

## Tanulmányok

---

CZIRE SZABOLCS

### JÉZUS, A KARIZMATIKUS CSODATEVŐ PRÓFÉTA ÉS TANÍTÓ

PÁRBESZÉD VERMES GÉZA JÉZUS-PORTRÉJÁVAL

#### A szerző

Vermes Géza kétségkívül a legnagyobb magyar származású Jézus-kutató, akinek művei hiánypótló módon képviselik a magyar nyelven egyáltalán megjelenő vonatkozó szakirodalmon belül a többségi keresztény/keresztyén látásmód alternatíváját a történeti Jézust illetően. Az alábbiakban a Jézussal kapcsolatos kutatásainak és nézeteinek összefoglalását és bírálatát kíséreljük meg bemutatni.

Vermes ezt a látásmódot nem mint zsidó-kutató kívánja felkínálni, bár munkásságát „méltán tekinthetjük mennyiségben és minőségben is a zsidó Jézus-kutatás betetőzésének”<sup>1</sup>, hanem mint előítéletektől mentes történész, akinek – állítása szerint – Jézus iránti érdeklődése „nem vallásos zarándoklás gyümölcse”, hanem pusztán akadémiai „gondviselészerű véletlen” eredményezte kíváncsiszkodás.<sup>2</sup> Ez legalábbis szokatlanul hangzik, ha figyelembe vesszük, hogy Vermes korábban katolikus pap, aki nagyváradi egyházmegyes kispapsága után 11 évet töltött a *Notre-Dame de Sion* rendjében. Közben a Leuven melletti jezsuita főiskolán tovább tanult, és itt írta meg az akkor nemrégiben felfedezett qumráni kéziratokról doktori disszertációját (1953), amelyet az angol nyelvű szövegfordítások követtek, a legszélesebb körű akadémiai (el)ismertséget hozva Vermesnek. A történészi szenvedéllyé növekedett történeti Jézus iránti kíváncsiság közvetlen előzményét és irányultságának meghatározó tényezőjét mégis Emil Schürer német modern klasszikus művének (*A zsidó nép történelme Jézus Krisztus idejében*)

1 Vladár Gábor találó fogalmazása (*Az újabb Jézus-irodalom mérlege*. Mérleg 2004/4).

2 *Gondviselészerű véletlenek* címen jelent meg életrajza (*Providential Accidents*, London 1998; Budapest 2000), és rövid önéletrajzi összefoglalás hangzott el a KHÉM-Pax Romana Innsbrucki Tanulmányi Napjain tartott előadásában (Mérleg 2000/4).

revideálása, kibővítése és angol nyelvű kiadása jelentette, amelyet az immár zsidó gyökereihez visszatért Vermes Oxfordban végzett két kollegájával 1965-től kezdődően 20 éven át.<sup>3</sup> E munkával párhuzamosan jelent meg a hét nyelvre lefordított Jézus-trilógiája, a következők szerint:

*A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa* (London: William Collins Sons & Co Ltd 1973; Osiris 1995, 333 oldal) (Továbbiakban: ZsJ)

*Jézus és a judaizmus világa* (London: SCM Press 1983; Osiris 1997, 241 oldal) (JJV)

*A zsidó Jézus vallása* (Minneapolis: Fortress Press 1993; Osiris 1999, 318 oldal) (ZsJV)

A trilógia szintézise és továbbgondolása:

*Jézus változó arcai* (London: Allen Lane 2000; Osiris 2001, 284 oldal) (JVA)

Az utóbbi években pedig még további két kötet látott napvilágot nagyjából egy időben angol eredetiben és magyar fordításban: *Jézus hiteles evangéliuma* (Osiris 2005) és *A passió* (Osiris 2005).

### **Források és használatuk (metodológia)**

Vermes ismeri a Jézus-kutatás bevett kritériumait, amelyeket elsősorban N. Perrin értelmezésében tekint viszonyítási alapként.<sup>4</sup> Mégis ezekre csak részben támaszkodik, és alapvetően kritikus irányukban, sőt még azt is visszautasítja, hogy „kutatási irányvonalait” „a fellengzős, ám rendkívül divatos *módszertan* elnevezéssel” illesse ő maga, vagy mások vele kapcsolatban.<sup>5</sup> Ennek ellenére itt mégis muszáj megkockáztatni azt az állítást, hogy Vermes hozzájárulása a Jézus-kutatás mai fejleményeihez mindenekelőtt rendkívül fontos metodológiai javaslataihoz és megoldásaihoz kapcsolható közvetlenül.<sup>6</sup>

Miközben Vermes tudja és gyakorolja, hogy az „evangéliumok esetében a nélkülözhetetlen előmunkálatokat a kritika különböző formái jelentik: a forma-, forrás-, hagyomány- és szerkesztés-kritika”<sup>7</sup>, a modern bibliakritika alapját is je-

3 Emil Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I-II* (Leipzig, 1901, 1909). Angol kiadás: *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Edinburg, 1973, 1979, 1986-87).

4 Vö. JJV 42-43.

5 ZsJV 18-19.

6 Módszertani fejtegetéseket az egyes kötetek bevezető részei és adott fejezeteinek felvezető sorain kívül nagyobb terjedelemben a JJV két tanulmányában találunk: *A judaisztika és az Újszövetség magyarázata* (109-131); *A zsidó irodalom és az újszövetségi exegézis: Módszertani megjegyzések* (132-151).

7 JJV 142.

lentő formatörténettől két lényeges ponton, egy elvi alapállás és egy kutatói következtetés tekintetében alapvető újragondolást javasol. Az elvi alapállás az, hogy miközben elfogadja a formatörténet (és az arra épülő kritikai módszerek) evangéliumokra vonatkozó legtöbb állítását (az evangélisták nem történészek, beszámolóikat bizonyos cél szem előtt tartásával írták), nem ért egyet azzal, hogy – bár „az evangélisták elsődleges célja a keresztény doktrína hirdetése volt” – az evangéliumok szerkezetét a korai egyház didaktikus-doktrinális követelményei alakították ki<sup>8</sup>. Az üzenet közvetítésére az evangélisták tudatosan, a hagyomány által nem befolyásolva választották az *életrajz* műfaját, legalábbis ami a szinoptikusokat illeti.<sup>9</sup> Ehhez kapcsolódik Bultmann elhíresült szkepticizmusának (formatörténet-ihlette következtetésének) visszautasítása, amely szerint „most már semmit nem tudhatunk Jézus életéről és személyiségéről, hiszen a korai keresztény források nemcsak hogy egyik iránt sem mutatnak semmiféle érdeklődést, hanem töredékesek és gyakran legendások is”.<sup>10</sup> Tehát egyfelől áll, hogy az újszövetség írói saját teológiai üzenetüknek rendelték alá a közölnivalójukat, ezáltal lényegében félreértve Jézus eredeti üzenetét, de mivel mégiscsak életrajzi műfajban közvetítették azt, lehetőség van annak megértésére. Ilyen szempontból a 2000 év távlatából visszatekintő történész félreértés-korrigáló törekvése „legitim”.<sup>11</sup>

Nos, hogyan lehetséges mindez? Vermes javaslata szerint úgy, hogy „a történeti megértés érdekében fel kell számolnunk az Újszövetség és annak zsidó háttere között évszázadok óta húzódozó határvonalat, és az előbbi határozottan egy nagyobb egész részének kell tekintenünk”.<sup>12</sup> Nem arról van szó, hogy a szélesebb mediterrán kultúra kontextusába helyezni el Jézust, vagy a hellenista és zsidó kultúra közti eltéréseket csökkenteni. Hanem épp ezeknek a különbségeknek a kiélesítésével kimondani, hogy a teljességgel hellenizálatlan Galilea názáreti fiát az idejekorán pogány kultúra irányába fejlődő kereszténység alapvetően félreértette, tehát (!) az eredeti kulturális közeg irodalmi termékei, „a héber Biblia, az apokrif és pszeudepigráfikus irodalom, a qumráni iratok és a rabbinikus irodalom hatalmas corpora több szempontból is *alkalmasabb* [kiemelés tőlem] arra, hogy megvilágítsa az evangéliumokban lejegyzett szavak és cselekedetek valódi je-

8 JJV 40.

9 Vermes forráshasználatát meghatározza a hagyományos bibliakritikára épülő történeti érték-megkülönböztetés a szinoptikusok és János evangéliuma között. A „maga nemében egyedi” (JVA 15) János evangéliuma „teljességgel összeegyeztethetetlen” (18) a szinoptikusokkal, „Jézusnak eszméi oly mértékben különböznek, hogy ez nem csak élesen szembeötlő, de egyenesen összeegyeztethetetlen is” (31), tehát „minden vallásilag elfogulatlan olvasó számára nyilvánvaló, hogyha a negyedik evangélista mondja az igazat, akkor az elődei tévednek”, és fordítva (16).

