

<sup>26</sup> Körmöczy János (1762—1837): *Az istenség két leányinak: a vallásnak és a józan okosságnak kölcsönös viaskodásai és győzedelmei*. 1799-ben a kissárosi zsinaton elmondott beszéd. Kolozsvár, 1800.

<sup>27</sup> *A hit és lelkiismeret szabadsága*. Kolozsvár. 1868.

<sup>28</sup> Channing Ellery Vilmos: *Válogatott művei* II. k. Kolozsvár 1872. 53.

<sup>29</sup> Uo. 53.

<sup>30</sup> *The Rationale of Religious Enquiry or the Question Stated of Reason, the Bible and the Church*. London 1836. 119.

<sup>31</sup> *Ami örökkévaló Dávid Ferenc életművében*. KerMagv LXII/1930/242.

<sup>32</sup> Uo. 243.

<sup>33</sup> *Unitarizmus és racionalizmus*. KerMagv LIX/1927/29.

<sup>34</sup> Channing. E. V.: i.m. 53.

<sup>35</sup> *Négy száz év 1568—1968*. Kolozsvár 1968. 71.

<sup>36</sup> *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*. II. k. 343.

Dr. SZABÓ ÁRPÁD

## JÉZUS ÉLETE

### A BIBLIAKUTATÁS EREDMÉNYEI ALAPJÁN

A Jézus élete-kutatás és teológia az általános újtestamentumi kutatásnak mindig egyik központi kérdését képezte. Ezért nem is volt olyan kutató, aki ne próbálta volna megírni a maga „Jézus életé“-t. Azonban mindenik olyan Jézust rajzolt meg, amelyet a maga gondolkodása alapján elképzelt; az ellentmondásokat és a képhez nem illő részleteket vagy figyelmen kívül hagyta, esetleg leértékelte, vagy azok hitelességét önkényesen kétségbe vonta. A teljesebb kép megrajzolásához szükséges tárgyi alap, a közel két évszázados kutatás eredményeinek köszönhetően ma már rendelkezésünkre áll, bár az apróbb részletekre nézve még vannak nézetkülönbségek. A tudományos kutatás eredményei azt igazolják, hogy bár Jézus maga semmit sem írt le, mégis tanításait és cselekedeteit elég terjedelmesen és valóságghűen foglalták írásba ahhoz, hogy belőlük Jézus életét és egyéniségét megismerhessük.

A modern Jézus élete-kutatás történeti és lényegi előfeltevése a hagyományos dogma alóli felszabadulást jelentette az ész princípiuma alapján. A döntő indítást erre D. F. Strauss adta meg.<sup>1</sup> Habár Strauss maga nem folytatott módszeres forrás-tanulmányozást, mégis munkája eredményeként a forrás-kutatás nélkülözhetelenné vált. Már a 19. század folyamán lerakták ennek alapjait, amelyek közül több ma is érvényes. Ilyen mindenekelőtt az a felismerés, hogy Jézus élete történeti rekonstrukciójánál kiindulópontként az evangéliumi hagyomány szinoptikusok általi feldolgozását kell tekinteni és nem a jánosi változatot. A szinoptikusok közti kapcsolatot a két forrás-elmélet segítségével tisztázták. Az elmélet alapján azt remélték, hogy Jézus életét és történeti alakját megrajzolhatják a Márk által szolgáltatott anyagból, míg tanítása körvonalait Márkból és a Q-forrásból.

A századforduló körül egyfajta megegyezés jött létre a kérdés megközelítését illetően: a kutatás Jézus személyére és tanítása maradandó

vallási és erkölcsi tartalmára irányult. Az volt a meggyőződés, hogy a történeti rekonstrukció a kortárs életfilozófia alapjául szolgálhat. Ebben a rekonstrukcióban az egyes kutatók nagyrészt saját felfogásukat vetítették ki Jézus tanítására, vagyis azt, amit a „kereszténység lényegének” tartottak. Például Jézust úgy tekintették, mint az emberiség tanítóját és példaképét. Amikor Istenországát nem tudták időtlen eszményként értelmezni, az eszkatológiai vonást úgy minősítették, mint amely csupán Jézus korára volt jellemző. A rendelkezésre álló forrásokban található hiányosságokat lélektani találgatásokkal próbálták kitölteni. Jézus megkeresztelése történetét mint az isteni elhívás élményét, míg a megkísértést mint ez élmény belső tisztázásának folyamatát magyarázták. Jézus tevékenységében megkülönböztették a belső és külső fejlődés szakaszait: az első sikerek Galileában; a tömeg lelkesedése, majd elfordulása; a válság, mely arra készítette Jézust, hogy felmenjen Jeruzsálembe és végül a katasztrófa.

Ezt követően a vallástörténeti iskola<sup>3</sup> tiltakozott minden olyan törekvés ellen, amely modernizálni akarta Jézus eszméit. Ez az iskola Jézus korának feltételei között próbálta értelmezni ezeket az eszméket és kihangsúlyozta az eszkatológia jelentőségét Jézus tanításában. Eszerint az Istenországát nem lehet csupán „az átalakult lelkek belső országaként” értelmezni. Jézus felfogásában ez a közeli jövőben fog kozmikus katasztrófaként megérkezni. Ez a meglátás ugyanakkor Jézus önértelmezése kérdésének új megközelítéséhez is vezetett, valamint újból kérdésessé tette kijelentései fontosságát és alkalmazását a jelen feltételei között.

A vallástörténeti iskola kutatásaival egyidőben a forrás-elemzés is fejlődött. Egyre világosabbá vált, hogy az evangéliumok nem történeti feljegyzések, hanem a hit termékei. William Wrede<sup>4</sup> a „messiási titkot” az őskeresztény egyház teológiájának tulajdonította. Szerinte a történeti Jézus nem tartotta magát messiásnak, ezért az eredeti hagyománynak nem volt messiási jellege. Az ősegyház, amely a húsvét-élmény alapján kialakította a maga messiási hitét, áthidalta a saját hite és a hagyomány közötti ellentétet a messiási titok elméletének megalkotásával: Jézus magát messiásnak hitte, de ezt titokban tartotta. Ez aztán ismét új kérdést vetett fel: Jézus eredeti tanítása és a húsvét utáni egyház krisztológiai felfogása közti kapcsolat mibenlétét.

A következő lépésként a vallástörténeti szkepticizmust módszertanilag alkalmazták, s a kutatók azt akarták megállapítani, hogy az őskeresztény egyház miben járult hozzá az evangéliumok kialakulásához. Ezt a munkát a formatörténeti iskola<sup>5</sup> végezte el. A történeti Jézus „élete keretéről” kimutatták, hogy az az evangélista műve, tehát nem tartozik a hagyományhoz, s így másodlagos jellegű. Ezért többé nem lehet összeállítani Jézus élete eseményeinek sorrendjét, következésképpen megírni Jézus életrajzát vagy körvonalazni arcképét. A formatörténet eredményeit a nézőponttól függően rombolásnak vagy felszabadításnak tekintették. Mind a liberális, mind a konzervatív Jézus élete-teológia az előbbit látta benne, míg a dialektika teológia az utóbbit abban az értelemben, hogy most a „történeti Jézus” helyébe a „hit Krisztusa” lépett. A dialektika teológia szerint az evangéliumok „krisztológiai bizonyosságtétele” egyre világosabbá válik, mivel többé elsődlegesen nem mint történeti forrásokat használjuk fel azokat.

