közösségének biztosítása részükre — valószínűleg igazolást nyer a bennünket foglalkoztató példabeszédben. Kérdéses mindenesetre, vajon az „együtt evett velük” kifejezése Lukácsnál ebben a kontextusban elhelyezhető-e Jézus életében? Kizárni nem lehet, ha nem is áll rendelkezésünkre megfelelő módszer egy ilyen jellegű kérdés kielégítő bizonyosságú megválaszolásához.¹⁸

6

Három kérdés marad, amennyiben így eljutottunk a példabeszéd valószínűsíthető értelméhez Jézus történetében — a történeti megállapításokat szükségszerűen átható minden bizonytalansággal együtt, ami jellemzően megkülönbözteti ezeket a természettudomány eredményeitől. A kérdések egyike inkább formai természetű, a másik kettő mélyebben gyökerező, tárgyi vonatkozású. A példabeszéd dimenzióját teljesen csak megválaszolásuk után mérhetjük fel.

Az első kérdés az anyagválasztás esetleges véletlenszerűségét illeti. Tekintve a pásztor és a nyáj metaforájának súlyát az ÓSZ gyakorlatában,¹⁹ ez nehezen képzelhető el. Példaként kínálkozik Jer 31,10 szövege: „aki szétszórta Izraelt, össze is gyűjti, és úgy őrzi, mint a pásztor a nyáját” (majd a 18—20. versekben egy olyan leírás következik, ahol „világosan felismerhető a tékozló fiúról mondott példabeszéd ősképe”).²⁰

¹⁶ Így WEDER, *i. m.*, 170: Lk 15,2 bevezetése „nagy valószínűséggel korrekt módoan adja vissza a történeti szituációt.”

¹⁷ Ld. Mt 11,5f/ Lk 7,22; Mt 12,28/ Lk 11,20.

¹⁸ A jézusi asztalközösség restriktív megítéléséhez lásd FIEDLER, *i. m.*, 149—153.

¹⁹ QUELL, G.: cikke in ThWNT V, 973.

²⁰ Ld. még WEDER, *i. m.*, 173.

A 'juh/bárány' metaforája a zsidóságban is közkeletű volt Isten népéhez való odatartozás jelölésére. A példabeszéd nem részletezi különösebben e metaforát, mindezekelőtt a magában meggyőző kép integritásának megőrzése végett, ám a metafora így is sajátos vonzerőt kölcsönöz a példabeszédnek. A metaforikusan oszcilláló fogalmak felhasználása olyan jelenség, amely gyakran érhető tetten Jézus példabeszédeiben.²¹ E ponton a jézusi megnyilatkozás módja összekapcsolódik a zsidóság Izrael egyetlen Istenének cselekvését kinyilvánító beszédével. (Jülicher tulajdonképpen tévedése, hogy ezt nem látta meg.) Azonban Lukácsnál legott következő darab, az elveszett drachma, azt is megmutja, hogy ennek nem mindig, tehát nem szükségszerűen kell így lennie.

7

A második, nagy horderejű tény-kérdés a következő: amennyiben helytálló, hogy a példabeszéd Isten egyik lényegi sajátosságát akarja megtapasztalhatóvá tenni, úgy bizonyosságra van szükségünk a tekintetben, honnan veszi a példabeszéd előadója 'tudását' erről? Az egyik lehetséges válasz szerint a példabeszéd anyagából, a bemutatott történebből olvassa ki. A válasz nem annyira idejétmúlt, mint amennyire az első pillanatban tűnhet. Természetesen az analogia entis sémájába ágyazott, quasi-primitív gondolkodásmódnak ma már aligha van követője. Az újkori szellemtörténetben az jobbra az ateizmust alapozta meg. S valóban: aki a teremtménységen keresztül akarja a Teremtőt fellelni, az csak a teremtményt, vagyis saját magát fogja megtalálni. Mégis, a metaforikus beszéd lényegének modern felfogásában is jelen lehet az 'analogia entis'-logikájú gondolkodásnak egy, a korábbinál sokkal differenciáltabb rétege.²² Tömörebb és kevésbé lekerekített megfogalmazásában: a metafora sem tár fel többet annál, mint amit benne elrejtettek.

A példabeszéd előadója éppen ezt hasznosítja maga számára a metafora alkalmazása során: a metafora felől vázolja fel a példabeszédet, avagy gazdagítja azzal, s így telíti a példabeszédet azzal a jelentéssel, melyet feltárni kíván. A példabeszéd előadója saját igazságának kizárólagos forrása.

Éppoly világossággal mutatkozik meg, hogy a példabeszéd előadója a kijelentés ura, amikor a hallgatókat egy szűkebb értelemben vett parabola révén győzi meg igazságáról. A parabola ugyanis magában álló történetet konstruál,²³ ahol a valóság

²¹ Vö. ehhez továbbá KLAUCK, H.-J.: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. NtA NF 13., Münster 1978. (Módszertanileg fontos, közvetlenül csak a márkai példabeszédeket tárgyalja.)

²² Ld. WEDER, i. m., 92f. („A metafora olyan nyelvi alakzat, amelyben alkotójának szelleme képeiben önmagát előtélézi”, 91. o. Weder interpretációja a későbbiekben lényegében recepcióesztétikai alapokon nyugszik, Jézusnak mint példabeszédek előadójának a „hallgatókkal szemben nyelvi előnye van” 93. o.)

²³ A parabola sajátos természetéhez ld. pl. STRECKER, G.: *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*. UTB 1682, Göttingen 1992, 183f.; BULTMANN, i. m., 188f. JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisrede Jesu*. I. 2. kiad. Tübingen 1899, 93–111.

végtelen gazdagsága alá van vetve az elbeszélő ítéletének, melynek mércéje e valóság ama képessége, vajon alkalmas-e az elbeszélő igazságának adekvát kifejezésére. A parabola mindig egy lehetséges, ám csak alkalomadtán ténylegesen is megtörtént eseményt mutat be; felrajzolása azonban mindig az általa szolgáltat ügrről birtokolt előzetes tudás irányából megy végbe.

A zsidó-rabbinikus példabeszédek, amennyiben Istenről és Isten történetéről szólnak népe és világa összefüggésében, az őket fenntartó autoritást az Írásból merítik — miként is lehetne ez másképp? Elsősorban az exegézist szolgálják.²⁴ Ebben rejlik értékük is, hogy az értelmezés eszközei, — egy gyakran aktualizáló értelmezése, máskülönben. Az Énekek Énekéhez (mely csak 'példázatként' válhatott kanonikussá) írt midrás a példabeszéd ezen sajátosságát rögtön kezdetben taglalja 1,1: „A rabbik mondták: Ne legyen a példabeszéd csekély értékű szemeid előtt, mert a példabeszéd által az ember a Tóra művének megértésére juthat”. És a példabeszédek, * Salamon mondásai a Tóra kosarának füle!

Ezen háttér előtt lesz világossá Jézus példabeszédeinek sajátságos és jelentősége! Habár példabeszédei — egyébként feltűnő ellentétben a rabbinikus példabeszédekkel — az Írásból vett idézeteket tartalmazzak, mégsem a szövegmagyarázatot szolgálják, — legalábbis nem az írásmagyarázatot. A példabeszédek Jézus hatalommal bíró tanításának eseményei. E tanítás, miként tudja azt a hagyomány, nem hasonlít az írástudókéhoz (Mk 1,22 διδάχῃ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ 1,27). Autoritását nem az Írásból, hanem kizárólag az előadó személyéből vezeti le. Természetesen Jézus példabeszédei sem lépnek fel kényszerítő erővel, hasonlóan minden más példabeszédhez (nem tekintve itt a reális analógiákon alapulókat; ám az már nem példabeszéd, hanem analogon, ebbe az irányba mutat a példa-elbeszélés). A példabeszédek igazoló jelleggel rendelkeznek, igazolásuk hitele a személy hitelétől függ, aki igazságuk mögött áll és garantálja azt. Innen hát a példabeszéd adott valóságában jelentkező prófétai igény Jézus részéről, mely mindamelllett igehirdetésének egészét áthatja. Amikor a vita Jézus messiási önfelfogásának megléte, illetve ennek hiánya körül folyik, akkor a példabeszédekben adott jézusi igehirdetés természetéből önmagában is bizonyítottnak kell vennünk, hogy beszédét prófétai igény hordozza.

8

A szemügyre vett szöveg ugyanakkor egy további döntő lépéssel is előbbre visz, jelesen (3.) annak belátásához, hogy Jézus példabeszédei egyszersmind egészen sajátos értelemben a szövegmagyarázatot is szolgálják, amint teszik ezt a rabbinikus példabe-

²⁴ KLAUCK, i. m., 109–113 (a „rabbinikus példabeszédek” természetesen „nem állnak kizárólagosan az exegézis szolgálatában”, de „egyértelműen az ószövetségi orientációjú példabeszédek dominálnak”, 112. o. egyébiránt ezzel állhat összefüggésben, hogy — a jézusi példabeszédektől eltérően — a „textus ... soha nem épül be idézet formájában megába a példabeszédbe” uo. ld. még 359. o.).

* Tkp. '(köz)mondások', a könyv német címét [Das Buch der Sprichwörter] szó szerint „Közmondások könyve”-ként fordíthatnánk. [A ford.]

szédek az Írással összefüggésben. Mert amennyiben helyes a meglátás, miszerint Jézus azért mondta a példabeszédet, hogy a bűnösökkel szembeni magatartását, különösen pedig az asztalközösséget velük, igazságában mutassa meg, — úgy a példabeszéd ennél fogva *cselekvésének* értelmezését szolgálja. Már önmagában ez a megállapítás is jóval túlmutat a 'profétikus' eddig feltárt kategóriáján, még inkább így azonban cselekvésének tartalmi magyarázata és megindoklása, mely rávilágít az ilyen jellegű 'exegézisre'. Amikor Jézus az (asztal)közösséget nyújtja a bűnösök számára, akkor Isten (eszkatologikus) művét tölti be. Ilyeténképpen az értelmezésre hajló példabeszéd Jézus cselekvését magyarázza, ezzel azonban nem Isten akaratának kortól független interpretációját adja a példázatjellegű ábrázolásban,²³ hanem a végidőbeli történés anticipálását realizálja.

A tulajdonképpen meglepő ebben az, hogy Jézus cselekvését az eszkatológia horizontján közvetlenül azonosítja az isteni történelemmel. Ebből számomra kényszerítő erővel következik Jézus messiási öntudata; s nem csak implicite,²⁴ aminek magam részéről nem sok értelmét látnám, hanem explicit jelleggel is. Bár a példabeszédekéből kiindulva önértelmezését az ismert messiás-címek egyikéhez sem rendelhetjük hozzá — ehhez más szövegek és kritériumok szükségesek —; bizonyos azonban, hogy az effajta magatartás csakis messiásinak tekinthető. S nemcsak ez az egyetlen, itt közelebbről vizsgált példabeszéd mutat fel ilyen értelmű vonatkozásokat Jézus önfelfogásával kapcsolatosan, hanem mások is. E helyt azonban legyen elég ez a példa.

9

Ernst Lohmeyer²⁵ óta több ízben határozottan rákérdeztek a példabeszéd-forma jelentőségére a példabeszédek által közvetített üzenet szempontjából.²⁶ Kétségtől megfosztott kérdés, jelentős teológiai háttérrel. Természetesen megengedhetetlen a példa-

²³ Végső soron ebbe az irányba mutat E. FUCHS számtalanszor idézett meglátása in *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. (Gesammelte Aufsätze II.) Tübingen 1960, 154: „Jézus meg meri tenni, hogy úgy érvényesítse Isten akaratát, mintha maga állna Isten helyén!” úgy, hogy „Jézus magatartása Isten akaratát magatartásból leolvasható parabolával” magyarázza; erre mutat E. JÜNGEL által elvégzett explikációjuk is in *Paulus un Jesus*. HUT 2, 2 kiad. Tübingen 1964, 133f.

²⁴ KLAUCK, i. m., 357, elővigyázatosan „indirekt krisztológiai igény”-ről beszél, melyet Jézus példabeszédei implikálnak (358: „indirekt krisztológia”); i. m. nyilvánvalóan — amennyire meg tudom ítélni — elkerüli, hogy — csak — implicit krisztológiáról szóljon a történeti Jézussal kapcsolatban, az „explicit krisztológiát” azonban a húsvét-utáni gyülekezetnek tartja fenn (pl. 275–277. o.). Természetesen helytálló, hogy csak a Húsvét változtatja „Jézus előrenyúlását” Isten lehetséges világközeliségére „az igazság keretei közötti elővételezéssé” (301. o.); mindez azonban nem teszi érvénytelenné, hogy már a történeti személyre nézve igaz, „Jézus példabeszédei oly módon mutatnak rá saját egzisztenciájára, mint arra a helyre, ahol a *basileia* közelsége valósággá lesz” (300. o.). A Húsvét megerősíti Jézus igényét, és azzá teszi őt, amire igénye vonatkozott: Krisztussá.

²⁵ LOHMEYER, E.: *Vom Sinn der Gleichnisse Jesu*. ZsyTh 15, 1938 319–346 megjelent in *Urchristliche Mystik*, 2 kiad. Darmstadt 1958, 125–157.

²⁶ JÜNGEL érdeme, hogy LOHMEYER jelentőségét e vonatkozásban kellőképpen hangsúlyozta, i. m., ld. különösen is 120–127. o.

beszédük által magukba zárt és kinyilatkoztatott létteljesség feloldása magában a példabeszéd-közlésben.

A kérdésre első megközelítésben történetileg orientált választ adhatunk. Etnikai, szociális, valamint személyiségfüggő okok fontos szerepet játszanak, ám a válasz nem merülhet ki ebben, mindenképpen rá kell kérdezzünk: Jézus miért éppen ezt a formát választotta előszeretettel igehirdetésének hordozó közegéül?

Jézus üzenetével és cselekvésében nyilvánvalóan nemcsak a később eljövendő üdvösséget hirdette meg, hanem már magát az üdvösséget is lehozta. Nemcsak kinyilvánította Isten országának közelségét, hanem szavában és tettében jelenvalóként meg is jelenítette azt (Lk 11,20 és Mt 12,28), ezzel azonban nem szüntette meg annak jövőbeliségét.²⁷ Az ország azonban nem 'e világ' valósága, hanem egy 'eljövendő világ'. Mivel az ellentét nem kizárólag az idő síkján jelentkezik (lásd különösen kifejezően Gal 4,25: „a mai Jeruzsálem” — „a magasságbeli Jeruzsálem”), ezért az ország már a jelen történeti valóságában érintkezik e világgal. Jézus igehirdetésben erről a történeti metszésponttól van szó; az eljövendő országhoz fűződő kapcsolatában Jézus fontosságot tulajdonít a döntés helyeként felfogott jelenének. Ez is oka annak, hogy a példabeszédek nem arról szólnak, ami van, hanem arról, ami történik. Minden példabeszéd, mely összekapcsolható az országgal, azaz az üdvösséggel, egy történés, és nem egy meglévő állapot bemutatása talaján bontakozik ki. Országot és üdvösséget mondunk, mivel a kettő lényegében fedi egymást, ezért példabeszédünk is az országról — lévén az üdvösségről — szól. Mivel azonban Isten országa nem e világból való (jóllehet ez szintén Isten világa), ezért csak példázatokban fejezhető ki az ország viszonya a világhoz,²⁸ illetve e világnak és a benne élő egyes embereknek Istenhez és az ő világához fűződő viszonya. Valójában az Istenről tett minden kijelentés csak példázatokban lehetséges. Ennek legvilágosabb és legkövetkezetesebb kifejezését Jézus példabeszédei adják.

Természetesen fejtegetéseink mögött mégis csak ott rejlik az analogia entis egy sajátos változata, mely elutasított megszokott formájában — mint a példabeszéd értelmét struktúrázó alapja. Ha nem akarunk az agnoszticizmus talajára tévedni az istenkérdés kapcsán, akkor aligha vitathatjuk Isten elvi kimondhatóságát — s nemcsak egyfajta kiolvashatóságát! — e világ létezése, helyesebben mondván: történése valóságában. Ez az általános előfeltétele a kinyilatkoztatás lehetőségének.²⁹ A példabeszédek

²⁷ Mindmáig alapvető KÜMMEL, W. G.: *Verheißung und Erfüllung*. AThANT 6,3 kiad. Zürich 1956; újabban MERKEL, H.: *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu*. In HENGEL, M.—SCHWEMER, A. M. (szerk.) *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*. WUNT 55, Tübingen 1991, 119—161; ld. továbbá GOPPELT, L.: *Theologie des Neuen Testaments*, 1 szerk. J. Roloff, Göttingen 1975, 101—118; valamint STRECKER, G.: *Theologie des Neuen Testaments*. Szerk. Horn, F. W., Berlin—New York 1996, 272f.

²⁸ LUZ, U. EWNT I. 483—486.

²⁹ Vö. TILLICH, P.: *Systematische Theologie*. I. kötet, 2. kiad. Stuttgart 1955, 157: Isten megismerése „analóg vagy szimbolikus”, „amennyiben a kinyilatkoztatásra irányuló megismerést 'analognak' nevezünk, úgy ez az 'analogia entis'-ről szóló klasszikus tanításra vonatkozik, mely a véges és a végtelen viszonyát fogalmazza meg. Az ilyen értelemben vett analogia nélkül semmit sem ál-

arra is felhívják, hogy használjuk ki e lehetőséget, s felhatalmaznak világunk nyelvének, mint közvetítő csatornának, igénybevételére az isteni történelem kinyilvánítására e világ — és magunk — felé.

líthatnánk Istenről”; azonban „ez nem egy módszer, mely az igazsághoz vezet Istennel kapcsolatban, ez az a forma, amelyet a kinyilatkoztatásra vonatkozó megismerés mindenkori kimondása szükségyszerűen vesz magára”. Ld. még 278. o.: „Egyedül az analogia entis jogosít fel arra, hogy Istenről egyáltalán beszéljünk”.

PÉLDABESZÉD ÉS BEFOGADÁS

NAGY VACSORA/KIRÁLYI MENYEGZŐ PÉLDÁZATA
JÉZUS IGEHIRDETÉSÉBEN ÉS AZ EVANGÉLIUMI HAGYOMÁNYBAN

0 Bevezető

A nagy vacsoráról, avagy a királyi menyegzőről vett példázat az evangéliumi példabeszédek legösszetettebb hagyományanyagai közé tartozik. Megkísérlem végigkövetni a példabeszédek hagyománytörténetét a jézusi igehirdetéstől a Lukács és Máté evangéliumaiba való felvételéig, és közben rávilágítani a történet hangsúlyainak eltolódására a nagy evangéliumokban. Analízisem módszertani alapja az a feltevés, miszerint Mt és Lk közös forrásként, de egymástól függetlenül használta mind Mk evangéliumát, mind a Lk és Mk alapján rekonstruálható Q-forrást, és ezeket szervesen beépítették saját evangéliumaikba.

1 Mt 22,1–10 és Lk 14,16–24 közös vonásai

A kutatás jelen szakaszában, szinte töretlen a nézetazonosság ama kérdésben, hogy Mt és Lk a királyi menyegzőről (Mt) illetve a nagy vacsoráról (Lk) szóló elbeszéléseiket a Q-forrásból merített közös írásbeli tradícióból alkották meg. Emellett szólnak a következő szóbeli és tárgyi párhuzamok, amelyek egyidejűleg megvilágítják a két hagyomány elbeszélésmenetét:

mindkét példabeszéd kiindulópontja a vendéglátó személy meghívása, mely egy ünnepélyes étkezésre szólít. Máténál ez a személy egy király aki fia menyegzőjére hív (2.v.) vendéget, Lukácsnál egy bizonyos magasarangú személy, οἰκοδεσπότης, akinek meghívása egy lakomára szól.

Fogalmi síkon közös az ἄνθρωπος Lukácsnál és Máténál, valamint a ποιεῖν ige, mint állítmány ἄνθρωπος βασιλεὺς (Mt), illetve ἄνθρωπος τις (Lk) alanyok mellett.

Mindkét evangélista beszámol a szolgák (Mt), illetve egy szolga * (Lk) kiküldetéséről is *καὶ ἀπέστειλεν*,) kiknek feladata a meghívottak odavezetése (*εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις*), mivel a lakoma már elkészült. A tárgyi és fogalmi párhuzam Máténál mindazonáltal már egy másik meghívásban épül fel, miután az először meghívottak elutasítóan reagáltak (Mt 22,3b).

Mt 22,5/Lk 14,18-ban az ábrázolások meglehetősen eltávolodnak egymástól, közös viszont a hivatkozás a szántóföldre, mint a tevékenység tárgyára (Mt 22–25b)/Lk 14c), amely Lk-nál a felhozott kibúvók háromtagú sorában helyezkedik el, Mt-nál viszont csak általánosságban negatív felhanggal hozza a szöveget az *ἐμπορία* mellett. Egyébiránt Mt a meghívottak egyre erőszakosabbá váló elutasító hozzáállásáról ír, egészen a szolgák megöléséig, míg Lk-nál a meghívottak kibúvót kereső érveléséhez a kiküldött szolga küldetésénél teljesítéséről beszámoló híradás kapcsolódik.

Közös azonban a két evangélistánál a harag motívuma (Mt: *ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη*. Lk *τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης*), aminek során Lk a példabeszéd felütésében szereplő *ἄνθρωπος τις-τ οἰκοδεσπότης*-ként nevezi meg (14,21b v.ö. 14,21-ben ismét változik, és *ἄνθρωπος τις*-ből *κύριος* lesz). Máténál és Lukácsnál közös elem a *τότε*, amely Lk szövegében a harag kitörésének pillanatát hangsúlyozza (21.b), Máténál viszont a szolgáknak adott újabb utasításra vonatkozik, minek értelmében más meghívandókat kell összeszedniük, és ehhez társul az eredeti meghívottak morális elítélése (Mt 22,8a).

Végezetül az a megbízás, hogy menjenek az utakra (a városon kívülre), nemcsak tárgyi-egyezés a két evangélistánál, hanem az *ἐξελθόντες* (Mt 22,10a), ill. *ἐξελθε* (Lk 14,23), különösen pedig a célhatározó *εἰς τὰς ὁδοὺς* (Mt 22,10a/Lk 14,23/b), amely majdnem szó szerint egyezik, csupán megfogalmazásában különbözik a mátéi *ἐξελθόντες* a lukácsi *ἐξελθε*-től, nos ezek alapján Mt és Lk szövegének közös eredete több mint valószínű.

Láthatjuk: szó szerinti egyezések más Q-anyagokhoz viszonyítva gyéren fordulnak elő. Egy tetszőleges fogalom párhuzamos előfordulásait nem kell szükségszerűen közös hagyományból magyarázni (v.ö. *ποιεῖν* Mt 22,2b/Lk 14,16b), mégis az elbeszélés menete, az ezt strukturáló rendezés és a szóbeli, valamint tárgyi párhuzamok igen kézenfekvővé teszik, miszerint Mt és Lk verziója egy közös hagyományra vezethető vissza.

Anélkül, hogy ehelyütt részletesen indokolhatnám a Mt és Lk rendelkezésére álló példabeszéd-szöveget (Q-hagyomány) a következőképpen foglaltam össze:

*ἄνθρωπος τις ἐποίει δείπνον.
καὶ ἀπέστειλεν τὸν δούλον αὐτοῦ
εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις
ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἑτοιμὰ ἐστίν
ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ·*

* A magyar fordítástól eltérően a német szövegben egy szolga (der Diener) szerepel, a görög eredetinek megfelelően *ho doulosz* (A ford.)

ἀρπὸν ἡγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν· ζεύγη βοῶν ἡγόρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν· γυναῖκα ἔγημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν. καὶ ὁ δούλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, καὶ ἐπλήσθη ὁ οἶκος ἀνακειμένων.

2 A példabeszéd alapszövege

E bevallottan hipotetikus rekonstrukció, néhány kisebb bizonytalanságot leszámítva, igen meggyőzőnek tűnik. A konszenzus minimális szintje az lehetne, hogy a királyi menyegző mátéi változata a szolgák király általi kiküldése, valamint ezek bántalmazásával és megölésével a városnak a királyi seregek által történt lerombolásával együtt Máté hagyományanyagára megy vissza. Abban is egyetért a kutatás, hogy Mt 22,11–13-nak nincs megfelelője a Máté előtti hagyományban, ezért itt Lk hitelesebbnek tekinthető. Megfordítva: messzemenő egység van a tekintetben is, hogy a vendégek kettős behívása a lukácsi szövegben (Lk 14,21–23) a harmadik evangélista nézőpontjából magyarázható. A feladat tehát az lenne, hogy a mátéi, illetve lukácsi sajátosságokat teológiaiailag rendeljük hozzá a két evangéliumi szerzőhöz.

3 A jézusi példabeszéd

Ha az elbeszélést javasolt formájában a Logia-forrás részének tekintjük is, ezzel még nem értünk el szükségszerűen a Jézus szájából elhangzó eredeti példabeszédet. E ponton a kánonon kívüli Tamás-evangélium hagyománya sem jelenthet segítséget, mely ugyancsak megőrizte a példabeszédet. Nehezen lehetséges a példabeszédnek olyan változatát rekonstruálni, ahol a jézusi eredeztetést alátámasztó érvrendszer kényszerítő erejű lenne.

Másrészt a Logia-forrás szövegében nincs egyetlen lényeges szakasz sem, mely a Húsvét utáni keletkezést valószínűsítene. Igaz ez a lakoma-jelenet bemutatásánál, amelynek az elbeszélés szempontjából központi jelentőségű, és az első, illetve a második meghívás felfokozott dramaturgiája is aligha vonatkoztatható el a példabeszéd-től.

Ezzel el is érkeztünk a jézusi példázat magyarázatához. Először tehát abból kell kiindulnunk, hogy a példabeszéd Jézus igehirdetésének síkján található. Az étkezés Isten uralmának hagyományos képe az ószövetségi zsidó hagyományban (vö.: Iz 25,6–8; Etióp Hénoch 62,14) éppúgy, mint a Jézus-hagyományban. Ez a motívum Jézus igehirdetéséből nyerti el jelentése teljességét. Már csak ezért sincs okunk arra, hogy a példabeszéd keletkezését csak egy későbbi fázisra tegyük. Az „étkezés”-t és a

„baszilea” motívumainak összefüggését Mt és Lk a rájuk sajátosan jellemző módon bár, de megőrizték, jóllehet gyanítható, hogy a „baszilea” tematikát felvételekor egyik evangélista sem őrizte meg eredeti formájában a Jézus-mondást. Mt-nál a baszilea-témának az étkezéssel való összevetése kifejezett (Mt 22,2), Lk-nál az étkezés motívumának a megelőző jelenetben (saját anyag) a baszileáról szóló beszédre vezető funkciója van (14,12–15). Ehhez kapcsolódik a példázat. Ám akkor is, ha az eredeti változat nem tartalmazta volna a baszilea fogalmát, a példabeszédet kétségkívül a „baszilea-példabeszédnek” kellene számítanunk.

Mielőtt rákérdeznénk a történet hangsúlyára avagy hangsúlyaira, szükséges néhány hermeneutikai megjegyzést tennünk példabeszéd-formában megvalósult beszéd megértésével kapcsolatban.

a Előzetes hermeneutikai megjegyzések

Amikor Jézus példázatokban beszél, akkor nem véletlenül választja a megnyilatkozásnak ezt a formáját. Azért választja ezt, hogy a tárgy jellegének megfelelően mondja el, amit mondani akar. A kifejezendő tárgy nem foglalható valamiféle „definícióba” adekvált módon csak példabeszédekben lehet megszólaltatni. Fokozottan érvényes ez a „baszilea” tematikára, Jézus tudatosan nem szól arról, hogy mi a „baszilea”, csak kilátásba helyezi, mi ez az ügy, mi vár az emberre, s milyen folyamat ragadja magával az egyént ha megnyílik az Isten uralmáról szóló jézusi üzenet számára.

Amikor Jézus Istenről szóló üzenete átadásánál középpontba állítja a példabeszédekben történő igehirdetést, azzal a sajátossággal számol, hogy Istent nem „rögzítheti”, hanem a hallgatónak minden bizonytalansági tényező mellett egzisztenciálisan Istenre kell hagyatkoznia, és hogy Jézus maga csak megközelítően beszélhet Istenről.

Egy másik nézőpont legalább ilyen fontos: Jézus igehirdetése címzettjeit példabeszédekben szólítja meg, akkor őket, a hallgatókat minden sajátságuk megőrzésével akarja egy célhoz elvezetni, Ő maga bizonyos értelemben már ott van, ahova a hallgatóságot el kívánja vezetni. Jézus önértelmezésében emberek felett állónak tekinti magát; mégis az a célja, hogy mindenki önállóan találja meg a felajánlott célt. Ez végső soron szükségessé teszi, hogy egyetértésüket keresse. A példabeszéd lehetőség az egyetértés megtalálásának, mivel ez a hallgatókat a tapasztalatuk és létezésük körülményeiben szólítja meg. A példabeszéd címzetteje azért juthat el a tárgy megértésére, mert az előadó lehetőségeinek síkján látja őt. Célja elérése érdekében az előadó járhatja az egyetértés-keresés közvetlen útját, éppen úgy mint a szándékolt félreértés útját, hogy oda jusson el, ahova akar. Végső soron azonban mindig az ügyével és üzenetével való egyetértést keresi.

b Egy szándékolt félreértés

Térjünk vissza a nagy lakoma parabolájához: látni fogjuk, hogy Jézus ebben a történetben az említett lehetőségek egész palettáját tájra elő. A példázat kiindulópontja a lakoma megrendezése, mely úgy Jézus értelmezésében, mind prédikációjának hall-

gatói számára Isten uralmának végidőbeli lakomájának összefüggésében áll (ld. fenn). Ehhez nem szükséges feltételeznünk, hogy Jézus azonosította magát a vendéglátóval. Ugyanis a különböző ünnepi étkezések során soha sem lép fel vendéglátóként, hanem olyan személyként, aki az étkezésen történő részvételével a végidőbeli lakomára utal. Ebben a vonatkozásban nem tekinthető a búcsúvacsorája tulajdonképpeni rendezőjének sem, hiszen még a Mt 14,15 jelenete előterében is az Isten országában elköltött vacsora áll. Egy azonban nyilvánvaló: az étkezés avagy az étkezésen való részvétel a voltaképpeni témája a példázattörténetnek. Ennek az étkezésnek és a vele kapcsolatos asszociációk aktualitását húzza alá a meghívás elfogadására történő felhívás, hiszen „már minden kész van”.

Ezzel már az elbeszélés menetének következő állomására is érkezünk. Jézus itt a szándékolt félreértés útjára lép, ily módon rendkívül kiélzi mondanivalóját. Bár egzgetikai alapokról nem egyszerű eldönteni, érintetlenül hagyva vajon Mt 22,5 a maga rövid megfogalmazásában, vagy Lk 14,18–20 az eredeti. A hagyománytörténeti nem ad egyértelmű választ a kérdésre. A példabeszéd szerkezete és a beszélő—címzett-interakció tekintetében viszont döntő jelentőségű a magamentegítésnek az a logikája, amely a lukácsi változatban körvonalazódik. Az elbeszélés dinamikáját a Lk 14,18–20 mögötti tartalom élteti. Éppen a vacsoráról-távolmaradás felszínesen *hibetőknek tűnő* indoklása jut fontos szerephez az elbeszélés-folyamatban. Azok a személyek, akik a már kész lakomára szóló meghívást elutasítják, mind megokolják visszautasításukat, és ez az indoklás meggyőző és érthető a hallgatók számára. A hallgató számára a meghívottak lemondási hivatkozásai észérűnek tűnnek. Ha mérlegeljük példának okáért valamely megvásárolt szántóföld megtekintését egy lakomán való részvétel helyett, akkor egyet kell értenünk a meghívottal. Amint azt a meghívott gondolhatja, hogy egy földet megvétele csak egyszer kínál fel, étkezésre szóló meghívást viszont minden további sérelem nélkül meg lehet ismételni — így látja ezt a címzett.

Jézus ily módon *szándékos félreértést* provokál. Tudatosan építi fel úgy a történetet, hogy a meghívottak magatartásának igenlése révén a hallgató velük azonosuljon — Kézis tévedésükben fedi fel őket. Éppen az „ésszerűséget” kritizálja Jézus, szinte a komikum határát rútolva ekként kell értenünk a már megvásárolt ökörfelértékeléséről szóló szakaszt. Itt mutatkozik meg a jézusi-szándék ad abszurdum viszi a hallgatók egyetértő hozzáállását. Mert mit jelentsen a „felértékelés” az ökörfelértékelése után? E helyütt a meghívott kibúvója már teljes pörösségében tárul fel önnön valóságában: semmi más ez, mint átlátszó kifogás. Azonban mindennel beavató funkciója van, e momentum hivatott felvezetni a Jézus és a címzett csoport közötti nézetkülönbséget a félreértés szándékában keresztezi a történet elbeszélésmenete a látszólagos ésszerűt, vagy a legalábbis érthetőt.

Az eredeti és a későbbi hallgató kénytelen a történet egy bizonyos pontján „helyet” foglalni. Jézus bizonyos értelemben jégre viszi őket, hogy aztán ott „megcsússzanak”. A másodjára meghívottak bevezetésével a történet címzettje egyszerre elbizonytalanodik. A tárgyilagos hallgatónak, aki igent mondott az elsőként meghívottak hivatkozására, be kell vallania, hogy az először meghívottaktól eltérően, akik tudtak a meghívásról és rákészülhettek, a másodjára meghívottak közvetlenül fogadták el a meghívást. A stilizálás szándékos, célja az, hogy rávegye a hallgatóságot saját korábbi

álláspontjának átgondolására, és az első csoport iránti szimpátiájának felcserélésére a második csoporttal való azonosulásra az elbeszélés előrehaladtával, legalábbis el kell bizonytalanodniuk azon címzeteknek, akik osztották a kezdetben az első csoport reakcióját. Térjünk vissza ezzel az elbeszélő síkjára: láttuk, hogy Jézus az elbeszélő, a félreértés segítségével a címzetek egyetértését akarja elérni. Kerülő úton vezeti a hallgatóságot az általa előzetesen kitűzött célhoz. E cél pontosabban is körülírható.

c A példabeszéd üzenete

Az elbeszélés menetének szerkezete — az elsőként meghívottak visszautasítása és a másodjára meghívottak pozitív reakciója — feltételezi, hogy a vendégséget mindeképpen megrendezik. Lesznek emberek, akik részt vesznek. Jézus elbeszélőként az ünnepi rendezvény megtartását, még akkor is, ha az eredeti meghívottak távol maradnak. A kérdés tehát az: mit akar Jézus a meghívottak *sorrendjével* mondani? Szociális kategorizálás lenne a háttérben, az egyik oldalon a visszautasító birtokosok, a másik oldalon a jézusi üzenet befogadására nyitott nincstelenek? Vagy esetleg fenyegető üzenet Izraelnek, a következő tartalommal: ha Izrael a meghívást elutasítja, akkor a pogányok osztják majd Isten uralmát? Az első feltevés már csak azért sem tűnik valószínűnek, mivel a szolga által először meghívottakat körét nem lehet a társadalom nincstelenjeire szűkíteni. Azonban az Izrael és a pogányok közötti, különbségtétel, ahol egyenlőségjel kerül Izrael és az elutasítók közé, sem oldja meg a problémát, mivel túlságosan is a későbbi mátéi és lukácsi hagyomány szemléletet tükrözi, ugyanakkor a jézusi síkon nem körhető kollektíve Izraelhez. A lakoma közösségnek ígéretmotívuma a vallásos tradícióban nem kizárólag Izraelre vonatkozott, hanem univerzális jelleget öltött már a fogság kora és a fogság utáni korszak próféciáiban. Valószínűsíthető tehát, hogy Jézus a maga üdvösség-üzenetét szintén nem kizárólagosan Izraelnek közvetítette.

A történet főhangsúlyja azonban másutt van a lakomán való részvétel érdekében háttérbe kell szorítani a vélt biztos javakat és ügyeket — mint a megvásárolt szántóföldet vagy a megvett ökröket, sőt, akár az emberi kapcsolatokat is — s mind ezt egy *közvetlen döntésben*. Ez a példabeszéd üzenete: nincs fontosabb, az azonnali, teljes meghozatalánál és minden más háttérbeszorításánál, mert nem szabad eljátszani a lehetőséget a lakomán való részvételre, vagyis az Isten uralmában való részesedésre, mely a küszöbön áll. A fordulóponton az elbeszélés címzettjeinek *közvetlen pozitív döntése* a meghirdetett üzenet irányában, ahol az elutasítás paradigmáiként értelmezhető. Az első meghívottak nem éltek a lehetőséggel, az utólag meghívottak felismerték ezt. Ha így tekintjük, a példabeszéd optimista-pozitív jellegű: a ház ugyanis megtelik olyan emberekkel, akik képesek ezt a döntést meghozni és meg is hozták azt.

4 A lukácsi átdolgozás

Amennyiben a példabeszéd itt vázolt rekonstrukciójából indulunk ki, és összevetjük ezzel a lukácsi példázatot, így elsősorban a vendégek kétszeres meghívása szúr szemet (Lk 14,21–23). Interpretációs sablonként kínálkozik Izrael és a pogányok viszonymeghatározása, a kettős lukácsi műben, vagyis az evangéliumban és az Apostolok Cselekedeteiben. Ami a Jézus szájából elhangzó példázatra még nem volt igaz, az most előtérbe lép:

abból kell kiindulnunk, hogy Lukács kora egyházát legalábbis a lukácsi környezetben, de az első század végének egyházát már összességében is a pogánykereszténység határozta meg. Az átmenetnek ez a történeti fejlődése tükröződik vissza a lukácsi értelmezésben. Azonban további differenciálás szükséges még egyszer vissza kell térnünk a példabeszéd alapváltozatára: már a jézusi példázat is arról beszélt a zárlatában, hogy a ház megtelt. Ez természetesen nem egy elbeszélői kijelentés egy már kialakult, tehát már lezárt állapotról, hanem a kép síkon tett proleptikus kijelentés, mely a jézusi üzenet eszkatologikus szerkezetét akarja kifejezésre juttatni. Ezt az aspektust Lukács pontosan fejezi ki a célhatározói mondatban a *gemiszthé mou ho oikosz* kifejezéssel. Látja azt a folyamatot, amelyet az ünnepi lakoma megrendezése vált ki. A lakoma ugyan elkészült, de a vendégek áradata késik. Az evangéliumi szerző e helyütt **allegorizál**: Isten uralma már jelenvalóvá vált, de tulajdonképpen rendeltetését csak akkor nyeri el, amikor az emberek megnyílnak irányában. Az üdvörtörténeti kijelentésnek megvan a maga fonák oldala is azok felé, akik bezárulnak előtte. Ezért ölt a példabeszéd *fenyegető* jelleget Lukácsnál is, igaz csak a 24. versben. Azzal kell számolnunk, hogy az Izrael-pogányság tematika, melyet a példabeszéd különböző a jézusi elbeszélés alaprétegéhez utalnak, a lukácsi interpretáció része. Ez a magyarázat akkor válik hihetővé, ha figyelembe vesszük, hogy Lukács már retrospektíve tekinthet a jézusi üzenet elutasítására a többségi zsidóság oldaláról, másfelől a pogány világ Jézus ügyére való csodálatos megnyílását, ugyanakkor még nem tartja befejezettnek az evangélium missziós tevékenységét. Ez teljesen megfelel ApCsel 28,23–28 szellemiségének, ahol Lukács a Rómában fogva tartott Pál sikeres missziós tevékenységével zárja kettős művét és szembeállítja Jézus üzenetének a zsidó világ általi tagadásával azonnali elfogadását a pogányság oldaláról. Ebből kitűnik, hogy Jézus számára a történet skopusa üzenetének haladéktalan igenlésében állt, ez és vélt fontos akadályok háttérbe szorolása a már elő- és elkészítettként bemutatott eszkatologikus lakomán való részvétellel feltételei lesznek. Lukács a példázat ezen üzenetét az egyre táguló kereszténységnek időtartományában lejátszódó történelmi fejlődésfolyamatára vonatkoztatva, melynek három fázisát különböztette meg; Izrael tagadását, az aktuális sikeres missziót és azt a missziós feladatot, amely még a kereszténység előtt áll.

5 Máté átdolgozása

Az ünnepi lakomáról vett példabeszéddel kapcsolatos alábbi megfigyelések Mt 22,1–10 alapszövegére korlátozódnak. A hagyomány anyagnak az első evangéliumi szerző által 1. versek) tartalmi előfeltétele 22,11–13.14.-nek, s nem fordítva. Ezért 22,11–13.14 vizsgálata itt szükségtelennek tűnik. Ugyanakkor a példabeszédet felvezető mátéi kontextust nem lehet figyelmen kívül hagyni, mivel a gyilkos szőlőművesekről szóló előző példázat mátéi átdolgozásban feltételezi az egyidejű szerkesztői munkát az általunk tárgyalt példabeszédben. A Máté-féle átdolgozás főbb jellemzői: a vendéglátó személye, a lakoma jellege, és azoknak a sorsa, akik a meghívást elutasítják.

Máté eljárásmodja érthetővé válik, ha összevetjük a gyilkos szőlőművesekről vett (Mt 21,33–46) példabeszédet Mt 22,1–10 példázatával, és tekintetbe vesszük Mk 12,1–12 Máté általi újraszövegezését. A kapcsolatot maga Mt teremti meg a 21,33–46 irányában, amikor Jézus „válaszol” a 22,1-ben, ilyen módon Máté hidat ver a 24,45sköv és 22,1 között. Amikor Máté Jézusa a főpapokat és a farizeusokat (21,45) a saját ünnepi lakoma példázata háttérül fogja fel, ezzel természetesen a példabeszéd horizontját is megnevezi, jelesül az Izrael-tematikát, mely ott húzódik a 21. fejezet egésze mögött.

Mivel nem lehetséges, a máté-i receptio hagyomány-történetének minden részletét bemutatni, engedjék meg csak ezen jellemzők némelyikére korlátozódni, melyek azonban megmutatják, hogyan avatkozik be Mt az előadott példázatba az allegorizálással. Nézzük csak az első evangélista első nyomatékos beavatkozásait: nem beszél már egy „emberről”, mint az alaptörténet, hanem „király”-ról. Oda kell figyelni, hogy az itt előadott példázat allegorizáló értelmezési folyamatában a „király” sokkal hatásosabb kép az Istenről és a messiási eseményéről, mint valamiféle „ember”. Ráadásul Mt 21,18-ban (a két fiúról szóló példázat) a szőlő tulajdonosáról, mint emberről beszél, azért, hogy a szőlőművek példázata elején a „háztulajdonos” Mk-féle hagyományát vezethesse be. Az elbeszélés folyamatának előreheladása közben Mt már képtelen egy „emberhez” visszatérni (= Lk 14,16). Ehhez járul még, hogy Mt az 5,7 magyarázat hagyományában Jeruzsálem pusztulásának képét látja, és ettől kezdve arra kényszerül, hogy a példázatban „kiállyról” beszéljen. Főleg, ha a vendéglátó „fiát” a Mt 21,42 háttérben (vö. Mk 12,10) mint Jézus messiási képét értelmezzük, és a jelenetet a messiási üdvösség-időre értelmezzük, akkor adódik a király választása, aki ünnepélyes rendezvény keretében ünnepli az esküvőjét. Természetesen ebben az esetben a királynak nem egy, hanem több szolgálja van. Ha a jézusi elbeszélés allegorizálását vesszük alapul, akkor a „szolgáiban” Jézus tanítványait láthatjuk, akiket szintén visszaütöztetnek, és a kiküldött szolgák megfelelnek az őskereszténység misszionáriusainak, akiket Izrael misszionálására küldtek, de ez a következtetés nem szükségszerű. Figyelemre méltó, hogy Mt-nál a szőlőművesek példázatában Mt 21,34–36 másként, mint a történet márkai változatában, a szolgák két csoportját küldik ki. Nyilvánvaló, hogy ez az evangélista jellemzője, mellyel a meghívás sürgősségét hangsúlyozza.

A gyilkos szőlőművek példázata felől válik érthetővé az a különös elbeszélés-szakasz is, ahol a kiküldött szolgákat a meghívottak némelyike bántalmazta, sőt

megölte (vö. 22,6). Ennek felel meg Mt 21,35sköv. a kiküldött szolgák első és második csoportjával. A lakoma-példázatában a szolgák megölése előfeltétele a város alapján véve meglepő felégetésének, amit a kontextus nem követelne meg, és amit az allegorizáló magyarázatban csak Jeruzsálemre vonatkoztathatunk. Máté deuteronomista gondolkodási rendszere irányából valószínűsíthető, hogy a szolgák megölésének motívumához kivégzését is oda kell gondolnunk, hogy Jeruzsálem lerombolása az Isten Fia elleni merénylet következménye. Egyidejűleg tudatosítanunk kell: Máté már visszatekint Jeruzsálem elestére. A szent város pusztulása nem utolsó sorban ezért jelentette Máté számára Isten büntető cselekvésének bizonyítását, ezen okból villan fel a pusztítás képe a példázat háttérében Máté a városégés motívumát az ószövetségi ítélet jeleként ismeri (Iz 1,7; 5,24sköv; 47,14) és a gyilkos szőlőművesekről szóló példázata végén Jézus személyével kimondottan a prófétikus aspektusát domborítja ki (21,46). Befejezésül térjünk még ki röviden a zárógondolatra az utakról és útke-reszteszódésekről új vendégeket behozó szolgák kiküldésére, miután az első meghívottak „méltatlannak” (vö. 8.v.) bizonyultak: nem kérdéses, hogy tendenciózus allegorizálása során Máté számára a meghívottak a pogányokat jelenítik meg. S ezzel ismételten abba a feszültségtérbe lépünk, melynek pólusait az itt vizsgált, ill. a gyilkos szőlőművesekről vett példabeszédek képezik. Ez utóbbiban az evangélista szerkesztői beavatkozása révén határozott formát ölt a gondolat, miszerint Isten országa elvétetik példázata címzettjeitől (vének és főpapok vö. Mt 21,23) és egy olyan népnek adatik, amely „megtermi gyümölcsét” (21,43). Mt 22,9sköv meghívása anélkül ülteti át szerkesztői közbetoldását a 21,43-ból, hogy az újonnan meghívottakat idealizálná és számukra Isten-országát „garantálná”, lévén a szolgák mindenkit összegyűjtenek gonoszokat és jókat egyaránt (22,10). Nem lehet kérdéses, hogy az evangélista itt készíti elő Mt 22,11–14 kiegészítő példázatát, ám az adott keretek nem teszik lehetővé ennek részletesebb taglalását. De itt most abba kell hagynunk.

6 Összefoglalás

Nincs elengedő alapunk arra, hogy a példabeszédet Jézustól elvitassuk, és csak Húsvét utáni képződménynek tartsuk. E példabeszédnek megvan a maga helye az eszkatologikus baszilea üzenetben, s éppen a lakoma képi párhuzama révén válik „képesse” az ajánlat hangsúlyozott előtérbe helyezésére. Ilyetén teljességgel belesimul a jézusi igehirdetés egyik fontos alapvonulatába.

Jézus egy olyan lakomáról szól, amely már elkészült és amelyhez már a meghívást is kiküldték. Félreérthetetlenül teszi világossá, hogy ez az étkezés független a meghívottak elfogadástól vagy elutasításától. A meghívottak haladéktalan igenlése a részvétel elengedhetetlen feltétele Jézus számára Kívülről nézve érthető okokból történő visszautasítást felélplítő jelenetsor is csak arra akarja felhívni a figyelmet, hogy az ilyen eseményre szólító meghívásnál a meghívást azonnal követni kell a pozitív döntésnek, s ez döntés minden mást háttérbe szorít. A másodjára meghívottak paradigmátikus módon erősítik meg: ez az ünnep semmiképpen sem marad el, az elutasítók nem fogják azt megakadályozni. *Lukács* az egymással szembenálló csoportokat Izrael taga-

dása és az őskeresztény misszió erőterébe formálódó kereszténység történeti genezisével állítja összfüggésbe. *Máté* kiemeli Izrael tagadását és a deuteronomista történelem-teológia alapján magyarázza példázatával Jeruzsálem bukását, valamint fiatal keresztény gyülekezet növekedését annak idealizálására vagy a gyakorlati felelősége alóli felmentése nélkül. Mindkét evangélista allegorizálja a rá sajátosan jellemző módon Jézus példabeszédét, amely mindenekelőtt Jézus ígéjének megfelelő döntést szorgalmazza, a Jézust megtagadó Izraelnek és az üdvösséget megszerző pogányok viszonyát figyelembe véve.

Produced with ScanTopDF

EGYSZERŰSÉG ÉS KOMPLEXITÁS KÉRDÉSE A PÉLDABESZÉDEKBEN

INTERPRETÁCIÓS MODELLEK
A LIBERÁLIS TEOLÓGIÁTÓL
A MODERN KOMMUNIKÁCIÓS ELMÉLETEKIG

0 Semmi sem összetettebb, mint Jézus példabeszédeinek egyszerűségéről gondolkodni

Aligha van az oktatásban, az igehirdetésben vagy bibliai vonatkozású munkák tárgyaként kedveltebb s ugyanakkor problematikusabb szöveghalmaz Jézus példabeszédeinél. A példabeszédeket látszólag könnyű elmesélni, lefesteni, megjegyezni — legalábbis az alsóbb osztályokban —, később pedig alkalmasak más bibliai szövegek szimbolikus jelentése iránti fogékonyság felkeltésére, s vélhetően biztos vonalakkal jelölik ki a történeti Jézus igehirdetésének legbelsőbb tartományait.

Ám az is igaz, hogy elméleti megközelíthetőségét tekintve alig van más olyan szövegtípus, mely ilyen nagy igényeket támasztana a maga oldaláról, s ezért az exegetika, a germanisztika és a nyelvfilozófiák művelői részéről oly vitatott lenne, mint a metaforikus beszéd, akár a bibliai hagyományfolyamon belül, akár azon kívül. Még a terminológiában sem fedezhető fel a különböző tudományterületeket átfogó konszenzus, nem is beszélve az interpretáció alapelveiről, habár (avagy jobban mondva mivel) a metaforák és a példabeszédek teljesen sajátos, megkerülhetetlen utat nyitnak az új tapasztalatok befogadására, ideértve a 'világ titkaként' felfogott Istenre történő közelítést is.¹

¹ Az analógia lehetőségének teológiai felélteléhez lásd JÜNGEL, E.: *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1978, 391–393. — Jézus példabeszédeinek tárgykörében összeállított bibliográfia. In: WARREN KISSINGER: *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*. (ATLA Bibliographical Series 4) New York/London 1979.

1 simplex sigillum veri — a komplexitás következetesen véghezvitt módszertani redukciója Jülicher által ²

A 18. és 19. század a bibliai szövegtípusok majd mindegyikét tekintve a módszertanilag kifinomult és ellenőrzött értelmezés kora volt, mely elkülönítette a történeti rekonstrukciót az interpretációtól, azaz a mának szóló üzenet kutatásáról leválasztotta a „Mit jelentett a szöveg az akkor élt olvasónak/hallgatónak?” kérdését. A művelet célja az volt, hogy a lehető legnagyobb mértékben küszöbölje ki a szubjektív, későbbi meggyőződések bevitelét az újszövetségi perikópákba.

Azonban Jézus példabeszédei esetében az eredeti intencióra összpontosító, hasonlítható dinamikájú rekonstrukció-korlátozás csak a 20. század küszöbén jutott el a teljes megvalósulásig, ami mindenekelőtt Adolf Jülicher érdeme. Monumentális művének címe: „Die Gleichnisreden Jesu” [Jézus példabeszédei] (I 1888; II 1899; 21910) ³. Elgondolásának arkhimédészi pontja határozott eltávolodása az allegorizistól [Allegorese], * a példabeszédek allegorikus magyarázatától, ⁴ mely már az evangéliumokban is felbukkan (Mt 13,36–43), és a későbbiekben is minduntalan rányomja bélyegét elsősorban a példabeszédek értelmezéstörténetére, bár másutt is megfigyelhető.

Az allegorikus magyarázat egy kulcs segítségével a szöveg legfontosabb szavait mint különálló metaforákat konkrét fogalmi nyelvre fordítja le és ezzel egy második, egy saját történetet eredményez, mely a tulajdonképpeni mondanivalót hordozza és amelyben a teljes szöveg belső kohéziója megszilárdul.

² JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisreden Jesu*. I/II, Tübingen 1910, I 322; Jülicher itt a németalföldi ógörög szakértő, SEGAAR, C. következő művéből idéz: *Observationes philol. et theol.* In Evgl. Lc. capita XI priora. Utrecht 1766; vö. JÜLICHER, i. m., 12 I 286.

³ Aki elmélyül kutatástörténeti összefoglalásában (Jülicher I 203–322), az fel fogja ismerni, hogy elméletének, egyben konkrét értelmezésének lényeges momentumai már jelen vannak — végleges formában vagy csírájukban — néhány előfutáránál, Lessingtől Herderig, Kálvintól a holland van Koetsveld-ig. Ám Jülicher volt az első, akinek sikerült érvényre juttatnia bizonyos alapelveket a példabeszéd értelmezésben. Még a tőle való elhatárolódásnál, ill. kritikai meghaladásában is paradox módon mindmáig az ő munkássága a kiinduláspont.

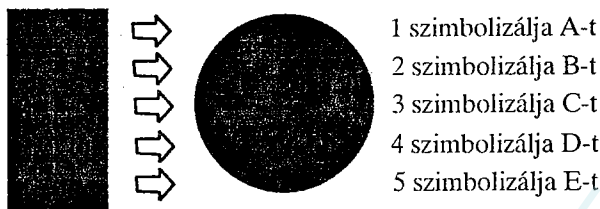
* A magyar irodalomelméletben nem honosodott meg ez a kategória, általában ebben a jelentésben is az „allegorizálás” fogalma áll. (Fordító megjegyzése)

⁴ Allegória, allegorézis és allegorizálás indokolt megkülönböztetéséhez lásd H.-J. KLAUCK: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA N. F. 13) Münster 1978.

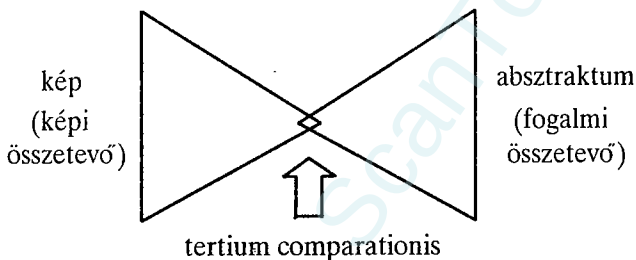
— Allegória eszerint egy olyan szöveg, mely már megfogalmazásában előfeltételezi a folyamatos magyarázatot (Mt 13,24–30 Klauck, 226f szerint)

— Az allegorézis olyan interpretációs eljárás, amely a szövegeknek eredeti intenciójuknak megfelelően, vagy annak ellenében rejtett, mélyebb értelmet tulajdonít, melyet pontról pontra kell megfejteni (Mk, 4,13–20).

— Allegorizálás pedig egy eredetileg nem-allegorikus szöveg átdolgozása, melynek során egy pontról pontra megfejtenő történet ágyazódik be a szövegbe: vö. Lk 14,16–24 szövegét, ahol már felmerülhet az óvatos allegorizálás gondolata, Mt 22,1–14-gyel, ahol egyértelmű az allegorizáló átfestés.



Jülicher meghatározása szerint a „példabeszéd olyan sajátos nyelvi alakzat, ahol a tétel (gondolat) hatását egy hasonló, más területről vett, hatásában biztos tétel mellérendelése hivatott biztosítani”.⁵ A kép és az absztraktum érintkezési pontját Jülicher ‘tertium comparationis’-nak nevezi.



Ezt az egyetlen pontot Jülicher rendszerint „vallásos-erkölcsi töltetű általános tétel”⁶-ként fogalmazza meg. Lk 10,30–37 vonatkozásában például: „... az igazi áldozatos szeretet (adja) a legfőbb nemességet az égben és a földön...”.⁷

Mivel Jülicher elsősorban az értelmezői önkény száműzését tűzte ki célul, következőképpen a szöveggel szembeni önkény megnyilvánulásának tekintett allegorézis irányában táplált idegenkedését átviszi magára az allegóriára, mely látszólag teret nyit különböző fejtegetések, belemagyarázások számára. Ezzel egyidejűleg leértékeli az allegóriát hordozó alapegységet, a metaforát, mivel az nem teszi lehetővé az egyértelmű és ‘egy’-szerű interpretációt. A szómetafora nyitottsága (legalábbis egyfajta konvencionális jelentés rögzülését megelőzően) Jülicher rendszerében gátja az interpretáció elérendő tisztaságának. A lehető legnagyobb pontosságra törvő igyekevében lényegében feladja a metaforák és példázatok irodalmi teljesítményének totalitását.⁸

⁵ JÜLICHER, *i. m.*, I 80. Vö. 98: „A tanító mesét (ti. parabolát) csak olyan sajátos nyelvi alakzatként definiálhatom, ahol egy tétel (gondolat) hatását egy költött történet mellérendelése hivatott biztosítani, mely más síkon játszódik, hatása biztos, és amelynek gondolati váza az alaptételt követi”. (Az eredetiben ritkítva szedve.)

⁶ JÜLICHER, *i. m.*, I. 114.

⁷ JÜLICHER, *i. m.*, I. 114.

⁸ JÜLICHER, *i. m.*, 52–58., ahol felfigyelhetünk egy Jülicher által ignorált ellentmondásra az akkortájt közkeletű (leértékelő) metafora-definíció átvétele (52) és az általa vizsgált metafora-tulajdonságok között. Egyfelől átvesszi a szubsztitúciós elméletet (a metafora egy fogalmi síkon már léte-

Elgondolásának maradandó teljesítménye, hogy a példabeszéd-értelmezésben is ki-
teljesítette azt a tisztulási folyamatot, amit az értelmezés kritériumaival szemben tá-
masztott módszertani átláthatóság követelménye hozott magával. A jülicheri szöveg-
értelmezés buktatóit ott látjuk, hogy az általában nem jut túl a morális közhelyeken,
s csekély fogékonyságot mutat a példabeszédek teológiai, illetve eszkatologikus jelen-
tésrétege iránt.

2 Charles H. Dodd és Joachim Jeremias tartalmi redukciója a 'basileia'-ra és az eszkatologikus válságra

Charles Harold Dodd és Joachim Jeremias a tertium comparationisra összpön-
tosító értelmezés-redukciót ténylegesen Jülicher módszertani kezdeményezéséből
veszik át, sőt Jeremias-szal kapcsolatban kijelenthetjük: ő volt az, aki a jülicheri kez-
deményezést olyan népszerűvé tette Németországban, hogy annak hatása az igehir-
detésre és az oktatásra is áterjedt.⁹ Célkitűzésük is azonos: a történeti Jézus
'ipsissima vox'-át közvetlenül hozzáférhetővé tenni a példabeszéd-anyagban, mivel itt
remélték felfedezni a későbbi átszínezések túloldalán a közvetlen kinyilatkoztatást.¹⁰
Ami miatt Dodd és Jeremias mégis Jülicher korrekciójára kényszerült, az ama
probléma, mely a jézusi 'Isten országa'-igehirdetés Albert Schweitzer és Johannes
Weiß által kiemelt eszkatologikus dimenziójában adott.¹¹ Ezt a dimenziót domborít-
ják ki a példabeszéd-értelmezésben, miáltal Jeremiasnál érezhetően csökken Jézus
példabeszéd-igehirdetését motiváló tényezők száma. Véleménye szerint csak a rövid
képes beszédek ölelnek fel más témákat, kinyilvánítva a jelenvaló üdvösséget.¹² A
nagyobb terjedelmű példabeszéd-szövegek azonban a szembenállókat szólítják meg¹³:
„... a példabeszédek nem kizárólag ugyan, de nagyrészt polemikus fegyverek”;¹⁴ „a
példabeszédek nem az evangélium primer kifejtései, hanem fegyverek az örömhír

ző kifejezést helyettesít), másfelől azonban konstatálja a metafora nyitottságát az értelmezésre (56
ff).

⁹ Jeremias hatásához az igehirdetésben lásd M. DUTZMANN: *Gleichniserzählungen Jesu als Texte
evangelischer Predigt.* (APTh 23), Göttingen 1990, 131. Dutzmann úgy véli, kijelenthető, hogy Jüli-
cher felismeréseit *de facto* Jeremias vitte át az igehirdetésbe, azonban saját tézisei kevésbé bizonyul-
tak gyümölcsözőnek a homiletika területén.

¹⁰ Jülicher liberális, antidogmatikus alapállásához vö.: C. KÄHLER: *Jesu Gleichnisse als Poesie
und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu.*
(WUNT 78), Tübingen 1995, 4; konzervatív szellemű, de hasonló cél in: J. JEREMIAS: *Die
Gleichnisse Jesu.* Zürich 1947, Göttingen 1977, 5.114; vö. KÄHLER, *i. m.*, 63f.

¹¹ JEREMIAS, *i. m.*, 17.

¹² Vö. JEREMIAS, *i. m.*, 115–124.

¹³ A részletezve felsoroló leírások váltásaihoz lásd JEREMIAS, *i. m.*, 35., 39., 124f., 131f., 144f.
A Jeremias részéről relatív egységként kezelt hallgatóságot itt a vezetőket, továbbá a farizeusokat
és az írástudókat, valamint a tömeget, ill. elvakított népet (160) átívelő spektrumként írhatnánk le.

¹⁴ JEREMIAS, *i. m.*, 18.

kritikusaival és ellenségeivel folytatott harcban, feladatuk a védekezés, az igazolás”.¹⁵ Ezen apologetikus szándék mellett jól kivehető egy másik, szintén meghatározó intenció is: számos példabeszéd a krízist hirdeti meg, a katasztrófát, mely kikerülhetetlenül utoléri a farizeusokat és az írástudókat,¹⁶ a zsidó nép megátalkodott vezetőit,¹⁷ illetve az elvakított népet.¹⁸

Az eszkatologikus perspektíva megrajzolásakor¹⁹ Jeremias mindenekelőtt Dodd tíz évvel korábban megjelent munkájára támaszkodik, aki ugyanakkor a ‘realized eschatology’ koncepciója révén Jeremiástól elütően az ‘eschaton’ aktuális megtapasztalását hangsúlyozta. Dodd szerint ugyanis a példabeszédek egyetemlegesen ‘Isten országa’-példázatokként értelmezendők,²⁰ lévén a hallgatók és az előadó szituációja egészében a jelenvalóként értendő Isten uralma alatt álló ország erőterében formálódik.²¹ A példabeszédek Dodd felfogásában is csak történeti szituációjuk irányából tekinthetők a válság manifesztációinak, ahol a válság egyoldalú antiapokaliptikus beállításban a Jézus személyében önmagát kinyilatkoztató örökkévalóság térbe és időbe történő áttörésének jelentését veszi fel.²² Ennek során elvész vonatkozása Isten várt végidőbeli cselekvésére.²³

3 Redukció a feltétel nélküli kinyilatkoztatásra és a metaforikus folyamat komplexitására. Ernst Fuchs és Eberhard Jüngel

A hermeneutikus iskola interpretációi jelzik a redukcionista szemléletmód átváltását egy átfogóbb ráközelítésre, amelyben a példabeszédek nyelvi alakzatként és gondolkodási modellként tételeződnek. Az iskola Jülicher metodológiai önkorlátozása, valamint Dodd és Jeremias tárgyi-történeti témaredukciója ellenében felvállalja a példabeszédek többretegűsége és helyettesíthetetlensége elméletének kidolgozását.

Mindazonáltal az iskola interpretációiban is tetten érhető egyfajta korlátozásra való törekvés. Dodd és Jeremias ellenében elsősorban a Fuchs-tanítvány Eberhard Jüngel az, aki határozottan lemond a hallgatóság szerkezete, ill. a jézusi példabeszédek

¹⁵ JEREMIAS, *i. m.*, 124f.

¹⁶ JEREMIAS, *i. m.*, 33f.

¹⁷ JEREMIAS, *i. m.*, 60. 169.

¹⁸ JEREMIAS, *i. m.*, 160.

¹⁹ Vö. DODD: *The Gospel Parables*. BJRL 16 (1932) 405f. idézve KISSINGER alapján, *i. m.*, 118.

²⁰ Már J. Weiß is fellépett az ellen, hogy a példabeszédeket kizárólagosan az explicit ‘basileia’-igehirdetéshez sorolják.

²¹ DODD, *i. m.*, 29. 113. 36f. 44.

²² DODD, *i. m.*, 107.

²³ Lásd a részletes kritikát JÜNGEL: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. (HUTH 2), Tübingen 1962⁵1979, 111–117.

által célba vett szituáció rögzítéséről.²⁴ Jüngel abból a megfontolásból indul ki, hogy a szövegek rögzített szituációhoz történő hozzárendelése könnyen az interpretáció Prokrasztész-ágyának bizonyulhat és ezzel úgy az előadó, mint tárgya (a basileia) szuverenitása csorbulna. Kinyilatkoztatás nem lehet függő a kinyilatkoztatás befogadójának problematikus szituációjától.

A minden emberi nyelv számára nélkülözhetetlen és alapvető metaforikus beszéd jobb megértése a magyarázat komplexitásának növekedését eredményezte a hermeneutikus iskolában. Rudolf Bultmann mítoszalanítási programját követő továbbgondolás során Ernst Fuchs²⁵ és Ricoeur²⁶ szinte egyidejűleg tárták fel a szimbolikus, analogikus, ill. metaforikus nyelv 'többletértékét', azaz nyitottságát. Kétségbe vonták a példabeszédek Jülicher által közvetített formai-tartalmi dichotómiáját, mivel az (élő) metaforát²⁷ a nyelv eredeti, funkciójában feltáró formájának tekintették.

Ezt a kezdeményezést folytatta Eberhard Jüngel mindmáig ható disszertációjában (Paulus und Jesus), s fejlesztette tovább több szakaszban.²⁸ Jézus szükségszerűen példabeszédekben szól Isten országlásáról, mivel az istenuralmiság nem immanens, itt-s-most hozzáférhető, objektív entitás, mely fogalmilag megragadható és definiálható. A világ titkaként felfogott Istenről tett minden kijelentés egy végső soron metaforikus nyelven történik. A tárgynak megfelelő használata során e nyelv az evilági-saját életet és annak lehetőségeit olyan megvilágításba helyezi, hogy az alkalmassá válik 'kimondhatatlan' tapasztalások közlésére, új tapasztalások befogadására a nyelv által. A bibliai metaforák, hasonlóan Jézus részletesebben előadott példabeszédeihez, Istenre mutatnak rá, amikor az evilági történeteket a transzcendens analogonjaként használják fel.²⁹

Jüngel idevonatkozó megfigyelése szerint az anyagválasztás és a részletek kidolgozása a példabeszédekben tematikusan determinált, semmi esetre sem véletlenszerű. A téma (istenuralmiság) így értelmezett elsődlegességét 'primum comparationis'-nak nevezi. Ezzel egy időben azonban az elbeszélő a képi részletek, ill. szemléltető elemek mindegyikét úgy rendezi el, hogy azok a lényegi mondanivaló irányába mutassanak. Nagyon leegyszerűsítve a metaforikus folyamat leírható úgy, ahol az analogon, a

²⁴ Vö. KÄHLER, *i. m.*, 7f.

²⁵ Vö. FUCHS: *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung: Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen 1960²1965, 136–142. Továbbá FUCHS: *Hermeneutik*. Bad Cannstadt 1954²1958.

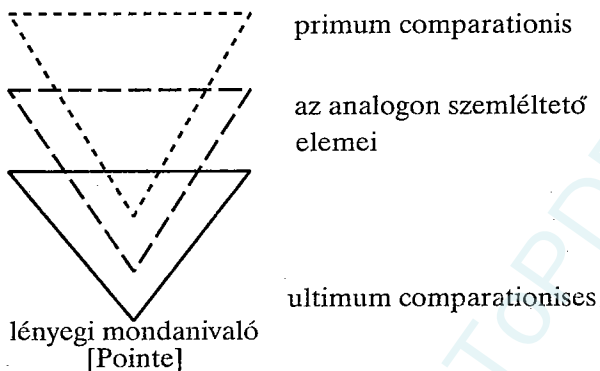
²⁶ RICOEUR: *Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken: Kerygma und Mythos VI—1. Enthmythologisierung und existentielle Interpretation*. Hamburg 1965, 44–68.

²⁷ A szómetaforák előzetes kategorizálásához (kreatív, konvencionális, exmetafora és katakrézis) lásd KÄHLER, *i. m.*, 30–33.

²⁸ Vö. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zu einer Hermeneutik einer narrativen Theologie*. Ev. Th. Sonderh. 1974, 71–122 = Jüngel: *Entsprechungen*. (BEvTh 88), München 1980, 103–157 és *i. m.* [1. láb.] ('1977) §§ 17. 18 az Istenről tett analóg beszédről.

²⁹ A következőkhöz lásd JÜNGEL, *i. m.*, [23. láb.] 135–139.

jelhordozó, az evilágból vett kép egy háromlépcsős műveletsor közepén helyezkedik el:³⁰



Ebben az összefüggésben feltűnő, hogy Jünger is rövid, szinte közmondás-jellegű mondatokban foglalja össze interpretációit. Mk 4,30–32-ről a következő hangzatos megfogalmazást olvashatjuk: „A kezdetekben benne van ...”³¹ Ez a lényegi összefoglalás sem nélkülözheti azonban a metaforát, s úgy tűnik, egyértelműsége és meggyőző-volta nem haladja meg a példabeszédét.³² Parafrázissal van tehát dolgunk, mely nem a példabeszéd helyettesítésére hivatott — s erre nem is képes —, hanem visszaül a példabeszédre.

A retrospektív áttekintés után leszögezhetjük: e kezdeményezés maradandó teljesítménye, hogy a teológia területén Jülicher óta elhanyagolt metafora-elméletet az arisztotelészi gyökerek felől kiindulva ismét a vizsgálódások körébe vonta, és igazolta a nyelvi képek helyettesíthetetlenségének és sokrétűségének tételét messze az illusztratív-pedagógiai területen kívül is. Az így létrejött alapokon vált lehetségessé a többé-kevésbé kortárs anglo-amerikai nyelvészek eredményeinek átvétele, akik egészen más előfeltevésekből kiindulva kérdőjelezték meg a metaforák egysíkú, retorikai megközelítését.³³ Kérdéses viszont a példabeszéd-értelmezés ezen szakaszával kapcsolatban, vajon a példabeszédek történeti beágyazásának tudatos feladása célszerű-e, tekintve a példabeszéd előadója és hallgatósága között szükségszerűen tételezendő kommunikatív folyamatot?

³⁰ Vö. egy hasonló háromlépcsős műveletsort: B. DEBATIN: *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Berlin 1995, 99.

³¹ JÜNGER, i. m., [23. láb.] 151.

³² Némileg más olvasatban: „A vadon termő növény megvalósítja önmagát”. KÄHLER, i. m., [10. láb.] 81–99.

³³ A vitához lásd A. HAVERKAMP (szerk.): *Theorie der Metapher*. (WdF 389), Darmstadt 1983. A hermeneutikus iskola így saját gondolati útját követve jutott túl a nyelvfilozófusok és nyelvészek által „szubsztitúciós elmélet”-nek nevezett stádiumon, s más formában fogalmazza meg az „interakció”-elmélet és egyéb újabb kísérletek téziseit, amelyek a metaforákat, ill. a példabeszédeket egy újonnan feltárható valóság „modelljeként” fogják fel.

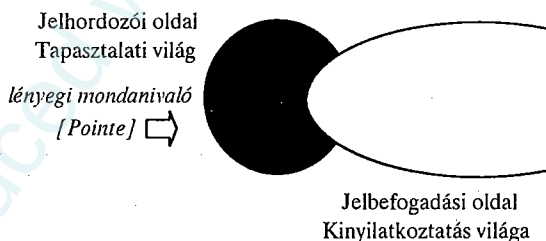
4 Redukció a szövegre és a narratív elemek komplexitására.

Dan O. Via és Wolfgang Harnisch

Jülicher metodológiai önkorlátozásával, valamint Dodd és Jeremias tárgyi-történeti témaredukciójával fordul szembe a narratív analízis módszere is, mely az anglo-amerikai irodalomtudomány új kriticista irányzatának „close-reading”-jével összefüggésben keletkezett.³⁴ Dan Otto Via és Wolfgang Harnisch³⁵ leginkább irodalomelméleti megfontolásokból példabeszéd-értelmezésükben lemondanak arról, hogy a történetileg lehetséges hallgatói-kört is figyelembe vegyék, lévén a szöveg nem helyettesíthető avagy prejudikálható hipotetikus történeti előfeltevések útján.

Megközelítésükben Jézus példabeszédei eredet-szituációjukkal szemben viszonylagos esztétikai autonómiát élvező kisebb műrecek lesznek, melyeket poetológiai sajátosságaik irányában kell vizsgálni: egy előre meghatározott előadói szándékra, vagy az olvasóra gyakorolt hatásra történő visszanyúlás rendszerükben mind-mind interpretációs hiba. Valós esztétikai objektumokként a példabeszédek mindegyike egy saját, fikcióra épülő világot strukturál, önmagának megfelelő belső törvényekkel. Ez a világ elsősorban önmagáért- és önmagában-valóságában áll előttünk; csak e költőileg teremtett világ kellő intenzitású megragadása és méltatása után nyílik meg az így újonnan nyert perspektívából az új rálátás a világegészre.