10 Bultmann: *Jesus*, 14. Vermes idézi: *ZsJ* 57, 1. jegyzet.

11 JJV 50.

12 JJV 126.

lentését.”<sup>13</sup> Éppen ezért Vermes minden más mai Jézus-kutatónál nagyobb bizalommal fordul a későbbi rabbinikus irodalom felé (Targumok, Misna, Tószefta, Talmud, Midrások), mint amelyek az Újszövetséggel sok közös-korú zsidó hagyományt megőriztek. Ezek haszna az újszövetségi exegézisre nézve nyelvi és tartalmi szempontból egyaránt belátható. Ha lehet így fogalmazni, Vermes eredetiség-kritériumának sarokpontja az, hogy az egyes evangéliumi részek esetében lehetséges-e az „újrafordítás” „görögből arámi/héber eszmékre és gondolkodásmódra, nyelvi, vallási és kulturális értelemben egyaránt”.<sup>14</sup>

Ebből az alapállásból érthető, hogy míg Vermes egyfelől gyakran bírálta a nyitott a poszt-biblikus zsidó irodalom irányában, épp annyira figyelmen kívül hagyja a Biblián kívüli keresztény forrásokat. A nyitottság jelzőt még legalább egy értelemben szükséges kiemelni: a bizonyítás terhének a kérdésében. N. Perrinrel szakítva, aki szerint „mindig annak kell bizonyítania, aki az eredetiséget állítja”, Vermes *a priori* a nyitottságot választva inkább az eredeti irányába kívánja elbillenteni az egyensúlyt.<sup>15</sup> Ezzel a „középutasnak tekinthető” (Vermes önjellemzése) megközelítéssel bizonyító figyelmét gyakran a nem-eredetiség bizonyítása köti le, ami időnként kereszténységgel szembeni polémikus áthangzást eredményez.

### Jézus közvetlen társadalmi kontextusának behatárolása

Vermes számára – közvetlen bizonyíték hiányában – a társadalmi kontextus rekonstruálása nem jár kevesebb tétellel, mint annak legutolsó halvány ígéretével, hogy „talán megpillanthatjuk az alakját” annak, akivel kapcsolatban a csodálat és vallási tisztelet „sokrétű teológiai spekulációt indított el, amely három évszázad során abban csúcspontba ért, hogy a názáreti ácsból az isteni Szentháromság második személye lett.”<sup>16</sup> És miután „attól kell tartanunk, hogyha egy biztos ítéletű történész a legalaposabb elemzéseknek vetné is alá az újszövetségi bizonyítékokat, akkor sem tudná visszanyerni az evangéliumok Krisztusából [...] azt a valódi, megragadható, hús-vér személyt, aki egykor az 1. századi Galilea vidékeinek

13 JJV 52. Vermes szerint annak lehetséges magyarázata, hogy „miért szakadtak el gyorsan az egyház törzsétől Jézus első követői, a zsidó keresztények” az, hogy „az ebioniták meggyőződésévé vált, hogy ami a hellénisztikus közösségekben a szemük előtt zajlik, az nem más, mint Jézus végzetes félreértelmezése, eszméinek elárulása és ezek felcserélése idegen elképzelésekkel és törekvésekkel”.

14 JJV 132. Vermes példaként emeli ki az újszövetségi görög *nomosz* (törvény) kifejezést, amelyet a *Tóra* eredeti héber jelentésére (doktrína, tanítás) nem lehet visszafordítani, oly mértékben eltorzult. Vagy kulturálisan képtelenség a *hüjosz theu* (Isten fia) kifejezést héber vagy arámi nyelvre úgy lefordítani, hogy az isteni természetűt jelentsen. (JJV 129-30).

15 N. Perrin: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 11-12; Vö. JJV 49, 54. jegyzet.

16 JVA 238.

rögös és poros útjait járta”, marad az a megoldás, hogy „csak úgy formálhatjuk át Jézust élő személyiséggé, ha segítségül hívjuk a korabeli zsidó világ valóságát”.<sup>17</sup>

Vermes e valóságot két koncentrikus kör holdudvarán belül rajzolja meg: az I. századi Galilea és a karizmatikus judaizmus, amely Vermesnél egyfajta galileai specifikumként jelenik meg. Forráscsoport tekintetében is kettő kap kiemelt figyelmet: Josephus művei és a rabbinikus irodalom. Josephus fenntartások nélkül kezelt utalásaira építve kapunk képet Galilea mezőgazdasági viszonyairól (termékeny területek jól kihasználva), a lakók lélekrajzáról (mindig kítűntek bátorságukkal, rendkívül hazafiak és szabadságszeretők, a becsületet az anyagi javak fölé helyezték). E részint Júdeával ellentétben megrajzolt „Galilea regionális identitását” legjellegzetesebb vonása mégis a forradalmár lelkület, az állandó lázadásra való készenlét, amelyet egykor a maga is lázadók fejeként működő Josephus olyan szemléletesen jelenít meg. „Simon Dubnov csak enyhén túloz, amikor a következőket írja: A rómaiakat olyannyira megzavaró forradalmi mozgalmak mind Galileából eredtek.”<sup>18</sup> – állapítja meg Vermes, és sorra felvillantja ennek az „örökségnek” a vezéregyéniségeit.

A rabbinikus irodalom galileai jellemrajza merőben eltér Josephus ábrázolásától: itt a galileai jelző az „északiak” nevetséges, tudatlan, vallási értelemben tisztátalant jelentette, rájuk utalt leggyakrabban a pejoratív *am ha arec* („paraszt”) kifejezés.<sup>19</sup> Az „intellektuális *elite* részéről a műveletlen vidékiekkel szemben érzett felsőbbrendűség megnyilvánulásának”<sup>20</sup> tudhatók be legtöbbször ezek a sztereotípiák, de amikor a 70 előtti Galilea sajátos, Júdeától eltérő vonásait kívánjuk tetten érni, „a rendszeresen ismétlődő sztereotípiákra kellő óvatossággal építeni lehet”.<sup>21</sup> Ezek egy része ugyanis a Misnában és más rabbinikus írásokban olyan régi (a templom fennállását feltételező) anekdotákban maradtak fenn, amelyek a két régió kulturális különbözőségeik bizonyítására kiválóan alkalmasak. Ezek gyakran az északon használt arám tájszólást gúnyolják (vö. Mk 14,70par), vagy a galileaiak tudatlanságát ostorozzák, ami a Tórában foglaltak, főként az áldozati szokások ismeretét illeti. Vermes szerint ezekből kellő bizonyíték nyerhető annak igazolására, hogy „maga Jézus a galileai arámi dialektust beszélte, azt a nyelvet, amely a Pentateuchus népszerű későbbi parafrázisában, a palesztinai Targumban, valamint a jeruzsálemi Talmudban élt tovább”.<sup>22</sup> E nyelvi tényezőben rejlő lehetőséget Vermes leginkább Jézus címeinek (néhol radikálisan új) értelmezésénél

17 JVA 238.

18 ZsJ 62.

19 ZsJ 69-77; JVA 243 s. köv. Általában az enyhébb „föld népe” fordítás van forgalomban.

20 ZsJ 77.

21 JVA 243.

22 ZsJ 71. A Vermes által bemutatott példákhoz lásd: ZsJ 71-72; JVA 236-37.

hasznosítja, amivel sikeresen demonstrálja a görögre való kulturális-nyelvi fordítással bekövetkező jelentésmódosulásokat: *marah* (Úr), *bar nasa* (ember fia), Isten fia (*bar 'is, bere 'de él*). Ezen az alapon tisztázza Vermes (J. Jeremiás ellenében), hogy az „Abba” nem „Apuka”.<sup>23</sup>