Természetesen a „történeti Jézus“ kérdését nem intézhették el azzal, hogy a forrásanyagot a minimumra csökkentették. A problémának újból elő kellett jönnie, még ha pillanatnyilag teljesen háttérbe is szorult. Ebben a tekintetben igen jelentős, hogy mindhárom kiemelkedő forma-történész megírta a maga Jézus-életét.<sup>6</sup>

A formatörténeti módszert nem mindenütt fogadták el. Németországban kívül általában elutasították vagy csupán a hagyomány anyagának formai osztályozására korlátozták. Cáfolták, hogy ezt a módszert fel lehetne használni annak meghatározására, hogy a hagyomány történetileg eredeti-e vagy sem. A Márk evangélium keretének történetiségét általában elfogadták, valamint a messiási titok történeti jellegét is. Mivel a formatörténet azt a benyomást keltette, hogy zsákutcába ill. túlzott lemondásba vezetett, a kutatók közül néhányan megpróbálták, hogy újból összefoglaló következtetéshez jussanak. Jelentős Rudolf Otto<sup>7</sup> kísérlete, aki úgy gondolta, hogy meg tudja találni Jézus önértelmezésének szerkezetét a vallástörténeti iskola kutatási módszere segítségével. Hasonló kísérlettel próbálkozott az ún. megvalósult eszkatológia-iskola<sup>8</sup>, azzal, hogy az Istenországáról szóló prédikálás teljesen új értelmezéséből indult ki.

A kutatás legalábbis egyelőre egy általánosan elfogadott megegyezésre jutott, nevezetesen, hogy Jézus önértelmezése az Emberfia és az Isten szolgája (Szenvedő Szolga) fogalmak egyesítéséből származott. Ő ezeket a fogalmakat összekapcsolta egyfelől Istenországa gondolatával, másfelől saját személyével. Ez megmagyarázza nemcsak a zsidó messiási hagyományhoz való közeledését, de különösen a mondásaiban található új elemeket és a hagyományos fogalmak általa való sajátos használatát. Ebből az önértelmezésből meg lehet magyarázni Jézus önelrejtőzködését is (ti. a messiási titkot, amelyet ismét történeti tényként fogadtak el), a szenvedésre irányuló sorstudatát, valamint etikájának formai és tartalmi jegyeit is. Végül át lehetett hidalni a formatörténet által támasztott úrt Jézus tanítása és az ősegyház hite között. A formatörténet ugyanis nem tudott más kapcsolatot felmutatni, mint a tanítványok húsvéti-élményét. Az új feltevés szerint az őskereszténység hite, lényegét, de különösen Jézus személyéről való felfogását illetően, magára Jézusra ment vissza. Ez történeti folytonosságot biztosított. A Jézus élete-kutatást ezzel sikerült kimozdítani a holtpontról.

## JÉZUS ÉLETE KÜLSŐ VONÁSAI

1. *Környezet.* Jézus csaknem kizárólagosan a palesztinai judaizmus keretei között mozgott. Habár Palesztinát hellenista városok fogták közre s magában az országban is többet találunk, ezek a városok mégsem hagytak semmi nyomot az evangéliumokban. Pl. Sepphorist, amelyik csupán néhány kilométerre volt Jézus otthonától, Názárettől, az evangéliumok egyáltalán nem is említik. A szinoptikus hagyomány legősibb rétegében sem találkozunk a hellenista eszmék hatásával (filozófiai világnézet, természetszemlélet, erkölcsfilozófia, stb.). Jézus a zsidó környezetből veszi példázatait anyagát. Neveltetése kizárólagosan zsidó, anyanyelve az arám nyelv. Az evangéliumok a politikai kapcsolatokat zsidó nézőpontból tekintik, azoknak önmagukban nincs is jelentőségük. Ahol a politikai téma

előjön, ott azonnal félreteszik mint problémát (Mk 12, 13—17, az adópénz). A vezetőkkel alig foglalkoznak, s csak azután kerülnek előtérbe a passiótörténetben, amikor szerepet játszanak Jézus életében.

A törvényhez hű zsidók nem ismerték el Jézus szűkebb hazáját, Galileát teljesen igazhitűnek. A hagyomány később felhasználta ezt a megvetést, hogy általa szemléltesse a kijelentés ellentmondásos jellegét (Mt 4, 12—17). Ez országrész az asszírok első deportálási akciójától kezdve (J.e. 722) az idegenek ellenőrzése alá került, akik komoly beruházásokat eszközöltek, de inkább csak a városokban, mert a falusi lakosság többségében mindig zsidó maradt. A Makkabeusok erőszakos judaizálási politikája következtében ismét a zsidók kerültek többségbe. Jcsephusnál Galilea mint a politikai tevékenység központja szerepel (Galileai Judás). Jézus tanításában azonban nem találunk semmit, amit okozatilag visszavezethetnénk az ottani gazdasági és politikai életre. Amikor példázataihoz a gazdasági életből vesz képet, azt minden polemikus megjegyzés nélkül teszi.<sup>9</sup>

A Jézus korabeli judaizmus vallásos gondolkodását a Törvény és az eszkatológia kérdései uralták. Ezt a képet a holt-tengeri felfedezések nagy mértékben gazdagították.<sup>10</sup> Különösen jelentős a kumráni közösség szigorú törvényértelmezése, amely az eszkatológiai készenléttel párosult, a templomi kultusztól való elszakadása, az új szövetség és Isten eszkatologikus létének a gondolata, valamint a közösségi élet, amely a közös étkezésekben nyert kifejezést. Természetesen vannak különbségek is. Jézusnál az engedelmesség nem csupán a szabályozott fegyelem tárgya; a kumrániak láthatóan elkülönítették magukat a bűnösöktől és gyűlöletre tanították a „sötétség fiai“ ellen; Jézus a bűnösök felé fordult.

Egy sajátos kérdést képez Keresztelő János és a kumráni közösség kapcsolata.<sup>11</sup> Földrajzi közelségük (a puszta, Jordán) már önmagában feltűnő. Továbbmenően János radikalizálta az engedelmesség fogalmát, ezt a közeli eszkatológiai várokozással indokolta s Izraelt megtérésre és bűnbánatra szólította fel. De nem alakított szervezett közösséget. Gyakorolta az aszketizmust, de nem tette azt az üdvösség feltételévé. Az állandó rituális tisztálkodás helyébe az egyszeri keresztséget állította. Keresztelő János prédikálásában elérte „a zsidó lehetőségek legtávolabbi határait“ és Jézus tudatában volt ennek (Mt 11, 7—13; Lk 16, 16). Ő maga éppen ezen a ponton lépett a színtérre.

2. *Időrend.* Az evangéliumok csak egyetlen időrendi utalást tartalmaznak. Lk 3, 1—2 szerint Keresztelő János Tiberiusz császár uralkodásának 15. esztendejében lépett fel, valószínűleg J.u. 28-ban. De nem tudjuk megállapítani, hogy Lukács mi módon jutott az adat birtokába, saját számítása-e ez vagy forrásainak egyikéből vette? Az utalás szinkronizációja következetlenségekhez vezet. Nem tisztázódott, hogy Keresztelő János és Jézus fellépése között mennyi idő telhetett el. Lukács nyilvánvalóan rövidnek veszi s inkább Jézus fellépését akarja meghatározni ezzel a dátummal. Ha a pontos év bizonytalan is marad, a megközelítő idővonatkozások helyesek, mert az időpont egyezik a más személyekkel kapcsolatos utalásokkal. Ismerjük Nagy Heródes uralkodásának időtartamát (J.e. 4-ig) és fiaiét is: Archelaosz J.u. 6-ig, Jézus uralkodója Heródes Antipas 39-ig, Fülöp 34-ig uralkodtak. Pilátus 26—36 között volt kormányzó. Lukács felsorolja a főpapokat is: Annás 6—15-ig (de később is befolyással bírt), míg Kajafás 18—36-ig.

