

KÁROLI GÁSPÁR EGYETEM HITTUDOMÁNYI KAR

Doktori Iskola Vezetője: Dr. Zsengellér József

Témavezető: Dr. Hanula Gergely

A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében

2019. január 9.

Sárospatak

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	5
I - A szóbeliség kutatás eredményei	7
II – A szóbeliségkutatás helye az Újszövetség-tudományban	16
III – Kitérési kísérletek az egzisztencialista teológiai meghatározottságból...	24
IV – A dolgozat aktualitása	28
V – Tézisek	29
VI - A vizsgálat módszere	31
Első szakasz – Mimézis és szóbeliség	35
I – A Sitz im Leben problémája	36
I.1 – A formatörténet alapfeltevései	36
I.1.a – A „Sitz im Leben” és a formatörténet fejlődése	40
I.2 – A Sitz im Leben jelentésének átalakulása a szóbeliség-kutatás teológiai alkalmazásában	44
I.2.a – A Sitz im Leben és „Jézus hatása”	50
I.2.b – Performancia, szóbeliség és a Sitz im Leben	56
I.3 – A Sitz im Leben és a mimézis	68
II – Összegzés	73
Második szakasz – Narráció és erény	74
I – A személy-közötti a „klasszikus” szóbeliség-kutatásban – Eric Havelock	74
I.1 – Az írásbeliség krízise	75
I.2 – Havelock és a mimézis	80
I.2.a – mimézis és morál	82
I.2.b – Kritika: narráció és mimézis	86
I.3 – Összegzés	91
II – Az evangéliumi hagyomány egy elfelejtett műfaja – a chreia.....	92
II.1 – Oktatás és mimézis	96
II.2 – A chreia és nyomai a Jézus-hagyományban	98
II.3 – Összegzés	103
III – A zsidó oktatás és a példák mimézise	104
III.1 – Oktatás és mimézis az alsóbb társadalmi rétegekben	106

III.2 – Példák mimézise a Jézus-korabeli zsidóságban	111
III.1.a – Izrael imitálendő hősei	113
III.1.b – A rabbi mint példa	122
Harmadik szakasz – Jézus és a mimézis	128
I – Az életforma hagyományozásának és megélésének nyomai az evangéliumokban	129
II – Jézus és tettei	133
II.1 - Exorcizmus és mimézis	138
II.2 – A Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Lk 9,37-43a intenciójának megtalálása	140
II.3 – Ördögűzés mint jézusi példa	144
II.4 – Tanítványok és exorcizmus	148
III – A tanítványoknak szóló tanítás („Jungenworte”) és az életvitel hagyománya	151
III.1 – A követés súlya	152
III.2 – Követés és lakhely	155
III.3 – Követés és vagyon	159
IV – Összegzés	161
Jézus és a mimézis: összegzés	165
Bibliográfia	174

BEVEZETÉS

René Girard szerint az ember lényét alapvetően meghatározza a mélyen belőle fakadó másokra irányultság. Az ember sosem önmagában való, zárt világ, melyből kiindulnak, és amelybe visszatérnek az általa kibocsátott impulzusok, vágyak, világlátás vagy tudásszomj. Az ember nem individuum, hanem „interindividuum” – mindig máshoz méri magát.¹ Értékeit másoktól tanulja, vágyai a más által birtokoltra irányulnak, vagy éppen arra a létre, amelyet a másik él. Egy gyermek, ahogyan ezt az arisztotelianus etikát elemző Hallvard J. Fossheim megfogalmazza, nem pusztán a „jó” vagy „erényes” örömeért tanul, hanem „a gyermek úgy cselekszik, ahogy mások, és egy bizonyos fajtájú emberré azáltal válik, hogy mások tetteit és viselkedését utánozza”.² Ez azt is jelenti, hogy az utánzás a karakterre és az általa megvalósuló életformára irányul: annak, akit utánzunk, akinek az életformájára vágyunk, a viselkedése szavatolja az általa hirdetettek igazságát, és nyújtja azok garanciáját.

Ez az alapmechanizmus nemcsak a gyermek említett tanulási folyamatában, hanem az ókori kultúrákban is kimutatható. Marcel Jousse, jezsuita szerzetes egyenesen odáig megy, hogy azt állítja: a mimézis az ember legalapvetőbb megismerésmódja.³ Ezt a megállapítást a társadalomtudósok újabban nem is vonják komolyan kétségbe.⁴ Jousse szerint az írás, a különböző tudományágakban darabokra bontott világ mind már csak árnyékai egy az egész embert mozgásba hozó folyamatnak, a gesztusnak. A gesztusban fejeződik ki és tükröződik a világ, mégpedig úgy, hogy az ember újrátjátssza mindazt, amivel találkozik. Ez a megismerés, bár nem nélkülözi a reflexiót, a tudatosság legelemibb szintjén működik, mivel megelőzi az

¹ Lásd a mimézis definícióját in. WILLIAMS, James G. (ed.): *The Girard Reader*. New York : Crossroad Publishing Company, 1996, 290. p, a kifejezést pedig GIRARD, René: *De choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Bernard Grasset, 1978, 305. p

² FOSSHEIM, Hallvard J.: *Habituation as Mimesis*. In: CAPPELL, Timothy (ed.): *Values and Virtues, Aristotelianism in Contemporary Ethics*. Oxford : Chalderon Press, 2006, p. 105-117, itt 111. p

³ JOUSSE, Marcel: *L'Antropologie du Geste*, Paris : Les Editions Resma, 1969, 192. p (a továbbiakban JOUSSE 1969.), és Uő.: *Études de psychologie linguistique: Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*. Paris, 1925, 28. p Ebben Jousse „mesterére”, Pierre Janet-re a College de France-on tanító pszichoanalitikusra hivatkozik, akitől a nyelv előtti motorikus „gondolkodás” gondolatát átvette. Id. ehhez GUÉRINEL, Rémy: „Témoignages sur le Vif de Marcel Jousse, Auditeur et 'Fidèle Disciple' de Pierre Janet”. *Janetian Studies, Actes des conf. des 1-2 juin 2007, No. Spécial 02*, p. 57–64.

⁴ HEWES, G. W.: *Primate communication and the gestural origins of language*. In: *Current Anthropology* 14, 1973, p. 65–85.; CORBALLIS, M. C.: *From Hand to Mouth: The Origins of Language*. Princeton : Princeton University Press, 2002.; KENDON, A.: *Gesture: Visible Action as Utterance*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.; ARMSTRONG, D., and WILCOX, S.: *The Gestural Origin of Language*. New York : Oxford University Press, 2007.

elvonatkoztatást, és a jelenségek olyan újrajátszását igényli, mely az ember egész lényével rezonál.⁵ A mimézis, a tanulásnak ez az ismétlő módon elsajátító folyamata mélyen beágyazódott a „primitíveknek” nevezett társadalmakba, de manapság is szerepének egyre komolyabb felismerésével találkozunk. A tekintély szerepe például, melyet korábban a „liberális” gondolkodók hatására veszélyforrásként kezeltek, és szerepét leértékelték, újabban ismét élénk párbeszéd tárgya. Egyre világosabb, hogy egy vezető szerepéből fakadó tekintélyének a forrása nem maga a pozíció, hanem az a „becsület”, pontosabban „megbecsültség”, melynek az illető örvend. Ez pedig az illető követhetőségének, példaértékének közösséget megerősítő funkciójával is összefügg. A tekintély tehát nem a státusból fakadó adottság, hanem „feladat”.⁶ Csakhogy ennek a tekintélyt övező, szociológiai jellegű, szerepelvárásokra és társadalmi normákra épülő komplex viszonyulásnak a kibontása olyan segédtudományok felismeréseit mozgatja, melyek mindmáig nem befolyásolják mélységeiben a teológiai gondolkodást. Sőt, úgy tűnik, a vallásos jellegű mimézist sokáig egyenesen gyanúval kezelték, különösen a német, egzisztencialista hatás alatt álló teológiai gondolkozás berkeiben.

Ezen felül, a médiaelmélettel foglalkozó kanadai Marshall McLuhan jóslata is beigazolódni látszik: a technika és digitális média korában a másodlagos szóbeliség időszakába léptünk.⁷ Tanítványa, a jezsuita szerzetes, kultur- és vallástörténész Walter J. Ong szerint „az új szóbeliség feltűnő hasonlóságot mutat a régivel: részvételi misztikájában, a közösségi érzés fokozásában, a jelen pillanatra történő összpontosításában, még az állandó fordulatok használatában is [...], de lényegét tekintve akartabb és tudatosabb szóbeliség, mely állandó jelleggel az írás és nyomtatás használatára alapozódik”. Az általa említett „rég”, „elsődleges” szóbeliség az, amely a kutatók szerint meghatározta az antik kultúrákat, azok gondolkodásmódját és kifejezésmódját is. A másodlagos szóbeliség jelensége pedig nem értelmezhető az elsődleges ismerete nélkül. Ennek a megértéséhez érdemes az erre irányuló kutatás történetét feltérképezni, mivel pusztán a fenti idézetet olvasva is feltűnik, hogy itt egy rendkívül komplex jelenségről van szó. A kutatástörténet viszont más szempontból is tanulságos lesz: megmutatja, milyen szempont marad marginális a szóbeli társadalmak tudományos vizsgálatában, ami pedig minden valószínűség szerint ezeknek a kultúráknak

⁵ JOUSSE, 1969. p. 61, 77. Jousse elméletének bemutatására tettünk kísérletet a Sapiientiana 2016/2. számában: Kustár György: Marcel Jousse és Jézus – A mimézis metafizikájának kidolgozására tett kísérlet. (p. 1–12.)

⁶ Introduction. In: JOHNSON, Laurie M., DEMETRIOU, Dan (eds.): Honor in the Modern World – Interdisciplinary Perspectives. Langham : Lexington Books, 2016, p. 1–9.

⁷ McLUHAN, Marshal, QUENTIN Fiore: Médiamasszázs. Bp. : Typotex Kiadó, 2012. (eredetije: The Medium is the Message. Berkeley, CA : Ginko Press Inc, 1969.)

fontos jellemzője. Ez pedig éppen az az elem, amelynek vizsgálata miatt a szóbeliség tanulmányozásába kezdünk: a mimézis. Ez a kutatástörténettel kapcsolatos felismerés fogja kijelölni azt a pályát, melyen a dolgozat halad.

I – A szóbeliség-kutatás eredményei

A szóbeliség és írásbeliség kapcsolatának kutatása messze nem új keletű. Már a formatörténeti módszer kidolgozója, Hermann Gunkel is ezer szállal kapcsolódott azokhoz az orientalistákhoz, akik az ókori szövegek felépítését és az antik szerzők szövegalkotási technikáit vizsgálták. Ilyen volt többek közt Paul Wenland, aki újra és újra hangsúlyozta az ókori kultúrák irodalmában a „fix formáknak” (*feste Formen*), „fix témáknak” (*Topik*) és a „sztereotipikus forma-beszédnek” (*Formensprache*) a jelentőségét.⁸ De a valódi megújulást és áttörést az irodalomkritikához hasonlóan a homéroszi kérdés újrafelvetése hozta. Abban az időszakban, melyben az unitárius – vagyis a homéroszi szövegek egységét valló – kutatók az analitikus szkepszis után is a homéroszi költemények kivételességét védelmezték, s az amerikai klasszika-filológus, szlavista nyelvész, Milman Parry nevéhez és a Sorbonne-on megvédett doktori munkájához⁹ kötődik a homéroszi költemények ritmikájának az a sajátos elemzése, mely a balkáni énekesekkel való összehasonlítás révén új felismeréseket hozott. Eszerint az ókori görög énekmondók, a rapszódoszok hihetetlen memóriája nem a szöveg betanulásának különleges képességén alapult, hanem a különböző kisebb, ritmikai egységek variálható tárának köszönhető. Bizonyos jelzők bizonyos szótagszámmal és ritmikával rendelkeznek. Ezek bármikor behelyettesíthetőek a történetfűzés során egy adott esemény elmesélésébe, biztosítva ezzel a hexameterek folyékonyosságát, úgy, hogy egy nem ritkán 40-100 ezer elemből álló tárat képeznek, mely bizonyos korlátok közt folyamatosan variálható. Ong szerint Parry felismerésének a lényege, hogy „a homéroszi költészet lényegében összes meghatározó jellemzője a szóbeli alkotásmód által rákényszerített gazdaságosságból fakad”.¹⁰

Parry elmélete nem előzmények nélküli: Marcel Jousse a szóbeli kultúrák gondolkodásmódját „verbomotorosnak” nevezi, amely azt jelenti, hogy az ember eredetileg a világra adott reakciók gesztusaiban játsza újra mindazt, ami hatásként befolyásolja. Az *anthropos mimans* (a mímelő ember) tulajdonképpen elsajátított gesztusok, egész testét igénybe

⁸ Természetesen már Martin Dibelius előtt is hosszú története van a formák vizsgálatának. Ennek áttekintéséhez ld. BUSS, Martin J.: *Biblical Form Criticism – in Its Context*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.

⁹ PARRY, Milman: *Les Formules et la métrique d'Homère*. Paris : Société Editrice "Les Belles Lettres", 1928.

¹⁰ ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség – a szó technológizálása*. Bp. : Alkalmazott Kommunikáció-tudományi Intézet, Gondolat Kiadó, 2010, p. 26. (A következőkben ONG, 2010.)

vevő kifejezőeszközök táráat mozgósítja a felejtés ellen, vagyis egy olyan formuláris beszéd- és viselkedésmintát, mely az írásos kultúrákban a szövegek tehermentesítő emlékeztető szerepe miatt egyre inkább a háttérbe szorul.¹¹ Parry szemléletét emellett más hatások is meghatározták, például Johann Ernst Ellendt és Heinrich Düntzer azon felismerése, mely szerint a szavak választása a homéroszi költészetben a hexameteres verssor szerkezetétől függ. Eredményeit részben megelőlegezte Arnold Genep, aki az ókori szóbeli kultúrák költészetében a szerkezetek formularitását ismerte fel, valamint Majjita Murko, aki „rámutatott, hogy e kultúrák szóbeli költészetét a pontos, szó szerinti emlékezet teljes hiánya jellemzi”.¹² Elődeinek felismerései ellenére abban a közegben, melyben a „zseni” eszméje a képzetek és ritmika szabad áradását és eredetiségét feltételezte, Parry formulákat feltételező elmélete és annak kidolgozása forradalmian hatott.

Az egyébként tragikusan fiatalon elhunyt tudós munkássága nyomán meginduló kutatásokból kiderült, hogy nem pusztán az eposzok kifejezésára formuláris, hanem jeleneteinek nagy része is: a tanács, a sereg gyülekezése, a hős pajzsának leírása stb. Ezt már Albert Bates Lord, Parry munkatársa és titkára fedezte fel, és publikálta 1960-ban megjelent *The Singer of Tales* című nagyhatású munkájában, immár nagyobb hangsúlyt fektetve a különböző népek énekmondói által alkalmazott technikák párhuzamos elemeire.¹³ Lord óta vált közhellyé a kutatásban, hogy az ókori költészet gyakorlatilag nem ismeri a szövegazonosság fogalmát. Minden egyes előadás önálló „eredeti”, a zene és az előadás ritmusa, a közönség összetétele pedig mind meghatározóvá válik. Maga az első lejegyzés alkotja meg a mesterséges „eredetit”, mindegy, hány verziója létezhetett ugyanannak a szövegnek vagy előadásnak.¹⁴ A szóbeli és írásbeli kompozíciós technikák ugyan hathatnak egymásra, de természetük világosan megkülönböztethető: a szóbeli kompozíció halmoz (*additive*) és mellérendel, a formulák megtörése és az analitikus jelleg pedig az írásbeliség jellemzője.¹⁵ Az írásbeliség betörése nem túri a szóbeliség sajátos irodalmát és kultúráját: ahol ez megtörtént, a „teremtő” énekes tevékenységet a pusztá, könyvekből tanult „reprodukció” váltotta fel.¹⁶

¹¹ SIENAERT, Edgard Richard: Marcel Jousse: The Oral Style and the Anthropology of Gesture. In: Oral Tradition, 1990/1, p. 91–106, itt 95–96. p

¹² ONG, 2010, 25. p

¹³ ONG, 2010. 27. p

¹⁴ LORD, Albert Bates: *The Singer of Tales*. New York : Atheneum, 1971, 124kk. (a következőkben LORD, 1971.)

¹⁵ LORD, 1971. 130, 132. p

¹⁶ LORD, 1971. 138. p Ez Lord szerint tragikus következményekkel jár: az énekmondók a rögzített szövegek elsajátítóivá válnak, „énekesekké”, akik a szóbeli költemények kreativitását és elevenségét a fix szöveg ideájával cserélik fel, ezzel kipusztítják az énekmondók eredeti zsenialitását.

A pusztá megfigyelésén messze túlmutató, a szóbeli kultúrák sajátos észlelésének és világlátásának mélydimenziójára utaló következtetést a maga mélységében a brit klasszika-filológus, Erick A. Havelock dolgozta ki híres, *Preface to Plato* című tanulmányában.¹⁷ Havelock megerősíti, hogy a klisészerű építkezés nemcsak, hogy bevett gyakorlat, de szükségszerű is: a szóbeli kultúrákban mindent ismételni kellett, hogy fennmaradjon. Ez viszont nem pusztán emlékezettechnikai eszköz, hanem tudatállapot, egy a modern írásbeliségtől nagyon elűtő gondolkodásmód, mely maga is formuláris, és mimézisre, teljes bevonódásra épülő elsajátítás révén örökít és öröklődik. Platón költészettel és költőkkel szembeni ellenszenvé viszont már annak a jele, hogy új episztemológia van születőben: az írás kezdi végérvényesen átvenni a szóbeliség szerepét. Ez azzal jár együtt, hogy a szóban és memorizáció révén továbbadott hagyomány egy grammatikailag egységes, kifejtett írásos közvetítőrendszerbe kerül át, felszabadítva az agyi kapacitások jelentős részét a reflexív és analitikus gondolkodás számára.¹⁸ Az írásban tárolt tudás így tehermentesíti az elmét, és sokkal összetettebb kritikai gondolkodás kifejlődését biztosítja; ez pedig a szintaxisban is megjelenik: elvont, statikus, reflexív kijelentések formájában.

Hasonló következtetésre jut a brit Sir John Rankine Goody szociálanropológus és Ian Watt irodalomtörténész szerzőpáros immár klasszikusnak számító tanulmányában.¹⁹ Oswald Spenglerrel idézik azokat a passzusokat, melyek a szóbeli és írásbeli kultúrák közti alapvető különbségeket hangsúlyozzák. Az írás Spengler szerint „az emberi ébrenlétkapcsolatok teljes megváltoztatását jelenti”, mivel megszabadít a jelen kényszerétől. A nyelv írásban rögzülése időtlenné teszi a kommunikációt, elszakad a taktilis érzékek és a hallható hang jelenlétét követelő közvetlenségtől, ezzel kibővíti az ember életterét és idő feletti uralmát. Másrészt az íráskép már nem hordozza a piktogramok „képszerűségét”, hanem a szóalak egy valóságtól elvonatkoztatott nyelvi entitásra utal. Ez kifejtett gondolkodást, elvonatkoztatási készséget feltételez.²⁰ Spengler mellett egyébként a kutatás számára sok szempontból forrásul szolgál a

¹⁷ HAVELOCK, Eric A.: *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of the Harvard University, 1963. (a továbbiakban HAVELOCK, 1963.) A mű bevezetője olvasható magyarul, a NYÍRI Kristóf – SZÉCSI Gábor szerkesztette kötetben (*Szóbeliség és írásbeliség – A kommunikációs technikák története Homérosztól Heideggerig*. Bp. : Áron Kiadó, 1998, p. 89–107.)

¹⁸ HAVELOCK, Eric A.: *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven, CT : Yale University Press, 1986.

¹⁹ GOODY, Jack és WATT, Ian: *The Consequences of literacy*. In: GOODY, Jack (ed.): *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1968, p. 27–84. (a következőkben GOODY–WATT, 1968.) A szerzőpárosnál is hosszabban idézett szakaszokat ld. NYÍRI Kristóf: *Bevezetés – Adalékok a szóbeliség-íráskép paradigmáinak történetéhez*. In: NYÍRI Kristóf, SZÉCSI Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség – A kommunikációs technikák története Homérosztól Heideggerig*. Bp. : Áron Kiadó, 1998, 8–9. p (A továbbiakban NYÍRI, 1998.), A tanulmány egy része ugyanebben a kötetben szerepel, *Szóbeliség és írásbeliség*, p. 111–129.

²⁰ SPENGLER Oswald: *A Nyugat alkonya*. Bp. : Európa Könyvkiadó, 1994, 210. p, idézi NYÍRI, 1998. 8. p

lengyel származású antropológus, Borislav Malinowski 1923-ban megjelent tanulmánya is, amely kimondja: a nyelv azáltal, hogy elszakad „helyzet-kontextusától”, „sűrített reflexióvá” válik.²¹ Az elszakadás azzal jár, hogy a kommunikáció elveszti bázisát, azt az élő kommunikációs tevékenységet, mely közben megvalósult, és amelytől függött. Ez veszélyeket hordoz, mivel a realitás az önálló nyelv saját fogalmaiba tevődhet át, és a nyelv által közvetített világ átveheti a valóság szerepét. Így előfordulhat, hogy a „platonizmus” tévedésébe esünk, mivel a nyelv által közvetített „ideáknak” valódi létet tulajdonítunk.²²

Goody és Watt már támaszkodik a McLuhan által alapított torontói *Explorations* folyóirat körül kialakult kör és Lord munkáira. Marshall McLuhant magát, akinek a *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (1962) című műve évtizedekig tartó vitákat generált, Lord és John Colin Carothers megfigyelései befolyásolták közvetlenül. McLuhan a tipográfia és a nyomtatás megjelenését radikális váltásként értékeli, mely szegmenseire bontja a világot, és az eredetileg tapintás-látás-hallás-cselekvés létmódjának egységét önálló területekre osztja fel. Ez a váltás hozza létre a perspektivikus térlátás, az absztrakció, és az ipari forradalom kialakulásának a lehetőségét.²³ A folyamat ugyanis azzal jár, hogy az élet szerves és esztétikai-morális egybetartozása a mechanikus és kontroll alá vetett tevékenység bázisává válik.²⁴ Fontos McLuhan tézisében, hogy az új médium – az írás, majd a nyomtatás – , és nem az általa hordozott üzenet az, mely mélyreható változást okoz a gondolkodásban. Ilyen következmény például a belső, néma olvasás általános megjelenése, mivel a könyvre irányuló figyelem fokozatosan elszakítja az olvasót a közvetlen életvilágtól, és az olvasás már nem a csoport előtti hangos előadást, ezzel együtt pedig a közösségi megértést, hanem az egyént fogja szolgálni.²⁵ A már említett John Colin Carothers, McLuhan egyik forrása az afrikai törzseket vizsgálja etnopszichiátriai szempontból, és azokat a folyamatokat és változásokat kísérli meg feltérképezni, melyek akár egy egészen alapvető írni és olvasni tudás elsajátításával is életbe lépnek. Az ő és a saját megfigyeléseire is alapozva vezeti be McLuhan a „skizofrénia” fogalmát az írásbeliség következtében kialakuló tudatállapot jelölésére. Meggyőződése szerint ugyanis az írásbeliség által strukturált tudat a világot már nem képes egységben látni, és egyszerre több „világban”

²¹ MALINOWSKI, Borislav: The Problem of Meaning in Primitive Languages. In: RICHARDS, Ivor A., OGDEN, Karl C.: *The Meaning of Meaning*. London : Routledge and Kegan Paul, 1923, p. 296–336, itt 307. p (a továbbiakban MALINOWSKI, 1923.) Malinowski a két világháború között Angliában, a második világháború után az USA-ban tanított, mindkét területen nagy hatást gyakorolva a következő antropológus nemzedékekre.

²² MALINOWSKI, 1923. 328, 336kk. p

²³ McLUHAN, Marshall: *A Gutenberg-Galaxis – A tipográfiai ember létrejötte*. Bp. : Trezor Kiadó, 2001, 144. p (A továbbiakban McLUHAN, 2001.)

²⁴ McLUHAN, 2001. 131kk. p

²⁵ McLUHAN, 2001. p. 99-106.

kényszerül élni, elveszítve érzékelésének eredeti szintézisét.²⁶ Ezzel szemben a nem-írásbeli kultúrákban – állapítja meg Carothers – a szó és a gondolat még teremtő esemény, mely közvetlen vonatkozási pontokkal rendelkezik, és hatásösszefüggésben áll a külvilággal.²⁷ A szóbeli kultúrák tagjai elsősorban extrovertált viselkedés keretében, egy közösség tradíciója által meghatározva, nem önálló gondolkodásra, hanem érzelmi önkifejezésre tanítva élnek, nagyon hasonlóan a Piaget által második, szimbolikus-animisztikus szintként leírt lélekfejlődési stádium jegyeihez.²⁸ Világuk sosem lép a mágikus magyarázatok szintjén túlra, az absztrakt gondolkodás terepére. Carothers szerint ebben az írásbeliség hiányának alapvető szerepe van.²⁹ Ebből az következik, hogy az írásbeliség kialakulásának és elterjedésének messzemenő kulturális következményei lettek. Csakhogy McLuhan szerint az ezáltal létrejött világ az 1960-as évektől ismét átalakulóban van: a digitális média létrejötte és térnyerése visszafelé vezet az ok-okozati gondolkodás uralta rendtől az asszociatív, mellérendelő tudat irányába, egy új szóbeliség keretében.

A szóbeli tudat egy másik jellemzőjét mutatja be a Goody–Watt szerzőpáros, mégpedig az írott szó sajátosságával szemben. Az írás terjedése és a tradíciók írott hivatkozási alappá válása szerintük megakasztja azokat a természetes, homeosztázisra irányuló folyamatokat, melyek egy írásbeliség előtti kultúra sajátos jellemzői. A nemzetségtáblázatok a preliterális kultúrákban „a társadalmi kapcsolatrendszerek memorizálásához használt emlékezettechnikai eszközök”.³⁰ A tudat viszont a mnemotechnika segítségével ezekben a kultúrákban mindig a jelenre fókuszál. Így a múlt tényei megváltoznak – például az észak-ghánai gonya törzs alapító legendájának hét vezéréből – melyek az eredetileg hét részre osztott törzsi területek számát tükrözték – a brit kolonizálást és határátrendeződést követően egy generáción belül öt lett, immár az éppen aktuális területek számának megfelelően, az eredeti hetes szám pedig törlődött.³¹ A történeti tudat jelenleg ismert formája tehát az írásbeliség következménye, és akkor születik, amikor a múlt az emlékezésről leválasztott „objektív”, mesterségesen fenntartható létet nyer. Ezt a felismerést a Közép-Afrika-kutató Jan Vansina elmélete finomította, aki különbséget tett orális hagyomány és orális történelem között. Tipológiája azért fontos, mert az orális történelem azokat az információkat tartalmazza, melyekre a közösség a múlt részeként tekint, és annak

²⁶ CAROTHERS, J.C.: Culture, Psychiatry and the Written Word. In: Psychiatry, 1959/4, p. 307–320. itt 307. p, (a következőkben CAROTHERS, 1959.) McLUHAN, 2001. p. 47kk.

²⁷ CAROTHERS, 1959. 310, 312. p

²⁸ CAROTHERS, 1959. 316. p

²⁹ CAROTHERS, 1959. 317. p

³⁰ GOODY–WATT, 1968. 116. p

³¹ GOODY–WATT, 1968. 118. p Hasonló következtetésekre jut Havelock is (HAVELOCK, 1963.121–122. p) az Iliász második könyvének műkénei uralkodó-listáját elemezve.

megőrzéséért felelősséget vállal: ennek hagyományozását bizonyos tabuk védik, melyek korlátozzák a változtatások lehetőségét.³² A hetvenes években Walter J. Ong foglalja össze és vezeti tovább ezeket az új felismeréseket. Az „elsődleges szóbeliség” fogalmát már 1972-ben megalkotja, és mesterével, McLuhannel egyetértésben egy alakulóban lévő új digitális korszakról beszél, melynek leírására a maga részéről a már említett „másodlagos szóbeliség” terminust alkalmazza.³³ Ong nagy hatású elemzéseiben foglalja össze a kutatás addigi felismeréseit, folyamatosan hangsúlyozva, hogy az eredetileg minden kultúrának alapul szolgáló szóbeliség sajátos, a miénktől radikálisan különböző világ. Ez a másság több területen érhető tetten. 1. A szóbeli kultúrák nyelve, gondolkodása inkább mellérendelő, mint alárendelő, azaz a gondolatok és mondatok egymás után fűzve állnak. Ez leegyszerűsíti a mentális folyamatokat, kerüli a nehezen memorizálható és bonyolult magyarázó, elemző és összefüggéseket létesítő nyelvi megoldásokat, mivel a „beszélő kényelmét tartja elsődlegesnek”.³⁴ A szóbeli kultúrák nyelvhasználata tehát összességében inkább halmozó, mint elemző.³⁵ 2. A szóbeli kultúrák formuláris gondolkodásstruktúrával rendelkeznek, azaz sok olyan jelzőt, szóösszetételt és témát használnak, melyek állandóan ismétlődő és következetesen stabil egységekként vannak jelen. Ezek a formulák évszázadok során rögzült tudásközvetítő eszközök, maguk is a kulturális ismeret lerakódásai. Ilyen formulák a „bátor hős”, a „szép királynő”, a témák közül az eposzokban a hadigyűlés vagy a párbaj. 3. Ezzel szorosan összefügg az az újabb jellemző, melyet Ong „redundanciának” nevez: az állandó ismétlések révén tagolt beszéd az orális tudat működésének elengedhetetlen velejárója; szükség van ugyanis a közlendő ismeret átadása során a gondolatmenet tömörségének lazítására egyfelől a gondolat megfogalmazásához használható idő növelése érdekében, másfelől a hallás utáni memorizáció segítése miatt. Ez a könyvalapú kultúrákban nem kritérium, a gondolat lehet sűrű és többrétegű, mivel a visszakereshetőség lehetősége az írásmű megléte következtében adott.³⁶ 4. Az ilyen beszédmód emellett az emberi életvilághoz közelálló: dramatizál, szereplőket vonultat fel, akikkel konfliktusokat oldat meg. Bizonyos értelemben a szóbeli nyelvi kifejezés kerüli az absztrakciót. Emiatt lehetséges, hogy a „szóbeli kultúrában nincs olyan semleges műfaj, mint a lista”.³⁷ És mivel emberi viszonyokra fókuszáló nyelvvel van

³² VANSINA, Jan: *Oral Tradition as History*. Wisconsin : The University of Wisconsin Press, 1985. Persze ennek is csak bizonyos időhatáron belül van szerepe – 200 éven túl az afrikai hagyományok is homályossá és visszakereshetetlenné válnak.

³³ ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség – a szó technológizálása*. Bp. : Alkalmazott Kommunikáció-tudományi Intézet, Gondolat Kiadó, 2010. 119kk. p (A továbbiakban ONG, 2010.)

³⁴ ONG, 2010. 39. p

³⁵ ONG, 2010. 40. p

³⁶ ONG, 2010. 43. p

³⁷ ONG, 2010. 44. p

dolgunk, a beszéd mindig versengő, a kihívások és az azokra adott válaszok dinamikájában mozog.³⁸ Ez a stílusban és a szereplők megformálásában egyaránt tetten érhető: a kérkedő hős, az ellenfél gyalázása vagy a fizikai erőszak dicsőítése állandóan visszatérő motívum. 5. Az orális társadalmakban a megismerés módja is más: míg egy írásos kultúrában a beszéd kimerevített képe, a leírt és a sokszorosítható írásmű keltette látszat miatt az „objektív távolságtartás” és változatlanság ideája termelődhet ki, addig egy nem-írásbeli kultúra tanulási folyamata „közeli, empátikus, közösségi azonosulást” jelent, „megbarátkozást a megismerés tárgyával”. Népi legendák továbbadása esetén ez nem ritkán azt jelenti, hogy a mesélő belép a történetbe, és egyes szám első személyben fogalmazza meg a hős szavait.³⁹ Magának egy szónak az értelme sem a szótári alak különböző jelentéseinek sorozatából áll össze, hanem mindig a kontextus szabja meg, vagyis az mindig a jelenből következik, annak a gesztusrendnek, hanghordozásnak és közösségnek az együttállásából, amely majd az írás uralomra jutásával végül eltűnik.⁴⁰ Az emlékezet központi szerepet tölt be, és minden ennek rendelődik alá: a szóbeli kultúrák ugyanis arra vannak utalva, amit továbbadnak, valamint arra, amit ők maguk is megőrizve kaptak meg.

Összefoglalva tehát a szóbeliségkutatás eredményeit, megállapíthatjuk, hogy az elsődleges szóbeliség az a nyelvhasználati közeg, melyben az ókori ember természetesen mozgott, egészen a könyvnyomtatás feltalálásáig. Ebben a közegben a közvetlen élőnyelvi kapcsolatokon, a megszólalásban rejlő teremtő erőn volt a hangsúly. A beszélő nem absztrakt, hanem konkrét dolgokban gondolkozott; életvilága és nyelve nem vált szét egymástól. Ez azt is jelentette, hogy a nyelv és a gondolkodás a jelenre koncentrált: a megismerés az adott közösség számára a jelenben legfontosabb információk és viselkedésmódok megőrzését tartotta elsődlegesnek. Az ember annyit tudhatott, amennyit megjegyzett, mivel nem volt számára adott a könyv, melyben az információk visszakereshetők lettek volna. A megjegyezhetőség érdekében viszont rímeket, asszonáncokat, ritmust, rövid és tömör szentenciákba rögzített ismereteket kellett továbbadnia. A nagyobb „szövegek” pedig szintén a tagolható és formulákba, meghatározott tárgykörökre épített egységekbe rendezve őrizhették meg stabilitásukat. Az írás, majd a nyomtatás megjelenésével és a könyv elterjedésével ez a tudásforma lassan eltűnt, és átadta a helyét a közvetett, olvasás révén elsajátító megismerésnek. A nyomda elterjedése azonban már a sokadik lépés ezen az úton: a legelső lépés a görög

³⁸ ONG, Walter J.: *The Presence of the Word, Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Binghamton University : Global Publications, 2000², 194kk. p

³⁹ ONG, 2010. 46. p

⁴⁰ ONG, 2010. 49. p

alfabetikus írás megjelenése volt. Az írás megszületésével ugyanis létrejött egy újfajta gondolkodásszerkezet is: a tudat terei átrendeződtek, hogy a szellemi megnyilvánulhasson és kifejeződhessen: kialakult az elvont, analitikus gondolkodás, a többszintű, nem lineáris tudás. Ha úgy tetszik, az írás maga hozta létre az analitikus szellemet.

Már ebből a rövid tudománytörténeti vázlatból is látható a kutatás meg nem kérdőjelezett tézise, tudniillik hogy a szóbeliség a szó kultúrája, melyben minden interakció a fül köré épül, szemben a literális kultúrák szemközpontúságával. Ez viszont a kutatás problémáját a szöveghasználati módok és az azokból kivonható tudatszerkezet különbségeire és egymásba játszására redukálja.⁴¹ Így érdekes módon kimarad a kutatásból a követés vagy a „mimézis” gondolkörének vizsgálata. Pedig az ongi „megbarátkozás a megismerés tárgyával” vagy az „agonisztikus szövegvilág” fogalma például, ha tudatosan választott terminológiáról van szó, ahogy ezt később igazolni próbáljuk, inkább komplex személyközi megismerést, mint pusztán nyelv általi birtokbavételt jelez. Erre utal a McLuhan és Carothers által felfedezett holisztikus preliterális világ, mely éppen a cselekvés dimenzióját vonja össze a beszéd és érzelmek világával. Ha hihetünk ezeknek a szerzőknek, az írásbeliség ezt az egységet bontja meg – ezek szerint viszont a preliterális kultúrák elemzése a tettek és a szavak szoros egysége miatt a tettek hermeneutikáját is igényli.⁴² Ennek feltérképezésére történtek kísérletek. A nem szakrális értelemben vett rituális szokások dimenziójának a felfedezője és nagy hatású leírója Marcel Mauss.⁴³ Bár az ajándékozásról szóló műve mindmáig alapvető, megfigyelései sajnos megmaradnak a leíró antropológia szintjén.⁴⁴ A szóbeli kultúrákkal foglalkozó Eric Havelock, ahogy látni fogjuk, ígéretes hermeneutikai erudícióval dolgozza ki a szóbeli tudat működésének szövegszerű lenyomataiból a szóbeli világkép fontos jegyeit. Emellett, mivel nem tudja nem észrevenni, megpillantja a tettek dimenziójának szerepét is, annak jelentőségét, amit Platón és Arisztotelész eredendő és elsődleges értelemben mimézisnek nevez: *az emberi cselekedetek utánzásának képességét*.⁴⁵ Sajnos azonban a szóbeliségnek ezt az aspektusát nem dolgozza ki. Pedig a hagyománynak és a memóriának is létezik egy tetteket örökítő funkciója. Ezt a tudomány „mimetikus hagyomány”-ként tartja

⁴¹ A probléma érzékletes kifejeződése az a Jack Goody-tanulmány, melyben Derridát kritizálja. (GOODY, Jack: Derrida Among the Arcives of the Written and the Oral. In: The Power of the Written Word. Washington : Smithsonian Institution Press, 2000, p. 109–119.) Ennek ellenpárja KHUSHF, George: Grammacentrism and the Transformation of Rhetoric. In: Philosophy & Rethoric 1991/1, p. 30–45.

⁴² Talán János evangéliumának szerkezete is ezt tükrözi. Ennek elemzésére azonban itt nem tudunk vállalkozni.

⁴³ Marcel MAUSS: Szociológia és antropológia. Bp. : Osiris, 2000. (Mauss nagy hatással volt Claude Lévi-Straussra is.) A továbbiakban MAUSS, 2000.

⁴⁴ Id. A Test technikái, in MAUSS, 2000., p. 425–444.

⁴⁵ Platón az Állam III. és X. könyvében foglalkozik a kérdéssel, Arisztotelész a Poétikában és Retorikában.

számon, melynek sajátos szabályai vannak.⁴⁶ Részben ide kapcsolódik a rítuskutatásnak a vallásos cselekedetek továbbadásával foglalkozó iránya is az antropológiában: Arnold Van Genep klasszikusát követően Claude Levi-Strauss, Mary Douglas, Clifford Geertz, Melford Spiro és Victor Turner elméletei. A mimézis elmélete azonban, bár vannak filozófiai kidolgozására tett kísérletek (René Girard), és a szociológia illetve a pszichológia is tárgyalja a jelenséget,⁴⁷ néhány szórványos kísérlettől eltekintve a német, egzisztencialista irányultságú újszövetségi teológia hatásának következtében egészen a legújabb időkig nem tudta megvetni a lábát a teológia viták közegében.