A rabbinikus irodalom használatának legeredetibb mozzanata Vermes részéről a vallási-társadalmi kontextus megrajzolása rendjén mégis Galilea népvallásának leírása, a hozzá kapcsolódó karizmatikus judaizmus megjelenítése, és azon belül is Jézus működésének értelmezéséhez egy *tipológia* kijelölése.<sup>24</sup> Nincs ma olyan Jézus-kutató, aki a körrajzoló Honi vagy Hanina ben Dosza nevét szimultán asszociációval ne társítaná Vermes Géza nevéhez. Vermes szerint a kultikus központoktól távol eső vidékek népi judaizmusában az egyszerű ember és Isten közti kapcsolatot az „Isten embere” (*is ha-elohim*) biztosította, aki szóbeli (látónoki és prófétai) tevékenysége mellett a „tettek” (csodák, gyógyítások) embere volt.<sup>25</sup> A népi vallásosságban szorosan összekapcsolódott egymással a gyógyítás (amely mindig Istentől jön), az ördögűzés (a betegség oka) és a bűnök megbocsátása (mindig Isten részéről).

E csodatevő prófétaságnak Vermes szerint Galileában nagy hagyománya volt, és főként Illést és Elizeust tekintették a nagy ősöknek. A tisztség viselőinek megnevezéseként Vermes felváltva használja az *isten embere*, *karizmatikus csodatevő* (közel Max Weber definíciójához<sup>26</sup>), sőt a későbbi *haszid* megnevezést is. Végül Jézus csodatevő (és nem csak) tevékenysége számára *típuszt* rajzol a két korban közel eső talmudi *haszid* személyében: a valamivel Jézus előtt tevékenykedő Honi és két unokája személyében, akiről a Talmud mellett Josephus is tud Onias néven<sup>27</sup>, valamint a Jézus utáni években működő Hanina ben Dosza, „a rabbinikus irodalom legkiemelkedőbb csodatevője, kinek a halála lezárta a „tettek embereinek” korát (mSotah 9,15).”<sup>28</sup>

Vermes ismételten hangsúlyozza, hogy Galilea alapvetően zsidó lakosságú volt az I. században, és mentes a hellenista hatásoktól. Vermes szerint helytálló ugyan Ézsaiás próféta *gelil* kifejezése (a pogányok Galileája), és bár „a zsidók nagy száma a tartományban viszonylag új jelenség”<sup>29</sup>, a Makkabeus-győzelmet követően Galileát „nagyértékben rejudaizálták”<sup>30</sup>, sőt „még erőszakos térítés is

23 ZsJ 267-69 A kérdés áttekintéséhez és továbbgondolásához James Barr: *Abba Isn't Daddy!* JTS 39, 1988, 28-47.

24 ZsJ 78-108; JVA 246-274.

25 A Mt 11,20; Lk 24,19; ApCsel 2,22 „tettek”-nek hívja Jézus csodáit.

26 ZsJV 91, lásd később.

27 *A zsidók története*, XIV, 2 (184-185).

28 JVA 258.

29 ZsJ 59.

30 JVA 240.

folyt, a judaizmus követőivé tettek szomszédos pogány népcsoportokat”.<sup>31</sup> A hellenizáltság kérdésében Vermes visszautasítja M. Hengel megállapítását, amely szerint „a Kr. e. harmadik század közepétől kezdve a judaizmus valamennyi megnyilvánulását »hellenisztikus judaizmusnak« kell tekintenünk, illetve: a »palesztinai« és »hellenisztikus« ... megkülönböztetése többé már nem helytálló.”<sup>32</sup> Vermes szerint ezt a megállapítást nem igazolnák vissza sem az intertestamentális sem a qumráni közösség irodalma mögött állók<sup>33</sup>, és „bár a szomszédos régiókkal folytatott kereskedelemnek bizonyára részét képezte a hellenisztikus ipari termékek behozatala, mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a hellenizáció, a görög városokat kivéve, nagyon felszínes volt a galileai paraszttársadalomban”.<sup>34</sup>

### Jézus portréja, vallása és tanítása

Vermes bizalma Josephus közléseit tekintve nem csak a Galileával kapcsolatos anyagra nézve szokatlanul nagy, hanem a Jézus-jellemzés tekintetében is. Lényegében Jézus-portréjának két alapvonása van, és ezek megfelelnek Josephus jellemzésének: bölcs ember (*szofosz amér*) és „bámulatos tettek végrehajtója” (*paradoxón ergón poietész*).<sup>35</sup> Az előbbi Vermesnél a tanító Jézus, az utóbbi a csodatevő Jézus értelemben jelenik meg, de a kettő eggyé olvad a (karizmatikus) próféta (vagy a szinonimaként használt, „galileásabban” hangzó *isten embe-re* vagy *haszid*) címben.

#### a. Jézus-címek

Vermes Jézus személyiségének vizsgálatát a trilogia első részében Jézus címeinek végigelemzésével kezdte, mely elemzést a *JVA* kötetben aztán a teljes újszövetségre kiterjesztette. A kiváló arámi/héber háttérismerettel rendelkező Vermes idevonatkozó megállapításai állandó hivatkozási ponttá váltak a későbbi irodalomban. Ebből megtudjuk, hogy Jézus két címet használt önmegjelölésként, de mindkettő meghatározó jelentésmódosuláson ment át az őskereszténységben.

(Jézus a próféta) Jézus a *próféta* címet kedvelte a legjobban (Mk 6,4par), és közvetlen galileai környezete is leginkább karizmatikus csodatevő prófétát látott

31 JVA 240.

32 M. Hengel: *Judaism and Hellenism*. 104-105 Vö. JJV 51.

33 JJV 51.

34 JVA 243.

35 Hogy Josephus nem pejoratív értelemben utal Jézus paradoxon-tetteire, hanem elismerően, azt Vermes szerint az bizonyítja, hogy hasonló kifejezéssel él Elizeus próféta esetében is. Amikor csodatevő képében megjelenő, de valójában csak csaló, bűvész kerül szóba, olyankor a *goetész* kifejezést használja. Hasonlóan pozitív a bölcs ember megnevezés is, mellyel azonos szerepet Salamon király és Dániel próféta jellemzése rendjén. JVA 277; ZsJ 68, 104.

benne (Mt 21,11; Lk 7,16). Az evangélium legrégebbi rétegei hűen őrzik, hogy a csodatevő Jézust környezete és ő magamagát is Illés prófétával hozta kapcsolatba (Illés-redivivusa, jóllehet ezt Jézus önmagáról nem állította).<sup>36</sup> Később mind az Illéssel való kapcsolat, mind a prófétai cím használata háttérbe szorulását látjuk az Újszövetségben. A hagyományt, amely szerint Illés visszatér (Mal 4,5), és amely az evangéliumokban is tükröződő spekulációkat indított el, felváltotta ama másik, amely Illésben a messiási kor előhírnökét látta. Így Jézus személyének összekapcsolása Illéssel háttérbe szorult, és az evangélisták Illést egyre inkább Keresztelő Jánossal asszociálták (Mk 3,1 vö. Mal 4,1). Ugyanakkor – főként a Jn evangéliuma és a páli iratok igazolják – egy másik hagyomány is hatott, amely a Mózes által megjövendőlt (Deut 18,15–18) próféta eljövételével állt kapcsolatban (vö. 1Makk 4,46; 14,41; 1QS 9,11), és amelynek teológiai fejlődése nyomán Jézus többé nem a szinoptikusok szerinti *egy* próféta a próféták közül, hanem *a* próféta lett.<sup>37</sup> Hogy a próféta címnek mégis a fokozatos háttérbe szorulásával találkozunk, annak két oka van, egy dogmatikai és egy történelmi ok. A dogmatikai ok, hogy a hozzákapcsolódó őskeresztény teológiai tartalom hordozására mindinkább alkalmatlanná vált, főként a visszatérő Illés kapcsolat miatt. A történelmi ok pedig az, hogy a háború előtti évtizedekben fellépő hamis próféták tevékenysége következtében az „elnevezésnek határozottan pejoratív mellékzöngéje lett” előkelő vallási körökben. A próféta cím tehát eredetileg a csodatevő Jézus megnevezése volt.