Az időrendi utalások szegénységének eredményeként és a hagyomány anyaga időrendi elrendezésének hiánya miatt nem ismerjük Jézus nyilvános működése időtartamát. A jánosi evangélium három Páska ünnepről tud, említéssel tesz a Sátorok ünnepéről (7,2) és a templom újrászentelésének ünnepéről (10, 22). Ilyenformán János több mint két évi időtartamról beszél. Ezzel szemben a szinoptikusok csak egy Páska ünnepet ismernek, amikor Jézus meghalt, és nem adnak semmi támpontot a megelőző időszak kiszámítására nézve.

A jánosi számítás támogatására fel lehet hozni, hogy a Márk általi datálás nyilvánvalóan a könyv szigorúan vett földrajzi felosztásához kapcsolódik, amely teológiai jelképeket használ: Galilea az eszkatológiai ígéretek egyszerű földje, míg Jeruzsálem az ellenséges megnyilvánulások helye.<sup>12</sup> Egy ilyen felosztás nem is teheti lehetővé Jézus számára a fővárosba utazást, csupán közvetlenül halála előtt. Ez az észrevétel természetesen nem bizonyítja a jánosi időrend helyességét, s nagyon óvatosaknak kell lennünk, hiszen a Páska ünneppel kapcsolatos kijelentések itt is teljes mértékben a szerkesztői célt szolgálják és a könyv legkésőbbi rétegéhez tartoznak.

Ugyanígy az evangéliumokban található egyéni mondások sem kínálnak jobb megoldást. Pl. Márk 2,23—28-ban található szombatnapra való kálásztépés szövegében a vetés állapotából egy Páska ünnep előtti időre gondolhatnánk. Vagy a Mt 23, 37-ben található mondás: „Jeruzsálem... hányszor akartam egybegyűjteni fiaidat...“, úgy jelenik meg, mint egy bensőséges kapcsolat kifejezése, amely feltételezi, hogy Jézus többször is tartózkodott Jeruzsálemben a szinoptikus beállítással ellentétben. Viszont úgy is lehet értelmezni, mint egyetlen hosszabb időre terjedő tartózkodást. Ezért a mi mostani ismeretünk az egyetlen passiói hétről mint Jézus jeruzsálemi tartózkodásának idejéről, szintén Márk szerkesztői elgondolásának tulajdonítható.

Az idők folyamán többször is megkíséreltek csillagászati támpontot keresni az időrend meghatározásában. Két olyan helyet találunk, amelyekre az ilyen irányú feltételezések hivatkoztak: a keleti bölcseket vezető csillag (Mt 2 fej) és a passiói elbeszélés.

A bölcsek csillagáról azt állították, hogy itt Jupiter és Szaturnusz találkozására történt utalás a Halak csillagképben, J.e. 7-ben. De csak önkényesen helyettesíthetjük a csodálatos mozgó csillagról szóló elbeszélést egy csillagkép állásával. Ám még ha így is lenne, ez semmivel sem tenné biztosabbá Jézus születésének évét, mert egy legenda és egy csillagászati jelenség összedolgozása csupán azt jelentené, hogy az emberek későbbi időkben Jézus születését összekapcsolták a bolygók találkozásával. Emellett az is bizonytalan, hogy Jézus egyáltalán Nagy Heródes uralkodása alatt, tehát J.e. 4 előtt született-e.<sup>13</sup>

A passió-történet időbeli rögzítésénél már biztosabb történeti alappal rendelkezünk. A hagyomány (a szinoptikus és a jánosi egyaránt) megegyezik abban, hogy Jézus pénteki napon halt meg (Mk 15, 42; Mt 27, 62; Lk 23, 54; Jn 19, 31). A szinoptikusok szerint ez a péntek Nisan hónap 15-re esett, míg a jánosi evangélium szerint 14-én volt. Ennél fogva a szinoptikusokban Jézus halála az ünnep első napján volt (Mk 14, 12—16), a negyedik evangélium szerint egy nappal korábban, azon az estén, amikor megették a húsvéti bárányt (18, 28). A két időpontot nem lehet összhangba hozni, még akkor sem, ha elfogadjuk, hogy két külön-

bőző naptárt használtak. A szinoptikusokat az az általános megfontolás támogatja, hogy közelebb állanak a tényekhez, mint a jánosi evangélium. Időrendjük megfelelőnek bizonyulhat, ha Jézus utolsó étkezése valóban a húsvéti bárány elfogyasztása volt.<sup>14</sup> De a szöveg az utolsó vacsora szereztetése elbeszélésének másodlagos jellegű keretében található, s ezért számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hogy Jézus halálát azért tették Nisán 15-re, hogy az utolsó vacsorát Páska vacsoraként mutassák be. Általában a jánosi időrend elfogadhatóbb, különösen mióta úgy értékelték, hogy az Márk 14, 1—2-öt tükrözi. Természetesen itt is szembe találjuk magunkat egy krisztológiai motívummal: Jézust akkor végezték ki, amikor a páska-bárányt levágják; ti. ő úgy hal meg, mint az igazi páska-bárány (Jn 19, 36).

Melyik évben esett Nisan 14 vagy 15 péntekre? Sajnos, a kérdésre nem tudunk biztos választ adni, mivel Nisan tavaszi hónap kezdetét nem csillagászati módszerrel határozták meg, hanem tapasztalati úton, az újhold megfigyelésével. Egyik lehetőség: J.u. 30 Nisan 15 pénteke megfelel 30 április 7-nek.<sup>15</sup>

Lk 3, 23 szerint Jézus mintegy 30 éves volt, amikor megkezdte nyilvános működését. Viszont megjegyzése túl általános és késői ahhoz, hogy megbízhatónak fogadhatók el. Jn 2, 20 megemlíti Heródes temploma építésének 46. évét, ez megfelel J.u. 27/28-nak. A végső következtetés, amit az elmondottakból levonhatunk, hogy Jézus nyilvános működése J.u. 30 körüli időszakra tehető. A történész számára a megközelítésnek ez a foka elég pontosnak mondható.

3. *Születés és származás.* A legrégebb hagyomány szerint Jézus a galileai Názáretből származott. A Názáret név azonban nem szerepel Mk 6, 1-ben, ahol csak az áll, hogy „méne az ő hazájába“, de mindez csak azért van így, mert Márk számára Názáret egészen magátólértetődő (V.ö. Mk 1, 9: „Eljőve Jézus a galileai Názáretből“). Márk egyébként következetesen Názáretinek nevezi Jézust (1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6). Betlehem csak Máté és Lukács evangéliuma kezdetén található legenda ciklusban fordul elő, s nem a születés történeti helye, hanem egy meghatározott krisztológiai szempont beállításának eredménye. A legendákat, amelyeken keresztül ez a szempont érvényesül, csak úgy lehet jelentésükben értelmezni, ha elfogadjuk, hogy azok nem történeti jellegűek. Mindkét evangélista megegyezik a krisztológiai célt illetően: Jézus Dávid fia és szűztől született, a részletekben azonban már különböznek.