A példabeszéd-értelmezés jelen fázisában Thoma/Lauer az itt vázolt megközelítést a rabbinikus példabeszédek vonatkozásában is gyümölcsöztették. Felfogásukban az elbeszélés dinamikája a ‘tapasztalatok zárt világából’ a ‘kinyilatkoztatás végtelenre nyitott világára’ irányul.³⁶



³⁴ Vö. ehhez H. ZAPF: *Kurze Geschichte der anglo-amerikanischen Literaturtheorie*. (utb 1629), München 1991, 147–154. A kifejezések tartalma változó. A „literary criticism” terminusa is többféle meghatározásban bukkan fel. D. O. VIA: *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*. (BevTh 57), München 1970 német fordításban Güttgemanns a „literary criticism” kategóriáját „irodalomkritika” [Literaturkritik] kifejezéssel fordítja, megkülönböztetve a 19. század forráskutatása értelmében felfogott irodalmi szövegkritikától [Literarkritik].

³⁵ Harnisch Fuchs tanítványaként nehezen választható le a hermeneutikus iskoláról, mellyel osztja elméletének lényeges pontjait.

³⁶ C. THOMA / S. LAUER: *Die Gleichnisse der Rabbinen*. Első rész. Pesiqta de Rav Kahana (Pes K). Bevezetés, fordítás, párhuzamok, kommentár, szövegek. (Je C 10) Bern 1986, I 25f. A definícióhoz vö. i. m., 16f.

A példabeszéd által a két világ között hasonlóságok, analógiák, megfelelések keletkeznek. Nem véletlenszerű, hogy mely sajátosságok jelennek meg a képi-összetevőben (más vonások kihullanak), de mindig kimutatható egy lényegi mondanivaló, ahol az összes jelentős sajátos-vonás egybefut és kiteljesedik.

A modell vitathatatlan előnye, hogy a figyelmet az egyes elbeszélésre és ennek komplex dramatikus struktúrájára irányítja. Harnisch nemcsak öt nagy parabola részletes külön-interpretációját készítette el, megőrizve mestere, Ernst Fuchs lényeges felismeréseit, hanem az elbeszélésanalízis eszköztárát is továbbfejlesztette az újszövetségi parabolák horizontján. Analíziselmélete megtiltja a példabeszéd-szöveg intenciójának illetéktelen prejudikálását egy előre megfogalmazott egységes szituáció-meghatározás talaján (erre számos példát találunk Jeremiasnál); ezzel szembefordulva azt tanítja, hogy az egyes, a jelhordozók által kódolt történet költői szubsztanciája legyen a részletező vizsgálat célja. Ama szövegkritikai és formatörténeti meglátás érvényesül itt egyidejűleg, miszerint a példabeszédeket csak önmagukból kiindulva, s nem a jelen hűsvét-utáni kontextusban vizsgálhatjuk — legalábbis amennyiben a történeti Jézus igehirdetése áll érdeklődésünk homlokterében.

Mindazonáltal fel kell tennünk egy Viának és Harnischnak címzett kérdést: vajon a modern művészet analógiája ³⁷ nem erőltetett-e ezen 'alkalmazott szövegeknél' [Gebrauchstext]? Még az elbeszélői, sőt költői árnyalatok Harnisch részéről elvégzett gondos vizsgálata is igényli a megértés előfeltételeinek óvatos, de lehetőleg széleskörű rekonstrukcióját az ókori hallgatóság viszonylatában.

5 Az értelmezéstörténet komplexitása: Hans Weder

Hans Weder disszertációja bizonyos értelemben a példabeszéd-kutatás 1983-ig ívelő összegzését adja. Tagadhatatlanul befogadja egyfelől a fuchsi és jüngeli impulzusokat, másfelől viszont felhasználja az amerikai kutatók (A. Wildertől R. Funkon át D. O. Viáig) esztétikai—irodalomelméleti megfontolásait. Weder példabeszéd-koncepciója, mely egy nyelvészeti alapállást hermeneutikus logikai műveletekkel társít, mindennek előtt Ricoeur elképzeléseire megy vissza. Nagyon leegyszerűsítve úgy foglalhatnánk össze, hogy a példabeszédek egy hasonló megértés-folyamat részesei, mint amelyben a metaforák állnak. Amint a metaforikus kijelentésben az alanyhoz (Achilles) egy állítmányt (oroszlán) rendelünk, úgy a példabeszéd 'alanya' a basileia, melyhez 'állítmányként' az elbeszélés rendelődik hozzá. A metafora, ill. példabeszéd által közvetített felismerés az 'alany' és az 'állítmány' pólusai között keletkező szemantikai

³⁷ W. HARNISCH: *Die Gleichniserzählungen Jesu*. (UTB 1343), Göttingen 1985. Vö. ehhez Harnisch találó példáit Kafkától (293), ill. (11) Paul Klee „Schöpferische Konfession” c. esszéjéből: „A művészet nem a láthatót adja vissza, hanem láthatóvá tesz”.

feszültségből lép elő,³⁸ melyre az „olyan mint” kopulája utal. Ebben a feszültségterben mindkét pólus jelentése módosul, mivel interakcióba lépnek, azaz kölcsönösen új megvilágításba helyezik egymást.³⁹ Az „olyan mint” perspektívájából megnyílik egy tágas, felfedezésre váró tartomány, melyet az exegézis bár körülírhat, ám képtelen azt teljességében fogalmilag megragadni.⁴⁰ Jézus példabeszédeinek teljesebb megértéséhez Weder legfőképpen azzal járult hozzá, hogy nemcsak megjelölte és az alaprétégtől elkülönítette a hűsvét-utáni kiegészítéseket, átfestéseket és kontextusokat, hanem beható magyarázat tárgyává teszi a korai gyülekezet krisztológiai, ekkleziológiai avagy parainézis-jellegű interpretációit is. A példabeszédek előadóját másként tekintették a keresztség és feltámadás után, explicite Krisztusnak nevezték, és ezzel az zsinórmértéke lesz a példabeszédek megváltozott értelmezésének, egyfajta ‘relecture’-nek. E jelenséget Weder teológiailag szükségszerű fejleményként méltatja. Ilyetén az értelmezéstörténet és a kezdődő tan-kodifikáció részeként felfogott későbbi (szöveg)hagyományszakaszokat Weder szerint éppoly gondossággal kell vizsgálnunk, mint a vélhető kiindulási állapotot.

Teljesítménye, az igehirdetés példabeszédekben tükröződő történetének kellő hangsúlyozása, mércét állít elénk, mely a későbbiekben nem hiányozhat a példabeszéd-értelmezés integratív módszertanából.

6 A kommunikációs folyamat komplexitása

Végezetül meg kell említenünk még egy, eddig nem tárgyalt közelítésmódot, mely egyrészt Jülicher kritikáját alapozza meg, másrészt a példabeszédek komplex megértés-folyamatára irányuló metodológiai ráközelítések számát gyarapítja. Legkésőbb amióta John L. Austin feltette kérdését: „How to Do Things with Words?”⁴¹ már nem lehet a nyelv funkcióját egy tényállásról adott objektív információra korlátozni, miként ezt Jülicher elméleti megfontolásai sugallták. A beszédaktus-elmélet olyan cselekvések vizsgálatával foglalkozik, melyek a keresztség vagy egy kinevezés mintájára nem realizálódhatnak az őket megalapozó szavak használata nélkül.⁴² Már Austin is túllépett ezen konkrét-megjelenítő aktusok körén, ahol a nyelv nemcsak megjelenít, hanem magát a cselekvést is megvalósítja; s feltette a kérdést: nem kellene-e minden beszéd-aktust cselekvésként (a beszélő cselekvéseként a hallgatón) leírnunk? A szöveg-

³⁸ Vö. H. WEINRICH: *Sprache in Texten*. Stuttgart 1976, 303: „Minden metaforában ellentét feszül két összetevője között, amit felfed, ha ‘szaván fogjuk’.”

³⁹ Vö. N. GOODMAN: *Sprachen der Kunst*. Frankfurt 1973, 79: „... minden metafora összeüt-közés egy, a múltban gyökerező állítmány és egy tárgy között, mely a tiltakozásban átadja magát.”

⁴⁰ H. WEDER: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. (FRLANT 120) Göttingen 1978¹1984, 58–67.

⁴¹ AUSTIN, J.: *Zur Theorie der Sprechakte* (How to Do Things with Words). Németre átdolgozta E. v. Savigny, Stuttgart²1979.

⁴² Lásd a beszédaktus klasszikusának számító igéit: dicsér, fedd, ígér, kér.

jelentés teljes feltárhatósága igényli a beszélő-hallgató viszonyrendszer, továbbá közös kulturális háttérük átvilágíthatóságát. E kezdetek után egy széleskörű, mindmáig lezáratlan nyelvfilozófiai pengeváltásra került sor a 'kommunikatív cselekvés' kérdéséről,⁴³ melyet itt nincs módunk részletesen is bemutatni. A vita során három alapkérdés kristályosodott ki a példabeszédekkel kapcsolatban: ki beszél itt (implicite magáról is)? Kihez/Kikhez (mit akar a hallgatóktól)? Miről?

Az első, kevésbé sikeres próbálkozások⁴⁴ után dolgozta ki Edmund Arens elméletét a példabeszédekről, mint „kommunikatív cselekmények”-ről [Kommunikative Handlungen]. Az elmélet szerint Jézus kora zsidó társadalmában nem mutatható ki háttér-konszenzus az Istenről, világról és emberről megformált legfontosabb teológiai vélemények tekintetében. Jézus elsősorban farizeus ellenfeleivel szeretné egybehangolni Isten- és világfelfogását. Ennek eszközei a példabeszédek, mint narratív köntösbe öltöztetett érvek, melyekben Jézus Isten szeretetének egyetemességét és minden ember Isten előtti egyenlőségét szemlélteti meggyőzően. Jézus kapcsolattartását hallgatóival Arens némiképpen a tudósok akadémiai, tekintélyelvvel nélküli érintkezéséhez hasonlítja.⁴⁵ — Arens elgondolásának számos gyenge pontja van, ezek legkevesebb két központi jelentőségű helyen veszélyeztetik rendszerének plauzibilitását: egyfelől végül is átveszi Joachim Jeremias behatárolt látásmódját, ahol Jézus igehirdetése farizeus ellenfeleinek sötétre festett, már-már zsidóellenes háttére előtt rajzolódik ki. Súlyos megfontolások szólnak eme egyetlen szembenállásra és ennek (f)elrajzolására korlátozódó történelemkép ellen.

Az empirikus nyelvtudományok megállapításaiból, valamint saját olvasmányainkból a modern irodalom területén megszerzett tudásunk fényében minden amellet szól, hogy az új nyelvi formák megfelelő hozzáállást igényelnek az olvasók részéről. Saját költői fikcióit a szerző rendszerint nem hirtelenszerűen, előkészítés nélkül adja elő, s elvárja a befogadóktól az utánagondolást, vagyis a kutatást a vélt jelentés után. Ezzel előtételen egyfajta készséget, nyitottságot a 'meglepő' és a 'szokatlan' befogadására.

A példabeszédek új szellemű megértését célzó saját kísérletemben igyekeztem elkerülni a bemutatott támadható pozíciókat, ugyanakkor határozott szándékom Jézus és hallgatósága viszonyát firtató kérdés további vizsgálata. Jézus és hallgatósága között

⁴³ Vö. HABERMAS, JÜRGEN: *Theorie des kommunikativen Handelns*. I/II (ed. suhrkamp 1502), Frankfurt 1988 (= '1987).

⁴⁴ T. Aurelióval kapcsolatban lásd KÄHLER, i. m., [10. láb.] 12f.; Güttgemannshoz E. ARENS: *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*. Düsseldorf 1982, 155–161. A Güttgemannsnak címzett kritikát élesebben is megfogalmazhatjuk. Güttgemanns állítása szerint a „generatív poétika”, vagyis egyfajta szövegteremtő eljárás révén igényes szövegek állíthatók elő. Kijelentésének alapja a generatív transzformációs grammatika gyökeres félreértelmezése, hiszen a vizsgálódások elsődleges területe itt pusztán a mondat. Egyszermind analitikus szövegfogalma is oly tisztázatlan, hogy erre épülve nem várható semmiféle, bármilyen jellegű szöveg-„előállítás”.

⁴⁵ A részleteket illetően lásd KÄHLER, i. m., [10. láb.] 13–16.

ti viszony szemléltetésére meggyőződésem szerint nem alkalmas sem az ellenfelek közötti éles polémia, sem az egyenrangú beszélgetőpartnerek között folyó eszmecsere, sem a szövegösszefüggésétől elszigetelt kinyilatkoztatás, ill. poézis analógiája. Vannak arra utaló jelek, hogy a szövegek különböző szituációkban formálódtak meg. Megszólítják a kétségtől gyötörteket és a tanácsot keresőket, az utódlásra törőket és a szkeptikusokat, a magabiztosakat és az elcsüggedteket.⁴⁶ A példabeszédek új perspektívákat nyitnak előttünk, melyek nem kizárólagosan, de elsősorban Isten-viszonyukat és magatartásukat érintik s változtatják meg. Mivel Jézus mindeközben a gyógyulást lehetővé tevő, bizalommal övezett személynek mutatkozik, ezért működése összefoglalására előnyben részesítem a 'terapeuta' metaforáját,⁴⁷ mely segíthet megérteni, hogy a példabeszédek a természetes tekintély hangján szólalnak meg, egy problémát juttatva ki-fejezésre, és nagy valószínűséggel a kommunikációs folyamatot egy időre lezárják, éppen, mert gondolkodásra készítetnek és időt hagynak a megfontolásra, a gyógyulásra.

7 Összegzés: az új átláthatatlanság

Adolf Jülicher egy évszázada tűzte ki maga elé célként a példabeszédek egydimenzionalitásának kimutatását és az allegorizáló önkény elleni megvédelmezésüket. Elgondolása mindmáig meghatározó volt átvétel avagy elhatárolódás formájában a kutatásban. Kezdetben ugyanis egy nála is radikálisabb redukcionista irányzat vallotta őt elődjének, mely az istenuralmiság kinyilatkoztatására korlátozta a példabeszédek tartalmát. A hermeneutikus iskola energikus tiltakozása és a szellemileg rokon irodalomtudományi felfedezések után mindazonáltal — szintén egyre radikálisabb formában — egyfajta új átláthatatlanság jellemzi a kutatást. Ennek három oka:

Egyrészt csak kezdeti stádiumban vannak azok a kísérletek, amelyek a különböző egymást követően és egymás ellenében kifejlődő kezdeményezéseket és kérdésfeltevéseket metodológiailag egységesítik, hogy az így létrejövő szabványban a különböző aspektusok egymásra vetíthetők, kompatibilisek legyenek.⁴⁸ Ennek során tartósan nem lehet cél az egyik hipotézisből kiindulva az összes többi bírálata; ellenben lehetségesnek és ajánlatosnak tűnik a mindenkori teljesítmények pontos kimutatása és ezek feloldása egy szintetikus elméletben.⁴⁹ Mindmáig azonban meglátásom szerint jobbra eklektikus eljárások dominálnak.

Másrészt más nyelvészeti értelmezési modellekhez hasonlóan a lehetséges és értelmes kérdésfeltevések olyannyira differenciálódtak, hogy egy konkrét interpretáció keretében az összes elgondolható lépés teljeskörű kimunkálása túlságosan is energiaigényes lenne, s valószínűleg nem is mindig kivitelezhető.

⁴⁶ Vö. KÄHLER, *i. m.*, [10. lábj.], 212f.

⁴⁷ A metafora itt „modell” jelentésben és nem képszerű körülírásként értendő.

⁴⁸ Vö. KÄHLER, *i. m.*, 10. lábj., 69–75.

⁴⁹ DEBATIN, *i. m.*, (30. lábj.) 327–342.

Végezetül pedig a példabeszédek joggal posztulált nyitottsága, helyettesíthetetlen-sége és többletegyűsége következményeként az értelmezések önmagukban legjobb esetben is csak megközelítései lehetnek a szöveg jelentésének, ezt soha nem 'rögzíthetik' végérvényesen. Nem szükségszerű azonban, hogy mindez tetszés szerinti sokszínűséget eredményezzen, mely saját részéről ismét semmitmondó lenne. A magyarázat kritikai kontrollja révén bizonyára kijelölhetünk egy határvonalat a valószínűsíthető és a valószínűtlen interpretációk tartományai között.

Produced with ScanTopDF

PÉLDABESZÉD A FARIZEUSRÓL ÉS A VÁMOSRÓL (LK 18,9–14)

A kérdés az, hogy az Emberfia talál-e hitet a Földön, amikor eljön (17,20–18,8). Ez a mondás ad alkalmat arra Lukácsnak, hogy egy csomó perikópát olyan szempontból állítson össze, hogy ki az, aki az Emberfiához csatlakozik és Isten országába bejuthat. Ennek a sornak az elejére helyezi Lukács a saját anyagából származó farizeusról és a vámosról szóló példabeszédet. Ennek mondanivalója megvéd attól a zsidó tévedéstől, miszerint az ember kikényszerítheti a törvény teljesítése révén az Isten országába való bejutást. Ez a vélemény az alapja annak az öntudatos megnyilatkozásnak, ahogyan a farizeus viselkedik. Az imádsággal függ össze az a hármastagozódás, amely Lukács saját anyagában a 10 bélpoklosról, az igazságtalan bíróról, valamint a dúsgazdagról és a szegény Lázárról szóló példabeszédekkel egy sorba illeszthető, amennyiben két embert lehet összehasonlítani egymással. A példabeszéd magja a 10–13-ban van, a 14a Jézus ítélete gyanánt tartozik ide, mint általánosítható hozzáfűzni való és a 9. vers Lukács bevezetése.

Világosan felismerhető a palesztinai eredet az elbeszélés nyelvi jellegéből. Egyetlen egy lukácsi példabeszéd sem tartalmaz annyi „aszundetosz”-t (ez kötőszó nélküli) mint ez a parabola.

Mind a bevezetés, mind a záró rész megmutatja, hogy nemcsak az imádságról van itt szó. A 18,1 és a 19,11 elárulja az elbeszélés célját. Itt Jézus nem a farizeusokhoz, hanem a tanítványokhoz, illetve a hívő közösség tagjaihoz fordul. Ez a példabeszéd szemléletessé teszi a helytelen magatartást. Olyan emberek a beszélgetőpartnerek, akik önbizalmuk révén igazságosságuk okán és azáltal jellemezhetők, hogy másokat megvetnek. A zsidó teológia a törvény teljesítéséből fakadó igazságosságot az Isten országához való tartozás előfeltételének tekinti. Így tehát elvárja, hogy mindenkitől a Törvény követelményének teljesítését. Jézusnak olyan emberekkel van dolga, akik biztosak abban, hogy az Isten országába tartoznak, (v.ö. Lk 14,15) mivel saját magukba helyezik a bizalmat. Éppen ez a magabiztosság szoríthatja háttérbe az Istenbe vetett bizalmat.

Eliézer rabbi, amikor megbetegszik, semmiféle büntudattal nem rendelkezik. Aki-
ba rabbi viszont, amikor erről kérdezik, csak azt válaszolhatja hogy egyetlen egy

ember sincs hiba nélkül, még akkor sem ha semmiféle bűn sem bizonyítható rá. Si-meon ben Johái rabbi azt állította, hogy akkora az ő igazságossága, hogy ezáltal az egész világot meg tudná szabadítani a büntetéstől. Pál megvallja a törvény előtti feddhetetlenségét (Fil 3,6 ld még Gal 1,12–14). Másként hangzik az Igazság tanítójának tanítása, amit megfogalmaz a közösség tagjainak Qumránban: a qumráni hálaénekben gyakran megfogalmazódik és az 1QS (Szektaszabályzat) fekteti le: „Az én igazságom Istenre irányul ... az Ő igazságossága révén a bűnöm ki van törölve ... és az ő igazságosságának forrásából ered az én megigazulásom...”

Ehhez az önbizalomhoz járul a többi ember megvetése, amit a törvénybéli igazságosságnak már nem kell igazolnia (Jn 7,49). Az önmagunban bízók igazságossága nélkülözi a szeretett. A rabbik ismerik a különbséget az olyan igaz között, akik jók Istenhez és jók a teremtményekhez, és az olyan igazak között, akik jók az Istenhez és rosszak a teremtményekhez.

10. vers: Két emberről van szó, aki ugyanabban az időben megy fel a templomba imádkozni. Az elbeszélést mindenképpen Jeruzsálemhez kell kötni. A reggeli ima 9 órakor, az esti ima du. 3 órakor volt, magánimádság is elképzelhető, és ez bármely órában lehetséges volt. Két merőben ellentétes ember az, aki felmegy a templomba: egy farizeus és egy vámos. Ez utóbbiakat kitaszította a farizeusi közösség, hisz palesztinaszerte közutálatnak örvendtek (vö. Mk 2,13–17).

11. vers: A farizeus állva imádkozik, már a magatartása is jellemző belső habitusára. Kiegyenesedve előre vonul, égbe emeli tekintetét és kitérje kezeit. Az imája magánbeszélgetés, monológ, mely az Isten iránti bizalmat távoltartja saját magától. Nem számíthat tehát meghallgatásra. Jóllehet imája hálaíma (10,21), elsőként azt köszöni meg, hogy megtarthatta az isteni parancsokat, és ebben magát más emberekkel hasonítja össze. Ő nem „hárpáksz” vagyis titkos rabló, vagy erőszakos tolvaj, nem „adikosz”, vagyis csaló vagy jogsértő (1Kor 6,9) nem is „moikhosz”, aki idegen házasságot dúl fel. Ilyen fajta gondolatmenetre lehet gondolni. Ezt azonban ő összeköti más emberek megvetésével. Ez a vámosra való ujjal mutogatással történik, olyan igaz, aki nem jó a teremtményekhez.

12. vers: Az isteni parancsok megtartásának megköszönése mellé felsorakozik a kiváltképpen érdemszerző tettek számbavétele, amelyekkel ő Istennek szolgál, s közben megvetet másokat. Először megemlíti a farizeusoktól átvett kéthetenkénti kétszeri böjtölést. Ez szolgál az istentelen népség bűneinek engesztelésére, és ezzel lehet kikényszeríteni Isten uralmát (Mk 2,18–21).

A Lev 16,29–31 szerint a törvény csak egyszer ír elő évente böjtöt az engesztelés napján. Láthatjuk és hallhatjuk tehát a túlbuzgóságot és úgymond a tökélyre törekvést. Nem kevésbé ennek a vetülete az is, hogy minden jövedelméből tizedet ad. A rabbinista hagyomány kiterjeszti a tized adás kötelezettségét a Deut 14,22-ban parancsolt gabona, bor, olaj, valamint a nyáj elsőszülöttjein túl a szántóföld megtizedelésére is (11,41). A farizeusok még azt is szívügyüknek tartották, hogy a piacon vásárolt megtizedelt árut legalább utólag megtizedeljék. A böjtölés személyes áldozata mellé felsorakozik a nem kevésbé nagy anyagi áldozat, amely az utólagos megtizedelés révén alakul ki. Az ivásban való megtartóztatás főleg a nagy forróságban számottevő. A farizeusok megtalálták a módját annak, hogy kimutassák igazságosságukat.

A példabeszédben Jézus által említett imádságok ismereteseek, mint például Nehunja ben Hakanna imája (Kr.u. 70): „Köszönöm neked Jahwe Istenem, jóságos atyám, megadtad nekem a részemet azoknál, akik tanító házban és a zsinagógában ülnek, s hogy nekem nem a színházakban és a cirkuszokban adtál részt. Fáradozom és ők is fáradoznak, hogy az Éden kertjét megszerezsem és ők is fáradoznak a sír kútjáért” — az ilyenfajta imák alapja az Ószövetség ártatlanság zsoltáraiban keresendő (26. zs.)

13. vers: A farizeussal a vámos van szembeállítva. Állva marad „makrothen” mesz-sze a farizeustól. Ez lehet, hogy azt jelenti, hogy csak a pogányok udvaráig mérészkedett. Lesüti szemét, mellét veri és bánatról tesz tanúbizonyságot. (51,2zs). Nem mer feltekinteni, vagyis felveszi a megtérő testhelyzetét. A mellveregetés nem is imagesztus, hanem a kétségbeesés jele, mert reménytelennek tűnik a helyzete. A rabbinista felfogás szerint minden becsapottat kártalanítani kellene. A becsapás mértékét még 20 % kamattal is meg kellene toldania, ez lenne az ő kötelessége, de ezt nem képes teljesíteni anyagi helyzete miatt, vagy pedig a becsapottak többségét nem is ismeri személyesen (ld. bérbeadott vámszedés).

Így hát kimondja az irgalomért esedező kérését, ez az 51. zs. elejének bűnbánati szava, hozzáfűzven a „tó hámartóló” — „noha bűnös vagyok” kitélt. Ezzel a zsoltár ígéretének hatása alá helyezi magát: Isten a töredelmes szívet nem veti meg.

14. vers: Maga Jézus hozza meg az ítéletet, amit a tékozló fiú esetében az apa mond ki, a dúsgazdag és a szegény Lázár esetében Ábrahám fogalmaz meg. Jézus előlép a példabeszéd rejtettségéből, és Isten helyébe lép a hallgatósága előtt.

Ez az ő „legon hümö”-je. Vagyis a farizeus megmarad saját önigazultságánál, mert Isten helyett önmagában bíz, nem tapasztalja meg Isten révén a megigazulást, miközben a vámosoknak osztályrészül jut az 51,19zs ígérete: passzív alakban — „dedikaiómnosz” —, burkoltan, feloldozza őt bűnei alól, mert Istenhez menekült, és ez hozza őt jó kapcsolatba Véle. A későbbi mondat Isten eszkatologikus cselekedetéről szól (ez fordított viszonyt eredményez), mint a 14,11 is. Az öndicsőítés pedig önigazolás, mely megveti a másikat.

JÉZUS MESSIÁSI KÜLDETÉSE MÁRK ÁLTAL KÖZVETÍTETT PÉLDABESZÉDEINEK FÉNYÉBEN

1 Bevezetés

A példabeszédekben kétségkívül a jézusi igehirdetés karakterisztikumát kell látnunk. „Sok hasonló példabeszédben hirdette nekik az isteni szót, hogy megértsék. Példabeszéd nélkül nem tanított ... (MK 4,33f.) Példabeszédet alkalmaznak a zsidó tanítók is, és pedig azért, hogy „valamely tantételt világossá tegyenek”. Jézus másképpen cselekedett. „Itt a példabeszéd egyben az igehirdetés, s nem csak a tőle független tanítás segédeszköze.”¹ Ez az értelmezés a modern példabeszéd-kutatásban különös jelentőséget kapott. Míg Jézus példabeszédei Jülicher szerint „valamely fontos gondolat, egyetemes törvényszerűség szemléltetését szolgálják”,² addig a mai magyarázók a példázatok esemény-jellegét [Ereignis] hangsúlyozzák. Jézus példázataiban Isten országa — a beszédek központi tárgya — válik eseménnyé. Jézus példabeszédekben testet öltő igehirdetése eszkatologikus beszédaktussá válik. Ahol hitet talál, megfordul az idő az időben.”³

A Jézusban való eszkatologikus tapasztalás ily módon történő értelmezése minden bizonnyal távol állt Joachim Jeremiától akkor, amikor saját példabeszéd interpretációjában „az ősegyháztól Jézushoz” akart visszatérni,⁴ hogy illetéknéppen az evangéliumok mai hallgatóját Jézussal, a jézusi „ipsissima vox”-szal szembesítse. Jézust magát kell hallgatni, mint Isten jóságáról szóló üzenetével a szőlőművesekről vett példázatban, nagyjából a következőképpen: „Így cselekeszik az Isten, mondja Jézus. Ilyen az Isten. Ilyen jóságos!” Vagy az ‘elveszett’-ről szóló példázataiban: „Így örül az Isten,

¹ BORNKAMM, G.: *Jesus von Nazareth* UN 19, Stuttgart 1988 (18), 61 old sköv.

² JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisreden Jesu* I. (Tübingen 1910 (2) Utányomás O.J. 107. o.

³ HARNISCH, W.: *Die Gleichniserzählungen Jesu Eine Hermeneutische Einführung* (UTB 1343) Göttingen 1985, 309. (Jüngel szerint)

⁴ JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1947, 15–74 (= Harnisch, W.: *Gleichnisse Jesu* WdF 366) Darmstadt 1982, 180–237).

ilyen az Isten.”⁵ A példabeszédek hagyományában változnak a címzettek és a helyzetek. Ennek megfelelően változik a példabeszédek jelentése is. Az exegézis feladata, hogy „visszanyerje Jézus példabeszédeinek eredeti értelmét ... Csak a Vele (Jézussal) való találkozás ad igehirdetésünknek teljhatalmat!”⁶

Bevallom, hogy exegétaként számomra a Jézussal példabeszédeiben való ‘találkozás’ eme módja számomra szimpatikusabb, mint a példázatok olyan felfogása, ahol azok a mai hallgatóhoz szóló rendezési utasításokká válnak az eseményszerű megjelenítés érdekében, miáltal a jézusi ‘példabeszéd’ eredeti intenciója elveszíti a jelentését. Jézus üzenetének minden kerügmátikus aktualizálásához ezen üzenet eredeti értelme marad az irányadó mérték. Ám Jeremias sem csupán az eredeti pusztá rekonstrukciójára törekedett, arra, hogy a példabeszédekben és a példabeszédekkel olyan csatornát nyisson, melyen keresztül Jézus hatása eléri a hallgatót azonban — s ennyiben szeretnénk pontosítani — nem csak az eredeti, hanem a későbbi hallgatót vagy olvasót is. Más szavakkal: Jézus példabeszédei az evangéliumok hagyományában és megszövegezésében semmivel sem gátolják jobban Jézust hatása kifejtésében, mint a rekonstruált, eredeti változatok. Sőt, az evangéliumi hagyomány szükséges segítségnek tűnik Jézus és küldetése helyes megértéséhez.

2 Jézus példabeszédei a Márk által közvetített jézusi basilea-üzenet kontextusában

A Mk 4 példázat fejezete az első nagyobb beszédkomplexum ebben az evangéliumban. Vitabeszédek, beteggyógyítások és aexorcizmusok előzik meg. Ez utóbbiak a harmadik részben különös hangsúlyt kapnak az írástudókkal történt összeütközés során. Márk koncepciójában az exorcizmusok különösen alkalmasak arra, hogy megjelenítsék az Isten országának közelségét hirdető jézusi üzenetet, így már első fellépésekor a kafarnaumi zsinagógában. Jézus működésének főirányát 1,15 programbeszéde foglalja össze. Jézus Isten országa evangéliumának hirdetőjeként lép elének. S a basilea közeli valósága Jézus tetteiben nyilatkozik meg az embereknek. Bár nem hiányzik a megjegyzés, miszerint Jézus tanított, és az emberek álmélkodtak, mert úgy tanította őket, mint ‘akinek hatalma van’ (1,22.27, vö.: 2,2). Azonban a Mk 4. fejezetig ‘tanítása’ tartalmáról nem árul el többet: „Példabeszédekben tanított ...” (4,2).

Következik a magvetőről szóló (4,3–8) elbeszélés, amelyet példabeszédként (parabolé) kell felfognunk. Jézus allegorizáló formában kínál ‘magyarázatot’ a példabeszédéhez a tanítványoknak és a tizenkettő számára a 13–20 versekben. Ezt követi a 4,21–25-ben egy képes beszéd a lámpáról, amely a lámpatartóra való, majd az igazi hallásra intő szavak. 4,26–29 és 4,30–32-ben végül még két rövid basilea-példázat csatlakozik, melyek ismételten a vetés és növekedés motívumait veszik fel. A 33. és

⁵ Ugyanott (WdF) 184.

⁶ Ugyanott (WdF) 237.

34. versekkel zárja le Márk Jézus példázatokban tett beszédét úgy, hogy ellentmondássonágában újólág megegyeszer leszögezi Jézus példabeszéd-igehirdetésének különleges voltát: egyrészt Jézus példabeszédeit meg kell érteni, („amennyire fel tudták fogni őket” 33. v.), másrészt fel kell oldani őket. Ebben viszont csak a tanítványokat részesíti. (34. v.) Már a 10–12. versek is ilyen értelmű hermeneutikai utasítást adnak az evangélium olvasóinak, mely szerint a példázatok értelme nem tárul fel automatikusan, hanem azoknak van fenntartva, akik beavatást nyernek az „Isten országa titkaiba” (11. v.).

Összességében 4,1–34 példabeszéd-fejezete eléggé különböző rész-egységek meglehetősen komplex gyűjteménye, melyek több fázisban egyetlen irodalmi egységgé nőttek össze: ennek alapállományát a három példabeszédben ismerhetjük fel. A 13–20 versekben található ‘magyarázat’-ot az őskeresztény gyülekezeti teológia illesztette másodlagosan az első beszédhez, utalva olyan erkölcsi hozzáállásra, mint az elvetett „isteni tanítás” melletti kitartás és a gyümölcshozás (álhatatosságukkal, kitartásukkal Lk 8,15). Ezek olyan magatartásformák, melyek a jézusi gyülekezet fennállását hivatottak biztosítani. Márk evangélista a 4,11 verssel esetlegesen egy ‘misztagógikus’ irányban mélyíti el közlését, s eszerint Jézus példabeszéd-igehirdetése mélyebb értelemmel bír. A példabeszédek, sőt Jézus egész igehirdetése, választóvonalat jelölnek ki, azok között, akik beavatást nyertek, és azok között akik ‘kívül állnak’. Jézus igehirdetésének eltérő hatásából, mint ahogyan az egyház kora — nem mindig sikeres — evangélium-hirdetéséből Márk Isten üdv történeti szándékára következtet. Ehhez hozzá Iz 6,9 f. idézetét kemény ítéletével: „... hogy ne lásson szemével, ne halljon a fülével és ne értsen a szívével, s így ne térjen meg és ne gyógyuljon meg.”⁷

Kérdéses, Márk hogyan értelmezte a parabolát. A parabolé par excellence ‘képes beszéd’, a ‘példázat’, amely valamely tényállást képi formában értet meg. Márknál azonban a megértéshez szükséges a magyarázat, az értelmezés is. A parabola itt a héber ‘*másál*’-nak megfelelően talányos beszédet jelent, melyet fel kell oldani. Márknál mindkét jelentésnek szerepe van. Meglehetősen általánosan jegyzi meg Márk 4,2-ben, hogy Jézus ‘példabeszédekben’ szól hozzájuk. Ezzel cseng egybe megjegyzése, miszerint a példabeszédeknek el kell vezetniük a hallgatókat a megértésre. 4,11–12 szerint „a kívülállóknak azonban mindent példabeszédekben” mond Jézus, hogy halljanak, de „ne értsenek” (vö. Iz 6,9k). Azért nem jutnak el a megértéshez, mert annak előfeltétele a megtérés, azaz az odafordulás Jézushoz, a hitben történő újszerű megértés közvetítőjéhez. A példázatok tárgya a *basilea*, Isten pillanatnyilag még rejtett országa, ami azoknak megadatik, akik a megértésre elhívtak. Egyelőre azonban titok. A

⁷ Mk 4,12-t nem kell feltétlenül eleve elrendelésként értelmeznünk. Egy kettős Isten általi előre rendelkezésnek a szövegből nem kényszerítő szükségszerűség. A 12. v.-re egy bizonyos utóhatás észlelhető, melyet eredményezhetett a prófétai ítéletszavak, melynek indirekt értelme a jelenben való megtérésre is vonatkozik. vö. KERTELGE, K.: *Markusevangelium* (Neue Echter Bibel) Würzburg 1994. 47. sköv.

titok felfedése majd Isten országának végidőbeli-végleges kinyilatkoztatásában történik.⁸

Amennyire fontos téma tartalmilag Jézus példabeszédeiben a basilea, annyira kevésbé lehet azt a személyétől elválasztani.⁹ Minden igazi megértés Jézustól függ, Jézus követésében válik lehetségessé, vagy más megfogalmazásban: a találkozásban Jézussal, mint olyasvalakivel, aki mint ő, küldetése alapján Istentől van. Márk Jézust rögtön evangéliuma elején „Krisztus”-nak (Messiás) és „Isten fiá”-nak nevezi. Mindkét cím egyben leírja Jézus Márk által leírt útját is. Ő a Messiás és Isten fia, nem másként, mint küldetése beteljesítésében — egészen legvégő önfeláldozásáig a kereszthalálban, valamint Isten általi feltámasztásáig, mint a megfeszített és feltámadt Messiás.

Jézus példázatai tehát csak Jézus felől, személyének titka irányából tárulnak fel. Jézus messiási küldetése nem volt kezdettől fogva mindenki előtt világos. Küldetése egész működése során a halálban és a feltámadásban való tulajdonképpeni önkijelentése jegyében áll. Ebben az értelemben vesznek részt Jézus Márk által hozott példabeszédei az evangélium egészébe berajzolt krisztológiában. Egy sorba állíthatók Jézus 'hatalmi tetteivel' (dynameis), amelyek felkeltik az érdeklődést voltaképpeni kiléte iránt („Ki ez ...?” 4,41), azonban kilétét önmaguktól nem árulják el („messiás-titok”).

A példázat-elbeszélések krisztológiai áthallása különösen egyértelmű a gyilkos szölművesek allegorikus példabeszédében (12,1–12), ahol a szőlőtulajdonos 'szeretett fiában' Jézus meglehetősen félreérthetetlen módon (vö. 12b v.) tárja fel magát messiási küldetését illetően. A 2. és 3. fejezet metaforikus beszédei képszerűen sejtetve utalnak Jézus igazi, messiási identitására, így 2,17 szavai, melyek az orvosra szoruló betegeket említik, melyek orvost igényelnek és 2,19 f. mondása a vőlegényről, kinek jelenléte hatályon kívül helyezi a böjti szabályt. A képes beszédnek ezt a relatív „világosságát” Márknál is egyfajta kétértelműség lengi körül, s ez csak az evangélium lezárása felől szemlélve oszlik fel.

3 Eredmény

A Mk 4-ben hozott példabeszédek Jézus basileia-igehirdetése részét képezik az evangélista interpretációjában. Szándéka szerint felhasználja a példabeszéd-formát, hogy kimutassa az Isten országáról szóló üzenet, valamint Isten országa valóságának elválaszthatatlanságát Jézus személyétől. A basileia valósága Jézus igehirdetésében is

⁸ KLAUCK, H.-J.: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13) Münster 1978. Ezt a kinyilatkoztatást a jelenre vonatkoztatja, így 248. o. Ld. még GNILKA, J.: *Die Verstockung Israels* (1961) ~: Máté számára a Baszileia titka azt jelenti „Tudni azt, hogy Isten országa Jézussal, a rejtőzködő messiással, készen áll, hogy ebben az időbe betörjön”.

⁹ Vö. DAUTZENBERG, G.: Mk 4,1–34 als Belehrung über das Reich Gottes, in BZ 34 (1990) 38–62, bizonyos joggal arra figyelmeztet, hogy az Isten-Országa-tanítás Mk 4,1–34-ben feltehetően össze van kapcsolva a krisztológiai kijelentésekkel valamint az „ember-fia-krisztológiával” mint az eszkatologikus Isten-ország konzepció ezzel meglehetősen egybevág. (60. old.) De egyetlen kifejezett Krisztológiai cím Mk 4,1–34-ben alig játszik valamilyen szerepet.

rejtett valóság, amely egy végleges kinyilatkoztatás irányában nyitott. (E tényt fogalmazza meg nyomatékkal Márk a 4,22-ben található Jézus-logionnal: „Mert nincs elrejtve semmi, amire fény ne derülne, és nincs olyan titok, amely nyilvánosságra ne jutna.”) Jézus működése és igehirdetése nemcsak a basilea rejtettségét tárja elénk, hanem azt is, hogy benne kezd feltárulni a titok, de csak a hitben és a megtérés által (1,15), vagyis Jézus konzekvens követésében. A Messiás-Jézus követése ily módon kiszélesíti a horizontot Isten végleges-beteljesítő eljövetele előtt.

Ezzel a konzekvens vonalvezetéssel az evangélista valószínűleg hűségesebb marad a Jézus számára centrális jelentőségű ‘Isten országa’-igehirdetéshez, mint Jézus életének bármely más, állítólag történetileg hiteles felrajzolása.

A MEGTÉRÉS SZINTJEI A TÉKOZLÓ FIÚ PÉLDÁZATÁBAN

Előkészített Isten országa, beköszöntött egy új világrend, amely a régít érvényteleníti. A régít az farizeusok és írástudók képviselik, akik vallásos-elit gondolkozásukkal kizárják a bűnösöket és a vámszedőket. A régi és az új küszöbén ott van Jézus Krisztus, aki meghirdeti, hogy az új királyság nyitott mindeki számára. A tékozló fiú példázatában nem azt mondja, hogy a bűnösöknek—vámszedőknek is van helyük ebben az új világrendben, hanem a farizeusok—írástudók is ott lehetnek. A mindekit befogadás alapja az Atya szeretete, kezessége, maga Jézus Krisztus. Amikor ő ezt a nyitott Isten országát kinyilvánítja, azt „beszéd-eseményé” teszi, s ez azonos értékű a csodaeseményekkel. A beszéd és tett egysége a testté lett Igében, Jézus Krisztusban valósul meg, aki az „egyszemélyes Isten országa”.

1 A szövegösszefüggés

A harmadik evangélista szerint a 26 példázatból Jézus csak kettőt mondott Galileában (Játszó gyerekek 7,31—35 és Magvető 8,4—15), és csak egyet Jeruzsálemben (20,9—19), a többi útközben hangzott el. Ebben a gyűjteménynek is nevezhető sorban sajátos a 15. részben egybeszerkesztett hármasság ikerpéldázat: ¹ a századik juhról, a drahmáról és a tékozló fiúról. A három példázat abban is egyedi, hogy sehol más hol az evangéliumokban nincsen ilyen hármasság. Összetartozásukat három üzenet-hordozó szó mutatja, s ez egyben kötelezi az írásmagyarázót, hogy ezekből értse meg a szöveget. Mindhárom az elveszettek (apollümai a juhoknál 4.4.6, a drahmánál 8,9 és a tékozlónál 17!24=32), mind hármat megtalálják (hüriszkein a juhoknál 4.5.6., a drahmánál 8.8.9., a tékozlónál 24=32), mind három megtalálása után örömlakomát

¹ Az ikerpéldázat azonos üzenetet és különböző képet jelent, ez találób, mint az egyesek által használt trilógia kifejezés.

tartanak (khairein, szünkhairein, khara a juhoknál 5.6.7. a drahmánál 910., a tékozlónál 32., ez utóbbinál nyomatékosít az eüfrainein = örvendezni ige).

Az elveszettek megtalálása és az öröm mint üzenet nemcsak ezt a három példázatot kapcsolja egybe, hanem az egész evangéliumot is. Lukács Jézus életének szinte mindegyik mozzanatánál feljegyzi, hogy akik az ő közelébe kerültek, azok életét áthatotta az öröm. A magnificat szerint ez tölti el Mária lelkét (1,47), Jézus születése az egész nép öröme (2,10), a tanítványoknak azért kell örülniök, mert nevük fel van írva a mennyben (10,20), a gyógyítás láttán az egész nép örül (13,17), Zákeus örömmel fogadja őt (19,6) s a tanítványok örvendeznek, amikor a Feltámadottal találkoznak (24,41.52). Itt azokat az ígehelyeket emeltem ki, amelyek Lukács saját anyagából valók. Mindezekben a történetekben Mária, a nép, a tanítványok stb. az örömet Jézus közelségében élik át, s a közelség közösséget is jelent. Ez az öröm válik meghatározóvá a Lk 15. mind három példázatában, amit nyomatékosít mind háromnál az ünnepi étkezés. A többlet viszont itt az, hogy Lukács szerint Jézus nemcsak az emberi együtt örvendezséről beszél, hanem Isten öröméről is (15,10).

A harmadik evangéliumban még az öröm hangsúlyozásánál is jellegzetesebb, hogy különös érzékkel emeli ki az ikerpéldázatot meghatározó második alapgondolatot: Jézus a peremre szorultakért, a lenézettekért, az elveszettekért jött. Isten az éhezőket javakkal tölti el (1,53 magnificat), a szegények boldogok (6,20, s ezek nem lelki szegények, mint Mt 5,3-ban), a vendégségbe a szegényeket, a csonka-bonkákat hívják be (14,21 nem a jókat és a gonoszokat, mint Mt 22,10-ben), a szegény Lázaron nem könyörülő gazdag elveszi méltó büntetését (16,19–31). Az azonban éppenséggel megbotránkoztató, hogy az irgalmas (10,25–32) vagy a hálát adó (17,11–19) szamaritánust, a bűnös nőt (7,36–50), a farizeussal szemben a vámost (18,9–14), a rómaiakkal együttműködő Zákeust (19,1–10) példaként állítja hallgatói elé. Itt pedig egy a hazáját elhagyó, vagyonát elpazarló fiút.

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy Lk 15 első példázata megtalálható Máténál is. A közös Q forrásból vett képanyagot azonban a két evangélista másképp értelmezte, s ezt egy-egy irányító kifejezés jelöli. Míg Máténál a 100. juh eltévelyedett (planan 18,12.13), addig Lukácsnál elveszett (apollumai 4.4.6). Ennek megfelelően Máté a példázatot a 18., ún. gyülekezeti részbe szerkeszti be és tanítványi példázatnak tekinti, Lukács viszont vitapéldázatnak vagy ellenfél-példázatnak. A farizeusok és írástudók zúgolódása (15,1–3) mint lelki „élethelyzet” megalapozza mind három példázatot, de különösen a tékozló fiúról szólót.

2 Két csúcs — egy üzenet

A jelenlegi szövegben a kép világosan két részre tagolt. A példázat első felvonásában (11–24), amely három jelenetre osztható, a kisebbik fiú áll az előtérben, a nagyobbik csak kontrasztfigura, a másodikban (25–32) a nagyobbik lép színre, s öccse csupán hivatkozási alapként van jelen. A két felvonás azonos logionnal zárul (24=32). A szerkezeti kérdést, azaz a két jelenet eredeti összetartozását, ezzel együtt

a második hitelességét J. Wellhausentől² kezdve az irodalomkritika időnként felveti. E. Schweizer szerint a 11–24-ben (különösen 12.13b.15.16-ban) egy egész sor szemitizmus van, amelyek hiányoznak a 25–32-ből.³ A jogi, sőt teológiai érvek sorozatát hozza fel H. Klein. Szerinte — de ezt majdnem mindegyik magyarázó megemlíti — az apa a második részben nem mondhatta a nagyobbik fiúnak, hogy „minden a tiéd” (15,31), miután a kisebbiket visszahelyezte jogaiba (15,22), majd többek között arra hivatkozik, hogy a szinoptikus hagyománytól idegen az a teológiai gondolat, hogy Jézus a hivatalokat is toborozza, és az, hogy kéri tőlük, fogadják el a megtért bűnösöket.⁴ Mindezek a kutatók úgy látják, hogy a példázat első részében egy földi apa képe rajzolódik ki, a másodikban viszont már a mennyei Atyáé. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy egyikük sem vonja kétségbe azt, hogy a második rész valamilyen megfogalmazásban már Jézus ajkáról elhangzott, csupán Lukács desemitizáló szerkesztő és más célt is szem előtt tartó átdogozásról beszélnek.

E. Schweizer filológiai érveivel szemben J. Jeremias kimutatta, hogy nemcsak az első, de a második részben is vannak semitizmusok, sőt, arameizmusok, tehát az egész példázat anyagát Lukács ugyanabból a forrásból merítette.⁵ A jogi, teológiai és minden más természetű érvek azon az elven alapulnak, hogy a magyarázó eleve a képanyagból indul ki, és azt analitikusan kezeli. Ha azonban a képet az üzenet felől nézzük, és együtt látjuk nemcsak a két részt, hanem az egész lukácsi makrotextust, akkor sem keletkezési idő tekintetében, sem teológiailag nem bonthatjuk ki a példázatot. Azok a magyarázók, akik a képből indulnak ki, nagyon sokat fáradoznak a jogi helyzet tisztázásán. Ha azonban az üzenet felől közelítjük meg a példázatot, a jogi szféra másodlagossá válik, s így a „mindenem a tiéd” kijelentés teológiai súlyt kap, és nem mond ellent a 22. versnek.

Ha a példázat véget érne a 24. verssel, akkor megfelelne ugyan az első két példázatnak, hisz mind három örömlakomával fejeződik be, de ez még nem hordozná a teljes üzenetet. A teljes és elválaszthatatlan szöveg értékét két üzenet-többség alkotja. Először: csak a meg nem térő kegyesek (nagyobbik fiú) képében hangsúlyos, hogy Jézus nem egyszerűen a bűnösökkel vállal közösséget, hanem a megtért (kisebbik fiú) bűnösökkel. Másodszor: Jézus csak a példázat második részével teszi hallgatóit igazán érdekeltté, mintegy bevonja őket a példázatba, kimozdítva őket a „páholy”-helyzetből, és „színpadi” szereplőkké teszi őket. A „ki az közületek...?” jellegzetes lukácsi (példázat)kezdés erre a helyzetre is érvényes, hiszen a 13,4 ide is értendő. Nem hagyható figyelmen kívül a farizeusok zúgolódásának és a nagyobbik fiú haragjának (15,2 és 15,28) a szimmetriája sem. Az a tény, hogy Lukács külön anyagán kívül Jézus sehol sem akarja a hivatalosakat meggyőzni arról, hogy a megtért bűnösöket elfogadják,⁶ csak annyit bizonyít, hogy a harmadik evangélista ezt a tényt, a másik

² *Das evangelium Lucae* 83–84.

³ *Zur Frage* 469.

⁴ *Barmherzigkeit* ... 50–56.

⁵ *Zum Gleichnis* ... 228.

⁶ Így H. KLEIN *i. m.*, 54–55.

két szinoptikustól eltérően, kiemeli Jézus beszédeiből és magatartásából, de azt semmiképpen nem, hogy a második rész csupán későbbi adalék.

Ha tagadnók a két rész üzeneteinek és léthelyzeteinek összetartozását, kétségbe kellene vonni ennek az evangéliumnak mindazokat a megfogalmazásait, hogy Jézus két típust állít szembe (lukácsi sajátság), mint pl. a bűnös nő és Simon farizeus (7,36–50), az irgalmas szamaritánus és a pap, lévita (10,25–36), a gazdag és Lázár (16,19–31), farizeus és vámos (18,9–14), a Jézussal megfeszített két gonosztevő (23,39–43) leírásának esetében.

A két csúcs — egy üzenet meghatározásunkat szemlélteti a két szövegrész párhuzamba állítása:

15,11–14

Eltávolodik

Hazatér

Befogadják

15,25–32

Távol van (megharagudott)

Nem akar hazatérni

Az apa kérleli

Mindkét részben a csúcst az apának az a kívánsága jelenti, hogy fiai jelen legyenek az örömlakomán. De, mint ahogyan Jézus mindegyik két csúcsú példázatában a második hordozza az üzenetet, úgy ebben is a példázat végén kell azt keresnünk, ami itt és máshol a célt is jelenti: a hallgatókat személyes döntés elé kell állítani. Ezt a momentumot pedig csak a végén találjuk meg. Befejezetlen, ún. nyitott példázat ez, hiszen nem derül ki, hogy végül a nagyobbik fiú vállalta-e az asztalközösséget vagy sem. Jézus megnyitotta Isten országának kapuját: a megvetettek már bementek, a megkeményedetteket várja, de a végső döntést rájuk bízta.

3 A tékozló Izráel

Jézus példázatainak metaforikus értelmezése, melynek következtében fel kell adni a Jülicher-féle kép—dolog (sc üzenet) megkülönböztetést,⁷ nem teszi feleslegessé a kép megvizsgálását, sőt, növeli ennek jelentőségét. Itt a kérdésünk az, melyik képbe ágyazta Jézus az üzenetet.

A tékozló fiú példázatának esetében nem elég azt mondanunk, hogy a pásztor-kép, a háztartás vagy a család életéből vett kép érzékelteti Isten országának új rendjét. Kétségtelen, hogy a családi életforma több személyi, gazdasági, tárgyi kellékét megtaláljuk a leírásban, de nem ez a megértés egyedüli szntje. Ha megmaradunk csupán ennél, tisztázatlan, illetve ellentmondásos családjogi kérdésekkel kerülünk szembe: Mit jelentett a tulajdonjog és rendelkezési jog, ezeknek elvesztése és a jogi helyzet helyreállítása? A Deuteronomium 21,17-re történő hivatkozás nem minden tekintetben reveláns. Vagy ahogyan már láttuk: ha az apa minden vagyona a nagyobbik

⁷ A példázatok etafor-elméletét H. EWDER dolgozta ki. Itt a *Die Gleichnisse* 64. oldalára utalok.

fiúé (15,31), akkor a kisebbik semmit sem kapott vissza? A megtérés családi szintje nem vezet a teljes üzenethez.

A szövegben egy olyan összizraeli helyzetet kell meglátnunk, mely tisztázóbb az üzenetre nézve, mint a családi. A példázat hallatán a megszólítottak Jézus korának egyik legérzékenyebb kérdésével, a szórványosodással találták magukat szembe. A politikai nyomás, főleg pedig a nehéz gazdasági helyzet, arra kényszerítette a zsidókat, hogy elmeneküljenek hazájukból. Jézus korában a Földközi-tenger, a Fekete-tenger, a Kaszpi-tenger partján, Mezopotámiában, Babilonban kompakt településekben éltek zsidók. Pál apostol térítői útjainak térképe mutatja, hogy az akkori nyugati világban egészen Rómaig, mindenütt található jelentős zsidó diaszpóra. Talán túlzónak tűnik, de mégis lehetséges, hogy ebben az időben Izraelben csak mintegy 1/2 millió zsidó élt, a szórványban pedig 4 millió.⁸ Nem csupán arról van szó, hogy egyes zsidók, mint pl. a vámszedők, a rómaiak szolgálatában álltak, hanem kivándorlásról. Ezt mutatja a 15,13-ban az apodémeó ige (= hazát és népet elhagyva, távolra ment, esetleg tengeren túlra utazott). Minden otthon maradt zsidó elítélte a megfutamodottakat, a farizeusok és írástudók pedig — nyilván vallásos megfontolások alapján is — utálat-tal tekintettek rájuk. Szerintük az, aki elhagyta hazáját, egyáltalán nem is létezett. (Talán erre vezethető vissza a „meghalt és feltámadott” megfogalmazás is). A magyarázók többsége csak a tékozlást minősíti bűnnek, azt nem, hogy a fiú kikérte a vagyonrészét és elhagyta apja házát. Ha viszont megértjük, hogy Izrael népének szintjén a nemzeti és vallásos egység megosztásáról van szó, és már a kikérés és az ország elhagyása hibás lépés volt, akkor jutunk el a tulajdonképpeni üzenethez. Az elkövetett vétkek előtt már ott volt a szövetségszegés bűne. Ha nem így gondolkodunk, a példázat magyarázta moralizálásba sülyedhet. Valószínű, innen magyarázható az a probléma is, amire a vétkeztem „az ég ellen és ellened” vallomás (15,18.21) vonatkozik. A fentiek szerint az ország elhagyása Isten (ég) és a nép, a család (ellened) ellen elkövetett bűn. A példázat második része azért (is) az üzenet csúcsa, mert Izrael mindig is hazavárta elmenekült fiait, s nemcsak jogaikba helyezte vissza, hanem befogadta szeretetébe; mégpedig úgy, hogy eltekintett profán előéletétől. Nemcsak egy családfele kész befogadni tékozló fiát, hanem maga a démosz (a nép) is. Izrael szét-széledt fiai, gyertek haza!⁹ Az, hogy egy apa visszafogadja fiát, még nem tette volna érdekeltté a címzetteket; ők úgy vállnak megszólítottakká, hogy az össznépi helyzetre gondoltak, amellyel szemben egyetlen hithű zsidó sem maradhatott közömbös.

⁸ Az adatot J. JEREMIAS (*Die Gleichnisse ...* 129) közli. Ezzel szemben VERMES GÉZA (*Jézus és a judaizmus világa* 26/8) 2–2,5 millióról beszél.

⁹ Példa erre Izrael legjobb kori, különösen 1948 utáni története, amikor is Izrael állama befogadta a hazatérteket (olék=felmenők), és eltekintett attól, hogy profán környezetből jöttek.

4 Az igazolás három szintje

A megtérés útja a családi és népi szintről (képi rész) az Isten országa (üzeneti szint) felé vezet. Jézus az Atyára mutat: Ilyen az Isten! Tényleg ilyen? A képi részben vannak hiperbolikus (=túlzó) vonások: Valóban az apa minden további nélkül kiadja kisebbik fiának az örökséget, illetve Izráel nem törődik idegenbe vágyó gyermekeivel? Igaz az, hogy a szülő és Izráel visszafogadja a családját, illetve a hazáját elhagyó tékozlót? Ezekkel szemben Jézus érvelése az, hogy ha ti (gonosz létekre) ezt nem is teszitek meg, Isten jó, ő így cselekszik.

A harmadik evangéliumban fennmaradt 27 példázat közül 11 ún. vitapéldázat,¹⁰ amelyekkel Jézus meg akarja győzni ellenfeleit Isten országának igazságairól. Ezek közül a Lk 15-ben olvasható három példázattal Jézus igazolni akarja saját maga eljárását a farizeusok, írástudók előtt. Hallgatóit a következő három fokon vezeti Istentől saját magukig:

Isten jó, nem zárta be országának kapuját, ő ugyanis nem kizár, hanem befogad. A példázat elmondásának pillantában a megtérő bűnösöket már befogadta, de azok előtt sem zárja el az utat, akik akkor még azt gondolták, hogy nincs szükségük a megtérésre. Ellenfeleinek nem szabad magukból következtetni Istenre, csak fordítva, Istentől magukra.

Jézus nem tett mást, mint az Atya, ezért fogadja be a bűnösöket, vámosokat. Isten nevében cselekedett, s amit tett, az szimbólum. A példázatnak főleg a második szakaszából világos, hogy Jézus nem csupán magát igazolja és nem védekezik, hanem meggyőződéssel jobb belátásra akarja készíteni ellenfeleit. Míg korának rabbinikus iskoláiban a vitapartnerek le akarták győzni, és sakk-matt helyzetbe hozni, ezzel nevelésese tenni egymást, addig Jézus célja a meggyőzés volt. Az, hogy itt egy ún. nyitott példázatról van szó, azt is jelenti, hogy ő nem tette lehetetlenné ellenfeleit, hanem döntéshelyzetbe állította őket.

Jézus végcélja az, hogy a farizeusokat és írástudókat kimozdítsa addigi szemléletükből. Szerintük a világ megbomlott egyensúlyát Isten úgy állítja helyre, hogy a gonoszokat megbünteti, az igazakat megjutalmazza. Jézusnál viszont nemcsak arról van szó, hogy a törvény világa helyett beköszöntött a szeretet világa, hanem arról is, hogy az Ő országát, ezt a meghirdetett új világot Isten szeretete teremti meg és hatja át. Azzal, hogy a három példázat előtt ott van az elsődleges történeti helyzet, hogy ti. Jézus közösséget vállal a bűnösökkel, benne az Atya szeretete történéssé válik.¹¹ Mindez pedig nemcsak azért van így, hogy a farizeusok megtérjenek, hanem hogy készek legyenek — úgy, mint Isten, úgy, mint Jézus — a befogadásra.

¹⁰ J. JEREMIAS kimutatta, hogy Jézus több példázatának címzettjei nem a tanítványok (gyülekezet) voltak, hanem az ellenfelek. *Die Gleichnisse* 35.37. stb. oldalakon.

¹¹ Így H. WEDER: *Die gelesnisse* 261.

5 Viszonytörténetek

Az egész üdvtörténet Isten—ember, ember—Isten viszonyának a története; ez Jézus példázataiban mindenütt, a tékozló fiúról szólóban is, sajátosan meghatározó. Az apa és a kisebbik fia, az apa és a nagyobbik fia, valamint a két testvér között történik valami, ami belső eseménnyé válik, s ami történik, az hordozza az üzenetet.

A példázat első részének témája az apa és a kisebbik fiú viszonya. Ezt lehet a tékozló fiú szemszögéből olvasni, s a vagyon kikérése—tékoztlás—megtérés hármasságában magyarázni. De az egész példázat magyarázatának a kulcsa az apa. Ahogyan láttuk, a fiú részéről az eltávolodás már önmagában bűn. Azonban lényegesnek kell tartanunk, hogy amikor az apa enged a kérésnek, akkor azt nem pedagógiai megfontolásból teszi (mint ahogyan egyesek vélik), hanem szabad emberként, aki ezt a szabadságot meg akarja adni fiának is. A szabad apának szabadságot megadó tette a visszafogás eseményében is megnyilvánul, hiszen ez is az ő szabadságából következik. De míg a példázat elején a szabadságnak negatív következménye van, addig itt ez pozitív töltésű, és az ünnepi lakomában csúcsosodik ki. Noha a fiú részéről még az idegenben szándéknyilatkozat hangzik el, mégsem szabad a példázatot minden további nélkül „megtérés-történetként” értenünk. A *gratia praeveniens* a messzeségben is hat, hiszen az apa ott van már a fiú tékozló állapotában, ugyanis rá emlékezve indul haza. Lukács finoman érzékelteti, hogy ez valójában is megtörténik a hazatérés-kor: az apa megy fia elé, mintegy mentesíti az alól, ahogy az utolsó kínos lépéseket megtegye, ő öleli át, ő csókolja meg fiát.¹² A címzetteknek tehát azt kell megérteniük, hogy a bűnbocsánat megelőzi a bűnvallomást, az üvösség a bűnbánatot. Ez Isten országának új rendje.

Az apa és a nagyobbik fiú a példázat második részében kerülnek szembe egymással. Jézus példázataiban sehol sem karikíroz, itt sem, hiszen egy karikatúrában senki sem ismerné fel önmagát, de kemény vonásokkal rajzolja be hallgatóit a nagyobbik fiú képébe. Ők az önteltek („soha parancsolatidat át nem hágtam”), s a szemrehányásban („nekem soha nem adtál egy gödölyét”) a maguk zúgolódását kell felismerniük. Jézus üzenete világos: amikor szememre vetitek, hogy megvetettekkel leülök egy asztalhoz, nem ellenem, hanem az Atya ellen lázadtok. Az apa viszont mindezek ellenére a nagyobbik fiúval szemben sem elutasító, hanem befogadó. Otthagyva az ünnepi lakomát kimegy nagyobbik fia elé, mint tette ezt a kisebbik esetében, s fiamnak szólítja. Kéreleli¹³ őt, mert célja az együttörvendezés (ld szünkháirein igét a 15,6 és 9-ben). A barátságos megszólítás, a kitartó, de nem kényszerítő kérés azonban megmutatja, hogy az apa megtagadja a nagyobbik fiúnak arra vonatkozó szabadságát,

¹² Kérdéses a 18–19. és 21. versek szimmetriája. Egyes szövegvariánsokban ez teljes, mások szerint a 21. versből elmarad a „tégy engem olyanná...” befejezés. Ez utóbbi azt érzékeltetné, hogy az apa nem engedi befejezni az előre elgondolt bűnvallomást.

¹³ E. SCHWEIZER hívja fel a figyelmet, hogy a 28. vers aoristosa (örigiszthé, nagyobbik fiú) után egy, a megismétlődést kifejező imperfectum (parekalei, az apa) következik. *Das evangelium ...* 165.

hogy ne vállalja a közösséget a kisebbik fiúval, mert célja az, hogy fia saját meggyőződése alapján és ne kényszerből fogadja el a meghívást.

A példázatban a testvérek nem találkoznak, de Jézus két megjegyzéséből érzékelhető, hogy a nagyobbik hogyan gondolkodik. Azzal, hogy öccsének paráznaságáról beszél, amiről nincs szó az előzőekben (vö. 13. és 30. v.), saját maga igazságát akarja kiemelni, s azzal, hogy nem testvérként jelöli meg őt, hanem az „ez a te fiad” kifejezéssel, a közösség megszakítását nyilatkoztatja ki. A farizeusok, írástudók, különösen ebben a negatív viszonyulásban ismerhetik fel a maguk kiközösítő magatartását. A példázat nemcsak azért nyitott, mert nem tudjuk, hogy a nagyobbik végül is bement-e a lakomára vagy sem, hanem azért is, mert az elhangzás pillantában Jézusnak minden példázata nyitott, azaz döntést provokáló.

A megtérésnek ezek a szintjei világossá teszik, hogy a példázat főalakja nem a tékozló és nem a nagyobbik fiú, hanem az apa. Ő mindenütt ott van: bűnbocsánata megelőzi a bűnbánatot, munkálja a megtérést, egymás elfogadását, népének egységét. „A tékozló fiú” cím csak azért helyes, mert megkülönböztető, különben tárgyyszerűtlen; nemcsak azért, mert két fiúról van szó, sőt egyesek tékozló fiakról beszélnek,¹⁴ hanem mert az igazi téma tulajdonképpen a szerető apa. A szövegben nemcsak az feltűnő, hogy nem fordul elő a megtérni ige vagy a megtérés főnév (ez csupán a dráhma-példázat utolsó versében olvasható), hanem az agapé hiánya is. Ehelyett Jézus a sokkal plasztikusabb szplankhnidzethai (15,20) igével fejezi ki azt, ami az apát megbocsátásra indította. Valakinek a szíve (ta szplankhna) mindig egy nyomorúság láttán indul meg, mint pl. Jézusé, amikor a naimi özvegy sírását látja (Lk 7,13), vagy az irgalmas szamaritánus esetében (Lk 10,33). Túl ezen a kifejezésen, Isten szeretetét az elkészített asztalközösség jelképezi, ez pedig itt és máshol az eszkatologikus üdv-lakomának a képe. Ilyen értelemben ez a példázat a nagy vacsora példázatának lukácsi megfogalmazásával (14,1–21) rokonítható. Isten szeretete lekötelező, sőt, még ennél is több, kihívó szeretet, amely választ vár; s Jézus nem mond le arról, hogy hallgatóiban felébressze az Isten szeretetébe vetett bizalmat.

¹⁴ Így R. BULTMANN „Az elveszett fiak” címet ajánlja. *Die Gleschichte de synoptischen Tradition*. 212. Göttingen 1957/3.

Irodalom

- EICHHOLZ, G.: *Gleichnisse der Evangelien*. Neukirchener Verlag 1979.
- JEREMIAS, J.: *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk 15,11–32*. Theologische Zeitschrift. Basel 1949.3. Heft 228–231.
- JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu.*, Göttingen Vandenhoeck et Ruprecht 1977/9.
- KLEIN, H.: *Barmherzigkeit gegenüber der Leenden und Geachteten*. Biblisch-Theologische Studien 10. Neukirchener Verlag 1987.
- SCHWEIZER, E.: *Zur Frage der Lukasquellen, analyse von Luk 15,11–32*. Theologische Zeitschrift. Basel 1948. 6. Heft 569–471.
- SCHWEIZER, E.: *Antwort* (J. Jeremias. Zum Gleichnis...-hez). Theologische Zeitschrift. Basel 1949.3. Heft. 231–233.
- SCHWEIZER, E.: *Das Evangelium nach Lukas*. NTD 3. Göttingen.
- VERMES GÉZA: *Jézus és a judaizmus világa*. Osiris 1997.
- WEDER, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Göttingen Vandenhoeck et Ruprecht 1984.
- WELLHAUSEN, J.: *Das Evangelium Lucae*. Berlin 1904.

MEGÉRTÉS AZ OLVASÁS FOLYAMATÁBAN: PÉLDABESZÉDEK MÁRK 4-BEN

Az önmagában álló szöveg pusztá lehetősége, vagylagos-lét. Csak az olvasás folyamatában nyílik meg azoknak, akik olvassák, ugyanakkor: az olvasó is megnyílik az olvasott szöveg irányában.¹ Az olvasás és megértés kommunikatív aktusában egyidejűleg kétirányú mozgás, interakció „történik” szöveg és befogadója között. Az értelem hozzárendelésének folyamatában mindkét tényező részt vesz: egyik oldalon a szöveg belső utalásai hálójával, felépítésével, a tágabb összefüggésekbe történő kilépés eszközeivel, a közlés perspektívájával és egyéb textuális jelentéshordozóival; a másik oldalon pedig az olvasó lehetséges világmodelljeivel és olvasási stratégiáival egyetemben.²

A szövegértés mozzanata nem kapcsolódik a szöveg valamely pontjához, akár végéhez, hanem az olvasás folyamatában jön létre: a szöveg szemantikai jelzéseit aktualizálva halad végig a szöveg mentén,³ miközben autonóm — magával hozott — értelmezérendszere interaktív viszonyba kerül az adott interpretációval. Képletesen szólva: szövegértés a szöveggel együtt indul közös útjukra; avagy a szöveg perspektívájából: a szöveg az út, melyet az olvasónak befogadóan végig kell járnia. A megértés útjának érdekességeiben kifejezetten gazdag „szakasza” tárul elénk Mk 4,1–34 ún. példabeszédében.

Érdekes mindenekelőtt azért, mivel erősen redukált történetei révén Istenre és Isten országlására vonatkozó megértést kíván közvetíteni olvasói felé, és ennek során az értelmezés aktusát, mint olyat is tematizálja.

¹ Vö. JEANROND, WERNER, G.: *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens.* (HuTh, 23), Tübingen 1986, 73. o.

² JEANROND i. m., Text, 119. o. Az olvasásfolyamatban a szöveg alkotója is szerepet játszik, de elsősorban nem konkrét személyként, hanem potencialistásként, a szövegben adott követelményként és stratégiaként.

³ Az olvasásfolyamat időbeliségéhez vö. STANLEY FISH: *Literatur im Leser: Affektive Stilistik.* In: WARNING, R. (szerk.): *Rezeptionsästhetik.* (UTB 303), München 1988 (3), 196–227. o.

1 Szöveghasználat – szöveginterpretáció

Ernst Haenchen Mk 4,1–34-hez fűzött bevezető gondolatait így fogalmazza meg.⁴ „Ez a példabeszédekéből álló rész igen összetett felépítésű, összetettsége kibontakozásának fokozatosságával áll összefüggésben. Olyan ez, mint egy hegy, ahol a gyakran rendszertelenül egymásra torlódó rétegek a keletkezés történetéről vallanak a szakértő számára. Fáradságos munka, mégis megéri, hogy e töredezett rétegek, közébeékelődések mindegyikét megvizsgáljuk – ezúton megnyílik előttünk a hagyomány létrejöttének világa, egyúttal a korai gyülekezet hitélete. S ami még lényegesebb: a jézusi üzenet egyik legfontosabb pontján képessé válunk annak megkülönböztetésére, mi tartozik Jézus igehirdetésének eredeti magjához, ill. mivé lett ez a későbbi nemzedékek gyakorlatában.”

Aki ezen útmutatás után vállalkozik Mk 4,1–34 elolvasására, nem számíthat könnyed olvasmányra, a megtevéstző törések, szövegrétegek közötti eligazodás avatott vezetőt igényel. A fáradozás jutalma egyrészt annak tudása lesz, minek alapján Jézus igehirdetése elkülöníthető a későbbi interpretációtól, másrészt rálátás a korai keresztény közösség hitéletére. A szöveg kellő megértéséhez elsősorban keletkezésének történetét szükséges tisztáznunk. Egy így felfogott olvasásmodell – ha eltérő hangsúlykkal is – alapvető Mk 4,1–34 számos interpretációjánál, Adolf Jülicher-től kezdve Joachim Jeremiason át Hans Wederig.⁵ De mit olvasnak és mit értelmeznek a modell használata során?

Nyilvánvalóan nem a szöveget a maga egészében, hanem csupán bizonyos részeit, melynek közül egynéhányat megintcsak előzetes elemzés útján kell rekonstruálniuk. A különböző szöveghelyek egymástól elszigetelik, terjedelmüket részint megnyírálják és az értelmezés szempontjából eltérő fontosságot tulajdonítanak nekik. A szóban forgó szöveg az eljárás során csak legvégül tölti be a látómezőt és akkor is kérdéses, milyen szempontból különbözik a megelőző szövegstádiumoktól? Sarkított megfogalmazásban: az értelmezendő szöveget csak az értelmezés művelete teremti meg önmagának.⁶

Szöveget bárki teremthet saját választott elmélet segítségével is, így Mk 4,1–34-ben mindenekelőtt az ún. „parabola-elmélet” [Parabeltheorie] alkalmazásával. Eszerint, hogy Márk rejtvényként fogja fel a példabeszédeket, s ez a rejtélyes mondas a közölni kívánt tárgyi tartalmat éppenséggel elleplezi. Az elmélet Mk 4-ből a

⁴ HAENCHEN, ERNST: *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen*. Berlin 1968, (2), 163. o.

⁵ JÜLICHER, ADOLF: *Die Gleichnisreden Jesu*. Darmstadt 1976 (az 1910-es tübingeni kiadás változatlan utánnyomása); JEREMIAS, JOACHIM: *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1984, (10); WEDER, HANS: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*. Berlin 1990 (4).

⁶ VÖ. JUEL, DONALD H.: *A Master of Surprise*. Minneapolis 1994, 48 f.: Mk 4,10–12 „are particularly troublesome... Jeremias's interpretation is typical. He dismisses both the interpretation in verses 13–20 and the saying about hardening... It is nothing less than a complete refusal to deal with the biblical text”.

„parabolé” alapvető fogalmát emeli át, miközben kétségtávol Mk 4,11f áll érdeklődése gyújtópontjában. Ebből a két versből felépít egy elméleti konstrukciót, majd azt hermeneutikai kulcsként alkalmazza Mk 4 megértéséhez, sőt, a „Messias-titok” gondolatához kapcsolva felhasználja a mű egészének értelmezéséhez. Mk 4,11f bizonyos mértékig önálló, független szövegegységgé szerveződik, melyet kontextusából kiemelve is vizsgálhatunk, és az így nyert exegetikai segédeszköz révén egy átfogóbb szövegegység értelmezésére szolgáló elmélet kidolgozása válna lehetségessé.