Az Ong utáni irodalom a szóbeliség és írásbeliség közti mély szakadék tézisének folyamatos kritikával illetve, főként a brit antropológus Brian Street, amiért Ong az írásbeliséget a racionalitással és a logikával kapcsolta össze, ezzel pedig megtagadja a reflexív gondolkodást a szóbeli kultúráktól.⁴⁸ Ezenfelül Street vizsgálatai kimutatták, hogy a szóbeli és írásbeli „tudatnak” különböző kontextuális megjelenési módjai lehetnek, akár egy társadalmi berendezkedésen belül is. A „szóbeliség” tehát nem olyan homogén jelenség, mint ahogy azt sokáig gondolták. Más szakterületek felől érkezve a problémához, Ruth Finnegan,⁴⁹ valamint Karen Schousboe és Mogens Trolle Larsen⁵⁰ egyaránt azt hangsúlyozzák, hogy Havelock és Ong mesterséges cezúráját az etnográfiai adatok nem támasztják alá. Mások már egyenesen elvetik az „írásbeliség” és „szóbeliség” terminusokat, mivel nyilvánvalóvá vált, hogy a két jelenség nem zárja ki egymást, hanem bonyolult módon összeszővődik.⁵¹ Ezt a felismerést több kutató magáévá teszi, és inkább az írásbeliség és szóbeliség közti összetett interakció felderítésére és leírására helyezi a hangsúlyt.⁵² Újabban a klasszika-filológus William A. Johnson és Holt N. Parker mutatott rá az ókor olvasási szokásait vizsgálva arra a tényre, hogy

⁴⁶ A kifejezés Jan Assmanntól származik. ld. ASSMANN, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Bp. : Osiris, 1992, 9. p (a továbbiakban ASSMANN, 1992.)

⁴⁷ FRITH, Christopher D., WOLPERT, Daniel M. (eds.): *The Neuroscience of Social Interaction: Decoding, Imitating and Influencing the Actions of Others*. Oxford : Oxford University Press, 2003.; GARRELS, Scott R. (ed.): *Mimesis and Science – Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing, MI : Michigan State University Press, 2011. (ez utóbbi kötet főleg René Girard hatását tükrözi); HURLEY, Susan and CHATER, Nick (eds.): *Perspectives on Imitation, Vol. II., Imitation, Human Development and Culture*. Cambridge/London : MIT Press, 2005. (alapos kötet, reflexiókkal és vitával); ROGERS, Sally G., WILLIAMS Justin H. G. (eds.): *Imitation and the Social Mind – Autism and Typical Development*. New York/London : The Guilford Press, 2006.

⁴⁸ Az itt következőkben erősen hagyatkozom SOUKUP, Paul A.: *Orality and Literacy 25 Years Later*. In: *Communication Research Trends*, 2007/4, p. 3–17. tanulmányára.

⁴⁹ FINNEGAN, Ruth: *Literacy and orality: Studies in the Technology of Communication*. New York : Basil Blackwell, 1988.

⁵⁰ SCHOUSBOE, K., & LARSEN, M. T. (eds.): *Literacy and Society*. Copenhagen: Copenhagen Akademisk Forlag, 1989.

⁵¹ pl. RUBIN, D. L., HAFER, T., & ARATA, K.: Reading and listening to oral-based versus literate-based discourse. In: *Communication Education* 49, 2000/2, p. 121–133.

⁵² ESS, C., KAWABALTA, A., & KUROSAKI, H.: Cross-cultural perspectives on religion and computer-mediated communication. In: *Journal of Computer-mediated Communication* 12, 2007/3, p. 939–955.

a hangos olvasás nem kizárólagos jelenség, és a tézis, mely szerint a hangzó szónak minden esetben elsőbbsége van, szemben például McLuhan nagy hatású feltételezésével, szintén félrevezető módon egyoldalú.⁵³ Azonban ez az újabb kutatás sem távolodik el a szótól a tettek irányába.

II – A szóbeliségkutatás helye az újszövetség-tudományban

Ezek a felismerések lassan bár, de a teológiába is beszüremkednek. Legelőször Werner H. Kelber fogalmazza meg az evangéliumokkal kapcsolatban azt a tételt, hogy a bennük kifejezésre jutó írásbeliség töréspont, ugyanis szakítást jelent a szóban hagyományozódó Jézus-hagyománnyal.⁵⁴ A Kelber tézisei nyomán kialakuló vita nyomán több irányba kiterjedően alkalmazták az általa áttemelt, oralitással kapcsolatos kutatási eredményeket, ez mégis a XX. századi német, egzisztencialista irányultságú teológiának abba az állapotába kapcsolódott bele, melyben nem játszik szerepet a követés gondolata. Ennek megvan a maga oka, és a dolgozat kiindulópontjának megértéséhez ennek szemlélése is szükséges.

Ehhez a teológiatörténet fonalát a XX. század elejének egzisztenciális teológiájánál vesszük fel. Ebben az időszakban ugyanis, mely a történeti Jézus-kutatásban a „No Quest” nevet kapta, a mimézis problémája különös élességgel fókuszálható. Maga a „No Quest” fogalom félrevezető, mivel nem Jézus személye kerül ki a teológiai érdeklődés középpontjából, pusztán megértésének módja változik meg. A Rudolf Bultmann nevével fémjelzett irány az ezirányban tájékozódó teológiai felfogás egyik meghatározó áramlata. Úgy tűnik, alapvetően ennek az egzisztenciális irányultságú felfogásnak a következtében vált a huszadik század elejének teológiai vitáiban gyanús fogalommá a mimézis. A vita akörül a kérdés körül kezdett forogni, hogy hogyan értendő Jézus követése. A válasz szerint – legalábbis az egzisztenciális filozófia által meghatározott teológiai érvelésben – Jézus üzenetének lényege egyfajta felhívás. Felhívás a követésre, a radikális döntésre, Isten mellett vagy ellen. Csakhogy, amit a szöveg nyújt, az nem valamiféle útmutató, hanem kényszer: a döntéshelyzetbe állítás és a teljesen új szabályok alapján működő, fogalmakkal és nyelvvel le nem írható új, hívő életformába szólítás. Hogy mit kell tennie a követőnek, azt nem az evangéliumi leírások vagy a páli etikai-morális tanítás mondja meg, hanem azt az új állapotba szólított maga fogja megtapasztalni. Azt ugyanis,

⁵³ Lásd Holt N. Parker alapos tanulmányát, PARKER, Holt N.: Books and Reading Latin Poetry. In: JOHNSON, William A., PARKER, Holt N. (eds.): Ancient Literacies – The Culture of Reading in Greece and Rome. New York : Oxford University Press, 2009, p. 196–233.

⁵⁴ KELBER, Werner H.: The Oral and the Written Gospel, The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia : Fortress Press, 1983. (a továbbiakban KELBER, 1983.) Kelber Ongra, Silbermannra és McLuhanra hivatkozik műve előszavában.

amivel az evangéliumokban találkozunk, az adott kor nyelvén és világképe alapján fogalmazták meg. Mint ahogy azt többen megfogalmazták a bultmanni iskolával szembeni kritikájukban, ezzel a hegyi beszéd vagy a Jézus gyógyításait leíró hagyomány olyan fénybe került, mely árnyékot vetett a követés konkrétan megfogalmazott kritériumaira. Mert mit kell tennie egy Jézus-követő keresztyénnek? Az erre a kérdésre adott válaszban már csak az evangéliumi szövegek sajátosan értelmezett üzenetei lehettek támpontok, melyek konkrét etikával nem szolgáltak. Rudolf Bultmann egyik meghatározó és lényeglátó állítása így szól: „ennek [a kérügmához fűződő kapcsolatnak] az analógiájára egy Jézushoz fűződő bizalmi kapcsolat egyáltalán nem lehetséges”.⁵⁵ Lényegében ez a gondolat azt mondja ki, hogy a történeti Jézus mint személy többé nem lehet meghatározó: számunkra ő a kérügmában, azaz az ősegyház igehirdetésében él tovább, immár nem mint zsidó eszkatológikus próféta, hanem mint felmagasztosult Úr.⁵⁶ Akivel kapcsolatunk lehet, az az igehirdetésben elénk táruló Isten Fia, aki nem tanít, hanem felszólít. Ez azt is jelenti, Bultmann sajátos teológiai megértésének köszönhetően, hogy az Istennel, kérügmával, a másikkal való kapcsolat nem *megérthető*, csupán *megélhető* realitás: a hívő cselekvési módja mindig rejtve marad – a vizsgálat számára alapvetően hozzáférhetetlen. „A szeretet nem vak. [...] De hogy ezekre a lehetőségekre és következményekre tekintettel mi mindent kell tennem, azt nem mondja meg semmiféle elmélet, hanem azt a szeretet fedezi fel.”⁵⁷ Bultmann szerint éppen azért nem mondható ki a szeretet, mivel azzal már kilépünk a kapcsolatból: mihelyest megfogalmazzuk, értékeljük, tárggyá válik, olyasvalamivé, amiről mondunk valamit, ahelyett, hogy az lenne, amiből beszélünk.⁵⁸ A teológia csak annyit tehet, hogy a kapcsolatba vezető utat írja le, és megismétli a kérügma felszólítását: „Jöjj!”

⁵⁵ BULTMANN, Rudolf: Glauben und Verstehen. Bd. I–IV. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1933–1965. (a továbbiakban az I. rész BULTMANN, 1933, II. rész BULTMANN, 1952. III. rész BULTMANN, 1962. IV. rész BULTMANN 1965.)

BULTMANN, 1965. 97, 107k. p, BULTMANN, Rudolf: Theologische Enzyklopädie. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1984, 150. p. (a továbbiakban BULTMANN, 1984a.) vö. BAASLAND, Ernst: Theologie und Methode – Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns. Wupperthal-Zürich : R. Brochhaus Verlag, 1992, 70. p Ezen a ponton tisztán érezhető a liberális Jézus-kutatással szembeni kritikai él. Ez a kritika a történelem bármilyen etikus, pszichologizáló, vallástörténeti-fenomenológiai vagy evolucionalista megértését a „történeti pantheizmus” kategóriájába sorolja. vö. még BULTMANN, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1984, 37. p (a továbbiakban BULTMANN, 1984b.) (A magyar fordítás: BULTMANN, Rudolf: Az Újszövetség teológiája. Bp. : Osiris, 1998, 37. p. A dolgozatban a német kiadás oldalszámait idézzük.) Jézus személyiségének hatásáról beszélni Bultmann számára alapvetően problematikus.

⁵⁶ pl. BULTMANN, 1984b. 37. p, BULTMANN, Rudolf: Jesus. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1961, 11–12. p, BULTMANN, 1933. 206, 246–252. p

⁵⁷ BULTMANN, 1952. 70. p vö. BULTMANN, 1952. 99–100, 233–235. p, BULTMANN, 1962. 162. p, BULTMANN, 1964a. 41–42. p A kegyelemben/szeretemben lét nem demonstrálható vagy kimutatható valóság.

⁵⁸ BULTMANN, 1962. 29. p, BULTMANN, 1984a. 59. p

A bultmanni iskola és az ahhoz több szállal kapcsolódó evangélikus teológia a mesterrel vitázva megpróbált kitörni a kerygma-teológia zárt rendszeréből, és ismét igazolni a történeti Jézus iránti érdeklődés jogosságát. A kísérletek, melyek komolyan vették a fenomenológiai megalapozást, így vagy úgy, de a rendszer foglyai maradtak, mivel Jézus konkrét tetteinek nem sikerült olyan értelmezését kidolgozni, mellyel egyfajta mintát nyújthattak volna a „követésre”. A megközelítések rendszerint valamilyen elvont állításban érnek véget, melyek Jézust mint Isten üdveseményének megvalósulását látták, de úgy, hogy Jézus önértésében keresték a kulcsot, és nem tetteinek etikai üzenetében. James M. Robinson számára a történeti Jézus az „Isten eljövételének jelene”,⁵⁹ Gerhard Ebeling szemében a „hit” felhívása és megélője,⁶⁰ Hans Conzelmann szerint az „Isten közvetlen (*unmittelbar*) hívása”,⁶¹ Ernst Käsemann meglátása alapján az „Isten gyermekének szabadságát hozó”,⁶² aki képes a „zsidóságán felülemelkedésre” (*Überwindung des Judentums*),⁶³ Günther Bornkamm szerint „Isten tette és szava”, melyet egyetlen méltóságjelző sem képes leírni,⁶⁴ Herbert Braun számára pedig a „másikért lét”.⁶⁵ Hogy ezek a sommás megfogalmazások mit jelentenek, szemléletessé válik Ulrich Wilckens egy kis kézikönyvében, melyben véleményét reprezentáló módon azt mondja, hogy Jézus etikája egybeesik az Isten országáról szóló tanításával.⁶⁶ Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy bármit is megtudhatunk a menny „berendezkedéséről”. Egyfelől ugyanis a törvény Wilckens értelmezésében az ítélet meghirdetésének eszközévé válik,⁶⁷ másfelől pedig Jézus munkássága

⁵⁹ ROBINSON, James M.: A New Quest for the Historical Jesus. London : SCM Press, 1959. (a következőkben ROBINSON, 1959.) bővített, újrakiadott munkájában (ROBINSON, James M.: Kerygma und historischer Jesus. Zürich : Zwingli Verlag, 1960. A következőkben ROBINSON, 1960.) maga is Ernst Fuchs munkáját tartja az „új kutatás” egyik kitörési pontjának (pl. ROBINSON, 1960. 19-21, 88. p). Jézussal kapcsolatos tézisét ld. ROBINSON, 1960. 160, 166. p

⁶⁰ EBELING, Gerhard: Jesus und Glaube. In: Uő.: Wort und Glaube. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1967³, p. 203–255.

⁶¹ CONZELMANN, Hans: Jesus Christus. In: RGG³, Vol. 3, Tübingen : J. C. B. Mohr, 1959, p. 619–653.

⁶² KÄSEMANN, Ernst: Das Problem des historischen Jesus. In: Exegetische Versuche und Besinnungen I–II., Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1964, I/212, I/214. p; Uő.: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus. In: CONZELMANN, H.: Zur Bedeutung des Todes Jesu – Exegetische Beiträge. Güntersloh : Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, p. 11–34, itt 22. p, és különösen Uő.: Der Ruf der Freiheit. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1968, 54-78, és 193kk. p (a továbbiakban KÄSEMANN, 1968.)

⁶³ KÄSEMANN, Ernst: Sachgassen im Streit um den historischen Jesus. In: uő.: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1964, p. 31–68, itt 60. p

⁶⁴ BORNKAMM Günther: Jesus von Nazareth. Stuttgart : Kohlhammer, 1960^{4/5}, 163, 173. p (a következőkben BORNKAMM, 1960.) Hasonlóan látja KÜMMEL, W. G.: Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage. In: RISTOW Helmut, MATTHIAE Karl (kiad.): Der historische Jesus und der kerügmatische Christus. Berlin : Evangelische Verlaganstalt, 1964³, p. 39–53, itt 46. (a továbbiakban KÜMMEL, 1964.)

⁶⁵ BRAUN, Herbert: Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Güntersloh : Güntersloher Verlagshaus, 1982, 23, 95, 117, és uő.: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments. In: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1967, p. 325–341, itt 335, 337, 341. p (a továbbiakban BRAUN, 1967.)

⁶⁶ WILCKENS, Ulrich: Gottes Offenbarung – Ein Weg durch das Neue Testament, Hamburg : Furche-Verlag, 1963. (a továbbiakban WILCKENS, 1963.)

⁶⁷ WILCKENS, 1963. 36. p

is Isten tettévé sűrűsödik.⁶⁸ És bár Jézus sorsa lesz Jézus munkássága igazságának hitelesítője,⁶⁹ maga ez a sors a „kereszt” eseménye lesz, és annak teológiai jelentősége magába szippantja az egész „Jézus-eseményt”. Jézus életének konkrét történései így lényegtelennek válnak. Az etikai, Wilckenshez hasonlóan, mindegyik szerző számára az Isteni bűnvallásra hívásban és az engedelmességre való elköteleződésben összegződik, anélkül, hogy Jézus tettei közül bármi is „példaértékűvé” válhatna, abban az értelemben, hogy követhető mintázatot nyújtana.

Bornkamm Jézus-könyvében egy kis fejezetet szentel a tanítványságnak, mely szakaszban egyetlen szó sem esik modellértékű tettekről, pusztán Jézus követésre hívásának radikális elkötelező erejéről.⁷⁰ Kijelenti, hogy Jézus a farizeusokhoz hasonló tanító, és hogy követőket gyűjt.⁷¹ Azonban ezután siet leszögezni: a „tanítványság” Jézus esetében semmiben nem hasonlít a korabeli mester-tanítvány-viszonyra.⁷² Ernst Käsemann *Der Ruf der Freiheit* című művében sem helyet, sem időt nem szentel Jézus konkrét tetteinek, és a morális ficam elborzasztó történeti példáinak több oldalra rúgó felsorolása után pusztán annyit jelent ki: Jézus több mint az „összetartozás (*Mitmenschlichkeit*) példaképe”, mivel a kereszt megütközést okozó volta miatt Jézus több mint példa.⁷³ Ezzel az állítással egyidejűleg elhatárolódik bármilyen etikai jellegű együttélési morál felvázolásától, azt állítva róluk, hogy azok nem mások, mint „kegyes tettek”, melyek visszavisznek a törvényhez, és szemben állnak a kegyelemmel. Hans Conzelmann szerint a történeti Jézus etikája nem formális etika (*Gesinnungsethik*), és Jézus nem nyújtja „az értékek listaszerű táblázatát” (*Aufstellung einer Tafel der Werte*).⁷⁴ A szeretetparancs ugyanis olyannyira radikális, hogy az felfüggeszt mindenfajta kazuisztikát.⁷⁵ A szinoptikus evangéliumok anyagát átszövő „érdem-gondolat (*Lohngedanken*) pusztán primitív kifejeződése annak, hogy „az embernek a tetteiben a tulajdonképpeni léte forog kockán”.⁷⁶ Vagyis nem szabad megmaradni a tetteknél: azok téjét és hiábavalóságát kell meglátni. Eduard Lohse újtestamentumi etikájában a követésnek a konkrét *mimésis*-jellegére utaló páli kijelentéseket a bultmanni elemzés tipikus érveivel

⁶⁸ WILCKENS, 1963. 53. p

⁶⁹ WILCKENS, 1963. 50. p

⁷⁰ BORNKAMM, 1960. VI. fejezet (Jüngerschaft), p. 133–140.

⁷¹ BORNKAMM, 1960. 88. p

⁷² BORNKAMM, 1960. 133. p

⁷³ KÄSEMANN, 1968. 46. p

⁷⁴ Hans CONZELMANN, Hans: Grundriss der Theologie des Neuen Testaments. München : Christopher Kaiser, 1968, 135. p (a továbbiakban CONZELMANN, 1968.)

⁷⁵ CONZELMANN, 1968. 140. p

⁷⁶ CONZELMANN, 1968. 142. p, de ez nem egyedi eset, mivel Bornkamm az érdemi gondolatot a Lk 17,10 révén semlegesíti: a szolga nem várhat dicséretet, mert a dolgát végzi, ráadásul olyan javakkal, melyekből semmit sem birtokol. (BORNKAMM, 1960. 127kk. p), és még uó., BORNKAMM, Günther: Der Lohngedanke im Neuen Testament. In: Studien zur Antike und Urchristentum - Gesammelte Aufsätze Band II. München : Christopher Kaiser, 1959, 72, 79, 82. p)

semlegesíti. „A páli levelekben egyáltalán nem a követésről, hanem Krisztus utánzásáról (*Nachahmung*) van szó (μίμησις-μιμεῖσθαι): »Legyetek a követőim, mint én is követője vagyok a Krisztusnak.« (1Kor 11,1) Ez a felszólítás félreértésre adhat okot, mintha a Krisztusra vagy Pálra vonatkozó mimézis-gondolat valami etikai – és ezáltal elérhetetlen – előképre kellene utalnia. Valójában az apostol nem arra int, hogy az ő viselkedését minden részletében meg kell érteni, sem arra, hogy Krisztust, mint követésre méltó példát utánozni kell. [...] Az apostolnak és Krisztus «követőjének» lenni azt jelenti, hogy az utasítását követjük. Nem egy olyan példaképről van szó, amivel az embernek vetélkednie kell, hogy méltóvá lehessen hozzá (*gleichzutun*), hanem arról a követésről, amelyben az Úrként megvallott Krisztus az élet formálását irányítja.”⁷⁷ Valójában tehát itt is ugyanazt a tendenciát találjuk: a követés nem paradigma, abban az értelemben, hogy nem etikai útmutatások vagy viszonyulási normák mintázata, hanem abból a hitvallásból felfakadó radikálisan új valóság, mely Krisztust Úrként vallja meg. De ugyanígy Jézus tettei, etikai „magyarázatai” (*Auslegung*) sem konkrét útmutatók, hanem pusztán jelek: az embert bűnbánatra és megtérésre hívják. A hegyi beszéd nem egyes parancsok gyűjteménye, hanem az egész embert célozza.⁷⁸ A hegyi beszéd „körülírás” vagy pozitívabb bultmanni értelemben „körözés” a középpont körül: ez a középpont pedig Jézus prédikációjának radikális éle, az ítélet és a „hívó bizalomra” való felszólítás.⁷⁹ Éppígy a „Jézus történetéből fakadó etikai következmények” címet viselő fejezetben egyetlen konkrét tettről sem olvasunk, pusztán arról, hogy az Isten akaratának betöltése a szeretet. Sokatmondó, hogy a szakasz az *evangéliumok* Jézus-képét, és nem a történeti Jézus kijelentéseit tárgyalja, tehát a konkrét etikai útmutatásokat az időben Jézus utánra sorolja, és másodlagosnak nevezi.⁸⁰ Amikor pedig a „házitáblák” (*Haustafel*) etikai normáiról beszél, az érvelés mindig oda fut ki, hogy engedemeskedni kell, és nem foglalkozik a férj–feleség, úr–szolga, szülő–gyermek kapcsolat sajátos szociológiai viszonyulásrendszerével.⁸¹

Conzelmann számára hasonló módon a jézusi etika zsidó és hellén elemei olyan, a külső formához tartozó sajátosságok, melyek „lényegi újat” nem hoznak: „az előírások maguk nem rendelkeznek üdvüzenettel (*Heilssinn*). Ez már ennek az etikának az előfeltételében, a kérügmában és a hitben adott.”⁸² Herbert Braun sokat idézett mondata mögött pedig, mely

⁷⁷ LOHSE, Eduard: *Theologische Ethik des Neuen Testaments*. Stuttgart : Kohlhammer, 1988, 38–39. p (a továbbiakban LOHSE, 1988.) – saját fordítás K. Gy.

⁷⁸ LOHSE, 1988. 51. p

⁷⁹ LOHSE, 1988. 38, 46, 50. p

⁸⁰ LOHSE, 1988. 51kk. p

⁸¹ LOHSE, 1988. 64–68, 90kk. p Lohse a populáris filozófia etikai szabályait ismerteti ugyan, de nem megy bele a keresztyén morál hasonló elveinek összehasonlításába és ütköztetésébe, hanem az egzisztenciális alapon művelt teológia radikalitásával kivonja az etikai üzenetet a „leírhatóság” és „elvek” szintjéről.

⁸² CONZELMANN, 1968. 112. p

szerint a „teológiában az antropológia az állandó, a krisztológia pedig a változó”,⁸³ az a meglátás áll, hogy Jézus a „nekem lehet” és „nekem kell” szabadságában és felszólításban érint meg.⁸⁴ Ez a kell és lehet viszont mindig „személyközi”. Azonban ez a személyközi sosem lép túl a másiktól való megszólítottságom keretén kívülre, valamiféle etikai formula szintjére. „Isten sokkal inkább az »odavettségem honnanja« (*das Woher meines Umgetriebenseins*).⁸⁵ Az én odavettségemet azonban a »nekem lehet« és a »nekem kell« határozza meg: az elrejtettség (*Geborgensein*) és a kötelesség. De elrejtettség és kötelesség nem a világúrból érkezik hozzám, hanem a másik (*Mitmensch*) megszólítása révén; és az igehirdetés szava valamint a szeretet eseménye úgy ér el, igen, úgy ér el igazán, ha a másik felől érkezik. [...] Istenről csak akkor tudok beszélni, ha az emberről is beszélek, vagyis antropológiailag.”⁸⁶ Más szavakkal, a másikat nem tudom kikerülni, léte felszólít arra, hogy felismerjem: létezésem már alapvetően „együtt-lét”. Az igehirdetés pedig arra irányít, hogy ismerjem fel önmagam mint „mással-létet”.⁸⁷ Hogy ez az elköteleződés és másikkal együtt lét mit jelent, azt viszont semmilyen etikai normarendszer vagy előzetesen adott minta nem képes leírni, sem szabályozni. Nyilvánvalóan mindemögött az a Bultmann által megfogalmazott és Gerhard Ebeling által megismételt radikális teológiai gondolat áll, miszerint a kijelentés „nem történeti faktum”, vagyis a hit lényegét Jézus életének harminc éve sem képes világosságra hozni. „Kijelentés ott van, ahol a kérügmát hirdetik. A hit eseményében történik meg a kijelentés.”⁸⁸

A történeti Jézus-kutatás hatvanas évekbeli aktuális állását összegző W. G. Kümmel éppen ezt rója fel a bultmanni iskolának.⁸⁹ bár Jézus öntudata valóban a kérügma előfeltétele és megalapozója, és a Jézus-esemény jelentőségét/jelentését (*Bedeutung*) ugyan biztosítja, ez viszont pusztán egy *része* a teljes üzenetnek.⁹⁰

Akkor sem járunk jobban, ha még egy lépést teszünk, és a bultmanniánusok szeretetfelfogását vizsgáljuk meg. Ígéretes pedig, amit Günther Bornkamm az *agapéről* mint a sajátosan újszövetségi szeretetfogalomról megfogalmaz. Világos a Bultmann-nal szembeni

⁸³ BRAUN, 1967. 272. p

⁸⁴ BRAUN, 1967. 295, 335, 340–341. p

⁸⁵ Braun terminológiáját nehéz fordítani, de nyilvánvalóan a heideggeri „belevettség” hangsúlyával érti az „ottlétet”, amit a kifejezés szintén visszaad, vagyis létre irányultságként és létre felszólítottságként, mely az elrejtettség és a felelősség kettős követelményében nyújtja a lét „tulajdonképpen” megélésének lehetőségét az egzisztencia számára.

⁸⁶ BRAUN, 1967. 341. p – saját fordítás K. Gy.

⁸⁷ BRAUN, 1967. 335. p

⁸⁸ Joachim Jeremias idézi Gerhard Ebelinget, ld. JEREMIAS, Joachim: Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus. In: RISTOW Helmut és MATTHIAE Karl (Hrsgg.): Der historische Jesus und der kerügmatische Christus. Berlin : Evangelische Verlaganstalt, 1964³, p. 12–25, itt 17. p

⁸⁹ KÜMMEL, 1964. 41kk. p

⁹⁰ KÜMMEL, 1964. 48. p. vö. 53. p 36. lábjegyzet

kritikai él, amikor Jézus-könyvében azt a kérdést fogalmazza meg, hogy „vajon az *agapé* mint a mennyei szeretet fogalmában megszűnnek-e valóban a földi szeretet elemi vonásai?” Szerinte ennek ellene szól már maga az az egyszerű tény is, hogy „sem a görög Ószövetség (Septuaginta), sem az Újszövetség nem érdekelt az isteni és az emberi szeretet ilyen fogalmi differenciálásában”.⁹¹ Ez egyfelől azt jelenti, hogy az *erős* szenvedélyes kívánása és az *agapé* lehajlása nincs határozottan szétválasztva. Másfelől pedig, mintha ez azt is jelentené, hogy valamilyen módon a földi szeretet segíthet megérteni az isteni szeretet működését. Csakhogy a szeretetparancs kitétele, a „mint magadat”, nem azt jelenti, hogy a magam szeretete példa lehet, hanem éppen arra szólít fel, hogy önmagam szeretetét megtagadva a másikat szeressem. Minden „hosszú és élelemjű” erkölcsi beszéd az önszeretet és a felebaráti szeretet hasonlóságáról elsiklana a lényeg mellett, újabb és újabb kibúvókat hagyva.⁹² De az isteni szeretetet megalapozni sem lehet valamiféle isten- vagy emberkép révén.⁹³ A szeretet parancsának egyetlen alapja „Isten akarata és cselekvése”,⁹⁴ vagyis a szeretet eredője valójában csoda marad, a bultmanni értelemben vett „Wunder”, Isten betörése ebbe a világba, hogy létünk mélyébe hatolva megragadjon és átformáljon. Amikor Bornkamm a tékozló fiú példázatát vizsgálja, az Atya és a „gyermek” viszonyát elemezve ugyanehhez a „Daß”-hoz érkezik: „... legalábbis a hagyománynak ez a szívóssága, amellyel ezt a vonást [ti. az »én Atyám« és a »ti Atyátok« különválasztásának tendenciáját Jézus igehirdetésében – K. Gy.] megtartotta, félreérthetetlen bizonyíték arra, hogy a gyülekezet Isten atyaságát és a fiúság titkát csodának értette, nem pedig természeti adottságnak.”⁹⁵ Ez pedig egyértelmű jele a bultmanni egzisztenciális fenomenológiai hangsúlyokhoz való visszatérésnek: a szeretet olyan meghatározatlan esemény marad, mely „magától értetődő” módon teszi azt, ami „amúgy is a lényege, és amit amúgyis mindig tesz”.⁹⁶ Vagyis a szeretet belső dinamikája „van”, de hogy *hogyan* van, azt nem tudjuk meg.

Eduard Lohse, aki szintén Bultmann-tanítvány, a mesteréhez hasonló módon érvel a jézusi etika szeretetparancsát illetően. „A szeretetparancs célja a *konkrétta* válasz. De amit a szeretetnek tennie kell, nem írja elő semmilyen kazuisztikus meghatározottság. Ahogyan az irgalmas samaritanus példája mutatja, a szeretet feladata, hogy a vele szembekerülő szükség alapján felismerje és megtegye, amit a [szükség] a segítség megvalósulásához (*Erweis*) felkínál.

⁹¹ BORNKAMM, 1960. 106. p Az idézet a magyar fordításból származik, BORNKAMM, Günther: A názáreti Jézus. Varga Zsigmond János (ford.), Debrecen, 1978, 90. p

⁹² BORNKAMM, 1960. 104. p, ford. 87. p

⁹³ BORNKAMM, 1960. 105. p – saját fordítás K. Gy.

⁹⁴ BORNKAMM, 1960. 105. p, ford. 88. p

⁹⁵ BORNKAMM, 1960. 118. p, ford. 100. p

⁹⁶ BORNKAMM, 1960. 107. p, ford. 91. p

Ez a felismerés abból nyerhető, hogy a minden cselekedet alapmotívumaként szolgáló szeretet azokon a lehetőségeken és tapasztalatokon orientálódik, melyek elé adódnak. Amennyiben a szeretet a törvény betöltése, annyiban annak rendelkezéseit olyan tanácsokként kell felfognunk, melyek a szeretetnek – ahhoz kapcsolódóan, vagy annak ellentmondva – megmutatják, mit kell megtennünk.”⁹⁷ Csakhogy, bár az utolsó mondat túlmutatni látszik a bultmanni rendszeren, mégsem vezet ki az egzisztenciális fogalmak pontszerűségéből. Ugyanis mindent a szeretetparancs értelmez; ez viszont a kör bezáródása: a törvény, mely irányt és tartalmat nyújthatna a szeretet konkrét megnyilvánulásai számára, a szeretet radikális Istenre és felebarátra utaltságának pontjába mutat vissza. Hogy ki a „másik”, aki iránt felelősséggel és szeretettel tartozom, Eduard Lohse elemzéséből sem derül ki. A szeretet ugyanis egyfelől felbontja ezeket a határokat, határtalanná válik, másfelől viszont a kérdés megfordul: „kinek leszek én a másikja?”⁹⁸ A szeretetből saját „radikalitásának” és feltétlenségének állítása marad, mely az ellenfél szeretetének parancsában fejeződik ki leginkább.⁹⁹ Viszont maga Kümmel is kiemeli Ernst Fuchs munkájának jelentőségét, mint aki Jézus tetteiben kívánja megalapozni a kérüigma viszonyulásrendszerét,¹⁰⁰ James M. Robinson pedig egyenesen az új Jézus-kutatás egyik kulcsszereplőjeként írja le, mivel szerinte Fuchs képes a kérüigma tartalma és a történeti Jézus tettei és szándéka közti folytonosság kimutatására, ráadásul ezt meggyőző módon teszi. A folytonosság kulcsa Fuchs szerint ugyanis Jézus döntésének megisméltése, mely egyben a jézusi létszituációval való azonosulást is jelenti.¹⁰¹ Robinson meglátása, ha más szempontból, de véleményünk szerint is igaz, mivel Ernst Fuchs speciális, tettekre koncentrázó hermeneutikája kitörési pont lehetett volna a kérüigma-teológia Jézus-képéből. Ezt a lépést azonban ő sem képes következetesen megtenni, és Jézus tetteinek konkrét (*sachlich*) jelentőségét hangsúlyozó kijelentései végül a szövegesemény (*Sprachereignis*) tézisében oldódnak fel.¹⁰² Mint ahogy látható, a bultmanniánus iskola számára az etikai és a hermeneutikai összefonódnak, az Istennel való találkozás eseményében történik minden: onnan

⁹⁷ Eduard Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1988, 42. p – saját fordítás K. Gy.

⁹⁸ LOHSE, 1988. 40. p

⁹⁹ LOHSE, 1988. 42. p

¹⁰⁰ KÜMMEL, 1964. 42. p

¹⁰¹ ROBINSON, 1959. 113kk. p, kül. 115. p Munkájának későbbi bővített újradakadásának új fejezeteiben Fuchs „pszichológizáló” hermeneutikáját is védelmébe veszi. ld. ROBINSON, 1960. 131kk. p

¹⁰² Ernst Fuchs legfontosabb téziseinek alaposabb vizsgálatára már kísérletet tettünk korábban. ld. KUSTÁR György: A ki nem mondható margójára – a Bultmann-iskola, különösen Ernst Fuchs szeretetfelfogása”, In: *Theológiai Szemle* LIX, 2016/2, p. 68–77. Érdekes, hogy a Jesus Seminar is hasonló úton jár. Számukra Jézus Ben Witherington III szerint nem más, mint egy „beszélő fej”: egy olyan bölcsességi tanító, akinek a legkorábbi forrás, a Q szerint nem tettei, hanem a szavai bírnak teremtő erővel. ld. WITHERINGTON, Ben III: *The Jesus Quest – The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 1997, 42–57. p

fakad fel a szeretet, és onnan válik megélhetővé a hit. Ennek hermeneutikai alapfeltevése, hogy a történeti tényekre ezekhez nincs szükség, sőt, bármilyen leírás csak arra jó, hogy mint egy kör középpontja körüli körözés, kirajzolja a középpontot, mely felé maguk az újszövetségi iratok is mutatnak.

III – Kitérés kísérletek az egzisztencialista teológiai meghatározottságból

Az egzisztenciális-fenomenológiai indíttatású teológia tehát kizárta Jézus tetteinek a jelentőségét, legalábbis abban az értelemben, hogy azok alapos újraértelmezés nélkül átemelhetők lennének, és normatívvá válhatnának egy XX. századi közegben. A kutatástörténeti áttekintésből az derül ki, hogy az egzisztenciális kategóriák és az azt meghatározó filozófiai-teológiai háttér alapvetően befolyásolja az elérhető eredményeket. Nem lehetünk képesek a viszony megértésére, vagyis nem tudunk kilépni az egzisztencia szolipszisztikus köreiből, ha megmaradunk az egzisztenciális fogalmak használatánál. Az egzisztenciális fogalomtár ugyanis pusztán az egyén és Isten találkozásának lehetőségére képes rámutatni, de a követés gondolatának megragadásához már nem elegendő. Még azoknak a munkáknak az esetében is, melyek a követésre vonatkozó kérdést teszik fő problémájukká, ugyanebbe a dilemmába ütköznek. Birger Gerhardsson talán az első, aki a skandináv iskola tagjaként a rabbinikus szövegek hagyományozástörténetét kutatva a zsidó tradíciók átadásának a mechanizmusait kezdi vizsgálni.¹⁰³ Eközben a mester-tanítvány-viszonyról is tesz fontos megállapításokat, a második századi rabbikhoz hasonlítva Jézust. Ezt azonban kénytelen a formatörténet és a bultmanni Jézus-kép kritikája után megtenni. Tanítványa, Edvin Larsson kísérli meg kimutatni a követés szerepét a legkorábbi hagyományoktól,¹⁰⁴ de Hans Dieter Betz szerint némileg kritikátlanul és elnagyoltan teszi mindezt, az evangéliumi történetek keletkezési kérdéseit sok esetben elhanyagolva. Ennek az az oka, hogy Larsson is megpróbál elszakadni a formatörténeti eszköztártól. Betz maga szintén a bultmanni örökséget viszi tovább, és bár látja az evangéliumok szándékában azt, hogy imitációs mintákat nyújtanak a nyomokat, végül a

¹⁰³ Csak a legfontosabb munkái: GERHARDSSON, Birger: *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1961, (a továbbiakban GERHARDSSON, 1961.); Uő.: *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Copenhagen : C. W. K. Gleerup, Ejnar Munksgaard, 1964. (a továbbiakban GERHARDSSON, 1964.); Uő.: *The Origins of the Gospel Tradition*. London : SCM Press, 1979. (a továbbiakban GERHARDSSON, 1979.); Uő.: *The Gospel Tradition*. Copenhagen : C. W. K. Gleerup, 1986. (a továbbiakban GERHARDSSON, 1986.)

¹⁰⁴ LARSSON, Edvin: *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*. Uppsala : Gleerup, 1962. (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, XXIII)

követés és tanítványság lényegeként a felmagasztosult Krisztusba vetetett hitet nevezi meg.¹⁰⁵ Hans-Joachim Schoeps pedig misztikus irányba indul el: szerinte Jézus azonosítja magát a mennyei Krisztussal – ez küldetésének titka, és a követés az ezzel a titokkal való eggyé válást jelenti.¹⁰⁶ Csakhogy ez a kísérlet is a kérügma-teológia foglya: a Bultmann-tanítványok kísérletét visszhangozza, akik a húsvét utáni hit elemeit próbálják visszavezetni Jézus életébe.

Egy másik teológiai problémakör, az *imitatio Dei* körül is kialakul némi vita, főleg Martin Buber híres tézise nyomán, aki éppen ezt a gondolatot nevezi a judaizmus legmélyebb paradoxonának.¹⁰⁷ Ő ráadásul az Ószövetségben egyértelműen kimutathatónak tekinti az *imitatio*ra vonatkozó felhívást. Ez a felvetés azután az Ószövetség-kutatók körében egyet nem értéshez vezetett, de a kérdés megnyugtató módon nem zárult le, meglátásunk szerint főleg azért, mert nem alakult ki konszenzus akörül, mit nevezünk „*imitatio*”-nak.¹⁰⁸

Az egzisztenciális teológia komoly impulzusokat nyújt, mint ahogy azt az „*imitatio Dei*” körüli vita is megmutatja. Felhívja a figyelmet arra, hogy a követés gondolatának vizsgálata csakis új alapokon lehetséges. A teológiai/filozófiai tisztázatlanságok ugyanis magát a kérdést is elhomályosíthatják. A saját pozíciót tehát máshol kell kijelölni, mégpedig azon a ponton, ahol a teológia és a szóbeliségkutatás érintkezik egymással, de velük úgy kell kontinuitásban maradni, hogy éppen ott építünk fel valami újat, ahol ezek az irányok adósak maradtak: a mimézis szerepének a feltérképezésével. Jézus munkásságának közege ugyanis alapvetően meghatározza mindazt, amit tudhatunk a személyéről. És ha Jézus meghatározó módon szóbeli kultúrában működött, akkor munkásságának tettei egészen sajátos értelmezést igényelnek. Persze a teológia a szóbeliséggel kapcsolatos vizsgálódásokban manapság már messzemenőig

¹⁰⁵ BETZ, Hans Dieter: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1967. (a továbbiakban BETZ, 1967.)