(Az ember fia) A másik önmegjelölésként (és csak így) használt kifejezés (címmé később lesz!<sup>38</sup>) az *ember fia*, amelyet Vermes az arámi *bar 'enasa* vagy *bar nasa* alapján értelmezve egyértelműen „az (egy) ember” vagy „valaki” határozatlan névmási jelentéssel ad vissza. Ez az „én” helyett álló, szerénységet sugalló névhelyettesítés, circumlocutio, csak később kapcsolódott össze a Dán 7,13 méltóságjelző jelentéssel, és a szinoptikusoknál mindössze két ilyen értelemben előforduló helyet (Mk 13,26par; Mk 14,62) „ősegyházi Midrásnak” kell tekintelnünk.<sup>39</sup>

(Messiás) A mások által használt megnevezések közül, melyek teljes jelentésköre a kereszténység kétezer éve alatt fejlődött ki, a *messiás* esetében két jelentősebb hagyománytörténeti háttérrel kell számolni. Ezek közül a főpapi rendeltetésű nem jön számításba Jézus esetében, a politikai jellegű pedig szintén

36 Mk 6,14-16 és par; Mk 8,28 és par; A Lk 4,24-27 szerint „Jézus összefüggést látott saját karizmatikus tettei és Illés és Elizeus” cselekedetei között. JVA 208; Vö ZsJ 56, 119.

37 JVA 36, 205 Vö ZsJ 126-130.

38 ZsJ 216.

39 JVA 191 vö. ZsJ 233-38.



nem tartja a korai hagyományon belül helyénvalónak Vermes. Jóllehet volt néhány „ügyetlen próbálkozás” a királyi eredet igazolására (családfák), a „Dávid fia” ritka előfordulása mindig gyógyításokhoz kapcsolódik,<sup>40</sup> és a királyi messiásságra törekvés vádjá először a keresztre feszítés napján merül fel. Fontosabb kérdés, hogy miként írják le a szinoptikusok Jézus reagálását, amikor őt Messiásnak titulálják. Amikor nem megszállottak szájából hangzik a cím, akkor Jézus „hol tartózkodóan, hol elutasítóan” válaszol, beleértve a Péter vallástételére válaszoló „Távozz tőlem, Sátán!”, a zsidó főpapok és a római helytartónak válaszoló hallgatást, a „Te mondád” feleletet<sup>41</sup>, sőt még az „Én vagyok” (Mk 14,62) választ is, amelyet Vermes szerint „talán úgy tekinthetünk, mint szerkesztői szándékot a kétértelműség elkerülésére”.

(Isten fia) A zsidóknál mindig metaforikusan használt *Isten fia* cím a szinoptikusoknál a szerint különíthető el, hogy Jézus használja-e önreferenciaként, vagy mások használják vele kapcsolatban. Jézus önmagára nézve mindig az Isten Atyaként való megszólításával együtt használja.<sup>42</sup> A megkeresztelkedésor vagy a színelváltozáskor megszólaló *bat qol* („hang leánya”) bár az evangéliumokban messiási összefüggést nyer, a zsidó irodalom messiási reputáció nélküli szent emberekkel összefüggésben is ismeri a jelenséget. A kívülről jövő Isten fia címhasználat a csodatevő erőre válaszoló „rettegő bámulatot” hivatott demonstrálni (Mk 3,11; Mk 5,7par), vagy az ellenség részéről jövő gúnyolódás eszköze (Mk 15,32par).

(Az „Úr”) Végül a „Úr” elnevezés esetében Vermes nem csak a konzervatív nézettel szakít, amely a cím használatát Jézusra vezeti vissza, és isteni voltának szinonimájaként érti, hanem szakít a cím Jézus és környezete általi használatát elutasító „radikális” nézetekkel is (Bousset, Bultmann), amely annak kizárólagos eredetét a hellenizmusban látja.<sup>43</sup> Ezekkel szemben Vermes a kompromisszumos megoldást javasoló Ferdinand Hahn nyomán haladva az arámi *mar* („úr”, „uram”) és származékait az első századi Palesztinával kapcsolatba hozható intertestamentális, qumráni és rabbinikus irodalmon belül filológiai vizsgálatnak veti alá, és arra a következtetésre jut, hogy a megnevezés mintegy ötszáz éven át folyamatosan kimutatható használat a zsidóságon belül egyértelművé teszi, hogy

40 JVA 196: Mt 7,27; 12,23; 15,22; 20,31; Mk 10,47-48; Lk 18,38-39.

41 Vermes a rabbinikus irodalomból hoz példát, amely szerint egy rabbi a sértésre: „Valld be, hogy a főpap kutyája is különb nálad” (tKelim I, 1,16) a „te mondád” választ adja, melyet nem lehet másként érteni, mint elutasításként. JVA 198.

42 A két közvetlenül önreferenciaként érthető szövegrész közül a Mk 13,32 (Mt 24,36) Vermes szerint Jézus hiteles szavaként arra utal, hogy a Fiú kisebb az Atyánál, míg a Mt 11,27 (Lk 10,22) „leginkább őskeresztény egyházi énekként fogható fel”. JVA 199 ZsJ 255-56.

43 ZsJ 137-40.

az nem a hellenizmusból került a pogánykereszténység közvetítésével az evangéliumokba.<sup>44</sup> A szemita széles jelentéstartomány tükröződik az evangéliumokban (tekintélyes személynek, tanítónak kijáró tiszteletteljes megszólítás), és míg a szinoptikusoknál egyszer sem, addig Jánosnál is csak egyetlen egyszer kapcsolódik össze az istenséggel (Jn 20,28). Hasonlóan nem kapcsolódik a messiási szerephez sem.<sup>45</sup> Leggyakrabban a csodatörténetekben fordul elő, de gyakori akkor is, amikor Jézus tanítóként vált ki tiszteletet környezetéből.

*b) A zsidó Jézus: vallása és tanítása*

Vermes az evangélisták közül leginkább Lk summázásával ért egyet: „próféta volt, szóban és tettben hatalmas Isten és az egész nép előtt” (24,19b). Ezzel párhuzamosan Vermes Jézust karizmatikus gyógyítóként és karizmatikus tanítóként ábrázolja. A „prófétát” Vermes a „karizmatikus” szinonimájaként érti, az előző a palesztinai megfelelője az utóbbi görög kifejezésnek.<sup>46</sup> A karizmatikus értelmezésében mégis Max Weber modern klasszikus értelmezése gyakorol döntő befolyást. Ennek két legfontosabb eleme, hogy a karizmatikus tekintélye nem törvénykönyvektől (hagyomány) és nem intézményektől (azokon belüli hivataloktól) függ, hanem közvetlenül nyilatkozik meg a mindennapokban.<sup>47</sup>

Ennek szem előtt tartásával fordulhatunk most a tanító Jézus és tanítása felé (a csodatevő szerepkört már érintettük, és visszatérünk rá a bírálókat rendjén). Vermes számára kiemelt fontossággal bír Jézusnak a Tórához (Írásokhoz) való viszonyának a tisztázása.

(Törvény) Fejtegetésében egy bizonyos feszültséget lehet érezni, amelyet röviden így lehetne összefoglalni: hogyan tartható fenn, hogy Jézus hithű zsidóként megtartotta a mózesi Törvényt, miközben az evangéliumok beszámolóí számos esetben ezzel ellentétes irányba látszanak mutatni, és Jézus tanításának a mélyebb elemzése is számos kérdést vet fel ebben a tekintetben? A válasz kézenfekvő lenne, ha a haszid tipológia vonalán válaszolna Vermes, hiszen „a haszidok nem voltak hajlandók alkalmazkodásra a viselkedési és vallási előírások megtartásában”<sup>48</sup> Vermes mégis kitarat a mellett, hogy Jézus teljességgel megtartotta a

44 A palesztinai használatl szemben szokták felhozni, hogy Mk ritkán használja az „úr” megszólítást, akkor is idegenek szájából hangzik el. Vermes szerint a magyarázat Mk elbeszélői stílusával magyarázható, aki Mt-val szemben a szemita egyenes idéző formát függő beszéddé alakítja. Például: Mt 15,25: „Az asszony pedig odaérve leborult előtte, és ezt mondta: Uram, segíts rajtam!” Mk 7,26: „Ez az asszony görög volt, sziróföníciai származású, mégis azt kérte, hogy űzze ki az ördögöt a leányából.” ZsJ 166-68; JVA 204.