Ezzel szemben az általunk képviselt olvasásmódel jelentéssíkok, textuális jelentéshordozók és kohéziót biztosító eszközök szötteseként szemléli a tárgyalt szöveget. Mikor az olvasó a szöveghez közelít, meghatározott elképzeléseket, stratégiákat hoz magával az olvasáshoz. A szövegértés az olvasó és a szöveg közötti interakcióban „történik” meg. Mivel azonban az olvasás nem semleges, tárgyszerű folyamat, hanem az olvasó és a szöveg által nyitott térben zajló folytonos átlépésben és visszatérésben valósul meg, ezért a szöveg olyan megértésére kell törekednünk, mely a szöveg saját-életét lehetőség szerint tiszteletben tartja. Léven a szövegek védtelen teremtmények.⁷ Ezen okból egyenesen szükségszerű a teológiai interpretálás területén egy olyan etika,⁸ mely nem csorbítja a szöveg jogait.

Nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy szövegeket csak bizonyos irányban lehetne olvasni. Senki sincs arra kötelezve, hogy az ideális, a „modell-olvasó” szerepét magára vegye. Mk 4,30–32 legitim megközelítése az is, ahol az olvasó érdeklődése az itt szereplő mustár fajtájára irányul, jóllehet a szöveg nem a növényről akar információkat közölni. A szövegintenció megvilágosító, s nem informatív jellegű; ámbar a szöveg információkat is tartalmaz. Hasonlóképpen a szöveg által közölni kívántak sugarán kívül helyezkedik el a példabeszéd keletkezéstörténete. Mégis, a szöveget felépítő különböző elemeket felfoghatjuk úgy is, mint az egyes szövegstádiumokra utaló jelzéseket. A korai kereszténységről és írásairól valló ismereteink jelentős részét köszönhetjük az ezen írásokat firtató kérdések által ösztönzött többszempontú olvasatoknak. Ebben az összefüggésben a diakron eljárások jelentősége maradandó. Másrészt nehéz nem észrevenni, hogy a kérdésfeltevések ilyesfajta rendszere inkább felhasználja, s nem interpretálja a szöveget.⁹ Az általunk képviselt nézet előjogot biztosít a szöveginterpretációnak a szöveg célzatos felhasználásával szemben; ha nem is kizárólagos jogot, de mindenképpen előjogokat. Amennyiben ugyanis a szöveg nézőpontját sajátunkként választjuk, úgy nem igaz az, hogy a különféle olvasatok mindegyike azonos mértékben, egy adott helyen helyénvaló. Ha nem is érhetjük el „a” szöveg tekintetében a kizárólagos interpretáció eszményét, azonban egyfajta

⁷ BECKER, JÜRGEN: *Jesus von Nazareth*. Berlin/New York 1996, 3. o.

⁸ JEANROND, Text, 119 ff.

⁹ Vö. a megkülönböztetéshez ECO, UMBERTO: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. (dtv 4531), München 1990, 224 ff. és: *Die Grenzen der Interpretation*. (dtv 4644), München 1995, 47 f.

relatív megfelelés mégiscsak lehetséges.¹⁰ A szöveg saját interpretációja paramétere, és egyben a vele szemben feltett kérdések első kritikusa is. A szövegtől való elszabadulás nem lehet a szövegértés/szövegértelmezés célja; ez a cél abban áll, hogy a szöveg mentén haladva juttassuk érvényre a szövegben adott közlésperspektívát. Ezt az olvasásmódot kell előnyben részesítenünk, mely bár nem helyettesít más szövegelemzéseket, de a lehetséges — és fontos — kérdések végtelen sorozatát mégis megtöri azzal a szándékkal, hogy a szövegek használatát újra értelmezésük szolgálatába állítsa.

2 Hallás, látás és megértés

Vörös fonalként húzódnak végig a példabeszéden a meghallásra hívó felszólítások. A hallás azonban e helyütt nem akusztikus érzékelést jelent. Az érzékszerv megléte és a hallás képessége csak megfelelés a szabályszerűnek, de nem mindenki, aki képes a hallásra, érti is meg a hallottakat. 4,11–12 a nem-értő hallásnak (és látásnak) ezt a lehetőségességét húzza alá, ez az a háttér, amely előtt az értő hallásra szólító felhívás felerősödik.¹¹ Kétszeres a kiemelés: egyszer, mint felszólítás az értő hallásra, majd mint az értetlen hallás lehetőségének felismerése ill. megtapasztalása. Az ószövetségi-zsidó hagyományban¹² a meghallgatás tette egy pusztán külsődleges érzéki hallás és egy, a cselekvésre ösztönző meghallás pólusai között helyezkedik el. A 'hallás' kulcsszava Mk 4-ben tehát azt a tárgyi összefüggést nyilvánítja ki, amely az Izajás-idézetben (4,12) eljut a nyelvi kifejeződés szintjére, de amely más helyeken is világosan kihallható. Az itt mondottak konzekvenciáit le kell vonnunk 4,10–12 értelmezése során, ahol tehát nem egy közbe-erőszakolt szövegrészről van szó, mely eltérő orientációjú példázatgyűjteménybe ékelődik be. Ellenkezőleg, 4,10–12 a példabeszédben minduntalan előlépő téma — az értő hallás — foglalat; s ez egyben azt is jelenti, hogy elhibázott lenne kizárólagosan ezoterikus tanítás, ill. a tanítás elutasítói miatt mondott egyidejű panasz értelmében felfognunk. A sorokból nem olvasható ki egyfajta, jól körvonalazható „elkülönítés”-elmélet [Verstockungstheorie],

¹⁰ TRACY, DAVID: *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik.* (Welt der Theologie), Mainz 1993, 40. o.

¹¹ „Akinek van füle a hallásra, hallja meg” felhívása Jézus más mondásaival is rokonítható, így Mt 13,43; 11,15; Lk 14,35 (valamint Jel 13,9 és 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

¹² Hogy az elképzelés háttérében az ószövetségi zsidó nyelvhasználat áll, mutatja az idézet (Iz 6,9sköv. a LXX-ban 4,12ben). A próféta kijelentését abba az átfogó összefüggérendszerbe kell helyezni, amelybe az ószövetségi-zsidó gondolkodás 'hallani'-fogalma is beletartozik. „Hallani” (akuo שָׁמַע) az akusztikus érzékelés képességén túlmutatva hallás és megértés, érzékelés és cselekvés összefüggésére utal. Az ilyen értelemben felfogott hallás érzékszerve nem pusztán a fül, hanem épígy a szív is (vö. 1 Kir 3,9). A mindennapi hitvallást is ez az ige vezeti be („Halld, Izrael!” MTörv 6,4–9; 11,13–21; Szám 15,37–41; vö. MTörv 5,1), magába foglalván egyidejűleg a „szívben megőrizni”, „észbe vésni”, „ezekről szólni” és a „szíve, lelke mélyéből szeretni” cselekvését, vagyis a hallottakkal való élő, megértő és gyakorlati jellegű kapcsolatot.

kiolvasható viszont az elválaszthatatlan összetartozása a nem-értő hallás megtapasztalásának és a meghallásra történő ismételt felszólításnak.

Az értő hallásnak természetesen más aspektusa is van. Mk 4,13–20,33 több ízben is az „isteni tanítás” meghallása [Hören des Wortes] kifejezését ismétli, s ez a korakeresztény misszió szóhasználatát idézi fel.¹³ A korakeresztény terminológiából ered a „tanítást vető” magvető képe (4,14), de e megállapítás ugyanakkor helytálló az itt alkalmazott egyéb kifejezésekre is. Az ószövetségi-zsidó tradíció mellett tehát az értő hallás témája rámutat a korakeresztény misszió nyelvére is. A meghallásra hívó felszólításban egybecseng a tradíció és az adott szituáció.

Annak azonban, aki olvas, nem csak hallania, de látnia is kell. Bár Márk 4-ben a látás háttérbe szorul a hallás mögött, mégsem szabad nem említenünk. Az „idou” 4,3-ban sokkal több, mint valamiféle kettőspont,¹⁴ külön hangsúlyt kap: kihívás ez a meg-látásra, lévén a következő szavak által mondottak a szem előtt tárulnak fel. „Festmény s költő műve hasonló” — hirdette már Horatius [Ars poetica 361; Erdődy János ford.], s ami Márk 4-ben következik, az lényegében képekből összeálló történetek sora. A 4,3-ban olvasható felszólítások * funkciója az, hogy a figyelmet felkeltsék, ám nem üresednek ki az impulzus-átadás során, hanem megőrzik konkrét, fizikai jelentésárnyalatukat: olvass, hallj, nézz, vedd észre. 4,24 felszólítása is összetett, a megszólítás látásra és hallásra hív. ** A figyelem kettős értelemben válik parancsolattá, melyek egymást kölcsönösen felerősítik: lássátok, amit hallotok, figyeljetelek arra, amit érzékeitek — a hallás és a látás — közvetítenek számotokra, miként 4,21–23-ban is egy szóképp kapcsolódik a hallás felszólításához. A látást parancsoló intés 4,12 bizonyága szerint a nem-látás kontrasztkijelentésének előterében hangzik el: lehetséges, hogy a lehető legtagabbra nyitott szemmel nézünk — és mégsem látunk.

Csakhogy 4,10–12-ben a látszat amellet szól, hogy látás és hallás nem a megértés felszólítása, hanem a nem-értés elkerülhetlensége kontextusában áll. Számos interpretáció indult ki a hangvétel érezhető keménységéből, a parabola-elmélet alapjait is itt látjuk lerakva. Ugyanakkor az értelmezéstörténet örök problémája, hogy a verseket szövegkörnyezetükből kiragadva interpretálták és így azok szinte észrevétlenül egyes embercsoportokról tett ontológiai kijelentésekké váltak. Korábbi megállapításunk, miszerint az értelmezések bizonyos szakaszokat összefüggéseik rendszerétől elszigetelnek és illetén maguk állítják elő szövegeiket, fokozottan érvényes 4,10–12-re. Ha a példabeszéd teljes összefüggéshálója csomópontjaiként tekintjük ezeket a verseket, akkor felfigyelhetünk bizonyos, a megértést célzó

¹³ Vö. ApCsel 4,29–31; 11,19; 13,46; 14,25; 16,32 valamint ApCsel 4,4; 13,7,44; 19,10. A szóhasználat azonban nem csak az ApCsel-t jellemzi, előfordul már Pálnál (1 Tesz 1,6,8; 1 Kor 14,36; Gal 6,6; Fil 1,14). „Isten szavának szolgálata” a korakeresztény igehirdetés összefoglaló megnevezésévé lett.

¹⁴ Így LINNEMANN, ETA: *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*. Göttingen 1966 (4), 120.o.

* A görög eredetiben: „Akonete idon” áll. [A ford.]

** A német fordításban a „figyeljetelek arra” helyett „Seht zu”, vagyis „nézzétek” áll, megfelelően a görög eredetinek: „blepete”. [A ford.]

jelzésekre. Ilyen (ön)értelmező impulzusként kell felfognunk a szöveg szintjén a címzett-csoport váltását 4,10-ben és a megkülönböztetést a Jézus környezetét alkotó „ti” és a „kívülállók” között. A két csoport határai nem élesek; függőben marad a hovatartozás kérdése, miáltal mindkét nembeli hallgató érintve érzi magát és felteszi a kérdést: vajon a Jézust körülvevő „ti”-hez tartozom? Azokhoz tartozom-e, akik megértik Jézus példabeszédeit? ¹⁵ Értelmező impulzus továbbá az „Isten országának titka” kifejezés. Mind e fordulat, mind a két csoportra történő felosztás az apokaliptikus gondolatkörből eredeztethető, hasonlóképpen azon elképzelés, hogy a kívülállóknak ‘minden’ példázatokban történik. ¹⁶ Innen tekintve a titok elzárja a tudást a beavatatlanok előtt. Hangsúlyozott a megfogalmazás: „Titeket beavattalak az Isten országa titkaiba”. Isten országának titka nem tárult fel a Jézust követő „ti”-csoport előtt, s nem is kézzelfogható és hasznosítható tudásként nyilvánított ki, hanem titokként, és ilyenénként mint feladat bízott rájuk, hogy megértsék azt. ¹⁷

A 4,12-ben olvasható Izajás-idézet (Iz 6,9sköv.) ¹⁸ elemzése során nagy gondot fordítottak a „hina” és a „mépote” értelmezésére. ¹⁹ Ha ugyanis az elkülönülés-elmélet logikájával olvassuk a szöveget, úgy a kötőszó értelmezése valóban döntő lehet. Mégis, a példabeszéd egészének összefüggésében e részlet, és általában véve 4,10–12 helyiértéke másként alakul. Amennyiben a Jézust körülvevő „ti” és a „kívülállók” közötti választóvonal képlékeny marad, akkor 4,11sköv. szavai elveszítik az egyértelműen determináló jelentésüket, amely hozzájuk tapad, ha verseket ontológiai értelemben olvassuk, esetleg egyes grammatikai kötélemekre (hina) redukáljuk. A csoportokat elválasztó különbség mélyén az érzékelés milyenségében adott eltérés van. Érzék-kezelés vagy érzék-etlenül: hiszen a kívülállóknak is van szemük a látásra — mégsem látnak. A megállapítás a döbönt csodálkozás hangján szól, nem egy eleve rendelt helyzetet rögzít nyelviileg. A következő vers is ebbe az irányba mutat, melyben a Jézus környezetében tartózkodó „ti” és a „tizenkettő” értetlensége miatt a példabeszédek átfogó megértésére irányuló rákérdezés következik: „Hogy értitek meg akkor majd a többi példabeszédet?” 4,10–12 és a példázat egész önértelmező utasításainak akusztikus teré-

¹⁵ A feltűnő többes számú alak 4,10-ben (tász parabolász) érthetővé válik, ha felismerjük a szöveg mozgását az olvasó irányában, aki előtt ismert tény, hogy Jézus nem csak a 4,3–9-ben leírt egyetlen példabeszédet mondotta. Továbbá az is, hogy ismételtlen visszakérdeznek a példabeszédekre (vö. 4,10 imperfectum actioját), ebbe az irányba mutat. Az olvasó dimenziójában értelemmel bír az egyes-, ill. a többes számú alakok váltása és az imperfectum.

¹⁶ A mustérion jelentéstörténetéhez vö. BORNKAMM, GÜNTHER: *Artikel mustérion*. In ThWNT IV, 809 sköv., különösen 820 sköv.

¹⁷ IERSEL, BAS VAN: *Markus Kommentar*. Düsseldorf 1993, 126. o.

¹⁸ A különböző szövegvariánsok (MS, LXX, targum) szinopszisát adja GNILKA, JOACHIM: *Die Verstockung Israels* (StANT 3). München 1961, 14 sköv. Az idézet megfogalmazása az Izajás-targumra támaszkodik, mutatják ezt mindenekelőtt a mondat első felének participiumai és a zárószavak. A minden más szövegváltozatban megtalálható kifejezett parancs az elkülönülésre Márknál mindazonáltal hiányzik.

¹⁹ A részletekre vonatkozóan lásd GNILKA, JOACHIM: *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1). Zürich/Einsiedeln/Köln és Neukirchen-Vluyn 1978, 166. o.

ben a 13. versben feltett kérdés a beszédvilág végső határáig visszhangzik. A megértés központi kérdése ismétlődik meg 4,21–25-ben. A hallásra vonatkozó kétszeres utalással (4,23 sköv.) az elbeszélés visszaível a 9. versig, egyben folytatja az alaptémát. A 24. vers ismét explicite veszi fel a látás-motívumát, mely már előrevetül az ágy alá rejtett lámpa metaforájában. A 4,21 sköv.-ben olvasható „hina”-mondatok 4,11 sköv.-re utalnak vissza, a „rejtett” és a „nyilván-való” ellentétpárja pedig az Isten országa titkára vonatkozik. Miként 4,10–12, úgy ezek a versek is a példabeszédek általában vett megértését tematizálják; ezt célozzák 4,22 sköv. 25 egyetemes érvényű, szabályszerű megfogalmazásai, melyek egy konkrét beszédsszituációt meghaladó jelentést hordoznak és mintegy a megértéshez adott utasítás értelmében olvasandók. Az „elrejtett” célja és szándéka a kinyilatkoztatás, és nem az elrejtettség. A nem-értésre vezető „hina” a 12. versben nem elszigetelten áll, a teljességhez hozzátartozik, hogy a rejtett dolgok a nyilvánossá-válásra törekednek. A megértés azonban nem a semmiből lép elő, hanem az elleplezés és leleplezés szimultán folyamatában lesz történés. Ezt húzza alá a 23. vers intése a hallásra, ahol megintcsak érzéki észlelés és megértés kölcsönjátékáról van szó.

Megértés és nem-értés dinamikus ellentétét a példabeszéd más eszközökkel is élénk tárja: a példázatok olyan tanításként szerepelnek, mely az értelem számára bár hozzáférhető, azonban mégis értelmezésre szorul (4,1sköv. 33sköv.). Ama „kívülállóktól” eltérően a tanítványok beavatást nyernek Isten országa titkába, mégsem értik a példabeszédet (4,10–12.13); a megszólítottak köré vont határ általában véve bizonytalan; és jöllehet 4,34 szerint tanítványainak Jézus mindent megmagyarázott, a szöveg felszínén csak egyetlen példabeszéd értelmezése bukkan fel (Mk 4,3–9). Az egyenetlenségekben az interpretációhoz adott jelzéseket kell látnunk. Teljesen egyértelmű, hogy Mk 4-ben nem pusztán a példabeszédek továbbadásáról van szó, hanem legalább úgyannyira arról, miként értsük az itt hozott példázatokat, ill. a példabeszédeket általánosságban. A megértésfolyamat önmagában lesz a beszéd egészének alaptémájává.

A megértés-problematika tartalmilag az istenuralmiság kérdését öleli fel. A basileia tou theou központi motívumként emelkedik ki a beszédből (4,11.26.30), kimondatlanul már kezdetben jelen van. S hogy 4,1 Jézus beszédét hangsúlyozottan tanításként jellemzi, az a Jézus tanításáról és igehirdetéséről szóló megelőző kijelentésekre emlékeztet, melyek tartalmilag szorosan összetartoznak (1,14.21 sköv.; 2,13). A jézusi igehirdetés centrumában pedig Isten országának közelsége áll (1,14 sköv.). Ilyeténképpen a basileia tou theou kifejezés elmaradását 4,1 sköv.-ben feszültségstrukturáló eszközként foghatjuk fel: Jézus tanításának tartalmi meghatározottsága az istenuralmiság eszméje által ismert már 1,14 f-ből. Íme azonban, ez a történet vetésről és aratásról szól, s önkéntelenül rákérdezzünk: mi köze lehet e történetnek Isten országához?

Istenuralmiság és a megértés kérdése ²⁰ tehát már a példabeszéd felütésében egymásra reflektál s egymásba fonódik.

A fentiekhez társul egy jól körülírható, lényegében állandó képtartomány. A 3. verssel kezdve a mindennapok elevenednek meg szemünk előtt; vetésről, növekedésről és aratásról, az agrártársadalmakban jól ismert ciklikus folyamatokról esik szó. Ide kapcsolódik a lámpatartóra helyezett lámpa otthonias motívuma (4,21 sköv.), mely a családi élettér elemeként a mezőgazdaságból vett képekhez hasonlóan ismert tartalmakat szólít meg hallgatóiban. E versek a mindennapok tudását veszik fel magukba, a tematika tovább gazdagodik. A tematika kibővítése által azonban belső feszültség keletkezik, ahol az ellentétes pólusokat az istenuralmiság eszméje, illetve a mindennapok élettapasztalata képezi. Magától értetődően az ellentétek ütközőpontjában a megértés problémája áll. Megragadható-e Isten országának valósága a mindennapok eseményeiből nyert párhuzamokkal? És amennyiben igen, akkor miként? Istenuralmiság, mindennapos tapasztalás és megértés témáit a példabeszéd szerves egységgé ötvözi.

A szövegintern jelzések rendszere következképpen az istenuralmiság, emberi tapasztalás és a megértésre hívó felszólítás általános egymásbanövésére utal, ami nem engedi meg, hogy a szöveg bizonyos részeit izolálva azokat hermeneutikai kulcsként használjuk a beszéd egészéhez. Így 4,10–12 szakasza is csak a teljes szöveg részeként interpretálható. A példabeszéd lényegi jellemzője annak minden pontján a természetes folyamat, istenuralmiság és megértés egymásbafonódása.

3 Tapasztalati háttér és transzparencia

A példabeszéd értelmében felfogott megértés nem az érzéki észleléstől független mozzanat, hanem a hallással és a látással veszi kezdetét. A szöveg olvasóinál adott tapasztalati háttérrel feltételez. Bár az egyes példázatok másként hangsúlyoznak, de a vetés és aratás, növekedés és gyarapodás és a növekedést gátló tényezők folyamatleírásai egyaránt a szövegvilág részei. Nem más ez, mint a szántó-vető, kertművelő hétköznapiok területén felhalmozott tudásanyag.

A feltételezett tapasztalati háttérrel azonban tüzetes vizsgálat tárgyává kell tennünk, mivel az jelentősen befolyásolhatja a példabeszédek interpretációját. Példának okáért így Jeremias széles körben elfogadott megközelítésében érthetővé válna a 4,3 sköv.-ben leírt szembeszökő vetési eljárás. Jeremias szerint ugyanis a kérdéses időben csak a vetés után szántottak. ²¹ Idevonatkozó szövegekből azonban kitűnik, hogy mind a vetés előtt, mind utána szántottak. ²² A magvető tehát ismeri már szántóföldje minden szegletét, még mielőtt elkezdené a vetést, és aligha feltételezhető, hogy

²⁰ A nyelvészeti szövegelemzés terminológiájával ebben az összefüggésben témáról és rémáról beszélhetünk; vö. még a szöveg „quaestio”-jának kérdését VATER, HEINZ: *Einführung in die Textlinguistik*. (UTB 1660), München 1994 (2), 101 f.

²¹ Gleichnisse, 7 f.

²² A vetés előtt: bSáb 73a; Jub 11,11; a vetés után már Iz 28,24 sköv.; Jer 4,2.

szántszándékkal hintené a magot az útra, a köves talajra, netán bogáncsok közé. A szöveg ahhoz sem ad támpontot, hogy mint Schniewind megjegyezte,²³ a magvető a mag háromnegyedét rossz talajra szórta volna. Az agrárháttér mindkét esetben a teológiai interpretáció díszletévé vált. Schniewind számára „Isten szavának természetes következménye a következménytelenség. Ez az alapélmény hatja át az Ó- és Újszövetség egészét”. Jeremias a magvető tudatos eljárásában a jézusi igehirdetést ismeri fel, mely mindenkihez szól, de csak keveseknél talál meghallgatásra. Az itt ismertetett értelmezések azért problematikusak, mivel a nem kellően tisztázott tapasztalati háttérből kiindulva vonnak le teológiai tárgyú következtetéseket.

Lévén a megtapasztalásban a mindennapok tudása jegecesedik ki, ezért a szöveg által megszólított tapasztalati háttérhez a mezőgazdaság területéről származó alapvető ismeretek mellett meggyőződések, általánosan elfogadott elképzelések és axiomatikus vallási képzetek is hozzátartoznak. E megállapítás különösen is érvényes a vetés, növekedés és aratás tapasztalatciklusára. Az idevonatkozó fogalmak történeti elemzéséből kitűnik, hogy az antikvitásban vetéshez és aratáshoz gazdagon árnyalt, átvitt jelentés tapadt (vö. pl. Platón: Phaidros 276e–277a; Plutarkhosz, Lib. Educ. 2b vagy a sztoa „logosz szpermatikosz” kategóriáját). A címzett-csoport esetében még világosabban érzékelhető a szövegháttér ószövetségi orientációja, ahol vetés, növekedés és aratás eltéphetetlenül a teremtés összefüggésében áll. Váltakozásukat Isten ígérte, majd erősítette meg az özönvíz után (Ter 1,11; 8,22). Mivel a vetés, növekedés és aratás történései mögött egyaránt Isten van, ezért ezek a folyamatok úgy egészükben, mint egyes aspektusaikban kapcsolatba hozhatók Istennel, miközben metaforikus jelentésre tesznek szert (vö. Iz 28,23–29; 55,10sköv.; Jób 4,8; Péld 22,8; Oz 10,2). A szöveg, a mindennapos tapasztalás megszólaltatása és az előadott folyamatok metaforikus jelentésszövegére történő egyidejű utalásai által megnyitja a megértést hallgatói előtt. A példabeszédek funkciója a megvilágosítás. A mindennapok valósága áttetszővé válik. Sajátos értelemben „áttekintve” tudásunk előtt megnyílik Isten és országa valóságának egy kis tartománya.

Az első példabeszéd (4,3–9) a háromszorosan kedvezőtlen körülmények közé került mag sorsát állítja szembe a jó földbe hullott mag háromszorosan hangsúlyozott hozamával. A képek összefoglalják azt, ami vetéskor minduntalan megesett: a szemek közül néhány a magvető hagyományosan széles karmozdulatai következtében az útszélre hull, míg más magvak az ott összehordott kövekre, megint mások a szántóföld peremén burjánzó bogáncsok közé. Mindez lehetséges volt – s ezt vonja össze az elbeszélés egyetlen történésé. Önmagukban véve ezek a dolgok valóban elő-előfordulnak vetéskor,²⁴ és ennyiben az elbeszélés mindennapos tapasztalatokat vesz fel. Azonban a lehetséges történések így előállított koncentrátuma túlságosan is tömény, elide-

²³ SCHNIEWIND, JULIUS: *Das Evangelium nach Markus*. (Siebenstern-TB 107), München/Hamburg 1968, 60. o.

²⁴ SCHMITHALS, WALTER: *Das Evangelium nach Markus*. (ÖTK 2/1), Gütersloh/Würzburg 1979, 229. o. Vö. HABBE, JOACHIM: *Palästina zur Zeit Jesu*. (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 6), Neukirchen–Vluyn 1994, 97. o.

genítően hat, hogy eleinte kizárólag a növekedést gátló tényezőkre irányul a figyelem. Amennyiben figyelmünk sugárnyalábja itt összpontosul, úgy még az a benyomásunk is támadhatna, hogy végül egyáltalán nem lesz mit betakarítani (4,7). Természetesen a példabeszéd tulajdonképpen mondanivalója a 8. versben leírt fantasztikusan bőszes terméshozamból bontható ki. A hallásra hívó nyomatékos felszólítás újólag visszairányítja a figyelmet; az ellentmondás szükségszerűen tárul fel az originális célcsoport előtt, olyannyira erőteljes a vetés sikertelen voltának kiemelése. A dolgok rendje szerint a magvak némelyike az útszélre hull, sőt a bogáncsok közé is jut esetleg, mindez — s bemutatásuk — nem marad el. A végén mégis nagyobb lesz a hozam. Mégis vetnek és mégis aratnak, nem is lehet másképp. Akinek van füle a hallásra, hallja meg! Egyáltalán nem lehet másként — miként az sem, hogy eme belátás egy másodikat implikál. Miről is van, kell, hogy szó legyen? E tekintetben néma a példázatszöveg.

Márk 4 szemantikailag legnyitottabb szakaszát érintjük most, mely tekintetünket a megszokottra irányítja, és ahol a növekedést gátló tényezők túlzó összefoglalása szinte kikényszeríti az ellenvetést, s egyben az odafigyelést. Az itt előadottak szerint a példabeszéd lényegi indíttatása a figyelem-felkeltés, az észre-véttetés, az, hogy a világ magától értetődőnek gondolt folyamataival együtt maga is példázat. 4,1 sköv. és 4,26.30, továbbá 4,11 összefüggésében ugyanakkor kézenfekvő: 4,3 sköv.-ben szintén az istenuralmiság témája szólal meg. Az Isten uralma alatt álló ország horizontján szinte kényszerítő erővel merül fel a provokatív élő ellenvetés: kételkedhetünk Isten országában, természetes módon és annál inkább, minél határozottabban a megvalósulását akadályozó tényezőkre irányítjuk figyelmünket. Ám ha a végkifejlet felől tekintjük át a folyamatot, akkor az akadályok már nem tűnnek olyan jelentősnek. A példabeszéd csak sejteni enged, lényege szerint felhívás akar lenni: felhívás a hallásra, látásra és megértésre. Isten keresztülviszi akaratát — ez a példabeszéd szándékolt végkicsengése — nem is lehet másképp. A bibliai szólás pedig, miszerint az ember csak a szívével láthat helyesen, nem zárja ki, hogy a szemünket is használjuk. „idou” lásd jól a folyamat egészét, állítsd azt kép gyanánt szemeid elé, majd gondolatilag lendülj túl rajta. Isten országának észleléséhez szükség van érzékeinkre. Azok vezetnek a megértésre.

4,26–29 más perspektívából vet fényt vetés, növekedés és aratás történéseire. Kettős alanyiség figyelhető meg: egyfelől az ember, aki a vetéskor és az aratáskor tevékeny; másfelől a mag–föld–termés alanylánc, ahol a leírás minden elem esetében külön-külön sajátos tevékenységet hoz. A két alany sor egymásba fonódik: ember–mag–ember–föld–termés–ember–aratás. A felütésben és a lezárásban a magvető tevékenységéről szól a történet, a kettő között a mag növekedéséről és a föld erejéről, mely termést hoz. A föld vegetatív erejét a szövegközép két eltérő szempontból mutatja be: a magvető „maga sem tudja hogyan” történik mindez, és a föld „magától” hoz szarat és termést. Az időpontok többszöri rögzítése célorientált, lineáris eseménymenet leírását szolgálja, azonban a példázat középrészének e két kijelentése átlósan szeli át a történetes egyirányú lefolyását.

A 27. verset a címzettek tapasztalati tudása felől kell értelmeznünk. Nem a földműves passzivitásáról esik itt szó, sem nemtörődömségéről, hanem az idő természetes

folyásáról. Ezt az egymásutániséget keresztezi a mag és a föld Isten által biztosított saját-tevékenysége. Mert a „magától” Istenre utal: miként az isteni szónak köszönhető a növekedés, úgy a vetés és az aratás sem pusztán profán, technikai jellegű történet, hanem isteni utasítást követ. „automaté” tehát nem a szó modern értelmében, valamilyen automatizmusként értendő, hanem a „hósz ouk oiden autosz” kifejezésében által az isteni erő felé tájékozódik. A természetes folyamatban, melyet az ember munkájával társként alakít, Isten hat közre.²⁵ S mivel Isten működik közre, minden az Isten által kijelölt időre mutat, ezt rögzíti a Joel 4,13-ból vett apokaliptikus töltetű kép.²⁶ Így tehát közös kifejezés-tartalom mentén fonódnak össze a szöveg megértéséhez adott jelzései, a tapasztalati háttér és a kijelentések metaforikus minősége. A növekedésfolyamatnak vég-célja van, mivel a magban és a földben rejlő erőket Isten teremő szava által biztosította számunkra. A földműves munkája belesimul a tervbe, azonban nem az ő képessége garantálja végül is az aratást. Ám amiről itt szó van, az nem szembenállás, hanem egymásrahatás, utalás a példabeszéd legfontosabb közlésére: a szem számára feltáruló ismert, megfigyelhető folyamatban Isten hat közre, uralma teleologikus jellegű.

A kérdés részletező megkettőzése Mk 4,30–32-ben önmagában véve is megértéshez adott jelzés. A tárgy Isten országa, ami azonban igényli a szemléltetést és a példázatot. A példabeszéd megfelelő formának tűnik e tárgy megszólaltatására. Szükség van a hallgatókra is, mert jóllehet Jézus lép fel előadóként, de a kettős kérdés felveszi a megszólítottak is, mint azon erőfeszítés részeseit, mely Isten országa megfelelő szemléltetésére irányul. A példabeszéd maga egyetlen mondatból áll. * A mustármag kicsinyiségét részletező közbeékelte megjegyzés miatt szükségessé válik a kettős rámutatás a vetésre, majd a megjegyzésre reflektál a legnagyobb kerti vetemény képe. A növekedési folyamat linearitásához kapcsolódik — szintaktikailag nehézkes módon — a kezdeti és a végállapot szembeállítása. A mustármag fejlődése nagy ágakat hajtó növényre nem öncélú folyamat, értelmét a lezáró konszekutív mondat fogalmazza meg: „hogyan az égi madarak árnyékában tanyáznak”.

A mustárra, mint növényre vonatkozó általános ismeretek²⁷ éppúgy hozzátartoznak a példabeszéd tapasztalati háttéréhez, mint a mustármag és más, különösen kis mennyiségek valószínűsíthetően már az újszövetségi időkben is gyakorolt összevetése.²⁸ Ide sorolandó az a közkeletű megfigyelés is, hogy a kis magból valami „nagy”

²⁵ Az Isten által adott növekedési erőre vonatkozó alapvető kijelentés. Ter 1,11 első teremtelbeszélésében olvasható; vö. ZIMMERLI, WALTHER: *1. Mose 1–11 Urgeschichte*. (ZBK AT 1,1), Zürich 1991 (5), 58–60. o.

²⁶ Mint bizonyítja PESCH, RUDOLF: *Das Markusevangelium*. (HTHK II/1), Freiburg/Basel/Wien 1976, 112. o.

* Így a görög szövegben és a német fordításban. [A ford.]

²⁷ KÄHLER, CHRISTOPH: *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie*. (WUNT 78), Tübingen 1995, 85 ff., a mustárt vadon termő növénynek tartja. Ugyanakkor nem szabad átsiklanunk afelett, hogy a szöveg vetésről szól.

²⁸ Vö. bBer 31 a; Nid V, 2; LevR 31 (129 b). Az Újszövetség többször is hozza a „mustármagnyi hit” kifejezést (Mt 17,20; vö. Lk 17,6).

fejlődhet (Philón, Aet 100; átvitt értelemben Seneca, ep 38,2); és végezetül a szöveg értelmezési háttéréhez tartozik a hatalmas fáról vett ószövetségi kép is, mely fa sokaknak nyújt védelmet, mint az üdvösség idejének jele.²⁹

A növekedési folyamatot Mk 4,30–32 egyértelműen a kezdeti és a végállapot szembeállításának kontextusában mutatja be. Azonban mégsem lenne helyes ebből valamiféle ellentétet konstruálnunk, lévén a kis magban már eleve adott a végállapot nagysága és mert a mindennapi tapasztalás világ-ismeretének része, hogy az apró mustármag „felül” fog kerekedni, növekedni fog és meglepően nagy növénné lesz. E világ-ismeret révén válik lehetségessé egyáltalán, hogy a folyamat a közvetlen érzékelés számára hozzáférhetetlen dolgok példázatává váljék. Amikor valaki példabeszédben szól Isten országáról, akkor nyilvánvalóan mindkét tényezőt bele kell szőnie elbeszélésébe: titok-ságát és dicsőségét, magként való elrejtettségét és menedéket nyújtó nagyságát. A kettősséget a példabeszéd képben fogalmazza meg, és e képhez nem csak a mustármag, hanem a belőle kifejlődő növény is hozzátartozik. A példabeszéd képekben elbeszélte története magába foglalja az elvetett apró magot; azt a csodálatos erőt, mely ebben a kis szemben lakozik és mindenütt érvényre jut; a magból keletkező hatalmas növényt, valamint e növény adomány jellegét a madarak számára – mint menedék és mint táplálék. A képek történetéből egyes szempontokat kiragadni hibás lenne már csak az originális címzettek világ-ismerete miatt is, akik előtt mindezen vonások ismertek voltak: de különösen helytelen lenne az Isten országa tekintetében, melyre a kép éppen sokoldalúsága révén utal.

4 Kontinuitás

A példabeszédek egységes megértés-folyamatban egyesítik az istenuralmiságra rámutató beszédet a mindennapok tapasztalatával. Ezért nem meglepő, hogy a példabeszédek megértésére tett erőfeszítés maga is kezdettől fogva a példabeszédek szerves részét képezi. Márk 4 példabeszédei a beszédkompozíció keretében kitartó és egyben túl-tartó megértésre hívnak. Nyitva állnak az értelmezés előtt. Ezért abszolút magától értetődő az általuk kiváltott hatástörténet sokrétűsége. Sőt, mivel Márk 4-ben nyilvánvalóan egybekapcsolódik tradíció és szituáció, ezért abból kell kiindulnunk, hogy már az evangéliumi szerző is egy értelmezésfolyamat részese. Példaértékűen mutatja ezt a magvetőről vett példázat értelmezése 4,13–20-ban, ahol világosan kivehetőek az egyezések 4,3–9-cel és ugyanakkor az eltérések attól. Az értelmezés szorosan követi a példabeszéd elbeszélésnek fonalát és eközben az ellentétek hasonló ívét rajzolja ki. Másrészt amit a példabeszéd csak sejtet, az most relációk határozott képét ölti (a magvető az isteni tanítást veti stb.). A korakeresztény terminológia átüt a szövegen. A legfőbb eltérés azonban az alapsík egy másik vonalán mutatkozik: a pél-

²⁹ Általában a 104. zsoltárra (11 sköv.); Ez 31,6; Dan 4,8 sköv. és különösen Ez 17,23-ra mennék vissza a hasonlatok, de egyik hely esetében sem beszélhetünk szó szerinti idézetről. Am kétségkívül Ez 17,23 áll legközelebb a márkai szöveghez.

dabeszéd a címzett-csoport tapasztalatára apellál, mely szerint a mag minden nehézség és gátló akadály ellenére kifejlődik. 4,13–20 viszont a hirdetett isteni tanítással szemben mutatott eltérő emberi magatartásformákra helyezi a hangsúlyt. Ennek megfelelően az itt hallottak fontossági sorrendjében a talaj és a mag milyensége, s ezzel együtt a különböző embercsoportoknak a tanításhoz való viszonyában megmutatkozó lényegi meghatározottsága a megértés előtt áll. A példabeszéd és a magyarázó versek között jól kivethető a hangsúlyeltolódás.

Ezt a hangsúlyeltolódást egyszersmind leírhatjuk úgy is, mint eltérő hozzáállást a tradícióhoz és az adott szituációhoz. A példabeszéd keretei között a megértő kontra pusztán külsődleges hallás ószövetségi problematikája vet minden másnál erősebb visszhangot; 4,13–20-ban is szóhoz jut a „hallás” kérdése, azonban itt a korakeresz-tény misszió szóhasználatának függvényében. A példabeszéd és annak magyarázata tehát eltérő módon kötődik a tradícióhoz és a szituációhoz. E tényben egy olyan időstruktúrát fedezhetünk fel, mely a példabeszédben másutt is kirajzolódik: a tanítványok eredeti köre megnyílik azok irányában, akik Márk korában követik Jézust, méghozzá azért, hogy Isten országának titkába nemcsak a tanítványok, hanem a Jézus környezetét alkotó „ti”-csoport is beavatást nyer. Amennyiben pedig Jézus a beszéd befejeztével tanítványainak „minden megmagyarázott”, ám éppen ez a magyarázat hiányzik a szövegből, úgy ebben a tényben az olvasóhoz címzett felhívást kell látnunk, mely a példabeszéd-értelmezés feladatába történő személyes belépésre szólít. Ily módon Márk 4-ben a jézusi képekben elbeszélt történet múltja egybekapcsolódik e történetek aktuális értelmezés-feladata jelenével, ami ismételten arra utal: az idősíkok eltérése magában a szövegben adott. Következésképpen a példabeszéd diakron olvasata a szöveg felől nézve nemcsak hogy lehetséges, hanem egyenesen szükségszerű, mégpedig a szöveg interpretációs ön-jelzéseiből kiindulva. Eközben azonban a szöveg továbbra is a vonatkozási rendszerek középpontjában marad, mint a lehetséges diakron rekonstrukciók megítélésének mércéje.

A diakron eszmefuttatások a szövegben fellelhető nyomokat követik, azonban nem a diszkontinuitás jelszavával (mint lásd a szöveg „töréseire” vonatkozó tipikus szövegkritikai kérdést), hanem a kontinuitás jegyében. Mk 4,1–34 szövege ugyanis nem elszigetelten tartalmazza a megelőző szövegstádiumokat, nem üti rájuk a másság bélyegét, hanem felveszi, integrálja és bizonyosan értelmezi is azokat, s így a különböző idősíkok összekapcsolásának egyidejű tudatosításával szerves egészet alkot.

A szöveg különböző egyenlenségeit valóban felfoghatjuk olyan jelzéseként, melyek a szöveg összetett keletkezéstörténetéről vallanak. Általában három, vagy négy hagyományozási szakaszból indulnak ki³⁰. Ezen elmélet szerint a legrégebbi, megragadható szakasz 4,3–9,26–29 és 30–32 három példabeszédét öleli fel, természetesen a későbbi különböző kiegészítések nélkül. Egy második fázisban ezeket a példabeszédeket összegyűjtötték, bevezetéssel látták el (4,1sköv. részletei), valamint bizonyos részeit át dolgozták. Ennek a szakasznak a terméke az első példabeszédhez főzött magyarázat 4,14–20-ban. A harmadik szakaszban, mely még mindig Márk előtti

30

Az általam hozott szövegkritika WEDER: *Gleichnisse* (105 sköv.) gondolatmenetét követi.

időkre megy vissza, általánosították a példázat és magyarázata közötti átvezetést, olyan rejtélyes mondásként aposztrofálva azt, amely csak a beavatottak számára érthető. Ide tartozik 4,34 lezárása. Majd legvégül az evangéliumi szerző maga is átdolgozta a bevezetést (4,1 sköv.), a szövegbe illesztette a 21–25. verseket, továbbá 4,33-at és ily módon ismét relativizálta az értő és a nem-értő hallgatóság között húzódó éles választóvonalat. Ennek megfelelően figyelmet fordított arra, hogy 4,13b az általános, mindenkit magába foglaló értetlenséget emelje ki.

Aligha vitatható: egy ilyen olvasási stratégia lényegi meglátásokat közvetíthet a kereszténység korai történetéről és a példabeszéd-interpretálás folyamatáról. Az eredeti példabeszéd tapasztalati háttérét az értelmezés kitágítja, olyan tapasztalatokkal bővíti azt, melyekre az első keresztények a krisztusi üzenet hirdetése során tettek szert. Egyidejűleg előtérbe lép az általuk hozott interpretáció — és ezzel minden interpretáció — problematikus mivolta. A korai keresztények a példabeszédet nyilvánvalóan saját tapasztalataik közegén keresztül olvasták és szituációjuk előterében értették, miáltal a példabeszéd eredeti kijelentése a megváltozott helyzetben újfajta aktualitással és új jelentéssel bővült. 4,13–20 magyarázata is olyan jelentésgyarapodás, melyet a szövegrészlet önnön nyereségeként könyvelhet el. Más megközelítésben: a korakeresztény értelmezés erős saját-dinamikával bírt, mintegy ráretegződött a példabeszéd eredeti üzenetére. Az allegorizáló értelmezés olyannyira meggyőző volt, hogy az interpretáció későbbi története mindmáig szinte kizárólag a példabeszédet az értelmezés felől megközelítő olvasatokat mutat fel. Esetünkben tehát az interpretáció hatásában felülmúlta magát a példabeszédet és ezzel jelentősen korlátozta a példabeszéd nyitottságát. Így tekintve az interpretáció mindig jelentésnövekedés és jelentésrögzülés közötti kölcsönjátékban realizálódik. Ezért a konkrét esetben különösen fontos a példabeszéd hatástörténetét újragondolni, mivel ezáltal az a kezdeti nyitottságában tárul fel az értelmezés előtt és autonómiáját megőrzi legkorábbi interpretációjával szemben is.

Természetesen nem hagyható figyelmen kívül, hogy a példabeszédben a példázat és annak interpretációja összetartoznak, és jelen konstellációjukban ezen túlmenően is kapcsolatban állnak további példabeszédekkel, más értelmezési impulzusokkal. A szöveg meghatározott hagyományszakaszainak rekonstrukciója nem függetleníthető a szövegtől: mindenekelőtt az adott rekonstruált szövegrészletek szöveg- és feladatfüggőek. Ez a feladat a szöveg egészének interpretálása. Amennyiben a szöveg egyetlenségeit a megértéshez adott impulzusokként kellőképpen magyarázni tudjuk, akkor semmi okunk szövegkritikai alapon választóvonalakat húzni. S legfőképpen kérdéses az az eljárás, amikor a szövegfelszín egyetlenségeinek kielégítő magyarázata nélkül olyan szövegegységet teszünk meg az értelmezés hermeneutikai kulcsává (így pl. 4,10–12), mely maga is csak az elemzés során jött létre. Meglátásunk miatt mindaddig szkepszissel fordulunk minden olyan kísérlet felé, ahol választott verseket, szövegszakaszokat vagy elméleteket a magyarázat elégséges alapjaként fogadnak el, amíg ezeket nem egyeztetik a szöveg megértéshez adott saját jelzéseivel. E meglátás más vonatkozásban a hagyományozási folyamatok kontinuitását vallja.

A korai kereszténység a kontinuitás jegyében fogadta be a jézusi hagyományanyagot, összhangba hozva azt saját jelenével, mégpedig abból a tapasztalatból kiindulva,

hogy a Jézus-jelenség összeköti a múltat és a jelenkort, s csak jelen időben tárgyalható. A szöveg egybeszővi az elmúltat és a jelenvalót. Ezért a megértés feladatát történeti, teológiai és egzisztenciális aspektusaival egyetemben szöveghermeneutikai alapokon kell kijelölnünk.³¹ Ilyeténképpen a reformáció „sola scriptura” írásközpon-tú elve megmarad gravitációs középpontnak. Olvasás és szöveg egybetartozása ma-gától értetődően szétválaszthatatlan. Az olvasó a szövegre utalt, s fordítva, a szöveg is ráutalt olvasóira. Az olvasatok lehetséges sokszínűsége nem szünteti meg ezt a kölcsönös egybe-függést, azonban elkerülhetlenné teszi annak megkövetelését, hogy az olvasás felelősségteljes legyen, ahol mindkét fél — az olvasó éppúgy, mint a szöveg — saját oldaláról belép a megértés folyamatába. Azon olvasatok, melyek a szövegei természetes irányultságával ellentétes irányban olvassák, mindaddig nem szorulnak önigazolásra, amíg csak a szöveg használóiként fogják fel magukat. Ám ha a szövegértés igényével lépnek fel, akkor a szöveg és értelmezője közötti kétirányú áram-lás-folyamat részeseiként tiszteletben kell tartaniuk e két végpont saját-pozícióit, mi-vel azok hozzájárulása egyaránt nélkülözhetetlen és pótolhatatlan.

³¹ Vö. KÖRTNER, ULRICH H. J.: *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik.* (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1994, 14. o.

A TÍZ SZŰZ PÉLDÁZATA

Mt 25,1–13

I. SZÖVEG- ÉS KORTÖRTÉNETI ÖSSZEFÜGGÉS

1 Máté evangéliumi/teológiai törekvése

A tíz szűzről szóló példázatnak nincs evangéliumi paralelje, ¹ Máté evangélista saját anyagához tartozik, ² bár egyes mozzanataiban más evangéliumi összefüggés is feltételezhető. ³ Máté ezt a példázatot az *eszkatológiai váradalomról* szóló tanítások csoportjába sorolja, és a példázat szövegösszefüggése szilárdan követi is ezt a vonalat. Ugyanis a tíz szűzről szóló példázat bele van ágyazva a „*kis apokalipszisbe*” (24–25), amely egymás után sorolja a végidők eseményeivel és Jézus parúziájával kapcsolatos történeteket — megelőzi az okos és a gonosz szolga története (24,45–51), utána pedig a talentumokról szóló példázat (25,14–30) következik. Ez a kontextus nem véletlen! ⁴ Máté koncepciója sejteti, hogy az *Emberfia eljövetele, amely a végidők beálltával várható, ítéletet és elválasztást* ⁵ fog jelenteni. Ugyanis nem csak az a fontos, hogy valaki várja vagy kivárja az idők végét (2Pt 3,12), hanem *felkészülten és hitbeli éberséggel* kell várnia azt. Ha pedig nem így vár, könnyörtelenül elválasztódik az üdvözülöktől, miáltal igen rossz sorsra számíthat.

Ebbe a kontextusba jól beleillik a tíz szűzről szóló példázat, mert nemcsak hogy *eszkatológiai* töltésű, hanem ugyanúgy a végidők folyamán várható *elválasztásról*

¹ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 468.

² Ebben a kutatók általában megegyeznek, vö. pl. SAND: *Das Evangelium nach Matthäus*. 503.

³ Vö. Lk 12,35k vagy 13,24k: VARGA: *Máté evangéliumának magyarázata*. 39; JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 448.459.

⁴ KRETZER: *Die Herrschaft der Himmel*. 194.

⁵ Mt 25,32 és Mt 13,49 (ἀπορίθω: elválasztani, kiválogatni); vö. Ez 34,17.20 (LXX: διακρίνω: különbséget tenni, megkülönböztetni, elválasztani).

szól,⁶ ezért Dan O. Via ezt a példázatot a „tragikus példázatok” csoportjába⁷ sorolja, amelynek a Mt 25-ben található *példázat-trilógia*⁸ további két története (14–30 és 31–46) is része. Valószínű, hogy Máté egész teológiai, ill. evangéliumi irányvonalát jellemzi ez a kis példázat, amelyben nyilvánvalóvá válhat Jézusnak Izrael elleni kritikája⁹ (11,20–24; 12,41; 23) is, mint ahogy az is, hogy az egyház és Izrael útjai előbb-utóbb szétválnak. Emellett nem lehet kizárni, hogy Máté – mint egyedüli evangélista, aki ezt a példázatot ránk hagyta – szándékosan akar utalni arra is, hogy a különbségtétel szükséges magában *Jézus körében is*, ahol őszinte Krisztus-imádók és -követők tömörültek, de vannak közöttük olyanok is, akik csak felületesen, látszatra, igazi belső döntés és megtérés nélkül vegyültek bele Jézus társaságába. Ez a probléma az evangélium megírása idején már akuttá válhatott, mert Máté ezt a kritikus hangnemet nagyobb nyomatékkal végig érvényesíti evangéliumában: kezdődik ez Keresztelő János igehirdetésével (3,1–12), ahol János élesen megkülönbözteti egymástól az igazi és a hamis megtérőket, majd folytatódik pl. a búza és a konkoly példázatában felmerülő várható eszkatológiai szétválasztással (13,24–30.36–43), ezt követheti utalás Noénak a gonoszok közül való kiválására a pusztulás (özönvíz) napjaiban (24,37–39), az elragadtatás jelensége, amikor a mezőn vagy a malomnál dolgozók szétválnak, mert az egyik elragadtatik, a másik pedig itt marad (24,40–41). Hasonlóképpen – amint már utaltunk rá – az okos és a gonosz szolga szintén az adott pillanatban bekövetkezett elválasztást hangsúlyozza (24,45–51), amikor mindenki megkapja a megérdemelt sorsot. Ezt az elválasztást húzza alá a talentumok használóinak (ill. rosszul használóinak) sorsa. (25,14–30), vagy az utolsó ítéletről szóló példázat is, amely a juhok és a kecskék elválasztásáról ad képet (25,31–46).

2 A krisztológiai szempont

Nem mellékes, hogy az igazságtétel a *Messziás* érkezésével vagy közelségében történik! Ez egyrészt a *Messziás ítéletszerepére* utal,¹⁰ amelyet az eszkatológikus megjelenéséhez, ahogy erről tudomást szerezhethünk mind a kanonikus, mind a deuterokanonikus (pl. SalZsolt 17) irodalomból is. Másrészt a *Messziásnak* a Vőlegény szerepében való megjelenése arra utal, hogy az egyház számára a végidők beálltával érkező *Messziás olyan valaki lesz, akinek köze volt és van egyházához*, tehát az reménységgel várhatja őt, mert érkezésével megkezdődik számára az igazi boldog, zavartalan „lakodalmi”

⁶ MÁNEK: *Ježíšova podobnoství*. 116.

⁷ VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 119 kk.

⁸ KRETZER: *Die Herrschaft der Himmel*. 191.

⁹ SAND: *Das Evangelium nach Matthäus*. 503; JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*. 48.

¹⁰ TÓTH: *Jézus példabeszédei*. 205.

együttlét, ahogy azt az apokaliptikus iratok is ecsetelik (pl. Jel 19,6–10; 21,9) — a zavaró tényezők (hitetlenkedők, készületlenek, képmutatók) ¹¹ nélkül.

Némi gondot jelent viszont az, hogy az Ószövetségben és a rabbinikus irodalomban sehol sem találunk utalást arra, hogy a Messiás „Vőlegény” címet viselne, ahogy erre Joachim Jeremias is figyelmeztet. ¹² Feltételezhető azonban, hogy az ősegyházi teológia művelői szívesen nyúltak olyan teológiai (elő)képekhez és messiási motívumokhoz, amelyek népi és szinte közéleti módon fejezhették ki Mesterük szerepét, amit sok szimbolikus képpel ¹³ is próbáltak kifejezni. Mivel kézenfekvő volt átvetíteni a *vőlegény és menyasszony* kapcsolatát az Isten, ill. a Messiás és választott népe kapcsolatára, ¹⁴ ezért szívesen használja ezt a képet Keresztelő János is, amikor magát — talán az Énekek éneke alapján — a Vőlegény barátjának titulálja (Jn 3,29), és hangsúlyozza, hogy a *Vőlegénynek*, aki *felülről jött*, egyre jobban kell növekednie (3,30–31), ami egyértelműen Jézus messiási küldetésének kiteljesedésére vonatkozik.

Nem vitás tehát, hogy Máté teológiai koncepciójában és a korai egyház látomásában is ¹⁵ ez a *Vőlegény Jézus Krisztus* (2Kor 11,2 Ef 5,22–32), ¹⁶ akinek döntő szerepe lesz az eszkatológiai történetekben és akinek hatalmában lesz igazságosan eldönteni a népek, csoportok és egyének sorsát. Krisztus követői tehát felelősségteljesen, teljes komolysággal, de nagy reménységgel készülhetnek a *parúziára*, amit Jézus ezzel a példázattal is akart illusztrálni ¹⁷ és aminek ez a példázat is egyik szép, színes kifejezése, ami jól beleillik Máté *fényszimbolikájába* ¹⁸ (5,14kk 13,43).

3 Vallástörténeti adalékok

A korabeli lakodalmi szokásokat — vagy legalább egy részüket — leírja pl. az 1Makk 9,37–39 vagy Tób 7,12–17 és 11,16–19. ¹⁹ Az ünnepi együttlét étkezéseit részletesen tárgyalja pl. Bolyki János. ²⁰ Úgy tűnik, hogy *vallástörténetileg* ez a példázat a *ἱερὸς γάμος* ²¹ kategóriájába sorolható be, ²² ahogy erre van is példa. ²³ Ezért

¹¹ Mint pl. Mt 7,21–23!

¹² JEREMIAS: *νυμφίος*. 1094.

¹³ Pl. Jópásztor, Bárány, Hajnalcsillag, Júda Oroszlánja stb.

¹⁴ Vö. Ézs 54,6; Jer 2,2; 3,20; Ez 16,8; 23,4; Hós 2,16 (STRACK—BILLERBECK: *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. 970).

¹⁵ Vö. pl. 2Kor 11,2; Ef 5,25–32; Jel 19,7; 21,2; 22,17.

¹⁶ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 473; JEREMIAS: *νυμφίος*. 1097–1098.

¹⁷ VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 119.

¹⁸ GEIST: *Menschensohn und Gemeinde*. 194.

¹⁹ MELZER-KELLER: *Jesus und Gemeinde*. 194.

²⁰ BOLYKI: *Jézus asztalközösségei*. 181kk.

²¹ SCHMID: *Heilige Brautchaft*. 528kk; STAUFFER, *γάμος*, 651–652.

²² BISER: *Die Gleichnisse Jesu*. 131.

nem túlzás feltételezni, hogy ide vezethetnek az apokaliptikus teológia szálai is, amelyek rokonságot mutatnak a tíz szűz lakodalmi jelenésével is, a vőlegény érkezésével, s nem kizárt, hogy ilyen töltetű gondolatok sugallták Jézusnak a Vőlegény cím, ill. a korabeli zsidóság is ismert eszkatológiai lakoma²⁴ megjelenítésének használatát a tíz szűz példázatában. Így tehát érthető, hogy ez a példázat *vallás- és üdvtörténeti* valóságról²⁵ beszél, amely — a korabeli judaizmus és a qumrániak által is ismert valóság²⁶ ecsetelésével — az Isten országa (késleltetett) érkezésének egyik (váratlanul történő, de sejthető és várható) módozatát mutatja.

4 Szövegkritikai szempont

Szövegkritikailag a példázat jó és ép görög szöveggel rendelkezik. Némi eltérés található az 1. versben, ahol néhány kéziratban (D, X*, Θ, f stb.) toldalékként szerepel még a *καὶ τῆς νύμφης*²⁷ — Alexander Sand szerint későbbi allegorikus interpretáció hatására,²⁸ ami arra vonatkozna, hogy a Vőlegény Krisztus, menyasszony pedig az egyház.²⁹ Ugyanakkor a 13. vers záradéka („amelyen eljön az Emberfia”) a legrégibb kéziratokból hiányzik, ezért a legtöbb mai bibliafordítás csak lábjegyzetben tünteti fel ezt a kiegészítést, amely viszont teológiai szempontból a Vőlegény=Emberfia vonalat egyértelműen Jézus személyére konkretizálja.³⁰

II. EXEGETIKAI MEGJEGYZÉSEK

Jézus metaforája a vőlegényről és a menyasszonyról, amelyet ebben a példázatban a mennyek országa érkezésével kapcsolatban használ, visszanyúlhat azokhoz az izraeli képekhez, amelyekben az Isten és népe együttléte mint lakodalmi együttlét kerül kifejezésre, illetve ahol a vőlegény és menyasszonya együttlétének öröme Isten és népe boldog együttlétének örömévé válik (pl. Ézs 54,1–6; 62,4–5). Mivel Izráel történelmének folyamán erre a vég nélküli zavartalan öröme aligha lehetett példa, ennek reménye végérvényesen az *eszkatonra* maradt, akárcsak minden olyan egyéb motívumé, amely a történelem folyamán beteljesítetlen maradt.

²³ JEREMIAS: *νύμφος*, 1099.

²⁴ AURELIO: *Disclosures in den Gleichnissen Jesu*. 184.

²⁵ MUSSNER: *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. 95.

²⁶ Vö. Hab 2,2–4; GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 516.

²⁷ Vagyis hogy a szűzek kimentek nemcsak a vőlegény, hanem a menyasszony fogadására is.

²⁸ SAND: *Das Evangelium nach Matthäus*. 503.

²⁹ MÁNEK, *Ježišova podobenství*. 119.

³⁰ JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 449; GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 515.

Magyarázatunkban a Joachim Jeremias-féle felosztást³¹ követjük nyomon, a szakaszok megnevezésével együtt; s bár olykor ez nehézkesnek vagy erőltetettnek tűnik, mégis áttekinthetővé teszi a vizsgált példázat anyagát.

1 A várakozó egyház (1–4. v.)

Az az esemény, amelyet Máté ecsetel, az „akkor”-ra (τότε) tehető, vagyis arra az eszkatológikus időre,³² amikor Isten országa látható felvonulását fogja tartani a Mesiás eljövetekor.

A példázat szerint tíz szűz (παρθένας) elé indul el a vőlegény (νυμφίος) elé, hogy útközben találkozzon vele és fogadja őt. A tizes szám egy közkedvelt kerek számra³³ utal. Mivel a vőlegény érkezése el szokott húzódni, a szűzek magukkal viszik lámpásaikat is, hogy tudjanak maguknak világítani és a sötétben a vőlegénynek is jelt adni. Szokásban volt ugyanis, hogy a menyasszony barátnői a vőlegényt útközben várták és a lakodalmas házhoz kísérték. A példázat lényeges momentuma tehát a kellő „fogadtatás”, ill. a találkozás. A görög ὑπάντησις jelenthet szembemenetelt, találkozást, (ünnepélyes) fogadást és valaki elé való kivonulást. Az evangéliumokban egyformán jelenthet pozitív (pl. Jézus virágvasárnapi bevonulásakor — Jn 12,13) és negatív (a gadarai elzárkózás — Mt 8,34) magatartást. A szűzek tehát tudnak a vőlegény tervezett érkezéséről, s közülük mindegyik a maga módján gondol is a vőlegény fogadására, mert eleget akar tenni a szokásoknak — akár a vőlegényre, akár a menyasszonyra, vagy saját magukra való tekintettel. Kilépnek környezetükből és megtesznek bizonyos utat (ἐξέρχονται) abba az irányba, ahonnan a vőlegény várható lesz. Hogy ez a találkozás egyformán szerencsés lesz-e mindenki számára, azt Máté evangélista a 2. versben már definiálja.

A szűzek jellemzése nagyon tárgyilagos: volt köztük öt balga (μωρός: ostoba, bolond, esztelen, hebehurgia, „istentelen = ἄστυ) és okos (φρόνιμος: értelmes, belátó, tanítványságra alkalmas). A görög kifejezések Máté speciális szóhasználatára vallanak, tehát olyan háttérre utalnak, amely Máté teológiai—egyházi körében keresendő. A szűzek ötös—ötös csoportosításában nem kell okvetlenül szimbolikus vagy misztikus jelentést keresni.³⁴ Egyszerűen a csoport felét, ill. egy részét jelenti — minden további magyarázat nélkül.³⁵ S hogy miért „okos” (φρόνιμος) és „balga” (μωρός) megnevezést használ Jézus a szűzekre, az a vőlegény várásából derül ki.

³¹ JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*. 48. Vö. VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 120.

³² GNILKA: *Das Matthäusevangelium*. 348.

³³ LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu*. 130; GAECHTER: *Das Matthäus Evangelium*. 800; GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 517.

³⁴ SAND: *Das Evangelium nach Matthäus*. 504.

³⁵ LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu*. 130.

Ugyanis a szüzek lámpásokkal, ill. fáklya (λαμπάδες)³⁶ jellegű világítótestekkel indultak a vőlegény fogadására. A lámpás (λαμπάς) azonban kevés ideig tarthatta a fényt, kis „hasában” kevés olaj fért el, ezért szükség volt tartalék olajra is, hogy később is lehessen világítani. A korszokban vitt tartalék olaj tehát nagyon fontos tényező volt a vőlegény várásában, mert végül is ez árulta el, hogy ki milyen komolyan gondolt a vőlegényre és milyen lelkiismeretesen készült fogadására. Tehát a tartalék olaj lesz az igazi „vízválasztó”, amely az alvó és mit sem sejtő szüzek között máris eldönti a „hovatartozást”: vagyis napfényre hozza az eddigi szándékosan elrejtett, könnyelműen elhanyagolt vagy egyszerűen ismeretlen helyzetet.³⁷ A balgák nem vittek magukkal olajat: volt lámpájuk, de nem volt olajuk. Nehéz megállapítani, hogy miért nem. Hirtelen érte őket a vőlegény érkezésének híre? Arra gondoltak, hogy gyorsan zajlik le minden, és nem lesz szükség hosszú virrasztásra? Mások majd segítenek? Mindez komolytalan gondolkodásra és magatartásra vall, amit Jézus így jellemez: μωρός — bolond. Ezzel szemben az okos szüzek minden eshetőséggel számoltak, „nyitott szemekkel jártak”,³⁸ és lelkiismeretesen, gondosan és szeretettel felkészültek a vőlegénnyel való találkozásra. Lámpásaikhoz korszokban vittek tartalék olajat is. Ki akartak zárni minden váratlan történést, ami megzavarhatta volna az ünnepestélyes pillanatot. Nyilvánvaló, hogy erre a készülődésre több időt, energiát kellett fordítaniuk. S mivel élt bennük a vőlegénnyel való találkozás reménye, Máté így jellemezi őket, hogy az ilyen szűz (eszkatológiaiilag is!)³⁹: φρόνιμος — bölcs és az Isten országára/tanítványságra alkalmas.⁴⁰

2 A parúzia késése (5. v.)

A vőlegény azonban késik (χρόνιστος). Ez talán abból adódott, hogy hosszabb időt töltött még a rokonok és barátok között a szülői háznál,⁴¹ ahonnan indult a zajos lakodalmi menettel, hogy a menyasszonyt új otthonába vezesse.⁴² Érkezése tehát elnyúlik. Bekövetkezik az, amire korábban mindenkinek kellett volna gondolnia: elálmosodnak és elalszanak — kivétel nélkül minden. A szüzek magukra maradt állapotukban nem képesek virrasztani, éberén maradni; ez meghaladja erejüket és lehetőségeiket, hiszen az éjszaka amúgy is az alvás ideje.⁴³ Az elszunnyadás elkerülhetet-

³⁶ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 469–471. GAECHTER (*Das Matthäus Evangelium*, 801) szerint: „Katakombenlampchen aus Ton oder Metall”.

³⁷ GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 515.

³⁸ SCHWEIZER: *Das Evangelium nach Matthäus*. 305.

³⁹ GEIST: *Menschensohn und Gemeinde*. 194.

⁴⁰ KRETZER: *Die Herrschaft der Himmel*. 195.

⁴¹ MUSSNER: *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. 93.

⁴² VARGA: *Máté evangéliumának magyarázata*. 39.

⁴³ GNILKA: *Das Matthäusevangelium*. 350.

len — ez viszont nem olyan baj,⁴⁴ amit a vőlegény később a szemükre vetne. Nem az elalvás lesz a döntő próba a vőlegény fogadásában, bár a 13. vers erre is figyelmeztet. A vőlegény majd felébreszti őket. Ez érkezésének egyik eszkatológiai szerepe, még akkor is, ha későre húzódik el, és meglepetésszerűen jön el. A szűzeknek az olajról kell gondoskodniuk. Azt nem tudja pótolni senkivel semmivel!

A mennyei vőlegény⁴⁵ késése és a várakozó hívek elszunnyadása az ősegyház teológiai látásában magyarázatot ad arra, hogy Jézus parúziájának esetleges késése (χρονολογία) ⁴⁶ ambivalens, tehát várható lesz⁴⁷ (Mt 24,48; 25,19), és a hívek elszunnyadása talán már bele volt foglalva Jézus beszédébe. Az egyháznak tehát várnia kell a Vőlegény érkezését, fel kell rá gondosan készülnie, de ennek ellenére marad az aggasztó kérdés: „amikor eljön az Emberfia, vajon talál-e hitet a földön?” (Lk 18,8).

3 A parúzia váratlan bekövetkezése (6–10. v.)

Az éjféli lesz a kritikus „végső idő”! Éjfélikor (μέσης δὲ νυκτός)⁴⁸ azonban eljön nemcsak a végső idő, hanem akkor jön el a vőlegény (νυμφίος) is, mint ahogy a páska-éjszaka⁴⁹ kellős közepén (μεσούσας τῆς νυκτός) átvonult Egyiptom földjén az Úr (2Móz 12,29), hogy ítéletet tartson Egyiptom minden istene fölött (2Móz 12,12). Éjfélikor hirtelen kiáltás (κραυγή) hangzik: „Íme, a vőlegény! Jöjjetek a fogadására!” Közelebből nincs definiálva a példázatban, hogy ki kiált. A szűzek alszanak. A görög γέγονεν azt jelenti, hogy ekkor, éjfélikor hang vagy kiáltás keletkezett. Más szóval: a vőlegénnyel vonuló lakodalmi menet érkezésével olyan „lárma”⁵⁰ keletkezett (1Makk 9,39), amely felriasztja az alvó szűzeket. Ők értik az üzenetet: Itt a vőlegény! A korabeli zsidó és keresztyén apokaliptikus hagyományban (Jóel 2,1; SalZsolt 11,1)⁵¹ a Messiás eszkatologikus érkezését a főangyal szava és a mennyei trombiták fogják jelezni,⁵² amelyek felébresztik az alvókat (= halottakat)⁵³ és jelzésükre az an-

⁴⁴ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 473; SCHWEIZER: *Das Evangelium nach Matthäus*. 305.

⁴⁵ STAUFFER: γάμος. 652.

⁴⁶ AURELIO: *Disclosures in den Gleichnisse Jesu*. 178 kk.

⁴⁷ LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu*. 132; VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 119.

⁴⁸ Ennek a görög fordulatnak két jelentősége lehet: 1. „az éjszaka közepe” — éjfélikor, vagy 2. „amikor legsötétebb az éjszaka”, ill. „koromsötétkor” („stockdunkel”, vö. GAECHTER: *Das Matthäus Evangelium*. 802).

⁴⁹ GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 517.

⁵⁰ κραυγή az apokaliptikus irodalomban afféle eszkatológiai lármát (kiáltást) jelent (Jel 7,2; 10,3; 14,15; 18,2), amely jelzi az idők végét (az apokaliptikus vajúdás kezdetét) és a parúzia érkezését (Jel 19,17).

⁵¹ KRETZER: *Die Herrschaft der Himmel*. 191.

⁵² PERES, *Hlas eschatologických trůb*. 73 kk.

⁵³ GNILKA: *Das Matthäusevangelium*. 352.

gyalok (Mt 13,41.49) összegyűjtik a választottakat (Mt 24,31; 1Kor 15,52; 1Thessz 4,16).⁵⁴

Ekkor mindenki felébred! Egyelőre azonban a vőlegény csak közeledik, még nem érkezett meg (vö. a 10. v.). Így még van egy kis idejük⁵⁵ a lámpások rendbehozatalára, amelyek alvásuk alatt is pislákolhattak.⁵⁶ Most hozzátölthetik az olajat, hogy nagyobb fényre gyulladjanak.⁵⁷ Ezt még meg lehet tenni. De ez az idő már nem nyújt lehetőséget az elmulasztott dolgok jóvátételére. Főleg nem gyors bűnbánatra vagy segítségkeresésre. Legfeljebb arra szolgál ez a kis pillanat, hogy váltakozzanak az eszkatológiai képek és következze az újabb jelenet. „Az utolsó percben a fejevesztett kapkodás nem vezet célra” — mondja találóan Tóth Kálmán.⁵⁸

Most tör ki a pánik a balga szüzek között: Végre tudatosítják, ill. fájdalmasan tapasztalják, hogy nincs olajuk, ami ez ebben a pillanatban végzetes lehet számukra. Ezért a legkézenfekvőbb megoldásnak tűnik azzal a kéréssel fordulni az okosakhoz, hogy adjanak nekik az olajukból. Elég sürgető a kérésük, mert Máté aorisztoszi imperativussal fejezi ki ezt a szorongató unszolást: *Δότε ἡμῖν...*! A megindoklás azonban nem arra vall, hogy a balga szüzek — legalábbis most — éreznének valamiféle bűntudatot, ha bűnbánatot nem is. Nem hivatkoznak mulasztásukra vagy hibájukra, hanem csak arra, hogy „lámpásunk kialszik”: *ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται*. Igen elvont ez az érvelés, és nem tartalmazza a megoldás bűnbánat szerinti lehetőséget. Bár ahogy látni fogjuk, a történelemnek ebben a stádiumában erre már nem adódik lehetőség. Az ügyek korábban döntődnek el, így a szüzek sorsa is csak akkor pecsételődött meg, amikor a lehetőség a kezükben volt, mielőtt elaludtak volna. Ezután már csak tehetetlenül nézhetik sorsuk alakulását, és ezen nem segíthet sem kapkodásuk, sem a pánik vagy a hamis erőlködés. Saját hanyagságuknak köszönhetik, hogy helyzetük drámaivá vált és nem részesülhetnek a többiek boldog örömeiben.⁵⁹

Az okos szüzek érzik, hogy mit tehetnek vagy mit nem; a segítség nem áll módjukban, ill. nem vezet célra, mert „senki sem adhatja kölcsön másnak a döntő pillanatban önmaga ‘készenlétét’”.⁶⁰ Szabálytalan cselekvéssel még saját maguk sorsát is veszélyeztetik. *Mások megmentésére a történetnek ebben a fázisában már nem vállalkozhatnak*, s ez nem is áll módjukban. Csak a tanácsuk jelenthet esetleg némi reménységet azoknak, akik a társaságukból kezdenek kiszorulni.

Az okos szüzek a balgák kapkodására azt tanácsolják nekik: menjenek a kereskedőhöz, ami az ókori Keleten lehetséges volt, mert az üzleti élet késő éjszakáig zaj-

⁵⁴ MELZER-KELLER: *Jesus und die Frauen*. 132.

⁵⁵ JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 451.

⁵⁶ MÁNEK: *Ježišova podobensť*. 117.

⁵⁷ GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 518.

⁵⁸ TÓTH: *Jézus példabeszédei*. 205.

⁵⁹ LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu*. 131.

⁶⁰ VARGA: *Máté evangéliumának magyarázata*. 39.

lott.⁶¹ Ez nem ironikus megjegyzés,⁶² hanem egyszerűen emberi lehetőség, amivel még talán lehetne segíteni. De az okos szűzek jóindulata sem segíthet már. Az olajat nem lehet másnak átadni.⁶³

Miközben a balga szűzek elmentek olajat vásárolni, távollétükben megjött a vőlegény. Ez *negatív előjel* volt, mert az evangéliumban a kereskedők (οἱ πωλοῦντες) *sötét közösséget* jelentenek,⁶⁴ amely ellen Jézus fellépett pl. a templomban is (Lk 19,45).