A legkorábbi feljegyzések Jézus származásáról hitvallási jellegű szövegekben fordulnak elő, amelyek Dávid fiának nevezik őt. (Róm. 1, 3—4; 2Tim 2, 8; Mk 10, 48; 11, 10; 12, 35—37). Először a megnevezés tehát hitvallási jellegű volt s csak később kísérelték meg történetileg bizonyítani és megalkották a nemzetségi táblázatokat (Mt 1, 1—17; Lk 3, 23—38). A genealógiák nem történeti jellegét azonnal ki lehet mutatni az általuk felhasznált ótestamentumi anyagból. Alapvető ellentmondásokat találunk bennük. Eredetileg azt igazolták, hogy Jézus József fia volt, mert az ő származásának vonalát rajzolták meg, s csak később kapcsolták össze a szűztől való születés motívumával. Sem az egyik, sem a másik motívum nem számol azonban Krisztus preegzisztenciájával. A szűztől születés történetei valójában a keresztelést és az átváltozást egészíti ki. Valamennyi egy adott korszak terméke, amikor először kezdtek beszélni Jézus isteni származásáról.

A Jézus családjáról való ismeretünk igen szegény. Tudjuk, hogy anyja neve Mária, apjáé József volt, hallunk testvéreiről és nővéreiről, ismerjük, hogy Jézus (vagy apja?) foglalkozása az ácsmesterség volt (Mk 6, 3). Életében sem anyja, sem testvérei nem tartoztak követői közé (Mk 3, 21. 31). Halála után feltűnik Jakab nevű testvére, aki aztán fontos szerepet játszik a jeruzsálemi ösgyülekezet életében (Gal 2, 9). ApCsel 1, 14 szerint Mária is tagja volt ennek a gyülekezetnek, de nem töltött be kiemelkedő helyet. Pál nem is említi sehol.

Jézus fiatal korát és belső fejlődését illetően nem tudunk semmi közelebbit. Egyetlen, legendának tekinthető elbeszéléssel találkozunk, a 12 éves fiú történetével Lk 2, 41—52-ben.

4. *Jézus működésének színtere.* Márk, a legrégebbi evangélium szerkesztési felépítése, azt a beosztást követi, hogy Galilea a tevékenység, Jeruzsálem pedig a szenvedés helye (a 10. fejezetben található utazás képezi az átmenetet). Természetesen egészen magától értetődő, hogy az elképzelés mögött történeti értesülés áll. Márk abból a hagyományanyagból vette a körvonalazást, amelynek háttéréül Galilea szolgált.<sup>16</sup> Ezért Kapernaum mélyen gyökerezik a hagyományban. Márk aztán részben egy útinapló formájában dolgozta fel ezt az anyagot. Ez azt jelenti, hogy ismerjük Jézus működésének egyes helyeit, de nem magát a mozgalmat.

Az kétségtelen, hogy Jézus először Galileában lépett fel. Galileából származtak legközelebbi tanítványai és követői is (Mk 14, 70, ugyanezt igazolja a jánosi evangélium is 1, 44). Jézus útját Galileából Judeába Máténál és Lukácsnál is megtaláljuk, de ők teljesen átdolgozták Márk útirányát. A negyedik evangéliumban található egyik hagyomány Szamariát említi (4. fejezet). Ezzel ellentétben az ún. nagy utazási tudósítás, amely Lukács evangéliuma gerincét alkotja, Szamaria helyett Galileát és Judeát jelöli meg az utazás színhelyeként. Viszont ez esetben sem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ez a tudósítás mint egész, Lukács evangélista szerkesztői munkájának az eredménye.<sup>17</sup>

Jézus nyilvános működésében a színtérnek két szempontból van jelentősége. Először: Jézus nem vonul ki a világból a pusztába. Itt munkájának olyan értelmezésével találkozunk, amely világosan ellentétes Keresztelő Jánoséval. Másodszor: Jézus nem általában a világ felé fordul, hanem saját népe felé. Nem egy világmisszió programjával lép fel, hanem megtérésre hívja Izraelt. A pogányokat illetően Jézus a népek nagy gyülekezését várja Isten közvetlen beavatkozásának eredményeként<sup>18</sup> (Mt 8, 11—12; Lk 13, 28—29). Nem hirdeti az ún. elméleti univerzalizmust, nem vonja kétségbe Izrael választottságát, hanem feltételezi. Innen Máténál a zsidókeresztény mondás relatív igazsága (Mt 10, 5—6; 15, 24). Természetesen tartalmi vonatkozásban a megtérésre szólító felhívás radikalizmusa ugyanakkor egy tudatos egyetemesség felé is mutat. Ez az egyetemességre való törekvés még erőteljesebbé válik húsvét után. Egyelőre azonban Jézus esetében az egyetemesség gondolatát csak közvetve találjuk meg, mint kritikai eltávolodást Izrael vallási elbizakodottságától. Izrael kiválasztottsága nem helyettesíti a megtérést, mert ez az üdvösség egyetlen feltétele.

5. *A működés kezdete.* Mind a négy evangélium arról tudósít, hogy Keresztelő János megkeresztelte Jézust. Az elbeszélés jelenlegi formájában legendának minősül. Az viszont történeti tény marad, hogy Jézus

Keresztelő János mozgalmából indult: elismerte és átvette János Istenországáról szóló nyilatkozatát és megtérést sürgető felhívását. Ennél többet nem tudunk a kettőjük közti kapcsolatról. A szinoptikusok egymásközt is, de a negyedik evangéliummal is ellentmondanak Jézus fellépésének idejét illetően Keresztelő János működéséhez viszonyítva. János szerint kettőjük munkássága időben egybeesik; Márk 1, 14-ben pedig azt találjuk, hogy Jézus Keresztelő bebörtönzése után kezdte meg működését, vagyis az előállt helyzetben magára vállalta a munkát. Márk elgondolásában ezért Keresztelő János úgy szerepel, mint az üdvtörténet előfutára. A jánosi evangéliumban található egyidejűségnek hasonlóképpen jelképes értelme van, ezt a 3,30-ban Keresztelő szájába adja az evangélista: „Annak növekednie kell, nekem pedig alább szállanom.“

A keresztény hagyományban Keresztelő János úgy szerepel, mint „előfutár“, és sehol sem lép fel úgy, mintha Jézus követője lenne. Jézussal kapcsolatos magatartását Mt 11, 2—6; Lk 18—23 perikópa tükrözi. De itt sem vagyunk a történetiség talaján, mert ez a szöveg szintén az őskeresztény egyház produktuma s azt akarja igazolni, hogy Jézus az Eljövendő, a Megígért.<sup>19</sup> Így nem tudhatjuk meg, hogy ha volt, mi volt Keresztelő János véleménye Jézusról.

Jézusnak viszont pozitív álláspontja van Keresztelőről, sehol sem beszél ellene. A polemikus hang csak Keresztelő tanítványai ellen jelentkezik, akik azt hirdették, hogy maga János volt a messiás, s így a keresztény tanítással vetekedtek (Jn 1, 8. 19—27). Jézus állásfoglalását már az is kifejezte, amikor teljesen önállóan folytatja Keresztelő eszkatológiáját és megtérésre szólító prédikálását. Ugyanakkor azonban Jézus radikálisan új felfogása azonnal nyilvánvaló lesz azáltal, hogy visszatér a pusztából a lakott vidékekre, nem veszi át János aszketikus gyakorlatát (Mt 11. 19; Lk 7, 34), és nem keresztel (Jn 3, 22; 4, 1-el ellentétben). Nem az embereket hívta magához mint János, hanem felkereste őket mint az orvos, aki elmegy betegeihez, amikor hívják őt. Ehhez az új gyakorlatához és életstílushoz tartozik az a segítség is, amelyet a szenvedőknek és a betegeknek nyújtott gyógyításai által (Keresztelőnél nem találunk gyógyításokat). Tanítás és életvitel, szó és tett, a lélek üdvözülési igényeinek és reményeinek megvalósítása nála egységet alkotnak. Hogy ez az önértelmezés lélektanilag miként fejlődött Jézusban, még mindig csak találgatás tárgya. Mert Jézus nem beszélt róla, ő gyakorolta azt, amire elhivottnak érezte magát.