45 Legközelebb a Mk 12,35-37par-ban szereplő farizeusi vita jöhet a 110. zsolttárral kapcsolatban, de ez aligha vezethető vissza Jézusra.

46 ZsJV 94.

47 Max Weber: *Essays in Sociology*. 1979, 248 Vö. ZsJV 91.

48 ZsJ 106.

Törvényt. A megoldást ezért két dolog kínálja: a Max Weber-i karizmatikus-definíció és Jézus vallási szemléletének a jellege.

Mivel a karizmatikus kérdés középpontjában a tekintély kérdése áll, Vermes ennek összefüggésében vizsgálja Jézus Íráshoz való viszonyát. Megtudjuk, hogy Jézus tekintélye (*ekszusziája*) nem a kor nagy tanítóinak írásmagyarázó gyakorlatával áll összefüggésben. Ennek igazolására Vermes végigelemzi az evangéliumokban szereplő Ószövetséghez kapcsolódó „didaktikus formákat”. Ezek körül csak a szentírási példák idézése esetében pozitív a következtetés („Jézus használhatta és használta is homiletikai eszközként”<sup>49</sup>), a bibliai szavak (idézetek) újraalkalmazása, a kiemelés és szembeállítás exegetikai módszere, a peser-típusú szövegmagyarázat („jóllehet nem zárható ki teljes mértékben”) és a különböző részeket összekapcsoló midrásmodell az evangélisták és az ősegyház térfelén marad. Az a tény, hogy Jézus lényeges vitákban nem utal szentírási helyekre, arra utal, hogy egyfelől az Írásokban való jártasság tekintetében képzetlen volt,<sup>50</sup> másfelől e módszernek nem is érezte szükségességét személyes ereje és szavai alátámasztása érdekében. Mindezt a környezet részéről érkező olyan visszajelzések is egyértelművé teszik, mint a Mk 1,27 (Mt 7,29; Lk 4,32), ahol tanítói módszerét az írástudókéval szembeállítva értékeli, ahol „újfajta” tanítást és hatalommal bírást emlegetnek, és mindez álmélgodást vált ki belőlük. Mindezek egy karizmatikus személyt egyértelműsítenek.

Mindezzel együtt Vermes szerint Jézus megtartotta a Törvényt, mint galileai zsidó, de annak nem a külsőségeire nézett, hanem „a parancsolatok mélyén rejlő igazi vallásos tartalomra”, „eredeti céljára”.<sup>51</sup> De Jézus vallásának igazi egyediségét csak sajátos eszkatológikus szemléletének fényében ragadhatjuk meg, amelyből a további sajátosságok is következnek. E szerint Jézus Isten országa megvalósulásának közvetlen közelsége felől volt meggyőződve, „vallása a megalkuvást nem ismerő eszkatológikus lelkesültség ritka, valószínűleg példa nélküli megnyilvánulása”.<sup>52</sup>

Ez az „eszkatológiai túlfűtöttség” rejtí azét a nyitját annak, hogy miként lehet Jézus egyszerre izig-vérig az első századi zsidó vallás hithú gyermeke, és mégis azon belül egy jól elkülöníthető személy.

Ezzel áll kapcsolatban, hogy lezárjuk a Törvény témáját, hogy Jézus az „eszkatológikus individualizmus”, a bensőségesség vallását képviselte. No, nem azért, mert igaz lenne bármi is a Törvénnyel kapcsolatos keresztény sztereotípiákból (pl. külsőség, legalizmus), hanem azért, mert az eleve közösségre, a

49 ZsJV 79.

50 JJV 60.

51 JJV 88-89; 92.

52 ZsJV 227.

csoport egészére és a jövő folytonosságára néző Törvény viszonyában a „rövid időhatár”, a közeli vég sürgetésében „teljes változás következik be”: „a jövő hiányában a közös egész alkotórészeire hullik szét, és a társadalom fejlődésének és megjobbításának keresése helyett az egyes férfiaknak és nőknek kell szembenéznük azzal, hogy eljött a legvégső választás és elhatározás ideje”.<sup>53</sup> Ezzel összefüggésben Vermes Jézus vallásának egyik kulcsszavát a *tesuva*-ban (megtérés) határozza meg, mégpedig az azonnali, feltétel nélküli, teljes Istenhez fordulás értelmében.<sup>54</sup>

(Eszkatológia és Isten országa) Jézus nemcsak Isten országa azonnali teljes megvalósulását várta, hanem a Keresztelő Jánossal való találkozás óta annak (részben megvalósult) jelenében élt.<sup>55</sup> Ez, és a bensőségességre való irányultság magyarázza, hogy Jézus a bibliai és intertestamentális szemléletektől eltérően úgy állította Isten országát tanítása középpontjába, hogy közben Istenről egyetlen esetben sem mint távoli Királyról beszél, hanem mint közeli, megszólítható Atyáról. Nem elvont bölcselkedéssel, az „isteni természet és isteni misztériumok elemzése” szintjén, hanem egzisztenciális nyelven szól Istenről.<sup>56</sup> Újra a hagyománytörténeti előzményekkel áll szemben, hogy az Isten országa absztrakt elképzeléseit Jézus a mindennapi élet szintjére hozta. A jó és a rossz világon kívüli mítikus színterét „behelyezte ebbe a világba”, harci kocsik, trónusok, mennyei kórusok helyett „a galileai táj, a munkaeszközök, a tóparti élet és a lakosság tárul fel előttünk”.<sup>57</sup> Lényegében gyógyításában is ez a mítikus Rosszal való ütközet konkretizálódik a valós élet színterén.<sup>58</sup>

Az eszkatológiai jelleggel áll kapcsolatban az is, hogy Jézus példázatai, szintén a hagyománytörténeti előzményekkel ellentétben, nem exegetikai jelle-

53 ZsJV 226. Vermes meggyőződése ez irányban fokozatosan erősödött. A JJV-ban még így fogalmaz: „a bensőségesség, a szándék tisztasága talán azért játszott nagyobb szerepet Jézus gondolkodásában, mert ő nagyobb súlyt fektetett az ... eszkatológikus végességre, de a természetéből fakadó elfoglaltsága az egyéni és személyes iránt, szemben a kollektívval, ugyancsak okozhatta mindezt.” (JJV 90). Lásd továbbá ZsJV 228.

54 Vermes szerint a példázatok központi üzenete három pontra redukálható, amelyek közül az első a megtérés (*tesuva*), amit követ a hit (*emuna*), majd az Isten országáért a cselekedetek vállalása. (ZsJV 142) „Az eszkatológikus túlfűtöttség a múlttól való teljes elszakadást követel”, ennek a vallásnak pedig „előfeltétele a *tesuva*, az őszinte elfordulás a nem-Istenközpontú dolgoktól és megtérés a mennyek országához”. (ZsJV 228).

55 ZsJV 177.

56 JJV 62.

57 JJV 69 vö. ZsJV 177.

58 De kétséges, hogy ebből levonható lenne ilyen következtetés: „... tanításának az a leginkább paradox aspektusa, hogy a Biblia és az intertestamentális, valamint a rabbinikus irodalom Istenevel szemben Jézus Istene nem valóságos alak, hanem kisebb, ennél fogva tehát könnyebben hozzáférhető mérce alapján megformázott.” ZsJV 176.

güek, azaz céljuk nem egy bibliai rész magyarázata, hanem „önálló közlések”, azonnal felismerhető üzenettel, amely azonnali döntésre és cselekvésre sarkall.<sup>59</sup> Ezt az evangélisták a kitolódott időhatárok miatt (parúzia-késlekedés) félreértik, és a példázatokot részben Jézusra néző allegorikus történetekké formálták<sup>60</sup>, részben pedig épp az eredeti szándékkal ellentétes irányú rejtett, csak beavatottaknak szóló beszédmóddá, ami teljességgel szétfeszíti a *masal* kereteit.