Közben az okos szűzek elvégezhették a fogadási szertartásokat (=fáklyatáncot),⁶⁵ és együtt indulhattak tovább a lakodalmas házhoz. Aki tehát a szűzek közül „készek” voltak és volt olajuk (ἐλαίον), bementek a menyegzőre (γάμος). Ez a példázat *pozitív aspektusa*.⁶⁶ A görög többes számú kifejezése (εἰς τοὺς γάμους) azt jelzi, hogy beléptek a terembe/közösségbe, ahol a lakodalmi ünnepet ülték. Az antik görögöknél⁶⁷ az égő fáklya a *szeretet/szerelem*⁶⁸ kifejezője volt. A rabbinikus irodalomban az olaj a *kialudhatatlan hit* és a *jó cselekvés* szimbóluma⁶⁹ (Péld 13,9; 24,20; vö. Jób 18,5–6 és 21,17). Az ószövetségi hagyományban az olaj hiánya gyászt, *sivárságot* vagy gyümölcstelenséget (Jóél 1,10) jelentett, miközben az olaj bősége vigasságot és *örömet* jelképezett (Ézs 61,3).⁷⁰ Az őskeresztyén egyházban ez a gondolat jobban kötődik Krisztushoz,⁷¹ és az Emberfiaként való visszatérésére vonatkozó felkészüléssel párosul.

Amikor megérkezett a vőlegény, bezárták az ajtót! Ezzel végképp megszűnt a lehetőség, hogy belépjenek oda, ahová *csak felkészülten* lehet belépni. Az ajtózáras után nincs bebocsátás. Erre már nem lesz többé sem idő, sem mód. Ez a fordulat meglepő, mert az ókori Keleten a lakodalom hét napig is eltartott,⁷² és a vendégek egymásnak adták a kilincset.⁷³ A mi példázatunkban azonban egyedi esetről van szó, amely a végső (=eszkatológiai)⁷⁴ *bebocsátást* vagy *kizárást* akarja illusztrálni. Itt tehát hang-

⁶¹ MUSSNER: *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. 94.

⁶² SAND: *Das Evangelium nach Matthäus*. 504.

⁶³ Minden tisztességesebb háznál az olajat az asszonyok otthon (ill. közös présházban) készítették. Az olajkészítés ugyanúgy örömteli alkalom volt, mint a szüreti szőlőtaposás. Az Ószövetségben az olaj bősége kimondottan áldásnak számít. (5Móz 33,24).

⁶⁴ JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 456.

⁶⁵ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 470; SCHWEIZER: *Das Evangelium nach Matthäus*. 304; GNILKA: *Das Matthäusevangelium*. 350.

⁶⁶ GEIST: *Menschensohn und Gemeinde*. 195.

⁶⁷ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 470.

⁶⁸ Vö. Jel 2,4?!

⁶⁹ MÁNEK: *Ježišova podobenství*. 120.

⁷⁰ Ez a gondolat fontos a szűzek korábbi, azaz otthoni előkészületeinek („lelki” állapotának) megértéséhez!

⁷¹ GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*. 515.

⁷² MELZER-KELLER: *Jesus und die Frauen*. 134.

⁷³ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 473; MUSSNER: *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. 94.

⁷⁴ KRETZER: *Die Herrschaft der Himmel*. 203.

súlyos az az igazság, hogy aki elmulasztotta az időben (χρόνος) az időt (καιρός),⁷⁵ az helyrehozhatatlan hibát követett el. Az mulasztást már nem lehet sem utólag vállalt nagy áldozattal helyrehozni. A szüzek számára valószínűleg meglepetésként hathatott a vőlegény szava, hogy a bezárt ajtók számukra már *soha* nem nyílhatnak meg⁷⁶ — sem kopogásra, sem könyörgésre.⁷⁷

4 Az utolsó ítélet (11–13. v.)

Később (ὕστερον), vagyis már későn megérkezett a többi szűz is. Hogy szereztek-e olajat, azt már nem kérdezte senki.⁷⁸ Ajtózörgetés következik: „Uram, uram (κύριε, κύριε) nyiss ajtót nekünk...!” Zörgetésük és kiáltásuk már későn történik. Úgy tűnik, hogy a κύριε, κύριε ismételtetése valamilyen szokványos népi imádságra, netán öskeresztyén hitvallásra, vagy egyszerűen pogány módon való kapkodó, mechanikusan ismétlődő, szószaporító imádságra vall, amiről Jézus azt mondja, hogy „ne legyetek hozzájuk hasonlók” (Mt 6,7–8). Ebben a percben a kegyes bőbeszédűség vagy az önmarcangoló jajveszékelés már nem segít.

A vőlegény kemény válasza: „Nem ismerlek titeket!” Ami azt is jelentheti: Nem tudok már mit tenni veletek!⁷⁹ Vagy: Nem tudom nektek kinyitni!⁸⁰ Ezen nem segíthet már az elkésett siránkozás és az Úr nevének ismételt emlegetése (κύριε, κύριε) sem, ahogy erre Jézus a Hegyi beszédben (Mt 7,21–23)⁸¹ vagy a szoros kapuról mondott példázatban (Lk 13,25–27) is utalt.⁸² Az elutasított emberek boldogtalan sorsuk miatt csak önmagukat vádolhatják, hogy Jézushoz való viszonyulásukban lagymatagok, balgák és hamisak voltak, és Jézus megszólítása (κύριε — Uram! = Emberfia, Dávid fia, Isten Fia)⁸³ ajkukon hamisnak/képmutatásnak bizonyult, ezért is jutottak a hamis próféták sorsára, akik felé keményen hangzik Jézus szava: „Nem ismerlek titeket!”

A záró versben következik Jézus, ill. Máté teológiai óvása: „Vigyázzatok (γρηγορεῖτε) tehát, mert sem a napot, sem az órát nem tudjátok!” Ez figyelmeztetés arra —

⁷⁵ AURELIO: *Disclosures in den Gleichnissen Jesu*. 186 kk.

⁷⁶ JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 454; VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 121; AURELIO: *Disclosures in den Gleichnissen Jesu*. 181.

⁷⁷ Ebben a példázatban nem kell keresni a kegyelemből való megigazulást, mert a történet felépítése nem ezt a gondolatot fejtegeti.

⁷⁸ LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. 476.

⁷⁹ SAND: *Das Evangelium nach Matthäus*. 505.

⁸⁰ VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 120.

⁸¹ JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 455.

⁸² VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 120.

⁸³ GEIST: *Menschensohn und Gemeinde*. 367.

bár sokak szerint nem nagyon illik bele ebbe a példázatba ⁸⁴ —, hogy a végidők és a Messiás érkezése bármikor esedékes lehet, ezért az evangélium olvasói készüljenek rá (Mt 26,41; Mk 14,38; 1Thessz 5,6). Ugyanakkor ez a kitétel fontos hangsúlyt kap arra nézve, hogy ezt az *eszkatológiai időpontot* nem lehet előre tudni, nem érdemes a napokat és órákat (ἡμέραν οὐδὲ ὥραν) vizsgálni és spekulatív módon próbálni kifürkészni az Emberfia eljövételét. Erről maga az Úr Jézus mondja, hogy „azt a napot viszont, vagy azt az órát senki nem tudja: sem az ég angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül” (Mt 24,36). Lehet, hogy ennek a teológiai tételnek az evangéliumi hagyományozása nem volt véletlen, hanem óvni akarta az egyházat a túlzott apokaliptikus rajongás (2Pt 3,12) vagy spekulatív „időszámítás” (Mt 24,3) veszélyei elől, amely a korabeli judaizmusban a világvég várásával kapcsolatban igen felfokozott mértékben élt, ⁸⁵ és rossz útra sodorhatta volna az őskeresztyéneket is. Óva int ettől az Úr. Amit tehát érdemes tenni, az vigyázás, ébrenlét, felelősségteljes készülődés az Úr fogadására! Készülődés az örömteli lakodalmi együttlétre, boldog mennyei asztalközösségre! „Az üdvösség egyetemességének ez a gyönyörű metaforája magát az üdvöt írja le...” ⁸⁶

III. KÉRÜGMATIKUS KONZEKVENCIÁK

Meg kell tanulnunk, hogy az életben vannak olyan egyedi lehetőségek, amelyek elmulasztása visszafordíthatatlan következményeket von maga után. Az üdvösségre és a Krisztussal való találkozásra vonatkozó felkészülés kétségtelenül ezek közé tartozik.

A Krisztus-várás sokakban lehet vágyott reménység, de nem mindenki képes mindvégig kitartani. ⁸⁷ A mi hitünk és reményünk hamar hervad, ezért kevés ezt egyszer kimondani vagy csak megkívánni. Ebben állandóan tevékenynek kell lennünk, és erősíteniünk kell lankadó várásunkat.

A „kegyelmi idő” (2Kor 6,2) mindenkinek adatik, a balga és az okos embernek egyaránt. Bölcsen kell ezért élni az idővel és tudatosítani kell ezt az egyedi esélyt, amiért a zsoltáros is így imádkozott: „Taníts úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk!” (90,12).

Az élet végső pillanatában bizonyára sokkolni fog sok embert az a hirtelen feltárulkozó isteni dimenzió, ⁸⁸ amire életükben — létásunk-futásunk miatt — nem gondoltak, vagy nem gondoltak komolyabban. Fájó, hogy elvész az életük, mert

⁸⁴ Pl. AURELIO: *Disclosures in den Gleichnissen Jesu*. 179.

⁸⁵ LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu*. 132.

⁸⁶ BOLYKI: *Jézus asztalközösségei*. 181; SCHWEIZER: *Das Evangelium nach Matthäus*. 305.

⁸⁷ MÁNEK: *Ježišova podobenství*. 120.

⁸⁸ VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 122.

annyira el voltak foglalva önmagukkal, hogy nem gondoltak a Vőlegényre, az érkező Úrra.

Az a nap — a Vőlegény érkezésének napja — meg fogja mutatni (1Kor 3,11–15), hogy milyen felelőtlen és felületes életet éltek az Úrra nem koncentráló emberek, s hogy mindenük kárba vész, amikor bezárul előttük az Isten ünnepi lakodalmi termének az ajtaja.⁸⁹

A Vőlegény érkezésének idejét nem lehet sürgetni (2Pt 3,12), fékezni, kiszámítani vagy letagadni.⁹⁰ Ezt az Atya nem bízta rá a világra, sem az egyházra. Egyetlen lehetőségünk van: jól felkészülni rá és imádkozni, hogy ne érjen minket „alkalmatlan” időben (Mt 24,21–22), amikor a nyomorúságok óriási fokra hágnak, s fennáll a veszély, hogy a végső győtrelem „elbánhat” velünk.

A türelmes, megbékélt csendes várás is egy csepp lehet abból az olajból, amely a végső éjszakában (halálom órájában)⁹¹ világíthat nekünk, amikor Krisztus fogadására indulunk.

A sok fárasztó munka, a szolgálat vagy olykor az imádság terhe is túl távolinak tűnetheti fel a Vőlegény érkezését, s nem csoda, hogy el is szunnyadunk. Mégis boldog örömmel várhatjuk a jövődőt, mert arra a nagy lakodalmas napra bizonyára felkészít és felébreszt az Úr!

Most a jelenben élünk, de gondolunk a jövőre. Most a földi dolgokkal bajlódunk, de készítjük az olajat a jövődőre: Minden dolgunkat úgy végezzük, hogy az a Vőlegény dicsőségére legyen, s hogy így gyűljünk az olaj a korsónkban.

A pénzért vett olaj gyenge pótlék, amivel nem sokra megyünk. A Krisztusba vetett igaz cselekedet az, ami azon a napon valamit is számít. Ezt pedig csak most,⁹² ezt a földi életet élve szerezhetjük be — Jézus segítségével, mert a jelen életünkkel lehet kinyitni vagy bezárni a jövőt.

A történelemnek bizonyos fázisán túl kikerül az emberek kezéből az ún. önrendelkezési joguk, s nem lesz lehetőségük befolyásolni további sorsukat: sem maguknak, sem másoknak! A történelem igaz bírása ügyel arra, hogy amikor lejár az idő, már csak Ő rendelkezzen a további történésekkel.

A tíz szűzről szóló példázat figyelmeztet arra, hogy a történelem végső fázisa mindenki számára váratlanul érkezik el, és mindenkinek az élete egyformán vizsgálat alá esik. Az önmagukat jónak hitt embereknek ugyanúgy a Vőlegény elé kell állniuk; s ki tudja, hogy az önámításon kívül talál-e náluk az Úr Őt váró boldog hitet?

A balga és okos szüzek példázata egyúttal figyelmeztetés arra is, hogy Jézus ítélete egyformán fogja sújtani az egyes embereket, a családokat, a csoportokat, de a gyülekezeteket is, ahogy erre a Jelenések könyvének hét levele (Jel 2–3) is utal.⁹³

⁸⁹ MUSSNER: *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. 95.

⁹⁰ SCHWEIZER: *Das Evangelium nach Matthäus*. 306.

⁹¹ GAECHTER: *Das Matthäus Evangelium*. 803–804; STRACK–BILLERBECK: *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. 969.

⁹² KRETZER: *Die Herrschaft der Himmel*. 194.

⁹³ MÁNEK: *Ježíšova podobenství*. 121.

Irodalom

- AURELIO, TULLIO: *Disclosures in den Gleichnissen Jesu*. RST 8, Frankfurt a/M—Bern—Las Vegas 1977.
- BISER, EUGEN: *Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung*. München 1965.
- BOLYKI JÁNOS: *Jézus asztalközösségei*. Budapest 1993.
- GAECHTER, PAUL: *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck—Wien—München 1963.
- GEIST, HEINZ: *Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium*. FB 57, Würzburg 1986.
- GNILKA, JOACHIM: *Das Matthäusevangelium*. II. Teil. HTKNT, Freiburg—Basel—Wien 1988.
- GRUNDMANN, WALTER: *Das Evangelium nach Matthäus*. THNT I, Berlin 1968.
- JEREMIAS, JOACHIM: *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1984¹⁰.
- JEREMIAS, JOACHIM: *νυμφίος*. In: ThWNT IV, 1092–1099.
- JÜLICHER, ADOLF: *Die Gleichnisreden Jesu*. II. Tübingen 1910.
- KRETZER, ARMIN: *Die Herrschaft der Himmel und die Sohne des Reiches*. SBM 10, Stuttgart 1971.
- LINNEMANN, ETA: *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*. Göttingen 1969⁵.
- LUZ, ULRICH: *Das Evangelium nach Matthäus*. 3. Teilband EKK I/3, Neukirchen—Vluyn 1997.
- MÁNEK, JINDŘICH: *Ježíšova podobnoství (=Jézus példázatai)*. Praha 1972.
- MELZER-KELLER, HELGA: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*. HBS 14, Freiburg u.a. 1997.
- MUSSNER, FRANZ: *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. SK 1, München 1964.
- PERES IMRE: *Hlas eszkatologických trúb a zmŕtvychvstanie (=Az eszkatológiai trombiták hangja és a feltámadás)*. In: Teol zborník pre K. Gábriša, Banská Bystrica 1995, 69–84.
- SAND, ALEXANDER: *Das Evangelium nach Matthäus*. RNT, Regensburg 1986.
- SCHMID, J.: *Heilige Brautchaft*. In: RAC II, 528–564.
- SCHWEIZER, EDUARD: *Das Evangelium nach Matthäus*. NTD 2, Göttingen 1986.
- STAUFFER, ETHELBERT: *γάμος*. In: ThWNT I, 646–655.
- STRACK, HERMANN L.—BILLERBECK, PAUL: *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. München 1928⁸.
- TÓTH KÁLMÁN: *Jézus példabeszédei*. Esztergom 1926.
- VARGA ZSIGMOND: *Máté evangéliumának magyarázata*. In: Jubileumi Kommentár III, Budapest 1995, 7–46.
- VIA, DAN OTTO: *Die Gleichnisse Jesu, Ihre literarische und existentielle Dimension*. BET 57, München 1970.

JÉZUS VITÁJA A FARIZEUSOKKAL A BŰNÖSÖK MEGSZÓLÍTÁSA MIATT

Lk 15,11–32 és Lk 18,10–14A
MINT A TÖRTÉNETI JÉZUS SZAVAI

1 Módszertani megfontolások

Napjainkban a példabeszédeket középpontba állító gondolkodást megtermékenyítő impulzusok a nyelvészet és az irodalomtudomány felől érkeznek: a példabeszéd-interpretáció nyelvészeti és irodalomtudományi kategóriákat vesz át és illeszt saját rendszerébe. Ezek alkalmazása révén megtanultuk leírni a példabeszédeket mint esztétikai objektumokat, fikcióra felépülő elbeszéléseket, nyelvi történéseket, kibővített metaforákat, rövid terjedelmű képes-képletes beszédet, vagy általában mint az evangéliumok rész-elemeit. Az egyes hangsúlybeli eltérések mellett is feltűnő, hogy az interpretációs modellek saját privilegizált tételeik mellett rendszerint más modellek fontos felismeréseit is felveszik. Jóllehet korai lenne még új konszenzusról beszélni, de vitathatatlanul kimutatható egy főmeder, közös kutatási irány, mely magával sodorta a példabeszéd vagy allegória terméketlenné vált alternatíváját és mindenekelőtt a példabeszédek irodalmi sajátosságaira vonatkozóan gazdagította tudásunkat. E sajátosság lényege leginkább a 'fikcionalitás' kulcsszavában foglalható össze, melynek specifikus jellege többek között arra a tényre vezethető vissza, hogy a példabeszédek kommunikatív történés részei.

Természetesen az éremnek két oldala van. Egyfelől az irodalmi, műfaji sajátosságokra összpontosítva az antik párhuzamok tekintetében új, részben meglepő meglátások előtt vált szabaddá az út. Egészében véve viszont a vizsgálódások peremére szorult, ha ugyan nem került a látómezőn kívülre az a történetileg orientált megközelítésmód, amely kiváltképpen *Joachim Jeremias* nevéhez köthető.¹ Sőt, egyesek még tovább mentek és egyenesen idejétmúlnak bélyegezték. Szembefordulva ezzel az irányzattal tanulmányomban a következő tézishez szeretnék adalékokat hozni: minden fikció-szerűség ellenére a példabeszédeket teljesen áthatja keletkezésük idejének történeti kontextusa. Kétségtől megfosztva fikcionalitásuk egyik összetevője azon képesség, ahogyan ebbe

¹ Vö. különösen is J. JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*. 1965.

a történeti kontextusba egészen sajátos módon beágyazódnak. A példabeszédek ugyanis nem leképezik, hanem eltorzítva, elidegenítve adják vissza a történeti kereteket azzal a céllal, hogy jelhordozójuk narratív köntösébe öltöztetve új megvilágításba helyezzék azt. Eközben azonban bizonyos, mindmáig alig bolygatott határok között lehetővé tesznek olyan következtetéseket, melyek előadójukra és hallgatóságukra, valamint az e szembenállásban adott szituációra utalnak.

Am annak, aki a példabeszédeket a fent leírt módon a történeti Jézus szavaiként akarja interpretálni, szembesülnie kell azzal, hogy nem áll rendelkezésünkre megfelelő kritérium a Jézus-hagyomány eredeti és nem-eredeti összetevőinek megkülönböztetésére. Számomra legalábbis ez a végkicsengése a kritériumokról folytatott tudományos vitának, melyet a történelem Jézusának személyére vonatkozó „újabb” kérdésfeltevésben Ernst Käsemann indított útjára.² A vita megmutatta, hogy a „kettős eltérés” [doppelte Unähnlichkeit] báziskritériuma preconcepciózus, és használhatatlan már csak az antik zsidósággal kapcsolatos tudásanyagunk részlegessége miatt is. A kritérium problematikus egyébiránt azért is, mivel egyfajta diszkontinuitással számol, és ezzel sem Jézus zsidó identitását nem veszi kellőképpen figyelembe, sem azt a tényt, hogy a bizonynyal sokarcú őskereszténységig visszanyúló folytonosság minden jézusi hagyományanyag átörökítésének előfeltétele. Az elmondottakból levonható következtetés mégsem e kritérium értéktelensége lesz. Bár nem segít eredeti/nem-eredeti megkülönböztetésében, jogos törekvése viszont rögvést kivív, mihelyt behelyettesítjük a Gerd Theissen és Annette Merz által kidolgozott történeti plauzibilitás-kritériummal, „mely számol Jézusnak a korai kereszténységre gyakorolt, egyidejűleg e kereszténység zsidó kontextusba történő bekapcsolását célzó hatásával”.³ Ekkor szembesül ugyanis a következő feladattal: ki kell emelnie Jézus zsidó-kortárs mivoltával adott aspektust. Más megfogalmazásban úgy mondhatnánk: Jézus történeti személyének tárgyalásakor sem szakítható el egymástól kontingencia és korreláció, tér-időbeli érintkezés és logikai viszony kérdése.

Az eddig nem említett mérvadó kritériumok szintén általában vett historiográfiai szempontokra vezethetők vissza. Így minden Jézus-ábrázolásnak többé-kevésbé magától értetődő követelménye a koherencia, ennek megítélése csak az inkoherens anyaggal alkotott kapcsolatrendszeren belül lehetséges. Analóg módon a többszörös tanúsítás annak szükségességére hívja fel figyelmünket, hogy különbséget kell tennünk Jézus működésének centrális és periférikus területei között. A par excellence kihívás ez esetben csak akkor jelentkezik, ha a dezintegrálással egyidejűleg az egymástól viszonylag elszigetelt egységek integrálásának összetett feladatát is felvállaljuk.

E ponthoz érkezve nem térhetünk ki a kérdés elől: miként lehetséges relatíve hiteles kijelentés a történeti Jézusról az eredetiséget bizonyító kritériumoktól függetlenül is?

² E. KÄSEMANN: *Das Problem des historischen Jesus*. (1954) In: KÄSEMANN: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. 1960, 187–214, itt 205. o.

³ G. THEISSEN/A. MERZ: *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch. 1996, 117. o.

Minden további megfontolás kiinduláspontja számomra a 'szó' * — és az elbeszélés-hagyomány kettéválasztása. A kutatás jelen fázisában elsősorban Dieter Lührmann tárgyalta ilyen értelemben a példabeszédeket: ⁴ *elképzelhető*, hogy Jézus szavai a történeti Jézus szájából hangzottak el, mivel a 'hagyományozó' közeg egybeesik a 'hagyományozott' közegével. A Jézusról szóló elbeszélések visszavezetése a történelemben megjelenő személyre viszont *azért sem* lehetséges, mivel már a primer elbeszéléseket is sok formálták meg.

Következésképpen Jézus történeti személyének megjelenítését szavainak kell megalapoznia. S jóllehet szükséges az elbeszélés-hagyomány rávetítése a 'szó-hagyományra', ám az e művelet során megkövetelt külön-reflexió itt akár el is maradhat, lévén a következőkben (szinte) kizárólag Jézus szavait vizsgáljuk.

Első megközelítésben Jézus minden mondása forma és tartalom szempontjából egyaránt autonóm, önmagában nyugvó egységként áll előttünk. Az utalások szerteágazó rendszere által gazdagon strukturált saját-világok jelentéstartománya éppoly összetéveszthetetlen, mint amilyen tágas és ezért nehezen bejárható. Ugyanakkor viszont Jézus kifejezés-egységeinek mindegyike referenciális faktorok egész sorát mutatja fel, melyek kivezetnek a kölcsönös utalások kozmoszából. Egyes kifejezés-egységek meglehetősen sok, más egységek kevesebb ilyen faktorral rendelkeznek, azonban minden egyes esetben meg kell neveznünk a kifejezésben magában rejlő jelzéseket. Sikerül-e felfedeznünk a kapcsolatokat a kifejezés-egység és a rajta kívül álló hagyományelemek között — ez a döntő mozzanat.

Az előmunkálatok után most következő első lépés a történeti Jézus szótárának összeállításakor intuitív jellegű, arra a megérzésre épül, mely a hagyomány egészének ismeretéből fakad, ám az értelem számára igazolhatatlan marad. Ennek tartalma: az adott szót — nevezzük „X”-nek — a történeti Jézus mondotta. Egy nagyobb terjedelmű kifejezés-egység kétségkívül megfelelőbbnek tűnik premisszáink szempontjából, mint egy rövidebb, lévén általában referenciális faktorainak száma is nagyobb. Különösen érvényes ez a példázatelbeszélések esetében, amennyiben a más kifejezés-egységekkel alkotott viszonylatszövedék mellett szituációjuk háttere is kirajzolódik, mely háttérbe egyaránt beletartozik Jézus és Jézus hallgatóságának magatartása.

A következő lépés során konfrontálódunk azzal a feladattal, hogy minél nagyobb számban kell kimutatnunk az „X” szó-egységet Jézus más szavaihoz fűző kapcsolatokat. Az ilyen értelemben vett viszonylat-teremtő aktusnak terminológiai, mindenekelőtt azonban tárgyi érintkezésekre kell támaszkodnia. A láthatóvá vált összefüggés, amennyiben több hagyományrétegből származó kifejezés-egység révén alapozódik,

* A szerző által használt kifejezés: 'Wort' egyszerre jelentheti az egyes szavakat, de beszédet, mondást, (ön)kifejezést, valamint a szerző terminológiájában egész példabeszédet is. A magyar fordítás különböző terminusaiban megkísérlem a fogalomban adott hangsúlybeli eltolódásokat érzékeltetni, a 'Wort' teljes jelentéstartományát pedig a „kifejezés-egység” kategóriájával ültettem át. [A ford.]

⁴ D. LÜHRMANN: *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte*. In: J. DUPONT [szerk.]: *Jésus aux origines de la christologie*. BETL XL, 1989, 59–72, különösen 64 ff.

különösképpen is alkalmas lesz Jézus működése valamely saját-összefüggésének megvilágítására.

Elsősorban *John Dominic Crossan* ellenében álljon itt a megjegyzés: a vázolt eljárás során teljességgel elhanyagolható a szó-egység előfordulásának gyakorisága, miként az is, hogy ez az előfordulás korai vagy késői rétegben adatolható.⁵ Tekintsünk el most attól, hogy a rétegek koráról éppoly keveset tudunk, mint amilyen keveset mond a szó koráról réteg-függősége. Ilyeténképpen érvényben maradt a kutatástörténet több oldalról is megerősített előfeltevése, miszerint a tanúsítás mennyiségi és kronologikus mutatói egyaránt elégtelenek a benne megőrzött anyag autenticitásának eldöntéséhez. E kérdésben ítéletet csak a tartalom egyidejű vizsgálatával fogalmazhatunk meg.

A többszörös tanúsítás kritériumának legbensőbb lényegét a különböző hagyományrétegekben való benn-gyökerezettség posztulátuma mondja ki. Ez természetesen nem zárja ki olyan összefüggések jézusi eredeztetését, melyek alapvetően egyetlen hagyományrétegen belül táruulnak fel. E lehetőséggel mindenképpen számolnunk kell, különösen amennyiben helytálló a megállapítás, hogy a rétegek arculatát nemcsak áthagyományozóik teológiája alakítja, hanem egy szinkron folyamat is, amely tendenciaszerűen viszonylag homogén anyagok elkülönítésére, összegyűjtésére és továbbadására irányul. Ez a tendencia másfelől elzárja az utat differens anyagok áthagyományozása előtt.⁶ Rekonstrukciónk abban a pillanatban agyaglabakon álló óriás lenne, mihelyt lehetetlenné válna a hídverés más hagyományrétegek irányába, s csak nehezen háríthatnánk el az elfogultság vádját: magunkévá tettük valamelyik szerkesztői koncepciót.

Az eddigi gondolatmenet alapja egy tézis-jellegű megfigyelés: a logia-gyűjtemény, Márk, a lukácsi és a mátéi saját-anyag áthagyományozására jellemző minden egyoldalúság ellenére létezik egy, az összes hagyományrétegben kimutatható szubstruktúra, melynek karakterisztikuma csak Jézus történeti személyére való visszacsatolás révén válik magyarázhatóvá. Ez egyben azt is jelenti, hogy alig lesz Jézus működésének olyan vetülete, amely nagyjából azonos intenzitással lenne jelen a rétegek mindegyikében. Az egyikben erősebben, a másikban gyengébben, a harmadikban esetleg egyáltalán nem mutatható ki. Ám éppen ezért fontos mindenekelőtt, hogy kimutassuk a kapcsolatot a más hagyományrétegekben megőrzött kifejezés-egységekhez is.

Ezen a ponton emlékeztetnünk kell arra: Jézus minden egyes mondása önmagában zárt parányi univerzum, melynek eredeti kontextusa az esetek többségében feledésbe merült a hagyományozás folyamán. A kontextus számunkra csak abban a megglehetősen semmitmondó formában adott, ahol a kifejezés részévé lesz a Jézus más szavaiból álló, relatíve nagy halmaznak. Ebből következik, hogy a kapcsolódások feltárása esetében többről van szó, mint pusztán a szóban-adott-tény kifejtéséről. A magyarázó kifejtés mindig egyfajta teremtő aktus eredménye, amely a kontextus általánosságát

⁵ J. D. CROSSAN: *Der historische Jesus*. Angolból németre fordította P. Hahlbrock, 1994, 32ff.

⁶ Vö.: E. RAU: *Wie entstehen unechte Jesusworte?* In: E. BRANDT [szerk.]: *Gemeinschaft am Evangelium*. W. Popke emlékkönyve, 1996, 159–186, különösen is 177ff.

bizonyos szempontból egyedivé teszi. Bár az új szövegösszefüggés megalapozásánál referenciális faktorokra szokás hivatkozni, azonban hogy megnyílnak-e a kifejezés-egységek közötti kommunikációs csatornák, és ha igen, akkor miként — ez egy olyan döntés függvénye, ahol szinte törvényszerűen más alternatívák is felmerülnek, és ezek egyike sem lesz megfeleltethető az eredeti kontextusnak. Ráadásul majd minden esetben több, egymással kapcsolatban álló kifejezés-egység irányába is utakat jelölhetünk ki, ezek révén pedig hozzáférhetővé válhat egy olyan tágasabb összefüggés, amely a kiinduláspont horizontján még láthatatlan volt.

E megfontolások arra figyelmeztetnek, hogy a konkrét esetek mindegyikében nem egy, hanem több kombináció lehetséges, ezért a gyakorlati kivitelezés során jelentős heurisztikus értékkel bír képzelőerő és kísérletező kedv. Ha valamilyen képpel akarjuk szemléltetni a munkafolyamatot, úgy a puzzle-kirakás erre kevésbé alkalmas, mint ahogy első pillantásra tűnhet: a puzzle-nak, rejtetten bár, de csak egyetlen konstrukciós terve van, minden rész helye rögzített. Találóbbr emiatt a hasonlítás egy mozaik előállításához: itt minden mozaikkőnek rá egyedülállóan jellemző alakja van és mégis számos összeszerkesztési mód képzelhető el. S ki lenne az, aki el akarná dönteni a 'mi volt előbb' kérdését: a művész elgondolása a képről, melyhez a megfelelő köveket keresi, avagy a mozaikkövekben rejlő materiális lehetőség, amiből elgondolását nyeri?

Nem utolsósorban tehát a hagyomány sajátos mivolta magyarázza, hogy tágas mozgástér nyílik meg azon kutatók szubjektivitása előtt, akik Jézus egyetlen kifejezés-egységéből kiindulva szeretnének nagyobb összefüggéseket feltárni. A Jézus személyére irányuló „újabb” kérdésfeltevés egyik legnagyobb mulasztása, mikor bizonyosságra és bizonyítékokra törő kritériumorientált keresése során ezt a jelenséget nem pozitív felhangokkal méltatta, hanem messzemenőig elutasította.⁷ Ezzel együtt természetesen kérdéses: miként vizsgálható felül a megnyíló mozgástér tárgy-szerű, a dolog természetének megfelelő használata? Meggyőződésem szerint ezt végső soron egyedül az dönti el, mennyiben sikerült összeállítani Jézus autentikus szavainak minél terjedelmesebb jegyzékét. E kitétel arra az előfeltevésre épül, hogy Jézus szavait tekintve, amennyiben egy történeti személy szavairól van szó, minden mindennel összefügg még akkor is, ha ennek felismerése szükségszerűen partikuláris marad. Az így felfogott egymásra-vonatkoztatottság számomra mindenképp a koherenciakritérium alapjának tűnik, ami csak akkor válik problematikussá, amikor az ábrázolás belső ellentmondásait, feszültségeit lenne hivatott kiküszöbölni. Jogos Jürgen Becker ellenvetése, miszerint „az ellentmondásmentesség bizonyára megkövetelhető a logika területén, de nem azonos mértékű és állandó jellegű egyértelműséggel adott személyek esetében.” Beckerrel egyet kell értenünk abban is, a belső feszültségek kimutatása nem lehet egyszersmind az utolsó szó ez ügyben, hanem szükséges „azok értelmezése az összkép keretein belül”.⁸ Ehhez már csak annyit kell hozzáfűznünk: ha ez nem

⁷ Vö. már KÄSEMANN, i. m., 205, aki úgy gondolja, hogy a 'kettős eltérés'-kritériuma „valamennyire biztos talajt” teremt ott, ahol máskülönben csak tágra nyitott határok lennének „a legkülönbözőbb hipotézisek” számára.

⁸ J. BECKER: *Jesus von Nazaret*. 1996, 19. o.

sikerül, akkor sem szabad azonnal megkérdőjeleznünk az ellentétes pólusokon elhelyezkedő szavak jézusi eredetét. Termékenyebb e tényben jelzést látnunk a saját-eligondolás elégtelenségére, ami további kísérletezésre szólít.

Minél behatóbban foglalkozom vele, annál szilárdabb meggyőződése, hogy Lk 15,11–32 példabeszéde kiindulási pont Jézus történeti személyének kutatásánál. A példabeszéd rávilágít a jézusi kapcsolattartás mikéntjére a bűnös asszonyok és férfiak irányában, tehát működésének centrális aspektusát mutatja be. Amit vizsgálni fogok, az szinte kizárólag a referenciális faktorok kérdése. Teljes valóságának ez csak egy részét képezi, mégcsak nem is a legfontosabbat,⁹ mégis szükséges az ide-összpontosítás, mivel csak ezen a részterületen át válik hozzáférhetővé a példabeszédet átszövő és körülhálózó vonatkozárendszer. Nagyobb számú kifejezés-egység felé jelölhetünk ki utakat, bármely hagyományrétben. Az így kibontakozó háttér előtt kétszeresen indokolt a példabeszéd összevetése Lk 18,10–14a példázatával: az összehasonlítás során szembesülünk a szó-hagyományon belüli feszültségek értelmezésének szükségességével, másrészt a művelet után tágasabb perspektívából vehetjük szemügyre Jézus és a farizeusok vitáját.

2 Jézus az igazak körében, akiket a bűnösökkel fenntartott asztalközösségre hív. Megfigyelések Lk 15, 11–32 kapcsán

Az apáról és annak két fiáról vett lukácsi példabeszéd a nagyobb ívű, narratív jellegű példabeszédek közé tartozik. A benne elbeszélte történet sodrása egy patriarchális szervezett familiáris világ bonyolult szövedékébe ragadja hallgatóit, melynek éltető forrása a szavak, tettek és személyes sorsok egymásnak-megfeleléséből fakadó meggyőző erő. A keretelbeszélés és a beszéd-betétek nagyjából azonos aránya teszi lehetővé, hogy — legalábbis a narrátor szemszögéből nézve — eltéphetetlen szálak kössék a hallgatóság figyelmét a történethez. Ennek során, az apa szavai és különösen az idősebb fiúval folytatott párbeszéde által a példabeszéd kimondottan argumentatív jellegű lesz, ez a jelleg az első rész csattanójában teljesedik ki, melyet a második rész is megismétel, itt azonban már a lehetséges ellenvetésekkel szemben biztosítva.

Jóllehet egyetlen helyen sem lépünk ki a familiáris viszonyok világából — bár a szimbólumokban számos helyen felülemelkedünk rajta — mégis minduntalan érezhető, hogy e világ ábrázolásában nyitott egy második szint irányában: metaforikus dimenziója van. Ennek konstellációjában az apa személye Istenre, a fiatalabb fiúé egy bűnös, az idősebbik fiúé pedig egy igaz emberre vonatkoztatott. Viszonyuk narratív bemutatásának az a feladata, hogy megnyerje hallgatóit egy sajátlagos véleménynek

⁹ A továbbiakhoz lásd saját elemzésemet in: *Reden in Vollmacht. Hintergrund. Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*. FRLANT 149, 1990, különösen 182–215.

azzal a hozzáállással kapcsolatban, melyet Isten mutat fel a bűnös férfiakkal/nőkkel, ill. az igazakkal szemben.

A példabeszéd szerint Isten túlaradó irgalmasságából (15,20 b–c) helyreállítja annak az embernek a fiúságát (22. vers), aki megszakította Istenhez fűződő kapcsolatát és elszenvedte e megszakítás következményeit (15,13–16). Isten azért cselekszik így, mivel a bűnös beismeri bűnét, méltatlanságát a fiúságra és ezzel ennek elvesztését; tehát végrehajtja Isten nyilvános megvallásának aktusát, és ekként megtér hozzá (15,17–19/20a.21). Sőt — és csak ez a tulajdonképpeni lényeg, ahol a szálak összefutnak —, Isten ebben okot lát a túlcorduló örömré. Az öröm nyelvi megjelenítésére a példabeszéd síkján a legjobb húsokból készített ünnepi étkezés hivatott (23. vers), melynek külsőségeihez, amint később megtudjuk, a zene és a tánc is hozzátartozik (25. vers). Indokolt ez az öröm, hiszen a bűnös bejárta a halálból az életre vezető utat, ennek az útnak felel meg az isteni szférában ama történet, amikor az elveszett megkerül (24. vers). Az igaz ember azonban úgy gondolja, hogy vissza kell utasítania az örömré hívó felszólítást, mivel érzése szerint az ünnepség ténye alapjaiban rengeti meg önnön felfogását a helyes életről. Életerve fenyegetettségének jelzése, hogy a bűnös megkapja bérét, vallja meggyőződéssel (30. vers). A bér őt illeti, mert egész életében Istent szolgálta és parancsai közül egyet sem szegett meg (29. vers). Ezzel a felfogással helyezkedik szembe az elbeszélő az apa szavaiban: az igazak esetében nincs ok külön örömré, mivel ők mindig Istennél vannak és részesülnek abban, ami az övé, életük gyakorlata mint olyan, tehát önmagában tartalmazza a bért (31. vers). Az ünnepség semmi esetre sem a bűnös egyfajta megjutalmazását jelenti, hanem az útja felett érzett öröm kifejezése, melyet a bűnös megtett a halálból az életre, illetve az elvesztettség állapotából a 'megtaláltatott'-ságba (32. vers).

Az exegézisben mindeddig alig vettük figyelembe, hogy az idősebb fiú tiltakozása különös módon nem a fiatalabb fiú státuszának helyreállítása ellen irányul, hanem az ünnepség megrendezése ellen. Ebből világossá válik az, ami már a példabeszéd első felének vonalvezetéséből is kielemezhető, jelesül: semmiképpen sem szabad a megtérő bűnös szemben gyakorolt isteni irgalmasság mikéntjét a magyarázat tárgyává tennünk. Ellenkezőleg, premisszaként adott, hogy a hallgatóság számára is kötelező érvényű a következő igazság: aki a fiatalabb fiúhoz hasonlóan bűneit beismeri és késznek mutatkozik bűnei következményeinek hordozására, azt Isten irgalmasságából kifolyólag tárt karokkal fogadja. Számos szöveg által bizonyíthatóan ez a meggyőződés már régóta szilárdan az Izrael Istenére vonatkozó vallásos tudás része volt. A példabeszédben ennek érvényessége válik hangsúlyozottá azért, hogy a meggyőződés erejét átvigye egy olyan pontra is, mely vitatott és túlmutat a fiúság helyreállításának horizontján: Isten határtalan örömet érez a bűnös visszatérte felett, és semmi oka sincs annak, hogy az igaz fiú ne részesedjen ebben, lévén ugyanazon apának fiaként mégis csak a bűnös fiú testvére.

Első megközelítésben a példabeszéd vallásos-teologizáló töltetű elbeszélésként értelmezhető, amely egy adott-sajátos látásmódot próbál érvényre juttatni Isten bűnösökkel kapcsolatos viszonyára vonatkozóan. E látásmódnak akar megnyerni annak a rákérdezésnek az erőterében, mely az igazságosság igazak általi megítélésének következményeit kutatja. Elveikben elképzelhető, hogy ebben pusztán irodalmi eszközt

lássunk, ami lehetővé teszi az Isten bűnösökhöz való viszonyában adott pozíció körvonalazását egyszerre kritizáló, majd azt érvénytelenítő előadásában. Így kikövetkeztethetetlen marad, kinek is szól a példabeszéd. Ám egy ilyen magyarázat nem kielégítő: nem veszi figyelembe, hogy a jézusi önkifejezés részét alkotó példabeszédet Jézus működésének kontextusában kell olvasnunk. Másfelől — és legelsősorban — e magyarázat alábecsüli a példabeszéd dialogikus szerkezetének alapvető voltát a benne foglalt üzenet kifejtése szempontjából.

Az üzenet megértését nagyban megkönnyíti, ha feltesszük: az előttünk álló szöveg a történeti Jézus igazakhoz intézett szava, mely egyedülálló módon vall a bűnösökkel fenntartott asztalközösségről. Csak ezáltal tűnik számomra magyarázhatónak, hogy a bűnös felett érzett öröm miért egy ünnepség külsőségeiben jut kifejezésre. S azt, hogy e helyütt a példabeszéd gravitációs terének középpontjába jutottunk, mutatja azon megfigyelés, miszerint ez az a pont, amelyre a tiltakozás és a tiltakozást semlegesítő ellenérvrendszer vonatkoznak.

Lk 15,11–32 alapján az asztalközösség az a hely, ahol Jézus látható formában jeleníti meg ama nagy örömet, melyet Isten érez a hozzá, mint irgalmas atyához megtérők útja felett, amennyiben azok vétkeiket beismerik és megvallják a fiúság elvesztéséből adódó veszteségüket. A halálból az életre vezető út ez, út az elvesztettségéből a 'megtaláltatott'-ságba. A példabeszédből esetlegesen az is kiolvasható, hogy az étkezés során Isten nyilvános megvallására került sor, alkalomadtán húst is vettek magukhoz és az ünnepséget zene és tánc keretezte.¹⁰

Az örömet az igazaknak is osztaniuk kell, lévén egyazon apa gyermekei ők és a bűnösök; és Jézus az, aki ennek a késői Izraelre oly jellemző ellentétnek alá-nem-vettségéből adódóan, Isten helyére lépve képes lesz végrehajtani a bűnösök reintegrálását Isten népébe egy ünnepség során. Az igazak azonban visszautasították az együttörvendezésre hívó felszólítást, még ha ennek okait nem is tudjuk kibontani a példabeszédből magából. Azt mindenesetre aligha állították Jézus ellenében, hogy részvételük az ünnepségen egyetértésüket jelentené a bűnösök megjutalmazásával, s ezzel a tagadását annak, hogy csak az igazak igénye jogos a jutalomra (15,29f). Itt inkább Mk 2,16-hoz hasonló jellegű szemrehányásra kell gondolnunk, mely a Tóra tisztasági előírásainak megsértését bélyegzi meg.

Függetlenül attól, helytálló-e a párhuzam, Mk 2,16-ra történő hivatkozás mindenképpen felhívja a figyelmünket arra a jelenségre, hogy Jézus az, aki az idősebb fiú szájába adja a szavakat. Ennek megfelelően szintén ő az, bárhogy is hangozzék el a szemrehányás valójában, aki az igazakkal saját meggyőződésükként a következőket mondja: Istennel és parancsaival szembeni hűségünk megtiltja bűnösök feletti együttörvendezésünket az ünnepségen, mivel ezáltal vallásos identitásunk — az igazak

¹⁰ Tudatában vagyok annak, hogy az effajta konkretizálás a példabeszédkutatás jelenlegi trendjének nagymértékben ellentmond. Vö. azonban Lk 7,31–35par feltűnő párhuzamát. Aligha véletlen, hogy a bűnösökkel alkotott asztalközösség diffamálása, amiről Lk 7,34par beszél, a tánc visszautasítására vonatkozik, mely táncra a példabeszédben a 32. vers szerint a piacon játszó gyermekek furulyaszava szólít.

vallásos identitása — alapjaiban rendülne meg, hiszen azt nem utolsósorban hévvel hirdetett különbözőségünk élteti, mely elhatárolódásunkat kívánja.

A példabeszéd nem ad felvilágosítást arról, kikről is van szó a megszólított igazak esetében. Lk 15,1f narratív kerete és az ezzel egybecsengő hely Mk 2,15f-ben farizeusokról beszél. Minden bizonnyal így is van, legalábbis ezt valószínűsíthetjük Lk 18,10–14a-val felmutatott szoros közelsége alapján, amire egy későbbi fejezetben visszatérünk.

Lk 15,11–32 szituációs előterében megválaszolhatatlan marad, vajon engedték-e magukat ellentétes álláspontjuktól eltéríteni a farizeus igazak a bűnösökhöz való odaforulás kérdésében, és vajon végül részt vettek-e az ünnepségen? A nyitott befejezés inkább ez ellen szól, ugyanakkor különösen pregnáns módon állítja elénk a példabeszédet egészében átható gondolatot: Jézus megkísérli megnyerni a szembenállókat, az ellentétet áthidalhatónak tartja. Bár működését a bűnösök, és nem az igazak felé fordulva fejt ki — utóbbiak jobbára csak tiltakozásuk miatt kerülnek a képbe —, mégis: működése nem irányul az igazak ellen. Hiszen sem Istennel és parancsaival szemben mutatott hűségükben megnyilvánuló igaz-voltukat nem vonja kétségbe, sem a jutalmat, ami az övék Istennel alkotott közösségük és a benne való részesedésük által. Éppen ellenkezőleg, ez utóbbit nyomatékosan meg is erősíti, mert Isten előtt, mint Isten egyetlen népének Istene előtt a lehető legfontosabb, hogy a bűnösök felett érzett örömeben az igazak is részesedjenek.

Vannak jelek tehát, melyek arra utalnak: az apáról és annak két fiáról szóló példabeszédben a történeti Jézus szavát kell látnunk. E feltételezés megalapozáshoz nincs szükségünk kriteriológiai biztosítékokra. Természetesen a jelzések nem bizonyosságot adó bizonyítékok, azonban lehetővé teszik egy hipotézis felállítását, amit csak akkor szilárdíthatunk meg, ha sikerül Lk 15,11–32-ből kiindulva lehetőleg nagyszámú kapcsolódást feltárnunk más jézusi kifejezés-egységek irányában.

3 Az igazak megnyerésének különböző módozatai

Lk 15,11–32-vel érintkező számos kifejezés-egység között legkevesebb 12 van, melyek eltérő formában arra világítanak rá, miként akarja Jézus nyitottá tenni az igazakat odaforulására a bűnösökhöz: Mk 2,17; 10,15; Lk 11,11–13/Mt 7,9-11; Lk 11,23/Mt 12,30; Lk 12,8f/Mt 10,32f; Lk 14,11/18,14b/Mt 23,12; Lk 15,4-7/Mt 18,12f; Mt 15,24; 18,23–34; 20,1–15; Lk 15,8f; 17,7–10. Kettő tehát márkí eredetű, öt a logia-gyűjteményből származik (ezekből egy — Lk 14,11par — esetlegesen a lukácsi/mátéi saját-anyagból), három Máté saját-anyagából és kettő a lukácsi saját-anyagból. Besorolásuk a Jézus és az igazak közti összeütközés-tematikához egyes kifejezés-egységek esetében egyértelmű, másoknál kevésbé. Ennek ellenére szükségtelen részletesen tárgyalni mindet, inkább csak néhány szempont bemutatására szeretném leszűkíteni vizsgálódásaim körét, melyek egyben az összehasonlító elemzés eredményei.

Feltűnő, hogy a 12, illetve — Lk 15,11–32-t is idevonva — 13 kifejezés-egység között egy képes beszéd mellett hat, ill. hét példabeszéd található. Magas részarányuk arra enged következtetni: Jézus remélte, hogy a mindennapok plauzibilis világába tör-

ténő bele-vonásuk által beláthatóvá teszi azt, ami a hallgatóság számára nem volt egykönnyen belátható. Konkrét megfogalmazásban: remélte a szituációs kontextus részét képező véleménykülönbség meghaladását.

Nem utolsósorban a szituációs kontextus tehető felelőssé akkor, amikor valamely kifejezés-egység előtérbe állítja azt, amit a másik a háttérben hagy. Mindegyik egységnek kimutatható továbbá egyfajta célra-irányultsága, mely eltér az összes többitől. Ezzel együtt azonban egy közös, gazdagon strukturált jelentésmező bontakozik ki előttünk, tanúskodván a teológiai álláspont szilárdságáról. Ezt az álláspontot a maga konkrétságában leírni természetesen nem könnyű feladat, mivel az soha nem ölt alakot a külön-külön kifejezés-egységekben adott, mindig individuális formákon túl. Leginkább talán Mk 2,17-et használhatnánk kulcsként az egész megértéséhez, de rövidsége miatt éppen ez a szakasz olyannyira enigmatikus, hogy több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol. Lk 15,11–32 segíthet ezeket részben tisztázni, ám a példabeszéd hangsúlyainak individualitása miatt bármilyen általánosítás érezhető torzulásokat eredményezne. Csak az összes többi kifejezés-egység egyidejű figyelembevételével küzdhetünk eredményesen az így keletkező aránytalanságok ellen.

Amit Lk 15,11–32 szélesen bont ki, azt Mt 2,17 kevés szóval, programszerűen fejezi ki: Jézus küldetése a bűnösöknek, és nem az igazaknak szól, mivel az előbbieknek szükségük van rá, az utóbbiaknak azonban nincs. Bár mindeközben a példabeszéd-től eltérően nem ad magyarázatot arról, mennyiben „betegek” a bűnösök és „egészségesek” az igazak, ugyanakkor explicite megjelenik az, ami a példabeszédben csak indirekt módon következtethető ki: a fiatalabb fiú személyében egy bűnös, míg az idősebb fiúéban egy igaz lép elénk; az apa alakjában pedig Jézus igényt formál arra, hogy érvényesítse Isten reakcióját a bűnös útjával kapcsolatban, az igazak igaz-voltának megkérdőjelezése nélkül.

Mk 2,17-ben az orvosról szóló közmondás, egy mindenki által ismert foglalkozás-szerepre utalva, a bűnösök irányában elhangzó jézusi „hívás” elfogadtatására hivatott. Amennyiben 2,15f keretét is figyelembe vesszük, úgy egyrészt megmutatkozik, hogy e hívásnak sajátos tartalma elhívás az étkezésre; másrészt — és legfőként —, hogy Jézus szavával a farizeusokhoz fordul, akik tiltakoznak a vámosokkal és bűnösökkel elköltött közös étkezés ellen. A tiltakozás tehát a Tóra tisztasági előírásainak megsértése miatt hangzik el, az ellenargumentáció pedig a tiltakozók státuszát érinti: ők igazak. Ekképpen Jézus a tisztaság megkövetelését az ‘igaz’-ságosság bizonyítékaként veszi fel, ami a parancsokhoz való általános hűségben lesz sajátjukká. Aligha véletlen az egybeesés a Lk 15,29–32-ben olvasható párbeszéddel, amely már a szemrehányásban is az igazak és a bűnösök közötti ellentétet tematizálja.

A Mk 2,15-ben visszhangzó vita abba az irányba vezet, melyet a korabeli farizeizmusról valló, Újszövetségen kívüli források is kijelölnek. Ezek alapján olyan közösgként jellemezhetjük a farizeusokat, amelyik a papi tisztasági törvényeket átvitte a családi asztalra. Egy mozgalom tehát, amely különösen komolyan vette Isten paran-

csait.¹¹ Következésképpen összeütközésük Jézussal a farizeus jámborság lényegét érintette, nem periferikus jelentőségű volt.

Jézussal kapcsolatban felismerhetővé válik: Jézus nem követte a tisztasági előírások relativizálásának útját, ebből a szempontból legalábbis ő volt a konzervatívabb. Másfelől minden területen a bűnösöknek a sajátos Tóra-értelmezés következményeként megélt kiközösítése ellen fordult. Ami viszont a farizeusokat illeti, ők nyilvánvalóan közelebb érezhették Jézust magukhoz, mint ahogyan ez az első pillantásra tűnhet, hiszen ha egy bűnös érintkezett más bűnösrel, az aligha válthatta ki tiltakozásukat. Ez csak akkor történhetett meg, ha őt magát nem sorolták a bűnösök közé. Ám úgy látszik, Jézus is ugyanezt a közelséget érezte. Erre utal, mikor képletesen arról beszél, hogy az igazak „egészségesek” és ezért nincs szükségük orvosra. És mindenekelőtt ebbe az irányba mutat, amit a példabeszéd azok jutalmáról mond, akik minden parancsának beteljesítésével szolgálják Istent.

Sokatmondó tény: sem Mk 2,17, sem Lk 15,11–32, de az általunk vizsgált csoport más egységei sem nevezik néven a farizeusokat és nem vallanak a farizeus Tóra-obszervancia olyan specifikumairól sem, mint a tisztaság vagy a tized-adás. A két észrevétel fényében a következő jézusi felfogás körvonalazódik: végső soron a tiltakozásért az igazak-közé-tartozás igénye felelős, s ennek eszköze a parancsok iránti engedelmesség. Nem felelős azonban a tiltakozók farizeus-identitása, kiknek ‘igaz’-sága a parancsteljesítés sajátos gyakorlata felől definiálható.

A Lk 15,11–32 és Mk 2,17 talaján kibontakozó képet két fontos ponton kell kiegészítenünk. Először is, e két helyet leszámítva csak Lk 11,11par-nak lehet olyan olvasata, mely esetlegesen kapcsolatba hozható az asztalközösség problematikájával, tekintve az itt tematizált kérést kenyérért és halért. Az egyéb vizsgált helyeken meg kell elégednünk egy általános kategóriával, ami Jézus kapcsolattartását írja le a bűnösökkel. Másodsorban, a kifejezés-egységeknek csak egy része vonatkozik igaz-ság és bűn ellentétére. Kizárólag ezekben kerül a figyelem fókuszába a bűnös férfi, illetve nő Isten irgalmával és jóságával találkozó útja; hol felszólítás formájában a megtérő feletti együtt-örvendezésre (Lk 15,11–32), hol az adósság-elengedés képében az azt kérő számára (Mt 18,23–34), vagy a megajándékozás aktusában az életfontosságú ‘jó’-val (Lk 11,11–13par). Más helyek viszont az elveszetről (Lk 15,8f), az eltévelyedetről (Lk 15,4–7par) szólnak, avagy arról, akit nem fogadtak fel (Mt 20,1–15). Ők azok, akik csak az isteni kezdeményezés passzív tárgyaként öltenek látható formát, Isten az, aki keresi és megtalálja őket, aki örvendezik felettük vagy az utolsó órában még felfogadja őket. Eközben egyetlen kijelentés sem hangzik el azoknak a státusza ellen, akik nem vesztek, nem tévedtek el, avagy akiket korán fogadtak fel. Ellenkezőleg, megnyerésük a cél, hasonlóan mint Lk 15,11–32 példabeszédében és a párhuzamos helyeken, hogy megnyíljanak a többiekhez való odafordulás szükségszerűségének belátására.

¹¹ Vö. különösen J. NEUSNER számos munkáját, összefoglalva in: *Judentum in frühchristlicher Zeit*. 1988, 49ff.

Amennyiben a két kijelentéssor tárgyi összefüggésére kérdezzük rá, úgy az elsőből kétségkívül nem olvasható ki, hogy a bűnösöknek meghatározott feltételeknek kellene eleget tenniük, mielőtt Isten kegyelmet gyakorolna felettük. A második kijelentéssor tanúskodása egyértelműbb: az odafordulásban megnyíló tér egyben a visszatérés és a kérés helye. Konkrét megfogalmazásban: Jézus működésében Isten kegyelmét érvényesíti a bűnösökkel, az elveszettekkel, az eltévelyedettekkel és elfelejtettekkel szemben, és cselekvése kontextusában kerül sor a megtérésre is, mely bűnbánatban, kérésben és Isten nyilvános megvallásában nyilvánul meg. Ezt támadja a tiltakozás, amit Jézus megkísérel szavai által érvényteleníteni.

Legkevesebb három olyan kifejezés-egység van, melyek azt a lehetséges hozzáállást mutatják meg, ahol a bűnösökkel fenntartott érintkezés feletti spontán megütközés az igazak számára meghaladhatóvá válik. Ide tartozik először is Lk 17,7–10, amennyiben azoktól, akik az Isten által elrendelteket kivétel nélkül megtették, a következő belátást követeli meg: „Mihaszna szolgák vagyunk, hisz csak kötelességünket teljesítettük”. Továbbá ide sorolandó Lk 14,11par mondása, mely önmaga megalázását tanácsolja annak, akit a mások előtti ön-felmagasztalás veszélye fenyeget, miközben igazmivoltára hivatkozik. És végül, de nem utolsósorban ide tartozik Mk 10,15, ahol felszólítás hangzik el a gyermeki létfelfogással történő azonosulásra. A gyermek az, aki befogadni képes Isten országának ‘jó’-ságát — s ezt már én fűzöm hozzá Lk 11,11–13par alapján — mindezt azért, mert kérni tudja az élethez szükséges javakat.

Aki az e helyek által megkövetelt értelemben nem tagadja saját méltatlanságát és ráutaltságát, az már nem tekinti feladatának, hogy útjába álljon a ‘mások’ megszólításának. Két további kifejezés-egység megmutatja annak következményeit, ha valaki megmarad elutasító álláspontján. Az első Lk 11,23par tartalmazza. Ez különösen a farizeus igazakra vonatkozhat, lévén hatványozottan érvényes rájuk: Jézussal szemben mutatott ellenségességük hatásai e viszonyrendszerből kilépve mások magatartását is befolyásolják, akik körében a farizeusok jámborságuk miatt nagy tekintélynek örvenednek. Konkrétan: ha nem állnak Jézus mellé, azzal valójában Isten népe szétszórásának művét végzik, mégpedig annyiban, hogy akkor a jézusi üzenet elsődleges címzettei is elfordulnak Jézustól.

Az elkövetkezendő két fejezetben vizsgálni kívánt kifejezés-egységek arra világítanak rá: az így felfogott ‘szétszórás’ ténylegesen megjelenik a vita horizontján. E részek a farizeusok és „az emberek” szembenállását tematizálják különféle formákban. „Az emberek” kategóriájába sorolható mindenki, aki nem-farizeus és akiket a bűn fogalma egyesít. Tőlük különülnek el a farizeusok, egyszersmind azonban példaképpé lesznek számukra. „Az emberekről” szóló beszéd olyan sztereotip — ráadásul semmilyen más összefüggésben nem fordul elő —, hogy bátran feltehetjük: Lk 12,8–9par is elsősorban a farizeusoknak címzett. Mindenesetre különösképpen érvényes rájuk a megállapítás: ha „az emberek” előtt megvallják Jézust, akkor ezzel amazokat hasonló vallomástételre ösztönzik. Ezért az Emberfia ügyvédük lesz, aki Isten angyalainak fóruma előtt tanúságot tesz mellettük. A mondás második része hangsúlyosabb: aki az őt vallásos tekintélyként tisztelő „emberek” előtt Jézust megtagadja, az utat mutat számukra Jézus megtagadásához. Emiatt őt a mennyei trón előtti megtagadtatás veszélye fenyegeti, azaz az ítélet.

A hely fényt vet a farizeus igazak megnyerését célzó jézusi működés mindaddig homályban maradt aspektusára: amennyiben a farizeusok tartósan elzárkóznak Jézustól és minden közeledése ellenére sem állnak mellé, akkor ítéletre jutnak. Hiszen magatartásuk nem személyes ügyük, hatással van a nyilvánosságra, amelyet az esetleges követésükben rejlő veszély fenyeget. Ez azonban egyben azt jelenti: Jézus e helyütt beismeri annak lehetőségét, hogy bázisa ott is meginog, ahol küldetése centrumát látja.

Természetesen Lk 11,23par éppoly kevésbé indul ki Isten népe szétszóratásának cáfolhatatlan bizonyosságából, mint ahogyan Lk 12,8–9par nem tör palcát a farizeusok felett. Inkább csak fenyeget, nyitva hagyva a vita végkifejletét. Felmerül ezért a kérdés: sikerül-e Jézusnak a maga oldalára állítania a farizeusokat és ezáltal megszilárdítania bázisát azok körében, akiket reintegrálni kíván Isten népébe? Avagy ellenfelei kitartanak tiltakozásukban és ezzel felidézik a veszélyét annak, hogy az elveszettek is szakítanak vele? Az eddig taglalt kifejezés-egységek erre nem felelnek. A válasz csak akkor kezd körvonalazódni, ha vizsgálódásunk során túllépünk rajtuk.

4 Jézus elítéli a farizeusokat elkülönülésük miatt.

Megfigyelések Lk 18,10–14a kapcsán

A farizeust és a vámost a templomban élénk állító példabeszéd teológiai alapja ugyanaz, mint Lk 15,11–32-é, ám hangsúlyai érezhetően mások, mindenekelőtt a szembenállók viszonyára vonatkozóan. Felépítése művészi tökélyre vall. Az expozícióra (10. vers) először a farizeus (11. és 12. vers), majd a vámos (13. vers) bemutatása következik, mielőtt a befejezésben maga Jézus mond ítéletet mindkettőjükéről (18,14a). Tisztán formai szempontok alapján is feltűnő a főszereplők kontradiktikus beállítása. Így a farizeus esetében rövid, a vámosnál pedig hosszú az imát megelőző narratív rávezetés, míg maga az ima az előbbinél hosszú, az utóbbinál rendkívül szűkszavú. Az elbeszélő rész és az ima azonban kölcsönösen egymásra reflektál. Ugyanazt a jelenléte világítják meg két oldalról, egyrészt az imádkozás mozdulatai (cselekvés), másrészt az ima (beszéd) felől, ezáltal a lezáró ítélet előkészítése a lehető legjobb. Semmi esetre sem olyan meglepő, mint ahogy tűnhet, pusztán az a feladata, hogy az igazolás kifejezésével megvilágításba helyezze azt, ami magából a példabeszédből is kikövetkeztethető.

A farizeus ima közben mutatott magatartásában (18,11a) megnyilvánul, hogy személye foglalatla mindannak, ami a farizeizmust jellemzi: elkülöníti magát, történnék ez helyválasztása vagy az imádkozás módja alapján. Majd az ima megmutatja elkülönülésének központi gondolatát: a farizeus elsőként azt köszöni meg Istennek, hogy ő nem olyan, mint „a többi ember”, legfőképp mint ez a vámos itt, akire rásandít (18,11b). A folytatásban bizonyításul nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a farizeus Tóra-obszervancia radikalitásának szellemében gyakorolja a tized-adást és a böjtölést (12. vers).

Az itt megrajzolt farizeus-portré a legkevésbé sem nevezhető pártatlannak. Nem törekszik tárgyilagosságra, állásfoglalása rendkívül elfogult. Megbélyegzi, hogy az

imádkozó a parancsokkal szembeni önnön hűségét a nem-farizeus többiekől való különbözőségéért mondott köszönetének alapjaként tételezi. Őket egyetemlegesen a legalávalóbb bűnösöknek tartja. A különbözőséget Isten akaratára visszavezetni — ez a köszönet aktuális funkciója, ami tisztán formális megközelítésben is az üresség érzését kelti, lévén a köszönet rendesen a hozzá kéréssel fordulónak adott isteni ajándéknak szól. Mégis mennyiben mutatkozik a farizeus — kell feltennünk a kérdést a lezárás horizontján (18,14a) —, aki az igazak megszemélyesítője, Isten előtt az imája alapján igaztalannak, vagyis bűnösnek? Konkrétan: milyen parancsmegszegés vehető szemére?

Mi sem utal arra, hogy a farizeus kijelentésével ellentétben ne gyakorolná radikálisan a tized-adást és a böjtölést, amit ő pars pro toto a parancsokkal szembeni hűségeként állít be. Továbbá arra sem utal semmi, hogy e kettő problematikus parancs lenne. Igaztalanná válójában csak akkor válik a farizeus, amikor a minden más, nem-farizeus embertől való elhatárolódásának megindoklására visszaél a tántoríthatatlan parancsteljesítés tényével — s mindez ráadásul egy ima keretében! Elmulasztja Istent azon a ponton megszólítani, ahol istenségének legbensőbb lényege manifesztálódik: maga számára nem látja szükségét Isten jóságának és irgalmának. A legfontosabb parancsot véti el ezzel. Mindenekelőtt azonban arról tanúskodik a köszönet, hogy az imádkozó azok előtt is elzárja az Istenhez vezető utat, akik vétük miatt gyökeresen ráutaltak jóságára és irgalmára. Az első parancsral együtt ezért egyidejűleg vét ama parancs ellen, amely megítélés és az elhatárolódás helyett az embertársakhoz történő odafordulást kívánja meg tőle.

A narratív felvezetés a vámost bűnösnek állítja elé, aki a megtérés aktusát hajtja végre (18,13a–b). Méltatlansága miatt nem mer Istenhez közeledni, nem meri személt hozzá felemelni. Érzéseit egy olyan gesztussal húzza alá, mely bűnbánatát bizonyítja. Ennek felel meg az ima (18,13c), ami nem tartalmaz mást, csak egy felkiáltást Istenhez, hogy engesztelődjön ki iránta, a bűnös iránt. Mivel ebben az esetben az imádkozó a farizeussal ellentétben semmit sem tud felmutatni, amiért köszönetet mondhatna, ezért számára nem marad más kiút, mint Istent ott megragadni, ahol az isteni lényeg nyílik meg: ez pedig Isten készsége a kiengesztelésre. A bűnös ezzel a legteljesebb mértékben betölti Isten szeretetének parancsát. A befejezésben így lehetséges annak konstatálása, hogy ő, aki vámos gyanánt megtestesíti mindazt, ami bűnös, megigazultan megy haza (18,14a). Mert Isten előtt egyedül ő az igaz, és nem a farizeus, kinek a parancsokkal szembeni hűsége által elnyert 'igaz'-sága a legsúlyosabb bűn csapdájává lesz.

A farizeusról és a vámosról vett példabeszéd nagy számban mutat fel egyezéseket az eddig tárgyalt jézusi kifejezés-egységekkel, de jelentősek az eltérések is. Mindkét vonulat jól szemléltethető Lk 15,11–32 tükrében. Az összehasonlításnak ezért erre a példabeszédre kell koncentrálnia, szem előtt tartva, hogy vizsgálódásunk sugárnyalábja a teljes csoport reprezentánsaként irányul erre a példázatra.

Amint a vámos megtér, amikor a vele, mint bűnösrel való megbékélés készségét szólítja meg Istenben, úgy tér meg a fiatalabb fiú alakjában megjelenített bűnös azáltal, hogy bevallja bűnét és méltatlanságát a fiúságra. Vallomástétel és kérdés lényegét tekintve egy; és miként az előbbi ezek után megigazul, úgy lesz az utóbbi fiúi jogaiba

visszahelyezve. Nem lehet nem észrevennünk ugyanakkor a farizeus és az idősebb fiú személyében fellépő igaz közötti megfeleléseket sem. Hiszen miként a farizeus elkülöníti magát a vámostól, kinek megtérése saját szemei előtt zajlott le, akképpen ama igaz sem vesz részt az ünnepségen, mely a bűnös útja feletti örömet juttatja kifejezésre. A farizeus elkülönülését a tized-adás és a böjt általa folytatott gyakorlatával indokolja, míg az idősebb fiú a parancsok egészével szembeni hűségére hivatkozva utasítja vissza az együtt-örvendezést a lakomán.

Lk 18,10–14a példázatában tehát Jézus a Tóra egyoldalú értelmezését teszi felelőssé azért, hogy a farizeusok megmaradnak elkülönülésükben a bűnösöktől. Ebből bár nem következik, hogy azok, kiknek parancsokkal szemben mutatott mindenoldalú hűségét Jézus is elismeri Lk 15,11–32-ben, szintén ne farizeusok lennének, ám a parancsok egészére történő rámutatás elárulja: nem a farizeus Tóra-obszervancia túlhajtott megélése az, ami felelőssé tehető a visszautasításért a bűnösök útja feletti örvendezés kérdésében. Számomra mindenesetre ez magyarázza: Jézus az asztalközösség visszautasítását revideálhatónak tartja, nem így viszont a nem-farizeus többiektől való elkülönülést. A véleménykülönbség a Lk 15,11–32-ben előadott formájában ezért tűnik áthidalhatónak, a példabeszéd egészének dialogizáló szerkezete mutatja a jézusi erőfeszítés komolyságát, mely a szembenállók megnyerését célozza. Lk 18,10–14a ellenben a farizeus jámborság lényegi tükröződéseként tekinti az elkülönülést, ahol semmi sem utal egy esetleges változásra. A farizeus kizárólag magára vonatkoztatott köszönete is a dialógikus elemek teljes hiányát jelzi a példabeszédben. A nyitott befejezés helyett a lezárás a már kezdettől fogva előre látható ítéletet mondja ki, elzárva az utat minden más alternatíva előtt. Nem esik szó a farizeus lehetséges ‘megtéréséről’ és nincs esély jámborsága külső burkának levetésére sem saját részéről.

Nem könnyű megválaszolni a kérdést: kik voltak a példabeszéd eredeti címzettei? Aligha lehettek a farizeus igazak, mivel esetükben jámborságuk elítélésének csak az attól való elfordulásra hívó felszólítás lehetett volna célja, ennek azonban leghalványabb nyomát sem leljük. A példabeszéd farizeusa az elbizonytalanodás legcsekélyebb jelét sem mutatja, ami fogékonnyá tehetné őt a változtatásra önelégültségében nyugvó pozíciója felől. Ám a példabeszéd valószínűleg nem is a Jézushoz csatlakozó bűnösöket szólítja meg, akik csatlakozásukkal bizonyítják, hogy ők is a vámos útját járják. Hiszen aki a vámos eltökéltségét mutatja döntésében, annak nincs szüksége sem a pozitív példára, sem a farizeizmus felett mondott ítéletre. Aki viszont bizonytalan, annak számára a példabeszédnek csak akkor lenne értelme, ha az a bátorítással együtt az elbizonytalanodást szintén tematizálná. Erről viszont szó sincs. Miként a farizeus, úgy a vámos által elfoglalt pozíció is szilárd. Pozíciója annak az embernek a pozíciója, aki teljes tudatossággal néz szembe Isten előtti bűnösségének tényével. Különösen feltűnő: a vámos részéről hiányzik önmaga párhuzamba állítása a farizeussal, akár más-ságának hangoztatása által, akár abban a formában, hogy döntését a megtérésre a farizeus oldaláról megkérdőjelezve látná. Ez ugyanis elvárható lenne akkor, ha az elbeszélő szándéka szerint a Jézushoz fűző szálakat szeretné szorosabbra fonni.

Számomra úgy tűnik: a példabeszéd címzettei leginkább azoknak a köréből kerülnek ki, akikkel kapcsolatban a farizeus szenvedélyesen hangsúlyozza, hogy ő nem

olyan, mint „a többi ember” — címzettje tehát mindenki, aki maga nem farizeus. Számukra kell világossá tenni: azok, akiket ti jámborságuk miatt tiszteltek, kárhozzáttnak benneteket mint legalávalóbb bűnösöket, akiknek lehetetlen Istenhez eljutniuk. Ezáltal ők válnak igazán bűnösökké. Konkrét megfogalmazásban: a példabeszéd arra szólítja fel a farizeusokat vallási tekintélyként maguk elé állító embereket, hogy függetlenítsék magukat e tekintély hatalmától. Mert csak az teheti meg a vámos cselekvésében oly érzékletességgel megjelenített döntő lépést Isten igaz tisztelőtére, aki megtagadja a farizeusok követését. Így csatlakozik majd a farizeusok helyett Jézushoz, és kapcsolódik az Izrael bűnöseit megszólító jézusi küldetéshez.

Lk 18,10–14a és Lk 15,11–32 között mutatkozó eltérés magyarázatának négy lehetséges útját látom. Az első, hogy Lk 18,10–14a nem autentikus. A második, harmadik és a negyedik ezzel szemben az autenticitást feltételezi. Lk 15,11–32 és 18,10–14a két példabeszéde ebben az esetben vagy a farizeizmussal szemben megmutatkozó ambivalenciát tükrözi, vagy a farizeizmuson belüli különböző csoportosulásokat képezi le. Esetleg Jézus működésének időben egymást követő két szakaszához lehetne kötni azokat.

Amennyiben a farizeusról és a vámosról vett példázat nem autentikus, úgy bizonyítani kellene a lukácsi szerzőséget. Ha jól ítélem meg, ez a bizonyítás mindeztig nem sikerült. Ehhez nem elég utalni a lukácsi szóteriológia és a példabeszéd közötti egyezésekre, mint ahogy nem bizonyító erejű egy olyan megállapítás sem, miszerint e helyütt a farizeizmus történetietlen karikatúrájával lenne dolgunk. Az előbbi bár helytálló lehet, de messze nincs jogunk ezen az alapon a példabeszéd szerzőségét Jézustól elvitatni. Az utóbbi viszont éppoly kevésbé állja meg a helyét, mint az a tézis, hogy e versekben a farizeizmus realiztikus portréját kell látnunk. Az előttünk fekvő szövegrész valójában rendkívül polemikus megvilágításba helyezi azt a jellemvonást, amely általában is jellemzi a farizeizmust: vagyis az elkülönülést minden más, nem-farizeus embertől, amivel egyszerre vét az Isten- és a felebaráti szeretet parancsa ellen. Az ilyen indíttatású szemrehányást nem tekinthetjük történetileg hiteltelen támadásnak a zsidóság ellen, hanem panasznak, mely az alapokhoz való visszatérést sürgeti. Az alapok iránti saját-elkötelezettséget jól lemérhetjük azon, hogy nem a parancsokkal szembeni hűséget diszkreditálja, hanem a visszaélés tényét, amikor a parancsbetöltést az elkülönülés megindoklására használják fel. Az elmondottak arra figyelmeztetnek: a szöveg nem annyira a farizeus teológia kritikáját hozza, mint amennyire annak gyakorlati konzekvenciáit támadja a tiltakozásban manifesztálódó formájában, mely Izrael Istenének jézusi igénybevétele ellen emel szót, ha ez elsősorban a bűnösök érdekében történik. Ilyeténképpen minden amellet szól, hogy Lk 18,10–14a esetében Jézus autentikus szavával van dolgunk. A közvetlen jézusi eredet tagadásának nem lehet oka a példabeszéd által előadott kritika passzivitása sem.