6. *A tanítványi kör.* Jézus tanítványok és követők körét gyűjtötte maga köré. A hagyomány legkorábbi darabjaiban ezektől körülveve jelenik meg (Mk 9, 14; 10, 13; stb.). Közülük némelyeket kiemelnek (Péter, Jakab, János), de anélkül, hogy valóságos személyekké válnának. A későbbi hagyomány aztán általánosította ezt a képet, így hát most Jézus mindig tanítványaitól körülfogva jelenik meg.<sup>20</sup>

A „tizenkettő“ Jézus úgy választja ki, mint egy hozzá közel álló csoportot, és később az „apostol“ elnevezést is a tizenkettes csoporthoz tartozók kapják. Pál számára a tizenkettő már kialakult fogalom (1Kor 15, 5). E csoport kialakulását Mk 3, 13—19 mondja el, habár a tudósítás nem több mint az apostolok névjegyzéke, amit mesterséges úton öntöttek elbeszélő formába. Ez a kör nem fejt ki semmilyen sajátos tevékenységet. Természetesen rendelkezünk a tanítványok „kiküldésének“ elbeszélésével is (Mk 6, 6—13); de nem találunk konkrét feladatokat vagy éppen ered-



ményeket. A tizenkettő itt csupán a statiszta szerepét tölti be, vagy olyan mint a szerep nélküli színész, aki átvonul a színpadon. Ezért kétséges, hogy ez a csoport létezett-e már Jézus életében, mint bizalmas tanítványi kör, s nem csak később alakult meg, amikor a feltámadással kapcsolatos élményük közel hozta őket egymáshoz. (1Kor 15, 5). Különösen tisztázatlan a szélesebb értelemben vett tanítványi körhöz való viszonyuk (Mk 3, 14; 4, 10—12).<sup>21</sup>

A tizenkettős csoport húsvét előtti léte mellett bizonyítékként fel szokták hozni azt a tényt, hogy Judás, az áruló személye, aki ennek a csoportnak volt tagja, nem lehet kitalált figura. Továbbá azt állítják, hogy a tanítványi kör létrehozása megfelel Jézus eszkatológiai szemléletének; Izrael tizenkét törzse eszkatologikus népének előzetes szemléltetését jelképezik (Mt 19, 28; Lk 22, 30 — a mondás eredetisége kétséges). Innen a következtetés: Isten népének ez a tisztán eszkatologikus fogalma ellent mond a korai keresztény közösség által képviselt „egyház” eszméjének, s ezért magára Jézusra kell visszavezetni azt.<sup>22</sup> Azonban a fenti helyeken a tizenkettő nem jelenti Isten népének az alapsejtjét, amelyet a földön kell majd megvalósítani, hanem mennyei „bírók”-nak vannak kinevezve a jövőre való tekintettel.

Jézus maga nem fektetett le szabályokkal körülhatárolt életformát tanítványai részére, ami megkülönböztetné őket a többi embertől. Általában minden embert hív ismételten, hogy legyenek tanítványai (Mk 10, 17—21; Lk 9, 57—62) és feltétel nélkül hűséget s odaadást kíván. Jézus nem állította a tanítványságot külső értelemben az üdv általános feltételül, azaz ő nem alapított egyházat vagy hasonló szervezetet. A hagyományban nem találunk titkos közösségi étkezésekről szóló tudósításokat. Egyetlen kivétel az utolsó vacsora, de ez a szabályt erősíti.

Ami Jézus és tanítványai közti kapcsolatban sajátos, azt az ő önértelmezése igazolja: nem készítette fel őket, mint a rabbik tették, abban az értelemben, hogy később mint tanítók átvegyék mesterük helyét.

7. *Jézus önértelmezése* (krisztológiai címek). Jézus öntudata kérdésért rendszerint úgy fogalmazzák meg mint az ő „messiási tudatát”. Ezt azonban sokkal átfogóbban kell értelmeznünk, és nem leszükítenünk kizárólag arra kérdésre, hogy vajon Jézus magára alkalmazta-e a zsidó messiási címeket. Ugyanakkor a szinoptikus hagyományban a címek használata a kutatástól való eltávolodást is jelenti. Valóban az elemzésnek le kell hatolnia az irodalom rétegeibe, de a legrégebbi rétegben többé már nem lehet megállapítani egy időrendi sorrendet, és ezért többé nem áll módunkban megismerni a dolgok fokozatos kifejlődését.

a) *Krisztus (Messiás)*. Ez a cím nagyon ritkán fordul elő, a Q-forrásból teljesen hiányzik. A legtöbb helyen könnyen felismerhetjük mint szerkesztői formációt (Mt 16, 20; Mk 8, 30). Mk 9, 41; 13, 21; 15, 32 szintén másodlagos jellegű helyek. Mindössze három hely marad, amelyek eredetisége kérdés tárgyát képezheti.

Az első Péter vallástételének a jelene (Mk 8, 27—30 par.). A bibliakutatás régebbi szakaszában úgy tekintették ezt, mint Jézus nyilvános működésének fordulópontját: a tanítványok vallástétele Péteren keresztül Jézusban azt az elhatározást támasztja, hogy felmegy Jeruzsálembe. Azonban a jelenet az evangélium egészében Márk szerkesztési szemléletének és munkájának köszönheti helyét. Így nem vonhatunk le belőle

történeti következtetéseket. Nem tartalmaz történeti anyagot sem, inkább az egyház húsvét utáni hitének festői elbeszélését.<sup>23</sup>

A második: Mk 12, 35—37-ben találjuk a Messiás Dávidhoz való viszonyának kérdését. Ezt a homályos részt gyakran úgy magyarázták, hogy tagadja Jézus Dávidtól való származását, de fenntartja az ő messiás voltát. Azonban sokkal inkább a keresztény közösség vitáinak eredményeivel foglalkozik, amint az ApCsel-ben is megfigyelhető, amely Dávid fia hittétele körül folyt. Azt kellett tisztázni katekétikai kérdések formájában, hogy a messiás, bár Dávid leszármazottja, de most — éppen felmagasztolásánál fogva — nagyobb mint Dávid, vagyis Dávid ura. Ez a krisztológiája a Pál által idézett formulának is (Róm 1, 3—4).

Végül a cím előjön a passió-történetben Jézus kihallgatásakor a Szanhedrin előtt (Mk 14, 61). Az elbeszélés nem hiteles. Az egyház alkotta meg és jól felismerhető a szempont, amelyen keresztül az egyház nézi az egész passiót.<sup>24</sup> Sajátosan krisztológiai szempont ez. Természetesen az a tény, hogy Jézus Jeruzsálembé ment, bizonyítani látszik, hogy ő messiási igénnyel lépett fel. Ténylegesen azonban csak annyit bizonyít, hogy hívni akarta népét, mint egészet a vezetőkkel együtt, az elkerülhetetlen megtérésre.<sup>25</sup>

b) *Emberfia*. Az ezzel a címmel foglalkozó anyag még több nehézséget támaszt. A fogalom megtalálható a Márk evangéliumban és a Q-forrásban is (ugyanakkor jelen van a Máté és Lukács saját anyagában is, de itt nem lehet meghatározni, hogy vajon a Q-forrásból vették-e át, vagy pedig maguk az evangélisták vezették be; sok helyen ez utóbbi a helyzet). Az evangéliumokon kívül a cím egyáltalán nem fordul elő. Az evangéliumokon belül pedig csak Jézus mondásaiban található. Ez erős bizonyítéknak tűnik a hitelesség mellett, különösen mivel a kortárs judaizmusban használata csak szűk körre korlátozódott, és nem mutatja a címek erőteljes fejlődését a szinoptikusok használatában. Ezért a kutatás általában arra a feltevésre jutott, hogy Jézus felvette ezt a címet mint megjelölését annak, ami ő volt és újra alkotta azt.

