

SZENVEDÉSTÖRTÉNET

NEMZETKÖZI BIBLIKUS KONFERENCIA

2005. szeptember 4–7.

Szerkesztette:

Benyik György

JATEpress
Szeged 2006

A kötet megjelenését a
C & T Hungary Kft.
támogatta.



A borítót és a kötetet tervezte:

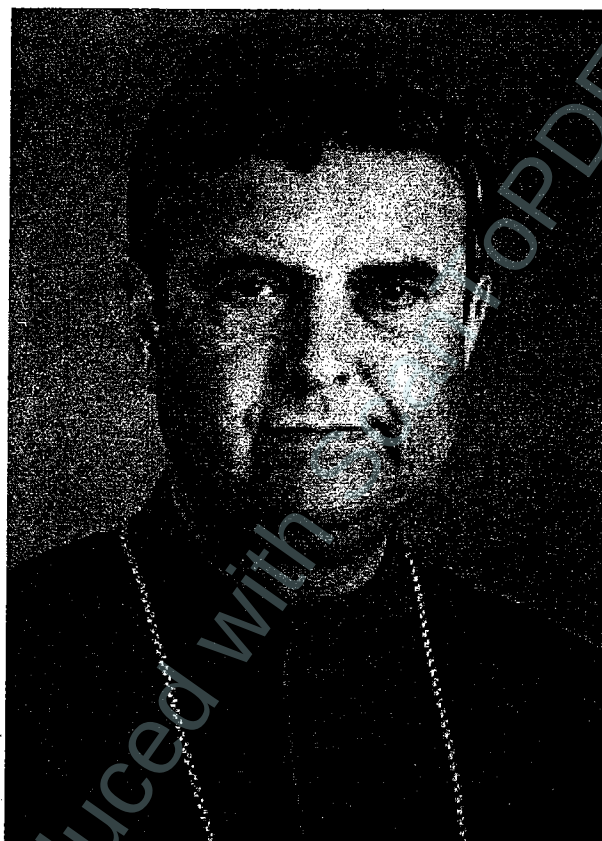
Szőnyi Etelka

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2005

© JATEPress, 2006

Minden jog fenntartva.

Jelen könyvet, illetve annak részeit tilos reprodukálni,
adatrögzítő rendszerben tárolni,
bármilyen formában vagy eszközzel
– elektronikus, mechanikus, fényképeszeti úton –
vagy más módon közölni a kiadó engedélye nélkül.



Jakubiny György
gyulafehérvári érsek

2006 február 13-án Jakubinyi György Gyulafehérvári érsek betöltötte 60. életévét. Társvédnökként (1994-től), időnként előadóként és állandó vitapartnerként sokat tett a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia létrehozásáért és életben tartásáért.

Felszólalásai mindig segítették az ellentétesen, esetleg szélsőségesen gondolkodók által provokált viták konstruktív irányba való terelését. Személy szerint hálás vagyok azért, hogy kiállt a konferencia nyitottsága és ökumenikus jellege mellett. Biblikus képzettsége és előadói gyakorlata lehetővé tette, hogy ne csak főpásztori, hanem szakmai tekintélyével is segítse vitáinkat. Egyedülálló, hogy egy határainkon kívüli magyar érsek ennyit segítsen egy hazai teológiai fórumnak. Példája nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy ne csak magyar, ne csak ökumenikus, hanem Kárpát-medencei teológiai fórum is legyen a Szegedi Biblikus Konferencia.

A magyar teológia sokszínűségét a felekezeti megosztás, ugyanakkor a Kárpát-medencei magyarság szétdaraboltsága is magyarázza. Ma már minden évben érezhető öröm, hogy találkoznak egymással a magyar keresztény teológiák képviselői Szegeden. Az elmúlt tizennyolc év sokat segített abban, hogy a magyar–magyar teológiai párbeszéd elmélyült, sőt szakmai és baráti eszmecserévé válhatott. Szerencsésnek tartom magam, amiért számot adhatok az elmúlt 18 év eredményeiről: hogy a konferenciákon 218 előadás hangzott el, amelyek anyagát 14 kötetben tettük közzé. Eddig 69 előadó érkezett a határainkon túlról, köztük jó néhány magyar nyelvű is a kisebbségi magyar területekről. Konferenciánk részletes krónikáját a kötet függelékében olvashatjuk.

Ezért az eredményért sokan munkálkodtak, kiemelkedően a konferencia védnöke, Gyulay Endre Szeged–csanádi püspök, de leginkább a konferencia szakmai tanácsadó-jának tekintett társvédnök, a most jubiláló Jakubinyi György, Gyulafehérvár érseke. Mivel a hallgatóság és a magyar olvasók kevésbé ismerik őt, álljon itt alább szakmai élet-története, kiegészítve a Szegedi Biblikus Konferencia javára végzett tevékenységével.

Jakubinyi György érsek Máramarosszigetről származik. Édesapja dr. Jakubinyi István bíró, majd közjegyző és Kirchmayer Etelka Mária. Harmadik gyermekként látta meg a napvilágot 1946. február 13-án a keresztségben a György Miklós nevet kapta.

Általános iskolai tanulmányait szülővárosa magyar iskolájában végezte az érettségig, 1952-től a 2. sz. Magyar Vegyes Liceumban, majd ennek beolvasztása után, 1960-tól a „Filimon Sârbu” Román–Magyar–Ukrán Vegyes Liceum magyar tagozatán.

Teológiai tanulmányait 1963 és 1969 között szatmári kispapként Gyulafehérváron (Alba Iulia) végezte a Hittudományi Főiskolán, amely egyúttal a Megtestesült Bölcsességéről nevezett papnevelő intézet is (Seminarium Incarnatae Sapientiae – Institutul Teologic Romano-Catolic de grad universitar). Isten szolgája, Márton Áron püspök, az erdélyi katolikus szellemi élet kiemelkedő egyénisége szentelte pappá a gyulafehérvári székesegyházban a szatmári egyházmegye szolgálatára 1969. április 13-án, majd 1970-ben kiküldte Rómába, ahol 1970 és 1974 között a Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe (Germán–magyar Kollégium) növendékeként két licenciátust szer-

zett. Egy általános teológiai licenciátust a Pápai Gergely Egyetem (Pontificia Università Gregoriana) teológiai karán (1970–1972), és egy biblikus licenciátust a Pápai Biblikus Intézetben (Pontificio Istituto Biblico, 1972–1974). A teológiai doktori fokozatot csak 1978. június 1-jén nyerte el a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián Budapesten, mert a román állami engedélyre négy évet kellett várnia. Doktori értekezését dr. Gál Ferenc professzor irányításával írta meg „*A Jelenések könyve eukarisztikus tana a II. Vatikáni Zsinat fényében*” címmel. 2001-ben a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem díszdoktorává avatta. 2002-ben Budapesten hittudományi munkásságáért elnyerte a Szent István Társulat Stephanus-díját, majd 2003-ban a Bethlen Gábor-díjat és a Fraknoi Vilmos-díjat kapta meg szórvány magyarság mentő és Márton Áron emlékét ápoló tevékenységéért.

Felszentelése óta a következő állásokat töltötte be:

1969–1970.: a szatmár–nagyváradai római katolikus ordinarius substitutus, Msgr. Sipos Ferenc kormányzó titkára.

1974–1992.: a biblikus tudományok (introductio, exegesis, szentírási héber és görög nyelv) tanára a gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán. Szükség szerint más tárgyakat is előadott. Együtt latin tanár is a Római Katolikus Kántor Iskolában 1975–1977.

A Szentatya 1990. március 14-én kinevezi gyulafehérvári segédpüspököknek és Aquae Regiae c. püspökének. Különös jelentősége van annak, hogy püspökké szentelését Msgr. Francesco Colasuonno rendkívüli apostoli nuncius végezte Csíksomlyón 1990. április 29-én. Társszentelők a leköszönő és beköszönő gyulafehérvári megyéspüspökök voltak, Msgr. dr. Jakab Antal és Bálint Lajos. Az új főpásztor 1990. május 10-én általános helynöknek nevezi ki.

1991. április 15–1993. szeptember 27.: a megalakult Romániai Püspökök Konferenciájának (CER) első titkára.

A Szentatya 1991. július 19-én kinevezi – a segédpüspökség megtartása mellett – a romániai örmény katolikusok ideiglenes apostoli kormányzójának (administrator apostolicus „ad nutum Sanctae Sedis”). A beiktatást Msgr. John Bukovsky bukaresti apostoli nuncius végzi a szamosújvári örmény székesegyházban (Gherla) 1992. március 1-jén. A kinevezést a L'Osservatore Romano közli 1991. július 20. számában (1. o.). Az állami elismerést azonban a mai napig nem adták meg, mert a Kormányzóság (Ordinariatus) nem szerepelt a hatalomváltozáskor az állami kimutatásban.

1993. december 4–1994. április 21.: a gyulafehérvári főegyházmegye egyházmegyei kormányzója (administrator dioecesanus) a „collegium consultorum” választása alapján, mivel Msgr. Bálint Lajos érsek betegség címen benyújtott lemondását a Szentatya 1993. november 29-én elfogadta.

A Szentatya 1994. április 8-án kinevezi gyulafehérvári érseknek. Beiktatását 1994. április 21-én a gyulafehérvári székesegyházban Msgr. John Bukovsky bukaresti apostoli nuncius vezeti.

Tevékenysége:

Teológiai tanár korában (1974–1992) a tanítás mellett nagyobb ünnepeken kisegített a plébániákon, főleg a szórványban, lelkigyakorlatokat tartott kispapoknak, papoknak, nővéreknek stb. Püspökként a két egyházmegyéjét (a Gyulafehérvári Érsekséget és az Örmény Kormányzóságot) járva püspöki teendőket végez. Részt vett eddig három római püspökszinóduson (1990, 1991 és 1999). Külföldön zárandoklatokat vezetett és búcsúszónok volt (Szentföld; Franciaország – Lisieux és Sainte Anne d'Auray; Németország – Maria Vesperbild, három Katholikentagon Esperanto-szentmise; Ausztria – Bécs, Linz, Mariazell, Maria Roggendorf kétszer; Jugoszlávia – Doroszló; Magyarország – Budapest, Esztergom, Kiskunmajsza stb.). Előadásokat tartott nemzetközi és ökumenikus szimpóziumokon, kongresszusokon, konferenciákon stb. (Csehország – Prága; Olaszország – Brixen; Németország – kétszer Aachen mellett, Bernsberg, Würzburg, Königstein; Magyarország – Kecskemét, Budapest, Szatmárcseke). Részt vett külföldi egyházi ünnepeken, összejöveteleken. Az 1990-ben alapított Szegedi Biblikus Konferenciának kezdettől fogva látogatója, alkalmi előadója, majd 1994-től társvédnöke is.

Nyomtatásban megjelent munkái:

A kommunista időben csak külföldön jelent meg a Prédikátor könyvének kommentárja és Szigeti Miklós és Fehér Gyula álnéven írt cikkei a szentek életéből és Kis Szent Teréz „kis út” lelkiségéből merítve. A kommunizmus bukása után cikkei, interjúi stb. főleg katolikus folyóiratokban jelentek meg belföldön és külföldön egyaránt.

Könyvek:

Szent Teréz utolsó beszélgetései. Anonymus Roma 1974 (fordítás).

Szigeti Miklós – Baternay Ágota, *Minden hiábavalóság? A Prédikátor könyvének magyarázata.* Prugg Eisenstadt 1988. Eredeti változatának kiadása: Jakubinyi György, *Minden hiábavalóság?* Gyulafehérvár 2000.

Máté evangéliuma. SzIT Budapest 1991.

A bizalom és szeretet útja. Gyulafehérvár 1997. Román fordítása: *Calea încrederii și a iubirii.* Cluj-Napoca 2003.

Hirdesd az Igét! Gondolatok a vasárnapi és ünnepnapok szentírási szakaszokhoz. Gyulafehérvár 1997. két kötet. A SzIT 2005-ben újra kiadta.

Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia. Gyulafehérvár 1998. Bővített, javított 2. kiadás: uo. 2004.

Éveid nem érnek véget. Rövid időszámítástan. Gyulafehérvár 1998.

Szent József tisztelete. Gyulafehérvár 1999.

A Jelenések könyve eukarisztikus tana a II. Vatikáni Zsinat fényében. Gyulafehérvár 1999. (Budapesti doktori disszertáció 1974-ből). Változatlan 2. kiadás uo. 2003.

Jubileumi Katolikus Imakönyv. (szerk.) Gyulafehérvár 2000.

A Szentek nyomában Erdélyben. Gyulafehérvár 2000.

A Romániai Katolikus Örmények Ordináriátusa. Szamosújvár 2001. (Történelmi schematismus az 1700. jubileumra).

Az életrajzból kitűnik, hogy Jakubinyi érsek a püspöki süveg elnyerése után sem hagyta abba tudomány művelését. Sokan szokták mondani, az akta megöli a tudományt. Ez rá nem igaz, bár biztosan sok konfliktust okoz számára, hogy napi ügyek szőlítják el mindennapi lelki tápláléka, a szentírás tanulmányozásától. Talán az egyetlen magyar főpásztor, aki papi imádságát végezvén a zsoltárokat legtöbbször héberül imádkozza, ezzel is erősítvén a hebraice vitas hatását egyéni lelki életébe. 2006-ban a magyarországi Zsidó hitközség által alapított Scheiber Sándor díjat kapta meg Schweitzer József és Erdő Péter fölterjesztésére. Aki nála látogatást tesz, az kitűnő házigazdát és szellemes társalkodót ismerhet meg benne. De azon se csodálkozzék, ha este 10 után jiddis informális nyelvórát kezdeményez.

Érsek Úr személye által ezzel a kötettel fejezzük ki tiszteletünket Erdély keresztény egyházai előtt is, és köszönetünket mindazoknak a teológusoknak, akik Isten Igéjét hirdették alkalmas és alkalmatlan időben egyaránt, és nem hagyták elnémulni a templomokat és kiürülni az iskolát.

Isten áldja további tevékenységét! Boruch atu Adonaj! Ad multos annos.

Szeged, 2006. február 15.

Benyik György

A szenvedéstörténet az Újszövetségi szentírás legismertebb története a gyermekégtörténet mellett. A szinoptikus hagyomány és János nem azonos módon és forrásból gyűjti egymás mellé ennek egyes jeleneteit. Már az események rögzítésének idején értelmezték az eseményeket, legtöbb esetben ószövetségi idézetek segítségével. Jézus mellett a legfőbb szereplők, a tizenkettő csoportja, akik közül kiemelkedik Péter és Júdás személye, valamint a zsidó főpapok, Annás és Kaifás, a nagytanács, a római hatóságok képviselőit pedig Pilátus, a helytartó. A szenvedés történetébe ágyazódik az eucharisztia alapítása az utolsó vacsorán, amely Jézusnak és a tanítványainak egyben pészahi vacsorája is volt. Az egész történetben meglepően pozitív szerepet töltenek be az asszonyok, akik Jézus sírjánál az apostolok apostolai lesznek.

A szenvedéstörténet kiemelkedő epizódjaihoz kapcsolódnak a kötet előadásai. Joachim Gnllka Jézus perét mutatja be jogtörténeti összefüggésben, Ulrich Luz Júdás értékelésének teológiai történeti változásait tárja elénk. Jakubinyi György érsek Máriának a szenvedéstörténetben betöltött szerepét mutatja be. A hazai Ószövetség-kutatás 60 éves jubiláló professzora, Rózsa Huba az ószövetségi szövegek beágyazódásáról szól a bibliai történetbe. Jól egészíti ki ezeket a megközelítéseket Gyürki Lászlónak a Via Dolorosáról és a Golgotáról tartott archeológiai orientáltságú előadása. Sulyok Elemér benecés atya az imák és a spiritualitás felől közelíti meg a történetet. Kocsis Imre az eucharisztia és a Szt. Pál-féle hagyomány teológiai jelentőségéről szól. Kocsi György a régi pászka és az új húsvét közötti összefüggést tárja fel, Peres Imre az Istentől való elhagyatottságról szól. Benyik György a szenvedéstörténet apokrifokban megtalálható népi kiegészítéseit mutatja be.

A kötet előadásai nem elemzik kimerítően a szenvedéstörténetet, de a legfontosabb kérdéseket igen. Nagy szerencsének érzem, hogy a konferencián az európai katolikus és protestáns biblikusok két kiemelkedő szakmai tekintélye, Ulrich Luz és Joachim Gnllka találkozott, az utóbbi előadása Jézus peréről nemcsak a jelenlévő keresztény exegéták nagyrabecsülését váltotta ki, hanem a szegedi főrabbi, Markovits Zsolt is úgy látta, hogy a Jézus elleni vallási és politikai vádak szétválasztása alapvetően új színben tünteti fel a zsidóságot és azok vezetőit Jézus perében.

A téma és az előadók kiválósága miatt a konferenciát kiemelt figyelemmel kísérték a magyar nyelvű teológiák tanárai is. Őszintén remélem, hogy az előadók elmélyült analitikus módszere jótékony hatással lesz a magyar keresztény teológiák egzegétáinak munkáira.

A konferenciánk magánadományokból jött létre. Szeretnék köszönetet mondani támogatóinknak, Gyulay Endre püspöknek, a szegedi Szt. Gellért papi szemináriumnak,

a Szegedi Hittudományi Főiskolának, dr. Bartha Tíbornak, a szegedi Evangélikus kollégiumnak, Boros Gyevi Ottiliának, Farkas Andrásnak és Szőnyi Etelkának, akik a konferenciánk létrejöttét támogatták.

Köszönetet mondok a főiskolai kollégáimnak, akik az előkészítésben segítségemre voltak, különösen a Biblikus Tanszék oktatóinak, Szabó Mária testvérnek és Szatmári Györgyinek, akik a kötet szövegének gondozásában is élen jártak.

Szeged, 2006. február 2.

Benyik György

A PASSIÓ KÁNONI ÉS APOKRIF SZÖVEGEI

A szenvedéstörténet szövegének szerkezetét és felépítését nehéz elkülöníteni a húsvéti események leírásától, melyben a főszerepet az asszonyok játsszák (28,1–10). Azt is nehéz eldönteni, hogy honnan tekintjük az evangéliumi elbeszélést a szenvedéstörténet részének. Jézus már beszél az elkövetkezendő szenvedéséről Péternek (26,31.33–35), sőt már korábban is, a galileai induláskor (26,32). Általában azonban a szenvedéstörténetet ezzel a mondatattal szokták kezdeni: „A kovásztalan kenyerek első napján” (26,17), vagyis a liturgikus megemlékezésnek megfelelően nagycsütörtöktől húsvét hajnalig zajlanak az események. (28,1). Az evangélista maga is egységként kezeli ezeknek az eseményeknek, illetve azok elbeszéléseinek a sorozatát. Ezt az eseménysort jövendölte meg Jézus is korábban (16,21 17,11sköv 20,18sköv).

A szenvedéstörténetet három kisebb egységre szokás felosztani:

- 1) a Jeruzsálemi fellépéstől a főtanács elfogatásáig (26,1–56),
- 2) Jézus perétől Jézus kereszthaláláig (26,57–27,54), végül
- 3) a sírbatételtől a feltámadásig (27,55–28,20).

Van, aki topológiai, van, aki kronológiai alapon próbálja rendezni az eseményeket; vagyis egyesek szerint az egy helyen történt események tartoznak szorosan egybe, mások az időfaktornak szánják nagyobb szerepet.

A szenvedéstörténet vázlata

Perikópa (Mt)	Esemény	Helyszín	Mk	Lk	Jn	Idő
26,1–5	A főtanács Jézus ellen	Kajafás palotája	14,1–2	22,1–2	11,47–53	6 nappal húsvét előtt
26,6–13	Jézus megkenése Betániában	Jeruzsálemen kívül	14,3–8	7,36–50	12,1–8	ismeretlen
26,14–16	Júdás elárulja Jézust	Kajafás palotája?	14,10–11	22,3–6	13,2. 27	
26,17–20	Az utolsó vacsora	Magánház	14,12–17	22,7–14	13,1	Kovácsztalan kenyér első estéje
26,21–25	az áruló leleplezése	Jeruzsálem-ben	14,18–21	22,21–23	13,21–30	Evés közben du. 5 és éjfél között
26,26–29	Az eucharisztia		14,22–25	22, 15–20	6,51–59	
26,30–35	Péter tagadása jövendölése	Getszemáné kert, Jeruzsálem	14,26–31	22,31–34	13,36–38	Éjfél körül
26,36–46	Jézus halál-féleme		14,32–42	22,39–46	18,1	Éjfél után?
26,47–56	Jézus elfogása		14,43–52	22,47–53	18,2–12	Éjfél után
26,57–68	Jézus a színed-rion előtt	Kajafás háza	14,53–65	22,54–71	18,13–24	Éjfél után hajnal előtt
26,69–75	Péter megtagadja Jézust	Kajafás há-zának udvara	14,66–72	22,56–62	18,25–27	Hajnal előtt

Perikópa (Mt)	Esemény	Helyszín	Mk	Lk	Jn	Idő
27,1–2	Jézust átadják Pilátusnak	Kajafástól utca, Pilátus hivatala, helytartóság	15,1	23,1	18,28	Reggel, amikor megvirradt
27,3–10	Júdás halála	Kajafás háza? Templom? Hakeldama				Éjfél után
27,11–14	Jézus Pilátus előtt	Helytartóság	15,2–5	23,2–5	18,29–38	Reggel, délelőtt
27,15–23	Jézus és Barnabás		15,6–14	23,17–23	18,39–40	Napközben
27,24–26	Jézus elítélése		15,15	23,24–25	19,16a	Délután?
27,27–31a	Jézus kigúnyolása		15,16–20a		19,2–3	Délután, este, éjszaka?
27,31b–32	Jézus keresztútja/Cirenei Simon	Via Dolorosa?	15,20–21	23,26–32	19,16b–17a	Napközben, dél körül
27,33–37	Jézus keresztre feszítése	Golgota	15,22–26	23,33–34	19,17b–27	Dél körül
27,38–43	A megfeszített kigúnyolása		15,27–32a	23,35–38	19,18	12 előtt
27,44	A két lator szidalmazása		15,32b	23,39–43		
27,45–54	Jézus halála a kereszten		15,33–39	23,44–48	19,28–30	12–du. 3
27,55–56	Tanúk a kereszt közelében		15,40–41	23,49	19,24b–27	Du. 3 után
27,57–61	Jézus temetése	Helytartóság, Golgota	15,42–47	23,50–56	19,38–42	Amikor beesteledett
27,62–66	A sír őrzése	Új sírhely előtt				Péntekre következő napon
28,1–8	Az üres sír	Jeruzsálem, Golgota	16,1–8	24,1–12	20,1–13	Szombat elmúltával, hajnalban
28,9–10	Jézus megjelenik az asszonyoknak	Sírkerten kívül	16,9–11	24,10–11	20,14–18	Szombat reggel
28,11–15	Az őrség megvesztegetése	Kajafás háza?				Szombat dél előtt
28,16–20	Jelenés Galileában	Galilea, ismeretlen hely	16–14–18	24,47	14,23	Ismeretlen időpont

Előzmények

A szenvedéstörténet újszövetségi evangéliumokban szereplő változatai korábbi elbeszélésekre épültek. Erre utalnak az egyes epizódok különbségei. Mt evangéliuma eltér a szinoptikusoktól és Jánostól is Júdás halála elbeszélésében (Mt 27,3–10), a Jézus sírjának őreiről szóló tudósításában (Mt 27,62–66) és az örök megvesztegetésének epizódjában (Mt 28,11–15). A legényesebb eltérést János passió-elbeszélése képviseli, amelyben a leghosszabb betét Jézus búcsúbeszéde és az ún főpapi ima (Jn 14,1–17,26).

A szinoptikusok elbeszéléseinek forrásairól az elő-márki, elő-jánosi és elő-lukácsi források kutatásai mondhatnak többet. Minden eltérés ellenére feltűnő, hogy a források milyen nagy hasonlóságot mutatnak az események sorrendjében. Mindegyik evangélium a jeruzsálemi bevonulással, a templom megtisztításával kezdi a szenvedés-elbeszélést, kivéve Jánost, akinél a templom megtisztítása sokkal korábbi esemény, nem része a szenvedéstörténetnek. Ezután következik Jézus teljhatalmának és közelgő halálának bejelentése.

A passiótörténetet egyrészt a tanítványi körben lejátszódó idillikus események alkotják, másrészt a Getszemáni kerti elfogástól kezdve Jézus perének, elítélésének, meggyalázásának és keresztfeszítésének durva jelenetei. A tanítványi kör riadtan válaszol ezekre a brutális eseményekre, általános félelem lesz úrrá rajtuk olyannyira, hogy Péter még meg is tagadja mesterét.

Az üres sírnál tapasztaltak azonban előbb az asszonyokban, majd jóval később a hivatalos tanítványokban is felkeltik a feltámadásba vetett hitet, aminek konkrét bizonyítékát keresik.

Jézus szenvedésének története soha nem volt semleges elbeszélés. A legkorábbi utalás, az 1Tessz 4,16 összekapcsolja Krisztus feltámadását a hívők feltámadásával. De mindegyik verzió az elbeszélő és a hallgatók/olvasók érdeklődésének megfelelően értékelte az eseményeket. Az 1Kor 15,21sköv. pl. kulcsfontosságúnak ítéli a halottak feltámadását és annak bizonyítékát. Az emmauszi tanítványokról szóló történet (Lk 24,13–35) a legkorábbi utalás a szenvedéstörténetre, még a feltámadás említése nélkül: „A názáreti Jézus esete [...], aki próféta, hatalmas tettben és szóban az Isten és az egész nép előtt. Főpapjaink és a tanács tagjai kereszthalálra ítélték és keresztre feszítették. Azt reméltük pedig, hogy meg fogja váltani Izraelt” (Lk 24,19–21). Ez a verzió azt mutatja, hogy a Jézus méltatlan haláláról szóló elbeszélések azonnal közszájon forogtak. Rendkívül rövid volt azonban az a periódus, amíg így beszéltek Jézus elfogásáról és haláláról. Éppen ezért a szenvedés-elbeszélés előzményeinek rekonstruálása megoldhatatlan feladatnak tűnik. Legfeljebb műfaji előzményeket kereshetünk az apokaliptikus elbeszélésekben, a mártíráktákban és a kihallgatási jegyzőkönyvek dialógus-elbeszéléseinek kísérléteiben. Ezek azonban nem alkalmasak az evangéliumokban szereplő elbeszélések előzményeinek rekonstruálására.

A szenvedéstörténet változatai

Úgy tűnik, hogy a Mt/Mk-hagyomány közös forrásból táplálkozik. Ennek részletes bizonyítékát az egyes perikópák elemzésével tudjuk megadni. Mt nyilvánvalóan saját forrásból bővítette a passió történetét Júdás halálának elbeszéléssel és az ezüst, a „Júdás-pénz” sorsával kapcsolatos epizóddal (27,3–10), valamint a sír őrzésére vonatkozó információval (27,62–66). Kisebb betoldásokat vélhetünk felfedezni a Péter kardjával kapcsolatos szakaszban (26,52sköv.) és a templom függönyének kettészakadásáról szóló elbeszélésben (27,51b–53). Az angyal légiókra tett utalás (26,53b) is ilyennek minősíthető. Néhány epizódot az evangélista bővít, kiegészít, értelmez (26,1.3.25.44; 27,24sköv. 29b; 28,2–4.). Néhány részletet pedig elhagy a forrásként használt Mk-verzióból, pl. a

mezítelen ember meneküléséről szólót (Mk 14,55sköv), néhányat pedig drasztikusan megrövidít (Mk 14,12–16 és Mk 15,42–47).

Lukács passiójának sajátosságai

Mt és Lk valószínűleg nem azonos forrást használt, ez különösen a húsvéti események leírásakor feltűnő, más-más hagyományra vezethető vissza a Júdás haláláról szóló rész is (Mt 27,3–5; Csel 1,18–20). Ezek az eltérések azonban annyira sokszínűek, hogy célszerű az egyes perikópák magyarázatánál kitérni rájuk.

János passiójának sajátosságai

Mt elbeszélésétől legjobban János verziója távolodik el, amely minden részletében a szinoptikusoktól eltérő hagyományt közöl, még akkor is észlelhető a különbség, amikor maga az eseménysor megegyezik. János evangéliumának a legnagyobb betoldásai a passiótörténetbe a következők:

Mt, Mk Lk	Perikópa címe	János ev.
	Jézus az út az Atyához	Jn 14,1–14
	Vigasztaló (paraklétoz)	Jn 14,15–26
	Békességet hagyok	Jn 14,27–31
	Az igazi szőlőtő	Jn 15,1–8
	Krisztusban marad, szeretetben marad	Jn 15,9–17
	A tanítványok és a világ	Jn 15,18–25
	A vigasztaló bizonyoságtétele	Jn 15,26–27
Mt 10,17–18; Mk 13,9. 12–13; Lk 21,12.16–17	Az üldözések	Jn 16,1–4
	A Szentlélek vezetése	Jn 16,5–15
	Közeli visszatérés ígérete	Jn 16,16–22
	Jézus az ima meghallgatását kéri	Jn 16,23–28
	Jézus a tanítványok elszéledését jövendőli	Jn 16,29–33
	A főpapi ima	Jn 17,1–26

A Passió hatástörténete

Az ősegyház

A passió-történetben szereplő utolsó vacsora kenyértörése lett a keresztények hetenkénti ünnepe: „kitartottak a kenyértörésben és az imádságban” (Csel 2,42). Mint tudjuk, ennek keretében megemlékeztek mindarról, ami akkor történt: „az Úr Jézus elárultatásának éjszakáján fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte és így szólt: vegyétek és egyétek, ez az én testem, melyet értetek adok. Ezt tegyétek az én emlékezetemre.” (1Kor 11,23–24). Ezen túlmenően a keresztények is megülték a húsvétot, melyben átvették a

zsidó ünnep nevét: $\pi\alpha\sigma\chi\alpha$ a zsidó húsvét פסח görög átírása¹. De megjelenik az ünnepnek az értelmezett neve is, az „átmenet” ($\delta\iota\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$) Órigenésznél². A Húsvét ünnepéről először az őskeresztény hitvallások tanúskodnak (1Kor 15,1–11). Kezdetben a keresztények a jeruzsálemi ősegyházban éppen úgy, mint a zsidók, Niszán 14–15 napján ünnepeltek. Természetesen más szövegekkel, mint a zsidók³, akik a kivonulás könyvéből olvasták fel a megfelelő részt (Kiv 12–13 fejezet). A keresztények átértelmezték ezeket a szövegeket, „a régi megszűnt, valami új valósult meg”, a régi húsvét helyett újat ünnepeltek, Krisztus feltámadását (2Kor 5sköv.; Róm 6,1–11; 1Kor 15f.). Mivel a kovásztalan kenyerek ünnepével együtt a zsidó húsvét gyakorlatilag egyhetes ünnepszorozat volt, a keresztény húsvétuknak is követni kellett ezt az időhatárt, csak más tartalommal. A zsidók a húsvétot a Deuteronomium alapján (Kiv 12,14) és a szövetségi törvény szerint ünnepelték, de Kr. u. 70, a templom lerombolása után ez a második kapcsolat megszűnt, mint ahogyan megszűnt a templomi zárandoklat is húsvét idején. A qumráni közösség is ünnepelte a húsvétot, az onnan előkerült kalendárium alapján Niszán 14. napján. A keresztényeknek a húsvéti bárány Jézus volt: „El a régi kovással, hogy új részttá legyetek, aminthogy kovásztalanok is vagytok. Hiszen húsvéti bárányunkat ($\kappa\alpha\iota\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\ \pi\alpha\sigma\chi\alpha\ \eta\mu\omega\nu\ \epsilon\tau\upsilon\theta\eta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$), Krisztust feláldozták.” (1Kor 5,7). Rómában 150 körül március 25-én, Alexandriában március 21-én ünnepelték. Ez aztán kirobbantotta a húsvét-vitát, melyben az ázsiaiak Jn 19,26-ra hivatkoztak, a rómaiak viszont Péterre. 155 körül Polikárp Rómába ment Anacletus pápával (155–166) együtt, hogy tisztázzák a kérdést, de nem jutottak eredményre. A különbséget azonban elfogadták. A húsvét keresztény szertartása a 4. századra megy vissza, amelynek ekkor már része volt a passió teljes felolvasása vagy elmondása az egész éjszakát kitöltő szentmise alatt. A szenvedéstörténet elbeszélését először a Golgotától indították és a feltámadással fejezték be, később már felidéztek Jézus elítélését is.

A liturgia tanúsága

A 4. sz.-tól kezdve az egész szenvedés-történetet megünnepelték az eredeti időrend szerint, vagyis három napos szertartás-sorozattal, de tulajdonképpen az egész hét a megemlékezésre szolgált. Erről Egeria naplójában olvashatunk részletesen⁴. Biztos tehát,

¹ Strack, H.–Billerebeck, P.: *Das Evangelium nach Matthäus. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München 1978. I. k. 985. old.

² Órigenész: *Contra Celsus* 8,22, aki ezt az értelmezését Alexandriai Philóntól vagy a hellenista filozófusoktól vette át.

³ Reumann J.: *The Supper of the Lord*. Philadelphia 1958. Schweitzwe E.: *The Lord's Supper Accord-ing to the NT*. Philadelphia 1967.

⁴ Egeira neve Aetheria formában is ismert, 1948-tól általában az Egeira változatot használják. A 4–7. század között élt Galliában vagy Spanyolországban, talán a mai Marseilles környékén. Feltehetően valamilyen keresztény szerzetesrendnek a tagja, aki három éves látogatást tett a Szentföldön. Élményeit naplójában örököltette meg. E napló szövegét a *Codex Aretinus*ban fedezték fel a montecassinói apátságban 1884-ben. Az olasz C. P. Gamurrini is talált egy kéziratot Arezzóban, amelyet kapcsolatba hozott nagy Theodosius császárral. A könyv első 23 fejezetében Egeira a szent helyeket írja le, az ezt követő 26 fejezetben pedig a jeruzsálemi egyház liturgikus gyakorlatát. – Az interneten olvasható a napló angol fordításban: <http://www.thelatinlibrary.com/egeria1.html> (első rész), <http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/egeria2.html> (második rész – ebben olvashatunk a liturgikus gyakorlatról).

hogy a keresztények a húsvétot évente egyszer, egy hetes emlékezéssel és Jézus szenvedéstörténetének három napos szertartásos felidézésével ünnepelték Húsvét vasárnapja előtt. Az ötödik században Rómának a hunok vezére, Attila általi kirablását megakadályozó Nagy Szent Leó pápa (440–461) elrendelte⁵, hogy virágvasárnap Máté, nagypénteken pedig János passióját olvassák fel. Mivel Leó pápa személyéhez fűződik az egyetemes pápaság eszméje, liturgikus rendelkezésének végrehajtását egész Európában valószínűsíteni lehet. Adatunk van arra is, hogy a 7. századtól nagyszerdán Lukács, nagykedden pedig Márk passióját is felolvasták, és erről prédikáltak. A passió tehát igen hamar elterjedt. Főleg Szt. Ágoston beszédei⁶ tettek nagy hatást a későbbi teológusokra.

Az apokrifok

Az evangéliumok folklorizálódásának egyik formája a szenvedés-evangélium. A legtöbbet Péter evangéliumát vizsgálták, de érdemes figyelmet szentelni az ún. apokrif szenvedés-evangéliumokra is. Az apokrif evangéliumok szövegei leginkább a kopt és a szír egyházban, tehát alapvetően keleten terjedtek el. Azonban a szövegeket idézik bizánci teológusok is ünnepi vagy alkalmi beszédekben. Nyugaton leginkább Jacobus a Voragine (1228–1298) *Legenda Aurea*⁷ c. alkotása népszerűsíti ezt a hagyományt, illetve más, nem egészen feltárt népi legendavilágon keresztül terjed akadálytalanul és reflektálatlanul. Ezzel az átvételi folyamattal ebben a tanulmányban nem foglalkozunk.

Elsőként a *Péter-evangélium* passió változatáról kell szólni, amely igen erősen vitatható a szinoptikusok fényében, és csak a Kr. u. 2. századból való⁸. Jézus elítéléséről, keresztre feszítéséről és a keresztről való levételéről szól. Különösen érdekes információt szolgáltat Jézus sírja őrzésének epizódja, és egészen sajátos módon beszél el Jézus feltámadását, valamint az asszonyoknak a sírnál tett látogatását is. Az apokrif szerző másként mutatja be a tanítványokat, mint a szinoptikusok, annak ellenére, hogy ismeri őket.

⁵ Erre különösen nagy lehetőséget adott a római szinódus. A 449-ben összeült ökumenikus zsinat 140 hiteles levele maradt fenn. Von Nostitzrieneck, *Die Briefe Papst Leos I. im Codex Monacen. 14540 in Historisches Jahrbuch* (1897), 117–33.

⁶ Augustinus: *De sermone Passione Domini* I–VI. Vö. Migne PL 39, 2036–2055. Magyarul: *Szemelvények Szt. Ágoston beszédeiből*, Rákospalota 1935.

⁷ Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*, rec. Dr. Th. Graesse, Leipzig 1864. Magyarul: *Legenda Aurea Szentek csodái és tévedései*. Helikon, Bp. 1990. Ez a mű a keresztény hagyományok nagy gyűjteménye, Luther korában jobban el volt terjedve Németországban, mint maga a Biblia. Ezt a címet az olvasók adták neki, eredetileg *Legenda Novának* vagy *Legenda Sanctorumnak* nevezték. A szakemberek a művet gyengének ítélték, Nicolaus Cusanus (1400–1464) szembeszállt vele. Ennek ellenére minden más szentek életéről szóló gyűjteménynél nagyobb volt iránta az érdeklődés. Sokkal jobb ennél a *De probatis sanctorum historiis* 1570–75 Surius 6 kötetes műve, ám nem vált népszerűvé.

⁸ Vielhauer, P.: *Geschichte der urchristliche literatur*, Berlin 1975. 644–648. Brown, R.: *The Gospel of Peter and Canonical Gospel priority*. NTS 33 (1987) E mű 33–338. oldalán arról van szó, hogy *Péter evangéliuma* olyan jámbor népies dokumentum, amely a szinoptikusok indirekt ismeretéről tanúskodik, mindenkellőtt Máté evangéliumát használta forrásul a szerző. Vö. még Denker, J.: *Die theologisechtliche Stellung des Petersevangelioms*. 1975. (EHS. T. 36) 31–57. old.

Péter evangéliuma, bár ókeresztény írás⁹, csak 1886–87-ben fedeztek fel¹⁰. Ezért a korábbi egzegéták nem vizsgálhatták. Talán mégis nagyobb figyelmet kell ennek az írásnak szentelni a többi apokrifnál, hiszen Szeraphion antióchiai püspök (190–211) kijelentette, hogy ez az egyetlen hiteles antik tanú abból az időből, amikor még a hit nem romlott meg. Ennek ellenére Órigenész (253) kritikával fogadja az evangéliumot, azonosnak tartja a názáretiek evangéliumával, és felrója neki, hogy Jézust József és Mária természetes fiának tartja, sőt beszél a testvéreiről is. Euszebiosz (399), bár a „katolikus”, vagyis a kánoni könyvek közé sorolta a művet, mégis elkülönítette az apostoli írásoktól (Hist. Eccl. III. 3,2). Círuszi Theodorétosz (460) úgy tudja, hogy a nazarénusok szektájában használták Péter evangéliumát, ahol Krisztust igaz emberként tisztelték (Haer. Fabul. II,2). Tanbeli szempontból vizsgálva a szöveget könnyen fedezhetünk fel benne heretikus tételeket.

A Péter-evangélium a szenvedéstörténetet meséli el Pilátus kézmosásától kezdve egészen Jézus feltámadásáig. Jézus temetését nagy részletességgel írja le, ügyelve a zsidó formásokra. A feltámadást óriási eseményként ábrázolja, ami nagy nyilvánosság előtt, Jézus ellenségeinek a szeme láttára zajlik le. A szövegnek sokszor zsidóellenes a hangvétele. Az a benyomásunk, hogy a szerző a hellenista pogány görög olvasókat akarta meggyőzni a saját igazáról.

Idézzünk néhány részletet a szövegből:

Az Urat halálra ítélik

1–2.: a zsidók közül senki sem mosott kezet, Heródes sem, és egyik sem az Ő bírái közül. S miután nem akartak kezet mosni, Pilátus felállt. És akkor Heródes király megparancsolta, hogy vigyék el az Urat, mondván nekik: „Tegyétek azt, amit parancsoltam nektek, hogy vele tegyétek”.

Az Úr halála

Dél volt, és sötétség borította el egész Júdeát. Nyugtalanzkodtak és aggódtak, hogy a nap lenyugszik, amíg még él, mert az áll az Írásban: „Ne nyugodjék le a nap egy kivégzett emberen” És egyikük így szólt: Itassátok meg ecettel kevert épével! Elkészítették az italt, és megittatták vele. És mindent beteljesítettek, és a bűnöket saját fejükre halmozták. Sokan pedig lámápással jártak-keltek abban a hiszemben, hogy éjszaka van, s fölbuknak. Az Úr pedig így kiáltott, mondván: „Erőm, erőm, elhagytál engem!” – s miután így szólt, fölvéttették. És abban az órában kettéhasadt a jeruzsálemi templom kárpitja.

A feltámadás

34–37: Amikor szombat hajnalban pirkadt, tömeg nép érkezett Jeruzsálemből és a környékről, hogy megnézzék a lepecsételt sírt. A vasárnapra virradó éjszakán pedig, amikor a katonák fölválva kettesével őrködtek, nagy hang támadt az égben. És látták, hogy az ég megnyílik, és két férfi jön le onnan nagy fénybe borítva, és a sírhoz közelednek. Az a sírkő pedig, amelyiket a bejáratra tettek, magától oldalra gördült, és a sír kinyílt, és mind a két ifjú belépett.

⁹ Erbetta, M.: Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Torino 1975. I/1. k., 137. o.; *Töredékek a Péter evangéliumból I–II.* [ford.: Vanyó L.] In: Vanyó László [szerk.] *Apokrifek, Ókeresztény írók II.* Budapest 1980, 262–268. o.; Magyarul még ld. *Csodás evangéliumok.* Telosz, Bp. 1996.

¹⁰ Robinson-James: *The Gospel according to Peter and Revelation of Peter* 1892.

Az a benyomásunk, hogy a kánoni evangéliumok után keletkezett írás szerzője Jézus elítélésének és halálának eseményét az ókeresztény liturgiából ismerte, és nem olvasta a forrásadó evangéliumokat. A feltámadást csodálatos epifániává bővítette, és – ellentétben a kánoni evangéliumokkal – a feltámadásról szóló tanúságtételben sokkal nagyobb szerepet szánt a sír őrzőinek, mint az asszonyoknak. Pilátus kézmosásának a hagyományát is alaposan kiszínezte. Annnyira átrajzolta a kánoni evangéliumok Pilátus-képét, hogy például elhárított róla minden felelősséget Jézus halálában, és azt az írástudókra, a farizeusokra, valamint a zsidó vezetőkre terhelte. Ez csak úgy volt lehetséges, hogy az apokrif szerzője bizonyára igen távol élt már a zsidóságtól, nem úgy, mint Máté. Ezt a feltételezést erősíti az a tény is, hogy csak a keresztény ünnepeket ismerte, a zsidó szokásokról fogalma sem volt.

Pilátus cselekedetei – Nikodémus evangéliuma (197–425)

Ez a szöveg nem a kánoni evangélium műfajban íródott. Rendelkezésünkre álló kéziratok 9–10. századból valók, és egyetlen töredéke sem régebbi a 8. századnál. A *Pilátus aktái* feliratú szöveget egyesek 150 körülre datálják. Justinianus megemlékezik Jézus peréről, és említi Pilátus cselekedeteit, de nem idézi (PG 6,384). Tertullianus apológiájából is arra következtethetünk, hogy Pilátus aktái már 197 előtt léteztek. Az „A” szöveg, amelyben szerepel Jézus alászállása a pokolba, a 17. századból való, de a hagyomány, amelyet átörökölt, származhat a 2. századból is. Mielőtt a szöveget idéznénk, érdemes áttekinteni a mű tartalmát.

Az „A” szöveg tartalma:

Bevezetés. I. Jézus elítélése. A törvényszolga Jézust a bíróság elé idézi. A törvényszolga emlékezik Jézus ünnepélyes bevonulásáról. A szobrok meghajolnak Jézus előtt. II. Pilátus feleségének szenvedése. Jézus elleni vád és védekezés. Újabb vád és a helytartó kísérlete. Nikodémus kísérlete. A meggyógyítottak kihallgatása. Jézus elítélése. Megfeszítése és halála. A bebörtönzött Arimateai József eltűnik. Jézus feltámad. Jézus a mennybe megy. Józsefet megtalálják és visszahozzák Jeruzsálembe. József elbeszélése a színedrion előtt. Lévi elbeszélése. A zsidók álláspontja Jézus feltámadásáról.

A „B” szöveg tartalma:

Bevezetés (A és B). A vád. Jézus Pilátus előtt. A Cirenei. Mária siralma a keresztnél. A két lator beszéde. A halál utáni események. Jézus anyja Máriának, Mária Magdolnának és Józsefnek a siralma.

Nikodémus evangéliuma görög – Pilátus cselekedetei II. Tartalma:

Krisztus pokolra szállása. Simeon fiával találkozik. Ábrahámotól Izajásig mindenki vel találkozik. Keresztelő János prédikál a holtaknak. Seth elbeszélése. A sátán és Adele vitája. Jézus belépése a holtak országába. Adele és a Sátán győzelme. A sátán kineveti Adelét, A szentek feltámadása és bevonulása a paradicsomba. Találkozás a latorral. Zárlat.

Krisztus alászállása a pokolra. Latin „A” szöveg:

Carino és Leucio felkérése feltámadásuk elbeszélésére. Ádám, Izajás, Simeon és Keresztelő János feltámasztása. Seth elbeszélése. A sátán vitája a pokolban. Kettős kiáltás. A sátán védekezése. A sátán gúnyolódása. Ünnepélyes kivonulás. Hénok és Illés találkozása. A jobb lator. Zárlat.

Krisztus alá szállása a pokolra. Latin „B” szöveg:

Carino és Leucio visszatérése a sírból. A sátán jajkiáltása. Párbeszéd a sátánnal a pokolban. Seth elbeszélése. Izajás és Keresztelő János. Dávid és Jeremiás megkísérlései elküldeni a sátánt. A megtért látor kettős kiáltása. Jézus ünnepélyes bevonulása. Krisztus köszönti az elsőszülötteket, a szentek ajándékai. Ünnepélyes kivonulás. Zárlat.

Beszédes a Pilátus tevékenységét bemutató dokumentum. A kánoni evangéliumoktól eltér Jézus perének bemutatása:

1,1 Jézus elleni vádemelés

A főpapok és írástudók: Annás, Kaifás, Semes, Dates, Gamaliel, Judas, Levi, Naftali, Alexander és Kiarus és a többi zsidók egy bizonyos ülés után Pilátushoz fordulnak és a következő pontokban vádolják Jézust. Azt mondták: Tudjuk, hogy ez a József nevű ács fia, aki Máriától született. Most azt állítja, hogy Isten fia és király. Ezen felül meggyalázta a szombatot, és a mi atyáink törvényei ellen fordult. Pilátus ellene vetette: Mi az, amivel meggyalázta volna? A zsidók azt válaszolták: Törvényünk azt mondja, senkit sem szabad szombaton gyógyítani, de ez szombaton átkozottakat gyógyított, vakokat, bénákat, süketeket és démonról megszállottakat. Pilátus azt mondta: Miféle átkozottakat? Azok azt mondták: Ez egy mágus, aki Belzebubnek, a démonok fejedelmének segítségével űzi ki a démonokat, hogy mindannyian a hatalma alá vettessünk. Pilátus azt mondta: Azt, hogy kiűzi a démonokat, nem a lélek által teszi, hanem Aszklepius isten segítségével.

A következő szövegemlék Jézus perét római forrásból dokumentálja:

Feljegyzések a mi Urunkról, Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilátus idejében készült

Én, Ananias testőrüsz, volt prefektus és törvénytudó, miután a szent iratokból megismertem a mi Urunk, Jézus Krisztust, megtértem, és méltóvá váltam a szent keresztségre is. Mivel kutattam abban az időben a mi Urunk, Jézus Krisztus perének feljegyzéseit, amelyeket a zsidók készítettek Pontius Pilátus alatt, megtaláltam ezeket az aktákat héber nyelven, és Isten akaratából lefordítottam azokat görögre Flavius Theodosius császár urunk uralkodásának 17. és Flavius Valentinianusénak 6. évében a 9. indikcióban.

[...]

Pilátus pedig látva ezt, megrémült, és fel akart állni és elmenni a bírói emelvényről. Miközben még azon töprengött, hogy feláll, a felesége ezt az üzenetet küldte hozzá: Semmi közöd ne legyen ehhez az igazságos emberhez, mert éjjel sokat szenvedtem miatta. Pilátus erre odahívatta a zsidókat, és ezt kérdezte tőlük: Tudjátok-e, hogy a feleségem istenfélő, és inkább veletek, zsidókkal érez együtt. Így válaszoltak: Igen, tudjuk. Mire Pilátus: Nos, a feleségem ezt az üzenetet küldte hozzám: Semmi közöd ne legyen ehhez az igazságos emberhez, mert az éjjel sokat szenvedtem miatta. Válaszul ezt mondták a zsidók Pilátusnak: Hát nem megmondtuk neked, hogy szemfényvesztő? Biztosan álmot küldött feleségedre.

Pilátus erre hívatta Jézust, és ezt kérdezte tőle: Mivel vádolnak ezek téged? Semmit sem szólsz? Jézus pedig így válaszolt: Ha nem volna rá lehetőségük, nem beszélnének. De mindenkinnek hatalma van a szája fölött, hogy jót vagy rosszat mondjon. Ők lássák!

A zsidók vénei válaszul így szóltak Jézushoz: Mit fogunk látni? Először azt, hogy párázhaságból született, másodsor, hogy születésed Betlehemben kisgyermekke pusztulását okozta, harmadszor pedig azt, hogy apád, József és anyád, Mária Egyiptomba menekültek, mert nem volt becsületük a nép között. (Adamik Tamás fordítása)

A Titkos vacsora (10–11. sz.)

Két változatban ismerjük ennek a latin iratnak a szövegét, az egyik Párizsból (fondés. Doat. N. 36)¹¹, a másik Bécsből (ms. 1137. 14. századi változat) került elő. Kétségtelen, hogy egyetlen forrásra vezethetők vissza. Egyes párhuzamait Ivanov¹² 6. századi bolgár szövegekkel azonosította, mások kapcsolatba hozták *Az apostolok emlékezései* c. irattal is. Mivel a szöveg rokonságot mutat a bogumil szekta nézeteivel (10–11. sz.), akik az albigensekkel és a katarokkal együtt Bulgária területén rejtőzködtek az üldözések elől, Carcassone inkvizitor, valamint egy bolgár püspök, Nazario (1150–1235) is eretneknek nyilvánította. Az iratból kibontakozó keresztény közösség vélhetően Keresztelő János és a sátán angyalai követőivel azonos. Mielőtt idéznénk a szövegből, érdemes áttekinteni a tartalmát.

Az irat főbb témái:

Jézus felfedi árulóját. Sátán a bukása előtt. Lázadás és ítélet. Sátán és demiurgosz. A bukott ember teremtése. Az angyalok lelkének magvai. A Sátán birodalma a földön. Krisztus alászállása, különböző kérdések. Az utolsó ítélet. A megbüntetett sátán. A választottak öröme.

Részlet a szövegből:

1. Én, János, a ti testvéretek, akinek része volt az üldözésben, amely az mennyek országának is része, amikor végre megnyugodtam a Mi Urunk, Jézus Krisztus kebelén, azt kérdeztem: Uram, ki az, aki elárul téged? Azt mondta nekem: Az, aki egyszerre nyúl velem a táliba. Ekkor száll bele a sátán, és keresni fogja az alkalmat, hogy eláruljon. 2. Én azt mondtam: Uram, mielőtt a Sátán megbukott volna, milyen dicsősége volt az Atya mellett. Ő azt mondta nekem: Neki volt hatalma arra, hogy megítélje a mennyei hatalmakat. Én együtt voltam az Atyámmal, és ő ítélte meg az Atya követőit. Leszállt az égből a mélységekbe, majd pedig felemelkedett a mélységből a láthatatlan Atya trónjához. Amikor látta annak dicsőségét, aki az eget mozgatja, és akinek trónja a mennyei felhők fölött van, vágy támadt benne, hogy olyan legyen, mint a Magasságos.

Leereszkedett az egekbe, és azt mondta az ég angyalainak: Nyissátok ki nekem a menny kapuit. Majd lejjebb akart menni, ahol azokat az angyalokat találta, akik a vizeket őrzik, és azt mondta nekik: Nyissátok meg a vizek kapuit nekem. És azok megnyitották. Akkor a földön minden arcot elfedett a víz. Leszállott a földre, és talált két egyforma halat ugyanabban a vízben. Úgy tűnt, hogy jól befoghatók aratásra, és helyettesíthetik a láthatatlan Atyát az egész föld számára nyugattól egészen a nap felkeltéig. Amikor leszállott tebát, terhes felbőket talált, amelyek a tenger felé mentek. Leszállott és csatlakozott a "oszlop"-jukhoz, ami a tűz lényege volt. Majd nem tudott többé felemelkedni a mélyből az égő lángok miatt.

¹¹ Thilo, J. C.: *Codex Apocryphus* N. T. 1832. 884. sköv.

¹² Ivanov J.: *Bogomilski knigi i legendi*. Leningrád 1925. Újabb kiadás 1970.

A szöveg részét képező kisebb egységről, a „Laha Maryam”-ról, vagyis Mária kérdéseiről¹³ megemlékezik Heryarqos püspök egy beszédében, és ismert volt ez a mű círuszi írók körében is. Az eredeti kopt szöveget a 10. században írták át és fordították le arab nyelvre. Ezek a verziók Abba Salamától származnak (1350 k.). A kopt töredékek számos más iratban is feltűnnek, pl. örmény homíliákban, de részét képezik a kopt irodalomnak is. Teljes kritikai kiadását Oudenrijn készítette el 1959-ben 6 kézirat felhasználásával és összevetésével. A British Múzeumban is találtak hat 18. századi kéziratot, amelyek az evangélium abesszin egyházban való ismertségéről tanúskodnak.

Az ismeretlen szerző szándékosan Gamáliel szájába adja a történetet, aki a zsidó irodalom igen kedvelt figurája volt¹⁴. Természetesen a szövegben szerepel Pilátus, Nikodémus és Péter apostol is.

Valószínűleg az idősebb Gamálielre, a Javen-i iskola alapítójára kell gondolnunk, ő pontosította az Ószövetség héber szövegét a masszorák segítségével, és őt tekintjük a „tannaim” tudósok első nemzedéke vezető alakjának. Úgy tudjuk, hogy Pál is az ő lábainál tanult (Csel 22,3), ez tekintélyt és ismertséget szerzett neki a keresztény közösségekben is. Érdekes itt is áttekintni az egész szöveget, hogy jobban lássuk az idézet szerepét.

Főbb témái:

Bevezetés. Az szűz első siralma. Mária az apostolokat keresi. Mária második siralma. János könyörög Péternek. A szűz a koponya helyét keresi. Mária a keresztt alatt. Mária egyéb siralmi. Gamáliel elbeszélése folytatódik. Mária utolsó szavai. Jézus halála. Mária további siralma. Folytatódik Gamáliel elbeszélése. Mária újabb siralmi. Folytatódik Gamáliel elbeszélése. A feltámadás. Mária siralma az üres sír mellett. A feltámadott és anyja. A helytartó tanúságtétele. A kérdező gyógyulása. A százados gyógyulása. Egy halott feltámadása. Gamáliel nyilatkozata. Gamáliel elbeszélésének függeléke.

Részlet a szövegből:

X, 6. Én, Gamáliel, követtem ebben a pillanatban a népet, és velem voltak József és Nikodémus atyák is. Az apostolok féltek megjelenni a sírnál. Ők azt sem tudták, mi történt. Mindenbova elrejtőztek a zsidóktól való félelmükben. Én, Gamáliel, mentem a nép egy részével, hogy megnézzem, mi történt a Mi Urunk, Jézus Krisztus sírjánál. Eközben igen nagy veszekedés támadt Pilátus és a főpapok között. Pilátus és az egész nép visszatért a városba, és az egyik is, a másik is sírt, és a halálból való feltámadást vitatta. Pilátus a kezében tartotta a halotti lepleket. Az egész nép látni akarta. Mindazok, akik a Páskára jöttek Szamária minden részéből, és a pogányok is. Pilátus visszavonult a főpap palotájába, leromboltatta a gyűlés termét, miközben a nép mindent kifosztott, amit csak ott talált.

12. v. Akkor Pilátus azt mondta a századosnak: Láttad mindezt a saját szemeddel, hogy milyen sokan voltak, akik hittek Jézus Krisztusban, és nyilvánvaló csodáinak szemtanúi. Azt akarod, hogy mindazt, ami történt, leíram Heródesnek? A centurio tollat és papírt vett elő, Pilátus pedig írta. Együtt elküldték az írást Heródesnek, és elmondták mindazt, ami történt, a következőképpen: [...]

¹³ Kopt szöveg, vö. Lacanu, P.: *Mémoires Woodbrooke Studies* publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 1904. Fram d'apocriph copti. Etióp szöveg: vö.: Baker, A: *Newbery House Magasin* 1892. 641. old. sköv. 2 töredék. Fordítása: Robinson, F: *Coptic Apocriphal Gospel* 1896 (Text and Studies) 163.

¹⁴ Vö. Strack, H. L.: *Einleitung in Talmud und Midrás* 1921.

Ezt a szöveget inkább a legendák, mintsem az apokrif evangéliumok között tartjuk számon¹⁵. Mária siralmaihoz hasonlóan ezt a szöveget is Heryaqos püspök homíliáiból ismertük korábban, ő azonban csak a történet egy részét mesélte el. Az irat Pilátust Jézus feltámadásának megbízható és fontos tanújává avatja, aki a leírás szerint rokonszenvezett Jézussal. Talán ez a magyarázata annak, hogy Egyiptomban Pilátus a szentek között szerepelt már a 6–7. sz.-ban, az egyiptomi keresztények pedig egészen 1700-ig gyakran adták gyermekeiknek a nevét. Pilátus mártíriumának szövegét nagypénteken és nagy-szombaton a kopt egyházban a templomban is felolvasták. A szöveg áttekintéséből kitűnik, hogy többet foglalkozik a zsidók szerepével, mint a kánoni evangéliumok.

Főbb témái:

A zsidók követelik Pilátus halálát. A zsidók közbenjárnak Barrabás szabadulása érdekében Heródesnél. Tiberius elítéli a zsidókat. Pilátus találkozik feleségével. Pilátus a bíróságon. Pilátus a börtönben. József és Nikodémus letartóztatása. A zsidók újabb cselszövése. Egy fogoly elbeszélése. Pilátus a kereszten. Pilátust élve veszik le a keresztről. Tiberius fia feltámad, és levelet ír apjának Rómába. Tiberius kiballgatja Pilátust, aki már-tír halált hal.

Részlet a szövegből:

Pilátus találkozása feleségével. II,10.

Heródes halogatás nélkül visszatért Jeruzsálembe azszal a szándékkal, hogy megölje Pilátust. Pilátus csatlakozva feleségéhez ezt mondta: Menekülj és rejtőzz el, ahova csak tudsz, Heródes miatt. Tudni fogod, hogy a nép összegyűlt a palotám mellett. Le akarnak fejeztetni a feltámadásba vetett hitem és a mi Urunk halála miatt. Tehát rejtőzz el, nővérem, távozz a városból, siess a gyermekeiddel együtt. Ha azt hallod, hogy engem lefejeztek, vedd a testemet, és temesd el szemben Jézus sírjával, hogy elnyerjem a mi Urunk kegyelmét. Procula amint meghallotta ezeket a dolgokat, megszagatta ruháit és összeborzolta a haját. Azt mondta: Miféle beszéd ez, amit most mondtál nekem, testvérem? Nem volt elég, amikor szenvedtem Jézus keresztre feszítésekor? Miféle újabb különös szerencsétlenség fog most velem történni? Tudod, testvérem, Pilátus, hogy igaz, hogy ma megsebezte a szívemet a te halálo-d hire? Ő azt válaszolta: Ne ellenkezz, nővérem: az Isten sem szomorkodik a fia halála miatt, hanem mindenki megváltásáért ajánlotta fel. Ki vagyok én, nővérem, hogy miattam neked gyötörnöd kell testedet? [...] Azért halok meg, aki visszaadja az életemet. A feleség folytatta: Azt kéred tőlem, hogy téged jobban szeresselek, mint az Istent? Ezt nem hibeted, mivel mi ketten egy test vagyunk. Így az Isten ez alapján azt mondja nekem, hogy ne váljunk el egymástól, sem én, sem a gyermekeid. Vagy együtt megyünk a halálba, vagy együtt maradunk életben. Az én kívánságom az, hogy követhesselek téged, akárhová is mégy.

A szöveg teljesen átértékeli Pilátus szerepét a kánoni evangéliumokhoz képest.

¹⁵ Az arab szöveg szakértője Mingana, A.: *Woodbrooke Studies* 1928. II. 241–332. Ebben a szöveg eredetiben és angol fordításban is szerepel. Vö. még Oudernijn van den M. A.: *Gamaliel: etiopische Texte zur Pilatusliteratur* 1959 (az eredeti szöveg és német fordítás).

Tiberius gyógyulása (6. sz. ?)

Veronika legendájának részét képezi ez a szöveg, s bár nem a legrégebbi változatban maradt ránk¹⁶, mégis sajátos módon képviseli a régi szöveg hagyományt, felfedezhetőek benne korábbi, esetleg 8. századi részletek¹⁷. Sokan kopt szövegek újraértelmezéseinek vélik. Pilátus, Veronika és Simon Mágus viszonyáról közöl a lánoni evangéliumokból nem megismerhető információt.

Főbb témái:

Volusianus missziója, Volusianus és Pilátus. Volusianus és Veronika. Volusianus Rómába megy Veronikával. Néro és Simon Mágus. Pilátus és Claudius levele. Péter leleplezi Simon Mágust. Pilátus vége, Néro és Simon Mágus.

Részlet a szövegből:

15. Tehát Claudius után Néro lett Róma császára. Néhány évvel később a Mi Urunk tanítványai, Péter és Pál megjelentek Róma városában. Csatlakozott hozzájuk egy Simon nevű szamaritánus is, aki szakértője volt a mágiának, és sok démonnal tartott kapcsolatot. Magát istennek és isten fiának mondta. Azt bizonygatta, hogy szenvedett a zsidóktól, meghalt, eltemették, és a harmadik napon feltámadt. Amikor azonban Néro tudomást szerzett Jézus Krisztusról, az élő Isten fiáról, akiket a zsidók elítéltek, és erről Pilátus is beszámolt neki, azonnal elküldte szolgálait Améira városába, hogy hozzák elé Pilátust. Ő elmesélte mindazt, ami a názáreti Jézussal történt, és bemutatta neki a tanítványait is, Pétert és Pált, akik megcáfolták Simon állítását, hogy ő lenne Krisztus, és azt mondták Néro császárnak: Nemes uralkodónk, ha tudni akarod, mi történt Júdeában, vedd csak a kezébe Pontius Pilátusnak Claudius császárhoz írt levelét, és mindent megismerhetsz belőle.

A római keresztény csoportok és Simon Mágus vitája áll az elbeszélés középpontjában.

Az üdvözítő bosszúja (9–10. sz.)

A szöveg Nátán történetével kezdődik¹⁸, majd kitér Veronika históriájára is. Keletkezési helye Aquitania (Gallia), ahol evangéliumi prédikáció része volt. A kéziratok a 9–10. századra vezethetők vissza, angolszász változatai pedig a 11. sz.-ra. Két Venetóban talált kézírata a 14. századból való, vagyis középkori legendával állunk szemben. A ősi történetet Jeruzsálem lerombolásának legendájához köti.

Főbb témái:

Nátán hajótörése. A lerombolt Jeruzsálem. Velosianus visszatér Rómába. Tiberius meggyógyul és megkeresztelkedik.

¹⁶ A legrégebbi kéziratait kiadta Mansi, J. D.: *St. Baluzio, tutelensis miscellanea nuvo ordine iugesta...* 1764. IV. 55. ss. (kódexei közül a B1 és az Aa alkotja a két csoport legősibb verzióját.)

¹⁷ Kéziratai: Aa Luccában található, b Párizsban, C Bernensében, B1 Firenzében, 2. Párizsban, 3. Bécsben.

¹⁸ Tischendorf, C.: *Evangelia Apocrypha* 1876. 471. sköv. oldalak.

Részlet a szövegből:

33. Tiberius imperátor azt kérdezte Velosianustól: Mi foglalkoztat? Az azt válaszolta: Egy arannyal átszőtt kendőt tartok a kezemben, amely öltözetnek is alkalmas. Tiberius császár folytatta: Hozd ide nekem, és magyarázd meg, miért borultál a földre térdet hajtva előtte. Velosianus elmagyarázta, hogy ez az arany takaró honnan származik, és hogy az Urat fedte. Tiberius császár jól megnézte. Anélkül, hogy az Urat imádtá volna szívében. A teste olyan fehére lett, mint egy ma született csecsemő. Mindazok a vakok, leprások, bénák, süketek és más sokféle betegségben szenvedők azonnal maggyógyultak. Mindannyian megtisztultak.

34. Tiberius császár lehajtotta a fejét, térdre rogyott, és gondolkodni kezdett ezekről a szavakról: „Boldog a méh, amely téged hordozott, és az emlő, amelyet szoptál.” Eltöltötte az úr félelme, és könnyek között mondta: Ég és föld Istene, ne hagyj engem vétkezni, hanem erősítsd meg lelkemet és testemet, és vidd a te országodba, mert elvesztettem bizalmamat minden más névben. Szabadíts meg minden rossztól, ahogyan megszabadítottad a három ifjút a tűz és kemencéből.

A szöveg az ereklyék tiszteletének megalapozására szolgál.

Arimetai József nyilatkozata (10–11. sz.)

Kétségtelen ez Pilátus cselekedeteinek a forrása¹⁹, amelyben Pilátus és Heródes levelezése is megtalálható. Az írói fantázia terméke néhány ismeretlen epizódot is tartalmaz. Számos kódexben felfedezhető, ami ismerettségét mutatja. A milánói Ambrosianum könyvtárában és Párizsban egyaránt megtalálható. A görög–római gesták világába integrálja a történetet.

Főbb témái:

Gesta és Dima. Júdás árulása. Az ítélet. A gonoszok szava a kereszten. Krisztus ígérete. Jézus halála után.

Részlet a szövegből:

3. Jézust is letartóztatták három nappal a Pászkah ünnepe előtti éjszaka. Akkor Kaifás és a zsidó nép nem ünnepelte meg a Pászkát, hanem mindannyian nagy gyászban voltak, mivel a rablók kirabolták a templomot. Hivatták Iskarióti Júdást, és beszéltek vele. Ez Kaifás fia volt, és nem volt Jézus igaz követője, hanem hazug módon szegődött a nyomába a zsidó népből. Nem azért, hogy Jézus meggyőzze őt, együtt a tékozlókkal és a műveltekkel, és megvilágosodjék, hanem hogy elárulja Jézust, és hazug szavakkal vádolja. Ezért a tettéért királyi pénzeket adtak neki, drachmákat minden nap. Már két éve Jézussal volt, mint arról egy János nevű tanítvány is megemlékezik.