Amennyiben elfogadjuk az autenticitást, úgy először is a következő lehetőséget kell szemügyre vennünk: Lk 15,11–32 és Lk 18,10–14a eltérései a farizeizmushoz fűződő viszony ambivalens voltáról vallanak. Az első esetben az összekötő, míg a

másodikban az elválasztó motívumokat emeli ki Jézus.¹² E lehetséges megközelítés egy másik változata a példabeszédek különböző farizeus-csoportoknak szóló címzettségét feltételezi. Az elmélet szerint az egyik csoportot illetően Jézus kiinduláspontja a bűnösök megszólítása elleni tiltakozásuk áthidalhatósága volt — gondolkodásmódjuk nem tűnt számára olyan elutasítónak, mint a másik csoportot alkotó farizeusoké, ahol minden konszenzus kizártnak látszott. Ez azt jelentené, hogy az a front, amelybe Jézus ütközött, nem volt egységes, illetve Jézus különbségeket látott meg benne: megítélése szerint egyes farizeusok nyitottabbak voltak irányában, mások inkább elzárkóztak előle. Vagyis az elmélet alapján egyszerre kellett felvennie a küzdelmet egyazon mozgalom különböző szárnyaival, melyek létezéséről más forrásokból is tudunk.

Az eltérő címzettség ellen szól mindenekelőtt az, hogy amilyen kevésbé öleli fel a két példabeszéd a farizeizmus jelenségét annak teljességében, éppoly kevésbé olvasható ki belőlük az idősebb fiú, ill. a farizeus által megszemélyesített csoport rész-csoport jellege, mely csoporttal egy másik állna szemben. A fiú alakja lényegében az *igazak* reprezentánsaként formálódik meg, a farizeus pedig *minden* farizeus reprezentánsaként lép fel. Mindkét példabeszéd arról beszél, amit mondani hivatott, minden más alternatívát kizáró egyöntetűséggel: aki a farizeusok közül egyeseket Istennel alkotott közösségük és az övében való részesedésük felől biztosít, az nem igazolhatja más farizeusok vonatkozásában ezzel egyidejűleg, hogy Isten megtagadja tőlük a megigazíttatást. És éppen ez az, ami a farizeusok ambivalens értékelésének is ellentmond: aki a címzetteket az egyik esetben üdvösségükre emlékezteti, az nem vitathatja el tőlük azt egy másik alkalommal.

A mindenkori álláspont egyöntetűsége, mely kizárja az egyéb alternatívákat, leginkább akkor válik érthetővé, ha feltételezzük Lk 15,11–32 keletkezésének korábbiságát Lk 18,10–14a-hoz képest. Ennek megfelelően az apáról és annak két fiáról vett példabeszéd Jézus működésének egy olyan szakaszához rendelhető, amelyben Jézus remélte farizeus ellenlábásainak megnyerését. Egyetértésük azért is fontos volt, mivel hatalmat gyakoroltak azok felett, akiknek Jézus küldetése szólt. Ugyanakkor a farizeus és a vámos példázata a remény meghiúsulását tükrözi, mely Lk 15,11–32-ben még élő: a farizeusok kitartó ellenállásának következményei egyre fenyegetőbbek a jézusi küldetés címzetteit tekintve. Egyre sürgetőbben merül fel a kérdés: vajon az ellenállás nem a farizeus jámborság lényegi sajátosságából adódik-e? Lk 18,10–14a a válasz erre a kérdésre. Eszmei alapvetése az a belátás, miszerint a parancsteljesítés gyakorlata nem engedi meg a bűnösöktől való elkülönülés feladását.

Az időbeli egymásutániség hipotézisének alátámasztására sem Lk 15,11–32, sem Lk 18,10–14a példabeszédében nem találhatunk a szövegben magában adott jelzéseket. Ha a példabeszédeket önmagukban nyugvó egységként tekintjük, akkor azok kijelentésük időbeli relativizálására ugyanannyira nem adnak alapot, mint egy esetleges tárgyi átértelmezésre. Csak aki a két példabeszédet egységes vonatkozási rendszeren belül vizsgálja és ezáltal a jelentős egyezések mellett a nem kevésbé fontos különbsé-

¹² Vö. G. THEIßEN/A. MERZ, i. m., 211f. 219f.

gek elismerését is elkerülhetetlennek látja; éppúgy, mint az eredeztetés kérdésében ragaszkodni Jézus személyéhez — csak az fogja mérlegelni a korábbiság és a későbbiség kérdését, s teszi ezt legalábbis mindaddig, amíg nem áll rendelkezésére más interpretációs modell.

A jézusi működés két szakaszát hirdető tétel bázisa meglehetősen szűk lenne, ha csak két kifejezés-egységre hivatkozhatna. Az első szakasz létét megalapozó helyek köre már most meglehetősen széles, hiszen egész sor kifejezés-egység van, melyeket Lk 15,11—32 mellé állíthatunk. Így döntő jelentőségű a kérdés, vajon kiszabadítható-e eddigi elszigeteltségéből a Lk 18,10—14a-ban leírt pozíció is? Csak akkor lehet némi joggal Jézus működésének két szakaszáról beszélni, ha ez sikerrel jár.

5 A farizeusok elítélésének különböző módok

Lk 7,41—43 példabeszédét csak nehezen lehetne az eddig tárgyalt kategóriák segítségével leírni. A példázat szerint jobban szereti Istent az az ember, akinek Isten nagy tartozást enged el, mint az, akinek csekélyebbet. A megítélés mércéje tehát itt is a legfontosabb parancs, amit egy nagy bűnös nagyobb mértékben tölt be, mint egy kisebb. Amennyiben ez utóbbit a tágabb lukácsi szövegösszefüggésben egy farizeussal azonosítjuk, úgy a példabeszéd a Lk 15,11—32 és a Lk 18,10—14a közötti térben helyezkedik el. Ehben az esetben azt mutatná meg, miként tolódik el Jézus álláspontja a szembenállók pozitív értékelése felől negatív irányba. Amennyiben viszont a meghökkentő középfok antitetikus értelemben áll, úgy akkor a farizeusról és a vámosról vett példabeszéd közeli, bár engedékenyebb hangú párhuzama lenne előttünk.

Legkevesebb tizenhárom további jézusi kifejezés-egységet találunk, melyek megerősítik, hogy Lk 18,10—14a saját pozíciót foglal el Lk 15,11—32-vel szemben. Segítségükkel élesebb megvilágításba kerül e pozíció háttere. Melyekről is van szó: Mk 10,31; Lk 6,39par; 11,39b—41par; 11,42par; 11,43par; 11,44par; 11,46par; 11,52par; Mt 21,28—31a; 21,31b; 23,24; Lk 12,47—48a; 16,15. Tehát egy márkai eredetű, hét a Q-ból, három a mátéi és kettő a lukácsi saját-anyagból származik.

E csoport négy egysége azáltal tűnik ki, hogy Lk 18,10—14a mindkét szereplőjéhez megfeleléseket mutat fel. Ide tartozik először is Mt 21,31b-ben olvasható mondas, mely részesedést ígér vámosoknak és cédáknak Isten országában, azoktól azonban, akik nem gyermekként fogadják Isten országát, megtagadja a bejutást (Mk 10,15). De ide tartozik Mk 10,31 is, ahol az első és az utolsó státuszának eszkatológus átfordulásáról tett kijelentés jöllehet mindenkire vonatkoztatható, akinek hatalma, befolyása és tekintélye van, ill. nincs, ám mégis kézenfekvő itt elsősorban a farizeusok-bűnösök ellentétpárjára gondolnunk. Ilyetén az előbbiekről adott megállapítás lenne, hogy nem tették meg, tehát elfelejtették a Lk 14,11par által javasolt lépést saját maguk megalázására, és hogy a parancsokkal szemben mutatott minden hűségük ellenére Lk 17,7—10 alapján mihaszna szolgák maradnak. Ezért hát számolniuk kell a megaláztatással, mely az utolsók helyét jelöli ki számukra, azaz szembe kell nézniük a rájuk

váráó ítélettel. A mindenfajta hatalmat, befolyást és tekintélyt nélkülöző bűnösöket ellenben felmagasztalják, elsőkké lesznek, tehát az üdvösség vár rájuk.

Mt 21,28–31a esetében olyan példabeszédről van szó, mely egyszerre emlékeztet az antitetikus testvérpár révén Lk 18,10–14a-ra, valamint története által (apa és két fia; munkavégzés a szőlőben) Lk 15,11–32-re és Mt 20,1–15-re. A példabeszédben nemet mondó fiú kétségkívül egy olyan bűnöst testesít meg, aki először kivonja magát az atyai megbízatás alól, ám később megtér és teljesíti azt. Megfelel a vámosnak, aki megtérésében a legfontosabb parancs követését demonstrálja és ezért megigazul. Ám megfelel a fiatalabb fiúnak is, még akkor is, ha itt az atyai elfogadásra történő összpontosítás következtében a megtérő nem konfrontálódik olyan felszólítással, mely az atyai akarat megcselekedtét követeli meg. És végül a nemet mondó fiú megfelel a későn felfogadott munkásoknak, ahol a jutalmazás-tematika iránti érdeklődés akaratlanul a megtérés problematikájának kikapcsolásához vezet. Az igent mondó fiú ezzel szemben a templomban látott farizeusra emlékeztet. Imája pusztán 'igen'-re korlátozódik, amiből nem vehető ki az összefüggés imádkozási gyakorlata és Isten előtti igaztalanná válása között. Ehelyett általánosságban az atyai akarat nem-teljesítéséről esik szó. Ez a megfogalmazás összehasonlíthatatlanul élesebb, mint Lk 18,10–14a különbségeket szem előtt tartó ítélete. Ezért sem meglepő, hogy alig mutatható ki más kapcsolat az idősebb fiú és az egész nap dolgozó szőlőmunkások alakjaival. Az Istennel való közösség helyett, melyben az igaz él hűséges parancsteljesítéssel, és a javadalmazás helyett, melyben munkájáért részesül, az igent mondó fiútól a szöveg elvitatja a rábizott munka elvégzését. Csak az 'igen'-jében vet halk visszhangot egykori pozitív megítélése, ami itt átcsapott egyfajta el-ítélésbe, lezárva minden utat a kiegyezés előtt.

Míg Mt 21,28–31a figyelmünket az atyai akarat követésére irányítja a két fiú cselekvésében, addig Lk 12,47–48a figyelmének gyújtópontjába a két szolga ura akaratának ismerete kerül. E helyütt a szolga, aki ismeri ura akaratát, de nem teszi azt és ezért sok verésre számíthat, az igent-mondó fiúra emlékeztet. Alakjában nem annyira a farizeus jámborság cselekvő megismerésítője, mint inkább teoretikusa áll előttünk, vagyis az írástudó, a törvény tanítója. Mindenesetre ő az, aki ismeri Isten akaratát és akinek ezért határozottabban fel lehet róni a be-nem-tartást: ítéletre jut. Gyakorlatában egy sorba kerül a szőlőben végzendő munkát tettével visszautasító fiúval és a két legfontosabb parancsot megsértő farizeussal a templomban. Vele szemben áll a másik szolga alakjában a bűnös, aki szintén ura akaratát ellenére tesz, ám kevesebb verésre számíthat, mivel ismeretlen előtte ez az akarat. Megformálása élesen elüt a nemet mondó fiútól, aki apja akaratát szerint cselekszik, avagy a vámosától, aki megigazul istenszeretete miatt. Következésképpen a másik szolga egy olyan bűnöst jeleníthet meg, aki nem nyílt meg Jézus odafordulása felé; figuráját az elbeszélő a törvénytudókat fenyegető ítélet szigorúságának kiemelésére használja fel.

A számos érintkezés ellenére sem maradhat észrevétlen, hogy a fentiekben taglalt négy hely jóval halványabb körvonalakkal tárja eléink a farizeusokkal folytatott vita konfliktusanyagát, mint Lk 18,10–14a. Szemrehányásaik nemcsak általánosabbak, de teoretikusabbak is, ennyiben valószínűleg távolabb állnak a konkrét összeütközés színterétől. Minden bizonnyal aligha véletlen, hogy farizeusokról expliciten nem tesz-

nek említést. Mindez a Q-kompozíció hét jaj – mondása közül (Lk 11,37–54par)¹³ hattól határozott eltérést jelöl. Ide társítható három további jézusi mondás: Lk 6,39par; Mt 23,24 és Lk 16,15. Léven a mondásokban a „Jaj nektek”-felütését a címzettek közvetlen megszólítása követi: egyrészt farizeusok, másrészt törvénytudók, akik saját részükről a szemrehányások alapján szintén farizeusokként jellemezhetőek. Ezt folytatja a jaj-mondás indoklása, mely megnevezi a megszólítottak szemére vetett vétkeket.

Vétük egyik lényegi összetevője a bűnösökkel való kapcsolattartásra vet árnyékot. E ponton válik lehetővé a jézusi küldetés farizeusok általi fenyegetettsége kérdésének minden eddigieknél alaposabb kidolgozása. Annál feltűnőbb lesz majd, hogy nincs a szövegben kifejezett kárhoztatás. Sőt, egy helyen a véték felmutatásához intés (Lk 11,39b–41par), egy másik helyen cselekvési alternatíva megadása kapcsolódik (Lk 11,42par). Annak, aki a két helyet a közvélekedéstől eltérően nem tartja másodlagos hozzátoldásnak, fokozottabban kell számolnia azzal a lehetőséggel, hogy a jaj-mondások fel akarják rázni lelki dermedtségükből a megszólítottakat, számukra egy utolsó lehetőséget kívánnak adni magatartásuk megváltoztatására. Az én olvasatomban ez azonban inkább elméleti, mint gyakorlati lehetőségnek tűnik, hiszen a bűnkonstatálás olyannyira definitív, maga a bűn pedig annyira masszív, hogy vétükbe-ágyazottságukból nem mutatkozik kiút.

Lk 11,42/Mt 23,23 jaj-mondása azért hangzik el a farizeusok irányában, mivel a tized-adást a legapróbb részletekbe menőig gyakorolják, míg a próféták által már megkövetelt szociális erényeket semmibe veszik. Kirajzolódik tehát egy ellentmondás, amiben az embertársak felé történő odafordulás elsődlegessége nyilvánul meg anélkül, hogy a tized-adásban megszólított cselekvésszféra negatív megvilágításba kerülne. Ugyanakkor azonban e sféra a kevésbé-fontosat képviseli; fontosságának hibás megítélése lesz felelős azért, hogy a lényegeset szem elől tévesztették. Jól végigkövethető folyamat vezet a záró mondat megállapításához: mindkettőre figyelmezní kell, a fontosra és a kevésbé fontosra.

Kézenfekvőnek tűnhet, hogy Lk 11,42par-ban Lk 18,10–14a rendkívül közeli párhuzamát lássuk. A példabeszéd megbélyegzi, hogy a bőjtölés és tized-adás gyakorlatával visszaélnék ama köszönet megalapozására, melyet a vámostól és minden más embertől való különbözőségükért mondanak; hiszen a köszönetből egyenesen következik az elkülönülés, és ezzel a felebaráti szeretet oly fontos parancsának megszegése. A mondás pedig azt veti a farizeusok szemére, hogy a tized-adással egyidejűleg megsértik az embertársak iránti elkötelezettség fundamentális törvényét. Az áthallás olyan erős, hogy sejtés helyett szinte bizonyossággként vallhatjuk: Jézus legfőképpen azért emel szót a szociális erényekért, mert ezek szellemével ellentétesnek

¹³ A rekonstrukció és az interpretáció során a továbbiakban a következő műveket tartottam szem előtt: CH. RINIKER: *Die Gerichtsverkündigung Jesu*. Diss. theol. masch., Bern 1991, 104–144 és D. KOSCH: *Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora*. In: Q, NTOA 12, 1989, 61–193, mely máskülönbén csak Lk 11,37b–41.42par esetében taglalja a tartalmat.

látja az elkülönülést a bűnösöktől. Nem meglepő tehát sem az, amikor Jézus a jaj-mondás farizeusaihoz hanyatlásukat meghirdető szavakat intéz, és az sem, amikor igaztalannak nyilvánítja a példabeszéd farizeusát, ami egyet jelent törvényes elítélésével.

A Tóra-obszervancia farizeusokra jellemző gyakorlatát a szöveg a jaj-mondások ellenére sem nyilvánítja egyértelműen helytelennek. Helytelen-sége leginkább a prioritások kérdésében mutatkozik meg. E tényben a Lk 15,11–32 által tematizált, parancsokkal szembeni hűség motívuma cseng vissza. Azonban ott a hűség még a parancsbetöltés totalitását jelenti, lévén a bűnösökkel fenntartott kapcsolata elleni tiltakozást Jézus nem a Tórához való ellentétes viszony kifejeződésének tekinti, és ebből kifolyólag reméli meghaladását. Hosszú út vezet innen addig a felfogásig, mely az elkülönülést a kevésbé-lényegesnek a lényeges terhére történő abszolutizálására vezeti vissza. Az eltérés ott ragadható meg a legkönnyebben, hogy a farizeusoknak Istennel alkotott közösségük biztosítása helyett most már romlásukról kell hallaniuk.

Lk 11,42par-hoz hasonlóan Lk 11,39b–41par és Mt 23,24 is egyfajta, a viszonyulásban megmutatkozó ellentmondást szólaltat meg, mégpedig mindkétszer a Tóra tisztasági előírásaival kapcsolatosan. Így egy haláhhikus vitairat mintájára Lk 11,39b–41/Mt 23,25f azzal vádolja meg a farizeusokat, hogy az edények külsejét tisztogatják, de nem így a belsejét, mely tele van rablott holmival és mértéktelenséggel. Jogtalanul kisajátított javakból gyarapodnak tehát, ekként a háttérben felsejlik az a ténymegállapítás, melyet Mk 12,40 az írástudókra vonatkoztat. Ennek során mindenesetre figyelembe kell vennünk: miként az embertársak irányába nyitás hiányát felpanaszoló szemrehányás nem vezet az aggályos tized-adás gyakorlatának problematizálásához, úgy a jogtalan gazdagodás miatti feddés sem nő át támadásba a levita tisztasági előírások betartása ellen. Támadás helyett a fontossági sorrend helyreállításának követelménye fogalmazódik meg: a farizeusnak először az ivőedény belsejét kell megtisztítani, vagyis szakítani kell a rablással és a rablott javak élvezetével, mert csak az etikus értékek elsőbbségének biztosítását követően tisztul meg a külső is, — mindez természetesen anélkül, hogy pontosan megtudnánk, hogyan is képzei ezt az elbeszélő.

Semmi sem utal arra, hogy a 'jaj nektek'-mondása különösképpen a bűnösökkel szemben elkövetett vétkekre koncentrálna. Valószínűbb, hogy a 'rablás' kulcsszava a farizeusokat olyan bűnösökként hivatott jellemezni, akik ugyanazt a vétséget követik el, amit Lk 18,10–14a imádkozója minden más nem-farizeusnak ró fel. Ebbe az irányba mutat, hogy bár az edény gondos megtisztítása azon cselekvések közé tartozik, melyek a közös étkezést lehetővé teszik, ám a morális tisztaság megkövetelése mellett homályban marad, miként lehetne az étkezés során a tiszta és a tisztátalan emberek közötti kontaktust előmozdítani.

Ugyanennek a kíváncsiságnak ad hangot Mt 23,24 is, mely azt veti a farizeusok szemére, hogy a legkisebb tisztátalan állatot — a szúnyogot — kiszűrjük, viszont lenyelnek egy igen nagy tisztátalan állatot — a tevét. A hiperbola a levita tisztasági előírások gondos betartása és a morális területen mutatkozó, összehasonlíthatatlanul fontosabb tisztátalanság ellentétét anélkül szólaltatja meg, hogy konkrétan tudnánk, mire is vonatkozik a tevé lenyelése. Azonban éppen ezáltal jut el a mondás az általános-érvényűség szférájába, s még tovább lendíti ebben az irányban a lehetséges

cselekvési alternatívákra célzó utalások teljes hiánya. Természetesen itt sem szabad a levita tisztasági erőfeszítéseket, mint olyat egyszerűen negatívumként elvetni. A mondas is megelégszik a prioritások felcserélésének kárhoztatásával.

Jézus és a farizeusok közötti vitában a tiszta és tisztátalan kérdésének rendkívüli jelentőségét mutatja nem utolsósorban Lk 11,44/Mt 23,27 jaj-mondása. Felülmúlhatatlan élességgel rója fel a farizeusoknak hasonlóságukat a láthatatlan "sírokhoz, melyek tisztátalanná teszik a felettük járó „embereket”. A képből kibontható előfeltevés szerint a Jézus által meglátott morális tisztátalanság rejtve marad a nem-farizeusok előtt, tisztátalanná válásukról csakis a farizeusok felettük gyakorolt befolyásának összefüggésében esik szó. Ezt húzza alá Lk 6,39/Mt 15,14, mely szónoki kérdései révén azt a nézetet sugallja, hogy a farizeusok magukkal rántják az ítéletre azokat, akik vezetésükre bízzák magukat. Lk 11,43/Mt 23,6f jaj-mondása szintén ezt erősíti meg, a közmegebecsülésre kacsingató magatartást felróó szemrehányásnak csak akkor van értelme, ha az ténylegesen is kijutott a megszólítottaknak. S nem kevésbé ebbe az irányba mutat Lk 11,46/Mt 23,4 jaj-mondása, mely a farizeus törvénytudók vétkéül rója fel, hogy míg „az emberekre” elviselhetetlenül nehéz terheket raknak, addig maguk egy ujjal sem mozdítják a terhet. Ami a saját nézőpontjukból védőkorlátnak tűnik, mely a Tóra követhetőségét biztosítja a mindennapok sokrétű kihívásával szemben, az Jézus szemében felállított csapda, melybe a kiszemelték tehetetlenül beleesnek. Ám így megintcsak akkor lehet szólni, ha az érintettek készek a terheket magukra venni, ha tehát alkalmasint annak hordását köszönetet érdemlő segítségként fogják fel.

Lk 11,44par és 11,46par jaj-mondásai a farizeusok és „az emberek” szembenállásának talaján bontakoznak ki. Innen merített Lk 12,8–9par és Lk 18,10–14a is. E szembenállás mibenlétének megértéséhez Lk 16,15 mondása adja a kulcsot, melyet Lukács a 14. vers alapján kétségkívül jogosan a farizeusokhoz címzettnek tekint. A 15. vers előbb a szemükre veti, hogy ők, akik Lk 18,10–14a szerint Isten előtt nem igazultak meg, magukat igaznak mondják. Majd hozzáfűzi: az 'igaz'-ságosságnak ezen elbitorlása az „emberek előtt” történik, tehát ugyanazon nem-farizeus nyilvánosság előtt, amely Lk 12,8–9par alapján Jézus megvallásának vagy megtagadásának fóruma. Ezt követi egy kontraszt-kijelentés: csak Isten ismeri a farizeusok szívét, tehát tudja, kik is ők valójában. Az idekapcsolódó explikáció mindenesetre valamiféle értékként jelöli „az emberek szemében” azt, amit megelőzően „az emberek előtt” történő illegitim magára-vonatkoztatásként állított be a szöveg. „Isten előtt” azonban — hangzik a lezárásban — ez csak megvetést érdemel.

Lk 16,15 világíthat rá a miertre: Jézus azért nevezi állandóan és kissé elidegenítő jelleggel a farizeusoktól külön vett nem-farizeusokat „az embereknek”, mivel azok nem isteni, hanem emberi mércével mérik a farizeusokat. Még jelentősebb tény, hogy a mondas a farizeusokat széles körben övező tekintélyt tematizálja. A nyilvánosság előtt maguknak követelt 'igaz'-ságosságot ezen nyilvánosság a legnagyobb értékként ismeri el, s egy ilyen értelmű elismerésben az az autoritás tükröződik, mely a farizeu-

* A magyar fordításban „rég beomlott”. [A ford.]

sokat — miként ezt Josephus is bemutatta — a nép vallási vezetőivé avatja.¹⁴ Bár Jézus megkísérli világossá tenni ennek az 'igaz'-ságnak jogtalanságát, valamint Isten előtti 'igaz'-ságtalanságát s megvetést érdemlő voltát, ám a vétket felpanaszoló szemrehányás élessége csak akkor válik érthetővé, ha feltesszük: kritikájával csak keveseket nyert meg a maga számára. Más megfogalmazásban: amit Lk 12,8–9par az ítéletre jutás fenyegetésével próbált meg elérni, az nem valósult meg. A farizeusok nem vallják meg Jézust, hanem megtagadják őt és tekintélyük révén sikerül másokat is tagadásra bírniuk.

E hatás befogadására azok is fogékonyak bizonyultak, akiket megszólítani jött el Jézus. A megkövetelhető egyértelműséggel elsősorban Lk 11,52/Mt 23,13 jaj-mondása tanúskodik erről, mely a farizeus törvénytudókat azzal a váddal szembesíti, hogy elzárják a mennyek országát „az emberek előtt”. Ne nyíljon meg tehát senki a jézusi üzenet irányában, mely Isten uralmának egész Izraelre kiterjedő közelségét, Jézus működésében való jelenvalóságát hirdeti — ez tanításuk célja. A mondásból az következik, hogy e cél eléréseért nemcsak nyilvánosan, hanem egyben eredményesen küzdenek Jézus ellen. Ennek során ellenfelei tanítása erősebbnek bizonyul a jézusi tannál, így tehát azok is elfordulnak tőle, akik előtt az összeütközés lezajlik. Egyértelműen kiderül ez a bűnfelmutatás magyarázatából, mely először azt konstatálja, amit már tudunk Mt 21,31b-ből: farizeus ellenlábasai nem mennek be Isten országába, ily módon a megnyerésükre tett erőfeszítés kudarcba fulladt. Új viszont a mondás végki-csengése: a megszólítottak nem engedik be a bemenni szándékozók sem, megakadályozzák a bűnösöket céljuk elérésében — mely Mt 21,31b tanúsága szerint nyitva áll előttük —, s mindezt kétségtelenül külső hatalmi eszközök bevonása nélkül, pusztán tekintélyük alapján. Ez is elég, hogy követőkre leljenek Jézus tagadásában.

Lk 11,52par jaj-mondása alátámasztja azt a vélekedést, miszerint ellenfeleinek sikerült éket verniük Jézus és az Izrael elveszetteit megszólító küldetése címzettei közé. Ezáltal a hely minden más kifejezés-egységénél jobban mutatja a farizeusokkal folytatott vita igazi jelentőségét, kihatását Jézus működésének egészére. Egy már régóta létező közösség vezetésre támasztott igénye ütközik össze egy magában álló személy igényével, akihez mások is csatlakoztak. Ugy tűnik, a magában álló maradt alul, mivel a közösség által megszerzett tekintély a mérleg nyelvét az ő oldalukra billentette. Közvetlen tanúvallomásunk azonban csak a legyőzettétől van. Ez bár lehetővé teszi a vita lefolyásának megrajzolását az ő szemszögéből, ugyanakkor viszont a győztesek alábecsülésének veszélyét is magában rejt. Pozíciójuk megerősítése ezért fontos feladat — s nem könnyű. Erre kötelez az a megfigyelés is, hogy Jézus mellett ellenfelei szintén Izrael Istenének tekintélyére hivatkoznak. Ki akarná azonban kimondani az utolsó szót abban a kérdésben, vajon ennek az Istennek valóságát Jézus, avagy esetleg a farizeusok szolgálták következetesebben? S vajon e valóság az összeütközés első, vagy második fázisában érvényesült erősebben? Talán sehol sem találkozunk vele a maga teljességében, hanem csak különböző felületeinek sokféleségében.

¹⁴ Vö. különösen *Antiquitates XIII*, 288.296–298.401f.406.408; *XVIII*, 15.17; *Bellum I*, 110; II, 162.

7 Új távlatok Jézus életére

A kutatásban jelen van egy erős tendencia, mely az olyan megnyilatkozásokat, mint az apáról és két fiáról szóló példabeszéd, a történeti Jézusnak tulajdonítja, a farizeusok ellen mondott szavakat viszont a gyülekezet számlájára írja. A háttérben gyakran az a meggyőződés húzódhat meg, hogy gyülekezeti képződményként való tételezésük esetén könnyebb a kijelentésükben rejlő teológiai problémától megszabadulni. Ennek ellenében meg kell jegyezzük: ha valaki a farizeizmus-ellenes kijelentéseket Jézus szavaiként interpretálja, azzal még egyáltalán nem esik a zsidóellenesség bűnébe. Hiszen a legélesebb jaj-mondások is zsidó megnyilatkozások, melyek rendkívül individuális — és ezért a későbbi konfliktusokat magában rejtő — módon semmi mást nem kérnek számon, mint ami már régóta része az Izrael Istenéről felhalmozott tudásanyagnak.

Amennyiben beigazolódná az elmélet Jézus működésének két szakaszáról, úgy a 19. század Jézus-élete kutatását is át kell értékelnünk. Számomra semmiképpen sem tűnik e múlt századi irányzat olyan elavultnak, mint ahogy mostanában olvasni szokás. Kétségtől elavult az a törekvése, hogy az evangéliumokban készen lelt Jézus-történet kereteihez igazodjék; nem így viszont e keret megalkotásának feladata, mely kizárólag Jézus szavainak elemzésével végezhető el. Erre utalnak mindenekelőtt a kutatásban már régóta regisztrált olyan jézusi megnyilatkozások, melyek léte elutasítását feltételezi¹⁵. A két szakaszt tételező elmélet ezeket kiszabadítja eddigi elszigeteltségükből. Ennek során azonban figyelembe kell venni a következőket:

egyfelől a bűnösökkel fenntartott kapcsolata összehasonlíthatatlanul nagyobb konfliktusforrásnak tűnik, összevetve a jézusi működés bármely más területével.¹⁶ Nekem mindenesetre nem sikerült másutt hasonló megfigyeléseket tennem, mint Izrael házának elveszett bárányaihoz szóló küldetésről folytatott vita esetében. Ezért a vita kulcsfontosságú lehet Jézus elutasításának magyarázatánál. Másfelől megállapítható, hogy az elutasítást tükröző kijelentések, Lk 13,34—35par kivételével, nem szólnak az elveszettek összegyűjtésének megíúsulásáról. Ide kívánczok: a szenvedéstörténet nem említi a farizeusokat.

A meglehetősen ellentmondásos tényállás ismeretében felmerül a kérdés: mi a farizeusokkal folytatott vita jelentősége Jézus életében a vég felől tekintve? Erre választ csak akkor adhatunk, ha sikerül a galileai működést, a jeruzsálemi utat és a szent városban történeteket egy olyan kapcsolatrendszerbe ágyazni, ahol kontinuitás és diszkontinuitás a nekik kijáró helyet kapják meg Jézus életében; valamint ha az interpretációban érvényesül a források iránti tisztelet.

¹⁵ Vö. különösen a Q-logionokat in: Lk 10,13—15par; 11,29f.31f.49—51par ;13,28f.34fpar; 17,26f par, de például Lk 13,(1)2—5 is.

¹⁶ Vö. E. P. SANDERS: *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*. Angolból németre fordította U. Enderwitz, 1996, 331ff.

MEGFIGYELÉSEK ÉS MÉRLEGELÉSEK AZ EVANGÉLIUMOK ELŐTÖRTÉNETÉVEL KAPCSOLATBAN

Az evangéliumok mindegyike többszörösen rétegzett, szervesen egybenőtt képződ-
mény. Még az egyetlen — Lukács — evangélium esetében is, mely az olvasót megszó-
lító szerzőre enged következtetni, hozzánövésekkel és szerkesztői munkával kell szá-
molnunk. A megállapítás fokozottan érvényes 'Márk' és 'János' viszonylatában. A
stílus ingadozásait felhozó érvelés Jánosnál kevésbé meggyőző, a stílus eltérései ott is
csekélyek, ahol a ráretegződés valószínű. Márk és János, jelen tanulmány kizárólagos
tárgyai, olyan közösségek, melyek összegyűjtenek, áthagyományoznak és megőriznek,
tehát nem magukban álló személyek (evangelisták). A tapasztalat mindazonáltal azt
tanítja, hogy a kollektív testületekben általában egyes személyek dominálnak. Így tör-
ténhetett ez az evangéliumok keletkezése során is. Ennyiben tételelem nem új s nem
áll szemben az eddigi kutatással. (Vö. pl. Pesch, Mk-Ev.).

Először Dalmanuta (8,10) kapcsán tűnt fel számomra, mennyire nem egységes
Márk evangéliuma. Az olvasó vár valamire, ami ott történik, ám a szöveg hallgat. A
helymegjelölést valószínűleg egy írásos előképből emeli át az evangélium. Ez ösztön-
zött arra, hogy átgondoljam, milyen is lehetett az egyes evangéliumok megszövegezé-
sének folyamata. Amit Jézustól megtudtak, az fontos volt és összegyűjtötték. A márki
anyag esetében a következőképpen (nem tekintve itt a szenvedéstörténetet): misna-
szerűen egybegyűjtött Jézus-hagyományok, a jelentős események életrajzilag rendezett
összeállítása és az exorcizmusokról tudósító sajátságos híradások — melyek, a szá-
munkra idegennek tűnő beállításban tárják Jézust eléink (az ördögűzésekhez hasonló
a vihar lecsendesítésének és a lázas beteg meggyógyításának leírása in 1,29sköv)-ben.
Első közelítésben magam számára a fentieknek megfelelően M-re (Misna), F-re (elő-
evangélium [Frühevangelium]) és E-re (exorcizmusok gyűjteménye) osztottam be
Márk anyagát. Ennek során meglepő felfedezést tettem, ma mindenekelőtt ezt szeret-
ném vitára bocsátani:

Mk - (M+E) szinte azonos János alapállományával
más szavakkal: F közel azonos Jánossal (beszédek és a saját-anyag nélkül)

E felfedezésemhez társul alapvető kételyem az időközben — azt kell mondanom
— győzedelmeskedő hipotézissel szemben, miszerint János mindhárom szinoptikus

evangéliumot ismerte és felhasználta (CBL 1992). Természetesen nem tartom szerencsémnek, hogy így elkülönülök a kutatás főáramától és olyan rendkívüli tudósoktól, mint Frans Neirynck, azonban az ellentét talán nem leküzdhetetlen. Amennyiben az evangéliumok keletkezése időben elhúzódó folyamat, úgy bizonyára volt egy olyan időszak, amikor F azonos volt a márki és a jánosi alapállománnyal, miként valószínűleg létezett olyan stádium is, melyben a fokozatosan kialakult János-evangélium ténylegesen ismerte és felhasználta a másik hármat.

Ám szeretnék e helyütt előrebocsátani néhány szempontot Márkkal, majd Jánossal kapcsolatban.

1 Márkhoz

1. Márk szinte semmiről sem tudósít lokalizáció nélkül. Az evangélium — a kommentárokból általánosan elterjedt megállapítással ellentétben — Palesztina földrajzában pontos ismeretéről tanúskodik (a körülményeknek megfelelően!).

2. Rendkívül figyelemreméltó jelenség a „Duality in Mark” (Neirynck és előfutárai), ami véleményem szerint heterogén jellegű:

- a) e jelenség lehet perikópa-függő (pl. 1,4–8), megfelelő mintegy a szemita pre-Márknak;
- b) lehet a Márk-evangéliumon dolgozó szerzők stilisztikai sajátossága (pl. 5,2 ἐξελεῖσθαι ... ἐκ ...);
- c) indokolhatja a források egybeolvadása (pl. Mk 5,1–17);
- d) de lehet helytelen következtetés, melyet a lelkes felfedező introjekciója magyaráz.

3. A szemitizmusokat, mint olyat (lásd Neirynck, „Minor Agreements”) nagyobb mértékben kell figyelembe venni (CONZELMANN/LINDEMANN-nakzomben, Arbeitsbuch z. NT, Tübingen 1975, 19. o.: „...egész szövegszakaszok vélt szemita ósváltozatára történő visszanyúlás olyan mértékű bizonytalansággal terhelt, hogy arról *általában jobb lemondani*” — ez olyan tanács, amit *nem* követek. Ellenkezőleg, hiszem, hogy Márk forrásainak egy része szemita nyelvű volt, és ha az Újszövetséget jobban meg akarjuk érteni, ezt a tényt mindenkor szem előtt *kell* tartani).

4. A Márk-evangéliumot mai formájában — számos más kutatóval együtt — egy fejlődési folyamat végeredményének tekintem, ugyanakkor bizonyos fenntartásaim vannak az ‘ős-Márk’ kategóriájával szemben. A tényállás véleményem szerint összetett. Néhány esetben a Máté-evangélium rendelkezésére álló Márk-szöveg korábbi lehetett, mint Márk evangéliumának szövege jelen formájában (így Mt 9,1 Mk 2,1 ellenében, avagy a gerazai megszállotról szóló elbeszélésnél). A megállapítás egyes esetekben érvényes lehet Lukácsra is.

2 Néhány további előzetes megjegyzés Jánossal kapcsolatban

F azonosítása János evangéliumában — az evangélium *nem egyetlen* evangélista műve! — egyszerűbb, ha néhány nyilvánvaló tényt nem tévesztünk szem elől.

1. A Logosz-himnusz előre állítása.
2. János evangéliuma megváltoztatja a sorrendet: a templom megtisztítását programszerűen Jézus működésének kezdetére helyezi, míg a (mutáns) logiont Jézus rokonairól végrendelkezésszerűen működése kereszt általi lezárásához állítja.
3. A szerkesztett beszédek többnyire Jézus-misnát helyettesítenek.
4. A tisztátalan lelkek kiűzéséről szóló konkrét híradások hiányoznak, ám Jézus küldetése 12,31 alapján egyfajta egyetemleges exorcizmus.
5. A kánai menyegzőt (Bultmantól eltérően) saját-anyagnak tekintem. Mindenestre különös előszeretet a *ἐορτή* iránt.
6. János stílusa gyülekezeti stílus (vö. Jn 6); nem önmagukban a szókins- és stílus-elemzésekkel szemben vannak kétségeim, hanem ezek túlértékelésével szemben (ami nézetem szerint gyakran figyelhető meg).
7. Jánosnál kimutatható egyfajta finoman érzékeltetett elkülönülés az 'egyház'-tól (az aloger-problematika).
8. *ἀποσυναγωγός*-trauma János evangéliumában.

3 Kísérletet tettem arra, hogy Márkból és Jánosból rekonstruáljam a hipotetikus F-forrást. (Rekonstrukcióm egy másolatát az esetleges érdeklődők számára meghagyom Göttingenben.) A kísérlet mintegy három éves. Néhány helyén némileg több elővigyázatosság és visszafogottság lenne ajánlatos, azonban nem volt időm a tanulmányt újraírni a megfelelő módosításokkal. Javasolt tehát kritikus olvasása éppúgy, mint részéről történő átdolgozása. Már amikor a felfedezés első örömeiben papírra vettem, akkor is tudatában voltam, hogy a visszanyúlás az arámra nem jelenti az eredeti szöveg rekonstrukcióját; pusztán annyit jelent, hogy ott, ahol János és a szinoptikusok szövege között jelentékeny eltérések vannak, ezen eltéréseket esetlegesen vissza lehet vezetni a pontozatlan szemita előkép különböző értelmezésére. Magától értetődően emellett számos más magyarázat is lehetséges. Kérem tehát, hogy tanulmányomat e fenntartások mellett olvassák.

4 Amit azonban mindenképpen megfontolandónak tartok, az az F irányából lehetővé váló magyarázat a Jézus működésében tapasztalható időeltérésekre, tekintve jeruzsálemi útjainak eltérő számát. Ezt szeretném most kifejteni, miközben egy szintén másolat formájában hátrahagyandó, még nyomtatás előtt álló tanulmányomra támaszkodom („*ἡ ἰδίᾳ πόλις* és János evangéliuma”).

5 ‘Mutálódó’ mondások

Jézus valamiképpen szolt a templom lerombolásáról, amit — esetlegesen szóbeli hagyományozás szakasza után — eltérő módon jegyezték fel és interpretáltak. Talán nem félrevezető, ha a folyamat leírására a ‘mutáció’ fogalmát emeljük át a biológia területéről:

Jn 2,19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

Mk 14,58: ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποιήτον καὶ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποιήτον οἰκοδομήσω.

Mt 26,61: δύνανμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι.

Mk 13,2 szerint Jézus azt mondja, a templomból kő kövön nem marad.

ApCsel 6,14: Ἰησοῦς ὁ Ναζαρεῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρῆδωκεν ἡμῖν Μωϋσής.

Néhány más esetben a ‘mutáció’ az arám eredeti eltérő fordításával vagy olvasásával magyarázható. Ez alátámasztja hipotézisemet, miszerint F-et először arám nyelven fogalmazták meg; azonban döntően nem bizonyítja.

1. Nem könnyen érthető, hogy Jézus tanítványai egyikét ördögnek nevezi. Amennyiben azonban ez közel ugyanabban a kontextusban történik, ám más tanítványra vonatkozóan Márknál és Jánosnál, úgy magyarázatként nem használhatjuk fel a szóbeli hagyományt. Az ugyanis szilárdan kötődne a megnevezett személyhez. Valószínűbb, hogy a kijelentés kezdetben enigmatikus maradt, s különbözőképpen interpretálták azt a ma rendelkezésre álló evangéliumokban. Mk 8,33: ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ) λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ visszavezethető az arámra: ותב בחיר חרי עשר ואמר תר

שמן לי

Jn 6,70f ἀπεκρίθη αὐτοῖς (ὁ Ἰησοῦς)· οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν... ugyanerre a szövegre, csak hogy esetlegesen תר (תור) ‘távozni, kitérni’ imperativusa) helyett תר-t olvastak.

Azt hangsúlyozandó, hogy nem azt az állítást kockáztatom meg, miszerint az arám szöveg minden további nélkül rekonstruálható, hanem pusztán arra gondolok, hogy az eltérések elvileg visszavezethetők a különböző olvasatokra, rámutatok itt egy másik alternatívára: לִי שָׁמָן בְּחִירָא וְאַמַּר olvasható így is: „Te vagy a sátán, mögém!” vagy másképpen így: „A sátán a kíséretemhez szegődött”.

2. Feltűnő, hogy elfogatásakor Jézus mind Márknál, mind Jánosnál — egyébként gyökeresen különböző — kijelentést tesz, melyben előfordul a kard szó. Ez szintén könnyen magyarázható lenne egy arám előkép eltérő olvasatával: אֲתוּ בְּחִרְבָּא וּבְאַמָּא Mk 14,58 (Mt 26,55; Lk 22,52): „Kardokkal és dorongokkal jönnek (Mk par: mint egy rablóhoz jöttetek)!”

Jn 18,11: Tedd a kardot a fába (Jn: hüvelybe) vissza! אֶתֵּיב חֶרֶבָא בִּמְעָא (Mindössze a ו és felcseréléséről lenne szó.)

3. Kétségkívül az eltérő teológiai alapállással magyarázható, hogy míg a szinoptikus evangéliumokban a legmélyebb kétségbeesésben, addig a negyedik evangéliumban a „Beteljesedett” felkiáltásával hal meg Jézus. Ám idevonatkozóan is elképzelhető egy előzetes F-változat. Feltéve, hogy az arám nyelvű szöveg következő volt: אֶשְׁתַּבֵּל וְהָיָה כֵּן — úgy Mk 15,37 ezt így értelmezhetette: „Kiáltott. Ez volt a vég.” (ὁ δὲ ἰησοῦς ἁφείδως φωνήν μεγάλην ἐξέπνευσεν). János előváltozata viszont ezt olvasta: „Jézus kiáltott: Bevégeztetett!” (19,30: ἰησοῦς εἶπεν τετέλεστοι).

A hipotetikus arám előképre történő visszanyúlás könnyen magyarázhatóvá tenne további részleteket is. Így a görögben szokatlan (és Máté, valamint Lukács által egyaránt eliminált) κρᾶβατος használata (= כְּרוּבִים „takaró”, egyébíránt csak a késő arámban adatolt) Mk 2,4.9-ben és Jn 5,8ff-ben.

A János-evangélium korai rétegében arról esik szó, hogy Jézus keresztelt (3,22). A közlés 4,2 glosszája (nem szövegváltoztatás!) korrigálja. Amennyiben János olvasatában מַטְבֵּל nem part. pass. pael, hanem aphel, úgy 3,22 könnyen magyarázható lenne.

*F eleinte pusztán munkahipotézis marad, kérdéses, változik-e ez a későbbiekben. Fel kellene mutatnunk legalább egy megfelelő arám töredéket a forráshoz. Ám rendelkezünk-e ilyennel a Q-val kapcsolatban?

4. ἡ ἰδία πόλις és János evangéliuma

Az F-forrás Márkból és Jánosból történő rekonstrukciója egyidejűleg új megvilágításba helyezi az evangéliumkutatás egyik alapvető kérdését: Jézus működésének eltérő idődimenzióit Jánosnál, illetve a szinoptikusoknál és F-ben. János két évnél hosszabra nyúló működésről számol be több jeruzsálemi tartózkodással, míg a szinoptikusoknál és F-ben a jézusi tevékenység egy évet ölel fel, a jeruzsálemi lezárással. János következtetése, miszerint Jézus több ízben járt Jeruzsálemben, ¹ azon az értelmezésen nyugszik, hogy „saját városa” ² illetve „Atyja városa” ama város, ³ melyben a templom állt. Mindazonáltal e hipotézis gondos felülvizsgálatra szorul.

a) Az első jeruzsálemi tartózkodás

Már korábban említettem, hogy Jn 2,14–24 perikópájának a jézusi működés kezdetére történő állítását minden bizonnyal teológiailag motivált eljárás eredményez-

¹ Az, hogy milyen gyakran volt Jézus Jeruzsálemben, a forrásaink hiánya miatt természetesen kívül esik minden vitán; itt csak arról beszélhetünk, hogy az egyes evangéliumok melyik koncepcióból indulnak ki.

² ἡ ἰδία πόλις héberül אֶרֶץ חֶבְרוֹן vö. ehhez Jn 1,11.

³ Vö. קִרְיַת אֲבוֹת — Jn 2,16 mellet ld. még és Lk 2,49; Jeruzsálem mint az Isten városa Mt 5,35 is (Zs. 46,5; 48,2f.9; 87,3 stb.)

hette — valószínűleg a negyedik evangélium által a templom megtisztításának tulajdonított programatikus jelentés alapján.⁴ Ennek során vélhetőleg egy másik perikópa engedte át helyét, mely János számára Jeruzsálemet Jézus tartózkodási helyeként tetelezi: 5,1—16. Ehhez immár egy második utazás kapcsolódik. Azonban mindkét híradásnál feltehetően F szolgáltatta a keretet a „saját város”-ként értelmezett $\kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \pi\omicron\lambda\iota\omega\varsigma$ révén.

Közvetlenül az első tanítványok⁵ meghívásához kapcsolva F valószínűleg Jézus galileai tartózkodásáról szóló közléseket tartalmazott, melyek Márk számára E-anyagok bedolgozására,⁶ János számára a kánai menyegzőről tudósító híradás beillesztéséhez adott alkalmat. Kafarnaumot F név szerint említette,⁷ majd nagyon hamar áttért a megszállotról szóló perikópára, melynek első mondatában $\kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \pi\omicron\lambda\iota\omega\varsigma$ állt.⁸

János első alkalommal itt értelmezi „saját város”-ként Jeruzsálemet, s meg van győződve arról, hogy ott történt a béna férfi meggyógyítása. Mivel azonban felcseréli a perikópák sorrendjét, ezért az elbeszélés helyett, mely most 5,2—16-ban áll, 2,13 után F 2,14—23-ból⁹ vett perikópa következik (a harmadik fejezet egy szerkesztett jánosi párbeszéd hozzákapcsolódó beszéddel).¹⁰

b) A második tartózkodás

Jézus ezután ismét Galileában van, itt következik F-ben — megfelelően az eredeti elrendezésnek, a János által kiemelt perikópához (Jn 5,1—16 = Mk 2,1—12)¹¹ kapcsolódva — az első názáreti tartózkodás:¹² Mk 3,21ff; 6,1—6.¹³ Jóllehet F eredeti összefüggéseit Márk evangéliumában E-ből és M-ből származó,¹⁴ különböző anyagok tördelik szét, ennek ellenére jól felismerhető, hogy a tudósítás most Jézus hazájából szól.¹⁵ Jánosnál az összefüggés a beszédek formáját öltő feldolgozásban feloldódik.¹⁶

⁴ Fröhevangélium

⁵ Vö. Mk 1,16—19; Jn 1,35—41

⁶ Mk 1,14; Jn 2,1.11 és Mk 1,22—45

⁷ Mk 1,21 (egybehangzóan egy E-ből származó adattal); Jn 2,12

⁸ Mt 9,1 $\kappa\alpha\iota \eta\lambda\theta\epsilon\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\eta\nu \iota\delta\iota\alpha\nu \pi\omicron\lambda\iota\nu$ (= $\kappa\tau\eta\tau\alpha$) — megfelelne Jn 2,13b-nek: $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\epsilon\beta\eta \epsilon\iota\varsigma \text{Ἱερουσόλυμα ὁ Ἰησοῦς}$ — Mk R 2,1 ($\kappa\tau\eta\tau\alpha$ = $\kappa\tau\alpha$).

⁹ „Fröhevangélium” ld. 92—103 — Jn 2,23 azonos lehet az Fj-ben a 13,1-gyel; a hely így két különböző változatban került be a negyedik evangéliumba.

¹⁰ Jn 4,1—4 (ismét egy hosszú szerkesztett beszédet ismétel a samáriai asszonnyal), feltehetően ennek sem ez volt az eredeti helye (vö. valószínű párhuzama Lk 9,52sköv — „Fröhevangélium” 236).

¹¹ Az összes következtetés hipotetikus jellegét a továbbiakban külön már nem hangsúlyozom.

¹² Az M-ből; 3,1—18 túlnyomórészt az E-ből.

¹³ Ld. „Fröhevangélium” 29 és az összefüggései.

¹⁴ Ld 10—18 láb. és kontextus; Mk 4,1—33; M; Mk 4,35—41: E vö. „Fröhevangélium” 46.

¹⁵ Mk 3,21sköv Jn 7,5.20-ban ismét felbukkan („Fröhevangélium” 46)

Ám ő említi (4,44), hogy szűkebb hazájának lakói Jézust arra a megjegyzésre ösztönzik, miszerint a prófétának saját hazájában nincs becsülete. A negyedik evangélium e helyütt kétségkívül Galileára, s nem Jeruzsálemre utal. A látszólagos kivétel okát nem nehéz megtalálnunk. Jézus κατὰ σάρα κα názáreti származtatását¹⁷ a János-evangélium sehol nem vonja kétségbe, a 4,44-ben idézett, F-ből átvett szövegrészlet csak erre vonatkozhat. A tény, hogy Galileát (nem Názáretet) név szerint megnevezik, amellet szól, hogy πατρις Mk 6,4-ben nem קריתא (vagy קרית אבוהי), hanem ארעא (vagy ארעא אבוהי) helyett állhatott. Mindenesetre Jeruzsálem nem jön számításba e helyen.¹⁸

Ellenben Mk 6,1-ben feltehetően קריתא vagy קרית אבוהי állt, e vers követhette már F-ben közvetlenül a gyermek meggyógyításáról szóló perikópát. Legalábbis feltűnő, hogy ez az összefüggés mind Márknál, mind Jánosnál láthatóvá válik, s János ismét Jeruzsálemre tereli a szót,¹⁹ mégpedig a béna meggyógyításáról szóló perikópa által, mely az atyai városban való első tartózkodás történései közül kiemelve itt kapott új helyet.

¹⁶ Az itt idézett mondas jól ismert volt a hellén világban (vö. Bauer, Wörterbuch Sp. 126sköv a πατρις-hoz [Dio von Prusa Chrisostomos 30 [47]6] ilyenként nagy valószínűséggel származhatott az F-ből, arám nyelvű idézetként.

¹⁷ 1,46; 7,41.52 ehhez még 18,5,7; 19,19 — Bultmann R. szerint sokak után Wendt is azt állította, hogy e helyütt Júdeát értik (Evangelium des Johannes s. 150. o.). Wendt ellenében — aki talán az arám helytelen fordítást Jn 4,44-ben (ר — γάρ) indítatva — itt Júdeára gondol (HANS HENRICH WENDT: *Die schichten im vierten Evangelium*. Göttingen 1911, 108. o. és *Das Johannes evangelium*. Göttingen 1900, 24. oldal) jogos Bultmann ellenvetése. Nem tárgyalja viszont az *ιδία πόλις κατὰ πνεῦμα* problémáját János evangéliumában.

¹⁸ Hogy F említette-e a rokonokat is vagy sem (mint Mk 6,4-ben) nyitott kérdés marad.

¹⁹ Mk 6,1-ben közvetlenül a Jairus leányáról szóló perikópához kapcsolva; Jn 5,1 a királyi tisztviselő fia meggyógyításához kapcsolva.

PÉLDABESZÉDEK A SZINOPTIKUS EVANGÉLIUMOKBAN

A példabeszéd-kutatás fő irányvonalait mintegy száz éve Adolf Jülicher jelölte ki kétkötetes művével.¹ Munkája második részében Jülicher sorra veszi a szűkebb értelemben gondolt *példabeszédeket*, majd a *parabolákat* és a csak Lukácsnál olvasható négy *példa-elbeszélést*. Ez utóbbiak, amint azt a megnevezésük is mutatja, a kifejezni kívánt tárgyi tartalmat nem hasonlatként képezik le, hanem azt quasi elő képezik és ezzel közvetlen követésre illetve utánzásra szólítanak fel. A szűkebb értelemben vett példabeszédek segítségével az elbeszélő a mindennapok valamely általános magyarázó erővel bíró folyamatára utal. Célja, hogy az olvasó spontán azonosulását, melynek tárgya a folyamat, átvezesse a képszerű példázatban megszólaltatott szellemi—vallási tartalomra. Ezzel szemben a parabolák egyes esetet, egyszeri történést adnak elő és elbeszélői sajátosságai által az olvasó figyelmét magára az elbeszélés szemléletességében megjelenő dologra irányítják. Jülicher szerint a példabeszédek mindhárom kategóriája esetenként *egyetlen* gondolatot akar le, illetve előképezni, így a példabeszédek eredeti jelentésében nem igazolható az *allegorikus* értelmezés, mely a példabeszéd egyes képeit és fogalmait esetenként különálló gondolatokra és tartalmakra vonatkoztatja. Premisszái alapján Jülicher meggyőződéssel vallja: „az evangéliumi példabeszédek Jézusra mennek vissza”,² mivel „az eredetiség és méltóság eme nyelven csak egy géniusz szólhatott, szavait nem adhatták szájába rutinszerűen életrajzírói”.³

1 A jézusi példabeszédek üzenete; a kutatás rövid áttekintése

A fenti ítélet a „Jézus példabeszédeinek eredetisége” című nyitó fejezet summázatának tekinthető. Jülicher ítéletét a példabeszédekkel foglalkozó későbbi kutatás több-

¹ ADOLF JÜLICHER: *Die Gleichnisreden Jesu*. 1. rész 1886; 2. rész 1889.

² *I. m.* 1. rész 24. o.

³ *I. m.* 1. rész 23. o.

nyire magától értetődő kiindulási pontként veszi át még akkor is, ha a kutató egyébiránt kritikusan viszonyul Jülicherhez és a példabeszédeknek tőle eltérő üzenetet tulajdonít. Jülicher a példabeszédekben a tematizált egyetemes vallási és erkölcsi igazságok gazdag tárházát látja, amely kora Jézus-élete-teológiája Jézus képét általánosságában meghatározta. Hasonlóan vélekedik még Fiebig is, aki azonban a jézusi példázatokban némi teret enged egy allegorikus jelentésréteg számára:⁴ „Megkapó üdeségük és szemléletességük révén, s mindenekelőtt az általános emberi tartalom által, melyet szolgálnak ... önmagukban hordozzák a bizonyítékát annak, hogy senki más, egyedül Jézus alkothatta őket”.⁵ Röviddel ezután a példabeszéd-értelmezésben is döntő fontosságúvá vált az apokaliptikus jelleg kiemelése, amit Johannes Weiss⁶ mutatott ki Jézus Isten országát tárgyaló igehirdetésében. A jézusi üzenet központi eszkatológikus tárgyához történő igazodás egy többé-kevésbé intenzív egységesülési folyamatot váltott ki, de nem vezetett a példabeszédek egységes, a jézusi Isten-országa igehirdetés vetületeként felfogott értelmezéséhez. Leonhard Ragaz⁷ a vallásos szocializmus horizontján interpretálja a példázatokot, melyek szerinte óva intenek attól, hogy ölbe tett kézzel várjuk Isten országa eljövetelét, és már a jelenben a társadalmi különbségek leküzdésére hívnak fel. Joachim Jeremias⁸ példabeszéd-analízise a jézusi *ipsissima vox* Jesu kitartó keresésének eredménye, mivel csak „az Emberfia és önszava” alapozhatja meg a krisztusi üzenetet.⁹ Jeremiás értelmezésében Jézus „kétségkívül fáradhatatlanul öltözteti újabb és újabb képekbe üzenetének központi gondolatait”,¹⁰ jelesül „a megvalósulásban levő eszkatológia bizonyosságát. A beteljesedés órája közel”;¹¹ Jézus a megváltó, aki a bűnösök útját egyengeti Isten uralkodói széke felé s aki megnyitja az atyai ház ajtaját a szegények és nyomort szenvedők előtt. Jézus példabeszédei „the stamp of a highly individual mind” [azaz: egy rendkívüli individuum bélyegét] viselik magukon Charles H. Dodd¹² felfogásában is; közelebbről egy olyan szellemiség pecsétjét, aki működését az örök istenuralom mindenkor jelenvalóként tapasztalható megvalósításának tekinti. Ebből adódóan Dodd a példabeszédek futurikus—apokaliptikus vonulatának megkérdőjelezésére, másutt átértelmezésére kényszerül. Dan Otto Via¹³ a jézusi példabeszédeket egy meghatározott egzisztenciáfelfogás kifejeződéseként szemléli, melyet Jézus hallgatóinak szituációjában is érvényesíteni akar, és amelyet bennfoglalva tar-

⁴ Lásd még: M. BLACK: *The Parables as Allegory*. BJRL 42, 1960, 273—287. o.

⁵ P. FIEBIG: *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*. 1904, 163. o.

⁶ J. WEISS: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. 1892.

⁷ L. RAGAZ: *Die Gleichnisse Jesu*. 1943.

⁸ J. JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*. 1947. 6. kiad. 1962.

⁹ *I. m.* 5. o.

¹⁰ *I. m.* 115. o.

¹¹ *I. m.* 227. o.

¹² CHARLES HAROLD DODD: *The Parables of the Kingdom*. 1935. 11. o.

¹³ D. O. VIA: *Die Gleichnisse Jesu*. 1970.

talmaz igehirdetésének központi témája is: az eljövendő Istenuralom apokaliptikus üzenete. Eberhard Jüngel¹⁴ Ernst Fuchs tanítványaként a „Neue Frage nach dem historischen Jesus” [Újabb kérdésfeltevés Jézus történeti alakjáról] c. kötetben adja ki példabeszéd-interpretációját. Jüngel egyetért abban, hogy az istenuralmiság a példabeszédek tárgya, ezt azonban a példázatok oly módon közvetítik a hallgató felé, hogy a közvetlenül nem megragadható istenuralmiságot a nyelv a „hasonlatban hasonlatként” képezi le.¹⁵ A példabeszédek külső formája és tartalma tehát egybeesik, az egyes hasonlatok különálló hasonlítási alapjára vonatkozó absztrakt kérdésfeltevés jogosulatlannak tűnik a sajátos értelemben vett példabeszéddel egyidejűleg realizálódó nyelvi esemény viszonylatában. Jüngel szerint Jézus felhasználja a példabeszédek ismert képi világát és szokásos formuláit, ugyanakkor azonban megkívánja hallgatóitól, hogy Isten-országa-prédikációjával összefüggésben a megszokottat teljesen szokatlan módon fogják fel. Hans Weder¹⁶ hasonlóan értelmezi Jézus példabeszédeit: azok nem egyszerűen alkalmaznak metaforákat, hanem egészükben annak tekintendők. Következésképpen nem fordíthatók le más fogalmiságra, legfeljebb körülírhatók feladatuk betöltése folyamatában, amint Isten országa transzcendenciáját immanens, evilági történésé alakítják. Példabeszédek-interpretációját Weder is az ‘Újabb kérdésfeltevés’ keretei között fogalmazza meg: Jézus példázatai és magatartása kölcsönösen kommentálják és értelmezik egymást, de csak a kereszt és a feltámadás utólagos kerygmája helyezi a példabeszédek üzenetét helyes megvilágításba. Eta Linnemann¹⁷ szorosabban kötődik a hagyományos értelmezéshez, valamint Jülicher kategóriáihoz és ezzel tanárához, Ernst Fuchshoz az ‘Újabb kérdésfeltevés’ ... -ben. Velük együtt vitatja azonban a ‘várt dolgok’ közelségét Jézus igehirdetésében, a példabeszédekben sokkal inkább „az istenuralom jövőbeliségét és jelenvalóságát ... új módon egymáshoz rendelve”¹⁸ látja. Isten uralmának beköszönté ugyanis nem az idők végéhez kötődik, hanem új időt nyit lehetőségileg. François Vouga¹⁹ következetesen kiteljesíti a már Jüngelnél és Wedernél jelentkező tendenciát, amely a jézusi példabeszédek hasonlat-jellegét, illetve a ‘képi-összetevő’ és a ‘tárgyi-összetevő’ megkülönböztetését tagadta. Vouga kijelenti, hogy a Jézus-hagyomány példabeszédei példázatokként csak a későbbi gyülekezetben keletkeztek pusztá elbeszélésekből. Az elbeszélésekkel Jézus bizonyos emberi cselekvésmódokat közvetlenül, dramatizálva állított hallgatói elé, hogy általuk helyes magatartásra vezesse őket.

Az elmúlt 100 év példabeszéd-értelmezéseinek bemutatását szinte a végtelenségig folytathatnánk anélkül, hogy az összkép lényegesen változna: tartja magát az előfeltevés, miszerint a szinoptikus példabeszéd-hagyomány Jézus központi jelentőségű üzenetét tartalmazza; ugyanakkor minden kutató saját teológiai

¹⁴ E. JÜNGEL: *Paulus und Jesus*. 1962.

¹⁵ *I. m.* 135. o.

¹⁶ H. WEDER: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. 1980.

¹⁷ E. LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*. 1961, 5. kiad. 1969.

¹⁸ *I. m.* 46. o.

¹⁹ F. VOUGA: *Jesus als Erzähler*. WuD 19. 1987. 63–85. o.

eszmefuttatásainak visszfényét fedezi fel a jézusi példázatokban, s teszik ezt azzal a meggyőződéssel, hogy gondolataikat Jézus példázataiból merítették. Míg Albert Schweitzer a múlt század Jézus-élete teológiájáról mutatta ki,²⁰ hogy Jézus vallásban adott személyiségéről alkotott különböző felfogásokban a mindenkori életrajzíró személyisége tükröződik, úgy ez a jelenség alig módosulva a 20. században is tovább él: Jézus azt hirdeti példabeszédeiben, amit az értelmezője szokott volt hirdetni. E benyomás csak erősödni, ha módunkban állna részletesen is kitérni az egyes példázatok hagyománytörténeti analízisének sokféleségére. A kutatók ugyanis mindazt félresöprik — mint későbbi hagyományréteget —, ami nem simul bele a jézusi igehirdetés általuk felvázolt képébe. Így módon bár a különböző példabeszédek 'jézusi magvaként' és 'eredeti jelentéseként' gyakran mást tárnak fel, mint kollégáik, az eredmény azonban mindig egybecseng a saját előfeltevéssel. A formatörténeti kutatás még szerénységre intett, mivel „néhány példabeszéd eredeti összefüggéseit nem ismerjük”,²¹ valamint „sok példabeszéd esetében ... az áthagyományozás folyamatában az *eredeti értelem felismerhetetlenné*”²² vált, egyébiránt is azzal kell számolnunk, hogy a „*gyülekezet tovább formálta az anyagot*”.²³ Ezzel szemben ma a jézusi üzenet sajátos mibenlétéről megfogalmazott általános előítélet alapján többnyire nagy biztonsággal ítéleznek a különös esetekben, úgy mint az összes példabeszéd *ipsissima vox*-át, továbbá későbbi hagyománytörténetüket firtató kérdések vonatkozásában. S mindeközben az eltérő előítéletek egymástól eltérő különös-ítéletekké sokasodnak.

2 A példabeszéd-értelmezés módszertani problémái

Vajon az a tény, hogy a történeti kutatás példabeszéd-magyarázata inkább Jézus igehirdetésével kapcsolatban megfogalmazott előítéleteket, sem mint exegetikai saját-
ítéleteket látszik követni, magyarázható-e azzal a módszertani nehézséggel, hogy Jézus eredeti példabeszédeit az apostolok utáni kor számunkra kizárólag írásos formában hozzáférhető hagyatékából kell rekonstruálnunk? A probléma kitapintható; példaértékűen mutatja ezt az a tény, hogy még Jülicher fundamentális kritériuma is érvényét veszítette, vagyis az allegorikus vonások kizárása az autentikus jézusi példabeszédek-
ből.²⁴ Hamarosán rákérdeztek, miért ne élhetett volna az allegória eszközeivel Jézus,²⁵ aki láthatóan szuverén módon használta fel a képi beszéd különféle formáit? A meta-

²⁰ A. SCHWEITZER: *Geschichte der Leben Jesu Forschung*. 1906. 2. kiad. 1913.

²¹ M. DIBELIUS: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 2. kiad. 1933, 255. o.

²² R. BULTMANN: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 2. kiad. 1931, 216. o.

²³ *I. m.* 222. o.

²⁴ Vö. H.-J. KLAUCK: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen*. 1978.

²⁵ FIEBIG, lásd 5. lábjegyzet.

fora fogalmához igazodó példabeszéd-értelmezés általában véve is „tarthatatlan”-nak²⁶ véli az „allegória és a példázat megkülönböztetését”.

Egyidejűleg a formatörténeti kutatás meggyőződéssel hitte, hogy az evangéliumi anyagnak az írásbeliség síkján leszűrhető áthagyományozási törvényei átvihetőek a szóbeli hagyományozás mélyebben fekvő szintjére, melynek létezésében a múlt század második felében egyre bizonyosabbak voltak. Úgy gondolták, ezen az úton kielégítő biztonsággal meghatározható az evangéliumi anyag eredeti terjedelme. Jülicher óta a példabeszéd-kutatás is ezen a metodológiai úton haladt, anélkül azonban, hogy a formatörténeti kutatás optimizmusa beigazolódnát volna, mely szerint egy némileg megalapozott tudományos konszenzus talajáról a szóbeli hagyományozás fázisán túllendülve látható közelségbe kerülnek a szinoptikus tradíció forrásai. A kudarc okát ma gyakran abban látják, hogy a formatörténeti kutatás eljárásával ellentétben az irodalmi hagyományozáskritika módszerei nem alkalmazhatóak a szóbeli áthagyományozás síkján,²⁷ így módszertanilag megközelíthetetlené válik a hagyományfolyamat ezen szakaszai. E fázis maga, és ezzel együtt a ránk maradt szinoptikus példabeszédek belegyökerezése az élő Jézus igehirdetésébe továbbra is premisszaként adott, viszont változatlanul nem látható az a járhatóbb út, melyen haladva fény vetődne az ‘őstörténeti homályra’. Ezért Erhardt Güttgemanns joggal tette fel már 1970-ben a következő kérdést: nem lenne-e felelősségteljesebb magatartás, ha ilyen megvilágosodásról elvileg is lemondanánk? „Az ‘őstörténet’ terepe a hagyománytörténeti adatolások gyakran jelentős eltérései miatt igen ingatag talajnak tűnik, s ennek szilárdságát csak bebeszéljük magunknak ..., itt az ‘őstörténeti’ homályban semmi más nem látható, csak amit bizonyos előfeltevésekből kiindulva látni akarunk.”²⁸ A példabeszéd-kutatás eredményei rendkívüli mértékben aláámasztják ezt a kritikus véleményt, de a kritika ezen válfaja félúton megtorpant. További radikalizálódásra van szüksége ahhoz, hogy a lemondás pátoszát is megtakaríthassa.

3 A szóbeli hagyományozás tézisének problematikája

Ez a radikális kritika kimondja: ama elképzelés csak fikció, miszerint az evangéliumokban lejegyzett példabeszédeket Jézus hallgatói széles folyamomá duzzadó szóbeli tudósítások formájában adták tovább, melyből az evangelisták külön-külön merítettek. A példabeszéd- kutatás által általánosan tételezett módon soha nem is létezett ez a széles, szóbeli hagyományfolyam.

Ebben az összefüggésben a legkisebb súllyal eshet latba az a megfigyelés, hogy az evangéliumi példabeszédekben nincs utalás arra vonatkozóan, milyen ‘keretek’ között hagyományozták át azokat. Ugyanis értelmezzük bár egyenként vagy összességükben

²⁶ WEDER, lásd 16. lábjegyzet, 97. o.

²⁷ Vö. még W. KELBER: *The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Paul, Mark and Q.* 1983.

²⁸ E. GÜTTGEMANNS: *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums.* 1970, 201. o.

a példabeszédeket, azok minden esetben egy olyan tárgyi tartalomra utalnak, mely csak közvetetten jut el bennük a nyelvi létezés szintjére, ezért szóbeli továbbhagyományozásuk során megfelelő utasításnak kellett volna kísérnie a példázatokot, hogy pusztá képiséggé történő kiüresedésüket megakadályozzák. A metaforikus beszéd önmagában csak kivételes esetekben bír egy ilyen utasítás rendező erejével. Az írásbeliség szintjén, amennyiben hiányozna az összefüggéseket feltáró bevezetés avagy egy kifejezett értelmezés, rendszerint az evangélium kontextusa veszi át a feladatot, hogy a példabeszéd jelentését megvilágítsa. Milyen módon érzékelték e követelményt a feltételezett szóbeli hagyományozás szintjén? — nem tisztázható kérdés. Jóllehet a példabeszédeket általában egyetemlegesen 'Isten-országa példázatoknak' tekintik, de még az a rövid bevezető is, mint: „Elközelített a mennyeknek országa ...”, rendszerint csak a hagyomány összeszerkesztő-írásbeli szakaszához kötődik. Maga a tény, hogy egyáltalán kétségbe vonhatták Jézus példabeszédeinek originális vonatkoztatottságát az istenuralmiság eszméjére,²⁹ szemléletesen mutatja a feltételezett szóbeli tradíció 'ürességét' e relációban, lévén nehezen gondolható el, hogy a szóbeli hagyomány írásbafoglalásának folyamata során a tradicionális utasítások nyom nélkül tűntek el. Ha tehát a példázatok 'kereteit' tekintjük, semmi sem utal a szóbeli hagyományozásra.

Döntő súllyal esik a latba viszont az a megfigyelés, hogy a példabeszédeket átörökítő szóbeli tradíció széles folyama, mely az uralkodó elképzelés szerint beáramlott a szinoptikus evangéliumokba és egymástól függetlenül elérte még Mátét és Lukácsot az első századforduló környékén, köddé válik az írásos evangéliumok határain kívül. Sem a prepaulinikus tradíció és maga Pál, sem a deuteropaulinikus irodalom nem vesz tudomást Jézus példabeszédeiről, de az apostoli atyák koráig terjedő korakeresztény írásbeliség más területei is a megfeleltethető példázatanyag nem-ismeretéről tanúskodnak. Bárhol olvasunk is példázatszerű beszédeket ezen irodalomban — így pl. 1Kor 3,5 — 10; 12,12—31; 1Clem 20; 37; Hermász —, ezek sem formailag, sem tartalmilag nem érintkeznek a szinoptikus jézusi példabeszédekkel. Ezt az úrt nem magyarázhatja, hanem csak elmélyíti a tény, hogy a nevezett írásbeliség lényegében a szinoptikus anyag egészétől idegenkedik. Bizonyos mértékig érthető, a liberális teológusok és követőik, akik az evilág Jézusa életének és ipsissima vox-ának feltárása érdekében visszakérdeztek az emberré-levés, a kereszt és a feltámadás krisztológiai kerygmája elé, kevés figyelmet szenteltek a következő kérdésnek: milyen utakon örököstettek át mégis az evangéliumirodalomba Jézus példabeszédei, melyeket úgyszólván elnyelt a Krisztus-kérügmá? Az viszont alig megbocsátható, hogy az 'Újabb kérdésfeltevés ...' szerzői, akik pedig előszeretettel veszik elő a példabeszédeket, szintén ignorálták a problémát, még ha határozottan fordulnak is a történelem Jézusa és a kérügmá Krisztusa kontinuitásának kérdése felé. Amennyiben egy ilyen folyamatosság keretében Jézus példázatai „Isten húsvéti közelségének eseményében beigazolódtak”,³⁰ akkor némi magyarázatra szorulna, hogy a példabeszédek miért

²⁹ F. VOUGA, lásd 19. lábjegyzet.