Szintén az eszkatológiai lelkesedéssel magyarázható, hogy Jézust – Vermes szerint – egyáltalán nem érdekelte kora gazdasági és politikai valósága, nem akart sem nemzeti sem társadalmi forradalmár lenni.<sup>61</sup> Ugyanakkor, mivel számára a „jövő nem létezik”, minden egyházalapító szándék idegen kellett hogy legyen Jézustól.<sup>62</sup>

(Imitatio Dei) A sürgető Vég közelségében Jézus nem csak tanította Isten atyai közelségét és meghívó szeretetét, hanem ő maga is abban élt. Ennek a bensőségességnek, intimitásnak a kifejeződése az, hogy az Atya viszonyában ő mindig Fiúként tekint önmagára. Vallásának belső dinamikája, princípiuma is ehhez kapcsolódik: arra törekedett, hogy „saját személyében tökéletesen megvalósítsa a mennyei Atya fiának szerepét, valamint hogy követőit is arra buzdítsa, hogy ugyanilyen szellemben éljenek”.<sup>63</sup> Ezzel Vermes Jézus-ábrázolásának „csúcspontjához” értünk, az *imitatio dei* gondolatköréhez. Vermes szerint „a modellnek tekintett Isten utánzása” jelentette Jézus számára vallása végső alapelvét, „amelyet Jézus magáévá tett, és követői elméjébe is mélyen bevéselt, hogy képessé tegye őket arra, hogy mennyei Atyjuk gyermekeiként az utolsó napokban tökéletes életet élhessenek.”<sup>64</sup> Az isteni képmásra teremtettség és a leviticusi szentség parancsa (19,2) kettős bibliai alapon nyugvó tan Vermes elemzése szerint végigkísérhető az intertestamentális koron és a rabbinikus irodalom egyik ágán. Ez tükröződik a Mt 5,48 – tökéletességre szólításában, és a Jézushoz közelebb álló Lk-i megfogalmazásban: „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas” (6,36). A megbocsátó és kegyelmes, a szegények, elnyomottak és támasz nélkül élők iránt irgalmas Isten imitációja teszi érthetővé Jézus vallási cselekvésének és tanításának legkarakterisztikusabb megnyilatkozásait.<sup>65</sup> Innen érthető az ellenség szeretetének kötelező parancsa, vagy a bűnösök, az eltévedtek megkeresésének

59 ZsJV 140-143.

60 Például a tíz szűz példázata vagy az utolsó ítéletről szóló példázat. ZsJV 137-139.

61 JIV 96.

62 JIV 97, vö. 12, 47-49, 70-71.

63 JIV 93.

64 ZsJV 238.

65 Pál azonban „példa nélkül való módon csavart egyet az *imitatio dei* fogalmán, és ez azután mély szakadékokat vágott a zsidóság és a kereszténység között: „legyetek követőim, mint én is követője vagyok a Krisztusnak” (IKor 11,1). Ezekkel a szavakkal Pál elfordult az Istenkövetés zsidó

és visszafogadásának ismételt gyakorlata. Így lett ő a „bűnösök barátja”. Innen érthető, hogy Jézus vallásában miért olyan hangsúlyos az azonnali Isten fele fordulás, a *tesuva*, a teljességgel Istenre hagyatkozó bizalom, az emuna, és a gyermeki őszinteséget és Istentől függést kifejezésre juttató *imádkozás*. Innen érthető, hogy Jézus vallásának lényege miért nem a Törvény betartása, a rituális vagy erkölcsi tisztaság és szentség keresése, hanem „az Irgalmas mennyei Atyát követve a testvérei iránt megnyilvánuló szeretet”.<sup>66</sup> Ebből az irgalmas Atya utánzásából fakadt spontánul Jézus csodatevő, gyógyító karizmája, amellyel Isten megbocsátó szeretetét és az Isten országa közelségét juttatta kifejezésre.

### c) Jézus halála

Miután egyetlen kutató sem kerülheti meg Jézus kivégzése miértjének a kérdését, Vermesnek is szembe kell néznie vele. Miután meggyőződéssel ragaszkodik ahhoz, hogy az elítélésének és perének nem elsősorban vallási vetülete volt, hiszen Galileában nem volt jelentős farizeusi jelenlét, inkább csak kis helyi falusi jegyzők,<sup>67</sup> Jézus következetesen megtartotta a Törvényt, jóllehet haszid magatartása gyakran „helytelenítést” váltott ki,<sup>68</sup> továbbá, miután Jézusnak nem volt politikai<sup>69</sup> vagy gazdasági érdeklődése, nem akart sem vallási sem politikai messiás lenni, szintúgy társadalmi forradalmár, Vermes meglehetősen szűk válaszlehetőséget jelöl ki. Röviden: Jézust tévedésből végezték ki. Kissé részletezőbben: két „bűne volt”. Galileai volt, ráadásul a judeai vallási és politikai autoritás szemében „gyanús” szentember;<sup>70</sup> ugyanakkor rossz időben (a zsidó húsvét, a szabadulás ünnepe), rossz helyen (jeruzsálemi templom), rosszat cselekedett (az asztalok felborogatásával zűrzavart keltett). Jézus kivégzése tehát a törvény és rend biztosításáért felelősséget hordozó „szaduceusok által, a „nép érdekében” kitervelt pre-

---

eszményétől, és elsőként helyezett el közvetítőket, köztes elemeket a követő és az általa követendő isteni modell közé.” JJV 106.

66 ZsJV 243, JJV 99-100, JVA 214-15. Ebbe nem tartoznak bele a pogányok, sem a samariaiak, Vermes szerint Jézus csak „Izrael elveszett juhaihoz jött”: ZsJ 65, JJV 25, 45, ZsJV 188, JVA 267.

67 JVA 245: „nem valószínű, hogy Jézus találkozott volna jelesebb galileai farizeusokkal a tartományban kifejtett működése idején”. „Jézus magatartása azonban bosszantotta és megbotránoztatta a kispolgárius falusi jegyzőket és zsinagógai előjárókat” (Vermes: JVA = Mérleg 2001/4). Vö. JVA 181-82.

68 ZsJ 106.

69 Vermes fenntartja, hogy tanítványai között lehettek elkötelezett zélóta érzületűek, pl. JJV 27.

70 ZsJ 76-77: Jézus azért vált politikai szempontból gyanússá a jeruzsálemi hatóságok szemében, mert galileai volt. Sőt, amennyiben elfogadjuk napjaink történéseinek felvetését a galileai műveletlenség és nem ortodox gondolkodás mértékére vonatkozóan, a galileai származás valószínűleg Jézus vallásosságát is gyanússá tette.” Vö. JJV 25: „Jézus galileai haszid volt: nagysága, szerintem, éppen ebben rejlik, de tragédiája is ebből ered.” Mindezt részletesebben fejti ki a Vermes *A Passió* című könyvében.

ventív cselekedet” volt<sup>71</sup>, Jézus egy „kapkodó eljárás ártatlan áldozata”<sup>72</sup> Hogy ez a kor viszonyai között mennyire valószínű forgatókönyv, Vermes újra Josephus műveihez fordulva három esetet idéz: a haszid Honi kivégzése, Keresztelő János megelőző jellegű kivégzése és a sátoros ünnepen felfordulást okozó „durva paraszt” Jézus (Ananiás fia) megkorbácsolása. Jézus Isten országa eljövételével kapcsolatos tévedésének, félreértettsége tragédiájának és végső magára hagyatottságának kétségbeesett kiáltása volt a kereszten: „*Eloi, eloi, lama szabakhtani (lema sevaqtani)?*”<sup>73</sup>