Ebben a történetben Iskarióti Júdás Jézus csoportjában a főpapok megbízottja, akivel már korábban megállapodtak, mint azt a kánoni evangéliumokból tudjuk.

¹⁹ Birsh, A.: *Auctarium Codicis Apocryphi Novi Testamenti* 1804. I. k. 183. sköv. Ebben a C kéziratot (Paris 770 a. 1315) követi a szöveg.

Az összeállítás Simancas levéltárában volt olvasható egy olasz kéziratban²⁰. A bevezető formulából arra következtetünk, hogy Aquillában (Abruzzo tartomány) találták 1580-ban. Egy olaszul nem valami jól beszélő spanyol katonától származik az eredeti dokumentum, és egy nápolyi hadjárat idején került Itáliába. Szövege igen hibás és nehezen érthető. Hitelességéről, hagyományáról semmit sem tudunk.

A pontos címe: Pilátusnak a mi Urunk, Krisztus ellen hozott ítélete.

A szöveg részlete:

Másolata Pilátus ítéletének, amelyet a mi Urunk, Krisztus ellen hozott, és amelyet megtaláltak Aquillában 1588-ban egy bizonyos régi márványban, vas kazettában volt, és pergamenre volt írva héber betűkkel.²¹ [...] Én, Pontius Pilátus, aki a római birodalom képviselője vagyok itt a palotában, mely a rezidenciám, halálra ítélem Jézust, akit Názáretinek is neveznek, aki Galileából való, és akit a tömeg a mózesi törvény megsértésével és Tiberius császár elleni izgatással vádolt, és kijelentem, hogy a büntetése kereszthalál legyen. [...]

A fent idézett szövegek azt mutatják, hogy a passióhoz kötődő jámborság elmélyítésére a különböző indíttatású szerzők igen hatásos és kedvelt írásokat, elbeszéléseket költöttek, amelyek kiszínezték Jézus szenvedésének eredeti történetét. Abból, hogy ezeket az iratokat a hivatalos egyház nem másoltatta, hanem csak a laikus érdeklődés tartotta őket életben, mégis fennmaradtak, arra következtetünk, hogy nagy volt az érdeklődés irántuk²².

²⁰ Sutcliffe, E. F.: *Cath. Bibl. Quart.* 1947. 436. sköv. – a történeti adatok eléggé különösek ebben a szövegben.

²¹ Talán az írás így lenne teljes: A másolata, amelyet a nápolyi Aquilla városában találtak, és Pontius Pilátus júdeai helytartó, aki Tiberius Római császár uralkodásának 18. évében készítette a mi Urunk, Jézus Krisztus ellen, aki szűz Mária fia volt, és akit kereszthalálra ítélték két rablóval együtt március 25-én. Ez a másolat csodálatosan találtatott egy szép márvány kőbe rejtett vas kazettában. Belülről vas, kívülről márvány volt. Ebben találták a következő ítéletet, amelyet báránypőrrre írtak héber betűkkel....

²² Ebben a tanulmányban nem vizsgáljuk az apokrifok és motívumaik felbukkanását, továbbélését más művekben, mert nem tartozik az eredeti tárgyunkhoz.

JÉZUS PERÉNEK JOGTÖRTÉNETI REKONSTRUKCIÓJA

Jézus perének a három evangélium általi összefoglalója három részre osztja az elbeszélést: tárgyalás a főpapnál, Pilátus eljárása és a zsidó húsvéti (pászka) amnesztia. Ezért vizsgálódásunkat is három lépésben fogjuk végezni. A fő nehézséget Pilátus eljárásában látjuk. Történeti kérdéseink elsősorban jogtörténeti irányultságúak. Ez bizonyára főként a jogászok és a jogtörténettel foglalkozók számára lesz érdekes. Hálásak leszünk azokért a megjegyzésekért, amelyeket az esetleges ellenvetésekből szerzünk. Ha az evangéliumi szövegeket általában úgy olvasnánk, mint ahogyan általában az exegéták szokták, akkor igen keveset tudnánk mondani ebben a vonatkozásban. Sok kérdés adódik, amelyre nem tudunk minden kétséget kizáró választ adni. Pilátus eljárásával kapcsolatban az első kérdésünk: vajon Jézust tisztán büntetőeljárás alapján, vagy pedig rendes bírósági ítélet következményeként feszítették meg? Kimondott egyáltalán halálos ítéletet Pilátus? Volt Jézusnak beismerő vallomása? Kik voltak a vádlói? Milyen lehetőségei voltak egy római helytartónak a provinciában, egy ilyen eljárásba bekapcsolódni? Hogyan mutatható be egy helytartó által végzett provinciai jogi eljárás?

Vagy a főpapnál folytatott tárgyalásra vonatkozóan meg kell kérdeznünk: a szinedrion (vének tanácsa) ülése volt-e ez az összejövetel? Halálos ítéletet mondtak ki? Rendelkezett-e a szinedrion a „ius” illetve a „potestas gladii”-val (pallosjog)? Mi történt tulajdonképpen Kajafásnál?

A pászka-amnesztiával kapcsolatban fel kell tennünk a kérdést: létezett egyáltalán a húsvéti amnesztia szokása Jeruzsálemben? Feltételezi ez az amnesztiában részesítendő elítélését? A kérdéseket lehetne még folytatni. Mindegyikre nem tudunk és nem is fogunk egyértelműen válaszolni.

Módszertani megjegyzésként előrebocsátjuk, hogy a kérdéseket először kívülről járjuk körül. Ez azt jelenti, hogy nem az evangéliumi szövegekkel kezdjük az elemzést, hanem olyan történeti, jogtörténeti anyagokat gyűjtünk össze és vizsgálunk meg, melyek kívül esnek az evangélium szövegén, és ezek vezetnek el az evangéliumokhoz és Jézus peréhez. Előre kell bocsátanunk, hogy számos esetben csak feltételes eredményeket várhatunk. Ezért a legbiztosabból indulunk ki. Szerintem két mondat adhat történeti szempontból biztosabb kiindulópontot: 1. Pilátus Jézust kereszthalálra ítélte; 2. A zsidók a kivégzésben részt vettek. Az első mondat teljesen vitán felüli, a második viszont igen messze vezet.

1. A római eljárás

1.1. Poncius Pilátus

Pilátus Júdea ötödik helytartója (Kr. u. 26–32), akit a korabeli irodalom negatívan ítélt meg. Philón (Leg. Gaj. 301sköv) megvesztegetőnek, erőszakosnak, rablónak és becsületsértőnek nevezte őt, aki bírósági eljárás nélkül végeztetett ki embereket. Seianus kegyeltjének tartotta, aki a császár után a leghatalmasabb személy volt és akit a zsidók ellenségének tekintettek. A zsidóellenesség Pilátussal kapcsolatban is szóba jöhet, erről néhány tette is tanúskodik. Ez nyilvánult meg talán a pénzverésében is, amikor politeista áldozati szimbólumokat alkalmazott a pénzen, mellyel a zsidók vallási érzékenységét sértette.

1.2. A helytartó hivatala

Eredetileg a helytartó a praetor címet viselte, amellyel az ő legfontosabb rendeltetését fejezték ki, mind a polgári jog, mind pedig a katonai főparancsnokság területén. A provincia átvételekor „pro praetore”-nak nevezik, gyakorta magasabb rangmegjelöléssel: „pro consule” (görögül ἀνθυπάτος vö. Csel 18,12 Gallió, Akhája proconsulja). Ez a cím azonban csak a szenátusi provinciákban volt használatos, vagyis a szenátusnak közvetlenül alárendelt provinciákban. A császári provinciákban a császárt tekintették a helytartónak, de ezt a funkciót egy „legatus / proprætor Augusti” címet viselő főhivatalnokon keresztül gyakorolta. Azokban a kliensállamokban, amelyeket még igazából nem kebelezett be a birodalom, de tartósan római kormányzás alatt álltak, a római előljáró lovag rendű volt, és vagy a „procurator Augusti” pénzügyi vagy a „praefectus” katonai címmel rendelkezett. Elegendő csak arra emlékeztetni, hogy a caesareai latin feliraton Pilátust prefektusnak nevezték.

Ezek a területek mindenütt felállították a római bíróságot, vezetőjét a birodalom nevezte ki. Ebből világosan látható, hogy a praefectus legfőbb feladata a nyugalom és a rend megőrzése volt. Ez tette lehetővé, hogy lázadástól való félelem nélkül beszedje az adókat és a vámokat. A rend megzavarói ellen büntető jogának erejével lépett föl. A törvénszegők ellen és a törvényi előírások keresztülvitelében szabad keze volt. Ez tette lehetővé számára, hogy minden alkalmasnak tűnő eszközt, beleértve a halálos ítéletet is, felhasználjon. Büntető jogi felhatalmazása a provinciája területére és az alattvalóira korlátozódott. A peregrinusokkal szemben éppúgy illetékes volt, mint a római polgárokkal szemben. Ezért volt szükség a személyes jelenlétére a provinciában. A helyi lakosok számára, akik nem voltak római polgárok, eleinte külön saját igazságszolgáltatás létezett. Felfedezhető azonban az a törekvés, mely ennek a működését igyekezett egyre inkább korlátozni. Ebből fejlődött ki a helytartó saját jurisdikciója, amely azonban csak a római polgárookra korlátozódott. Ez ugyanakkor a fellebbezés jogát is biztosította. A peregrinusokkal szemben korlátlan joghatósággal rendelkezett.

Júdea provincia helyzetével kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy gyakorlatilag Nagy Heródes is gyakorolta a császári prokurátor funkcióját Palesztinában királyi címéből adódóan. Az ő védelmére állomásozott egy római légio Jeruzsálemben. Halála után

az ország felosztása és Archeleosz letétele után, Kr. u. 6-ban a szíriai császári legátus, P. Sulpicius Quirinus vette át ezt a szerepet. Júdeának is saját helytartója lett, aki azonban a szíriai legátusnak volt alárendelve. Júdea Szíria provinciától a függetlenségét csak 66-ban nyerte el.

1.3. A potestas gladii

A „potestas-” vagy „ius gladii” problémájának tisztázása a mi esetünkben különösen fontos, ugyanis mind a zsidó, mind a római eljárást érinti. Szükséges a főpap vezetésével zajlott eljárás eltéréseinek megértéséhez is. Mi volt Pilátus jogi helyzete? Egy helytartó ugyan korlátozás nélkül bíraskodhatott, de ez nem jelentette azt, hogy halálos ítélet foganatosítására is teljhatalma volt. Ehhez szüksége volt a potestas gladii-ra, amely eredetileg a hadvezér joga volt a szökött katonákkal szemben. A szenátori helytartók a Kr. e. 3. századtól rendszeresen, a császári provinciák lovagi helytartói esetenként alkalmazták. Júdeában és a veszélyeztetett határvidéken nem volt egyszerű feladat a helytartó számára, hogy fenntartsa a rendet és a nyugalmat. Ennek érdekében Pilátus is gyakorolta a potestas gladii-t. Erről tanúskodik a zsidó Josephus Flavius: Zsid. Háb. 2,117; Zsid. Tört. 20,199sköv. és Názáretből származó felirat is.

Mi volt a jogi helyzete a zsidó szinedrion-nak (vének tanácsa)? Erről is eléggé megoszlik a szerzők véleménye. Az egyik vélemény szerint a római időkben működő szinedrion ius gladii-val is rendelkezett. Mások úgy vélik, hogy a szinedrion ugyan kimondhatott halálos ítéletet, azonban ezt nem hajthatta végre, mert a ius gladii kizárólag a rómaiaknak volt fenntartva. Ismét más kutatók szerint a zsidó legfelsőbb bíróság halálos ítéletet csak főbenjáró vallási vétségekért szabhatott ki, de polgári jogsértés esetében nem volt erre felhatalmazva. Vagy azt feltételezik, hogy a zsidó hatóságoknak halálos ítélet esetén a római helytartóhoz kellett fordulniuk, ha ő éppen Jeruzsálemben tartózkodott. A különbségtétel a vallási és a polgári jogi eljárás között nem tartható, mivel ez gyakorlatilag egy korlátozatlan jogkörre utalna. Az pedig, hogy a szinedrion gondosan ügyelt illetékességének hatáira a civil esetekre vonatkozólag, az könnyen a valóságos látszat megőrzésének szükségességéből fakadhatott. Az a vélemény, hogy a szinedrion nem birtokolta a ius gladii-t a Jn 18,31b-re támaszkodik „Nekünk senkit sem szabad megölnünk”. A Jn 19,6-ban Pilátus válasza olvasható: „Vigyétek és feszítsétek őt ti keresztre!” Azt, hogy ez aligha mutat halálos ítéleteket végrehajtó korlátlan teljhatalomra, Pilátus következő kijelentése mutatja: „Én semmi vétket nem találok benne.” (Jn 18,38). A véres ítélettől való tartózkodás a talmudi hagyományokra megy vissza. Számtalan esetben panaszozik, hogy a zsidókat a templom lerombolása előtt halálos ítéletekkel sújtották. Ha ebben az összefüggésben 40 évről van szó, biztosan nem kell pontosan szó szerint venni. Tehát biztosan először a római hatóságokra gondoltak. A zsidó hivatalokat a zsidó felkelés következtében durván felfüggesztették, és azokat csupán Kr. u. 66 őszén állították helyre. Az ellenük folyó eljárást felfüggesztették, és az ítéletet végrehajtották. A böjti tekercs szerint Elul 22. napján visszatérnek arra, hogy a gonosztevőt meg kell ölni. Tanulságos eset annak az ítéletnek a felemlegetése, hogy Jesus ben Hanan katasztrófaprófétát, aki néhány évvel a zsidó háború kitörése előtt a templom

és Jeruzsálem ellen jövendőlt (Zsid. Háb. 6,300sköv.) halálra ítélték. Mivel a templom elleni próféciáját Isten gyalázasnak tekintették, ezért a szinedrion elfogatta és megkorbácsoltatta. Ezt követően átadták a rómaiaknak, feltehetően azért, hogy azok kivégezzék. Ez az eset azt igazolná, hogy a zsidó hatóságok korlátozott ítélkezési formával rendelkeztek. A megkorbácsolás büntetését kiszabták, de a halálos ítéletet nem. Akkor viszont hogyan magyarázzuk a házasságtörő asszony esetét, melyet a szinoptikus hagyomány egyértelműen igazol, és többé kevésbé a negyedik evangélium is, ahol ezt olvashatjuk: „Aki közületek bűn nélkül való, az vesse rá az első követ.” (Jn 8,7). Vajon itt nem éppen egy ember megöléséről, megkövezéséről van szó?

Mindez tehát a szinedrion viszonyát a potestas gladii-hoz igen komplex módon mutatja be. Felmerülhet az a vélemény is, hogy a szinedrion ezt a potestast nem birtokolta. Megjegyzést kell fűzni azokhoz az esetekhez, melyeket ellenérvként szoktak felhozni. Ezek pedig István megkövezése (Csel 7,54sköv), vagy Jakabnak, Zebedeus fiának karddal való lefejezése (Csel 12,1sköv), vagy Jakabnak az Úr testvérének megkövezése (Zsid. Tört. 20,200sköv), egy pap lányának megégetése, és a pogányok elleni halálos fenyegetés arra az esetre, ha átlépik a templom kapuját. Az István elleni ítéletet azonban általában lincselésnek értékelik. Annak ellenére, hogy a Csel 7,1 szerint ebben az ügyben a főpap is részt vett, nem volt semmiféle bírósági eljárás. Arról sincs szó, hogy a rómaiak előtt vádolták volna. Jakab apostol megölése I. Heródes Agrippa által történt, aki Palesztinát még egyszer rövid időre egyesíteni tudta, és akinek kormányzása idején nem volt helytartó az országban. Jakab, az Úr testvére megölése valószínűleg akkor következett be, amikor Porcius Festus helytartó halála után éppen széküresedés volt. Ennek volt egy utójátéka. Az éppen hatalmon levő főpap, Hanan Jakabot a törvényszegés miatt hagyta megölni. De éppen ezen büntetés kiszabása miatt a következő helytartó, Albinus bevádolta őt Agrippánál, aki emiatt hivatalából felmentette a főpapot. Albinus írásban figyelmeztette Hanant, hogy helytartói engedély nélkül a szinedriont egyáltalán nem hívhatja össze. Albinus akkor is tevékeny maradt, amikor a zsidók ellene lázadtak. Meglepő, hogy a szinedrion illetékességére vonatkozó válasz azoktól a zsidóktól érkezik, akik egyetértettek Albinus-szal (Zsid. Tört. 20,200sköv). A pap leányáról, akit törvénytelen kapcsolata miatt megégettek, nem tudunk semmi biztosat mondani. A rómaiak rendkívüli engedményének kell tekinteni a zsidóknak az a jogát, hogy megölhetik azokat a pogányokat, akik meggyalázzák a templomot. Blinzler szerint: „a fennálló államjogi viszonyok között nem várható ilyen engedmény”, különösen azért nem, mert egy római polgár maga is megölhetővé válik. Az, hogy a zsidó hatóságok az említetteken kívül másokat is megöltek volna, nem kizárt. Valószínűleg nem tudunk minden esetről. Az összekuszálódott esetek kibogozásában C. Paulus javaslata segíthet. Ő egymás mellé állította a tényszerű és a jogszerű állapotokat, vagyis voltak legális esetek, amikor a helytartó egy embert halálba küldött a zsidók segítségével, vagy anélkül. Emellett voltak esetek, amikor zsidók embert öltek. A zsidók egy esetet átadtak a rómaiaknak, mint azt Jesus ben Hanan esetében feltételezik, és azzal számolhatunk, hogy ez esetben a római hatóságok egy külön eljárást indítottak. Egy kizárólagosan zsidó ítélet végrehajtása a rómaiak által, politikai okokból valószínűtlen. Esetenként, amikor a zsidók halálba küldtek egy embert, számolniuk kellett a helytartó intézkedésével. Tehát az eredmény így hangzik: a ius gladii-vel egyedül a helytartó rendelkezett. A szinedrion néha bitorolta a potestas gladii-t. Le-

gálisan valószínűleg hozhattak halálos ítéletet, de csak a helytartó engedélyével hajthatták végre. Ha most ezeket az eredményeket Jézus perére vetítjük, azt mondhatjuk, hogy a zsidók lemondtak arról, hogy erőszakosan halálát okozzák. Ők a jogi utat választották. Akkor viszont fel kell tételezni, hogy Jézust római részről egy formális eljárásnak vetették alá, amelyben már nem Pilátus büntető joga alapján ítélték el.

1.4. A római provincia helytartója által lefolytatott eljárás menete

A rómaiaknak a Róma városában folytatott joggyakorlatáról bőséges információink van. Sokkal gyérebbek ezek az információink a provinciában bevett joggyakorlatról. De abból indulhatunk ki, hogy alapvetően a provinciai joggyakorlat megfelelt Róma városa joggyakorlatának. W. Kunkel a római joggyakorlatnak négy fontos elemét különbözteti meg: 1. Az eljárás nyilvános; 2. A vádló mindig magánszemély; 3. Lehetőség van védekezésre; 4. Az ítéletet egy tanács hozza meg. Az ítélet deklarálását akkor mellőzték, ha a vádlott beismerő vallomást tett. Ez esetben további eljárás mellőzésével hamarosan kiszabták a törvényben megjelölt büntetést. Az eljárási formulák fejlődése a késői köztársaságban tanulságos, amennyiben egyre inkább az eljárás egyes részleteit, a vádat és a vádlottal való bánásmódot pontosították. Az eljárást és az ítéletet felügyelni a magisztrátus feladata volt. Az ítéletet az esetenként összeállított esküdtek hozták meg. A római büntetőeljárás tulajdonképpen tárgya a bűntény megállapítása volt. Az Augustus császár által bevezetett kérdezési eljárásban a minket érdeklő pont a felek bevezető beszédének korlátozása volt. A tanúk kihallgatása és kezelésük került a középpontba. Gyakori volt, hogy az eljárást vezető maga is részt vett a kihallgatásban és kérdéseket is tett fel. Az új bizonyítási eljárás szerint – mindenekelőtt a helytartói bíróságon – először a vádlottat hallgatták meg. Ez lépett a komplikált kérdezési gyakorlat helyébe. Az ítélet megfogalmazásában és büntetés kiszabásában a helytartónak nagy döntési szabadsága volt.

1.5. A római eljárás alkalmazása Jézus perére

A jogtörténészek ma egyre inkább azzal érvelnek, hogy Jézus Pilátus előtt tett beismerő vallomása okozta a halálát. A beismerés ugyanis feleslegessé tette az eljárást, azt a confessus pro iudicio est alapon befejezettnek tekintették. A hallgatás is beleegyezésnek minősült. A vallomás hitelességében való kételkedést jogszabály nem írta elő. C. Paulus szerint itt még szerepet játszik a jogi nyelvezet is, sőt még az is, hogy a római Pilátus Jézus perében, éppen úgy, mint más esetekben tolmácsot használt. Ebben az esetben, amikor Mk 15,2 szerint így fordították „Te mondd ezt”, beismerésnek minősült, és ezt erősítette a további hallgatás is. Jézus tehát valószínűleg már elítélt volt, amikor a húsvéti amnesztia kérdés előkerült, amely egy már érvényes ítéletnek a feloldását jelentette volna. Pilátus Mk 15,15-ben kihagyhatta az ítélet szót, hiszen a vallomás önmagáért beszélt. De éppen ezen a ponton ütközünk nehézségekbe, mivel a mi evangéliumaink teológiai és nem jogi nyelven beszélnek. A kiszolgáltatásnak teológiai motívuma van, éppen úgy, mint a hallgatásnak is. Természetesen a hallgatás mögött állhat egy történeti emlék is. De mit jelent akkor a Lk 23,24-ben a ἐπέκρινεν ige? Mit állított

Jézus? Hogy ő egy forradalmár vezér? Jóllehet a beismerés hipotézise teljesen nem átlátható, számomra valószínűbbnek tűnik, hogy Pilátus a formális ítéletet mellőzte. Jézus a zsidók vádjai alapján ítéltetett el. Az, hogy a főpap, mint vádló az eljárás alatt jelen volt (Mk 15,3) hihető fényben tünteti fel, hogy ez más helytartói eljárásoknál is előfordulhatott Jeruzsálemben. Ezt olvashatjuk Josephusnál Zsid. Háb. 2,301: „Florus pedig, aki a királyi palotában szállt meg, másnap a palota előtt fölült az emelvényre (bírói székre), és nem sokára megjelentek előtte a főpapok, a hatóságok és a polgárság tekintélyesebb része, és megálltak az emelvény előtt.” (Révay József fordítása). Jézus elítélésének okát (causa damnationis Jesu) a keresztre szegezett tábla adja tudtul. Semmi okunk ennek valódiságában kételkedni. A kereszttábla nyilvános volt. Az a római szokás, hogy egy ilyen táblán megnevezik a vétket, másképpen is bizonyított. Egyébként Mk-nál még nem szerepel az, hogy ilyen tábla Jézus keresztién lett volna úgy, amint azt a kommentárjai állították. Jézusnak szemére vetették, hogy a királyi cím használatával felségsértést követett el. Ez a crimen laesae maiestatis (felségsértés) az egyik legsúlyosabb bűn, amelyet a Lex Julia maiestatis a római polgárjoggal nem rendelkezők esetében kereszthalállal büntetett. Az ítélet szövegét formalizálták, és így hangzott „ibis / abi in Crucem”.

2. A húsvéti amnesztia

Barabás megkegyelmezésének történetiségét vitatják, tekintettel arra, hogy ez szokásjog alapján történt. Hiszen minden évben a helytartó a húsvéti ünnepek alkalmával a nép kívánságára amnesztiát adott. A harmadik evangélium kivételével az evangéliumok a Barabás epizódot a Pászká-amnesztiával kapcsolják össze. Lukács evangéliumában (23,17) Jézus és Heródes Antipasz találkozája után olvashatjuk: „Az ünnep alkalmával szabadon kellett bocsátani egy foglyot”. Ennek a versnek a szöveghagyománya nem egészen biztos. Megtalálható a Codex Sinaiticusban, W, 063, f^{1,13}, lat., Sy^{p-h}, hiányzik azonban a P⁷⁵-ből és A, B, 0124, 1241 sem hozzák. Az újabb szövegkiadások és kommentárok jogosan nem sorolják az eredeti hagyományhoz. Lukács nem úgy nézi a szabadon bocsátást, mintha az az ünnepi szokás része lenne.

Amiatt is vitatják a húsvéti amnesztia szokását, mert Josephus Flavius, a rómabaráti szerző biztosan nem hagyta volna ki a lehetőségét annak, hogy megemlítsen ezt, ha ismerte volna. A kortárs Josephusnak ez a hallgatása igen súlyos érv, annak ellenére, hogy az „argumentum ex silentio” (hallgatásból vett érv) csak hipotetikus lehet. A húsvéti-amnesztiáról és rendjéről olvashatunk a Mischna Pes 8,6-ban: „egy embert, akit a (hatóság) letartóztatott, a börtönből szabadon kell engedni”, amikor levágják a húsvéti bárányt. Ezzel kapcsolatban az is ismertté vált, hogy az ilyen embernek ugyanazt kell tennie, mint a betegnek és az aggastyánnak, aki csak egy olajbogyó nagyságú darabot ehet a húsvéti bárányból. Ezt a helyet nem sokra tudjuk használni, mivel zsidó hatóságról beszél. Feltételezhetően nem egy igazi letartóztatott szabadon bocsátásáról beszél, hanem olyan valakiről, aki azért kap félig szabadságot, hogy ehessen a húsvéti bárányból. Az a római szokás, hogy a lectisternium ünnepén feloldják a foglyok bilincseit és szabadon engedik őket, mint párhuzam, nem jöhet szóba. Ez a szokás tömeges kegyelmet jelentett. M. Hengel emlékeztet arra, hogy Albinus helytartó elfogott zelótákat bocsátott

szabadon. Ez az esemény csak annyit jelent, hogy a megkegyelmezés újra és újra előfordul, de nem erősíti meg a jeruzsálemi pászka-amnesztia szokását.

Másrészt a Barabás történetben nem találhatunk semmilyen kényszerítő teológiai okot, amely ennek a megoldásnak a kikényszerítéséhez vezetett volna. Ha a személyneveket, amelyek a szenvedéstörténetben feltűnnek, gondosan megvizsgáljuk, akkor R. Bultmann révén elterjedt véleménnyel találkozunk, aki Barabás megkegyelmezésének leírását olyan történeti eseménynek fogta fel, amelyet abban a közösségben állítottak össze, amely Jézus elítélésének hagyományát őrizte. E kombinációk szövevényét nehéz átlátni. A legvalószínűbb megoldás az lehet, ha ezt az eseményt olyan különlegesnek tekintjük, amelyet a helytartó arra a napra időzített, amikor Jézust megölték. A kegyelem a jelenlévő tömeg közfelkiáltására következik be. Josephus is tanúsítja, hogy a jeruzsálemi bíróságon máskor is volt nagy tömeg. Ezt olvashatjuk a Zsid. Háb. 2,175-ben: „Amikor Pilátus Jeruzsálembe jött, kiabáló és átkozódó tömeg fogadta a bíróságon.” A Florentinus papirusz Nr. 61,59sköv. Kr. u. 85-ből hasonló említ Egyiptomban. Ez a papirusz G. Septimus Vegetus helytartó előtt lefolytatott bírósági tárgyalás jegyzőkönyvét is közli. A megemléített eset egy bizonyos Phibionnal kapcsolatos, aki igen sajátos ember volt, állítólagos vétke, hogy sok asszonyt zárt be, ennek ellenére mégis széles körben örvendett nagy népszerűségnek a tömegek körében. A helytartó döntése így hangzik: „Rászolgáltál az ostromozásra..., én azonban átadlak a néptömegnek.” Nem hagyhatunk említés nélkül egy későbbi, Diokletianusnak tulajdonított mondást sem, mellyel a bírakat intette: „A tömeg értelmetlen kérését nem szabad meghallani. Az ő kérésüknek nem szabad hinned, mert vagy gonosztevőt akarnak szabadon bocsáttatni, vagy alig vétkest súlyosan kárhozottatni.” Azt, hogy azon a napon több személy ügyét is tárgyalták Jeruzsálemben, mutatja a Jézussal együtt keresztre feszített két gonosztevő. Hogy mi volt az igazi oka annak, hogy Pilátus a népnek ajándékozta Barabást, képtelenség kikutatni. A jogos könyörület is jogi normákkal állt kapcsolatban. A megkegyelmezés egyáltalán nem jelentette azt, hogy az eljárást kiadta volna a kezéből a helytartó. Mk, Mt és Jn azt az irányt követi, hogy a rómaiak Jézus perét szabadjára engedték, ezt azért teszik, hogy a római eljárást emberségesebbnek mutassák be. Ennek a tendenciának megfelelően Barabás szabadon bocsátásából a rendszeres pászka-amnesztia lett.

3. A főpap eljárása

A Kajafásnál lefolytatott Jézus elleni eljárásnak pontos történeti rekonstrukciója nehézségekbe ütközik. Az eljárás nem volt nyilvános. Nyilvános volt az éjszakai kihallgatás a főpapról és kiadatása Pilátusnak reggel. Nyilvános volt a szinedrion egyes tagjainak vádlóként való fellépése Pilátus eljárásában. Ami a főpap házában történt, azt a szinoptikusok egyhangúan a szinedrion ülésének mutatják be. Azonban lényeges részletekben eltérnek. Míg Mk 14,64 egy halálos ítéletet látszik bemutatni, Lukácsnál erről nem olvashatunk. Ott mindössze azzal zárul: „Azt mondta: Mi szükségünk még tanúra? Mi a saját szájából hallottuk mindezt. Fölkerekedett az egész összeverődött nép, és Pilátushoz kísérték.” (Lk 22,71sköv). Amíg Mt/Mk a szinedrion egy éjszakai ülését látszik bemutatni, addig Lk 22,66 nappali (reggeli) összejövetelről beszél. Ez utóbbi azonban a Mk 15,1-ből kiinduló téves levezetésnek is felfogható. Mivel a római eljárást korán reggel

szokták elkezdni, a szinedrion ülése számára nem maradna idő. Jn 18,22sköv. szerint miután Annás kihallgatta Jézust, átvezették Kajafához. Ez a részlet nem igényel ki-fejtést, mert a zsidó eljárás mellőzésének a negyedik evangéliumban irodalmi és teológiai alapjai vannak.

A zsidó eljárás megértéséhez fontos kiindulópontot találhatunk a kihallgatás mene-tében, és arra az eredményre juthatunk, hogy a szinedrion a júdeai helytartóság idején nem rendelkezett a ius gladii-val, amiből az következik, hogy Jézus halálát per viam facti nem érhetette el, hanem csak jogi útra terelhetette a helytartó bevonásával. Az eredmény tekintetében tehát a főpapról történeteket ennek összefüggésében érdemes szemlélni. Egy főbenjáró eljárás lefolytatása ellen mindig a Misnában kodifikált jogra hivatkoznak. A legfontosabbak, hogy illet éjszaka nem folytathattak le, hogy szombaton vagy ünnep-napon nem törvénykezhettek, hogy halálos ítéletet a tárgyalás napján nem, hanem csak a következőn mondhattak ki. Ezeket az ellenvetéseket határozottan gyengíti az a tény, hogy a Misnában kodifikált törvényeket csak a Kr. u. 2. század végén foglalták össze. A misnabeli jogok irányzatát áthatja a humanizálás és az enyhítés. Feltehetően a zsidó joggyakorlat Jézus idejében keményebb volt. Feltételezhetjük, hogy ebben az időben a szadduceusok jogi befolyása érvényesült, sajnos ennek részletéről azonban nagyon hiá-nyosak az ismereteink. Abból indulhatunk csak ki, hogy az ószövetségi jogi előírásokat átvették. Ha – egy példát mondunk – a már korábban említett pap leányának feslettségét halállal büntették, és őt rózsán megégették, ez nem volt más, mint szó szerinti alkal-mazása a Lev 21,9-nek, amely azonban ellentmond a Misna Sanh 7,2-nek. A szombati vagy az ünnepnap törvénykezést azonban már a régebbi halaka tiltotta, így azzal szá-molhatunk, hogy ez a szabály már Jézus idejében is érvényben volt. Tekintettel a Pászka-kronológiára, a szinoptikus változatot részesítjük előnyben, amely szerint Jézust a Pászka ünnepen feszítették meg. ApCsel 4,3–5 arról beszél, hogy az a joggyakorlat, amelynek értelmében a jogi eljárással reggelig várni kell, már 70 előtt gyakorlatban volt. Ezzel szemben viszont ismét azt mondhatjuk, hogy a szadduceusoknak nem voltak fenn-tartásai, hogy szükség esetén éjszaka is lefolytassanak eljárást, mivel ezt az Ószövetség kifejezetten sehol sem tiltja meg. Az már egy más lapra tartozik, hogy a szinedrion fa-rizeus tagjai, akik az írástudók pártjához tartoztak, készek voltak a szabálytalanságokkal megalkudni. A szenvedéstörténet elbeszéléséből világosan felismerhető, hogy Kajafásnál és a főpapoknál milyen kezdeményezések voltak Jézus ellen. Ezek viszont az általános vélekedés szerint történeti hitellel bírnak.

Annak eldöntése, hogy a zsidó eljárás keretében halálos ítéletet hoztak-e, attól függ, hogy ezt egy hivatalosan összehívott szinderionon hozták-e vagy sem. Csak a hivatalosan összehívott szinedrion folytathatott le olyan eljárást, melynek eredményeként lehetséges volt ilyen formális halálos ítéletet hozni. Természetesen ahhoz is a szinedrion ülésére volt szükség, ha nem halálos ítéletet kívántak hozni, hanem csak azt elhatározni, hogy Jézust Pilátushoz viszik. A zsidó eljárás szinedrion-ülésként való bemutatása stilizált lehet. De az is lehetséges, hogy ez egy szabályos szinedrion-ülés volt, különösen ha abból indulunk ki, hogy ez a misnai jog, mely szerint 23 tag jelenléte elegendő, már érvényben volt. Ebből adódik az a tézis, hogy esetleg nem a nagy szinedriomot hívták össze, hanem a főpapoknak egy törvénykezési szervét, amely a politikailag fontos, a nyil-vános rendet veszélyeztető ügyekben lett volna illetékes. Véleményem szerint azonban

ilyen törvénykező szerv létezéséről nincs tudomásunk. Az egész szinedrion összehívása a Pászka éjszakáján, késői órában, legalábbis nehéznek tűnik. Az, hogy Jézus letartóztatása ugyanezen az éjszakán történt, felettébb bizonytalan. Az egész szinedrion várt volna Jézus megérkezésére? Ezeket a konkrét kérdéseket az előforduló nehézségekre tekintettel, feltehetjük. Az a tézis még inkább magáért beszél, hogy azon az éjszakán a főpapról tekintélyes szinedrioni tagok voltak jelen, hogy a vádanyagot, amelyet a végső döntést hozó római eljárásban előterjeszteni kívánnak, összegyűjtsék. Az ilyen eljárást anakrisisnek nevezzük. Abból a célból vezették a letartóztatott Jézust Kajafához, hogy Kajafás és cinkosai kikérdezzék. Az, hogy a szinedrion tagjait mi motiválta, hogy Jézussal szemben fellépjenek és halálára törekedjenek, érdekes probléma, amelyet azonban itt nem akarunk tárgyalni. Talán azt akarták vizsgálni, hogy Jézus törvényfelfogása és ezzel összefüggő messiási kijelentései milyen mértékben döntőek. Ha a szadduceus érzelmű főpapot ilyen irányban meglehetősen aktívnek láthatjuk, akkor feltételezhetjük, hogy politikai számítások is szerepet játszottak ebben az eljárásban.

Végül összefoglalóan. Az evangélisták teológiai szándékának vizsgálatából kiindulva megkíséreltük a Jézus elleni pert történetileg megragadni, nem minden eredmény nélkül. Először is az világos, hogy formális jogi szempontból és a törvények és előírások szerint ez az eljárás szokatlannak tűnik. Azt, hogy bármely résztvevő jogi tévedést követett volna el, nem jelenthetjük ki. Inkább C. Paulus már gyakran említett mondatára hivatkoznék, amit a Jézus elleni eljárásról mondott, és jelképpé vált: *Summum Ius Summa Iniuria*, ezzel lehet talán ezeket az eseményeket legjobban értékelni.

Válogatott Bibliográfia:

- Blinzler, J.: *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969⁴.
 Egger, P.: „*Crucifixus sub Pontio Pilato*” das „*Crimen*” Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen. Neutestamentliche Abhandlungen 32. Münster 1997.
 Hengel, M.: *Die Zeloten*. Leiden/Köln 1961.
 Kunkel, W.: *Römische Rechtsgeschichte*. Köln/Graz 1967⁵.
 —: *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*. (herausgeg. Von H. Hiederländer), Weimar 1974.
 Last, H.: „Artikel Coercitio”, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3. (Stuttgart 1957) 235–243.
 Lohse, E.: „Die römischen Statthalter in Jerusalem”, in: *Zeitschrift des deutschen Palästina – Vereins* 74 (1958) 69–78.
 Mommsen, T.: *Römisches Strafrecht*. Darmstadt 1961.
 Paulus, C.: „Einige Bemerkungen zum Prozess Jesu bei den Synoptikern”, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 102 (1985) 437–445.
 Thür, G. – Pieler, P. A.: „Artikel Gerischtbarkeit”, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10. (Stuttgart 1978) 360–492.
 Wenger, L.: *Die Quellen des römischen Rechts*. Wien. 1953.

HOL VOLT A PRAETORIUM?

A szentföldi zarándoklat maradandó élménye a keresztút pénteken 3 órakor: végigjárni azt az utat, amelyet Jézus Pilátus praetoriumától a Golgotáig járt meg. Mi most nem járjuk végig ezt az utat, hanem szeretnénk megkeresni azt a helyet, ahonnan Jézus elindult, a „praetoriumot”. A keresztút végét könnyen megtaláljuk: a Szentsír bazilikában a Golgotán és Jézus sírjánál.

Pár évtizeddel ezelőtt még azt tartották, hogy a praetorium az Antonius-várban volt. Ma is innen indul el a keresztút a Via Dolorosa útvonalon.

Ezt a véleményt elsősorban L.-H. Vincent és Soeur Marie-Aline Sion nővér képviseli. Másik vélemény szerint viszont a praetorium Heródes palotájában volt a felső városban, a jelenlegi fellegrvárban, vagy más néven Dávid tornyánál. P. Benoît védte meg ezt a véleményt L. H. Vincent véleményével szemben. A szakemberek ma általában ezt a véleményt fogadják el.

A problémát valószínűleg nem tudjuk megoldani, de ismertetjük mindkét véleményt. Sőt, egy harmadikat is, amely talán közelebb visz a probléma megoldásához.

1. A praetorium az Antonius-várban volt

(L.-H. Vincent, Marie Aline, M. Avi-Yona).

Valószínűségi argumentum szól mellette: Pilátus azért szállt meg az Antonius-várban, mert innen könnyebben szemmel tudta tartani az ünnepi eseményeket. Heródes palotája 650 m távolságra van innen a felső városban. Ezenkívül az Antonius-erőd nem derogálhatott Pilátusnak – állítják –, mert Jospehus Flavius leírása szerint az erőd egy hatalmas építmény volt a templomtól északnyugati sarkánál: egyszerre volt palota, erődítmény és börtön is.

Fontosságát az is emelte, hogy itt őrizték a főpapi ruhákat is. Ezeket a rómaiak csak a három nagy ünnepen és az engesztelés napján adták ki használatra. Ezzel az eljárással teljesen a markukban tartották a főpapot, mert kultikus ruházat nélkül nem tevékenykedhetett. Az Antonius-vár nem volt egy közönséges épület. A régi Barisz erődöt Heródes király újjáépítette, és ezzel bizonyosságot tett páratlan pompaszeretetéről is. Beborított a hegyet a tövétől kezdve csiszolt kőlapokkal, mégpedig nemcsak díszül, hanem azért is, hogy aki fel akar mászni, vagy le akar menni, elcsússzék rajta. A belsejében olyan helyiségek sora és olyan berendezés volt, mint valami palotában. A vár kényelmes berendezés tekintetében olyan volt, mint egy királyi palota. Az udvar kövezetét nevezték „lithosztrotonnak”. Mivel a zsidók kerülték a görög terminológiát, ezért hívták ezt az udvart Gabbata-nak a régi arám nevén. Ez volt tehát Pilátus tartózkodási helye a szenvedéstörténet idején. Az Antonius-várra nagyon jól alkalmazható a köves udvar, míg a felső város palotájára nem.

A véleményhez azonban archeológiai bizonyítékot kell találni. Mivel az Antonius-vár a törvényhez hűséges zsidók szemében tisztátalan volt, mindjárt a zelóta lázadás kezdetén felgyújtották. Titusz teljesen lerombolta, ezért Jospehus leírását nem lehet ellenőrizni. A terület régészeti feltárását az is nehezíti, hogy az egykori vár területét teljesen beépítették.

Meg kell vizsgálni a Sion nővérek kolostorában lévő „lithosztrotont”, az Ecce Homo ívet és azt, hogy hol is állhatott az Antonius-vár.

1856-ban P. Marie-Alphonse Ratisbonne Jeruzsálembe érkezett, hogy ott a Notre Dame de Sion nővérek számára kolostort építsen. Több nehézség után megvette az Ecce Homo ívnek nevezett ívet és a mellette lévő területet. A következő években fölépítette a konventet és egy árvaházat. Számos zarándok jött, hogy ezt a nevezetes ívet megnézzék. Az archeológusok nemsokára kezdtek kételkedni abban, hogy Jézus idejéből való. L.-H. Vincent megállapította, hogy az ív Hadrianus idejében készül a 2. század kezdetén és Aelia Capitolina egyik monumentális keleti kapuja volt. A híres burkolatot 1930 és 1950-ben ásták ki és azonnal a „lithosztrotonra” gondoltak, amiről Szent János beszél Jézus elítélésekor. A köveken látható a híres „király” játék. Marie Aline és L.-H. Vincent úgy vélte, hogy ebben az udvarban megtalálta a Jn 19,13-ban említett „lithosztrotont”, ahol Jézus állt, amikor Pilátus elítélte. Itt ostromozták meg, és gúnyolták ki a katonák. L.-H. Vincent annyira meg volt győződve feltevésének igazáról, hogy kijelentette: semmiféle irodalmi hivatkozás nem döntheti meg elgondolását. Egyetlen ellenérvet fogad el, ha a talált régészeti leletek mást jelentenek, mint ahogy ő értelmezi őket.

(Tudományos érdekesség: ezt tette meg egyik szerzetestársa és tanítványa P. Benoit OP a Revue Biblique hasábjain. A folyóirat ugyanazon számában mondták el egymással ellentétes véleményüket a praetoriumról: P. Vincent az Antonius-várat, P. Benoit a Heródes palotát bizonyította a praetoriumnak. Mintaszerű az a tárgyilagos és szeretetteljes tárgyalási mód, ahogy egymással vitáznak.)

Az Antonius-vár melletti legfőbb állítás megdőlt, mert a kövezet nem Heródes korából, hanem Hadrianus idejéből való forum romanum, és sohasem látta a szenvedés eseményeit. Ezenkívül két indirekt bizonyítékot is fel lehet hozni a „lithosztroton” ellen. A kövezet alatt egy boltozott ciszterna van, a Sztruthion medence, s fölötte van a kövezet és a három hajlású diadalív.

Josephus Flavius: A zsidó háború c. művében beszél a Sztruthion medencéről, amely Titus hadjárata idején még nem volt befödve, csak Titus boltoztatta be, hogy hadi gépeket helyezhessen el rajta. Ebből az is következik, hogy a lekövezett terület nem volt az Antonius-várban, s a vár délebbre volt. A három ívű diadalívvvel kapcsolatban pedig egyértelmű az archeológusok véleménye, hogy ez Hadrianus császár idejéből való, a ciszterna boltozata pedig Titus hadjárata idején keletkezett. Az 1966-os szondázás megmutatta, hogy az ívet és a ciszterna fölötti burkolatot, a „lithosztrotont” ugyanaz az építész készítette. Amikor Hadrianus császár Aelia Capitolinát alapította, úgy rendelkezett, hogy a város két kijáratánál, keleten és nyugaton, forum, vízmedence és diadalív legyen. A város nyugati részén ismerjük a forumot a Szentsír mellett, a vízmedencét befedve a Szent Ábrahám konventnél, és a diadalív maradványait az orosz vendégháznál. Keleten ugyanezt találjuk meg: forum a befedett Sztruthion medence fölött, és a diadalív, amit Ecce Homo ívnek mondanak. Nem tartható az a vélemény sem, hogy a Antonius-vár

nagy kiterjedésű volt. Csak egy képzeletbeli erődtmény az, amely a Sion nővérek makkén szerepel. Nagyon kevés bizonyíték az, hogy Josephus Flavius egy városhoz hasonlítja a várat. Ő sokszor nagyokat mond, és a számokat sem lehet nála mindig komolyan venni. Ha ki akarjuk tágítani a várat, akkor is dél felé kell helyeznünk a sziklák tömbre, amint ezt több archeológus, köztük B. Bagatti is teszi.

G. Kroll megjegyzése: „Könyvem eddigi kiadásában magam is L.-H. Vincent véleményéhez csatlakozva az Antonius-vár hipotézisét vallottam. Őszintén be kell vallanom, hogy nehezemre esik tudomásul venni, hogy el kell búcsúznom a „bekarcolt játéktáblás, köves udvartól”. De hát nem az érzelmek döntők, hanem a tényekre támaszkodó érvek. Eszerint pedig mindaz, amit L.-H. Vincent az Antonius-vár mellett hozott fel bizonyítékul, a Hadrianus által építtetett Aelia Capitolina része volt.”

2. A praetorium Heródes palotájában volt

(P. Benoit, B. Bagatti)

Először is tudnunk kell, hogy mi volt a *praetorium*. A szó római katonai szakkifejezés, a római helytartó hivatali székhelyét jelenti. Lehetett egy sátor is, általában azonban a meghódított város legszebb háza, vagy a főváros fejedelmi palotája volt. Szent Pált Ceza-reában Heródes palotájában tartották fogságban, ahol a római helytartó székhelye volt. Szent Lukács ezt a palotát nevezi „Heródes praetoriumának” (ApCsel 23,35; vö.: Fil 1,13). Jézus szenvedéstörténetében az evangélisták ugyanezt a kifejezést használják, amikor a római helytartó székhelyéről beszélnek.

A helytartó jogköréhez tartozott a bírói hatalom gyakorlása. Az ítélezés helyét bírói székeknek, „tribunálnak” nevezték. Ennek hagyományos formája egy félkör alakú emelvény volt, amelynek két kiszögellésén foglaltak helyet az írnokok és az ülnökök, és közepén volt a bírói szék, a „sella curilis”. Szent János az akkor használatos szóval „bema”-nak mondja az ítélezés helyét: „Pilátus a bírói székbe – bémába – ült” (Jn 19,13).

A *tribunálról* a következőket írja Mommsen: „A tribunált csak szabad ég alatt, vagy a nagyközönség számára is hozzáférhető helyen állították fel, egy olyan térségen, amelynek csupán teteje volt. A praetorium ezzel szemben fedett épület, amelyben a helytartó hivatali és lakóhelyiségei voltak, továbbá az őrség termei és a börtönök. A tribunal a praetorium közelében, de azon kívül volt, mert magába a praetoriumba a népnek nem volt bejárása. Ha a helytartó a tribunalon kívül, másutt mondott ítéletet, ott csak a bírói széket, a sella curilist állították fel – és most jön Mommsen döntő megállapítása –, de ettől ezt a helyet még nem lehet praetoriumnak nevezni”.

Az evangélisták viszont mind praetoriumnak nevezik a helyet, ahol az ítélet elhangzott Jézus felett. A praetorium tehát csak a római helytartó lakóhelyét jelentheti. Azt a helyet, ahol a bírói szék állt, görögül is, héberül is megnevezik: „azon a helyen, amelyet lithosztrotonnak, héberül pedig gabbatának hívnak”. A „gabbata” nem a görög szó megfelelője, talán ugyanannak a helynek a helybeliek által használt neve: „magaslat, domb”. A lithosztroton viszont olyan hely, amelyet kőlapokkal raktak le, terméskővel, csiszolt márvánnyal, vagy mozaikburkolattal.

Hol lehetett ez a lithosztroton, ahol Pilátus ítélőszéke állt? Nincs rá határozott válasz. Jeruzsálem pusztulásakor 70-ben és a második zsidó felkelés alkalmával a praetorium

tönkrement. Ezért halványult el Jézus elítélése helyének emlékezete, ezért tartanak számon több helyet is úgy, hogy az volt a gabbata.

Ehhez járul még az a tény, hogy a két hely, amely számításba jöhet – az Antonius-vár és Heródes palotája – római megszállás alatt volt. A délnyugati városhegyen állt a tizedik római légió tábora. Erre a területre zárandok nem tehetette be a lábát, és elképzelhetetlen volt, hogy itt bármilyen istentiszteletet is tartson valaki. Ezért a szent helyeket a tábor területén kívül kellett keresni és kialakítani a keresztényeknek. (Ezt az állítást még jobban megvizsgáljuk.)

Az evangéliumi szövegek szerint Pilátus praetoriuma a prokurátor jeruzsálemi rezidenciája volt, amit Márk kifejezetten palotának nevez. A praetorium a római köztársaság végétől a provinciákban a praetor, propaetor, prokonzul rezidenciáját jelenti, amely rendszeresen azonos a régi királyi palotával. Egy városban nem lehetett két praetorium. Jeruzsálemben és Cezareában (ahol Szent Pál Heródes praetoriumában volt őrizetben – ApCsel 23,35 szerint), a prokurátornak csak egyetlen hivatalos rezidenciája volt a Nagy Heródes által épített királyi palota, amellyel semmi más épület nem versenyezhetett.

Minden zárandok ismeri Heródes palotájának a helyét: a Citadellában, Jeruzsálem nyugati negyedében a Jaffa kapunál. Josephus Flavius szerint Heródes mindent megtett, hogy ez a palota védelmet és kényelmet nyújtson neki. Ez megfeleltethet a római prokurátornak is. A palotát északról három hatalmas torony védte, amit Heródes a városfal hosszában építtetett: a legjelentősebbnek a Phasael nevet adta, a másik a Hippikosz volt, a legkisebb és legdíszesebb pedig a Mariamme torony. Ásatások folytak a Citadellában 1934–47, majd 1968–69 között, de az adatok nem használhatók a mi fölvetett problémánkra. Ennek ellenére állítják, hogy Jeruzsálem szent helyei közül igen soknak nincs ilyen szilárd bizonyítéka, mint ennek.

Sok szöveg bizonyítja, hogy amikor a római helytartó Jeruzsálembe jött, akkor Heródes palotájában szállt meg, itt végezte nyilvános működését és bírói tevékenységét is.

Alexandriai Philón tanúsága szerint Caligula császár idejében az arany pajzsok, amelyek nem voltak képek, a prokurátor házába, Heródes palotájába kerültek.

Amikor Sabinus prokurátor a királyi kincseket el akarta vinni, a nép föllázadt, s ő a palotában rekedt. A szíriai kormányzó – Varus – szabadította ki.

Gessius Florus is a királyi palotánál foglalt helyet egy ítélőszéken szemben a palotával. Vele szemben voltak a főpapok és a város előkelői. Ezután sok zsidót, római polgárjogút és lovagot is megostoroztatott a béma előtt, és keresztre feszítettette őket.

Ez a beszámoló sok közös pontot tartalmaz a szenvedéstörténet elbeszélésével. Emelvény vagy pódium a hivatalos rezidencia előtt, ahonnan a kormányzó ülve kimagaslik a vele beszélők fölött. Közel van az agora, ahol össze tud gyűlni a nép (ezt Josephus Flavius kifejezetten említi), ostromozás a téren, amit keresztre feszítés követ. Az ítélőszék, ami elé Florus összehívja az előkelőket és ahonnan rendeletet ad a katonáknak, és kihirdeti ítéletét, megfelel az emelvénynak (ugyanaz a görög szó), ahol Jézus ítélete történik Jn 19,13–16 szerint. Ezt az emelvényt veszi körül a nép.

Josephus Flavius egy másik elbeszélése szerint, amikor a nép tiltakozott az ellen, hogy Pilátus a vízvezeték megépítéséhez a pénzt a templom kincstárából akarta fedezni, a helytartó emelvényen foglal helyet és innen ad jelent a katonáknak, hogy a népre támadjanak.

Ezekhez az értékes első századi adatokhoz csatolhatjuk az arám „gabbata” szót (Jn 19, 13). Jelentése: hát, púp, ami kör alakú magaslatot jelez. Heródes palotája magasabban volt, mint minden más hely. A nagy tér északi része, amely kiterjed a nyugati domb magaslatáig 760 m magas, és uralkodik az egész Jézus korabeli városon. A lithosztroton, a nagy díszes kőburkolat, vagy padlózat, Jeruzsálem különböző helyein kereshető. Először egy nyilvános és látogatott tér lehetett. A gabbata az a tér lehetett, amely Heródes régi palotája előtt terült el. A szó valószínűleg vagy ennek a térnek kövezetét jelentette, vagy a prokurátor tribunáljának padozatát.

János evangéliumában négyszer szerepel a praetorium szó. „Kajfástól a praetoriumba vezették Jézust” (18,28). A főpap feladata volt, hogy fontos ügyekben meglehetősen nagy küldöttség élén megjelenjék a császári helytartó előtt. Azon a péntek reggelen Kajafás tartotta magát ehhez. Így vonult a Gabbatára, hogy a helytartótól kieszközölje a halálos ítélet végrehajtását. János, aki szemtanú volt, hozzáfűzi: „A zsidók nem mentek be a praetoriumba, nehogy tisztátalanná váljanak, és elkölthessék a húsvéti bárányt” (18,28). Ezért Pilátus ment ki hozzájuk. Majd Pilátus „ismét bement a praetoriumba” (18,33), hogy kihallgassa Jézust. Ezután ismét kiment a zsidókhoz. Végül újra bement, megoszlottatta Jézust és vele együtt jött ki. Mivel ezzel sem sikerült lecsillapítani a zsidók dühét, utoljára ment be, hogy befejezze a kihallgatást (19,9). Ezután kivette Jézust, maga is kijött, bírói székébe ült, és meghozta az ítéletet (19,13).

2.1. Miért nem lehetett mindez az Antonius-várban?

Ez a ki-be járás nem képzelhető el az Antonius-várban. Akik az Antonius várban látják a praetorium helyét, azt mondják, hogy a lithosztroton azonos a praetoriummal. Ez azonban nem egyeztethető össze az evangéliumi szöveggel. Ha ugyanis a bírói szék az Antonius-vár belső udvarán a lithosztrotonon állt, akkor mindez a praetoriumban zajlott volna le, ahová a zsidók éppen nem akartak bemenni és nem is léptek be. Heródes palotájában viszont nagyon jól elgondolható ez a ki-be járás, amellyel Pilátus a zsidóktól Jézushoz és tőle a zsidókhoz megy.

Továbbá azért, mert sohasem használták az Antonius várra a praetorium megnevezést, ami elfogadott volt az adminisztratív hely számára ebben az időben. Egyetlen szöveg sem mondja sohasem, hogy a helytartó az Antonius-várban lakott. Az ünnepek alkalmával egy helyőrséget rendeltek ide egy tribunus vezetésével, amint az ApCsel 21, 31–40-ből és Josephus Flavius írásából is látjuk. Amikor súlyos zavargás volt a templomtéren, akkor a felső városból érkezett katonaság segítségükre. Ez történt Ventidius Cumanus (Kr. u. 48–52) prokurátor idejében. Josephus Flavius sohasem mondja az Antonius-várat palotának, vagy királyi rezidenciának. Ezzel mindig a felső városban lévő királyi palotát jelzi. Nagy Heródes sohasem szállt meg az Antonius-várban, azért, mert nagyon közel volt a templomhoz. Edomita származása miatt mindig tekintettel volt alattvalói vallási érzékenységre. Az Antonius-vár stratégiai szempontból sem olyan előnyös, mint Heródes palotája, amely uralkodik az egész városon, és innen sokkal könnyebb azt szemmel tartani, beleértve a templomteret is. Erődnek és védelmi építménynek sokkal jelentősebb a nyugati domb. Az Antonius-vár sohasem volt az a hatalmas erődítmény, aminek a Sion nővérek makettje mutatja, négy hatalmas toronnyal.

Mi a helyzet a hagyománnyal kapcsolatban? Az Antonius-erőd nem támaszkodhat folyamatos hagyományra. Igaz, hogy sohasem tisztelték a szenvedés emlékeit Heródes palotájában, de ez – P. Benoit véleménye szerint – nagyon könnyen magyarázható ennek stratégiai helyzetéből. Kr. u. 70- ben és 130 után a X. Légió helye volt, és a hívek ide nem jöhettek és nem építhettek itt templomot.

A legrégebbi hagyomány a 4. századtól a 8. századig a praetoriumot a Tyropaion völgybe helyezi. Ezután a 13. század végéig a nyugati dombon a Kálvária mellett, majd a domb déli részén a Sion hegyén emlékeztek meg Jézus elítéléséről. Ha Pilátus házáat a 14. század közepétől kezdve a régi Antonius-vár szikláira is helyezték, az ítélet helye, a lithosztroton nem volt véglegesen ehhez a házhoz kötve. Ez csak a 16. században történt, amikor Hadrianus íve az Ecce Homo ív lett, és az utca északi részén lévő házra ruházták a praetorium eseményeit. A keresztút ma is innen indul, és a zárandokok jól ismerik a köves udvart a Sion nővérek temploma alatt.

P. Benoit végső megállapítása: ennek a későbbi rögzítésnek a motívumait, valamint fluktuálását történeti, politikai és liturgikus követelmények határozták meg. A praetoriumnak egyetlen elhelyezése sem megy vissza régi és folyamatos hagyományra, és egyik sem tud közvetlenül vitathatatlan archeológia leletekre támaszkodni. Csak a történeti megközelítés marad meg számunkra, ami viszont eléggé bizonyítottnak látszik, hogy semmi kétséget sem hagy maga után.

G. Kroll megjegyzése: „Figyelemre méltó érvekkel igazolta azt a véleményt, hogy a praetorium a Tyropaion-völgy nyugati oldalán volt B. Pixner OSB, Noch einmal das Pretorium. Versuch einer neuen Lösung.” Ugyanakkor nem foglalkozik B. Pixner véleményével és bizonyítékaival.

3. A praetorium a Tyropaion völgyben volt (B. Pixner OSB)

A legrégebbi hagyomány (a 7–8. századig) a praetoriumot a Tyropaion völgy nyugati lejtőjén kereste a templommal szemben. Ez később áttevődött egy kápolnára közvetlenül a Hagia Sophiatól északra, és végül a keresztes hadjáratok vége felé az Antónius-várnál állapodott meg. Írásos történelmi forrásokra támaszkodva és régészeti jelzések alapján modern írók azt tételezik fel, hogy a legrégebbi hagyomány tévedett, és a praetorium a hajdani Heródes palotában keresendő, ahol ma a Citadella áll.

Ami miatt ezt a problémát tárgyalhatjuk, azoknak a meglepő nyomoknak köszönhető, amelyek az újabb ásatásoknál a Zsidó Negyedben napvilágra kerültek. Ezek új megvilágításba helyezik a praetorium helyének megállapítását.

Először lássuk, hogy hol tételezte fel a legrégebbi hagyomány a praetorium helyét, mert az meggyőzően bizonyítja, hogy az első századok hagyománya jól ismerte és megjegyezte Jézus elítélésének helyét. Ezek szerint a praetorium a régi heródesi palotában volt, amely különbözik attól, amit Heródes uralma megszilárdulása után a mai Citadella helyén épített. Ezt a helyet támasztja alá minden ismert topográfiai forrás, az evangéliumi történet, a keresztény hagyomány, a régészet és a világi források.

Az evangéliumok praetoriuma. – Jézus passiója idején a római prokurátor hivatalos helye Cezareában volt. Ha Jeruzsálembe jöttek, különösen a nagy ünnepekkor, a heródesi pa-

lotákban laktak, és ott is ítélkeztek. Tehát ott keresendő a praetorium, amit három evangélista kimondottan megjelöl.

A görög szó (tribunal) Jn 19,13 szerint egy kiemelkedő helyet jelent a római kormányzó ítélőszéke számára. Ez a béma, arámul gabbatha, egy magasban fekvő helyet jelent. Azt olvassuk, hogy a nép „felment” (Mk 15,8), hogy Pilátustól egy fogoly szabadon bocsátását követelje, amit évenként a húsvéti ünnepkor kaptak. Tehát a néptömeg a város egy mélyebben fekvő helyéről egy magasabban fekvő helyére ment fel. A görög lithosztrotosz szó nem az arám gabbatha kifejezést fordítja, hanem a kikövezett helyet írja körül. A praetoriumból Jézust kivezetik a keresztre feszítés helyére (Mk 15,20).

Az evangéliumok praetoriumának fekvése az utóbbi évtizedekben – amint P. Benoit érveit láttuk – az Antonia-praetorium ellen a Citadella-praetorium javára dőlt el. A Citadella-praetorium gyenge pontja az, hogy csak történelmi-irodalmi forrásokra támaszkodhat. Azt állítja, hogy Jézus elítélése helyének emléke a Heródes-palotában már a korai keresztény időben elveszett. Ezt azzal okolják meg, hogy a Citadella környéke stratégiai terület volt, és a katonai megszállók a zarándokok látogatását és szentély építését megakadályozták.

De ez az „elfeledés” egy ilyen fontos emlékhellyel kapcsolatban sok kétkedést vet fel. Jézus elítélése nem egy misztikus történet, mint pl. az emmauszi tanítványok találkozása a Feltámadottal, vagy a csodálatos színeváltozás, amelyeknél a hagyomány érthetően homályos maradt, hanem egy történelmi esemény, ami a nyilvánosság előtt játszódott le. Ha a felső Heródes palota lett volna az elítélés helye, az emlékezés könnyen fennmaradhatott volna, még akkor is, ha a „X. Fretensis legio” volt ott. Feltételezhetjük, hogy sok pogány-keresztény tartozott a katonai kolóniához, és belépési joguk volt a Heródes palota területére. Mennyire könnyebb lett volna megmaradni egy hagyománynak, amely a messziről látható Citadellához kapcsolódik, mint például a Szentsírhoz, amely 135-től 325-ig egy pogány templom alatt volt, vagy a Betlehemi barlang, amely Adonisz templom lett!

A válasz csak az lehet: a hagyomány azért nem kötődött a Citadellához, mert a jeruzsálemi közösség pontosan tudta, hogy hol volt Pilátus praetoriuma: a Tyropaion völgy nyugati oldalán, szemben a templommal. Néhány fontos tanú bizonyíték:

Magától értetődő volt a praetorium helye Jeruzsálemi Szent Cirillnek, aki Jeruzsálemben született, itt nevelkedett és Jeruzsálem püspöke lett. A szenvedés különböző szent helyei között említi a szentsír templomban mondott katekézisében, mint ami ismert volt hallgatóinak: „Pilátus praetoriuma, amely most romokban hever”.

Ugyancsak ő szól azokról a „buzgókodókról”, akik az egyház hagyományára ügyeltek fel, s köztük régóta tudósok is voltak. Dávid tornya melletti kolostorukban laktak. Hogy lehet, ha csak egy kis nyom lett volna, hogy ezek nem tudnak arról, hogy a mellettük lévő épületben volt a praetorium?

A bizánci praetorium – A praetorium utáni tudományos keresés tudta, hogy a 4. századig a nyugati Tyropaion völgyben volt egy hely, amely Pilátus praetoriuma volt. A bizánci időben ezt a helyet templommal jelölték meg. A vélemények azonban nem egyeznek, hogy ezt hova helyezték (a Mehkeme -muszlim bírósági épület-, vagy a Suq el-Quattanin-nál, a Siratófal közelébe, vagy a Notre Dame du Spasme területén, nem messze a Haram északnyugati sarkától.)

Egy romtól a Sophia templomig – Bár a bizánci praetorium helye bizonytalan, de a szövegek segítségével be lehetett határolni. A korai hagyomány – Bordeaux-i zarándok 333-ban, Jeruzsálemi Szent Cirill – egy romhalmazt említ, Iberiai Péter 450 körül már egy templomot, „*quae vocatur Pilati*”, amely hamarosan „*Ecclesia Sancta Sophiae*” nevet kapta. Theodosius 530 körül úgy magyarázza, hogy itt az isteni bölcsesség állt egy emberi bírótság előtt.

A 6. század elején Szabbasz és szerzetes testvérei a mindig növekvő zarándoktömegek miatt arra kérték Justinianus császárt (483–565), hogy építtessen vendégházakat és kórházakat Jeruzsálemben. A császár azután nemcsak zarándokotthonokat és kórházakat építtetett a Sophia templom közelében, hanem egy hatalmas bazilikát is a Theotokosz tiszteletére. Ezt a templomot a helybeliek „*Ekklesia Nea*”-nak nevezték. Cezareai Prokopiosz (490–562) arról számol be, hogy a terület a templom számára a magaslaton kicsi volt, ezért az építész a délkeleti sarkon hatalmas kockákból támaszfalakat építtetett az alap számára. 543-ban szentelték fel a Hagia Maria Theotokosz templomot, de a zarándokelbeszélésekben vagy Maria Nea-nak vagy egyszerűen Nea-nak nevezték.

A praetorium utáni kutatás új és erős támpontot nyert azzal, hogy a források a következő időben a Sophia templomot a Maria Nea-val együtt említik. Ezek szerint a kétőnek szoros, közeli szomszédságban kellett lennie. Ezért, ha az egyik fekvését ismer-nénk, a másikat a közelében tételezhetnénk fel.

Eddig a Nea-t valahol a Sionon tételezték fel, a Cardo Maximuson, a mai *el-Aqsa* helyén, vagy attól kissé nyugatra.

Ezt a bizonytalanságot szüntették meg az újabb ásatások. 1970-ben egy erős falat keleti apszissal, később a Cardo Maximus déli végén egy nartex maradványait bejárattal, egy nagy márványlapokkal kikövezett teret hoztak napvilágra. N. Avigad, aki az ásatásokat végezte, az épületkomplexumról azt állította, hogy „ez volt a híres *Nea Theotokosz* temploma”. M. Ben Dov 1976-ban a déli fal ásatásainál néhány réteg hatalmas támaszfalra bukkant, melyek a Prokopiosz által említett tartó alapoknak felelnek meg. Végül 1977 májusában egy földalatti ívben feliratot fedeztek fel, amely megnevezi Justinianus császárt, mint a templom építőjét, és az apátot, Konsztantinoszt.

Ezen eredmények alapján ma a Nea pontos fekvését ismerjük, még ha nem is lehet a részletes alaprajzot megrajzolni. Ezzel a praetorium kutatása egy erős támpontot kapott, amihez már kapcsolódni lehet.

Értékes segítséget nyújt a Piacenza-i zarándok tudósítása (570), aki a Nea környékéről őrzött meg eddig nem ismert részleteket. Sionról jövet meglátogatta a Maria Nea-t, a zarándokházakat, és utána azonnal a praetoriumot. Leírja a követ, amelyen Jézus, mint elítélt állt. A kő arannyal és ezüsttel van díszítve. A Nea után ezen a helyen imádkozott. Feltételezhetjük, hogy ezek a helyek egy nagy együttest képeztek a Sion keleti lejtőjén a templomtérről szemben.

A zarándok számára a Nea és Sophia templom a Sionon együtt, sőt közel egymás mellett fekszenek, ahogy a kifejezés *basilica sancta Mariae ad sancta(m) Sofia(m)* sugallja.

A szövegekből látjuk, hogy a Sophia templom a Neától nem messze épült *ante templum Salomonis* és a vízvezeték mellett.