¹⁰⁶ SCHOEPS, Hans-Joachim: *Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi*. In: *Aus frühchristlicher Zeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1950, p. 286–301.

¹⁰⁷ BUBER, Martin: 'Imitatio Dei', in *Israel and the World*. New York : Schocken, 1948, p. 66–77, ('Nachahmung Gottes', in *Kampf um Israel: Reden und Schriften (1921–1932)*. Berlin : Schocken, 1933.)

¹⁰⁸ A fontosabb szerzők közül, akik a problémához valamilyen módon hozzászóltak: EICHRODT, Walther: *Theology of the Old Testament*. Vol. 2. London : SCM Press, 1967. (Fordítás az 5. német kiadás alapján); HEMPEL, Johannes: *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlin : de Gruyter, 1964². [1st ed. 1938] (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 67); OTTO, Eckart: *Forschungsgeschichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament*. In: *Verkündigung und Forschung* 36, 1991/1, p. 3–37. 85–91, kül. 111, 185. p.; OTTO, Eckart: *Forschungsgeschichte*. In: *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart : Kohlhammer, 1994. p. 12–18. (*Theologische Wissenschaft*, 3/2); DAVIES, Eryl W.: *Walking in God's Ways: The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament*. In: BALL, Edward (ed.): *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, p. 99–115. (*Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 300.); BARTON John: *Imitation of God in the Old Testament*. In: GORDON, R. P. (ed.): *The God of the Old Testament*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 35–46.; uő.: *Imitation of God in the Old Testament*. In: GORDON, R. P. (ed.): *The God of the Old Testament*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 35–46.

részt vesz, miközben az oralitáskutatás a tudományos-teológiai *mainstreamet* még nem hódította meg. Ennek oka az is, hogy nagyon szerteágazóvá vált a recepció: a szóbeliséggel kapcsolatos felismeréseknek részint a hagyományozástörténet irányában lett kifutása, főleg Gerhardsson hatására, és a szemtanúság kérdéséhez vezetett vissza,¹⁰⁹ újabban pedig a memóriakutatás megélénküléséhez vezetett.¹¹⁰ A régi kéziratanyagok publikálásának fellendülése hozta magával a progymnasmaták, a retorikai oktató és gyakorló könyvek publikálását, ami szintén az evangéliumi szövegek újragondolásának irányába hatott.¹¹¹ A szóbeliségkutatás hatására kibontakozóban van a performaciakritika, mely a szentírási szövegek orális előadásának rekonstrukciójára tesz kísérletet.¹¹² Ezek az újabb irányzatok egyvalamiben közösek: elégedetlenek a klasszikus formatörténet felvetésével, és kritikájuk kiindulópontjául a bultmanni és dibeliusi orális kultúráról kialakított képet választják. Számunkra azonban ezek az irányok csak annyiban követhetők, amennyiben tartalmaznak információkat a mimézissel kapcsolatban. Jobbára viszont csak alapos kutatás után lehet ezeknek a nyomára bukkanni: a szemtanúság elvének problémája ugyanis nem a tettek öröklődésének, a „hitgyakorlat tanulásának” feltérképezése irányába, és nem is a mester–tanítvány-kapcsolatból következő tanulási módok vizsgálata felé indult, hanem részben éppen a szóbeliségkutatás saját premisszáinak érvényesülése következtében a *szöveget* és annak

¹⁰⁹ Részben James D. G. Dunn munkássága sorolható ide, aki a szóbeli továbbadás megbízhatósága mellett érvel, (pl. DUNN, J. D. G.: *A New Perspective on Jesus – What the Quest for the Historical Jesus Missed*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2005. [a továbbiakban DUNN, 2005.]), részben Richard Bauckham, aki Gerhardsson téziseit fejleszti tovább (BAUCKHAM, Richard: *Jesus and the Eyewitnesses – The Gospels as Eyewitness Testimonies*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2006. [a továbbiakban BAUCKHAM, 2006.]). Samuel Byrskog pedig Bauckhamhoz hasonló eredményekre jut, és Jan Vansina „orális történelemről” alkotott elméletét alkalmazza az evangéliumi szövegekre, miközben ő maga Gerhardsson tanítvány. (BYRSKOG, Samuel: *Story as History, History as Story – The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Boston/Leiden : Brill, 2002. a következőkben BYRSKOG, 2002.)

¹¹⁰ Gerhardsson maga az elméletét Marcel Jousse-tól örökli, aki meg van győződve arról, hogy a szóbeli kultúra tanítási módja a szó szerinti bevésés. Ez a megfontolás vándorol tovább konzervatív szerzők műveibe, mint pl. Reiner Reisner (*Jesus als Lehrer, Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1981.). Robert K. McIver összegzi az eredményeket, és maga például viszonylag konzervatív álláspontot foglal el. (*Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*. Boston : Society of Biblical Literature, 2011. [Society of Biblical Studies, Resources for Biblical Study, 59.]). A memóriakutatással kapcsolatos legújabb vita jól követhető a JSHJ 2013/11. számában, és korábbi állapotába a Semeia Studies sorozat ennek szentelt kötete nyújt betekintést (KIRK, Alan, TATCHER, Tom (eds.): *Memory, Tradition and Text, Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta Society of Biblical Literature, 2005. [Semeia Studies 52.]).

¹¹¹ Samuel Byrskog jól összefoglalja a változásokat: *The Transmission of the Jesus Tradition: Old and New Insights*. In: *Early Christianity* 1, 2010/3, p. 441–468, itt 456kk. (a továbbiakban BYRSKOG, 2010.) Különösen is jelentős két szerző alapos tanulmánya a témában: ROBBINS, Vernon K.: *The Cheira*. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1988, p. 1–24., és újabban ALEXANDER, Loveday: *Memory and Tradition in the Hellenistic Schools*. In: KELBER, Werner, BYRSKOG, Samuel (ed.): *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2009, p. 113–154.

¹¹² Összefoglalásához és kiváló kritikájához ld. HURTADO, Larry W.: *Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Text in Early Christianity*. In: *New Testament Studies* 60, 2014/3, p. 321–340. (HURTADO, 2014.)

továbbadását kezdte vizsgálni. A memóriakutatás a szövegek elsajátításának sikerességét és a szöveg változhatatlanságát veszi górcső alá. A performanciakritika pedig, bár már kilép a gesztusok világába, a tetteket a szöveg aktualizálásának tekinti, és úgy tekint rájuk, mint a performanciához tartozó, a szövegek előadását kísérő másodlagos elemekre.

Van, ami ezt az egyoldalúságot segíthet ellenpontoszni, mégpedig a hetvenes években a társadalomtudomány egyéb területeinek felismeréseit mozgató és alkalmazó teóriák megjelenése. Gerd Theissen kis kézikönyv méretű, a Jézus-mozgalommal foglalkozó munkája¹¹³ és Richard Horsley ellenteóriája¹¹⁴ már komolyan számol a szociológiai eredményekkel, és hasznosítja a tudományág elméleti feltételezéseit is. Emellett komolyan veszik a hagyományos formatörténeti előfeltevést, hogy a szöveg mindig egy közösség életébe ágyazódik, és annak konkrét igényeit tükrözi, miközben azokra válaszol. Azonban, és ez lesz számunkra igazán hasznosítható, Theissen még egy lépéssel tovább megy: szerinte ugyanis az első követők a „karizmatikus Jézus” radikális életformáját követik, és a legkorábbi hagyományok, konkrétan Máté és Lukács evangéliumának feltételezett közös anyaga, a Q-forrás a maga radikalitásával ezt az életformát tükrözi. Az őskeresztyénség idején némi változás következik be: a vándorkarizmatikus, nem helyhez kötött mozgalom a páli pogánymisszió idején áttevődik a hellén nagyvárosokba, ahol ez az életforma már nem lesz élhető. Így a radikális követés – legalábbis Theissen szerint – a konkrét, vagyontalanságot, védtelenséget és családi kötődéseket feladó életforma helyett a Krisztusért mindent elhagyni képes mentalitással, készséggé alakult át,¹¹⁵ sőt bizonyos esetekben át is alakul: a család elhagyásának parancsát felváltja az *oikos* fenntartásának parancsa.¹¹⁶ A szöveg megőrzi ezt a legkorábbi „vándorkarizmatikus” hagyományt, de megőrzi a változást is. Theissen legfontosabb felismerése éppen az, hogy a szöveg egy életforma mementója, etikai felszólításai és normái pedig egy élhető életforma tükröi. Horsley a szóbeliségkutatás eredményeit is komolyan veszi, és számára a hagyomány szövegekben öröklődő tradíció és „ellentradíció” lesz, Jézus pedig ezt az ellentradíciót képviselő, a vidék szociokulturális és gazdasági igazságtalanság megszüntetését munkáló reformer.¹¹⁷ Ez a gondolatmenet már nem segít tovább bennünket,

¹¹³ THEISSEN, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.* München : Ch. Kaiser, 1977. Ennek teljesen átdolgozott és kibővített kiadása: *Uő.: Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte.* Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2004. (a továbbiakban a magyar fordításra hivatkozunk: *uő.: A Jézus mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete.* Bp. : Kálvin Kiadó, 2006. [THEISSEN, 2006.]

¹¹⁴ HORSLEY, Richard. A.: *Sociology and the Jesus Movement.* New York : Continuum, 1994 (1989).

¹¹⁵ THEISSEN, 2006. 82. p

¹¹⁶ THEISSEN, 2006. 292. p

¹¹⁷ HORSLEY, Richard: *The Prophet Jesus and the Renewal of Israel, Moving Beyond a Diversionary Debate.* Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2012. összefoglalja és Jézus személye köré építi ezt a megújulási elméletet.

mert szerinte a korabeli zsidóságban a harc nem életformák, hanem teológiák és ideológiák közt zajlik. Módszertani alapelvünket tekintve viszont a Theissen által kijelölt irányban kell továbblépnünk, és a jézusi életformát szükséges górcső alá vennünk. Emellett vissza kell térnünk a klasszikus szóbeliségkutatás azon alakjaihoz, akik a szövegek mögött megpillantották a tettek dimenzióját: ilyen lesz Marcel Jousse, Eric A. Havelock és Walter J. Ong.

IV – a dolgozat aktualitása

A dolgozatban vizsgált témának komoly aktualitása is van. A bevezető elején említett másodlagos szóbeliség megjelenésével az írásbeliség által kialakított folyamatok részben érvénytelenné válnak, részben átalakulnak, és a megértés-megismerés hasonlóvá válik az ókori szóbeli vagy kézíratos kultúrákéhoz. Az írásbeliség megmarad mint viszonyítási alap, de egyre nagyobb hangsúly helyeződik a közösségi élményre, a jelen idejű cselekvésre. Mindeközben az írás maga is a szóbeli közléshez válik hasonlóvá: töredezett lesz, tele tipográfiai hibákkal, a javítás kényszere nélkül. Az internetes felületeken könnyen elérhető információk a kreatív szövegkezelést, saját és másról származó szövegek gyors kombinálhatóságát teszik lehetővé. A kommunikációs applikációk megteremtette rapid üzenetváltás és önkifejezés az éppen aktuálisra irányítja a figyelmet. A szövegekből ezzel együtt eltűnik a logikai szigorúság. A szövegszerkesztők a dokumentumok éppen aktuális állapotát tartják fenn, és azt újraszerkeszthetővé teszik. Az írott így az állandó átmenetiség állapotába kerül, melynek korábbi verziói többnyire már nem visszakereshetők. Az ilyen írás – Michael Heim szavaival – „visszahoz valamit az orális diskurzus áradásából”.¹¹⁸ A kommunikáció felgyorsulása és maga a lehetőség, hogy instant módon kifejezzük magunkat, a mérlegelő, reflektáló gondolkodás ellenében hat, ezáltal felerősödnek az érzelmi önkifejezés különböző módozatai. Ráadásul a nem átlátott információhalmaz töredezetté teszi az ismeretet: eltűnik az igény az átfogó vagy mély megismerésre, ugyanakkor az információk egyenértékűségének illúziója is megteremtődik.¹¹⁹ És valóban, csak a saját tapasztalatainkat látva: olyan teológusgeneráció van jelen a főiskolákon és egyetemeken, akiknek töredéke olvas könyvet, ellenben a szociális média felületein jól reprezentált, jelenlétük pedig egyre inkább ezekhez kötött. Számukra a megnyilvánulás vagy a közvetlen részvétel sokkal fontosabb, mint az írott szövegek elsajátítása, gondolkodásuk sok esetben fragmentált, az információk közti válogatás készsége limitált. Ennek alapján maga az újszövetségi szöveg elemzése, az exegézis is új szempontokat igényel.

¹¹⁸ NYÍRI, 1998. 292. p

¹¹⁹ NYÍRI, 1998. 293k. p

Úgy látjuk, hogy ez a jelenség egy olyan új gondolkodásmódot és módszertant igényel, amelynek először is az alapjait kell átgondolni.

V – Tézisek

Ezek az igények és felismerések vezettek egy olyan gondolatmenet végigjárásához, mely egy ősi, és alapvetően evidens jelenség bemutatását tűzi ki célul, és melyre téziseink épülnek. Walter Benjamin híres esszéje (*On the Mimetic Faculty*, 1933) szerint az emberi lény mimetikus képessége minden egyes működési funkciót áthat. Ebben nem mond újat, hiszen Arisztotelész a *Poétikájában* az embert már „a leginkább utánzó lényként” aposzrofálja. Benjamin alig három oldalas esszéjében viszont arról is értekezik, hogy a nyelv milyen módon őrzi meg a mimetikus elemet. A mimetikus elem az, ami rejtőzik a szöveg szemiotikai jelentésében, mint valamiféle hordozóban, amelyen keresztül a jelentésképzés során mint „nem látható, nem olvasható” olvashatóvá válik, ahhoz hasonlóan, ahogyan a grafológus számára az írásban a tudatalatti rejtett megnyilvánulása felszínre kerül. A szöveg közvetít, kifejez, de nem önmagát, hanem azt a világot, amelyben kiemelkedik. Ezt fogja át, fogalmazza újra, és ebbe hív vissza. Valamit képvisel, és valamit pótol. De mi az, amit közvetít?

1. A mimézis szerepének feltérképezése abból az előfeltevésből indul ki, hogy a szóbeli kultúrákban, ahogy sokak szerint a modern kultúrákban is,¹²⁰ a mimézis alapvető jelentőségű. Ennek a felvetésnek a jogosságát a sok tudományterülettel érintkező szóbeliségkutatás felől, a hellénisztikus kori szövegek és az újszövetségi iratok vizsgálatán keresztül, a szociológia, valamint a kultúrantropológia vonatkozó információit felhasználva kíséreljük meg mérlegelni. **A dolgozat ebből az előfeltevésből fakadó tézise, hogy az evangéliumi szövegek bizonyos részei, azok, melyek Jézus tanításait és tetteit írják le (vagy a levelekben azok a részletek, melyekben Pál a saját, krisztusi életvezetésének imitációjára utal),¹²¹ valójában mimetikus történetek, melyek a Jézus-követés paramétereit kívánják rögzíteni.** Nem valamiféle egyetemes norma és etika előírásait közlik, hanem a követés Jézus-korabeli aktuális problémáit fogalmazzák meg és alkalmazzák.¹²² Az ismert negyedik-ötödik századi kódexek, amelyek jól reprezentálják a keresztyénség számára mérvadó könyveket, ennek a szóbeliség és

¹²⁰ Ennek legjelentősebb teoretikusa a XX. század elején Gabriel Tarde.

¹²¹ Pál mimézissel kapcsolatos megállapításaival a jelen dolgozatban nem tudunk foglalkozni. A legfontosabb igehelyek (1Kor 4,16; 11,1 vö. 12,1kk; 2Kor 8,1-15; Gal 4,12; Fil 2,1-11; Fil 3,17; 1Thessz 1,6; 1Thessz 2,13-15) azonban felhívják arra a figyelmet, hogy Pál a saját életformáját Krisztus evangéliumának hiteles megvalósulásaként ajánlja. Ez a szerep nagyon is tudatosnak tűnik, és messzemenőig pedagógiai célzatú.

¹²² Ennek állításában sem vagyunk egyedül: többek között Richard Burridge, dél-afrikai teológus is ebből indul ki. ld. BURRIDGE, Richard A.: *Imitating Jesus, An Inclusive Approach to New testament Ethics*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2007.

írásbeliség határán álló állapotnak a lecsapódásai.¹²³ Ebben az időszakban a szóbeliség ugyanis még áthatja a szövegek használatát. A kéziratok maguk nem abban az értelemben kanonikusak, hogy normatív és megváltoztathatatlan tekintélyként önnön igazságukat közlik, hanem egy gyakorlatot támogatnak, és egy élő közösség igényeire válaszként használják őket. Az evangéliumok a maguk keletkezési idejében is valószínűleg ugyanezt a célt szolgálják: emlékezeti támpontok. Papias még arra büszke a második század közepén, hogy Jézus mondásainak gyűjteményét ő maga rendszerezi és értelmezi. Vagyis a szóbeli és az írásbeli hagyomány egymás mellett léteznek, és egymást támogatják. Ha pedig a szövegek önmagukon túlra mutatnak, nem kerülhető meg az a kérdés, hogy mire.

2. Az ismeret, melyet elsősorban verbális úton adtak át, a mester–tanítvány és az ókori iskolai közeg tanító–diák viszonyon, vagy akár az apa és fiú kapcsolat személyközi csatornáján keresztül áramlott, közvetlenül a tekintélyszemélytől a tanulóig. **Tézisünk, hogy a mimézis az ókorban a tanulás alapvető eleme.** A „tanulás” sokkal több, mint egyszerű ismeretátadás, ugyanis a hellén oktatásban az arisztotelészi miméziselv érvényesült akkor, amikor a kulturális közkinccs alapjait hordozó történetek a tanulók ismeretanyagának részévé váltak. A múlt nagy alakjairól szóló chreiaiak memorizálása például, a retorikai képzés alapszintjén, az írás-olvasás elsajátításának idején a legalapvetőbb erények és bűnök ismeretének elsajátítását is jelenti. Ez azonban nemcsak a hellén, hanem a zsidó oktatásban is így van: a múlt nagy példaképei a hellénisztikus korban a hellén hősök vonásait hordozva egy-egy erény megtestesítőivé válnak. Isten „követésének” gondolata is megjelenik ugyan, de szórványos marad – a Magasságos „útja” azonban imitálható, és aki ezen az úton jár, példa lesz mások számára kegyesség és istenismeret tekintetében. Kumráni szövegekben, a terapeuták gyakorlatában, pszeudonim iratokban, testimóniumokban és bölcsességi-tanító célzatú szövegekben egyaránt találkozunk ilyen példaképekkel. Tehát egyfelől a tanító jelleme példa, másfelől maguk az oktatás során elsajátított szövegek is példaképeket vonultatnak fel, mégpedig viselkedésminták elsajátíttatása céljából. A kettő azonban nem válik el egymástól. A második század utáni zsidó iratok tanulsága szerint ugyanis a rabbi maga a „megtestesült Tóra”, azaz élete és példája a törvény kifejeződése. A tanítvány ezért életközösségben él mesterével, hogy a Tóra alkalmazását megtanulhassa.

¹²³ Vannak, akik az írásbeliség térhódítását Irenaeus munkásságához kötik, aki a négy evangéliumra, mint kijelentésforrásokra hivatkozik, melyeknek saját tekintélyük van. Nyilvánvaló azonban, hogy ez a folyamat sokkal tovább elnyúlik. McLuhan megfigyeli, hogy Aquinói Tamás Jézus szóbeli tanítási módszerét dicséri az írásbelivel szemben, azt hangsúlyozza, hogy ez a leginkább alkalmas a tudásközvetítésre.

3. És itt érkezünk el a harmadik tételhez: annak állításához, hogy az írásbeli és szóbeli „mimetikus tanítás” módszere alapvetően nem különbözik egymástól: a csattanós történet vagy tanulságos vitaelbeszélés azt a személyt hivatott megjeleníteni és leírni egy-egy tettén vagy elmés tanításán keresztül, akit követésre és mimézisre érdemesnek tartanak. Ez a felismerés akár odáig is vezethet, hogy a szinoptikus evangéliumokban szereplő jézusi tanítások és tettek szándékának újragondolását is kikényszeríthetik. **Tézisünk, hogy Jézus tetteiről szóló apophthegmák és követéssel kapcsolatos szavai sok esetben „mimetikus emlékezeti támpontok”, azaz arra szolgálnak, hogy a Jézus-követésbe hívjanak vissza. A hagyomány célja a Mester követendő tetteinek megőrzése, éppen a követés érdekében.** Ez alapján az is lehetséges, hogy a Lukács evangéliumában olyan fontos Lélek valójában Krisztus jelenlétének folytonosságát biztosítja, az ő Jelenlétét jelenti, immáron nem testben, hanem az ősegyházban működő csodás megnyilvánulások és az egyház életét meghatározó döntések kezdeményezőjeként, az apostolok személyén keresztül, hogy a mimézis ne szakadjon meg (vö. Jn 17). Ha ez így van, akkor a szöveg természetére vonatkozó kérdést új szempontok alapján kell megválaszolni.

VI – a vizsgálat módszere

A dolgozat alapvetően deduktív módon halad előre, azaz egy elméletet állít fel, és annak ellenőrzését végzi el. Ennek megvannak a maga veszélyei, mégis nyugalommal vállalható ez az út, mivel evidenssé vált, hogy minden megismerés részben deduktív, különösen a társadalomtudományok területén: a rendszer és az előfeltevések magát a rendszerezett anyagot is befolyásuk alatt tartják; a szelekciót magát is megelőzik.¹²⁴ Tények és elmélet közt persze nem ennyire egyszerű a viszony. Az ismeret az elmélet és tények állandó interakciójából születik. Igyekszünk a teológiai tudomány által hivatkozott szerzőkre koncentrálni, de az általunk kritikával illetett elméletek megértéséhez szükség lesz a teológia határmezsgyéjén járva annál kijebb is merészkedni. Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy a szakirodalom hatalmas, és az általunk használt anyag szükségszerűen szelektív, de abban bízunk, hogy a különböző kutatási területek eredményeinek összegzése és egybevetése az evangélium mimézisre utaló szövegeinek szándékával koherens módon tud egységet alkotni.

¹²⁴ A természettudományok filozófiájához ld. KISS Olga, ROPOLYI László, SCHWENDTNER Tibor (szerk.): HERMENEUTIKA és a természettudományok, Bp. : Áron Kiadó, 2001. c. szöveggyűjteményét.

A dolgozat elsősorban a hermeneutikai kérdésekre koncentrál: az előttünk fekvő újszövetségi szövegek természetére kívánunk rákérdezni. Azt állítjuk, hogy a szöveg szándéka elsősorban didaktikus, azaz erények és bűnök példáját kívánja nyújtani, mégpedig ahhoz hasonlóan, ahogyan azt például az ókori chreiaiak is teszik. Kérdésünket kiterjesztjük, és arra is választ szeretnénk találni, hogy ez az általunk feltételezett szándék vajon mennyiben feleltethető meg annak a kornak, melyben maga Jézus élt, és amelyben az evangéliumi kéziratanyag formálódni kezdett.¹²⁵ Konkrét vizsgálódásunkat nem terjesztjük ki az egész Újszövetségre, annak összes műfajára, annak ellenére, hogy sok munka születik a páli levelekben megjelenő mimézis-gondolatról is.¹²⁶ Némileg önkényesen ugyan, de az evangéliumok narratív történeteire és a jézusi életformát propagáló szinoptikus tanításokra kérdezzük rá, mégpedig a feltételezhetően legkorábban születettek, azokra, melyek a Q-rekonstrukcióban vagy a márki hagyományanyagban szerepelnek.¹²⁷ Ebbe beletartoznak apothegmák, gyógyítási történetek (pl. Mk 2,15-17par; 18-22par; Mk 3,31-35par; Mk 6,1-13par; Mk 9,14-28par; Mk 9,38-41par; Mk 10,28-31par; Mk 10,43-45par; Lk 9,23-24par, Lk 9,57-62par; Lk 10,1-12par; stb.) melyek Jézus életének szituációjába helyezik a megfogalmazódó tanítást, és logionok illetve példázatok is (pl. Mk 6,4; Mk 7,18-23; Mk 8,34-36par; Lk 10,19par; Lk 11,23par; Lk 12,11-12par; Lk 12,22-31; Lk 12,33-34par; Lk 17,5-6par; Lk 17,7-10, stb.), melyek vagy a követés problémáját vetik fel, vagy utalnak arra, milyen életformával jár a Jézushoz tartozás. Igyekszünk a tradíció történeti és redakció történeti elemzés során közel kerülni a szövegek által tükrözött legkorábbi szituációhoz, vagyis tovább szűkítve a kört, azokat a szövegeket elemezzük, melyek valószínűleg a jézusi *Sitz im Lebent* tükrözik. A feltételezhetően legkorábbi anyagok vizsgálatának oka az, hogy a dolgozat érdeklődésének homlokterében nem az evangéliumok követéssel kapcsolatos álláspontja áll, hanem az, hogy maga Jézus feltételezhetően hogyan látta az életforma mimézisének kérdését. Ezt a

¹²⁵ Vagyis nem a filozófiai hermeneutikához kapcsolódik, bár a megállapítások szükségszerűen elvontak lesznek, a szöveg természetéről lévén szó. A filozófiai hermeneutika és a mimézis-gondolat kombinációjából kidolgozott teológiai és etikai rendszerre figyelemre méltó példa William Schweiker könyve (*Mimetic Reflections, A Study in Hermeneutics, Theology and Ethics*. New York : Fordham University Press, 1990.). Mi nem ezt az utat választjuk.

¹²⁶ Ilyen például CASTELLI, Elisabeth A.: *Imitating Paul, A Discourse of Power*. Louisville, Kentucky : Westminster/John Knox Press, 1991., aki az imitációt inkább a hatalom érvényesítésének eszközeként tárgyalja, és negatív színben tünteti fel. Yung Suk Kim ellenben Pál mimézis-fogalmát egészen odáig vezeti, hogy azt állítja: a páli teológia etikába hajlik, és alapvetően nem elválasztható a jakabi szemlélettől. KIM, Yung Suk: *A Theological Introduction to Paul's Letters – Exploring a Threefold Theology of Paul*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011. 133. p

¹²⁷ A Q-forrás körüli vitába nem bocsátkozunk bele, és bár vannak, akik még mindig hipotetikusnak tartják, elfogadjuk a létezését. A Q-közösséggel kapcsolatos kérdéssel nem szükséges foglalkoznunk, és a Q rétegeltségének problémáját sem szükséges érintenünk, melyet John Kloppenborg dolgoz ki. Ez a feltételezés ugyanis már hipotézist épít hipotézisre, így valószínűsége egészen csekély.

kiindulópontot Gerd Theissen tézise alapozza meg, akihez hasonlóan azt feltételezzük: a szöveg és az életforma közt szoros kapcsolat van; vagyis azok a mintázatok, melyek az evangélium legkorábbi szövegeiben a követésre és mimézisre vonatkoznak, a Mester életformáját tükrözik, vagy legalábbis ezzel az igénnyel lépnek fel. A mimo-hermeneutika tehát nem egy új elmélet igényével lép fel – legalábbis ennek a dolgozatnak a keretében még nem –, hanem egyelőre egy ősi tudás-elsajátítás felfedezésére irányuló kísérlet, a szöveg ezirányú olvasásmódja. Célunk nem a Jézus-követés konkrét követelményeinek kidolgozása, hanem pusztán a mimézis-gondolat jelenlétének kimutatása. A helyhiány mellett ez indokolja a Jézus és a mimézis című fejezet példáinak kiválasztását, és erősen korlátozott mennyiségét.

A dolgozat így maga is egy határterületen keres magának helyet: a szociológia, a tradíciótörténet, a szóbeliségkutatás, a médiakutatás, valamint nem utolsósorban a neveléstudomány mezsgyéjén – nem azzal a szándékkal, hogy mindegyik területbe belekontárkodjon, pusztán abból a kényszerű adottságból kifolyólag, melyet maga a mimézisprobléma jelent: a mimézis ugyanis adott társadalmi közegben, a közeg által kódolt és elfogadott keretek közt zajlik. Ezen felül pedagógiai célzatú és életvezetésre vonatkozó gyakorlatot nyújt; ráadásul a mimézis elsajátítható ismeretet ad át, hagyományt örökít, és azt a módot, ahogyan ezt teszi, meghatározza az a kommunikációs közeg is, melyben megvalósul.

Még egy megjegyzés kívánkozik ide. Többek között Abraham Joshua Heschel különbséget tesz imitáció és pathosz közt. Az előbbit negatív kategóriaként értelmezi, és az imitációt másolásnak, utánzásnak, rögzített keretek közé szorított iskolás „ismétlésnek” nevezi.¹²⁸ Az utóbbit pozitívan határozza meg, mint életteli viszonyulást. Az imitáció hasonló, a teológiának az egzisztenciális gondolkodás hatása alatt fejlődő teóriáiban jellemzővé vált leértékelését, és megkülönböztetését a mimézistől sokszor teológiai előfeltevések is

¹²⁸ „A prófétai szimpátia egyáltalán nem azonos Isten imitációjával, ami tágabb értelemben szintén bibliai motívum (ld. Lev 19,2). A különbség annál is inkább fontos, mivel a hasonlóság egészen evidens. Az imitáció, melynek mintázata egy konkrét élettörténet, gyakorlati életformában valósul meg. A szimpátia, melynek tárgya a belső spirituális valóság, a lélek beállítottsága. Az imitáció prototípusa egy változatlan modell; egy állandó hagyományos tudás arra utal, hogy egy kész út van, melyet követni kell. A pathosz viszont mindig változó, az adott szituáció körülményeinek megfelelően. A szimpátia tartalmát nem rögzíti semmiféle előzetes meghatározottság. Ami egyedül tartós benne, az az Isten élő realitására irányulás. Az imitáció a múlttal foglalkozik, a szimpátia a jellel, az eseménnyel. A misztikus imitáció távol áll a történelemtől; ami a szimpátia tétje, az az aktuális történeti szituáció. Ahogyan a pathosz Isten viszonyát feltételezi az emberek felé, a szimpátiát – szemben a világ-tagadó *imitatio*-val, ami az istenség privát sorsával van elfoglalva – az emberi létre irányuló figyelem motiválja. A szimpátia, mint a pathosz, az emberek felé irányul. Pathosz és szimpátia párhuzamosan futnak, de az imitációban az ember közvetlenül a minta felé fordul. [...] az imitáció öncél, [...] az imitációban a rögzült minta adódik tovább. Az imitációban gyakran az Isten egész lényé szolgál mintául; a szimpátiában ennek aspektusa mint pathosz válik mintává.” HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA: *The Prophets*. New York: Harpercollins, 2001. (1962) (Perennial Classics), 412. p

megterhelték. Egyrészt éppen a német teológia egzisztenciál-ontológiai hangsúlyai miatt¹²⁹, másrészt, mivel az imitatio elutasítása a katolikus követés-gondolattal szembeni kritikaként fogalmazódik meg, mely kritika dogmatikai előfeltevésektől terhelt.¹³⁰ Éppen ezek miatt nem látunk olyan alapos indokot, mely alapján a két fogalmat – amennyiben teológiai jelentésükről beszélünk – meg kellene különböztetni, sőt, magát a megkülönböztetést tartjuk mesterségesnek, és erőltetettnek. Emiatt a dolgozatban a két kifejezést szinonimaként, egymásnak megfeleltethető értelemben használjuk. A mimézis nagyon egyszerűen a magasztos, és ezért követésre méltó tettek mintázatainak, mozgatórugóinak és céljának utánpótlását jelenti.

A dolgozatban a görög és héber terminológiát átírásban közöljük, az akadémiai standardnak megfelelően. A más szerzőktől származó idézetekben, ha azokban görög/héber karakterekkel megjelenített kifejezések találhatóak, vagy a szerző által alkalmazott átírás szerepel, minden esetben az eredeti citátum megoldásait hagytuk meg.

¹²⁹ Id. a dolgozat bevezetőjét: 15–23. p

¹³⁰ MOSS, Candida: *The Other Christs – Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 21–22. p Moss szerint a jelenség még általánosabb: a XX. század első felének imitáció-ellenességét egyfajta „imitatio anxiety”-nek lehet nevezni, mely szorongásnak az oka több összetevőből áll: egyfelől, amit említettünk, a katolikusokkal szembeni látens elhatárolódásban, másfelől az imitáció gondolatában rejlő, hitelveket elbizonytalanító szabadságban, harmadrészt pedig az imitáció gondolatából származó kényelmetlen felismerésben, hogy a mártíromság lehetősége nem pusztán valamiféle plussz, hanem a követés szerves része.

Mimézis és szóbeliség

„Kezdetben volt a mimézis” – állítja René Girard. Az állítás mögött azonban, legyen bármennyire lényegretörő és egyszerű, mélyreható problémák húzódnak meg, ezek feltárása és megválaszolása pedig komoly feladat elé állít bennünket. Vajon Jézus tanításában van-e szerepe a mimézisnek? Másképpen megfogalmazva: az előttünk álló evangéliumi szövegek bizonyos csoportjának vajon az-e a funkciója, hogy mintát nyújtson, és utánzásra buzdítson? És egészen az eredetig hatolva az a kérdés is felmerül: van-e Jézus tetteinek szándékolt didaktikai jelentősége? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához fel kell térképezzük a Jézus korabeli szöveghasználat módjait, amely segíthet megválaszolni azt a kérdést, vajon a Jézusról szóló történeteknek mi a természete. Ehhez a vizsgálatot a klasszikus formatörténettől szükséges indítanunk, ahol a *Sitz im Leben* fogalma, ezzel együtt pedig a szövegnek és létrejötté szociológiai közegének a kapcsolata a tudomány megválaszolandó kérdései közé ágyazódik be problémaként. Bebarangoljuk azt az utat, melyen a fogalom messzebb, illetve közelebb kerül az „eredeti jézusi”-hoz. Az ösvények a szóbeliség-kutatás területére vezetnek minket, mely a jézusi szituáció és a szöveghasználat feltárása érdekében komoly munkát végzett, de olyan előfeltevésekkel volt megterhelve, mely célunkhoz nem tud eljuttatni. Ezért választottuk Werner Kelber meghatározó munkásságát, amelynek téziseit körbejárva felszínre kerülhet az a szóbeliség-kutatásba makacsul beágyazódott meggyőződés, mely megakadályozza a szövegek mimetikus szerepének felismerését, mivel alapvető hasadákat feltételez szöveg és szociológiai realitás közt. Gerd Theissen lesz az, aki szövegről és funkciójáról alkotott elképzelésével a dilemmából kivezető utat megmutathatja számunkra: szerinte ugyanis a szöveg annak a karizmatikus Jézusnak az életformáját tükrözi, akit tanítványai és az első keresztyén közösségek követésre méltónak találtak.

I – A Sitz im Leben problémája

Érdekes, hogy maga Bultmann, aki a történeti Jézus alakjának a rekonstrukcióját nem tartja fontosnak¹³¹, megjegyzi, Jézus munkásságának összbnyomása alapján nehéz tagadni, hogy Jézus mint rabbi működött, tanítványokat gyűjtött, és vitázott.¹³² Ezzel egy rövid pillanatra bepillantást enged egy lehetséges „jézusi *Sitz im Leben*”-be, hogy aztán rögtön hozzátegye: a Jézus-történetek a rabbinikus tantörténetekhez hasonlítanak, melyek „jellegük folytán nem történeti beszámolók kívánnak lenni, hanem egy kijelentés illusztrációi”. Ezzel Bultmann úgy ad, hogy rögtön el is vesz: elismeri az „eredeti *Sitz im Leben*” létét, mely Jézus munkássága, miközben az első keresztyén közösségekre testálja a szöveg valódi jelentőségének kifejlődését.

Hogy ennek mi az oka, azt a klasszikus formatörténet rövid áttekintése felszínre hozza.

I.1 – A formatörténet alapfeltevései

Nagyon tömören a klasszikus formatörténeti vizsgálat (Rudolf Bultmann, Martin Dibelius) eredményei a következőképpen foglalhatók össze:¹³³ (1) *A forma szociológiai kategória*: a

¹³¹ A kérdés az, hogy a történeti Jézus milyen kapcsolatba hozható a kérügma Krisztusával. A válasz Bultmann számára – legalábbis Jézus című könyvének megjelenéséig – Jézus üzenetének és tetteinek radikalitásában rejlik. Érdekes, hogy már Jézus-könyve megjelenésének évében Bultmann elhatárolódn látszik saját eredményétől, és azt hangsúlyozza, hogy Jézus életrajza nem kérügma, azaz nem az üzenet középpontja – legalábbis a maga történetiség megértett voltában nem (egy Försternek írt levelében. Ld. JASPERT, Bernd: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 70–80.)

¹³² BULTMANN, Rudolf: Geschichte der synoptischen Tradition, Mit einem Nachwort von Gerd Thißen. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995¹⁰, 52. p (a továbbiakban BULTMANN, 1995¹⁰.)