## Összegzés és bírálat

Vermes Jézussal kapcsolatos életműve három évtized alatt fokozatosan bontakozott ki, de meghatározó elemeit már a trilógia első kötetében lefektette. Úgy is mondhatjuk, hogy meggyőződése alapvetően nem változott az évtizedek folyamán, a nagyszámú bírálat ellenére sem. Mintha az a kutató lenne sikeres, aki olyan hipotézist, értelmezési utat tud felmutatni, amely – bár nem feltétlenül meggyőző –, nem cáfolható egyértelműen. A cáfoló kísérletek pedig termékenyen járulnak hozzá a kutatás adott területének termékeny felfejlődéséhez. Így történt ez Vermes esetében is. Legprovokatívabb tétele, hogy az első századi Galilea vallási világán belül megkülönböztethető egy karizmatikus csodatevő, vagy haszid *típus*, és ezzel összefüggésben értelmezhető a názáreti Jézus működése. Nem csoda hát, ha a bírálatok vehemens súlya művének erre a pontjára nehezedik. Dióhéjban nevezünk meg néhány ellenvéleményt. Green és nyomán Crossan megkérdőjelezi, hogy a Honival és Haninával kapcsolatos talmudi beszámolóktól egyfelől el lehetne jutni az ultrapietista farizeusi ideálhoz, másfelől a vermesi alternatív vallási utakon járó haszid fogalmáig.<sup>74</sup> Büchler szerint a „cselekedetek embere” (מעשה שאי) önmagában nem jelent „csodatevőt” (akkor alig lenne az egész rabbinikus irodalomban, akire a csodatevő cím potenciálisan ne lenne alkalmazható), csak ha pontosítva van (pl. נביא).<sup>75</sup> Ezen a vonalon halad Freyne is, aki szerint a „cselekedetek embere” és a „haszid” két eltérő kategóriát jelöl, bár kérdéses lehet, hogy Hanina a két funkciót nem kívánta-e egyesíteni magában.<sup>76</sup> Neusner szerint a Honiról szóló beszámoló nem sikeres esőcsinálást demonstrál, hanem karikatúrát ál-

71 JJV 27.

72 JVA 183.

73 JJV 28, Vö. ZsJ 66, ZsJV 246, JVA 237.

74 Scott W. Green: *Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition*. ANRW, II. 19,2, 1979, 619-47; Crossan: *The Historical Jesus*, 148-49.

75 A. Büchler. *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E. The Ancient Pious Men*. (Jew's College Publications 8), London, 1922 83-87.

76 S. Freyne: *The Charismatic*. = J. J. Collins, W. E. George (szerk.): *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. SBLSCS 12, Chico, CA, 1980, 223-58, 238.

lít, de egyébként sem alkalmas az egyetlen Misnában szereplő történet (mTaanit 3,8) Honival kapcsolatban történeti forrásként való használatra.<sup>77</sup> Semmi nem bizonyítja, hogy Honi csodatevő lett volna, a hatékony imádkozást bizonyító esőcsinálási elbeszélés erre semmiképpen nem alkalmas. Hasonló a helyzet Hanina esetében, ahol ha a két csodaelbeszélést a maga elbeszélési összefüggésében értjük, akkor egy olyan *rabbi* áll előttünk, akiért történik a csoda, és nem aki maga csodatevő.<sup>78</sup> Az, hogy imájának folyékonyágáról következni tud a gyógyulás bekövetkeztére, melyet Isten visz végbe (!), nem azonos a valaki általi távgyógyítással.<sup>79</sup> Jézus esetében pedig a Sátán bukásával kapcsolatba hozott exorcizmusok, az Isten országa eljövetelével összekapcsolt eszkatológikus hangnem olyan különbségek, amelyeket semmiképpen nem lehet „egybecsinosítani”.<sup>80</sup> Witherington a Honi által használt Abba-szóhasználatot veti össze az evangéliumok Jézusának Abba-szóhasználatával, és a különbség alapján az elsőről az utóbbira bármily direkt következtetést megalapozatlannak ítél.<sup>81</sup> Általános vélemény, hogy míg Vermes az evangéliumi szövegek esetében következetesen igyekszik érvényesíteni a történetkritikai szabályokat, addig a rabbinikus források esetében meglepő nagylelkűséggel képes túllépni azokon.<sup>82</sup> Például Honi esetében a korábbi Josephus közléseivel ellentétben szinte kizárólag a későbbi talmudi anyagra épít. Josephus szerint Honi elismertségét élete egyetlen történése alapozta meg, nem nevezhető általában csodatevőnek, ráadásul Josephus szerint Honi inkább jeruzsálemi volt, mintsem galileai. Haninát pedig Josephus egyáltalán nem említi. Kétséges tehát, hogy a rendelkezésünkre álló adatok alapján igazolható lenne egy Jézus előtti ga-

77 J. Neusner: *Judaism: The Evidence of Mishnah*. Chicago, 1981, 307-28; 316. Hasonlóan Green: *Palestinian Holy Men*, 627-28.

78 Így Baruch M. Bokser: „ha a Tószefitában itt csodatétel áll, az Hanináért történik; nem ő maga teszi. Sőt, mi több, ő maga nem is ébred tudatára, hogy csoda történt.” (*Wonder-Working and the Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa*. JSJ 16, 1985, 42-92, 78).

79 Részletesen lásd J. P. Meiernél (*The Marginal Jew II*, 581-88), aki részletes bírálatát mind a metodológia, mind a tartalom kérdéseire kiterjeszti.

80 Gyakran tekintik Vermes „korrekciójának” G. Twelftree munkásságát, aki maga is a csodatevő Jézus-portrénál cövekel le, de lényeges pontokon egészíti ki Vermes értelmezését (*Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Peabody, 1993). Feltűnő, hogy Vermes a Honi/Hanina és Jézus közti hasonlóságok és különbségek felsorolása rendjén az utóbbi keretében nem nevesíti a fenti két esszenciális különbséget. Vö. JVA 268-275

81 B. Witherington III: *The Christology of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1984, 217 és köv. Véleménye szerint Istennek Abba-ként való megnevezése nem mutatható ki az első századi Galilea alsóbb rétegeinek szóhasználatában. Ami a Vermes által használt legközelebbi párhuzamot illeti, a Mal 2,10-hoz kapcsolódó targumi szöveg arról beszél, hogy a majdani dávidi messiás Istent *abba*-nak fogja szólítani, és nem egy *haszidról* beszél.

82 Vö. B. Witherington III: *The Jesus Quest*, 112. Észrevételezi Vladár Gábor is (*Az újabb Jézus-irodalom*). A kritika itt elsősorban a források datálásához és történeti megbízhatóságához kapcsolódik.



lileai karizmatikus csodatevő típus létezése, és még inkább, hogy erre Honi vagy Hanina személye közvetlen párhuzamot tudna szolgáltatni.

Vermesnek mégis igaza lehet. Abban mindenképpen, hogy a judaizmus gyakran összekapcsolta a bibliai prófétát és a csodatevőt, főként az Illéshez és Elizeushoz kapcsolódó hagyomány alapján. Vermes meggyőzően érvel a mellett, hogy a rabbinikus hagyomány mind Honi mind Hanina személyét kapcsolatba hozta az Illés/Elizeus hagyománnyal, és így az időben későbbi tudósítások épp ennek a hagyománynak az időbeli kiterjedtségét igazolják. Ebben az összefüggésben, vagyis Jézus csodáinak kortársi recepciója<sup>83</sup> szempontjából *releváns* a Honi/Hanina párhuzam. (Ez az állítás azonban nem azonos azzal, hogy Jézus ugyanabba a csodatevő *típusba* tartozott, mint Honi és Hanina.) Ebben az értelemben épít a Vermes által javasolt Honi/Hanina párhuzamra Crossan, Borg számára így válik a „karizmatikus csodatevő” Jézus-portréja egyik fontos elemévé, és így találja hasznosnak Sanders is.<sup>84</sup>

Ha pedig Vermes érvényes javaslatot tett az „általános képpel” kapcsolatban, akkor elérte célját: „Céлом nem Jézus egyes szavainak, hanem tanítása és gondolkodása legfőbb jellegzetességeinek és az ezeket motiváló tényezőknek a meghatározása.”<sup>85</sup>