A *Madaba térkép Jeruzsálem ábrája* egyidőben készült (6. század közepe) a Piacenzai zárandok elbeszélésével, és kiegészítik egymást. A nemrég felfedezett Nea templom igazolja a térképen a Jeruzsálem ábra relatív pontosságát. A Nea-nak felismert templom a térképen egyezik a feltárt templom részeivel. A Nea mellett balra ábrázolt épület piros tetővel, ami egy templom ismertetőjele, a legtöbb szakértő szerint a Sophia templom. Ez kisebb mint a Nea. A nyugati falban két oszlop látható, amelyek az ítélszékét ábrázolhatják, amiről a Piacenzai zárandok beszél. A kőtömb is látható volt, amelyen a vádlott állt (időközben megsemmisült).

A *Bordeaux-i zárandok leírása* a Nea helyének meghatározása után jobban érthető. Ezt írja:

„Ha az ember a Sionról a Neapoliszi kapu (Damaszkuszi kapu) felé tart, akkor jobb keze felől esnek a völgyben azok a falak, amelyek Pilátus palotájához, a praetoriumhoz tartoznak. Bal kéz felől van a Golgota, ahol megfeszítették az Urat. Konstantin császár parancsára ott bazilikát építettek.”

Ha ezt a leírást követjük, a következő út adódik: a templomterület meglátogatása után a zárandok elhagyja a várost, és meglátogatja a Siloah-tavat. A következő emelkedés a Sionra egy helyen érinti azt a helyet, ahol valaha a Kaifás ház volt, de most csak a megostorozás oszlopát mutatja. Az említett Sion-fal csak egy gettó fal lehet, amivel a zsidó-keresztények a negyedüket körülvették. Ezen a területen állt korábban a Dávid palota és a hajdani hét zsinagógából már csak egy, valószínű a zsidó-keresztény maradt.

A bordeaux-i zárandok tanúsága nagyon fontos, mert ez a praetorium hagyomány ősi korát dokumentálja. Adatai a helyre vonatkozóan eddig érthetetlenek voltak, de ha a Sophia templom ajánlott lokalizálását figyelembe vesszük, jól illik a topográfiai összefüggésbe. Mellékesen megjegyezhetjük, ha a praetorium romjai a *Mehkeme* táján lettek volna, a zárandok akkor a templomkomplexum látogatásakor említette volna.

A *jeruzsálemi nagyheti körmenet útvonaláról* ad értékes beszámolót az örmény lectionarium, amely a 417 és 439 közötti körmenetet írja le. A nagypénteki körmenet a 4. század végén Egeria szerint még az Olajfák hegyéről a Getszemáni kerthez és onnan közvetlenül a Golgotára vezetett. Ezzel szemben az örmény kézirat a Getszemáni és a Golgota között egy stációt is megemlít: „a főpap udvarában”, a másik változat: „a bíró palotájában”, „Pilátus palotájában”. A nagyheti liturgia eme megnövelése aztán megmaradt. A georgiai lectionarium gyűjtemény, a jeruzsálemi egyház rítusait mutatja az 5. század közepétől a 8. század végéig: nagypéntek éjszakáján a körmenethez hozzávették a két állomást a Szt. Péter és Szt. Sophia templomokat. A körmenet utolsó része nagypéntek reggelén a praetoriumtól a Golgotáig vezetett. Ez a keresztút legkorábbi formájának bizonyította.

További adatokat szolgáltat az Iberiai Péter élete c. zárandokút (450 körül) a Sophia templomra vonatkozólag. Ő monofizita püspök volt, aki Maiumából Jeruzsálembe zárandokolt. „Onnan (ti. a Szentsírtól) lement egy templomhoz amelyet Pilátusénak neveznek.” Theodosius jelentésében a szent helyekről 530 körül (De situ Terrae Sanctae) megadja a körülbelüli távolságokat is az egyes helyek között.

Cassiodorus (550) az első író aki a kötömböt említi, amelyen Jézus Pilátus előtt állhatott. A Sion meglátogatása után Cassiodorus lélekben jön a kőhöz a Szent Sophiahoz és a földön térdelve alázatosan megcsókolja.

A perzsák 614-ben a Maria Nea-t és a Sophia templomot is lerombolták. Az oda menekült keresztényeket legyilkolták. Az áldozatok számát Sztrategiosz Kallisztosz az elesettek listájában felsorolja: „a Nea-ban 600 (halott), a Szent Sophia templomban 477 (halott)”. A Nea és a Sophia templom megint együtt vannak említve.

Ezután mindkét templom számára sötét periódusok következnek. A perzsákkal kötött békeszerződés után valószínűleg ismét felépítették a két templomot. 638-ban az arabok elfoglalták a Szentföldet. A két templomról az utolsó említést a Nagy Károly számára készített jelentésben találjuk. Feltűnő, hogy a Nea és a Sophia templom állapotáról semmit sem mond. Lehet, hogy ekkor már csak tituláris templomok voltak. Valószínű, hogy a 808-as földrengés ismét elpusztította a két templomot, mert a 7. és 8. század ismert zarándokai Arkulf (670) és Willibald (723–726), valamint Bernát szerzetes (870) hallgatnak a Nea és Sophia templomokról.

A 10. században már csak Jeruzsálem két déli kapujának a neve emlékeztet a két templomra. Az arab geográfus al-Muqaddasi (985 körül) leírja a város kapuit: Bab at-Tih és Bab al Balat (az elsőt Bab an Nya-ra javítják, ez a Nea, a Bilat, illetve Balat pedig Pilátus praetoriumára utal).

A lithosztrotosz a Sionra került. Az Omajjadok uralma alatt Jeruzsálem lassan muzulmán várossá alakult, amelyet Abd el-Malik kalifa Mekka riválisává akart kiépíteni. A ő idejében épült a Sziklatemplom, és fia el-Walid idejében az el-Aksza mecset, és attól délre paloták épültek. Ettől keletre húzódik a muzulmán negyed. Már a perzsa betörés és több földrengés is nagy károkat okozott az itteni templomokban. Ehhez járult el-Mutawakkil (847–861) kalifa rendelete, amely megtiltotta új templomok és zsinagógák építését, valamint a károsult szent helyek kijavítását is. Ebben az időben tiltották meg a hagyományos körmeneteket is a muzulmán negyedben. A romokban lévő szent helyek még használható kőköveit (pl. a Nea maradványait) az el-Aksza építkezésére használták fel. Mindezek arra vezettek, hogy a praetorium helye feledésbe merült. A papság és a hívek ebben az időben kénytelenek voltak a nagyheti körmenetek számára Pilátus háza helyett helyettesítő állomást keresni.

Epiphanius szerzetes a 9. században bizonyítja, hogy ezt a funkciót a Hagia Sion vette át. Ezeket írja: „a Hagia Sion apszisában, tehát a praetoriumban” mutatták azt a tűzhelyet, ahol a főpap szolgálójának szavára Péter az Urat megtagadta. Ez a hely Epiphanius számára többszörösen is emlékhely: „ugyanezen a helyen van Pilátus, Annás, Kajfás és a császár háza”. Epiphanius „lithosztrotosza” a Sionon van a nagy tiszteletnek örvendő Kyrosz és Johannesz kis templomával együtt. Ez a templom lehetett az örmény Megváltó templom elődje a Sionon.

A keresztések (1099–1187) átvették a bizánci helyettesítő-lithosztrotoszt mint az autentikus praetorium helyét. A Sionon az istentisztelettel az ágostonos kanonokokat bízták meg, akiknek a Cenákulumnál volt a kolostoruk. Szent János szövegét (Jn 18,28) így változtatták meg: adducunt ergo Jesum ad (a! helyett) Caipham in praetorium (elvezették tehát Jézust Kajfához (Kajfástól helyett) a praetoriumba. A kis templom szá-

mukra nemcsak a praetorium, hanem hamarosan Kajfás háza is lett. A Péter templom (in gallicantu) már csak Péter megbánásának emléktemploma maradt. A keresztesek a kis templom eredeti tituláris szentjét elfeledték, s hamarosan új nevet is kapott, *Ecclesia Sancti Salvatoris*, amit még ma is visel.

A praetorium régi hagyományának egy része tovább élt Jeruzsálemben. Erre a hagyományra utalhat az orosz Dániel apát leírása is. Ő a praetoriumot a St. Petri in vinculis közelében említi eredeti helyén.

Az ismeretlen nevű *Theutonicus honestus et religiosus vir*, 1128-ban vendégházat és kórházat épített a német ajkú lovagoknak és zarándokoknak ott, ahol valószínűleg a korábbi Hasmoneus palota állt. Egy emlék, ha nem is a Sophia templomra, hanem a Neára valószínűleg megmaradt: amikor a fiatal testvéri közösség oratóriumát felszenteltette a jeruzsálemi pátriárkával, a kis templom a Sancta Maria Dei Genitrix nevet kapta, ami pontosan a Nea nevének „Hagia Maria Theotokos”-nak felel meg. Az oratórium helyén később épített Mária templomot, amit most az ásátások felfedeztek, a „Maria Nea ad sanctum Sofiam” igazi utódjának tekinthetjük.

Jobb hely keresése a praetorium számára az Antonius-várhoz vezetett. Már a keresztes időkben is egyes szövegek bizonyos fenntartással éltek a Sionon lévő praetorium helyével kapcsolatban. (Gesta Francorum Jerusalem Expugnantium 1108; De situ urbis Jerusalem 1130–1150 körül). A keresztes idők vége felé a kétkedés igen nagy volt az evangéliumi lithosztrotosszal kapcsolatban, ezért arra gondoltak, hogy Josephus Flavius szövegében találják meg a segítséget.

Ennek példája Theoderich 1172-ből. Josephus adatai az Antonióval kapcsolatban, és az ő idejében felfedezett antik fal a Szent Anna templom közelében arra a következtetésre vezettek, hogy az Antonius-erőd volt a praetorium.

Mivel a templomosok a *Templum Domini*-t újra felállították, azt gondolták, hogy az Antoniónak ahhoz nem messze északra kellett lenni. Ezzel aztán Theoderich lefektette az Antonia-praetorium hagyomány alapjait. A zarándokleírások a következő századokban ezt mutatják, először csak bizonytalanul, aztán mindig világosabban, hogy a praetoriumot az Antoniónál lehet megtalálni.

A praetorium helyének áthelyezése függvényeként a keresztút útja is eltolódott. A legkorábbi, az örmény lekcionárium (az 5. század első feléből) azt mutatja, hogy a Sophia templomtól a Golgotához vezetett. A kereszteseké a Sionra helyezett lithosztrotosztól a Sion kapun keresztül, a mai örmény negyeden át a Golgotáig. A praetorium áthelyezésevel magyarázható a ma ismert Via dolorosa keletkezése.

Összefoglalva az eddigieket: a praetorium helyére vonatkozólag a régészeti adatok alapján a következő pontokat emelhetjük ki:

- a) Ismerjük a Nea helyét, mint topográfiai kiindulópontot;
- b) Tudjuk, hogy a bizánci praetorium a Nea közelében volt (a Piacenzai zarándok);
- c) a Bordeaux-i zarándok és a Madaba térkép a Tyropaion völgytől nyugatra és északkeletre a Neától egy helyre utalnak.
- d) A praetorium burkolata alatt egy csatorna volt (Piacenzai zarándok leírása), amely az „alsó vízvezetékkel”, az ún. „Pontius Pilátus vízvezetékével” azonosítható.

Ezek a jelzések, mint nyílak, arra a helyre mutatnak, ahol ma a *Porat Yosef-Yosiva* és a Mária templom romjai találhatók.

Ez az a terület ahol L.-H. Vincent 1914-ben azt gondolta, hogy a Nea alapját találta meg. Ma tudjuk, hogy ez nem a Nea volt, mert az a legújabb felfedezések szerint nyugatabbra fekszik. De ha L.-H. Vincent egy bizánci templom maradványait fedezte fel, akkor az csak a Sophia templom lehet. Adatai öt-hat hónap állandó megfigyeléseiből származnak, amit akkor készített, amikor a sefardi közösség egy kórházat épített ezen a helyen.

Ch. Warren korábbi ásatai során 60 méterre északabbra megtalálta a vízvezetékét, amely keresztültszelte a 60 méter hosszú építészeti teret dél-északi irányban. Tőle keletre és nyugatra római falmaradványok kerültek elő. Ezeket L.-H. Vincent érthető óvatossággal Heródes Agrippa idejére datálta. Ezenkívül több más fiatalabb falat, ívet és bolt-hajtás konstrukciót talált, amelyek egy nagyobb épület alapjai voltak. Ezekből a falakból és oszloptöredékekből L.-H. Vincent egy bizánci templomra gondolt. A hely által ajánlható Nea azonosítást egyáltalán nem vette biztosnak, mert a talált maradványok igen gyengék voltak ahhoz, hogy Prokopiosz leírásának megfeleljenek volna. Inkább illettek a sokkal kisebb Sophia templomra. Ha a ma ismert Nea helyét hozzávesszük, akkor azonosítása egyenesen felkínálkozik. L.-H. Vincent által leírt „grande quantité d’ossements humains disloqués, mûls á quelques débris byzantins” a perzsa betörés tragédiájára utalhat. Ugyanakkor nem kizárható, hogy az itt előkerült római falak egy része a praetoriumhoz tartozott, amelyeket még a Bordeaux-i zárandoknak mutattak.

L.-H. Vincent által leírt épületmaradványoktól nyugatra fekszik a P-terület, ahol N. Avigad végzett ásatakat. Itt, a felső város szélén, közvetlenül délre a keresztesek S. Maria templomától, egy pazar házra bukkantak, amit a régészek „Heródes palotájának” neveztek el. Az ebben az épületben talált tárgyak megdöbbentők: mozaikok, ugyanazon iskola termékei mint Maszadáé, Pompei stílusban készült freskomaradványok, klasszikus oszlopfők és számtalan művészi értékű lelet. N. Avigad véleménye szerint ez a ház valószínűleg egy középület volt, vagy talán szép bejárati termével a Hasmonaeus palotához volt építve. M. Ben-Dov régész, aki a Tyropaion völgy lejtőjén is kutatott, feltételezi, hogy a Hasmonaeus palota dél-északi irányban a Német rendi-templom területétől a keresztesek házáig terjedhetett. A tér uralkodó fekvése egyenesen felkínálta itt egy királyi palota építését. Az állandó építkezések miatt azonban ezen a helyen sajnos majdnem minden korábbi nyom elveszett.

Majd látni fogjuk, hogy ez a hely felel meg Josephus leírásának az alsó királyi palotáról.

Világi történelmi források (Josephus)

Eddig az újonnan nyert topográfiai adatok segítségével próbáltuk meghatározni a bizánci praetorium helyét, és nyomon követni fejlődését. Ha ez sikerült, akkor ez egy fontos, de még nem meghatározó lépés a kutatásban. A kérdés ugyanis ez: a bizánci praetorium valóban azon a helyen volt-e, ahol Jézus Pilátus előtt állt? Vagy a Jeruzsálemi hagyomány tévedett?

Ismert tény, hogy milyen állandó és makacs a hagyomány keleten. Ezért szinte hihetlen és kivételes eset lenne, hogy egy ilyen régi és jól bizonyított esemény hagyománya,

ami *coram publico* játszódtott le, ennyire tévedett volna. Azt biztosan állíthatjuk, hogy sem az Antonius-vár, (amit L.-H. Vincent és M. Avi-Yona kezdeményeztek), sem Heródes palotája, a Citadella (amelyet P. Benoit és B. Bagatti ajánlott mint praetoriumot) nem jöhetnek számításba. Egyrészt a hagyományok nagyon későiek, másrészt Josephus szövegei a Citadella praetorium ellen szólnak.

Jeruzsálem három vára – Ha az Antonius-vár nem lehetett a praetorium, akkor a következő fejtegetést két kérdésre kell összpontosítani:

- a) csak egy vagy két palotája volt-e Heródesnek, (egy felső és egy alsó?)
- b) ha kettő volt, melyik volt Pilátus praetoriuma, (a felső vagy az alsó?)

A történelmi források világosan beszélnek arról, hogy Heródesnek Jeruzsálemben három vára volt:

- a) az alsó (rég) királyi palota, melyet Hasmonaeus elődeitől vett át, miután Kr. e. 37-ben legyőzte Antigonust, és bevonult Jeruzsálembe;
- b) az Antonius-vár, a korábbi erődítmény a Barisz, amelyet ő kiépített, és római pártfogójáról Antoniusról nevezett el;
- c) A felső (új) királyi palota (Citadella), melyet magának épített, mikor anyagi és családi körülményei Kr. e. 23 körül ismét kedvezően alakultak.

A következő elnevezéseket találjuk a történelmi forrásokban:

- a) az alsó királyi palotáról: királyi palota, királyi lakóhelyiségek, a királyi udvar, a Hasmonaeusok háza, Agrippa és Berenike királyi palotája. Az evangéliumban a következő megnevezéseket találjuk: praetorium és udvar;
- b) az Antonius-várról: Barisz, Antonia, erődítmény, torony, (sohasem királyi palota, vagy királyi udvar).
- c) a felső palotáról: királyi palota, királyi lakóhelyiségek, királyi udvar, felső palota, a praefektus-, a helytartó háza.

Ha a megnevezések a három várra nem magától értetődőek, ebben áll a kulcs problémánk megoldásához. Fejtegetésünk során ezeket a név-hozzácsatolásokat próbáljuk megokolni.

Az alsó palota története

a) *Nagy Heródes idején.* Mint már említettük, Heródes átvette a Hasmonaeusok által épített és majd 100 évig lakott rezidenciát. Kr. e 40-ben Heródes védte ezt II. Hyrkanus számára Antigonus és a pártusok ellen, de a végén fel kellett adnia, és Rómába menekült. A rómaiak segítségével Kr. e. 37-ben királyként tért vissza és 14 évig lakott ebben a palotában. Josephus nyomatékosan állítja, hogy Heródes akkor nem a templomerődítményben, az Antonius-várban lakott, hanem a palotában, amelyet lakóhelyként használt a városban. „Már két állandó helye volt a városban (Heródesnek), a palota, amiben lakott, és a templomvár, amit Antonia-nak neveztek”.

A legtöbb kutató furcsa módon elhanyagolja ezt az első Heródes palotát. Pedig a szövegekből világos, hogy volt, és Heródes számára lakás és kormányzó épület volt.

Több eseményt lehet erre bizonyítéknak felhozni, melyek még a felső palota építése előtt az alsó palotában játszódtak le (Arisztobulosz főpap meggyilkolásának, Alexandra kivégzésének története, egy összeesküvés résztvevőinek kihallgatása, Mariamne feletti bírósági gyűlés helye).

Mikor Heródes uralkodásának 15. évében a pompás felső palotát felépítette, a volt Hasmonaeus palotát biztosan nem adták fel, hanem a közigazgatás számára továbbra is használták. Josephus az új épületet „az ő saját királyi kastélyának” nevezi. A felső palota leírása valóban inkább egy luxuskastély benyomását kelti, mint egy közigazgatási épületét.

Archelaosz tetrarka Heródes halálakor (Kr. e. 4) örökölte a jeruzsálemi királyi palotákat és azután Rómába utazott, hogy atyja végrendeletét Augustustól jóváhagyassa.

Kr. u. 6-ban Archelaosz trónfosztott lett és száműzték, a királyi várakba prokurátorok költöztek. (Többen azt gondolták, hogy a Hasmonaeus palota, tehát az alsó palota a Heródesek kezén maradt, és hogy Heródes Antipasz 30-ban a húsvéti ünnepeket ott töltötte (Lk 23,7), de ez nem biztos. Josephus azt közli, hogy Archelaosz trónfosztásakor egész vagyonát elkobozták a császári kincstár számára. Ezek szerint a római prokurátorok újra a két palota és az Antonius-vár urai lettek. Lehetséges, hogy az alsó palotát adminisztrációs épületként használták. Ezt határozottan nem állíthatjuk, de egyes jelek ilyen irányba mutatnak.

A római közigazgatás jellege olyan volt, hogy a prokurátorok hasonló életstílust vezettek, mint előttük a királyok. Ezért könnyen elképzelhető, hogy a prokurátorok az alsó palotát mint hivatalt (praetorium), a felsőt mint privát lakást használták. Úgy látszik, hogy a két palotát egy nagy egységként kezelték. A felső palota délnyugati bejáratától csak egy rövid távolság volt az alsó palotáig, és nem kizárt, hogy a két udvar között egy összekötő út is létezett. Heródes számára ennek technikai kivitelezése jelentéktelen lett volna.

Így lehet értelmezni Pilátus feleségének férjéhez intézett üzenetét is (Mt 27,19). Felesége egy szolgát küld (a felső palotából?), hogy férjének az ítélethozatal előtt (az alsó palotában?) álmáról jelentést adjon.

Vannak jelek arra, hogy Heródesnek nemcsak Jeruzsálemben, hanem Cezareában is két palotája volt, amit a prokurátorok később átvettek. Amikor Pál apostolt fogolyként Jeruzsálemből Cezareába vitték, először Felix prokurátor lakásába vezették (ApCsel 23,33). Ő először röviden kihallgatta, „azután megparancsolta, hogy Heródes praetoriumában őrizték” (ApCsel 23,35). Nyilvánvalóan a praetorium és a prokurátor tartózkodási helye különböző helyen voltak.

Amikor I. Agrippa Kr. u. 41-ben Júdea királya lett, Jeruzsálem három vára ismét zsidó kézre került. Agrippa, hogy megnyerje a zsidók tetszését, üldözte a keresztényeket, a terjedő „názáreti szektát”. Az idősebb Jakab apostolt kivégeztette, és Pétert húsvét előtt börtönbe vetette (ApCsel 12, 1 ff.). Ez valószínűleg a praetorium volt. Itt kellett volna másnap a bírósági eljárásnak lejátsszódnia (ApCsel 12,19), de Péter elmenekült.

Agrippa Kr. u. 44-ben hirtelen meghalt Cezareában. Ekkor Júdea újra római tartomány lett.

I. Agrippa trónra lépésekor a korábbi királyi tulajdont egy ünnepélyes aktus keretében a királyi család kapta meg, és ez az ajándék még az Agrippa utáni prokurátorok beiktatásával sem lett teljesen visszavonva. A Heródes család megtartott néhány tulajdont

és ezek között biztosan a régi Hasmoneus királyi palotát, amely a régi heródesi palotával és az Agrippa előtti praetoriummal is azonos volt. A prokurátoroknak elég volt a felső királyi palota, mert általában úgyis Cezareában tartózkodtak, és az ítélezések is ott történtek. Ezt Pál apostol történetéből is látjuk.

Claudius először azt akarta, hogy a tizenhét éves Agrippát Júdeába küldi. Tanácsadói azonban fiatal kora és a birodalom bizonytalan állapota miatt eltanácsolták, és ezért először Cuspidust küldte prokurátorként Júdeába. Így bár Júdea ismét provincia lett, de II. Agrippát Claudius meghatalmazta a templom feletti felügyelettel. Hatalma volt a főpapot kinevezni vagy letenni és a templomépítést felügyelni. Amikor a heródesi templom végre elkészült, a munka nélkül maradt 18.000 munkást megbízta, hogy a város utcáit fehér kővel burkolják. A jeruzsálemi palotára emeletet épített, melynek tetejéről csodálatos kilátása volt a templomra, és nagy örömeire innen még az áldozati szolgálatot is figyelhette. Ezen befolyásos körök és a papság felháborodtak, és a templomtéren egy falat húztak fel. Ezen aztán a prokurátor és Agrippa háborodtak fel. Az esetet Rómában kellett eldöntetni, s Poppea közbenjárására Néro császár úgy döntött, hogy a fal maradhat.

Az alsó palota helyének meghatározásához három szöveg segíthet:

a) Ha Agrippa a „szent cselekményeket”, tehát az áldozati szolgálatot meg tudta figyelni, a palotának messzebbre délre kellett lennie. Ha a falhoz közel lett volna a magas templomhomlokzat, elzárta volna a kilátást.

b) Az a hely, ahonnan, Josephus szerint, II. Agrippa beszédet tartott a Xystos-ban összegyűlt tömegnek. A Xystos egy sporttér volt a Tyropaion völgyben a siratófal előtt lévő mostani tér előtt. Nevéről ítélve a tér körül egy oszlopsor lehetett. A királyi palotának, ami előtt Agrippa beszédét tartotta, a Xystostól délre a sziklaszirten, a Xystos felett kellett lennie.

c) Egy esemény Jeruzsálem végbarcánál Kr. u. 70-ben. Josephus írja le, hogy miután Titus a templomot elfoglalta és felégette, és a város keleti részének ura lett, a felkelők nagy tömege az alsó palotában sáncolta el magát. Úgy látszik a templomtól egy átjáró vezetett az alsó palotához. A rómaiak ezen az átjárón jöhettek és ezen is menekültek el, mikor a felkelők a palotát elfoglalták és véleményük szerint áruló honfitársaikat, kb. 8. 400 embert, lemészároltak. Csak akkor érthető Josephus szövege, ha mindez az alsó palotában történt, egészen közel a rómaiak által elfoglalt területhez.

4. Összefoglalás

Miután az utolsó évtizedek irodalomtörténeti és régészeti kutatásai kimutatták, hogy a praetorium nem az Antonius-várban volt, úgy látszott, hogy Jézus elítélése helyének csak a Citadella maradt. Ennek azonban ellentmondott a kora keresztény hagyomány, amely ezt a helyet valahol a Tyropaion völgyben tisztelte. Az újabb ásások eredményeképpen a S. Maria Nea helye ismert lett. Így a Nea és a Sophia templomok (=bizánci praetorium) helyi összetartozása a keresztény hagyomány biztos eleme lett. Ezért ma biztosak lehetünk, hogy a praetorium-templom nem lehetett messze a Neától a Tyropaion völgy nyugati oldalán, és nem annak a keleti oldalán, amint ezt eddig általában feltételezték.

A keresztút története, valamint nagypéntek éjszakáján a zarándoklat a passió emlékhelyeihez megmagyarázza, hogy a praetoriumot miért helyezték át a 9/10. században a Sionra és a keresztes idők után az Antonius várba.

A középkor Josephus-kutatói nem voltak megelégedve a Sionra helyezett lithosztrotosszal, és azt hitték, az Antonius-várat kell a praetoriummal azonosítani. A Josephus-szövegek pontos analízise viszont azt mutatja, hogy a keresztény hagyomány ahhoz a helyhez kötődött, ahol a Hasmoneusok palotája állt, amelyet később Nagy Heródes átvett. Miután Heródes, uralkodása 15. évében megengedhette magának azt a luxust, hogy a nyugati domb magaslatán palotát építsen, a régi királyi palotát valószínűleg adminisztrációs épületként és praetoriumként használták. Először maga Heródes, majd utódja, később az Agrippa előtti prokurátorok és I. Agrippa is. Ennek halála után a Heródes-Hasmoneus család birtokában maradt, akik innen a templom-ügyeket intézték.

Mint már igen gyakran korábban is a kora keresztény hagyomány a szent helyekkel kapcsolatosan, ebben az esetben is igazolva van. A praetorium egy magaslaton volt, nyugatra a templom-tértől, szorosan az „alsó vízvezeték” mellett. Hagyomány, történelem és régészet itt találkoznak, ahol Jézus Pilátus előtt állt és ahonnan a keresztet a Golgotára vitte.

Felhasznált irodalom:

- Gerhard Kroll: *Jézus nyomában*. Szent István Társulat, Bp. 1985.
L.-H. Vincent: *L'Antonia et le prétoire*, RB 42 (1933) 83–113.
L.-H. Vincent: *Le lithostrotos évangélique*, RB 59 (1952) 513–530.
Marie Aline de Sion: *La forteresse Antonia a Jérusalem et la question du Prétoire*. Jerusalem 1956.
P. Benoit: *Prétoire, Lithostroton et Gabbata*, RB 59 (1952), 531–550.
P. Benoit: *L'Antonia d'Hérode le Grand et le forum orientis d'Aelia Capitolina*, Harvard Theological Review, 64 (1971) 135–167.
B. Bagatti: *La tradizione della chiesa di Gerusalemme sul Pretorio*, Rivista Biblica 21 (1973) 429–432.
Albert Storme: *La voie douloureuse*, Franciscan Printing Press, Jerusalem.
B. Pixner OSB: *Noch einmal das Pretorium. Versuch einer neuen Lösung*, ZDPV 95 (1979) 56–86.
N. Avigad: *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City*, in: Y. Yadin (Hg.) a. a. O. (Anm. 3), 51.
M. Ben-Dov: *Discovery of the Nea Church – Jewel of Byzantine Jerusalem*, CNI 26 (1977) 88.
N. Avigad: *A Building Inscription of the Emperor Justinian and the Nea in Jerusalem* (Preliminary Report), IEJ 27 (1977) 145–151.
Ch. Clermont-Ganneau: *La Née, ou église de la Vierge de Justinian a Jérusalem*, Recueil d'archéologie orientale, III. (Paris 1900), 56.
Flavius Josephus: *A zsidók története (XI–XX. könyv)*, Budapest, 1966.
Flavius Josephus: *A zsidó háború*. Gondolat kiadó 1964.

MÁRIA A SZENVEDÉSTÖRTÉNETBEN

A szenvedéstörténet vagy latinul passió a közelmúltban Gibbson filmje kapcsán ismét közismert kifejezés lett mindenki előtt. De vallásos embernek eddig is lelki élményt jelentett a virágvasárnapi és a nagypénteki passió meghallgatása, átelmélkedése. Előadásom célja megvizsgálni: hogyan szerepel Szűz Mária a szentírási passióban és szerepének mi a teológiai jelentősége.

1. A „szenvedéstörténet” vagy „passió” fogalma és terjedelme

A latin *patior, pati, passus sum* = *szenvedni* álszenvedő igéből származik a *passio, -nis* főnév, amelynek jelentése: 1. *kiállítás, elszenvetés, egyházilag önálló is: Krisztus szenvedése, orvosoknál: testi szenvedés, betegség, gyengélkedés, „baj”*. 2. átvitt értelemben: A) *érzékenység, izgatottság, izgalom, indulat*. Ellenben: *animi passio* = *lelki szenvedés* (görög *πάθη*). B) esetleg, *természeti tűnemény* vagy *esemény*.¹

A magyar nyelvben írott formában először 1512 körül jelenik meg, és már akkor „Krisztus kínszenvedése történetének evangéliumi szövegét” és annak dramatizált formáját (passiójáték) jelenti.² Nyelvjárásban *passzió* és *paksíj* alak is szerepel. A mai magyar nyelvben két alakban is szerepel:

1. *passió*: vallási jelentése *Krisztus kínszenvedésének és halála történetének evangéliumi szövege*. zenei jelentése: *Ennek szövegére szerzett oratóriumszerű zenemű*. néprajzi jelentése: *Dramatizált passió*.
2. *passzió*: bizalmas: *Kedvelt időöltés. Élvezet*. ritkán = *passió*.³

A passió a katolikus latin rítusú *liturgiában* kétszer szerepel a Nagyhéten:

– Virágvasárnap, az Úr szenvedésének vasárnapján, a szentmise evangéliuma „A mi Urunk Jézus Krisztus kínszenvedése Szent N. szerint”. A évben: Mt 26,14–27,66. B évben: Mk 14,1–15,47. C évben: Lk 22,14–23,56. A virágvasárnapi passió Júdás árulásával és az utolsó vacsorával kezdődik és Jézus halálával és temetésével végződik.

– Nagypéntek Urunk szenvedésének ünneplésén az igeliturgia evangéliuma „A mi Urunk Jézus Krisztus kínszenvedése Szent János szerint” mind a három évben (Jn 18,1–19,42). A nagypénteki passió az Olajfák hegyén Jézus letartóztatásával kezdődik és temetésével végződik.

¹ Finály Henrik, *A Latin Nyelv Szótára*, Bp 1884, sub voce.

² MTAkadémia, *A Magyar Nyelv Történeti-etimológiai szótára*, III. kt. Bp 1976, sub voce.

³ MTAkadémia, *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Bp 2003, sub voce.

A *szenbírástudomány* is használja a passió/szenvedéstörténet kifejezést. A szenvedéstörténet mind a négy evangéliumban szerepel. Kezdetől fogva összefüggő elbeszélés volt, ugyanazokkal a fontosabb mozzanatokkal. A szenvedéstörténetre hat azonban az evangélista teológiai szemlélete és az igehirdetői és hitvédelmi célkitűzés is.⁴

A *szenbírástudomány* passió alatt csak a négy evangéliumi szenvedéstörténetet érti. Nem vesszük tehát ide Jézus szenvedéstörténetére vonatkozó – a négy evangéliumon kívüli – többi *szenbírási* utalást, sem a szenvedés megővendölését.

A szenvedéstörténet terjedelmére vonatkozólag azonban eltérnek a *szenbírásmagyarázók*. Csak néhány jelentősebb kommentárt idézek:

A *Jeromos Bibliakommentár*⁵ beosztása és címei: Mt 26,1–27,66: Jézus szenvedése és halála. Mk 14,1–16,20: Jézus halála Jeruzsálemben. Lk 22,1–23,56a: Jézus utolsó vacsorája és közössége a bűnösökkel. Jn 18,1–19,42 A szenvedéstörténet elbeszélése.

A legújabb nemzetközi katolikus és ökumenikus kommentár *The International Bible Commentary*⁶ beosztása és címei: Mt 26,1–27,66: Jézus szenvedéstörténete. Mk 14,1–15,47: A Messiás halála. Lk 22,1–23,56 Szendvedéstörténet. Jn 18–20: Végső ítélet és győzelem.

A *szenbírásmagyarázók* beosztása lényegében megegyezik, csak a szenvedéstörténet kezdete és vége változik. Mindez nem érinti Mária szerepét a passióban. Ezért a gyakorlati szempont miatt Kurt Aland evangélium szinopszisának⁷ beosztását követem dolgozatomban: XVI. A szenvedéstörténet: Mt 26,1–27,66. Mk 14,1–15,47. Lk 22,1–23,56. Jn 13,1–19,42.

2. Szűz Mária a *szenbírási* passióban

A Kurt Aland féle Szinopszisban a négy evangélium szenvedéstörténetében sehol sem fordul elő Mária neve. Mt 27,56 megemlíti, hogy a kereszt alatt a sok szent asszony között ott volt a magdalai Mária és Mária, Jakab és József anyja is. De Máriát, Jézus anyját nem említi. Valószínű, hogy a zsidóknak író Máté a Törvény alapján nem tartotta lényegesnek megemlíteni az édesanyát, mert fia perében tanú nem lehetett.

A négy evangélista szenvedéstörténetében egyedül Jánosnál szerepel Mária, Jézus anyja, név nélkül. Mivel ez az egyetlen szakasz, ezt kell elemeznünk.

Jn 19,25–27: Eredeti görög szöveg⁸:

25 Εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ. 26 Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα, λέγει τῇ μητρὶ γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου. 27 εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ ἴδε ἡ μήτηρ σου. καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

⁴ K. H. Schelkle, *Leidensgeschichte Jesu*, in: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln ²1968, 1036–1038.

⁵ *Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2003.

⁶ Ed. William R. Farmer, Bangalore 2004.

⁷ Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart ¹³1984. A Magyar Bibliatársulat református kiadása: *Szinopszis Máté, Márk, Lukács és János evangéliumának párhuzamos szövege*, Budapest 1994.

⁸ Alapja: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1994.

Nyersfordítás:

Alldogáltak ugyanis Jézus keresztyje mellett az ő anyja és az ő anyjának nővére, Mária, a Klopásé, és Mária, a magdalai. Jézus pedig látván az anyát és az ott álló tanítványt, akit szeretett, mondja az anyának: asszony, nézd, a te fiad. Aztán mondja a tanítványnak: nézd, a te anyád. És attól az órától befogadta a tanítványt a sajátjaiba.

Biblia, SzIT Budapest 1992, 1225:

Jézus keresztyje alatt ott állt anyja, anyjának nővére, Mária, aki Kleofás felesége volt, és Mária Magdolna. Amikor Jézus látta, hogy ott áll az anyja és szeretett tanítványa, így szólt anyjához: „Asszony, nézd, a fiad!” Aztán a tanítványhoz fordult: „Nézd, az anyád!” Attól az órától fogva házába fogadta a tanítvány.

3. A szentírási passió egyetlen Máriás szakaszának (Jn 19,25–27) történelem-kritikai elemzése

A szöveghagyomány a *szövegkritikai* adatok szerint biztosítja szakaszunkat. Az *apparatus criticus* közli az olvasatokat (*lectio varians*, eltérő olvasat). Csak a fontosabbakat említem.

Olykor kimarad a keresztt mellől „Jézus”, „Mária, Kleofás felesége”, Mária helyett a héberes alak Mariam áll, a „nézd” helyett „íme” áll. Megállapíthatjuk, hogy az olvasatok lényegesen nem érintik a szöveg értelmét.

Az *irodalomkritikai* módszer elsősorban a szinoptikusoknál lehet alkalmazni. Ezért itt eltekintünk tőle

A *formatörténeti* módszer főleg az irodalmi műfajt és annak életbeágyazottságát kutatja. Mivel János feltételezhetően a szinoptikusoktól független forrást használt, szenvedéstörténetének műfaját a történeti hagyományon belül mint sajátos szenvedéstörténet műfajt tarthatunk nyilván. Heinrich Zimmermann⁹ így következtet: „A szenvedéstörténetet formája szerint sem épületes előadásnak, sem történelmi híradásnak nem lehet tekinteni, hanem inkább ’üdv történeti ábrázolásként’ kell jellemezni.” Ez azt jelenti, hogy az evangéliumok nem tisztán történelmet nyújtanak, hanem annak üdv történeti magyarázatát is. Pl. ha *per impossibile* birtokában lennénk is Krisztus kereszthalála *videofelvételének*, akkor sem tudnánk többet halála jelentőségéről, hacsak keresztyén hithirdető meg nem magyarázná a „filmet”.

A *szerkesztéstörténet* ismét nehezen alkalmazható Jánosnál. A szinoptikusokat ugyanis egymással össze lehet hasonlítani, mert szerkesztési függőség állhat fenn közöttük. Jánost csakis a közös szóbeli ősevangéliumra lehet visszavezetni, amely a három szinoptikus ősfarmáját is adta. Jézus „végredelete” anyjára és a szeretett tanítványra vonatkozólag Jn sajátja (19,26–27). A keresztt alatt álló szentasszonyok felsorolásának (19,25) viszont van párhuzama a szinoptikusoknál: Mt 27,55–56, Mk 15,40–41 és Lk 23,49. Fel tűnő, hogy a szinoptikusok éppen Szűz Máriát nem említik. Viszont János szerkesztésében jellemző rá Mária, Jézus anyja névtelen szerepletetése. Így akarja kiemelni, hogy Mária az új „teremtéstörténetben” az „új asszony”. Mindhárom szinoptikus kiemeli, hogy

⁹ Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1982, 158.

a szentasszonyok „távolról” szemlélték a keresztet. János teológiájában fontos azonban, hogy „a kereszt mellett” álltak. Ez is kifejezi a keresztyény Krisztus-követését.

Eltekintek a legújabb *nyelvészeti (lingvisztikai) módszerektől*.

4. A szentírási passió Máriás szakaszának (Jn 19,25–27) magyarázata (exegesis)

Szakaszunkat a jánosi evangélium egészében kell előbb vizsgálnunk, majd közvetlen tágabb környezetében. Csak ezután térhetünk rá a három szentírási verssor értelmezésére.

Az Evangélium Szent János *szerint* elnevezés jelentőségteles. Csak egy evangélium van, amelyet négy evangélista írt meg, saját szempontja „szerint”. A „Corpus Ioanneum”, a Szent János apostol neve alatt szereplő öt könyv képezi írásművét: az evangélium, három apostoli „katolikus” levél és a Jelenések. Lehet vitatni, hogy a Corpus menyiben tükröz egységes teológiai szemléletet. Ezért most csak a János evangéliumra szorítkozom.¹⁰

János evangéliumának első mondata „*Kezdetben volt az ige*” már az arámul gondolkodó, héberül imádkozó és (koiné) görögül beszélő zsidókban a Szentírás kezdő sorára emlékeztetett: „*Kezdetben teremtette Isten...*” (Ter 1,1). János ezzel kifejezte szándékát, hogy új Tórát (szó szerint nem Törvénykönyv, hanem Tan!) ír. Ezért evangéliuma bevezetésében visszaszáll Jézus Krisztus örökös származására, a Szentháromságig, míg a szinoptikusok megelégednek azzal, hogy Jézus Krisztus születésével kezdjék és teológiájuk szerint a zsidó evangélista Máté Ábrahámig, míg a pogány származású Lukács Ádámig vezeti vissza Jézus nemzetségtábláját. Szándékuk ugyanis az volt, hogy ezzel kimutassák: a megtestesült Isten magára vette ez emberi természettel a teljes zsidóságot, sőt a teljes emberiséget, hogy megváltsa.

Az „új Teremtés könyvében” ott kell lennie az új Ádám mellett az új Évának is. Ezzel magyarázható, hogy János evangéliumában Mária neve sohasem fordul elő. Mária mégis szerepel, de „az asszony” megnevezés alatt. Az Éva – Mária párhuzamot és ellentétet a Szentatyák kihasználták írásaikban, beszédeikben.

Mivel Jánosnál nincs „gyermekeségi evangélium” – ezt helyettesíti az előszó, a „*prologus*”, amely az örökkévalóságig megy vissza! –, Mária először a kánai menyegzőn szerepel (Jn 2,1–10). Nem kér, csak rámutat az ifjú házaspár szorult helyzetére: Nincs boruk! Jézus elutasítja. Arra hivatkozik, hogy még nem jött el az ő órája. Ez az „óra” Jánosnál a megváltó kereszthalál és föltámadás. Jézus szavai szerint Máriának nincs még joga közbenjárni az emberekért, mert ezt a közbenjáró hatalmat csak a keresztdozatból fogja elnyerni. Mégis anyja kérésére megteszi első csodáját, a vizet borrá változtatja. Mária megérti a magyarázatot: Jánosnál többet nem szerepel az evangéliumban, amíg el nem jön Fia „órája”. Ismét találkozunk vele a kereszt alatt, az elemzett szakaszunkban. Mária ugyanis szent Fiától a megváltáskor kapja meg közbenjáró hatalmát. Ő a „térdenálló mindenhatóság” a misztikusok szerint.

¹⁰ Joachim Gnika, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1999, 226–324.

A legvalószínűbb számítás szerint Jézus halála napja Kr. u. 30. április 5. péntek volt.¹¹ Abban az évben a zsidó húsvét – niszán 15. – április 6-án, szombaton volt. A zsidó nap-tár szerint a dátumhatár előző estére esik. Péntek este már szombatot ülnek, abban az évben pedig ugyanakkor húsvétot is. Ezért kellett Jézust naplementekor sietve temetni az első csillag feljötte előtt. Jézus tehát április 5-én pénteken = niszán 14-én, zsidó húsvét előtti napon halt meg, és április 7-én, vasárnap = niszán 16-án, zsidó húsvét másnap-ján – hajnalban támadt fel.

Jézus keresztje *crux immissa* vagy *capitata* (beillesztett vagy megfejezt kereszt) volt: a törzsgerendába beillesztették a keresztgerendát. Így a keresztnek négy ága volt. Erre utal a keresztfelirat, amelyet a fej fölött helyeztek el a törzsgerenda keresztgerenda fölötti részén. Mivel Jézusnak az ecetes szivacsot nádszálra tűzve lehetett ajkához érinteni, lába körülbelül egy méter magasra lehetett a föld fölött. Így érthető az is, hogy „keresztje alatt” állhattak a szent asszonyok¹².

A *kereszt alatt álló szentasszonyok* a párhuzamos Mt 27,55 szerint „sokan” voltak. Jézust követték Galileából fel Jeruzsálembe a zsidó húsvétra. János név szerint csak hármat említ közülük. Mind a három Mária nevű.

Először Szűz Máriát említi, név nélkül: „az ő (Jézus) anyja”. Jézus hívei ismerték any-ját. Már életében „boldognak” hirdették az asszonyok (vö. Lk 11,27). Mária neve héberül Mirjám, jelentése bizonytalan (úrnő? látnok? stb.). Elsőként a Szentírásban Mózes nővé-re, Mirjám viselte a nevet (Szám 26,59, vö. Kiv 2,1–8.).

Utána következik „anyjának nővére, Mária, a Kleofásé.”¹³ A szöveg alapján világos, hogy a kettő egy személy: tehát nincs szó Mária névtelen „nővéréről” és Mária, Kleofás feleségéről. Mária hétszer szerepel a szinoptikusoknál: négyszer mint Jakab anyja és egy-szer mint Jakab és József anyja és kétszer mint Jakab és Joszet anyja. Jn-nál csak szaka-szunkban szerepel mint Kleofásné, Jézus anyjának nővére. A két Mária azonosítását is vitatják. Mivel ritka eset, hogy testvéreknek ugyanazt a nevet adják, ezért Mária, Kleo-fásné Szűz Máriának nem „nővére”, hanem első vagy második unokatestvére.

Kleofás birtokos esetben áll: Mária, a Kleofásé”. Férfiak esetében a birtokos esetben levő férfinév az apját jelenti a görög nyelv szokás szerint. Nők esetében a birtokos ese-ben levő férfinév a férjét jelenti. Tehát itt is Kleofás Máriának nem apja, hanem férje. Kleofás neve görög eredetű: a *Kleopatros* = *híres apa gyermeke* rövidített alakja *Klopas*, zsidó átvételben *Klofá*. Csak itt szerepel egyszer a Szentírásban. Egyesek azonosítják ifjabb Ja-kab apostol apjával, Alfeussal (Mt 10,3 és párhuzamos helyek).

A harmadik néven említett szentasszony „Mária, a magdalai”. Magdala városka a Gen-nezáreti tó nyugati partján feküdt. Héber neve Migdál tornyot jelent. Magdalai görögül *Magdaléné*, ebből lett a Magdolna női név. Mária Magdolna tehát azt jelenti, hogy „a ma-gadalai Mária”. Mária Magdolna 14-szer szerepel a négy evangéliumban. Ő lett a Feltá-madott első hírnöke. Idővel azonosították a három szereplőt: Mária Magdolnát, a Lk 7,36–50-ben szereplő névtelen bűnös nőt és bethániai Máriát, Lázár nővérét. Habár en-

¹¹ Jakubinyi György, *Éveid nem érnek véget. Rövid időszámítástan*, Gyulafehérvár 1998, 29.

¹² Josef de Fraine, *Kreuz*, in: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, 990–991.

¹³ O. Odelain et R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris 1978, sub unaquaque voce.

nek az azonosításnak még ma is vannak hívei és érvei, a Zsinat utáni római liturgia külválasztja a három személyt.

A szinoptikusok felsorolásában nem szerepel Szűz Mária, viszont többet Mária, ifjabb Jakab és Joszet anyja (talán azonos Kleofásnéval), Szalome (és?) a Zebedus fiak anyja (a kettő talán azonos). A szinoptikusok említik, hogy ezek a szentasszonyok Galileából követték Jézust Jeruzsálembe, és a keresztet távolról szemlélték.

Jn 19,26–27:

A „szertetett tanítvány” kiléte mind a mai napig vitatott. Pedig az ősegyházi hagyomány kezdettől fogva János apostolt tekintette a negyedik evangélium szerzőjének (vö. a tanítványai által hozzáfűzött 21. fejezettel), és azonosította az önmagát soha meg nem nevező szeretett tanítvánnyal.

A haldokló Jézus megszólítja anyját: *Asszony!* Nem illetlenség, de nem is valamilyen „nagyságos asszony” megszólítás, mert gyermek anyját így nem szokta szólítani. Egyszerűen teológiáról van szó: János sohasem nevezi nevén Jézus anyját, hogy a figyelmet ne a történelmi názáreti Szűzre terelje, hanem „az új teremtestörténet” „új asszonyára”.

Jézus végrendelkezik: a szeretett tanítványt anyja fiaként bízta anyjára, anyját pedig anyjaként a szeretett tanítványra: *Íme, a te fiad! Íme, a te anyád!* Ebből a rendelkezésből arra is következtethetünk, hogy nevelőapja, Szent József már nincs életben. Különben Szent József sohasem szerepel már a nyilvános működés idején. A misztikusok külön kiemelik, hogy Jézus Egyháza vezetését a családos, őt háromszor megtagadó, de bűnbánó Péterre hagyja, Szűz Anyját viszont a nőtlen szűzi Apostolra, a szeretett tanítványra bízta. Ezt a végrendeletet többféleképpen lehet értelmezni. Az értelme attól függ, hogy Szűz Mária és Szent János kit képviselnek. Mindegyik értelmezésnek van alapja, de ugyanakkor egy időben több értelme is lehet egy jelenetnek. Ez jellemző Jánosra: evangéliuma kijelentéseinek több síkon is lehet értelme.

1. János az apostolokat képviseli. Mária itt lesz a papok Édesanyja.
2. János az Ősegyházat képviseli. Itt lesz Mária az Egyház Anyja. Ezt a méltóságot VI. Pál pápa hirdette ki a II. Vatikáni Zsinat III. ülészakájának záró ülésén 1964. november 21-én.¹⁴ A pápa Mária istenanyaságában látja a cím teológiai megalapozását: a megtestesült Igének ugyanis az Egyház a titokzatos teste. Ezt a címet felvette a Loretoi litániába a *Krisztusnak szent Anyja* és az *Isteni kegyelem Anyja* megszólítás közé: *Az Anyaszentegyház Anyja!*¹⁵ Teológiailag azonban jobban talál az Egyház Édesanyja méltóság elnyerése az első pünkösdi napjához, az Egyház születésnapjához, amikor Mária is jelen van, mert megszüli Fia titokzatos testét is, az Egyházat (Csel 1,14).
3. János képviseli a pogányságból megtért kereszténységet, míg Mária a zsidó Ősegyház képviselője. A végrendelet tehát egyesíti a kettőt. Ez a magyarázat főleg az evangélikus szentírásmagyarázatban népszerű. A hagyományban kevés alapja van.

¹⁴ In: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1. Bologna ¹³1985,185–186 nr. 306ss.

¹⁵ S. Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, 1980. március 13.-án kelt *Marialis titulus* kezdetű körlevele, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 7. Bologna 1991, 230–231, nr. 233.

„És attól az órától befogadta a tanítvány őt a sajátjaiba.” A szereplők világosak, a befogadás ténye is. Csak az *eisz tá idia* értelme vitatott. Az *idősz, -ia, -on* névmás jelentése Varga Zsigmond J. szerint¹⁶: „(etimológiája bizonytalan) egyénhez, egyes személyhez tartozó: saját, sajátos; egyéni, egyedi; személyes; magánjellegű, magán-, = csak az övé, különféle személyekben; a magyar nem fordíthatja személytelenül, a „saját erőből; saját ház” stb. szóhasználat magyartalan)”. Határozott névelővel = ő maga. Varga Zsigmond J. szerint „ugyan-csak főnévként neutrum plurale *tā idia* ’a magáé = *otthona, háza, családja valakinek*, ennek megfelelően *eisz tā idia* „az övéihez = haza” Jn 16,32; 19,27; Csel 5,18.” Így a közvetlen jelentése: János Máriát otthonába fogadta. Jánosnál azonban a közismert többsíkú jelentést is figyelembe kell venni. A Jeromos Bibliakommentár így foglalja össze: „Lehetetlen eldönteni, mi a kapcsolat azon hagyomány, miszerint anyját a Szeretett Tanítvány gondjaira bízta, és a Csel 1,14-ben szereplő hagyomány között, mely Jézus anyját és testvéreit a Tizenkettő körül összegyűltek körébe helyezi. Az sem egészen világos, mennyi jelképes-séget kellene Jézus anyjának alakjához kapcsolni. Az világos, hogy a Szeretett Tanítvány és anyjának egymásra bízása mutatja, hogy Jézus küldetése beteljesedett abban a gondoskodásban és előrelátásban, melyet Jézus „övéi” iránt tanúsított. Más felvetések külső szimbólumokra építenek, melyekre ebben a szakaszban nincs közvetlen utalás, mint például az új Éva, vagy a gyermekeinek életet adó messiási Sion jelképére. A szakasz mindkét értelmezése rendkívül kiemelkedővé vált a XII. sz. mariológiájában.”¹⁷

Werner Baier a Herbert Haag, *Bibel-Lexikon Maria* cikkében¹⁸ összefoglalja szakaszunk egzegétikai eredményeit: „Jn 19,25–27 súlyos kérdéseket vet fel a szentírás-magyarázatnak.

(1) A jelenetet történelminek tekinthetjük. Eszerint a haldokló Jézus Máriát és a szeretett tanítványt (Jánost?) egymásra bízta. Jóllehet nem becsülhetjük le Jn történelmi értékét, mégis nehézséget okoz, hogy a régebbi evangéliumok a keresztt alatt álló asszonyokat említik, de Máriáról nem tudnak. A katolikus magyarázók, akik mégis így értelmezik, többnyire ebben jelképes jelentést is találnak (összefüggésben a következő helyekkel: Ter 3,15, Jn 2,1–11, 16,21 és Jel 12): Jézus kijelenti, hogy Mária a keresztt alatt az új Isten népe lelki anyja lett.

(2) Nagy befolyással rendelkezik (főleg az evangélikus szentírásmagyarázatban) a tisztán jelképes magyarázat: Mária a zsidókereszténységet képviseli, amelynek otthonra kell találnia a pogányságból eredő egyházban, amelyet a tanítvány képvisel. És fordítva: a pogányságból eredő egyház tisztelje anyját a zsidó kereszténységben. Mások a jelentben az Egyház és a zsidóság viszonyát vélik felfedezni. Ez az allegorikus magyarázat azonban irodalmi szempontból meghaladja az összefüggést. Az is kérdéses, hogy ezek a kijelentések még időszerűek voltak-e a jánosi közösségben.

(3) Ezért talán a következő megoldást kell mérlegelni: Bárki volt is a szeretett tanítvány, abban a környezetben, amelyben az evangéliumot megírták, kimagasló tekintély volt. Az ő kapcsolata Máriával bizonyíték a közösség számára, amelyre teológiájuk rá-szorult, de történelmi magva is kellett, hogy legyen. János kezdettől fogva Jézus halála

¹⁶ Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz, Budapest 1992, 458–459, sub voce.

¹⁷ JBK II, Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Budapest 2003, 608–609.

¹⁸ Einsiedeln 1968, 1097–1098.

órájáról úgy beszél mint működése tetőpontjáról. Ezért jelképesen is odaállíthatták a kereszt alá igehirdetésének tekintélyes tanúit. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy Mária hite rátaálta az üdvösség értelmezésének azon formájára, amelyet Kánában Jézus kért tőle (Jn 2,4).”

5. A szentírási passió Máriás perikópájának (Jn 19,25–27) teológiai mondanivalója

A passió egyetlen „máriás” perikópáját elemeztük. Most már csak összegezni kell a magyarázat eredményeit.

Szűz Mária a jánosi teológiában az új teremtetés új „asszonya”. Ezért Mária neve nem szerepel a negyedik evangéliumban. Mária az új Éva, aki megszülte az Istenembert, és most megszüli az Ő titokzatos testét, az Egyházat is. Mária az Egyház anyja.

A kánai menyegzőn megkezdett közbenjáró szerepét csak a kereszt alatt nyeri el, jól-lehet Jézus már a kánai menyegzőn – mintegy elővételezve a keresztdozatból fakadó közbenjáró hatalmát – teljesíti anyja kérését.

Mária a kereszt alatt szeplőtelen Szívében Fiával átszenvedte a világmegváltás fájdalmait. Így lett gyakorlatilag „társmegváltó” igaz katolikus értelemben. Ez a mariológiai cím még várja hivatalos elismerését.

6. Rövid függelék: Mária a passióban a kereszttüi ájtatosság szerint

Habár nem tartozik a hivatalos szentírásmagyarázathoz, röviden megemlíteném Mária szerepét a passióban a kereszttüi ájtatosság szerint.

Közismert, hogy a mai tizennégy állomással rendelkező **kereszttüi ájtatosság** több előzetes ájtatossági forma után csak a XVIII. században terjedt el a Szentföldről a ferences atyák terjesztésében.¹⁹ A tizennégy állomásból kilencnek van evangéliumi alapja, öt azonban nem szentírási, hanem a hagyományból forrászik: Jézus háromszor elesik a kereszt alatt (III., VII. és IX.), találkozik Szent Anyjával (IV.) és Veronika kendője (VI.). A kereszttü képein mindenütt szerepel Szűz Mária a szentasszonyok között. A XII. állomás éppen a tárgyalt jánosi perikópánk.

A IV. állomás: Jézus találkozik Szent Anyjával a szent hagyományból van. Teológiai mondanivalója ugyanaz, mint a tárgyalt jánosi perikópának: Mária együtt szenved Szent Fiával a világmegváltás fájdalmait. A jeruzsálemi Via Dolorosán, a hagyományos kereszttü úton ez a stáció a katolikus örmények tulajdonát képezi, az emlékkápolnával együtt.

¹⁹ P. Radó OSB, *Enchiridion Liturgicum*, Romae 1961, 453.

A RÉGI PÁSZKÁTÓL AZ ÚJ HÚSVÉTIG

1. A pászka szó értelmének vizsgálata és jelentésének spektruma a héber Biblia és a keleti nyelvek alapján

Az ünnepet, amellyel foglalkozunk az Ószövetség szövege többnyire a *peszah* névvel jelöli. Az ehhez tartozó igeigyek *pszb* 3 alkalommal fordul elő az Ex 12,13. 23. 27 pászka előírásaiban. Iz 31,5-ben az összefüggésből a „megkímél” értelem adódik. Végül a 2Sám 4,4-ben a nifal formát találjuk „megbénul” jelentéssel. Ennek az utolsó jelentésnek megfelelő verbaladjektivum *pisszéah* (= béna) pedig 14x fordul elő a Bibliában.

A főnév *peszah* 49 alkalommal bukkan föl a zsidó Bibliában, ebből négy alkalommal a többes számú peszáhim (2Krón 30,17; 35,7. 8. 9) alakkal találkozhatunk. A szó 34 előfordulási helye egyértelműen a pászkarítust jelöli, 15-ször pedig az áldozati állatot (Ide tartozik a négy már említett többes számú forma is). A *peszah* mindig határozott névelővel – a *pászka* – fordul elő, kivéve amikor „Jahvének szentelt peszah”-ról van szó (peszah leYHWH; 12 alkalommal + Ex 12,27: zebah peszah leYHWH). Ehhez még hozzájön 2Krón 35,18-ban egy összehasonlító forma „egy pászka, mint ez (*peszah kamohu*).

Kétszer a pászkát kifejezetten is *hag*-nak jelölik (Ex 12,14; 34,25b). Ezenkívül a közlelbből meg nem határozott *hag* fogalma nyilvánvalóan a pászkát jelöli. Mi a *hag* szót rendszerint „ünnepe”-vel fordítjuk, de az eredeti jelentése zarándoklat volt, és a Bibliában majdnem mindig a három nagy zarándokünnep egyikét jelentette: kovásztalan kenyerek ünnepe, a hetek ünnepe és a sátoros ünnepe (vö. különösen is Ex 23,15–17; 34,18–23; Dtn 16,16; 2Krón 8,13). A *hag*-ot csak kivételesen használják a pászka jelölésére. Ez a jelenség is mutatja, hogy a már letelepedett Izraelben először még nem rendelkezett a zarándokünnep jellegével. A három éppen említett hely csak a deuteronomista reform utáni időből származik, amikor is a pászkát a templomhoz kapcsolták, és így zarándokünnepet formáltak belőle.¹

A pászka ünneplésének bevett kifejezése a rítus végrehajtása értelmében „pászkát ünnepegni”, annyit jelent, mint „pászkát csinálni vagy tenni” (aszah peszah) – 25x fordul elő a különböző eredetű szövegekben. Ezzel már azt is jeleztük, hogy a pászkát kultikus *cselekvésnek* értik. Ha a szó az áldozati állatot jelöli, akkor a „pászkát áldozni” kifejezéssel találkozunk. (zbh peszah). De találkozunk még a *sht*, *bsl*, *akl peszah* (vágni, főzni, enni a pászkát) kifejezésekkel is. Ezek után megkíséreljük a szó jelentését az exegéták segítségével rögzíteni, úgy hogy a különböző véleményeket felsoroljuk.

¹ G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969. 90–91. o.

Van, aki az *elkerül* jelentést emeli ki.² Mások szerint viszont az *ugrás*, *átugrás* motívuma figyelhető meg benne.³ Az 1Kir 18,21 és 18,26-ban (piél) viszont a „sántít, körbesántikál” jelentést fogadják el. *P-E. Bonnard* ugyanezt a helyet nem körbesántikálásra érti, hanem táncnak, szent táncnak fogja föl. Így tehát a jelentése *szent táncot lejteni* lenne. *Bonnard* még hoz más jelentéseket is. Fölhívja az akkád *paszahu* szóra a figyelmet, ami *megnyugtató* és *megbékítő* jelent. Azaz az *istenség megnyugtató* jelentheti a szó. Végül még megjegyzi, hogy az *átmenni*, *átugrani* jelentést is föl szokták hozni. De az *átmegy*, *áthalad*, *elkerül* jelentés mellett teszi le a voksot.⁴ *E. Otto*⁵ a vér-rítus felől közelíti meg. Ez pedig egy védő rítus lenne, amelynek feladata a csapás elhárítása, visszaütése. A vér mint elhárító erő visszaveri, visszaüti a csapást. A bibliai szöveg szerint az izraeli elsőszülöttek meggyilkolását hárítja el, üti vissza.

A *peszah* alapjelentését nem könnyű meghatározni, a legújabb lexikonok is arra a megállapításra jutnak: etimológiája még nincs kielégítően megmagyarázva. A nehézség még azzal is növekszik, hogy az ugaritiban nincs adatolva, de a *psz*h gyök megfelelője lehet az akkád *paszahu*. (Ld. főntebb *Bonnard* észrevételét). Lényegében erre a jelentésre alapoz *E. Otto*, amikor újabb javaslatként az istenség megnyugtatójáról beszél a telehold ünneplésekor Mezopotámiában. Bár a *paszahu* akkád szóból történő magyarázatot nem tartja helyénvalónak.⁶ Viszont a pászka esetében mégsem csak erről lenne szó. Az a kísérlet, hogy a szírből magyarázzák, ahol a *psz*h gyök „vidámnak lenni” jelentéssel fordul elő, nem bizonyult eredményesnek. Bár a pászka örömnép par excellence, így a szír fordítás értelmezésében mégis lehet valami. Az arab *faszacha* gyök jelentése pedig egy tagot kificamítani, anélkül, hogy eltörnének. Ez ugyan a *psz*h héber jelentéséhez „megbénul” (nif) és *piszjáah* „béna” közel van, de mégsem segít bennünket tovább. Vannak, akik az egyiptomi szh = „ütés, csapás” + artikus *pa* próbálják magyarázni – *Couroyer, Laaf*. Ez egyébként rokon *E. Otto* elképzelésével, csak ő a visszaütődik, visszaverődik, lepattan kifejezést használja, ami véleményünk szerint egyáltalán nincs olyan messze az ütéstől és a csapástól, tehát csak nézőpont kérdése a jelentés megítélése. Persze, ha az ember mindenáron újat akar mondani, akkor a kettő kifejezésről azt mondja, hogy kizárják egymást. Holott az ütéstől, csapástól egyáltalán nem áll olyan távol a visszaüt, visszacsap vagy visszaütődik és visszacsapódik kifejezés. Ma a legtöbben *E. Otto* magyarázatát követik.

A sok kísérlet ellenére mégsem reménytelen a szó magyarázata. A héber Bibliában a *psz*h ige galban Ex 12,13.23.27; 1Kir 18,21; Iz 31,5 és reflexív formában (nif) 2Sám 4,4 és intenzív formában (piél) 1Kir 18,26 fordul elő. Ez a sovány lelet. Az alapjelentés meghatározásakor kiesnek az Ex-helyek és Iz 31,5, mert itt már feltételezik a *psz*h üdvtör-

² E. Lohse, *Pascha* címszó alatt in: *EKL (Evangelisches Kirchen Lexikon)*, Göttingen, 1992. Bd. 3. col. 1061. Lohse is említi a „megkímél” jelentést.

³ „...for the name *pesah* is related to words which denote such jumping movements”. Ld. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, vol II. Oxford, 1926–1940, Atlanta, USA 1991. reprint kiadás. 401. o.

⁴ *Húsvét* címszó, In: X. Léon-Dufour, *Biblikus teológiai szótár*, Budapest, 1972. 529. o. Hahn István is az *elkerül* jelentést tartja a *peszah* magyarázatának. In: *Zsidó ünnepek és népszokások*, Budapest, (1940) 1997. 2. kiad., 56–57. o.

⁵ „Das Passa wird als apotropäischer Blutritus (*ps*h [zurückprallen]; Gerleman) zum Schutz der Familie vor Unheilkräften der familiären Struktur der Hirtengesellschaft entsprechend in der Familie gefeiert.” *E. Otto, Fest und Feiertage* II. AT, TRE Bd. XI. (1983) 98. o.

⁶ *E. Otto*, פסח artikus in: *TbWAT* VI. col. 667.

téneti magyarázatát: „átugrani” és ebből levezetett „megkímélni” jelentést. Az Ex 12,13. 23.27-ben az átugrás képe még inkább megragadható: Jahve átugrik, azaz megkíméli az izraeliták házeit, amikor ő átvonul az országon, hogy az egyiptomiakat megverje. Iz 31,5 (»mint repdeső madarak, úgy fogja Jahve, a Seregek Ura Jeruzsálemet megoltalmazni és megmenteni, *megkímélni* és megszabadítani») világosan utal a pászka-hagyományra. De itt az átugrásnak a képe már a levezetett értelemben *megkímélni*-vé halványult. Mindenesetre a peszah későbbi értelmezése számára egy olyan értelem – mint ugrani, átugrani, megkímélni – rögzült a szó jelentésében.⁷

Tulajdonképpen csodálkozhatunk azon, hogy a lexikográfia az 1Kor 18,21.26 helyei esetében meglehetősen gyér bibliai helyek mellett a *pszb* ige esetében mereven és egyoldalúan kitart a *sántít* jelentés mellett. A 26. vers szerint Baal prófétái az oltár mellett sántikálnának vagy sántítanak. A vallástörténet viszont egyáltalán nem tud beszámolni kultikus sántításról, hanem annál inkább kultikus táncról és eksztázisról.⁸ A magyarázat-kísérleteket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy még mindig az *elkerül, megkímél* jelentés a legfogadhatóbb.

2. Septuaginta (LXX), Josephus Flavius, Philón⁹

A pa/sxa a Septuagintában mindig a *ⲡⲥⲁ* visszaadása. Egyedül csak a Jer 38,8-ban és a Krónikák könyveinek összes helyén *ⲡⲁⲥⲉⲕ* vagy *ⲡⲁⲥⲉⲗ* szerepel. A héber *ⲁ* visszaadása *ⲡ*-fel szabályt erősítő kivétel mind Josephus Flaviusnál, mind Philónnál. Theodotionnál mindig *ⲡⲁⲥⲉⲗ*-nak írják.