³⁰ WEDER, lásd 16. lábjegyzet, 297. o.

nem ott ágyazódnak be a húsvéti kérésgma kontextusába, ahol a kezdetekben eredetileg igazolódniuk kellett volt, s miért csak a későbbi evangéliumirodalom veszi fel őket? E magyarázat elmaradása világos jele annak, hogy a jézusi példabeszédek áthagyományozásáról alkotott előzetes kép egyáltalán nem támaszkodik a történeti valóságra.

Hasonló megfigyelést tehetünk konkrétan az evangéliumok példabeszéd-hagyományával kapcsolatban is. Az elmúlt 100 év példabeszéd-kutatása nagy általánosságban a két-forrás-elméletet veszi alapul és így joggal indul ki abból, hogy Máté és Lukács a mondásgyűjtemény és Márk evangéliuma által kínált példabeszédeket ezekből a korábbi iratokból merítették. Ugyanakkor a kutatók szerint a két későbbi evangéliumi szerző — mint ‘saját’-anyaguk számtalan példázata mutatja — egyaránt benne állt a példabeszéd-áthagyományozás élő, szóbeli folyamában, mely bizonyossággal azoknak a példázatoknak a ‘duplettjeit’ is tartalmazta, amelyeket Márk és a mondásgyűjtemény írásos változatban örökített meg. Azonban Máténál és Lukácsnál semmi nyomát nem leljük e párhuzamos szóbeli hagyománynak. Míg Jézus eredeti példázat-igehirdetését illetően a kutatók meglehetősen eltérő eredményekre jutnak, abban viszont messzeemenően egységesek, hogy Máté és Lukács eltéréseit Márktól és a mondásgyűjteménytől a későbbi evangéliumi szerzők szerkesztői beavatkozásainak tulajdonítják, s nem a szóban átörökített ‘dupletteknek’. Annál is inkább jogosult az a következtetés, miszerint Máté és Lukács nem rendelkeztek a szóbeli tradícióból átvett alternatív szövegekkel, mivel egy elterjedt antik vélekedés szerint a szemtanúk élő, szóbeli hagyományát előnyben kell részesíteni az írásos változattal szemben (lásd pl. Papiaszt Euszebiosznál KG III 39,4; Polyb XII 28a, 7; Josephus, Apion 1,46; Lukianosz, De syria Dea, incipit).

Hasonló eredményre juthatunk a mátéi és lukácsi ‘saját’-anyag példabeszédeinek vizsgálatával. A mérvadó felfogás alapján a saját-anyagot mindketten a szóbeli hagyomány ama folyamatából merítették, melyben állnak. Ilyen előfeltevések mellett meglepő azonban, hogy saját anyagaik között egyetlen esetben sem jön létre átfedés, mivel azt a közös példabeszéd-anyagot, mely Márknál nem található meg, a kutatás joggal vezeti vissza egy irodalmi előképre, a mondásgyűjteményre, a szókészletbeli egyezések miatt. Ám igen valószínűtlen lenne az a véletlen, hogy Máté és Lukács egymás kölcsönös tudomásulvétele mellőzésével, ugyanabból a szóbeli hagyomány-áramból mindig csak olyan példabeszédeket merít, melyeket a másik elvet. Egy ilyesfajta ‘véletlen’ túl nagy ahhoz, semhogy számolni lehessen szóbeli hagyománnyal, mint közös forrással.

Amennyiben viszont sehol sem bizonyítható Jézus példabeszédeinek szóbeli hagyománya, és a példázatok kizárólag irodalmi változata ismeretes, akkor alapjában véve az irodalmi-írás eredetét fel kell tételeznünk. Ma már nem közkeletű az a régi elképzelés, ami a szinoptikus példázatok formai és tartalmi eredetiségük miatt csak egy egyedülálló géniuszra — vagyis Jézusra — vélte visszavezethetőnek. Mikor Linne-mann annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy Jézus „különös érzékkel használta fel” a példázat stilisztikai eszközét, akkor ezt azzal az előfeltevéssel teszi, minek alapján a példázat „a beszéd általánosan használt-stíluseleme volt.” „Jézus semmiképpen sem lehetett a legelső, aki példázatokban beszélt. Nem adott új formát a stílusnak,

hanem a régít vette át.”³¹ Hozzá kell fűznünk, az utolsó sem ő volt; továbbá, hogy a szinoptikus hagyományban egyetlen példabeszéd sincs, melyet mint olyat, ne tulajdoníthatnánk az evangéliumi szerzők egyikének vagy egy másik elbeszélőnek. Már az Őszövetségből ismeretesek példabeszédek, át-meg átszövik a zsidóság apokaliptikus írásait is, a rabbinikus példázatok nemritkán nagyon közel állnak a Jézus-hagyomány példabeszédeieihez.³² A hellenizmus szintén változatos formában használja fel a példázatszerű beszéd különféle válfajait,³³ s az apokrif evangéliumok, mint a kopt Tamás-evangélium, a szinoptikus példabeszéd-anyag feldolgozásán túl gyakran adnak elő egészen természetes hangon új példázatokot. Ezért naiv tehát a továbbra is állásaihoz ragaszkodó elképzelés, minek szerinte a példabeszédek, mint olyanok, a jézusi eredetre utaló jelzések lennének. A példabeszédek értéke és igazsága egyébiránt sem eredetük függvénye, mert ezeket önmagukban hordják.

Ha ebből a kritikai pozícióból tekintjük át a szinoptikus evangéliumok példabeszéd-hagyományát, akkor beigazolódik, hogy azok sok esetben nem egy, Jézus életéig visszakövethető szóbeli hagyományfolyamból erednek, s ez az állítás tartalmilag is indokoltnak látszik. Tekintettel a mátéi és lukácsi saját anyagra, ezt a véleményt az idő szorításában csak egyetlen példával támasztom alá.

4 Példabeszédek Lukács ‘saját’-anyagában

Lukács ‘saját’-anyagához tartozik elsőként a négy példa-elbeszélés: az első az irgalmas szamaritánusról (Lk 10,30–35), amely példaértékű felebaráti szeretetét domborítja ki; a második az esztelen gazdagról (Lk 12,16–20), mely óva int a földi javakba vetett bizalmtól; a harmadik a gazdag emberről és a szegény Lázárról (Lk 16,19–31), mely hasonló gondolatokat reflektál szélesebb dimenziókban; s a negyedik, a farizeusról és a vámosról szóló (Lk 18,10–14), mely az alázatot állítja az önteltséggel szembe. A példa-elbeszélések sajátos műfajt képeznek. Bár az elbeszélés jellegét tekintve közel állnak a parabolákhoz, ellenben a „képszerűség minden elemét nélkülözik”,³⁴ és idegen tőlük a metaforikus nyelv is. Önmagában véve abszolút valószínűtlen, hogy ezek a példatörténetek Jézus beszédeinek szóbeli hagyományáramában egészen Lukácsig jutottak volna el, bármiféle előzetes felszínre-bukkanás nélkül. Arra sincs semmiféle jelzés, hogy három generáción keresztül a keresztény

³¹ LINNEMANN, lásd 17. lábjegyzet, 13. o.

³² C. THOMA és H. ERNST: *Die Gleichnisse der Rabbinen*. I 1986; II 1991; III 1996.

³³ K. G. ECKHART: *Plutarch und seine Gleichnisse*. Th Viat 11, 1973, 57–81. o.; K. BERGER: *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. ARNW II 25,2. 1984., 1031–1432. o., különösen 1110–1124. o.; D. DORMEYER: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*. 1993, 140–159. o.

³⁴ BULTMANN, lásd 22. lábjegyzet, 192. o., W. HARNISCH dolgozata: *Die Gleichniserzählungen Jesu*, 2. kiad. 1990, 84–97. o., mely a négy lukácsi példa-elbeszélést is a parabola műfajához sorolja. nem meggyőző.

hagyomány részét képezték volna. Ezzel szemben lehetetlen nem észrevenni a zsidó–hellenisztikus tradíció talajába eresztett gyökereiket. Az irgalmas szamaritánusról szóló elbeszélés megszegyenítő vonásokkal festi a papot és a levitát, a jeruzsálemi kultusz személyes képviselőit, és az irgalmasság példaképeként állítja elébük az ortodox zsidók által megvetett szamaritánust. Mi más ez, ha nem a templomi kultusztól eltávolodó liberális zsinagógai irányzat kifejeződése, amely a felebaráti szeretet parancsában minden más parancsot betöltöttnek tekint és istenfélő pogányokat is tagjai közé sorol, akik a szeretet parancsát beteljesítve a zsidó közösség megbecsülését élvezik? Az esztelen gazdag története a zsidóságban általánosan elterjedt bölcsességet részletez (vö. Zsolt 39,7; 49,7–21); Sirák fia 11,18–19 elbeszélését követi. A gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló elbeszélés fő motívumai az óegyiptomi mesében és a zsidó legendairodalomban is előfordulnak; benne Mózes és a próféták általánosan elismert és önmagukban elégséges vallási tekintélynek számítanak. Lázár, kinek neve az Eleasar ('Isten segít') hellenizált változata, Ábrahám kebelében ül, aki számos nép atyja (1Móz 17,5); a túlvilág-elképzelés a hellenisztikus zsidóságra vall. S végül a farizeus és a vámos megragadó példa-elbeszélése két zsidó magatartásformát állít szembe egymással, ahol azonban semmi sem utal Jézus illetve a keresztény gyülekezet és a farizeus rabbinátus közötti ellentétekre. A templom, mint imaház elképzelése pedig a hellenizált zsidóság világába vezet. Az eddig elmondottakból világosan következik tehát: Lukács evangéliuma négy példa-elbeszélését valószínűleg a hozzá sok szempontból közel álló hellenisztikus zsinagóga tanításából vette át azzal a céllal, hogy az elbeszéléseket szervesen illessze be saját evangéliumába.

Lukács 15. fejezete három parabolát hoz, melyekből kettő 'saját'-anyagához tartozik és melyek mindegyike egyazon jelentéstartalmat hordozza. Kiindulási alapjuk, az elveszett bárányról szóló példázat, a mondásgyűjteményből származik. Lukács azonban az áthagyományozott példázat jelentésbeli súlypontját a keresés motívumáról áthelyezi az újramegtalálás, illetve az újra-megtalált felett érzett öröm motívumára. Ezt a gondolatot tárják eléink a 'saját' anyag részét képező parabolák is, egyrészt az elveszett drachmáról, másrészt a tékozló fiúról, aki visszatér anélkül, hogy keresték volna. A 99 juh esetében is nyomatékosan áll a kijelentés, hogy ezek az igazakhoz hasonlítanak, kiknek nem kell vezekelniük avagy bűnbánatot tartaniuk; nekik felel meg a tékozló fiúról szóló parabolában az idősebb testvér, aki mindvégig az atyánál marad. A felsorolt lukácsi specifikumok félreérthetetlenül utalnak a három példázat értelmére Lukács evangéliuma és gyülekezetei szituációja erőterében. Ismételten visszatérő megfigyelés, hogy Lukács egy jelentős mértékű elpártoláshoz vezető heves keresztényüldözésre reflektálva ír. Az üldözési hullám lecsengése után felmerült a kérdés, vajon a gyülekezetbe bűnbánóan visszatérni igyekvő hitehagyottakat be kell-e fogadni újból? Az idősebbik fiú alakja a gyülekezet azon hű tagjait képezi le, akik szembeszegülnek a hitüket elhagyók egy esetleges 'második bűnbánatával'. Lukács azonban mindhárom parabolájával azt sugallja, hogy a gyülekezetnek be kell fogadnia a vezeklőket, mivel azokat Isten újból magához engedi, lévén a 'mennyeekben' nagyobb az öröm egyetlen megtérő bűnös felett, mint az atyai házban megmaradó, megtérésre nem szoruló számos hűségessé miatt. A háromszoros kifejezésre juttatás

tanúságtétele meggyőzően mutatja e gondolat fontosságát Lukács számára, és mert e problematika Lukács evangéliuma írásbafoglalásának aktuális szituációját törés nélkül tükrözi vissza, kényszerítő erejű a feltételezés: Lukács nem csak az elveszett bárányról szóló átörökitett parabolát dolgozta át, hanem maga szerezte ennek dublettjeit is az elveszett drachmáról, valamint a két fiú szívhez szóló történetét. Ez utóbbiak koncepciója eredeti, egyfajta feldolgozásnak nyomát sem leljük rajtuk.³⁵

Példabeszédek újabb triászát alkotja Lukácsnál a kérő barát (Lk 11,5–8), a kérő fiú (Lk 11,11–12) és a kérő özvegyasszony (Lk 18,2–5) példázata. A kérő fiú példázata Mt 7,9–10-ben is olvasható, következőképpen Lukács a mondásgyűjteményből vette át, a két másik párhuzamosan felépített példázat Lukács 'saját'-anyagához tartozik, elképzelhető, hogy ezeket maga fogalmazza meg a már meglevő előkép analógiáiként. A három példázat egyaránt a kitartó imádság meghallgatásának bizonyosságát fejezi ki. Az eredeti példázat megháromszorozása mutatja, Lukács számára szintén rendkívül fontos ez a gondolat. A hangsúlyozott fontosság újólag a lukácsi kor gyülekezeteinek üldözésektől fenyegetett helyzetében leli magyarázatát. Bárhogy értelmezzük is az eredeti példázatot, Lukácsnál mindhárom példázat a gyülekezeteknek erre a meghatározott szituációjára vonatkozik. A kérő fiú példázata a Szentlelket leesdeklő imát (Lk 11,13) elővételezi, aki az üldözők bírósága előtt megtanítja majd a tanúságtevőket a helyes szavakra (Lk 12,11–12). A kérő özvegyasszony példázata az Emberfia eljövételére vonatkozhatott, aki a kiválasztottaknak végleges érvénnyel igazságot szolgáltat elnyomóikkal szemben (Lk 18,7–8). És amikor Lukács a kérő barát példázatát a Miatyánkhoz kapcsolja, akkor ezt egyazon eszkatológikus horizontba állítja, ahol a kérő özvegyasszony példázata is helyet kapott. Lukács olvasatában ugyanis a Miatyánk kiváltképp Isten uralma minden elnyomástól megszabadító eljövételét kéri le; továbbá a hitvallásuk miatt kifosztottak mindennapi kenyerét; valamint a bűnök bocsánatát, mely azokat, akik maguk is megbocsátanak üldözőiknek (vö. Lk 23,24), nyugodt szívvel engedi az eljövendő ítélet elé; és végül megtartatást a kísértésben, melyet a fenyegető üldözés miatti esetleges elpártolás jelent. A kérő barát és a kérő özvegyasszony először Lukácsnál jelentkező példázatainak a konkrét helyzethez kötöttsége igazolja, hogy esetükben lukácsi alkotásokkal van dolgunk.

Lukács 'saját'-anyagának más példabeszédei is az üldöztetés szituációját szólaltatják meg. Lk 14,26–33-ban a szerző saját kora adott helyzetére vonatkoztat két áhagyományozott mondást, melyek kitartó követésre buzdítanak. A kereszténynek késznek kell lennie minden családi kapcsolat feladására (Lukács itt láthatóan a hitvallók kitaszítására gondol), és szélsőséges esetben megfeszített ura követésére is a mártírium elszenvetésében. Két példázat teszi szemléletessé az ilyen értelemben vett követés komolyságát: aki tornyot akar építeni, feladja tervét, ha megállapítása szerint a költségek túllépnék anyagi lehetőségeit (Lk 14,28–30); s akit túlerőben lévő ellenség támad meg, az békét kér, mielőtt legyőzetik (Lk 14,31–32). A példázatokot követő

³⁵ A két fiúról szóló parabola képanyaga a hellenisztikus retorikából átvettnek tűnik. Vö.: L. SCHOTTROFF: *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*. ZThK 68, 1971, 27–52. o.

konklúzió az üldözött hitvallók szokásos büntetését helyezi kilátásba, vagyis vagyonuk elkobzását: „Így hát aki közületek nem mond le mindenéről, amije csak van, nem lehet a tanítványom” (Lk 14,33). Ez a végkicsengés jellemző Lukács ún. ‘szegénységi-jámborságára’, mely nem egy általános szociális háttérből nő ki, hanem egészében az üldöztetés szituációjában értelmezendő: a hitvallót vagyonának elvesztése fenyegeti és akinek még vannak javai, köteles a mindenüktől megfosztottakat támogatni. E sajátos lukácsi használat alapján lehetséges, hogy maguk a példázatok is, melyek képeiket a mindennapok tapasztalatából veszik és Lukács evangéliumán kívül nincsenek adatolva, szintén a harmadik evangéliumi szerző szerkesztői tevékenységének eredményei.

A szolga példázataival, aki kötelességei teljesítéséért nem várhat külön jutalmat (Lk 17,7–10), Lukács egy hosszabb, a tanítványokhoz szóló beszédet zár le, mely a gyülekezetnek különböző magatartási szabályokat ír elő. Ez a példázat is ‘saját’-anyaga része. A példázat alapmotívuma, az elvárások nélküli istentisztelet, ismert a hellenizmusban és a zsidóságban; sőt a hellenisztikus zsidó-kereszténységben már a példázat maga is jelen lehetett, hacsak nem Lukács alkotta meg, hogy a mély réteget képező elterjedt gondolatot szemléletessé tegye.

A lukácsi ‘saját’-anyaghoz tartozik a terméketlen fügefáról szóló parabola is. A közkeletű képanyagot felhasználó parabolával Lukács egy olyan beszédet zár le, mely a bűnbánatot taglalja. A beszédet a mondásgyűjteményből átvett két példázat vezeti be, ezekben intés hangzik el, figyelmeztetésül a végidők közelségének jeleire (Lk 12,54–59). Ugyanakkor a terméketlen fügefa még kap némi időt, hogy gyümölcsöt hozzon. Ez a hely az evangélium-szerző Lukács korának szituációjába enged bepillantást: az elmulasztott bűnbánat pótlására alkalmas isteni türelem idejeként értelmezték a nem-bekövetkezett vég által nyert időt. A parabola szerzőjeként szintén szóba jöhet Lukács, de lehet, hogy azt a zsidó tradícióból emelte át a megelőző jelenetekhez hasonlóan (Pílátus által a galileaiak között rendezett vérfürdő és a silóami torony ledőlte).

Nem eredeti példázatnak, hanem egy széles körben elterjedt életbölcsességnek kell tartanunk azt a tanácsot, hogy vendégségben inkább az utolsó helyet foglaljuk el, s ne a főhelyet (Lk 14,7–11; vö.: Péld 25,6). Valószínűleg csak Lukács interpretálta a tanácsot példázatként és kapcsolta össze a szintén elterjedt mondással, miszerint aki magát felmagasztalja, azt megalázzák, aki viszont magát megalázza, azt felmagasztalják. Tette ezt Lukács vélhetően azzal a megaláztatással összefüggésben, melyet üldözött gyülekezetei magukra vállaltak, reménykedve, hogy Isten a maga idejében felmagasztalja őket.

Lukács ‘saját’-anyagában egyetlen példabeszéd van, ami valószínűsíthetően Lukács előtti tradícióra megy vissza, jelesül a hűtlen intézőről szóló parabola (Lk 16,1–7). Aligha kétséges ugyanis, hogy az evilági tulajdon önzetlen kezelésére felhívó lukácsi értelmezés, ‘szegénységi-jámborsága’ keretei között, nem felel meg a parabola eredeti szellemének. Az elsődleges értelem továbbra is vitatott, az eredet tisztázatlan. Nem lehetetlen, hogy a mondásgyűjteményben állt, ahonnan megütközést keltő előadás-módja miatt Máté törölte.

5 Példabeszédek Máté 'saját'-anyagában

Máté evangéliuma 'saját'-anyagának minden példabeszéde a könyve által célba vett konkrét szituáció vonatkozási rendszerében helyezkedik el, amiért is saját alkotásainak bizonyulnak. Természetesen Máté felhasználja a zsidó példabeszédek néhány elbeszélés-motívumát. Példázatai mindenkor egységesítő elbeszélések, ám nem az elbeszélés belső feszültségében és töréseiben esetlegesen megnyilvánuló hosszabb hagyománytörténet végtermékei. A szituáció, amelyben és amelynek Máté ír, lényegi jellemzője a keresztény közösség leválási folyamata a zsinagógáról. A zsidó háborút követő farizeus restauráció során a farizeusi irányzattal azonosulni képtelen híveknek el kellett hagyniuk a zsinagógát. A nemcsak kizárólag a keresztényeket érintő válásfolyamat Máté evangéliuma korában még nem teljesen lezárt. A keresztények ugyanis a későbbiekben is megkísérelték a római állam felé a templomadó fizetésével — mint a zsinagóga tagjai — helyzetüket legalizálni (Mt 17,24—27), hogy megmeneküljenek az üldözéstől. Világosan érzékelhető a Jézusra hivatkozó 'hamis próféták' fáradozása, akik a keresztényeket a farizeus zsinagógába csábítják (Mt 7,15—21; 24,10f). Bár identifikálásuk bizonytalan, Máté a 'törvénytelenység' vádját emeli ellenük (Mt 7,23; 13,41; 42,12), mint a farizeusok ellen (Mt 23,28), mivel a hamis próféták és a farizeusok egyaránt belső romlást rejtenek a szép külső mögött (Mt 7,15; 23,27f) és ezért a gyümölcsseikről ismerni meg őket (Mt 7,16—20; 12,33—37). A farizeus rabbinátus és a mátéi kereszténység közötti szakadék időközben áthidalhatatlanná mélyült (Mt 23,1—36), s benne elsüllyedt a kompromisszumok lehetősége is. Máté a farizeusok szemére veti törvényszegésüket: nem azt teszik, amit tanítanak (Mt 23,27f), és külsődleges kazuisztikájukkal szembeállítja a törvény teljességét jelentő szeretetparancsot (Mt 5,17—26). Az összeütközés a farizeusokkal heves üldözésekhez vezet az általuk uralt zsinagóga és a római bíróságok részéről (10,17—26; 24,9f). Máté 'saját'-anyagához tartozó példabeszédeket ebben a kontextusban kell elhelyeznünk.

Mt 25,31—46-ban előadott nagy elbeszélés egy olyan utolsó ítéletet ír le, ahol nem a gyülekezet, hanem a *népek* ítéletnek meg, mégpedig azon mértékkel, miként viselkedtek az üldözött, nincstelen, hazátlan és fogoly *keresztényekkel* szemben (vö.: Mt 10,40—42). A leírás egyrészt a keresztények vigasztalására szolgál, másrészt intés a pogányok felé, miközben azonban Máté nem téveszthette szem elől a számtalan prozelitát sem, kiket éppoly kevésbé tűrtek meg a farizeus zsinagógában, mint a keresztényeket. Leginkább az ő körükben várhattak megértést és segítséget a keresztények, s ami jót csak cselekedtek a keresztényekkel, ők, a pogányságba visszataszítottak, azt az utolsó ítélet bírása úgy tartja számon, mintha vele cselekedték volna.

Az ismert parabola a szőlőmunkásokról (Mt 20,1—15), akik ugyanazt a bért kapják eltérő hosszúságú munkaidő után és eme jogtalanság miatt némileg megalapozottan tesznek panaszt, aligha alkalmas Isten jóságának egyetemleges szemléltetésére. Ez a parabola konkrét viszonyokat képez le, a közlés címzettjei a tanítványok és Máté kora gyülekezetének azon tagjai, akik hosszabb időszakaszt átívelő, hűséges kitarításukra hivatkoznak (Mt 19,27—29); a közlés lényege szerint felszólítás a keresztényekhez, hogy a 'későn meghívottakat' is a gyülekezet teljes jogú tagjaiként

ismerjék el. Kézenfekvő a feltételezés, hogy a zsinagógához közel álló pogányok kizárásuk után nagy számban csatlakoztak a keresztény közösséghez, (Mt 3,14f alapján elvárták tőlük, hogy megkeresztelkedjenek); s e közösség megóvta őket a pogányságba való visszatérés bűnétől, amennyiben továbbra is kisugározta feléjük a zsinagógában egyszer már megtalált hitbéli tartást. A szőlőmunkásokról szóló parabola felhívás a keresztényekhez, hogy egyenjogú testvéreikként üdvözléjk őket körükben s ne vessék szemükre a keresztény közösséghez vezető útlelésük késői voltát.

A két fiú parabolája a zsidó vezetőket szólítja meg (Mt 21,28–32). A zsidók a *második* fiú alakjában perszifikálódnak, aki késznek mutatkozik a munkára, mégsem megy ki a szőlőbe. Így nem hittek a zsidók már Jánosnak sem, aki az 'igazság útján' jött hozzájuk — magyarázza Máté a mondásgyűjteményből származó kijelentés felhasználásával (Lk 7,29f), melyet eredeti helyén töröl. A zsidóság korabeli vezetőire tett kitekintése (vö.: Mt 21,45) arról győzi meg a szerzőt, hogy elutasító magatartásuk később sem változott meg. Ezért vetik ki az 'ország fiait' a külső sötétségre (Mt 8,12). Az *első* fiúhoz, aki a kezdeti elutasítás után mégis teljesíti apja akaratát, hasonlatosak a múltat tekintve a vámosok és a cédák, akik követték János bűnbánati prédikációját. A jelen keresztényei vonatkozásában viszont a hasonlóság igazolhatatlan, mivel nem állítható róluk az eredeti 'nem'; ám annál inkább érvényes a hasonlatosság a zsinagóga pogány tagjaira, akik hosszú időn távol maradtak a keresztény gyülekezet-től, de ide térnek, mikor a farizeusoktól megvetett vámosokhoz és más bűnösökhöz hasonlóan a zsinagóga elhagyására kényszerülnek. Máté egy helyen (18,17) a 'pogányt' és a 'vámost' értelemszerűen felcserélhető kategóriákként használja!

Azonos háttér előtt bontakozik ki a királyi mennyegzőről szóló áthagyományozott parabola mátéi változata (Mt 22,1–14). A mennyegzőről távolmaradó meghívottakat Máté világosan a zsidókkal azonosítja, mikor Jeruzsálem pusztulását is beleszővi elbeszélésebe, amit ő a magatartásuk miatt bekövetkező büntetésként értelmez. Ezzel a parabolát közvetlenül saját korára vonatkoztatja. Hasonló aktuális vonatkozással bírnak minden bizonnyal az utakról összeszedett és a meghívott vendégek helyére ültetett 'jók és gonoszok'. Prozeliták ők, akiket már nem tűrnek meg a zsinagógában és az 'utakon állnak', de nem akarnak a pogányságba visszatérni és a keresztény gyülekezetben találják meg helyüket. A mennyegzői öltözet példázata, mellyel Máté nem túl szerencsés kézzel kiegészíti a mondásgyűjteményben fennmaradt parabolát (Mt 22,11–14), azt az elvárást fejezi ki, hogy az új vendégek az alkalomhoz illően viselkedjenek. Máté megkívánja tehát a teljes azonosulást a gyülekezet keretein belül. A keresztény gyülekezet csak akkor válhat új otthonukká, ha felöltik a mennyegzői ruhát, vagyis valóban keresztények lesznek, megkeresztelkednek (vö.: Mt 3,14f) és alávetik magukat a gyülekezet tanbeli fegyelmének (Mt 18,15–18).

Szemelláthatóan nagy hangsúlyt fektet Máté a búza és a konkoly példabeszédére, melyet Mt 13,24–30-ban ad elő a magától növekvő vetés példázata (Mk 4,26–29) helyett, annak néhány motívuma átvételével. A példabeszédhez Mt 13,26–43-ban allegorikus értelmezést csatol. Jogosan állapította meg már Jülicher, hogy elbeszélés és

interpretáció kölcsönösen kiegészítik egymást, egy kéz alkotta őket.³⁶ Az allgória alap gondolata egyébként a nyomatékosan hozzákapcsolt értelmezés nélkül is félreérthetetlen lenne: a gyülekezet az ítélkezéssel várja meg Isten eljövetelét, különben fennáll a veszély, hogy a búzát is kitépik, azaz eltaszítanak egy becsületes keresztényt is. Jóllehet kétségtelenül Máté szerkesztői tevékenységének eredménye a részletes utasítás, mely az egyházi figyelmeztetés végrehajtását, a gyülekezetből történő kizárás eljárását szabályozza (Mt 18,15–18); úgy viszont egy alig elviselhető feszültség keletkezne, ha a 'jó' és 'gonosz' szétválasztását egyenesen kizáró allegóriát a búza közé keveredett konkolyról ugyanarra a gyülekezetre vonatkoztatnánk, amelyben előírás a szigorú egyházfegyelem. Nem lenne szerencsés a szántóföld-világ azonosítás sem (13,38), ahol a szántóföld a gyülekezetet képezné le, miben is a hamis tanítók jelentkeznek szólásra. Máté értelmezésében a 'konkoly' olyan személyeket jelöl, akik *elcsábítanak* és *törvényteleniséget* terjesztenek, vagyis olyan személyekre vonatkozik, akik máshol is előfordulnak evangéliumában (Mt 7,23; 12,35; 18,6–9; 23,28; 24,10–12). A hamis prófétákról van szó (Mt 7,15,22; 24,11). A külön utakon járó hamis próféták Jézusra hivatkozva (Mt 7,22) próbálják meg a mátéi gyülekezetek keresztényeit egyrészt a saját farizeusi irányzatuk számára megnyerni, másrészt a zsinagógában visszatartani. Az allegória tehát a még nem definitive tisztázott viszonyok talaján bomlik ki, ahol a keresztény gyülekezet leválása a zsinagógáról aktuális folyamat, nem minden belső feszültség nélkül. Máté talán még lehetségesnek tartja a farizeus aktivitás lecsendesedését és a keresztények megmaradását a zsinagógában; esetleg azzal számol, hogy vannak még keresztények a zsinagógában, akik félnek hitüket nyíltan megvallani, miként ezt János evangéliuma egy analóg szituációban egyértelműen tanúsítja: „... sokan hittek benne, de a farizeusok miatt nem vallották be, nehogy kizárják őket a zsinagógából” (Jn 12,42; vö.: 3,2; 7,50–52). Máté mindenesetre nem akarja a gyülekezetén kívülálló keresztényeket végérvényesen elveszíteni. A konkoly és a búza allegóriája ezért óva inti a mátéi gyülekezet tagjait, nehogy elhamarkodottan visszavonhatatlan lépéseket tegyenek, leírván mindazokat, akik addig nem csatlakoztak hozzájuk. Ez a gondolatmenet egybecseng azzal az értelmezéssel, amit Máté az elveszett bárányról szóló, a hagyományanyag részét képező példázatnak ad. A példázat előtt áll a jézusi mondás: „Aki befogad egy ... gyermeket a nevemben, engem fogad be” (Mt 18,5). Ezután következik Máté nyomatékos figyelmeztetése a tévútra-csábítókhoz címezve, akik a 'Jézusban hívő kicsinyeket' maguknál akarják tartani (Mt 18,6–9). Az elveszett bárány példázatára utalva Máté felhívja a gyülekezetet, hogy kövessék e kicsinyeket, kiknek angyalai szüntelenül látják a mennyei Atya arcát, mert „... mennyei Atyátok sem akarja, hogy csak egy is elvesszen e kicsik közül” (Mt 18,14).

Máté evangéliumából vett fenti szekvencia nyilvánvalóan valóságosan létező gyermekeket tár elénk: szüleiket elveszítették halál vagy száműzetés okán az üldöztetések folyamán; jövőjük és hovatartozásuk körül vita robbant ki a gyülekezet és a zsinagóga, avagy két keresztény közösség között.

³⁶ JÜLICHER, lásd 1. lábjegyzet, 1. rész, 555. o.

Mivel a gyülekezethez nem csatlakozó keresztényekkel szemben tanúsított mátéi engedékenységgel félreérthető volt és egy esetleges húzódozást is igazolhatott volna a hitvallás tekintetében, ezért a konkoly és a búza allegóriájának magyarázatához Máté közvetlenül hozzákapcsolja az elrejtett kincs (Mt 13,44) és az igazgyöngy (13,45f) rövid paraboláit. Ezek félreérthetetlenül arra szólítanak fel, hogy mindent egy lapra feltevé az Egyetlen kedvéért, amit a keresztény hit nyújt, minden más ‘garanciáról’ lemondjunk. Világos figyelmeztetésről van itt szó a határozatlan keresztényekhez intézve, akik „... többre tartották az emberek megbecsülését, mint az Isten dicsőségét” (Jn 12,43). Bár Máté elvárja gyülekezete tagjaitól, hogy ne hozzanak elhamarkodott ítéletet a megszólítás sürgető mivoltáról, de kétségkívül igaz, hogy a feltétlen kiállítás és fenntartás nélküli döntés követelménye minden keresztényre vonatkozik.

A hét (!) példázatból álló elbeszélésfüzért (13,1–50) Máté a hálóról szóló példázattal és ennek magyarázatával zárja, mint a mennyek országának tanítója — állapítja meg nyomatékkaal visszapillantva —, aki a jó házigazdához hasonlóan kincseiből újat és régit hoz elő (Mt 12,52). Új a lezáró háló — példázat is, az elbeszéléssel teljesen párhuzamba állított allegorizáló magyarázattal, mely a konkoly és a búza allegóriájából az ítélet gondolatát izolálja. A konkolyt és a búzát egyaránt termő szántófölddel rokonítható módon a hálóban használható és használhatatlan halak is vannak. Miként a halászok a parton a hitványát kiválogatják és kiszóráják, úgy válogatják ki az angyalok a világ végén a gonoszokat az igazak közül s vetik őket tüzes kemencébe. Zárópéldázatában tehát már nem a Jó és a Rossz világi viszonyok között türelmesen elvisselendő egymásmellettséget domborítja ki Máté, hanem az eszkatológikus szétválasztást. Ezen alkalmas ponton a példázategyűjtemény íve lezárul, nem is annyira egy specifikus, szituációfüggő kijelentés szándékával, mint inkább a lezárás objektív szükségessége miatt. A szívtelen szolgáról szóló részletező parabola (Mt 18,23–35) zsidóságon kívüli jogi viszonyokat tételez és egy egészében integráló elbeszélést nyújt. A parabola a Miatyánk ötödik kérését fejt ki, mely szó szerint is visszacseng benne: „s bocsásd meg a vétkeinket, amint mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek”. Máté rövid magyarázata (18,35) paraboláját kifejezetten a *keresztény testvériségen belüli* magatartásra vonatkoztatja, és ez a kiélezés sejteni engedi, hogy itt nem elsődlegesen egy általános építő tanítást akar adni, lévén a keresztények készsége a megbocsátásra nem korlátozható kizárólag hittársaikra. A parabola beágyazottsága megerősíti ezt a feltételezést, mivel a példázatot a gyülekezeti fegyelemhez adott utasítás előzi meg (Mt 18,15–18/20/). Az utasítás az egybegyűlt egyház köteleességévé teszi, hogy a megbánást nem tanúsító vétkest köréből kizárja és őt ‘pogánynak és vámosnak’ tartsa (vö. hozzá a mennyegzői öltözetről szóló példázatot Mt 22,11–14-ben). Ebben az összefüggésben elsősorban a zsinagógából történő kitaszíttatással kapcsolatos tanításbeli különbségekre kell gondoljunk. Ezt követően kér di meg Péter, hány szor bocsá ssunk meg testvé rünknek (!) (Mt 18,21f), majd Jézus válaszá t — miszerint a megbocsátás korlátlan legyen — illusztrálja szemléletesen a szívtelen szolga parabolája. A parabolában azonban nem szabad csak illusztrációt látnunk, hanem egyben a Miatyánk ötödik kérésének konkretizálását, mely a mátéi gyülekezet egyházfegyelmi szükség szerúségét szem előtt tartva egyidejűleg elmélyíti azt a készséget, hogy a belátásra jutott, hibáját megbánó gyülekezeti tagot kizárását követően ismét elten

visszafogadják. Ilyettén a gyülekezet csak továbbadja kisebb méretekben azt, amiben Isten könyörületességéből részesült. A szolga-parabolája, hasonlóan a többihez, törés nélkül illeszkedik tehát az evangéliumíró Máté szerkesztői szándékaihoz és a mátéi 'saját'-anyag eddig tárgyalt minden más példabeszédével egyezően nem találunk utalást benne, ami Máté önnön szerzőségét megkérdőjelezné.

Ezzel elérkeztünk a mátéi 'saját'-anyag utolsó megtárgyalandó darabjához, nevezetesen az okos és a balga hajadonokról szóló parabolához (Mt 25,1–13). Első olvasata némi kételyt ébreszthet az elbeszélés mátéi megszövegezését illetően. Máté parabolához adott értelmezése ugyanis így hangzik: „Legyetek hát éberek, mert nem tudjátok sem a napot, sem az órát” (Mt 25,13). A lendületesen elbeszélte parabola azonban, amelyben nyomát sem leljük korábbi megfogalmazásnak vagy esetleges másodlagos feldolgozásnak, nyilvánvalóan nem állandó éberségre szólít fel, hanem arra, hogy az Úr eljövetelére minden időben *felkészültek* legyünk. Nem tarthatjuk jelentéktelen mozzanatnak, hogy az elbeszélés alapján a vőlegény érkezése késik, és amennyiben ekkor mind az okos, mind a balga hajadonok aludni térnek, akkor a 'Legyetek éberek' — kifejezés látszólag elvételi példázat értelmét, mely értelem egyértelműen abban az eltérő módozatban keresendő, ahogyan az okos és a balga hajadonok *felkészülnek* a vőlegény későbbi érkezésére. A parabola nem az eljövétel *időbeli közelségére* céloz, hanem a *készenlétre*, hogy tekintve a vőlegény érkezésének elhúzódását, *őt illő módon* fogadják. Amint pedig a parabolában tételezett késlekedés-problematika kizárja a jézusi eredetet, úgy a mátéi szerzőség is kétségesnek tűnik.

Ám a parabola zárójelenete világosan utal arra a szituációra, melyben az evangélium egésze keletkezett. A balga hajadonok ugyanis a zárt ajtón kopogtatnak: „Uram, Uram nyiss ki nekünk!” és a következő választ kapják: „... nem ismerlek benneteket” (25,11f). Ugyanígy mondták Mt 7,15–23-ban a 'hamis prófétának' aposztrofáltak: „Uram, Uram”, akik Jézus nevében prédikálnak, ördögöt űznek és csodákat tesznek, és ők is ezt a választ kapják: „Sose ismertelek benneteket” (7,23), mert „Nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: Uram, Uram. Csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akarátát” (7,21). Kézenfekvő a párhuzam: a balga hajadonok, kiknek lámpásában nincs olaj, hasonlatosak a hamis prófétákhoz, akik nem teljesítik Jézus akarátát és ezért nem állnak készen eljövetelére. Az okos hajadonok ellenben mindenkor készen várják érkezését, a korsójukban magukkal vitt olaj metaforikusan jelzi: ők Jézus akarátának megfelelően cselekednek. A tíz hajadon parabolája révén tehát közvetlen bepillantást nyerünk a szituációba, ahol a zsinagógából történő kényszerű kiválás meghasonláshoz vezetett a keresztények között. Máté a gyülekezetéhez nem csatlakozó keresztény csoportosulásra vonatkoztatva megállapítja, hogy amazok nem készültek fel illőképp Uruk eljövetelére és emiatt az idők végén bezárul előttük az Isten országába vezető ajtó. Mindez azonban azt jelenti: az okos és a balga hajadonokról szóló parabola is Mátéra, az evangéliumíróra megy vissza. Parabolájának analógiája a hű és a hitvány szolga (Lk 12,42–46 // Mt 24,45–51) mondásgyűjteményben átörökölt példázata; a szintén a mondásgyűjteményben található éber szolga példázatából (vö.: Lk 12,36–38) pedig alapvető motívumokat vett át és ezért azt nem is közli.

Ilyettén az első olvasásra nyilvánvaló ellenvetés, miszerint az evangéliumszerző nem érthette félre a parabolát éberségre szólító felhívásként, ön maga bizonyul félreértésnek. Mt 24,43f alapján Máté egyenlőségjelet tesz az 'éberség' és a 'készenlét' fogalmai közé. Ezért Mt 25,13-ban a parabola magyarázatához választott 'Legyetek éberek' — kifejezést nem foghatjuk fel szűken vett temporális értelemben; a kifejezés arra az állandó készenlétre vonatkozik, amit az okos hajadonok mutatnak s amit a balgák elmulasztanak. Tehát az éberség motívumát Máté — sem ezen a helyen, sem másutt — nem a közvetlenül küszöbön álló világkorszak-váltással összefüggésben használja, hanem a végidők bizonytalansága miatt annak az embernek okos előrelátásával kapcsolja össze, akit a vég nem érhet felkészületlenül, mert minden időben felkészült arra.

6 Példabeszédek Márknál és a mondásgyűjteményben

Márk evangéliuma és a mondásgyűjtemény példabeszédeinek hagyománytörténeti analízise lehetetlennek tűnik egy olyan 'saját'-anyag esetében, amely csak számára rendelkezésre álló forrásanyagot egészít ki, lévén eltérően a Máté és Lukács szerinti evangéliumoktól, Márk és a mondásgyűjtemény esetében nincs meg a megfeleltethető forrásanyag. Mégis, Márk evangéliuma, illetve a mondásgyűjtemény némely példabeszédének tekintetében, megkockáztathatjuk az ítéletet: formai szempontok alapján írói-irodalmi eredetük valószínű, tartalmi okokból nem származhatnak Jézus igehirdetéséből.

Gondolunk itt mindenekelőtt a Márk-evangélium magvetőről szóló parabolájára (4,3–8), amit 4,14–20-ban egy magyarázat követ. Az elbeszélés és a magyarázat oly tökéletes összhangban áll egymással, hogy szükségszerű a következtetés: a magyarázathoz igazították a példázatot. Ez volt már Jülicher véleménye is. Bár gyakori az ellenvélemény, ezek azonban nem meggyőző erejű exegetikai megfigyelések talaján születnek, hanem egy előítéletből következően, amely a magvető példázatának ósváltoztatát a jézusi igehirdetésbe véli visszavezetendőnek. Ténylegesen egy, az eredetét tekintve irodalmi leírással van dolgunk, ami nem riad vissza az allegorizáló ábrázolásmódtól és a vetés a magvető, a szántó föld és a termés képeiben általánosan elterjedt metaforákat alkalmaz, de mit sem árul el egy esetleges korábbi hagyomány másodlagos feldolgozásáról. A példabeszéd tárgya is a későbbi gyülekezet korába utalja az elbeszélést, ahol már ismert az 'igazságok miatti' szükség és üldöztetés, és amelyben az 'elvilágiasodás' terjed. Hogy a magvetőről szóló példabeszéd indíttatását és célkitűzését közelebből is meghatározhatjuk, fel kellene tárunk az eredeti irodalmi szövegkörnyezetet, melybe beágyazódik, ezt követhetné az elemzés. Bár más összefüggésben, de már létezik ilyen analízis.³⁷ Ez kimutatta, hogy a példabeszéd keresztény gyülekezet egészének szól, beleértve a katekumeneket is, tükröt tart a közösség minden tagja elé. Ezzel arra ösztönzi őket, hogy a jó földhöz hasonlítsanak,

37

W. SCHMITHALS: *Das Evangelium nach Markus*. 2. kiad. 1986. 226–237. o.

egyben fényt vet a katekumenek számára azokba a dimenziókba, melyek a gyülekezethez történő elhatározott csatlakozásuk után előttük feltáruznak.

A gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszéd (Mk 12,1–11) metaforája, az Iz 5,1f 7-ből átvett motívumok — a szőlőskert, a szőlősgazda és a várt termés — alapján hasonlatosságot mutat a magvető parabolájához; mindkettőben félreismerhetetlenek az elbeszélés allegorikus elemei: Isten a szőlő ura, aki előbb szolgáit, a prófétákat, majd egyetlen-szeretett fiát küldi a szőlőművesekhez, hogy a termés neki járó részét beszedjék. Explicit magyarázat felesleges, mivel a képletes elbeszélést az olvasó nem kevésbé érti, mint azok a főpapok, akik Mk 12,12 szerint tudatában voltak, hogy a gyilkos szőlőművesek alakjában Jézus róluk szólt. A magyarázat síkjáról visszatekintve egy önmagában meggyőző, stilisztikailag zárt elbeszélést látunk, ahol semmi sem indokolja, hogy azt egy 'primitívebb' változatra vezessük vissza. Ennek ellenére gyakoriak az ilyen jellegű kísérletek, holott a példabeszéd nem képezhetette a jézusi igehirdetés részét, mivel Jézus halálát és feltámadását tematizálja és előfeltételezi a hatalommal bíró istenfiúsága gondolatát. Ezenfelül a formai és tartalmi felépítés összetettsége szinte kényszeríti az irodalmi eredet feltevését. Az indíttatás és szándék pontos meghatározása ebben az esetben is a parabola eredeti irodalmi kontextusának függvénye.³⁸ A parabola a főpapokat szólítja meg, akik kérdőre vonják Jézust a templom megtisztítása miatt. Nekik hirdeti meg romlásukat, az általuk ellátott áldozati istentisztelet megszűntét. Az elbeszélő nyilvánvalóan már retrospektíve szemléli a templom pusztulását, és a keresztény gyülekezetben az új szőlőművesek seregét, vagyis a szent papságot látja; a keresztény istentiszteletet pedig az isteni üdvrend tervezett és eleve rendelt helyeként fogja fel, ahol helyesen kezelik Isten áldozati javait, melyeket a parabolában a szőlősgazdának járó rész jelenít meg.

Formai szempontok alapján két, a mondásgyűjteményben található parabolát is szerkesztői kiegészítésnek minősíthetünk. Általában véve a mondásgyűjtemény csak szűkebb értelemben vett példabeszédeket tartalmaz, melyek spontán azonosulást kiváltó tárgyi tartalmat ábrázolnak: Ki ne mondaná közületek ... A nagy vendégségről (Lk 15,16—24 // Mt 22,2—14) és a minákról (Lk 19,12—27 // Mt 25,14—30) szóló parabolák ezzel szemben prózai részletességgel igencsak szokatlan egyes-eset adnak elő. Mindkét elbeszélés szemléletes, jellemző rájuk a metaforikus ill. némileg allegorizáló nyelvezet. Képanyaguk korai zsidó példázatokból is ismert. Feltételezhető róluk a közös szerzőség, eredeti változatukat több-kevesebb bizonyossággal rekonstruálhatjuk a párhuzamos szinoptikus hagyományból.

A két parabola pusztán tartalmát tekintve is késői korba vezet. A *nagy vendégségről* szóló parabolát Lukács viszonylag nyers változatban ismerhette. A vendégségre elsőként meghívottakat, akik a döntő pillanatban nemet mondanak, gyakran az istenfélő zsidósággal, az utakról és a sövények mellől később meghívottakat pedig a Jézus környezetében megtalálható bűnösökkel és vámosokkal azonosítják. Azonban nehezen magyarázható, *meghívásuk* miért nem szólt korábbra? Az ellentmondás feloldódik, ha a nem-meghívottakat a kereszténység kora előtti pogánysággal identifikáljuk.

Az elbeszélés nézőpontja egy túlnyomórészt pogánykeresztény gyülekezetre utal, mely saját meghívását Isten országába összekapcsolja a zsidóságon belüli misszió Pál által felpanaszolt sikertelenségével (Róm 9,1–5). Ám míg Pál reménykedik Izrael eszkatológikus megtérésében (Róm 11,25–27), a nagy vendégség parabolájának szerzője a zsidóságot végérvényesen elvesztettnek tartja üdvtörténetileg. Így minden bizonnyal csak a zsinagóga és a keresztények végleges szétválását követően ír, tehát az első évszázad vége táján.

A rábízott minákról ill. talentumokról szóló parabolát mindkét evangéliumi szerző érezhetően átdolgozta, azonban a Máténál megőrzött változat egészét tekintve romlatlanabbnak tűnik. A parabola a mondásgyűjtemény záródarabja lehetett, amely közismerten nem tartalmaz passió- és húsvéti elbeszéléseket, ezért ideillő az eszkatológikus ítélet előtérbe állítása, amikor minden keresztény számadással tartozik visszatérő Urának. A számadás kötelezettsége arra a 'vagyonra' vonatkozik, amit szolgálainak ad át a messze földre induló Úr, kiből nem nehéz felismernünk a felmagasztalt Krisztust. A kereszténynek a Szentlélek adományait kell jól felhasználnia és legyenek ezek bár különböző mértékkel mérve, és eltérő nagyságúak: minden kereszténynek meg kell tennie a maga dolgát, kincsét senki sem áshatja el. Ez az értelmezés néhány ponton talán vitatható, azonban a parabola kétségkívül egy várakozó gyülekezet helyzetét tükrözi vissza, amely ugyan az idők vége felé tart, de a megigazulás kötelessége a számára adott jelenben is érvényes.

7 Példabeszédek a mondáshagyományban

Az eddig nem tárgyalt példabeszédek esetében rendszerint olyan hagyományanyagról van szó, amit Máté és/vagy Lukács a mondásgyűjteményből vesz át s ezt az esetek többségében Lukács megbízhatóbban adja tovább. A példabeszéd-anyaghoz néhol márkai 'duplettek', ill. saját példázatok társulnak, ezek valószínűsíthetően szintén a mondáshagyományra mennek vissza. A tradíció e szeletében kivétel nélkül szorosabb értelemben vett példabeszédek találunk, melyekhez elvételre tapadnak parabola-szerű vonások. A szóképekből és hasonlatokból álló mondásanyag, ill. a kifejezett példázatok közötti átmenet rendkívül képlékeny, nehéz eldönteni például, hogy a szűk kapu és a keskeny út (Lk 13,24 // Mt 7,13f), az ízét elvesztő só (Mk 9,49–50) és a felövezett csipő, égő lámpás (Lk 12,35) képeit melyik műfajhoz soroljuk.

E hagyomány néhány darabja nyilvánvalóan a bölcsességi gondolkodáshoz tartozik, nevezetesen a gyümölcseről megismerhető fa példázata (Lk 6,43–44 // Mt 7,15–20; 12,33) és a sziklára ill. homokra épített ház antitetikus ikerpéldázata (Lk 6,47–49 // Mt 7,24–27). Egyébként viszont az apokaliptikus eszkatológiára irányultság jellemzi a példázatokot, amint ezt az idevonatkozó anyag áttekintése mutatni fogja.

Jézus a Beelzebul példázatokkal védekezik, mikor ördögűzése miatt, amit ő a gonosz lelkek felett aratott végidők-beli győzelemként értelmez, az ördöggel kötött szövetséggel vádolják (Lk 11,17–22 // Mt 12,25–29 // Mk 3,23–26). A szemről, mint a test világáról szóló példázat arra figyelmeztet, hogy ügyeljünk az Egyre, amire az utolsó időkben szükségünk lesz (Lk 11,34–35 // Mt 6,22–23). A zárt ajtóról (Lk

13,25–27; vö.: Mt 7, 21–23; 25,10–12) és bíróhoz vezető útról (Lk 12,58–59; vö.: Mt 5,25–26) szóló példázatok arra emlékeztetnek, hogy a bűnbánathoz rendelkezésre álló idő rövid és létezik a ‘túl késő’ kategóriája.³⁹ Az éber szolgáról (Lk 12,36–38; vö.: Mk 13,33–37), az éber házigazdáról (Lk 12,39 // Mt 24,43) és az okos s a balga kulcsárról (Lk 12,42–46 // Mt 24,45–51) szóló példabeszédek kifejező metaforikája éberségre szólít fel, tekintettel a világ bírása küszöbönálló érkezésére. Amiképp pedig az időjárásváltozás (Lk 12, 54–56 // Mt 16,2–4) és az évszakváltás (Mk 13,28–29) előjeleit az emberek értelmezni képesek, úgy kell felismerniük az utolsó idők jeleit. A kérő fiú példázata arra inti a gyülekezetet, hogy kitartóan imádkozzanak a mennyek országának eljöveteleért (Lk 11,11–12 // Mt 7,9–10). Az elveszett bárány példázata, melyet Lukács jobban kidolgozott, mint Máté, felhívás arra, hogy a mennyek országa beköszöntét várók seregéből senkit se hagyjanak elveszni (Lk 15,4–7 // Mt 18,12–13). A mennyek országa eljöveteleiben kételkedőknek szólnak a mustármag (Lk 13,18 // Mt 13,31–32 // Mk 4,31–32), a kovász (Lk 13,20 // Mt 13,33) és a magától növekvő vetés (Mk 4,26–29) példázatai, melyek azt mutatják, hogy ott, hol semmi sem várható, mégis meglepő módon minden megadatik. A játszó gyermekek példázata (Lk 7,31–34 // Mt 11,16–19) a zsidó hallgatóság gyakori kritikus reakciójára felel, amit egyfelől Keresztelő János eszkatológikus, vezeklésre hívó prédikációja, másfelől Jézus váltott ki. A Keresztelőnek aszkézisét, Jézusnak liberalizmusát vetik szemére.

A szórványos bölcsességi és számos eszkatológikus példázat egymásmellettiisége általános karakterisztikuma a mondásgyűjtemény hagyományanyagának, ahol a túlnyomórészt apokaliptikus tárgyú beszédek mellett a bölcsességi irodalom is szóhoz jut. E megfigyelésből logikusan következik a tétel: a mondásgyűjteményben összegzett mondáshagyomány heterogén eredetű, nehezen gondolható el ugyanis a jelen világkorszak végét váró apokaliptikus beállítódás és a teremtes felett érzett bölcsességi öröm őseredeti szimbiózisa. Úgy tűnik, hogy még a Márk számára hozzáférhető mondáshagyomány is kizárólag apokaliptikus anyagot tartalmazott. Ítéljünk azonban bárhogy ebben a kérdésben, a hagyomány főáramát képező üzenet a világkorszak végéről és Isten uralmának közelségéről — mindenképpen a jézusi igehirdetésre mutat vissza, mely a szinoptikus evangéliumok alaprétegét alkotja. Mivel a hagyományanyag egységesen a közeli istenuralmiság eszkatológikus üzenetének erőterében formálódott, ezért az egyes példázatok az adott keretek között akkor is érthetőek, ha nem kíséri őket utalás vagy kifejezett értelmezés.

Nem dönthető el viszont a kérdés: az eszkatológikus példabeszédek közül melyeket mondotta Jézus maga, melyek tartozhattak esetlegesen Keresztelő János korábbi üzenetéhez és melyek öltöttek formát a világkorszak-váltás késlekedése jegyében, a gyülekezeteken belül? Eldönthetetlen továbbá a szóbeli kontra írásos hagyományozás kérdése is, másrészt, hogy a szóbeli hagyományt mikor foglalhatták írásba. Minden-

³⁹ A lukácsi ‘saját’-anyag részét képező rejtélyes elbeszélés a hűtlen intézőről (Lk 16,1–7) szintén tárgyalható lenne ebben az összefüggésben, amennyiben az a hűtlen intéző magatartását abban a vonatkozásban állítja követendőnek, hogy az határozottan megragadja utolsó lehetőségét. Mint szélsőségesen elidegenítő-hatású, abszolút parabolikus elbeszélés azonban idegen testként ékelődne a mondáshagyomány eszkatológikus példabeszédei közé.

esetre a Máté és Lukács szerinti evangéliumok által használt mondasgyűjtemény írott forrás volt, de a márkai 'dublettek' és a mondashagyományból merített egyéb márkai anyagok írásos előképe is valószínűsíthető. Explicit utalást találunk erre az eszkatológikus beszédben: „aki olvassa, értse meg” (Mk 13,14). Ugyanakkor eltekintve itt a példázatok közvetlen jézusi eredetiségének problematikájától, magyarázatra szoruló tény marad még az írásbefoglalás nagyon korai időpontja, sőt egy eredendő írásos hagyomány feltételezése mellett is: miért nincs nyoma ennek az eszkatológikus—apokaliptikus példabeszéd-hagyománynak a mondasgyűjteményen, ill. a szinoptikus hagyományon kívül?

Elfogadhatjuk-e Ernst Käsemann⁴⁰ válaszát e nem mindig világosan reflektált megfigyelésre, mely szerint jóllehet Jézus indíttatása Keresztelő János apokaliptikus üzenete volt, ezzel azonban a későbbiekben szakított és a közelvaló Isten jelen-létét hirdette? Käsemann szerint Jézus az embereket mindennapos istentiszteletre hívta, mint-ha a megkegyelmező Isten közelsége végett a világ árnyéktalan fényességben állna. A hamarosan bekövetkező világkorszak-váltás apokaliptikus várakozása pedig, nézete alapján, csak az első gyülekezetre megy vissza s abból a tapasztalatból veszi kezdetét, melyet Jézus kereszthalála és feltámadása jelent. Isten közelségét hirdető jézusi prédikációt felváltja az apokaliptika. Ám valóban megmagyarázza-e az apokaliptikus példázatok Käsemann történeti konstrukciójában premisszának vett húsvét utáni keletkezése azt a hagyománytörténeti tényt, hogy ezek a példabeszédek csak viszonylag későn bukkannak fel a már írásos szinoptikus tradícióban? A kereszténység legrégebbi történetéről vallott käsemanni elgondolás előfeltételezte, az apokaliptikus példázatok s a Jézus-hagyomány idevonatkozó részeinek keletkezése és áthagyományozása összefügg a keresztre és a feltámadásra vonatkozó hitvallással, valamint Jézus Krisztussá és Isten hatalommal felruházott Fiává történő átlényegítésével. A példázatok azonban keletkezésük és áthagyományozásuk horizontján semmit sem árulnak el erről, sőt az apokaliptikus anyagokra általában jellemző, hogy nem kapcsolódnak az őskeresztény kerygmához és hiányzik belőlük minden krisztológiai utalás. A másik oldalon viszont, a már Pálnál gazdagon adatolható kerygmátikus és krisztológiai fogalmi rendszerrel és hitvallásformulákkal összefüggésben semmi sem utal a Jézus-hagyomány apokaliptikus példázataira. A käsemanni felfogás ezen túlmenően is érdekes módon fejtetőre állítja a viszonyokat, mivel nála a késői, az evangéliumi szerzők munkásságának köszönhető példabeszédek közelebb állnak az eredeti jézusi üzenethez, mint a korai, esetlegesen még egy szóbeli hagyományozás-szakaszhoz kötődő példázatok. Túl sok történeti valószínűsége nincs az ilyen jellegű konstrukciónak.

A tárgyalt hagyománytörténeti probléma tudatosulása után Christian Hermann Weisse, a két forrás-elmélet atyja azzal a magyarázattal állt elő, hogy a mondasgyűjtemény Máté apostol visszaemlékezéseinek *magáncélú* feljegyzése volt, és csak viszony-

⁴⁰ E. KÄSEMANN: *Die Anfänge christlicher Theologie*. ZThK 57, 1960, 162—185. o. és E. KÄSEMANN: *Zum Thema der urchristlichen Apokalypik*. ZThK 59, 1962, 257—284. o. Lényegében őt követve S. SCHULZ: *Q-Die Spruchquelle der Evangelisten*. 1977; valamint VOUGA (lásd 19. lábjegyzet).

lag későn került be az egyetemes egyház vérkeringésébe. Nagyjából hasonló irányba mutat Athanasius Polag gondolat kísérlete,⁴¹ amely szerint a mondásgyűjtemény húsvét-előtti hagyományanyaga létrejöttét nem kérügmaticus tájékozódásnak, hanem a gyülekezet egyfajta 'historizmusának' köszönheti. Máté evangéliuma mindenesetre kellőképpen bizonyítja a korai kereszténység akarati és képességbeli összetevőiről, hogy azokból hiányzott a szűk értelemben vett húsvét-előtti, a krisztológiai kerygmával össze nem kapcsolt Jézus-tradíció áthagyományozása. Ezért elvileg egyetérthetünk Siegfried Schulz-cal,⁴² mikor a mondáshagyományt az apokaliptikus anyaggal együtt egy meghatározott közösségre vezeti vissza. Tekintve viszont, hogy ezen hagyománytól idegen a húsvéti hitvallás és így a krisztológia, valamint, hogy Jézus és Keresztelő János egyaránt prófétaként szerepelnek benne, akik a mennyek országának küszöbönálló beköszöntét hirdetik, ezért ellent kell mondanunk Schulz-nak, amikor úgy gondoljuk, hogy ez az ún. Q-gyülekezet húsvét-előtti állásponton maradt. Nem valószínű az sem, hogy Jézus Isten általi feltámasztásának hittétele Jézus minden követőjét elérte, ill. meggyőzte.

Jelen összefüggésben nem térhetünk ki részletesebben e gyülekezet történetére.⁴³ A gyülekezet a történeti Jézus húsvét-előtti állásponton megmaradó követőiből állt, amennyire ezt Jézus-hagyományukból egyáltalán kiolvashatjuk. Valószínűleg Galilea lehetett otthonuk, ahonnan a zsidó háború a hellenisztikus zsinagóga hatáskörzetébe vetette őket. Miként zajlott le találkozásuk egy krisztológiai orientáltságú gyülekezettel — erről ad felvilágosítást Márk messiástitok-teóriája, mely a Jézus követésében álló közösség krisztológiai tárgyú fogyatékoságát igyekszik levezetni, amikor megkísérli magyarázni, miként maradhatott rejtve galileai követői előtt Jézus messiási dicsősége. Ebbe az összefüggésbe tartozik a vitatott 'példabeszéd-elmélet' is Mk 4,10–12.21–25-ben, miszerint a példabeszédek 'Isten országa titkait', különös tekintettel Jézus mesianizmusára a nyilvánosság előtt elleplezni szántak és értelmük csak a kiválasztottakkal közöltetett.⁴⁴ Az a tény, hogy a mondásgyűjtemény prekrisztológikus anyagaival együtt, mégpedig a krisztológiát már valló szerkesztők révén, utat talált a kereszténység szinoptikus hagyományába, azt bizonyítja: Jézus követőinek a húsvét-előtti hitben megmaradott közössége Márk korában részben vagy egészében átvette a fent leírt módon megismert krisztológiai tételeket és csatlakozott a korakatolikus egyházhoz. Ilyenformán a második keresztény generációval a korai apokaliptikus—eszkatológikus példázatok is beáramlottak a szinoptikus tradíció folyamába.

Az apostoli korszak húsvéti kérügmaticus gyülekezete azonban éppoly kevésbé sorolta a példázatokot saját hagyományanyagához, mint Jézus más beszédeit. A hiány nem az evilági Jézus igehirdetése elutasításának következménye. Ellenkezőleg, a kereszténység legősibb hitvallási formája: Isten feltámasztotta Jézust a halálból (Róm

⁴¹ A. POLAG: *Die Christologie der Logienquelle*. 1977.

⁴² S. SCHULZ, (lásd 40. lábjegyzet).

⁴³ Ehhez, és a következőkhöz lásd: W. SCHMITHALS: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. 1985, 384–404. o.

⁴⁴ Vö.: W. SCHMITHALS: *Das Evangelium nach Markus*. 2. kiad., 1986, 237–247. o.

4,24; 8,11; 2Kor 4,14; Gal 1,1) közvetlenül ered a mennyek országa közelségét hirdető jézusi üzenetből. Erre vall e történet legkorábbi értelmezése, mely Jézus feltámadását a halottak általános feltámadásának kezdeteként szemléli s Jézust elsőnek nevezi a halálból feltámadottak között (1Kor 15,20; Jel 1,5; Kol 1,18). A korai kereszténység a húsvéti eseményt a Jézus által keltett *várakozás beteljesedéseként*, s a Jézus által hirdetett eszkatológikus Új-ság betöréseként tapasztalta meg. „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg” (2Kor 5,17). Krisztológia és szoteriológia a beteljesedés ezen bizonyosságát fejezik ki, ezt szűrhetjük le a legkorábbi időkre visszanyúló dogmatikai és hitvallási tételek tanításából. Ebben a *beteljesedésben* azonban ama *várakozás*, mely Jézus igehirdetésében manifesztálódott, a kifejezés hegeli értelmében ‘megszüntette megőrződött’: Jézus üzenete a várakozás aktusában feloldódott és a beteljesedés aktusában ugyanakkor megtartatott. Ez az alapvető teológiai jelenség a magyarázata annak, miért nincs jelen a krisztológiai és szoteriológiai kérügma területén a történeti Jézus igehirdetése. Csak a hagyományozástörténet kerülő útján, írott-irodalmi alakban áramlanak be az ilyen tárgyú anyagok a szinoptikus tradícióba és indítanak el egy élénk alkotás folyamatot, melynek során az evangéliumi írások végleges változatában olvasható példabeszédek megformálódnak.

PÉLDABESZÉD A SZŐLŐSKERTRŐL ÉS A SZŐLŐTŐRŐL SZÓLÓ BESZÉD

MK 12,1–12 PAR ÉS JN 15,1–17

A 4Q500 FRAG. 1 JELZÉSŰ TÖREDÉK FÉNYÉBEN

1 A szőlőtő mint szőlőskert

Jelen tanulmány, ha nem is tesz egyenlőségjelet ‘szőlőskert’ [ἀμπελῶν] és szőlőtő [ἄμπελος] közé, mégis gyakran együtt-egyben szemléli azokat. Az eljárás jogosultságát nézetem szerint egyrészt a görög szavak rokonsága alapozza meg;¹ másrészt Jel 14,18f szóhasználata, ahol hé ampelosz’ kollektív értelemben a ‘föld leszüretelendő szőlőjét’ jelenti; legfőképpen azonban a tárgy maga.

Palesztinában, Hebron környékén mindmáig él a szokás, hogy a szőlőt nem egyenként karóra, vagy hosszú sorokban drótokra futtatják fel. Ha valaki nyáron megy el egy szőlőültetvény mellett, nem tudja az egyes tőkéket egymástól megkülönböztetni, az ágak, a ‘szőlővesszők’ úgyszólván a földön fekszenek, hajtásaik messzire kigyózva egymásba fonódnak. Így történhet, hogy a számos szőlőtőből egybefüggő zöld felület, egyetlen ‘szőlőskert’ keletkezik. Ezért *egységként élük meg* a szőlőskert és a szőlőtő kettősségét. Ennek legvilágosabb megfogalmazását a 80. zsoltárban találjuk:

Kihoztál Egyiptomból egy szőlőtövet,
és népeket úztél el, hogy elültesd.
Előkészítetted számára a talajt,
ezért vert gyökeret s terjedt el
a földön ...

¹ A héber szavak (kerem=szőlőskert, gefen=szőlőtő) között nincs filológiailag megállapítható rokonság. Azonban a héber a Kr. e. 4. századtól már nem volt beszélt nyelv (vö. BEYER, KLAUS: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*. 2 kötet, Göttingen 1984 és 1994; itt mindenekelőtt a 49. és 58. o.). A Kr. u. 1. században zsidók és keresztények közös Bibliája a görög nyelvű *Septuaginta* (LXX) volt. Még a század kiemelkedő zsidó személyiségei is, mint Philón és Josephus Flavius, nyilvánvalóan csak a fordítást olvasták. — A Holt-tenger menti elit-közöség kivételt képezett.

Seregek Ura, térj vissza,
tekints le az égből és lásd,
látogasd meg szőlőtövedet,
és véd meg, mit jobbod ültetett. (80,9–10.15)

A Biblia nyelvén tehát az „Én vagyok az igazi szőlőtő” (Jn 15,1) kijelentése szinte egyenértékű egy esetleges „Én vagyok az igazi szőlőskert” megállapítással.

A szőlőtő és a szőlőültetvény külső képének nyári egybeolvadásáról tett megfigyelésünk feljogosít arra, hogy a ‘szőlősketről szóló éneket’ (Iz 5) egy pillantással fogjuk át ne csak Mk 12 szőlőskert-példázatával, hanem Jn 15 ‘igazi szőlőtőről’ szóló metaforikus beszédével egyetemben. Az Izajásnál leírt szőlőtől hiába várnak termést:

Aztán várta, hogy szőlőt teremjen,
de csak vadszőlőt hozott ...
Igen, a Seregek Urának szőlője
Jeruzsálem háza * ... (Iz 5,2.7)

2 A 4Q500 frag. 1 jelentése és jelentősége

Az 1994 óta megjelenő folyóirat, a *Dead Sea Discoveries* 1995 őszén jelentetett meg egy tanulmányt a következő címmel: „4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard”,² mely munka számomra alapvető jelentőségűnek tűnik a példabeszéd-exegézis szempontjából. A második részben e tanulmányt ismertetem.

A negyedik barlangban, tehát mintegy 100 méterre délnyugatra Kirbet Qumran kolostoregyüttesétől, hét töredéket találtak. A töredékeket a 4Q500 jelzésű papiruszkézirat darabjaiként határozták meg.³ A töredékek közül hat egészen kis terjedelmű, egyenként 2–3 betűt tartalmaznak mindössze. A bennünket foglalkoztató töredék nagyobb, hét írás-sor részeit tartalmazza. Valószínűleg teljesen független a másik hat töredéktől. A 4Q500 1 jelzésű töredék anyaga halványbarna papirusz (cream-coloured papyrus), tintával írt betűi könnyen olvashatóak. Írását Baillet a paleográfia segítségével a Kr. e. 1.sz. első felére datálta. (A továbbiakban 4Q500 alatt kizárólag az 1-es töredéket értem.)

Brooke átirata és fordítása a következő:

* A német fordításban ‘Haus Israel’, azaz ‘Israel háza’. [A ford.]

² BROOKE, GEORGE J., in: *Dead Sea Discoveries* 2,3 (1995 november), 268–294.

³ BAILLET, MAURICE: *Qumran Grotte 4 III* (4Q482–4Q520) (DJD VII, Oxford 1982) 78–79 and plate XXVII.

4Q500 1 contains the remains of seven lines as follows:

1	][	1
2	][איכה ינצו ו']	2
3	][יקב תירושכה] [וי באבני]	3
4	][לשער מרום הקודש]	4
5	][ממעכה ופלגי כבודכה ב]	5
6	][כפות שעשועיכה °] °	6
7	][רמכה ⁴]	7

1	][
2	]may your [mulb]erry trees blossom and ...[
3	]your winepress [bu]ilt with stones[
4	] to the gate of the holy height[
5	]your planting and the streams of your glory ...[
6	]... the branches of your delights ...[
7	] your [wine]yard. [

Magyar fordítása nagyjából:

1	][
2	]virágozzanak eperfáid és ...[
3	]szőlő-sajtód kövekből (ép)ült[
4	] a szent magasság kapujához[
5	]az ültetvényed és dicsőséged folyamai ... [
6	]... gyönyörűséged termőágai ... [
7	](szőlő)s kerted. [

Brooke rendelkezésére állt J. M. Baumgarten tanulmánya, mely a szöveget Istenhez intézett dicsőítő imaként definiálta. Az ima a korai zsidó hagyomány része, ahol a szőlőskert meditatív a templommal és az Éden kertjével kapcsolódik egybe”.⁴

Baumgarten számos megfigyeléssel támasztotta alá megállapítását, e helyütt csak a jelentősebbeket ismertetem:

— a ‘virágozni’ ige az egész héber nyelvű Bibliában csupán háromszor fordul elő, kétszer a gránátalmafa (Én 6,11; 7,13), egyszer a mandulafa (Préd 12,5) virágzására vonatkozóan.

A ‘szőlő-sajtó’ a harmadik sorban az izajási szőlőskert-ének sajtójára emlékeztet (Iz 5,2). A töredék szövegének közelségét mutatja Izajás énekéhez a 6. sor is, összevetve Iz 5,7-tel, ahol az Ur gyönyörűségére létesített ültetvényről van szó. A 7. sorban szintén egyfajta ültetvényről esik szó, miként Iz 5,7-ben. A „szent magasság kapujához” 4. sora a templomot idézi (vö.: Zsolt 102,20). Baumgarten azt is feltárta, hogyan értelmezte a rabbinikus irodalom a tárgyalt Izajás-szakaszt: „és a közepére tor-

⁴ BAUMGARTEN, J. M.: 4Q500 and the Ancient Conception of the Lord's Vineyard. In: JJS 40 (1989) 1–6.

nyot épített, ez a templomra vonatkozik; sajtót is vágott benne, ez az oltárra vonatkozik ...” (t. Suk. 3,15). A korai zsidó gondolkodásban szintén bizonyíthatóan van jelen a torony és a jeruzsálemi templom összekapcsolása; 1 Henoch 89,50 a következő allegóriát hozza a jeruzsálemi templomról: „Ám az a ház nagy lett és széles, és egy magas és nagy tornyot épített azoknak a juhoknak ...”. 4Q500 ismeretében immár legitím eljárás a szőlőben épített tornyot (Iz 5) kapcsolatba hozni a jeruzsálemi templommal.

Brooke további vizsgálatai, melyek tanulmányában több mint öt oldalon át követik egymást, a töredék ritkán használt szavairól kimutatták, hogy azok nemcsak a szőlőskerttről szóló dalhoz, hanem más qumrani szövegekhez is közel állnak. Vegyük a ‘gyönyörűség ültetvénye’ kifejezését. Qumranban az ültetvényt ‘értékes sarokkőre’ emelt építményhez is hasonlítják (1QS 8,4–6). A közösség hasonlóképpen szent ház-építmény. 4QpPs a 37. zsoltár szövegét: „Akiket megáld az Úr, bírják majd a földet” (Zsolt 37,22) allegorikusan így magyarázza: „Ez a szegények gyülekezetére vonatkozik, akikhez a Hatalmas Egyetlen minden örököse hozzátartozik, ők öröklik majd Izrael magas hegyét és örömeiket lelik szent hegyén”.