Az Emberfia-mondások három csoportra oszthatók, amelyek eredetileg egymás mellett álltak, anélkül, hogy bármilyen kapcsolat is lett volna közöttük. Először a szerkesztés szakaszában dolgozták egybe, de minden átfogó elképzelés és cél nélkül.

(1) Az Emberfia jelenlegi ténykedésével kapcsolatos mondások, ti. az a tény, hogy jönnie kell (Mk 2, 10, 28; Q: Mt 8, 20; Lk 9, 58).

(2) Az Eljövendő szenvedésével foglalkozó mondások (a Q-ból hiányoznak; Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33).

(3) A menny felhői közül való eljövételét érintő mondások (Mk 8, 38; 13, 26; 14, 62; Q: Mt 24, 27; Lk 7, 24).

A második csoportot úgy kell tekintenünk, mint az eseményeket visszavetítő mondásokat (vaticinia ex eventu). Hitelességüket nem lehet azon az alapon védelmezni, hogy Jézusnak előre kellett látnia eljövendő élet-halál küzdelmét. Ezek a mondások nem foglalkoznak a helyzet mélyreható elemzésével, hanem a szenvedéseket isteni szükségességnek tekintik. Ez azt jelenti, hogy a mondáscsoport a passió jelentését húsvét utánról értelmezi.

Az első csoportot gyakran úgy magyarázták, hogy nyelvi félreértésből származik. Eredetileg arám nyelvi formájukban nem volt semmi köztük az Emberfia fogalomhoz, hanem általában embert értettek e kifeje-

zéken (Mk 2, 28; Mt 8, 20). E magyarázattal azt állítják szembe, hogy az Emberfia kezdettől fogva itt is címként szerepel és így a gyülekezeti teológia terméke, mert ezek a mondások úgy néznek vissza Jézus munkásságára, mint amely egyedülálló volt.

A harmadik csoport, az Eljövendővel kapcsolatos mondásai, nyilvánvalóan Dán. 7, 13-ból fejlődtek ki, s úgy képzelhetők, mint a keresztény szövegmagyarázat példái Dániel 7. fejezetéről, amelyet aztán Jézus személyére alkalmaztak. A valóságban Jézus felemeltetése itt már feltételezett.<sup>26</sup>

E mondáscsoportnak egy másik értelmezése is lehetséges, nevezetesen, hogy Jézus mindig arról beszélt, aki jönni fog, de az más személy mint ő maga. Ebből a szempontból a mondások eredetiek, de Jézus itt mást vár mint az Emberfiát, mert az egyház azonosította először Jézussal az Emberfiát.<sup>27</sup> Ennek a nézetnek azonban ellentmond a Dániel szöveg alkalmazásának elsődlegesen keresztény jellege. Döntő tehát az a tény, hogy a hagyomány legősibb rétegében az Istenországával kapcsolatos várakozások sehol sem kötődnek az Emberfia fogalomhoz. Dánielnél pedig mindkét fogalom együtt jelenik meg.

Ha most az egész Emberfia fogalom-komplexumot úgy tekintjük mint az ősegyház teológiájának kifejezését, még mindig meg kell magyaráznunk azt, hogy ez a cím miért csak Jézus szájából hangzik el. De ez is lehetséges. Az a negatív jellegű megállapítás, hogy ezt a címet sohasem Jézus megszólításakor használják, megfelel az őskeresztény formulára vonatkozó negatív felfedezésnek. A „Krisztus“ és „Isten fia“ címektől eltérően az „Emberfia“ nem hitvallási jellegű cím. Jézust nem nevezték Emberfiának, hanem csak várták mint ilyet.

A mondáscsoportok egymáshoz való kapcsolása az ősegyház hitének három vetületét tükrözi, amelyek máshol is kifejezést nyernek: (1) az egyház visszatekint Jézus földi tevékenységére és életére; (2) prédikálásában felismeri az ő feltámadásában való hitét (amelyhez a passió értelmezése kapcsolódik); (3) és előre tekint a paruziára. Viszonylag későn történt, hogy az egyház tudatosan kiformalta ezt a szintézist. A szinoptikus hagyomány története bepillantást enged e folyamat egyes szakaszaiba.<sup>28</sup>

c) *Isten szolgája*. Ami ezt a címet illeti éppen csak megjegyezzük, hogy teljesen hiányzik a hagyomány legkorábbi rétegéből. Amikor aztán előjön a legkésőbbi években, Jézust nem úgy jellemzi mint szenvedőt, hanem mint „Meváltót“ (Mt 12, 18—21). Különösen meglepő, hogy a szinoptikus hagyomány későbbi rétege csak véletlenül vagy éppen szük-szavúan foglalkozik Ézsaiás 53. fejezetével, és akkor sem az Isten szolgája (Ebed Jahve) címmel. Mt 8, 17-ben Ézs 53, 4-et „Ő vette el a mi erőtlenségünket“ úgy idézi, hogy nem utal az Isten szolgájára vagy a passióra. Ezért az a feltevés, hogy Jézus magát Isten szolgájának tartotta a deuteroézsaiási szöveg értelmében, egyáltalán nem bizonyítható a forrásokból.<sup>29</sup>

d) *Isten fia*. Ez a cím nem tartozik a messiás zsidó közhasználatú megnevezéseihez. A szinoptikusokban található helyek azt a gyanút keltenek, hogy itt is az egyház formulázásával állunk szemben. Ez áll fenn a démonok kiáltása (Mk 3, 11), a gonosz szőlőmunkások példázata (Mk 12, 6), Jézus pere (Mk 14, 61) és az epifániák (keresztelés, kísértés, átváltozás) esetében is.<sup>30</sup> Az epifánia-történetekben az Isten fia fogalom az

„örökbe fogadás“-on keresztül van értelmezve: Jézus a mennyei nyilatkozat által válik fiúvá; a preegzisztencia fogalma itt ismeretlen. A Mt 11, 25—27; Lk 10, 21—22-ben található mondás a „kinyilatkoztatóról“ egészen egyedi eset. Itt a fiúság valóban a preegzisztencia jelentésében értelmezendő, természetesen hellenisztikus módon, mint az Atya és a Fiú közti kölcsönös „ismeret“-viszony.

e) *A messiási titok.* Márk evangéliuma szerint Jézus nem nevezte magát nyilvánosan Messiásnak vagy Isten fiának. Először akkor történt ez, amikor elfogták és a zsidó nagytanács előtt kihallgatták. A kérdés így hangzott: „Te vagy-e a Messiás, az áldott Isten fia?“ Jézus válasza: „Én vagyok“ (Mk 14, 61—62). Nyilvános működése alatt megtiltotta az általa meggyógyított betegnek, hogy megemlítsen ezt (Mk 7, 36), megparancsolta a démonoknak, hogy ne nyilatkoztassák ki (Mk 3, 11—12). És mindenekfelett Péter vallástétele és az átváltozás után a tanítványait hallgatásra kérte — a feltámadásig.