¹³³ Bár tisztában vagyunk azzal, hogy a formatörténeti módszer fejlődésen ment keresztül, emiatt elnagyolt és veszélyes a „formatörténeti módszerről”, mint olyanról beszélni. Például Klaus Berger már a formák „önjáró” „irodalmi” természetét is figyelembe veszi, melynek sokszor a „közösségi” *Sitz im Leben*-nel szemben is elsőbbsége van. Ez részben a Güttgemanns-féle narratív megközelítés felől érkező kritika következménye, részben viszont a szóbeli kultúrák kutatásának hatása. Másfelől Berger a tipizálását a hellén retorika kategóriái alapján végzi el. Talán érdemes lenne a formatörténeti iskola ezirányú szemléletbeli váltásait nyomon követni, erre a dolgozat keretei azonban túlon túl szűkek. De a formatörténeti módszer most nem *per se* érdekel bennünket, pusztán azon a szinten, mely a kapcsolat dimenzióját érinti, ez pedig egy alapvetőbb, szociológiai irányba mutató előfeltevés következménye, melyet a klasszikus formatörténet jobban megőriz, mivel alapvető feltevése a forma és szociológiai szituáció összetartozása. Maga Gerd Theissen is ezt az eredendő összetartozást őrzi meg formakritikai eljárásai során. A formatörténeti vitákhoz eligazítást nyújt: BERGER, Klaus: Formgeschichte des Neuen Testaments. Heidelberg : Quelle&Meyer, 1984.; Uő.: Einführung in die Formgeschichte. Tübingen : A. Francke, 1987.; Uő.: Formen und Gattungen im Neuen Testament. Stuttgart : UTB, 2005.; KOCH, Klaus: Was ist Formgeschichte – Methoden der Biblexegese, Neukirchen : Neukirchener Verlag, 1989⁵.; KÖSTER, Helmut: Formgeschichte NT. In: MÜLLER, Gerhard, BALZ, Horst, KRAUSE, Gerhard (Hgg): Theologische Realenzyklopädie. 36 Bände. Berlin : De Gruyter, 1976–2004. Band XI, 1983. A klasszikus formatörténet elveinek kiváló ismertetését nyújtja egyébként KLAAS, Walter: Der systematische Sinn der Exegese Rudolf Bultmanns. In: BORNKAMM, Günther, KLAAS, Walter: Mythos und Evangelium – Zum Programm R. Bultmanns. München

népies irodalom közvetlen élethelyzeteket tükröz, szemben a magas irodalom „művi” közegével.¹³⁴ Az élethelyzet és az abból fakadó forma elválaszthatatlan kapcsolatban állnak (H. Gunkel). Ez azt jelenti, hogy minden újszövetségi műfaj egy-egy tipikus gyülekezeti helyzetéből ered, és abban hangzik el.¹³⁵ (2) *A szóbeli és írásbeli hagyományozás nem tér el egymástól*, mivel a népies irodalom szintjén az írásbeliség a szóbeli „műfajokat” és szerkesztettséget visszhangozza.¹³⁶ (3) *A műfaj (Gattung) tiszta formája a legősibb*.¹³⁷ Ezek bővítése, kombinálása, módosítása a későbbi szerkesztői kezek munkája, és minden esetben utólagos, „irodalmizáló” tendencia nyomai. (4) *A Gattungen közül a kevésbé mitikusak és csodások a régebbiek*. A klasszikus elképzelés szerint ugyanis a hellénista gyülekezet hatása a „Krisztus-mítosz” összes eleme.¹³⁸ A tanítói hagyomány tehát ősi, mint a csodatévő.¹³⁹ (5) *A logionok elsőbbséget élveznek az életrajzi jellegű elbeszélésekkel, apophthegmákkal vagy paradigmákkal szemben*, ha időrendben nem is, de jelentőségben mindenképpen!¹⁴⁰ A tendencia ugyanis az, hogy a logionok köré építenek fiktív keretet, de ez fordítva nem történik meg (elbeszéléshez nem kreálnak logiont!)¹⁴¹ (6) *Az evangéliumok a „Kleinliteratur”, azaz a népies irodalom részei*, mint műfaj azonban korábban nem léteztek. Márk a művével új irodalmi kategóriát alkot.¹⁴² (7) *Az evangéliumok kis, eredetileg önállóan hagyományozott anyagok gyűjteményeiként (Sammelgut) jönnek létre*, kompilálásuk révén megváltoztatva azok eredeti helyzetét, és több esetben értelmét is, mivel azok eredeti funkciója más volt.¹⁴³ (8) *A hagyományozók közösségek, nem egyének*,¹⁴⁴ és a hagyományok a közösségnek szóló igehirdetés részei. Sem Bultmann¹⁴⁵, sem Dibelius¹⁴⁶ nem tagadja, hogy a legősibb helyzet a

: Chr. Kaiser, 1951, p. 3–29. (Theologische Existenz Heute 26.) (a továbbiakban KLAAS, 1951.), melyet nem minden pontjában követünk.

¹³⁴ DIBELIUS, Martin: Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1933, 8. p (a továbbiakban DIBELIUS, 1933.) és BULTMANN, 1995¹⁰, 4. p

¹³⁵ BULTMANN, 1995¹⁰. 41. p, DIBELIUS, 1933. 12. p

¹³⁶ BULTMANN, 1995¹⁰. 347. p

¹³⁷ DIBELIUS, 1933. 39, 58. p

¹³⁸ DIBELIUS, 1933. 287k. p, BULTMANN, 1995¹⁰. 373. p

¹³⁹ DIBELIUS, 1933. 58, 99, 287. p

¹⁴⁰ DIBELIUS, 1933. 26. p

¹⁴¹ BULTMANN, 1995¹⁰. 355. p

¹⁴² DIBELIUS, 1933. 1. p, BULTMANN, 1995¹⁰. 398kk. p.

¹⁴³ DIBELIUS, 1933. 2, 289. p, a paradigmák eredeti szerepe a prédikációs illusztráció (DIBELIUS, 1933. 22. p), a legendás elbeszélések a hívő kíváncsiság kielégítése (DIBELIUS, 1933. 74, 76. p), a jézusi szavaknak a viták rendezése és a parainézis (BULTMANN, 1995¹⁰. 106. p, DIBELIUS, 1933. 247. p), a csodaelbeszéléseknek Jézus Messiás-voltának és természetfeletti hatalmának igazolása (BULTMANN, 1995¹⁰. 234. p, DIBELIUS, 1933. 93. p), a passió-elbeszélések célja pedig Jézus szegényteljes halálának messiási átértelmezése (BULTMANN, 1995¹⁰. 179. p, DIBELIUS, 1933. 307. p).

¹⁴⁴ DIBELIUS, 1933. 56kk. Itt az evangéliumi szövegek Sitz im Leben-je Bultmann szerint már egy csoport működésének, és nem, ahogy még Gunkel esetében, a hagyományt átadó személy és az általa használt műfaj viszonyának a leírására szolgáltak.

¹⁴⁵ BULTMANN, 1995¹⁰. 52, 60, 105, 110, 135, 158, 163, 222. p

¹⁴⁶ DIBELIUS, 1933. 10, 59, 293kk. p

jézusi, de számukra ennek nincs jelentősége, mivel egyfelől a hagyomány a formáját (műfaját) a gyülekezettől (gyülekezeti használat során)¹⁴⁷ nyeri, másfelől, mivel (9) *A hagyományok közül csak azok maradnak fenn, melyek a gyülekezeti élet szempontjából relevánsak.* Azok a tradíciók, melyek nem szolgálnak ilyen célt, elhalnak, amelyek pedig megmaradnak, azok köré újabb hagyományok épülnek.¹⁴⁸ Tehát a gyülekezet kontrollálja a hagyományt és nem fordítja.

(10) *Az evangélium szerzői redaktorok,* akik elnagyolt módon kapcsolják egymáshoz a különböző elvek alapján összerendezett anyagokat (tematikusan, formai egyezések alapján, vagy egyszerű felsorolásokként).¹⁴⁹ Az anyag kronologikus sorrendbe rendezése másodlagos, a szerzők munkája; az eredeti anyagnak nem célja egy életrajzi keret megjelenítése. (11) *Az evangéliumok hitébresztő iratok,*¹⁵⁰ melyek elsősorban nem Jézus történeti szituációjának, hanem a redaktor és a célközönség szükségének és helyzetének felelnek meg, illetve azokat tükrözik.¹⁵¹ Bultmann szerint ez a hagyománnyal végzett alkotómunka szabad (akár új Jézus-szavak, konstruált apophthegmák is létrejönnek)¹⁵², Dibelius szerint konzervatív.¹⁵³ (12) Máté és Lukács Márkot használják. Bultmann elfogadva a két-forrás elméletet, Máté és Lukács szöveghasználata alapján hagyományozási tendenciákat mutat ki. *A használat során megejtett változtatások, korrekciók szabályszerűségeiről pedig azt feltételezi, hogy visszavetíthetők az írásos hagyományozás előtti időszakba,* mivel a „primitív hagyományozásban nincs különbség a szóbeli és írásbeli továbbadás közt”.¹⁵⁴ Vagyis a szóbeli hagyományozás szabályai is feltárhatók a különböző tendenciák felvázolása révén. (13) A következő tendenciák mutathatók ki a hagyományfejlődés során:¹⁵⁵ (a) *differenciálódás és individualizálódás:* a szereplők kezdetben egy csoport reprezentánsai („farizeusok”), később önállóan fellépő személyek (pl. Lk 23,39-43 az egyik rabló kiemelése), vagy egymástól megkülönböztetett személyek (pl. Lk 22,8 Péter és János a Mt 14,13-ban még név nélkül). (b) *nevesítés tendenciája*¹⁵⁶ (pl. Jn 18,10-ben Péter Málkus fülét vágja le, Jn 18,26: a Pétert megszólító egyik szolga Málkus rokona) (c) *az érzelmek kifejezésének leírása, megjelenítése* (a kereszttel mellett álló századosnak Márkban pusztán a szavait halljuk, a Mt 27,54-ben az érzelmeit is látjuk.) Kezdeti stádiumban pusztán a

¹⁴⁷ BULTMANN, 1995¹⁰. 64. p

¹⁴⁸ BULTMANN, 1995¹⁰. 176. p

¹⁴⁹ DIBELIUS, 1933. 289. p

¹⁵⁰ DIBELIUS, 1933. 12, 62, 295. p

¹⁵¹ BULTMANN, 1995¹⁰. 41, 60. p

¹⁵² BULTMANN, 1995¹⁰. 350kk. p, kül. 355, 375, 393. p A kreatív munkát Dibelius is tényként kezeli, de a tradíciótörténet szerinte alapvetően a hagyomány megőrzésére irányul (DIBELIUS, 1933. 10, 36, 293kk. p)

¹⁵³ Dibelius a paradigmák esetében arról beszél, hogy „minél közelebb áll egy paradigma a prédikációhoz, annál kevésbé található meg benne mitikus vagy irodalmi elemek. (DIBELIUS, 1933. 59. p)

¹⁵⁴ BULTMANN, 1995¹⁰. 7, 347. p

¹⁵⁵ BULTMANN, 1995¹⁰. 335–346. p

¹⁵⁶ BULTMANN, 1995¹⁰. 71, 256, 338kk. p

tettek vagy szavak beszélnek. (d) *plastikus leírás, novellisztikus jelleg erősödése* (Lk 22,50: a szolga jobb fülét vágja le Péter, a Mk 14,47-ben viszont ez nincs megemlítve) (e) *függő beszédből direkt beszédbé áttérés* (Mk 5,30 – a vérfolyásos asszony történetében indirekt elbeszélését olvassuk Jézus érintésének, Lk 8,6-ban direkt beszédként) (f) *kettőzés*: egy személy későbbi változatokban két személyként tér vissza. (pl. Gadarai megszállott Mk 5,2 és Mt 8,28.) (g) *mitizálódás*: a késői szövegek Jézus természetfeletti lényét emelik ki, a korábbiak emberközelibbként ábrázolják; általános tendencia a csodatörténetek csodás elemeinek erősödése (zsidókeresztyén – pogánykeresztyén jelleg megállapításához ez fontos kritériumként szolgál).¹⁵⁷ (h) *teológiai fejlődés*: a primitív és „népies” érveket egyre komplexebb krisztológiai érvek váltják fel; ehhez kapcsolódik a „feltámadott Úr”-elvé: amely hagyományanyagban a felmagasztosult Krisztus szólal meg, az későbbi. (i) *bizonyos szereplő-csoportok hangsúlyának erősödése*: a redakciós munka során a farizeusok, írástudók színre léptetése (pl. Lk 3,7 – Keresztelő prédikációja a farizeusoknak és szadduceusoknak szól vö. Mt 3,7) (j) *Jézus kezdeményezőbbé válása*: Jn-nál Jézustól indul minden, a legkorábbi hagyományanyagban Jézust szólítják meg.

Walter Klaas egy tanulmányában annak elemzésére vállalkozik, hogy milyen kapcsolatban van Bultmann teológiai álláspontja és exegetikai módszere. Amint írja, Bultmann kérdései alapvetően a „tradíció törvényeinek” megfejtésére irányulnak, ez azonban a gyülekezeti élettel való kapcsolatának függvényében bontakozik ki.¹⁵⁸ És mivel a gyülekezet érdeklődése elsősorban a kérügmaticus Krisztus dicsőségének bemutatására szorítkozott, a „profán-történeti, életrajzi érdeklődés eltűnik amögött a szükség mögött, hogy a Jézusban való hitet mint a legkiemelkedőbbet mutassák be.”¹⁵⁹ A tradíció hitelessége nem egy előre adott kritérium, mely a hagyomány megtartására irányul, hanem egy utólagos szükséglet, minél több születő kijelentést jézusi tekintély alá vonni, és Jézusnak tulajdonítani.¹⁶⁰ A hellénisztikus gyülekezet szükséglete, hogy az „Úr” mítoszba ágyazza Jézus alakját, mindamellett mégiscsak igényelte a történeti életrajzi jelleget. Ebben a palesztin gyülekezet hagyományára szorult, melyet kiegészített, átértelmezett, majd az első megszülető evangéliumban új műfaj szintjére emelt.¹⁶¹ A keresztyén hit specifikuma ugyanis, hogy a felmagasztosult Krisztus mennyei figuráját egy

¹⁵⁷ BULTMANN, 1995¹⁰. 382. p

¹⁵⁸ KLAAS, 1951. 34. p

¹⁵⁹ KLAAS, 1951. 35. p

¹⁶⁰ KLAAS, 1951. 36. p

¹⁶¹ KLAAS, 1951. 37–38. p

földi hús-vér emberrel kapcsolja össze. A végeredmény azonban a kora keresztyén dogma- és kultusz-történet dokumentuma, és nem egy Jézus-életrajz.¹⁶²

Klaas Bultmann értelmezését bemutatva kiemeli: ahhoz, hogy az eredeti Jézus-alakhoz (*Gestalt*) és üzenethez közelebb jussunk, az evangélium születésének útját kell visszafelé bejárni. Ennek célja „az evangélium születésének megisméltése és továbbvezetése, annak a megértésnek a közvetítésével, hogy mi a mai időszakban és környezetben a leginkább találó.”¹⁶³ Mivel a jézusi üzenet *Sitz im Lebenje* a hagyományozás kontroll-közege és az új hagyományanyagok keletkezésének terepe, az eredet kérdése a *használat* kérdésévé alakul át. A szövegeknek szegezett kérdés megváltozása a szöveghasználatról alkotott elképzelés megváltozásához vezetett. Nyilván az eredet mégis fontos marad, hiszen a „jézusi stílus”, a palesztinai hagyományrétegben megőrződő egyediség felderítésére szükség van ahhoz, hogy a korábbi és későbbi anyagok elválaszthatóvá váljanak egymástól. A tét azonban többé nem a „megőrzés” precizitásának bizonyítása, hanem a folyamatos aktualizálás és irodalmi-legendás bővítés folyamatábrájának felrajzolása. Ez lesz aztán a mitológiátlanított fejlődési folyamat lépcsőfokainak nyers, feldolgozásra váró alapanyaga, melyből az egzisztencia önmegértésére vonatkozó „információk” kinyerhetővé válnak. A „jézusi” mint olyan önmagában nem érdekes többé, mivel a történeti Jézus legfeljebb a keresztyén önértést kifejezésre juttató „tanító és próféta”. Az önértés azonban a húsvéti hitben gyökerezik, nem pedig Jézus történeti alakjában.

I.1.a – A „Sitz im Leben” és a formatörténet fejlődése

A „Sitz im Leben” klasszikus formatörténethez köthető fogalmában meghatározó, hogy az a szövegben felbukkanó műfajokat egy közösség bizonyos tevékenységeire vezeti vissza. Ami kinyerhető a szövegből, annak a közösségnek a szerkezete és normarendszere, amelyik a vizsgálat tárgyát képezi, és amely az „üzenetet” valamilyen módon használja. A Bultmann utáni időszak azt ismerte fel, hogy a húsvét utáni közösség szöveghasználata nem kell, hogy az eredeti szituációt teljes mértékben eltörölje, vagy hatályon kívül helyezze.

Joachim Jeremias például az első századi palesztinai környezet és a jézusi mondások arámi eredetijének felderítése révén kísérelte meg a jézusi szituációba visszailleszteni tanításait, és ezzel azok elsődleges *Sitz im Lebenje* alatt Jézus munkásságát értette. Úgy látta, hogy a példázatok megértéséhez elengedhetetlenül szükséges az eredeti szituáció feltérképezése,

¹⁶² KLAAS, 1951. 38. p, BULTMANN, 1995¹⁰. 394kk. p

¹⁶³ KLAAS, 1951. 40. p

melyben ezek a tanítások elhangzottak.¹⁶⁴ Azt fedezte fel, hogy a példázatok legtöbbször a miliője a sajátosan palesztinai gondolkodás és képzetvilág, mely szerinte egyértelművé teszi, hogy ezek a példázatok Jézus szájából hangzottak el. Később, az Újszövetségi teológiájában Jézus eredeti mondásainak szó szerinti rekonstrukciója szintén ezt a „sajátosan (*einmalig*)” jézusit célozza meg.¹⁶⁵ Kimutathatónak látja a Jézusi mondások ritmikáját, asszonáncit, szójátékait, és memorizálást segítő elemeit. Felismerései tehát úgy segítenek tisztázni Jézus tanítói szituációját, hogy a keresztyén közösségről magára Jézusra tevődik át a hangsúly. Samuel Byrskog felhívja arra a figyelmet, hogy a Bultmannnál és Dibeliusnál szociológiai kategóriává váló *Sitz im Leben* fogalom ilyen alkalmazásának problémás voltát maga Jeremias is észreveszi: ezért is helyettesíti később a „*der historische Ort*” kifejezéssel, ezzel utalva Jézus közvetlen élethelyzetére.¹⁶⁶ Bár Jézus tanításainak szó szerinti rekonstrukciójára (az *ipsissima vox* visszanyerésére) irányuló kutatásai nem találnak széles körben elismerésre, szándéka, hogy a Jézusról szóló hagyományokat visszahelyezze azok eredeti történelmi szituációjába, mégis fontos lépés. Ezáltal ugyanis Jézus tanítói tevékenysége lesz az a közeg, melyben a jézusi munkásság sajátossága gyökerezni fog, és nem a húsvéti hit lesz a kiindulópont Jézus személyének megértéséhez.

Heinz Schürmann klasszikus tanulmányában, részben a Jeremias által elkezdett utat folytatva, ugyanerre tesz kísérletet.¹⁶⁷ Először is azt veti a formatörténet szemére, hogy dogmatikusan elzárkózik attól a lehetőségtől, hogy a történelmi Jézussal kapcsolatban bármit megtudjunk a Logia-hagyományból. A formatörténetet megalapozó ideológia ugyanis egyetlen összefüggést tekint relevánsnak: ez pedig a húsvét utáni gyülekezet szituációja.¹⁶⁸ Ha viszont van tradíciótörténelmi kontinuitás a húsvét előtti és húsvét utáni anyag közt, és ezt se Bultmann, se Dibelius nem tagadja, és ha a szöveghasználat mindig egy adott közösséghez kapcsolódik, akkor Schürmann szerint logikusan szociológiai kontinuitásnak is lennie kell. Állítja: a tanítványi kör már húsvét előtt egy „közösségi képződmény (*Gemeinschaftsbilde*)”, melyhez „tipikus szituációkat és viselkedésformákat” társíthatunk, és melynek kontinuitása nem

¹⁶⁴ JEREMIAS, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*. (Kurzausgabe) Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1984⁷, 9. p

¹⁶⁵ JEREMIAS, Joachim: *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*. Güntersloh : Güntersloher Verlagshaus, 1971. (a továbbiakban JEREMIAS, 1971.)

¹⁶⁶ BYRSKOG, Samuel: *A Century with the 'Sitz im Leben'*. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98, 2007/1, p. 1–27, itt 21. p (a továbbiakban BYRSKOG, 2007.)

¹⁶⁷ SCHÜRMAN, Heinz: *Die Vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*. In: RISTOW, Helmut, MATTHIAI, Karl (ed.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1961, p. 342–370, itt 345. p (a továbbiakban SCHÜRMAN, 1961.)

¹⁶⁸ SCHÜRMAN, 1961. 345. p

tagadható a húsvét után formálódó egyház közösségével.¹⁶⁹ Ezzel a lépéssel hű marad ugyan a *Sitz im Leben* Bultmann által használt jelentéséhez, viszont kiterjeszti azt Jézus tanítványi körére is.

Bár Schürmann óvatosan kezeli azt a tézist, mely szerint Jézus zsidó rabbinak tekinthető, azt állítja, hogy Jézus követői már a legkorábbi időktől hagyományozták és gondozták Jézus tanításait. Mivel a tanítványi kör Jézust mesterének tartotta, érdekében állt, hogy a tradíciót a lehető legpontosabban megőrizze.¹⁷⁰ Megkockáztatja, a legkorábbi hagyomány tömörségét, felépítettségét, ritmusát, könnyű memorizálhatóságát látva, hogy ezek a tradíciók már Jézus idejében prédikációs segédletként szolgálhattak a tanítványok számára.¹⁷¹ Két *Sitz im Leben*t különít el: „belső”, ami a tanítványok hitére vonatkozó képzeteket foglalja magában, és a „külső”, mely a tanítványok életmódjára vonatkozó szabályokat és normákat egyesíti. Tehát az előbbi a közösség sajátos „hitvallási szituációját” (*Bekennniss-situation*) jelenti, melyben Jézussal kapcsolatos ismeretek fogalmazódnak meg, az utóbbi pedig azt a szituációt jelenti, melyben a csoport missziója, önszabályozása és tevékenysége megvalósul. Ami igazán érdekes, hogy Schürmann szerint a Jézusi logionok „külső” *Sitz im Leben*jéhez hozzátartozik a „tanítványi közösség önszabályozására” irányuló tanítás-csokor.¹⁷² Ezek közt szerepel pl. a szülők elhagyására vonatkozó felszólítás (Lk 14,26), Jézus otthontalanságának hangsúlyozása (Lk 9,58), a radikális hívás szavai (Lk 9,60.62). Ezek a történeti Jézus szituációjában helyezhetők el. De ilyenek a „tanítványoknak szóló mondások” (*Jungenworte*), például a Lk 12,33, melyben vagyontalanságra szólít fel, a Lk 11,5-8 kenyérkérése, mely a tanítványok nélkülözést is vállaló életformájához illeszkedik. Ide tartoznak a „közösséget szabályozó mondások” (*Gemeinschaftregel*) is, mint a Mk 4,11kk, melyben a magvetés a tanítványokra váró munka példázata; vagy a többi, „munkára” szólító mondás (Lk 11,23; Mt 24,45-51; Lk 19,12-27 [vö. Mt 25,14-30]; Mk 9,50a.b; Lk 12,28b; 10,2.19; 17,3kk); de a Lk 17,6 is, mely például kitaró imádságra buzdít. Ez a logion Schürmann szerint a tanítványok ördögűző tevékenységének hatékonyságát segítő instrukció. A felsorolás világossá teszi, hogy Schürmann számára a fenti mondások nem szimbolikus értelmű tanítások, hanem szó szerint veendő szabályok: konkrét felszólítások a család elhagyására, az otthontalanság választására, vagy a kitaró munkára. Elemzése azzal az eredménnyel zárul, hogy Jézus mondásainak megvan a maga követésbe illeszkedő szerepe, mégpedig a tanítványok élethelyzetében. Emellett

¹⁶⁹ SCHÜRMAN, 1961. 351. p

¹⁷⁰ SCHÜRMAN, 1961. 358. p

¹⁷¹ SCHÜRMAN, 1961. 362. p

¹⁷² SCHÜRMAN, 1961. 368. p

hajlik arra, hogy Jézus tanítói szituációját sajátosan értelmezve ugyan, de párhuzamba állítsa a zsidó tanítók oktatásával.¹⁷³

A *Sitz im Leben* terminust az újszövetségi teológia történetének következő időszakában, a kifejlődő redakció-történeti analízis idején úgy kezdik használni, hogy bár a fogalom szociológiai orientációja megmarad, tartalma messze kerül a jézusi szituációtól. A *Sitz im Leben* immár az evangéliumok, mint egységes irodalmi művek keletkezésének közegét jelöli, és az ennek feltárására irányuló kutatás a tudatos írói tevékenységet meghatározó közeg problémáira fókuszál. A hetvenes években Erhardt Güttgemanns irodalmi megközelítése pedig „éles törést látott a szóbeli hagyomány és annak *Sitz im Leben*-je, valamint a koherens irodalmi művek, az evangéliumok közt.”¹⁷⁴ Güttgemanns számára már a szöveg belső világa a *Sitz im Leben*: az a belső struktúra, mely meghatározza a szociológiai közegéről leváló jelentés tartalmát.¹⁷⁵ A történeti közeg és az „eredeti” Jézusi háttérbe szorulása miatt ezt a folyamatot tovább már nem szükséges követnünk.

Richard Bauckham szerint „érdekes tény, hogy bár a formatörténet szinte minden állítását meggyőzően cáfolták már, a tradíció továbbadásának általános szemlélete, melyet a formatörténészek vezettek be, még mindig meghatározzák azt a módot, ahogy az újszövetségi kutatók gondolkoznak.”¹⁷⁶ A szerző felsorolja a formatörténet előfeltevéseit ért kritikákat. Ezek kérdéssé tették 1) a tiszta forma/műfaj elképzelését, 2) a forma és a *Sitz im Leben* kapcsolatát, 3) a közösség egyensúlyra törekvéséből származó cenzúra, a „homeosztázis” eltúlzott szerepét. Az evangéliumi szövegekben ugyanis kimutatható a tudatos archaizálás, a múlt „múltként” fenntartásának igénye.¹⁷⁷ Ezen felül 4) E. P. Sanders kimutatja, hogy nincsenek meghatározható tendenciák, amelyek alapján a hagyomány történeti útját fel lehetne építeni, vagy végig lehetne követni.¹⁷⁸ 5) A folklór párhuzamai kérdések: a tradíció természete, és a hagyományozás

¹⁷³ Érthetően óvatosan fogalmaz: a Jézust rabbinak tekintő irányzattal szimpatizál, de amint fogalmaz, „a rabbinikus tanházakkal kapcsolatos analógiákat sem a húsvét előtti tanítványi kör, sem a húsvét utáni gyülekezet esetében nem szabad túlhangsúlyozni.” SCHÜRMAN, 1961. 350. p Számára ugyanis – jogosan – Jézus több, mint tanító.

¹⁷⁴ BYRSKOG, 2007. 11. p

¹⁷⁵ GÜTTGEMANNS, Erhard: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums: eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte. München : Chr. Kaiser, 1970.

¹⁷⁶ BAUCKHAM, Richard: Jesus and the Eyewitnesses – The Gospels as Eyewitness Testimonies, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2006, 246. p (a továbbiakban BAUCKHAM, 2006.) Ld. a formatörténeti módszer kibontakozásához időben közelebb álló, de sok szempontból hasonló kritikát: COLLINS, John J.: Form Criticism and the Synoptic Gospels. A Summary Study and Criticism. In: Theological Studies 2, 1941/3, 388–400.

¹⁷⁷ Ebben Birger Gerhardsson tézisének követi. Ld. következő lábjegyzet.

¹⁷⁸ SANDERS, Edward P.: The Tendencies of the Synoptic Tradition. Cambridge : Cambridge University Press, 1969.

tartalma sem összehasonlítható. 6) Maguk a folklór-kutatók is elvetették a „romantikus” elképzelést, miszerint a „nép”, vagyis egy közösség hozza létre a hagyományt, és ehelyett felismerik a közvetítő személyek szerepét. 7) A palesztinai és hellenisztikus megkülönböztetése is idejétmúlttá vált. 8) A kutatás szerint az őskeresztyén hagyomány nem pusztán szóbeli. 9) A formatörténet a szóbeli hagyományt az írott művek szerkesztési elvei alapján vizsgálja, ami nem veszi figyelembe a szóbeli hagyományozás sajátos törvényszerűségeit.¹⁷⁹ Ezek a kritikák jogosak. Hatásukra pedig új teóriák jelentek meg, és maga a formatörténet pedig új impulzusokat kapott többek között a szóbeliség-kutatástól. A szóbeliség szöveggel és hagyományozással kapcsolatos észrevételei megváltoztatták a *Sitz im Leben*-ről alkotott klasszikus elképzelést is, mégis úgy, hogy a formatörténeti módszer sok kutató esetében változatlan kiindulópont maradt.

I.2 – A Sitz im Leben jelentésének átalakulása szóbeliség-kutatás teológiai alkalmazásában

A vita az 1930-as évektől bontakozik ki, egy elismert svéd orientalista, H. S. Nyberg munkássága révén, aminek eredményeit Ivan Engnell Ószövetséggel kapcsolatos munkái radikalizálták.¹⁸⁰ Ennek a „tradíciótörténeti iskolának” az az előfeltevése, hogy a nyugati kultúra könyv- és nyomtatás-centrikussága a szóbeli hagyományozás szabályszerűségeinek teljes figyelmen kívül hagyásához vezetett, mivel a tradíció folyamatát (írott) szövegekkel végzett szerkesztői munkaként értelmezték. Emellett a formatörténeti módszer kritikájaként fogalmazzák meg, hogy a szövegek kumulatív egymásra rétegződése, vagy a biológiai evolúció mintájára elképzelt folyamat, a „népies irodalom”-töredékek automatikus összerendeződése és evangéliummá fejlődése nem kielégítő hipotézis, főleg, ha a formatörténeti iskola által elhanyagolt *hagyományozási technikákat* figyelembe vesszük. Ez a kritika jogos, és éppen ez a pont az, ahol Gerhardsson bekapcsolódik a tradíció továbbadásával kapcsolatos vitákba.

Birger Gerhardsson a formatörténetet annak hagyományozástörténeti feltevései alapján közelíti meg, és veti alapos kritika alá. Schürmannhoz hasonlóan kimutatja és kritizálja azt a fajta „körkörös érvelést”, mely a formatörténeti módszer sajátja. A formával kapcsolatos előzetes megértés ugyanis a forma természetéről, és a hagyomány jellegéről egyaránt olyan képet alakít ki, mely azután a gyülekezeti szituáció felvázolását igazolja, és viszont.¹⁸¹ Ezt a módszert

¹⁷⁹ BAUCKHAM, 2006, 248kk. p

¹⁸⁰ A vonatkozó irodalomhoz ld. GERHARDSSON, 1961. 72. p; és uő.: The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition. In: New Testament Studies 5, 2005/1, 2. p (a továbbiakban GERHARDSSON, 2005.)

¹⁸¹ GERHARDSSON, 1961. 10. p

Gerhardsson történetietlennek minősíti – teológiai prekonceptióknak, melyek a forrásokból nem igazolhatók. Gerhardsson, Bultmannhoz hasonlóan, azt állítja: Jézus alapvetően egy zsidó tanító, akinek saját tanítványi köre van, és – teszi hozzá – aki korának zsidó tanítóihoz hasonlóan tevékenykedett.¹⁸² Ezt az evangéliumi hagyomány fokozatosan kitakarja, annak érdekében, hogy a Mester tudását mint közvetlenül Istentől származót mutassa be, és ezáltal kiemelje őt a tanítók láncolatából.¹⁸³ A Jn 7,15-ben például a zsidók Jézus műveletlensége ellenére tanúsított emberfeletti bölcsességét látva csodálatukat fejezik ki. Gerhardsson szerint ennek a szövegrésznek a célja annak a szakasznak az előkészítése, melyben Jézus saját Istentől kapott bölcsességéről beszél.¹⁸⁴ Ez a példa is szemlélteti, hogy a Jézus egyedülállóságát hangsúlyozó tendencia nemhogy nem tagadja, de feltételezi Jézus tanító voltát. De ha a földi Jézus egyenrangú tanítóként volt jelen a farizeusok mellett, ez azt is jelenti, hogy rendelkeznie kellett azokkal az értelmezési technikákkal, és azzal az ismerettel, mellyel a farizeusok rendelkeztek. Gerhardsson úgy látja, ezt az előttünk lévő újszövetségi hagyományanyag kellőképpen bizonyítja: Jézus tanítási technikája a legtöbb ponton hasonlóságot mutat a korabeli zsidó tanítási módszerekkel.¹⁸⁵ Ezért a farizeusok és Jézus közti különbséget nem ezen a ponton kell keresnünk.¹⁸⁶ Ennek alapján nem tartható az az álláspont sem (Fuchs és Wilder), mely szerint a tanítói és etikai jelleg másodlagos fejlemény a Jézus-hagyományban.¹⁸⁷ Valószínűleg a két irányultság már a kezdetektől szorosan összefonódva létezik egymás mellett.¹⁸⁸ Jézus karizmatikussága, a tanítását követő jelek és csodák Jézus közvetlen környezetében nem egyedülállóak, és ezek szintén nem zárják ki, hogy Jézust tanítóként fogjuk fel. Például a Hillél-iskola elfogadja a csodák argumentációban betöltött szerepét, emellett az újszövetségi beszámolókból Nikodémus reakciója, a farizeusok jel-követelése mind azt támasztja alá, hogy a farizeizmus Jézus korában nyitott a csodák bizonyító ereje iránt.¹⁸⁹ A

¹⁸² GERHARDSSON, 1964. 31. p, GERHARDSSON, 1961. 324, 326. p – Ezzel a disszimilitás kritériumának käsemanni modelljét helyezi hatályon kívülre, és előrevetíti a theisseni „disszimilitás-szimilitás” kritériumának kiegyensúlyozottabb elvét.

¹⁸³ GERHARDSSON, 1964. 24. p, GERHARDSSON, 1961. 13. p

¹⁸⁴ GERHARDSSON, 1964. 25. p Az ApCsel 4,13-ban ugyanez a tendencia látható Péter és János esetében.

¹⁸⁵ Ebben egy a XX. század elején kibontakozó diskurzus része, mely G. Dalman kutatásaira alapozva Jézust rabbiként értelmezi, és tanításait ennek fényében látatja. ld. BURNEY, C.F.: The Poetry of our Lord. Oxford, 1925; BLACK, M.: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, 1954², és ezek alapján pl. BORNHÄUSER, K.: Die Bergpredigt. Gütersloh, 1923.; vö. RANFT, J.: Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums. Würzburg, 1934, 24. p; Uő.: Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. Würzburg, 1931, 239kk. p

¹⁸⁶ GERHARDSSON, 1964. 27. p az öskeresztyénség esetében is világosan kimutathatók ezek a párhuzamok ld. GERHARDSSON, 1961. 254kk. p

¹⁸⁷ Uo. ui. nincs világos kritériumrendszerünk annak eldöntésére, miért kell a spontán jellegű anyagnak elsőbbséget élveznie. Valószínűleg ez a bultmann-iskola eszkatológikus irányultságának előfeltevéseivel függ össze. (ld. a dolgozat I. fejezetének vonatkozó elemzését)

¹⁸⁸ GERHARDSSON, 1964. 29. p

¹⁸⁹ GERHARDSSON, 1964. 28. p

tanító és csodatévő Jézus közti különbséget tehát nem lehet a végsőkéig feszíteni. Mindez abba az irányba mutat, hogy a hagyományanyag tudatosan saját eredőjeként Jézust nevezi meg, mégpedig a történeti Jézust, akinek munkássága kora tanítóinak kontextusába ágyazódik. Gerhardsson érvelése meggyőző. Maga Dibelius is kimutatja ugyanis azokat a tanítói technikákat, amikre Schürmann is felhívja a figyelmet. Ha viszont Jézus tanított, akkor szavait úgy kellett átadja, hogy azok megjegyezhetőkké, és hagyományozhatóvá válhassanak.

Ennek kapcsán cáfol egy másik tézist is, hogy a tanítványok műveletlenek lettek volna. Gerhardsson szerint nem is annyira a műveletlenség lesújtó vádja, hanem az az ezzel összekapcsolódó feltevés a problémás, hogy a tanítványok nem voltak képesek irodalmi módon gondolkodni.¹⁹⁰ Abban az esetben viszont, ha Jézust rabbiként, a tanítványait pedig valódi „tanítványként” értjük, akkor komplex tanulási folyamatot és nem egy esetben magas szintű memorizációs tevékenységet kell nekik tulajdonítani.¹⁹¹ Ezt Martin Dibelius, a formatörténeti módszer másik meghatározó német alakja, aki Bultmannhoz képest óvatosabban kezeli a hagyományképződés kreativitására vonatkozó feltevéseket, felismeri, és az első keresztyéneknek a zsidó hagyományozáshoz hasonló technikákat tulajdonít.¹⁹²

Az is megkérdőjelezhető, amit Bultmann állít, hogy a közeli végváradalom a múltra irányuló figyelmet az örökké jelenvaló Úr képzetére való tekintettel felfüggesztette.¹⁹³ Gerhardsson szerint igenis létezik valamiféle történelmi tudat az evangélium írásba foglalói esetében. Ez több ponton is kimutatható: a) Az evangéliumok egyértelműen tudatosítják a távolságot végeges formájuk ideje, és a megtörtént események ideje között, a nem teljesen értett/kinyilatkoztatott és a később világossá vált/beteljesedett között.¹⁹⁴ b) Mindemellett az evangéliumok szerzői nem a tanítványokra, hanem az egyetlen tanítóra koncentrálnak, és semmilyen más konkurens tekintélyről nem kívánnak beszélni.¹⁹⁵ Ezzel a hagyomány eredetét jelölik ki, leválasztják önmagukról, és a hagyomány tekintélyét is megteremtik. c) A tanítványok ennek megfelelően esendők és erőtlenek az ábrázolásokban, ami arra utal, hogy

¹⁹⁰ DIBELIUS, 1933. 5–8, 35. p BULTMANN, 1995¹⁰. 4. p Dibelius a művét a népies hagyomány formái és törvényszerűségei vizsgálatának szenteli, ezzel pedig eleve kizárja annak lehetőségét, hogy a Jézus-hagyomány más „Sitz im Leben”-nel is rendelkezhet. (vö. DIBELIUS, 1933. 56. p, ahol a szerzők kérdését a „túlzott individualizmusra és irodalmiasságra” hivatkozva *ab ovo* utasítja el.)

¹⁹¹ GERHARDSSON, 1979. 19kk. p, BULTMANN, 1995¹⁰, 333–335. p

¹⁹² DIBELIUS, 1933. 35–36. p

¹⁹³ GERHARDSSON, 1979. 44. p

¹⁹⁴ GERHARDSSON, 1979. 44. p, GERHARDSSON, 1964. 40kk. p Azok a kifejezések figyelemre méltóak még a kifejezetten teológusként gondolkodó János esetén is, melyek arról beszélnek, hogy „a Lélek még nem adatott”, „amikor Jézus még nem dicsőült meg”, „még nem emeltetett fel az Atyához”, a tanítványok „még nem értették” Jézus szavait. Ez a világos és tudatos distancia jele a jelen és Jézus ideje közt. Ez a jelenség Lukács esetében is látható (GERHARDSSON, 1961. 227. p)

¹⁹⁵ GERHARDSSON, 1979. 47–49. p

ezek a korai hagyományokból eredő leírások a továbbadás során ellenállnak annak a vágnak, hogy a későbbi tanítói tekintélyekké váló tanítványok pozitív szerepét visszavetítsék a múltba.¹⁹⁶ d) Ezen felül Jézus szavainak sajátosságai szembeötlően megőrződnek a hagyományozás folyamán. Jézus *meshalim*-jai ugyanis kihegyezettek, tömörök, és tartalmasak, sajátos szóhasználattal és képi világgal, melyek célja, hogy a címzettek megfejtsek az értelmét.¹⁹⁷ e) Nehezen lenne védhető az a feltételezés, hogy a tanítványok nem kaptak oktatást Jézustól, hiszen a tanítványság magától értetődő jelentése, hogy a követők elsajátítják a mester szavait és tetteit.¹⁹⁸ Sokkal könnyebben elképzelhető Gerhardsson szerint, hogy a tanítványok maguk gondozzák, értelmezik és adják generációról generációra, a már kezdettől fogva viszonylag teljes Jézus-hagyományt, vagyis „mindent, aminek szemtanúi voltak”.¹⁹⁹ A tradíció fenntartása azt jelenti, amit a fogalom leír: *hagyományként* adják tovább, olyasvalamiként, mely a jelennel nem összekeverhető történeti valósággal rendelkezik, melynek eredője Jézus, és amely hagyomány valószínűleg már a kezdetektől viszonylag egységes,²⁰⁰ fenntartásáért pedig az első (és a rájuk következő generációk) megtapasztalói a felelősek. Ez a hagyomány egy nagyon hosszú folyamatba kapcsolódó folytonos láncolatot képez: az ószövetségi iratokon át Jézus kijelentésén keresztül az apostoli *diakonia tu logu*-ig.²⁰¹ Gerhardsson ezt a folyamatot nevezi meg a hagyomány valódi *Sitz im Leben*-jének.²⁰²

Ebből következően – véleménye szerint – nem kielégítő pusztán a gyülekezeti szituáció szükségére visszavezetni a hagyományokat, és azok hagyományozását egy evolucionista automatizmus keretébe helyezni. „Ez [Bultmann] alapvető nézőpontjának természetes következménye: a korai egyház a hit, a hitéért munkálkodó propaganda terjesztése, és ugyanennek a hitnek az egységesítése és megvédése révén terjeszti a hagyományát.”²⁰³ Csakhogy a formatörténeti iskola nem vizsgálja a hagyományozás *módszereit*, pedig a módszerek ismerete rávilágítana arra, hogy a hagyományban mindig is voltak stabil elemek, „melyeket memorizált szövegekként”²⁰⁴, vagy eleve nagyobb egységekként

¹⁹⁶ GERHARDSSON, 1979. 45, 61. p, GERHARDSSON, 1964. 43. p

¹⁹⁷ GERHARDSSON, 1979. 70–71. p, GERHARDSSON, 1961. 297. p, vö. GERHARDSSON, 1961. 129, 211. p

¹⁹⁸ GERHARDSSON, 1979. 72. p

¹⁹⁹ GERHARDSSON, 1986. 59kk, GERHARDSSON, 1961. 225. p

²⁰⁰ GERHARDSSON, 1979. 77. p

²⁰¹ GERHARDSSON, 1961. 226kk. p Ennek példája a Lk 4,16kk, Jézus zsinagógai beszéde.