3. Újszövetség

Az Újszövetségben mindig *ⲡⲁⲥⲁ*-nak jelölik a *ⲡⲥ*-ot. Összesen 29x fordul elő, és ahogyan az Ószövetségben is jelentheti az ünnpet, úgy itt is (Mk 14,1; Mt 26,2; Lk 2,41; 22,1; Jn 2,13. 23; 6,4; 11,55 (2x is); 12,1; 13,1; 18,39; 19,14; Ap Csel 12,4), de ugyanúgy jelentheti az áldozati állatot is (Mk 14,2 (2x is). 14; Mt 26,17; Lk 22,7. 8. 11. 15; Jn 18,28; 1Kor 5,7). Azonkívül még jelentheti a rítust is (Mk 14,16; Mt 26,18k; Lk 22,13; Zsid 11,28). Az Újszövetségben is előfordul a szófordulat: pászkát csinálni (*ⲡⲱⲉⲓⲛ*), vágni, feláldozni (*ⲉⲃⲱⲉⲓⲛ*), készíteni *ⲉⲃⲱⲉⲓⲛ*, enni *ⲡⲁⲓⲉⲓⲛ*. Egyszer pedig még ez a szókapcsolat is előfordul: évésre előkészíteni *ⲉⲃⲱⲉⲓⲛ* *ⲡⲁⲓⲉⲓⲛ*. Jézus korában a pászka kettős ünnep volt, amely a tulajdonképpeni pászka ünnepből és a maccotból, a kovásztalan kenyerek ünnepéből állt. Az újszövetség nyelvében a pászka fogalma mindkét ünnepet magában foglalja. Csak egy helyen a Mk 14,1-ben különítik el világosan a kettőt egymástól: „Két nappal ezután volt a húsvéti vacsora és a kovásztalan kenyerek ünnepe.”¹⁰

⁷ E. Otto, *ⲡⲥⲁ* artikus in: *ThWATVI*. col. 666–67. Itt E. Otto igen részletesen összefoglalja a peszah szó eredetével kapcsolatos elméleteket. Újabb megközelítést azonban H. Haaghoz (Vom alten zum neuen Pascha, 20–26. o.) képest nem hoz, csak részletesebben adatozza a különféle értelmezési lehetőségeket.

⁸ H. Haag, *i. m.*, 24. o.

⁹ H. Haag, *i. m.*, 26–28. o.

¹⁰ H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha (Geschichte und Theologie des Osterfestes)*, Stuttgart, 1971. SBS 49. 26–28. o.

4. A pászka ünnep eredete

A következőkben tehát már nem a szó etimológiájával kívánunk foglalkozni, hanem a peszah ünnep eredetével. Az etimológiai elemzések, amit a peszah szóval kapcsolatban végeztünk, azt mutatták, hogy az ünnep rítusának gyökerei visszanyúlnak egy az Izrael korát megelőző ünnepbe. J. Wellhausen követve számos kutató mellett érvel, hogy a pászka a vándorló nomádok tavaszi ünnepe volt, amit azután hozzáillesztettek a Jahve valláshoz, mégpedig azzal, hogy az Exodus könyvének elbeszéléseit mint kultikus legendát építették be. Wellhausen még azt is megjegyzi, hogy az ünnep nomád jellege abban is megnyilvánul, hogy később a letelepedés után az ünnep teljesen feledésbe merült. Az egyetlen fogság előtti szöveg a 2Kir 23,21–23, amelyben a pászkát egyedülállónak, rendkívülinek mutatják be, és amelyet most először a bírák kora óta Józija király idejében újra ünnepelnek.¹¹ Megjegyezzük, hogy van, aki a letelepedett parasztok ünnepének tartja (ld. lejjebb a következő bekezdést). Ha nomád ünnep volt, akkor családi körben házaknál megülhették, de a vidéki és a jeruzsálemi szentélyeknél nem. Így az a megjegyzés, hogy a bírák korától Józija vagy Hiszkija koráig nem ünnepelték, az a szentélyeknél ünnepelt pászkára vonatkozik. Wellhausen meglátásait viszont a bibliakutatás teljesen átvette. Később annyiban módosították, hogy az időpontját másképpen képzelték el, mint Wellhausen. L. Rost¹² pl. azt mondja, hogy ez volt az év utolsó kultikus lakomája, amelyet a nomádok a téli legelőváltásról a nyári legelőváltásra történt átmenetkor ünnepélyesen elfogyasztottak; vagyis amikor a sivatagos vidékről átköltöztek a palesztinai megművelt területekre. Így tehát a *rites de passage* kategóriájába sorolhatnánk. A célja pedig az lenne, hogy a kritikus idők krízisét áldozattal kedvezően befolyásolják, és a fenyegető veszélyeket elűzzék. M. Noth azt mondja, hogy a letelepedés után ez a váltás emlékeztetett a nagy váltásra: az Egyiptomból való kiszabadulásra és a honfoglalásra. Azaz teológiaiag átmagyarázták,¹³ és így történeti jelentést kölcsönöztek neki, amivel eredetileg nem rendelkezett. A katolikus exegéták sokáig tiltakoztak az ellen, hogy az ünnepet a Mózes előtti korból származtassák – jegyzi meg H. Haag.¹⁴ J. -M. Lagrange fölhívja a régi arabok szokására a figyelmet, és analógiát lát a két ünnep között. R. de Vaux számára viszont már magától értetődő az ünnep nomád eredete,¹⁵ de csak az istenségnek adott ajándékra gondol a legelőváltás megkezdésekor.¹⁶

Létezik viszont más kísérlet is, ahogyan Haag megjegyzi, hogy az ünnepet ne a nomádok szokásából, hanem a kánaáni, letelepedett parasztok gyakorlatából vezessék le.

¹¹ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 6. utánnnyomás, 1981. 88k. o. Ld. még G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969. 90–91. o.

¹² L. Rost, „Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender”, In: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965. 101–112. o. Itt 108–109. o. A cikk már korábban is megjelent in: ZDPV, 66 (1943) 205–215. o.

¹³ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, 1948. 72k. o.

¹⁴ H. Haag, *i. m.*, 45. o.

¹⁵ H. Haag, *i. m.*, 46. o.

¹⁶ H. Cazelles, *Pászka címszó*, In: Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, Wien, Köln, 1994. 448–450. o. Itt 449. o. Idézi de Vaux-t, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964. 7–27. o. A könyv angol fordításában a 17–26. oldalon tárgyalja de Vaux a témát. Hasonlóan, de egy kicsit tömörebben foglalkozik R. de Vaux a témával a *Les institutions de l'Ancien Testament* című könyvében a 2. kötetben (Paris, 1982) 383–394.

Előszörban egy kánaáni újévi ünnepet szerettek volna belőle formálni. Egy kultikus drámát, amelyben Jahve végül legyőzi a fáraót. Természetesen a londoni és skandináv iskoláról van szó, amelyet olyan nevek fémjeleznek, mint: *S. H. Hooke, I. Engnell, J. Pedersen*¹⁷. Ennek az iránynak egy ugyancsak skandináv tudós *S. Mowinckel*¹⁸ adta meg a kegyelemdőfést azzal, hogy rámutatott arra, hogy az izraelita vallás nem mitikus, hanem történeti. Azaz Izrael hite nem homályos elképzeléseken nyugszik, hanem történeti tényeken.

A nomád ünnep és a parasztlak kánaáni újévi ünnepének felfogása között szándékozik közvetíteni *J. B. Segal*.¹⁹ Számára a pászka döntően újévi ünnep, amelyet a zsidók régtől fogva a tavaszi holdtöltek egy előírt szentélynél zárandokünnepként ült meg. Az ünnep tehát *rite de passage*, azaz átmenet a régitől az új évbe. Szerinte az ünnepen sok minden történt: körülmetélés, a húszéves fiatalok sorozása, amelyet szigorú tisztasági előírások szabályoztak. Ez vonatkozott volna az áldozati állatra és az ünnepet megelőző hétnapos tisztulási időre. *Segal* még egy liturgikus exodust is posztulál a pusztába, ahol azután sátorban éltek volna. Majd az igazi ünnepet követte volna egy hétnapos utóünnep, amikor nem dolgoztak és csak kovásztalant fogyasztottak volna. Az ünnepet így *Segal* Izraelnek a kánaáni honfoglalást megelőző fázisába helyezi, de mégsem csinál belőle egy nomád ünnepet, mivel szerinte a zsidók törzsei a honfoglalást megelőzően is már félnomádok voltak, ahogyan a Gen 26,12; 37,6kk mutatja. De *Segal* magára vonja az exegéták gyanakvását, mert abból a feltételezésből indul ki, hogy a pászka és a maccot ünnep eredetileg egy ünnep volt.²⁰

A nomád pászkanak azután Izrael új értelmet adott. Az ünnep nomád eredete a kutatók többsége számára egyértelmű, bár vannak más vélemények is.²¹ *E. Otto* szerint inkább bajelhárító rítusról van szó.²² Ez azonban nem zárja ki, hogy párhuzam van a zsidó pászka és az arab beduinok rítusa között. A bajelhárítás egyébként mindegyiknek sajátja, tehát ez a szempont nem hiányzik a beduinok gyakorlatából sem. *E. Otto* igyekszik a vitát azzal rövidre zárni, hogy a bibliai elbeszélésekből kell a szó eredetét megérteni. És mivel szerinte hiányzik a beduin párhuzam,²³ azért inkább a vérnek bajelhárító

¹⁷ J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, vol II. Oxford, 1926–1940, Atlanta, (USA) 1991. reprint kiadás 383–425. o. „History of the feasts” címen tárgyalja. J. Pedersen tanulmánya sokáig bűvkörébe vonta a biblikusokat, hiszen zseniálisan fölismerte, hogy a pászka ünnep és a pászka legenda bele van ágyazva a tíz-csapás történetébe. Jahve a káoszt megtestesítő erővel, a tengerrel csatázik. Az izraeliták ugyanis nem pusztulnak el a tengerben, mert védi őket Jahve. Probléma csak az Pedersen érvelésével kapcsolatban, hogy Jahve uralja a káosz erőit, míg a káosz, a tenger és a fáraó közé egyenlőségelet tevő érvelésben, a káosz miért győzi le a fáraót. Azaz miért a zsidóknak és miért nem az egyiptomiaknak segít. A tanulmány olvasható a következő cím alatt: „Passahfest und Passahlegende”, in: *ZAW* 52, 1934. 161–175. o.

¹⁸ S. Mowinckel, „Die vermeintliche Passahlegende» Ex. 1–15 in Bezug auf die Frage: Literarkritik und Traditionskritik”, in: *Studia Theologica* 5, Lund, 1951. megjelent: 1952-ben 66–88. o.

¹⁹ J. B. Segal, *The hebrew Passover from the Earliest Times to A. D. 70*. London, 1963.

²⁰ H. Haag, i. m., 48. o.

²¹ E. Otto, ПОВ artikulusz in: *ThWAT* VI. k. col. 672. : „Die Analogie zwischen protoisraelit. Hirten und arab. Beduinen ist nicht tragfähig”.

²² E. Otto, ПОВ artikulusz in: *ThWAT* VI. k. col. 672.

²³ E. Otto, Feste und Feiertage II, In: *TRE* 11. k. Berlin, 1983. 98. o. : „Verliert die These eines Ursprungs Israels außerhalb des Kulturlandes aufgrund archaologischen Befundes der Kontinuität zwischen spätbronzezeitlicher und eisenzeitlicher Materialkultur an Überzeugungskraft, so auch die des nomadischen Ursprungs des Passa. Ebenso ist der Ursprung Israels nicht in kananäisch-städtischer Bevölkerung zu sehen

funkciójára kell koncentrálni. E tekintetben viszont nem marad más hátra, mint hogy elfogadjuk P. Laaf és B. Couroyer felfogását, miszerint a szó etimológiája legjobban az egyiptomi nyelvből magyarázható.²⁴ Azonban E. Otto tézisével kapcsolatban mégis szeretnénk megjegyezni, hogy pár sorral lejjebb ugyanezen artikulusában újfent természetességgel beszél a pásztor-társadalomról. Azt gondoljuk, hogy a beduinok, nomádok és a pásztor-társadalom szinonim kifejezések. A félnomádok kifejezés nyilván helyesebb és több kompromisszumkésztségről tanúskodik, de a helyzetet döntően aligha változtatja meg, legfeljebb pontosítja.²⁵ Másrészt Izrael keletkezése továbbra is igen hipotetikus az archeológusok és a biblikusok körében. A pászka ünneplésének kontextusát a tavaszi napéjegyenlőség utáni telehold ünneplésében látja E. Otto. Az ünnep jelentősége szerinte levezethető a kánaáni vallásból. Másrészt véleménye szerint a telihold a mezopotámiai számára az *isteni harag megnyugtatójának napja*.²⁶ Viszont a teliholddal kapcsolatban már – jóval E. Otto előtt – R. de Vaux kifejtette, hogy a telihold az éjszakai világosság miatt praktikus, és nem kellene túl sok jelentőséget tulajdonítani neki.²⁷

Maga a rituálé, amit végbe akarnak vinni, minden bizonnyal utálatos volt az egyiptomiak szemében, hiszen számukra a kos szent állatnak számított, és most a zsidók éppen azt az állatot akarják leölni, ami biztosította nyájuk, földjük és asszonyaik termékenységét. Különösen a Nílus deltájának vidékén, ahol a zsidók lakhelye volt, számos kultikus helyet találtak a régészek, ahol a kost tisztelték.²⁸ Izrael fiainak ez a gyakorlata bizonyára vallási összetűzéseket is szült, mert ők éppen az egyiptomiak szent állatát ölik le.

Az viszont nyilvánvaló, hogy az ünnepet nem Mózes alapította, mert közös sémi gyökere van. Maga a Biblia is árulkodik erről, hiszen azt a benyomást kelti – mivel nem mondja meg, hogy hogyan kell az állatot pontosan megölni –, hogy ezt a szertartást

und entsprechend das Passa ohne Parallele in syrisch-kananäischer Religion. Im Zentrum der der Selbstverwertung protoisraelitischer Sippen vollzieht sich nicht eine geographische Veränderung, sondern die der Lebensweise von im Kontakt mit kananäischer Stadtkultur lebenden Hirten zu Bauern.

²⁴ P. Laaf, „Die Pascha-Feier Israels”, in: BBB 36, Bonn, 1970. 141–147. o. B. Couroyer, „L’origine égyptienne du mot »Paque«”, in: RB 62 (1955), 481–496. o. Különösen is a 487–490. o.

²⁵ Egyébként maga R. de Vaux sem ragaszkodik a nomád kifejezéshez, mert a félnomád kifejezést is természetesnek veszi. Izrael fiai és a nomádok is minden további nélkül lehetnek félig letelepdedtek, és ugyanakkor vándorlók is. Analógiaként kínálkozhat az ősmagyarok téli és nyári szállása. „Originally Passover was a sacrifice of nomads or semi nomads. That it has this character is generally recognized. However, some authors maintain that Passover is a practice of sedentary peoples.” In: R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964. 3. o.

²⁶ E. Otto, *Feste und Feiertage II*, 98. o. Ezt az eshetőséget viszont egyszerűbben magyarázza meg R. de Vaux: „étant une fête nocturne et une fête du désert, elle se célébrait à la pleine lune, non pas nécessairement parce qu’elle se rattachait à une culte astral, mais simplement parce que c’est la nuit du mois où il fait le plus clair.” (*Les institutions de l’Ancien Testament*, Paris, 1982. 390. o.) Azaz de Vaux egyszerűen a teliholdkor tapasztalható nagyobb világossággal magyarázza. Szerinte ugyanis nem asztrális kultuszról van szó, hanem egyszerűen praktikus megoldásról. A nomádok azért este raknak tüzet, mert az éjszakai hidegben nincs olyan melegük, mint nappal a tűző napon.

²⁷ Ld. 15. lábjegyzetet fentebb. Azonkívül M. Rösel kifejti: „Es ist nicht mehr erkennbar, ob im Vollzug des Pessach der Vollmond als unheilbringend (Otto, paesah, 672), oder als besänftigend gewertet wurde (ders.: TRE 11,98). Da nicht klar ist, zu welcher Zeit der israelitische Jahresbeginn vom Herbst (so der Kalender von Gese) auf das Frühjahr verlegt wurde, kann das Pesach nicht mit Sicherheit als Neujahrsfest angesprochen werden.” In: Pesach I TRE 26, 234. o. 5–10. sor.

²⁸ H. Haag, i. m., 43. o. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952. „kos címszó (867–871. col). Továbbá J. Hannover, *Gelebter Glaube, Die Feste des jüdischen Jahres*, 2. Aufl. Gütersloh, 1988. GTB 778, 40. o.

mintha ismernék, és a fáraótól is azt kéri, hogy az ő vallási szokásukat a pusztában elvégezhessék.²⁹ Az ünnep már itt rendelkezik bizonyos fokig a zarándokünnep jellegével, hiszen ki akarnak vonulni a pusztába, hogy Istenüknek áldozatot mutassanak be (Ex 5,1; 10,9; 3,18; 5,3; 7,16.26; 8,16.21–24; 9,1.13; 10,3.7–11.24–26). A legrégebb bibliai szövegek tehát úgy beszélnek a pászkáról, mint ismert intézményről.³⁰ Véleményünk szerint az ünnep nomád eredetét nem sikerült az újabb kutatásoknak megdönteni. A letelepedett Izrael ezt az ünnepet, ahogyan a vallástörténet hasonló ünnepeivel is megtörtént (ld. lejjebb), továbbfejlesztette. Az ünnep minden bizonnyal már Izrael egzisztenciáját megelőző pogány nomád rítusból bontakozott ki. Izrael új tartalommal töltötte meg. A *rites de passage*-ból – vagy ahogyan a Vulgata³¹ fordítja: „transitus”-ból – az exodushoz kapcsolt rítus lett. A pászka ünnep lefolyása, ahogyan az Ex 12,1–14 bemutatja teljesen megfelel a nomád viszonyoknak, de a ház ajtófélfáinak illetve a szemöldökfának megkenése későbbi korokra enged következtetni.³² H. Cazelles viszont arra hívja föl a figyelmet, hogy a félnomádok – és a zsidók ilyenek voltak – már a pátriárkák kora óta vályogházakban laktak.³³

A választott nép tagjai ezt az ünnepet ma az év első hónapjának, Niszánnak 15–22. napjai között ünneplik. Igazában az első és az utolsó két nap az ünnep. A közbeeső négy pedig csak félünnep. Hathetes előkészület előzi meg, amely komoly lelki előkészületet is jelent egyben. A Lev 23,5–8-ban találjuk meg az időmeghatározást. „Az első hónap tizennegyedik napján estefelé van az Úr peszahja, a hónap tizenötödik napján pedig a kovásztalan kenyerek ünnepe az Úr tiszteletére. Hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek. Az első napon tartsatok ünnepi összejövetelt, és ne végezzetek semmiféle szolgálai munkát. Hét napon át mutassatok be áldozatot az Úrnak. A hetedik nap is a szent összejövetel napja, ne végezzetek semmiféle szolgálai munkát.” Amint látjuk, itt a pászka már össze van kapcsolva a maccottal, a kovásztalan kenyerek ünnepével.

5. Vallástörténeti párhuzamok: az arabok hasonló ünnepei³⁴

A következőkben H. Haag-ra támaszkodva ismertetjük a párhuzamokat. Két párhuzamos ünnepről van szó: a) radschab, b) dabíha.

²⁹ P. Laaf, „Die Pascha-Feier Israels”, BBB 36, Bonn, 1970. 142. o.

³⁰ H. Haag, *i. m.*, 44. o. Továbbá P. Laaf, *i. m.*, 142. o.

³¹ Ex 12,11: est enim Pascha (id est transitus) Domini. (!) Vatican, 1979.

³² H. Haag, *i. m.*, 49. o.

³³ DBS V. 517. o. Ld. még H. Haag kiegészítését és célzását a Gen 33,17-re – *i. m.*, 51. o. Az ünnep és a szó történeti fejlődésének kiértékelését és jó összefoglalását megtaláljuk B. S. Childs, *Exodus*, OTL, London, (1974) 7. kiad. 1991. 178–239. o.

³⁴ A párhuzamokat H. Haag alapos könyvéből vesszük az 54–57. o.-ról. Haag szerint a párhuzamok nagyon szembeszökőek. Viszont de Vaux ezeket csak mellékesnek, akcidentálisnak tartja: „J. Henninger, who has extended the comparison to the pastoral peoples of central and northern Asia. This author interprets the sacrifice in question as an offering of the first-born of the flock, and ascribes the same significance to the Israelite Passover. But this argument is unconvincing and, as I have already said, Passover did not have this character.”

The similarities between the Passover sacrifice and the ancient Arab sacrifices, especially those of the month of Rajab, are too close to be accidental. The bear witness to a common origin, and they determine the primitive character of Passover. It is a sacrifice of nomad or semi-nomad sheperds, offered for the good of the flock in spring, when goats and sheep drop their young, and when the journey to the summer pastures is undertaken.” (*Studies in the Old Testament Sacrifice*, Cardiff, 1964. 17. o.)

a) Radschab

Az iszlám korát megelőző világban az araboknál érdemes körülnézni, mert az arabok őrizték meg legjobban a sémi népek közül a Közel-Keleten a nomád kultúrát. Azért kell az arab világ iszlámot megelőző kultúráját szemügyre venni, mert az iszlám maga tiltotta az áldozatot és annak bemutatását. Főleg a helyi istenségek évenként visszatérő ünnepein léteztek véres áldozatok. Az ő szentélyeikhez sokan elzarándokoltak, és a szent kövek előtt áldozati állatokat mutattak be a tavasz első hónapjában a *radschab* hónapban – ezért ez az áldozat elnevezése. A hasonlóságok annyira szembeszökők a pászkával, hogy szinte kényszerítő erejű az összehasonlítás. *H. Haag* itt *J.-M. Lagrange*-ra hivatkozik, aki már száz évvel korábban fölkarolta ezt a gondolatot. Azóta ezt az ünnepet *J. Henninger*³⁵ verbita szerzetes és etnológus részletesen is földolgozta. *Henninger* három pontban foglalja össze a legfontosabb hasonlóságokat a pászka és a radschab között:

1. Mindkettő a pásztorok tavaszi ünnepe.
2. Mindegyik családi ünnep, ahol a ház ura elnököl, papról nincsen szó.
3. A rítus főeleme mindegyikben a nyáj elsőszülött állatának feláldozása.

Henninger megállapítása szerint a radschab áldozat az iszlámot megelőzően – ugyanúgy, mint az izraeli pászka – eredetileg tavaszi pásztor ünnep volt. A pászka ugyan ebből nem vezethető le, hanem minden valószínűség szerint a két ünnep közös gyökérre mehet vissza. A két ünnep időben és térben is közel áll egymáshoz – tekintettel a kulturális miliőre. A megegyezések rendkívül jellemzőek, így az összefüggést különösebben nem is szükséges bizonyítani. Az áldozatellenes iszlámban az ünnep mind a mai napig szívósan tartja magát. Ez számít nagybetűs ünnepnek – id al kurbánnak vagy id al nahrnak. A nép viszont bárány ünnepnek nevezi. Minden szabad muszlim, aki olyan helyzetben van, levág egy bárányt – minden résztvevő személy számára egyet (egy tevét vagy egy borjút – egytől hét személyig számítva). Az állat levágása előtt meglátogatják egymást, hogy jó ünnepet kívánjanak egymásnak. Az ünnep maga három vagy négy napig tart. Ezek után nézzük a másik hasonló ünnepet. Most is *Haag* könyvét követve ismertetjük a dabíhának a lefolyását és mibenlétét.

b) dabíha

Ez az ünnep annyiban tér el a radschabtól, hogy az év folyamán többször is ünnepelhetik, tehát nem időhöz, hanem alkalomhoz kötődik. Ez az ünnep hasonlít a modern party-ra. Az ünneplésre számtalan okot lehet találni. Az étkezéshez rendszerint egy bárányt vagy más háziállatot (kecskét vagy tevét, hímet vagy nőtényt, főleg fehér színűt) áldoznak fel. Ezt az áldozatot arabul dabíhának – leölt áldozatnak – nevezik. A bibliai peszakhhoz hasonlóan jelentheti egyszerre a rítust és az áldozati állatot is. A nyaki vénát vágják át, és így ölik meg az állatot. Az állat megkövezése, lenyilazása vagy lelövése nem jöhet szóba, mert az érvénytelenítené az áldozatot.

Ezt a rítust akkor gyakorolják, ha valaki új vagy nagyobb sátrat vesz vagy szerez. Ezzel a rítussal elűzik azt a szellemet, amely addig ezt a területet őrizte. De nemcsak elűzik, hanem előtte az áldozattal kifizetik, azaz megnyugtatják, kielégítik. A sátor bejáratánál vágják el a bárány torkát, és a gőzölgő vért felfogják, hogy a sátor vezérfáját (al-wasat)

³⁵ J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les semites et la pâque Israélite* (ÉtBibl), Paris, 1975, uő., *Über Frühlingfeste bei den Semiten* (Festschr. Missionspriesterseminar) St. Augustin bei Siegburg, 1963. 375–398. o.

megkenjék. Azután pedig lakomát tartanak a sátorban. Ezt a szokást nemcsak a nomádok őrzik, hanem a letelepedettek vagy a félig letelepedettek is, ha új házba költöznek. A vért itt a ház belsejébe folytatják vagy az udvarra. A küszöböt kenik meg a vérral, vagy az ajtóra hintik. A vérral való megkenésnek és meghintésnek nyilván az az értelme, hogy a gonosz szellemeket elűzze és a bajt távol tartsa. Ezután azonnal elkészítik a bárányt és megesszik a házban.

Más alkalmakkor is megülik ezt a rítust. Ilyen alkalom pl. a házasságkötés, ami magában foglalja a leánykéréstől a házasság megkötéséig tartó időszakot. A házasságot pedig úgy pecsételik meg, hogy a vőlegény meghinti vérral a mennyasszonyt a menyegző napjainak a végén. Ugyanezt teszik akkor is, ha az elbocsátott feleséget visszaveszik.

Tekintélyes vendég fogadásakor is kötelező a dabíha. A modern arab vidékeken az új autót is ilyen módon áldják meg. Ha egy vendéget dabíhával tisztelnek meg, akkor azt, ami a lakomából megmaradt, nem lehet eltenni a következő napra, hanem azonnal ki kell osztani a szegényeknek. Másrészt az sem megengedett, hogy a vendégnek olyan húst adjanak, ami egy korábbi étkezésből megmaradt.

Ha elhamarkodott következtetésekre nem is ragadtathatjuk magunkat, mégis feltűnő, hogy e rítus egyes elemei a bibliai peszah ünnep szokásaival megegyeznek.

A dabíha minden formájánál az isteni oltalomról van szó, a gonosz szellemek elhárításáról és az emberi közösség elmélyítéséről a lakoma által. Ez azonban a régi zsidó peszah alapvonása is.

6. A pászka ünneplése a középkori zsidóságtól napjainkig³⁶

A pászkára elő kell készülni, a házat ki kell takarítani. A tűzhelyet az előírásnak megfelelően elő kell készíteni. Majd következik a bedikat hamec (a kovászos keresése). A házigazda lámpával vagy gyertyával gondosan átkutatja a házat. Ha esetleg találnak, akkor azt a következő reggel elégetik. A hamecet (a kovászosat), amit nem semmisítenek meg, el is zárhatják, de az ünnep utánra nem tehető el. Bevett dolog az is, hogy a nem zsidóknak eladják. A peszachot megelőző napon az elsőszülötteknek böjtölniük kell, hálából a megmentő Isten iránt. Létezik a meot hittim (gabonaalapítvány) is a szegény zsidók számára, mert a legszegényebbeket is el kell látni a pászkához szükségessel. Az első két peszah esetén (Izraelben csak az elsőn) minden zsidó házban sajátos peszah liturgiát kell tartani. A teljes ünnepi liturgiát, ami az étkezést is magába foglalja, szédernek nevezik, ami rendet jelent (azaz a liturgia lefolyását, forgatókönyvét). A kivonulás történetét meglehetősen hosszasan beszélik el, és már értelmezéseket is tartalmaz. „Minél hosszabban mesélik el a kivonulást, annál tiszteletre méltóbb.” – mondja a haggada. A kivonulás

³⁶ Több kiváló könyv is foglalkozik a pászka ünnepével. A legjobb talán S. B. Chorin, *Narrative Theologie des Judentums*, Tübingen, 1985. Benne németül függelékként szerepel a Pessach-Haggadah. A modern ünnepelését illetően pedig ld. J. Hannover, *Gelebter Glaube, Die Feste des jüdischen Jahres*, 2. Aufl. Gütersloh, 1988. (S. B. Chorin előszavával), 31–47. o. Magyarul: Hahn István, *Zsidó ünnepek és népszokások*, (1940) Budapest, Makkabi Kiadó, 1997. 54–66. o. *Die Pessach-Haggada*, Verlagsbuchhandlung Victor Goldschmidt, Basel (dátum nélkül) héber és német nyelvű kiadás. Ld. még H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV. Bd. 1. München, 7. változatlan kiadás, 1978. 4. Exkursus „Das Passahmahl, 41–76. H. Haag, *Vom alten zum Neuen Pascha*, 108–117. o. Az ünnep bemutatásában főként ezekre a művekre támaszkodunk.

történetének elbeszélése kötelező. Biztatják a résztvevőket, hogy beszélgessenek a haggadáról, az exodusról és a zsidó nép megváltásáról. Minden zsidónak úgy kell tekintenie magát, mintha ő maga jött volna ki Egyiptomból, mintha ő maga lett volna megváltva. Ezt pedig az üdvtörténeti szemlélettel érik el, ami *Schalom Ben Chorin* szerint a generációk egyidejű jelenlétét jelenti.³⁷ A széder asztalon szimbolikus ételek találhatók. Ilyen a macesz, amelyből hármat³⁸ tesznek az asztalra, és egy saját macesz-kendővel letakarják. Majd odateszik a széder ünnep vezetője elé az asztalfőre. Emlékeztet a macesz a sietésre és a szegények kenyérére, amit Egyiptomban kellett fogyasztaniuk. A másik elengedhetetlen tartozék a bor, amelyet kehelybe, kiddus-kehelybe (áldás-kelyhe) töltenek. Megjegyezzük, hogy a bor később került a szertartáshoz. *S. B. Chorin* szerint ezt a görög szümpozionból, együttétkezésből, italozásból vették át. A borhoz Jézus korában egy kevés vizet is vegyítettek és úgy itták.³⁹ Első írásos említése a bor használatának a pászka ünnepel kapcsolatban a Jubileumok könyvében található (49,6).⁴⁰ Régebben egy kehelyet használt mindenki,⁴¹ ma minden résztvevő előtt külön pohár vagy kehely van. Egy különleges kiddus-kehely az asztal közepére helyeznek. Ez Illés kehelye. Illés próféta tiszteletére teszik, aki láthatatlan vendég minden széder asztalnál. A bor az öröm és boldogság szimbóluma. A Kivonulás könyvében érthető okok miatt még nem szerepel, de a bor a messiási időknek is a szimbóluma. A széder ünnep során négy külön alkalommal is ürítik poharukat a résztvevők, mivel a tóra négyféleképpen fejezi ki Izrael megváltását:

1. *Kivezettek* benneteket az egyiptomi szolgaságból.
2. *Megmentlek* titeket az egyiptomiak bilincseiből.
3. *Megváltalak* benneteket kinyújtott kézzel és nagy büntető ítélettel.
4. *Magamhoz veszek* titeket mint népet, és én leszek a ti Istenetek (Ex 6,6.7).

Az ötödik ígéretet pedig Illés kehelye jelenti:

5. És *abba az országba viszek titeket*, amelyet atyáitoknak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak megígértem (Ex 6,8.9).⁴²

A zsidó hagyományban Illés próféta a Messiás előhírnöke (Mal 3,23k; Mt 11,1; Mt 17,10.11; Mk 9,11.12; Lk 1,17; Jn 1,21.25).

A negyedik kehely más néven a harag kehelye. Közben összeállítás hangzik el az átokszóltárokból és a panaszénekekből (Zsolt 79,6; 69,25; Siralm 3,66).⁴³ Amikor ezt reci-

³⁷ S. B. Chorin, *Narrative Theologie des Judentums*, 94. o. : „Das Gleichzeitigwerden der Generationen ein Grundelement der Heilsgeschichte. Während in der Geschichte die Abfolge der Generationen ihr Gefälle bestimmt, wird dies in der Heilsgeschichte im Lichte der Ewigkeit aufgehoben, wird sie doch immer, in jeder Generation, von den Polen Offenbarung und Erlösung gekennzeichnet, die zwar historisch fixierbar, aber gleichzeitig transparent sind. ”

³⁸ „Die Sederschüssel wird folgendermaßen bereitet: Es werden drei Mazzoth – Cohen, Lewi Israel genannt – so auf der Sederschüssel angeordnet, daß Israel unten, Cohen oben zu liegen kommt. Jede der drei Mazzoth wird mit einem Tuch bedeckt.” S. B. Chorin, *Narrative Theologie des Judentums*, 133. o.

³⁹ H. Haag, *i. m.*, 111. o. 341. lábjegyzet.

⁴⁰ S. B. Chorin, *i. m.*, 43. o.

⁴¹ S. B. Chorin, *i. m.*, 104. o. Jézus az Utolsó vacsorán szintén egy kehelyt használt. Ezzel a közösségi összetartozást is jobban kifejezték.

⁴² S. B. Chorin, *i. m.*, 38. o. J. Hannover, *Gelebter Glaube*, 41k. o.

⁴³ Hahn I., *Zsidó ünnepek és népszokások*, 62. o.-án mondja, hogy „a Sefoch chamatecha kezdetű imádságban a középkori zsidóüldözések szenvedései szólnak meg.” Itt átkot mondanak az üldözőkre (vö. Mt 5,44; Róm 12,14).

tálják, kinyitják az ajtókat, hogy az átok kimenjen. Mások szerint az ajtónyitás Illésnek szól (Mal 3,23), mert Illés kelyhe leváltja a harag kelyhét. A harag kelyhe már az Újszövetségben – a lakoma után – az Újszövetség kelyhév, sokak bűne megbocsátásának kelyhév, vált. Lukács evangéliuma szerint, de csak szerinte, két kehely van (Lk 22,17–20), amely megfelel a széder-éjszaka két kelyhének. Az első lenne a kiddus, az áldás kelyhe, az utolsó, a harag kelyhe, pedig a megbocsátásé.⁴⁴

Az asztalon található a keserű saláta. Rendszerint torma, de lehet martilapu is. A keserves egyiptomi időkre emlékeztet, és egyúttal megkönnyíti az emlékezést, mivel önkéntelenül folyik az ember könnye. A másik étel, ami a keserűséget ellensúlyozni akarja, a pépes almából és más gyümölcsökből készült étel, a haroszet, amely az almán kívül diót, bort és fahéjat is tartalmaz. Magának a szónak a jelentése a hereszből jön, ami agyagot, cserepet jelent, és emlékeztetné a zsidókat a vályogtéglákra. Mások szerint a habarcsot jelezné, melyet az izraeliták az egyiptomi városok építéséhez használtak. A karpasz (zöldség) a tavaszt és remény szellemét jelképezi. Friss zellert, petrezselymet használnak karpaszként⁴⁵, de az újabb időkben megengedett a főtt burgonya is. Nem hiányozhat az asztalról a főtt tojás (béca) sem, amely a jeruzsálemi templom lerombolására emlékezteti a választott nép fiait. A tojás a gyász hagyományos szimbóluma a zsidóknál. Más értelmezést tulajdonít neki S. B. Chorin. Szerinte ugyanis a húsvéti tojáshoz hasonló jelentése lenne, mert a tavaszt jelzi (Dtn 16,1), és jelentené a feltámadást, a megszabadulást.⁴⁶ Egy sült lábszár is található az asztalon, rajta kevés hússal vagy egy combcsont. Ez a pászka áldozatot jelzi, amit a templom fennállása idején a szentélyhez hoztak: pótlásként lehet használni sült csirkenyakat vagy szárnyat is. Az elmaradhatatlan sós víz pedig jelzi a könnyeket, amit Izrael fiai a fogság idején ontottak. Másrészt viszont a sót előírja a kultusz, és az áldozati állatok romlását akadályozza meg (Lev 2,13). Az itt felsorolt szimbolikus ételeket a következő sorrendben helyezik el az asztal felső végén:

tojás	csont
keserű saláta	
karpasz	haroszet
sós víz	

Elnököt is választanak. Az az elnök, aki a kiddust mondja és a következő részeket bevezeti. Ő dönti el, hogy a haggada melyik fejezetét olvassák közösen, és melyiket ki adja elő. Ő ad lökést a vitának, és gondoskodik az ünnep lefolyásáról. Sok helyen fehér albaszerű ruhát visel, ami a tisztaság és az ünnepi hangulat szimbóluma, de nem kötelező feltétel. Egy különös széket is felállítanak a széder vezetője számára, ami egy karosszékhez hasonlít, amelyben hátradőlhet az ember. Ez a szabad embert is jelezi a rab-szolgával szemben. A széder alkalmával csak a vezető dőlhet hátra. Ma ülnek az asztal

⁴⁴ S. B. Chorin, *i. m.*, 108–111. o. A harag kelyhével kapcsolatban még megjegyzi Ben Chorin, hogy eredetileg talán a zelóták liturgiájából való lenne. (118. o.) A Getszemáni kert kelyhéről pedig azt mondja, hogy az lehet az ötödik kehely, Illés kelyhe, a messiási kehely, de érthetjük a harag kelyhének is, amit a szenvedő Messiás Iz 52–53 küszik engesztelésképpen. De a festményeken gyakran Jézusnak az angyal is kelyhet hoz a Getszemáni kertben. Így pedig a megerősítés kelyhév változna a harag kelyhe. (113–117. o.)

⁴⁵ A karpasz és haroszet használatok két kultúra megbékítését is kiemelik, vagyis a nomád és a földműves kultúra termékei találhatók az asztalon: a bárány és a föld termései. Erre először egy svéd exegeta, H. Cosmala mutatott rá. Ld. in: S. B. Chorin, *i. m.*, 37. o.

⁴⁶ S. B. Chorin, *i. m.*, 36–37. o.

körül, régebben – görög-római mintára – leheveredtek a széder asztal körül, ami nyilván egy alacsonyabb lábú asztal lehetett. Az elnök elé az asztalra három maceszt tesznek. Röviddel a kiddus után és rögtön azután, amikor a karpaszt (zöldséget: zellert vagy petrezselymet) a sós vízbe mártják, az elnök megtöri a középső maceszt, egy terítőbe göngyöli és a lakoma végéig félreteszi, amikor is elfogyasztják. Ezt a maceszt afikoman-nak (görög szó) utóételnek hívják. A gyerekek, amikor az elnök kezét mos, gyorsan eldugják az afikomant. A végén eljön az afikoman elfogyasztásának ideje.⁴⁷ Illik, hogy az elrejtett afikomant nehezen találják meg, amin azután a gyerekek nagyon mulatnak. Majd egy komoly csere-bere akció után, kisebb ajándékok ellenében visszaadják a felnőtteknek az afikomant. A gyerekek fontos résztvevői a széder estének, mert röviddel a kiddus kehely után az egyik gyermek, rendszerint a legkisebb, négy kérdést is föltesz. Ezek mindegyike a következő szavakkal kezdődik: „Ma nistana halaila haze me kol haleilot”? Azaz: miben különbözik ez az éjszaka az összes többi éjszakától? Az a szokás, hogy a család legfiatalabb tagja teszi föl ezeket a kérdéseket, de gyakran az összes gyerek közösen vagy egyenként teszik föl a „ma nistana?”-t. *Hahn* szerint a gyerekek a széder hősei, heroldjai.⁴⁸ A széder folyamán kétszer is felszólítják a jelenlévőket a „bemártásra”. Egészen az elején és közvetlenül a kiddus után. A résztvevők vesznek zöldségfélét (zellert, petrezselymet – esetleg főtt burgonyát), bemártják a sós vízbe és megeszik. Utána pedig a következő áldást mondják: „Áldott vagy Örökkévaló Istenünk, aki a föld gyümölcsseit teremtetted. Majd röviddel az igazi étkezés megkezdése előtt másodszor is bemártanak, miután a haggada nagy részét már előadták. Ehhez a keserű salátát veszik – normális esetben a tormát, és azt az édes harosszetba mártják. A lakomát meghatározza a négy⁴⁹ pohár bor, a hallél zsoltár recitálása és az emlékezés az Egyiptomból történt kivonulásra, ahogyan a késői zsidóságban ünnepelték. A második kehely után kezdődik az igazi pászka-liturgia. A fiú kérdezi: „Miben különbözik ez az éjszaka minden más éjszakától?”. Az apa megmagyarázza – utalva Izrael sorsára az Egyiptomból történt kiszabadulásra – miért különböznek a pászka ételek az egyébként szokásosaktól.⁵⁰ Az Ex 12,11 által megkövetelt útra való készenlétet és a vér-rituálét (ajtófélfák megkenése, Ex 12,7–13) mint az egyiptomi peszahhoz tartozót nem tartották tovább kötelezőnek (misna Pesachim IX 5; Pes VIII 11kk). Helyébe egy görög-római szegények részére adott bankett került a középpontba (m. Pes X 1; vö. Mk 14,18; Lk 22,14; Jn 13,12). Ebben kifejeződik az eszkatologikus megszabadulás reményének elővételezett megvalósulása is, amely erős szociális komponensként tartalmazza a szegények kiszabadulását a szegénységből. A peszah-haggadában ezt a vonást továbbviszik, mert arám nyelven⁵¹ a ház ura minden szegényt és éhezőt meghív: „mindenki, aki szükséget szenved, jöjjön és ünnepelje a pászkát”. Ez a Kr. e. 1. században hozzáfűzött messiási-eszkatologikus hangulat jól kapcsolódik a Zsolt 118,25 és a Zsolt 118,26-hoz, ahol az áll: „Áldott, ki az Úr nevében jó”.

⁴⁷ A szertartás végén kötelező az afikoman. Minden résztvevőnek legalább olíva olajbogyó nagyságút kell vennie. S. B. Chorin, *i. m.*, 104. o.

⁴⁸ Hahn István, *Zsidó ünnepek és népszokások*, 60. o.

⁴⁹ H. Haag, *i. m.*, 114. o. Haag szerint Jézus korában csak 3 kehelyből állt volna a szertartás. Haag Benoit-ra hivatkozik. Ld. 356. lábjegyzetet a 115. o-on.

⁵⁰ E. Lohse, *Paszka* címszó alatt in: *EKL (Evangelisches Kirchen Lexikon)*, Göttingen, 1992. Bd. 3. col. 1062.

⁵¹ H. Haag az arám nyelvű meghívásból az ünnep igen régi voltára következtet. (*i. m.*, 112. o.)

Miután Titusz római hadvezér lerombolta a templomot, a peszah-rituáléhoz hozzáfűzték a rabbi Akiba által megfogalmazott kérést, amelyben könyörögtek a város és a templom újra felépítéséért.⁵² Ha a lakoma megformálásában az eszkatologikus várakozás lépett is előtérbe a kivonulás bemutatásának helyére, mégsem jelenti azt, hogy az emlékezés (zikkarón) az exodus megszabadító erejére ne játszott volna többé központi szerepet. Sokkal inkább arról van szó, hogy a múlt tapasztalata és a jövő várása az ünnepélyes jelen szempontjává vált. Ahogyan a remélt jövő már elővételezett jelen lett, úgy a múlt is újra megjelent az emlékezés révén. Mindenkinek, aki részt vett a pászkán kötelező volt úgy tekintenie magát, mintha ő maga is kijött volna Egyiptomból, „a szomorúságból az örömrre, a gyászból az ünnepre, a sötétségből a nagy világosságra, a szolgaságból a megváltásba (mPes X 5bc). És hogy erre az egyidejűségekre képesek legyenek szükséges volt az ünnep tartalmának a pedagógiai közvetítése és interiorizálása. Azaz a gyerekeket tanítania kellett erre a házigazdának (mPes X4 és már az Ex 12,26. 27a; 13,8–16). Az idők összevonása egyfajta örökkévalóságot kölcsönöz az ünnepnek.

Az eredetileg családi ünnep a kultusz-centralizáció révén részben a közösség ünnepe lett, de családi jellegét továbbra is megőrizte. Majd a templom lerombolása után már újra csak családi ünnepként élt tovább.⁵³ Feltűnő, ahogyan a pászka párhuzamainál láttuk, a pászka ünneplésének változásai során megengedik, hogy ne csak bárányt (Ex 12,9; Num 9,12) áldozzanak fel, hanem marhát (Dtn 16,2) is. Úgy tűnik, hogy a sütéséhez (Dtn 16,7) sem mindig ragaszkodtak, mert később meg is főzhették (Dtn 16,7).⁵⁴ Pótpászkát is megengednek azok számára, akik utaztak, és azoknak, akik nem tudtak megtisztulni (Num 9,6–14).⁵⁵

Röviden még összefoglaljuk a széder est lefolyását.

Az ünnep előzményei:

- kovászos keresése (esetleg elégetése, elzárása)
- bőjt az elsőszülötteknek
- gabonaalapítvány a szegény zsidóknak
- (zarándokok érkezése Jeruzsálembe, önkéntes haburák, csoportok képzése lehet 100 főig is)
- az első kehely – kettős áldás a borra és a napra – első kehely elfogyasztása
- a házigazda vagy az elnök kezét mos
- karpasz (keserű saláta bemártása a sósvízbe – beraká – és fogyasztása – kvázi előétel)
- az elnök a középső maceszt (Lévi) kettőtöri, a nagyobbik részt félreteszi afikomannak és veszi a tojást a tálról. A tálat magasba emelve emlékezik az egyiptomi tartózkodás szegényes kenyerére
- Főrés
- szegények és éhezők ünnepélyes meghívása (arámul)

⁵² H. Haag, *i. m.*, 116. o. és a 362. lábjegyzet: Pessach-Haggadah vö. Pes. X,6c.

⁵³ E. Otto, פסח, artikus in: *ThWAT* VI. k. col. 676k.

⁵⁴ „וּבִשְׁלֵחַ וְאִכְלָהּ בְּמִקְוֵי אֶשֶׁר יִבְרָר יְדֵיהֶן. Mind a Jeromos fordítás, mind a SZIT fordítása, a legújabb is, rossz. Ugyanis itt kifejezetten főzésről és nem pedig sütésről van szó. Helyes viszont az 1979-es református Biblia fordítása: „Azon a helyen főzd és edd meg, amelyet kiválaszt Istened, az ÚR.” Így fordítja a Vulgata is: „Et coques et comedes in loco, quem elegerit Dominus Deus tuus.”

⁵⁵ H. Cazelles, „Pascha”, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 450. o.

- a második kehely megtöltése (a templom fennállása idején előtte tálalták föl a pászka-bárányt)
- a gyermek vagy a legfiatalabb négy kérdése⁵⁶
- kivonulás történetének elbeszélése⁵⁷ (kötelező, emlékezés (zikkarón) Egyiptomra) – szakramentális megjelenítése
- az első Hallel (Zsolt 113, 114) recitálása
- a második kehely kiívása, kézmosás, áldás
- a szédert adó veszi a három maceszt, áldást mond – tényleges lakoma – dupla áldás, szokásos áldás a kenyérre és különleges áldás a három maceszra
- miután maga evett belőle, letör egy darabot minden asztaltársnak és odanyújtja
- vesz a keserű salátából és belemártja a haroszetbe, mondja az áldást (beraká) és ugyanúgy tesz, mint a macesszal.
- a mai pászka-rítusban csak itt tálalják föl az ételt. Erre viszont már nincs további utasítás. A társalgás és a vidámság szabad folyást kap.
- a lakoma után a harmadik kelyhet töltik tele, és kezdődik a hálaadó imádság. A hálaadó imádság végén kiisszák a harmadik kelyhet baloldalra dőlve, ajtót nyitnak Il-lésnek, és következik az ellenség megátkozása
- megtöltik a negyedik kelyhet
- a Hallel második részét (Zsolt 115–118 és 136) recitálják
- a Zsolt 118 végén kitör az eszkatologikus remény (25. vers) kétszer is mondják. 26. vers: „Áldott, aki az Úr nevében jó.” – már messiási reményekkel teli.⁵⁸
- afikoman osztása az ünnep végén.⁵⁹

7. Újszövetségi kitekintés

Az újszövetségi szövegek részletes vizsgálatára, bár bizonynyal megérné, a dolgozat terjedelme miatt nem térhetünk ki. Ezért röviden csak a következő megjegyzésekre szorítkozunk. A szinoptikusok Jézus búcsúvacsoráját kétségtelenül pászka-lakomának mutatják be. Azonban nehézséget jelenthet, hogy ezt utólag formálták-e így – teológiai szempontok miatt, vagy ténylegesen pászkalakoma volt-e. Bizonyos elemek és vonások azonosak, mások viszont nem. Gondoljunk csak Jánosnál a lábmosás jelenetére. Az egyes zsidó közösségeknél később eltérések mutatkoztak. Qumránban például a nap kalendáriumot használták, és a pászkának szilárd ünnepe volt. Nem volt mozgó ünnep.

⁵⁶ Miért a macesz? Miért a keserű saláta? Miért a saláták kétszeres bemártása? Miért a fekvő helyzet?

⁵⁷ Hahn I. említi, hogy a csapások felsorolásakor kiloccsantanak egy cseppet a borból, hogy távol legyenek a résztvevőktől a csapások, és kisebbsíték a vidámságot. *Idézett mű* 61. o.

⁵⁸ K. Schubert, *Die Religion des Judentums*, Leipzig, 1992. 140–141. o. „Diesen eschatologischen Charakter hat das Pesachfest bis heute. Für den Propheten Elija soll ein Becher bereitgestellt werden für den Fall, daß er schon kommt und den Messias verkündet. Die Pesachliturgie endet daher mit dem Satz: Jetzt noch hier, das nächste Jahr in Jerusalem.”

⁵⁹ A liturgia lefolyását H. Haag és Ben Chorin fentebb idézett művei alapján állítottam össze. Követve a peszah-haggadát is. Az afikoman adását nem sorolják föl sehol a szertartások lefolyásánál. De akkor említik ezt a szokást, amikor tárgyalják. Ld. S. B. Chorin, *i. m.*, 104. o. S. B. Chorin a függelékben hozott peszah-haggadában (130–157. o.) többször is említi a szertartás során a maceszok betakarását és kibontását. Ezt a Baselen kiadott haggada nem hozza.

Az újév mindig szerdára esett. Hasonlóan a pászka is. A pászka-lakoma tehát kedd estére esett.⁶⁰ Elképzelhető tehát, hogy Jézus, aki annyiszor szuverén módon cselekedett, a pászka-lakomát is sajátosan végezte. Annál is inkább, mert ő már nem várt Illésre (Mt 17,12; Mk 9,13), és vele a végleges messiási idő is beköszöntött. Jézus minden bizonnyal szakramentálisan cselekedett. H. Haag a pászkát Izrael szakramentumának, szentségének nevezi.⁶¹ A pászka-bárány maga Jézus lett, akit feláldoztak (1Kor 5,7), így az ő halála beteljesítette az ószövetségi pászkát.

Felhasznált irodalom:

- B. S. Childs, *Exodus*, OTL, London, (1974) 7. kiad. 1991.
 S. Ben-Chorin, *Narrative Theologie des Judentums*, Tübingen, 1985.
 P. -E. Bonnard, „Húsvét” címszó, in: X. Léon-Dufour, *Biblikus teológiai szótár*, Budapest, 1972. 529. o.
 H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.
 H. Cazelles, „Pascha/Ostern” (AT) címszó, in: Bauer J. B., *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, Wien, Köln, 1994. 448–450. o.
 B. Couroyer, „L’origine égyptienne du mot »Paque«”, in: RB 62 (1955), 481–496. o.
 G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969.
 H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha (Geschichte und Theologie des Osterfestes)*, Stuttgart, 1971. SBS 49.
 J. Hannover, *Gelebter Glaube, Die Feste des jüdischen Jahres*, 2. Aufl. Gütersloh, 1988. GTB 778. 31–47. o.
 J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les semites et la pâque Israélite (ÉtBibl)*, Paris, 1975.
 J. Henninger, *Über Frühlingsschritte bei den Semiten (Festschr. Missionspriesterseminar) St. Augustin bei Siegburg*, 1963. 375–398. o.
 P. Laaf, „Die Pascha-Feier Israels”, in: BBB 36, Bonn, 1970.
 E. Lohse, „Pascha” címszó in: EKL (*Evangelisches Kirchen Lexikon*), Göttingen, 1992. Bd. 3. col. 1061.
 S. Mowinkel, „Die vermeintliche »Passahlegende« Ex. 1–15 in Bezug auf die Frage: Literarkritik und Traditionskritik”, in: *Studia Theologica* 5, Lund, 1951. megjelent: 1952-ben 66–88. o.
 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, 1948.
 E. Otto, „Fest und Feiertage II. AT”, in: TRE, Bd. XI. Berlin, (1983) 96–106. o.
 E. Otto, פסח artikuluss in: *ThWAT*, Stuttgart, (1989) VI. k. col. 672.
 J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, vol. II. Oxford, 1926–1940, Atlanta, USA 1991. reprint kiadás.
 J. Pedersen, „Passahfest und Passahlegende”, in: ZAW 52, 1934. 161–175. o.
Die Passach-Hagada, Verlagsbuchhandlung Victor Goldschmidt, Basel (dátum nélkül) héber és német nyelvű kiadás
 L. Rost, „Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender”, In: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965. 101–112. o. A cikk már korábban is megjelent in: ZDPV, 66 (1943) 205–215. o.
 M. Rösel, „Pesach I.”, in: TRE, 26. k., Berlin, 1996. 231–236. o.
 F. Schnider, „Pesach II.”, in: TRE, 26. k. Berlin, 1996. 236–240. o.
 K. Schubert, *Die Religion des Judentums*, Leipzig, 1992.
 J. B. Segal, *The hebrew Passover from the Earliest Times to A. D. 70*. London, 1963.

⁶⁰ H. Haag, *i. m.*, 118–119. o.

⁶¹ H. Haag, *i. m.*, 117. o.

- H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV. Bd. 1. München, 7. változatlan kiad. 1978. 4. Exkursus „Das Passahmahl”, 41–76. o.
- R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964.
- R. de Vaux *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff, 1964.
- R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1982. II. vol.
- J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 6. utánnnyomás, 1981.

Produced with ScanTopDF

AZ UTOLSÓ VACSORA ÉS A PÁLI HAGYOMÁNY

Jól ismert tény, hogy Pál apostol a leveleiben a kereszthalálon kívül Jézus földi életének egyéb eseményeire csak nagyritkán utal, s ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy az utolsó vacsora hagyománya mindössze egyetlen páli iratban, a Korintusiaknak írt első levélben jelenik meg. Két szövegegység is van, amely e tekintetben figyelemre méltó, s mindkettőben az Eucharisztziáról van szó: 1Kor 10,14–22 és 11,17–34. Témánk szempontjából főleg az utóbbi szakasz a jelentős, mivel itt Pál az Eucharisztia alapítását (1Kor 11,23–26) is felidézi. Nem feledhetjük, hogy az Újszövetségben található alapítás-elbeszélések közül ez a legrégebbi írott változat, hiszen az evangéliumok a páli levelek után keletkeztek. Éppen ezért előadásom nagyobb részében az utolsó vacsorát nyíltan felidéző szakasszal foglalkozom, a másik szövegegységre (1Kor 10,14–22), amelyben az alapítás-hagyománnyal való kapcsolat jóval lazább és közvetettebb, csak röviden térek ki.

1. Az utolsó vacsora felidezésének indítéka:

az Eucharisztia méltatlan ünneplése Korintusban (1Kor 11,17–22)

Az Eucharisztia alapításáról Pál nem önmagáért – mintegy tudósítói cézzal – szól, hanem azért, hogy véget vessen egy a közösségi összefüggésekkel kapcsolatos súlyos visszaélésnek. Az apostol buzdítása feltűnően kemény hangnemben kezdődik: „*A következő intézkedéssel kapcsolatban nem dicsérhetem, hogy nem javatokra, hanem károtokra gyűltök össze. Mert először is úgy hallom, hogy amikor közösségbe gyűltök, szakadások vannak köztetek, és ezt részben el is hiszem*” (11,17–18). Hogy megérthessük, miben is állt az apostol által kifogásolt visszaélés, mindenekelőtt az összejövetel lefolyásáról kell néhány szót ejtenünk.

A korintusi keresztények – miként az Jeruzsálemben és minden más keresztény közösségben szokás volt – rendszeresen összegyűltek istentiszteletre. Ez többnyire a hét első napján, vagyis vasárnap történt, amelyet mint Jézus feltámadásának emléknapját már az ősegyházban is nagy becsben tartottak (vö. 1Kor 16,2; ApCsel 20,7; Didakhé 14,1). A keresztények estefelé egy módosabb személy házában gyűltek össze (vö. Róm 16,23). Az összejövetel közös étkezéssel, szeretetlakomával kezdődött,¹ s ehhez kapcsolódott a szentségi cselekmény a megáldott kenyér és bor kiosztásával.

Szinte biztos, hogy Pálnak nem a közösségi étkezés és az eucharisztikus cselekmény összekapcsolása ellen volt kifogása. A problémát nem a lakoma megléte, hanem annak konkrét megtartása okozta. Az összejövetel ugyanis nem fejezte ki azt, ami a voltakép-

¹ Az Eucharisztziával összekapcsolt közös étkezést később az „agapé” megnevezéssel illették (vö. Júd 12; Antiochiai Szent Ignác, Levél a Szmírnaiakhoz, 8,2; Alexandriai Kelemen, Paidagogosz, 2,1,4). Mindenestre szövegünkben ez a név még nem szerepel.

peni célja volt: nem testvéri közösséget, hanem megosztottságot eredményezett. A hívek egy csoportja ugyanis nem várta meg a többieket, hanem megérkezésük után azonnal elkezdtek a magukkal hozott ételek fogyasztását. Aligha kétséges, hogy a tehetősebb keresztényekről van itt szó, akik nem voltak munkához kötve, és idejükkel szabadabban rendelkeztek. A rabszolgák és bér munkások viszont csak később, a munkaidő lejárta után érkeztek, s szegények lévén saját eledelt általában nem tudtak magukkal vinni, a gazdagok ételéből pedig nem sok maradt számukra. Pál ezzel kapcsolatban két szélsőséges esetet említ: a közösség egyik tagja éhen marad, a másik pedig dőzsöl (11,21).

Kérdés, hogy a szegények csak az Eucharisziával együtt tartott lakomáról maradtak-e le, vagy pedig a szentségi cselekmény egy részéről is. Egyes biblikusok így vélekednek, amikor a közös összejöveleket menetét, a fentebb említettől (először szeretetlakoma, majd Eucharisztia) eltérően, így rekonstruálják: az eucharisztikus kenyér vétele – közösségi étkezés (agapé) – az eucharisztikus bor vétele. E szerint a nézet szerint az eucharisztikus ünneplés külső formában is követte az utolsó vacsorát, amelyben (miként az éppen a Pál által idézett alapítás-elbeszélés tanúsítja) a kenyér megáldása az étkezés elején, a kehelyé pedig az étkezés végén történt.² Úgy véljük, hogy ez utóbbi nézetnek kicsi a valószínűsége. Az alapítás-elbeszélés önmagában nem bizonyítja, hogy az őskeresztény liturgikus ünneplés mindenben „lemásolta” volna az utolsó vacsorát. Pál érvelése is inkább azt sugallja, hogy az általa kifogásolt megosztottság kizárólag a szeretetlakomát érintette, s nem a voltaképpeni Eucharisziát. Ha egyesek az eucharisztikus cselekmény során is hátrányba kerültek volna, azt Pál még szigorúbban ítélte volna el.³ Nem lehetetlen, hogy a jómódúak éppen arra hivatkoztak, hogy az ünnepi együttlét legfontosabb cselekménye az eucharisztikus adományok kiosztása, amelyen a később érkezők is részt vehetnek, s ezért az összejövetel lényegét tekintve nem maradnak hátrányban. Az 1Kor 10,1–22 is azt mutatja, hogy a korintusiak egy része eléggé egyoldalúan vélekedett a szentségekről (keresztség és Eucharisztia), és szinte mágikus jelleget tulajdonítva nekik, túlértékelte azok hatékonyságát.⁴ Ez a helytelen szemlélet (túlzott szakramentalizmus) is szerepet játszott abban, hogy egyesek oly könnyen megfélemltek a földi valóságok, jelen esetben a kirívó szociális ellentétek komolyan vételéről.

Bármí áll is a gazdag és előkelő keresztények magatartásának hátterében, Pál az Isten egyháza megvetésének és a nincstelenek megszégényítésének tekinti (11,22), s a legha-

² Ezt a nézetet képviseli többek között G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, 298–300; B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990, 42; U. Hofius, *Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis*, in Uö., *Paulusstudien*, Tübingen ²1994, 203–240, 215; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III* (EKK VII/3), Zürich 1999, 14.

³ Nyilván azzal is számolnunk kell, hogy a szokások helyenként változtak. Az mindenesetre nagyon valószínű, hogy a kezdeti időszakban a liturgikus ünneplés tényleg pontosan követte az utolsó vacsora menetét, de a későbbiekben a voltaképpeni Eucharisztia önállósodott, s világosan elkülönült a szeretetlakomától. Az összejöveleket menetéről hasonlóképpen vélekednek G. Bornkamm, „Herrenmahl und Kirche in Paulus”, in *Studien zu Antike und Christentum*, München 1959, 138–176, 143–44; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960, 29–30; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972, 65; Ch. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II*, Berlin 1980, 77; H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief*, Münster ²1986, 295. X. Léon-Dufour (*Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982, 251) viszont nem tartja eldönthetőnek, mi is volt a liturgikus összejöveleket pontos menete Korintusban.

⁴ Vö. Kocsis I., „Az Eucharisztia értelmezése a Korintusiaknak írt első levélben”, in Rózsa H. (szerk.), *Az Ige szolgálatában*. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése, Budapest 2003, 115–138, 130.

tározottabban elítéli azt. Hangsúlyozza, hogy a korintusiak összejövele nem méltó az „Úr lakomája” (szó szerint: „az Úr vacsorája” κυριακὸν δεῖπνον⁵) névre, mivel nem Krisztus szellemében történik. Ha a gazdagok csak saját étkezésükkel törődnek – „mindenki a saját vacsoráját veszi elő” (11,21) –, és nem tartanak igazi közösséget a szegényekkel, az egész együttlét (beleértve a szentségi cselekményt) nem felel meg Krisztus szándékának, s ezért nem áldást, hanem ítéletet von maga után. Krisztus ugyanis a testvéri közösség jeleként és a testvéri közösség erősítésére alapította az Eucharisztia.

Figyelemre a méltó a κυριακὸν δεῖπνον megnevezés. A κύριος Úr) főnévből származó κυριακός melléknév – az ἴδιος („saját” vö. 11,21) ellentétéként – az étkezést mint az Úr tulajdonát⁶ minősíti: itt az Úr Krisztus a vendéglátó, és senki sem tekintheti az összejövetelt – annak első, bevezető részét is beleértve – magánügynek.

2. Az Eucharisztia alapítása (1Kor 11,23–25)

2.1. Hagyománytörténeti megfontolások

Az Eucharisztia alapításáról szóló alegység bevezető mondatában Pál hangsúlyozza: „Mert az Úrtól kaptam, amit átadtam nektek” (11,23). A mondatot nem úgy kell felfognunk, mint ha Pál közvetlen kinyilatkoztatás (pl. a damaszkuszi élmény) által szerezte volna meg az Eucharisztia eredetével kapcsolatos ismereteit. Az apostol ugyanis a „átvenni” (παραλαμβάνω) és az „átadni” (παραδίδωμι) igéket használja, melyek a szóbeli áthagyományozás folyamatát jelölik mind a rabbinista irodalomban,⁷ mind a hellenista kultúrkörben. Az „Úrtól” való származást is ebben az értelemben kell magyarázni: Krisztustól indult el az a hagyomány, amely folyamatos szóbeli közlés útján egészen Pálig eljutott, s amelyet ő az igehirdetése során a korintusiaknak továbbadott.

Az áthagyományozás menetét minden részletében nem tudjuk rekonstruálni. Ám az Eucharisztia alapításáról ránk maradt szövegek alapján néhány általános megállapítást mégiscsak tehetünk. Jól ismert tény, hogy az alapítás-elbeszéléshez a szinoptikus evangéliumokban találunk párhuzamokat: Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,19–20.

Ha a négy változatot összehasonlítjuk egymással, megállapíthatjuk, hogy – kisebb eltérésektől eltekintve – Márk szövege Máté változatával, Lukács elbeszélése pedig Páléval mutat nagy hasonlóságot. A négy változat ennél fogva két csoportba sorolható: Márk – Máté, illetve Pál – Lukács.⁸ Ezek főbb sajátosságai a következők:

⁵ A δεῖπνον (*deipnon*) főnév az estefelé tartott főétkezést, vagyis a vacsorát jelenti. Vö. Varga Zs., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Budapest 1992, 195.

⁶ A melléknév a profán görögben is használatos, mégpedig gyakorta olyan dolgokra, melyek az uralkodó tulajdonát képezik. Vö. W. Foerster – G. Quell, *Art. κύριος*, *ThWNT* III, 1038–1098, 1095; Theissen, *Studien*, 294–296.

⁷ A héberben a קבל (*qabal*) és a מסר (*maszar*) igék jelölik az áthagyományozás folyamatát, amelyre a Tal-mud egyik traktátusában találunk egy híres példát: „Mózes átvette a Tórát a Sínai-hegyen és átadta Józsuének, Józsué a véneknek, a vének a prófétáknak...” (Abóth 1,1).

⁸ Az Eucharisztia alapításáról szóló elbeszélések részletes összehasonlítása és elemzése a következő alapvető művekben található meg: J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967; Patsch, *Abendmahl*; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978; Léon-Dufour, *Partage*, 60–182. Az alapítási szövegekkel kapcsolatos legújabb kutatások összefoglalását és kiértékelését nyújtják: Bolyki J., *Jézus asztal-*

1° Márk – Máté

- A kenyérrel kapcsolatos cselekmény bevezetésében az „áldást mondott” (εὐλογῆσας) forma szerepel.
- A kenyér átadásához kapcsolódó kijelentés: „Vegyétek, ez az én testem”. Sajátos itt a felszólítás – „Vegyétek” – , illetve a kenyér és a test azonosítása értelmező kiegészítés nélkül.
- A kehellyel kapcsolatos cselekmény leírása részletes: „És fogta a kelyhet, hálát adott, odaadta nekik...”.
- A kehely felett mondott kijelentés: „Ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik.” Máténál ehhez még egy kiegészítő megjegyzés is kapcsolódik: „a bűnök bocsánatára”.

2° Pál – Lukács

- A kenyérrítus bevezetésében a „hálát adott” (εὐχαριστήσας) forma található.
- A kenyérrel kapcsolatos kijelentés nemcsak a kenyér és a test azonosságát állítja, hanem értelmező kiegészítés is kapcsolódik hozzá. Ez Pálnál rövidebb: „értetek”, Lukácsnál hosszabb: „értetek adatik”.
- A kenyérrítus után ismétlési parancs következik: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Pálnál (és csak nála) ez a kehelyrítus után is megtalálható.
- A kehellyel kapcsolatos cselekmény bevezetése rövid: „Hasonlóképpen a kelyhet is a vacsora után. . .”
- A kehely felett mondott kijelentés: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben.” Lukácsnál a mondat hosszabb: „. . . az én véremben, amely értetek kiontatik.”

Az egyes csoportokon (Márk–Máté, illetve Pál–Lukács) belül is megfigyelhető néhány eltérés, de ezek nem túlságosan jelentősek. Az első csoport esetében nagy bizonyossággal állíthatjuk, hogy Máté Márk elbeszélését használta fel és dolgozta át néhány ponton. A második csoportot tekintve biztosnak mondható, hogy mind Pál, mind pedig Lukács szövege ugyanazt a (feltehetőleg Antiochiából származó⁹) liturgikus hagyományt tükrözi vissza. A két változat között azonban nincs közvetlen irodalmi függés.