Ez a titoktartás aligha lehet történeti tény. A tudósítás módja alapján nem lehet annak felfogni s ugyanakkor tele van ellentmondásokkal. A titoktartásra való utalás egy csodával kapcsolatban gyakran éles ellentétben áll a történet háttérével. Ugyanígy a titoktartás motívuma hiányzik a hagyomány legkorábbi darabjaiból s csak a szerkesztői keretelbeszélésekben található. Tehát egy olyan elmélettel állunk szemben, amely később keletkezett. Amint korábban láttuk, Wrede ezt történeti-pragmatikus módon akarta magyarázni: az egyház alkotta meg azért, hogy felszámolja az ellentmondást a hagyomány messiásmentes jellege és a saját messiás hite között. A magyarázat azonban valószínűtlen, mert a titoktartás elmélete először akkor jelentkezett, amikor többé már nem lehetett a hagyomány messiásmentes jellegének tudatosságáról beszélni. Sokkal inkább a kinyilatkoztatás tanának pozitív bemutatását szolgálta — ellentétes értelemben.<sup>31</sup> Figyelemre méltó, hogy Márk (aki valószínűleg maga alkotta meg ez elméletet), amikor alkalmazta, komolyan meg kellett küzdenie azokkal a helyekkel, ahol a hagyomány erőteljesebben messiási jellegű volt, pl. az átváltozással kapcsolatos szöveggel (Mk 9, 9).

f) *Következtetések.* Az elmondottak azt mutatják, hogy Jézus öntudata nem érthető meg a krisztológiai címek kifejezéseiben. Ezeket a címeket az egyház hite adományozta neki. Továbbmenően módszertanilag félre kell tennünk azokat a szavakat is, amelyekben Jézus az ő küldetéséről beszél („azért jöttem...“ Mk 2, 17b), mert akkor alakították ki ezeket, amikor visszatekintettek Jézus befejezett működésére.

Éppen ezért működése képét mint egésznek kell vizsgálat tárgyává tennünk, úgy amint szembesülünk vele a hagyomány legkorábbi rétegeiben. Úgy látjuk Jézust, mint tanítót és gyógyítót, s működésének e két vetületét egységben fogjuk fel. Mert prédikálásában úgy utal tetteire, mint az eljövendő jeleire (Mk 13, 28—29) és a parancsolatok magyarázatában magát mint értelmező tekintélyt állítja be: „Én pedig azt mondom néktek...“. Cselekedeteiben és tanításában az elámult népet Istenhez irányítja önmagán keresztül. Személyében felfedezhetjük a próféta vonásait, de a tanítóét is. Felfedi a jövőt, amikor hirdeti Istenországa eljövételét. Zsidó vitatkozó stílusban érvel a Törvény mellett s így is szólítják meg „Rabbi“ (tanító) (Mk 9, 5), és ő is tanítványokat gyűjt maga köré.

A próféta és a tanító fogalmai azonban csak részben és nem pontosan fejezik ki személyiségének lényegét. Jézus úgy látja magát, mint aki a végső felhívást prédikálja. Helye egyedülálló, mert utána senki más nem jön — csupán Isten maga.<sup>32</sup> Így közelít hallgatóságához és jelenti meg, ami következik. Mindezt azonban nem a jövő képe felvázolása által teszi, hanem oly módon, hogy a jövő hatását a jelen körülményei között érvényesíti a betegek gyógyításán és a szegények megáldásán keresztül. Isten akaratát tanítja, de úgy, hogy egyben megnyitja a megvalósítás útját és érthetővé teszi a törvény és szabadság egységét, mindenekelőtt magatartásában és életpéldájában.

8. A *passió*. A passió-történet a szinoptikus hagyománynak az a része, amelyik először nyert állandó formát, de teljesen és egészében a húsvéti hit szempontját hordozza magán. Ez adja a kulcsot Jézus halála értelmezéséhez. Az elbeszélést krisztológiai motívumok szövik át, különösen a jeruzsálemi bevonulás, az utolsó vacsora és a szanhedrin előtti kihallgatás illetve per történetét. Az első epifániai motívumokkal kialakított legenda. Az úrvacsora szereztesének története mai formájában kultusz-legendának tekinthető,<sup>33</sup> a keresztény szentség ünneplésének szent elbeszélése. Első pillantásra a per elbeszélése a történetiség benyomását kelti, de ha alaposan megvizsgáljuk kiderül, hogy az ősegyház nem rendelkezett szemtanú által készített jelentéssel a perről. Az egyház úgy formálta az események menetét, ahogyan jónak látta azt. Egészen természetes volt, hogy amikor visszatekintettek az események egész anyagára, az a feltevés alakult ki, hogy az eljárás legfőbb mozzanata Jézus messiás voltának a kérdése volt. Így tehát ez képezi a tárgyalás központját. A per tetőpontján erőteljes vonásokkal mutatják be — a keresztény olvasónak —, hogy Jézus népe legfőbb vezetői előtt először ismeri el, kifejezetten, hogy ő a messiás s ezzel saját sorsáról, azaz haláláról is határoz. Az elbeszélés ugyanakkor szemléltetni akarja Izrael hitetlenségét is.

Az Írásból vett bizonyítékok még inkább meghatározzák az elbeszélés kialakulását, mint az evangélium többi helyein.<sup>34</sup> Egész motívumokat, ill. egész jeleneteket (pl. Jézus Heródes előtt, Lk 23, 6—16) formáltak ki az Ótestamentum szövegeiből. Ez a forrása annak a mondásnak is, amelyet a haldokló Jézus szájából hallunk: „Én Istenem, én Istenem! miért hagyál el engemet?” (Zsolt 22, 2=Mk 15, 34). Az az ellenvetés, hogy ezt a mondást nem adták volna Jézus szájába, ha ő ténylegesen nem mondta, elesik az elbeszélés jellegének megállapításakor. E mondás megértéséhez rá kell mutatnunk arra, hogy Jézus halála beteljesülést jelentett s ezért győzedelmeskedett a kereszt botránja felett. Tehát a mondást nem lélektanilag kell értékelnünk, hogy ezáltal rekonstruálhassuk Jézus érzelmeit halála pillanatában.

A passió-történetben a krisztológiai motívumok ellenére fel lehet ismerni az eredeti történeti elemet is. Több helyen még mindig egy szemtanú elbeszélésének a nyomaival találkozunk. (Mk 14, 51; 15, 21). Amint arról már szóltunk, Jézus jeruzsálemi tartózkodásának időtartamát nem lehet megállapítani. Márk szerint minden egy hét alatt történt, viszont ez a beállítás a szerkesztés számlájára írható. Egy dolog bizonyos, Jézus Jeruzsálembe ment azért, hogy a vallásos élet központjában, a templom és a legfőbb hatalom színhelyén végső döntésre hívja fel népét és vezetőit. Természetes, hogy megjelenését a vezetők úgy minősítették, mint a

nemzet és a vallás alapjai elleni támadást. Ezért, amint a tudósításban áll, egyik tanítványa, Judás Iskariotes segítségével elfogták és átadták a római procurátornak, Pontius Pilatusnak, aki éppen a városban tartózkodott abban az időben. Megállapítást nyert, hogy Jézust a rómaiak végezték ki (és nem a zsidók), mivel a keresztre feszítés a halálbüntetés, római formája volt. Az időpontot illetően már előbb ismertettük a kutatás megállapításait.