²⁰² Bár az érvelés eddig a megállapításig meggyőző, ezen a ponton nem értünk egyet Gerhardssonnal, ugyanis ez azt jelentené, hogy a tanítványok pusztán a mester iránti tiszteletből, a hagyomány megőrzésének szándékával adják tovább a jézusi tradíciót. Ez, mint látni fogjuk ellentmond annak a megállapításának, hogy Jézus követésének gyakorlati útjáról is szó van: ilyen értelemben a hagyomány nem önmagáért, hanem egy élhető életforma mintázataként marad fenn, azaz *pedagógiai* célzatú.

²⁰³ GERHARDSSON, 1961. 14. p

²⁰⁴ GERHARDSSON, 1964. 39. p

hagyományoztak.²⁰⁵ A páli iratok és a lukácsi korpusz egyaránt beszél a hagyományozásról, mégpedig a zsidóságban bevett terminus technicusokat használva: *paradidonai*, *paralambanein*, *paradosis*. A szavak mögött álló folyamat egy rendkívül tudatos tevékenységre utal: magára a konzerválásra és továbbadásra irányuló tevékenységre.²⁰⁶ De maga a pontos memorizációra épülő oktatás rabbinikus parallelje is más képet rajzol a korai hagyománytörténetről. Ha a szóbeliségben már tudatos rendezőelvek alapján rendszerezett szövegcsoportok és egységek feltételezhetők, melyeknek rendezése elsősorban *pedagógiai* célzatú volt (kulcsszavak, egyező kifejezések, tematikus összefüggés, stb.), akkor a formatörténeti iskola sporadikus hagyomány-egység elmélete is megdőlni látszik.²⁰⁷ Ha pedig igazolódik az őskeresztyénség hagyományozásának tekintélyszemélyekhez kötődő továbbadása, akkor a „zsidókeresztyén” és „hellénisztikus” gyülekezetek kreatív munkájának feltételezése, és a külső ideológia befolyásának alapvető jelentősége is csak nagyon korlátozott értelemben használható feltevések. A hagyománytörténet technikájának vizsgálata, természetének meghatározása tehát korrektív szereppel bír: a nem megalapozott formatörténeti előfeltevések korrekciójával a rosszul beazonosított redakciós egységek rehabilitációja is megtörténhet.

Ez, mint mondtuk, azzal függ össze, hogy a klasszikus formatörténet nem tisztázza az őskeresztyén hagyomány természetét. Bultmann, Dibelius és Vincent Taylor szerint is a tradíció olyan sporadikus egységekből, az evolúció önszervező törvénye által egyre bonyolultabbá váló anyagból keletkezik, mely beleáramlik a megfelelő formákba, vagy összeállása után új műfajt hoz létre. Mivel Bultmann szerint a hagyomány *Sitz im Lebenje* az éppen aktuális gyülekezeti szituáció, nem is beszélhetünk szó szoros értelmében vett tradícióról – persze ez csak abban az esetben igaz, ha a tradíció egy önmagában zárt, és tartalmát tekintve lehatárolt egység, ahogyan azt Gerhardsson érti. Bultmann esetében a „tradíció” inkább az aktuális *Sitz im Leben*-ek kitermelte szituatív érvényű anyag továbbáramlása és formálódása.²⁰⁸ Gerhardsson közel kerül

²⁰⁵ A Mt 13 „hét példázat traktátusa” Gerhardsson feltételezése szerint már egy ilyen pre-evangéliumi egység. ld. GERHARDSSON, Birger: If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames. In: *New Testament Studies* 1991/37, p. 321–335., formatörténetre vonatkozó kritikáját ld. 322. p

²⁰⁶ GERHARDSSON, 1961. 14. p

²⁰⁷ GERHARDSSON, 1961. 129, 328. p

²⁰⁸ Persze Bultmann számára is fontos a tradíció eredete, mivel ez ad tekintélyt a hagyománynak: a jézusi állandó hivatkozási alap az őskeresztyénségen belül, de ez nem akadályozza meg a kreatív tevékenységet. BULTMANN, 1995¹⁰, 108. p A formatörténeti módszer vázlatos bemutatásában látszik, hogy Dibelius ezért nem követi Bultmann radikalitását. Szerinte az őskeresztyének számára a tradíció megőrzése fontos, tud a továbbadás terminus technicusairól (DIBELIUS, 1933. 20. p 1. lábjegyzet: a מִסְרָה, קִבְרָה használatáról), feltételezi a továbbadás önálló *Sitz im Lebenjét*, (DIBELIUS, 1933. 19. p) a paradigmák esetében pedig a mnemotechnikai eszközök alkalmazását. (DIBELIUS, 1933. 36. p) Mindez azonban nem bír önálló jelentőséggel: Dibelius számára a példatár megőrzésének, így vagy úgy, de a prédikáció a célja, az őskeresztyén misszió.

a jézusi hagyomány „zsidó” elemeihez, de a követés gondolatáig nem jut el, mivel a hagyomány írott anyagára koncentrál.

Hasonló utat jár a Gerhardsson nyomdokaiban járó Samuel Byrskog és Richard Bauckham is. Mivel Bauckham szerint a bultmanni modell nem működőképes, új értelmezői keretet kell találni. Az alternatív modellek ismertetésekor arra jut, hogy a gerhardssoni vagy a Bailey-féle modell hasznos ugyan, de alkalmazásuk előtt alapvető kérdéseket kell feltenni. Ezek a következők: „1. Kontrollálva volt-e a hagyomány egyáltalán? 1a. Milyen okokból lehetett fontos a kontroll gondolata? 2. Ha a hagyomány ellenőrzés alatt állt, mi vezérli ezt a belső önszabályozást? 3. A hagyomány különböző részei különbözőképpen voltak-e kezelve, flexibilitásuk megengedett mértékének megfelelően? 3a. Mi volt a stabilitás és flexibilitás közti viszonylagos egyensúly a tradíció különböző aspektusainak vizsgálatakor? 4. Hogyan viszonyultak az evangéliumi hagyományok a szóbeliséghez?”²⁰⁹ Schürmannhoz hasonlóan Bauckham úgy látja, a hagyomány formuláris rendbe szervezett anyag, és szükségképpen tanulható és tanítható formát ölt. Ez a stabil forma már eleve kontroll, olyan értelemben, hogy a tradíció változatlanságát segíti elő. A legfontosabb kontrollfunkciót viszont éppen az jelenti, hogy a hagyományokat arra felhatalmazott egyének adják tovább, és nem anonim közösségek felügyelete alatt terjednek. Ezen a ponton James Dunn-t és Bailey-t kritizálja, amikor kimutatja, hogy hagyományozásfelfogásuk túlságosan is közösség-orientált, és bár fontosnak tartják a szemtanúk szerepét, a közösséget nevezik meg a hagyomány megőrzéséért felelős közegnek.²¹⁰ Bauckham ezzel szemben úgy látja, hogy a hagyományért szemtanúk, vagyis tekintéllyel bíró személyek felelnek; de ha nem is szemtanúk, akkor olyanok, akik a tradíció megszakítatlan láncolatában állnak.²¹¹ Byrskog eredményeire hivatkozik, amikor a történetírói hagyományt összevetve az evangéliumokkal úgy találja: a kortárs tanúk szerepe mindkét esetben kiemelten fontos. Pál példájának különös megvilágító ereje van: a feltámadás-kérügmában például Bauckham szerint evidensnek veszi a visszakereshető szemtanúkat, akik a hagyományt alátámasztják.

Samuel Byrskog azt rója fel a formatörténetnek, hogy megmarad a hallás dinamikájánál, miszerint „Jézus szavait szóban kommunikálták, és nem »látták«; tettei hasonlóan szájról-szájra terjedtek, vagy pedig egyszerűen az evangélista redakciós munkájának közvetlen visszatükröződései. [...] Bultmann felismerte, hogy a hagyományt szavak útján adták tovább,

²⁰⁹ BAUCKHAM, 2006. 165. p

²¹⁰ BAUCKHAM, 2006. 240–264. p

²¹¹ BAUCKHAM, 2006. 264–290. p, kül. 288. p

de az vizsgálatában elsikkad, hogy ki adta át, vagy ki hallotta azokat, mivel az informátorok egyénisége feloldódott a kollektív identitásban.”²¹² A formatörténet szöveg-központúsága nem engedte, és mindmáig nem engedi láttatni, hogy a szemtanúság tettek és szavak továbbadásának egységét kívánja megőrizni.²¹³ Byrskog szerint, ha a szóbeli tradícióról kimutatható, hogy a húsvét előtti időbe nyúlik vissza, ahogy Schürmann állítja, nem érthető, miért nem feltételezhető, hogy a narratív hagyományra is szükség van a kezdetektől: éppen a tanítványság komplex jellege miatt, mely a tanítás mellett a mester tetteiből is tanulni akar.²¹⁴ A formatörténeti iskola nem ismeri fel azt, hogy a szóbeli kultúrák alapvető jellegzetessége a narratív gondolkodás²¹⁵, sőt azt sem, hogy a memória és a narráció kimutatható összefonódottsága megkerülhetlenné teszi a feltevést, hogy a legkorábbi Jézus- emlékek már szavak és tettek egységei voltak.²¹⁶ Ezzel messzemenőig egyetértünk, csak hogy Byrskog azzal van elfoglalva, hogy a szemtanúk szerepét, és szükségszerű bevonódásukat hangsúlyozza, és a hagyomány hitelességének kimutatásán túl már nem érdekelt ennek a komplex viszonynak a kimutatásában. Érvéle más irányba mozdul. Mindenesetre Byrskog Schürmann gondolatmenetéhez nyúlik vissza, amikor azt mondja: az eredeti, vizsgálandó *Sitz im Leben* a szűk tanítványi kör tevékenysége, mely a hagyomány továbbadásáért felel.²¹⁷ Számára a hagyomány megőrzésének módszerei, az arra hivatott alkalmak és formák (ilyen számára a chreia) vizsgálata a kulcs a Jézus-hagyomány hitelességének megállapításához.

I.2.a – Sitz im Leben és „Jézus hatása”

Érdekes adalék még a *Sitz im Leben* kérdéskörének vizsgálatához James D. G. Dunn munkássága, aki azt állítja: le kell számolni azzal az előfeltevéssel, mely szerint létezik olyan stádiuma a szövegeknek, amely mentes lenne a hittől.²¹⁸ A tanítványok minden egyes története már eleve a hit által átírt történet: a hit nem valami utólagos „magyarázat”, amely lefejthető lenne a szövegről, hanem annak a hatásnak a lényege, mely a tanítványok életét átformálja. Egyetlen csodatétel sem volt eredetileg egyszerű gyógyítás, melyet aztán természetfeletti

²¹² BYRSKOG, 2002. 103. p

²¹³ BYRSKOG, 2007. 25. p

²¹⁴ BYRSKOG, 2002. 104–105. p

²¹⁵ BYRSKOG, Samuel: When Eyewitness Testimony and Oral Tradition Become Written Text. In: *Svensk Exegetisk Årsbok*, 2009, 46, 48. p (a következőkben BYRSKOG, 2009.)

²¹⁶ BYRSKOG, Samuel: From Memory to Memoires – Tracing the Background of a Literary Genre. In: ZETTERHOLM, Magnus, BYRSKOG Samuel (eds.): *The Making of Christianity: Conflicts, Contracts and Constructions, Essays in Honor of Bernt Holmberg*. Wiona Lake, Illinois : Eisenbrauns, 2012, p. 1–23, itt 18–21.

p

²¹⁷ BYRSKOG, 2007. 22–23. p

²¹⁸ DUNN, James D. G.: *Jesus Remembered*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003, 128. p (A továbbiakban DUNN, 2003.)

csodává emelnek – azokat már eleve csodaként értették és úgy is látták.²¹⁹ Dunn Martin Kählerrel egyetértésben vallja: nem léphetünk túl azon a Jézuson, akire emlékszünk, és ez azt is jelenti, hogy azon a hatáson sem nyúlhatunk tovább, amit gyakorolt, annak érdekében, hogy egy hittel meg nem fertőzött Jézushoz jussunk.²²⁰ Ahogy Dunn mondja, a „közvetlen és azonnali” hatás, mely Jézus személyével kapcsolatos emlékeket kialakította, tetteinek és szavainak jelentőségét megszabta, valamint személye és kijelentése iránti hitet ébresztett, mindent átítatott.

Tanulságos a Dunn-Gerhardsson vitára egy pillantást vetnünk, hogy a hatás lényegéről képet kapjunk. Birger Gerhardsson egyfelől nehezményezi, amiért Dunn a Jézus és a tanítványok közti kapcsolat leírására az *impact* (benyomás) fogalmat használja.²²¹ Ez Gerhardsson szerint túlságosan is nehezen definiálható terminus, és Dunn ezzel csak elkerüli, hogy Jézus tanítói módszereiről kelljen beszélnie. Gerhardsson sokkal tudatosabb tevékenységet tulajdonít Jézusnak. Szerinte Jézusnak a különböző helyzetekben elhangzott tanítása együtt járt a rabbinikus memorizációs módszerek alkalmazásával. Dunn ellenben úgy látja, hogy a bevésődés sokkal indirektebb: Jézus egyszerűen olyan karizmatikus tekintéllyel rendelkezett, mely kitörölhetetlen nyomot hagyott. Ezt a komplex „benyomást” ápolják Jézus közvetlen követői az esti, a közel-keleti arab *haflat samar*-hoz²²² hasonló közösségi alkalmakon,

²¹⁹ DUNN, 2003. 688. p, de az egész fejezet erre fut ki ld. §15.7.

²²⁰ DUNN, 2003, 126–128, 130. p

²²¹ GERHARDSSON, 2005. 8. p

²²² Dunnra nagy hatással van Kenneth E. Bailey megközelítése, és a *haflat samar* példáját is tőle veszi. Bailey így vall saját közel-keleti élményeiről: „Azt fedeztem fel, hogy a keleti mesélőnek egy „nagy zongorája” van, amin játszik. A zongora azokból az attitűdökből, kapcsolatokból, válaszokból és értékítéletekből áll, amelyek a közel-keleti paraszti közegben ismertek és stilizáltak. Mindenki tudja mindenkiről, hogyan kellene viselkednie egy adott szituációban. A mesélő felfüggeszti ezt a rögzült viselkedés-modellt, hogy láthatóvá tegye iróniáját, meglepetését, humorát, és a történetek csúcspontjait. Ha nem vagyunk ráhangolódva azokra az attitűdökre, kapcsolatokra, válaszokra és értékítéletekre, nem halljuk a zongora játékát.” (BAILEY, Kenneth E.: *Poet & Peasant, and Through Peasant Eyes – A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1976. – saját fordítás K. Gy.) A megértéshez „beavatott” ismeretre van szükség, vagyis nem elegendőek a külső kultúr-antropológiai megfigyelések. Megismerni a sajátos kulturális jegyeket pedig annak a közegnek a sajátos alkalmain lehet, melyek a hagyomány továbbadását célozzák. Ilyen alkalom a közel keleti *haflat samar*, a tábortűz melletti történetmesélés. Bailey anekdotikus tanulmányai (BAILEY, Kenneth E.: *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*. In: *Asia Journal of Theology* 5, 1991, p. 34–54. [a továbbiakban BAILEY, 1991.]; és Uő.: *Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels*. In: *The Expository Times* 106, 1995, p. 363–367. [a továbbiakban BAILEY, 1995.]) amellett érvelnek, hogy a Kr.u. 70 előtti falusi palesztinai közeg a közel-keleti falvakban él, mindmáig archaikus elemeket megőrző közösségek hagyományozási technikáihoz nagyon hasonlóan adta át központi jelentőségű tradícióit. Az ott zajló folyamatnak a leírására sem a Bultmann által leírt, Bailey által „informálisan kontrollálatlan” nevezett, sem Gerhardsson túlságosan merev továbbadást feltételező, Bailey definíciója alapján „formálisan kontrolláltnak” keresztelt modell sem megfelelő. (BAILEY, 1991. 37–38. p) Bultmann a hagyományozást kontroll nélküli szabad áramlásként képzei el, melybe új elemek is beszüremkedhetnek. A hagyományt a közösség kreatív módon alkotja újra a hűsvét utáni nézőpontból, akár aktualizálást segítő új hagyományok beillesztése, akár a szóbeli tradíció markáns átformálása révén. Gerhardsson pedig azt feltételezi, hogy Jézus és követői a rabbinikus oktatás mintájára szó szerinti memorizáció révén, külső kontroll alatt adnak át komplex hagyományegységeket, megkülönböztetve azokat a külső és másodlagos elemektől. Bailey mindezekkel szemben úgy gondolja, hogy a

tanítványságuk teljes ideje alatt, tehát már húsvét előtt is.²²³ Ebben Dunn ugyanazt hangsúlyozza, mint Gerhardsson és Byrskog: hivatalos összegyülekezéseken örökítették tovább a hagyományt, és nem anonim közösségek, hanem annak felhatalmazott tagjai felelnek továbbadásáért. A hagyomány már a kezdetektől formákba ömlött, és így is rögzült. Dunn válaszában felhívja a figyelmet a közte és Gerhardsson közt lévő alapvető egyetértésre: megállapítja egyrészt, hogy a hatás fogalma tulajdonképpen Gerhardsson „viselkedési” és „verbalizált”, „materiális” és „institucionális” hagyományok közti árnyalt megkülönböztetését foglalja össze. Jézus „hatása” mindazt magába foglalja, amit Jézus továbbadott, szavait és tetteit egyaránt – *mindent*, ami hatással volt a követőire.²²⁴ Érdekes az a lábjegyzet, melyben Dunn a memorizáció és a benyomás fogalmai közti különbséget világítja meg. Szerinte Gerhardsson a hagyomány eredőjének a mechanikus szó szerinti memorizálást látja, míg ő maga azt az elsajátító emlékezést, mely során az emlék egy meghatározó hatás következtében a tudatba vésődik.²²⁵ Bár a motiváció különbsége nem lényegtelen, a folyamat hasonló eredménnyel zárul: a memorizált információval. Dunn szerint a „benyomás” mégis teljesebb, mivel mindazt az érzelmi töltetet és egzisztenciális érintettséget is hordozza, mely a bevésődést előidézi.²²⁶ Abban mindketten egyetértenek – szögezi le Gerhardsson –, hogy Jézus és követői tanítók, de míg Dunn „elbeszélőknek” tartja őket, akik a hagyományokat variálódó történetekben „adják elő” (*perform*), addig ő szerint ennek nincs nyoma a forrásokban. A legtöbb jézusi mondás és történet rövid: az a terjedelmesség és ismétlődés, mely a népszerű mesélőkre jellemző, egyáltalán nincs jelen Jézusnál.²²⁷ Dunn válaszában felhívja a figyelmet arra, hogy az „előadás” számára nem jelent mást, mint kritikusanak. Jézus tanít, és továbbad: rögzült, és kevésbé

közösség identitását formáló hagyományok továbbadása „informálisan kontrollált” módon, azaz a történetek struktúrájának és kulcs-elemeinek változatlanságával, de a részletek variabilitásának szabadságával történik, mindez pedig a hallgatóság kontrollja mellett. (BAILEY, 1991. 365. p, és BAILEY 1995. 38–39. p) Gyakorlatilag bárki bekapcsolódhat a folyamatba, mégis, a spontán módon felvetődő témájú történetet az azt legjobban ismerő adja elő. (BAILEY, 1991. 40. p) Ez általában egy idős tekintélyszemély (családfő vagy a közösség vezetője), aki a közösségnek születésétől kezdve tagja. (BAILEY, 1995. 364. p) A történet, ami elhangzik, még ha új is, mindenki által ismert, így mindenki tudja, mit fog hallani. Ez olyan kontrollt biztosít, mely nem engedi a hagyomány megváltoztatását. Emellett az elbeszélések nagyon gyorsan rögzülnek, és annak értelmezése is fixálódik: ezt követően a történet gyakorlatilag ugyanúgy hagyományozódik. Ez nem jelenti, hogy pusztán történetek hangzanak el. Bailey öt műfajt sorol fel: a példabeszédek (*parable*), melyek rövid, tömör bölcsességi mondásokban őrzik a kultúra alapjait jelentő tudást; a rejtvény-történetek (*riddle stories*), melyek a hős megoldhatatlannak tűnő dilemmájára adott végső bölcs válaszra hegyezik ki a történetet; a *zajal*, formulákból, szabadon előadott verses-ritmikus műfaj; a példázatok, melyek valamilyen tanító szándékú történetet mesélnek el; és végül, a közösség múltjából és történetének fontos eseményeiről szóló történetek. (BAILEY, 1991. 41. p)

²²³ DUNN, 2005. 28. p

²²⁴ DUNN, James D. G.: Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition. In: Journal for the Study of the historical Jesus 6, 2008/1, p. 85–105, itt 90. p (következőkben DUNN, 2008.)

²²⁵ DUNN, 2005. 44. p 32. lábjegyzet.

²²⁶ DUNN, 2005. 44. p

²²⁷ DUNN, 2005. 11. p

megszilárdult történeteket, mondásokat.²²⁸ Emellett szerinte rövidség és hosszúság nem meghatározó jellemzője a szóbeliségnek vagy írásbeliségnek. A megkülönböztetés Dunn szerint inkább annak a jele, hogy Gerhardsson olyan „szóbeliség”-konceptiót alkot, mely nagyon távol áll az övétől. Gerhardssonnal folytatott vitájának fontos pontja, hogy Dunn kitart a szóbeli anyag eredeti polifóniája mellett, azaz a változatosság és egység elve mellett. Nincs eredeti hagyomány, melyet Jézus ad tovább, hanem eleve több szólamban egymás mellett létező hagyomány-variációk vannak, melyek a „hatásból” erednek.²²⁹ Az impakt fogalma körüli vita jelentősége, amellett, hogy Dunn és Gerhardsson hasonlóan gondolkoznak, az, hogy mindketten Jézus élethelyzetéről beszélnek: a *Sitz im Leben* mindkét szerző számára Jézus munkássága.

Dunn szerint a Jézusi „hatás” következményeképp a forma nagyon gyorsan megszilárdul, és *az esemény a maga értelmezésével együtt, hitbe ágyazva születik, és rögzül*. Dunn azonban nem lép meg egy lépést,²³⁰ melyet majd éppen az általa kritikával illetett Richard Bauckham, a szemtanúság tézisének egyik újabb nagy hatású képviselője viszont megtesz. Bauckham szerint megkérdőjelezhető a formatörténetnek az az előfeltevése, mely szerint a legkorábbi hagyományok anonim módon cirkuláltak volna az első közösségekben.²³¹ Az evangéliumban található nevek arra utalnak, hogy azok olyan ismert tanúkat jelölnek, akik a nevükkel fémjelzett hagyományt továbbadják, és személyes megtapasztalásuk révén hitelesítik.²³² Dunn a maga részéről fenntartással kezeli ezt a tézist. Miközben ő maga is hangsúlyozza azt a tényt, hogy az első tanítványok a hagyománytörténet eredői, és hogy az ő elbeszéléseik kezdenek terjedni, úgy látja, a „szemtanúság” elvét nem lehet következetesen alkalmazni: a keresztyénség terjedésével, különösen az ázsiai misszió sikereinek fényében ugyanis lehetetlenné válik, hogy mindenütt szemtanúk tartsák kézben a hagyomány felügyeletét.²³³ Dunn szerint sokkal inkább az történik, hogy Jézus hatása révén a hagyomány már az első tanítványok kezében – azaz nagyon korán – elnyeri azt a fix formát, mely a maga változatlanságával és variabilitásával együtt az előttünk álló evangéliumokba áramlik, és a végső írásba foglalásig alapvető változások nélkül megőrzi tartalmát. Samuel Byrskog szerint Dunn ezen a ponton elnagyolja a kutatást: nem szentel figyelmet a memória-elméleteknek, így a hagyományozás stabilitására

²²⁸ DUNN, 2008. 91–92. p

²²⁹ ld. még DUNN, James D. G.: *Altering the Default Setting*. In: *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2005, p. 79–127., itt 123. p (a továbbiakban DUNN, 2005.)

²³⁰ DUNN, 2008. 102–105. p

²³¹ BAUCKHAM, 2006. 6. p

²³² BAUCKHAM, 2006. 15. p (az internetes kiadás oldalszámai)

²³³ DUNN, 2008. 98, 102, 104–105. p

vonatkozó megállapításai a levegőben lógnak, és azt a látszatot keltik, mintha a formák révén zajló továbbadás a memóriától függetlenül automatikusan megőrizné az emlékegységek stabilitását.²³⁴ Mi magunk úgy látjuk, a folyamat dunnai vázlata azért is elnagyolt, mert azt sem veszi figyelembe, hogy az üzenet átadása sokkal több, mint utánmondás, vagy, ahogy ő mondja, „performancia”: ugyanis gesztusok, szem- és hanghordozás keltette meggyőzőségi stratégiák összessége.²³⁵ Ennek az oka éppen Dunn módszerének rejtett formatörténeti beágyazottsága:²³⁶ a hagyománytörténet megbízhatóságának állításához szükséges ugyan a szemtanúság elve, de végső soron a maga emberi valójában a *másik* már nem; elég a forma szilárdságának, és annak a kimutatása, hogy az élmények eredeti formájukban rögzülnek.²³⁷ A személyes így a megőrzött és rögzült „impakt-csomag” belső és külső jegyeinek kódjába húzódik vissza. Dunn szavai egyértelművé teszik ezt: „Bizonyos szavak/történetek *stimulusa*, bizonyos események miatti *izgatottság* (csodálat, meglepettség) egy kezdeti közös reakcióban fejeződik ki: a szerkezet, a jellemző elemek, és a kulcsszavak (a mag vagy a csúcspont), a mondott vagy megtörtént jelentőségének azonnali felismerése folyamán szóbeli formákba rendeződnek. Így többé-kevésbé rögtön lefektetve, ezek a jellemzők azokká a konstansokká, stabil témákká lesznek, melyet a folytonos továbbadás kiformal és lekerekít, és melyek köré a különböző előadások azokat a variációikat építhetik, amik a különböző feltételek közt is megfelelőnek bizonyulnak.”²³⁸ Vagyis, és ez Dunn elméletének gyengéje, bár személyeken keresztül történik a továbbadás, az üzenet maga lesz önmaga hitelességének garanciája: a tanítványok élménye kis tradíció-egységekbe rögzülve, a forma adta stabilitás burkában hagyományozódik, a *közösség* által felügyelve, míg írásba nem foglalják. Persze a „forma” ellenőrizhetőbbnek tűnhet, mint a személyes továbbadás komplex folyamata, de ezzel a döntéssel szintén a szöveg stabilitásának *írásbeliségre* jellemző dinamikája válik fontossá: az, hogy az üzenet mennyiben marad változhatatlan a hagyományozás során.²³⁹ Ezzel a hitelesség ellenőrizhetősége elvész a szövegrétegek kibogozhatatlan egymásra rétegződésében.²⁴⁰

²³⁴ Hasonlóan még BOCKMUEHL, Marcus: Whose Memory? Whose Orality? A Conversation with James D. G. Dunn on Jesus and the Gospels. In: STEWART, Robert B., HABERMAS, Gary R. (eds.): Memories of Jesus, A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered. Nashville, Tennessee : B&H Academic, 2010. p. 31–45. itt 40. p (a következőkben BOCKMUEHL, 2010.)

²³⁵ BYRSKOG, Samuel: A New Perspective on the Jesus Tradition. Reflections on James D.G. Dunn's Jesus Remembered. In: Journal for the Study of the New Testament 26, 2004, p. 459–471, itt 470. p (a következőkben BYRSKOG, 2004.)

²³⁶ BYRSKOG, 2004. 463–467. p

²³⁷ DUNN, 2008, 99–100. p

²³⁸ DUNN, 2005. 239–240. p – kiem. tőlem.

²³⁹ És ezzel együtt visszatér a közösségi kontroll elve, mely a bultmanni elmélet jellemzője.

²⁴⁰ INGOLFLAND, Dennis: Jesus Remembered – James Dunn and the Synoptic Problem. In: Trinity Journal 27, 2006/2, p. 187–197, itt 193kk. p

Ahogy az Eric Eve megjegyzi, a hatás hagyománnyá rögzülésével kapcsolatos dunnai megállapításoknak apologetikai jelentősége is van²⁴¹: ha ugyanis a „hatás” Jézus munkásságának kezdetétől jelen lévő karizmatikus hatalomból táplálkozik, mely beleíródik a tanítványok tetteibe és tudatába, akkor nincs értelme a húsvét előtti és húsvét utáni hit szakadékáról beszélni. És valóban, Dunn szerint a földi és a feltámadott Jézusba vetett hit lényegét tekintve nem különbözik egymástól, mivel a legkorábbi stádiumban rögzült állapot alapvetően nem formálódik át.²⁴² Csakhogy a „*remembered Jesus*” a legjobb szándék ellenére is inkább a töréspont eltolása és nem meghaladása: a húsvét előtt és után problémája a megismert és a megismerhető Jézus közé ékelődik. Dunn ezt el is ismeri: szerinte egyszerűen „nem realiztikus” olyan hagyományt keresünk, amelyet le tudnánk választani a tanítványok emlékezetéről, és amely aztán kontroll-funkciót tölthetne be a hagyományozás-történet vizsgálata során.²⁴³ Bengt Holmberg szerint viszont Dunn ezt állítva önellentmondásba keveredik, mivel sok esetben nem lehet eldönteni, hogy magáról Jézusról, vagy a tanítványok Jézusáról van-e szó, de az sem, hogy vissza akar-e térni a legkorábbi hagyományokhoz, vagy kitart a „minden előadás önálló eredeti” elvénél.²⁴⁴ Holmberg kifejti, hogy az „emlékezéshez” eljutni nem elég: fel kell tenni az eset tényyszerűségével, azaz a megtörténtével kapcsolatos kérdést.²⁴⁵ Különbözően nem kerülheti el Dunn a vádat, hogy míg egyfelől Jézusról mint emlékről beszél, addig valójában nem különbözik a történeti Jézus-kutatás korábbi liberális szerzőitől, akik Jézus öntudatának feltárására tesznek kísérletet, de úgy, hogy megkerülik a tények feltárásának fáradságos útját.²⁴⁶

Úgy véljük, módszertani tisztázatlanságával szorosan összefügg az a tény, hogy Dunn ugyan kiemeli a tettek (vagyis a követés) és a szavak egymásba fonódottságát és elválaszthatatlanságát, még mindig nem képes a minta-követés alapvető fontosságának felismerésére. Így az impakt fogalma – és itt Gerhardsson kritikájával egyetértünk – kissé

²⁴¹ EVE, Eric: *Behind the Gospels. Understanding the Oral Tradition*. Minneapolis : Fortress Press, 2014, 112. p

²⁴² DUNN, 2005. 24–25. p

²⁴³ DUNN, 2003. 131. p

²⁴⁴ Bengt HOLMBERG, Bengt: *Questions of Method in James Dunn's Jesus Remembered*. In: *Journal for the Study of the New Testament* 26, 2004/4, p. 445–457. itt 448kk. p (a következőkben HOLMBERG, 2004.)

²⁴⁵ HOLMBERG, 2004. 450. p Holmberg egyébként komoly történetelméleti kérdéseket vet fel, amiket Dunn megválaszolatlanul hagy. Ezeknek kritikus áttekintésére sajnos nincs se idő, se hely (pl. tény és értelmezés viszonya, a történelmi tény fogalma).

²⁴⁶ BYRSKOG, Samuel: *A New Perspective on the Jesus Tradition. Reflections on James D.G. Dunn's Jesus Remembered*. In: *Journal for the Study of the New Testament* 26, 2004, p. 459–471, itt 461–462. p Dunn válaszában sem tesz kísérletet az alaposabb reflexióra, pusztán annyit mond, hogy a „hatáskeltő-Jézus” utolérhető, mint ahogy egy golyó ütötte sebből sok minden megállapítható egy büntett helyszínen magáról a bűntényről. DUNN, James D. G.: *On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog*, In: *Journal for the Study of the New Testament* 26, 2004/4, p. 473–487, itt 480. p, vö. még BOCKMUEHL, 2010, 42. p

absztrakt és megfoghatatlan marad.²⁴⁷ Dunn megállapításai ennek ellenére jelentősek, mivel Jézus tapasztalata és az első keresztyén gyülekezetek tapasztalata közti folytonosság igazolásához sok segítséget nyújt. Sok ponton meggyőzően mutatja ki azt a folytonosságot, mely Jézus tettei és a tanítványok tettei közt kimutatható. A Lélek megnyilvánulásának leírása, mely egyben Jézus és az első keresztyén közösségek életformájának folytonosságát is jelenti, nem marad egy absztrakt, pontszerű tapasztalat ismétlődése, hanem a tettekben megvalósuló, mások felé irányuló szeretetben kifejeződő megtapasztalás lesz.²⁴⁸ Dunn számára egyértelmű, hogy Jézus élete példa és kritérium. Azt azonban nem veszi figyelembe, hogy a követés gyakorlata milyen viszonyban állhat a hagyományozás folyamatával, és bár elismeri, hogy a jézusi „módszerek” közt helye van a mester tetteit utánzó tanulásnak, ez utóbbi végül mégsem kap komolyabb szerepet elemzéseiben.

I.2.b – Performancia, szóbeliség és Sitz im Leben

Dunn és Gerhardsson vitája jól mutatja azt a módot, ahogyan a szóbeliség-kutatás előfeltevései a teológiai diskurzusba áramlanak. Az orális kultúrák vizsgálata a teológiai diskurzusban két felismerést hoz. Az egyik, mely üdvözlendő, hogy a *Sitz im Leben* egyre inkább Jézus munkásságához, és a tanítványai illetve első követői köréhez kötődik. Jézus ugyanis olyan tanító, akinek „hatása”, „jól megjegyezhető szavai”, „sajátos szituációja”, tanítványaihoz fűződő kapcsolata a kezdetektől befolyásolja hallgatóságát – és mindez természetes, hiszen a szóbeli és kéziratos kultúrákban a memorizáció, a személyközi tanulási folyamat elengedhetetlen a megőrzéshez.²⁴⁹ Ezt azok a tanítói módszerek is támogatják, melyek a Jézus korabeli tanítás memorizálhatóságát segítik elő. Ruff Tibor, és Fabiny Tamás egyaránt kimutatják ezeket az technikákat, és különösen Fabiny elemzi azokat a dramatikus sajátosságokat, melyek a narratív hagyományanyag továbbadását és a tanítás hatékonyságát támogatják.²⁵⁰ Ők azonban nem kapcsolják össze ezeket a technikákat a szóbeli tudat működésének sajátosságaival. A jelenség feltérképezése viszont korábbi kutatásokra is

²⁴⁷ A tisztázatlanságra hívja fel a figyelmet STEWART, Robert B.: From Reimarus to Dunn, Situating James D. G. Dunn in the History of Jesus Research. In: STEWART, Robert B., HABERMAS, Gary R. (szerk.): *Memories of Jesus, A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered*. Nashville, Tennessee : B&H Academic, 2010, p. 1–31, itt 29–30. p, és ugyanebben a kötetben, Dunn és általában az angolszász teológia elméletellenességét és annak sajnálatos következményeit elemző BOCKMUEHL, 2010. 38kk. p

²⁴⁸ pl. DUNN, 2003. 253. p

²⁴⁹ Ennek sajátosságaihoz ld. ONG, 2010, p. 56–64.

²⁵⁰ RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Bp. : József Kiadó, 2009, FABINY Tamás: *Erzählte Dramen. Dramaturgische und kommunikative Strukturen inn den Gleichissen Jesu unter besonderer Berücksichtigung rabbinischer Parallelen*, Bp. : Plantin Kiadó és Nyomda, 2000.

visszanyúlik. Német nyelvterületen Gustav Dalman²⁵¹ indítja útjára és Joachim Jeremias teljesíti ki,²⁵² angol nyelvterületen pedig Matthew Black²⁵³ és Charles F. Burney²⁵⁴ képviseli azt a visszafordítási projektet, melyben a görög szöveg alapján próbálnak egy eredetinek tekinthető arámi szövegréteget rekonstruálni. Bár a vállalkozás több ponton kérdésessé tehető, mivel a visszafordítás során alkalmazott szavak és mondatszerkezetek a fordító kreativitását igénylik és tükrözik, a projekt sokszor meglepően plauzibilis eredményeket produkál. A Jézusnak tulajdonítható szövegekben kimutathatónak vélik ugyanis az óhéber költészet eszköztárát, parallelizmust, ritmust és rímet, emellett szójátékokat, a fokozás és a meglepetés, az irónia és a humor nyelvi elemeit is. Amennyiben a kutatók által feltárt arámi irodalmi elemeknek (ismétlés, rím, ritmus, szójáték, stb.) csak a töredéke is feltételezhető, már lehetséges valamiféle tudatos pedagógiai vagy memorizálást segítő szándékot felfedezni a hagyomány rendezése során, vagy, ha még merészebbek vagyunk, Jeremias nyomán akár Jézus tanításában is. Ebben az esetben Jézus pedagógusként jelenik meg, aki a tanítás technikai részleteivel is tisztában van, és azokat tudatosan alkalmazza. A szóbeliség-kutatás egy másik oldalról ezt a feltevést erősíti meg, és egészíti ki: arra hívja fel a figyelmet, hogy Jézusnak *szüksége volt* ezekre az eszközökre, ha emlékezetes tanításokat akart adni.²⁵⁵ „Egy szóbeli kultúrában, a verbalizált tudás, melyet nem öntenek ritmikus, formuláris, vagy másképpen szerkesztett mintázatokba, hogy visszakereshető legyen, egyszerűen eltűnik a süllyesztőben.”²⁵⁶ A fokozás, humor, halmozás, túlzás, vagy akár a rím és a ritmikus beszéd mind mnemotechnikai eszköz is. Sőt, Ong ennél tovább is megy, amikor azt állítja: „Ezek a [Jézusi] mondások nem csak szóbeli formulákba vannak öltöztetve, hanem sokszor eléggé meglepő módon szóbeli-típusú gondolatok is.”²⁵⁷ Ezen azt érti, hogy a jézusi mondások – ilyenek találja a Boldogmondásokat – a szóbeli kultúra gondolkodásmódját tükrözik: a parallelismus membrorum, vagy a páli levelekben a formuláris minták, különböző műfajok, ritmikus formák a világot tipizált, párhuzamos, ellentétes, vagy egyéb formularizált mintázatokba rendezik. A szöveg tehát az ókori orális kultúrák gondolkodásmódjának lenyomata is. Mindez persze – visszatérve a

²⁵¹ DALMAN, Gustav: Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, Bd. 1: Einleitung und wichtige Begriffe, mit Anhang: A) Das Vaterunser, B) Nachträge und Berichtigungen. Leipzig (2. Auflage), 1930; Bd. 2: Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berg, beim Passahmahl, am Kreuz. Leipzig, 1922.