A szövegre vonatkozó és itt csak röviden vázolt megfigyeléseit követően Brooke összegezve így fogalmaz: „A 4Q500 1 jelzésű töredéket minden bizonnyal az átvitt (metaforikus) nyelvi síkok rendkívül forgalmas érintkezési pontján, mintegy azok keresztesződésében kell lokalizálnunk. A szókészlet néhány elemből áll csupán, de talá-lunk utalást a szőlőskertre, amely Isten népe; más szavak pedig arra utalnak, hogy e szőlőt Jeruzsálemmel, különösen is a szentéllyel hozták kapcsolatba”.⁵

3 A szőlőskerttről szóló példabeszéd

Nemcsak a szőlőskert-példázat interpretációja szempontjából rendkívül jelentős felismerés, hogy bibliai szövegek allegorikus értelmezése nyilvánvalóan bevett szokás volt már a Kr. e. első századtól kezdve. Más közelítésben: kérdésessé válik Adolf Jülicher alapállása, aki a példabeszédek allegorikus szakaszait elvi okokból nem sorolta az autentikus, a húsvét-előtti Jézustól származó példabeszéd-szakaszok közé.⁶ A példabeszéd-exegézisben meghonosodott ezen új eljárást elsőként — sikerrel — Jülicher vezette be. Őt megelőzően századok során át magától értetődőnek számított, hogy a jézusi példabeszédek Jézusra visszamenő allegorikus elemeket is tartalmaznak.⁷ Brooke kifejezetten a szőlőskerttről vett példázatra vonatkozóan több

⁵ BROOKE, i. m., 279. o.: „4Q500 1 thus seems to stand at a highly potent metaphorical interchange. In just a few words there are hints of the vineyard which is the chosen people of God, there are hints that the vineyard was associated with Jerusalem, and with the sanctuary in particular.”

⁶ JÜLICHER, ADOLF: *Die Gleichnisreden Jesu*. 1. kiad. Freiburg 1888–89.

⁷ GNILKA, JOACHIM: *Das Evangelium nach Markus*. Zürich 1978 és 1979, II, a 149–150. oldalakon áttekintést ad a szőlőskerttről szóló példabeszéd allegorikus interpretációjáról, de azt maga is a „hellenisztikus-zsidókeresztény” gyülekezet alkotásának tulajdonítja (148. o.).

fontos tanulmányt sorol fel, melyekben kísérlet történt az allegorikus szakaszok elkülönítésére. A szöveg megértése szempontjából elsősorban nem az első évszázad Palesztinájában uralkodó viszonyok döntő jelentőségűek (mint például földterületek bérbe adása) — mutat rá Brooke. Munkahipotézisként abból indul ki, hogy a példabeszéd (Mk 12,1–12 par) már kezdetben allegóriaként formálódott meg, mely számos helyen utal az Írásra.

A szőlőskertet körülíró megfogalmazások Máté, ill. Márk evangéliumában világossá teszik, hogy bennük a Septuaginta Izajás-fordítása (közelebbről Iz 5,1–2) vet visszhangot. Valaki szőlőskertet ültetett (ἀμπελωνα), (kőből készült) kerítéssel vette körül (περιέθηκεν φραγμὸν), sajtót ásott benne (ὠρυξεν ὑπολήμιον) és tornyot épített (ὑκοδόμησεν πύργον). Beható vizsgálódások után Brooke következtetése így hangzik: „Egyre valószínűbbnek tűnik, hogy a szőlőskert Jeruzsálemmel azonos, mely maga is Izrael en miniature; a torony a templom, a sajtó pedig az oltár, annak elfolyó-rendszerével egyetemben, melyhez önmagában véve is ismételten különböző eschatologikus jelentéstartalmak kapcsolódhatnak”.⁸

Mihelyt figyelembe vesszük, hogy Iz 5 szövegét a kortárs, korai zsidó szövegek (mint a 4Q500) allegorikus értelemben emelték át, úgy nem okoz gondot a szőlőművesekben (akikre a szőlő rábízott) a zsidó nép vezetőit látnunk, akik viaszaáltak Jeruzsálemben és a kultusz központjának tekintett templomban betöltött vezető szerepükkel. E keretek között válik érthetővé, mi is az, ami elvételik a jeruzsálemi főpapi köröktől, hogy másoknak adassék.

A szöveg eredeti formájának visszanyerését célzó törekvés oda vezetett, hogy Zsolt 118,22–23 idézetét, mint későbbi todalékot leválasztották. Az általunk vizsgált töredék harmadik sorában azonban meglepő módon ‘kövekről’ van szó, ezekből épült a szőlő-sajtó. Ezáltal még nagyobb a valószínűsége annak, hogy a (torony)‘építés’ és a ‘kő’ motívumai egy korai zsidó allegóriában egybekapcsolhatják Iz 5,1f és Zsolt. 118,22–23 szövegeit. Számomra azon szerzők látásmódja tűnik helyesnek, akik a 118. zsoltár részletét az autentikus példabeszédhez számítják. Brooke megjegyzése szerint ma a bizonyítás kényszere azokat terheli, akik későbbi hozzátoldásnak tartják a zsol-társzöveget.⁹

A szövegösszefüggésbe ágyazva a példabeszéd jobb megértését szolgálhatják az alábbi megfigyelések. Ismerjük a szőlőskert korai zsidó megfeleltetését Jeruzsálemmel, a templommal és az oltárral, miként ismerjük a 118. zsoltárnak az eredeti szöveghez való odatartozását valószínűsítő okokat. Mármint a példabeszéd a templomkörzetben hangzott el (Mt 21,23; Mk 11,27; Lk 20,1), a megszólítottak „főpapok, írástudók és vének” (Mk 11,27), akik Jézust hatalmának eredete felől kérdezték (Mt 21,23). Ez a

⁸ BROOKE, i. m., 285. o.: „As such it seems more likely that the vineyard is Jerusalem, Israel in miniature, the tower is the sanctuary, and the winepress the altar and its drainage system which can take on various eschatological significances.”

⁹ BROOKE, i. m., 289. o.: „The whole pericope, consisting of story, logion and prooftext, has an integrity which puts the burden of proof that it contains secondary accretions firmly on those who are looking for an ‘originally’ simple story with a single point.”

templomkörzethez kötött szituáció magyarázhatja, miért gyilkolják meg (csak) Márknál a fiút, még *mielőtt* a szőlőből kidobják. Léven a korai zsidó hagyomány összekapcsolta a borsajtót a templom áldozati oltárával, így a példabeszéd kultikus dimenziója még inkább meghatározóvá válik. Máté és Lukács ellenben figyelembe veszik a történetileg megkövetelhető sorrendet: kidobás a szőlőből és csak azt követően a gyilkosság. Véleményem szerint nemcsak a borsajtó-allegória szól a márkai ábrázolás eredetisége mellett, hanem az *‘ἐξέβαλον’* [kidobták] igealak is, mivel az elsősorban holttestet asszociál (hasonlóképpen egy útszélre hajtott állattetemhez). Közele a párhuzam az elvetett kővel, mely szegletkővé lett — hiszen ebben a példabeszéd-allegóriában kezdettől fogva jelen volt az *‘építés’* motívuma.

Az ellenvélemények lelkiismeretes felsorolása után Brooke a következő, más vizsgálatok (J. C. O’Neill, J. E. és R. R. Newell) által is megerősített véleményre jut: e példabeszéd eredeztetése a húsvét-előtti, a templomban tanító Jézustól rendkívül meggyőző, avagy valamivel óvatosabban megfogalmazva: „A példabeszéd eszmei alapvetésében semmi sincs, ami a jézusi tanításnak ellentmondana”.¹⁰ Hasonlóképpen ír C. Blomberg: „Az egész szakasz összefüggő gondolati egységként egybetartozik és semmi okunk sincs arra, hogy ezt az egységet ne az eredeti jézusi tanítás részeként tekintsük.”¹¹

Ezen a helyen visszakanyarodunk kiindulási pontunkhoz: mi tehát 4Q500 jelentősége Mk 12,1–12par interpretációja hoizontjában? Sem a töredék, sem a qumrani irodalomban fellelhető párhuzamok nem vezettek el bennünket ahhoz az irodalmi forráshoz, melyet Jézus esetlegesen használhatott. Azonban ezek a szövegek az eddigieknél világosabban¹² mutatták meg, milyen exegetikai tradíciók uralták a Kr.e. első évszázad és Jézus kora Palesztináját. Továbbá a példabeszéd kontextusában valószínűsíthető lesz az Írás-használat, hiszen Jézus olyan személyként áll előttünk, aki a templomban kihívja a papság vezetőit. Az Írás-használat illeténeppen tehát nem egy korai-kreatív gyülekezeti teológia eredménye, hanem magára Jézusra megy vissza, egy olyan Jézusra, aki egyenesen a templomban tanított.¹³

¹⁰ TAYLOR, V.: *The Gospel According to St. Mark*. London, 2. kiad., 1966, itt 472. o.

¹¹ BLOMBERG, C. L.: *Interpreting the Parables*. Leicester 1990, itt a 251. o.: ... that „the entire passage holds together as a coherent unit of thought, and that there is no reason not to ascribe this unity to Jesus’ original teaching.”

¹² BROWN, RAYMOND E.: *The Gospel According to John*. (The Anchor Bible, New York, 29. köt. 1966; 29A köt. 1970) Itt 1,390: „Simple allegory was within the plausible range of Jesus’ preaching, as we can see from contemporary Qumran and rabbinic examples. A Jesus who spoke exclusively in what moderns define as parables is a 19th-century critical creation.”

¹³ Vö.: BROOKE, i. m., 294. o.

4 A szőlőtőről szóló metaforikus beszéd

A negyedik részben Brooke fejtegetéseinek két eredményét veszem alapul. Egyfelől 4Q500-ra tett kitekintése után valószínűnek tűnik, hogy Mk 12,1–12 és párhuzamos helyek, példabeszéde a húsvét-előtti Jézusra megy vissza. Másfelől, s bizonynal ez a fontosabb: példabeszédeiben Jézus allegorikus értelemben használ fel írás szakaszokat, miként ezt a konkrét példa világosan mutatja. E területen már Raymond Brown kitűnő, kétkötetes János-kommentárja feltárt allegorikus-tanításbeli hasonlatosságokat a szőlőskert-példázat és a szőlőtő metaforáját kibontó beszéd között.¹⁴

Ugyanakkor mindannyian látjuk a szinoptikus példabeszédek és a jánosi képes-beszéd különbözőségét. A negyedik részben ezt a kérdést járom körül: van-e lineáris összekötetés a szinoptikus példabeszédek és a jánosi metaforikus beszédek között? És ha igen, úgy milyen természetűek ezek az összefüggések?

Munkahipotézisem a következő: a negyedik evangélium szerzője nem önkényesen veszi fel ezeket a beszédeket, hanem miközben a jézusi tanítás húsvét-előtti témáit ragadja meg, akkor azokat szuverén módon újjáalakítja saját kora követelményeinek megfelelően. Közben egyidejűleg Jézus központi gondolatainak még szemléletesebb megfogalmazását adja, mintegy aláhúzza azokat.

Egy rövid kitérő hivatott bizonyítani a feltételezés igazolható voltát a negyedik evangéliumi szerzővel kapcsolatban.

„Bizony mondom neked”, máshol „Bizony mondom nektek”^{*} – találkozunk minduntalan a Jézus-logionnal a szinoptikusoknál. A Tórában és a prófétáknál egyszer sem fordul elő, hogy valaki ebben a formában szólítaná meg hallgatóságát; ellenkezőleg, ott az ‘ámen’ a befejezésben áll a megerősítés, egyetértés kifejezésére. Az újszerű beszédűzés, mely véleményem szerint kétségkívül a húsvét-előtti Jézustól ered, még meglepőbb annak a ténynek a fényében, hogy egy héber szó, az ‘ámen’, olyan beszédet vezet be, amely bizonyosan más nyelven – arámul vagy görögül – hangzott el. János az, aki felismeri a jézusi előadásmód megdöbbentően merész újítását, s aki ezáltal feljogosítva érzi magát, hogy minden történeti megfontolást félretéve a negyedik evangéliumban Jézus szájába kizárólag megkettőzött ‘ámen, ámen’ kezdőformulát adjon.¹⁵

¹⁴ BROWN, RAYMOND E., *i. m.*, II, 668: „The reality that John is describing, namely, the relation of Jesus and his disciples, keeps breaking through the figurative language; and indeed some of the vocabulary is more appropriate to this relationship than it is to viticulture. (Incidentally, we may recall that there is an allegorical cast to the Synoptic Parable of the Vineyard [Mark XII 1–11 and par], where the owner is God, the tenants are the Jewish authorities, the son is Jesus, etc.)”

^{*} A görög eredetiben: „amhn legoo”. [A ford.]

¹⁵ SCHWANK, BENEDIKT: *Evangelium nach Johannes: erläutert für die Praxis*. St. Ottilen 1996, itt 75f, 108, 182, 208, 220, 262.

E kitérő után visszatérünk a bennünket foglalkoztató kérdéshez: van-e kapcsolat a szőlőtőről szóló beszéd (Jn 15,1–17) és az eddigiekben tárgyalt szőlőskert-példázat között?

Először is le kell szögeznünk: a kapcsolat bizonyára **nem** közvetlen függőség formáját ölti. A különbségek túlságosan is szembeszökőek. Jn 15 szövege mit sem szól bérlekről, fiúról, akit megölnek, építőkről avagy szegletkőről, és hallgat a szőlő átadásáról is.

Egészen másként alakulnak azonban a viszonyok, ha rákérdezünk: elképzelhető-e, hogy nemcsak a szinoptikus szőlőskert-példázat, hanem János evangéliumának szőlőtőről szóló metaforikus beszéde is Iz 5,1–7-re visszanyúló allegóriának tekinthető? Más szavakkal: tarthatjuk-e Jn 15 szövegét a szőlőtő/szőlőskert képében előadott, a jézusi igehirdetés magjához tartozó gondolatok fokozott intenzitású kifejtésének?

A munkahipotézisből indulok ki: János számára ismert volt, hogy a húsvét-előtti Jézus Iz 5,1–7-et allegorikus értelemben használta fel.

Ezáltal először is feljogosítva érezte magát, hogy szintén *allegorikus* felfogásban nyúljon vissza Iz 5-re, ám eközben olyan szempontokat hangsúlyozzon, melyek előtte az első évszázad második felének egyháza horizontján fontosnak tűntek.

Másodsorban: úgy Iz 5 szövegében magában (7. vers: „Izrael háza”; „Juda népe”), mind a szőlőről szóló ének korai zsidó értelmezéseiben közösségekről van szó (Izrael, Jeruzsálem). Így jut János arra a gondolatra, hogy a képeket egy nagyobb *ekkléziológiai* beszéd keretébe illessze.¹⁶

Harmadsorban: a ‘szőlőskert’ és a ‘szőlőtő’ első részben kimutatott filológiai és tárgyszerű-objektív egymásmellettiisége az újszövetségi történet világában megkönnyítette a negyedik evangéliumi szerző számára a két kép egyben látását-láttattatását.¹⁷

Már szinoptikus változatában is jelentős *krisztológiai* utalásokat tartalmaz a szőlőskerttről szóló példabeszéd, amikor felveszi a meggyilkolt fiú és a szegletkő motívumait. A szőlőtő-beszédben János még inkább kidomborítja a krisztológiai aspektust: „Én vagyok az igazi szőlőtő” — mivel a szőlő sorsa Krisztussal áll vagy bukik. Mindazonáltal a két szöveg Jézust olyasvalakiként mutatja be, aki nem uralja, hanem szolgálja a szőlőt, vagyis az egyházat. A mélyben gyökerező szőlőtő gyanánt a lenti mélyből észrevétlenül látja el életfontosságú nedvekkel a vesszőket.

A negyedik evangéliumi szerző számára már elveszítette aktualitását ama polémia, mely azok ellen irányult, akik a kellő időben nem szolgáltattak be *semmit a termésből* (vö. Mk 12,2 par). Annál inkább kiemeli viszont János a Jézusban hívők által hozandó gyümölcsök jelentőségét. A vesszőket megmetszik, hogy *több gyümölcsöt* teremjenek. Ugyanakkor világossá válik, mit is hivatottak ezen gyümölcsök jelenteni: a keresztény felebaráti szeretetet. A „... szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket” (Jn 15,12) imperatívuszához hozzá kell olvasnunk a tanítványokhoz intézett

¹⁶ DETTWILER, ANDREAS: *Die Gegenwart des Erhöhten: eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Characters.* (FRLAT 169) Göttingen 1995, helyesen utal Jn 13 és Jn 15 közötti szellemi rokonságra.

¹⁷ SCHWANK, BENEDIKT: „Ich bin der wahre Weinstock”. In: Eu A 67 (1991), 391–394.

szavakat: arra lettetek kiválasztva, „hogymint teremjete gyümölcsöt, maradandó gyümölcsöt” (Jn 15,16).

Végezetül kilépve az izajási szöveg allegorikus használatának (Mk 12 és Jn 15) kérdésköréből, szeretnék ismételten visszatérni a negyedik rész elején felállított tézishoz:

a negyedik evangélium szerzője nem önkényesen gondolja ki metaforikus beszédeit; János Jézus tanításának húsvét-előtti témáit veszi fel.

A „János szerinti evangélium”-ot részletező munkám¹⁸ recenzióiban a fenti tételt a recenzensek némelyike nyomatékka mint helytálló gondolatot aposztrofálta.¹⁹ E helyütt még néhány további példaértékű jelenségre szeretnék rámutatni:

a Nikodémussal folytatott, jánosi sajátosságokat felmutató beszélgetésben meglepő módon felbukkan a ‘basileia tou theou’ egyébként csak a szinoptikus evangéliumokból ismert fogalma: „Aki nem vízből és (Szent)lélekből születik, az nem megy be az Isten országába” (Jn 3,5). A jánosi szövegben szinte idegen testként ható fogalom figyelmünket arra a szükségszerűségre irányítja, melyet tárgyszerűen is érint a Nikodémusnak adott magyarázat és amit tágasabb perspektívában a hegyi beszéd is említ: ez pedig a belsőleg történő gyermekké-levés szükségessége (vö. Mt 5,3; 18,3f).

A béna meggyógyításakor a Betesda-fürdőnél elhangzó szavak a szinoptikus evangéliumokat idézik: „Kelj föl, fogd az ágyadat és menj!” (Jn 5,8; vö. Mt 9,6 par). Azonban János a gyógyítással összefüggésbe állítja az Emberfia hatalmát, aki hasonlóan az Atyához szombaton is munkálkodik.

Általánosan ismert tény, milyen sok szállal kötődnek a kenyérszaporításról tudósító szinoptikus híradások Jn 6,5–13-hoz. Ám a negyedik evangéliumi szerző Jn 6,11-ben elhagyja a szinoptikusok megjegyzését („... odaadta a tanítványoknak ...”) és ezzel eléri, hogy az ételt elfogyasztó emberek személyes kontaktusba kerüljenek Jézussal. Ilyetén készíti elő az élet kenyérérről szóló nagy beszédét, mely mondanivalójának középpontjában a Jézushoz, mint az ‘élet kenyéréhez’ (Jn 6,34) közelítő hívő és abszolút személyes oda-jövetel áll.

¹⁸ Lásd 13. lábj.

¹⁹ „Schwank szerint az evangéliumi szerző egyedülálló módon köti össze a Jézus működését és ígéhirdetését felölő történeti ismereteket a teológiai reflexióval, amilyen formában az csak a Szentlélek húsvéti közreműködése után vált lehetségessé. Schwank fáradhatatlanul mutat rá a jánosi, szükségszerűen tételezendő kétpólusú egységre, és éppen ezáltal szolgálja a negyedik evangélium tényszerű megértését. Schwank nem elsőként tárta fel a jánosi szöveg polaritását, azonban ő volt az, aki újólag éles megvilágításba helyezte és következetesen értelmezte a tényt: ‘Történeti hagyományanyag és teológiai reflexió egymásba folynak János evangéliumában, mindkettőt egyazon komolysággal kell figyelembe vennünk (40)’. PETER DSCHULNIGG, Bochum, in: Theol. Literaturdienst 97/14.

„Vf homlokterében a hagyománytörténet áll. Számos helyen mutatja ki, miként kapcsolódik a János számára hozzáférhető tradícióhoz, és mint alakítja azt tovább a rá jellemző, húsvét-utáni perspektívából. Így válik egyben érthetővé a belső, tárgyi megegyezés Jézus szinoptikus ábrázolásával, minden jánosi sajátosság ellenére is ... /479f/” MARIUS REISER, Mainz, in: Trierer Theol. Zeitsch. 1997.

A vakon született meggyógyítása Jn 9,6-ban mindenekelőtt Mk 8,23-ra („... nyállal megkente a szemét ...”) emlékeztet. De az már János teljesítménye, mikoron a vak meggyógyításának jelét egy nagyszabású metaforikus beszéd keretében értelmezi: „Én vagyok a világ világossága ...” (Jn 8,12).

Utolsó példaként említessék itt a jó pásztorról szóló beszéd Jn10-ben. János ezen a helyen is Jézus húsvét-előtti beszédeit tematizálja, ekként csendülnek meg azok Mt 25,32-ben. Mindkét esetben Ez 34 allegorikus újrafelvételéről lehet szó. De erre már nem akarunk e helyt kitérni.

Reményeim szerint bizonyítani tudtam:

egyrészt: 4Q500 közzététele után a továbbiakban már nem zárható ki, hogy a húsvét-előtti Jézus a példabeszédekben maga is élt allegorikus gondolatmenetekkel.

Másrészt a negyedik evangéliumi szerző esetében ebből a felismerésből egy hasznos eljárás lehetőségét vezettem le. De mi az a lényegi momentum, ami már Iz 5-ben megjelenik, amit Mt 12 részletesebben tanít és Jn 15 még határozottabban dolgoz ki? Véleményem szerint a következő megtapasztalásról van szó:

Isten nem csak *felülről* uralkodik népén (vö. a fej-szimbolika Pálnál; király-szimbolika).

Ellenkezőleg, az övéiről, szolgálva, a *mélyből* is gondoskodik.

A szőlő iránti szerelmet megéneklő Izajás-szakasz (Iz 5) elmondja, mint fordít gondot szőlőjére, Izraelre: kiszedi a köveket a szántóföldről, kerítést és tornyot épít és nemes ‘szőlőtővet’ [ἄμπελος — LXX, 2. vers] ültet benne, reménykedik a termésben.

Mk 12-ben a próféták után saját fiát is elküldi, akit először elvetnek, később azonban szegletkő gyanánt *alulról* hordozza Isten épületét.

Jn 15-ben ő az Atya által gondozott nagy szőlőtő, amely gyökérzetével láthatatlanul látja el nedvekké a szőlővesszőket a *mélyből*, hogy azok képesek legyenek növekedni és termést hozni, amely végső soron az ő termése (vö. Jn 13 Krisztus-ábrázolását a lábmosásnál!).

A PÉLDABESZÉD A TENÁCHBAN A TALMUDBAN ÉS A MIDRÁSBAN

AZ ALÁBBI ÖSSZEFOGLALÓ AZ *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA JERUSALEM*
1972. XIII. 72—77. ÁTDOLGOZÁSA

1 Példabeszéd a Tenáchban

A Tenách nem tesz különbséget a parabola, az allegória és a fabula szavak használata között. A másál különböző alakjainak, valamint az allegóriának és a fabulának és az illusztráció és az oktatás a funkciója. Az összehasonlítás lehet explicit és implicit. Történhetnek kijelentő vagy kérdő mondatok formájában (pl. Péld 26, 1; 27,4):

— Péld 26,1

„Mint nyárhoz a havazás és aratáshoz az eső,
éppen úgy nem illik a tisztség a bolondhoz.”

Ha rövid történeté fejlődik, akkor általában értelmezés, illetve magyarázat járul hozzá.

A történeti példabeszéd gyakran indul az „akkor”, „amint” kezdettel. Kifejezéseit a mindennapi élet tapasztalataiból meríti, és általában egy lényeges pontot emel ki (pl. Náthán példázata: 2 Sám 12,1—5; a tekoai asszony megmaradt fia: 2 Sám 14, 5b—7; a megszökött fogoly: 1Kir 20, 39—40; a terméktelen szőlőskert: Iz 5,1b—6; az okos földműves: Iz 28,24—29).

— Náthán példázata: 2 Sám 12,1—5

„1. Akkor az Úr elküldte Náthán prófétát Dávidhoz. El is ment hozzá, és így beszélt: Egy városban él két ember. Az egyik gazdag volt, a másik szegény. 2. A gazdagnak rengeteg juha, kecskéje és barma volt. 3. A szegénynek azonban nem volt egyebe, csak egy kis báránya, vette magának. Etette, úgy hogy megnőtt, vele magával és gyermekeivel. Evett a kenyérből és ivott a pohárból. Az ölében aludt s olyan volt, mintha a lánya lett volna. 4. Egyszer vendég érkezett a gazdag emberhez. De nem tudta rászánni magát, hogy a juhait vagy barmai

közül egyet is elvegyen, és a vendégnek, aki érkezett, elkészítse. Ezért elvette a szegény ember báránykáját, és azt készítette el a vendégnek.”

Az Iz 28,24–29-en kívül a többi példabeszédet explicit értelmezés követi. Jónás könyve így ér véget (4,11):

„Hát akkor én ne irgalmazzak Ninivének, a nagy városnak, amelyben több mint százhuszezer olyan ember van, aki még nem tud különbséget tenni a jobb és bal keze között, és igen sok állat?”

Ez a kérdés arra enged következtetni, hogy az egész Jónás-könyvet példabeszédnek szánták. Ruth története is lehet példabeszéd, melynek különösen kifinomult részletét a hozzáfűzött genealogia hangsúlyozza.

Az allegória — másál egy mesterségesebb prózai műfaj egyéni vonásokkal, amelyek egyediek, átvitt értelműek, úgyhogy az egész egyfajta fejtörővé válik. A sasról és a szőlőről szóló példabeszéd egyszerre chidá (rejtvény) és másál:

— Ez 17,3–10

„3. Így beszélj: Ezt mondja az Úr, az Isten: egy nagyszárnyú, díszestollazatú, hatalmas sas kiterjesztette szárnyait, elment a Libanonra, és elvitte a cédrusfa hegyét. 4. Letörte a legkiemelkedőbb ágát, elvitte a kereskedők országába, és letette a kereskedők egyik városába. 5. Aztán vette a cédrus egyik hajtását, és elültette jól előkészített földbe, bőséges vízfolyás mellé, odaültette szegélynek. 6. Az ág gyökeret eresztett, és alacsony növesű, dús szőlővé fejlődött. Ágait a sas felé fordította, gyökerei meg alatta voltak. Szőlővé fejlődött, vesszőket hajtott és ágakat növesztett. 7. Volt egy másik nagyszárnyú és díszes tollazatú, hatalmas sas is. S lám, a szőlő feléje eresztette ki gyökereit, feléje nyújtotta vesszőit arról a földről, ahová ültették, hogy öntözze. 8. Termékeny földbe, bőséges vízfolyás mellé ültették, hogy vesszőket hajtson és termést hajtson, és gyönyörű szőlőtővé fejlődjön. 9. Mondd ezért: Ezt mondja az Úr, az Isten: Javára válik ez? Vajon a sas nem tépi ki a gyökereit, nem szakítja le gyümölcsét, nem teszi tönkre minden gyenge hajtását? Nem is kell erős kéz és népes nép, hogy kitepje gyökereit. 10. Elültették, de szerencsés lesz-e? Ha megérinti a keleti szél, nem szárad-e ki teljesen? Ki fog száradni azon a földön, ahová ültették.”

A nőstényoroszlán siralmi (Ez 19, 2–9), az átültetett szőlő (Ez 19, 10–14), a parázna nővérek (Ez 23, 2–21), valamint az üst története (Ez 24, 3b–5) mind rejtett értelműek és allegórikusak:

— az üst története: Ez 24, 3–5

„3. Mondj ezért példabeszédet a lázongó nemzedéknek. Így beszélj: Ezt mondja az Úr, az Isten: Tégy fel a tűzre egy üstöt, s önts bele vizet. 4. Tégy bele húsdarabokat, ízes falatokat, combot és lapockát, töltsd meg jó csontokkal! 5. A

legjavát válaszsd ki a nyájból! Tégy alá fát, forrald föl, hogy még a csontok is megfőljenek, amik benne vannak.”

A másáj egy harmadik formája a fabula, ahol állatok vagy élettelen tárgyak beszélnek és cselekednek az emberekhez hasonlóan: Bírák 9,8–15 és 2Kir 14,9–10 ezekre példák, ahol is a tanulság minden esetben explicit.

— Joás válasza Amacjának: 2Kir 14,9–10

„9. Izrael királya, Joás ezt a választ küldte királyának, Amacjának: a libanoni bogács elküldött a libanoni cédrushoz, és azt üzenté: Add hozzá feleségül lányodat a fiamhoz! Csakhogy Libanon vadja a bogáncson nyargalászott, és eltiporta. 10. Edomot legyőzted, és most elbizakodott a szíved. Örülj dicsőségednek, és maradj vesztég! Miért hívod ki magad ellen a balsorsot, hogy elessél, te és veled együtt Júda is?”

A rejtvény (chida) olyan példabeszéd, melynek tanulsága szándékosan el van rejtve, hogy nagyobb fokú megértés kelljen az értelmezéséhez. Erre Sámson rejtvénye a példa.

— Bír 14,14

„14. Így szólt hozzájuk:

‘Eledel jött ki az evőből, s édesség került ki az erősből.’

De három napig nem tudták megfejteni a találós kérdést.”

A másál és a chidá majdnem szinonimaként használatosak a következő helyeken: Ez 17,2; Hab 2,6; Zsolt 49,5 78,2; valamint a Péld 1,6.

— Ez 17,2

„2. Emberfia, adj fel Izrael házának egy rejtélyt, és mondj el neki egy példázatot!”

Bizonyos közmondások valójában példabeszéd-rejtvények, mint pl. Péld 30,15a, 15–16, 18–19 és 21–31.

— Péld 30,18–19

„18. Három dolog van, amit csodálatosnak látok és négyet sehogyse tudok megérteni:

19. A sasnak útját az égen,

a kígyó útját a sziklán,

a hajó útját a mély tengeren,

és a férfi útját az asszonynál.”

Más bibliai műfajok, amelyek a másál példabeszéd típusához tartoznak:

1. A próféciák, amelyekben egy metafora szemléletes leírássá szélesedik ki. (pl. Iz 1,5–6; Oz 2, 2–15; 7,8–9 és 11–12; Jo 4,13; és Jer 25,15–29)

— Oz 7,11–12

„11. Efraim, mint egy galamb, buta és esztelen:

Egyiptomban kiáltanak, Asszíriába rohannak!

12. Mehetek bárhová, kivetem rájuk a hálómát;

mint az ég madarát, visszahozom, s gonoszágukért megbüntettem őket.”

2. Próféciák, melyek szimbolikus cselekedeteken keresztül nyilvánulnak meg (pl. 1Kí 11,29; 2Kí 13,15–19 és Iz 20, 2–6):

— 2Kí 13,15–19

„15. Elizeus így szólt hozzá: ‘Hozz íjat és nyilat!’ S ő vitt neki íjat és nyilat.

16. Erre azt mondta a királynak: ‘Tedd kezedet az íjra!’ Az rátette kezét, Elizeus meg a maga kezét a király kezére tette. 17. Aztán így szólt: ‘Nyisd ki az ablakot kelet felé!’ Kinyitotta. Most Elizeus azt mondta: ‘Lőj!’ És ő lőtt. Erre elkiáltotta magát: ‘Az Úr győzedelmes nyila, győzelmi nyíl Arám ellen! Afeknél megvered Arámot, s teljesen megsemmisíted!’ 18. Azután így szólt: ‘Fogd a nyilat!’ Kezébe vette. Majd azt mondta a királynak: ‘Üss vele a földre!’ 19. Háromszor ráütött, aztán abbahagyta. Isten embere ezért megharagudott, és így szólt: ‘Ötször vagy hatszor kellett volna ráütnöd, akkor megsemmisülésig legyőzted volna Arámot, de így csak háromszor vered meg!’.”

3. A kiterjesztett megszemélyesítések, mint amilyenek a bölcsességről és az ostobaságról szólóak (pl. Péld 1,20–33; 8,1–36; 9,1–6.13–18):

— Péld 9,13–18

„13. Dőreség asszonynak nincsen nyugalma, tele van butasággal, nem tud semmit sem.

14. Üldögél házának ajtaja előtt, trónszéken a város magaslatán,

15. Hogy felszólíthassa, akik arra járnak, akiknek épp arra vezet el útjuk:

16. ‘Térjen be ide mind, aki tudatlan!’ Akinek kevés az esze, annak meg ezt mondja:

17. ‘Milyen édes a víz, amelyet úgy lopnak, s milyen jó az íze a titkos eledeknek!’

18. És nem veszi észre, hogy holtak laknak ott, az alvilág völgyében vannak vendégei.”

4. Víziók és jelenésszerű álmok, amelyeket később allegorikusként értelmeztek (pl. 1Móz 37,6–11; 40,9–13.16–19; Zak 1,8–11; 2,1–4; és Dán 2,31–45):

— Zak 1,8–11

„8. Az éj folyamán látomásom volt. Egy ember állta a mirtuszfák között, amelynek a gyökerei a mélybe nyúltak; mögötte sárga, vörössárga, fekete és fehér lovak voltak. 9. Megkérdeztem: ‘Mik ezek Úram?’ (Az angyal, aki hozzám beszélt, azt mondta: ‘Mindjárt megmutatom neked, hogy mik ezek.’) 10. Az ember, aki a mirtuszfák között állt, ezt válaszolta: ‘Ezek azok, akiket az Úr küldött, hogy járják be a földet.’ Ekkor a lovak azt mondták az Úr angyalának, aki a mirtuszfák között állt: ‘Bejártuk a földet. Az egész földön béke van és nyugalom.’”

2 A Példabeszéd a Talmudban és a Midrásban

A rabbik a példabeszédeket széles körben alkalmazták, mint meghatározó tanítási eszközt a Talmudban és főleg a Midrásban. Jézus példabeszédeiben a rabbik által jól kidolgozott formát használt az etikai és morális tanulságok átadására. Az Újszövetségben lévő példabeszédének egy része kis változtatásokkal megtalálható a rabbinikus irodalomban is (vö. Talmud-Sabbat 153a és Mt 25,1–12; valamint Jeruzsálemi Talmud Bearchot 2,8.5c Rabbi Zeira példabeszéde Rabbi Hijjá fiának Rabbi Avinnak a temetésén és Mt 20,1–16), melyben a példák ezreit olvashatjuk. A párhuzamos parabolák összehasonlítása felfedi előttünk a példázatok szépségét, illetve részleteit. A rabbinikus irodalom a másál szó szinte mindig példabeszédre vonatkozik. Csak olyan kifejezésekben használatos bibliai értelemben közmondásként, mint a há-másál omer vagy arám változatában mátlá ámrá (a másál mondja: vö. Exodus Rabba 21,7 és Leviticus Rabba 19,6) vagy, mint ún. népi másál. Leginkább azonban a hagyományos értelemben vett példabeszédekkel találkozunk. Hogy a parabolák használata kiemelt és elismert módszere volt az erkölcsi nevelésnek, az egyértelmű az olyan kijelentésekből, hogy Rabban Johanan ben Zakkaj nagy tudományában voltak „róka-fabulák és teljesebb fabulák” (Talmud-Szukka 28a; Talmud-Bava Batra 134a), valamint az, hogy Rabbi Meir következetesen osztotta értekezéseit három részre: hálákákra, aggadára és parabolákra (Talmud-Szanhedrin 38b). Rabbi Johanan ebben az összefüggésben beszél Rabbi Meir 300 példabeszédéről.

A rabbik nemcsak, hogy széles körben alkalmazták a parabolákat, hanem hangsúlyozták nagy értéküket abban is, hogy ablakot nyitnak a Tóra szellemének megértése előtt. Mindkét aspektus tükröződik a Midrásban. A másál szót a Préd 12,9-ben parabola értelemben használják: „A prédikátor nemcsak maga volt bölcs, hanem a népet is okosságra tanította. Sok bölcs mondást mérlegelt, felkutatott és elmondott mesálimot.”. A Midrás a példabeszédek használatának kezdetét Salamonnak tulajdonítja. Ezzel kapcsolatban a Midrás öt példabeszédet ír le, hogy illusztrálja azt a módot, ahogyan a parabola segít a Biblia megértésében. Rabbi Nahman kettőről beszél, az

egyik az „Ariadné fonala”, amelyet ő a sokajtajú palotára alkalmaz, a másik pedig egy emberről szól, aki utat vág magának a dzsungelen át.

Rabbi Jose a parabolát egy fogantyúhoz hasonlítja, amelynél fogva az amúgy ormótlan nagy kosarat fel lehet emelni. Rabbi Sila forróvizet kancsóról beszél, amelyet hasonló módon lehet emelni, melyet a kút hideg és mély vizébe eresztenek le. Az idézett részlet egy következtetéssel zárul: „Ne becsüljétek alá a ti szemetekben a példabeszédet, mert általa sajátíthatja el az ember a Tóra szavainak egészét.” Felismerve azt, hogy a példabeszéd nem feltétlenül a nevelés legelmélyültebb vagy legnagyobb hatású módszere az oktatásnak, hozzáteszi: ahogy az ember az amúgy értéktelen gyertyát használja az elveszett drágakő megtalálásához, „a parabolát nem szabad alábecsülni a ti szemetekben, mert általa érkezik el az ember a Tóra szavainak igazi jelentéséhez.” (Canticum Cantorum Rabba 1,1 no.8.)

A példabeszéd általában a következő kifejezéssel kezdődik: „másál, le-má, há-dá-vár dome le...” („Példabeszéd: amelyhez ezt a dolgot hasonlítani lehet...”). Ez azonban a rabbinikus tanításnak olyan jellemző formája, hogy gyakran rövidített formában csak egy „le”-vel indul a példabeszéd.

A Talmud és a Midrás példabeszéd anyaga rendkívül nagy, az alábbiakban, csak néhány igazán szembeötlő témakörökkel foglalkozunk.

A Király-példabeszédek

Az egyik leggyakrabban előforduló motívum a király (vagyis az Isten), amelynek igen sok változata van.

a. *A király, mint uralkodó és az emberiség, mint alattvaló*

Ez az alapja pl. Rabbi Johanan ben Zakkaj példabeszédének, illusztrálandó a verset: „Viselj mindig fehér ruhát, és a fejedről ne hiányozzék az olaj!” (Préd 9,8), amelyet úgy értelmes, hogy az embernek mindig készen kell állnia arra, hogy Teremtőjével találkozzék. Ez a példabeszéd a királyról szól, aki bejelenti, hogy lakomát rendez, de nem mondja meg az idejét. Azok, akik előrelátóak voltak, felöltöztek az alkalomhoz illően, és vártak. Azok, akik ostobák voltak, folytatták napi teendőiket, bízván abban, hogy majd időben értesítik őket. A hívás hirtelen jött. A bölcsek szépen felöltözve beléptek, míg az ostobák piszkos ruhájukban jöttek. A király örömmel látta az előbbieket, de haragos volt az utóbbiak láttán (Talmud-Sabbat 153a.).

b. *A király, mint apa és Izrael, mint néha önféjű, de szeretett fiú*

Egy király otthongyaza a feleségét, mielőtt az gyermeket szült volna, és elhajózott hosszú évekre. Amikor a király hazatért, a fiút elébe vezették. A fiú ránézett a hercegre, majd egy helytartóra, és mindkettőre azt mondta: „Ez az én apám.” A király ekkor azt mondta: „Miért bámulod őket? Őtőlük nem származik reád haszon. Te az én fiam vagy, és én vagyok a te apád.” (Peszkita Rabbati 21,104). Ezen példabeszédek közül soknak a témája azonos az újszövetségi tékozló fiú példázatával.

c. *A király, mint férj és Izrael, mint feleség*

Azért, hogy hangsúlyozza a tiszteletet, amellyel tartozunk, a Midrás egy olyan példabeszédet hoz, amelyben a királynak több gyermeke van egy matrónától („Egy nemes hölgy” — ezt a címet az ilyen példabeszédekben általában a király hitvesére vonatkoztatják). A királyné nem teljesítette kötelességét a királlyal szemben, és a király bejelentette szándékát, hogy elválik tőle, és újránősül. Amikor a királyné megtudta, kit akar elvenni a király, összehívta gyermekeit, és elmondta nekik, remélve, hogy ők majd közbenjárnak apjuknál, mivel kifogásuk van ellene. Amikor azt mondták, hogy nem báják, azt mondta nekik: „Hozzatok fordulok az atyátok iránti tisztelet nevében.” (Deuteronomium Rabba 3,11). Az egyik ilyen „családi” példabeszéd külön figyelmet érdemel. Rabbi Simeon ben Joháj megkérdezte Rabbi Eleazar ben Jose ha-Gelilit, hogy vajon apja az elismert aggádatudós elmagyarázta-e neki a következő sor értelmét: „(és nézzetek Salamonra,) a koronára, mellyel anyja koronázta meg őt? (Én 3,11). Eleázár a kérdésre egy példabeszéddel válaszolt, melyben a királynak volt egy nagyon szeretett leánya. Először úgy nevezte őt „a leányom”, majd ahogy az iránta érzett szeretet nőtt, „testvéremnek”, majd később „anyámnak” szólította. Így Izrael először „leányaként” (Zsolt 45,11), majd „testvérként” (Én 5,2) és végül „anyaként” szerepel (le’ummi: „nemzetem”, Izaiás 51,4 le’immi: „anyám”). Meghallván ezt a magyarázatot, Simeon ben Joháj felugrott, és homlokon csókolta őt, hogy a rabbik egy nagy teológiai bizonytalanság kellős közepében találták magukat. Ha Salamon király az Énekek énekében a Mindenható megtestesítője, akkor hogyan lehet az anyjáról beszélni? Ez a példabeszéd megtanította őket arra, hogy az „anya” szó csupán egy becéző formája a „leányom”-nak.

d. *A király és alattvalói, akik közül Izrael a legkedvesebb*

A Midrás így magyarázza a meglepő különbséget a Szukkot első napján felajánlott 70 bika (4Móz 29,12–34), amely engesztelő áldozatnak tekintendő a hetven nemzetről, és a nyolcadik napon felajánlott egyetlen bika között (4Móz 29,36), amely Izraelt jelképezi: Egy király ünnepséget rendezett hét napon át, amelyre az egész népet meghívta. A hetedik nap végeztével azt mondta a legközelebbi barátjának: „Megtettük immár a kötelességünket a nép felé, most étkezzünk kettesben abból, amit találunk, akármilyen is az: egy darab hús, hal vagy akár zöldség” (Numericus Rabba 21,24).

A királymotívum a példázatokban olyan általános, hogy gyakran használatos a királyságra vonatkozó mellékjelentés nélkül is, és helyettesíthető az „ember” szóval is, anélkül, hogy hatással lenne a példabeszédre. Így a fent említett példabeszéd, amelyet Rabbi Jeuda ha-Nászi magyarázott el Antoniusznak a felelősségről, amelyen a test és a lélek osztozik a vétkekért: Egy királynak volt egy gyönyörű gyümölcsöse, amelyben kiváló gyümölcsök teremtek. Hogy megakadályozza az öröket a termés megdézsmálásában, kiválasztott egyet, aki béma volt, ezért nem tudott felmászni a fára a gyümölcsért, és egyet, aki vak volt, és nem láthatta. Mindazonáltal a bémának sikerült úgy rendeznie a dolgokat, hogy a vak elvigye őt a gyümölcsöshöz. Amikor a lopást föl-

fedezték, mindketten azt vallották, hogy fizikailag képtelenek ellopni a gyümölcsöt, de a király rájött, hogyan csinálták. Ekkor megparancsolta a vaknak, hogy üljön a béna válljára, és egy emberként büntette meg őket. „Így fogja az Úristen felváltani a lelket a testtel és büntetni mindkettőt a vétkekért.” (Talmud-Szanhedrig 91a–b.) Nyilvánvaló, hogy a „király” szó használata itt pusztán irodalmi eszköz.

B Állat-példabeszédek

Az állatvilágból vett példázatok, különösen a rókákról szóló fabulák nagyon népszerűek voltak. Rabbi Akiva a következő példázattal magyarázta el Pappus ben Judának, miért folytatta élete kockáztatása árán is a Tóra tanítását. A róka hívta a halat, hogy hagyja ott a tavat, és így meneküljön meg a halászok hálójától. A hal azt felelte neki, hogy mivel az ő természetes eleme a víz, ott lehet, hogy meghal, de lehet, hogy életben marad, míg a vízből kimenve a biztos halál várna rá. (Talmud- Berachot 61b). Rabbi Josua ben Hanaja lebeszélte a zsidókat a rómaiak elleni lázadásról azzal, hogy elmondta nekik a példabeszédet a daruról, aki kihúzta a tövist az oroszlán nyelvéből. Amikor kérte a jutalmát, az oroszlán azt mondta neki, hogy éppen elég jutalom az, hogy nem csukta össze a száját, miután kikerült a tövis a nyelvéből. (Genesis Rabba 64,10). Azt az elvet, hogy a későbbi nagyobb bajok elferdítik a korábbi kisebbeket, az a példabeszéd mondja el, amelyben az ember aki megmenekült a farkastól, elmondta a barátainak a megmenekülést. Később, amikor egy oroszántól menekült meg, ezt a történetet mesélte folyton.

Amikor egy mérges kígyótól menekült meg, akkor mindig ezt az esetet mondta el (Talmud-Berachot 13a.). Sok fabula ered más ókori népektől, és sok mutat párhuzamot más népek fabuláival.

C Természeti példabeszédek

A természet minden jelensége lehet a példabeszédek aránya. A rabbik rámutatnak arra, hogy alig van gyümölcs, amelyet ne tekintenének Izrael jelképének (Exodus Rabba 36,1.). A Midrásban a leggyakrabban idézett példabeszédek a szőlőről, a pálmáról (vö. Numericus Rabba 3,1), a cédrusról és a többiről szólóak. Ebben a csoportban az egyik legszebb ez az áldás, amelyet Palesztinai Rabbi és Izsák mondott vendéglátójára, Rabbi Nahmanra Babilonban, amikor elbúcsúzott tőle. Amikor Námán az áldást kérte, Rabbi Izsák azt állította, hogy nehéz kitalálni jó témát az áldásra, mivel Námán részesül e világ összes áldásában: jólét, egészség, megbecsülés és gyermekek, és így folytatta: „Hadd mondjak egy példabeszédet! Egy ember utazott a vadonban. Éhes volt, szomjas is és fáradt, s meglátott egy fát, tele édes gyümölccsel, alatta árnyék, és mellette egy patak folydogált. Evett a gyümölcsből, ivott a vízből, és megpihent az árnyékban. Amikor folytatni akarta az útját, így szólt a fához: ó fa, hogyan áldjalak téged? Hogy legyen a te gyümölcsöd édes? De hiszen már az. Hogy árnyad kellemes? Ez is megvan már. Vagy hogy legyen elég a vized? Az is megvan már. Adja az Úr, hogy csemetéid épp olyanok legyenek, mint te!” És folytatta a magyarázatot. „Legyenek a te gyermekeid olyanok, mint jómagad.” (Talmud-Taanit 5b–6a).

Sok példabeszéd a mindennapi életből veszi a példát, és ezek a kultúra gazdag forrásai. Rabbi Lévi példabeszéddel magyarázza meg a verset: „Jobb a halál napja, mint a születés napja.” (Préd 7,1) Ez két hajóról szól, amelyek a Földközi-tengeren vitorláznak. Az egyik elhagyta a kikötőt, a másik éppen közeledik felé. Mindenki boldog volt az induló hajó láttán, míg a beérkező hajó csendesen ért partot. Volt ott egy okos ember, aki így szólt: „Itt minden a feje tetejére állt. Nincs értelme ujjongani a hajó indulásán, mert nem tudni, milyen körülményekkel fog találkozni, milyen tengereket fog bejárni, milyen lesz a széljárás, viszont mindenkinek örvendeznie kéne azon a hajón, amelyik már sikeresen befejezte az útját.” (Exodus Rabba 48,1). Egy alapvetően e világi példázattal magyarázza a Szukkót hét napján felajánlandó 70 bika naponkénti számának változásait, miszerint az első napon 13, majd egyesével csökken. „Ez azért van, hogy megtanítsam nektek a világ dolgait. Egy embert megvendégel a barátja. Az első napon szárnyast ad neki, a másodikon húst, a harmadikon halat, a negyedikén zöldséget. Így naponta egyre kevésbé fényűző ételeket tálal ki elébe, míg a végén szegényesen étkeznek.” (Numericus Rabba 21,25). Egy meglehetősen merész példa erre a fajta példabeszédre az, amelyet Rabbi Huna értelmez Rabbi Johanan nevében, a 2Móz 32,11: „A te néped, akiket te hoztál ki egyiptomból.”. Ez Mózes visszavágása Istennek arra, hogy ő a felelős Izrael gyermekeinek bálványimádó magatartásáért. A példázat szerint „egy bölcs ember illatszerboltot nyitott a fiának a paráznák utcájában. A hely jó volt, a bolt jól ment, és az ifjú ember is ereje teljében lévén, szintén eljátszotta a szerepet. Rossz útra tért, és az apja egy parázna nővel rajtakapta. Az apa kiabálni kezdett a fiával: „Megöllek!”. De egy barátja, aki vele volt, azt mondta neki: „Te tetted tönkre, és most te kiabálsz vele? Te voltál az, aki nem találtál neki más mesterséget, csak az illatszerboltosít. Neked nem volt jó más hely, csak a szajhák utcája.” Ezt mondta Mózes: „Mindeneknek Ura, Te vetted semmibe az egész világot, és tetted szolgává gyermekeidet Egyiptomban, ahol bárányokat imádnak, és így gyermekeid ezt tanulták el, és készítettek maguknak aranyborjút.” (Exodus Rabba 43,7).

Válogatott bibliográfia

LEVY: *Neuhebraisches und chald. Wörterbuch*. 1876 III. 281.

BACHER: *Die exegetische Terminologie der Juedischen Traditionsliteratur*. 1899.

The Jewish Encyclopedia. 1906. IX. 512—4.

EISSFELDT: *Der Maschal im Alten Testament*. 1913.

GESENIUS: *Handwörterbuch über das Alte Testament*. 1915. 470.

Jüdisches Lexikon. 1929. III. 1411—5.

Encyclopaedia Judaica. 1972. XIII. 72—77.

Produced with Scantopdf

JÉZUS PARABOLÁI MÁRK EVANGÉLISTA SZEMSZÖGÉBŐL

1

Márk evangéliumában nem történeteket mesél el, hanem történelmet ír, mégpedig Isten őskinyilatkoztatásának történetét a Názáreti Jézusban, amely a keresztelés és az üres sír között ment végbe. Isten egyik küldöttének az életrajza ez leírva a kinyilatkoztatás elbeszélésben, ¹ magának az életrajznak azonban történeti struktúrája van. ² Az evangélista érdeklődése a történetnek szól, kevésbé érdekli Jézus tanításának összefüggő ábrázolása, vagy Jézus tanítása összefüggéseinek bemutatása.

2 1

Ezt a történetet lehetetlen az idő és a tér koordinátáinak felvázolása nélkül megírni. ³ Kiolvasható Márk evangéliumából, hogy az evangélista minden olyan lehetőséget kihasznál, amely anyagának hely és idő meghatározásainak kínál kronológikus topografikus keretet.

2 2

Abból indulok ki, hogy a legtöbb helynév és sok topográfiai megjelölés olyan hagyományokhoz tartozik, amelyek Márk előttiek. Az első tíz fejezetben a helymegjelölések nem szorosan következnek egymás után. Eközben az a benyomása támad az olvasónak, hogy Jézus működésének területe Kafarnaum kiindulási helyétől egyre nagyobb területet ölelt fel, míg végül összeszűkült Jeruzsálemre. Az evangélista szerint

¹ BERGER, K.: *Fromgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg 1984. p. 356 vö. még DORMEYER, D.: *Evangelium als literarische Gattung*. in ANRW 25,2 Berlin 1984. p. 1543—1634 különösen p. 1581.

² CANCEK, H.: *Die Gattung Evangelium In Markus-philologie*. Hg v.H. Cancik Tübingen 1984 = WUNT 33. 94, 110.

³ Vö. CANCEK, H.: *Die Gattung Evangelium*. i. m., p. 93.

(1,14-4,34) Jézus először Kafarnaumból kiindulva (1,21) csak Galileában fejei ki munkásságát. A 4,35-7,23-ban Gergazával (5,1 Graza kevésbé valószínű) a Dekapolis területe következik. A 7,24-9,50-ben Márk Jézus nyilvános fellépésének körét kiterjeszti Tiruszra és Szidonra tehát Föníciára (7,24.31) ⁴ Betszaidára (8,13.22) és Cezárea Filippi falvaira (8,27). A fent nevezett helyek egy legfeljebb 50 km sugarú körön belül vannak Kafarnaumtól. Jézus útjának azok az állomásai, amelyeket Márk az első kilenc fejezetben foglalt össze, legtöbbször egy napi utazást jelentenek és legfeljebb három napi útra vannak egymástól. Kafarnaumból ⁵ Jézus útja Júdeán Pereán (10,1) Jerikón (10,46), Betfagén és Betánián keresztül (11,1) végül is Jeruzsálembe (11,1) vezet. A 11–13 fejezetben Jézus felváltva munkálkodik Betániában és Jeruzsálemben (11,1.11f. 14.19.27; 14,1). A 14. fejezettől kezdve a 14,1–11-ben olvasható átvezetés után már csak Jeruzsálem a cselekmény színhelye. Ott azután egymás után cserélődnek a helyszínek egészen az üres sziklasírig. A területek helységek stb. neveihez igen jelentős számban különböző helyhatározók kapcsolódnak.

2 3

Márk egy tervet követ: Jézus Galileában kezdi működését (1,14), Kafarnaumban száll meg (1,21), onnan kiindulva növeli tevékenységének sugarát és egy végső, Galileán keresztül tett vándorlás után (9,30) Kafarnaumba tér vissza (9,33) ezzel működése bezárul Galileában és környékén. A 10. fejezet topográfiaiilag Kafarnaumot Jeruzsálemmel köti össze. Bartimeus meggyógyítása Jerikóban (10,46–52) Jézus gyógyító tevékenységére tesz pontot. A 11–13. fejezetek Jézus működési körét Betániára és Jeruzsálemre korlátozza a 14–16. fejezettel Jeruzsálemre míg aztán a tanítványoknak szóló üzenettel a 16,7-ben újra kitágul a horizont: Galileában, ahol a földi Jézus megkezdte működését, fog a Feltámadott először megjelenni és így módon fogja identitását bizonyítani — a Názáreti Jézus a Krisztus Isten Fia. ⁶

2 4

Az evangélista által adott helyrajz a palesztinai topográfia ismeretét feltételezi, itt kell keresnünk ismerete forrásait is. ⁷

⁴ Így CANCIK, H.: *Die Gattung Evangelium* i. m. p. 93. 101; tehát nem „Tirusz város, vidéke” ahogy HENGEL, M.: *Entstehungszeit und Situation des Markusevangelium*. in: *Markus Philologie*. p. 1–45., ott is különösen a 45. oldalra gondolok. A 7,24.31 szövegahagyományát bölcs dolog összevetni. Mindkét esetben a AKN 033,036,041,042,043, f1.13 pler itq, syph, sams-ben is „Tirusz és Szidon” olvasható.

⁵ Ekeithen in 10.1 visszaútal a 9,33-ra.

⁶ Vö. KERTELGE, K.: *Die Epiphanie Jesu in Evangelium* (Markus). In: *Das Markusevangelium*. Kiadó Pesch, R. Darmstadt 1979 = WdF 411. p. 259–279, ott is leginkább a 277. oldal.

⁷ Hasonlóan vélekedik SCHMITHALS, W.: *Das Evangelium nach Markus* 1–9,1 fejezet Gütersloh 1979 = ÖTBK 2/1 p. 49. A helyrajzhoz vö. AHARONI, Y.: *Das land der Bibel Eine historische Geographie*. Neukirchen-Vluyn 1984 p. 43–63, a 45. oldalon lévő térkép; BÖSEN, W.: *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*. Freiburg 1985 (különösen a 13–575. oldalak); *Survey of Israel: „Palestina of the Second Temple”* 1:350.000 Jeruzsálem 1965 (hebr.).

3 1

A helymegjelölések elrendezése azt mutatja, hogy Márk egy tervet egyfajta „fokozatos sűrítést” tervét követi. Ezt az időmeghatározásoknál lényegesen nehezebb megvalósítani, mert a hagyományozott anyag kevés olyan adatot tartalmaz, mely a kronológia számára használható lenne. Ezért használja az evangélista mindenütt, ahol ilyen jellegű adatok hiányoznak — pl. hogy a napok változását, a napok múlását jelezze — az *euthyus/eutheos*, ill. a *palin* adverbiumokat és ilyenképpen az előre és a visszautaló temporális kapcsolódások sűrű hálóját szövi meg. Kapcsolatokat a 11–13 fejezetekben periodikus nap-szakváltás cseréli fel (11,11f. 19.f.). Ezzel az idő múlásának szinte drámai sűrűsödése kezdődik ami még csak folytatódik a 14–16. fejezetekben,⁸ ahol a napok váltásához járul a napszakváltás is egészen az órák számolásáig a 15,25.33f.-ben. A 16. fejezetben Márk ismét visszatér a napos ciklusokhoz. Ebben akárcsak a helymegjelölések elrendezésénél — az evangélista tudatos eljárását láthatjuk. Ez vonatkozik az evangélium végére is a 16,8-ban, aminek megfelel a nyitott kezdet Jézus Keresztelő János általi, a Jordánban végbement megkereszteléséről szóló beszámoló.

3 2

Az evangélium idő- és térstruktúrájában tehát egy megtervezett és előre végiggondolt felépítés érvényesül.⁹ Ez a forma az evangélista által felvett különféle anyagokkal tartja össze és rendezi egymáshoz, ugyanakkor a történet elbeszélés jellegét is kidomborítja, amely egyre inkább a jeruzsálemi passióra mutat. Emellett Márk minden lehetőséget kihasznál, amit számára anyaga a kronológikus-topográfiai keret megrajzolásához nyújt. Márk csak akkor egészíti ki és akkor bővíti, amikor ez számára kompozíciós okokból elengedhetetlennek tűnik.

4 1

Tézisem szerint ebbe a struktúrába épülnek be, nem kevésbé tervszerűen — a parabolák,¹⁰ amelyről vagy amelyek kontextusáról Márk mint *paraboléről* beszél

⁸ Hasonlóan CANCIK, H.: *Die Gattung Evangelium*. i. m. p. 101. — A 14,1-gyel újabb nap kezdődik. Azonban kevésbé valószínű, hogy ez ugyanaz, mint a 11.20-ban elkezdődött. Tehát a 11–16 fejezetben nem egy hét alatt történt eseményeket találunk (így vélekedik CONZELMANN, H.—LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* 11., többszörös átdolgozott kiadás, Tübingen 1995 = UTB.W 52. P. 315), hanem csak három nap (a Templom meglátogatása; a Templom megtisztítása; tanítás a Templomban a Templom ellen), újabb négy nap (vö. a 14.49-et is, mely a márkítól eltérő kronológia Mátéban és Lukácsban.).

⁹ Vö. ZUNTZ, G.: *Wann wurde des Evangelium Marci geschrieben*. in *Markus-Philologie*. p. 47–71, ott is a 70. oldal; *Ein Heide las Das Markusevangelium*. in *Markus-Philologie*. p. 205–222, ott is 214. és 221. old.; CANCIK, H.: *Das Gattung Evangelium*. i. m. p. 99.

¹⁰ Általában én a „parabolát” a görög „parabolé” fordításaként használom. Formatörténetileg azonban a márki parabolák különböző műfajokhoz tartoznak: Példázat (3,24–26; BERGER, K.: *Formgeschichte*. p. 28sköv), tipikus hasonlat (3,27;4,19.26–29.30.32; 13,28sköv.34; pp. 48, 50),

(3,23–27; 4,1–34; 7,14–23; 12,1–12; 13,28–37). Az evangélium egészét átszövik. Csak ebben a formában Máté, ill. Lukács evangéliuma e formától függő kontextusában és részben Tamás evangéliumában maradtak fenn írásban, lettek hozzáférhetővé számunkra.

4 2

Márk a különböző rendelkezésre álló anyagokat egy teológiai – és ez általa mindig egyúttal azt is jelenti, hogy krisztológiai, tehát Jézus Krisztus útjára és személyére vonatkozó egészre rendezi össze. Amint azt 4,22 mutatja, számára az elrejtettség és a kinyilatkoztatás közötti feszültség a fontos. Ez a feszültség áthatja az egész evangéliumot és a lezárásában (16,8) sem oldódik fel.¹¹ A nép és a tanítványok, a nyilvánosság és a rejtőzködés¹² a meg nem értés elrejtettség és a kinyilatkoztatás azok a fogalmak, amelyeknek az egymáshoz való viszonyáról van szó¹³ – és nem csak a kutatástörténet olyan központi fogalmairól, mint a messiási titok, a hallgatásra való intések, a példázat-teória, a tanítványok értetlensége és ezek egymáshoz való viszonya. A kinyilatkoztatás és elrejtés feszültsége mérhető ott is, ahol a Márk-evangélium Jézus parabolákat mond. Mi célt szolgálnak a parabolák amelyeket Márk felvett művébe és így nevezett meg és tett 4,1-34-ben olvasható. Itt található az un. példázat-teóriának, vagy helyesebben – Adolf Jülicherrel¹⁴ szólva – a példázat céljáról szóló teóriának az eredete.

5

Márk 4,1–34 egyetlen nagy, tematikailag összefüggő beszédként megszerkesztett szakasznak látszik. Az idevágó irodalomban nincs egység a tekintetben, hogy milyen

érthetetlen hasonlat 3,27; 4,21; p. 46). Mondat (4,22; 7,15sköv; p. 50sköv.), hasonlat-elbeszélés 12,1–12; p. 51) hasonlat-vita (13,33–37; p. 57).

¹¹ Ez áll az *aléthos houtos ho antorpos hyios theou en* százados meghívására is a 15,39-ben. Azonban itt más hiányzik, mint a 3,11-ben *ho hyios tou theou* és az 5,7-ben *hyie tou theou tou hypsistou*; vö.: a 1,11; 9,7; 14,61 is) Az „Isten fia” kifejezéssel gondolt. A százados ezzel a kijelentésével még a maga pogány vallási horizontján marad, ebből még az elvárt formula nem következik (vö.: DORMEYER, D.: *Das Gattung Evangelium*. i. m. p. 1614; TAYLOR, V.: *The Gospel according to St. Mark*. 2. kiadás, London 1966, p. 597; VIELHAUER, PH.: *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*. Továbbá: *Aufsätze zum Neuen Testament*. p. 199–214; ott is leginkább a 209. old.; KINGSBURY, J. D.: *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia 1983, p. 173sköv.). Az 1,1-ben a *hyiou theou* másodlagos (vö. COLLINS, A. Y.: *Estabilishing the Text: Mark 1,1*. In: *Texts and Contexts. Essay in Honour of Lars Hartman*. Kiadó Fornberg, T. Dellholm, D. Oslo 1995, p. 111–127).

¹² A tanítványok értetlensége a pogányok tipikus motívuma vö.: zsidó-hellenista élet: BERGER, K.: *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. In: ANRW 25,2. Berlin 1984, p. 1263sköv.

¹³ Vö.: SMITH, J. Z.: *Good News is no News. Aretology and Gospel*. Ugyanarról *Map is not Territory*. Leiden 1978 = SJLA 23., p. 204; A „gospel” elbeszélése a jelenlévő jónak, amely amikor megjelenik az emberben és szétzúzza az értetlenséget.

¹⁴ JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisreden Jesu* 2., újabb átdolgozott kiadása Tübingen 1910. *Teil I. Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen*. p. 1⁴⁷

címet adjunk ennek a szakasznak. Sok kommentátor — Julius Wellhausen, Johannes Weiß, Gustav Wohlenberg, Erich Klostermann, Vincent Taylor, Ernst Haenchen, Ludger Schenke és mások a maguk feliratában valamilyen formában ahhoz a műfajhoz mennek vissza, amely a fejezetet uralja és amelyet általában példabeszédeknek jelölünk. Nyitott marad az a kérdés, mit is kell példabeszéden értenünk. Ernst Lohmeyer „tavi beszéd”-nek nevezi, tehát a helyet tartja meghatározónak. Rudolf Pesch — „Isten uralmának misztériuma” — és Dieter Lührmann — „Isten országának közelsége Jézus igéjében” — tartalmilag súlypontosznak. A feliratok közül egyik sem mutat rá azokra a nehézségekre, amelyeket ez a szakasz magában hordoz. Csak Walter Grundmann utal erre, mivel ő az evangéliumnak ezt a részét „népi prédikációnak és a tanítványoknak szóló útmutatásnak” nevezi.¹⁵ Számára a hallgatóság különbözősége és Jézus beszédének ennek megfelelően eltérő megformálása jelentőséggel bír. Mások, Eduard Schweizer, Walter Schmithals vagy Joachim Gnilka, eltekintenek egy összefüggő címtől.

6 1

Walter Grundmann tehát már a feliratban érzékelteti, hogy Márk 4,1–34 nem annyira egység, mint ahogy azt majdnem minden szerző sejteti. Ezért a szakasz kompozíciójának áttekintése elengedhetetlen: Jézus a (galileai) tenger mellett tanítani kezd. Nagyon nagy tömeg szorongatja, úgyhogy egy már rég előkészített hajón (3,9) kell kitérnie a tömeg elől, amiből az egész sokaságot „*en aparabolais*”- tanítja (1sköv. versek). Egy példa következik ezután, a magvető példázatának alakjában (3–8 versek), mely a hallásra hívó felszólítással kezdődik és fejeződik be (3a. 9. versek).¹⁶ Ezzel a felszólítással a 23sköv. és a 7,14.16. versekben találkozunk,¹⁷ tehát csak parabolákkal, ill parabola-magyarázatokkal kapcsolatban. Amikor „a körülötte lévők a tizenkettővel együtt” Jézussal egyedül vannak (*kata monas*), Jézust (*tas parabolas*-ról „példabeszédek ről” kérdezik (10. vers, vö.: 7,17, ld. még Jn 6,60). Mire gondol itt Márk? Vajon úgy fogja fel mint Máté (13,10): miért beszél Jézus példabeszédekben? Vagy a tanítványok kérdése ugyanúgy, mint Lukács értelmében (Lk 8,9) csak a magvető példázatának magyarázatára vonatkozik?

6 2

Jézus válasza ad eligazítást ebben a kérdésben. Márk szerint e válasz három részből áll. Először Jézus kísérli megmagyarázni a tanítványoknak miért beszél a sokasághoz példabeszédekben. „Titeket beavatlak az Isten országa titkaiba (*Mysterion*) de a kívül-

¹⁵ GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Markus*. 3. kiadás Berlin 1965 = ThHK 2. p. 87.

¹⁶ 3a. vers hangsúlyozottan egyetserre kétféleképpen lehet érteni (másként GNILKA, J.: *Das Evangelium Die „Parabeln” Jesu aus der Sicht des Markus nach Markus*. 1. Teilband. Mk 1–8,26. Neukirchen—Vluyn 1978 = EKK II/1. p. 156).

¹⁷ Láttuk a 7,16-tól (= 4,9 szövegkritikailag vitatott) A szöveg azonban sohasem teljesen felszólító; azonban jelzik a beszédet, amennyiben az szükséges az értelem megállapításához.

állóknak (*tois echo*) mindent példabeszédekben mondok el hogy (*hina*) nézzenek, de ne lássanak, halljanak de ne értsenek, nehogy (*mépote*) megtérjenek s bocsánatot nyerjenek.” (11sköv. versek). Márk 12. versben Izajás 6–9sköv.-re megy vissza, amelyet nagyon szabadon idéz. A 4,12-t valószínűleg nem egy ószövetségi jövődőlés beteljesedéseként kell értelmeznünk, mint Máté evangéliumában (Mt 13,14k), az evangélista szándéka szerint inkább egy adott konkrét tény-tartalmat akar ószövetségi igékkel megalapozva közölni.¹⁸ Jézus válaszában második része, mely kérdésként van megfogalmazva, a tanítványok példabeszéd-megértésére kérdez rá: „Nem értitek ezt a példabeszédet?” „Hogyan értitek meg akkor majd a többi példabeszédet?” (13.v.) A harmadik rész a magvető példázatának allegorizáló magyarázata (14–20. versek). A magyarázat egyfajta hermeneutikai kulcsként szolgál a többi példabeszéd elemzéséhez.¹⁹

6 3

Márk a maga előadásában a példázatban való beszéd céljáról is szól (11sköv. versek) valamint a tanítványok példázat-megértéséről általában (13b versek) és különösen, tekintetbe véve az előadott példázatot (13a. 14–20 versek). A *tas parabolás* jelentésére nézve (10.v.) három megoldás kívánczik: Márk a *tás parabolás*-t Jézus beszédmódjára vonatkoztatta.²⁰ Ez az egyik lehetőség. Ez esetben 11sköv. versek adják meg a helyes választ a tanítványok kérdésére. A másik lehetőség: Márk a *tas parabolás*-t a 7,17-nek megfelelően a példabeszédek értelmezésére (2.v.) vonatkoztatta.²¹ A 3–8 versekben ezekre csak egy példázatot hoz fel, úgyhogy csak egy értelmezés következhet. Ebben az esetben a 13. versben a *tén parabolén* a 10. versben lévő *tas parabolás* szükséges behatárolása lenne. Mindkét megoldás azt valószínűsíti, hogy az evangélista művének ezen szakaszát nem igazán szerkesztette meg. Harmadik lehetőségként azonban az is elképzelhető, hogy Márk a tanítványok kérdését úgy értette, mint ami mindkét említett ezirányba mutat²² és ezért differenciálatlanul kell megválaszolni. Máté is hasonlóképpen láthatta ezt mivel nála a 13. fejezet 10. versében a tanítványok először azt kérdezik, Jézus miért beszél példabeszédekben, majd jöllehet a 36. versben csak arra kérdeznek rá, miként értsék a szántóföld és a konkoly példázatát, míg a magvető példázatának értelmezését a 19–23 versekben kérdezetlenül is megkapják.

¹⁸ Vö. SUHL, A.: *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*. Gütersloh 1960. pp. 145–152.

¹⁹ CONZELMANN, H.—LINDEMANN, A.: *Arbetisbuch*. i. m. p. 119.

²⁰ Így többek között LOHMEYER, E.: *Das Evangelium des Markus*. 17. kiadás. Göttingen 1967 = KEK 1/2z. St.; TAYLOR, V.: *Gospel*. i. m.; HAENCHEN, E.: *Der Weg Jesu*. 2. kiadás. Berlin 1968, i. m.

²¹ WOHLNBERG, G.: *Das Evangelium des Markus*. Leipzig 1910, i. m.

²² Így pl. JÜLICHER, A.: i. m. Teil 11., p. 121; MARXEN, W.: *Redaktionelle Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus*. In: *Der Exeget als Theologie*. Gütersloh 1968, p. 13–28, ott is különösen a 18. oldal. G. MINETTE DE TILLESSE: *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*. Paris 1968. = LeDiv 47., p. 178. ...

6 4

Mivel Márk feltehetően tervszerűen állította össze az evangéliumát ez az utolsó megoldás valószínűbb. Néhány dolog mégis a második megoldás mellett szól, mindezekelőtt a Gustav Wohlenberg által javasolt magyarázat, amelyet azonban véleményem szerint másképp kellene indokolni, ha összehasonlítjuk Mk 3,1 6; 9,10–13; 10,35–45; 11,27–33; 12,13–17-et és a 18–22-t egymással, akkor feltűnő, hogy mindezekben a beszélgetésekben Jézustól a kérdező, legalábbis részben, olyan választ kap, mely után nem is érdeklődött. Ez a válasz akkor amikor a kérdező a kérdést feltette nem is volt a lehetőségként elgondolva, vagy pedig elfojtva élt benne. Vajon ez a helyzet 4,10–20 esetében is? Akkor Gustav Wohlenberg magyarázata ugyan annyiban igaz lenne, hogy a tanítványok a példázatok jelentése után érdeklődtek. Csakhogy Jézus válasza az első részben másképp hangzott el, mint ahogyan a kérdezők azt elvárták. Mert nem az iránt érdeklődtek, hogy miért beszél a néphez példázatokban. A kérdés, amelyet Márk evangéliumának Jézusa szerint rosszul fogalmaztak meg, és a Jézus válasza közötti diszkrepancia ebben az esetben az evangélista felkiáltó jele lenne az olvasó számára. Jelentésében összehasonlító 4,3.9-ben lévő figyelmeztető szavakkal, vagy tanítványoknak a tömegből való elkülönítésével a következő versekben 4,10; 7,17; 9,11.28; 10,10; 13,3. Ennek a szakasznak az egész evangélium szerkezetére gyakorolt hatására utal a három motívum összekapcsolása, jelesül a tanítványoknak a rosszul feltett kérdésekben visszhangzó értetlensége, a tanítványok elkülönítése a tömegtől és a példázatok céljáról szóló elmélet függetlenül attól, hogyan lehet ezt közelebből meghatározni és hogy mi a funkciója.