Az egyik legtöbbet vitatott történeti kérdés, hogy vajon a zsidó nagytanács, a szanhedrin, rendelkezett-e egy büntető bíróság hatáskörével, és ha igen, milyen mértékben.<sup>35</sup> E gondolatkörben három irányban kérdezhetünk: (1) volt-e joga halálbüntetést kimondani, (2) ha kimondhatott halálos ítéletet, azt jóvá kellett hagyatnia a római procuratorral, (3) a szanhedrinnek kötelessége volt általános gyakorlatként átadni az igazságszolgáltatást valamennyi fontos eljárás esetében a procuratornak? Ez utóbbi esetben Jézus zsidó bíróság általi kihallgatásának nem perdöntő, hanem csak ténymegállapító jellege lett volna. Ha második lehetőség volt az eset, a zsidó bíróság és nem Pilátus mondta ki az ítéletet, akkor a procuratornak csak a kivégzésre kellett volna parancsot adnia. Ha pedig az első eset az igaz, úgy a kérdés az, hogy a szanhedrin egyáltalán miért fordult a rómaiakhoz. A szanhedrin illetékességével kapcsolatban olyan vélemény is volt, hogy a zsidó nagytanács rendelkezett az ún. *ius gladii*-vel<sup>36</sup>, s ebből arra következtetett, hogy Jézus kihallgatása a szanhedrin előtt nem történeti tudósítás.

A kutatás most arra irányul, hogy bebizonyítsa, Pilátus mondta ki a halálos ítéletet és nem egyszerűen csak a végrehajtási parancsot. Az egymással párhuzamos törvénykezési eljárás tényében levő következtelenséget azzal próbálják feloldani, hogy a tudósítás irodalmi jellege tudatosságát hangsúlyozzák. Valóban olyan elbeszéléssel állunk szemben, amely az események után keletkezett a keresztény felfogás alapján. Kétségtelenül krisztológiai beállítás uralja a tudósítást, s ezért joggal feltételezhetjük, hogy aligha tulajdonítottak különösebb jelentőséget vagy mutattak érdeklődést a jogi részletek és a törvénykezés valószínűsége iránt. A szinoptikus tudósítás szempontja tehát az, hogy mind a szanhedrin, mind Pilátus elítélte Jézust.

A bibliakutatás eredményei összegezésének célja, hogy történetileg hitelesnek tekinthető keretet biztosítson hitfelfogásunk Jézus-képe számára. Természetesen Jézus személye és tanítása elsősorban a hit tárgya és nem a tudásé. De mert a hit feladata megvilágítani az életutat és célt adni a hívő embernek, így maga a hit is csak a tudás bizonyosságának fényénél válhat azzá, ami hivatása. Ezért az eredmények arra indítanak, hogy próbáljunk behatolni Jézus kora politikai, társadalmi művelődési és eszmei világába, és megismerni azokat a kategóriákat, amelyekben azok az emberek gondolkodtak. Csak így juthatunk el a történeti Jézus élete és tanítása jobb megértéséhez.

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> The Life of Jesus Critically Examined, 1835, Angol ford. 1846.

<sup>2</sup> A kifejezés Harnack híres előadássorozatára utal, amelyet ezen a címen tartott az 1899–1900 tanévben. Angol ford.: What is Christianity? 1901.

<sup>3</sup> Képviselői közül a legjelentősebbek Johannes Weiss és Albert Schweitzer. J. Weiss: Jesus' Proclamation of the Kingdom of God, 1892. Angol ford. 1971.

A. Schweitzer: *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, 1901. Angol ford. 1950.

<sup>4</sup> *The Messianic Secret*, 1901, Angol ford. 1971.

<sup>5</sup> Kiemelkedő képviselői: Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius és Rudolf Bultmann. K. L. Schmidt: *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919. M. Dibelius: *From Tradition to Gospel*, 1919. Angol ford. 1935. R. Bultmann: *The History of the Synoptic Tradition*, 1921, Angol ford. 1963.

<sup>6</sup> K. L. Schmidt: *Jesus Christ, megjelent a Twentieth Century Theology in the Making* c. kötetben; M. Dibelius: *Jesus*, 1926; R. Bultmann: *Jesus*, 1939.

<sup>7</sup> *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*, 1934. Angol ford. 1938.

<sup>8</sup> Dodd, C. H.: *Parables of the Kingdom*, 1935. *The Founder of Christianity*, 1970. W. Manson: *Jesus the Messiah*, 1946. T. W. Manson: *The Servant—Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus*, 1953.

<sup>9</sup> Alt, Albrecht: *Where Jesus Worked: Towns and Villages of Galilee*, 1949. Angol ford. 1961.

<sup>10</sup> Burrows, M.: *A Holt-tengeri tekercesek*, 1961.

<sup>11</sup> Stendhal, K.: *The Scrolls and the New Testament*, 1967.

<sup>12</sup> Marxsen, W.: *Mark the Evangelist*, 1956. Angol ford. 1969.

<sup>13</sup> Conzelmann, H.: *Jesus*. Angol ford. 1973.

<sup>14</sup> Schweitzer, E.: *The Lord's Supper According to the New Testament*. Angol ford. 1967.

<sup>15</sup> Jeremias, J.: *The Eucharistic Words of Jesus*, 1935. Angol ford. 1966.

<sup>16</sup> Marxsen, W.: i.m.

<sup>17</sup> Conzelmann, H.: *The Theology of St. Luke*. 1954. Angol ford. 1960.

<sup>18</sup> Jeremias, J.: *Jesus' Promise to the Nations*, *Studies in Biblical Theology* 24. 1958.

<sup>19</sup> Scobie, C. H.: *John the Baptist*, 1965.

<sup>20</sup> Bultmann, R.: *History of the Synoptic Tradition*, Angol ford. 1963.

<sup>21</sup> Bultmann, R.: i.m.

<sup>22</sup> Kümmel, W. G.: *Promise and Fulfillment*, *Studies in Biblical Theology* 23. 1957.

<sup>23</sup> Perrin, N.: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967.

<sup>24</sup> Bultmann, R.: i.m.

<sup>25</sup> Conzelmann, H.: *Jesus*, 1973.

<sup>26</sup> Tódt, H. E.: *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, Angol ford. 1965.

<sup>27</sup> Bultmann, R.: *Theology of the New Testament*. 2. kötet. Angol ford. 1955.

<sup>28</sup> Conzelmann, H.: i.m.

<sup>29</sup> Conzelmann, H.: *An Outline of the Theology of the New Testament*. 1967. Angol ford. 1969.

<sup>30</sup> Kümmel, W. G.: i.m.

<sup>31</sup> Conzelmann, H.: *Jesus*.

<sup>32</sup> Conzelmann, H.: i.m.

<sup>33</sup> Schweitzer, E.: i.m.

<sup>34</sup> Dibelius, M.: *From Tradition to Gospel*, 1919. Angol ford. 1935.

<sup>35</sup> Blinzer, J.: *The Trial of Jesus*, 1951. Angol ford. 1959.

<sup>36</sup> Blinzer, J.: i.m.

GELLÉRD IMRE

KÖRMÖCZI JÁNOS, A FELVILÁGOSODÁS PRÉDIKÁTORA

Kissáronon született 1762-ben. Apja, Körmöczi József kissároni tanító, később adámosi lelkész. Iskolája egyike volt az ország legkitünőbb falusi iskoláinak, melyben a gimnázium alsó tagozatának tantárgyait is