²⁵² JEREMIAS, 1971, 19–38. p

²⁵³ BLACK, Matthew: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, 1946.

²⁵⁴ BURNEY, Charles F.: The Poetry of Our Lord. Oxford, 1925.

²⁵⁵ Id. Walter J. Ong kutatásait, különösen A szóbeliség néhány pszichodinamikai jellemzője. In: ONG, 2010, p. 34–72.

²⁵⁶ ONG, Walter J.: Communications Media and the State of Theology. In: CrossCurrents 19, 1969/4, p. 462–480, itt 467. p

²⁵⁷ Uo.

memorizálhatóság kérdéséhez – egyszerre jelent állandóságot és változékonyságot: a narratív szövegek változatokban élnek tovább, ahogyan azt az óhéber hagyomány duplumai a homéroszi eposzok variánsai mellett szépen szemléltetik.²⁵⁸ A kérdést azonban nyitva hagyjuk: bennünket a nyelvi megformáltság alapvetően nem, pusztán az imitáció képzetének megjelenése foglalkoztat. Mégis, abból a szempontból, hogy Jézus pedagógus-e, a kérdés hangsúlyt kap, és a szóbeliség-kutatás értékes szempontot nyújthat annak komolyan vételéhez, hogy Jézus *didaskalos*. Ennek kifejtésére vállalkozunk majd, ha más szempontból is, a harmadik szakaszban.

Azonban egy másik előfeltevés ezt az összefüggést egy határozott, és a témánk szempontjából tanulságos irányba mozdítja ki. Ez pedig az a sokat hangoztatott állítás, miszerint Jézus „előad”, mégpedig az ókori görög rapszódoszok mintájára: azaz tanítása elsősorban verbális ismeretátadás, a közösség igényeihez igazítva, a szóbeliség sajátos meghatározói által definiálva.²⁵⁹ Ez a tézis különös élt kap Werner Kelber kutatásaiban, aki a performatív aktusokat, majd azok írásbeli formáját eltávolítja a közvetlen élethelyzetről, és a szövegalkotás módjával valamint az üzenet nyelvi-szóbeli, majd írásbeli megfogalmazásával kezd foglalkozni. Ebben valószínűleg szerepe van a güttgemanni eltávolodásnak a *Sitz im Leben* szociális felfogásától a kész szöveg belső szabályszerűségeit kutató strukturalista hermeneutika felé. Kelbert alapvetően mégis Paul Ricoeur befolyásolja, az ő szövegről alkotott elképzelése.

Az írásbeliség és szóbeliség általa újra megfogalmazott markáns elkülönülése sok szempontból jogos és érthető. A verbális, az elbeszél „szöveg” különböző szituációkhoz és formákhoz kötött kommunikációs médium. Az írásba rögzülés során azonban a szóbeli közlés kiszakad eredeti kontextusából (dekontextualizáció), és egy mesterséges közeg részévé válik (re-kontextualizáció), egy olyan írásos szerkesztettségé, mely pusztán nyelvi természetű, és ennek következtében művi.²⁶⁰ Ez az írásosság révén rögzített szóbeliség kimerevített képét adja a folyékony és vibráló orális hagyományozásnak. Elhallgattatja a hangzó szót, kiiktatja a dialogikus szituációt, megszünteti a válaszlehetőséget, megtöri a továbbadás homeosztatikusságát, az élőnyelvi szerkezeteket összerombolja és linearizálja a nyelvi pluralizmust. A

²⁵⁸ Id. ZSENGELLÉR József: A kánon többszólamúsága. A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon-története, Bp. : L'Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014, 21–27. p

²⁵⁹ Emellett megjelenik újabban a „performancia” átértékelése, vagyis a performancia mint a keresztyén igazság megélése, Jézus-mimézis. (ld. pl. GODZIEBA, Anthony B.: «... and followed him on the way» (Mk 10,52): Identity, Difference, and the Play of Discipleship. In: CTSA Proceedings 69, 2014, p. 1–22.) Ez azonban a szóbeliség-kutatás klasszikus időszakában nem így van.

²⁶⁰ KELBER, Werner H.: The Oral and the Written Gospel, The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia : Fortress Press, 1983, 94. p (a továbbiakban KELBER, 1983.)

szöveg tehát önálló nyelvi produktummá lesz, mely elszakad a szociológiai közegétől, és saját belső világa alakítja ki a jelentéseket, melyeket közvetít. Ezért mondhatja Werner Kelber az evangéliumokat vizsgálva: „szigorúan véve tehát, az evangélium nem a szóbeliségből mint olyanból származik, hanem a dekonstruált szóbeliség maradványaiból.”²⁶¹ Szintén nem lényegtelen következmény, hogy az írás olyan stabilitást biztosít a szövegnek, ami egy élő előadói közeg számára ismeretlen. Az aktív preventív cenzúra, vagyis a közönség meggyőződéseinek kontrollja, Kelber későbbi munkáiban a „bioszféra”,²⁶² ugyanis az egyik, ha nem a legfontosabb tényező, mely élőnyelvi közegben befolyásolja a szóbeli szövegeket, és alapvetően destabilizálja őket.²⁶³ Werner Kelber osztja a klasszikus szóbeliség-írásbeliség kutatás radikális megkülönböztetését az érzékszervek dominanciáját tekintve is, hogy a szóbeli kultúra fül-központú, az írásbeliség szem- és látásközpontú közeg.²⁶⁴ Ezeket az ókori görögség közegére és a törzsi énekmondók előadásaira kidolgozott megállapításokat aztán Kelber átemeli az első századbeli Palesztina környezetébe.²⁶⁵ Alkalmazásukhoz igazolnia kell a kultúrák közti párhuzamokat, így a zsidóság alapvetően szóbeli jellege mellett próbál érvelni. Az írásos dokumentumok számát és elterjedtségét vizsgálva úgy látja, hogy az írás még Jézus korában is pusztán a papi és írástudó réteg kiváltsága volt. A kumráni szövegek és más iratok jelenléte megtévesztő módon az írásbeliség elterjedtségét sugallhatja, de a Jézus-mozgalom vizsgálata egyértelművé teszi: annak háttere, és az evangéliumokat alkotó hagyományok tradíciótörténete nem illik az írásbeli továbbadás logikájába.²⁶⁶ Bultmann tézise szerinte éppen ezen a ponton mutatkozik elhibázottnak: a szóbeli és írásbeli hagyományozás mechanizmusát oly módon felelteti meg egymásnak, hogy a kettő közti különbséget figyelmen kívül hagyja,²⁶⁷ és emiatt a szöveghagyományozást az írásbeli szövegek szerkesztésének mintájára képzeleli el.²⁶⁸ Kelber úgy látja, a szóbeli és írásbeli kommunikáció médiaelméleti megkülönböztetése új kiindulópontot biztosíthat, annak elbogatellizálása viszont nemcsak a szöveg, de az az annak alakulását meghatározó szándékok félreértéséhez is vezet. Mert míg az írásbeliség elszakad a szociális közegtől, melyben megszületik, a szóbeli közlés nem választható el attól.²⁶⁹ „Ezen

²⁶¹ KELBER, 1983. 94. p

²⁶² KELBER, Werner: Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space. In: Semeia 65, 1995, p. 139–167. című tanulmányától használja a kifejezést. (itt: 139. p)

²⁶³ KELBER, 1983. 95. p Ez a radikális változékonyság Jack Goody egyik alaptézise. (GOODY, 2000. 26–47. p)

²⁶⁴ ONG, 2010. 66kk. és 77kk. p vö. KELBER, 1983.15. p

²⁶⁵ KELBER, 1983. 78. p Kelber óv az egy az egyben megfeleltetésektől, de mint látni fogjuk, ugyanezt az elővigyázatosságot az elvek szintjén nem érvényesíti.

²⁶⁶ KELBER, 1983.16kk. vö. Bultmann kritikájával (2–8. p).

²⁶⁷ BULTMANN, 1995¹⁰, 347. p Kelber érvét ld. KELBER, 1983. 4. p

²⁶⁸ BULTMANN, 1995¹⁰, 87. p vö. 7, 50, 88, 347. p Kelber kritikáját ld. KELBER, 1983. 4, 6. p önállóan és részletesebben in. KELBER, Werner: Mark and Oral Tradition. In: Semeia 16, 1979, p. 7–55.

²⁶⁹ KELBER, 1983. 23. p

kívül, a szóbeli közlés mindig személyes (*personalized*). Beszélő és hallgató együtt hozzák létre azt a szituációt, melyben a szavak életre kelnek. Ugyanis a kimondott szavak képesek megalkotni az emberek közt annak aktualitását, amire utalnak. Nyelv és lét, beszélő, üzenet és a szavak valamiféle egységbe rendeződnek. A szóbeli megnyilvánulásnak ezt az összekötő és hatalommal bíró szerepét „szóbeli szintézisnek” (*oral synthesis*) nevezhetjük.”²⁷⁰ A formulák, melyek a szövegeknek stabilitást biztosítanak, a szociális változásokkal együtt természetes módon variálódnak, és emiatt az egységes és változhatatlan szöveg képzelet egyszerűen nem létezik az orális kultúrákban. Maga a memorizáció is szociális eseménynek bizonyul: a közösségen belüli változásnak alávetett azonosulási folyamat a szavakkal, és nem *verbatim* memorizáció.²⁷¹ Ezzel Kelber még egy határt von a szöveg stabilitása és a szóbeli közlés dinamikus változékonysága közé. A tudásáramlás biztosítása azonban nem a hagyományt fenntartó közösség feladata. A formatörténeti iskola tézise, az anonim szerkesztői tevékenység eszerint romantikus illúzió, mivel a személyközi információ-átadásban, sőt a hagyományozás teljes folyamatában is kimutathatóan az arra felhatalmazott továbbadóknak van kulcsszerepük.²⁷² Tekintélyük és megőrző tevékenységük Kelber szerint persze nem tudja megakadályozni a hagyomány változékonyságát. A „preventív cenzúra”²⁷³ azokat a hagyományanyagokat, melyek nem találnak befogadásra, elkerülhetetlenül a feledés homályába taszítja. A szóbeli hagyományozás további jellemzője az „eredeti forma”, de általában az „originális mű” képzetének hiánya. Milman Parry-re és Albert B. Lord-ra hivatkozva állítja, hogy a szóbeli közlés sosem vezethető vissza saját eredetére, mivel mindegyik előadás „eredeti”, önálló mű.²⁷⁴ Kelber szavait idézve: „a szóbeliségben a hagyomány mindig folyamatban lévő komponálás”²⁷⁵, vagyis a forma és *Sitz im Leben* kapcsolata egyáltalán nem olyan evidens, mint ahogy azt Bultmann látni véli, mivel a hagyomány továbbadásának minden egyes lépcsője újabb kompozíciót, néha újabb műfajt is eredményezhet. A duplum annak a jele, hogy a szóbeli hagyomány a folyamatos, de nem identikus ismétlésre szorul; ezzel szemben az írott szöveg stabilitása ugyan felszabadít a

²⁷⁰ KELBER, 1983. 19. p

²⁷¹ KELBER, 1983. 24, 27. p Ezen a ponton egyértelműen Gerhardsson-nal vitázik. Hasonló kritika található In: KELBER, Werner: *The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering*. In: *Biblical Theological Bulletin* 36, 2006/1, p. 15–22, itt 17. p (a továbbiakban KELBER, 2006.)

²⁷² KELBER, 1983. 28. p

²⁷³ KELBER, 1983. 29. p, vö. 91. p, ahol a szóbeli tradíció homeosztatiszikus egyensúlyáról beszél. Ennek fenntartása dinamikus folyamat, mely változékonysággal jár.

²⁷⁴ Ong részletesen ismerteti Lord és Parry ez irányú kutatásait, elsősorban az emlékezet felől közelítve. Lord tézise ebből következik: nem az eredeti az érték, hanem az előadás szituációjában elhangzó „éppen aktuális” előadás. ld. LORD, 1971. 124kk. p; ld. ONG, 2010. 56–64. p; KELBER, 2006. 17. p; KELBER, 1983. 30, 51. p

²⁷⁵ KELBER, 1983. 30. p

repetíció kényszere alól, viszont megszünteti a variációkat is.²⁷⁶ Az írott szöveg a külső kommunikatív tértől elszakadva belső, komplex világot hoz létre. Míg a szóbeli kommunikáció a metakommunikatív jelek révén ezer szállal kötődik a szociális közeghez, amiben létrejött,²⁷⁷ az írott szövegről ez csak nagy óvatossággal mondható el.²⁷⁸ Mivel reflexív, és kritikus, mely eloldódik a közönségtől és önálló életre kel, irodalmi, művészeti alkotásként már nem tükröz, hanem kreatív módon létrehoz: nem kontextust jelenít meg, hanem maga teremti azt.²⁷⁹

Hasonlóan, a szóbeli Jézus-történetek hősei a szóbeliség tipikus jellemábrázolási stratégiáit tükrözik: statikusak, azaz nem mennek keresztül jellemfejlődésen; a tetteiken és etikai döntéseiken keresztül válnak tanulsággá.²⁸⁰ De mivel a hősök ábrázolása fikció, a megtörtént esemény vagy jellem (mondjuk Péter tagadása és viselkedése) és a szövegesemény által kreált jellem és esemény (a tagadástörténet) két különböző realitás marad. Kelber szavaival: „[m]ozgás és esemény az animáció és a „valódi élet” érzetét keltik, elrejtve azt a tényt, hogy többé-kevésbé korlátozott művészi jellemábrázolással van dolgunk.”²⁸¹ A „szóbeliség elsődleges kérdése nem a történeti aktualitás megőrzése, hanem hogy azt memorizálható és alkalmazható beszéddé alakítsa és tördelje.”²⁸² Világos beszéd. Jézus személye a nyelvbe vándorol, és szóbeli fikcióvá válik.²⁸³ Kelber szerint a szóbeli előadás nem ablak, legalábbis nem abban az értelemben, hogy a szereplők valódi, múltbeli döntéseit vagy tetteit tükröznék, hanem keret, mely strukturális kényszer révén definiálja újra a hagyományozottat. Kelber ezzel a lépéssel a klasszikus formatörténet szociológiai irányultsága alól húzza ki a talajt: azáltal, hogy a médiumnak jelentésképző szerepet tulajdonít, a szövegektől megtagadja azt a lehetőséget, hogy megszületésük vagy alkalmazásuk közegének konkrét életösszefüggéseit tükrözzék.²⁸⁴ A szövegek elvesztik történeti referencialitásukat,²⁸⁵ és az előadás igényeihez igazított narrációk a szóbeli kultúrák eszköztárának szemléltetésévé válnak.²⁸⁶ Természetesen

²⁷⁶ KELBER, 1983. 67. p

²⁷⁷ KELBER, 1983. 23. p Ezt Kelber transzparenciának nevezi.

²⁷⁸ KELBER, 1983. 115. p

²⁷⁹ KELBER, 1983. 114–115. p

²⁸⁰ KELBER, 1983. 70. p

²⁸¹ KELBER, 1983. 69. p

²⁸² KELBER, 1983. 71. p

²⁸³ uo.

²⁸⁴ ld. pl. Kelber Theissen kritikáját KELBER, 1983. 25–26. p

²⁸⁵ Ugyanennek a „platonizmusnak” a nyoma, amikor Havelock nyomdokaiban járva Kelber kimondja: a szöveg etikai üzenete és formája sem alkot szerves egységet: az előző az a „pirula”, melyet a műfaji keret édesít meg, hogy „fogyasztható legyen”. (KELBER, 1983. 57. p) Ezzel azonban Kelber ugyanabba a platonizmusba esik, melyet Havelock ugyan el akar kerülni, mégis átment: a tartalom mellett a forma, a didaktika mellett a történet járulékos elemmé válik.

²⁸⁶ Természetesen a szövegek bizonyos értelemben történetiek maradnak, de már nem a közösség történetét tükrözik, hanem pusztán a szóbeli kultúra sajátos jegyeit. Ez a történetiség tulajdonképpen tartalmától megfosztott halmaz, mely hiányt a médium jegyei pótolják.

a szövegek bizonyos értelemben történetiek maradnak, de már nem a közösség történetét, vagy a megtörtént eseményeket tükrözik, hanem egy elmúlt kor, a szóbeli kultúra jellegzetességeit. Ezzel a történetiség tulajdonképpen tartalmától megfosztott leíró katalógussá válik, melynek feladata a szóbeli médium jegyeinek szemrevételezése marad.²⁸⁷

Csakhogy a folyamat itt nem ér véget: Kelber úgy látja, következő lépcsőként az evangéliumot alkotó történetthalmaz és logiák csoportja szóbeliből írásbelivé vált, aminek következtében az egységes történetre összeillesztett hagyománydarabok még messzebbre vezettek a történetitől.²⁸⁸ Kelber Bultmannal vitázva tagadja az önműködő akkumuláció és összerendeződés elvét, és helyére tudatos szerzői tevékenységet állít.²⁸⁹ „A márki írásba foglalás (textualizáció) eredménye nem a történeti Jézus életének másolata, hanem művészi újraalkotás.”²⁹⁰ A narratív kompozíció, egy lépéssel meghaladva a szóbeli szerkesztést, a valóság illúziójának újjáteremtésével „lineáris utazássá”, ügyes illúzióvá válik.²⁹¹ Kelber viszont vérbeli bultmannianusnak bizonyul abban, ahogyan a történetit kivonja a vizsgálódás hatásköréből, de abban is, ahogy mindezt kezeli: nem tekinti ugyanis veszteségnek. Szerinte a szöveg betölti funkcióját: úgy törli el Jézus jelenlétét, hogy eközben múltbeli tekintélyét a szöveg „jelenvalóságának” szintjén helyreállítja.²⁹² A „helyreállított” persze nem hitelességi mutató: a megalkotott kép az írásbeliség következménye, önálló alkotás. Ebben pedig Kelber messzemenően Ricoeur-t visszhangozza, aki szerint „az írás függetlenné teszi az írást a szerző szándékától. Amit a szöveg jelöl, többé nem esik egybe azzal, amit a szerző gondolt.”²⁹³ Ugyanakkor Bultmannra is emlékeztet ez a gondolat, aki szerint Jézus alakjának megalkotása a húsvét utáni időszak munkája: Kelbernél a szóbeli hős-történetek a megkomponált szöveg összefüggésében nyerik el a „szenvető messiás” alakját kirajzoló, a szóbeli – és az amögött álló

²⁸⁷ Kelber mintha érzékelné ezt a dilemmát, de szöveg és valóság viszonyának problémája ennek ellenére nem vetül fel. „Párbeszéd és viták veszik magukra az események erejét és tiszta akció-jelenetekkel vegyítik. Szavak hordozzák az esemény erejét, és a tettek legalább olyan hangosan beszélnek, mint a szavak. A szavaknak és tetteknek ez a kölcsönös viszonya, az események szó-karaktere és a szavak esemény-karaktere erősíti az evangélium aktivista szintaxisát.” (KELBER, 1983. 65–66. p) A tettek és szöveg kapcsolatának ez a szorosabban egymásba épülő jellege Havelock későbbi művének megváltozott előfeltételeibe illeszkedik, de nem illik a Preface kereteibe.

²⁸⁸ SCOTT, Bernard Brandon: „Blowing in the Wind”: A Response. In: *Semeia* 65, 1994, p. 181–192, itt 184. p kritikája a miénkkel megegyező következtetésre jut: „Alapjában azt gondolom, Kelber szóbeliségről alkotott elképzelése lehetetlenné teszi a történeti Jézus-kutatást.”

²⁸⁹ KELBER, 1983. 4. p

²⁹⁰ KELBER, 1983. 116. p

²⁹¹ Kelber itt Frank Kermode-t idézi, KELBER, 1983. 114. p

²⁹² KELBER, 1983. 108–109, 203. p

RIKOEUR, Paul: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1981, 139. p, idézi THISELTON, Anthony C.: *New Horizons in Hermeneutics – The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992, 56–57. p, aki részletesen is tárgyalja Kelber és Ricoeur szövegelméletének átfedéseit.

történeti – Jézustól teljesen elütő kontúrjaikat.²⁹⁴ Márk tehát tudatos művészi tevékenység során egyfelől egyneműsíti a rendkívül komplex és heterogén Jézus-hagyományt. Ez a kompozíciós folyamat a szóbeli anyagok által közvetített Jézus-képet is szétbontja: a különböző egységek plurális Jézus-képe elvesz, és az ezzel ebből adódó destabilizáló és komplex karaktere is megszűnik. Másfelől az írás lineáris és egyneműsítő tendenciáiban a Jézus-ábrázolás nem lesz egyszerűbb, hanem pluralitásának elvesztése után – vagyis a mellérendelő orális gondolkodásmódból kilépve – reflexív és kritikus jegyeket ölt.²⁹⁵ Ezzel pedig átlépett egy új episztemológia keretébe, mivel az írásbeli tudat legfontosabb jellemzője, hogy a rögzített szöveg médiumának használatával a tudat felszabadul a reflexió és az elvont gondolkodás számára. Csakhogy ezen a ponton, hiába harcol vele, Kelber, új szinten legitimálva a hagyományfejlődés *automatizmusát*, ismét Bultmann árnyékában marad. Az evangélium szerzőjének kreativitása ugyanis minden ellentétes jel ellenére látszat. Ahogy a tanítványok, úgy Márk is a számára adott médium törvénye alá vetve azt mondja, amit a közeg *enged*.²⁹⁶ Az evangélium így a szóbeliségből az írásbeliségbe való átlépés tudattörténeti folyamatát meséli el, mely egy ellenállhatatlan belső kényszer hatására történik meg. Következésképp a formatörténet népies hagyományanyagokra kidolgozott evolúciós fejlődési elve helyére (*eine Biologie der Sage*) a médiumok jelentésképző logikájának önjáró mechanizmusa lép (*eine Biologie des Mediums*). A hagyományanyagok krisztológiájának talaja többé nem a tapasztalat vagy a történeti események sorrendje, hanem a médium generálta logika. És az sem véletlen, hogy az új krisztológiáról nem tudunk meg semmit: a régi és új Jézus valójában a szóbeli és az írásbeli paradigma harcának, és az utóbbi győzedelmeskedésének *metaforájává* egyszerűsödik. Ez azt jelenti, hogy a Jézusi üzenet *Sitz im Lebenje* maga a hagyomány lesz, annak különböző stádiumaiban. Amit pedig az üzenet elárul, az az a mechanizmus, ahogyan a hagyomány működik. Ezen kívül azonban semmit nem látunk.

Kelber hozzájárulása az újszövetségi szövegek megértéséhez rendkívül fontos. Arra hívta fel a figyelmet, hogy Jézus világa alapvetően orális, és hogy ennek megfelelően a formatörténet több előfeltevést újra kell gondolni. Ezek közül a legfontosabb az automatikus akkumuláció tézisének cáfolata: ahogyan azt Kelber nyomán már sokan kimutatták, a hagyomány nem anonim módon, hanem az arra felhatalmazott tekintélyszemélyek felügyelete alatt terjed.

²⁹⁴ KELBER, 1983. 110. p

²⁹⁵ KELBER, 1983. 93, 97. p

²⁹⁶ KELBER, 1983. xv. p Nagyon direkt módon ld. KELBER, 1983. 93. p: „A szinoptikus szóbeliség folytatódó hatását nem kétségbe vonva szükséges felismernünk, hogy az evangélium írásbelisége a szinoptikus tradícióra új kommunikációs technológiát kényszerít. De egy új technológia magában hordozza a régi üzenet újrafogalmazásának, sőt, újraalkotásának hatalmát.”

Ugyanakkor a formatörténet bizonyos előfeltevéseit meg is erősíti, amikor kimondja: a szóbeli közeg sokkal inkább az aktuálisra fókuszál, a beszéd performatív aktus, a megértés pedig szociális esemény. A szóbeliség és írásbeliség radikális megkülönböztetése, és a márk szöveghez kapcsolása azonban megkérdőjelezhető. Ezt a tézist sok ponton cáfolták, más pontokon pedig túlhaladottá vált.²⁹⁷ A szövegről alkotott elképzelése is egyoldalú, mivel nem veszi figyelembe azt a tényt, hogy a szöveg retorikai-kritikai és strukturalista olvasata csak egy a lehetséges olvasatok között. Egy feltevése azonban makacs módon meghatározza a szóbeliség-kutatás teológiai applikációját, mégpedig az az állítás, hogy Jézus „előad”. Richard Horsley, Johantan A. Draper és James Miles Foley Márk evangéliumának orális karakterét kutatják, és arra az eredményre jutnak, hogy az evangélium belső szerkesztettsége arra utal, hogy az írott szöveget állandóan „re-oralizálták”, azaz magát a szöveget szóbeli előadásra szánták, és így is használták.²⁹⁸ David Rhoads szerint a performancia-kritika, mint új, felemelkedőben lévő tudományág segíthet a szövegek és az ókori szóbeli tanítói szituációról való ismereteink közti rés kipótlására.²⁹⁹ Ez a kutatási terület ugyanis a szövegek megszólaltatásának lehetőségeit vizsgálva a tanító–közönség-viszony rekonstrukcióját kísérel meg. A performancia-kritika ugyanebből az előfeltevésből indul ki: az evangélium eredetileg orális műfaj, melyet az előadás során használt technikák rekonstruálása révén lehet visszahelyezni az eredetihez közelítő performatív szituációjába.

Rafael Rodrigéz egyik tanulmánya tanulságos ebből a szempontból. Idézem: „A csoportidentitás kialakítása és fenntartása magában foglalja a kommunikáció szóbeli és írásbeli módjai közti fontos dinamikát. A szövegek (írásban kódolt üzenetek, a szöveg-képződmények fizikális megléte, és a szóbeli illetve írásbeli diskurzusok, melyek szöveges hagyományokat is magukba foglalnak) szociális funkciókat töltenek be szociális közegekben, melyek meghaladják a pergamenre, papiruszra vagy kőre vésett jeleket. [...] A szövegek jelentést és orientációt közvetítenek, szociálisan értelmes mintázatokba rendezik az emberi tapasztalatot, és tapasztalatokkal, valamint viselkedéssel kapcsolatos elvárásokat nyújtanak.”³⁰⁰

²⁹⁷ Ehhez ld. KUSTÁR György: Kelber és a recitáló Jézus. In: *Collegium Doctorum* 12, 2016/1, p. 45–69. (a továbbiakban KUSTÁR, 2016.)

²⁹⁸ HORSLEY, Richard A., DRAPER, Jonathan A., and FOLEY, J. M.: *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark*. Minneapolis : Fortress Press, 2006.

²⁹⁹ RHOADS, David: *Performance Criticism: An Emerging Methodology in Biblical Studies*. In: *Biblical Theology Bulletin* 36, 2006/3, p. 1–36.

³⁰⁰ RODRÍGEZ, Rafael: *Reading and Hearing in Ancient Contexts*. In: *Journal for the Study of the New Testament* 32, 2009/2, p. 151–178, itt 162. p (a továbbiakban RODRÍGEZ, 2009.) – saját fordítás (K. Gy.)

Rodríguez a tanulmányban a szóbeli és írásbeli szöveg „aktualizációját” egészen természetes módon a performanciában, azaz az előadásban keresi.³⁰¹ A szöveg szociális és morális funkciója a bárdokhoz hasonló előadó révén jut el a közönséghez, és a szövegekben rejlő belső motivációk, tartalom és technika révén érik el a hatásukat.

Ezzel szemben éppen azt szükséges felmutatni, hogy a szöveg szociális beágyazottsága ennél sokkal többet jelent. A *Sitz im Leben* nem pusztán az orális előadás, hanem a tanítás személyközi eseménye, melyben a befogadó nem pusztán hallgat, hanem mímel: viselkedésmintákat sajátít el, mégpedig utánzás révén. Ráadásul, bár Kelbernek igaza van, amikor azt állítja, a szöveg típusokban gondolkodik, amikor egy-egy személyt bemutat; ebből azonban nem következik, hogy az ábrázolás pusztán fikció, azaz a szöveg elszakad attól a közegtől, melyben létrejön.

Éppen efelé a felismerés felé mutat a jézusi *Sitz im Leben-t* alaposan vizsgáló Gerd Theissen munkássága. Felismerései számunkra azért jelentősek, mert úgy nyúl vissza a formatörténeti hagyományhoz, hogy annak filozófiai-teológiai előfeltevéseit is újragondolja. A hagyománydarabok hitelességének problémája általánosságban is megkerülhetetlen abból a szempontból, hogy a Jézus-mozgalom melyik stádiumába illeszthető egy bizonyos tradíció, és hogy maga az anyag visszavezethető-e Jézusig, vagy sem. Minden ellenkező kijelentés ellenére ez Theissennek is fontos, mégpedig rejtetten apologetikus okokból: a legkorábbi hagyományanyagot Jézusig szeretné visszavezetni.³⁰² Választott útja újszerű, és meglepően egyszerű: jézusi az, ami feltételezhetően az ő és követőinek életformáját a leginkább tükrözi. Ennek feltérképezéséhez az evangéliumi szövegek szociológiai vizsgálatát hívja segítségül. A szociológiai információk a hagyományon belüli diszkontinuitást, a jézusi tanításon belüli különbözőségeket tulajdonképpen különböző életformák és különböző csoportok belső éthosának lenyomataiként láttatják.³⁰³ Theissen-t idézve: „Ha feltételezzük valamely hagyományanyag eredetiségét, akkor feltételezhetjük, hogy a tradensek e hagyománnyal összhangban éltek életüket. Ha úgy véljük, hogy egy anyag a húsvét utáni Jézus-mozgalomból ered, akkor abból indulhatunk ki, hogy a tradensek ennek a hagyománynak megfelelően alakították életüket.”³⁰⁴ A szöveg tehát nem a Mester iránti tiszteletből, önmagáért a hagyomány

³⁰¹ RODRÍGEZ, 2009. 173. p

³⁰² THEISSEN, 2006. 35. p

³⁰³ THEISSEN, Gerd: Az első keresztyéne vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása. Bp.: Kálvin Kiadó, 2001, 83. p (a továbbiakban THEISSEN, 2001.)

³⁰⁴ THEISSEN, 2001. 20. p, THEISSEN, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1983, 81–82. p (a továbbiakban THEISSEN, 1983.), és THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette:

fennmaradásáért megőrzött pusztá tradíció, vagy kérügma, azaz igehirdetés, hanem egy életmodell sémája. Ha a későbbi hagyományanyag a megváltozott körülmények következtében módosult életforma lenyomata, akkor ez azt is jelenti, hogy az autentikus Jézusi anyagtól kezdve minden hagyományrétegnek megfeleltethető a Jézus-mozgalom egy bizonyos stádiuma. Az evangéliumokban található felszólítások, melyek a család elhagyására, a szülők meggyűlölésére, az apa temetésének elhagyására, vagy a közeli végre vonatkoznak, Jézus közvetlen „karizmatikus” életszituációját, és a Jézus-mozgalom kezdeti stádiumát tükrözik, mely legalábbis a hagyomány egy meghatározott szeletében töretlenül folytatódik Jézus halála után. Bár ez a forrásanyag nem mentes az idealizáló tendenciáktól, valószínűsíthető, hogy az életforma élhető volt, mivel eszménye konkrét és követendő etikai parancsokként realizálódott. Ez azzal az előfeltevéssel jár együtt, hogy az evangéliumokban található etikai tartalom nem spiritualizálható, hanem szó szerinti értelemben veendő.³⁰⁵ Ha ezt az állítást – vagyis, hogy a jézusi normák konkrét útmutatások – elfogadjuk, akkor ebből az következik, hogy nincs értelme egy olyan éthosz fenntartásának, melyet nem valósít meg és nem legitimál az annak megfelelő életforma. Itt lép működésbe egy második mechanizmus: mivel a vándorradikalizmus eredője Jézus, ezáltal a legkorábbi hagyományanyagot és Jézus személyét nem lehet elválasztani egymástól – akkor sem, ha maga az anyag csak megközelítőleg jézusi. A kontinuitás mércéje ugyanis a radikális életforma mikéntje, az *imitatio* formája és mértéke, nem pedig a szöveghagyomány kora. Így egy háromszoros, koncentrikus köröket alkotó *Sitze im Leben* rajzolódik ki. Az első kör Jézusé mint vándorkarizmatikusé, és az ő sajátos szituációjáé. Ezzel szorosán összekapcsolódik saját követőinek, a „szekunder karizmatikusok” körének életformája. A harmadik kör a „helyben lakó” közösségek csoportja, akik ugyan nem vállalják fel a jézusi életforma radikalitását, de támogatják a mozgalmat. Ez a kör erősödik meg a pogánymisszió idején, a pogány nagyvárosok közegében végzett misszió során alakult gyülekezetekben. A legősibb hagyomány a belső két körre vezethető vissza: Jézus és a tanítványok közvetlen életszituációjába. A radikális, és Theissen szerint legősibb, hagyománynak a fenntartója és továbbörökítője a „szekunder karizmatikusok” köre, vagyis a közvetlen tanítványi kör.³⁰⁶ Ők őrzik a jézusi tradíciót, de nem pusztán a pontos továbbadásban, hanem abban a *gyakorlatban*, melyben az egész mozgalom gyökerezik, vagyis a

Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1997², 316. p (a továbbiakban THEISSEN, 1997².)

³⁰⁵ THEISSEN, 1983. 43. p Ebben Theissen messzemenőig Schürmann feltevéseire támaszkodik. Ezt maga Theissen is elismeri. ld. THEISSEN, 1983. 14. p

³⁰⁶ THEISSEN, 1983. 86. p, THEISSEN, 2006. 81. p

vándorradikalizmus örökségének „tovább-élésében”.³⁰⁷ A hermeneutikai érvelés körkörös, de nem értelmetlen: a szöveg mutat egy bizonyos etikai normarendszert, mely egy életforma tükré és irányítója. A kettő kölcsönhatása szervezi a hitelességet: az életforma legitimálja a szöveg valóságtartalmát, a szöveg pedig, mint az éthosz lenyomata, tanúsítja az életforma létezését, és hagyományhordozóként biztosítja annak továbbélését.³⁰⁸ A *Sitz im Leben* a konkrét irodalmi műfajnak és életszituációnak a relációjából kilépve a követés mozzanatába tolódik át, szociológiai jelleget öltve. A fentieket összefoglalva: történetileg megbízhatónak az tekinthető, ami egy bizonyos korra és kulturális elrendeződésre jellemző, és a szövegben kitapintható társadalmi viselkedésformát *hitelesen* ír le, még akkor is, ha maga a szöveg a klasszikus formatörténeti értelemben nem tekinthető autentikusnak.³⁰⁹ „Az adatok reliabilitása tehát végső soron az adatok „historicitását” jelenti, mivel azok következtetések levonására alkalmasak a közölt tartalomra és az adatközlőkre is.”³¹⁰

Ez a következtetés aztán visszahat a formatörténet által „hitelesnek” vagy „másodlagosnak” tekintett hagyomány-egységek megítélésére is. A hagyományozó csoportok szemléletének sajátos nyomai ugyanis bizonyos szociológiai összefüggésben a hagyományanyag olyan sajátosságait teszik láthatóvá, mely a klasszikus megítéléstől eltérő keletkezés-történettel kapcsolatos információkkal szolgálnak.³¹¹ A szociológiai információk ilyen szöveg mögé hallása révén sikerül Theissennek kimutatnia, hogy bizonyos hagyományréteg *Sitz im Leben*-je – pl. a Mk 13 apokaliptikus hagyománya – egészen a Caligula-krízisig visszavezethető, azaz korábbi, mint azt eddig gondolták.³¹² Theissen tehát komolyan veszi Jézus közvetlen életszituációját, és a tanítást nem választja el a követéstől, hanem annak összefüggésébe ágyazza be: a *Sitz im Leben*t visszahelyezi az „eredeti” Jézusához, úgy, hogy elsődleges szituációként az életformában megvalósuló követést nevezi meg.

³⁰⁷ THEISSEN, 1997², 28: „Urchristliche Wanderkarismatiker führten den Predigt- und Lebensstihl Jesu weiter.”
vö. THEISSEN, 2001. 91. p Az érvelés logikája szempontjából nem másodlagos, hogy az életforma a radikális vagyon és családfeladással járó kiküldés, vagy a „daylong excursion”-t lehetővé tévő kiszálló és hazatérő életforma. (ld. R. Horsley és J. Draper kritikáját: HORSLEY, 1994, és DRAPER, Jonathan A.: Weber, Theissen, and "wandering Charismatics" in the 'Didache' (Following Adolf von Harnack's theory of the emergence of early Catholicism). In: Journal of Early Christian Studies 6, 1998/4, p. 541–576.

³⁰⁸ THEISSEN 1983. 38. p

³⁰⁹ Uo.

³¹⁰ TENKE Sándor: Szociológia és Újszövetség – bevezetés az Újszövetség szociológiájába. (Doktori értekezés) Bp., 1996, 14. p Ez látszik abban is, hogy a legkorábbi anyag vizsgálata a Q forrás hagyományozóira koncentrált, és nem magának a forrásnak a problémáját veti fel. THEISSEN, 2001. 62. p 101. lábjegyzet.

³¹¹ THEISSEN, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der Synoptischen Tradition. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1992², 8. p (a továbbiakban THEISSEN, 1992².)