Az előzőeket összegezve azt állíthatjuk, hogy az Eucharisztia alapításáról szóló szövegek két alapformára oszthatók: Márk, illetve Pál (és Lukács). Arról, hogy a kettő közül melyik tekinthető ősibbnek, komoly vita folyik az exegéták között. R. Pesch a Pál-féle változatot „kultikus etiológiá”-nak (kultikus cselekmény magyarázatára szolgáló elbeszélésnek) tartja, a kort tekintve pedig másodlagosnak tekinti a Márk-féle hagyományhoz képest, amelyet „tudósító elbeszélés”-nek („berichtende Erzählung”) nevez, s egészen Jézusig visszavezet.¹⁰ W. Schrage is úgy véli, hogy a páli változat több ponton előrehaladottabb stádiumot képvisel, mint a Márk-féle elbeszélés, amelyben jó néhány ősiségre

közösségei, Budapest 1993, 134–145; G. Theissen – A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 359–386; K. Scholtissek, *Das Herrenmahl im Spiegel der neueren exegetischen Forschung*, *Bibel und Liturgie* 70 (1997) 39–44; Th. Söding, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!” *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, in Uő. (szerk.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11–58.

⁹ Vö. Bornkamm, *Herrenmahl*, 147; Léon-Dufour, *Partage*, 115.

¹⁰ Pesch, *Abendmahl*, 34–88. Hasonlóképpen vélekedik klasszikus tanulmányában J. Jeremias (*Abendmahlsworte*, 132–189) is.

utolsó vonás fedezhető fel (pl. a sémi szóhasználatot tükröző εὐλογῆσας; a ὑπὲρ πολλῶν = „sokakért” forma; az ismétlési parancs hiánya). Ám Schrage szerint néhány ponton mégis a páli hagyományt kell eredetibbnek tekinteni: ilyenek a μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι („miután megvacsoráztak”) a kehellyel kapcsolatos cselekmény bevezetésében, valamint a szimmetria hiánya: a testtel nem a vér, hanem az új szövetség áll párhuzamban.¹¹

Az előzőek alapján nem csodálkozhatunk azon, hogy az alapítási szavak őseredeti (jézusi) formájának megítélésében sincs egység a biblikusok között. Többféle próbálkozás is történt már ezek megállapítására. A kérdés részletes tárgyalását témánk szempontjából nem tartjuk szükségesnek.¹² Annnyit azért célszerű megjegyezni, hogy az alapítás-elbeszélések két alapformája a mondanivalót tekintve nem különbözik lényegesen egymástól. Ezért a jézusi eredetet ezen alap-mondanivalóra kell vonatkoztatnunk. Jézusnak az utolsó vacsorán kifejezésre juttatott szándékáról találón ír J. Gnlika: „Jézus ezek szerint jelben értelmezte saját halálát... Tanítványaira hagyományozta azt a lakomát, amelyben az emberek a halála által Istennel kötött szövetség részeseseivé válnak, és ugyanakkor várományosaiavá Isten végérvényes országának, ő pedig velük marad a kenyér és a bor színe alatt.”¹³

2.2. A páli alapítás-elbeszélés

A hagyományból vett szövegrész elején rövid időmeghatározást találunk: „*azon az éjszakán, amelyen átadatott*” (11,23). Az időpont (éjszaka) megfelel a szinoptikusok adatainak, ám velük ellentétben Pál semmilyen utalást sem tesz a zsidó húsvétra.¹⁴ Persze nem feledhetjük, hogy az őskeresztény írók közül éppen Pál nevezi először Krisztust „húsvéti báránynak”, éspedig az 1. Korintusi levélben („*Mert húsvéti bárányunkat, Krisztust feláldozták*” 1Kor 5,7). Ez a megnevezés bizonyára azzal a szemlélettel függ össze, miszerint az Úrvacsora a keresztények új húsvéti lakomája. Ugyanakkor nem bizonyító erejű arra az igen vitatott kérdésre vonatkozólag, vajon Jézus búcsúvacsorája időben egybeesett-e a zsidó rituális bárányvacsorával.

Hangsúlyos, hogy a szóban forgó éjszakán történt Jézus „átadatása”. A görögben a παραδίδωμι ige szenvedő alakja található, amelyet sokszor „elárultatni” értelemben fognak fel, és Júdás árulására vonatkoztatnak. Ám az ige jelentése átfogóbb: „átadni”. Figyelembe kell vennünk, hogy az ige gyakran megjelenik az evangéliumi szenvedéstörténetekben, valamint a Jézus kereszthalálát értelmező őskeresztény szövegekben. Egyes esetekben ténylegesen Júdás árulására vonatkozik (Mk 14,10 párh.), néhány helyen (pl.

¹¹ Schrage, *Korinther III*, 9–12. Megjegyezzük, hogy a kehely feletti szavak tekintetében a Márk-féle változat eredetisége mellett is lehet érvelni. „Az én vérem, a szövetség, amely sokakért kiontatik” eléggé bizonyult megfogalmazás, melyhez képest az „új szövetség az én véremben” egyszerűbbnek látszik. Emellett Márk szövegében csak a „szövetség” szerepel jelző nélkül. Ha az „új szövetség” lenne az ősi változat, a későbbiek során miért hagyták volna-e el az „új” mellékevet.

¹² E tekintetben főleg a 8. jegyzetben említett művekre utalunk. Vö. még H. Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 241–265; J. Gnlika, *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest 2001, 338–349.

¹³ Gnlika, *A Názáreti Jézus*, 347.

¹⁴ A kérdés az evangéliumok adatai alapján nem dönthető el teljes bizonyossággal. Vö. az utolsó vacsorával foglalkozó, fentebb (8. és 12. jegyzetekben) említett műveket.

Róm 4,25; 8,32) viszont Isten tettét jelöli, aki „átadta” (kiszolgáltatta) Fiát az emberek üdvösségéért. Sőt néha maga Jézus az ige alanya: Jézus, aki szeretetből önmagát adta áldozatul (Gal 2,20; Ef 5,2). Az ige ezen teológiai használatának háttérében bizonyára az Úr Szolgájáról szóló 4. ének áll („halálra adta életét” Iz 53,12). Figyelembe véve a παραδίδωμι bibliai használatát azt mondhatjuk, hogy az ige szövegünkben nemcsak Júdas árulását jelzi, hanem a szenvedés folyamatát, amelyben az Atya akaratából kifolyólag Jézus önfeláldozása valósul meg.

Az időmeghatározás után Jézus cselekvésére irányul a figyelem: „fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte”. Ezek a mozzanatok megfelelnek annak, amit az étkezés megkezdésekor a családfő tenni szokott. Egyesek a kenyér megtörésében szimbolikus előreutalást vélnek felfedezni Jézus halálára, amelyben teste meg fog törtetni. Ez azonban nem valószínű, hiszen a „kenyértörés” a zsidó ünnepi étkezések szerves része volt.

A zsidó étkezési „rituáléhoz” képest egészen újszerűek Jézus értelmező szavai: „*Ez az én testem, amely értetek.*” A „test” (σῶμα) a bibliai felfogásban nem pusztán az anyagi összetevőt jelenti, hanem az emberi személyt a maga konkrét, érzékelhető valóságában. Ez alapján Jézus a kenyeret önmagával azonosítja. A megfogalmazás nemcsak szimbolikus képviselőt, hanem valóságos jelenlétet sugall. Az Eucharisziával kapcsolatos megnyilatkozásai alapján biztos, hogy Pál apostol is így értette a kijelentést.

Az „értetek” (ὕπερ ὑμῶν) formula, amelyhez (Lukácstól eltérően) Pál szövegében nem kapcsolódik ige, Jézus önfeláldozásának szoteriológiai jelentőségét domborítja ki. A kifejezésben mind az engesztelés (a bűnök elvétele), mind a helyettesítés (a bűnök magára vétele) gondolata jelen van.¹⁵ Az „értetek” formula nem zárja ki, hogy Jézus megváltó halála egyetemes érvényű és hatékonyságú,¹⁶ hanem azt tudatosítja, hogy az Úr-vasora résztvevői egész közvetlenül megtapasztalhatják ennek a halálnak az üdvözítő hatását.

A kehelyrítus bevezetése igen rövid formában történik: „*Ugyanígy a kelyhet is a vacsora után.*” Nyilvánvalóan a korábban említett cselekményekkel (fogta, hálát adott) kell a mondatot kiegészíteni. Az értelmező mondás a kelyhet – a Márk-féle változattól eltérően – nem a vérrel, hanem az új szövetséggel hozza közvetlen kapcsolatba: „*új szövetség az én véremlében.*” Az „új szövetség” kifejezés minden bizonnyal Jeremiás híres jövendölésével (Jer 31,31–34) áll összefüggésben. Mivel azonban Jeremiásnál nincs szó arról, hogy Jahve az „új szövetséget” közvetítőn keresztül, közvetítő vére által valószínűleg meg, a szóban forgó megfogalmazás megértéséhez nem elegendő csak erre az egy ószövetségi szövegre hivatkozni.

Egyesek szerint Jeremiás jövendölése mellett az Úr Szolgájáról szóló énekekben kell keresnünk a sajátos megfogalmazás értelmezési kulcsát. X. Léon-Dufour¹⁷ arra hívja fel a figyelmet, hogy az Ebed Jahve énekekben mind a „szövetség” fogalma, mind pedig az ártatlanul elszenvedett erőszakos halál témája szerepel. Az első (Iz 42,6) és a második (Iz 49,8) énekben a Szolga küldetésével kapcsolatban a בְּרִית עם (nép szövetsége) kifejezés olvasható, amely valószínűleg azt jelenti, hogy Isten a Szolgát a nép számára a szö-

¹⁵ Vö. Schrage, *Korinther III*, 35.

¹⁶ Az egyetemes jelleget a Márk-féle változatban (14,24) a „sokakért” formula jelzi. Az akkori sémi szóhasználatban ugyanis a „sokak” összegező fogalom volt, s gyakorlatilag mindenkit jelentett.

¹⁷ Léon-Dufour, *Partage*, 178–179. Vö. még Schürmann, *Jesus*, 212.

vétség eszközévé vagy közvetítőjévé rendelte. A negyedik énekben pedig a Szolga erőszakos haláláról olvasunk, amely engesztelő értékű: „*Ha odaadja életét engesztelő áldozatul. . .*” (Iz 53,10). Mindazonáltal ez a nézet nem minden szempontból kielégítő, hiszen az Ebed Jahve énekekben a „vér” szó kifejezetten nem szerepel, másfelől a szövetség és a Szolga halála közötti kapcsolat sem egyértelmű.¹⁸

Hasznosabb, ha az „új szövetség az én véremben” formula megértéséhez a Kiv 24,8-ra hivatkozunk, amelynek hatása a Márk-féle változatban („az én vérem, a szövetség”) egyértelműen kimutatható. A Kiv 24,8 szerint a Sínai-hegynél megkötött szövetséget „vér”, az áldozati állatok vére pecsételte meg. Ennek megfelelően az „új szövetség” is „vér” által jön létre, amely azonban más jellegű, mint amiről az Ószövetség szól. Ez a „vér” – a bibliai szemléletnek megfelelően – Jézus életét jelöli, amelyet szabadon feláldoz az emberek üdvösségéért. Az Eucharisztia ünneplésekor a résztvevők újra meg újra megtapasztalják a Jézus önfeláldozása által létrehozott szövetség érvényét, sőt az új szövetség üdvadományainak részeseivé is válnak.

Mind a kenyér, mind a kehely feletti szavakhoz ismétlési parancs kapcsolódik: „*Ezt tegyétek az én emlékezetemre.*” Nemcsak gondolatbeli (értelmi) emlékezésről van itt szó, hanem a múlt megjelenítéséről. A zsidók is ilyen értelemben tartották ünnepeiket, főleg a húsvétot: a pászkalakomán résztvevők részeseivé váltak a múltbeli eseménynek. „Mind-en egyes nemzedékben úgy tekintse magát az ember, mintha ő maga is kivonult volna Egyiptomból.”¹⁹ Hasonló értelemben történik a keresztények „emlékezése”. Amikor liturgikus formában újra meg újra megismétlik, amit Jézus az utolsó vacsorán mondott és tett, „reprezentálják”, vagyis jelenvalóvá teszik a múltbeli eseményt.²⁰ Az eucharisztikus ünneplés ugyanakkor nem hozható kapcsolatba azokkal az ünnepi lakomákkal, melyekkel a hellenista kultúrkörben a halottakra emlékeztek. Az Eucharisztia ugyan szorosan összefügg Jézus halálával, ám mégsem egy halott személy emlékezete, hanem az élő Úr ünneplése.

A kehelyrítus végén érdekes kiegészítés kapcsolódik az ismétlési parancshoz: „*valahányszor isztok a kehelyből*” (11,25). Ebben sokan arra vélnek utalást felfedezni, hogy az ősegyházban nem minden eucharisztikus ünneplésen, hanem csupán különleges alkalmakkor ittak a kehelyből. Ennek gazdasági oka lehetett, vagyis nem mindig állt rendelkezésre bor.²¹ Mindenesetre Pál a következő versekben mind a két eucharisztikus színvételére hivatkozik, vagyis a bor gyakori használatát feltételezi.

¹⁸ Megjegyzendő, hogy az alapítási szavak tényleg tartalmaznak utalást az Úr Szolgájára, de ez az utalás a „sokakért” (ὕπερ πολλῶν: Mk 14,24), illetve „értetek” (ὕπερ ὑμῶν: Lk 22,20) formulában keresendő, nem pedig az „új szövetség az én véremben” kifejezésben.

¹⁹ Peszáchim, 10,5.

²⁰ A kommentárokon kívül vö. H. Patsch, Art. ἀνάμνησις, EWNT I, 203–206; Jeremias, *Abendmahls-worte*, 229–246; F. Chendelin, „Do This As My Memorial”. *The Semantic and Conceptual Background and Value of anámnēsis in 1 Cor 11. 24–25*, Rom 1982.

²¹ Vö. Pesch, *Abendmahl*, 56–58; C. K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979, 334; Schrage, *Korinther III*, 43–44.

3. Az Eucharisztia ünneplése az Alapító szándéka szerint (1Kor 11,26.27–29)

3.1. „Az Úr halálát hirdetik”

A 26. vers már nem az áthagyományozott szöveg része, hanem Pál apostol értelmező kiegészítése: „*Mert amikor ezt a kenyeret eszitek, és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetik.*” Az exegéták egyik csoportja szerint a „hirdetni” (καταγγέλλω) igét szóbeli megnyilatkozás értelmében kell felfognunk. Ez vagy az eucharisztikus cselekményt bevezető homília,²² vagy a rítus részét képező hálaadó és dicsőítő imádság,²³ vagy pedig az utolsó vacsoráról szóló hagyománynak (esetleg az egész szenvedéstörténetnek) a recitálása.²⁴ Mi azoknak a biblikusoknak²⁵ a nézetét követjük, akik úgy látják: Pál felfogásában maga az Eucharisztia ünneplése (az Eucharisztia vételét is beleértve) az Úr halálának hirdetése. Miként Jézus utolsó vacsorán véghezvitt cselekményei (prófétai jelként) előre hirdették közeledő halálát, úgy az Eucharisztia mint szentségi cselekmény Krisztus már megvalósult halálát hirdeti.

Feltűnő, hogy az értelmező mondatban csak Jézus halálának hirdetéséről van szó, a feltámadásról nem történik említés.²⁶ Természetesen Pál is szilárd hittel vallja: a kínhalált szenvedő Krisztus nem maradt a halál martaléka, hanem mint feltámadt és megdicsőült Úr van jelen hívei között (vö. 1Kor 15,1–8; Róm 6,1–11). Ezt jelzi az Úr (κύριος) cím is. A halál hangsúlyozását az apostol valószínűleg azért tartotta fontosnak, mert a korintusiak – miként az 1Kor 1–4 is mutatja – hajlamosak voltak arra, hogy ezt a valóságot figyelmen kívül hagyják. Emellett Pál kijelentése figyelmeztetés is a szegényektől elkülönülő, módosabb keresztényeknek: önző magatartásuk szemben áll Krisztus halálával, amely az önfeláldozó szeretet csodálatos példája, s amely a követőit is önzetlen szeretetre kell, hogy sarkallja.

Az Eucharisztia és a Jézus halála közötti szoros kapcsolat kidomborítása után Pál még egy fontos megjegyzést tesz: „*amíg el nem jön*”. Ez nemcsak időbeli jelentést hordoz, hanem a célt is jelöli: a hívő közösség az Eucharisztia ünneplésével azt a meggyőződését is kifejezésre juttatja, hogy a Jézus halálával megkezdődő új üdvrend (új szövetség) az Úr dicsőséges eljövételével jut el a beteljesedésre. Az Eucharisztia ennél fogva a hitben és reményben zárandoklók és nem a szemlélés állapotában levők (vö. 2Kor 5,7) ünnepe. A keresztények nem feledhetik, hogy a beteljesedés még hátra van. Az Eucharisztianak tehát kettős vonatkozása van: egyrészt megjelenítő emlékezés, másrészt a beteljesedésre irányuló – azt előrejelző és garantáló – reményteli várakozás. Érdekes, hogy az eszkatologikus távlat az utolsó vacsoráról szóló evangéliumi szövegekben is jelen van, mégpedig szoros összefüggésben az Eucharisztiaival: „*Bizony, mondom nektek: többé már nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből, addig a napig, amíg újat nem iszom Isten országában*” (Mk 14,25; vö. még Lk 22,18).

²² H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 238.

²³ Vö. Bornkamm, *Herrenmahl*, 160.

²⁴ Vö. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 100–102; Barrett, *Corinti*, 334.

²⁵ Vö. C. Senft, *La première épiître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1979, 150; J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, 245; Schrage, *Korinther III*, 45.

²⁶ A későbbi liturgikus formulákban már a feltámadás is említést nyer: „Megemlékezvén tehát haláláról és feltámadásáról...” (Római Hippolitosz, *Traditio Apostolica*, 4,11).

3.2. „Vizsgálja meg az ember önmagát”

Miután egyértelművé tette, mi is az Eucharisztia voltaképpeni értelme, Pál a Krisztus szándékának megfelelő ünneplésre buzdít, és konkrét utasításokat ad a liturgikus összefüggésekkel kapcsolatban. Mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az Eucharisztia nem megfelelő ünneplése és vétele az Úr megsértésével egyenlő: „*Aki tehát méltatlanul eszi a kenyeret, vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen*” (11,27). A „méltatlanul” határozószó az eucharisztikus adományok vételét minősíti. Elsősorban nem az „áldozók” belső hozzáállására vonatkozik, hanem a külső cselekvésre (ami persze nem független a belső lelkiülettől), egész konkrétan a 18–22. versekben bemutatott helyzetre, vagyis a közösségen belüli egység és szeretet hiányára. Aki a közösségi összefüggésen önző módon viselkedik, és nem törődik a rászoruló társaival, Jézus ellen vét, akinek életáldozatát éppen az Eucharisztikus ünneplés jeleníti meg. Aki méltatlanul viszonyul keresztyén testvéreihez, az az Eucharisztian is méltatlanul vesz részt.²⁷ A szóban forgó mondatban egyébként Pál egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy az eucharisztikus kenyér és bor az alapítási szavaknak megfelelően egyedülálló módon Krisztus teste és vére, és minden más (közönséges) eledeltől különbözik.

A következőkben (11,28–29) Pál önvizsgálatra szólít fel, ami a szövegösszefüggés alapján ezt jelenti: mindenki vizsgálja meg, tudatában van-e, mi is történik az eucharisztikus ünneplésen, és kész-e az eucharisztikus adományokat a testvéri közösség jegyében fogadni. Az önvizsgálathoz a „test megkülönböztetése” is hozzátartozik (11,29). Az Eucharisztia vételekor annak tudatában kell lenni, hogy a kenyérben Krisztus van jelen, és önmagát adja. Aki profán módon, az Eucharisztia mibenlétének figyelmen kívül hagyásával veszi magához a kenyeret és a kehely tartalmát, saját ítéletet eszi és issza. Egyes exegeták²⁸ a „test” (σῶμα) szót itt nem az eucharisztikus testre, hanem (az 1Kor 10,17 alapján) az egyházra vonatkoztatják: aki az Eucharisztia vételekor nem veszi figyelembe a „testet”, vagyis a keresztyén közösséget, ítéletet von magára. Mások viszont – joggal – egyoldalúnak tartják ezt a magyarázatot. A szakaszban ugyanis előzőleg a σῶμα mindig az eucharisztikus testre vonatkozott. Aligha gondolható, hogy Pál a jelen esetben teljesen új értelemben használná a kifejezést. Ennek ellenére az egyházi vonatkozást nem zárhatjuk ki teljesen, hiszen Krisztus eucharisztikus teste nem független az egyháztól. A „test” megkülönböztetése (helyes megítélése) ennél fogva nemcsak annak elfogadását kívánja meg, hogy Krisztus jelen van a kenyér színében, hanem annak tudatosítását is, hogy az Eucharisztia az egyházi közösség forrása és összetartó ereje.²⁹

²⁷ A szentírásmagyarázók jogosan, bár néha kicsit egyoldalúan hangsúlyozzák, hogy a méltatlanság szövegünkben nem általános értelemben vett bűnösséget jelent, hanem az Úrvacsorán való méltatlan viselkedést. Ez persze nem annyit jelent, hogy Krisztus valóságos jelenléte és a vele való közösség az Eucharisztiaiban az ember részéről ne kívánná meg az erkölcsi feddhetetlenséget. Az 1Kor 10,1–22 is azt mutatja, hogy az Eucharisztia olyan elkötelezettséget tesz szükségessé Krisztus iránt, amely az élet minden területére kiterjed.

²⁸ Vö. E. Schweizer, Art. σῶμα, *ThWNT* VII, 1066; Bornkamm, *Herrenmahl*, 169; Conzelmann, *Korinther*, 109.

²⁹ A szakasz hátralevő részében Pál részben a korintusiak körében jelentkező betegségekre és halálesetekre utal, s úgy ítéli meg azokat, mint az Eucharisztia méltatlan vételét követő ítélet megnyilvánulásait (11,30–32), részben pedig konkrét utasítást ad arra vonatkozólag, hogy a közösségi étkezéseken a hívők várják meg egymást, s a szeretet és szolidaritás szellemében fogyasszák el az ételt (11,33–34).

4. Eucharisztikus közösség Krisztussal és a többi keresztténnyel (1Kor 10,16–17)

Miként a tanulmány elején már szó volt róla, eucharisztikus hagyományt tükröz az 1Kor 10,14–22 szakasz is, amelyben Pál – az előző, ószövetségi utalásokon alapuló buzdítás (10,1–13) folytatásaként – azokat az önmagukat „erőseknek” tartó keresztényeket figyelmezteti, akik attól sem riadtak vissza, hogy pogány áldozati lakomákon részt vegyenek. Az apostol a lehető leghatározottabban adja tudtukra: nem lehetnek egyszerre részesei az Úr asztalának és a démonok asztalának (10,21), vagyis az Eucharishtiában részesedés kizárja a pogány kultikus összejöveteleken való részvételt.³⁰

Témánk szempontjából főleg a 16. vers érdemel figyelmet: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesedés? És a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés?” (10,16) Ezek a mondatok mind a terminológiát, mind pedig a formát tekintve „hagyományosak”, vagyis az őskeresztény hagyományból valók.³¹ Érdekes, hogy a Pál-féle alapítás-elbeszéléstől eltérően a jelen esetben nem a test – szövegség, hanem a test – vér párhuzama található. Ez inkább a Márk-féle alapítás-szövegnek felel meg. Ám nem szükségszerű arra gondolni, hogy Pál a márkí változatot is ismerte,³² hiszen a szóban forgó formula, amelyet az alapítási szavak rövid értelmezésének és elmélyítésének tekinthetünk, minden bizonnyal a katekézisben volt használatos.³³

Figyelemre méltó, hogy szakaszunkban az apostol első helyen nem a kenyeret, hanem a kelyhet említi. Ebből egyesek sajátos liturgikus gyakorlatra következtetnek, amelyben a kehelyrítus megelőzte a kenyérrítust.³⁴ Feltételezésük alátámasztásaként a Didakhé egyik szövegrésze is hivatkoznak, amelyben a kehely feletti áldás előbb szerepel, mint a kenyér feletti (9,1–3). Mindazonáltal azt sem feledhetjük, hogy a Didakhé egyéb szövegei (9,5; 10,3) az általunk ismert sorrendet (kenyér – kehely, illetve étel és ital) tartalmazták. Ennélfogva egy sajátos, a kehelyrítust első helyre tevő liturgikus gyakorlat létezése nem látszik bizonyítottnak. Sokkal egyszerűbb arra gondolni, hogy a megszokott sorrendet Pál azért változtatta meg, mert a 17. versben éppen a kenyérről vonatkozólag ad külön tanítást.³⁵ Egyébként az eredetileg kijelentő mondatok kérdéssé történő átformálása is Pál műve.

A liturgikus formulában előforduló kifejezések közül az „áldás kelyhe” (ποτήριον τῆς εὐλογίας), a „megáldunk” (εὐλογοῦμεν), valamint a „kenyér, amelyet megtörünk” (ἄρτον ὃν κλῶμεν) egyértelműen sémi eredetű. Az „áldás kelyhe” (héberül כוס של הברכה) szófordulat jól ismert gyakorlatra utal: a zsidóknál az ünnepi étkezést formálisan azzal zárták le, hogy áldást (hálaadást) mondtak a borral telt kehely fölött, amelyből a résztvevők mindnyájan ittak. A húsvéti vacsorán a négy kehely közül a harmadik volt az „áldás kelyhe”.

³⁰ Az 1Kor 10,14–22 értelmezéséhez a kommentárokon kívül vö. Klauck, *Herrenmahl*, 252–272; Kollmann, *Ursprung*, 58–70; Kocsis, *Eucharisztia*, 131–135.

³¹ Vö. Conzelmann, *Korinther*, 202; Klauck, *Herrenmahl*, 260–262; Schrage, *Korinther II*, 431–434.

³² Így vélekedik Schrage, *Korinther II*, 432.

³³ Vö. Klauck, *Herrenmahl*, 262.

³⁴ Vö. L. Goppelt, Art. ποτήριον, *ThWNT* VI, 148–158, 154. old. 52. jegyzet; E. Mazza, *L'Eucaristia di 1 Corinzi 10,16–17 in rapporto a Didachè 9–10*, EL 100 (1986) 193–233.

³⁵ A 16–17. versekkel kapcsolatos nézetek kritikus kiértékeléséhez vö. Schrage, *Korinther II*, 433.

A szóban forgó formulában kétszer is visszatérő κοινωνία főnév érdekes módon nem a zsidóság, hanem a hellenizmus vallási nyelvezetéből származik.³⁶ Jelentése: részesedés, amely közösséget eredményez. Az eucharisztikus ünnepelés során a Krisztus vérében való részesedés valóságos közösséget hoz létre Krisztussal. A vér természetesen Jézus üdvösségszerző életáldozatát is jelzi. A Krisztus eucharisztikus vérében részesedők egyben a halálából fakadó üdvadományok részeseivé is válnak. Mindezek a megállapítások természetesen Krisztus eucharisztikus testére is érvényesek, hiszen Pál ugyanazokat a kifejezéseket használja a testre vonatkozólag is. Sőt, a „test” átfogó értelme miatt, a Krisztussal való személyes közösség itt még erőteljesebben jut kifejezésre.

A 17. versben Pál kiegészítő megjegyzést fűz az előző, liturgikus hagyományból származó mondatokhoz: „Mert egy a kenyér, egy test vagyunk mi sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk.” Krisztus eucharisztikus testének vétele által nemcsak a megdicsőült Úrral való közösség valósul meg, illetve jut kifejezésre, hanem a keresztyének egymás közötti egysége is. Ezt a következtetést a „test” (σῶμα) kettős vonatkozása teszi lehetővé. A 16. versben a „test” eucharisztikus testet jelent, vagyis Krisztus szentségi jelenlétét a kenyér színében. Pál fölfogásában ugyanakkor a „test” az egyházat, a hívők közösségét is jelöli (vö. 1Kor 12,12–26). Az egy kenyérben, vagyis az Eucharishtiában való részesedés nemcsak kifejezi az egyház egységét, hanem Krisztus eucharisztikus teste formálja a keresztyéneket „egy testté” az egyházban.

A „sokak” (οἱ πολλοί) szó önmagában a márki alapítás-hagyományra emlékeztet, ám azt sem feledhetjük, hogy Pál nemcsak az Eucharishtiával kapcsolatban használja, hanem a Krisztus megváltó művét (Róm 5,15. 19) és az egyházat (Róm 12,5) értelmező szövegekben is.³⁷

A mondat elején nagy hangsúly esik az „egy” szócskára, amiből arra lehet következtetni, hogy Pál itt konkrét liturgikus gyakorlatot tart szem előtt: az eucharisztikus összejöveteleken egyetlen kenyeret „törtek meg” és osztottak ki. Ha ez a következtetés helytálló, még szemléletesebbé válik az apostol megfogalmazása: mivel mindenki ugyanabból az eucharisztikus kenyérből részesedik, látható formában is kifejezésre jut, hogy a hívek egymással való közösségét Krisztus hozza létre és tartja fenn.³⁸

5. Záró megfontolások

Értekezésünk végén kijelenthetjük, hogy az utolsó vacsorával és az Eucharishtiával kapcsolatos szövegegyeségek vizsgálata több szempontból is haszonnal jár:

1° Betekintést kaptunk az ősegyház liturgikus gyakorlatába. Világossá vált, hogy a kezdeti időben az Eucharishtiát, az utolsó vacsorához hasonlóan, lakoma keretében tartották. Ugyanakkor a közös étkezés és a szentségi cselekmény egyre jobban elkülönült

³⁶ Vö. A κοινωνία főnév jelentéséhez, illetve páli használatához vö. F. Hauck, *Art. κοινός, κοινωνία*, *ThWNT* III, 789–810; G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament*, Rome 1979; R. Schnackenburg, *Die Einheit der Kirche unter der Koinonia-Gedanken*, in K. Kertelge (szerk.), *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, Freiburg 1979, 52–93. J. Hainz, *Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982; Klauck, *Herrenmahl*, 260–265.

³⁷ A „sokak” sajátos értelméhez vö. a 16. jegyzetet.

³⁸ Vö. Vö. Barrett, *Corinti*, 291. H.-J. Klauck, *1. Korintherbrief*, Würzburg 1984, 73. Ezt a következtetést nem mindenki fogadja el az exegéták közül. Vannak, akik az „egyet” nem számnévnek tekintik, hanem jelzőnek: „egy és ugyanaz”. Vö. Kremer, *Korinther*, 212; Schrage, *Korinther II*, 441–442.

egymástól, vagyis a voltaképpen Eucharisztia egyre sajátosabb liturgikus jelleget öltött. Az evangéliumi szövegekkel való összevetés ugyanakkor azt is egyértelművé tette, hogy az Eucharisztia ünneplésekor a különböző közösségekben különböző formulák voltak használatban.

2° A vizsgált szövegek, főleg az 1Kor 10,16–17, betekintést engednek az Eucharisztia-tan fejlődésébe. Kiindulópontként az alapítási szavak szolgáltak, de az Eucharisztia teológiai értelmezéséhez az ősegyház a hellenizmusból is kölcsönzött kifejezéseket (pl. κοινωνία).

A bemutatott szövegek Pál eucharisztikus felfogásáról is tanúskodnak, mindenekelőtt arról a meggyőződésről, hogy az eucharisztikus adományokban (kenyér és bor) Krisztus valóságosan van jelen, s aki ezeket magához veszi, Krisztussal lép közösségre. Ám az apostol nemcsak az Eucharisztia egyedülállóan szent voltát hangsúlyozza, hanem a Krisztus megváltó művével, az Egyházzal mint Krisztus testével, valamint a végső beteljesedéssel való szoros kapcsolatát is. Ugyanakkor a helyes hitnek helyes gyakorlattal kell párosulnia. Pál arra is felhívja a figyelmet, hogy a keresztények egész életét a testvéri összetartozás és szeretet tudata kell, hogy jellemezze, vagyis minden helyzetben annak a testvéri közösségnek kell megvalósulnia, amely az Eucharishtiában kifejezésre jut.

JÚDÁS AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Mindjárt az előadásom elején szeretném megfogalmazni a hermeneutikai kérdést. A nagyon bizonytalan történeti bázis alapján az Újszövetségben, és később az Újszövetség hatására számtalan Júdás-kép keletkezett. Az újszövetségi Júdás-képek az első lépései a Júdás-képek egyrészt izgalmas, ugyanakkor szégyenletes történetének, amellyel ma rengeteg könyv foglalkozik¹. A kérdésem tehát ez: Hogyan lehetséges ma a sok újszövetségi és későbbi júdásportré alapján teológiai szempontból Júdásról beszélni?

1. Júdás, mint történeti alak

Az a feltételezés, hogy Júdás nem történelmi személy, a 20. század elején elég népszerű elmélet volt. Mára ez a nézet már gyakorlatilag eltűnt². Szinte minden ellene szól. Júdás alakját ugyanis már a Passiótörténet legrégebbi rétegében megörökítették, nevezetesen Jézus letartóztatásának jelenetében (Lk 14,43sköv és párhuzamai). Az evangé-

¹ Legfontosabb irodalom: Bammel, Ernst: „Judas in der jüdischen Überlieferung”, in: Id., *Judaica et Paulina. Kleine Schriften* II, WUNT 91, Tübingen: Mohr–Siebeck, 1997, 23–33; Brown, Raymond: *The Death of the Messiah*, II., New York: Doubleday, 1994, 1394–1418; Böttrich, Christfried: *Judas Iskarioth zwischen Historie und Legende*, in: Gedenkt an das Wort, FS W. Vogler, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999, 34–55; Dieckmann, Bernhard: *Judas als Sündenbock*, München: Kösel 1991; Dinzelsbacher, Peter: *Judastraditionen*, Raabser Märchen – Reihe 2, Wien: Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde 1977; Fenske, Wolfgang: *Brauchte Gott den Verräter. Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst*, Dienst am Wort 85, Göttingen: Vandenhoeck 2000; Jens, Walter: *Der Fall Judas*, Stuttgart: Kreuz 1975; Klassen, William: *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* Minneapolis: Fortress 1996; Klauck, Hans Josef: *Judas – ein Jünger des Herrn*, QD 111, Freiburg: Herder 1987; Id., *Judas der Verräter? Eine exegetische und wirkungsgeschichtliche Studie*, ANRW 26/1, Berlin: de Gruyter 1992, 717–740; Krieg, Matthias – Zangger-Derron, Gabrielle (szerk.): *Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch*, Zürich: Theologischer Verlag 1996; Lüthi, Kurt: *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Zürich: Zwingli 1955; Id., Art. „Judas” I, TRE 17, 1988, 296–304; Levin, Hermann: *Goldschmidt / Meinrad Limbeck, Heilvoller Verrat?* Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1976; Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)*, EKK I/4, Neukirchen – Düsseldorf: Neukirchener – Patmos 2002, küll. 245–263; Maccoby, Hyam: *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York: Free Press 1991; Meiser, Martin: *Judas Iskariot. Einer von uns*, Biblische Gestalten 10, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004; Ohly, Friedrich: *Der Verfluchte und der Erwählte*, Opladen: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften Vorträge G 207, 1976; Paffenroth, Kim: *Judas. Images of a Lost Disciple*, Louisville – London: J. Knox 2001; Reik, Theodor: „Das Evangelium des Judas Iskariot. Die psychoanalytische Deutung des Judasproblems”, in: ders., *Der eigene und der fremde Gott*, Nachdruck Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, 98–129; Thümmel, Hans Georg: *Judas Ischariot im Urteil der altkirchlichen Schriftsteller des Westens und in der frühchristlichen Kunst*, Diss. masch. Greifswald 1959; Vogler, Werner: *Judas Iskarioth*, Theologische Arbeiten 42, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1983; Wrede, William: „Judas Ischariot in der urchristlichen Überlieferung”, in: Id., *Vorträge und Studien*, Tübingen: Mohr 1907, 127–146.

² Ezt vallja pl. Uta Ranke – Heinemann: „Das Märchen vom Verräter Judas”, in: Id., *Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel*, Hamburg: Hofmann & Campe 1992, 152–160.

liumok megegyeznek abban³, hogy a Tizenkettő közé tartozott, mely igen valószínűleg egy húsvét előtti szerveződés volt. Az a vallomás, hogy valaki a legszűkebb körből Jézus árulója volt, az első közösségek számára nagyon kínos lehetett, ami szintén a hagyományhoz való hűség mellett és a közösségformálás ellen szól. Az evangéliumok azt látszanak feltételezni, hogy Júdás árulta el Jézus éjszakai tartózkodási helyét, hogy lehetővé tegye Jézus feltűnés nélküli letartóztatását. A legpontosabban János tudósít erről (11,57; 18,21).

Kevésbé biztos, hogy vajon a pénz szerepet játszott-e az árulásban. Véleményem szerint nem az az igazán döntő, hogy erről mindegyik evangélium beszél, hanem az, hogy a legősibb hely, Mk 14,11 ezt sem az Írással nem hozza kapcsolatba, sem pedig azzal, hogy Júdás ezzel valami rosszat akart volna tenni.

Megkülönböztetésül a másik hasonló nevű tanítványtól Júdás az újszövetségi hagyományban az „Iskariót” melléknevet kapta. Ennek értelmezése bizonytalan, de talán a legvalószínűbb, hogy származási helyre utaló jelző lehetett ez a ragadványnév, ami azt jelenti, hogy Júdás a júdeai Kerióth faluból⁴ származó férfi. János 6,71 és 13,2. 26 hagyományozta ránk Júdás apjának nevét, Kerióti Simon. A negyedik evangélium áthagyományoz sok más, megbízható részletinformációt közvetlenül Jeruzsálemből és Júdeából, és ezek a kiegészítések is nagyon találóak.

Annyiban különbözik más tanítványoktól, akik szintén megtagadták Jézust (pl. Pétertől), hogy Jézus halála után ő nem tért vissza a Jézus-mozgalomhoz. Kapcsolata a közösséggel igen korán megszakadt⁵. Csak így válik érthetővé, hogy a haláláról szóló legenda Lukácsnál és Máténál lényegesen különböző módon hagyományozódott ránk. Így az is könnyebben érthető, hogy miért alakult ennyire különbözőképpen Júdás és Péter hagyománya, jóllehet mindketten elárulták Jézust. Júdással – Pétertől eltérően – már nem volt dolguk többé. Ő elment, talán nagyon korán meg is halt. Ezért lehetett rá könnyen minden rosszat kivetíteni.

Ezzel el is mondtam mindazt, amit a történeti Júdásról tudni lehet. Azt tudom még róla, hogy mit nem tudunk: mindenekelőtt nem tudjuk, miért árulta el Jézust. Minden válasz, amit erre a kérdésre a történelem folyamán adtak, teológiai, pszichológiai vagy történeti felépítésű.

2. Júdás Márk evangéliumában

Júdással négyszer találkozunk Márk evangéliumában. Márk úgy említi a Tizenkettő listájában (3,19), mint az utolsó tanítványt. Megemlíti, amikor a főpapnál elárulja Jézust (14,10sköv), amikor Jézus bejelenti árulását (14,18–21), illetve Jézus letartóztatásának elbeszélésekor (14,43–46). Mind a négy szöveg használja a παραδιδωμι kifejezést. Ez emlékezteti az olvasót Márk evangéliumában arra, amikor az Emberfia bejelenti szenvedését (Mk 9,31; 10,33 vö. 14,21.41). Amit Júdás tesz, az Isten terve szerint következik

³ Jánosnál ez jól látszik. Eltekintve a 20,24-től a Tizenkettő csak a Júdás hagyománnyal összefüggésben kerül elő. Vö. 6,60–71.

⁴ Vö. Józs 15,25. Ezt mutatja a Jn 6,71 és 13,2.26 szövegtanúinak egy része is (απο Καρυωτου).

⁵ Vö. Klauck (o. Anm. 1) 123.

be, és ezt Jézus is tudja, és e szerint cselekszik. Isten terve azonban nem menti fel Júdást. A „haj annak az embernek” kiáltás arról a tudásról árulkodik, hogy mennyire utálatos ez a tett, és talán Júdás balsorsáról is szól. Háromszor is megemlíti, hogy Júdás egy a tizenkettő körül (3,17–19; 14,10.43). A 14,18–21-ben a szoros asztalközösséget hangsúlyozza, viszont távozását az utolsó vacsoráról nem említi, és elmeneteléről sem szól. Jézus nem is leplezi le őt kifejezetten.

Nem beszél Júdás árulásának motívumáról: azt a későbbi információt, hogy a főpaptól pénzt kapott, nem az árulás motívumaként említi a 14,11-ben. A Mk 14,43–46 elbeszélésében a középpontban a Júdás által adott jel, a csók áll. Ennek a csóknak a történetiségéről nagyon keveset tudunk mondani, de azt igen, hogy fontos szerepet játszik az elbeszélésben. A csók, mint az üdvözlés szertartásának része egyáltalán nem volt szokásos abban az időben⁶, a történet első olvasói egy szoros közösség és megtiszteltetés jeleként értelmezheték. Júdás tehát alattomosan visszaélt ezzel a jellel. Sokan emlékezhetnek az olvasók közül a hamis csók bibliai motívumára (Bölcs 27,6 vö. Ter 33,4 2Sám 20,9)⁷.

Milyen általános képet fogalmazhatunk meg ebből? A Márk-féle Júdás-kép nagyon visszafogott és szegényes. Amit a tettéről mond, azt röviden, találó, kemény szavakkal teszi, de ennek alig van jelentősége. Végül is tettét úgy mondja el, mint egy szoros közösség megtörését anélkül, hogy megmagyarázná azt. Teológiailag a legfontosabb, hogy tette Isten tervének van alárendelve. Jézus abszolút cselekvőképes személyiség a szenvedéstörténetben, aki ismeri és hirdeti Isten azon tervét, hogy az Emberfiát ki fogják szolgáltatni. Júdás csak mellékszereplője a szenvedéstörténetnek, aki végül el is tűnik. Hatástörténeti szempontból a Márk-féle Júdás-elbeszélés rövid és találó jellege miatt fontos: olyan keveset tudunk meg Júdásról, hogy a Júdással foglalkozó későbbi elbeszélő fantázia tág teret nyer.

3. Júdás Máté evangéliumában

A Máté evangéliumbeli kép csak részben azonos az előzővel. Az árulásról szóló 26,14–16-beli perikópában a pénzsóvárság kerül előtérbe: „Mit adtok nekem, ha kiszolgáltatom nektek őt?” Júdást tehát morálisan feketíti be. Feltehetően ez nem Máté, hanem a közösségi hagyomány számlájára írandó. A 30 ezüstpénzt az író úgy említi a 27,9sköv szerint, mint a közösségi hagyományból ismertet; az evangélista az idézetet szövegszerűen nem tudja igazolni. Júdás pénzsóvárságáról tud a jánosi hagyomány is, amely Zak 11,12sköv-t nem említi. Tehát már a korai közösségi hagyomány Júdást befeketitette, és árulását pénzsóvárságával magyarázta. Máté ezt a motívumot az evangéliumának kapcsolódó szövegein keresztül kétszeresen is megerősíti: egyrészt határozottan ellentétbe állítja a Jézust megkenő asszonnyal, aki tékozlóan drága olajat önt a fejére. Másrészt az „ezüstpénz” a szenvedéstörténet egyik vezérmotívuma lesz: az evangélista nemcsak elmeséli (27,3–6), hogy Júdás a pénzt visszaviszi, hanem a húsvéti történetben az ἀργύρια, mint a főpap számára rendelkezésre álló utolsó eszköz ismét sze-

⁶ Vö. Luz (o. Anm. 1) 163.

⁷ Vö. Luz (o. Anm. 1) 162 Anm. 37.

repet kap, amikor Jézus feltámadásának valódiságát újabb megvesztegetéssel akarja el-
tussolni. Ebből Máté elbeszélői szerkesztése világossá válik: elsősorban nem Júdás,
hanem a zsidó vezetők számlájára írja.

A következő Júdás-perikópában, amely az áruló viselkedéséről beszél, és a 26,21–25-
ben található, kemény kifejezést használ a szerző a 25. versben: „Júdás, aki elárulta őt,
[...] válszott neki és azt mondta: „Csak nem én vagyok az, Rabbi? Ő azt felelte: „Magad
mondtad ezt.” Az árulóra vonatkozó korábbi figyelmeztetés fényében (24. v.) Júdás
kérdése igen groteszkül hangzik. Néhány magyarázó pontosan úgy reagál erre, ahogy Máté
szerette volna. Pl. Josef Schmid, aki Júdás „mindent felülmúló pimaszságáról” beszél⁸.
Jézust Júdás rabbinak szólítja, nem úgy, mint a többi tanítvány, akik „Úr”-nak nevezik
őt. Máté evangéliumában a „rabbi” negatív felhangot kap, mivel a keresztény közösség-
ben nem használják (23,8). Az olvasók ezt a kifejezést „boundary marker”-nek (meg-
bélyegzésnek) értelmezik, Júdás már nem tartozik közéjük. Júdásnak Jézushoz intézett
szemrehányó szavai lesznek az első „Júdás-bélyeg”-gé a történetben.

A letartóztatási jelenet Máté-féle verziójáról (26,47–50) nem akarok sokat mondani.
Jézus Júdáshoz intézett beszédét az ἐταῖρε szóval ironikus távolságtartás jellemzi, ami-
koris az ἐφ’ ὃ πάπει kijelentés valami ilyesmit jelent: „Kedves barátom, hát ezért jöttél
ide!”⁹ Azonban ezt a verset igen különböző módon olvashatjuk.

Sokkal fontosabb ennél, hogy Máté először meséli el Júdás megbánásának és ön-
kéntes halálának történetét (27,3–10). Ennek a történetnek a mai olvasatán az ősegházi
hagyomány közvetítésén keresztül platonikus és pitagoreus befolyás érezhető, amely az
öngyilkosságot egészen negatív dolognak tartja. Az öngyilkosság Szent Ágoston értel-
mezésében, aki különösen is nagy hatást gyakorolt ebben a kérdésben¹⁰, nemcsak azt
jelenti, hogy valaki egy bűnöst vagy egy büntelent – saját magát – megöli, hanem ebből
kiindulva azt is, hogy valaki Isten irgalmában kételkedik, és így a bánata nem olyan, ami
üdvösséget közvetít¹¹. A Biblia, amely Máté és első olvasói számára fontos tájékozási
pont volt, az önkéntes halált másként, de semmiképpen sem negatívan értékeli¹². Máté
evangéliumának első zsidó-keresztény olvasói ezt az elbeszélést Júdás önkéntes haláláról
és felakasztásáról elsősorban úgy értelmezték, hogy ez a halálos árulásért kapott büntetés
(MTörv 21,22sköv). Júdás elment a főpaphoz és a lehető legkeményebb szavakkal be-
vallotta, hogy „elárulta az igaz vért”, és ezzel egyidejűleg a pénzt is visszaadta. Azt
mondták, amit Pilátus később mondott: Σὺ ὄψη. Ez a te dolgod! Júdás tehát magára
veszi a Tóra által kiszabott büntetést, amikor felakasztja magát. Az első olvasók számára
ebből a szövegből három dolog volt világos. 1. Júdás bűnbánata valódi volt. A pénz-
sóvár visszaadta a pénzt és beismerte halálos bűnét. 2. Júdás lesz a szöveg szerint Jézus
ártatlanságának első tanúja; a második majd Pilátus felesége lesz (27,19) és a harmadik
maga Pilátus (27,24). Ezzel tehát a mi történetünk felmenti, és nem vádolja őt. 3. Az

⁸ J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT I, Regensburg: Pustet 1965, 360. Így Euthymius Ziga-
benus, *Commentarius in quatuor Evangelia*, PG 129, 664: ἀναίσχυντῖα.

⁹ Így Luz (o. Anm. 1) 164f.

¹⁰ Civ. Dei I 17–27.

¹¹ Civ. Dei I 17.

¹² Vö. Abimelek (Bír 9,54); Sámson (Bír 16,26–31), Saul (1Sám 31,4f), Ahitófél (1Sám 17,23), Rasi
(2Makk 14,41f), a hetedik mártír (4Makk 12,19), a mártírok anyja (4Makk 16,24–17,1) és a – kortárs –
masszadai ellenállók.

igazi gonoszok, akiket Máté szövege vádolni akar, a főpapok. Ők a gonoszok feje, nem pedig Júdás. Az ő hazugságukat akarja Máté felfedni. Rájuk és nem Júdásra vonatkozik a beteljesedésről szóló idézet a 9. v.-ben. Az a későbbi keresztény hagyomány által negatívan megválaszolt kérdés, hogy vajon Júdás önmaga által vállalt büntetéssel megmentette-e magát, az elbeszélő Mátét nem érdekelte. A zsidó-keresztény olvasók a maguk biblikus műveltsége alapján ezt a kérdést igen eltérően választották volna meg.

4. A Lukács-féle Júdás-kép.

A lukácsi Júdás-kép is, Márkhoz viszonyítva, Júdás további befeketését eredményezi, annak ellenére, hogy Júdás pénzsóvárságát nem különösebben hangsúlyozza (22,5sköv). Ezzel szemben már a 6,16-ban hozzáfűzi a προδοτης jelzőt. Ez viszont már moralizálást jelent, mert aki Jézust kiszolgáltatta, az már itt áruló lett. Márkkal szemben egy további fontos változtatást találunk 22,3-ban: „a sátán megszállta Júdást”. Már Lk 4,13-tól a sátán elhagyta Jézust, most újra kezdődik ez a kísértés. Ezen a ponton találkozik Lukács a jánosi hagyománnyal, még a megfogalmazás is egyezik (Jn 13,27 vö. 13,2). Ennek megfelel, hogy Jézus letartóztatása után (22,53) utalást találunk a „sötétség hatalmá”-ra. Lukács ezzel az utalással természetesen nem arra utal, hogy Júdást a sátán kozmikus hatalma uralja, a sátán Júdást nem fosztotta meg személyiségétől, és nem változtatta akaratnélküli eszközzé. Nem, Júdás felelős személy maradt, éppen úgy, mint Ananiás, az ApCsel 5,2sköv-ben. Ezért fűzi hozzá Lukács a 22,22-t – talán ez a saját hagyománya¹³ –, a Mk 14,21-ből a „Jaj annak az embernek, aki elárulta!” figyelmeztetést. Az árulás bejelentése Lukács evangéliumában Jézus utolsó vacsorája után történik (22,21–23), tehát Júdás is jelen volt a vacsorán. Mindenesetre én nem úgy vélem, hogy Lukács ebben az egyházi hagyományban gyakran kritizált kérdésben véleményt akart volna mondani, sem pedig, hogy Júdás vétkének nagyságához még valamit hozzá akart volna adni. Jézus búcsúvacsorájához még egy búcsúbeszédet is komponált, ezért az általa átvett hagyományt egy kicsit átrendezte.

Mátétól eltérően Lukács a Júdás haláláról szóló legendát nem Júdás megkönnyeb-
büléseként közli (Csel 1,15–20). Mt-val 27,3sköv-ig alig található valami közös – leszámítva a Jeruzsálemben Júdás temetésére megvett telket, amit „vérmező”-nek neveznek. Júdás ezen a telken fejfelé esik a földre, és az történik vele, mint az istentelen haláláról szóló történetben a Bölcs 4,19-ben. Júdás tehát balesetet szenvedett, a hogyant viszont az olvasók fantáziájára és az exegétákra bízva a szerző. Már Papiász, és azóta sokan magyarázták ezt úgy is, hogy bibliai motívumokat kerestek hozzá¹⁴. Az, hogy Júdás hasa megnyílt, és kiömlöttek a belei, az istentelen halálának körülményeiről szóló motívumok közül való, amely Hérodotosz óta ismert¹⁵, és Heródes Agrippa halálával kapcsolatban (Csel 12,23) is feltűnik. Az áruló árulása abban áll, hogy a tizenkettőhöz való tartozása ellenére lett „azoknak vezetője, akik elfogták Jézust” (Csel 1,16). Klauck azzal

¹³ A legtöbb magyarázó Lk 22,21–23-at Mk 14,18–21 átdolgozásának tekinti. Azon munkálkodom, hogy a szöveget kizárólag így magyarázzam.

¹⁴ Fontos azonban Papiasnál Zsolt 69,24 és Zsolt 109,18, tehát mindkettő Csel 1,20-ban idézett zsoltár. Vö. Vogler (o. Anm. 1) 123–125; Klauck (o. Anm. 1) 112–116.

¹⁵ Vö. Klauck (o. Anm. 1) 116–121.

mutatta ki a hamis tanítvány gonoszságát, hogy az igazságtalanul szerzett pénzen egy telket vásárol, mert hiszen Jézus igazi tanítványai minden vagyonukat eladják, és mindenkinek közös¹⁶. Az általa megvásárolt telek üres és lakatlan maradt.

A legfontosabb egyedi betoldás, amellyel Lukács az általa átvett elbeszélőhagyományt kiegészítette, az a bibliai keret volt. Ebben segített a Zsolt 69,26, amely Júdás halálát Isten tervének rendelte alá (Csel 1,20 vö. 16.). Ezután az üdvtörténet folytatódhat. A tizenkettő sérült köre Mátyás választásával kiegészül. Júdás az üdvtörténet egy epizódja marad csupán.

5. A jánosi Júdás-kép

János evangéliuma első alkalommal Júdást a kenyérszaporítás utáni beszéd végén említi (6,60–71). A beszéd végén szakadás áll be a tanítványok között. Előzőleg már a zsidók zúgolódtak (6,41), de most számos tanítványa is zúgolódott a „kemény szavak” miatt (6,6,sköv), és elfordult Jézustól (6,66). Ennek a csúcsa (6,67–71), amikor a szakadás eléri a legbelső tanítványi kört, a Tizenkettőt is. Itt kerül ellentétbe Júdás és Péter. Miután Péter elismerte Jézusról, hogy az „Isten szentje”, a figyelem a Mk 8,33-ból ismert sátni szavakra irányul: „Takarodj innen”, „közületek” kerül ki, azaz a Tizenkettő választott köréből „az ördög” (6,70). A sátni-beszéd Pétertől Júdás felé fordul! Egy konkrét összefüggés a Jn 8,44-gyel, ahol a sátni nem Júdás, hanem a zsidók atyja, nem állítható ugyan, de az olvasóktól ez a társítás nem áll távol¹⁷. A Júdás által tervezett „kiszolgáltatás” a csúcsa a Jézus-mozgalomról való lemorzsolódásnak, amely a zsidóktól kezdve Jézus tanítványain keresztül egészen a központi magig is elér. A Jézustól való eltávozás Jánosnál az örök élet ígéinek visszautasítását jelenti (vö. 6,63.68). 14,11 Az 1Jn 5,16 szerint a jánosi közösségben halálos bűnnek számít a hitben való elbukás, aminek a megbocsátásáért már nem is lehet imádkozni. Erről van itt is szó. Ezért említi később János evangéliuma Jézus főpapi imájában a 17,12-ben Júdást, mint a „kárhozat fiát”.

Jézus tudja, ki fog elveszni, és különösen azt, hogy ki fogja őt kiszolgáltatni. Ő tudja ezt ἐξ ἀρχῆς (6,64). Teljesen mindegy, hogy ez a kifejezés a meghívásra vonatkozik vagy még inkább a kezdettől fogva létező ősi predestinált tudásra: Jézus tudja ezt. Ezért lehetséges az árulás bejelentése Jézus tettei közben: amit Júdás tenni fog, az már elhatározott. Nincs semmi esélye arra, hogy Jézusnak ezt a tudását kikerülje. Egyedül Jézus tudása a döntő és ez határozza meg azt is, hogy mi fog történni.

A következő alkalommal Júdás Jézus betániai megkenésének jelenetében tűnik fel a 12,1–8-ban. A szinoptikusokhoz képest ezt a hagyományt továbbfejlesztette, és a benne szereplők nevet kaptak. A megkenést végző asszony Mária, akit a Jn 11 feltámasztástörténetéből már ismerünk. A Márknál és Máténál névtelen tanítványok, akik a pénzpazarlását is szóvá teszik, amelyet pedig a szegényeknek lehetett volna adni, nevet kapnak: itt Júdás az, aki így beszél. Ő a kincstárnok Jézus csoportjában, de nem becsületes, hanem tolvaj és a pénzt elsikkasztja. Júdás pénzsóvárságának motívuma jelenik meg,

¹⁶ Klauck i. m.

¹⁷ Nevezetesen csak 3-szor kerül elő a διάβολος szó, kétszer Júdással, egyszer pedig a zsidókkal kapcsolatban: Jn 6,70; 8,44; 13,2.

amellyel már Mt 26,14–16-ban is találkozunk, de itt másként, élesebben fogalmazódik meg.

A 13. fejezet négyszer beszél Júdásról. Nem úgy tekintek a 13. fejezetre, mint többszörös átdolgozásra vagy újraolvasások dokumentációjára, hanem mint egyetlen szöveg-hagyományra. Ez azonban nem zárja ki, sőt inkább magába foglalja, hogy az evangélista hagyományokat, valószínűleg húsvéti forrást is használt. Ez egészen sajátos szöveg, amelyet strukturális egység tart egybe.

Az 1–3. v. egyfajta bevezető a szenvedéstörténethez. Tartalmazza a János evangélium néhány erőteljes fenség-kijelentését. Jézus mindent előre tud. Kétszer is ismétli, hogy tudta (εἰδώς). A mindent tudó Jézus a húsvétra tekint: Tudja az ő óráját, visszatérését az Atyához és övéért adott élete beteljesedését (13,1). Mindenekelőtt pedig tudja, hogy neki az Atya mindent átadott (13,3). Ennek ellenpontja a 2. v., mint genitivus absolutusban álló kifejezés, hogy a sátán már megszállta Júdás szívét, hogy elárulja Jézust¹⁸. Ezt csak úgy mellékesen mondja, és tartalmilag is mellékmondat, mivel az evangélium olvasói már hallottak Jézusról, hogy ő ennek a világnak az ura, és „most” kiveti őt a világ (12,31). Júdásnak tehát semmi esélye nincs arra, hogy világtörténelmet írjon vagy hogy valamit is tegyen a megváltás ellen. Ő pusztán marionettfigura a máris győzedelmes uralkodó mellett.

Jézusnak erre a tudására emlékeztet a 10. v., amikor azt mondja: „Nem mindnyájan tiszták”. Az elbeszélő kommentálja ezt a 11. versben, és újra felhívja a figyelmet Jézus tudására. Ugyanezt a célt szolgálja a 18. v. is. Itt következik a hagyományos árulási perikópa (Mk 13,18–21), amely itt Jézus bölcsességi mondasában ölt testet, és a tulajdonképpeni elbeszélést vetíti előre. Egészen jánosi jellegzetesség, hogy Jézus egyedül beszél. Sem a tanítványok, sem Júdás nem jut szóhoz. Csak róla van szó, pontosabban arról, hogy a tanítványok elhiggyék, hogy ő az (21. v. οἱ ἐγώ εἰμι).

Ezt követi a 21–30. vers, amely összekötő szakasz 2,10-ben és 18sköv-ben, amelyben Jézus, pontosabban az evangélista már háromszor bejelentette: Jézus egy természetfeletti esemény részese, és újra kijelenti, hogy egyik tanítványa őt át fogja adni. Azzal jelzi az árulót, hogy Júdás vele együtt mártja be a falatot, amelyet neki nyújt. Ezután szállja meg őt az ördög. A magyarázók sok fáradsággal igazolták, hogy a fekete mágának nincs köze ehhez a szöveghez, mivel ebben a szövegben az „után” és nem a „vele”, vagyis a falattal együtt szó a lényeges¹⁹. Tehát a sátán megszállja Júdást, és nem úgy szállja meg, mint a középkori képeken, ahol a fekete „sátánka” megy bele valakibe. Hiábavaló fáradozás a szeretet művéért! Természetesen Jánosnál nem szakramentális mágiáról van szó, hanem arról, hogy Jézus tevékenysége miatt szállja meg Júdást a sátán. Aztán Jézus adja ki a parancsot is: „Amit tenni akarsz, tedd gyorsan!” Júdás engedelmeskedik. Kiment az éjszakába, ami biztosan több, mint pusztán időre tett utalás. Jézus az események abszolút ura. Ezért nemcsak Júdás engedelmeskedik neki, hanem a sátán is. Júdás akarat nélküli statisztává válik.

Ugyanezt mutatja a letartóztatás jelenete is a Jn 18,1–11-ben, az utolsó jelenet, amelyben Júdás feltűnik. Jóllehet Júdás a római „cohors” vezetőjeként, illetve a főpapok és a

¹⁸ A 2.v. beszédformája a Ἰουδᾶς Σίμωνος Ἰσκαριώτης megszólítással kissé döcögős. A 3. v.-ben álló εἰδώς nyilvánvalóan visszautal az 1. v.-re, és mivel mindkettő gen. abs., így a 2. v.-é mellékessé válik.

¹⁹ Μετὰ τὸ ψωμίον és nem Μετὰ τοῦ ψωμίου.

farizeusok szolgálaként ténykedik (18,3), de most is, mivel az eljövendőket is tudja (4. v.), Jézus marad az események abszolút irányítója. Ő egyetlen ἐγώ εἰμι szavával minden támadóját földre teríti, és maga rendeli el a saját letartóztatását. Mi marad, amit még Júdás tehet? Ő szó szerint csak egy statisztta marad: Εἰστήκει δὲ καὶ Ἰουδᾶς ὁ παραδοδὸς αὐτὸν μετ' αὐτῶν (18,4b). Júdás ott áll mellette – ez a legutolsó megnyilvánulása Jánosnál. Nyilvánvalóan nem marad meg neki még az sem, hogy Jézust a csókjával elárulja.

Mi is történt itt Jánosnál? Egyrészt a Júdás-kép nála még sötétebb lett, mint a többi evangéliumban. Júdás az a gonosztevő, akit a sátán ural. Az ő sorsa a pusztulás. Másrészt ez a sötétebb kép Jánosnál nem öncélú. Ez nem más nála, mint Jézus húsvéti uralmának és isteni hatalmának a demonstrációja. Júdás a saját személyiségét és a saját akaratát szinte teljesen elveszítette. Az ember Júdás helyett János csak egy típust villant fel, akit Jézus „sátánnak” nevez²⁰. A hívő közösség számára ez teljes szemléletváltást eredményez – Júdás árulásának a megfoghatatlansága Jézus húsvéti uralmából kiindulva legyőzetik. Júdás számára viszont, aki elembertelenedik és akinek pusztulás a vége, ez rettenetes.

6. Kitekintés a hatástörténetre

Júdás alakja a kereszténységet nagyon foglalkoztatta. De erről kevesebb szövegmagyarázat és teológiai eszmeifuttatás született, mint legenda, képek és napjainkban novel-lák, regények és drámák, melyek igen nagy hatással voltak az emberekre. Az Újszövetség ennek a fejlődésnek két irányból is lökést adott. Egyrészt a későbbiekben ezek a helyek afféle óriási „üres helyekként” jelentkeztek, amelyek kiegészítésért kiáltottak. Ki volt ez a Júdás? Miért tette azt, amit tett? Mi lett vele ezután? Másrészt a szövegek kiegészítésének alapvető iránya meghatározott volt. Júdás a gonosz megtestesítője – így látja őt Lukács. Pénzsóvár volt és csaló – már így mutatta be őt János 12 is. Idővel azonban Júdás a gonoszság prototípusa lett, nem csupán a pénz miatt, hanem az árulás, a kétség, Isten megvetése, a besúgás, a hamis kereszténység, az eretnokség, a hazugság és a hamis bűnbánat miatt²¹. Ha az ember Júdás gonoszságának okát kereste, a sátánba ütközött, de Júdás előéletébe és feleségébe is²². A lukácsi, az Istentől megvert gonosz képének eredményeként festették le azután Júdás pokoli gyötrelmeit. Erről tanúskodnak források Bertalan evangéliumától kezdve a Barandan-legendán át egészen a legújabb időkig²³. Teológiailag a Júdás-képhez kapcsolódott a bűn mélysége, ezután már benne nem csupán a pénzéhezt vagy az árulót látták, hanem a kételkedőt, és azt, aki nem hisz az isteni kegyelemben²⁴. A János evangélium Júdás-képében a Júdás és a zsidók közötti közeledés különösen sorsszerű lett. Ugyanakkor azonban kevesebb teológiai magyarázatot ad, mint a passiójátékok, a képi bemutatások és gyakran a moralizáló irodalom a késő ókortól

²⁰ Böttrich (o. Anm. 1) 44.

²¹ Ld. utalásokat Thümmelnél (o. Anm. 1); Luz (o. Anm. 1) 73.252f; Meiser (o. Anm. 1) 112–132.

²² Vö. a kopt Bertalan evangélium in: Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I5, Tübingen: Mohr 1987, 438.

²³ Luz (o. Anm. 1) 250f; Dieckmann (o. Anm. 1) 25–53; Paffenroth (o. Anm. 1) 18–30.

²⁴ Dieckmann (o. Anm. 1) 25–42; Luz (o. Anm. 1) 243f; Meiser (o. Anm. 1) 138–147.151–156; Paffenroth (o. Anm. 1) 118–135.

egészen napjainkig²⁵. Röviden azt mondhatjuk, hogy Júdás alakjára kivetült maga a gonosz, és annak az árnya, ami egy keresztény nem lehet: mindaz, amit az ember megtagadott és elvetett: a zsidók, a „másság”, amit az ember „démonizált”, és ennek a következményei gyakran borzasztóak voltak²⁶. Ezzel a „borzalommal” lelkesen foglalkoztak, és a bibliai bemutatáshoz képest egyre fontosabb lett²⁷.

Az újkorban a felvilágosodás óta, Júdás árnyéka egyre inkább az egyházra vetült, amely évszázadokon keresztül uralkodó pozícióból másokat eltélt, és amely moráljának uralkodó pozíciójából kiindulva a rosszat rettenetes árnyékká tette. Júdás alakja, amely „üres” oktatási szemléltetőanyag volt, az írók²⁸, a festők,²⁹ a pszichológusok³⁰ és a „történészek”³¹ segítségével újra megtelt: Júdás individuum lett, megrajzolták pszichéjét, megalkották motívumait és ideáljait, és többé nem a gonosz kivetítése lett, hanem az emberiség³². Más megközelítésben Júdásnak a reformáció idején megtörtént humanizálása, amelyre a reformáció kegyelem- és bűnfelfogása lehetőséget adott, úgy történt, hogy Júdás bűnét általánosították és az minden ember bűne lett. Azt mondták, nem Júdás volt az áruló, hanem mi mindannyian tettük ezt³³. Júdás individualizálása mindekelőtt a felvilágosodás gyümölcse, az emberiesítése pedig a reformációé. Júdás tehát felforgató alakká változott: ő lett az a zelóta, aki Jézust kényszeríteni akarta arra, hogy megvalósítsa az Isten országát³⁴, a Tórához hűséges zsidó, aki a megtévesztő Jézuson

²⁵ Luz (o. Anm. 1) 251f; Paffenroth (o. Anm. 1) 50–56; Meiser (o. Anm. 1) 123–125.147–151.

²⁶ Walter Jens, *Der Fall Judas*, Stuttgart: Kreuz 1975, 93. Fő tétele szerint a „mások”: „Zsidók és pogányok, ... kommunisták, négerek és etnekek – mindaz, amit az ember démonizált”.

²⁷ Így van a görög egyház nagyheti liturgiájában is, amelyben Jézusnak a meditativ ellenpólusa, ahol az asszony megkenése és Júdás árulása igen nagy szerepet játszanak. Egy kis görög falu lakói számára, akik ezt a liturgiát együtt ünnepelték, minden, ami gonosz, azt Júdás testesítette meg. Húsvét éjszakáján ezért egy óriási „Júdás-tűzet” gyújtottak, és a nép általános örömeire elégették. Így történt ez, nem minden benső utalás nélkül, de legtöbbször reflektálatlanul a liturgikus szövegek esetében is. Vö. A. Wrede, Art. „Judas”, In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV, Berlin: de Gruyter, Nachdruck 1987, 804–807.