6 5

Formatörténetileg nézve Márk a 4,3–20-ban (és a 7,14–23; 8,14–21-ben) a „kijelentő és a kijelentést befogadó közötti dialógus” mentén tájékozódhatott, mint ahogy ezt Zak 4–6; Dán 12,7–12-ben találjuk, és ahogyan azt az Újszövetség más helyein is láthatjuk.²³

6 6

Most térjünk vissza a 4,1–34 felépítésére. A magvető példázatának értelmezése után mondások hangoznak el a lámpatartóra helyezett lámpásról és a nyilvánosságra jutottakról (21sköv.), újra csak összekötve a meghallásra való felszólítással (23.v.). Egy újbóli figyelmeztetés után, amelyet két jézusi mondás követ (24f) a magától növekvő vetés (26–29vv) és a mustármag példázata (30–32) következik.²⁴ Majd a szakasz egy két részre bontható záró megjegyzéssel végződik. Ennek első része Jézusnak a nép előtt adott példázat tanítására vonatkoznak. „Sok hasonló példabeszédben hirdette nekik az isteni tanítást, hogy (*kathós*) megértsek, példabeszéd nélkül nem tanított.”

²³ Körülbelül Jn 10,1–18; Jel 17,3–18; vö. BERGER, K.: *Formgeschichte*. i. m. p. 60sköv., 252sköv.

²⁴ 4,3–9 mellett csak ezt a két parabolát vesszük (közvetve a 4,11), kifejezetten az Istenuralma a törvény vonatkozásában.

(33.34a v.) A második rész újólga a tanítványok példázat-megértésére utal: „mikor tanítványai val magukra (*kat'idian*) maradtak, mindent megmagyarázott nekik” (34b v.)

6 7

A probléma, amely abban a megfogalmazásban is kifejezésre jut, amivel Walter Grundmann ezt a szakaszt elnevezte, tehát, hogy Jézus hallgatói köre nem csak a 10. versben cserélődik, hanem a 33,34a versek tanúsága szerint valahol a 20. vers után is. A probléma megoldódik, ha 4,10–20 verseket, vagy még inkább a 4,10–25-öt ²⁵ a sokaság előtt mondott példázatba ékelt szcenikai egységként értelmezzük, a sokaságot csak a 36. versben bocsájtják el. Hogy a közbe ékelés a 25. versig tart, arra Lukács lehet a koronatanú, a jelek szerint észlelte, hogy Mk 4,26–32 egy másik jelenetet feltételez, mint Mk 4,10–25. Lukács ugyanis Lk 8,18 // Mk 4,25-ben megszakítja az elbeszélést, és így a Lk 8,(4).5–18 // Mk 4,(1f) 3–23.25 egy kétrészes jelenetsorra lesz amelynek felépítése a Lukácsnál hiányzó szakasszal (Mk 7,14–23) analóg. A Márknál hozott a sokaság előtt elmondott példabeszéd 4,3–9.26–32 – a 33.34a versekben Jézus előadás módjára rávilágító példaként áll előttünk (imperfektum). A 34b. vers kijelentése viszont arról szól, hogy Jézus a tanítványainak ezeket a példázatokat megszokta magyarázni (imperfectum). A 10–25. versekben leadott parentezis az ilyesfajta magyarázat szükségességét példázza. Az evangéliumi kompozíció tehát ugyanolyan áttekinthető, mint amilyen szándékos a *parabolé*-nak és a *parabolai* differenciált használat.

6 8

Hogyan lehet azonban a 12. verset a 33. verssel összehasonlítani? Mit jelent az, hogy Jézus példázatokban hirdette nekik az ígét úgy, amint megérthették (33.v.)? Meglátásom szerint a 12. vers ad választ erre a kérdésre. Ott le van írva, miként hallgat a sokaság megértés nélkül. ²⁶ A válasz ebben a pillanatban nyitva maradhat. Az egyes részek (Mk 4,1k. 3–9. 10–12. 13a. 13b. 14–20. 21–25. 26–32. 33–34a. 34b) strukturális rendszere 4,1–34-en belül enélkül is világosan kirajzolódik.

7 1

Milyen célt szolgálnak Márknál a példabeszédek? A kérdést nemigen lehet megválaszolni anélkül, hogy előbb nem tisztáznánk néhány nyelvi problémát, szintaktikai és szemantikai jellegüket egyaránt. A szintaktikai problémával kezdem.

²⁵ GRUNDMANN, W.: *Markus*. i. m., p. 101; G. MINETTE DE TILLESSE: *Secret*. i. m., p. 174; LÜDERITZ, G.: *Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium*. In: *Markus-Philologie*. i. m., p. 165–203; ott is főleg a 195. oldal; CONZELMANN, H.–LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch*. i. m., p. 120.

²⁶ Már így JÜLICHER, A.: i. m. Teil 1., p. 120.

7 2

Vitatottak a *hina* és a *mépote* kötőszavak. Célhatározói jelentésük nem egyértelmű Márk 4,12-ben. Úgy vélem, egy bizonyos Jézuskép rejlik mögöttük.²⁷ Ez a kép nem engedi meg azt a feltevést, miszerint Jézus a sokaság megkeményedését azzal a szándékkal akarta volna, hogy a népnek meg ne bocsássanak a vétkei. Mégis ahogyan Quentin Quesnell²⁸ megjegyzi „Mark says, he did” (Márk mondta, hogy tette), bár ennél a sornál tisztázatlan marad, vajon történeti, vagy csak a Márk szerinti Jézus cselekedett így.

7 3

Hina: 12. versben praesens coniunctivussal áll, ahogyan az a szokásos is egy mellékmondatban. Szintaktikailag kifogástalanul megszerkesztett célhatározói mondat van előttünk. Grammatikailag lehetséges alternatíva lenne egy consecutív *hina*, amely a következményt leíró infinitivusként helyettesíteni, tehát úgyszólván a tényállás objektivizálását jelentené: „ez pedig sajnos így van”. Mivel azonban bizonyára szándékos következményről van szó,²⁹ a jelentéskülönbség csekély. Joachim Jeremias véleménye szerint a *hina* a *hina pléróthé* lerövidüléseként fogható fel, mivel Iz 6,9 sköv. szabad idézete következik, amely ugyan a masszoréta szövegtől és a Septuagintától is eltér, de messzemenően egyezik a Targummal.³⁰ Mégis: a Targummal való egyezéseket jórészt mással lehet magyarázni. Így az izajási szöveg második személyéről Márk harmadik személyére történő váltása márki kontextusából adódik. Ugyanígy az *autois blepontes* többesszámoknak Iz 6,9 Lxx-ban található megfelelője *akuontes* asszimiláció lehet, az *iashai* metaforikus jelentését az evangélista nyilván nem ismeri, tehát értelemszerűen kell behelyettesítenie. Végül: az istennév körülírása passzívummal, mindenekelőtt az *aphienai* esetében, Márk evangéliumában többször is előfordul (vö.: 2,5.9; 3,28). Az Izajás Targumtól való függőségét tehát semmi esetre sem lehet biztosra venni. Emellett a *hina* illetően történő használatára hiányoznak a további utalások.

7 4

A *mépote* szintaktikai funkciója is vitatott: a kötőszó itt valóban célhatározói mellékmondatot vezet be?³¹ Nem lehetne annak az aggodásnak a kifejezése amely 2Tim 2,25-ben szólal meg. A *mépote* aoristos coniunctivussal általában tagadó célhatározó mondatot vezet be. A következőképpen kell fordítani: „hogyan ne”. Mk 4,12-ben ugyanaz a jelentése lehet, mint az Iz 6,10 Lxx-nak és így a vers elején lévő célhatáro-

²⁷ JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*. 7. kiadás. Göttingen 1965, p. 14.

²⁸ QUESNELL, Q.: *The Mind of Mark*. Rom 1969, p. 78.

²⁹ BLASS, F.—DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Rehkopf, F. átdolgozásában 15. javított kiadás. Göttingen 1979 (idézi a Bl.Debr.-Rehk.). § 388,2.a. Márk azonban egyáltalán nem ismeri a következményes „hina”-t.

³⁰ JEREMIAS, J.: *Gleichnisse*. i. m., pp. 11–13. A vitához vö. Bl.-Debr.-Rehk. § 456/2.

³¹ Bl.-Debr.-Rehk. § 370,2.

zói *bina*-t támogatná: az evangélista Iz 6,9sköv.-t erősen rövidítve, de értelemszerűen két célhatározói mondattal adja vissza, amelyek közül a második az elsőnek alárendelte. Joachim Jeremias véleménye szerint a *mépote* az Izajás Targumban szereplő dilemmának felel meg, és „legyen hát, hogy (ha)”-val kell fordítani.³² Azonban sem a *mépote* ilyen jelentését semmi sem támasztja alá.

7 5

Szintaktikailag mindkét kötőszó esetében a célhatározói jelentés a legvalószínűbb. Más lehetőségeknek, amennyiben szintaktikailag képviselhetők, kisebb a valószínűségük. Ez mindenekelőtt Joachim Jeremias magyarázatára vonatkozik, aki a *bina* és a *mépote* szavaknak olyan jelentést tulajdonít, amelyet a görög nyelvben nem lehet kimutatni.

8 1

Ha két kötőszó jelentésének taglalásával érintettük is már valamennyire, igazán mélyen csak akkor hatolunk be ide, amikor a *mystérion* és a *parabolé*-t, jelentésanilag jelöljük ki Márk 4 kontextusában.

8 2

Az evangéliumokban a *mystérion* csak Márk 4,11-ben és a párhuzamos szinoptikus helyeken fordul elő. Máté és Lukács a *ta mystéria* gyakoribb plurálisát használja a *gnónai*-val együtt. Márknál a kifejezés egyszerűen „titkot” jelent. Lehetséges, hogy a *mystérion* a Dániel könyvéből vett apokaliptikus terminus technikusként került át Márk evangéliumába; így gondolja Lucien Cerfaux.³³ Viszont figyelembe kell venni, hogy az apokaliptikában inkább többszámot használják. Ennek a titoknak a tartalmáról semmilyen közlés sincs. Csak annyit tudunk meg, hogy a tanítványoknak adott — Isten kegyelméből, mintegy ajándékként.

8 3

Két utat látok e titok megközelítéséhez. Először a szűkebb kontextusból indulok ki a *mystérion... tés basileias tou theou*-ból. Márk 8,38-ban és a 9,1-ben az Isten uralmának az eljövételét az Emberfia eljövételével azonosítja. A „*hotan elthé* (ti. *ho hyios tou theou*) *en té doxé tou patros aotou*”-ban ugyanaz a tényállás jut kifejezésre, mint a „*tén besileian thou theou elélythryan en dynamē*”-ben.³⁴ Nyilvánvalóan olyan elképzelésekről van szó, amelyek az evangélista számára egymással helyettesíthetők, bár

³² JEREMIAS, J.: *Gleichnisse*. i. m., p. 13., vö. o. Anm. 26.

³³ CERFAUX, L.: *La connaissance des secrets du Royaume d'après Matt. XIII.11 et parallèles*. NTS 1955/56 pp. 238–249, leginkább 244.

³⁴ LÜHRMANN, D.: *Das Markusevangelium*. Tübingen 1987. = HNT 3. P. 153.

különböző hagyományokból származnak.³⁵ Ami az emberfiával kapcsolatos, azt Márk 8,29.31; 9,9.12.31; 10,33k és a 14,61f-be írja le. Ezt magyarázza a 14,67. Az evangéliumot olvasóknak szánták (13,14), a figyelmes olvasó számára ilyen megfelelésnek tűnnek fel „Isten országának eljövetele” — az Emberfiának eljövetele, valamint Ember fia, Krisztus, Isten fia maga Jézus kifejezések. Isten uralmának titka tehát az a Jézus aki itt a Galileai tengernél a sokasághoz és a tanítványokhoz példázatokban szól, ugyanaz, aki szenvedett, meghalt és feltámadott, s akinek eljövetele majd Isten országát fogja elhozni. Márk 9,1 a maga eszkatologikus jelentésében pontosan megfelel Mk 1,15-nek Mk 13,5—37-tel együtt olvasva mértéktartóan közeli várakozást fejt ki.³⁶

8 4

A második út a 4,22 *phaneros/phanerorun*-járól a 3,11sköv.-höz, vezet, ahol Jézus a tisztátalan lelkeknek megtiltja, hogy felfedjék — *phaneron poiein* — ő az Isten fia. Amit titokban kell tartani az az a titok amely a 4,11-ben a tanítványoknak adatik. Márk 4,21f azonban még többet mond, mert arról a kijelentésről is szól, amely miatt a titok egyáltalán titok. Ezzel Márk 9,9-ben létesít kapcsolatot, ahol a titoknak az idő síkján a feltámadás szab határt. Bár a lámpás eljövetele (21.V.) — Adolf Jülicher³⁷ szerint népies szólás, de az is lehetséges, hogy az evangélista e helyütt Jézusnak a világba való eljövetelére utal.³⁸ Valószínűsíthető tehát Márk 4,21f-tel a 112. verssel megszólított titok értelmezésére utal és nem a példabeszédek értelmezésére, amint ezt Rudolf Bultmann és Dieter Lührmann³⁹ gondolják. A titok azért jelent meg, hogy egy bizonyos időpontban lelepleződjék. A 4,21f következőképpen folytathatja a tanítványok 11. verssel elkezdődött oktatását az evangélista Jézusnak a tó partján mondott beszédébe szöve. Véltetően a 23—25 versek is ide tartoznak, mert a műfajukat tekintve inkább illenek a 21. versekhez, mint a 26,32-hoz. A Márk által nem egyértelműen jelzett jelenet ugyanúgy mint a tizedik versben itt sincs szó tulajdonképpen helyváltoztatásról — ezért a 26. verssel mehetne végebe.

8 5

Egyik út a titok feltárására az Ember fián (Mk 8,38;9,1), míg a másik az Isten fián keresztül (Mk 3,11f) a földi Jézushoz vezet. Ezzel az evangélista számára Isten

³⁵ HAENCHEN, E.: *Weg*. p. 300; GNILKA, J.: *Markus I.* p. 165 — egyetért, VIELHAUER, PH.: *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*. In: *Aufsätze zum Neuen Testament*. München 1965 = TB 31. p. 55—91; ott is különösen az 58. oldal.

³⁶ BORNKAMM, G.: *Die verzögerung der Parusie*. In: *Geschichte und Glaube. 1. Teil*. München 1968. = BEvTh 47. p. 46—55; ott is különösen a 46—49. oldal.

³⁷ JÜLICHER, A.: *Gleichnisse. Teil 2. Auslegung der Gleichnisreden der ersten drei Evangelien*. Tübingen 1910, p. 81.

³⁸ SCHNIEWIND, J.: *Das Evangelium nach Markus*. 7. Göttingen 1956. NTD 1., p. 85; LOHMEYER, E.: *Markus. i. m.*, p. 85; GRUNDMANN, W.: *Markus. i. m.*, p. 96. — egyetért.

³⁹ BULTMANN, R.—LÜHRMANN, D.: *Phaneroó*. In: ThWNT 9. vol. Stuttgart 1969, p. 4—6; ott is 4. old.; LÜHRMANN, D.: *Markusevangelium*. p. 89.

országának titka⁴⁰ azonos Jézus személyének a titkával és így azonos Jézus útjával. A titok tartalma tehát a második evangélium szerkezetéből adódik. A titok, amelyre a Mk 4,11 csak utal, az evangélium olvasójának magának kell tartalommal megtöltenie. A titok egyedülálló jelentése az evangélium egészének kontextusában születik meg, és nem az „Isten országa” attribútumaiból vezethető le, amely itt viszont útmutatóként szolgál. Máténál és Lukácsnál a *to mysteriuon*-nak a kánai *te mysteria*-ra való változtatása értetlenségüket mutatja abban a vonatkozásban, hogy Márk számára a *mysterion* még Jézus személyének a titka.⁴¹

8 6

Sokkal nehezebbek a *parabolé* szemantikai problémái. Márknál a szó jelentési köre nincs szinonim, vagy rokon kifejezésekkel behatárolva. Csak a *parrhésia* áll vele szemben, mint antinómia (8,32), ám a *parabolé* túlsúlya egyértelműen (3,23; 4,2.10.11.13b. c.30.33.34.; 7,17;12,1.12; 13,28) *parabolais pollais elalei autois* (ti. *panti tou ochló ton logon* 4,33-ban és *parrhésia ton logon elalei* (ti. *tois mathétai*) a 8,32-ben a legélesebb ellentétet írja le: itt Jézus egy gyakorlatilag bárkit befogadó hallgatói körhöz példabeszédekben szól, ott pedig elkülönülve 8,27: útközben nyíltan a tanítványai szűkebb köréhez intézi szavait. Már ez az ellentét is utal arra, hogy Márknál a *parabolé* olyan fogalom, ami nem nyilvánvaló, tehát a rejtettséggel kapcsolatos.

8 7

János evangélium szintén ismer hasonló ellentétet az *en paroimias* és a *parrhésia* között. A Jn 16,25 azonban azt mutatja, hogy ott nem a hallgatóság összetételében adott különbségről, hanem egyértelműen különböző időkről van szó: most a tanítványoknak Jézus *en paroimias* beszél (Jn 10,6; 16,25.29), majd pedig *parrhésia*-ban fog hozzájuk szólani (Jn 16,25. vö.: 29). A kontextusból nyilvánvaló, hogy János evangéliumában Jézus nyilvános igehirdetése 2–12. részekben „rejtélyes beszédnek” értendő, míg a 13–17-ben a tanítványok előtt „nyíltan” beszél.⁴² Ami Márknál minduntalan kis egységekben ismétlődik, hogy ti. a nyilvános igehirdetést a tanítványoknak adott útmutatás követi, addig János két egymás után következő nagyobb szakaszt különböztet meg. Márkra és Jánosra is jellemző a névelő hiánya. Hasonló a helyzet egy apokrif iratban a Kérygma Petri 4-ben (Alexandriai Kelemen: Stromateis VI 15.128)

⁴⁰ Így, de egy másik módon WREDE, W.: *Das Messiasgeheimnis in der Evangelien*. 3. kiadás. Göttingen 1963, p. 58sköv.; PERCY, E.: *Die Botschaft Jesu*. 3. kiadás. Göttingen 1953, p. 284.; GROB, R.: *Einführung in das Markusevangelium*. Zürich 1965, p. 52. 60sköv.; többek között ez ellen PESCH, R.: *Das Evangelium nach Markus*. I. Teil. Freiburg 1976 = HThK II/1/p. 250 mit Anm. 21.

⁴¹ ANDERS, H.—EBELING, J.: *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*. Berlin 1939 = BZNW 19. p. 185.

⁴² BERGER, K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1994, p. 592sköv.

a Kr.u. 100–120 között keletkezett.⁴³ Ebben az iratban a „proféták könyveiről” ez a kitétel áll: *ha men dia parabolón, ha de di' ainigmatón, ha de authentikós kai autolexei ton Chiroston Iesoun onomazontón* - „amelyek részben példabeszédekben, részben rejtélyekben, részben megbízható módon és helyes szavakkal Krisztus Jézust nevezik meg.” A *parabolé* és az *ainigma* főneveknél itt is hiányoznak a névelők (vö.: Sir 39,2f; 47,14). A Kerygma Petri-hez hasonlóan Hermász Pásztor a egyetlen olyan korai keresztény irat amelyben a *parabolé* gyakrabban használatos, ez ott mindenekelőtt a részletekben minden értelmezést az ige jelöl „rejtélyes kép” jelentésben fordul elő.⁴⁴

8 8

A *parabolé/parabolai* gyakori előfordulásra való tekintettel Mk 4,1–34-ben természetesen felmerül a kérdés, vajon a *parabolé*, amely ebben a szakaszban különböző kisebb kontextusokban ágyazódik be többféle jelentéssel bír-e, azaz poliszemiával van-e dolgunk.⁴⁵ A *parabolé* a szinoptikus evangéliumokban mindenütt példabeszédet vagy általánosabban „képes beszédet” jelent.⁴⁶ Ha ezeket a jelentéseket azokkal a különböző műfajokkal vetjük össze,⁴⁷ amelyeket Márk *parabolé*-nak nevez, hamarosan kitűnik, hogy sem a képes beszéd, sem a példabeszéd nem megfelelő összefoglaló elnevezés. Sőt, nehéz a *parabolé* számára olyan megfelelő fordítást találni, amely minden bibliai helyen alkalmazható lenne. Már Adolf Jülicher⁴⁸ kifejtette, hogy a *parabolé* a közel-kelet eltérő kulturális körülményei között mára a LXX-ban és mindenekelőtt a zsidó hellenista irodalomban azt a jelentést vette fel, amellyel a héberben a *masál* és a *hidha* rendelkeznek, azaz „rejtélyes beszéd”. Az eredetileg „világos példázat”-ból „homályos beszéd” lett, amely még ugyan összehasonlít, de magyarázat nélkül a mélyebb értelmét nem jelenti ki.⁴⁹ Ez a sors fenyeget minden példabeszédet, amely eredeti kontextusát és ezzel egykori egyértelműségét is elveszti.⁵⁰ A „homályos beszéddel” a *parabolé*-nak egy olyan fordítása állna a rendelkezésünkre, amely legalábbis a Márk 4,1–34 határain belül nyilvánvalóan minden nehézséget megold: a

⁴³ SCHEEMELCHER, W.: *Das Kerygma Petri*. In: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Kiadó Scheemelcher, W. II. vol. *Apostolishes, Apokalypsen und Verwandtes*. 5. kiadás. Tübingen 1989, p. 34–41; ott is 35. old.

⁴⁴ BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. teljesen átdolgozott kiadás. Kiadója Aland, K. és B. Berlin 1988. Sp. 1238köv.

⁴⁵ ULLMANN, S.: *Grundzüge des Semantik. Die Bedeutung in sprachwissenschaftlicher Sicht*. Berlin 1967, pp. 109–117.

⁴⁶ BAUER, W.: *Wörterbuch*. Sp. 1238.

⁴⁷ Ehhez ld. BERGER, K.: *Formgeschichte*. pp. 25–67.

⁴⁸ JÜLICHER, A.: *Gleichnisse*. 1. Teil pp. 31–40.

⁴⁹ JÜLICHER, A.: *i. m.* Teil. 1. p. 42.

⁵⁰ Ld. ehhez MARXEN, W.: *Parabeltheorie*. i. m., pp. 21–23 és HAENCHEN, E.: *Weg*. i. m., p. 165sköv.

parabolé mint „rejtélyes mondás” és a *parabolai* mint „rejtélyes beszéd” tökéletesen illeszkedik a 4,1–34 fent előadott analízisébe.

8 9

A tétel megítélésének helyességéhez természetesen szükség van a *parabolé* konzonációinak felülvizsgálatára,⁵¹ azaz a mi esetünkben annak a megvizsgálásra, hogy a *parabolé* milyen markáns és karakterisztikus kontextusban fordul elő Márk evangéliumában. A 4,10.13b.c.34; 7,17 szöveggörnyezetét a tanítványok képtelensége adja meg, hogy Jézus példabeszédeinek megértésére, úgyhogy Jézusnak ezeket külön is el kell magyaráznia. A 4,11.33 szövegösszefüggését az a kijelentés vázolja fel, mi szerint a tömeg nem kell, hogy megértse, ill. nem érti meg Jézus példázatait. A tömeg értetlensége és a tanítványok értetlensége közötti viszony a 4,10–13.33f.-ből rajzoldódik ki: bár a tanítványoknak megadatott a titok, ám tehát megérthették azt, sőt meg kellene érteniük, de épp’ oly kevésbé értik, mint a sokaság. A tanítványok értetlensége megfelel tehát a sokaság értetlenségének. Mivel azonban Isten országának titka megadatott a tanítványoknak, s mivel nekik a tömeggel ellentétben képesnek kellene lenniük a példabeszédek megértésére és engedélyezett is számukra a megértés-ezért Jézus elmagyarázza nekik azokat, amikor maguk között vannak. (34.v.).

8 10

Márk evangéliumában a *parabolé* 13 előfordulása közül hatban azaz a 4,10–13 és 33f.-ben, a következő motívumokkal áll összefüggésbe: Jézus példázatokban beszél, ezen példabeszédek megértésére a nép nem hivatott, a tanítványok pedig nem értik meg. Ezért kell, Jézusnak a tanítványok számára a néptől elkülönítve megmagyaráznia a példabeszédeket, lényegében meg kell érteniük a példázatokat. A hiányzó 4,1–34 szerkezete alapján és a 4,2.30-ban hiányzó 4,10–123.33f. analóg beágyazottsága ellenére itt is ugyanazt a jelentést feltételezhetjük, mint ennek a szakasznak a többi helyén. Ezen túlmenően Mk 7,17-ben egy hasonló karakterisztikus kontextust találunk. Ebbe az irányba mutat a 7,15-ben mondottak *parabolé*-ként történt utólagos megjelölése ugyanúgy, mint az a tény, hogy a tanítványok nem értették meg azt. Márk számára fontos tehát a tanítványok értetlenségének e helyen újonnan felvett motívuma. Mindezekben a helyeken a *parabolé* jelentése egyértelműen „rejtélyes mondás”, melyet fel kell oldani, ha meg akarjuk érteni.

8 11

Ám Mk 3,23-ban és a 12,1-12-ben hiányzik az a tanítványok értetlenségének valamint felvilágosításnak háttérmotívuma. Ugyancsak hiányzik a 13,28-ban is még ahol a példázat Jézusnak beszédébe van beleszőve. A példabeszéd a kiválasztott előtt hangzik el, akinek téves 4,33 szerint el is magyarázzák a nép tanítására mondott példázatait. A 3,23 szűkebb kontextusában az evangélista nem számol be a hallgatók pél-

⁵¹ Ld. ehhez ULLMANN, S.: *Semantik*. i. m. p. 181.

dabeszédekkel kapcsolatos reakciójáról, de a 3,30-ban felismerhető, hogy ezek a példázatok az írástudókra, tehát Jézus ellenségeire tartoznak és arra irányulnak, hogy azok megértsék őket. A 12,12-ben Márk leírja miként ismerik fel érintettségüket a 12,1–11 példabeszédben megszólított főpapok, írástudók és vénék (11,27).

8 12

Vajon képesek-e Jézus ellenségei ilyen felismerésre, mert Márk itt a függőnyt úgymond kissé meglebbenti, majd nemsokára teljesen félrehúzza, ezzel mintegy utalva egy bizonyos körben már elért fejlődési fokra? ⁵² Esetleg azt a paradoxont akarja kifejezésre juttatni az evangélista, hogy Jézus ellenfelei a példázatot oly módon értették meg, hogy semmit sem értettek meg belőle, ⁵³ tehát Márk a *parabóé*-t ugyanúgy használná itt mint másutt? ⁵⁴ Meglátásom szerint valószínűbb az a következtetés, miszerint a *parabolé* a második evangéliumban más beágyazottságban más jelentést is kap, így a jelentés 12,1.12-ben egyszerűen „példabeszéd” vagy „képes beszéd”, mégpedig érthető „képes beszéd”. Természetesen távolról sem jelenti azt, hogy megértésnek megfelelne egy olyan cselekvés, amely a megértésből fakad, ezt tárja eléünk a 12,12. Mivel 3,23-ban és 13,28-ban egyaránt hiányzik a példázat feloldása és az értetlenség motívuma, ezért ugyanilyen jelentésről beszélhetünk ezeken a helyeken is. A lehetséges ellenvetéseknek Márk szóhasználata nem volt ilyen differenciált, ellene mond az, hogy Márk a *bodos*, *oikia*, *oikos hóra* szavakat nem kevésbé árnyaltan használja, a példák számát tetszőlegesen növelhetné. ⁵⁵

8 13

A fentiek alapján Márk evangéliumában a *parabolé*-nak, konszonanciájának megfelelően két egymást kizáró jelentése van, vagy a felvilágosítást igénylő „rejtélyes mondás” vagy a magyarázat nélkül érthető „képes beszéd”. A poliszémia klasszikus esetével van dolgunk, amely különösen a 4,33-ból kimutathatóan patológiussal határos: ⁵⁶ a *parabolé*-nak egy Márk előtti kontextusban — feltéve, hogy van ilyen — nagy valószínűséggel „képes beszéd” volt a jelentése, de most egy megváltozott szöveggörnyezetben „rejtélyes beszédet” jelent. Ennek az a következménye, hogy az *akouein*, amelyik 4,1–34-ben tizenegyszer fordul elő (4,3.9. 12(kétszer) 15.16.18.20.23.24.33), a 4,33-ban olyan konszonanciációban fordul elő, amely a 4,12 *akouósin*-szónak felel meg. Ott a szövegösszefüggés ezt úgy minősíti, mint „halljanak, de ne értsenek”. Ebből arra lehet következtetni, hogy az evangélista a *kathós édyanto akouein*-nel ugyanazt a „halljanak, de ne értsenek”-et akarta kifejezni, szemben a 4,3.9.14–20.

⁵² G. MINETTE DE TILLESSE: *Secret*. i. m. p. 219.

⁵³ SCHREIBER, J.: *Theologie des Vertrauens*. Hamburg 1967, p. 42sköv.

⁵⁴ GNILKA, J.: *Die verstockung Israels*. München 1961 = StANT 3. p. 81sköv.

⁵⁵ Vö. a megfelelő fejezetet in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. vol. 1. Stuttgart 1981, sp. 1200–1204, 1210sköv.; 1222–1229; 2. vol. 1983. Sp. 1211–1214.

⁵⁶ Ld. ehhez ULLMANN, S.: *Semantik*. i. m., p. 114.

23sköv.-vel. Ugyanez vonatkozik a 7,14-re is, (*akousate...kai synete*), konszonációjához 7,17sköv. is hozzátartozik. Ilyen féleképpen Adolf Jülicher fent említett interpretációja lehet.⁵⁷ Akkor viszont Mk 4,34 nem kiigazítás, melyet az evangéliumi szerző hagyomány anyagon tett, mint ahogy 5,20 az 5,19-nek egyfajta korrektúrája, mert ilyen korrektúrára egyáltalán nincs szükség. A 4,33 abban az összefoglalásban, melyet Márk 4,1–34 végén ad, sokkal inkább a 34. vershez nélkülözhetetlen tétel.

8 14

A *parabolé*-nak a Márk 4-ben feltárt jelentése következményekkel jár a 4,12-ben lévő *hina* és *mépote* megértéséhez. Mivel a *parabolé* szakasz keretében csak „rejtélyes mondás” jelentéssel bírhat, amelynek értelme Jézus hallgatói előtt rejtve marad, ezért lehetetlen a *mépote*-t „legyen hát”-ként fordítani. Jóval valószínűbb célhatározói jelentése. A *Parabolai*-t ugyanis képtelenek megérteni és most nem is a megértésre szánták. Ebben az esetben a *hina*-t ugyancsak finálisan kell értelmezniük.⁵⁸ Így a szöveg összefüggésből is megerősítést nyer a fent más okokból javasolt megoldás, hogy a *hina*-t és a *mépote*-t finálisan értelmezzük.

9

Márk csak evangéliuma 4. fejezetében szembesíti az olvasót azzal, hogy Jézus tanítványai a Mester szavaival szemben értetlenül állnak, úgyhogy Jézus tanítványai a példabeszédek magyarázatára kényszerül.⁵⁹ Vajon Márk miért csak most ír erről, miután már evangéliumának egyhatodát rögzítette? Kompozíciós okokat tudunk felsorakoztatni: a 3,13–19 előtt ennek nem lett volna értelme, mert az evangélista a Tizenkettő elhívását korábban nem említette. A 4,1–34-ben viszont a tanítványi kör áll Márk figyelmének homlokterében, amint azt a 4,10 mutatja. Nem minden megfontolás nélkül következik továbbá pontosan itt a Jézus hozzátartozóiról szóló beszámoló, akik Jézus fölé kívánnak kerekedni. A szöveg szembeállítja velük azokat, akik most Jézus körül gyülekeznek, s így hatásos lesz a kontraszt a *par' aotou* (3,21) és a *peri aotou* (3,32.34) között. Következésképpen a 4,1–34 is félelemszerű bevonására a kompozíció egészébe nem maradna más lehetőség, mint a jelenlegi helyen. Szemben azzal, amit William Wrede⁶⁰ feltételez, úgy látszik hogy Márk evangélium egy pontján azt gondolta: e helyütt mikor Jézus először marad magára a Tizenkettő-

⁵⁷ JÜLICHER, A.: *Gleichnisse*. Teil 1. p. 120; ld. még ehhez a cikk 6.8 bekezdését.

⁵⁸ Ez áll Jézus cselekedeteivel kapcsolatban is a Mk 1,21–28 alapján Márk beszédei és Jézus tettei ugyanakkor az éremnek a két oldala, együttesen eredményezik a jelenlévők reakcióit az 1,22-ben Jézus tanítására és 1,27-ben utal Jézus tanítására és teteire is; hasonlóan RAU, G.: *Das Markusevangelium. Komposition und Intention*. In ANRW 25,3. Berlin 1984, p. 2036–2257 itt különösen a 2110–2112. oldalak.

⁵⁹ 1,36–38 ha ebben az értelemben fogjuk fel, nem pedig mint utalást, akkor a tanítványok nézete és Jézus parancsa nem tűnik a továbbiakban egybehangzóknak.

⁶⁰ WREDE, W.: *Messiasgeheimnis*. i. m., p. 132.

vel és más követőivel, távol a tömegtől, akkor adja elő (ti. Márk) a tanítványok értetlenségének motívumát, annak minden sajátosságával együtt. Másrészt a 4,1–34 a tanítványoknak szánt közbeékelte kioktatással 10–25v.) Jézus működésének első szakaszát egyben le is zárja mint szakasz csúcspontja Jézus első nagy nyilvános beszédének formájában.

10 1

Mielőtt feltenném a Márk célját firtató kérdést 4,1–34 vonatkozásában — beleértve a nép megkeményedéséről szóló provokáló kijelentést is — megkísérlem az eddigi eredményeket e szakasz hagyománytörténete számára gyümölcsözővé tenni. Nyilvánvaló, hogy a hagyomány egyes állomásait aligha tudjuk megvilágítani a szakirodalomban olvasható megoldási kísérletek lényegesen különböznek egymástól. Így nem lesz meglepő ha a magam részéről egy újabbal állok elő. Természetesen nem lehet kizárni, hogy 4,3–8.26–29.30–32 példabeszédei már összefüggően Márk rendelkezésére álltak, mivel ezek tematikailag szorosan összetartoznak.⁶¹ Azonban a tematikai közelség éppen így készíthette Márkot is a példabeszédek összeállítására. Nyitva marad a kérdés, vajon egybefűzte-e a beszédeket egy szcenikus keret? Magam részéről nem tartom valószínűnek, mivel 4,2-ben és a 33-ban nem fedezhető fel az egységes keret nyomai. Mindehhez még meg kellene találni ilyenfajta példázat-gyűjtemények „Sitz im Leben”-jét s ezt még nem látom lehetségesnek.⁶²

10 2

Valószínűleg az evangélistától származik a tóparti beszédet keretező 4,1f.33f versek mai formája, valamint ez a beszédbe ékelt egység (10–25. versek). Másrészt a magvető példázatának értelmezéséhez és a 21–25 versek mondásainak Márk feltehetőleg hagyományozott anyagot adott tovább. Továbbá a magvető példázatának értelmezése nem úgy illik a példázathoz, mint a kesztyű a kézhez, állítja Birger Gerhardsson⁶³ — hacsak nem arról van szó, hogy ez a kesztyű egy-két számmal eltér a megfelelő mérettől. Walter Grundmann,⁶⁴ Ernst Haenchen,⁶⁵ Hans Conzelmann és Andreas

⁶¹ Így vélekedik LINNEMANN, E.: *Gleichnisse Jesu*. 5. kiadás. Göttingen 1969, p. 180; HAENCHEN, E.: *Weg*. i. m., p. 161, Enm 2.; JEREMIAS, J.: i. m., p. 81, a legrészletesebben (beleértve a 13–20 verseket is); KUHN, H. W.: *Altere Sammlungen im Markusevangelium*. Göttingen 1971 = StUNT 8. p. 139–144. Megfontolandó lenne a 4,3–9.10.13–20-ban, a márkai példázat-szakaszban, a magnak utána nézni.

⁶² Vö. a kritikus megjegyzéseket is GÜTTGEMANN, E.: *Öffene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. München 1970 = BEvTh 54. p. 223–231.

⁶³ GERHARDSSON, B.: *The Parable of the Sower and its Interpretation*. NTS 14. 1967/68, p. 165–194, ott is főleg a 192. o.; hasonlóan vélekedik SCHMITHALS, W.: *Markusevangelium*. i. m., p. 231.

⁶⁴ GRUNDMANN, W.: *Markus*. i. m., p. 94.

⁶⁵ HAENCHEN, E.: *Weg*. i. m., p. 169.

Lindemann⁶⁶ utaltak a példabeszéd és az értelmezés megkerülhetetlen eltérése. Márk formálta meg a 10–13. verseket⁶⁷ miáltal egy egészen pontosan körvonalazott gondolatot kíván kifejezésre juttatni. Ezért a vitatott 12. vers ugyanúgy, mint 8,17sköv., nem idézet, hanem az evangélista teremtmény-minősítő nyelvének alkotása, amint azt Alfred Suhl kimutatta.⁶⁸ Ezért a 12. vers nem ad vocem parabolé, véletlenszerűen betoldott tradicionális mondás, hanem az evangélista tervszerű szerkesztésének olyan rész, amelyik csak ezen a helyen állhat.

10 3

Eta Linnemann, Joachim Jeremias, Ernst Haenchen és mások elemzésével ellenében legfeljebb két hagyományszakaszt tartok lehetségesnek: a három példabeszédnek egy Márk előtti láncolatát és a példabeszédek szakasz Márk szerinti formáját. Az első stádiumból a másodikba való fokozatos átszövést nehéz lenne bizonyítani, annál is inkább, mert ilyenfajta kontinuos folyamatnak célja nem világos.⁶⁹ Ennél a feltételezésnél valószínűbbnek tűnik számomra az a lehetőség, hogy az evangélista állította össze a szakaszt,⁷⁰ tehát a három tematikailag összetartozó példabeszéd a sorrendje ugyancsak Márkra megy vissza.⁷¹

11 1

Mi volt Márk szándéka ezzel a beszéddel, melyet Jézussal *en parabolais* (4,2) mondat a sokaság és a tanítványok előtt? A 12. vers ellenére a beszédnek a népre és a tanítványokra gyakorolt hatása gyakorlatilag azonos: egyikük sem értett semmit, a sokaság azért mert nem volt hivatott a megértésre s a többi tanítványok sem értették a példázatokot bár meg kellett volna érteniük. A megállapítás érvényessége független a példabeszédek márki értelmétől. Mégis kimutatható döntő különbség: a tanítványok kéri Jézust, hogy oldja fel a „rejtélyes beszéd”-et, és Jézus teljesen nyíltan tanítja őket (vö.: 8,32a), de eredmény nélkül. A tanítványok újra és újra érdeklődnek (7,17; 9,11.28; 10,10; 13,3) és Jézus újra és újra oktatja őket, bár a tanítványait vaksággal,

⁶⁶ CONZELMANN, H.—LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch*. i. m., p. 106, 119.

⁶⁷ Ezzel szemben ld. DAUTZENBERG, G.: *Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der Urchristlichen Mission*. In *Zur Geschichte des Urchristentums*. Kiadók Dautzenberg, G.; Merklein, H.; Müller, K. Freiburg 1979 = QD 78. p. 11–32, ott is különösen a 25. old., erre utal még RÄISÄNEN, H.: *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*. Helsinki 1973 = SESJ 26. p. 114–127. (vö. még a 65–71 oldalakat).

⁶⁸ SUHL, A.: *Funktion*. i. m., p. 145–152.

⁶⁹ Vö. GÜTTGEMANNS, E.: *Fragen*. i. m., pp. 223–231.

⁷⁰ Ehhez ld. BERGER, K.: *Einführung in die Formgeschichte*. Tübingen 1987 = UTB 1444. p. 17sköv.

⁷¹ Ugyanígy SCHMITHALS, W.: *Markus*. i. m., p. 248.; erről van meggyőződve RÄISÄNEN, H.: *Parabeltheorie*. i. m., pp. 110–113, a Mk 4,1–34 hagyománytörténetének feltárással kapcsolatban megjegyzi, hogy a napot nem szükséges megosztani.

süketséggel és konoksággal vádolja (8,17k; vö.: 6,5).⁷² Ezzel Jézus éppen azzal vádolja a tanítványokat, ami a 4,12 szerint meghatározóan a népre jellemző. Ámde a sokaság ilyen sztereotíp viselkedését nem találjuk Márk evangéliumában. Sokkal inkább a Márk kinyilatkoztatás-felfogásának alapvetéséről van szó, ami szerint Isten a Názáreti Jézusban történt kijelentésének titkát nem tárja fel a sokaság előtt (11k versek). Ennek következtében Jézus húsvét előtt elrejtí azonosságát, úgyhogy az ellenségei nem fogják fel azt és mégis tisztában vannak azzal, hogy teológiai és hatalom politikai okokból meg kell szabadulniuk Jézustól. Ez a rejtőzködés — az evangélista szerint — Istentől való, de mentes a zsidóellenes polémiától.

11 2

Márk csak kevés helyen szól arról, miként reagál a sokaság Jézus tanítására. Ha összevetjük a tömeg reagálását a tanítványoknak a reakciójával, akkor megállapíthatjuk, hogy a sokaság alig viselkedik másképpen, mint a tanítványok.⁷³ Sőt a nép, amely előtt a 4,12 szerint minden rejtve marad, szívesen hallgatta Jézust (12,37). Lehet-e megkeményedést látnunk a nép céljának provokatív meghatározása alapján? Nem előnyösebb megvilágításba áll-e előttünk, mint a kivételezett tanítványok?⁷⁴ Ehelyütt egy figyelmen kívül nem hagyható diszkrepanciára bukkanunk, Jézusnak a 4,12-ben kijelentett szándéka és annak véghezvitele között úgyhogy inkább beszélhetnénk Jézus szándékának meghiúsulásáról. S mi van akkor, ha a nép szándékolt megkeményedéséről tett kijelentés nem is a nép megkeményedésére vonatkozott? Egy teljesen új következtetés körvonalazódik bennem Jézus tanításának a sokaság és a tanítványok általi majdnem azonos megértéséből — és ezen Péter hívallása sem változtat — mégpedig hogy a 4,12 ugyan meghatározza Jézus viszonyát a néphez, ez a meghatározás azonban ahogy azt 8,17sköv. sugallja, háttérként szolgál a tanítványok értetlenségének magyarázatára.

11 3

A sokaság értetlensége tehát nem a tanítványoknak adott különleges kijelentés háttérként funkcionál, amint ezt William Wrede gondolja.⁷⁵ A 4,12 Jézus hozzátartozóinak viselkedését is éppúgy megmagyarázza (3,20sköv.; 31–35), mint a honfitársaiét (6,1–6a), valamint az ellenségeiét is. Mk 3,6; 11,18; 12,12sköv. és egyéb bibliai helyek félreérthetetlenül mutatják, hogy az ellenség tudja mit akar. A 12,12sköv.-ből világosan leolvasható, hogy a *parabolé*-nak más a jelentése amikor Jézus ellenségeivel kapcsolatban használják, mint a nép vagy a tanítványok esetében, lévén itt pontosan a megértésük húzza alá cselekvésük érthetlenségét. A 4,12-nek és ezzel

⁷² Máté mindkét esetben a Jeruzsálemi körháló beszédben megszünteti ezt a körháló elemet, vagy legalább is a Márk-féle rosszalló megjegyzéseket.

⁷³ Vö.: csak 1,22; 6,2; 11,18-at 10,26-tal/1,27-et 10,24.32-vel/12,34-et 9,32-vel/1,27; 6,2-t 4,41-gyel.

⁷⁴ Valamilyen szembenállás fedezhető fel 6,51 és 53–56-ban.

⁷⁵ WREDE, W.: *Messiasgeheimnis*. i. m., p. 113sköv.

együtt a 4,1–34 teljes szakaszának pontosan meghatározott és szűken behatárolt célja van.⁷⁶ Meg kell ugyanis magyarázni, miért nem érti meg a néptömeg Jézus kijelentését és e háttérből kell megérteni, hogy Jézus tanítványai miért viselkednek olyan különösen, bár erre elvileg nem lenne szükségük. Mindez egyúttal érvül szolgál az evangéliumi szerző számára a tanítványok kioktatásának gyakori emlegetésére.

11 4

Jogosnak tűnik a kérdés, hogy Márk mindehhez miért éppen a példabeszédek céljáról megfogalmazott elméletet használja fel? Valószínűleg a szövegösszefüggéstől elszigetelten átörökölt példabeszéd-anyag megértésének problematikus volta befolyásolta döntően e motívum választását. A tömeg számára hozzáférhetetlen kinyilatkoztatást Márk ezzel vezet be és motiválja teológiailag azt a tényt, hogy ténylegesen a tanítványok előtt is elzárt marad a kinyilatkoztatás. Így viszont a nép megkeményedését célzó szándék tárgytalanná válik,⁷⁷ mivel nyilvánvalóvá lesz a tanítványok konoksága, holott más viselkedést kellene mutatniuk. Márk tehát a népnek az Isten által rendelt megkeményedéséről beszél, ugyanakkor mégis a tanítványok nem elrendelt de ténylegesen tanúsított konokságára céloz, amely a 4,21sköv. szerint időben korlátozott, ha nyitva is marad mindig a kérdése.⁷⁸ Ezért 4,1–34 sem a nép megkeményedésének a kifejezése a minduntalan emlegetett értetlenség.⁷⁹

12 1

Eredményként leszögezhetjük Mk 4,10–13 a 4,1–34 keretében a tanítványok értetlenségének magyarázatát szolgálja, miközben közös töre vezet vissza példabeszéd céljáról adott elméletre. Ennek funkciója a tanítványok értetlenségének megindoklásával az evangélista számára kimerül. A példabeszéd céljáról megfogalmazott elmélet funkcióját már Lukács sem ismerte fel, vagy nem akarta felismerni és így nem veszi át a Lk 8,10-be a különösen is megütközést keltő *mépote epistrepsósín kai apethe* Lukács másfajta felfogása Iz 6,9sköv.-ről az ApCsel 28,23–28-ban ismerhető meg.⁸⁰ (ez Mátéra is igaz, aki a Márk szerinti célhatározói mondatból — *hina* — okhatározói mondatot csinált — *hoti* —, és Márk 4,12c helyett, melyet Lukács sem közöl, az Iz

⁷⁶ Egyébként Jézusnak a kifogása a 1,41; 6,34; 8,2-ben ugyanúgy kevésbé érthető, mint az ördögűzése és a beteg gyógyítása.

⁷⁷ A *hoi exó* Márknál soha többé nem tűnik fel, miután a célját elérte.

⁷⁸ Itt azonban szerkesztési alapon bizonytalan marad, hogy a haladék adással lenne-e azonos a 9,9 vagy sem.

⁷⁹ A tanítványok éppen úgy képtelenek megragadni az egész evangéliumot (ez ellen ld. DORMEYER, D.: *Evangelium*. i. m., p. 1593).

⁸⁰ Vö. SCHÜRMANN, H.: *Das Lukasevangelium*. 1. Teil. Freiburg 1969. = HThK 3. p. 459sköv.

6,9b.10 LXX-t szó szerint idézi. Ezen felül Máté kihagyja a Márk 4,34b-t is: a tanítványok Máténál eleve fogékonyabbak.⁸¹

12 2

Az evangélista arra használja a példabeszéd céljának elméletét, hogy alapvetően érvényesítse teológiai, egyúttal krisztológiai vezértémáját, jelesül a kinyilatkoztatást és elrejtést, mégpedig nagyon erősen az elrejtés motívumára helyezze a hangsúlyt. Mert Jézus nyilvánosan a sokasághoz *en parabolais* szólt, azzal a szándékkal, hogy ne értsék meg, a tanítványokhoz titokban viszont *parrhésia* beszélt és azok nem értették meg, mint ahogy az evangélium folytatása mutatja (vö.: 8,32, ill. 4,40; 7,18; 8,17.21). Féltreérthetetlenül erre utal az asszonyok reakciója, bár a húsvéti üzenet az ő bizonyágételükön alapszik. Amit viszont nem értenek meg az végső soron Jézus személyének a titka. *En parabolais* ilyen módon a megfelelő forma, hogy erről a *mysterion*-ról beszéljünk.

12 3

Jézus személyének titka a Márk evangéliumában fellépő összes személy előtt rejtve marad, ha különböző okokból is. Az olvasónak viszont az evangélium által megközelíthetővé vált. A figyelem felkeltésére szolgának a szemantikai mezőben lévő feltűnő változtatások, például a *parabolé*-nak mint „rejtélyes beszédnek” és az *akouein*-nek mint „hallani ugyan, de nem érteni” használata.

12 4

Nyilvánosság és rejtettség nép és tanítványok, a meg nem értés, mint az elrejtés és a kijelentés következménye: ezek azok a vonatkozási pontok, amelyeknek az egymáshoz való viszonyát az Isten országa rejtett és nyilvánvaló volta közötti feszültség képezi le.

12 5

Az evangélista egyszerű eszközökkel fejezi ki teológiáját meghatározott beágyazottságukban a *parabolé*-nak és az *akouein*-nek olyan jelentése lesz, amely lehetővé teszi Márknak, hogy az anyag elrendezése révén és az általa alkotott 4,10–13 és 33sköv. segítségével megfogalmazza elméletét a példabeszéd céljáról. Egyidejűleg tetten érhető az a folyamat, amikor az evangélium kerete formálja az evangélium anyagát és az evangélista adott teológiai koncepciója egy új példázat megértéshez nyújt utat.

⁸¹ BARTH, G.: *Das Gesetzverständnis des Evangeliums Matthäus*. In BORNKAMM, G.; BARTH, G.; HELD, H. J.: *Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium*. 2. kiadás. Neukirchen—Vluyn 1961 = WMANT 1. p. 54–154, ott is különösen a 98–117. oldalak.

12 6

A benne hozott jézusi példabeszédek vonatkozásában Márk evangéliuma egyben a végső megragadható kontextus. A példabeszédek nem létezhetek kontextus nélkül, főleg Jézusnál nem. Ezért abból kell kiindulnunk, hogy a példázatok összefüggéseik hálójában változóan lehet értelmezni.⁸² Már a Márk szerinti keret demonstrációs pozíciója — amennyiben lehetséges — egy megváltozott kontextushoz vezet. Továbbá abból indulok ki, hogy a példázatok nagy valószínűséggel arámból fordították görögre. Ezen túlmenően a Márk evangéliumában történő felvételig a következő változási lehetőségekkel kell számolnunk: a több évtizedes hagyományozási folyamat, más hagyományokkal való keverését,⁸³ sőt maga a kézírásos átörökítés folyamata is.⁸⁴ A jézusi szöveget és kontextusát tehát nem tudjuk megfelelő bizonyossággal feltárni. Ebből következik, hogy minden olyan kísérlet, amely Jézus példázatainak eredeti szövegét próbálja rekonstruálni hipotetikus marad. Mégis újra és újra vállalkoznunk kell erre a kísérletre, hiszen a feladat megmarad.⁸⁵

⁸² Vö. BERGER, K.: *Theologisgeschichte*. i. m., p. 595sköv.

⁸³ Vö. Mk 2,4//Lk 5,19.

⁸⁴ Most csak a Mk 1,1-re utalok. *Hyios theou* vagy nem?

⁸⁵ Vö. BECKER, J.: *Jesus von Nazaret*. Berlin 1996, ehhez 3,24–26 (pp. 230–233); 4,3–8 (pp. 89–91, 152–154), 4,26–29 (p. 153sköv.), 4,30–32 (p. 152–154), 7,15 (p. 321sköv.).

ZUSAMMENFASSUNG

1 WOLFGANG BEILNER (Salzburg)

WEGE ZUR AUSLEGUNG DER GLEICHNISSE JESU ANHAND VON LK 15,11–32

Eine sehr reich dokumentierte Studie, die einerseits die Geschichte der Parabelforschung angefangen von Lessing über Heininger, Jülicher, C. H. Dodd, Ramsey, R. Aurelio, Westermann, Flusser, P. Ricoeur, Winrich, bis Baudler erschließt, andererseits über die gewählte Parabel (Lk 15,11-32) die Unzulänglichkeit der bisherigen Interpretationen zeigt. Die Abhandlung schließt mit der Zusammenfassung der Ergebnisse der Parabelforschung, so wie mit dem bewußtmachen der noch offenen Fragen.

2 JOACHIM GNILKA (München)

JESU REDEN IN GLEICHNISSEN

Die Gleichnisrede macht eine Besonderheit in der Verkündigung Jesu aus. Die Forschung hat sich in den letzten Jahren intensiv mit den Gleichnissen beschäftigt. Einzelne Interpretationsmodelle sollen vorgestellt werden. Anhand vom Mt 18,23–35; 20,1–16; Lk 15,11–31, die von einem Dreieckverhältnis bestimmt sind, kann aufgewiesen werden, daß es Jesus um die Durchsetzung einer neuen Ordnung der Liebe ging und er selbst der Garant dieser Ordnung ist.

3 TRAUGOTT HOLTZ (Halle)

DAS GLEICHNIS VOM VERLORENEN SCHAF. (MT 18,12–14/LK 15,3–7) DIE VOLLMACHT JESU

Das Gleichnis vom verlorenen Schaf handelt eigentlich über die Vollmacht Jesu. Das Gleichnis bietet einen Anlaß, um durch ein konkretes Beispiel die ethnische, sociale, heilsgeschichtliche und analogische Bedeutung der Parabeln aufzudecken. Schließlich steht die Parabel selbst, mit ihrem Bedeutungsreichtum als eine unersetzbare komplexe Kommunikationseinheit vor uns.

4 RUDOLF HOPPE (Passau)

JESU GLEICHNISSE UND IHRE WIRKUNGSGESCHICHTE

Im ersten Teil des Vortrags wird ein Überblick über methodische Zugänge zur Gleichnisverkündigung in der historisch-kritischen Exegese geboten. In einem zweiten Teil soll anhand des Gleichnisses vom großen Gastmahl bzw. königlichen Hochzeitsmahl (Lk 14,14–24/ Mt 22,1–14) herausgearbeitet werden, welche Aussage das Gleichnis in der Verkündigung des irdischen Jesu hatte, und wie es in der Tradition der Evangelien neu verstanden und gedeutet wurde. Das Ziel des Vortrags ist, auf den Zusammenhang von Gleichnis und Situation aufmerksam zu machen.

5 CHRISTOPH KÄHLER (Leipzig)

SCHLICHTHEIT UND KOMPLEXITÄT DER GLEICHNISSE JESU

Der Verfasser wendet verschiedene Interpretationsmodelle auf die Gleichnisse Jesu an. Dabei zeigt sich, daß die Parabeln, welche zunächst sehr einfach zu sein scheinen, sich durch die Anwendung der Interpretationsmodelle äußerst komplex zeigen.

Die Autoren der untersuchten Modelle sind: C. H. Dodd, J. Jeremias, E. Fuchs, W. Harnisch, H. Weder, und J. L. Austin.

6 KERESZTES PÁL (Fünfkirchen)

DAS GLEICHNIS ÜBER DEN PHARISÄER UND DEN ZÖLLNER (LK 18,9–14)

Der Verfasser analysiert eine einzige Parabel so wie sich deren Inhalt in den entsprechenden rabbinischen Meinungen spiegelt. Die behandelten jüdischen Autoren sind R. Eliezer, R. Akiba, R. Johanan und Nehunja ben Hakkana.

7 KARL KERTELGE (Münster)

JESU IM LICHT SEINER GLEICHNISSE NACH DEM MARKUS-EVANGELIUM

Die Gleichnisse Jesu in Mk 4 bieten eine große Affinität zu seinem geschichtlichen Wirken. Andererseits ist deutlich zu erkennen, daß der Evangelist die Gleichnisse Jesu in einem engen Zusammenhang zu seinen Wundern darstellt — wie übrigens auch das Matthäus-Evangelium. Das Markusevangelium ist zudem auch geeignet, das Verhältnis der Worte und Taten Jesu zu seiner messianischen Würde zu behandeln.

8 KOZMA ZSOLT (Klausenburg)

DIE BEKEHRUNGSEBENE IN DER GLEICHNISREDE DES VERLORENEN SOHNES

Der Aufsatz analysiert die Parabel des Verlorenen Sohnes nach dem strukturalistischen Modell. Der Verfasser entdeckt zwei Höhepunkte in der Parabel. Darauf folgend wird der Verlorene Sohn mit dem Verlorenen Israel identifiziert. Nachdem er die Bekehrung des verlorenen Sohnes auf drei Ebenen dargestellt hat, beschäftigt er mit den gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen der in der Parabel vorkommenden Personen.

9 PETER MÜLLER (Kalsruhe)

VERSTEHEN IM PROZEß DES LESENS: DIE GLEICHNISSE IN MARKUS 4.

1. Hermeneutische Überlegungen (Welchen Text interpretieren wir eigentlich?) Der Text und die Rückfrage nach Jesus.
2. Textsignale
 - 2.1. Lehren;
 - 2.2. Hören und Sehen;
 - 2.3. Vergeben und Offenbaren.
3. Einem Geheimnis auf die Spur kommen.
 - 3.1. Von Sämann;
 - 3.2. Von der selbstwachsenden Saat;
 - 3.3. Vom Senfkorn.
4. Zusammenfassung.

10 PERES IMRE (Pressburg)

GLEICHNIS ÜBER DIE ZEHN JUNGFRAUEN MT 25,1–13

Die Einleitung der Abhandlung lenkt zunächst unsere Aufmerksamkeit auf die besonderen Gesichtspunkte des Matthäusevangeliums. Darauf folgen exgetische Bemerkungen über die auf den Herren wartende Kirche (1-4. v.), die Parusie (5. v.), das unerwartete Gericht (6–10. v.), und den jüngsten Tag (11–13. v.). Der dritte Teil des Vortrags, zieht kerigmatische Konsequenzen aus den erzielten Ergebnissen.

11 ECKHARDT RAU (Hamburg)

JESU AUSEINANDERSETZUNG MIT PHARISÄERN ÜBER SEINE ZUWENDUNG ZU SÜNDERINNEN UND SÜNDERN LK 15,11–32 UND 18,10–14A ALS WORTE DES HISTORISCHEN JESUS

Der Aufsatz beginnt mit langen methodologischen Anmerkungen, welche die Gelegenheit bieten für eine kurze hermeneutisch-geschichtliche Übersicht. Darauf folgend analysiert der Verfasser die Situationen, in welchen das Verhältnis zwischen Jesus und den Sündern zum Ausdruck kommt. Mit Beobachtungen hinsichtlich der Methode Gerechten für sich zu gewinnen wird der erste Teil der Abhandlung abgeschlossen.

Der Zweite Teil beschäftigt sich mit dem Verhalten der Phariseer, indem deren Absonderung von den Sündern beschrieben wird, worin ihre größte Sünde besteht.

Die Abhandlung folgert aus den bisherigen Beobachtungen auf das Verhalten des historischen Jesus hinsichtlich der Sünder.

12 HANS-FRIEDEMANN RICHTER (Berlin)

BEOBACHTUNGEN UND ERWÄGUNGEN ZUR ENTSTEHUNG DER EVANGELIEN

Die Evangelien sind weniger als literarische Werke einzelner Personen zu verstehen, sie sind in erster Linie das Ergebnis von einem Aufspüren und Hüten von Jesus-Traditionen durch Gemeinden. Das macht eine exakte Rückverfolgung ihrer Entstehungsgeschichte schwierig. Auch die Parabeln Jesu sind Bestandteile derartiger Mischna-artiger Sammlungen. Es sprechen gewichtige Argumente gegen die Annahme, daß Joh die Synoptiker gekannt hat. Jedoch gab es offenbar eine gemeinsame Quelle — von mir F (Frühevangelium) genannt, die sowohl Mk, wie auch Joh benutzt haben. Sie war vermutlich aramäisch verfaßt.

13 WALTER SCHMITHALS (Berlin)

DIE GLEICHNISREDEN IN DEN SYNOPTISCHEN EVANGELIEN

Der Verfasser gibt einen Überblick über die Geschichte der Erforschung der Gleichnisse. Daraufgehend behandelt er die aus den verschiedenen Methoden sich ergebende Probleme. Seine Analyse der Gleichnisreden stützt sich auf die Annahme, daß es verschiedene Traditions-Ebenen der Evangelienüberlieferung gibt. Seine Methode die Gleichnisse Jesu zu untersuchen, geht von dieser Voraussetzung aus. Nachdem er die müdliche Tradition bzw. das Sondergut von Lk, Mt und Mk untersucht hat, schließt er seine Analyse mit der Untersuchung der mündlichen Tradition.

14 BENEDIKT SCHWANK OSB (Beuron)

*WEINBERGGLEICHNIS (MK 12,1–12 PARR) UND
WEINSTOCKREDE (JOH 15,1–17) IM LICHT VON 4Q500 FRAGMENT 1.*

Die Veröffentlichung Fragment 1. von 4Q500, eine Allegorie des Weinbergliedes (Jes 5,1–7), wird vorgestellt. Sie ist für die neutestamentliche Exegese von grundsätzlicher Bedeutung, weil damit die seit 1888 vorgetragene These von Adolf Jülicher fraglich wird. Nach Jülicher stammen die allegorischen Züge in Gleichnissen nicht vom vorösterlichen Jesus; er kann durchaus in Allegorien gelehrt haben. Denn diese Darstellungsform ist für das Frühjudentum des 1. Jhds. vor Chr. nachweisbar. Der IV. Teil der Fragmentr befaßt sich damit, ob nicht Joh das Wesentliche solcher Lehre Jesu erkannt und noch tiefer herausgearbeitet hat.

15 SZÉCSI JÓZSEF (Budapest)

GLEICHNISREDEN IM TENAK, TALMUD UND MIRDASCH

Diese Studie entstand auf Grund der Ausführungen der Encyklopedia Judaica 1972 (XIII.) 72-77. Zunächst werden die literarischen Gattungen der Tenak-Gleichnisse miteinander verglichen. Daraufgehend geht es um die symbolischen Handlungen der Propheten, bzw. um die personifizierten Geschichten und die Visionen.

Der zweite Teil der Studie beschäftigt sich mit den von den Rabbinern in Talmud und Midrasch überlieferten Gleichnissen und versucht von hier aus Kategorien zur Einordnung der Parabeln zu gewinnen. Diese sind: die Königs-, Tier-, und Natur-Gleichnisse.

16 PETER WEIGAND (Kassel)

DIE PARABELN JESU AUS DER SICHT DES EVANGELISTEN MARKUS

1. Jesu „Parabeln“ sind nur hypothetisch und nur dem „Filter“ des Evangelisten zugänglich, der sie überliefert hat, hier also durch den des Markus. Untersucht werden nur die „Parabeln“, deren Kontext Markus das Wort „parabolé“ zuordnet, d.h. die Abschnitte 3,23–27; 4,1–34; 7,14–23; 12,1–12 und 13,28–37.

2. Die „Parabeln“, die Markus überliefert hat, sind erst im Kontext seines Evangeliums zu verstehen, d.h. im Geflecht seiner kompositorischen und theologischen Verknüpfungen.

3. Syntaktische (hina, mepote) und semantische Probleme (misterion, basileia tou theou, phaneros/oun, parabolé, akouein), die in der Literatur unterschiedliche Lösungen finden, werden erneut untersucht.

4. Um Zugang zu den „Parabeln“ Jesu zu erhalten, sind die „Parabeln“ des Markusevangeliums dessen Rahmen zu entnehmen und von allen mutmaßlichen kompositorischen und theologischen Verknüpfungen, sowie möglichen Umgestaltungen des Evangelisten zu befreien.

NÉVMUTATÓ

A

Aerts, L.	7, 18
Aharoni, Y.	196
Akiba rabbi (Id. Rabbi Akiva)	69
Alexandriai Kelemen	206
Anders, H.	206
Aquinói Szent Tamás	18
Arens, E.	7—9, 12, 65
Arisztotelész	13, 22, 23
Aurelio, T.	7, 10, 12, 65, 108, 111, 114 117
Austin, J. L.	64

B

Baasland, E.	7, 12, 15
Bacher, V.	194
Baillet, M.	176
Barth, G.	215
Baudler, G.	7, 14
Bauer, W.	148, 207
Baumgarten, J. M.	177
Becker, J.	91, 123, 216
Berger, K.	7, 13, 15, 158, 195, 197, 198, 201, 206, 207, 212, 216
Beyer, K.	175
Billerbeck, P.	107, 116, 117
Biser, E.	107, 117

Black, M.	152
Blass, F.	203
Blomberg, C. L.	180
Bolyki J.	107, 115, 117
Bornkamm, G.	73, 94, 205, 215
Borsch, F. H.	7, 12
Bösen, W.	196
Brandt, E.	122
Breuer, R.	12
Brooke, G. J.	176—181
Brown, R. E.	180, 181
Bultmann, R.	35, 36, 39, 60, 86, 145, 149, 154, 158, 205
Buzzetti, C.	7

C

Cancik, H.	195—197
Carlston, Ch. E.	8
Cerfaux, L.	204
Collins, A. Y.	198
Conzelmann, H.	144, 197, 200, 202, 211, 212
Crossan, J. D.	122

D

Daube, D.	15
Dautzenberg, G.	76, 212

- Debatin, B. 61, 66
 Debrunner, A. 203
 Dettwiler, A. 182
 Dibelius, M. 154
 Dodd, Ch. H. 10, 58, 59, 62, 152
 Dormeyer, D. 158, 195, 198, 214
 Drewermann, E. 8, 12
 Dschulnigg, P. 8, 9, 11, 13, 18, 183
 Dupont, J. 121
 Dutzmann, M. 58
- E**
- Ebeling, J. 206
 Eberhard, A. 59
 Eckhart, K. G. 158
 Eco, U. 91
 Eichholz, G. 87
 Eissfeldt, O. 194
 Eliézer rabbi (ld. Rabbi Eleazar) 69
 Enderwitz, U. 142
 Erdődy J. 93
 Erlemann, K. 8, 14
 Ernst, H. 158
 Euszébiosz 157
 Ewder, H. 82
- F**
- Fiebig, P. 152, 154
 Fiedler, P. 37, 38
 Fish, S. 89
 Flusser, D. 8, 11
 Frankemölle, H. 8, 10, 12, 14
 Fuchs, E. 41, 59, 60, 62, 63, 153
 Funk, R. 63
 Fusco, V. 8, 9
- G**
- Gaechter, P. 109, 111, 116, 117
 Geist, H. 107, 110, 113, 114, 117
 Gerhardsson, B. 211
 Gesenius, H. F. W. 194
- Gnilka, J. 30, 76, 94, 109–111, 113, 117, 178, 199, 209
 Goodman, N. 64
 Goppelt, L. 42
 Grob, R. 206
 Grundmann, W. 108–113, 117, 199, 202, 205, 211
 Güttgemanns, E. 65, 155, 211, 212
- H**
- Habermas, J. 65
 Haenchen, E. 90, 199, 200, 205, 207, 211, 212
 Hahlbrock, P. 122
 Harnisch, W. 8, 12–15, 30, 62, 63, 73, 158
 Haverkamp, A. 61
 Heidegger, M. 24
 Heininger, B. 7–9, 13–15
 Held, H. J. 215
 Hengel, M. 42, 196
 Herder, J. G. 7, 56
 Hermász 156, 207
 Holtz, T. 36, 37
 Horatius 93
- I**
- Iersel, B. van 94
- J**
- Jeanrond 89, 91
 Jeremias, J. 8, 10, 23, 24, 30, 32, 58, 59, 62, 63, 65, 73, 74, 81, 83, 84, 87, 90, 96, 97, 106–109, 117, 119, 152, 203, 204, 211, 212
 Jeuda ha-Nászi 191
 Johái rabbi 70
 Johanan ben Zakkaj 189, 190
 Josephus Flavius 157, 175
 Josua ben Hanaja 192

Juel, D. H. 90
 Jülicher, A. 8—12, 21—23, 30, 36,
 39, 56—62, 64, 66, 73, 82,
 90, 105, 108, 112—114, 117,
 151—154, 163, 167, 178, 198,
 200, 202, 205, 207, 210
 Jüngel, E. 11, 41, 55, 59—61, 73, 153

K

Kafka, F. 63
 Kähler, Chr. 8, 12, 58—61, 65, 66, 99
 Kálvin, J. 56
 Käsemann, E. 120, 123, 171
 Kelber, W. 155
 Kertelge, K. 75, 196
 Kingsbury, J. D. 198
 Kissinger, W. 55, 59
 Kjærgaard, M. S. 8, 9
 Klauck, H.-J. 8, 9, 39, 40, 41, 56,
 76, 154
 Klee, P. 63
 Klein, H. 81, 87
 Klostermann, E. 199
 Koetsveld, van 56
 Körtner, U. H. J. 103
 Kosch, D. 138
 Kretzer, A. 105, 106, 110, 111, 113,
 116, 117
 Kuhn, H. W. 211
 Kümmel, W. G. 8, 11, 14, 36, 42

L

Lauer, S. 62
 Lessing, G. E. 7, 56
 Levy, G. 194
 Lindemann, A. 144, 197, 200, 202, 212
 Linnemann, E. 8, 23—25, 30, 93, 109,
 111, 112, 115, 117, 153, 158,
 211, 212
 Lohmeyer, E. 41, 199, 205
 Löwenstein, K. 8, 12

Lukianosz 157
 Luz, U. 37, 42, 105, 107, 110, 111,
 113, 114, 117
 Lüderitz, G. 202
 Lührmann, D. 121, 199, 204, 205

M

Mánek, J. 106, 108, 112, 113, 115,
 116, 117
 Marxen, W. 200, 207
 Melzer-Keller, H. 107, 112, 113, 117
 Merkel, H. 42
 Merz, A. 120, 135
 Mussner, F. 108, 110, 112, 113,
 116, 117
 Müller, P. G. 19

N

Nehunja ben Hakanna 71
 Neirynck, F. 144
 Neusner, J. 129
 Newell, J. E. 180
 Newell, R. R. 180

O

O'Neill, J. C. 180

P

Papiasz 157
 Pappus ben Juda 192
 Percy, E. 206
 Peres I. 111, 117
 Pesch, R. 99, 143, 199, 206
 Philón 100, 175
 Platón 12, 97
 Plutarkhosz 97
 Polag, A. 172
 Pöhlmann 15

Q

Quell, G. 38
 Quesnell, Q. 203

R

Rabbi Akiva 192
 Rabbi Avin 189
 Rabbi Eleazar 191
 Rabbi Híjjá 189
 Rabbi Huna 193
 Rabbi Izsák 192
 Rabbi Johanan 189, 193
 Rabbi Jose 190
 Rabbi Meir 189
 Rabbi Nahman 189, 192
 Rabbi Sila 190
 Rabbi Zeira 189
 Ragaz, L. 152
 Räisänen, H. 212
 Ramsey, W. M. 10
 Rau, E. 8, 9, 12, 122
 Rau, G. 210
 Rehkopf, F. 203
 Reiser, M. 183
 Ricoeur, P. 11, 60, 63
 Riniker, Ch. 138

S

Sand, A. 105, 106, 108, 109, 113,
 114, 117
 Sanders, E. P. 142
 Scheemelcher, W. 207
 Schenke, L. 199
 Schmid, J. 107, 117
 Schmithals, W. 97, 167, 172, 196,
 199, 211, 212
 Schniewind, J. 97, 205
 Schottroff, L. 160
 Schramm, T. 8, 12
 Schrange, W. 31

Schreiber, J. 209
 Schulz, S. 171, 172
 Schürmann, H. 24, 214
 Schwank, B. 181–183
 Schweitzer, A. 58, 154
 Schweizer, E. 81, 85, 87, 110, 111,
 113, 115–117, 199

Schwemer, A. M. 42
 Segaar, C. 56
 Sider, R. J. 18
 Simeon ben Joháj 191
 Smith, J. Z. 198
 Stauffer, E. 107, 111, 117
 Strack, H. L. 107, 116, 117
 Strecker, G. 39, 42
 Suhl, A. 200, 212

T

Taylor, V. 180, 198–200
 Theißen, G. 120, 135
 Thoma, C. 62, 158
 Tillesse, G. Minette de 200, 202, 209
 Tillich, P. 42
 Tóth K. 106, 112, 117
 Tracy, D. 92

U

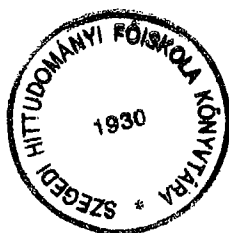
Ullmann, S. 207–209

V

Varga Zs. 110, 112, 117
 Vater, H. 95
 Veiß, J. 199
 Vermes G. 83, 87
 Via, D. O. 24–26, 30, 36, 62, 63,
 106, 107, 111, 114, 115,
 117, 152
 Vielhauer, Ph. 198, 205
 Vouga, F. 153, 156

W		Westermann, C.	11
		Wilder, A.	63
Warning, R.	89	Wohlenberg, G.	199–201
Weder, H.	8, 9, 13, 14, 18, 31–33, 36, 38, 39, 63, 64, 84, 87, 90, 101, 153, 155, 156	Wrede, W.	35, 206, 210, 213
Weinrich, H.	13, 63	Z	
Weiß, J. (Weiss)	58, 59, 152	Zapf, H.	62
Weisse, Chr. H.	171	Zimmerli, W.	99
Wellhausen, J.	81, 87, 199	Zuntz, G.	197
Wendt, H. H.	149	Zymner, R.	8, 10, 11, 13
Werner, G.	89		

Produced with ScanTOPDF



A tördelést Szőnyi Etelka végezte
WordPerfect 6.0 kiadványszerkesztő programmal.



Készítette a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30—34.
Felelős kiadó: Dr. Benyik György tanszékvezető
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 500, munkaszám: 146/1998.