³¹² Id. in. THEISSEN, 1997². 105. p, és különösen THEISSEN, 1992², 133–177. p

I.3 – A Sitz im Leben és a mimézis

Az a felismerés, hogy a szöveg Jézus életformájának a lenyomata, és annak fenntartója, nem pusztán Theissen érdeme. Szórványosan ugyan, de több szerző munkájában is felbukkan. Amikor például Samuel Byrskog Thuküdidészt idézi, aki szerint vannak mondottak és tettek, és a mondott befogadásának eszközeként a fület, a tettek befogadásának pedig a szemet nevezi meg, akkor valami fontosat nem említ.³¹³ Ezt később, a zsidó rabbik tanítási módszerénél viszont megfogalmazza: „Bizonyos fokig valaki azt is állíthatja, hogy a látás legalább annyira fontos volt, mint a hallás a Tóra elsajátításában. Az ideális tanárnak szavaival és tetteivel is tanítania kell, és az utóbbit a diáknak természetesen meg kellett figyelnie és utánoznia kellett. A rabbik ezt az ideált az extrémításig vitték abban a gyakorlatban, melyben a tanítvány szolgál a mesterének. [...] *A tanár tettei Tóra voltak, normatív tanítások, mindegy, mennyire intimnek, sajátosnak vagy kivételesnek tűntek is.*”³¹⁴ Amikor Ifjabb Plinius példáját hozza, aki azt tanácsolja egy levelében Neposznak, hogy hallgassa meg a híres Iszaiosz-t élőben,³¹⁵ vagy amikor az eukharisztia rítusára utal, mint ami gesztusrend, mimika és szokás újraélésének állandó lehetőségeként a megőrzés egyik fontos eseménye, akkor Byrskog, úgy tűnik, a példa jelentését félreérti: ugyanis nem a gesztusok és élőbeszéd delejező ereje, vagy a rögzült gesztusok és szertartásrend az élő találkozásban adott többlet. A szónok ugyanis nem pusztán egy hatásos előadó, akinek jelenéte, és előadásmódja megnöveli beszéde hatékonyságát. A szónok pedagógus is, aki érvel, példákat hoz, éretnesnek és alávalónak nevez tetteket és embereket, érvel és meggyőz a jó felől. Byrskog ráérez erre, amikor másik összefüggésben így fogalmaz: „A múlttal való legszorosabb kapcsolat nem a memória révén, hanem a mimézis révén valósult meg; nem a passzív emlékezés, hanem az utánzás révén.”³¹⁶ Bármilyen sokatmondó is lehetne ez a mondat, nem válik azzá: a kontextus ugyanis Gerhardsson „viselkedési tradícióját” (*behaviorial tradition*) a látással köti össze, ezzel pedig önkéntelenül leszűkíti a befogadás csatornáját, melyen át a viselkedésminták közvetíthetők. Ráadásul Byrskog a manapság egyre divatosabb memóriakutatás irányába mozdul el, ami szintén teljesen más hangsúlyt ad az érvelésének.³¹⁷ Bár Byrskog hangsúlyozza a megéltséget, és azt, hogy a szemtanúként átadott élmény az informátorok élettörténetének része, nem veszi figyelembe azt, hogy a múlt és jelen közti kapcsolódás nem merül ki a történetek szóbeli vagy írásbeli

³¹³ BYRSKOG, 2002. 99. p

³¹⁴ BYRSKOG, 2002. 101. p – kiem. tőlem. A tézis Gerhardssontól származik, vö. GERHARDSSON, 1979. 15–18. p

³¹⁵ BYRSKOG, 2002. 106. p

³¹⁶ BYRSKOG, 2002. 107. p

³¹⁷ Bauckham is ugyanebbe az irányba mozdul el.

megőrzésében, hanem a kontinuitás legalább annyira fontos része a *múlt megélése a jelenben, vagyis a múlt aktivizálása a követésben*. Ez viszont valóban egy új hermeneutika alapjait vethetné meg: a múlthoz fűződő viszony perszonális módjának újrafelfedezését.

Gerhardsson is fontos gondolatokat mond ki ezzel kapcsolatban. „Természetesen az emberi lények szavak nélkül is sok mindent képesek átadni egymásnak és elkövetkező generációknak, de normál esetben a nyelv a tradíció továbbadásának legtöbb módjában kulcsszerepet tölt be. A nyelv segítségével a tudat tartalmát rögzíteni tudjuk, effektív módon meg tudjuk őrizni, és egy olyan kommunikáció révén tudjuk terjeszteni, mely meghatározottabb és kifejezettebb, mint a külső tradíciók egyéb formái.”³¹⁸ Ez a mondat több szempontból érdekes. Egyfelől, bár az ellenkező irányba érvel, felismeri, hogy a hagyományozásban a nyelvi elemek mellett más tényezők is szerepet játszanak. Ahogy ezt később tipizálja: a „viselkedési tradíció”, az „intézményi tradíció” és a „materiális tradíció”,³¹⁹ melyek között belső kapcsolat van. A viselkedésminták mindig valamilyen struktúrával, közösségi szerkezettel járnak együtt, mely a csoport tárgyi világában is kifejeződik (pl. sajátos öltözet). A viselkedési tradíció azonban talán nem szerencsés fordítás, mivel Gerhardsson ezzel a fogalommal az egész imitált és internalizált tradícióval való együttélést kívánja kifejezni, és nem pusztán a „leutánzott cselekvésmintát”. Ennek a hagyománynak a fontosságát jelzi, hogy a zsidó szóbeli Tóra „törvényi” elemei, a szóbeli halákha (*d^ebarim*) mellett, a narratív elemek (*maasim*) is hasonló exegézisnek vannak alávetve. Sok esetben az is gyanítható, hogy a halakhikus tartalom a narratív szövegekből lett utólag kiemelve.³²⁰ Maguk a történetek ugyanis fontos életvezetési elveket közvetítenek,³²¹ vagyis olyan tendenciózus tartalmú elbeszélések, melynek célja „ilyen vagy amolyan módon megőrizni és terjeszteni a sokarcú Tóra-bölcsességet, tekintettel az élet minden szituációjára.”³²² Az a meggyőződés állt emögött, hogy a legjelentősebb rabbik a törvényes élet szabályait (*halákha*), nem melleleg az Isteni kijelentés személyes megtapasztalását is birtokolták, de mindemellett az ezeket kifejező és hitelesítő életformát is élték.³²³ Ezért a tanítvány feladata sosem pusztán a hallgatás, hanem a látás is.³²⁴ A tanítvány, mintegy a kiterjesztett család tagjaként, együtt él a mesterrel, „követi őt”.³²⁵ A mester életéről továbbadott

³¹⁸ GERHARDSSON, 1986. 13. p

³¹⁹ Az GERHARDSSON, 1979. 12–13. p még három kategóriát említ, később a verbális és viselkedési tradíció megmarad, és az intézményi tradíció mellé odakerül a materiális tradíció (szent öltözék, imakellékek, stb.) is. (GERHARDSSON, 1986. 18–19. p)

³²⁰ GERHARDSSON, 1961. 181. p

³²¹ GERHARDSSON, 1979. 18. p

³²² GERHARDSSON, 1961. 182. p

³²³ Uo.

³²⁴ GERHARDSSON, 1964. 45. p, 110. lábjegyzet, vö. GERHARDSSON, 1961. 181–187. p

³²⁵ GERHARDSSON, 1979. 17. p

hagyomány éppen emiatt nem pusztán anekdota, hanem jogi jellege van: a megfigyelő, tanítvány egyben „szemtanú”, aki bizonyosságot tesz a halákhának a mester által megélt igazságáról. Következésképp nem lehet az életrajzi jellegű narratív elemeket pusztán valamilyen rabbinikus bölcsesség *illusztrációjaként* keletkezett történetnek tekinteni. Ugyanis maguk a rabbik is tisztában vannak azzal, hogy életformájuk minta, ezért tudatosan fordulnak „szimbolikus tettekhez” is. Ezeket később vagy megmagyarázza, vagy a tanítványra hagyja tettei értelmének kibontását.³²⁶ A mester cselekedetei *tudatos és célzott* paradigmaként funkcionálnak, melyből az utódok mint „hivatalos” tanításból konkrét instrukciókat nyernek, és fogalmazznak meg.³²⁷ Vagyis a „szimbolikus cselekedet” nem alárendeltje a tanításnak, mivel, bár sokszor valóban illusztrációként, vagy szemléltető példaként használják, kiemelkedő számban *önálló* tanításként lép fel.³²⁸ Ugyanez érvényes az őskeresztyén egyházra: Pál és a többi apostol élete példa Jézus életvezetésére. Pálnak a Jézus által képviselt *agapé*-ra épülő életpéldája,³²⁹ és magának Jézusnak a szándéka megegyezik egymással: életük szimbolikus tetteként, mintaként, „tanításként” áll a korabeli közösség előtt.³³⁰ Nem véletlen, hogy Gerhardsson ezt a tradícióformát egy későbbi művében az „életforma hagyományának” körébe sorolja.³³¹ Ez két szempontból kiemelt jelentőségű. Egyfelől szerinte a fentiekből visszafelé következtetve a narratív beszámolóknak szükségszerűen történeti jellegük kell legyen, mivel meghatározott érdek fűződik a viselkedésminták továbbadásához, a mester tanításának gyakorlati megismeréséhez. Másfelől ez a tradíció-forma sok esetben maga is kijelentés-forrás: a szóbeli hagyományanyaghoz képest elsődleges jelentéshordozó, és pusztán a benne kifejeződésre jutó *megélt tanítás verbalizálása* során válik belőle szóbeli vagy írott szöveg. Gerhardsson itt két fronton vitázik: szerinte nehezen elképzelhető, hogy a tanítványok, akik instrukciókra vágytak, és a hiteles mestertől származó tetteket „autoratív hagyományként” kezelték, történetileg hiteltelen adatokat adjanak át.³³² Nyilvánvalóan Bultmannal száll vitába, aki szerint a rabbinikus anekdotáknak pusztán illusztratív érték tulajdonítható.³³³ Másfelől a

³²⁶ GERHARDSSON, 1961. 185. p

³²⁷ GERHARDSSON, 1961. 187. p, GERHARDSSON, 1979. 48. p

³²⁸ Itt egyértelműen érezhető a Dibéliussal szembeni vita, aki szerint (és ebben Bultmann is egyetért) a halákhá túlsúlya jellemző a haggada-val szemben, és a tanítások megőrzése a tettek hagyományozásával szemben. (DIBELIUS, 1933. 26. p)

³²⁹ GERHARDSSON, 1961. 293. p, GERHARDSSON, 1986. 26–27. p

³³⁰ GERHARDSSON, 1961. 328. p, GERHARDSSON, 1986. 26. p

³³¹ GERHARDSSON, 1979. 13. p

³³² GERHARDSSON, 1979. 48. p, vö. GERHARDSSON, 1986. 13. p – Gerhardsson itt az imitáció hagyományt megőrző erejéről beszél.

³³³ GERHARDSSON, 1961. 183. p, 8. lábjegyzet. BULTMANN, 1995¹⁰. 52. p A jézusi hagyományanyag esetében ugyanez a probléma. Jézus nem csak szavaiban jelenti ki magát – a Dibélius által „novelláknak” nevezett narratív szövegcsoporthoz nem pusztán egy-egy mondás függeléke, hanem a tanítást Jézus konkrét tetteinek leírásával

tanítás, az ige (a kérügma) abszolutizálása ellen küzd, még ha ez – kritikusai jogos szemrehányásának megfelelően – nem is valósul meg következetesen. Csakhogy a gerhardssoni idézethez visszatérve, a nyelvi elemek hatékonyságáról mondtak az írásbeli tudat felől érkező megállapítások: az írás értéke nem az az ókorban, mint manapság. Az oktató célzatú elbeszélések, melyek egy tanító személyéhez kötődnek, nem pusztán a nyelvi megformáltságuk erejével tanítanak, hanem a benne megjelenő példa értéke révén. Vagyis, ahogyan azt majd szeretnénk kimutatni, a történetek egy mögöttük meghúzódó életforma nyomai, és annak közvetítői.

Ezt maga Gerhardsson is felismeri, amikor a nem direkt „életrajzi jellegű” elbeszélések esetében is érdekes felfedezéseket tesz. Viszonylag későn látja meg a *Shema* jelentőségét az evangéliumok szerkezetének és etikájának formálódásában.³³⁴ A *Shema* rendkívül praktikus jellegét elemezve, és a jézusi *narratív mashal*³³⁵ természetét vizsgálva fontos következtetésekre jut: 1. a *mashal* sohasem pszichológizál; 2. nem döntéskényszer elé állít, hanem belátásra hív és cselekvésre indít; 3. a narratív példázatok túlnyomó többsége (itt tág értelemben) Isten igényét szólaltatja meg; 4. de nem kulcs-kijelentések formájában, és nem is szabályok vagy halakhikus rendelkezések útján. 5. Ezen felül a *meshalim* nem a Szentírás nehezen érthető helyeinek magyarázataként funkcionál, sem nem az evangéliumok természetét világítja meg,³³⁶ de nem is pusztán esztétikai, költői kijelentésként szolgál.³³⁷ „A narratív meshalim központi képei – egy kivétellel (a magvető) – az emberek világából származnak; a mashal tehát antropomorf. Ezen szövegek körülbelül háromnegyedében (42-ben az 55-ből) kettő vagy több személy jelenik meg, kivételes esetben egymás után (a két építő), de minden más esetben egymással való kapcsolatukban. A képzetek tehát az emberek társadalmi interakcióiból származnak, a szociális életükből. A metaforikus nyelvezet többnyire antroposzociális.”³³⁸ Bár az analógiás viszony egyértelmű a példázat hatalommal rendelkező alakjai és Isten között, a

egészítik ki, tehát a „tettek hagyománya” egyenrangú a „szavak hagyományával”. (GERHARDSSON, 1979. 74. p)

³³⁴ Az ezzel kapcsolatos tanulmányok gyűjteményét ld. GERHARDSSON, Birger: *The Shema in the New Testament*, Lund : Novapress, 1996. (a továbbiakban GERHARDSSON, 1996.)

³³⁵ Gerhardsson a *mashal* tág jelentését használja: bölcs mondások, rejtvények, példázatok, tömör maximák, illusztrációk, allegóriák, de akár apokaliptikus vagy prófétai szavak is ebbe a kategóriába sorolhatók. Két fő típust különböztet meg: aforisztikus és narratív meshalimot, ld. GERHARDSSON, Birger: *Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels*. In: WANSBROUGH, Henry (ed.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1991. 266. p (a továbbiakban GERHARDSSON, 1991.)

³³⁶ Itt részben – bár ki nem mondottan – Werner Kelberrel és Dominic Crossannel vitázik, akik szerint az evangélium szerzői Jézust a példázatmondót „Jézust, mint Isten példázatát” jelenítik meg, és ez az evangéliumra, mint műfajra is kivetíthető jelenség: az evangélium így maga is Jézusról szóló példázat, ld. KELBER, 1983. 120kk.

p

³³⁷ GERHARDSSON, 1996. 232–233. p

³³⁸ GERHARDSSON, 1996. 235. p, ill. GERHARDSSON, 1991. 275–276. p

meshalim-ban a példaértékű emberi tetteket végrehajtó alakok pusztán exemplumok, egy adott csoport tipikus reprezentánsai: a *mashal* így szigorú értelemben nem más, mint „példabeszéd”. Ez azt jelenti, hogy a *mashal* célja a minta-adás, és a minta követésére buzdító felhívás, mivel alapvetően „viselkedésformákat” közvetít.³³⁹ A Mt 13-ban található példázatgyűjteményben Gerhardsson egy sajátos mintázatot fedez fel: a magvető példázata a *shema* mintájára komponált egység, melynek megvilágítását az utána következő *meshalim* végzik: ezek a magyarázatok azonban messzemenően *praktikus* kérdésekre adott válaszok: miért vállalni a vértanúságot? Miért feláldozni a vagyont? Miért vannak, akik nem fogadják el az Istent, és mi lesz a sorsuk?³⁴⁰ A narratív *mashal* múlt és jelen-orientált: nem egy betörő új hatalomról beszél, hanem a szövetségkötés óta meglévő szövegség aktuális követeléséről. A „hét példázat traktátusának” célja ennek értelmében a tanítás, a meditáció, valamint az Isten Országá *jelenbeli* működésének *praktikus* megértése: az Isten által várt új magatartás melletti elköteleződéshez nyújtott segítség.

Gerhardsson gondolatmenetének következménye, mellyel messzemenőig egyetértünk, hogy a *mashal* sokkal eredetibb értelemben „etikus”, mint ahogy azt feltételezték, és ez az etikusság nem pótolható az egzisztenciális megszólítottság most-jával, de nem is tehető másodlagos fejleménnyé. „Az evangéliumi hagyomány vizsgálatához elengedhetetlen a korai keresztyénség zsidó „életforma hagyományához” való viszonyának elemzése, különösen Jézusnak az intése értelmében, mely szerint a hitvallást gyakorlatba kell átültetni: „tenni” kell az igét. Nagyon elnagyoltan, Jézus viselkedési mintázata a zsidó anya-tradícióhoz való viszonyában az, hogy nagyon kevés figyelmet szentel a halákhikus részleteknek, de annál többet az anyatradíció központi éthosának, amelyet a „nagy központi parancsban” (Mt 22,38) vagy a „törvény legfontosabb vonatkozásai” (Mt 23,23) formulájában, vagy más egyéb módon lehet összefoglalni.”³⁴¹ Emellett Gerhardsson az evangéliumok természetével kapcsolatosan is új alapokra épít. Ha a jézusi életforma megőrzése kulcsfontosságú, és a hagyományozási folyamat szerves része, akkor az lenne a logikus, hogy az „életrajzi” elbeszélések hitelességének kérdése is módosul, mivel egy teljesen más *Sitz im Leben* alapján lenne szükséges megérteni őket. Az evangélium immár nem a „felmagasztalt Krisztus”-ról szóló ige hirdetés lenne, hanem a mester *imitatio*-jára irányuló törekvéshez nyújtott támpont.³⁴² Sajnos Gerhardsson mindezen

³³⁹ GERHARDSSON, 1991. 277. p

³⁴⁰ GERHARDSSON, Birger: The Seven Parables in Matthew XIII. In: New Testament Studies 19, 1972/1, p. 16–37, itt 25kk. p

³⁴¹ GERHARDSSON, 1986. 26. p

³⁴² GERHARDSSON, 1964. 34. p

felismerések ellenére nem lépi meg ezt a lépést, vagyis nem foglalkozik kifejezetten úgy a hagyománnyal, mint imitációs sémát nyújtó tanítással. Ennek oka, hogy számára a hagyományozás önálló folyamata marad a meghatározó *Sitz im Leben*, a sajátos, pusztán a megőrzés vágya által mozgatott továbbadás. A hagyományozás módjával kapcsolatos elképzeléseivel messzemenőig egyetértünk, de azzal már nem tudunk egyetérteni, hogy a hagyomány pusztán „önmagáért” létezik: annak meglátásunk szerint mindig célja van. Emiatt azokkal is csak érintőlegesen kell foglalkoznunk, akikre Gerhardsson hatással volt, mivel vagy a hagyományozás-történettel és memorizációval kapcsolatos megállapításait viszik tovább, vagy pedig az „önmagáért megtartott hagyomány” koncepcióját.

I.4 – Összegzés

A kutatástörténeti áttekintés kimutatta, hogy a szóbeliség-kutatás eredményeit hasznosító teológusok közül többeknek a munkásságában is felbukkan a mimézis szerepének felismerése. Ez egyúttal Jézus tanítói munkásságának a komolyan vételét is jelenti: vagyis azt, hogy Jézus tudatosan készíti a tanítványait, oktatja őket, és már maga is hagyományokat bíz rájuk. Emellett, ahogy Schürmann és Theissen is megfogalmazza, Jézus a tanítványok közössége számára előírásokat is ad, részben tanításban, részben pedig magas elvárásokat támasztó életforma megvalósítása révén. A mimézissel kapcsolatos szórványos megjegyzések mellett Theissen elmélete tűnik a legígéretesebbnek a mimézis kérdésének megközelítéséhez. Egyelőre azonban az „eredeti” *Sitz im Leben* kérdését még nem tudjuk megválaszolni. Ahhoz látnunk kell azt a közeget, melyben Jézus tanít, és meg kell vizsgálnunk a mimézis szerepét abban a korban, melyben Jézus munkálkodik. Ez a kérdéskör pedig összekapcsolódik több másik kérdéssel is: vajon akkor mi a szerepük az evangéliumi történeteknek? Miért nem pusztán erkölcsi formulákban, hanem történetekben maradt fenn a Jézus-hagyomány? Először tehát a „mimetikus kultúra” nyomait kell felfedeznünk, utána pedig azt a kérdést kell feltennünk, hogy milyen szerepet töltenek be az oktatásra szánt szövegek a vizsgált időszakban.

Narráció és erény

Kelber szerint a szóbeli Jézus recitál.³⁴³ A tanító Jézus viszont életformát tanít. A két állítás, úgy tűnik, nem zárja ki egymást, még ha a szóbeliség-kutatás inkább az első mondat értelmezésére koncentrál is. Bennünket azonban éppen a második kijelentés értelme foglalkoztat. Ennek a jelentésnek a feltérképezéséhez megint a szóbeliség-kutatáshoz kanyarodunk vissza, és a klasszikus szóbeliség-kutatás egyik kiemelkedő alakjának feltevéseiből indulunk ki, hogy az antik görög epikában megnyilvánuló didaktikus szándék általa vázolt képének hiányosságait meglássuk, hiszen ezek a hiányosságok mindmáig meghatározzák a szóbeliség-kutatást, és aztán a teológiai diskurzusba is átkerültek. Ennek ellenpontoszásához segítségünkre lesz a chreiaikkal, az ókori retorikai képzés alapszintjén elsajátított példatörténetekkel kapcsolatos kutatás, amely fényt vetett arra, hogy a kiemelkedő személyek követésére buzdító tömör, narratív példa-elbeszélések a hellén oktatásban fontos szerepet töltek be. Ezt követően alaposan meg kell vizsgálnunk, hogyan jelenik meg a mimézis mint példakövetés az hellénisztikus kor szövegeiben. Mindezt a szöveghasználat módjának felderítése céljából végezzük, hogy kiderülhessen: mi a narratív példa-elbeszélés szerepe, és az mennyiben vethető össze a legkorábbi Jézus-történetekkel, illetve mennyiben körvonalazhatja a Jézusi tanítói szituáció jellegzetességeit.

I – A személy-közötti a „klasszikus” szóbeliség-kutatásban – Eric Havelock

Milman Parry és Albert Bates Lord munkássága néhány fontos szakasz kivételével³⁴⁴ még elsősorban a szóbeli epika és költészet poétikus és filológiai jellegzetességeivel foglalkozik. Az

³⁴³ Ehhez ld. KUSTÁR, 2016, és a Kelberre vonatkozó kritikát.

³⁴⁴ PARRY, Milman (ed. PARRY, Adam): *The Making of Homeric Verse*. Oxford : Clarendon Press, 1971, 411kk. p, ahol a történet-kritikai megközelítés és a saját elméletének összehasonlítása kapcsán történeti gondolkodás és homéroszi formuláris gondolkodás közt tesz különbséget. LORD, 1971. 220–221. p, és tanulmány-gyűjteménye, (uő.: *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca/London : Cornell University Press, 1991 (a következőkben LORD, 1991.), különösen két tanulmány, „Words Heard and Words Seen” (p. 15–37.) és a „The Influence of a Fixed Text” (p. 170–185.) elsősorban a formulák, a témák vizsgálatára koncentrál, de már

általánosabb, a kulturális elsajátítás folyamatait figyelembe vevő, és tudattörténeti összefüggésbe ágyazott kutatás, bár különböző irányokból, de Erick Havelock-kal és Marshall McLuhannal kezdődik. Havelock hatása messze a klasszika-filológia határain túlra terjed. Négy alapvető szinten szakít a korábbi bevett elméleti előfeltevésekkel³⁴⁵: 1. elsőként azzal a feltevéssel szakít, hogy az ókori Görögország a kezdetektől írásosság által dominált kultúra. Ezt a klasszika-kutatás is megtámogatta azzal a hallgatólagos konszenzussal, hogy az írott próza V. századi felbukkanása pusztán annak a szerencsétlen véletlennek köszönhető, hogy a korábbi alkotások elvesztek. Az írott görög próza – ezek szerint – már az archaikus kortól létezett.³⁴⁶ Havelock szerint az írásbeliség későbbi fejlemény. 2. Egy másik konszenzust megtörve Havelock tudatosan gondolkodástörténeti szakaszokat különít el az addig eszmeileg egyneműként kezelt ókori görögség történetén belül. Korábban ugyanis azt feltételezték, hogy a görög gondolkodástörténet homogén, azaz a V-IV. századi filozófiai fogalmak egy olyan változatlanul öröklődő eszmevilágba illeszkednek, mely korábban a homéroszi szövegek világának hátterét is alkotta. „Ami Homérosz számára logikus vagy illogikus volt, az az volt Arisztotelész számára is”, és fordítva.³⁴⁷ 3. Következésképp Homérosz vitába elegendhetett volna Platónnal, mivel az oktatásról vagy politikáról alkotott nézeteik nem térhettek el markánsan egymástól. Azaz a görög kultúra korai és késői szakasza nyelvileg olyan értelemben is homogén, hogy a fogalmak által takart jelentések nem változnak drasztikusan. Csakhogy Havelock szerint a szóbeliségből az írásbeliségbe tudattörténetileg alapvető változás és fejlődés vezet: a Kr. e. VIII. sz.-ban kialakuló írásbeliség a Kr. e. III. századra átalakítja a görögség gondolkodásmódját és világszemléletét is.

I.1 – Az írásbeliség krízise

Havelockot elsősorban nem az irodalomkritika, hanem a Platon előtti világ kommunikációs technikái érdeklik, melyek a társadalmi szerkezet stabilitását biztosító információkat hordozzák.³⁴⁸ McLuhan híressé vált tételmondatának: „*The medium is the message*” vezérfonala mentén elemzi a homéroszi és azt követő görögség irodalmi szövegeit, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy az információ tárolásának módja (szóbeli/írásbeli),

Ong nyomán a szóbeliség és írásbeliség közti váltás gondolkodástörténeti szerepére is utal. Ez azonban megmarad a művelődéstörténeti és szintaktikai elemzések szintjén. (LORD, 1991. 21, 26, 181kk. p)

³⁴⁵ HAVELOCK, Eric A.: Pre-Literacy and Pre-Socratics. In: Bulletin of the Institute of Classical Studies 13, 1966/1, p. 44–67. kül. 44–47. p (a továbbiakban HAVELOCK, 1966.)

³⁴⁶ Ezt kritizálja alaposabban a The Preliteracy of the Greeks című tanulmányában, (In: New Literary History 8, 1977/3, p. 369–391, itt 373kk. p [a következőkben HAVELOCK, 1977.]).

³⁴⁷ HAVELOCK, 1966. 45. p

³⁴⁸ HAVELOCK, 1963. 108. p

szóhasználat (konkrét/elvont), és benne felmerülő fogalmak hálóját a tudat működésének lenyomatát nyújtja.³⁴⁹ A *Preface to Plato* című klasszikussá vált művében Havelock Platónnak az *Állam*-ban nyújtott költészetről szóló kritikáját veszi górcső alá. Miután kimutatja, hogy a Kr. e. VI-V. század mimézis-fogalma, és a költészetről alkotott elképzelése eltér a miénktől, belefog, hogy az összetett koncepció mögött álló világszemléletet és gyakorlatot feltérképezze. Arra hívja fel a figyelmet, hogy az *Állam* érvelésében az igazság egy elvont idea, melyet az oktatás teremt meg az ifjak lelkében. A legfőbb jó követése a legboldogabb állapot, és a jó eléréséhez vezető út a filozófus útja. Ebben a költészetnek viszont semmi keresnivalója nincs: mindössze a három szintre tagolt oktatás legalsó fokán, egyszerű mimézissé lefokozva, még a mesterség (*techné*) rangjától is megfosztva.³⁵⁰ A homéroszi szövegeknek nem pusztán haszontalanságuk, hanem etikai, szemléletformáló szerepük miatt is kíméletlenül ki kellett hullaniuk a filozófus rostáján: Platón cselszövéssel, alantas árulással, szexuális tisztátalansággal vádolja a költőket és műveiket, és nem utolsósorban azzal, hogy hamis illúziókat sikerrel fogadtatnak el tömegekkel, mivel a vágyakra hatnak.³⁵¹ Amikor ennek okait kutatja, Havelock arra a következtetésre jut, hogy a kritika, a klasszikus értelmezésekkel szemben, nem pusztán a költészet által keltett illúzió, hanem egy morális és kulturális *berendezkedés* ellen irányul, melyet a szóbeli „irodalom” tart fenn, és örökíti át.³⁵² Mivel azonban Platón érvelésében nyilvánvaló az apologetikus szándék, a költészet Kr.e. V-IV. századig nyúló hatásáról és valódi szerepéről a platóni érvelés réseiből kell következtetni.

Ilyen árulkodó jel például az *Állam* III. könyvében a mimézis platóni értelmezését elbizonytalanító furcsa váltás: a filozófus a drámával kapcsolatban kifejtett kritikája során, melyben a költői formákat, ritmust, harmóniákat, mint a tudat illúziókeltő megtévesztését kritizálja,³⁵³ a mimézist látszólag indokolatlanul a város őrzőire is érvényes tanulási módnak nevezi (*Állam* 394e-397c).³⁵⁴ Érdekes emellett, hogy Platón a X. könyvben nem tartja fontosnak a dráma és az epika közti különbségtételt (bár a III. könyv a dráma kritikáját gyakorolja), hanem a költészetről általánosságban tesz megállapításokat.³⁵⁵ Platón ezt kiteljesítve nyíltan

³⁴⁹ HAVELOCK, Eric A.: The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World. In: Oral Tradition 1, 1986/1, p. 134–150, kül. 138. p: „A kommunikáció nem csak a gondolat eszköze; maga is gondolatot teremt.” (a következőkben HAVELOCK, 1986.), vö. még HAVELOCK, Eric A.: The Greek Concept of Justice – From its Shadow in Homer to its Substance in Plato. Cambridge/London : Harvard University Press, 1978, 337. p (a továbbiakban HAVELOCK, 1978.).

³⁵⁰ HAVELOCK, 1963. 15. p A költészetnek tulajdonított mimézis harmadrangú utánzás, az idea és annak másolata után, tehát a másolat másolataként következik. ld. Platón, *Állam*. (következőkben *Állam*) 603a 605a.

³⁵¹ HAVELOCK, 1963. 11. p, PLATÓN: *Állam*. 535b.

³⁵² HAVELOCK, 1963. 10, 13. p

³⁵³ HAVELOCK, 1963. 5. p

³⁵⁴ HAVELOCK, 1963. 20. p

³⁵⁵ HAVELOCK, 1963. 21. p

kifejezésre juttatja bármiféle „empátiával” és az ezzel összefüggő poétikus tapasztalattal szembeni ellenérzését, és az intellektuális ténymegállapításokat állítja szembe velük. Havelock szerint a jelenség mögött többet kell látnunk, mint az irodalmi hatáskeltő stilisztikai eszköztár puszta bírálatát: valójában a költők és Platón meggyőzési módja közti versengésről, azaz a tudásközvetítés médiumainak versengéséről van szó. Így, meglátása alapján, a homéroszi szövegek és az *Állam* költészet-kritikájának újragondolása révén a következő következtetések vonhatók le a nem-írásbeli görög kultúra működésmódjával kapcsolatban:

1. a költészet és a színész „imitációs tevékenysége” nem válik el egymástól. Platón számára valaki hangját utánozni annyit tesz, mint a másikhöz hasonlónak válni (*Állam* 393c).³⁵⁶

2. a költői szöveg egy többszintű, kontrollálhatatlan tapasztalat-áradat terepe, melyet Platón érvelése szerint a filozófiai beszédmódnak a minimumra kell szorítania.³⁵⁷ Másképp fogalmazva: a logikus és elvont szövegépítkezésnek fel kell váltania az asszociatív és „cselekedtető” narrációt, a gondolkodás által megszerzett igazságnak pedig az imitációt. Mivel a „modell-viselkedés” (*model behaviour*) imitációja gyermekkorban, a zene és a költészet elsajátításával, a példák memorizálásával folyik – ahogy alább látni fogjuk –, nem véletlenül válik Platón számára alsóbbrendűvé a *musiké*. Emellett episztemológiai különbségek mutatkoznak: „Homérosz folyamatosan megerősíti és felemlegeti társadalmának *nomosztát* és *éthosztát*, mintha egy modern nézőpontból nézve nem lenne teljesen tisztában annak helyes formájával. De amiben nagyon is biztos, az a viselkedés általános szabálya, melynek részeit százféle különböző kontextusban és nyelvi megfogalmazásban hozza fel.”³⁵⁸ A szóbeliségre olyannyira jellemző szituációhoz kötöttségének az oka nem „tudatlanság”, hanem a reflexív nyelv adta rendezettség hiánya. A szóbeli közeg nem képes felemelkedni az önreflexiónak arra a szintjére, mely lehetővé tenné a társadalmi berendezkedés alapvető kritikáját, és megváltoztatását.³⁵⁹ A homéroszi görög „személyiség” önmagát sokkal inkább akciókban, konkrét élethelyzetek morális döntéseiben, személyes és személyközi események összefüggéseiben érti, annak a kontextusnak a részeként, melyben éppen benne áll. A távolságtartó kívülállás Havelock szerint már későbbi fejlemény: annak a filozófiai nyelvnek lesz sajátja, mely a valóságot absztrakt fogalmakban képes visszaadni, a kopulatív

³⁵⁶ HAVELOCK, 1963. 23. p

³⁵⁷ Uo.

³⁵⁸ HAVELOCK, 1963. 92. p

³⁵⁹ HAVELOCK, 1986. 138. p

nyelvhasználat³⁶⁰ „állító” kategóriáiban. Másrészt, ez a számunkra bizonytalanságnak tűnő elem nagyon is tudatos. Mert míg a modern enciklopédiák témákra bontják az enciklopédikus ismeretet, és minimumra szorítják a variációkat azáltal, hogy – Havelock kifejezésével élve – „monotípusokat” hoznak létre, addig a szóbeli kultúrák a tipikus helyzetek rögzített elemeinek viszonylag szabad, variációban megfogalmazott *ismétlését* alkalmazzák. Az enciklopédiák „monotípusai” éppen leírt és visszakereshető voltak miatt lehetnek koncentráltak és analitikusak, de a szóbeli kultúrákban az ismétlés szükségszerű, mivel memorizációs technikaként szolgál. A variáció révén működtetett ismétlés az, ami révén a költemény végül is bevégzi a feladatát; a Platón előtti görög költészet ugyanis nem elsősorban önmagáért létező esztétikai produktum, hanem inkább a folyamatos emlékeztetés és felidézés médiuma.³⁶¹

3. Amikor Platón a költészetéről beszél, majd hirtelen a „védők” példáját hozza a mimézisre, világossá válik, hogy a közös pont a tanulás és annak módja. A költők műveit hallgatók és a „védők” egyaránt az ismétlés és előadás (*performance*) útján elsajátítandó „korábbi viselkedésminták ’imitációját’ végzik”.³⁶² Nem az elsajátítás módja a probléma tehát, hanem annak médiuma. A költészet az a közeg ugyanis, mely Platónig annak a morális nevelésnek és mintaadásnak a funkcióját is betölti, mely a személyiség (karakter) és az etikai ítéletalkotás készségének kifejlesztéséért felelős.³⁶³ A *paideia*, a nevelés – állapítja meg Havelock – a platóni görögségig a poéták monopóliuma, továbbadott műveik pedig komplex etikai, szakmai és életvezetési enciklopédiák.³⁶⁴ Az erre vonatkozó információk megőrzése nem történhetett prózában, kizárólag olyan metrikus és dallamokkal ellátott formulákban, melyek könnyen memorizálhatóak voltak, és hosszú távon megőrizték stabilitásukat. Ennek szolgálatában állt a zene és ritmus is: a zene múzsájának, Euterpének az anyja nem véletlenül Mnemoszüné (emlékezet).³⁶⁵ Mi több, Havelock azt is kimutatja, hogy a politikai beszéd, a katonai utasítások, vagyis azok a beszédformulák, melyek nem igényelnek ugyan generációkon át folyó örökítést, a jelenben azonban hosszan tartó hatékonyságot igényelnek, lényegében szintén ritmikus formákban, „poétikusan” megformálva jelennek meg.³⁶⁶ Szolón éppen azért ideális államférfi, „herceg”, mert költői formába rendezett intézkedései nem csak határozott irányt mutattak,

³⁶⁰ Ez Havelock számára azt jelenti, hogy a nyelv nem dinamikus, az esemény sodrában megképződő, megszemélyesített, vagy hősök által megélt és valóra váltott normatív eseteket ír le, hanem megmondja, mi is az erény (what morality is), azaz definíciókat alkot.

³⁶¹ HAVELOCK, 1963. 91. p Ez Milman Parry óta konszenzus a kutatásban.

³⁶² HAVELOCK, 1963. 23. p

³⁶³ HAVELOCK, 1963. 24. p

³⁶⁴ HAVELOCK, 1963. 87, 102. HAVELOCK, 1978. 13, 48. p – ennek kifejtését ld. a 4. pontban.

³⁶⁵ HAVELOCK, 1978. 6. p, és HAVELOCK, 1977. 370. p

³⁶⁶ HAVELOCK, 1963. 109. p

hanem sikeresen itták bele magukat az alattvalók tudatába.³⁶⁷ Ebben az értelemben tehát funkció és esztétikum, tanítói szerep és poétikai megformáltság a szóbeli kultúrák hétköznapi életében nem válik szét egymástól.³⁶⁸ És mivel a mindennapi beszéd is át volt poetizálva,³⁶⁹ ez a jelenség az ókori ember sajátos, miénktől alapvetően eltérő tudatosságának és tanulási folyamatának kérdését veti fel.³⁷⁰

4. Platón az *Állam* X. könyvében mindezek mellett a poézis tudásközvetítő szerepét is kétségbe vonja (*Állam* 601a-b). A filozófus ezt megindokolandó a tudat nem-rationális régióiból eredezteti a költészetet, ahol a zabolátlan érzelmek és vágyak bújnak meg (*Állam* 596a-598c).³⁷¹ Ha az érveket abba a feltételezett vita keretébe illesztjük vissza, melyről az *Állam* tudósít, akkor, Havelock szerint Platón azt tagadja, hogy a költészet *a tudás* médiuma, és hogy e tekintetben monopolhelyzetben van. Ugyanis a homéroszi költemények hosszú leírásai „a hasznos tudás masszív tárait nyújtották, az etika, politika, történelem és technológia enciklopédiáját, melyet egy sikeres polgárnak műveltsége alap-felszereléseként meg kellett tanulnia. A költészet nem csak egyfajta *l'art-pour-l'art* esztétikai tevékenység, hanem olyan indoktrinációs közeg volt, amely ma polcokat megtöltő kézikönyvekből és referenciaművekből állna.”³⁷² Ennek igazolására Havelock Hésziodosz *Theogóniá*-ját illetve Homérosz *Iliász*-át hozza példának. Az említett művekben hosszú szakaszok szólnak a szociális berendezkedés rendje, a kultikus és szokásjog ütközése, a patriarchális családmodell és a hajózás technikájának részleteiről.³⁷³ Ezeknek a sok esetben a történet menetébe nem szorosan illeszkedő szakaszoknak a jelenlétét az magyarázza, hogy amikor „a hagyományozás nyelvi formát ölt, a helyes tevékenységek ismétlődő példáit fogja tartalmazni, és a szóban forgó csoport által követett olyan standard technikai gyakorlatok elnagyolt definícióit, mint például a házépítés, a hajózás vagy a főzés.”³⁷⁴ Vagyis a rapszódoszok eposzai, majd a dráma és líra a szó szoros értelmében vett médiumok: társadalmi szerkezetek lenyomataiként és aktív propagálóiaként a közösség tudásának és normáinak megőrzéséért felelnek. Röviden, Bruce Gronbeck-et idézve: „Amit ma művészetnek hívunk, az [akkor] a társadalom és a kultúra hordozó közege volt.”³⁷⁵ Azok a lassú, de visszafordíthatatlan folyamatok, melyek az oktatás

³⁶⁷ HAVELOCK, 1963. 121. p, HAVELOCK, 1977. 374. p

³⁶⁸ HAVELOCK, 1963. 110. p

³⁶⁹ HAVELOCK, 1963. 134. p

³⁷⁰ Uo.

³⁷¹ HAVELOCK, 1963. 26. p

³⁷² HAVELOCK, 1963. 27. p

³⁷³ HAVELOCK, 1963. 63–64, 81. p

³⁷⁴ HAVELOCK, 1963. 42. p, vö. 91. p

³⁷⁵ GRONBECK, Bruce E.: Communication Media, Memory, and Social-Political Change in Eric Havelock. In: The New Jersey Journal of Communication 8, 2000/1, p. 34–45. itt 39. p (a továbbiakban GRONBECK, 2000.)