²⁸ Korai példaként említem Leonid Andrejew, „Judas Ischarioth und die anderen” (ford. A. Buck, Berlin o. J., 1908?). Itt Júdás kifejezetten skizofrén személyiség. Krieg/Zangger szövegkiadása (o. Anm. 1) 249–254.

²⁹ Vö. Leonardo da Vinci igen határos vázlatát Luz-nál (o. Anm. 1) 257.

³⁰ Történeti–pszichológiai rekonstrukciót ld. Eugen Drewermann, *Das Markusevangelium* II, Olten: Walter 1988, 441f.

³¹ A „történészek között” sajnos számolni kell William Klassen véleményével is (o. Anm. 1), aki a maga könyvét ama tétel igazolásának szentelte, hogy Júdás Jézust a főpap által akarta megszabadítani, és aztán önként követte mesterét a halálba (vö. különösen. 66–70. 205–207). Még inkább ilyen irányban munkálkodik Hyam Maccoby (o. Anm. 1) 241–267. Szerinte Júdás Jézusnak (zelóta szellemiségű) lelki testvére, akit a hagyomány negatívan értékelt, és végül Lukács evangéliumában két személyre osztott.

³² Vö. Dieckmann (o. Anm. 1) 158–201.232–235 és Krieg–Zangger (o. Anm. 1) 249–324.

³³ Vö. a reformátorok Júdás-képének variációival Luz-nál (o. Anm. 1) 262: „Mi szegény emberek, vajon mi mit tettünk? Krisztust, a mi Urunkat mily gyakran elárultuk!” Luther is ismeri ezt a szöveget, jóllehet az ő Júdás-képe meglehetősen hagyományos. A modern változatot ld. Helmut Gollwitzer, *Krummes Holz* – ennek felújítása Gang, München: Kaiser 1970, 272: „Iskarióti Júdásnak központi jelentősége van, mivel az ő tette nem abszolút jelentőségű ... Ő a mi oldalunkon áll.”

³⁴ Ez a felvilágosodással kezdődött (vö. Luz [o. Anm. 1] 255). Mindezt csak megismételte pl. Klopstock (vö. Krieg/Zangger [o. Anm. 1] 95–107), Goethe (vö. Meiser [o. Anm. 1] 164f) és Luise Rinser (vgl. Krieg/Zangger 178–186).

átlátott³⁵, a társmegváltó, aki Jézust a keresztre szegezte³⁶, vagy a boldog, aki „gyorsan” megcselekedte, amit Jézus akart (vö. Jn 13,27)³⁷. Gyakorta kísérték ezeket a szólásokat egyházkritikus felhangok.

Röviden tehát, a Bibliából felkutatható irányzatok, majd az egyre inkább ettől függetlenedő, vagy egyenesen ezzel szembeforduló törekvések a történelem során különböző egyházi és nem egyházi Júdás-képet eredményeztek. Ezen a Júdás-képen tükröződött az ember önértelmezése és az emberideál, de annak árnyékai és vétkei is, nem utolsósorban az egyház vétké és annak árnyéka, amelyet az emberekre vetett.

7. Teológiailag és biblikusan milyennek látjuk ma a Júdás-képet?

Azt mondtam, hogy az újszövetségi Júdás-szövegek, mindenekelőtt a Márk evangélium szövegei, de különböző mértékben a többi evangéliumok szövegei is, egy bizonyos értelemben olyan „üres helyek”, amelyeket a történelem folyamán nagyon különbözően egészítettek ki. Hogyan viszonyulunk ma ehhez? Azt gondolom: formálisan semmiképpen sem másként, mint ahogyan ezt minden időben látták. A Júdás-szövegeket a befogadástörténet „üres helyeiként” fogták fel, és többé-kevésbé a Wolfgang Iser-féle értelemben „szándékolt fehér folt”-ként³⁸, amelynek kiöltése így több lesz, mint pusztán lehetőség. Kikerülhetetlen lehetőség, vagyis szükségszerűség. A különbség a között, amit korábbi évszázadokban a teológia és az egyház ezekkel a szövegekkel tett, és a között, amit mi teszünk, abban áll, hogy mi tudhatjuk, hogy kiegészítünk, hogy mit egészítünk ki, és hogy hogyan egészítjük ki azt. A „mi” szócskával voltaképp a tudományos szövegmagyarázat feladatára céloztam. Megtanít arra, hogy a bibliai szöveget a mi saját kiegészítésünkől eltávolítsuk. A „hogyan” szócska esetében gondolok például az analitikus pszichológiára, amely felhívja a figyelmet a mi saját átruházó képességünkre, és megmutatja saját egyéni kívánságainkat, saját egyéni árnyékainkat, amelyek a szövegek olvasásánál kísérnek bennünket. A szövegek „archeológiája”, azaz azok tőlünk való távol-sága, és az „olvasók szubjektumának archeológiája” azt teszi tudatossá, ami az újabb olvasatban szerepet játszik, azaz hogy ezeket a szövegeket nem csak kritikusan, hanem önkritikusan is olvassuk.

A szubjektum archeológiájához tartozik az a felismerés, hogy a Júdás-alak egyházi magyarázata nagymértékben „az ember sötét oldalát, pontosabban a keresztények sötét oldalát” tükrözi³⁹. Az árnyékot nem szabad elnyomni, és pontosan ez az, amit évszázadokon keresztül Júdással tettek. Sokkal inkább fel kell ismerni az árnyékot azért, hogy az összeütközés lehetővé váljék. Ez viszont nem csupán a Júdás-kép egyházi magyarázatára vonatkozik, hanem részben és más mértékben a bibliaira is, amelyben gyökerezik. A saját árnyékunk felismeréséhez tartozik pl. az a fájdalmas felismerés, hogy ha az ember

³⁵ Így pl. Josef Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem: Jewish Publishing House 1952, 446–453; Ehhez hasonló típusú magyarázatot találunk már a középkori Toledot Jeschu-ban is; vö. Bammel (o. Anm. 1) 24.26.

³⁶ Így pl. Nikos Kazantzakisnál, *Die letzte Versuchung*, Frankfurt: Ulstein 1993, Abschnitt 33. Walter Jens-nél (o. Anm. 26) Pater Berthold azon munkálkodik, hogy Júdást szentté avassák.

³⁷ Vö. Jens (o. Anm. 26) 8.

³⁸ Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München: W. Fink, 1976, 61.

³⁹ Gerhard Wehr, *Judas Ischariot – unser schattenhaftes Ich*, Deutsches Pfarrblatt 74 (1974) 146f.

csak anyag, amelyben az isteni uralom győzedelmeskedik, akkor bizony eltűnik annak embersége, és pusztá sémává degradálódik. Erről beszél tulajdonképpen János evangéliuma Júdással kapcsolatban, és ez azóta is igen sok emberrel megtörténik. A saját árnyékunk felismeréséhez azonban hozzátartozik az is, hogy a gonosz megsemmisítésének vágya, amelyről szól a lukácsi elbeszélésben Júdás halála a Csel 1,18-ban, elsősorban arról mond el valamit, aki ezt a történetet elmeséli vagy továbbadja. A saját árnyék felismeréséhez tartozik az a buta kérdés is, amit pl. Walter Jens tesz fel, hogy a teológia és az egyház vajon miért tud a „másikkal”, amelyet Júdás személyesít meg, olyan nehezen kezdeni valamit?

De most hagyjuk a „szubjektum archeológiáját”, és lássuk a teológiát! A teológia megerősítette, hogy honnan és mivel egészítsük ki az újszövetségi Júdás-történet alapvető hézagait. Ezzel kapcsolatban természetesen nem tudok általános és objektív lenni, csak mint a reformáció által befolyásolt teológus tudok erről Önöknek beszélni, mert az vagyok. Mint János, de egészen másképpen, mint ő, szeretném én is a Júdás-alakot Isten végtelen és ki nem érdemelt kegyelméről szóló üzenetből kiindulva kiegészíteni. Mint a reformátorok, de másként, mint ők, én is képtelen vagyok csupán Júdás bűnéről beszélni, nekem is beszélnem kell a „mi” bűnünkről is. Éppen a „szubjektum archeológiája” folytán fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy miben is áll a keresztény Júdás-kép. A ki nem érdemelt és végtelen isteni kegyelem keresztény üzenetéből indulok ki, így protestálni tudok csak mindazon kísérletek ellen, amelyek valamit is ki akarnak zárni ebből a kegyelemből. Minden olyan kísérlet ellen, amely valamely embert, legyen az akár Júdás, diabolizálni akar, Isten nevében tiltakozom. Én csak azt mondhatom: Isten kegyelme előtt minden ember „ős-bolond”⁴⁰, Júdás és a „főapostol” Péter (aki szintén elárulta Jézust), az igaz hit védelmezője vagy a kiközösített eretnek, mindannyian egyenlők. Vagy reformátori terminológiával kifejezve, Júdás, aki kilátástalan kétségbeesésében felakasztotta magát, a „homo incurvatus in se ipso” (önmagába forduló ember) mintája lett. Éppen ezért az emberért van Isten kegyelme.

Mit jelent ez az én olvasatom számára az újszövetségi Júdás-történetekben? Hozzám a Márk-féle Júdás-történet közelebb áll, mint a jánosi, mert ő Júdást nem démonizálja, hanem a gonoszt a maga talányos módján nevezi meg és mutatja be. Ez azt jelenti, hogy számomra a Mt 27,3–10 a legszebb Júdás-történet, mert Máté megmutatja Júdás bűnbánatát – amely igazi bűnbánat –, és így megvilágítja a sötétséget, és én az egyházi megfogalmazások ellenében is nagyon határozottan azt mondom, hogy Júdás öngyilkossága az evangélista szerint a kétségbeesés kifejezése, de ezzel nem akarta kifejezni a végleges elvesztettségét. Röviden ez azt jelenti, hogy én néhány újszövetségi szövegben Isten kegyelmét erősebben látom megnyilvánulni, míg más szövegek inkább az emberi árnyoldalakat erősítik.

Így én is szeretnék teológiailag az újszövetségi Júdás-szövegekbe belépni. Azt is tudom viszont, hogy ez a szövegek kiegészítése, amelyre késztetnek is. Ezek a kiegészítések azonban az én kiegészítéseim, és semmi több. Ezek lehetnek, de nem muszáj, hogy legyenek az Önök kiegészítései is.

⁴⁰ Vö. Abraham a Sancta Clara többkötetes, igen nagyhatású művét, „Judas, der Ertz-Schelm für ehrliche Leut”, 1686–1695.

HOZZÁSZÓLÁS ULRICH LUZ ELŐADÁSÁHOZ

Nem kérdést szeretnék feltenni a Professzor úrnak, hanem köszönetet mondani és leszögezni a katolikus álláspontot Júdás halál utáni állapotára vonatkozólag.

Köszönöm Luz professzornak, hogy Júdásról szóló előadását az isteni irgalomra és a kegyelemre tett hivatkozással fejezte be. Elhunyt Szentatyánk, II. János Pál pápa örökségként hagyta a világra az Isteni Irgalmasság különös tiszteletét – úgy, ahogy Szent Fausztina magán-kinyilatkoztatásban kapta. Krakóban felszentelte az Isteni Irgalmasság bazilikáját, amelynek most már lengyel-magyar Communio Sanctorum nevű kápolnája is van. Üdvösségünk valóban Isten irgalmától függ, míg a kárhozat emberi akaratból fakad, mert végleg elutasítja Isten felkínált irgalmát.

A Katolikus Egyház sohasem nyilatkozott hivatalosan Júdás örök sorsáról: elkárhozott-e vagy a fán lógva utolsó pillanatban mégiscsak elfogadta Isten mindenkinek felkínált irgalmát és üdvözült. Ennek nem mond ellen a népies íghirdetés, amely Júdás kárhozatáról beszél, elrettentő példaként, sem a népies Júdás ábrázolások: fán lógva szájából a sátán jön elő. Arra sem lehet hivatkozni, hogy az Úr Jézus azt mondta róla: „Jaj annak az embernek, aki az Emberfiát elárulja. Jobb lett volna neki, ha meg sem születik.” (Mt 26,24) Ez a kijelentés csak arra vonatkozik, hogy abban a pillanatban, amikor Jézus ezt mondja, Júdás valóban a kárhozat fia, mert halálos bűnben van. De nem mond semmit élete végső pillanatáról, vagyis kárhozatáról vagy üdvözüléséről. Hasonló eset: Amikor Szent Péter megvallja Jézus istenségét, Jézus őt boldognak hirdeti és neki adja a mennyek országa kulcsait. Jézus ezután azonnal közeli szenvedéséről beszél. Szent Péter ezt már nem tudja elfogadni, le akarja beszélni szeretetből a megváltó szenvedésről. Jézus ezért Pétert sátánnak, Isten dolgaival ellenkezőnek nevezi: „Távozz tőlem, sátán! Botránkoztatasz, mert nem arra van gondod, amit az Isten akar, hanem arra, amit az emberek akarnak.” (Mt 16,23) Senki sem következtet ebből arra, hogy Szent Péter elkárhozott, mert Jézus sátánnak nevezte őt. Abban a pillanatban, amikor Jézus így nevezi, valóban sátán, a kárhozat fia, mert emberi szeretetből le akarja beszélni Jézust a megváltásról. Péter mentségére szolgál, hogy ekkor még nem „bérmálkozott”, még nem nyerte el a Szentlelket! Különben is háromszor megtagadta Őt, de a Feltámadás után három szeretetvallomással jóvá teszi tagadását, és az első Pünkösöd után a Szentlélektől megerősítve a vártanúságig hirdeti az Örömhírt.

A Katolikus Egyház lelkipásztori feladatai között szerepel a szentté avatás: követhető és követendő példaképeket kell a hívek elé állítani. De az Egyház nem állít a hívek elé elrettentő példákat. Más szóval a szentté avatásnak nincs fordítottja: ördöggé avatás. Éppen ezért az Egyház csak a bukott angyalokról mondta ki, hogy elkárhoztak, de emberről még sohasem mondta ki, hogy az örök kárhozatra jutott. Még Júdásról sem. Mert erre

nem szól küldetése. Az viszont hittétel, hogy aki végső töredelem nélkül hal meg, az saját hibájából elkárhozik. Érvényes tehát a Szentatyák figyelmeztetése: Életedben gyakran szemléld a poklot, akkor holtod után nem jutsz oda.

Produced with ScanTopDF

MIÉRT HAGYTÁL EL ENGEM?

1. Bevezetés

Jézus passiótörténetében mind a négy evangélista híradásaira támaszkodhatunk, akik sajátos módon dolgozzák fel és közlik egyházaikkal Jézus szenvedését. Az anyagok elemzése azonban nem egyszerű feladat, mert az evangélisták különböző történelmi és az írásba foglalás idején már némileg legendássá vált hagyományokat is feldolgoztak. Azon kívül Jézus szenvedésének ecsetelésében saját teológiai látásukat is érvényesítik, ill. maguk is közel álltak a legendássá vált elbeszélésekhez.

Kutatásom során két nagy problémakörrel foglalkoztam:

1. Mennyire tekinthető *korhű hagyománynak* Jézus az evangélisták által idézett kereszten elmondott hét szava közül a legkétségbeejtőbb: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?” A kutatók véleménye szerint ugyanis mind a hét jézusi keresztingét (Mt 27,46; Mk 15,34; Lk 23,34.43.46; Jn 19,26–28.30) a legendák elterjedésének kell tulajdonítani. Mivel – pl. Francois Bovon szerint – a vértanú-elbeszélések sajátos elemeit tartalmazzák, amelyek ugyancsak nagyrészt legendássá váltak, ezért Jézus szavait is tendenciózus, művi alkotásnak kell tekinteni.¹

2. A másik kérdéskör megválaszolásához fontos megismerni Jézus tényleges felfogását és adekvát viselkedését a keresztet illetően. Ez a tény Jézus szenvedéstörténetében mély *teológiai problémákat* vet fel, mivel Jézus viselkedése és állapotának helyes meg(nem)-értése a passiótörténet egészének megértésében kulcsjelentőséggel bírhat. Itt felmerül tehát a kérdés, vajon a Mt–Mk szerinti Jézus-kiáltás Jézus tényleges kétségbeesését fejezi-e ki, amiben az Istentől való abszolút elhagyatottságát érezte volna, ill. mit kell értenünk ez alatt a keserves kiáltás alatt? Mitől érzett a földi Jézus igazán félelmet és fájdalmat? S Jézus eredeti szemléletében – amennyire ezt rekonstruálhatjuk – hogyan értelmezendő, ill. oldható fel ez a kétségkiáltás? Tudhatta-e Jézus, hogy nemcsak meghalnia kell, hanem fel is támad majd, és így az Atya mégsem hagyja el? Vagy ez is csak az ősegyház idealizált legendaképződménye lenne, amire az ősegyház üdvteológiája épül? Mi bizonyosat tudhatunk meg erről az evangélistáktól?

2. A kereszttörténete és Jézus szava

Kétségtelen, hogy az evangéliumi híradások szerint a passiói történetek középpontjában a keresztt, ill. a *keresztthalál* áll. Mint olyan, Cicero szerint, a legkegyetlenebb és leg-

¹ Vö. pl. François Bovon, *Jézus utolsó napjai*, Budapest 1993, 50. Ezzel szemben Martin Dibelius éppen azt mondja, hogy Márk híradásából teljesen hiányoznak a mártírium-jellegzetességek: Martin Dibelius, „Das historische Problem der Leidengeschichte”, in: *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1953, 254.

szörnyűbb büntetésnek számított (Verr II 5,165), amit egy ember ellen el lehet követni. Ezt a kortárs Josephus Flavius is megerősíti, aki a kereszthalált ugyancsak a halálnemek legirgalmatlanabbikának tartja (Bell 7,203).²

Ezt a halálnemet, mint tudjuk, azoknak szánták, akik a hatóság haragját – főleg politikai izgatással vagy lázítással – önmaguk ellen fordították. A kivégzésnek ez a formája tehát oly módon és helyen zajlott, hogy elrettentő példaként álljon az elítéltekkel esetleg szimpatizálók előtt. Vanyó László szerint „akit ilyen halálra ítélték, annak emlékét is megakarták bélyegezni az utókor szemében”.³

Jézus kivégzése is ezért történhetett a város kapui előtt álló Golgotha hegyen, az egész nép szeme láttára.

Azért szánták Jézusnak ezt a kegyetlen büntetést, amiben végül is a zsidó és a római hatóság megegyezett, mert kortársai szerint messiási igénye volt, s ezzel irritálta a hatóságokat. Jézus oldaláról nézve ez volt messiási küldetésének szükségszerű, vállalt konzekvenciája – mondja Peter Stuhlmacher.⁴ Mint keresztfeszített borzalmas kínokat állt ki, amíg meg nem halt. Az agónia órákig is eltarthatott,⁵ amíg valamelyik létfontosságú szerv nem sérült meg halálosan, pl. nem törött meg a hátgerinc, nem szakadt le a tüdő, nem vérzett el, nem kapott szívrohamot vagy nem fulladt meg.

Jézus ebbe a helyzetbe kerülve, ilyen borzalmas kínok között mondja el imádságát: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?” Emberileg nem csoda, hogy ilyen, fájdalommal teli szavak hangzanak el nagy hangon kiáltva a kereszten (ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ). A teológusok körében felmerül a kérdés, vajon ezeket a szavakat Jézus is ilyen pesszimisztikusan gondolta volna és teljesen kétségbeesve halt volna meg?⁶ Vajon hogyan értelmezte ezt a passiói történetet hagyományozó egyház, és hogyan vették Jézus szavait kortársai, ill. ellenségei?

2.1. Jézus felkiáltása a Prae-Mk-ban?

A passiókutatásban ma általánosan elfogadott nézet a passiói történeteknek *Márk előtti hagyományoztatását* differenciáltan vizsgálni; jóllehet ez nem könnyű feladat és a kutatók e tekintetben nincsenek azonos véleményen. Marie-Louise Gubler szerint⁷ a vizsgált anyag egyik központi motívuma éppen a keresztfeszítés (Mk 15,20b–41), amely az egész passiói történetnek a kikristályosodott magja (Kristallisationskern) lehet.⁸ Ez

² Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, Göttingen 1997, 153.

³ Vanyó László, *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Budapest 2000, 217.

⁴ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, 154.

⁵ F. Bovon, *Jézus utolsó napjai*, 49.

⁶ Joachim Gnllk, *Das Evangelium nach Markus* II. (Mk 8,27–16,20), EKK II/2, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1979, 322.

⁷ Vö. pl. Marie-Louise Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung auf Grund der neueren exegetischen Forschung*, OBO 15, Freiburg–Göttingen 1977, 100kk.

⁸ Némely kutató, így pl. Johannes Schreiber is (*Theologie des Vertrauens. eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 32kk) úgy látja, hogy a történet központi magja két különböző hagyományforrásból van összedolgozva: egy nagyon régi tényleges szenvedéstörténet-elbeszélésből (Mk 15,20b–22a.24.27) és egy ószövetségi gyökerű apokaliptikus tradícióból (Mk 15,25–26.29a.32c.–34a.37–38). A vizsgált jézusi felkiáltás-szöveg eszerint az ószövetségi háttérű apokaliptikus anyagból származik, melyből arra lehet következtetni, hogy az ősegyházban az eredeti passiói történet már leírása idején mint ószövetségi

mindenképpen arra utal, hogy már a legelső passiói híradások is *teológiai reflexiók* voltak, nem mentesek a történetek tudatos értelmezésétől, ahol a tényleges valóság és az érteni akarás (interpretáció) egybeolvadt. Azután pedig már csak az idő és az ősegyházi szükség kérdése volt, hogy milyen irányba indul tovább az így összeállított első passiói kerettörténet hagyományoztatása és további teológiai feldolgozása, ill. használata, applikálása.

A fenti felismerés mindenképpen jelentős, hiszen ily módon közelebb kerülhetünk a legkorábbi passiói történet anyagához, melynek kikristályosodott magjában fellelhető a Márk előtti állapotban – tehát valamikor 40–60 között – Jézus szenvedéstörténete, benne az Istentől való elhagyatottság érzete is, amelyet az ismert 22. zsoltár szavaival fejezett ki, s melyet oly fontosnak tartott hűen megőrizni és teológiai koncepciójának megfelelően hagyományoztatni.

2.2. Jézus felkiáltása Márknál

Tudjuk, hogy Márk számára fontos volt a 22. zsoltár szerinti szenvedés, amit éppen ennek a zsoltárnak a keretében ír le. A kiáltás igazi történetiségét nem lehet vitatni, erősíti ezt az a néhány szövegkritikai variáns is, amely Jézus felkiáltását több dialektusváltozatban őrizte meg. Ebből kitűnik, hogy Márk élethűen próbálja megőrizni ezt a korábbi hagyományt, s nem akarja ezt a jézusi kijelentést sem a Septuagintának, sem a héber szöveg pontos idézésével megváltoztatni. Jézus utolsó imádságát arámul mondta el, és ezért lehetett érthetetlen a római katonáknak, akik aligha tudhattak arámul. Éppen Máté idézi ezt a mondást héberül, hogy teológiája szerint aláhúzza az ószövetségi idézetet.

Petr Pokorný szerint Jézus felkiáltása olyan imádság, amely nagyon hasonlít getszmáni imádságaihoz. Ugyanakkor ez a történet azt is mutatja, hogy Isten szolgálói már az Ószövetségtől kezdődően nem kerülhetik el a szenvedést, ami aztán Isten üdvörténetében igazán különös jelentőséggel bír. Az Isten szeretete ugyanis nem azt jelenti, hogy Isten szolgálóinak a szenvedést ki kell iktatni az életükből. Jézus imádsága azt mutatja, hogy halála legmélyebb pontján van kihez szólnia, és még ha úgy is tűnik, hogy a szenvedés elborítja, három nap után Isten megváltása várja.

Isten nem úgy avatkozott be Jézus szenvedésébe, hogy azt megszüntette volna vagy levette volna a keresztről, hanem úgy, hogy azon átvezeti, és az új parton várja szenvedő szolgáját dicsőséggel, felmagasztalással. Aki csak a keresztet látja, az pánikba eshet. Aki azonban a kereszt mögött látja az Atya szeretetét is, az tudja, hogy Isten hallgatása nem haragot jelent, hanem új nyitányt. Jézusnak halálában is volt kihez kiáltania.

Ugyancsak Petr Pokorný, Joachim Gnllka, Rudolf Pesch, Alexander Sand és más exegéták utalnak arra is, hogy Jézus ismerte a 22. zsoltárnak nemcsak a kezdetét, hanem folytatását és végét is, ahol a hálaadás liturgiájában többek között ez is szerepel: „Mert nem veti meg és nem utálja a nyomorult nyomorúságát, nem rejtje el orcáját előle, segélykiáltását meghallgatja. Rólad szól dicséretem a nagy gyülekezetben. . . mert az Úré a királyi hatalom. . . s hirdetik majd, hogy igaz, amit ő tesz” (Zsolt 22,25. 26. 29. 32). Azt azonban csak feltételezni lehet, hogy Jézus a 22. zsoltárt végigimádkozta.⁹ Ezért nem

apokaliptikus esemény volt feldolgozva és értékelve (M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*, 101).

⁹ Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* II., 322. Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, 564.

lehet Jézus kiáltását a 22. zsoltár idézésével sem kétségbeesésnek minősíteni, hanem inkább egy olyan állapotnak, amikor egzisztenciális szorongatásban az Atyához kiált. Márk ezért nemsokára hozzáteszi a centurio vallomásával, hogy Jézus Isten Fia volt, és ez a kapcsolat nem szakadt meg a halálban sem.¹⁰ Ezt a legfényesebben éppen feltámadása bizonyítja.

Ilyen értelemben Márk gyülekezete is remélhette, hogy az egyház a halál legnagyobb szorongatásában sem marad magára, hanem van kihez kiáltania, és számíthat feltámadására. Jézus fájdalmas szavai mögött is ez a reménység tükröződik, amit az egyház éppen a 22. zsoltár szavaival érzett leginkább kifejezhetőnek, leírhatóknak.¹¹

2.3. Jézus felkiáltása Máténál

Máté is, Márkkal összhangban, csak a Zsolt 22 kezdő verseire koncentrál.¹² Márktól kissé eltérően azonban Máté némileg módosítja Jézus utolsó szavait. De csak annyira, hogy minél hűbben tükrözzék a zsidó teológiai hátteret. Ezért Jézus Máténál héberül mondja el a kétkedő imáját a 22. zsoltárból: „Éli, Éli lamá sabaktáni” – . . . (Mt 27,46), ami Alexander Sand szerint az eredeti márkai arám verzió héberesítése, ill. az ószövetségi zsoltárszöveghez történő visszaigazítása. Ulrich Luz¹³ szerint azonban itt valójában inkább korrekt arám átírásról van szó, amivel Máté az Illés-hívást illetően felmerülhető félreértést akarta kiiktatni.

Máté Jézus halálát, a többi evangéliumhoz képest, a természeti jelenségekre történő nagyobb hivatkozással vezeti tovább, ahol a föld megrendül, a sziklák meghasadnak, a sírok megnyílnak és sok ember teste feltámad (Mt 27,51–53). Alexander Sand szerint¹⁴ éppen itt fejeződik ki legjobban az evangélista teológiai koncepciója, mely szerint Jézus halála leginkább a theofánia-motívumokkal összhangban jut kifejezésre.

Semmiképpen sem osztozom azonban Rudolf Bultmann nézetével, miszerint ez a momentum Jézus életének tragikumát fejezi ki,¹⁵ legfeljebb életének legdrámaibb pillanatát, ahogy Rudolf Pesch mondja.¹⁶ Máténál sokkal inkább arról van szó, hogy élénk társul az Igaz Szolga szenvedése csúcán, a Fiú engedelmessége az Atya akaratának az evangéliumi üdvtörténet beteljesedése végett.¹⁷

¹⁰ Bolyki János, *Az ószövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest 1998, 134. Hogy Isten a hozzá imádkozót nem hagyja el a szenvedésben, számtalan ószövetségi zsoltárimádság igazolja, mint pl. Zsolt 9,1; 16,10; 27,9; 37,28.33; 38,22; 71,9.11.18; 94,14; 119,8.

¹¹ Joachim Gnülka, *Das Evangelium nach Markus* II, 322.

¹² Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, 564.

¹³ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 332.

¹⁴ Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, 563.

¹⁵ R. Bultmann, „Tragik des Lebens Jesu”, in: *Exegetica*, Tübingen 1967, 12. Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, 564.

¹⁶ Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II, 493.

¹⁷ Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, 564.

2.4. Miért hagyja ki Jézus felkiáltását Lukács és János?

Lukács és János nem idézi Jézus fájdalomkiáltását. Lukács ugyan említi (Lk 23,46), hogy amikor a nap elhomályosodott és a templom kárpitja kettéhasadt, ekkor „Jézus hangosan felkiáltott” (φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς), de ez a kiáltás valójában már a második kiáltás volt – ahogy erre Ulrich Luz¹⁸ is utal – amikor röviddel ezután kilehelte lelkét és meghalt. Lukács tehát az első kiáltást, amikor az Atyától való elhagyatottság teljes mélységében érzi magát és kiáltva imádkozik, teljesen kihagyja. Ehelyett a Lukács-féle nagy Jézus-kiáltás teljesen pozitív, és Jézus boldogító belenyugvását fejezi ki: „Atyám, a te kezedbe teszem le az én lelkemet!”

Ugy tűnik, Lukács ezzel az imádsággal más, pozitívabb hangú zsoltáridézetre utal, amit Jézus a kereszten mondott el. Mintha Lukács ezen a ponton más őskeresztény hagyományra támaszkodna, amely nem a szenvedő Szolga apatikus jajkiáltását, hanem az Istenben bízó ember teljes belenyugvását és bizakodó átadását fejezné ki, ami – Eduard Schweizer szerint¹⁹ – Lukács egyházában Lukács módjára aránylag szabadon és sajátosan fejeződött ki az istentiszteleteken.

Szavaiban, ill. ebben a hagyományban visszaköszönhet a Zsolt 31,6 szövege,²⁰ amely a halál közelében levő ember reménykeltő imádsága: „Kezedre bízom lelkemet (te váltasz meg engem, Uram, igaz Isten)”. És idekíváncsoznak még ennek a zsoltárnak a záró imasorai is, amelyek a halál és az ellenség rettentő közelsége miatt az Istentől való eltaszítottság érzetét pozitív irányba korrigálják: „Én már azt gondoltam ijedtemben, hogy eltaszítottál magadtól. De te meghallgattad könyörgő szavamat, amikor hozzád kiáltottam segítségért” (Zsolt 31,23).

Ez a halál mezsgyéjén is pozitív lukácsi teológiai vonal ugyanúgy érvényesül István haldoklásánál is, aki szintén hasonló bizakodó imádsággal fejezi be életét: „Úr Jézus, vedd magadhoz lelkemet” (ApCsel 7,59).²¹ Ez nyilván arra vall, hogy Lukács egyházában Jézus passiópozíciója a kereszten pozitív értékelésben állt, és hasonló helyzetre nézve biztató támogatást nyújthatott a szenvedőknek, ill. a lukácsi egyház mártírjainak is.

Ehhez hasonlóan Jézus János passióleírásában sem kerül olyan kritikus helyzetbe, hogy ki kellene fejeznie az Istentől való elhagyatottságát. Nem kiált és nem kételkedik, hanem ügyel arra, hogy a zsoltár értelmében²² utolsó szavai se kételkedő kiáltásként, hanem szuverén engedelmisségi aktus gyanánt hangozzanak el.²³ A 'Logos' nem kiált az éghez – mondja Josef Klausner.²⁴ Sőt, Jézus ebben az evangéliumi hagyományvonalban

¹⁸ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, KEK I/4, Zürich 2002, 331–332.

¹⁹ Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Berlin 1983, 230.

²⁰ Josef Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 432.

²¹ Nem kizárt azonban, hogy Lukácsot, aki tudvalevő igei-vérgi hellenista író volt, nemcsak a zsidó-keresztény hagyomány, hanem a görög mítoszteológia is inspirálhatta, ahol Seneca (Heracles Oetaeus, 1707k.) Heraklés haláláról így ír: „Emeld fel lelkemet, kérlek, a csillagokhoz”, majd így folytatja e hős utolsó szavait: „Íme, atyám hív engem és nyitja az eget: Jövök, atyám, jövök” (1729k.). Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974, 435.

²² Vö. Zsolt 63,2 és 69,22.

²³ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, 241–242.

²⁴ Josef Klausner, *Jézus*, Budapest 1993, 312.

János szerint inkább a győzelmet kívánja kifejezni, amikor kiáltás nélkül mondja (csak εἶπεν): „Elvégeztetett”.²⁵ És ezután meghalt.

Josef Ernst szerint²⁶ Lukács teológiai kompozíciójánál láthatjuk, hogy ő nem olyan mártírokról és mártíroknak ír, akik remegve félnek a haláltól, hanem akiknek Jézus példájával is megmutathatja a „kegyelmes halál” biztató reménységét (vö. István halálát!), ezért ennek a passziói szakasznak is parenetikus jellege van, miként Jézus egész életútja is nagy példája volt gyülekezetének.

2.5. A kereszttörténete és Jézus szava Pál teológiájában

A korai apostoli egyházban, főleg a páli irányzatban domináns helyet foglal el Jézus kereszttje. Igaz, nem történik kizárólagos utalás Jézus kereszten elmondott hét szavára és kétségkiáltására sem, de Pál teológiájának a középpontjában annál inkább nemcsak általában Jézus szenvedése, hanem kimondottan Jézus kereszttje áll (1Kor 2,2).²⁷

A fentiek arra engednek következtetni, hogy Pál és gyülekezetei előtt Jézus szenvedéstörténete, és főleg a kereszten történt áldozatvállalása is ismert volt, s ezt a halált a zsidó és a pogány környezet előtt akkor is vállalják, ha nekik ez csupán gyalázat, botrány (σκάνδαλον) vagy nevetség-bolondság is (Kor 1,23). Sőt Pál számára Jézus kereszttje annyira élete részévé és lelki azonosságává vált, hogy – egyes teológusok felfogása szerint – testén kiütköztek a stigmák (στίγματα), Jézus keresztrefeszítési sebeit jelképező jelek, ill. bélyegek (Gal 6,17) is.

Teológiaiilag Jézus keresztáldozata Pál és gyülekezetei számára a legmarkánsabban a filippi himnuszban (Fil 2,5–11) jut kifejezésre. Pál itt egy – a már előtte is ismertté vált – korábbi egyházi hagyományra építi teológiáját, a Fiú abszolút engedelmességétől a keresztfán elszenvedett haláláig (Fil 2,8: μέχρι θανάτου σταυροῦ) Pálnál ezért Jézus kereszttje objektív üdvörténeti tényként szerepel, nem bontódik szavakra vagy epizódokra. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy Pál számára a fentiek ismeretlennek vagy jelentéktelennek minősülnének. Ő a kereszt áldását inkább az üdvösség fontossága szempontjából közelíti meg és hasznosítja, beleértve az ószövetségi próféciaikat a szenvedő Igaz Szolgáról és a nép bűnei miatti sújtásáról.

Pál tehát megérti a kereszt titkát és átkát (Gal 3,13), amit Jézusnak vállalnia kellett az ószövetségi próféciaik jegyében (5Móz 21,23) és szoteriológiai szempontból értelmezi Jézus keresztrefeszítését és az ott és akkor lezajlott eseményt (vö. pl. Kol 2,14).

2.6. Az apostoli egyház emlékezése Jézus szavaira és keresztjére

A Jelenések könyvében a jánosi posztapostoli egyház (Jel 1,7) megőrzött egy hagyományt, mely szerint a parúzia alkalmával fogcsikorgatva viszontlátják Jézust mindazok is, akik keresztre juttatták és átszegezték. Jézus fájdalmas jajkiáltásáról azonban itt

²⁵ Jn 19,30. Vö. ennek a görög τετέλεσται ószövetségi hivatkozási helyeit: Ézs 55,11 vagy Gen 2,1–2; Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* II, 241.

²⁶ Josef. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 432.

²⁷ C. J. den Heyer, *Paul: A Man of Two Worlds*, Harrisburg 2000, 76.

nincsen szó. Sőt még akkor sem, amikor arról beszél, hogy odaszegezettett a keresztfára (Kol 2,14).

Az apostoli egyház szempontjából azonban az egyik legfontosabb helyen – a Zsidókhoz írt levélben – ahol egy igen régi hagyomány jut kifejezésre²⁸ – azt olvashatjuk, hogy Jézus sokat gyötörődött és szenvedett a kapun kívül (Zsid 13,12), amikor vállalta a keresztet (Zsid 12,2). Sőt „könyörgésekkel és esedezésekkel, hangos kiáltással (μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς) és könnyek között járult az elé, akinek hatalma van arra, hogy kiszabadítsa őt a halálból. És meghallgattatott (καὶ εἰσακουσθεῖς) istenfélelméért” (Zsid 5,7).²⁹

Talán ez az egyetlen – mindemellett számunkra nagy jelentőséggel bíró – utalás arra, hogy az apostoli egyház nemcsak Jézus szenvedését és keresztjét, hanem az ő hangos kiáltozását is – mint szenvedésének tényleges jelét – ugyanúgy számon tartotta. Feltehetőleg ezzel Jézus emberi voltát is hangsúlyozták³⁰ – szemben pl. a gnosztikus vagy lelki alkatával, mivel a lélek – így a gnosztikus Jézus – sem érzett volna testi fájdalmat. Így pontosan a látható testi gyötrelmek és kiáltás jelezte: itt a testben jött Jézus (1Jn 4,2–3) szenvedett értünk.

„És meghallgattatott istenfélelméért”. Vagyis az egyház pozitívan értékelte Jézus hangos kiáltását, és azt értette belőle, hogy Jézus imádsága meghallgatásra talált. Az Atya tehát nem hagyta el, hanem megszabadította őt a halálból. Az egyház teológiája szerint így lett Jézus az örök üdvösség szerzője.

3. Miért kiáltott fel Jézus nagy hangon?

A passiói történetekben kérdéssé válik, miért kiáltott fel tulajdonképpen Jézus, sőt miért kiáltott fel kétszer is: egyszer artikulátlan nagy hangon, másodszer pedig konkrét imádság szavaival, amikor aztán kilehelte a lelkét? Nem sóhajtozhatott volna csak csendesen a kereszten haláltusája kellős közepén, nem imádkozhatott volna magában, zsol-tárokat mormolva?

3.1. A kereszt okozta testi fájdalmai miatt?

Jézus a kereszten ugyanazokat a testi fájdalmakat élte át, mint minden keresztre feszített halandó, akinek keze és lába át volt lyukasztva. Ez bizonyára elviselhetetlen fájdalmat okozott a szenvedőnek. Ezek a fájdalmak nemcsak az átszegezés pillanatában jelentkeztek, hanem a sebekből fokozatosan terjedt a lázas fájdalom, mivel a lógó test húzódása egyre nagyobb kínokat jelentett s egyre nagyobb agóniába nyomta a szenvedőt.

²⁸ Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen 121966, 224.

²⁹ Némely teológus – így pl. Otto Michel – nem terjeszteni ki ezeket a szavakat a Golgotára is, hanem csak a Getsemánéi imádságokra korlátozni. Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 220. Véleményem szerint azonban a Golgotát nincs miért kihagyni ebből az üdvőtörténeti hitvallásból, mert miközben a Getsemánéi kertben Jézus nem kiáltozott és nem sírt (Mk 14,32kk; Lk 22,39kk; Jn 12,20kk), a Golgotán viszont nagy hanggal kiáltozott. Ezt Otto Michel is elismeri. Erich Grässer a Getsemánéra sem vonatkoztatná, hanem csak általában Jézus életére, ugyanakkor elfogadja, hogy az exegéták ezt különbözőképpen értelmezik: *An die Hebräer I*, KEK 17/1, Zürich 1990, 299.

³⁰ Vö. „testi élete idején” (Zsid 5,7)! Ez főleg a későbbi, óegyházi teológiában játszott nagy szerepet: vö. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, 335kk.

Vergődő teste nem bírta sokáig ezt a nyomást. A halál rohamosan elindult felé és gyorsan közelgett a halál.

Jézus felkiáltásánál vagy a kiáltása elemzésénél ezt a fájdalmat figyelembe kell venni.

3.2. A keresztt sugallta lelki elhagyatottság miatt?

Úgyszintén nem hagyható figyelmen kívül az a kétségbe kergető lelki nyomás sem, ami állapotából kifolyólag ránehezedett, valamint amit a csúfolók gúnyolódásából kellett szenvednie.

Ulrich Luz³¹ szerint Jézus úgy érezhette át, mint senki más, mit jelent elhagyatottnak lenni pl. a tanítványoktól (Mt 26,56), azután Pétertől is (Mt 26,69–75), családjától, és most itt áll egyedül az idegenek/ellenségei között azokkal a gyöttrő gondolatokkal, hogy e helyen talán Isten is távol van tőle. Más vigasztalása és erőforrása nem lehetett, mint-hogy a 22. zsoltár szavait imádkozza, fájdalma között nagy hangon kiáltva (κράζω), az ószövetségi zsoltárosok mintája szerint,³² amíg az utolsó kiáltása után ki nem lehelte lelkét.

3.3. A démonnal való harca miatt?

Egy hagyomány és néhány mai szerző szerint Jézus azért kiáltott fel a kereszten nagy hangon, mert ott küszködött a démonnal,³³ aki őt gyötörni és az alvilágba vinni akarta. Ahogy az antik népeknél, főleg a görögöknél létezett olyan elképzelés, hogy a haldokló ember lelkéért eljönnek a Kérek (κῆρες θανάτοιο) – azaz az alvilági Hádész démonai, a halál követői (más esetben maga Hermész mint ψυχοπομπός), hogy elvigyék a lelket a Hádészba.³⁴ A görög mitológiában³⁵ ezt a szolgálatot sokszor a Moirák végezték, akik egyúttal a sors istennői is voltak és kezükben tartották az emberek életét, halálát s posztmortális egzisztenciáját is.³⁶

A zsidó teológiai tradíció e régi hellenista képzet hatására inkább a halál angyaláról beszél,³⁷ aki az Újszövetségben is felbukkanni látszik.³⁸

³¹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 343.

³² Az elhagyatottság motívuma gyakori eset az ószövetségi poetikus szövegekben, főleg a Zsoltárookban, de másutt is található, ahol Isten igaz szolgáiról esik szó, ahogy erre Eduard Lohse is utal: *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1963, 64–110. Vö. Zsolt 17,7; 21,3. 6. 24; 68,4 stb. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 335. 343.

³³ Christoph Burchard, *Markus 15,34*, 113–114. F. W. Tanker, „The Demonic Secret in Mark: A Reexamination of the Cry of Dereliction (15,34)”, in: *ZNW* 61 (1970), 48–69.

³⁴ Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 38. 126. 189. Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, *Glaube der Hellenen* I, 27–28. 264kk. Erwin Rohde, *Psyche* I, 10.

³⁵ Vö. pl. Homérosz, Ill. 2,38 és Od. 14,207–208. Hesziódosz, Theog. 211. 217. Hérodotosz, 7,228. Gerhard Pohl, *Elemente der griechischen Epigraphik*, Darmstadt 1968, 6–7.

³⁶ Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*, SQA 7, Berlin 1960, n 391. Georgius Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, Hildesheim 1965, n 312.

³⁷ H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, München 1969, 144–149.

³⁸ Lk 12,20 16,22. Jel 6,8. Vö. még Jn 1,51. Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 126–127. 189.

Christoph Burchard³⁹ a fenti feltevést kevésbé igazoltnak látja, valamint véleményünk szerint nem feltételezhető, hogy ennek a tusáját vívva kiáltott volna fel Jézus, és hogy az ἐξέπνευσεν (kilélegzett, kilehelte a lelkét) a démon kiengedését jelentette volna.⁴⁰

3.4. Az alvilági mélység miatt, amibe alá kellett volna szállnia?

Az előző gondolattal összefügg a Seolba-szállás elképzelése is, ami leginkább a zsidó kanonikus tradícióra vezethető vissza. Minden zsidó számára tudvalevő volt ugyanis, hogy aki meghal, a Seolba távozik, ahol viszont Isten nem tisztelhető, mert az ószövetségi felfogás szerint a Seolban az árnyak Istent nem dicsőítik. Lehetséges tehát, hogy Jézus az ettől való félelemben érezte volna azt, hogy oda kell mennie, ahova az Atya nem megy utána és ott, azon az alvilági helyen az Atyától való elszakítottságban kell lennie, mégha csak 3 napig is?

Más keresztyén hagyomány erősíti, hogy Jézus leszállt ugyan az alvilágba (1Pt 3,19), de a kereszten való fájdalmas felkiáltása talán nem emiatt történt. Az Atyától való elszakítottságot Jézus elsősorban a keresztt eseménye miatt, nem pedig a halál birodalmától való félelem miatt érezhette. Ezért Jézus felkiáltása a kereszten levő állapot és az egész eseménysorozat, ami ehhez vezetett, összefüggésében keresendő.

4. Jézus szavainak szövegkritikai elemzése

4.1. Jézus arám nyelvű imádsága

Több szövegvariánst olvashatunk Máténál és Márknál. Nem könnyű eligazodni bennük, mivel nem tudjuk pontosan, hogy Jézus általában és most a kereszten hogyan idézte az Ószövetséget. Matthew Black⁴¹ azt a meggyőződését hangsúlyozza, hogy Jézus általában beszédében vagy írásában-olvasásában folyékonyan kommunikált mind héberül mind arámul, és mivel mint galileai rabbi kezdte meg működését, jól tájékozottnak kellett lennie az Írásokban, ami bizonyára nemcsak az arám nyelvű targumokra vonatkozna, hanem a héber szent iratokra is. Mégis a kereszten milyen nyelven kiáltott fel?

Történelmi információink vannak arra nézve, hogy Palesztina területén Jézus idejében arámul beszéltek ugyan, de helyenként ez a nyelv még további apróbb sajátosságokkal rendelkezett, változott.

³⁹ Christoph Burchard, *Markus 15,34*, 113–114.

⁴⁰ Nem lehet kizárni, hogy a hangos imádkozás utolsó mondata halálgörcsben (halálhörgésben) hangzott el, ami után Jézus meghalt. Néhány kutató itt arra utal, hogy talán hasonló módon kellene értelmezni Jézus kiáltozását, mint az exorcizmusnál (vö. Mk 5,7), ahol a megszállott látszólagos halálba esett (Mk 9,26). Ilyen értelmezés mellett Márk úgy értené Jézus felkiáltását, hogy itt egy utolsó exorcizmusról van szó, amelynél legyőzte a sátánt. Véleményünk szerint azonban ez a feltevés túl hipotetikus.

⁴¹ Matthew Black, *Die Muttersprache Jesu. Die Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte*, BWANT 15, Stuttgart 1982, 49.

Arnold Meyer szerint⁴² az északi galileai és a déli júdeai tájszólásban ütköztek ki feltűnő különbségek. Ezért lehetett pl. a Galileából⁴³ származó Pétert a főpap aulájában megismerni galileai beszédjéről⁴⁴, nyilván azért, mert kissé különbözött a jeruzsálemi-júdeai dialektustól, sőt talán annyira is, hogy a főpap udvarában még az egyszerű szolgálatok is észrevették ezt a különbséget.

A Nestle/Aland-féle görög Újszövetség 27. kiadásának kritikai apparátusa⁴⁵ hűen mutatja a jézusi imakiáltás héber-arám variációit görög átírásban.⁴⁶

A márkai verzió eredeti szövege (Mk 15,34): ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; Majd a görög fordítását is közli Márk: ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

A Máté-féle verzió szövege (Mt 27,46): ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι;

Majd Máté is közérthetővé teszi olvasóinak az eredeti szöveget görög változatban: θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες;

A kéziratok hagyomány több variációt is ismer.⁴⁷ Máténál az ηλι számára: ηλει, αηλι, ελωειμ. A λεμα számára: λημα, λειμα, λαμα. A σαβαχθανι számára: σαβακτανει, ζαφθανει, σαφθανει változatok.

Márknál az ελωι számára mint variánsok szerepelnek az: ελωε, ελωε, ηλει. A λαμα számára: λεμα, λαμμα, λειμα. A σαβαχθανι számára: σαβακτανι, σιβακθανει, ζαφθανει, βαφθανει.

Ez mind nem is annyira a héberre, mint inkább az arám nyelvű dialektusárnyalatokra vezethető vissza, amiben a Márk előtti passiótörténet hagyományozódott,⁴⁸ bár a teológusok véleménye megoszlik e tekintetben.

A sok szövegvariáns közül megállapítható, hogy egyik sem felel meg teljesen a görög Septuagintának.⁴⁹ Ugyanakkor az evangéliumi szerzők közül talán Márk állhat a legközelebb Jézus zsolotárimájához, s bizonyára a galileai arám nyelvet használja. Ez a legvalószínűbb, mivel Jézust ténylegesen anyanyelvén szólaltatja meg, ami a legtermészetesebb, hiszen a halálba menő ember utolsó gondolatai és szavai az anyanyelvén fogalmazódnak meg, és – egyetértve Arnold Meyerrel⁵⁰ – Jézusnak itt már nem kellett tekintettel lennie senkire, csak az Atyára, ezért utolsó szavai is gyermekkori anyanyelvén⁵¹ szólnak az Atyához.

⁴² Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und Evangelien überhaupt*, Freiburg–Leipzig 1896, 27–28.

⁴³ Görögül: Γαλιλαίος (Mk 14,70).

⁴⁴ Görögül: ἡ λαλια = beszéd, beszédmód, kiejtés (Mt 26,73).

⁴⁵ Nestle–Alland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993, 27. kiadás.

⁴⁶ Vö. F. Blass–A. Debrunner–F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979, § 36.

⁴⁷ Vö. Willoughby C. Allen, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to s. Matthew*, ICC, Edinburgh 1947, 294–295.

⁴⁸ Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II, 495.

⁴⁹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 332.

⁵⁰ Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache*, 53.

⁵¹ Jézus anyanyelvéhez vö. pl. az ősegyházban is hagyományozott arám szavakat: Mk 5,41; 7,11.34 stb. Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, Gütersloh 1978, 17–18.

Talán a márki tradíció azért is érdekes – mondja Gerhard Barth⁵² – mert itt Jézus azt kérdezi a kereszten, hogy az Isten miért hagyta el őt. A görög *εἰς τί* azonban nem az ok-okozati „miért”-et jelenti, hanem arra utal, hogy Jézus ebben a legkritikusabb pillanatban kérdezi szenvedése és halála értelmét, amiben Márk szerint nem a „miért” a hangsúlyos, hanem az, hogy ez „mire jó”, „miért így”. Erre egyértelmű válasz már Márknál az, hogy ez váltságpénz és véráldozat, amely sokakért van (Mk 10,45 14,24): Jézus így⁵³ – szenvedése és halála által – válik üdvsszerzővé és Megváltóvá.

4.2. A szövegkritikai variánsok értelme

Jézus szavainak szövegtörténetét vizsgálva megállapítható, hogy *szövegkritikailag és tartalmilag* tulajdonképpen nincsen nagyobb teológiai jelentősége a héber vagy az arám változatoknak.⁵⁴ Mindegyik aránylag pontosan idézi a 22. zsoltárt és egyformán emocionálisan fejezi ki Jézus tényleges elhagyatottság érzetét.

A *szöveg- és motívum-hagyományozás* szempontjából azonban meg lehet állapítani, hogy a 22. zsoltár szövege az egyes őskeresztény közösségekben nagyon fontos liturgiai elem lehetett, amit az istentisztelet alkalmával különbözőképpen, több nyelvi változatban is használhattak, és ami a ránk maradt kéziratokban is megőrződött. Ez az aránylag kis, de számunkra mégis nagyon fontos szövegkülönbözőség is azt a helyzetet tárja fel, hogy a passiói történetekben Jézus szavait sokkal gyakrabban használták, idézték, magyarázták és adták elő, mint a többi evangéliumi szöveget. Az ősegyház számára tehát roppant közelállóak voltak, emlékeztetések és kifejezők.

Az ősegyház bizonyára nemcsak Jézus szenvedésével mélységesen együttérzve használta, hanem mert maga is olykor történelmi helyzetében hasonló mélységeket élt át, amiben a Mester szavai rendkívül kifejezők voltak és biztatásul szolgálhattak a szenvedő vagy kimondottan a mártíromságba menő keresztyéneknek.⁵⁵

5. Jézus felkiáltása és korábbi szenvedés-kijelentései

Jézus Márknál háromszor jövendöli meg halálát⁵⁶ (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34), Máténál négyszer⁵⁷ (Mt 16,21–23; 17,22–23; 20,17–19; 26,1–2) és Lukácsnál megint csak háromszor (Lk 9,22. 43–45; 18,31–34). Ezeknek a szenvedés-, halál-jövendöléseknek és feldolgozásaiknak az a közös vonása, hogy szólnak ugyan Jézus kiszolgáltatottságáról,

⁵² Gerhard Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen–Vluyn 1992, 130k. Christoph Burchard, *Markus 15,43*, 118.

⁵³ Gerhard Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, 131.

⁵⁴ Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, 564.

⁵⁵ Walter Schmithals, *Das Evangelium nach Lukas*, ZBK NT 3. 1, Zürich 1980, 227.

⁵⁶ Georg Strecker, „Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium”, in: *Eschaton und Historie*, Göttingen 1979, 52kk. Ide lehet sorolni még a Mk 14,22–25. 27–28. 41–42. 49 verseit is: Christoph Burchard, *Markus 15,34*, 108. Gerhard Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, 128k.

⁵⁷ Valójában négyszer, de a negyedik megjövendölésből hiányzik a feltámadásra való utalás, így a halál említése csak a kiszolgáltatásra és a szenvedésre utal.

szenvedéséről, de egyértelműen feltámadásáról is,⁵⁸ tehát túlmutatnak a szenvedésen és kiutat jelentenek a megaláztatásból és a halálból.

Eduard Schweizerrel együtt meggyőződésünk, hogy ezeknek az adatoknak az eredete megbízható és a legkorábbi időkre – mindenképpen a Márk előtti időkre⁵⁹ – vezethető vissza, ahol az Emberfia-tradíció keletkezése formálódott és tovább fejlődött a korakeresztény krisztológia részeként.⁶⁰

Ennek alapján megállapítható, hogy Jézus tudatában volt annak, hogy szenvednie kell, de a szenvedés után feltámad és újra élni fog. Tehát ennek jegyében veendő az ő kiáltása a kereszten is, ami nem lehet kilátástalan jajkiáltás, csak a borzalmas fájdalom és a halál szorításában szenvedő ember fájdalmas imája, amiben viszont Jézus tudja, hogy minden az Isten terve szerint megy végbe, s hogy neki életét kell sokakért odaadni.⁶¹

Megállapítható az is, hogy bár Jézus ελωι vagy ηλι szavai hasonlíthatnak ugyan Illés nevére (Ἡλίας), de mivel Jézusnak életében nem volt Illéstől⁶² különösebb függősége vagy alárendeltsége – annak ellenére, hogy az evangélisták néha összekapcsolták vele, mint akivel Jézus szimpatizált (vö. a megdicsőülés hegyén: Mk 9,4) – nem valószínű, hogy nem az Atyát, hanem éppen Illést hívta volna segítségül⁶³ halálos tusában a kereszten.⁶⁴

Petr Pokorny⁶⁵ azon a véleményen van, hogy a félreértés abból is adódhatott, hogy Jézus magasan lógott a kereszten és nem lehetett őt jól hallani. Joachim Gnllka azonban azt mondja, hogy az ελωι és ηλια akusztikusan és filológiailag aligha téveszthető össze.⁶⁶

Csak hogy az ott állók egyébként is gúnynak szánták ezt a megjegyzést, várva, hogy amennyiben nem tud leszállni a keresztről és megmenekülni (σωζειν), vajon a régen

⁵⁸ Máté és Lukács kimondottan a harmadik napi feltámadásról is beszélnek, tehát Jézus konkrétan is tudhatta, hogy mikor következik be feléledése.

⁵⁹ Georg Strecker, *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium*, 61kk. Vö. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II, 495.

⁶⁰ Eduard Schweizer, „Der Menschensohn – Zur eschatologischen Erwartung Jesu”, in: *Neotestamentica*, Stuttgart–Zürich, 1963, 56–83.

⁶¹ Mk 10,45; 14,22–24. Christoph Burchard, *Markus 15,34*, 113–114.

⁶² Valószínű, hogy Illés nem volt Jézus előtt példa a szenvedésben sem, amely Illésnek kijutott üldöztetésében, mivel a zsidó teológiában sem számított a szenvedő Szolga kategóriájába: vö. Karl Theodor Klein-knecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom leidenden Gerechten und ihre Rezeption bei Paulus*, WUNT 2/13, Tübingen 1984, 83.

⁶³ Tudunk olyan hagyományról, hogy valaki ilyen helyzetben – pl. a halálos veszélyben vagy biztos halálkor – valamilyen régebben meghalt zsidó prófétához vagy egyenesen Illéshez folyamodott: H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV/2, 766kk. Jézus esetében ez a jelenet viszont inkább az ott állók elvetemültségét és abszolút gúnyos rosszindulatát mutatja, mint hogy Jézusnál tényleg ilyen eshetőségre lehetett volna számítani.

⁶⁴ Az evangéliumi híradások szerint Jézus tudában volt annak, hogy ő nagyobb Keresztelő Jánosnál és minden prófétánál, aki Izráelben eddig előtte működött. Ezért nem valószínű, hogy a kereszten önmagánál kisebb prófétához folyamodott volna segítségért, amikor egyenesen az Atyához fordulhatott, aki – Jézus saját szavai szerint – akár tizenkét angyalsereget is adott volna segítségére (Mt 26,53. A mennyei angyalseregekről szól még: 2Makk 5,2–3; 10,29–30; 15,22–23; 1QM 12,8–9 stb.). Ulrich Luz szerint ez mintegy 70.000 angyalt jelentett volna, ami bizonyára összefügghet a Jeruzsálemet ostromló római légiókkal: *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 167. Ferdinand Hahn szerint ez inkább a kumráni háborús elképzelésekre vezethető vissza: *Christologische Hoheitstitel*, 166.

⁶⁵ Petr Pokorny, *Výklad evangelia podle Marka*, Praha 1981, 322–323.

⁶⁶ Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* II, 322.

meghalt Illés próféta segít-e majd rajta, ahogy mások is – a köznép hite szerint – szükségben tőle várhatják a segítséget?⁶⁷

Illés próféta a gúnyban talán azért is kerülhetett szóba, mert Illés volt az, aki tüzes szekéren ragadtatott el a mennybe (2Kir 2,11), tehát a gúnyolódók észjárása szerint elvben lehetséges és elképzelhető volt előttük, hogy Illés mint messiási főpap (TestLev 2,10) ezen a tüzes szekéren eljön most Jézusért – messiási társáért, hogy kiszabadítsa és magával vigye a mennybe. Egy másik lehetőség szerint – ami pl. Rudolf Pesch vagy Christoph Burchard szerint kevésbé valószínű⁶⁸ – az apokaliptikus váradalomban Illés prófétának a végidőkben kellene megjelennie (Mal 3,1. 23; Mk 9,11–12),⁶⁹ hogy előkészítse a messiási időt, ezért korábban a köznép egyes körei Keresztelő Jánost (Mt 17,12), majd Jézust is azonosították Illéssel (Mk 6,15; 8,28; Mt 16,14; Lk 9,19).⁷⁰

A gúnyolódók szerint Jézus mintha ezt a végidei apokaliptikus időt és egyben az aionváltást sürgette volna Illés hívásával? Ha Illés megjelenik, eljött a végidő, ha nem, Jézus tévelygőnek és csalónak bizonyul. Ha tehát nem következik be, amit a gúnyolódók Jézus szájába adnak, akkor Jézus további hazugsággal vádolható és messiásigényű csóddal gúnyolható. Így Jézus lejárata – saját besegítéssel – abszolút lett volna.

6. Volt-e a történelmi Jézusnak feltámadásreménye?

A kérdés, vajon a történelmi Jézusnak volt-e feltámadásreménye abból a szempontból fontos, mert ebből következtethetünk arra is, hogy ő maga hogyan nézhetett saját szenvedésének kimenetelét. Amennyiben Jézusnak volt feltámadásreménye, akkor állapotát is pozitívabb elbírálásban kellene részesítenünk, mert akkor a felkiáltása valójában nem egzisztenciális vagy posztmortális/eschatológiai kétségbeesés, hanem valami más: csak a testi fájdalom miatti jajkiáltás, amiben Jézus is enyhítést és erőt keresett volna a jól ismert imádság által.

Ez a kérdés azért is fontos, mert az ókori ún. pozitív eschatológiai reménység számolhat esetleg azzal is, hogy a halál után – de feltámadás nélkül is – el lehet jutni a boldog posztmortális állapotba, amilyenben pl. az antik görögök is reménykedtek, amikor váradalmuk szerint a lelkük a testből való kiszabadítás után a boldogok szigetére, a csodálatos paradicsomi Elíziumba, a csillagokhoz vagy egyenesen az Olümposzon székelő istenekhez jut.⁷¹

⁶⁷ Paul Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlicher Zeitalter*, Tübingen 1934, 195kk. Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1963, 334–355. Joachim Gnlika hivatkozik egy targumi hagyományra (bNed 50a), mely szerint Illés a rómaiak által elítélt Eleazar ben Perata rabbit kiszabadította és 400 mérföldre odébb helyezte át: *Das Evangelium nach Markus* II, 322.

⁶⁸ Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II, 496. Christoph Burchard, *Markus* 15,34, 116.

⁶⁹ Petr Pokorný, *Vyklad evangeliá podlé Marka*, 130. Vö. H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 764–798. J. Jeremias, in: ThWNT IV, 852–878.

⁷⁰ Látszik, hogy a nép hitében az egyes messiási hagyományok és apokaliptikus váradalmak eléggé keveredtek és kombinálódtak: Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 355.

⁷¹ Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* I–II, Tübingen 1912. Peres Imre, *Die Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen 2003.

Tudjuk, hogy Jézus beszélt az új mennyei asztalközösségről (Mt 8,11 Lk 13,29), a mennyei trónusokról, amelyeket elfoglal ő és tanítványai (Lk 22,30).⁷² A latornak is ígérte a paradicsomot (Lk 23,43) stb. Ezek a jézusi szavak mindenképpen egy más létkategóriát és az akkori embervilágtól dimenzionálisan különböző lokalitást jelentettek. De jelenti-e ez egyúttal azt is, hogy oda csak a feltámadás által lehet eljutni? Nekünk igen. És neki?

Megállapíthatjuk, hogy Jézusnak volt feltámadásreménye, mert beszélt róla, amikor a szenvedése háromszori megjövendölésével kapcsolatosan is nyilatkozott. Tudta azt is, hogy feltámadása harmadnapra be fog következni. Ez a hite továbbá azzal is bizonyítható, hogy Atyjának szólítja Istent (Abba). Különös kapcsolatban volt tehát az Atyával, ami istenfiúságnak minősíthető.⁷³ Tudta, hogy Isten az élő Isten, tehát az ő útja is – mégha a szenvedésen keresztül is, de – az élők közé vezet. Nem marad tehát a halálban, mert a 16. zsoltár értelmében Isten nem hagyja Szentjét a sírban, hogy rothadást lásson.

Ezekből és sok más utalásból arra lehet következtetni, hogy Jézus szenvedése és halála után várta a feltámadást. De tudta-e Jézus, hogy az ő feltámadása nem egyszerű visszatérés lesz a földi létbe? Számolt-e azzal, hogy feltámadásával új aionba lép és ezzel eszchatológiai történéseket von maga után?

Erre igennel válaszolhatunk, mert Jézus egyértelműen az Atyához készült (Jn 14,2), nem ide, vissza a világba. Nem akart és nem számolt azzal, hogy visszatér a régi földi életbe, tehát újra történelmi Jézussá válik, és esetleg folytatja a tanítványokkal a foglalkozást, amit elfogatása és elítéltetése miatt abba kellett hagynia. Akkor nem lett volna értelme az utolsó vacsorának, mert az nem az utolsó, hanem csak egy lett volna a sok közül.

Ennek következtében az ő fájdalmas szavai a kereszten nem lehettek az elkeseredés vagy a kilátástalanság szavai, hanem olyan kiáltás, amivel az Atya közelségét keresi és várja az ember legnagyobb testi gyötrelmeiben, hogy segítségével átmehessen ezen, és majd három nap után megnyílhat az út feltámadása számára.

7. Jézus szavainak kortörténeti és teológiai értékelése

Jézus szomorú szavainak, de egyáltalán a kereszten elviselt sorsának a megítélésében három szempontot érvényesíthetünk, amit Peter Stuhlmacher applikál: a Jézus-követők értékelése, a zsidó teológusok felfogása és a rómaiak véleménye.

7.1. A Jézus-követők értékelése

Jézus akkori tanítványainak, követőinek és kereszthalála tanúinak szemében Jézus sorsa és a kereszten elmondott szavai úgy tűnhettek, mint egy igaz ügyért haldokló mártír szavai, haldoklása és halála, akit majd az utolsó napon az Isten feltámaszt és megdicsőít.⁷⁴

⁷² Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 233kk.

⁷³ Walter Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, SDThF 1, Weimar 1938, 64kk.

⁷⁴ Dán 12,2; Jn 5,28–29; 11,24.

Jézus korábbi szavaira, szenvedésének megjövedülésére mintha nem emlékeztek volna, amit Jézus feltámadása után főleg Mk szerint szemükre vetett (Mk 16,14). Csak a feltámadás híre és a feltámadott Jézussal való találkozás oszlatta el bennük a kételkedést, ill. új fénybe állította számukra Jézus korábbi messiási eszméit és reményeit, amikkel most már – tehát a feltámadás után – teljes mértékben azonosulhattak.

Peter Stuhlmacher mondja, hogy Jézus felkiáltásával kifejezte azt a távolságot, amit a kereszten érzett, amikor a lehető legmélyebb földi elhagyatottságot élt át. Ennek ellenére Jézus felkiáltása saját szemében és az egyház teológiájában sem jelenti életének, küldetésének csődjét.⁷⁵ Hihetjük, hogy Jézus felfogásában keresztszenvedése és az akkor elhangzott felkiáltása nem jelent rezignációt sem és az egyház sem ilyennek tartotta.

Ulrich Luz figyelmeztet,⁷⁶ hogy Jézus szemléletében megmaradt az akkori keresztsjelenet mint bibliai imádság, amelyben Jézus tegezi az Atyát és nem csak harmadik személyben beszél róla, amiről olykor a teológusok megfélekedeznek. S valóban, Jézus a kereszten nem filozofál az emberi lét értelméről vagy mulandóságáról és nem is a saját állapotát latolgatja, hanem zsoltárhűen, buzgón *imádkozik az atyák szavaival*,⁷⁷ mégha nagyon keserű szavak hagyják is el az ajkát. Ezzel ő tudatosan azt az utat vállalja és járja, amelyet vállalt minden tanításában, cselekedetében és most, ott a kereszten is.

Megint csak Peter Stuhlmacher szerint⁷⁸ Márk és Máté szemléletében és az egyház kérügmátikus felfogásában Jézus nem úgy áll, mint élete nagy krízisében Istenben kétkedő, rezignáló ember,⁷⁹ hanem mint az engedelmes szenvedő Igaz, aki halálvesztélyben is Istenéhez kiált és várja segítségét, ill. meghal mint engedelmes Istenfiú mennyi Atyjára hagyatkozva.