Mégis helytelen lenne szemet hunyni a fölött, hogy Vermes Jézus „gondolkodása és tanítása” behatárolása rendjén a részletekre építi érvelését, és ezek gyakran „módszertani lazaságot” mutatnak. A nehézséget pedig minden esetben a „teljes kép” minden áron való érvényesítésének törekvése okozza. Ha Jézus mintegy *a priori* nem kerülhet összeütközésbe a Törvénnyel, jóllehet a karizmatikusoknál az ilyesmi nem szokatlan, figyelmen kívül kell és marad is a Lk 16,16 (a törvényt és a prófétákat Jánosig hirdették), az, hogy Jézus megérinti a leprást (és marad csak a tíz leprás története, ahol Jézus távolról beszél velük), és bár Vermes szerint nem idegen Jézustól az irónia, a hal szájában található templomi adópénz esetében erről szó sem lehet. Hasonló erőltetés érezhető olyan példázatoknál is, mint például a farizeus és vámszedő, vagy az irgalmas szamaritanus. A halott apa eltemetéséhez kapcsolódó mondás pedig semmiképpen nem érthető szó szerint.<sup>86</sup> Az egyszerű nép tévesen a csodatevőnek magának tulajdonította a csodát, de amikor a bűnök megbocsátásáról van szó, akkor Vermes a Mk 2,5-ben szereplő „megbocsáttattak bűneid” passzívumból egyértelműen az Atyára követ-

83 Vermes maga is bővíti tételét ebben az irányban: „Jézust nem csak azért hasznos összehasonlítani a régi haszidokkal, mert segít elhelyeznünk őt kora zsidó világában, hanem azért is, mert ebből megérthetjük, hogyan emelkedett fokról fokra teológiai elismertsége.” JVA 269

84 J.D. Crossan: *The Historical Jesus* 142-56; M. Borg: *A New Vision*, 30-32 (25-75); E.P. Sanders: *The Historical Figure of Jesus*, 138-140.

85 JJV 56.

86 ZsJV 42-45.

keztet, de közben adós marad a farizeusok csodálkozásának és Jézus rákövetkező mondásának a magyarázatával.<sup>87</sup>

Vermes oly mértékben azonosítja a „történeti Jézust” a „zsidó Jézussal”, hogy ezzel együtt alig marad hely bármiféle „eredetiség” számára. A kettős különbség kritériuma teljes mértékben érvényesül a kereszténység irányában, de teljességgel mellőzött a judaizmus irányában. Amikor Jézus „eszkatológiai túlfűtöttségében” megcsillan az eredetiség lehetősége, akkor csakhamar kiderül, hogy az ellenség szeretetének parancsát a galileai sovinizmus szemüvegén keresztül nézve relativizálni kell<sup>88</sup>; vagy a válasz kérdésében, ahol a kutatók többsége Jézus radikális szigoráról beszél, ott Vermes Mt verzióját elsőbbségbe részesíti Márkával szemben, mert az áll közelebb Sammaj rabbi megoldásához.<sup>89</sup> Az Isten országvál kapcsolatos felfogása a tannaitikus rabbikéhoz áll közel<sup>90</sup>, és amikor Jézus „szinte eltúlzott módon hangsúlyozza a vallási cselekedetek *belső vonatkozásait és gyökereit*”, akkor lényegében „magáévá tette és elmélyítette a szív vallásosságáról szóló nagyszerű próféta tanítást (vö. Jer 29, 13), és arra tett merész kísérletet, hogy ezt a vallásosságot beoltsa az átlagember judaizmusába.”<sup>91</sup> Ha mindezt összevetjük a kötetekből helyenként élesen kiáradó keresztényellenes polémiaival,<sup>92</sup> elbizonytalanodva kell megkérdeznünk, hogy itt tulajdonképpen kiről és miről van szó? És talán nem téved az, aki azt érzékeli, hogy itt arra történt kísérlet, hogy „ma teljesebben Klausner prófécijája”: „Ha eljön valaha is az a nap, amikor ézt az erkölcsi törvénykönyvet kihámozzák burkaiból..., Jézus etikája lesz a mindenkori izraeli irodalom egyik legféltettebb kincse.”<sup>93</sup> És ez a „Jézus, igaz ember, a caddik, Jézus, a segítő és gyógyító, Jézus, a tanító és vezető”<sup>94</sup> talán „magával ragadó tanítása és példája” nem csak azoknak nyújt reményt és útmutatást, „akik nem tartoznak az intézményes vallások keretei közé”<sup>95</sup>, hanem az egyházi közösségek sejtjeiként élő keresztények számára is.

Ebben az utóbbi reményben készült e mostani tanulmány is.

87 A farizeusok felháborodásának oka, hogy „az általuk használt jogi nyelv erősen eltér a Jézus által használttól.” ZsJ 91, Vö. ZsJV 229, 230 és 9. lábjegyzet.

88 JJV 101; Vö. ZsJ 65, JJV 25, ZsJV 188, JVA 267.

89 ZsJV 47.

90 ZsJV 179.

91 ZsJV 231.

92 Bíraltáshoz lásd: Nemeshegyi Péter SJ: *A valódi Jézus keresése*. Távlatok 26. (1995/6); Vermes Géza *életművéről: A zsidó Jézus felfedezése. Kritikai értékelés*. Mérleg, 1998/2; *Változóak-e Jézus arcai?* Távlatok/58 (2002. karácsony).

93 Az önéletrajz szerint Vermes szívéhez a trilógia befejező része áll, a ZsJV; ennek mottójaként jelenik meg, onnan idézve.

94 ZsJ utolsó bekezdése, 285.

95 JVA utolsó bekezdése, 255.

PAUL RASOR

## POSZTMODERNITÁS, GLOBALIZÁCIÓ ÉS AZ ÖNAZONOSSÁG PROBLÉMÁJA A SZABADELVŰ TEOLÓGIÁBAN

Világunkat az elmúlt században gyökeresen átformálta a posztmodernitás és a globalizáció. Mindkettő mélyen érinti mind személyes, mind közösségi létünket, ugyanakkor újraértelmezi a liberális teológia kontextusát. Különböző kihívásokkal nézünk szembe; ezek közül ezúttal egyre szeretnék reflektálni: liberális (szabadelvű) vallási identitásunk kihívására. Meggyőződésem, hogy az a mód, ahogyan erre a kihívásra reagálunk, jelentősen befolyásolja a szabadelvű teológia jövőjét és az unitárius univerzalizmust mint vallási mozgalmat.

Az önazonosság problémája mindig is jelentős kérdés volt a szabadelvű vallások számára. Történetileg tekintve a teológiai identitásunk problematikája akkor merült fel, amikor külső körülmények és belső viszonyaink egyaránt teológiai álláspontunk felülvizsgálására kényszerítettek. Úgy gondolom, teológiai identitásunk formálódásának legfontosabb időszaka a 18. század vége és a 19. század eleje volt, amikor az unitáriusok és az univerzalisták a kálvinizmus ellenében, azzal szemben kezdték meghatározni önmagukat. Míg bizonyos kérdések fölött kétségkívül felmerültek nézeteltérések, összességében a szabadelvűiek egy tiszta, elfogadható meghatározást találtak a maguk számára – olyan tiszta meghatározást, amelynél jobb azóta sincs. Természetesen mondhatjuk, hogy akkor bizonyos szempontból „könnyebb volt”. Elődeink azidőben egy olyan, fogható keresztény irányultságot feltételeztek, amelyre az ösztönzést a kálvinizmus támadásaival szembeni védekezés hívta életre. És ott volt William Ellery Channing, aki a *Unitarian Christian* („Az unitárius keresztény”) című, 1819-ben elhangzott beszédében néhány liberális teológiai vonatkozást tételezett, olyanokat, amelyek bizonyos szempontokból napjainkig is formálnak bennünket.

Egy másik identitásválság a 20. század elején, a vallási humanizmussal való találkozáskor jelentkezett. Ezt az időszakot egyáltalán nem jellemezte a teológiai összhang. S ez sok szempontból azóta is így van. A nemzetközi találkozók kiderül, hogy a humanizmussal való konfrontációk bizonyos csoportokra erősebben hatottak, mint másokra. Míg az észak-amerikaiak és az angliai unitáriusok kisebb hányada a 20. században a vallási humanizmussal viaskodott, más csoportok – például az erdélyi vagy cseh unitáriusok – többnyire önnön fennmaradásukkal voltak elfoglalva. Fontos, hogy ezeket a szempontokat ne tévesszük szem elől.

Napjainkban, úgy gondolom, a posztmodernitás és a globalizáció különböző vonatkozásai más- és másfajta körülményeket határoznak meg, amelyek is-