Ezzel Jézus tudatosan vállalta a keresztet és a halált, mert ez velejárója volt annak, hogy engesztelést szerezzen sokakért és békességet teremtsen az Istennel. Így szenvedése *áldozatnak* minősült már Jézusnál, majd később az egyházban is, amilyen Izráel teológiájában kijutott a prófétáknak és az Igazaknak, leginkább pedig az Isten szenvedő Szolgájának (Ézs 53) sorsában, ami aztán a húsvét és a feltámadás után Jézusra egyértelműen visszavetítődik, és ez a ószövetségi-judaista teológiai hagyomány szoteriológiai értelemben átértékelődik.

7.2. Jézus szavainak zsidó-kortársi megítélése

Jézus viselkedését a kereszten kortársai, ellenségei, akik lehettek akár a zsidóságból vagy a rómaiak közül, kritikus szemmel nézték.

⁷⁵ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, 154.

⁷⁶ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 343.

⁷⁷ Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, ThHK 2, Berlin ⁹1984, 434.

⁷⁸ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, 154–155.

⁷⁹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* IV, 343.

A *zsidó teológusok* Jézus szavait úgy értelmezték, hogy Jézust az Isten tényleg elhagyta mint elátkozottat, mivel a fán függött (Dt 21,22–23)⁸⁰ és istenkáromlást követett el,⁸¹ mivel – szerintük – dehonesztáló módon beszélt a templomról és az Istennel egyenlővé, ill. Isten fiává tette magát. Azt bizonyára felismerhették, hogy Jézus valamilyen rendkívüli karizmatikus képességekkel rendelkezik,⁸² de messiási igényeit csődbementeknek nyilvánították. Úgy érezhették, hogy teológiai látásuk helyességét és az ítéletet, tehát a keresztfeszítést, amit a nagytanácsban meghoztak, Isten igazolta. Az Illésre való hivatkozást – amit Jézus szavaiból vétek kiérteni – gúnyolódásnak és próbának szánták, vajon Illés ilyen emberrel fogja-e vállalni a közösséget, mint ahogy Isten sem vállalta vele a közösséget, ezért nem segítette meg és nem vette le a keresztről.

Ezeknek a zsidóknak tehát az lett volna a Jézus igaza melletti argumentum, ha Jézus valamilyen csodás módon megmenekülhetett volna. De mivel ez nem történt meg, Jézus számukra kiáltozásában is olyannak tűnhetett, mint aki tehetetlenül vergődik, de sorsa meg van pecsételve – éspedig nemcsak testileg, hanem teológiailag is.

7.3. A római vallási-politikai vélemény Jézus szavairól

Politikailag a rómaiak szemében Jézus sajnálatra méltó embernek tűnhetett, akinek nagy igényei voltak, de élete csődbe jutott – talán nem is annyira a saját viselkedése, mint sok zsidó befolyásos ember gyűlölete, ellenségeskedése miatt.

A végső vád a rómaiak szerint mégis mint veszélyes önjelölt király és esetleg potenciális galileai lázadó-vezér, aki tanításával és szervezkedésével provokált és aki igényt tarthatott volna a palesztinai uralomra.⁸³

Vallási szempontból Hans Josef Klauck⁸⁴ szerint Jézust szofistának (azaz vallásfilozófusnak vagy bölcsességtanítónak), ill. vallásalapítónak tarthatták, esetleg mint θεῖος ἀνὴρ-ra tekinthettek, akit ugyan a keresztyének – a lukianoszi Peregrinus⁸⁵ mintájára – istennek minősítettek, de valójában az istenek elhagyták őt és nem emelték magukhoz a keresztről, hogy kiszabadítsák ebből a gyalázatos szenvedésből. Ezért felkiáltásában – amennyiben értették – rezignációt vagy csalódást érezhettek és Jézust mint haláltusájában elkeseredett embert feltehetőleg szájalomra méltónak tartották; olyannak, akinek nem hősi halál, hanem a leggyalázatosabb halálnem jutott.

Az a tény pedig, hogy voltak köztük a századoshoz hasonlóak, aki a történesek mögött mást is látott, és Jézust – szenvedése és panaszkiáltása ellenére is – pozitívan értékelte,

⁸⁰ Vö. az apostoli tradíciót, amely visszanyúlik egészen idáig (Gal 3,13; ApCsel 5,30; 10,39; 13,29), valamint azt a zsidó értelmezést is, amely Jézus dehonesztáló kereszthalálával még a 2. században is terjedt (Justin, *Contra Tryphon*, 32,1 89,2). Egyébként a keresztfeszítést mint Isten átkát a Kr. előtti időben már a qumráni közösség is ismerte (11Q¹⁸ 64,6–13).

⁸¹ Christoph Burchard, „Markus 15,34”, in: *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, Dieter Sängler (Hg.), WUNT 107, Tübingen 1998, 112.

⁸² Christoph Burchard, *Markus 15,34*, 112. Klaus Berger, „Zum Problem der Messianität Jesu”, in: *ZThK* 71 (1974), 1–30.

⁸³ Vö. Mk 14,61; 15,2. Christoph Burchard, *Markus 15,34*, 113.

⁸⁴ Hans-Josef Klauck, „Gemeinde und Gesellschaft im Frühen Christentum – ein Leitbild für die Zukunft?”, in: *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, WUNT 152, Tübingen 2003, 214.

⁸⁵ Vö. Lukianusz, *De morte Peregrini*, 11–13.

bizonyára nagyon egyedi lehetett és érezhetjük, hogy ez már az egyház teológusainak tudatos tevékenysége⁸⁶ a célból, hogy a tanúk között egy pogányt is megszólaltasson.

8. Összefoglalás

Úgy tűnik, hogy Jézus fájdalmas felkiáltásában a kereszten talán három ószövetségi zsoltár (22, 31, 69) rezonál, amelynek néhány szavával Jézus imádkozhatott. Közös motívuma mindháromnak az, hogy itt a legmélyebb egzisztenciális szükségbe kerülő, ártatlanul üldözött ember imádkozik.

A húsvéti események hagyománya visszavezethető már a Márk előtti időre (Prae-Mk), amiben sajátos helyet foglal el Jézus keresztrefeszítése és az ezzel kapcsolatos jelenetek, beleértve a felkiáltást is (Mk 15,35+par.), mint a passiói történetek kristallizációs magja. Jézus kiáltásának a hiánya Lukács és János evangéliumi szövegében sajátos értelmezésekre és sokkal pozitívabb tradícióalkotásra vall.

Ugyanakkor a ráánkmaradt írásbeli hagyomány variációi (Mt–Mk szövegében), leginkább az arám nyelvű zsoltáridézet és annak apró helyi dialektus/akcentus-szövegváltozatai alátámaszthatják, hogy ezen mondásoknak történelmi értéket kell tulajdonítani, amihez talán a Márk-féle hagyományvonal vezet a legmegbízhatóbban.

Jézus fájdalmas felkiáltását a kereszten nem szükséges legendának tekinteni.⁸⁷ Jól igazolható a szenvedő ember állapotával, az ószövetségi, ill. kortárs zsidó teológiával, amelynek irányvonala az igaz Szolga szenvedéséhez vezet (Ézs 53).

A vallástörténetben azonban ennek nincs megfelelő parallele, kivéve az említett ószövetségi Igaz Szolga esetét (Ézs 53), aminek példáját a Mt–Mk-hagyomány értékesíti.

Jézus tanítványai és követői Mesterük szavait talán mint az igaz ügyért haldokló mártír imádságát érthették, aminek helyes megértése csak a feltámadás után ért meg bennük.

Jézus ellenségei a zsidóságból Jézus szavait kétségbeesésnek vették, amivel ő maga is igazolja döntésük helyességét, vagyis a hamis messiási igény miatti kereszthalált: Isten elhagyta őt, mert átokká lett istenkáromlása miatt, fára függesztve.

A rómaiak szemében Jézus sajnálatra méltó embernek tűnhetett, akinek nagy politikai igényei voltak, de csődbe jutott élete, ezért felkiáltásában rezignációt vagy csalódást érezhettek. Így θεῖος ἄνθρωπος-nek sem nézhették, mert az istenek is elhagyták és nem emelték magukhoz.

A százados elismerése összefügg az egyház idealizáló tendenciájával és a maga nemében inkább egyedülálló jelenségnek tekinthető.

Az evangéliumi híradások azt igazolják,⁸⁸ hogy Jézus tudatosan vállalta küldetését, szenvedését és a kereszthalált is, amit többször előre is jelzett. Jézus tudatos megjegyzéseiből arra lehet következtetni, hogy számolt feltámadásával is, de nem e világba való visszatéréssel, hanem az Atyához való átmenettel. Ennek értelmében a kereszten el-

⁸⁶ Hanz Conzelman, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, ETh 2, München ²1968, 148.

⁸⁷ Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* II, 495.

⁸⁸ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* II, 241–242.

mondott keserű szavai nem jelenthetnek cinikus csalódottságot vagy küldetésének csődjét, hanem szöveghű imádságot annak eredeti értelmében, amit a szenvedő Szolgának vállalnia kell: halálos veszélyben is Istenéhez kiált és várja segítségét, ill. meghal engedelmes Fiúként mennyei Atyjára hagyatkozva. Az apostoli teológiában aztán ez úgy értelmeződik, hogy Jézus így engesztelést szerzett sokakért és békességet teremtett az Istennel. Ennek alapján szenvedése áldozatnak minősült, ami majd a feltámadás után Jézusra már egyértelműen visszavezetődik és átértékelődik szoteriológiai értelemben.

Jézus szavai tehát nem negatívumként, hanem egzisztenciális ragaszkodásként és abszolút engedelmességgként szerepelnek az egyház teológiájában, amivel a legjobban fejeződik ki az áldozat és üdvszerzés titkának kimondhatatlan értéke.

ZSOLTÁR- ÉS PRÓFÉTAI SZÖVEGEK ÉRTELMEZÉSEI A SZENVEDÉS TÖRTÉNETÉBEN

1. Status quaestionis

Az Újszövetség bibliai hagyománya nemcsak arra törekedett, hogy megőrizze Jézus szenvedésének eseményeit, hanem egyúttal értelmezte is azt. Jézus szenvedését, halálát és feltámadását Isten üdvözítő tervével hozta kapcsolatba, és ebből kiindulva magyarázta a történeteket. Az ősegyház mindenekelőtt az Ószövetséghez nyúlt, és ennek segítségével kereste Jézus szenvedésének megértését. A bibliai szövegek ugyanis lehetőséget nyújtottak arra, hogy akár az előképiség, akár a beteljesedett prófécia fényében üdvtörténeti összefüggésbe helyezték mindazt, ami a szenvedés során Jézussal történt. Ez az ószövetségi szövegek segítségével történő értelmező törekvés az egész újszövetségi bibliai hagyományban megtalálható, de figyelmünket most csak a négy evangélium ún. szenvedéstörténetére fordítjuk, amelyek a Getszemáni kertben Jézus elfogatásával kezdődnek és Jézus eltemetésével végződnek (Mk 14,26–15,47; Mt 26,30–27,66; Lk 22,39–23,56; Jn 18,1–19,42). Mind a négy szenvedéstörténet a feltámadásra tekintettel íródott, a szenvedés és a feltámadás elválaszthatatlan egységet alkotnak, de itt most csak a szenvedéstörténetben előforduló ószövetségi szövegekkel foglalkozunk.

2. Ószövetségi szövegek a szenvedéstörténetben

Az evangéliumi szenvedéstörténet jellemzője, hogy az elbeszélés menetében szokatlan töménységben érvényesülnek az ószövetségi szövegekből, mindenekelőtt a zsoltárokból ismert motívumok, szófordulatok és kifejezett idézetek, amelyek Jézus szenvedésével kapcsolatba hozhatók. Mielőtt részletesebben kitérnénk ezekre a szövegekre, nézzük meg, miként használják az evangéliumok az Ószövetség nyújtotta párhuzamokat Jézus szenvedéstörténetéhez.

A szöveghasználatnak kétféle módját különböztethetjük meg az evangéliumi szenvedéstörténetben:

1° Az esetek egy csoportjában minden megjegyzés vagy hivatkozás nélkül olyan motívum vagy utalás található a szövegben, amelyből következtetni lehet arra, hogy az evangélista valamelyik bibliai helyre gondol. Amennyiben azonban hiányzik az adott bibliai szakasz ismert szóhasználata és csak egy meghatározott ószövetségi körülményre emlékeztet, sokszor bizonytalan marad, hogy valódi utalással van-e dolgunk. (Ilyen pl. a Zsolt 18,7: „*Kinomban az Úrhoz kiáltottam, Istenembe emeltem szavam. Ő meghallotta hangomat szent templomából*”: Mk 15,37–38; Mt 27,46. 50 szerint Jézus a kereszten Istenhez kiált és meg-

hal, utána pedig mintegy Isten válaszaként a templom függőnye meghasad). Ez utóbbi körülmény a magyarázata annak, hogy kutatók sokszor eltérnek egymástól egy-egy ószövetségi utalás megítélésében. Így pl. a Zsolt 18,7 Brown, R. E. szerint valódi utalás (*The Death of the Messiah II.*, The Anchor Bible Reference Library, New York 1994, 1453), míg más kutatók nem minősítik ilyennek.

2° Más esetekben az utalás kétségtelen, mert az evangélista az ószövetségi szöveg karakterisztikus szóhasználatát alkalmazza (pl. Zsolt 69,22 esetében: Mk 15,36; Mt 27,34. 48; Lk 23,36; Jn 19,29), vagy egyenesen idézi azt egy meghatározott formula használatával. Ez a formula lehet olyan, hogy hivatkozik az Írásra, (pl. „*Amint megíratott.*” Mk 14,27= „*Megíratott ugyanis.*” Mt 26,31). Az idézés egy másik változata az ún. beteljesedés formula, amely egy ószövetségi idézet Jézus szenvedésében történt megvalósulására utal („*Akkor beteljesedett Jeremiás próféta szava*” Mt 27,9–10; „*Hogy beteljesedjék az Írás*” Jn 19,24; „*Mindez ugyanis azért történt, hogy beteljesedjék az Írás*” Jn 19,36–37 vö. 19,28).

A szakirodalom összeállította azokat az Ószövetségből felhasznált és idézett szövegeket, ill. motívumok listáját, amelyek a szenvedéstörténettel összefüggésbe hozhatók (a szenvedéstörténetben található ószövetségi párhuzamok és idézetek részletes felsorolását lásd Brown, R. E., *The Death of the Messiah II.*, The Anchor Bible Reference Library, New York 1994, 1445–1465; Pesch, R., *Das Markus-evangelium 2*, HThKNT II/2, Freiburg im Breisgau 1977, 11–12). Egyes ószövetségi utalások és motívumok megítélésében azonban eltérések mutatkoznak a kutatók között.

Az alábbiakban figyelmünket az idézésnek és a bibliai motívumoknak azokra a változataira fordítjuk, amelyek kétségtelenül vagy nagy valószínűséggel megállapíthatók a szenvedéstörténet szövegében. Akár úgy, hogy idézettel találkozunk az Ószövetség szövegéből, adott esetben formulával bevezetve, akár úgy, hogy a zsoltár jellegzetes szavai beleszővődtek az evangélium szövegébe. A motívumok olyan jellegzetes körülmények az evangéliumi szövegben, amelyek az evangélista szándéka szerint egy meghatározott ószövetségi szöveg használatára engednek következtetni. Ezeknek a segítségével szeretnénk meghatározni az ószövetségi szövegek természetét és felhasználásuk célját Jézus szenvedésének értelmezésére.

Idézetek és utalások ószövetségi szövegekre:

Zsolt 2,1–2 (LXX szerinti szövege: „*Miért háborognak a nemzetek és a népek hiábavalóságokat terveznek? Felkeltek a föld királyai és a fejedelmek egybegyűltek /synagein/ az Úr ellen és az ő Fölkentje ellen*”). A zsoltár görög szövegében jellegzetes a synagein ige használata, amely a valaki ellen való közös cselekvést jelöli meg. Ebben az értelemben idézi a Zsolt 2,1–2-t az ApCsel 4,25–27, felidézve, hogy a Heródes /király/ és Pilátus /fejedelmek/ összefogtak Jézus, Isten felkentje ellen. = Mt 26,3. 57; 27,17.62; Lk 22,66: a zsidó vezetők összegyűltek /synagein/, hogy Jézus ellen tanácsot tartsanak. Jogosnak látszik az a következtetés, hogy a synagein ige használatának hátterében a Zsolt 2,1–2-t keressük.

Zsolt 110,1 Dán 7,13 (Zsolt 110,1 „Azt mondja az Úr az én uramnak: Ülj jobbomra”; a Dán 7,13 szerint az ég felhőin közeledik valaki, aki az Emberfiához hasonló) = Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69: Jézus főtanács előtt mondott szavai a két vers kombinációja.

Zsolt 22,2 („Istenem, Istenem, miért hagytál el engem”) = Mk 15,34; Mt 27,46: a haladókló Jézus a Zsolt 22,2-t recitálja.

Zsolt 22,6; MTörv 21,6–9 (kezet mosni az ártatlanság kifejezésére) = Mt 27,24: Pilátus kezet mos ártatlanságának kifejezésére.

Zsolt 22,8a (akik látják a szenvedő igazat, gúnyolódnak) = Lk 23,35: a nép ott áll a keresztnél, nézi Jézust és gúnyolódik.

Zsolt 22,8b; 109,25 (az igazat gúnyolók a fejüket csóválják) = Mk 15,29; Mt 27,39: a Jézus keresztyénél elhaladók gúnyolják őt és csóválják a fejüket.

Zsolt 22,9; Bölcs 2,13. 18–20 („Az Úrra bízta magát, mentse meg hát őt, szabadítsa meg, hiszen kedvelte” = Mk 15,30; Mt 27,40: Lk 23,39b: ugyanilyen szavakkal gúnyolják Jézust a kereszten, a zsoltár szövegéhez Máté megfogalmazása áll a legközelebb.

Zsolt 22,16 („Torkom kiszáradt mint a cserép, nyelvem nyemhez tapadt”) = Jn 19,28: Jézus a kereszten megszólal „Szomjazom”. Mindezt azért mondja, *hogy beteljesedjék az Írás*. Erre a zsoltárversre célozhat az Írás beteljesedésére való hivatkozás.

Zsolt 22,19 („Megosztottak ruháimon, köntösömre sorsot vetettek”) = Mk 15,24; Mt 27,36; Lk 23,34; Jn 19,24: a zsoltár verse szerint történik Jézus ruháival. Míg a szinoptikusok csak jellegzetes szavakat közölnek a zsoltár szövegéből, addig János a „*hogy beteljesedjék az Írás*” formulával bevezetve szó szerint idézi a zsoltár LXX szerinti szövegét.

Zsolt 22,25c (A 25c vers LXX szerint „amikor hozzá kiáltok meghallgat engem”) és a Zsolt 18,7 („szentélyéből meghallgatja kiáltásomat”) = Mk 15,37–38; Mt 27,46. 50 Lk 23,45–46: erre a mozzanatra célozhat a szinoptikusok leírása. Jézus hangosan felkiált és meghal, utána a templom függőnye meghasad, Lukácsnál előbb hasad meg a templom függőnye, mielőtt Jézus felkiált és meghal.

Zsolt 31,6 („Kezedbe helyezem lelkemet” imádkozza az igaz) = Lk 23,46: Jézus utolsó szavai „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet”.

Zsolt 31,14 (az igaz ellenségei összegyűlnek, hogy kioltásák életét: A LXX szerint „Összegyűltek ellenem /synagein/, hogy elvegyék az életemet, tanácsot tartottak /bouleucin/,”) = Jn 18,14: megjegyzés arról, hogy Kaifás az, aki azt a tanácsot adta /bouleucin/, hogy jobb ha egy hal meg népért. A synagein ige használatának háttérében a Zsolt 31,14 kereshető.

Zsolt 34,21 (Isten megóvjá az igaz minden csontját, egy sem törik el közülük) Kiv 12,46; Szám 9,12 (rendelkezés arról, hogy a pászka bárány csontját nem szabad eltörni) = Jn 19,36: a pászka bárányokra vonatkozó előírást idézi, és *az Írás beteljesedésére való hivatkozással* indokolja, hogy a halott Jézus lábszárcsontját nem törik meg. A zsoltár versét az igaz védelméről az evangélista másik lehetséges forrásának tekinthetjük.

Zsolt 42,6.12; 43,5 („Miért csüggedsz el lelkem, miért háborogsz bennem?”) = Mk 14,34; Mt 26,38: ugyanez hangzik vissza Jézus szavaiban a Getszemáni kertben: „Szomorú az én lelkem mindhalálig”.

Zsolt 69,22 („Ételembe épét /LXX kholé/ tettek, szomjúságomban ecettel /oxos/ itattak/ potidzein/”) = A zsoltárversre világos utalást találunk az evangéliumi szövegekben, amelyek a jellegzetes szavakat használják, elsősorban Máté, aki szerint a keresztre feszítés előtt Jézusnak epével (értsd mirrha) kevert bort (kholé) /Mt 27,34/, majd halála előtt megecetesedett bort (oxos) /Mt 27,48/ adnak. Ugyancsak a zsoltárversre való utalásnak tekinthető Mk 15,36; Lk 23,36; Jn 19,29, amelyekben Jézusnak megecetesedett bort (oxos) nyújtanak. Mk 15,23 szerint (vö. Mt 27,34) Jézusnak bort (oinos) azaz mirrhával kevert bort nyújtottak, itt azonban bizonytalan a zsoltárversre való utalás.

Zak 12,10 (prófétai szöveg egy titokzatos alakról szól, akit megöltek és akire feltekin-
tenek, és akit Jeruzsálem népe sirat) = Jn 19,37: az evangélista a próféciaát a keresztre
feszített halott Jézusra tekintettel idézi, akinek oldalát egy katona lándzsával átdöfte,
az „ismét más Írás mondja” formulával bevezetve. A szöveg nem követi sem a héber
maszoréta szöveget sem a LXX szövegét, hanem az evangélista tudatosan alakította
ki, a krisztologikus alkalmazás végett.

Zak 13,7 (prófétai szöveg egy pásztorról, akit megvernek és szétszélednek nyájának
juhái) = Mk 14,27; Mt 26,31: a prófétai szöveget maga Jézus idézi, alkalmazva azt a
tanítványok helyzetére, amely elfogatása után következik. Az idézetet a „mert megíra-
tott” /Mk/ „megíratott ugyanis” /Mt/ formula vezeti be. Márk és Máté szövege nem
teljesen azonos, de eltérnek a maszoréta héber és a LXX szövegtől is.

Zak 11,12–13; (harminc ezüstre becsülik egy pásztor bérét, amelyet ő az Úr házába, a
kincstárba /más olvasat szerint: a fazekasnak vagy olvasztónak = aki az ezüstpénz
darabokat beolvasztja/ dob isteni utasításra); Jer 32,6–9 (Jeremiás földet vásárol); Jer
18,2 köv. (Jeremiás a fazekasnál); Jer 19,11 (a Tofetben való temetés) = Mt 27,9–10
szövegét a Zak 11,12–13 határozza meg, de az „odaadták azt (30 ezüstöt) a fazekas
telkéért” a Jer 32,6–9-re, Jer 18,2 köv. (a fazekas háza) és a Jer 19,11 hatására is utal.
A prófétai szöveget az „Akkor beteljesedett Jeremiás próféta szava” beteljesedés formula
vezeti be.

Oz 10,8 („Akkor így szólnak a hegyekhez: „Temessetek el!” És a dombokhoz: „Omol-
jatok ránk!”) = Lk 23,30: a próféciaát Jézus idézi az őt sirató jeruzsálemi asszo-
nyoknak.

Ószövetségi motívumok a szenvedéstörténetben:

Ez 37,12–13 (a csontok életre keltése) alapja a Jézus halálát követő jelenetben (Mt
27,52–53).

Ám 8,9; Szof 1,15; Joel 2,2 (JHWH napját követő jelek) a Jézus halálát követően ha-
todiktól a kilencedik óráig a földet borító sötétség (Mk 15,33; Mt 27,45; Lk 23,44).
Mk 14,49; Mt 26,54. 56: „Az Írásnak azonban be kell teljesednie” formulák, ószövetségi uta-
lások nélkül.

A felsorolt idézetek ill. utalások áttekintése következtetni enged egyrészt maguknak
a szövegeknek a természetére, teológiai jelentésére, másrészt az evangéliumi szenved-
éstörténet szerzőinek irodalmi tevékenységére és teológiai szándékára, akik ezeket a
szövegeket felhasználták. Ez az utóbbi téma elsősorban az újszövetségi kutatás feladata,

s minthogy szakterületem az ószövetségi Szentírás, ezért csak érinteni szeretném, és figyelmemet az idézett ószövetségi szövegekre fordítom.

Azzal, hogy az Ószövetség bibliai hagyománya és Jézus szenvedésének egyes részletei között kapcsolatot lehetett teremteni, az ószövetségi utalások a történetileg lezajlott eseménysor egyes mozzanatainak bizonyos hangsúlyokat adtak, és megteremtették a teológiai értelmezés lehetőségét. Ez az adottság az ősegyházat Jézus szenvedésének (és feltámadásának) elbeszélésében kétségtelen a megtörtént események között válogatásra készítette és az irodalmi megfogalmazásban is döntő szerepet játszott. Ennek az ószövetségi háttérnek segítségével a leírás drámai jelleget kapott, amely főként a keresztre feszítés jelenetében csúcsonylik ki (Mk 15,16–41; Mt 27,27–56; Lk 23,26–49; Jn 19,16a–37) és fokozottan aláhúzza a keresztre feszített Jézus kiszolgáltatottságát ellenfeleinek, a megfeszítés részleteiben, a gúnyolódók Istent is kihívó szavaiban, s végül mindenkitől elhagyott halálában a Zsolt 22,2-t recitálván. Ez a szenvedő igaz sorsát idéző erőltetett állapot egyúttal aláhúzza a feltámadás győzelmét.

A felhasznált ószövetségi írások között messzemenően első helyen állnak a zsoltárok, és közöttük is a Zsolt 22. Mellettük csak a Zak 9–14 fejezetekből találunk több idézetet, számszerűen hármat (Zak 11,12–13=Mt 27,9–10; Zak 12,10=Jn 19,37; Zak 13,7=Mk 14,27; Mt 26,31), amelynek jelentőségét aláhúzza az is, ha hozzávesszük még a szűkebb szenvedéstörténeten túl Jézus Jeruzsálembe való bevonulásakor (Zak 9,9=Mk 11,1–10; Mt 21,1–11; Lk 19,27–38; Jn 12,12–19), és az utolsó vacsorán a bor szövetség vérével való azonosításánál (Zak 9,11=Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25) szerepelt utalásokat is.

A Zak 9–14. fejezetek egy olyan közösség hitéről tanúskodnak, amelyet külső ellenségek szorongatnak, a rossz vezetők miatt pedig belső megosztottságban szenved. Ebben a nehéz helyzetben a kiutat Isten uralmának eljövetelétől várják. Ezeket a fejezeteket a messiási várakozás és annak a végidőbeli megújulásnak vágya hatja át, hogy JHWH felállítsa örök és az egész földre kiterjedő királyságát. A Zak 9,9 köv. egy szegény és alázatos Messiás alakját vázolja fel, aki ebben a minőségében véget vet az erőszaknak, a Zak 12,30–13,1-ben pedig az „Átszűrt” alakjában egy olyan messiási valóság jelenik meg, aki megtisztulást hoz a bűntől. Az evangéliumok ezeknek a szövegeknek idézésével fejezik ki a Jézusban és szenvedésében beteljesedett messiási és eszkatologikus fordulatot.

A továbbiakban a zsoltárok szenvedéstörténetben elfoglalt helyével és szerepével foglalkozunk, minthogy ezek alapvetően meghatározzák az evangéliumi elbeszélést.

3. Zsoltárok a szenvedéstörténetben

Ezeknek a zsoltároknak az a közös nevezője, hogy az igaz ember szenvedéséről és végül Isten által történt megmentéséről szólnak (Zsolt 22; 31; 42; 43; 69). Így azt is mondhatjuk, hogy a szenvedéstörténetre az Ószövetségből ismert „*passio iusti*” biblikus képe nyomja rá a bélyegét. Ennek a megállapításnak nyomatékot ad az a tény is, hogy az Újszövetség hét helyen mondja Jézust „igaznak” (Mt 27,19; Lk 23,47; ApCsel 3,14; 7,52; 22,14; 1Pét 3,18; 1Jn 2,1), s az ApCsel 22,14-et kivéve mindig szenvedésével kapcsolatban. Találunk még hálaadó zsoltárt (Zsolt 34) és királyzsoltárt is (Zsolt 2; 110), de

ezek a többi (nem zsoltár) ószövetségi hivatkozással együtt szintén Jézus szenvedésének háttérül szolgálnak.

A zsoltárok utalásairól elmondható (s ez egyébként érvényes más ószövetségi referenciákra is a szenvedéstörténetben), hogy valamennyi Jézus szenvedésének részleteivel áll összefüggésben, és összességükben azt igazolják, hogy mindaz, ami Jézussal történt az Isten terve szerint történt. Az utalások végigkísérik az események sorát attól kezdve, hogy Jézus a Getszemáni kertbe vonul tanítványaival, egészen haláláig ill. a halála által kiváltott eszkatologikus természetű következményekig. Jézus szenvedésének számos olyan részlete van, ami párhuzamba állítható a zsoltárokból ismert igaz szenvedéseivel: pl. az igaz lelke elcsügged üldözött helyzetében, akárcsak Jézus a rövidesen bekövetkező szenvedéseinek láttán a Getszemáni kertben (Mk 14,34 párh. vö. Zsolt 42,6.12;43,5); akárcsak a szenvedő igazzal szemben, úgy Jézus ellenében is hamis tanúk lépnek fel (Mk 14,56 köv. párh. vö. Zsolt 25,12; 34,11); a szenvedő igaz hallgat vádlóival szemben mint Jézus (Mk 14,61 párh. ; Mk 15,5 vö. Zsolt 37,14–16; 38,9 köv.); a szenvedő igazat ecettel itatják, akárcsak Jézust a kereszten (Mk 15,36 párh. vö. Zsolt 68,22).

A zsoltárok (Zsolt 31,6; 69,22), kiváltképpen a Zsolt 22 (Zsolt 22,6.8a.8b.9.16.19. 25c) hatása ill. felhasználása koncentráltan mégis a kereszt-jelenet evangéliumi leírásában érvényesül. A szenvedő igaz képe ebben a jelenetben jut leginkább kifejezésre, és főként Máté esetében más ószövetségi utalásokkal irodalmilag is legszélesebben kiépített (Jézus kigúnyolása a kereszten, a Jézus halálát követő eszkatologikus események).

Ez a helyzet felhívja figyelmet a Zsolt 22 szerepére és felhasználására. A zsoltár felhasználásával kapcsolatban a következő megjegyzéseket tehetjük:

1° A zsoltár felhasználása (idézetek és utalások) a szenvedéstörténetben valamennyi ószövetségi párhuzamhoz képest számszerűen a legerjedelmesebb (8 eset), bár a megállapítható utalások tekintetében nincs egységes álláspont a kutatók között. Az evangéliumok közül számszerűen Márk és még inkább Máté válik ki felhasználás tekintetében.

2° A zsoltár egyes részleteinek felhasználása nem azonos szintű, vagyis találunk kifejezett idézeteket (pl. 2. vers, amelyet Jézus a kereszten recitál „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem”), vagy csupán karakterisztikus szóhasználatot (pl. 8 vers: Jézust a keresztfán gúnyolják), vagy csupán a zsoltár motívumai találhatók a szenvedéstörténetben (pl. 6 vers: Pilátus kezét mos ártatlansága bizonyításául). Bizonyos esetben pedig csak következtetni lehet, hogy a szenvedés mozzanatainak leírásában a zsoltár motívuma áll a háttérben (pl. Zsolt 22,16). A zsoltár idézésben vagy jellegzetes szóhasználatának felhasználásában a szenvedéstörténet általában a LXX görög szövegét követi.

3° Ha a szenvedéstörténetben elfoglalt helyzetét nézzük, a zsoltár használata megállapíthatóan a keresztre feszítés leírására koncentrált, és pedig részleteiben magára a keresztre feszítésre (19. vers), majd Jézus kereszten történt kigúnyolására (3.8a.b.9.16 vers) és végül Jézus halálára és következményeire (2.25c vers).

4° Az idézetek a zsoltár első részéből valók (22,2–22), a szenvedő igaz egyes szám első személyben mondott panaszából. Jézus halála is ennek a zsoltárnak jegyében történik, minthogy Márk és Máté szerint halála előtt a zsoltár 2. versét recitálja (Mk 15,34; Mt 27,46), míg Lukács a botránkoztatónak tűnő zsoltárverset elhagyja, és helyette a haldokló Jézus utolsó szavai a Zsolt 34,6-ot idézik (Lk 23,46). A 22. vers vége „meghallgattál engem” már elővételezi a bekövetkező fordulatot, ezért a zsoltár mint „meg-

hallgatott imádság” jellemezhető. A zsoltár második része hálaadás a szenvedésekből való isteni szabadításért (22,23–32) benne egy eszkatologikus himnusszal (28–32 vers), amelyben az egyén háttérbe szorul, és helyére a közösség dicsérete lép. A zsoltár második részéből nem található kimutatható utalás a szenvedéstörténetben, és a feltámadás leírásában sem, noha ez logikus lenne. A Zsolt 22 első részét azonban a második résszel együtt kell érteni, azzal, hogy Isten a szenvedőt ténylegesen megmentette. Ugyanez mondható el a másik két felhasznált zsoltár, a Zsolt 31 és 69 esetében is, amennyiben ezekben is megtalálható az igaz bekövetkezett megmentésére való visszatekintés (Zsolt 31,20–25) vagy az isteni megmentésébe vetett reményteljes várakozás (Zsolt 69,31–35). Ezért – az igaz megmentésére való utalás nélkül is – a három zsoltárt a szenvedéstörténet központi jelenetében csak az isteni megsegítésre kitekintéssel, azaz a szenvedő Jézus húsvét hajnalán történt megdicsőülésével együtt lehet értelmezni. A Zsolt 22 második részéből való utalás hiányára több magyarázat is keletkezett, de annyi bizonyos, hogy a szenvedéstörténet a feltámadásra tekintettel íródott.

A zsoltárok tehát az igaz szenvedéseiről és isteni megszabadításáról szólnak, és Jézus szenvedéstörténetébe beleszöve azt ebben a szellemben értelmezik. Az ősegyház Jézus szenvedésének és halálának megértését az Ószövetségre támaszkodva kereste, amelynek az Újszövetségben több fokozatát találjuk. Az egyik fokozat a szenvedő igaz üldöztetésének, majd Isten által történt igazolásáról alkotott ószövetségi szemlélet alapján ad magyarázatot Jézus szenvedésére. Eszerint Jézus az ószövetségi szenvedő igazhoz hasonlóan ártatlanul halt szenvedett, Isten azonban igazolta őt azzal, hogy megdicsőítette a halálból való feltámasztása révén. Jézus szenvedése, halála és feltámadása ezzel a szenvedés és felmagasztalás perspektívájába kerül.

Ennek a magyarázatnak példája Jézus szenvedéstörténetében a Zsolt 22 szövegének alkalmazása, amely beilleszkedik a szenvedő igaz üldöztetéséről, majd Isten által történő megmentéséről ill. igazolásáról alkotott ószövetségi felfogásba. A zsoltár felhasználása azonban inkább leíró, nem teológiai jellegű, vagyis úgy írja le Jézus szenvedését mint a prófétai jövendölések beteljesedését, de magáról a szenvedésről nem ad teológiai magyarázatot. Magyarázatként csupán annyit mond, hogy Jézus szenvedése Isten terve volt. Ezt a típusú értelmezést találjuk pl. az Apostolok Cselekedeteiben is, Péter beszédében a béna koldus meggyógyítása után: „*megtagadtátok a szentet és igazat (ti. Jézust), egy gyilkos szabadon bocsátását kértétek, az élet szerzőjét pedig megöltétek, Isten azonban feltámasztotta halottaiból. . . . atyáink Istene megdicsőítette szolgáját Jézust, akit ti kiszolgáltatottok és megtagadtatok Pilátus előtt*” (ApCsel 3,13–13).

Az Újszövetség írásaiban az ún. Ebed JHWH dalok Jézus szenvedését egy másik perspektívába helyezik. A dalok az ártatlan Szolga mások bűneiért vállalt behelyettesítő szenvedését, halálát és megdicsőülését beszélik el. A Szolga szenvedése az üdvösség forrása lesz sokaknak. Az Újszövetség a Szolga sorsát a názáreti Jézusban látja beteljesedni, mégpedig úgy, hogy a Szolga alakja és engesztelő szenvedése Jézus küldetését, szenvedését és annak értelmét magyarázza. A negyedik Ebed JHWH dal (Iz 52,13–53,12) újszövetségi alkalmazása Jézus szenvedését és halálát engesztelésként értelmezi, amely mint behelyettesítő szenvedés kiengesztelte a világ bűneit (Iz 53,4.5.12=Róm 4,23–25; 1Pét 2,20; Iz 53,10=Mk 10,45). Az értelmezésnek ezen a fokon Jézus szenvedése, halála

és feltámadása a szenvedés – engesztelés – felmagasztalás távlatába kerül. Az értelmezésnek ez a szintje azonban a szenvedéstörténetben nem jelenik meg – kivéve az eucharisztia alapításának szavait – és a szenvedő igaz zsoltáraival szemben az Ebed JHWH dalokra utalás mindössze csak a Lk 22,37-ben szerepel, az utolsó vacsorán Jézus idézi az Iz 53,12-t az Írás beteljesedésére való hivatkozással.

4. A szenvedő igaz az Ószövetség bibliai hagyományában

Ezek után vizsgáljuk meg, mit is jelent a szenvedő igaz alakja ill. az igaz szenvedése az Ószövetség bibliai hagyományában, amely szorosan összefügg a jól ismert igaz–bűnös/istentelen fogalom párral.

Az ószövetségi bibliai hagyomány a különböző könyveiben, a zsoltárokbán, a prófétai és bölcsességi szövegekben ismételten megjelennek párhuzamban ill. ellentétpár formájában az igaznak (צדיק) és bűnös/istentelennek (רשע) nevezett vallási típus képviselői. Vonásaik és ellentétük az egyes bibliai szövegekben különböző hangsúlyokkal jut kifejezésre.

Az igaz (צדיק) – lehet jelző és főnév (igaz, az igaz) – szoros kapcsolatban áll az igazság (צדקה; צדק; צדיק) fogalmával és jelentését is ezzel összefüggésben határozzuk meg. Az igazság az Ószövetségben viszonyfogalom és nem egy ideális norma, amelyhez az emberi cselekedeteket mérték és megítélték. Az igazság két partner között fennálló valóságos viszonyra vonatkozik. Minden viszony bizonyos igényeket hordoz a magatartásra vonatkozóan, amelyeknek kielégítésével ill. megtartásával képes csak a viszony fennállni. Ezt helyzetet jelöli az igazság fogalma. Az igaz ember az, aki egy közösséget teremtő viszonyban hűségesnek, állhatatosnak bizonyul.

Az egyed Izraelben egyszerre több, közösséget teremtő viszonyban is élt (a család, a törzs, a nép stb.). Izrael népe azonban mindenekelőtt a szövetségben él, olyan közösségben, amelyet JHWH ajánlott fel neki. Az így létrejött viszony valamennyi felett áll, és valamennyit maga alá vonja, mert Izrael egész életrendjét JHWH kinyilvánított akarata szabályozza. A JHWH és Izrael között létrejött közösségi viszony szintén igényeket állított fel, és igaz lesz az, aki ezt a viszonyt követelményeivel együtt elfogadja, és ebben hűségesnek ill. állhatatosnak bizonyul. De azt, hogy ki igaz, azt egyedül JHWH határozza meg. Ezért kéri a zsoltáros *„Tekinteted ítélkezzék felettem, hiszen szemed az igazságot nézi”* (Zsolt 17,2 vö. 37,6).

Ezzel szemben az az ember, aki a JHWH-val létrejött közösségi viszony ellenére cselekszik és a felebarát irányában is feladta a közösségi viszonynak megfelelő magatartást, a bűnös/gonosz (רשע). Az izraelita bölcsességi irodalomban az igaz antiútusa (Péld 10,3. 16,25; 11,8,31; 13,5 stb.), a zsoltárokbán viszont ez az ellentét nyílt ellenségeskedésre változik, a bűnös/gonosz egyenesen az igaz ellensége (Zsolt 3,8; 7,10; 17,9,13; 36,2,10 stb.). Jellemzője olyan viselkedés, amely folyamatosan megsérti JHWH törvényben kinyilvánított akarát (Zsolt 10,7 stb.), nincs bánata, sőt azzal kérkedik, hogy önnerejére támaszkodik Isten helyett (Zsolt 49,7 stb.).

A mondásbölcsességhez viszonyítva a רשע alakja Jeremiás könyvében új vonásokat ölt (vö. Jer5,26–28; 12,1 köv. 4), amennyiben gátlátalan cselekvése következtében ténylegesen gazdag és hatalmas, tudatosan és szándékosan távol áll Istentől, sőt istentelen,

és jó dolga s befolyása folytán a JHWH-hoz hűségesek számára folyamatos kihívás és sérelem. A zsoltárok könyvében szintén megfigyelhető a רשע fogalom gazdagodása ill. módosulása. A közösségi panaszdalokban és a királyzsoltárokból nem fordul elő a fogalom, míg a zsoltárok egy későbbi csoportjában az „ellenség” (אויב) és a רשע kifejezések az imádkozó ellenségeit jelölik, akikben az ősi bölcsességtan ellenideáljának képviselőit azonosítja (pl. Zsolt 3; 5; 6; 7; 9/10; 17 stb.). Egy még későbbi zsoltárcsoport majdnem kizárólagosan ellenség-kifejezéseket használ a רשע típus jelölésére (pl. Zsolt 11;12; 14; 26; 28). Ebben a csoportban a רשעים nemcsak a bűnösök/gonoszok hanem az elbizakodott gazdagok és befolyásos hatalmasok.

Az igazságnak van egy jogi vonatkozása is, amely különösen a zsoltárokból található. Az emberi együttélésben a bíróság dolga, hogy egy embernek a közösséghez való viszonyában való feddhetetlenségét, igaz voltát kijelentse. Ebben a háttérben jelenik meg a zsoltárokból az igaz és a gonosz (רשע-צדיק) fordulatokban gazdag ellentéte, főként a gonoszoktól hamisan bevádolt és üldözött igaz imáiban (Zsolt 7; 35; 94 stb.). A gonosz az igaz ellensége, aki kétségbe vonja az igaz hűségét azzal, hogy hamisan vádolja őt. A hamis vádak és a gyanúsítások tüzebe került üldözött igaznak bizonyítania kell ártatlanságát. Ebben a helyzetben az igaz JHWH-hoz kiált, aki Izrael jogrendjének őre. Neki kell az igaz igaz-voltát kinyilvánítani. Ártatlansága JHWH felmentő ítélete által bizonyosodik be, amely valamennyi vádat semmisnek mondja ki. JHWH ítélkező fóruma előtt csak két lehetőség van: valaki vagy igaz vagy gonosz. Az Ószövetség antropológiája az elmondott jogi háttérben egy kizárólagos kettősségben nézi az ember helyzetét Isten előtt: igaz vagy gonosz, elfogadott vagy elutasított, harmadik lehetőség nincs. A kettősség az egyes cselekedetek mögött álló alanyt, az egész embert ill. annak tartós magatartását ill. irányultságát és nem csak egyes igaz vagy gonosz cselekedetét nézi.

A két csoportot áthidalhatatlan szakadék választja el egymástól. A fogság idejétől azonban úgy tűnik, hogy a két csoport helyzete azonban nem végérvényesen lezárt. Az igaz igaz-voltát egyedül JHWH mondja ki, aki vele a legszorosabb közösségbe, a maga igazságának szférájába (צדקה) vonja őt, de ez az állapot addig tart, míg JHWH ezt a viszonyt fenntartja. Az ember elveszízheti igaz voltát, de a gonosz is lehet igaz (lásd Ez 18,21–23.27 köv. ; 33,8 köv. 11 köv. 14–17.19).

Az igaz és gonosz ellentétpár a fogság utáni időben kap különleges hangsúlyt, amikor az ellentét kifejezett ellenségeskedésbe fordul, és az igazak üldözésében nyilvánul meg: a gonosz/bűnös az igaz ellensége. Ez a helyzet megtalálható a zsoltárok egy csoportjában (az üldözött igaz panaszzsoltárokból), de a Bölcsesség könyvében éri el tetőpontját (Bölcs 1–6), és megoldását Isten eszkatologikus igazságszolgáltatásában nyeri el.

Irodalom

- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, (ATD 8/2) Göttingen 1992, 536–555
 Brown, R. E., *The Death of the Messiah II.*, The Anchor Bible Reference Library, New York 1994, 1445–1465
 Gerleman, G., art. רשע rs' frevelhaft/ schuldig sein, ThHAT II, (1976) kol 813–821
 Gnllka, J., art. *Leidensgeschichte Jesu*, NBL II, 616–619
 Haussmann, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Tübingen 1995, 37–66
 Koch, K., art. צדק sdq gemeinschaftstreu/ beilvoll sein, ThHAT II, (1976) kol. 507–530

- Kraus, H. J., *Theologie der Psalmen*, BK XV/3, 193–204
- Levin, Ch., *Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Betrachtungen am Psalter*, LThK 90 (1993) 355–381
- Lindars, B., *New Testament Apologetic*, London 1973, 89–137
- Maurer, Ch., *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*, ZThK 50 (1953) 1–38 in: *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern*, M. Limbeck szerk., WdF 481, Darmstadt 1981, 112–153, 129–138
- Van Oorschot, J., *Der Gerechte und Frevler im Buch der Sprüche. Ein Beitrag zu Theologie und Religionsgeschichte des frühen Judentums*, BZ 42 (1998) 225–238
- Pesch, R., *Das Markus-evangelium 2*, HThKNT II/2, Freiburg im Breisgau 1977, 11–12
- Von Rad, G., „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen (1950): *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, München 1971, 225–247, 225–234;
- — *Theologie des Alten Testaments I*, München 1969⁶, 382–395
- Ringgren, H. / Johson, B., art. *צַדִּיק sadaq*, ThWAT VI, (1989) kol 898–903. 903–932
- Ringgren, H., art. *רַשָּׁע rasa'*, ThWT VII, 675–684
- Ruppert, L., *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, fzb 5, Würzburg 1972, 70–105
- — *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs*, SBS 59, Stuttgart 1972
- — *Der leidende Gerechte und seine Feinde, Eine Wortfelduntersuchung*, fzb, Würzburg 1973, 63–65. 65–71
- — *Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21*, in: H. Hübner szerk., *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie*, BThSt 22), Neukirchen–Vluyn 1993, 1–54
- Scharbert, J., art. *Gerechtigkeit AT I*, TRE XII, 414–411
- Scoralick, R., *Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15*, BZAW 232, Berlin-New York 1995, 27–43. 62–74
- Scullion, J. J., art. *Righteousness*, OT, ABD, V, (1992) kol. 724–736

JÉZUS IMÁDSÁGA A GETSZEMÁNI KERTBEN (Mk 14,32–42)

Arra vállalkozunk ebben a dolgozatban, hogy Jézusnak szenvedése előestéjén a Getszemáni kertben mondogatott imádságait elemezzük. Elsősorban Márk evangéliuma (14,32–42) alapján tesszük ezt, de tekintettel leszünk a párhuzamos evangéliumi helyekre is (Mt 26,36–46; Lk 22,39–46; Jn 18,1; 12,27; 14,31). Tizenegy versnyi szövegünk jobb megértése végett figyelembe vesszük Márk evangéliumának, mint narratív elbeszélésnek legtágabb szövegösszefüggését, majd néhány szó erejéig a közvetlen kontextus (14,26–31 és 14,43–51) szerkezeti és teológiai sajátosságait.

1. Márk evangéliuma, mint perikópánk legtágabb „szövegegysége”

Kitűnő dolgozatában Andorka Eszter¹ – elsősorban Matera, Genest és más egzegéták művei nyomán – felhívja figyelmünket arra, hogy „két dialektikus tenzió feszíti ki a (márki) elbeszélés terét”. A „dialektikus tenzió” helyett azt is mondhatnánk: a történet és a történet elbeszélésének szintjén két komplementer valóság, illetve ennek megfelelően a narrációban két vele ekvivalens fogalom erőterében mozognak és értelmezendők az események.

a) Az első feszültséget teremtő két pólus a sorsszerűség és a személyesség

Paradoxonról, helyesebben komplementaritásról beszélhetünk, mert nem arról van szó, hogy a sorsszerűség kioltja a személyes felelősséget, vagy fordítva, az utóbbi korlátlan mértékben érvényesülhet, hanem inkább arról, hogy a szótári értelemben vett foglaimaink nem írják le teljesen egy történet – jelen esetben Jézus történetének – valóságát, vagy inkább igazságát.

A márki elbeszélés struktúrája és kiváltképp időkezelése abban az élményben részesíti a hallgatót, hogy pontosan eltervezett, elkerülhetetlenül bekövetkező eseménysor tanúja.

Az elbeszélést, és azon belül is elsősorban a szenvedéstörténetet ismétlések szövik át. Közülük a legnyilvánvalóbbak a szenvedés háromszori megjövedölése (8,31; 9,31; 10,33sk.), Jézus háromszori imádsága a Getszemáni kertben (14,32–42), Péter háromszori tagadása (14,66–72) és Jézus ismételt kigúnyolása (a főtanács előtt, a helytartóság belső udvarában, a kereszt alatt). Eltekintve a két per analógiájától a paralelizmus gon-

¹ „Azt mondja nekem: 'Abba' és 'Eloi'” (Mk 15,34 elemzése) in *Studia Biblica Athanasiana*, vol. 4 (2001), 77–152. Márk evangéliumának mint tágabb szöveghelyzetnek jellemzésében e dolgozat összefoglalására hagyatkoztunk, l. elsősorban: 95–105.

dosan kidolgozott példáját halljuk a főpap és Heródes ajkáról (14,61: „Te vagy a Messiás az áldott (Isten) Fia?”; 15,2: „Te vagy a zsidók királya?”). Továbbá, rejtett, kevésbé feltűnő ismétlések is felfedezhetők, pl. Jézus keresztre feszítését kétszer is tudtunkra adja Márk (15,14 és 25) vagy háromszor hangzik el a Jézust követő asszonyok névsora (15,40; 15,47; 16,1).

Az imént említett példák üzenete, amely azt sugallja, hogy Jézus szenvedése sorszerű, a szenvedések megjövendöléseiben szinte a „végzetszerűség” szintjére emelkedve hat a mindenkori olvasóra: „Az Emberfiának sokat kell szenvednie...” (8,31: *dei*), és „az Írásnak be kell teljesednie” (14,50). A harmadik s egyben a legrészletesebb jövendölésben (10,33 sk.) Jézus mintegy rövid tartalomjegyzékét adja küszöbön álló szenvedésének, és szókészletét pontosan visszahalljuk 4–5 fejezettel később a passiótörténetben. A kereszthalál felé közeledve Jézus egyre több jelét adja annak, hogy az előtte álló események menete megváltoztathatatlan. Amikor bevonul Jeruzsálembe (11,1–6) és előkészíti a pászka vacsorát (14,12–16) ugyanazzal a pontossággal utal jövőbeli eseményekre, mint amikor a tanítványok árulásáról jövendöl (14,27–30).

A narratíva megtervezettségének ezt az élményét csak fokozza az egyre pontosabbá váló időhatározók sűrűsödése. A 11–16. fejezetekben szinte minden esemény konkrét naphoz, sőt a 14–16. fejezetekben konkrét órához kötődik; éles ellentétben a középső fejezetekkel, amelyekben az sem derül ki, vajon két esemény azonos napra esik-e, vagy hetek választják el őket. A 15. fejezetet négy, egyenként három óra hosszúságú eseménysorra bontják az időhatározók (15,1: „reggel”; 25: „három óra”; 33: „hat óra tájban”; 42: „amikor esteledett”). A szenvedéstörténet eseményeinek e sorsszerűsége – amint már említettük – nagypéntek felé haladva egyre hangsúlyosabbá válik, s a kereszthalál jelenetében jut tetőpontra.

Ennek ellenére mégsem ébred az olvasóban az a benyomás, hogy Márk elbeszélése végzetszerű, és megszünteti a szereplők *személyes felelősségét*. Sőt, a narratíva kifejezetten sodró erejű, drámai helyzetekben döntések elé állít, nyugtalanít, változtatásokra szólít fel. S mindezt a legkülönbözőbb eszközökkel éri el. Elsősorban kifejezett felszólítással. A 13. fejezet apokaliptikus beszédében pl. Jézus közvetlenül is az evangélium hallgatói felé fordul: „Amit nektek *mondok*, mindenkinek mondom: Legyetek éberek!” (13,37). Azután a tanítványok magatartásának ábrázolásával. Noha Jézus tudja, milyen értetlenek és kicsinyhitűek a meghívottak, nem szűnik meg buzdítani, figyelmeztetni és helyesbíteni őket (vö. 4,13 skk.; 4,40; 6,50; 7,18sk.; 8,15–21; 9,33–41; 10,13–16; 10,33–45 stb). Úgy látszik, a sorsszerűség ellenére is, van remény a történetben szereplő és történeten kívüli, későbbi tanítványok számára, mert Jézus értelmét látja a felkészítésükkel, oktatásukkal járó vesződésnek. Péter árulásában a háromszori ismétlés akképpen is hat, hogy háromszor ébred remény a hallgatóságban: talán most, talán ennél a kérdésnél erőt vesz magán, és kiáll Jézus mellett. Márk drámai szerkesztésének egyik legjellemzőbb eszköze, hogy arra indítja a hallgatót: azonosuljon az értetlen, kicsinyhitű, elbukó tanítványokkal, akik minden esendőségük dacára újra és újra arra kapnak meghívást: merjenek *személyes felelősséggel* Jézus mellett dönteni.

Amikor a tanítványok alkalmatlanná válnak a legkisebb remény felcsillantására, az elbeszélés újabb, eddig ismeretlen szereplőkről gondoskodik, akik legalább egy sor vagy egy bekezdés erejéig igaz, hű tanítványoknak bizonyulnak, mint pl. Cirenei Simon

(15,21), a római százados (15,39) vagy a már említett asszonyok csoportja, akik arról tanúskodnak, hogy nemcsak sorszerűség van, hanem van más lehetőség is: ki lehet tartani a szorongatásban. Föl lehet venni a keresztet, amint arra a 8,34-ben mindnyájan, történeten belüliek és kívüliek meghívást kaptak.

A sorszerűség gondolatával végül maga Jézus is szembeszegül. Annak ellenére, hogy sokszor bejelentette szenvedését és halálát, tiltakozik ellene és küzd vele. Elsősorban két imádságára kell gondolnunk: arra, amelyet a Getszemáni nevű kertben mondott (14,36), és arra, amelyet a kereszten (15,34). A két verset nemcsak az imádság gondolata rokonítja, hanem az is, hogy Isten megszólítása mindkét helyen arámul hangzik el. Az idegen nyelvű idézet mintegy szövegkiemelőként funkcionál, ugyanakkor hangsúlyozza az elbeszélte események valóságát, az emberi történelembe és geográfiába való beágyazottságát.

b) Elszigetelés és Jézus önazonosságának kibontakozása

Márk elbeszélésének drámai erőterét egy további paradoxon, komplementaritás jellemzi. Egyszerre követhetjük nyomon Jézus mindenkitől és mindenektől való izolálódását, másrészt identitásának, önazonosságának egyre erőteljesebb kibontakozását. „Hegyremenet ritkulnak a fák”. Jézus ezt a tapasztalatot is megosztotta velünk. Úton a fizikai széthullás felé, lassan minden az ember mögé hátrál. Ami addig elérendő célnak, tájékozódási pontnak számított, az végérvényesen múlttá rögzül. De éppen ebben a kitisztuló szemhatárban válik perdöntővé: mi is volt az élet igazi ércfedezete. Jézus éppen ebben az órában mondja ki a legszabatosabban: „Abba, Atyám!” (14,36), és fejezi ki a legvilágosabban: „Én Istenem, én Istenem. . .” (15,34).

Bár a 15,34-ben szereplő, különösen is hangsúlyos *enkateleípó* Márknál hapax legomenon, de a mögötte meghúzódó motívum, Jézus elszakadása és elidegenedése övétől, az első fejezetektől kezdve jelen van az evangéliumban. Az első mozdulat: eltávolodása családtagjaitól, akik azt mondják, magán kívül van (3,20.31–35). A következő lépés: elidegenedése földijeitől, a názáretiektől (6,1–6). Azután többször is halljuk Jézus szájából: „az Emberfiának sokat kell szenvednie, a vének, a főpapok és az írástudók elvetik...” (8,31; 12,8.10). Majd a tanítványok közül elsőként Júdás hagyja el (14,10 sk), a többiek meg elszélednek (elfutnak). A három legközelebbi tanítvány, akiket maga mellé vesz, hogy imádkozzanak vele, álomba merülnek. Péter megtagadja. Népe vezetői kiszolgáltatják a közös ellenségnek. Több lépésben megfosztják ruháitól (15,17. 20. 24), „kidobják” a városból, s a „kapun kívül” (Zsid 13,12), a Golgotán halálra adják. A megfeszítés egyértelművé teszi a teljes vallási kiközösítést. S végül elhangzik az utolsó kiáltás (15,37) és kileheli lelkét (15,37).

Az elidegenedés „leszálló ágá”-val mintegy ellentétes irányban megfigyelhetjük Jézus önazonosságának „felszálló ágú” tudatosulását. Az evangéliumi események során ugyancsak fokozatosan bontakozik ki Jézus identitásának titka. Ez a vonás Márk egyik legrégebben feltárt, és ezért legismertebb jellemvonása. Mk 1,1-től kezdve halljuk a különféle messiási címeket és neveket, s ezek egymásra vonatkoztatása, pontosítása, újraértelmezése végighúzódik az evangéliumon (Krisztus, Isten (szeretett) Fia, a Zsidók Királya). Az evangéliumban nyomon követhetjük, hogyan bontakozik ki a krisztológiai tematika,

hogyan kapcsolódnak össze a különféle címek, s hogyan visszhangozzák a szenvedéstörténet különböző szereplői – még ha sokuk gúnyból vagy ellenséges érzületből is –: Jézus Isten Fia, Krisztus, a Zsidók Királya.

Ha már Jézus messiási címeinek tudatosulásáról esett szó, említsük meg: annak ellenére, hogy az égi hang kétszer is Fiának nyilvánítja Jézust (1,9-ben és 9,7-ben), Márk evangéliumában érdekes módon ő maga vonakodik Atyjának nevezni Istent. Beszél ugyan egyszer az Emberfia Atyjáról (8,38), ugyancsak egy ízben a tanítványok mennyei Atyjáról (11,25), valamint az Atyáról és a Fiúról (13,32), de nem él az „én mennyei Atyám” megszólítással, és azt sem halljuk, hogy Istent „Atyám”-nak szólítaná. Talán az sem érdektelen, hogy sem Máté, sem Lukács nem követi Márk gyakorlatát. Mind a Forrásból, mind külön kincsükből származó szakaszaikban Jézus, amikor imádkozik, „Atyám”-nak szólítja Istent, és így utal rá akkor is, amikor tanítványainak vagy másoknak beszél róla. Máté még a Márktól öröklött szövegbe is több helyütt beiktatja (Mt 12,50/Mk 3,35; Mt 26,29/Mk 14,15; Mt 20,30/10,40). Az utóbbi eljárás különösen figyelemreméltó, mert ez a csere nem magyarázható az istennév elkerülésének szándékával. Márk evangéliumában Jézus csak egyetlenegyszer nevezi Istent Atyjának. A Getszemáni nevű majorban, a kertben: „Abba, Atyám!” (14,36).

2. A szűkebb szöveggörnyezet

Az utóbbi mondatok révén tulajdonképpen meg is érkeztünk elemzendő szakaszunkhoz (Mk 14,32–42), amelynek közelebbi szöveggörnyezete keretes elbeszéléssé avatja perikópánkat. Az előző részben (14,26–31-ben) ugyanis Péter háromszori tagadásának megjövendöléséről hallunk, a kerti jelenetet követő szövegrészletben (14,43–52) pedig Júdás árulásáról. A kettő között, középütt hangzik fel Jézus imája. Felragyog már Jézus győzelme, bár úgy látszik, mindenki elhagyja. Péter megtagadja, Júdás elárulja. A látszat szerint Jézus teljesen egyedül van. Az elbeszélés közepén azonban más kép tárul elénk: Jézus imádkozik, és hosszasan mondogatja: „Abba, Atyám!” Vagyis még sincs egyedül, az Atya ott is vele van. De Jézus győzelme nemcsak a perikópa közepén, hanem peremein is érzékelhető. A jövendölések révén a tagadás kétszer-háromszor is szóba kerül, miszerint mindenki fogadkozik, hogy nem fogja elhagyni a Mestert és hogy készek vele együtt meghalni. Júdás árulása is sajátos módon fejeződik ki. Azt mondja a tanítvány: „Akit megcsókolok, ő az” (14,44). És amikor Jézushoz érkezik, mintha lelassulna, és egy pillanatra megállna a jelent. Köszönti Jézust, nem csak megcsókolja: „Üdvöz légy Mester!” (14,45). Az áruló csókját kifejező szó (*katefilészen* a *katafiléo* igéből) a görögben különösen intenzív, mély érzelmet kifejező csókot jelent. Júdás mintha már megbánná a bűnét. Jézus közvetlen közelében nem tudott áruló lenni.²

² Vö. Székely János, „A Márk-passió”, in „*Mindent az Evangéliumért*” (Gyürki László 70. születésnapján), Körmend, 2002, 131.

3. A Getszemáni jelenet

Perikópánkról írja Hans Urs von Balthasar: „Ha eltekintünk azoktól a Jézus életében folytonosan jelen lévő mozzanatoktól, amelyekben a passió már előzetesen megnyilvánul, így a megkísértéstől, a gyilkos Jeruzsálem és a halál hatalma kiváltotta könnyektől, a haragtól, a fáradtságtól, a csömörtől stb., akkor azt mondhatjuk, hogy a 'tulajdonképpen' passió a legkorábbi beszámolóokban (Márkéban) 'földre zuhanással' veszi kezdetét (Mk 14,35; Máténál ez imádkozó arcra borulássá, Lukácsnál térdhajtássá szelődül). Összetörettetésében Jézus úrrá akar lenni az eszkatologikus peiraszmoszon. Minden Jézus lelkében indul el: a 'rettegéssel' és az 'elszigetelt félelemmel' (Mk 14,33). Elszigetelődik az eltávolodó, de egészen még el nem tűnt Atyától, akihez a gyengéd 'Édesapa', Abba megszólítással fordul. De semmiféle érintkezés nem létezik már ezzel az Istennel, csak a szenvedésre erőt hozó angyal Lukácsnál vagy az ezzel párhuzamos jánosi helyen a mennyből felhangzó szózat, amely kimondja az Atya (nem Jézus!) megdicsőülését a szenvedés által. Elszigetelődik Jézus másfelől a tanítványoktól, akiket maga mellett tart, de egyben maga mögött is hagy, olyan dialektikában, amelynek teológiai értelme több oldalról is kifejezhető: 1.) mint helykijelölés az engedelmisség nevében (ti 'itt', én 'ott': Mt); 2.) mint különböző fokú társul fogadás: három kiválasztott hallótávolságban lehet, de nem közelebb (Mk, Mt); 3.) mint egyesülés az imádságban ('Imádkozzatok!'), de azzal a különbséggel, hogy Jézus a peiraszmoszban imádkozik, míg a tanítványok imádsága a peiraszmosztól kell hogy megvédje őket; 4.) mint az a három alkalom (Mk, Mt), amikor Jézus visszamegy a tanítványokhoz, majd eltávolodik tőlük ismét, ami a távolságot és a közelséget hangsúlyozza; 5.) mint (Lukácsnál 'szomorúsággal' mentegetett) képtelenség a tanítványok részéről arra, hogy segítsék Jézust magányos imádságának tusájában, amiért Pétert (Mk) és a másik kettőt (Mt) csalódott szemrehányás éri.”³

Jézus tanítványaival „. . . a Getszemáni nevű majorba érkezik” (14,32a). A kert a Kedron völgygel átellenben az Olajfák hegyének lábánál terül el. Itt veszi kezdetét az az eseménysor, amely révén Jézus egyre inkább eltávolodik tanítványaitól. „Üljetek le itt, amíg én imádkozom” (14,32b) – mondta nekik. Egyedül kívánt imádkozni, de bizalmasait, Pétert, Jakabot és Jánost, magával vitte, akik Márk szerint legnagyobb és legmeghittebb kinyilatkoztatásainak voltak tanúi.

„Egyszerre csak remegni és gyötrődni kezdett” (14,35). Márk a három kiválasztottal, akik jelen voltak Jairus lányának feltámasztásánál (5,37) és Jézus színeváltozásánál (9,2) minden bizonnyal arra kíván utalni, hogy Jézus ismét kinyilatkoztatja magát: a tanítványok várakozásának megfelelően olyasvalakiként, aki legyőzi az emberi gyötrődést és szorongást, s akiben beteljesedik az ószövetségi igazak mélyből kiáltó minden fohásza. A zsoltáros szavaival (Zsolt 42,6.12; 43,35) fordul hozzájuk: „Halálosan szomorú a lelkem” (14,34a). „Ezek a zsoltárok az emberi sorsot egyéni élettrajzi körvonalak nélkül bemutató nyelvezetükben olyan panasz-imák tárházát képviselték, amelyekkel a veszélybe és nyomorúságba sodródó ember azonosulni tudott. . . A 'mindhalálig' (vö. 'halálosan') kiegészítés túllép a zsoltárok kifejezésein. A Jón 4,9 alapján ezt a halál kívánásaként kell értelmeznünk. A Jézust hatalmába kerítő gyötrődés olyan nagy, hogy a

³ *A három nap teológiája* (ford.: Görföl Tibor), Osiris, Budapest, 2000, 88.

halál szabadulást jelentene számára”.⁴ De Péter, Jakab és János nem tud segítségére lenni. Ezért Jézus őket is hátrahagyja: „várjatok itt és virrasszatok!” (14,34b). Egyre világosabbá válik: Jézusnak egyedül kell a halálfélelmet elszenvednie, s egyedül kell a halálba mennie. A három tanítvány, amit megtehetne, nem több, minthogy megoszthatná vele ezt az órát. Már nem, mint tanúk, mint korábban – Isten színe előtt ugyanis ebbe a rettenetbe és félelembe való alámerülésnek nem lehet szemtanúja –, hanem mint barátok, akik együtt virrasztanak vele, figyelmesen és csendben, szívvel és lélekkel.

Félelemmel kezdődik a halál előjátéka. „Kicsit tovább ment és földre borulva imádkozott” (14,35a) – az imádság legalázatosabb testhelyzetében (vö. Lk 5,8; 17,16), mint Ábrahám, aki arca borult, amikor Isten beszélt vele (vö. Ter 17,4). Jézus imádsága elmegy a könyörgés legszélső pereméig: „ha lehetséges, múltjék el ez az óra” (14,35b). Az Atya által meghatározott, s egyben a személyes döntés órája, az az óra, amelyben „az Emberfia a bűnösök kezére kerül” (14,41), a gonoszság és „a sötétség hatalmának” órája (Lk 22,53), a szenvedés és kísértés, hogy engedetlenné váljék, a kétségbeesés, mivel Isten magára hagyva Jézust elrejtőzik előle. Ennek az órának kellene elmúlnia, és ettől az órától kellene megszabadulnia, ha lehetséges, vagyis ha ez az Atya akarata. Ebben az összefüggésben felismerhetők már Jézus imádságának alapmotívumai: emberi, sőt emberfeletti félelme a szenvedéstől és haláltól, elárulása és elszigetelődése mindenkitől és mindenektől, a kísértés, hogy szófogadatlan legyen, ugyanakkor bizalomból fakadó könyörgése: „Múltjék el tőle ez az óra”.

Imádsága szava is teszi az imént említett motívumokat. „Abba, Atyám! ... te mindent megtehetsz. Vedd el tőlem ezt a kelyhet. De ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te” (14,36). „Abba, Atyám!” – imádkozza Jézus. Amint majd a Lélek a fiak szívében (Róm 8,15; Gal 4,6), úgy szólítja most a Fiú az Istent. Mindez ideig senki sem fordult hozzá ezzel a szóval; sem Izrael gyermekei, noha fiak voltak, sem a népek ivadékai. Jézus viszont így szól: Abba, hiszi ugyanis: minden az ő kezében van, mindent megtehet, az emberileg lehetetlent is, és mindent elháríthat, az isteni szemszögből szükségessé is.

Azután elhangzik az Atyába vetett bizalomból és hitből forrászó mélyen emberi kérés: „vedd el tőlem ezt a kelyhet”. A szenvedés kelyhét, amelyről Jézus szólt már az evangéliumban, amikor Zebedeus fiaitól megkérdezte: „Készek vagytok-e arra, hogy igyatok abból a kehelyből, amelyből én iszom?” (10,38). A kehely gazdag tartalmú jelképe mind az Ó-, mind az Újszövetségnek.⁵ „Isten nyújtja át Jézusnak a szenvedések kelyhét. Ezért a rá váró szenvedés nem homályos és komor végzet. A képet a zsidó vértanúteológia a mártíromság szenvedésére alkalmazta, az Ószövetség pedig Isten haragját jelölte vele, amely ítéletként sújtja az egyes embereket vagy népeket. Itt a két szempont keveredik egymással abban az értelemben, hogy Jézus a szenvedéssel magára veszi a haragot, amelynek másokat kellene sújtania”.⁶ A harag kelyhe tehát nagyon közel áll Jézus szenvedésének a kelyhéhez. Jézus kezében a harag kelyhe az üdvösség kelyhévé válik. A harag halálos itala a szeretet italává lesz. Mint Jézus, az ember is megkapja Isten kezéből ezt a kelyhet, hogy kiigya, és ez a kehely az ő számára is vagy a bosszúé, vagy a

⁴ Gnllka, J., *Márk* (ford.: Turay Alfréd), Agapé, 2000, 794.

⁵ BTJZ, Róma, 1974, I. „kehely” szócikk

⁶ Gnllka, J., *i. m.*, 796.

gyöngéd szeretetét lesz. Vagy Isten haragjától részegül meg, vagy Isten szeretetétől. Az elsőtől a másodikig azonban csak Jézussal és csak őáltala juthat el. Ezért szenvedésének kelyhe ugyanolyan lesz, mint Jézusé, aki egészen a seprőig kiürítette, és aki egyedül képes minden egyes embert megszabadítani Isten haragjától. Csak ő teheti a harag kelyhét számunkra az üdvösség kelyhév.⁷

Miközben imádkozik, átadja önmagát az Atyának: „de ne az legyen, amit én akarok, hanem amit te”. Mivelhogy az Atya részese a szenvedésnek, amelyet a Fiúnak el kell viselnie, és mivel nincs más Isten a szenvedésen kívül, és mivel ez a szenvedés az Atya akarata, és mivel ha homályosan is, ebben a szenvedésben felsejlik még az ő arca, ezért a kérdésben kifejeződő engedelmesség az elfogadás jelévé válik, s a „rettegés” és „gyötrődés” közepette eloldódik saját akaratától, s kimondja: „legyen meg a te akaratod”. Amint láttuk „halálos szomorúságát” bibliai panaszdalok szókészletével fogalmazta meg, most pedig a Miatyánk szavaival fohászkodik.⁸ Könyörgései és kérései közben végbemegy, amit a Zsidókhoz írt levélben olvasunk. „Krisztus halandó életében hangos kiáltással és könnyhullatással imádkozott és könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól. Istenfélelme miatt meghallgatásra is talált. Annak ellenére, hogy (Isten) Fia volt, a szenvedésben tanulta meg az engedelmisséget” (Zsid 5,7sk), Pontosabb fordításban: „szenvedéseiben tapasztalta meg, hogy mit jelent engedelmeskedni”.

Vajon Márk szerint meghallgatásra talált-e Jézus imádsága? Az evangélista erről nem beszél. Jézus feljött a szent városba, hogy amit az út elején a kísértésben megtapasztalt (agónia és győzelem), azt a végén beteljesítse szenvedésével (vö. Lk 9,31: „kivonulásával”) és feltámadásával (vö. Lk 9,51: „felemeltetésével”). Csupán abból következtethetünk az Atya elfogadó gesztusára, hogy Jézus bátran elébe megy az árulónak és a szenvedésnek. Nincs szükség megerősítő angyalra, mint Lukácsnál (22,43), vagy mennyei szózatra, mint Jánosnál (12,27sk).⁹ Márk érdeklődése afelé fordul inkább, hogy közvetlenül Jézus elhagyatottságát ábrázolja, közvetve pedig azokat, akik hozzá csatlakoznak.

„Amikor visszament (a maga mögött hagyott tanítványokhoz), alva találta őket. Erre rászólt Péterre: „Simon! Alszol?” (14,37). Jézus azért imádkozik, hogy engedelmesen elfogadja a szenvedést és a halált, s ebben a küzdelemben a tanítványok magára hagyják őt. Jézus azért könyörög, hogy az Atya ne rejtőzzék el, a tanítványok meg alvásukkal elbújniak, elszigetelődnek tőle. Jézusra bízják a virrasztást és az imádságot, a szenvedést és a halált, amelyet egyedül neki kell elviselnie értük és bűneikért.

Jézus miután elfogadta izoláltságát, megkérdezi Simont: „Egy óra hosszát sem tudtál virrasztani velem?” (14,37). Tulajdonképpen nem a maga, hanem Simon és társai kedvéért kérdezi ezt. De mi történik akkor, ha az agóniát és félelmet egyedül Jézusra hagyják, ők pedig valamelyest távolabb, álomba merülve nem virrasztanak s nem imádkoznak? Elbuknak a kísértésben, mivel nem tudják legyőzni. „Virrasszatok és imádkozzatok, hogy kísértésbe ne essetek!” (14,38a). Semmit sem akarnak tudni, semmit sem akarnak

⁷ Vö. Louf, A., *Gyengeség és kegyelem* (ford.: Szita Bánk OSB), Bencés Kiadó és Terjesztő Kft., Pannonalma, 2004, 9–10.

⁸ Luz, U., *Das Evangelium nach Matthaeus I/4*, EKK, Benziger/Neukirchener, 135.

⁹ Jn 12,27sk.-hözl. bővebben: Frey, J., „Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangeliumstradition; Zum Problem: Johannes und die Synoptiker”, in *Quaestiones Disputatae* (203), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, Herder, 2003, 89.

hallani virrasztásról, imádkozásról, kísértésről. Egyedül önmagukra hagyatkozni, nemcsak ebben az órában, hanem az élet minden egyes órájában azt sejteti, hogy saját erejükből is úrrá lehetnek a próbatételeken. És minthogy a kísértésben nem tudnak helytállni, hanem elesnek, következőképpen a szenvedésben és halálban sem, hanem elvesznek. Elsősorban tehát maguk miatt kellene virrasztaniuk, és önmagukért kellene imádkozniuk a keresztt látván, amelyet Jézus értük vállal. Akkor ők vele maradnának, ő meg velük lenne.

Mindeközben meg kell gondolniuk, amit Jézus barátságosan és szomorúan mond nekik: „A lélek ugyan készséges, a test azonban gyöngé” (14,38b). Egyedül a jóindulat, amelyet Jézus nem vitat el tőlük, nem használ. A megpróbáltatásokat, amelyekre hamarosan sor kerül, pusztán megértő szándékkal nem lehet elviselni. Csak a lélek, vagyis az erő, a bátorság, amelyet Isten azoknak ajándékozik, akik ezt tőle kérik, és neki megköszönik, erősítheti meg őket.

Jézus egyedül, bensőségesen, kéréseit megismételve, küzdelmet folytatva imádkozik. „Másodszor is elvonult és ugyanazokkal a szavakkal imádkozott” (14,39). Lukács evangélista azt írja. „egy angyal a mennyből megerősítette”. De ennél többet is mond: „Majd halálfélelem vett erőt rajta, és még állhatatosabban imádkozott. Verejtéke, mint megannyi vércsepp hullott a földre” (22,44). „Ebben az imádságban csakugyan harcot vív Jézus... Az *agónia* szónak itt kettős értelme van: *szorongás* a végveszély kétségbeesésbe fúló érzete; de *harc* is. A két értelmezés egyikét sem kerülhetjük meg: harc és szorongás – mindhalálílg. Az engedelmesség és az imádság küzdelme ez. Imádságában engedelmes-séggel ajándékozza meg őt az Atya, s ezzel mintegy testéből is kiragadja. A harcban testének is része van. Amint imádsága egyre forróbbá lesz, véres verejték csöpög a földre; önmagán tanulta meg, milyen erőtlén az emberi test, még ha a lélek izzó és erős is”.¹⁰

Majd arról tudósít Márk, hogy „visszatérve (Jézus) megint alva találta őket, mert szemük elnehezült. Nem is tudták, mit válaszoljanak neki” (14,40). Hiába szólította fel őket éberségre és imádságra. A tanítványok nem hallanak, mert hatalmába kerítette őket az alvás. Talán nem is természetes éjszakai pihenésről beszélhetünk, hanem démonikus mélyálomról, amelynek egyszerűen képtelenek ellenállni. Imádságuk alvásba szenderül, s voltaképp maguk sem tudják, mi történt velük.

Jézus immár harmadszor imádkozik. Tartalma nem kerül szóba, csupán az, hogy harmadszor tér vissza a tanítványokhoz (14,41a). Amit most mond, már nem virrasztásra és imádságra buzdító felszólítás. Ennek az alkalma már elmúlt. Így szól: „Még mindig alusztok és pihentek? Elég volt!” (14,41b. 42a). A fordítás nem elég pontos. Minden bizonnyal úgy kell értenünk Jézus szavait, hogy a tanítványok tovább alusznak, és a biztonság, a béke, feltehetőleg a dicsőséges messiási jövő álmaiban ringatják magukat, de ennek most vége! Könnyörtelenül bekövetkezik, amit Jézus halálfélelmében előrevételezett, amelytől szerette volna magát megkímélni, de mégsem tudta, és amelyet végül elfogadott. Vége az álomnak, a szenvedés, amely maradéktalanul kimeríti és föléli erejét, betör a jelenbe, Jézus életébe. „Elég volt!”. „Rejtélyes az *apekhei* kifejezés... Valószínűleg személytelenül kell fordítanunk, de nem úgy, mint a Vulgata (*sufficit* „elég”), hanem uta-

¹⁰ Louf, A., *Bennünk a Lélek imádkozik* (ford.: Mártonffy Marcell), Bencés Kiadó, 1994, 30.

lással az időre: „vége”.¹¹ „Die Rechnung ist abgeschlossen” – így H. Schlier.¹² Az Emberfia, aki a világ földön rejtőzködő ura, a bűnösök kezére kerül, a zsoldáros szavaival „a bűnösök kezébe, az álnok és erőszakos emberek öklébe” (vö. Zsolt 71,4; 82,4; Iz 53,9; Mk 9,31). Annak jelül és bizonyítékaul, hogy Jézus valóban az Emberfia, az elbeszélés azzal a felszólítással fejeződik be, hogy: „Keljetek föl, induljunk! Nézzétek, ott jön az áruló.” Jézus nem várakoztatja meg Istent, nem tartóztatja fel az órát, amelyet Atyja meghatározott. Az imádságban és az engedelmisségben Jézus eggyé vált az Atyával.

Jézus Getszemáni imádsága – ugyanúgy, mint a kereszten elkiáltott kérdése – egyszerre fejezi ki azonosulását az isteni akarattal és tiltakozását a bekövetkezendő események ellen. Imádságában egyszerre van jelen a sorsszerűség és a személyes felelősség, az elszigetelődés és identitástudatának kibontakozása. Azokkal értünk egyet, akik szerint a szenvedéstörténetnek valóságos kockázata, feszültsége van. A hallgatóban megfogalmazódik a kérdés: és mi történik, ha Jézus megfut? Ha elrejtőzik? Ha nem vállalja, ami rámeretett? Imádsága félreérthetetlen: ő nem akarja „ezt a kelyhet”, még ha küzd is elfogadásáért. Ahogy Dowd fogalmaz: „Az alázat imádsága nem az isteni segítségért való könyörgés helyébe lép, hanem társul hozzá.”¹³

Jézus, akinek elárulása Galileában kezdődött, és a golgotai kereszten fejeződött be, úgy indult a megsemmisülés felé, hogy hitte: az Atya szeretete erősebb, mint a halál (vö. Én 8,6), fényessége maradandóbb, mint a sötétség. Kivonult az életből – megjárva az ex-hodosz, a végső ex-itus minden poklát –, hogy együtt legyen az Atyával: megtapasztalva a szün-hodoszt, az Atyával való fogyhatatlan és gyarapíthatatlan egységet, a húsvéti fényességet és örömet.

¹¹ Gnllka, J., i. m., 800.

¹² Schlier, H.: *Die Markuspasion*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979², 47.

¹³ Dowd, S. E., *Prayer, Power and the Problem of suffering: Mark 11:22–25 in the Context of marcan Theology* (SBLDS 105), Atlanta, 1986, 157.

TIZENNYOLC ÉVES A SZEGEDI BIBLIKUS KONFERENCIA

A Szegedi Nemzetközi Biblikus konferencia 18. évfordulóján a következő számadást készíthetjük: 2347 résztvevő 227 előadást hallgathatott meg a közel két évtized alatt, ezek szövegét 14 kötetben tettük közzé. Eddig 82 előadó érkezett határainkon túlról, köztük jó néhány magyar nyelvű is a kisebbségi magyar területekről.

Visszatekintve a kezdetekre elmondhatjuk, hogy 1989-ben összegyűlt néhány kolléga, hogy a magyarországi biblikus kutatás problémáiról cseréljen eszmét. Egy-két előadás is elhangzott, de azokat ki sem adtuk. Ugyanígy zajlott ez egy év múlva, a második megbeszélésen is. Akkor fogalmazódott meg az igény, hogy éves rendszerességgel kellene találkozoznunk, szervezettebben, tulajdonképpen akkor fogalmazódott meg a szegedi biblikus konferencia terve.

Az első két kollokviumnak Gál Ferenc professzor úr volt a meghatározó egyénisége, aki szorgalmazta, hogy készüljön kommentár az Újszövetségi Szentíráshoz. A második megbeszélésen már jelen volt Jakubinyi György érsek úr, valamint Rózsa Huba professzor úr is. Az előbbi később a konferencia alelnökének kértünk fel. Jakubinyi György és Kocsis Imre kommentárja ezen megbeszélés után született. Ekkor kezdtük lefordítani a Collegeville Liturgical Press újszövetségi kommentársorozatát, amit *Szegedi Biblia-kommentár* címen 11 vékonyka kötetben jelentettünk meg. Máté, Lukács, János evangéliumának, valamint az Apostolok Cselekedeteinek kommentárjai is megszülettek.

Már az első összefüggésen felvetődött az a fontos kérdés, hogy tervezett konferenciánk mennyire legyen zárt: meghívott előadóinkat szigorúan a katolikus professzorok köréből válasszuk-e ki, vagy nyissunk a testvéregyházak intézetei, illetve a megfelelő előképzettséggel rendelkező világiak felé is. A nyitás mellett döntöttünk, és az eredmények igazolták döntésünk helyességét. A konferencia látogatottsága fokozatosan növekedett.

A konferenciákon elhangzott előadások listája az évek sorrendjében

1991 Apokalipszis konferencia

Jakubinyi Gy.: Eukarisztikus jelképek a Jelenések könyvében.

Farkasfalvy D.: A jelenések könyve és az újszövetségi kánon.

Liptay Gy.: „Templomot nem láttam benne”. Az Apokalipszis egyházképe.

Gál F.: A Jelenések könyvének optimista hangulata.

Rokay Z.: Zakariás 1–8 és az apokaliptika eredete.

Gyürki L.: A Jelenések könyvének hét egyháza. (Archeológiai és történeti megvilágítás)

Schmatovich J.: Isten-országa-gondolat a Jelenések könyvében.

Ezt a konferenciát Valentiny prelátus úr segítségével külföldi szponzorok támogatták. Az előadások az 1992. évi konferencia anyagával közösen 1993-ban jelentek meg kötetben.

1992 Föltámadás konferencia

Kremer, J.: Krisztus feltámadása az újszövetségben.

Bolyki J.: „Feltámasztatott harmadik napon az írárok szerint” (1Kor 15,4).

Cserháti S.: Jézus kereszthalálának és feltámadásának összefüggései.

Gyürki L.: A Feltámadás bazilikája és Jézus sírja történeti és archeológiai megvilágításban.

Kocsis I.: A Lukács-evangélium szenvedéstörténete (22,1–23,56).

Rokay Z.: Secundum Scripturas – A 132. zsoltár hagyománytörténeti értékelése.

Schmatovich J.: A húsvéti híradások történetisége (a feltámadás páratlan valósága).

Tarjányi B.: A Jézus istenségébe vetett hit fejlődése a feltámadás után.

Tőkés I.: A feltámadás és az Új élet kapcsolata.

Várnai J.: A feltámadás mint „tranzitus”, szent Bonaventúránál.

Sulyok E.: Az emmauszi tanítványok.

Benyik Gy.: A magyar nyelvű bibliai irodalom 1978–1991.

A konferenciát Valentiny Géza prélátus úr támogatta.

A kötet, mely az 1991. évi konferencia anyagát is tartalmazza, 1993-ban jelent meg:

BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Apokalipszis – A feltámadás*. JATEPress, Szeged.

1993 Az Apostolok Cselekedetei Konferencia

Rasco, E.: Az Apostolok cselekedeteivel kapcsolatos kutatás legalapvetőbb szakaszai.

Jakubinyi Gy.: Gamáliel az Apostolok Cselekedeteiben és a zsidó és keresztény hagyományban.

Szabó F.: Szent Pál Athénben, az areopáguszi beszéd ApCsel 17,16–34.

Gál F.: Az egyház képe az Apostolok Cselekedeteiben.

Bartha T.: A szentlélekről szóló tanítás Lukács írásaiban.

Tarjányi B.: A szentírás apostolai. A lelkipásztori munka útjai és távlatai a zsinat után.

Takács Gy.: Irodalomszerkezetek az Apostolok Cselekedeteiben. (Az előadás elhangzott, de írásos változata nem érkezett meg.)

Békés G.: Hitvallási formulák az Apostolok Cselekedeteiben.

Benyik Gy.: Rasi egy keresztény szemével.

A konferenciát Valentiny Géza prélátus úr támogatta.

Az előadások az 1994. évi konferencia anyagával közösen 1995-ban jelentek meg kötetben.

1994 A Korintusi levelek konferencia

Vanni, U.: A korintusi levelezés: Mérleg és távlatok.

Kocsis I.: Pál apostol egyházképe a Korintusi levelek alapján.

Rokay Z.: Az 1kor 10,1–13 és a Deuteronomium.

Lenkeyné Semsey K.: A nő helyzete a korintusi gyülekezetben.

Szabó F.: Krisztus feltámadásának legősibb tanúságtétele (1Kor 15,1–11).

Gyürki L.: Korintus szent Pál idejében. (Történeti és archeológiai megvilágítás)

Gáspár D.: 1Kor 13,12 és a görög filozófia, egyetlen szempont szerint.

Sulyok E.: A mindennél magasztosabb út. (Az 1Kor 13 elemzése)

Vladár G.: Néhány ószövetségi idézet és reminiscencia a Korintusi levelekben.

Benyik Gy.: A korakeresztény szövegek és vallástörténeti párhuzamaik összevetése a Korintusi levelekben.

A konferenciát Valentiny Géza prelátus úr támogatta.

A kötet, mely az 1993. évi konferencia anyagát is tartalmazza, 1995-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Az Apostolok Cselekedetei – Szent Pál levelei a Korintusiakhoz*, JATEPress, Szeged.

1995 A Messiási kérdés konferencia

Corti, G.-L.: A teremtés gondolata Deutero-Izajásnál.

Fröhlich I.: Izajás Qumrában.

Rokay Z.: A királyi zsoltárok és az Izajás-kutatás.

Giczey Gy.: A talmud messianizmusa.

Karasszon I.: Ézsaiás 53 az őskereszténységben.

Szécsi J.: Jegyzet Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához.

Sulyok E.: Az Úr szolgálja és a szenvedő szolga (Iz 53. f.).

Hausmann, J.: A deutero-ézsaiási Isten-megnevezések.

Benyik Gy.: A rabbinikus irodalom és az Újszövetség.

Szabó J.: Csontváry és a cédrusok.

Szilárdfy Z.: Aspektusok a messianizmus ikonográfiájára – Kisgrafikai ábrázolások a XVII–XVIII. századból.

Gelencsér G.: Időzés Tarkovszkijjal.

A konferenciát Valentiny Géza prelátus úr támogatta.

A kötet 1997-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *A messiási kérdés*. JATEPress, Szeged.

1996 A Gyermekségtörténet és mariológia konferencia

Spinetoli, O. da: „A Szentlélek műve általi fogantatás” (vö. Mt 1,18 és 20 Lk 1,35).

Várnai J.: Milyen történetiség? Utólagos fundamentálteológiai hozzászólás O. da Spinetoli előadásához.

Serra, A.: Máriának, Jézus anyjának alakja a Lukács-evangélium gyermekségtörténetkének néhány szakasza alapján.

Plevnik, J.: Az imádság szerepe Lukács gyermekségtörténetében.

Sulyok E.: Örvendj, Isten kegyeltje (Lk 1,26–38).

Schmatovich J.: Ószövetségi gyökerek szent Lukács gyermekség-evangéliumában.

Bartha T.: Mária, Jézus anyja.

Benyik Gy.: Mária az apokrif irodalomban.

Bolyki J.: Nunc Dimittis. Simeon története. Lk 2,25–35.

Cziglányi Zs.: Egzegetikai módszerek a hívő megértés mérlegén.

Cserhádi S.: „Asszonytól született” (Máriának, Jézus anyjának szerepe Pál teológiájában Gal 4,4 szerint).

Fabiny T.: A Magnificat narratív-kritikai és hatástörténeti megközelítése.

Farkasfalvy D.: Jézus gyermeksége az evangéliumokban és a mariológia.

Gaál E.: A Magnificat.

Gyürki L.: Názáret Jézus idejében.

Imrényi T.: Vladimír Lossky: Panangia.

Jakubinyi Gy.: Az Úr Jézus nemzetségtáblája Máténál (1,2–17).

Lenkeyné Semsey K.: Jézus, Mária megváltója.

Keserű G.: A Mária-kultusz néhány sajátossága Lengyelországban.

Rónay L.: A „Kis Herceg” lelkiismeretünk ébresztője.
Szabó F.: Mária misztériuma Péguy és Claudel költészetében.
Vojnovic, T.: Néhány gondolat Máté és Lukács gyermekség-evangéliumának történetiségéről és hitelességéről.
Pintér T.: A magyar Mária-irodalom válogatott bibliográfiája.

A konferenciát Valentiny Géza prelátus úr támogatta.

A kötet 1997-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Gyermekségtörténet és mariológia*. JATEPress, Szeged.

1997 Példabeszédek konferencia

Beilner, W.: Jézus példabeszédei, interpretációs megköszelítések Lk 15,11–31 tükrében.
Gnilka, J.: Jézus személye és a példabeszédek.
Holtz, T.: Jézus személye és a példabeszédek.
Hoppe, R.: Példabeszédek és befogadás.
Kähler, Ch.: Egyszerűség és komplexitás kérdése a példabeszédekben.
Keresztes P.: Példabeszéd a farizeusról és a vámosról (Lk 18,9–14).
Kertelge, K.: Jézus messiási küldetése Márk által közvetített példabeszédeinek fényében.
Kozma Zs.: A megértés szintjei a tékozló fiú példázatában.
Müller, P.: Megértés az olvasás folyamatában: példabeszédek Márk 4-ben.
Peres I.: A tíz szűz példabeszéde (Mt 25,1–13).
Rau, E.: Jézus vitája a farizeusokkal a bűnösök megszólítása miatt (Lk 15,11–32 és Lk 18,10–14a).
Richter, H.-F.: Megfigyelések és mérlegelések az evangéliumok előtörténetével kapcsolatban.
Schmithals, W.: Példabeszédek a szinoptikus evangéliumokban.
Schwank, B.: Példabeszéd a szőlősketről és a szőlőtőről szóló beszéd.
Szécsi J.: Példabeszédek a Tenáchban, a Talmudban és a Midrásokban.
Weigand, P.: Jézus parabolái Márk evanagélista szemszögéből.

A konferenciát Valentiny Géza prelátus úr támogatta.

A kötet 1998-ban jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Példabeszédek*. JATEPress, Szeged

1998 Csoda elbeszélések konferencia

Bolyki J.: ApCsel 28,1–10 az apokrif akták összefüggésében.
Gnilka, J.: Jézus mint csodás gyógyító. A történelem tanúságtétele.
Keresztes P.: A természeti csoda.
Kertelge, K.: A hit és a csoda Márk evangéliumában.
Kremer, J.: Jézus gyógyításai az újabb értelmezések szerint.
Lenkeyné Semsey K.: A nagy étkezés (LK 14,15–24).
Lindemann, A.: Jézus és az apostolok mint csodatevők.
Meiser, M.: A bibliai csodaszövegek formatörténeti kutatása.
Schmatovich J.: A kenyérszaporítás-csoda hagyománytörténete.
Schreiber, S.: Pál csodatevéleinek teológiai jelentősége az Apostolok Cselekedeteiben.
Szécsi J.: „Nem minden órában történik csoda...” Megillá 7b. A csoda a zsidó irodalomban.
Sztankóczy J.: Az evangéliumi csodák helye korunk hitében.

Untergassmair, F. G.: „Meglátogatta népét az Isten”, avagy Jézus csodatevő működése. A naimi ifjú feltámasztása (Lk 7,11–17).

Weismahr B.: Filozófiai és fundamentális-teológiai megfontolások a csoda-problémához.

A Konferenciát a MKPK támogatta.

A kötet 2000-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Csoda-elbeszélések*. JATEPress, Szeged.

1999 Qumrán és az Újszövetség konferencia

Vermes, G.: A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatologikus világnézete.

Gnilka, J.: Az esszénusok szent étkezései.

Brož, J.: Melkizedek alakja a Zsidóköz írt levélben és Qumránban.

Schwank, B.: Személyes élményeim Qumrában 1947–1967-ben.

Hausmann, J.: Bölcsesség Qumrában.

Xeravits G.: Kánon és a Holt-tengeri tekercsek.

Fröhlich I.: Tisztaság és szentség Qumrában a narratív szövegek szerint.

Benyik Gy.: A Qumrán-kutatás újszövetségi vonatkozásai.

Adorján Z.: A terapeuták.

Ordon, H.: A qumráni pneumatológia.

Benyik Gy. [szerk.]: Rádióinterjú Qumránról.

A konferenciát a MKPK támogatta.

A kötet 2001-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Qumran és az Újszövetség*. JATEPress, Szeged.

2000 Hatalom és karizma konferencia

Bartha T.: Karizma mint hatalom.

Bracher, J. Y.: Tekintély, Isten Igéje és az igazság karizmája.

Flichy, O.: A „karizma” szó jelentése Szent Pál leveleiben.

Gnilka, J.: Péter szolgálata – az újszövetségi megalapozás.

Hausmann, J.: A próféták hatalma – megfontolások az ószövetségi próféta képéhez.

Herczeg P.: Pál apostol és a Törvény.

Holtz, T.: Az elveszett bárányról szóló példabeszéd.

Horn, F.: Kariza és értelem a Róm 12-ben.

Jakab A.: A szolgálatok különfélesége (1Kor 12). Karizma és hatalom az ókeresztény korban.

Kertelge, K.: Karizma és hivatal Pálnál.

Kocsi Gy.: Jotám meséje a hatalom és a karizma fényében.

Richter, H.-F.: A gonosz az emberben.

Schmatovich J.: A tizenkettő apostolsága.

Szécsi J.: Jegyzetek a Septuaginta hatalom és karizma szavaihoz.

Wrege, H. Th.: Jézus és a Lélek Mk 3,28sk./Lk 12,10/Mt 12,32, Tamás evangéliuma 44 és Didakhé 11,6 alapján.

Zsengellér J.: A nagyparancsolat fejlődéstörténete.

A konferenciát a MKPK támogatta.

A kötet 2003-ban jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Hatalom és karizma*. JATEPress, Szeged.

2001 A szeretet missziója konferencia

Cserháti S.: Pál önként vállalt kötelezettségei a missziói munkában.

Hoppe, R.: Apostel ohne Gemeinde – Gemeinde ohne Apostel.

Karakolis, Ch.: Die Exegese des Alten Testaments bei den griechischen Kirchenvätern – Ein orthodoxe Sicht.

Gémes I.: KOINONIA – A KÉMELM teológiai folyóirata.

Vygingtas, G.: Church in the Republic of Lithuania.

Pommert, K.: BBC World Service Religious Broadcasting – Tackling the Big Question.

Sellin, G.: Megszilárdulás és elkülönülés folyamatok a Paulinizmusban.

Szécsi J.: Prozeliták „Betérés” a zsinagógába.

Tomka M.–Zulehner, P.: Vallási éledés Kelet-Közép-Európában.

Schmidt, W.-R.: A Concept of success with no guarantees. Religion on public television.

A konferenciát a MKPK és Szeged városa támogatta.

A kötet 2005-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *A szeretet missziója*. JATEPress, Szeged.

2002 A vallási személyiségek és hatásuk a társadalomra konferencia

Labahn, M.: Egy névtelen útja az elesettségből a jelképpé válásig.

Schmatovich J.: A testvéri közösség eszménye Szent Pálnál.

Grozdanoski, R.: Lydia and her Influence in the Church in Philippi.

Herczeg P.: Saul – Egy kétarcú király és egy arculatát kereső társadalom.

Hausmann, J.: Die Macht der Propheten. Annäherungen an das alttestamentliche Prophetenbild.

Gjorgjevski, G.: Eleazar „an Example of a Noble Courage”.

Boros I.: Mózes mint példakép Nüsszai Szent Gergelynél.

Barna G.: Kései licenciátusok.

Vese E.: Dr. Kiss Béla élete és munkássága.

A konferenciát a MKPK támogatta.

A kötet 2005-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Vallási személyiségek és hatásuk a társadalomra*. JATEPress, Szeged.

2003 Világi közösség – vallási közösség konferencia

Balogh K.: Szentélyek és próféták.

Benyik Gy.: A közösség szemlélet formálódása a Bibliában.

Bissoli, C.: Az Ószövetség a közösség életében.

Boros I.: Diakónus az ókeresztény közösségben.

Brachet, J. Y.: A tizenkettő misszióba küldése a Márk 6,6–13-ban.

Brož, J.: A karizmatikus személyiség és az egyházi közösség kölcsönhatása a páli misszióban.

Chirila, I.: A qumrani közösség és kapcsolata Jeruzsálemmel.

Fröhlich I.: Világi hatalom és vallási közösségek a Makkabeus-felkelés után.

Gaál E.: Világi társadalom és vallási közösség. Konfliktusok és megoldások a Példabeszédek könyvében.

Gémes I.: „Nem vagytok többé idegenek és jövevények” (Ef 2,11–22).

Geréb Zs.: A kívülállók iránt tisztességesen viselkedjete (az 1Tessz 4,9–12 etikai üzenete).

Gnilka, J.: A jeruzsálemi ősgyülekezet.

Hausmann, J.: „Keressétek a város javát”. Gondolatok Jeremiás 29-hez.

Herczeg P.: Szolgátság, rabszolgátság. (Jog, humanizmus és bibliai szemléletmód)
 Kodácsy T.: Ireneus egyházképe.
 Marjovszky T.: Megjegyzések a rabbinikus irodalom császár-képehez.
 Peres I.: Eszkatológiai motívumok az apostoli misszióban.
 Rokay Z.: A rómaiak megegyező jellemzése két egymástól független dokumentum alapján.
 Suomeka, A.: Hogyan válik a világi bölcsesség elfogadottá és ölt vallásos jelleget a Példabeszédek könyvében?
 Sulyok E.: Ellenségek a zsoltárookban.
 Szécsi J.: Az abortusz az ókori zsidó, római és a korai keresztény forrásokban.
 Zamfir K.: Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények válsága idején.

A konferenciát a MKPK támogatta.

A kötet 2005-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Világi közösség – vallási közösség*. JATEPress, Szeged.

2004 A Biblia értelmezése konferencia

Benyik Gy.: A Biblia zsidó magyarázatának vázlatos története az Amaráig.
 Eynikel, E.: A Syntactic and Semantic Analysis of Biblical Texts in a Cognitiv Frame.
 Fabiny T.: A hatástörténeti megközelítés.
 Fröhlich I.: Exegetikai módszerek: a peser.
 Hausmann, J.: Feministische Exegese.
 Jakab A.: Az allegorikus írásmagyarázat.
 Jakubinyi Gy.: A Szentírás a katolikus egyházi tanítóhivatalban.
 Kodácsy T.: A keletkezéstörténeti megközelítés.
 Kocsis I.: A történetkritikai módszer.
 Marjovszky T.: Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan?
 Nagy L. J.: Nyelvészeti, retorikai és szemiotikai elemzések az evangéliumok nyelvéből.
 Sulyok E.: A Szentírás lelki (egzisztenciális) értelmezése.
 Szécsi J.: A háláchá.
 Tarjányi B.: Cigányok, cigány nyelv(ek), cigány bibliafordítás.
 Zamfir K.: A mélylélektani exegézis.

A konferenciát a MKPK támogatta.

A kötet 2005-ben jelent meg: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *A Biblia értelmezése*. JATEPress, Szeged.

2005 A szenvedéstörténet konferencia

Gnilka, J.: Jézus perének jogtörténeti rekonstrukciója.
 Luz, U.: Júdás bűne mint egzisztenciális és teológiai hermeneutikai probléma.
 Jakubinyi Gy.: Mária a szenvedéstörténetben.
 Rózsa H.: Zsoltárok és prófétai szövegek értelmezései a szenvedés történetében.
 Gyürki L.: Via dolorosa – Golgota.
 Sulyok E.: Imák a szenvedéstörténetben.
 Kocsis I.: Az utolsó vacsora és a páli hagyomány.
 Kocsi Gy.: A régi pászkától az új húsvétig.
 Peres I.: Miért hagyta el engem?
 Benyik Gy.: A szenvedéstörténet hatástörténete.

A konferenciát a SZHF, Gyulay Endre püspök úr és magánszemélyek támogatták. A kötet várható megjelenése 2006: BENYIK GYÖRGY [szerk.]: *Szenvedéstörténet*. JATE-Press, Szeged.

2006 Mózes törvénye – Krisztus törvénye konferencia

Benyik Gy.: A Tízparancsolat hatástörténete.

Braulik, G.: Történeti emlékezés is istenismeret. Két kis irodalmi forma funkciója a Deuteronomiumban.

Cifrak, M.: Péter és Jakab az ún. jeruzsálemi apostoli zsinaton (ApCsel 15).

Dugandžić, I.: Jézus állásfoglalása a törvénnyel kapcsolatban Mt 5,17–19 szerint.

Fabiny T.: „A lelki Izsák Ábrahám kútjánál.” Wiliam Tyndale Hegyibeszéd-kommentárja (1533).

Hausmann, J.: Univerzális etika. Megfontolások a Tízparancsolatról.

Herczeg P.: Máté 5,17–20 értelmezése.

Hohnjec, N.: Az ítélet tilalma, buzdítás a jobbulásra (Mt 7,1–5).

Lujić, B.: A Tóra, amely az üdvösséget adja.

Marjovszky T.: A Tíz Ige magyarázata a Miqrá'ót Gedolót-ban.

Marton J.: A tízparancs az erdélyi katolikus hitvitákban.

Sulyok E.: A Hegyibeszéd a szerzetesi lelkiségben.

Szécsi J.: A Tóra a zsidó gondolkodásban.

Zamfir K.: Jézus – törvényhozó vagy próféta? A boldogmondások újszövetségi hatástörténete.

A konferencia támogatója a SZHF, Gyulay Endre püspök úr, valamint magánszemélyek. A kötet várhatóan 2007-ben jelenik meg.

Az alábbi táblázatban évenként regisztráltuk az előadók, a résztvevők és a kötetek számát.

Év	Résztvevő	Összes előadó	Külföldi előadó	Kötet
1989	12	2	–	–
1990	20	4	–	–
1991	60	7	–	1
1992	167	12	1	
1993	110	9	1	1
1994	120	10	1	
1995	135	12	5	1
1996	140	23	4	1
1997	160	16	13	1
1998	180	14	4	1
1999	220	11	4	1
2000	174	16	8	1
2001	180	10	8	1

Év	Résztvevő	Összes előadó	Külföldi előadó	Kötet
2002	107	9	9	1
2003	146	22	11	1
2004	178	15	3	1
2005	238	10	4	1
2006		14	6	
Összesen	2347	216	82	13

A tizennyolc év alatt a konferenciának összesen 2347 résztvevője volt, 216 előadás hangzott el, ezek közül 82-t külföldi előadó tartott, név szerint a következők: Adorján Z.; Balogh K.; Beilner, W.; Bissoli, C.; Božo Lujić; Brachet, J. Y.; Braulik G.; Broz, J.; Chirila, I.; Cifrak M.; Corti G-L.; Dugandžić I.; Eynikel, E.; Farkasfalvy D.; Flichy O.; Gémes, I.; Geréb Zs.; Gjorgjevski, G.; Gnilka J.; Grozdanoski, R.; Hausmann, J.; Holtz, T.; Hoppe, R.; Horn, F.; Jakab, A.; Jakubinyi Gy.; Kähler, C. H.; Kertelge, K.; Kozma Zs.; Krakolis, Ch.; Kremer, J.; Labahn, M.; Lindemann, A.; Liptay Gy.; Luz, U.; Marton J.; Meiser, M.; Müller, P.; Hohnjec, N.; Ordon, H.; Peres I.; Plevnik, J.; Pommert, K.; Rasco, E.; Rau, E.; Rebić A.; Richter, H. F.; Rokay Z.; Schmidt, W.-R.; Schmithals, W.; Schreiber, S.; Schwank, B.; Sellin, G.; Serra, A.; Spinetoli, O. da; Suomeka, A.; Tőkés I.; Zulehner P.; Untergassmair, F. G.; Vanni, U.; Vermes, G.; Vese E.; Vojnovic, T.; Vygintas, G.; Weigand, P.; Weismahr B.; Wrege, H. Th.; Zamfir K.

Nem a konferencia közvetlen kezdeményezése volt, de akkori tanszéki kollégám, Thorday Attila szervezőmunkája eredményeként és a volt diákok lelkes csapatának összefogásával jött létre a *Jeromos bibliakommentár* (*New Jerome Biblical Commentary*) fordítása.

A konferencia gondozásában megjelent kötetek

Téma	Kötet	Példány	Összes példány
Újszövetség kommentár	11	5000	55000
Konferencia kötet	13	500	6500
Újszövetségi bevezető	3	1000	3000
Aq. Tamás gyermekség evangélium kommentár	1	500	500
Biblikus könyvszemle	1	500	500
Aq. Tamás Catena Aurea. Máté kommentárja	1	1000	1000
Magyar Biblia könyvészete	1	1000	1000
Összesen	31		67500

A táblázatból kiolvasható, hogy évente átlagosan két kötetet gyarapítottuk a biblikus irodalmat. Tizenöt országból hívtunk előadókat, hetven teológiai fakultással alakítottunk ki szorosabb vagy kevésbé szoros kapcsolatot.

2000-ben megjelentettük Aquinói Szent Tamás *Catena Aurea*, *Máté kommentárját*, hogy teljesítsük a középkori katolikus exegézis iránt érdeklődők kívánságát, és lehetőséget teremtsünk az első 12 évszázad katolikus exegézisének áttekintő megismerésére. Jelenleg előkészület alatt áll az előreláthatólag 800 oldal terjedelmű *Bibliakutatók kézikönyve*, mely ezernél több nevet, szócikket, valamint bibliatudományi kronológiát fog tartalmazni. Ez a mű a hazai és a külföldi bibliatudomány képviselőit, iskoláit, könyvtárait, irányzatait stb. mutatja majd be a legfontosabb bibliográfiai utalásokkal együtt.

A konferenciákon elhangzott előadások az előadók abc rendjében

- Adorján Z.: A terapeuták. 1999
Balogh K.: Szentélyek és próféták. 2003
Barna G.: Kései licenciátusok. 2002
Bartha T.: A szentlélekről szóló tanítás Lukács írásaiban. 1993
Bartha T.: Karizma mint hatalom. 2000
Bartha T.: Mária, Jézus anyja. 1996
Beilner, W.: Jézus példbeszédei, interpretációs megközelítések Lk 15,11–31 tükrében. 1997
Benyik Gy.: A Biblia zsidó magyarázatának vázlatos története az Amoráig. 2004
Benyik Gy.: A korakeresztény szövegek és vallástörténeti párhuzamaik összevetése a Korintusi levelekben. 1994
Benyik Gy.: A közösség szemlélet formálódása a Bibliában. 2003
Benyik Gy.: A magyar nyelvű bibliai irodalom 1978–1991. 1992
Benyik Gy.: A Qumrán-kutatás újszövetségi vonatkozásai. 1999
Benyik Gy.: A rabbinikus irodalom és az Újszövetség. 1995
Benyik Gy.: A szenvedéstörténet hatástörténete. 2005
Benyik Gy.: A Tízparancsolat hatástörténete. 2006
Benyik Gy.: Mária az apokrif irodalomban. 1996
Benyik Gy.: Rási egy keresztény szemével. 1993
Benyik Gy. [szerk.]: Rádióinterjú Qumránról. 1999
Békés G.: Hitvallási formulák az Apostolok Cselekedeteiben. 1993
Bissoli, C.: Az Ószövetség a közösség életében. 2003
Bolyki J.: ApCsel 28,1–10 az apokrif akták összefüggésében. 1998
Bolyki J.: „Feltámasztatott harmadik napon az írások szerint” (1Kor 15,4). 1992
Bolyki J.: Nunc Dimittis. Simeon története. Lk 2,25–35. 1996
Boros I.: Diakónus az ókeresztény közösségben. 2003
Boros I.: Mózes mint példakép Nüsszai Szent Gergelynél. 2002
Brachet, J. Y.: A tizenkettő misszióba küldése a Márk 6,6–13-ban. 2003
Bracher, J. Y.: Tekintély, Isten Igéje és az igazság karizmája. 2000
Braulik, G.: Történeti emlékezés is istenismeret. Két kis irodalmi forma funkciója a Deuteronomiumban. 2006
Brož, J.: A karizmatikus személyiség és az egyházi közösség kölcsönhatása a páli misszióban. 2003
Brož, J.: Melkizedek alakja a Zsidóköz írt levélben és Qumránban. 1999
Chirila, I.: A qumrani közösség és kapcsolata Jeruzsálemmel. 2003

- Cifrak, M.: Péter és Jakab az ún. jeruzsálemi apostoli zsinaton (ApCsel 15). 2006
- Corti, G.-L.: A teremtés gondolata Deutero-Izajásnál. 1995
- Cziglányi Zs.: Egzegetikai módszerek a hívő megértés mérlegén. 1996
- Cserhádi S.: „Asszonytól született” (Máriának, Jézus anyjának szerepe Pál teológiájában Gal 4,4 szerint). 1996
- Cserhádi S.: Jézus kereszthalálának és feltámadásának összefüggései. 1992
- Cserhádi S.: Pál önként vállalt kötelezettségei a missziói munkában. 2000
- Dugandžić, I.: Jézus állásfoglalása a törvénnyel kapcsolatban Mt 5,17–19 szerint. 2006
- Eynikel, E.: A Syntactic and Semantic Analysis of Biblical Texts in a Cognitiv Frame. 2004
- Fabiny T.: A hatástörténeti megközelítés. 2004
- Fabiny T.: „A lelki Izsák Ábrahám kútjánál.” Wiliam Tyndale Hegyibeszéd-kommentárja (1533). 2006
- Fabiny T.: A Magnificat narratív-kritikai és hatástörténeti megközelítése. 1996
- Farkasfalvy D.: A jelenések könyve és az újszövetségi kánon. 1991
- Farkasfalvy D.: Jézus gyermeksége az evangéliumokban és a mariológia. 1996
- Flichy, O.: A „karizma” szó jelentése Szent Pál leveleiben. 2000
- Fröhlich I.: Exegetikai módszerek: a peser. 2004
- Fröhlich I.: Izajás Qumrában. 1995
- Fröhlich I.: Tisztaság és szentség Qumrában a narratív szövegek szerint. 1999
- Fröhlich I.: Világi hatalom és vallási közösségek a Makkabeus-felkelés után. 2003
- Gaál E.: A Magnificat. 1996
- Gaál E.: Világi társadalom és vallási közösség. Konfliktusok és megoldások a Példabeszédek könyvében. 2003
- Gál F.: A Jelenések könyvének optimista hangulata. 1991
- Gál F.: Az egyház képe az Apostolok Cselekedeteiben. 1993
- Gáspár D.: 1Kor 13,12 és a görög filozófia, egyetlen szempont szerint. 1994
- Gelencsér G.: Időzés Tarkovszkijjal. 1995
- Geréb Zs.: A kívülállók iránt tisztességesen viselkedjete (az 1Tessz 4,9–12 etikai üzenete). 2003
- Gémes I.: KOINONIA – A KÉMELM teológiai folyóirata. 2000
- Gémes I.: „Nem vagytok többé idegenek és jövevények” (Ef 2,11–22). 2003
- Giczgy Gy.: A talmud messianizmusa. 1995
- Gjorgjevski, G.: Eleazar „an Example of a Noble Courage”. 2002
- Gnilka, J.: A jeruzsálemi ősgyülekezet. 2003
- Gnilka, J.: Az esszénusok szent étkezései. 1999
- Gnilka, J.: Jézus mint csodás gyógyító. A történelem tanúságtétele. 1998
- Gnilka, J.: Jézus perének jogtörténeti rekonstrukciója. 2005
- Gnilka, J.: Jézus személye és a példabeszédek. 1997
- Gnilka, J.: Péter szolgálata – az újszövetségi megalapozás. 2000
- Grozdanoski, R.: Lydia and her Influence in the Church in Philippi. 2002
- Gyürki L.: A Feltámadás bazilikája és Jézus sírja történeti és archeológiai megvilágításban. 1992
- Gyürki L.: A Jelenések könyvének hét egyháza. (Archeológiai és történeti megvilágítás) 1991
- Gyürki L.: Korintus szent Pál idejében. (Történeti és archeológiai megvilágítás) 1994
- Gyürki L.: Názáret Jézus idejében. 1996
- Gyürki L.: Via dolorosa – Golgota. 2005
- Hausmann, J.: A deutero-ézsaiási Isten-megnevezések. 1995
- Hausmann, J.: A próféták hatalma – megfontolások az ószövetségi próféta képéhez. 2000
- Hausmann, J.: Bölcsesség Qumrában. 1999
- Hausmann, J.: Die Macht der Propheten. Annäherungen an das alttestamentliche Prophetenbild. 2002
- Hausmann, J.: Feministische Exegese. 2004

- Hausmann, J.: „Keressétek a város javát”. Gondolatok Jeremiás 29-hez. 2003
- Hausmann, J.: Univerzális etika. Megfontolások a Tízparancsolatról. 2006
- Herczeg P.: Máté 5,17–20 értelmezése. 2006
- Herczeg P.: Pál apostol és a Törvény. 2000
- Herczeg P.: Saul – Egy kétfarcú király és egy arcukat kereső társadalom. 2002
- Herczeg P.: Szolgaság, rabszolgaság. (Jog, humanizmus és bibliai szemléletmód) 2003
- Hohnjec, N.: Az ítélet tilalma, buzdítás a jobbúlásra (Mt 7,1–5). 2006
- Hoppe, R.: Apostel ohne Gemeinde – Gemeinde ohne Apostel. 2000
- Holtz, T.: Az elveszett bárányról szóló példabeszéd. 2000
- Holtz, T.: Jézus személye és a példabeszédek. 1997
- Horn, F.: Kariza és értelem a Róm 12-ben. 2000
- Hoppe, R.: Példabeszédek és befogadás. 1997
- Imrényi T.: Vladimir Lossky: Panangia. 1996
- Jakab A.: A szolgálatok különfélesége (1Kor 12). Karizma és hatalom az ókeresztény korban. 2000
- Jakab A.: Az allegorikus írásmagyarázat. 2004
- Jakubinyi Gy.: A Szentírás a katolikus egyházi tanítóhivatalban. 2004
- Jakubinyi Gy.: Az Úr Jézus nemzetségtáblája Máténál (1,2–17). 1996
- Jakubinyi Gy.: Eukarisztikus jelképek a Jelenések könyvében. 1991
- Jakubinyi Gy.: Gamáliel az Apostolok Cselekedeteiben és a zsidó és keresztény hagyományban. 1993
- Jakubinyi Gy.: Mária a szenvedéstörténetben. 2005
- Kähler, Ch.: Egyszerűség és komplexitás kérdése a példabeszédekben. 1997
- Keresztes P.: A természeti csoda. 1998
- Keresztes P.: Példabeszéd a farizeusról és a vámosról (Lk 18,9–14). 1997
- Kertelge, K.: A hit és a csoda Márk evangéliumában. 1998
- Kertelge, K.: Jézus messiási küldetése Márk által közvetített példabeszédekének fényében. 1997
- Kertelge, K.: Karizma és hivatal Pálnál. 2000
- Keserű G.: A Mária-kultusz néhány sajátossága Lengyelországban. 1996
- Kocsi Gy.: A régi pászkától az új húsvétig. 2005
- Kocsi Gy.: Jotám meséje a hatalom és a karizma fényében. 2000
- Kocsis I.: A Lukács-evangélium szenvedéstörténete (22,1–23,56). 1992
- Kocsis I.: A történetkritikai módszer. 2004
- Kocsis I.: Az utolsó vacsora és a páli hagyomány. 2005
- Kocsis I.: Pál apostol egyházképe a Korintusi levelek alapján. 1997
- Kodácsy T.: A keletkezéstörténeti megközelítés. 2004
- Kodácsy T.: Ireneus egyházképe. 2003
- Kozma Zs.: A megtérés szintjei a tékozló fiú példázatában. 1997
- Karakolis, Ch.: Die Exegese des Alten Testaments bei den griechischen Kirchenvätern – Ein orthodoxe Sicht. 2001
- Karasszon I.: Ézsaiás 53 az őskereszténységben. 1995
- Kremer, J.: Jézus gyógyításai az újabb értelmezések szerint. 1998
- Kremer, J.: Krisztus feltámadása az újszövetségben. 1992
- Labahn, M.: Egy névtelen útja az elesettségből a jelképpé válásig. 2002
- Lenkeyné Semsey K.: A nagy étkezés (LK 14,15–24). 1998
- Lenkeyné Semsey K.: A nő helyzete a korintusi gyülekezetben. 1994
- Lenkeyné Semsey K.: Jézus, Mária megváltója. 1996
- Lindemann, A.: Jézus és az apostolok mint csodatevők. 1998
- Liptay Gy.: „Templomot nem láttam benne”. Az Apokalipszis egyházképe. 1991
- Lujíc, B.: A Tóra, amely az üdvösséget adja. 2006

- Luz, U.: Júdás bűne mint egzegézistörténeti és teológiai hermeneutikai probléma. 2005
- Marjovszky T.: A Tíz Ige magyarázata a Miqrá'ót Gedolót-ban. 2006
- Marjovszky T.: Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan? 2004
- Marjovszky T.: Megjegyzések a rabbinikus irodalom császár-képéhez. 2003
- Marton J.: A tízparancs az erdélyi katolikus hitvitákban. 2006
- Meiser, M.: A bibliai csodaszövegek formatörténeti kutatása. 1998
- Müller, P.: Megértés az olvasás folyamatában: példabeszédek Márk 4-ben. 1997
- Nagy L. J.: Nyelvészeti, retorikai és szemiotikai elemzések az evangéliumok nyelvéből. 2004
- Ordon, H.: A qumráni pneumatológia. 1999
- Peres I.: A tíz szűz példabeszéde (Mt 25,1–13). 1997
- Peres I.: Eszkatológiai motívumok az apostoli misszióban. 2003
- Peres I.: Miért hagyta el engem? 2005
- Pintér T.: A magyar Mária-irodalom válogatott bibliográfiája. 1996
- Plevnik, J.: Az imádság szerepe Lukács gyermekségtörténetében. 1996
- Pommert, K.: BBC World Service Religious Broadcasting – Tackling the Big Question. 2000
- Rasco, E.: Az Apostolok cselekedeteivel kapcsolatos kutatás legalapvetőbb szakaszai. 1993
- Rau, E.: Jézus vitája a farizeusokkal a bűnösök megszólítása miatt (Lk 15,11–32 és Lk 18,10–14a). 1997
- Richter, H.-F.: A gonosz az emberben. 2000
- Richter, H.-F.: Megfigyelések és mérlegelések az evangéliumok előtörténetével kapcsolatban. 1997
- Rokay Z.: A királyi zsoltárok és az Izajás-kutatás. 1995
- Rónay L.: A „Kis Herceg” lelkiismeretünk ébresztője. 1996
- Rokay Z.: A rómaiak megegyező jellemzése két egymástól független dokumentum alapján. 2003
- Rokay Z.: Az 1Kor 10,1–13 és a Deuteronomium. 1994
- Rokay Z.: Secundum Scripturas – A 132. zsoltár hagyománytörténeti értékelése. 1992
- Rokay Z.: Zakariás 1–8 és az apokaliptika eredete. 1991
- Rózsa H.: Zsoltárok és prófétai szövegek értelmezései a szenvedés történetében. 2005
- Schmatovich J.: A húsvéti híradások történetisége (a feltámadás páratlan valósága). 1992
- Schmatovich J.: A kenyérszaporítás-csoda hagyománytörténete. 1998
- Schmatovich J.: A testvéri közösség eszménye Szent Pálnál. 2002
- Schmatovich J.: A tizenkettő apostolsága. 2000
- Schmatovich J.: Isten-országa-gondolat a Jelenések könyvében. 1991
- Schmatovich J.: Ószövetségi gyökerek szent Lukács gyermekség-evangéliumában. 1996
- Schmidt, W.-R.: A Concept of success with no guarantees. Religion on public television. 2001
- Schmithals, W.: Pédabeszédek a szinoptikus evangéliumokban. 1997
- Schreiber, S.: Pál csodatételeinek teológiai jelentősége az Apostolok Cselekedeteiben. 1998
- Schwank, B.: Pédabeszéd a szőlőskerttről és a szőlőtőről szóló beszéd. 1997
- Schwank, B.: Személyes élményeim Qumrában 1947–1967-ben. 1999
- Sellin, G.: Megszilárdulási és elkülönülési folyamatok a Paulinizmusban. 2000
- Serra, A.: Máriának, Jézus anyjának alakja a Lukács-evangélium gyermekségtörténetkének néhány szakasza alapján. 1996
- Spinetoli, O. da: „A Szentlélek műve általi fogantatás” (vö. Mt 1,18 és 20 Lk 1,35). 1996
- Sulyok E.: A Hegyibeszéd a szerzetesi lelkiségben. 2006
- Sulyok E.: A mindennél magasabb út. (Az 1Kor 13 elemzése) 1994
- Sulyok E.: A Szentírás lelki (egzisztenciális) értelmezése. 2004
- Sulyok E.: Az emmauszi tanítványok. 1992
- Sulyok E.: Az Úr szolgálja és a szenvedő szolgál (Iz 53. f.). 1995
- Sulyok E.: Ellenségek a zsoltárokbán. 2003
- Sulyok E.: Imák a szenvedéstörténetben. 2005

- Sulyok E.: Örvendj, Isten kegyeltje (Lk 1,26–38). 1996
- Suomeka, A.: Hogyan válik a világi bölcsesség elfogadottá és ölt vallásos jelleget a Pélábeszedék könyvében? 2003
- Szabó F.: Krisztus feltámasztásának legősbibb tanúságtétele (1Kor 15,1–11). 1994
- Szabó F.: Mária misztériuma Péguý és Claudel költészetében. 1996
- Szabó F.: Szent Pál Athénben, az arcopáguszi beszéd ApCsel 17,16–34. 1993
- Szabó J.: Csontváry és a cédrusok. 1995
- Szécsi J.: A háláchá. 2004
- Szécsi J.: A Tóra a zsidó gondolkodásban. 2006
- Szécsi J.: Az abortusz az ókori zsidó, római és a korai keresztény forrásokban. 2003
- Szécsi J.: Jegyzet Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához. 1995
- Szécsi J.: Jegyzetek a Septuaginta hatalom és karizma szavaihoz. 2000
- Szécsi J.: „Nem minden órában történik csoda...” Megillá 7b. A csoda a zsidó irodalomban. 1998
- Szécsi J.: Pélábeszedék a Tenáchban, a Talmudban és a Midrásokban. 1997
- Szécsi J.: Prozeliták. „Betérés” a zsinagógába. 2000
- Szilárdfy Z.: Aspektusok a messianismus ikonográfiájára – Kisgrafikai ábrázolások a XVII–XVIII. századból. 1995
- Sztankóczy J.: Az evangéliumi csodák helye korunk hitében. 1998
- Takács Gy.: Irodalomszerkezetek az Apostolok Cselekedeteiben. (Az előadás elhangzott, de írásos változata nem érkezett meg.) 1993
- Tarjányi B.: A Jézus istenségébe vetett hit fejlődése a feltámasztás után. 1992
- Tarjányi B.: A szentírás apostolai. A lelkipásztori munka útjai és távlatai a zsinat után. 1993
- Tarjányi B.: Cigányok, cigány nyelv(ek), cigány bibliafordítás. 2004
- Tőkés I.: A feltámasztás és az Új élet kapcsolata. 1992
- Tomka M.–Zulehner, P.: Vallási éledés Kelet-Közép-Európában. 2001
- Untergassmaier, F. G.: „Meglátogatta népét az Isten”, avagy Jézus csodatevő működése. A naimi ifjú feltámasztása (Lk 7,11–17). 1998
- Vanni, U.: A korintusi levelezés: Mérleg és távlatok. 1994
- Várnai J.: A feltámasztás mint „transzitus”, szent Bonaventúránál. 1992
- Várnai J.: Milyen történetiség? Utólagos fundamentálteológiai hozzászólás O. da Spinetoli előadásához. 1996
- Vermes, G.: A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatologikus világnézete. 1999
- Vese E.: Dr. Kiss Béla élete és munkássága. 2002
- Vladár G.: Néhány ószövetségi idézet és reminiscencia a Korintusi levelekben. 1994
- Vojnovic, T.: Néhány gondolat Máté és Lukács gyermekség-evangéliumának történetiségéről és hitelességéről. 1996
- Vyintas, G.: Church in the Republic of Lithuania. 2001
- Weigand, P.: Jézus parabolái Márk evangélista szemszögéből. 1997
- Weismahr B.: Filozófiai és fundamentális-teológiai megfontolások a csoda-problémához. 1998
- Wrege, H. Th.: Jézus és a Lélek Mk 3,28sk./Lk 12,10/Mt 12,32, Tamás evangéliuma 44 és Didakhé 11,6 alapján. 2000
- Xeravits G.: Kánon és a Holt-tengeri tekercsek. 1999
- Zamfir K.: A mélylélektani exegézis. 2004
- Zamfir K.: Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények válsága idején. 2003
- Zamfir K.: Jézus – törvényhozó vagy próféta? A boldogmondások újszövetségi hatástörténete. 2006
- Zsengeller J.: A nagyparancsolat fejlődéstörténete. 2000

Támogatóink

Köszönetünket fejezzük ki a konferencia lelkes segítőjének, Valentiny Géza prelátus úrnak, sokáig egyetlen támogatónk; valamint a házigazdának, Gyulay Endre megyéspüspök úrnak, aki mindvégig támogatta vállalkozásunkat. Jakubinyi György érsek úrnak és Joachim Gnilká professzor úrnak, akik tekintélyükkel álltak a konferencia mellé, különösen a nehezen kezelhető viták idején. Köszönetet mondunk a Magyar Katolikus Püspökkari Konferenciának, amely 1996-tól anyagilag is támogatta rendezvényeinket. A legnagyobb köszönet azonban az előadóknak jár, akik tanulmányaikkal és a vitákban való aktív részvételükkel előremozdították a biblikum hazai fejlődésének ügyét, valamint a hallgatóknak, akik mindvégig nagy érdeklődéssel vettek részt az üléseken.

Szívesen látogatták a konferenciát papok, lelkészek, akik egyfajta továbbképzésként fogták fel ezt az eszmecserélési lehetőséget. A testvéregyházak felsőoktatási intézményei, civilek és számos szerzetesrend is rendszeresen képviselteti magát ezeken az őszi összejöveteleken. A konferencia jó találkozási alkalom a teológiát végzett civileknek és katekétáknak is, akiknek a továbbképzésük jelenleg még nincs megoldva.

Halottaink

A tizennyolc év alatt sajnos néhányan eltávoztak közülünk, itt emlékezem meg róluk: Gál Ferenc, Békés Gellért, Uerge Lajos és Emilio Rasco SJ professzorokról. Nyugodjanak békében.

Viták

A legnagyobb viták 1996 körül a konferencia ortodoxiájának megőrzése, illetve féltése miatt lángoltak fel. Jakubinyi György érsek úr akkor hozzászólásában tisztázta, hogy ha egy tudományos konferencián nem egysíkúak a vélemények, az kifejezetten jó, és a sokszínűség egyáltalán nem sérti a hivatalos katolikus álláspontot. Éppen a tudományos viták teszik érdekessé ezeket az összejöveteleket, és a viták eredményeként tisztulhatnak katolikus nézeteink is.

Mivel a teológusok nézeteit a hívők többsége nehezen érti meg, szükségessé vált azt is megbeszelnünk, hogy a hallottakból mit tanítsunk hittanórán, bibliaórán, mit prédikálunk a szószéken. Az előadások számának korlátozása és a disputák idejének növelése biztosítani látszik az esetleges helytelen teológiai nézetek kiigazítását, valamint legfőbb célként a teológiai gondolkodás fejlesztését.

Külön köszönetet kell mondani a jeles külföldi egyetemek hazánkba látogató professzorainak, akik példaértékű tudományos vitatkozási kultúrájukkal kedvezően befolyásolták a diszkusszió etikáját.

Konferenciánk jó alkalmat kínál a testvér egyházakkal folytatandó korrekt dialógusra is, amivel azok rendszeresen élnek is.

Szeged, 2006. február 10.

Benyik György

TARTALOM

Jakubinyi György érsek köszöntése (<i>Benyik György</i>)	7
Előszó (<i>Benyik György</i>)	11
A Passió kánoni és apokrif szövegei (<i>Benyik György</i>)	13
A szenvedéstörténet vázlata	13
Előzmények	14
A szenvedéstörténet változatai	15
A Passió hatástörténete	16
Jézus perének jogtörténeti rekonstrukciója (<i>Joachim Gnilká</i>)	29
1. A római eljárás	30
2. A húsvéti amnesztia	34
3. A főpap eljárása	35
Hol volt a praetorium? (<i>Gyürke László</i>)	39
1. A praetorium az Antonius-várban volt (L.-H. Vincent, Marie Aline, M. Avi-Yona).	39
2. A praetorium Heródes palotájában volt (P. Benoit, B. Bagatti)	41
3. A praetorium a Tyropaion völgyben volt (B. Pixner OSB)	44
4. Összefoglalás	53
Mária a szenvedéstörténetben (<i>Jakubinyi György</i>)	55
1. A „szenvedéstörténet” vagy „passió” fogalma és terjedelme	55
2. Szűz Mária a szentírási passióban	56
3. A szentírási passió egyetlen Máriás szakaszának (Jn 19,25–27) történelemkritikai elemzése	57
4. A szentírási passió Máriás szakaszának (Jn 19,25–27) magyarázata (exegesis)	58
5. A szentírási passió Máriás perikópájának (Jn 19,25–27) teológiai mondani- valója	62
6. Rövid függelék: Mária a passióban a keresztyúti ájtatosság szerint	62
A régi pászkától az új húsvétig (<i>Kocsi György</i>)	63
1. A pászka szó értelmének vizsgálata és jelentésének spektruma a héber Biblia és a keleti nyelvek alapján	63
2. Septuaginta (LXX), Josephus Flavius, Philón	65

3. Újszövetség	65
4. A pászka ünnep eredete	66
5. Vallástörténeti párhuzamok: az arabok hasonló ünnepei	69
6. A pászka ünneplése a középkori zsidóságtól napjainkig	71
7. Újszövetségi kitekintés	76
Az utolsó vacsora és a páli hagyomány (<i>Kocsis Imre</i>)	79
1. Az utolsó vacsora felidézésének indítéka: az Eucharisztia méltatlan ünneplése Korintusban (1Kor 11,17–22)	79
2. Az Eucharisztia alapítása (1Kor 11,23–25)	81
3. Az Eucharisztia ünneplése az Alapító szándéka szerint (1Kor 11,26.27–29)	86
4. Eucharisztikus közösség Krisztussal és a többi keresztténnyel (1Kor 10,16–17)	88
5. Záró megfontolások	89
Júdás az Újszövetségben (<i>Ulrich Luz</i>)	91
1. Júdás, mint történeti alak	91
2. Júdás Márk evangéliumában	92
3. Júdás Máté evangéliumában	93
4. A Lukács-féle Júdás-kép	95
5. A jánosi Júdás-kép	96
6. Kitekintés a hatástörténetre	98
7. Teológiai és biblikusan milyennek látjuk ma a Júdás-képet?	100
Hozzászólás Ulrich Luz előadásához (<i>Jakubinyi György</i>)	103
Miért hagyta el engem? (<i>Peres Imre</i>)	105
1. Bevezetés	105
2. A kereszt története és Jézus szava	105
3. Miért kiáltott fel Jézus nagy hangon?	111
4. Jézus szavainak szövegkritikai elemzése	113
5. Jézus felkiáltása és korábbi szenvedés-kijelentései	115
6. Volt-e a történelmi Jézusnak feltámadásreménye?	117
7. Jézus szavainak kortörténeti és teológiai értékelése	118
8. Összefoglalás	121
Zsoltár- és prófétai szövegek értelmezései a szenvedés történetében (<i>Rózsa Huba</i>)	123
1. Status quaestionis	123
2. Ószövetségi szövegek a szenvedéstörténetben	123
3. Zsoltárok a szenvedéstörténetben	127
4. A szenvedő igaz az Ószövetség bibliai hagyományában	130

Jézus imádsága a Getszemáni kertben(Mk 14,32–42) (<i>Sulyok Elemér OSB</i>)	133
1. Márk evangéliuma, mint perikópánk legtágabb „szövegegysége”	133
2. A szűkebb szövegkörnyezet	136
3. A Getszemáni jelenet	137
Tizennyolc éves a Szegedi Biblikus Konferencia (<i>Benyik György</i>)	143
A konferenciákon elhangzott előadások listája az évek sorrendjében	143
A konferencia gondozásában megjelent kötetek	151
A konferenciákon elhangzott előadások az előadók abc rendjében	152
Támogatóink	157
Halottaink	157
Viták	157



Kiadja a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
<http://www.jate.u-szeged.hu/jatepress/>

Felelős kiadó: Dr. Benyik György főiskolai tanár, tanszékvezető
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő

Nyomdai kivitelezés:
Tiszapress Kft.
Felelős vezető: Tiszai Gábor