és az írásbeliség terjedését segítették elő, később stabilizálták a szövegeket, és „authorativ” verziók létrejöttét serkentették, ezáltal pedig a tanításban az írott dokumentumok aktívabb szerepét is lehetővé tették. A rapszódoszok egyre inkább olyan oktatókká váltak, akik szövegeiket azok írásos formáiban emlékezeti támpontokként tudták használni. Az antik görög irodalom írott szövegei a Kr.e. III. századig pusztán referenciaként, személyes „jegyzetként” funkcionáltak. És bár az irodalmi műfajok, illetve a szöveg szerepe lassan változik, a tudat működését nézve nem beszélhetünk újításokról. A Kr. e. V. században „Athénban, Peiszisztratosz alatt a szóbeli kompozíció új formája nyert hivatalos státuszt, és állami támogatást. Az athéni színjátékok, melyeket a köznyelvhez közelítve komponáltak, Homérosz attikai pótlékai lettek, mint a megőrzött tapasztalatok, morális tanítások és történeti emlékezet médiumai. Memorizálták, tanították, idézték és tanulmányozták őket. Egy új darabot ment valaki megnézni, de az ugyanakkor egy régi darab volt, tele ismerős, új összefüggésbe rendezett klisével, számos arra vonatkozó aforizmával, példabeszéddel és leíró példával, hogyan viselkedj, és intő példákkal arra nézve, hogyan ne viselkedj; folytonos összefoglalóiként a törzsi és polgári történelem darabkáinak, ősökkel kapcsolatos emlékeknek, melyek tudattalan ismétlését és rögzítését a művészek szorgalmazták. A szituációk mindig tipikusak voltak, nem kitaláltak, és vég nélkül ismételték azokat az eseteket és ítéleteket, műveltséget és bölcsességet, amelyet a hellén kultúra halmozott fel és hordott össze.”³⁷⁶ Vagyis, bár az idők során az írásbeliség teret nyer, és ennek megfelelően a tudat és gondolkodás lassan átalakul, az *imitatio* még Platón kritikája ellenére is sokáig ugyanazokat a mechanizmusokat őrzi: az ismétlés változatos szituációkba áramoltatott köreit, melyeket Havelock „visszhangoknak” nevez, valamint az ismételhető formulákat, és a sűrített bölcsesség különböző formáit.³⁷⁷

I.2 – Havelock és a mimézis

Mivel a kultúra megmaradásának a letéteményese egy olyan megfogalmazott szabályrendszer, mely rögzíti az alapvető normákat, értékeket és a legalapvetőbb tevékenységek leírását, a lehető leghatásosabb hagyományozás-technikát kellett kidolgozni annak fennmaradása érdekében. Amikor Platón a költői előadás átélése kapcsán „igézetről” és a „lélek drámájáról” beszél,³⁷⁸ vagy amikor az általa egyébként lebecsült *erós*-t tartja a szóbeli

³⁷⁶ HAVELOCK, 1963. 48. p

³⁷⁷ HAVELOCK, Eric A.: The Alphabetization of Homer. In: HAVELOCK, Eric A., HERSHBELL, J. P. (eds.): Communication Arts in the Ancient World. New York : Hastings, 1978, p. 3–21, itt 14–15. p

³⁷⁸ HAVELOCK, 1963. 45. p

tudásátadás mozgatórugójának,³⁷⁹ akkor csak annyiban torzítja az imitáció lényegét, hogy azt alsóbbrendűvé fokozza le, és megtévesztő illúziókeltésként bélyegzi meg. De ha figyelembe vesszük, hogy a Kr.e. V. századi görög kultúra még elsősorban szóbeli volt, azaz a költészet és a filozófia elsősorban a fülnek szólt,³⁸⁰ akkor a károsnak ítélt szubjektívizmust vagy érzelmi ráhatást Homérosz korától a tanulás tipikus és kifejezetten hatásos jegyének kell látnunk. A tudáselsajátítás a tartós rögzülés érdekében ugyanis szükségszerűen egy komplex folyamat kell legyen: az empátia, szerepátvétel és tudatos memorizáció együttese.³⁸¹ A „drámaiság”, és „erős” a tanulási folyamatban éppen a személy komplett érzelmi bevonódását jelöli: azonosulást a tanult, poétikusan formált tézissel a konkrét imitációban. Akhilleusz példájának átvétele a dilemmájával, és az arra adott megoldásával való azonosulás révén történhetett: a hallgató a hős helyébe lépő tanítvány szerepében az eseményeket „újrajátszva”, a konfliktushelyzetek fiktív kezelése révén sajátította el a hős tetteit.³⁸² Ezt a tanulási folyamatot erősítendő az ismétlést rendszerint a test játéka kíséri, és magát az eseményt ritmikus szövegek formájában memorizálják.³⁸³ Havelock szerint „ez az objektivitás teljes elvesztésének az árán volt lehetséges”, de ezzel valójában nem Platónnal egyetértő negatív értékítéletet fogalmaz meg, hanem a tanulás személy-közöttiségét és komplex jellegét emeli ki, nem a megbízhatatlanságot róva fel a szöveghagyományozásnak, hanem a bevonódást hangsúlyozva.³⁸⁴ „Más szavakkal: a tanuló a tudás megvalósítója, és nem kritikusa”³⁸⁵ – azaz alapvetően átvesz, ismétel és alkalmaz. Meg kell állapítanunk, hogy itt az imitáció két egymástól elkülöníthető dimenziója kerül átfedésbe: az imitáció egyfelől a dalnok (később színész) azonosulása a szerepével, miközben a közönség együtt rezdül az énekessel. A másik dimenzió a dalnok/színész által recitált költemény tartalmára, az abban szereplő példák követésére vonatkozik. A kettő mégsem különül el egymástól: ahogyan a rapszódosz (vagy később a drámai színész) azonosul a történet hőseivel, úgy azonosul a közönség a dalnokokkal. A tudás tehát valójában imitáció: azonosulás, belsővé tett „utánzás”, „azt tenni, amit a másik tesz”, vagyis „olyanná lenni, mint ő”.³⁸⁶ Az utánzás pedig nem valamiféle platóni értelemben vett eredeti „másolása”, ezáltal pedig alsóbbrendűvé fokozott derivátum, hanem az „azonosulás” értelmében vett „élő példa-

³⁷⁹ Platón szerint a poézishez kapcsolt szenvedély éretlen vágyakba taszít, ezért bármennyire is vonzó és általánosan elterjedt jelenség, meg kell tagadnunk az intellektus érdekében. (HAVELOCK, 1963. 29. p)

³⁸⁰ HAVELOCK, 1963. 40. p

³⁸¹ HAVELOCK, 1963. 45. p, ld. még HAVELOCK, 1966. 56–57. p

³⁸² HAVELOCK, 1963. 45. 159–160. p

³⁸³ HAVELOCK, 1978. 39. p

³⁸⁴ HAVELOCK, 1963. 45. p

³⁸⁵ GERLAND, Oliver: Socrates' Muse and the Audience's Desire. In: Text and Performance Quarterly 12, 1992/4, p. 293–304, itt 295. p

³⁸⁶ HAVELOCK, 1963. 57. p, 22. lábjegyzet

követés”, vagy „együtt érző magatartás”.³⁸⁷ Hogy mennyire távol áll ez a gondolkodás az írásbeli tudatétól, mutatja a nyelvünkben rögzült, és egyébként teljesen értelmetlenné tűnő megfogalmazás jelentéstartalma: „y követi x példáját”. Ennek az egyszerű mondatnak a jelentése Havelock értelmezésében már a platóni ideatan betüremkedésének az eredménye, egy körülhatárolható, definiálható absztrakt „példa”-fogalom létezésének nyoma. Valami olyat feltételez, mely Havelock szerint nem része a szóbeliségben élő görögség tudatműködésének: a távolságtartásra való képességet, mely a tapasztalatok újragondolására és kritikájára is képes, szemben a pusztán után-mondással és után-alkotással.³⁸⁸ Havelock ezt az azonosulás értelmében vett mimézis-fogalmat találja Euripidész, Hérodotosz, Thuküdidész, és Démokritosz műveiben is. „Az utánzás itt [Démokritosznál] egy akár jó, akár rossz viselkedési mintázatot jelöl, valamilyen „élő” standarddal való kapcsolatában és összhangjában.”³⁸⁹ A platóni kritika célpontja éppen az a fajta bensőségesség, mely áthatja a szóbeli kultúrák oktatását (*paideia*): az *erós*, a ráhangolódásban együtt mozduló mimézis, a cselekvés-központúság. Mivel pedig a személy teljes bevonódását igénylő, viszont elemzés és távolságtartó szemlélődő magatartásnak híján lévő szóbeli tudat Platón számára a filozófiai (absztrakt) tisztánlátás fő kerékkötője, azaz ellenáll a tapasztalatok újrendezésének, tipizálásának és ok-okozati összefüggésbe állításának, ezért az ideális Államban nincs helye.³⁹⁰

I.2.a – mimézis és morál

A szóbeliség jellegéről alkotott havelocki elgondolások háttérében egy nagyon fontos, Marcel Joussé-ra visszavezethető felfogás áll. „A szóbeliségre jellemző nyelvhasználat a tudat ennek megfelelő orális jellegét alakítja ki. A szintaxisban testet öltő nyelvi magatartás aktivista és dinamikus, elsődleges funkciója a szavak általi cselekedtetés („verbomotorikus” jelleg), ellentétben a statikus kategoriális nyelvhasználattal, mely az írásbeliség jellemzője [...]. A reflexióval szemben az akció nyelve az állításokat könnyebben felidézhető narratív szerkezetekbe rendezi: a folyamatok nem elvont fogalmak, hanem megszemélyesített cselekvők tetteinek hatásaiként válnak leírhatóvá.”³⁹¹ Ez utóbbi mondat nem egészen

³⁸⁷ HAVELOCK, 1963. 58. p

³⁸⁸ HAVELOCK, 1963. 57–58. p, és 57. p 22. lábjegyzet

³⁸⁹ A *correspondence* szót csak a két kifejezés együttes használatával tudtam visszaadni, mivel tág jelentése mindkét árnyalatot felöleli, és ebben az esetben mindkettő egyaránt fontos a mimézis megértéséhez. (HAVELOCK, 1963. 59. p) Megjegyzendő, hogy Havelock egyik kritikusa elnagyoltnak tekinti az ezekre a szerzőkre vonatkozó megjegyzéseit. ld. GSCHNITZER, Fritz: Review. In: *Historische Zeitschrift* 232, 1981, 118. p Annyiban talán igaz van, hogy például az imitáció problémájával Havelock csak egy terjedelmes lábjegyzetben foglalkozik.

³⁹⁰ HAVELOCK, 1963. 47. p

³⁹¹ Például az istenek mint természeti erők; érdekes, hogy ezt az áthelyezést a legkorábbi Homérosz-magyarázók is „észlelték”: innen az „allegorikus értelmezés” fogalma. ld. SIMON, Attila: Szóbeliség és írásbeliség az

problémamentes, de erre majd a kritikai észrevételek során térünk vissza. Az „aktivista” és „dinamikus” szintaxisra, illetve az ennek megfelelő tudatra vonatkozó felismerése Havelock morállal kapcsolatos fejtegetéseiben is visszatér. Az igazság szerinte alapvetően személyközi realitás, és mindig autoritív személyekhez kötődik, akik a társadalmi berendezkedés reprezentánsai és közvetítői.³⁹² Mi jellemzi a szóbeli kultúra morálját? Egyfelől az, hogy bár a maximák viszonylag stabilak, a konkrét megnyilvánulások rendkívül szerteágazóak és ellentmondásosak lehetnek.³⁹³ A morális továbbadás elsősorban nem absztrakt mondásokban, hanem narratív szintaxisban ölt testet, melyben az „információt hordozó alany egy személy”, akin keresztül ezek az elbeszélések „a reprezentáció meg nem szűnő drámáját mutatják be.”³⁹⁴ Ez Havelock néhány kritikusával ellentétben nem jelenti azt, hogy a szóbeli kultúra nem ismerné az absztrakciót,³⁹⁵ pusztán azt, hogy a valóságról alkotott elképzelés formája és kommunikációja más: azok személyként jelennek meg, és *történik* velük valami.³⁹⁶ Számunkra már nehéz összeilleszteni egy tömör tanítást megfogalmazó maximát és egy narrációt, ez viszont az „aktivista szintaxist” használó szóbeli kultúrában szocializálódott egyén számára nem probléma, és ezt a két dimenziót Havelock a mítosz fogalomban fogja össze.³⁹⁷ Így az etikus „üzenet” valójában egy konfliktus megoldásában tárul fel. A tudásközvetítés formája tehát „indirekt”, azaz sosem közvetlen módon didaktikus, hanem „szerepeltető”: az etikus tartalom a dráma eseményeinek sodrásában, vagy a konklúzióban válik kifejezetté, néha egy összefoglaló aforizmában, de sosem formalizált konklúziókban, vagy általános állítások kijelentéseiben.³⁹⁸ A szöveg célja a helyes cselekvés elsajátíttatása, dramatikus konfliktusok ábrázolása révén, melyekben valamilyen személy döntése vagy egy szituációban megeső kirívó normaszegés áll a középpontban.³⁹⁹ Ez azt is jelenti, hogy nem pusztán a pozitív példák köré épül az elbeszélés, hanem az istenek és hősök törvénytelen tettei köré, melyek majd a narráció

archaikus és klasszikus kori görögség világában. Erick Havelock elmélete – néhány lehetséges kultúratudományi összefüggés. In: KULCSÁR-SZABÓ Ernő, SZIRÁK Péter (szerk.): Történelem, Kultúra, Medialitás. Bp. : Balassi Kiadó, 2003, p. 96–115, itt 100. p (a továbbiakban SIMON, 2003.) Sajnos Havelock igazságtalanul bánik Jousse-val.

³⁹² Ebben a világban a tudás még nem választható el a tudótól, mivel nincs meg az írott szöveg „kultúrájának”, azaz általános hozzáférhetőségének és az olvasási készség általános elterjedtségének a feltétele. SIMON, 2003. 112. p

³⁹³ HAVELOCK, 1978. 36. p

³⁹⁴ HAVELOCK, 1978. 42. p vö. HAVELOCK, 1986. 159. p

³⁹⁵ például STREET, Brian V.: Literacy in Theory and Practice. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1984.

³⁹⁶ HAVELOCK, 1978. 43. p

³⁹⁷ HAVELOCK, 1978. 46. p A szétválasztás Platón és Arisztotelész műve, akik megkülönböztetik egymástól a reprezentációt és a dramatikus mimézist.

³⁹⁸ HAVELOCK, 1978. 51–52. p

³⁹⁹ HAVELOCK, 1978. 53. p, vö. HAVELOCK, 1986. 48. p

során elégtétellel és a megbillent egyensúly helyreállításával jutnak nyugvópontra.⁴⁰⁰ A szóbeli kultúrák a normák kohézióját nem az igazság absztrakt elképzelésének megalkotásával végzik, hanem a „viselkedés általános normáin” tájékozódnak, „amelynek összessége alkotja azt, ’ami helyes’”.⁴⁰¹ „Az epikus tárolás célja ennek az életstílusnak a megőrzése, és annak biztosítása, hogy továbbadják”.⁴⁰² A narráció lesz az a terep, mely ezt a formulát mozgásba lendíti, és asszimilálja.⁴⁰³ „Az elbeszélés arról számol be, ahogyan az emberi ügyletek általános és helyes kölcsönössége megvalósul, egy olyan kultúrában, melyben a szociális viszonyok közvetlenebbek és személyesebbek voltak, mint amennyire ez a fejlett írásbeli kommunikációval rendelkező kultúrákban jellemző, mely az írásbeli kapcsolatok túlsúlya felé tendál.”⁴⁰⁴ Tehát az elbeszélés valójában *social reporting*, azaz „szociális tudósítás”, mely a társadalmi berendezkedés éppen aktuális állapotának megfelelő morális kódokat és előírásokat rögzíti,⁴⁰⁵ az ezt szöveggé formáló technika pedig a „tároló retorika”.⁴⁰⁶ Persze vannak olyan gnóma-szerű mondások, melyek ritmikus formulákként konkrét etikai üzenetet közvetítenek, és bizonyos értelemben „absztraktnak” tekinthetők. Ezek több esetben önálló morális mondásegységekként épülnek be a szövegbe⁴⁰⁷, a legtöbb esetben párbeszédbe, vagy események kommentárjaiba rejtve.⁴⁰⁸ Ezek az összefoglaló formulák látszólag nem szerves részei az elbeszéléseknek, ugyanakkor Havelock szerint csak egy „túlságosan írástudó” elemző tekintené őket másodlagos képződményeknek.⁴⁰⁹ Ugyanis a párbeszédbe visszatérő gnómaszerű megállapítások a szóbeli elbeszélés szándékának megfelelő indoktrinációt szolgálják. A társadalmilag elfogadott „illő” határain belüli cselekvések egy irányba terelésére szolgáló instrukcióként, és az egymásnak feszülő szereplők kibékítésére vagy a konfliktust okozó tettek elsimításának céljával, a narráció szerves részeként, annak sodrásában működnek.⁴¹⁰ Mindez végső soron azt is jelenti, hogy a jelentés szigorú értelemben nem a szövegben van, hanem *amögött*: abban a rendben, és szociális/morális összefüggésrendszerben, melyben a szöveg létrejön.

⁴⁰⁰ HAVELOCK, 1978. 53. p

⁴⁰¹ Uo.

⁴⁰² HAVELOCK, 1978. 54. p

⁴⁰³ HAVELOCK, 1978. 114. p

⁴⁰⁴ HAVELOCK, 1978. 125. p

⁴⁰⁵ Uo.

⁴⁰⁶ HAVELOCK, 1978. 122. p

⁴⁰⁷ HAVELOCK, 1978. 112. p

⁴⁰⁸ HAVELOCK, 1978. 116, 119. p

⁴⁰⁹ HAVELOCK, 1978. 155, 190. p

⁴¹⁰ HAVELOCK, 1978. 155. p

Havelock érvelése a narráció létfontosságú szerepének a felismeréséhez vezet. Az elbeszélés nem másodlagos esemény, sőt, a szóbeli kultúrára, de még az átmeneti („recitatív írásossággal” rendelkező) kultúrákra is alapvetően jellemző tudatműködés kivetülése. A jog és morál alaposabb szemügyre vétele csak megerősíti ezt a felvetést. A morál általában nehezen definiálható egy szóbeli kultúrában, mivel az szokásokba rögzül és a szokásokhoz való igazodást jelöli.⁴¹¹ A „jog” nem „elv”, hanem egy folyamat, melyben „jogi szakértők”, tekintélyes személyek döntenek, és mely egy közösség előtti megbékéléshez vezet.⁴¹² A hosszasan elemzett odüsszeuszi morál például Havelock szerint az idegenség és befogadás kérdése köré épül, de ez nem elvek szintjén dől el, hanem egymásnak feszülő érdekeket simít el, és célja, hogy az idegennel szembeni törvényteleniséget, a vendégszeretettel való durva visszaélést az *illō* határain belülre állítsa vissza. Nem is „morálról”, hanem többes számban „illendőségekről” kell beszélnünk, melyek nem előírnak, hanem egyszerűen életben tartják és alkalmaztatják a helyes viselkedést, azáltal, hogy segítenek az erőszakot megfékezni, és a konkrét kiélezett helyzeteket megoldani.⁴¹³ A homéroszi *diké* (igazságosság) ennek megfelelően nem a karaktert jelöli (valamiféle birtokolható belső jellemet), hanem az elvárt tettet, vagy várható eseményt (amely a maga természetességében, törvényszerűen, valami következményeként folyik le).⁴¹⁴ Az igazságos személy nem más, mint az, aki „helyesen cselekszik”.⁴¹⁵ Így az igazságosság fogalma pusztán idézőjelben használható: „amit megfigyelhattunk, az az igaz ember és ellenfele tetteinek kommentárja”, és az, hogy az „igaz dolog hogyan működik egy adott esetben.”⁴¹⁶ Arra, hogy az igazságosság nem elvont, és reflektált fogalom, hanem egy élő gyakorlat szerkezetét jelöli, utal a *hübrisz* fogalma is. A morális rossz Havelock megállapítása szerint egy szinte tartalom nélküli „obszesszió”, azaz valamilyen kirívó tett, „förtelen” (*atasthalia*), „hitványság” (*schetlia*), durva megsértése a békességnek és a közmegegyezésnek.⁴¹⁷ A cél ilyen esetben helyreállítani az egyensúlyt, de sosem egy elvont béke nevében. Hésziodosznál már nyilvánvaló,⁴¹⁸ és majd Platónnal csúcsosodik ki az a folyamat, mely a morált egy absztrakt, univerzális, és mindenhol ugyanolyan igazságosság alá rendeli. A személyiség születése is tulajdonképpen annak a Platónnal kezdődő folyamatnak a kiteljesedése, mely a morált a belsőbe helyezte, és

⁴¹¹ HAVELOCK, 1978. 123. p

⁴¹² A közösség létfontosságú, mivel egy szóbeli kultúrában a „nyilvánosság emlékezete az egyetlen tanúsága mindannak, ami esküként vagy egyezségként elhangzik.” (HAVELOCK, 1963. 137. p)

⁴¹³ HAVELOCK, 1978. 180–181. p

⁴¹⁴ HAVELOCK, 1978. 182. p

⁴¹⁵ HAVELOCK, 1978. 184. p

⁴¹⁶ HAVELOCK, 1978. 192. p

⁴¹⁷ HAVELOCK, 1978. 190. p

⁴¹⁸ Ehhez ld. HAVELOCK, 1986. 140. p

elválasztotta a külső világtól.⁴¹⁹ Ezt azonban a Platón előtti időszakra visszavetíteni pusztán anakronizmus.

I.2.b – Kritika: narráció és mimézis

Havelock tézise azért itt is, és máshol is kritikai finomításra szorul. Az írásosság hatásáról alkotott egyoldalú elképzelését már többen kritika alá vették.⁴²⁰ Az a McLuhannal egybecsengő alapfeltevés, hogy a közvetítő közeg (szóbeliség/írásbeliség), a memória, és a szocio-politikai változások szorosan összefonódnak, szintén részben jogos kritika tárgyát képezi.⁴²¹ Másfelől Havelock nem minden esetben igazolható dichotómiákat alkot. A poézist a szóbeliségnek, az analitikus érvelést az írásbeliségnek tartja fenn.⁴²² Platón szóbeliség-kritikája sem olyan egyértelmű, mint ahogyan azt Havelock láttatni szeretné. Többen rámutattak arra, hogy Platón csak bizonyos típusú költészetet utasít el, nem a költészetet *an bloch*. Ráadásul Platón legalább olyan hevesen támadja az írást, mint a költészetet, de ez a híres passzus egyszer sem bukkan fel a *Preface to Plato*-ban!⁴²³ Látványos Havelock küzdelme az írásbeliség és szóbeliség kontrasztba állítása során felszínre bukó, bennünket is alapvetően meghatározó írottas szintaxisokkal, a nagyon is platonikus nyelvezettel. Amikor például a *Preface to Plato*-ban didaksziszról beszél, akkor azt elválasztja a narrációtól, és az absztrakt tant és narratív mesélést egymástól különbözőnek, ugyanakkor megfeleltethetőnek és egymásba átfordíthatónak tartja. Mítosz-felfogása is egy, a korára jellemző, de mára idejétmúlt „pozitivistá” megkülönböztetésről árulkodik: az istenek valójában természettudományos ok-okozati sémákba átfordítható magyarázó kategóriák, sőt memorizációt segítő, témát egységesítő technikai eszközök.⁴²⁴ Bár tanítás, szöveg és az istenek szerepe látszólag nem kapcsolódik össze, az érvelési módszer mindkét esetben hasonló: a mítoszban egy absztrakt, külső, „ideális magyarázat”-nak megfeleltethető „cselekedtetés” folyik, a narratív tanításban egy elvont maxima „dramatizálása”. Leo Strauss tökéletesen eltalálja az érvelés itt megmutakozó gyengéjét: szerinte a klasszika-kutató az evolucionista modell által kínált fejlődéstörténet csapdájába esik, ami miatt primitív és civilizált közt különbséget fenntartva, a szóbeli kultúrát olyan megkülönböztetések révén értékeli le, mint például az önreflexió és az analitikus készség

⁴¹⁹ HAVELOCK, 1978. 338. p

⁴²⁰ Pl. ASSMANN, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Bp. : Osiris, 1992, 253kk. p (a továbbiakban ASSMANN, 1992.)

⁴²¹ pl. GRONBECK, 2000. 34–45. p

⁴²² Ezt kritizálja JAHANDARÍE, Khosrow: Spoken and Written Discourse – A Multi-disciplinary Perspective. Stamford, Connecticut : Ablex Publishing Co., 1999, 24kk. p (a továbbiakban JAHANDARÍE, 1999.)

⁴²³ JAHANDARÍE, 1999. 25. p

⁴²⁴ HAVELOCK, 1966. 49. p, HAVELOCK, 1978. 50. p

hiánya.⁴²⁵ Hasonlóan, Jan Assmann is úgy látja, hogy Havelock eredményei nem kevés ethnocentrizmussal vannak átítatva, amikor a szóbeli kultúrák összehasonlítása során tudattalanul rendszerint a görög javára rangsorol.⁴²⁶ Éppen ezen elemek miatt nem világos Havelock elméletében a szöveg és valóság közti viszony. Az evolucionalista ideológiai hozadék olyan látszólag másodlagos kérdések irányát is megszabja, mint például a szerepeltető narráció dilemmája. A narráció ugyanis Havelock elméletében olyan elveket szolgál ki, melyek attól függetlennek mutatkoznak: ilyen a morális megismerés, az emlékezet, vagy az ismeretátadás, mely a modern tudat számára rendszerezhető, de amely az ókori tudat előtt még rejtve van. Jens Brockheimer hívja fel a figyelmet azokra az eredményekre, melyek az írásbeli tudat összes jegyét felismerni vélik a szóbeli kultúrákban, ezekkel együtt a reflexiót is. Vagyis ezek a vizsgálódások azt mutatják, hogy nem lehet leértékelni a szóbeli tudatot, úgy, ahogyan azt Havelock teszi.⁴²⁷ Havelock számlájára írható még, hogy nem teszi meg azt az ismeretelméleti lépést, mely alapján tudni lehetne: a „megszemélyesítés”, az erények cselekedetbe „fordítása” pusztán eszköz, mely a memorizációt segíti, vagy egy alapvető működésmód tükré, mely a hétköznapi világ leírását is nyújtja egyben? Ezek a tisztázatlanságok jogos kritika tárgyai, és amint láttuk, ennek átgondolásával Werner H. Kelber teológiai érvelése is adós marad.

Ugyanakkor éppen ezen a ponton mutatkozik meg szerintünk Havelock érdeme, azáltal, ahogy az elbeszélés szerepére ráirányítja a figyelmet, és ezt mély összefüggésbe állítja a szóbeli ember morális működésével. Havelock gondolatmenetét követve: a szóbeliség normarendszere a döntés helyességének-helytelenségének a felmérésére, és az „illő” szituatív megélési lehetőségeire vonatkozik, mely interszubjektív. Ez az utóbbi mondat valami olyat mond ki, amit Havelock felfedez ugyan, mégsem gondol végig a maga teljes következetességével. Az imitáció ugyanis számára a bárd vagy a rapszódos előadására adott reakciókra szűkül le, vagy *szövegekben* közvetített morális „utasítások” dramatikus reprezentációjára. Mindemellett mintha ráérezne egy másik, legalább olyan fontos hagyományozási formára, amikor így ír: „A [szóbeli és írásbeli kultúra közti] különbség felismerésének egyik módja annak belátása, hogy az elsődleges szóbeliségben az emberi lények közti kapcsolatot kizárólag akusztikus hangok

⁴²⁵ STRAUSS, Leo: *Liberalism – Ancient and Modern*. Chicago : University of Chicago Press, 1968, 27–28. p
vö. Havelock érvelésével HAVELOCK, 1978. 49. p

⁴²⁶ A problémával a Greek Concept of Justice-ban már sikeresebben küzd meg, és a fogalmiság alaposabb átgondolásával enyhíti a szöveg és a szöveg által reprezentált valóság közti különbségtételt. A havelocki elméleti megfontolások átfogó kritikáját ld. például Jan Assmanntól (ASSMANN, Aleida und Jan: *Einleitung. Schrift – Kognition – Evolution*, Eric A. Havelock und die Technologie Kulturelle Revolution. In: HAVELOCK, Eric A.: *Schriftlichkeit. das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim, 1990, p. 1–36, itt 22. p, illetve ASSMANN, 1992. 253, 256–258. p)

⁴²⁷ BROCKMEIER, Jens: *Literales Bewusstsein: Schriftlichkeit und das Verhältnis von Sprache und Kultur*. München : Fink, 1997, 211–220. p

szabályozzák (*a testi viselkedés vizuális befogása által kísérve*). Az ilyen viszonyok pszichológiája is akusztikus. Az egyén és a társadalom kapcsolata is akusztikus: közte és a hagyomány közt, a törvényei, és kormányzata közt. *Persze, az elsődleges kommunikáció vizuálisan kezdődik, a mosollyal, a szemöldök ráncolásával, a gesztussal. De ezek nem visznek bennünket túl messze.* Felismerés, válasz, és a gondolat maga akkor jön létre, amikor nyelvi hangokat és dallamokat hallunk, és magunk is reagálunk rájuk, amikor hangok különböző kombinációit ejtjük ki, hogy helyesbítsük, kiemeljük, vagy ellenezzük, amit hallottunk.”⁴²⁸

Itt Havelock valami olyat mond, amit nem vesz komolyan. Egyrészt leegyszerűsíti a gesztusok szerepét. Érthetően, hiszen a Szókratész előtti világnak tulajdonított oktatói szituációból indul ki: a rapszódosz helyzetéből.⁴²⁹ Csakhogy, ahogy Marcel Jousse-nél láttuk, vagy ahogy a kognitív fejlődésemélet egyik mai klasszikusánál, Michael Tomasello-nál felfedezhetjük,⁴³⁰ a gesztus maga sosem pusztán egy öntudatlanul vagy tudatosan használt segédeszköz, hanem a megismerés alapvető módja, mely nem csak az ókori, hanem a jelenlegi kultúrák alapvető meghatározója is. Úgy látjuk, hogy a havelocki elemzések alapján a gesztus szerepének kiterjesztése, didaktikus céljának újragondolása nagyon is szükséges lenne. Nehezen elképzelhető ugyanis, hogy a morális kódok *pusztán* nyelvileg, akár írásban, akár élőszóban közvetítődnek. A hősök tettei nem (csak) elbeszélésükre, hanem konkrét imitációjukra buzdítanak. A mimézisben Platón számára megbotránkoztató módon jelenlévő „erősz” és „csábítás” egy, a mintakövetés retorikán túli dimenziójára utal. Ez a teljes bevonódást követelő elsajátítás nem szűkíthető arra a mechanizmusra, mely során egy etikai szituáció szövegbe kódolt üzenetét a hallgatóság azután tettekre fordítja le.⁴³¹ A Havelock által egyoldalúan a nyelvre terhelt morál így vagy úgy, de többet, a *test* „emlékezetét” feltételezi. Havelock nem is tagadja ezt a dimenziót, amikor a kommunikáció alapvető és nyelvet megelőző módjának a gesztusokat tartja. Egy másik gondolata ugyanezt a következtetést fogalmazza meg: „Az előadásban a motorikus reflexek egész testet betöltő sorozatának az együttműködése van felsorakoztatva, a memorizáció, a jövőbeli felidézés és ismétlés hatásosabb voltának a

⁴²⁸ HAVELOCK, Eric A.: *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven, CT : Yale University Press, 1986, 65. p, kiem. tőlem K. Gy.

⁴²⁹ Az újabb konszenzusos nézet összefoglalásához ld. JENSEN, Minna Skafte: *Performance*. In: FOLEY, John Miles (ed.): *Companion to Ancient Epic*. Oxford : Blackwell Publishing, 2005, p. 45–54. (Blackwell Companion to the Ancient World)

⁴³⁰ pl. TOMASELLO, Michael: *Origins of Human Communication*. Massachusetts : MIT Press, 2008.

⁴³¹ Az erre vonatkozó elmélet, a speech-act theory meghatározó elemévé vált a szóbeliség-kutatásnak, de úgy látjuk, éppen amiatt a hibás előfeltevése miatt, amely a szövegre és annak megszólaltatására terheli a performatív erőt, a cselekedtető hatást. Az elmélet John. L. Austin és John R. Searle nevéhez fűződik. (SEARLE, John R: *Speech Acts*. Cambridge : Cambridge University Press, 1969, és AUSTIN, John L.: *How to Do Things With Words*. London : Oxford University Press, 1962.) Alkalmazását a szóbeliség-kutatásban ld. ONG, 2010. 156. p

biztosítása érdekében. Ezek a reflexek viszonzásként a személyiség tudattalan rétegeinek érzelmi megkönnyebbülését tették lehetővé, amely aztán, átvéve az irányítást a tudatos felett, feszültségtől, szorongástól, félelemtől és hasonlótól tudta felszabadítani azt. Ez utóbbi alkotta az előadás hipnotikus élvezetét, mely a dalnok befolyása alá vonta a nézőket, miközben ő a nevelési folyamat készséges szolgája maradt.”⁴³² Csakhogy ebből, és a fentebb idézetekből az is kiderül, hogy Havelock nem feltételezi a gesztusok megismerésben játszott szerepét, és tagadja „hagyományozhatóságukat”, ezzel pedig elhanyagolhatóvá teszi jelentőségüket; miközben éppen hogy a dramatikus mimézis rehabilitációjára tesz kísérletet.⁴³³ A gesztusok mnemotechnikai eszközökké, feszültségoldó pszichikus folyamatokká degradálódnak, és nem válnak részeivé az értelemképzésnek.⁴³⁴ Havelock itt éppen a platóni és arisztotelészi distinkciót látszik újratermelni: a szöveg performatív jellegét, a gyakorlati mimézist biztosító elemeket leválasztja a mimézis ábrázolásától, ahogy Arisztotelész számára a dráma végső soron már működőképes az előadás nélkül, pusztán olvasva is.⁴³⁵ Mivel Havelock a szóra és annak hatására szűkíti a továbbadás „értelmesnek” tekinthető módját, a gesztusokat, táncot, lantpengetést szükségszerű, de a közlendőt limitáló elemek sorozatának tekinti.⁴³⁶ Ha a szerző gondolatmenetét komolyan vesszük, vagyis elismerjük, hogy a szóbeli kultúrák igazsága szövegeikben elsősorban „viselkedésként” és nem „princípiumként” jelenik meg; ha ez az *imitatio*-ra alapozódik, mely nem egy „ideális” viselkedés leutánzása, hanem példakövetés, életközösség, akkor fel kell tennünk a kérdést: az *imitatio* Havelock által feltárt módozata nem kívánna olyan megközelítést, mely radikálisabban lép a szöveg mögé? Ehhez a mimézis szövegen túli elemeit fel kell szabadítani a szöveg gyámkodása alól. És erre az ókori görög és hellén iskolai tradíción túl maga Plátón *Ión* című dialógusa szolgálthat példát, éppen az alapján, amit Havelock mond róla.⁴³⁷ Ebben ugyanis a homéroszi dalnokot faggató Szókratész abba a problémába ütközik, hogy bár be akarja bizonyítani a dalnok egész tevékenységéről, hogy az isteni ihlet és szent örület (*mantiké*), mely aztán a közönségre átragad, a dalnok saját szavaiból mégis a színpadi jelenlét teljes tudatossága visszhangzik.⁴³⁸ Ekaterina V. Haskins szerint a dialógus Szókratész frusztráltságával zárul: Próteusznak, alakváltónak bélyegzi Iónt,

⁴³² HAVELOCK, 1963. 157. p, vö. HAVELOCK, 1963. 148. p

⁴³³ Érdekes, hogy Jack Goody ugyanígy gondolkodik, ld. GOODY, 2000. 109. p

⁴³⁴ HAVELOCK, 1963. 150. p

⁴³⁵ ARISZTOTELÉSZ: Poétika. 1404a, 1448b. és kk.; PLATÓN: Állam. 598c.

⁴³⁶ HAVELOCK, 1963. 149kk. p Ezt a redukciót kritizálja HASKINS, Ekaterina V.: Mimesis Between Poetics and Rhetoric: Performance Culture and Civic Education in Plato, Isocrates, and Aristotle. In: Rethoric Society Quaterly 30, 2000/3, p. 7–33, itt 12. p (a továbbiakban HASKINS, 2000.)

⁴³⁷ A dialógus havelocki szellemű értelmezéséhez ld. GERLAND, Oliver: Socrates' Muse and the Audience's Desire. In: Text and Performance Quaterly 12, 1992/4, p. 293–304. (a továbbiakban GERLAND, 1992.)

⁴³⁸ PLATÓN: Ión. 533d-536c, GERLAND, 1992. 296–297. p

aki kicsúszik a kezei közül. Az előadóművész ugyanis azonosul a szerepeivel, ami miatt nem lehet tudni, ki is ő valójában.⁴³⁹ Ión jól tudja, mit mondana egy asszony, egy férfi, egy szolga, vagy egy szabad bizonyos helyzetekben, és az előadás során ekként is viselkedik.⁴⁴⁰ Ez világossá teszi, hogy Ión viselkedésének *elengedhetetlen* kelléke nemcsak a beszéd, de a hatáskeltő eszközök sora is: a mimika, a testjáték összessége, mindaz, *ami őt azzá teszi*, akit *mímel*. „Ión tanítói igénye döntő abban, hogy nem szakítja el a beszéd-eseményt a megfelelő szociális viselkedéstől, - ez az az egység, melynek megbontásáért Platón oly vehemensen küzd.”⁴⁴¹ Gregory Nagy pontosan ezt pillantja meg az ókori költészetben általában. Úgy látja, a költemény már a kezdetektől a mimézisre épül, mégpedig annak legegységesebb jelentésére: „valamit utánozni, mímelni”. Maguk a homéroszi művek például úgy minták, hogy maguk is utánoznak. Ez a szerepük azonban több mint „másolás”, mivel a költemény elszakíthatatlan az előadás mindig eredeti kontextusától; így a mimézis inkább újrajátszás (*reenactment*). „Amennyiben a mimézis tekintélye megmarad, számolnunk kell az erejével, mely újjáformálja azok személyiségét, akik részt vesznek a dal vagy a költemény előadásában. Ahogy mindegyik előadás potenciális mimetikus újra-játszás, vagyis, rituális újrakomponálás, ugyanúgy az előadó személye is ki van szolgáltatva az újra-alkotásnak, újrakomponálásnak. Amikor az előadó újra-játszik egy identitást, melyet előtte mások már előadtak, ő újraalkotja személyiségét a pillanat kedvéért. Vagyis, személyisége átalakul az előadás keretében.”⁴⁴² A közönség ezt az egységben lévő mimézist veszi át, és sajátítja el, úgy, hogy maga is azonosul a mimézis tárgyával, az eljátszott szereplővel a konkrét előadásban.⁴⁴³ Innentől kezdve viszont Ión „technikája”, Gregory Nagy fogalmával „megszemélyesülése” (*impersonation*),⁴⁴⁴ valaki mássá válása az imitációban konkrét és nagyon is direkt pedagógiai útmutatás, melyben az eljátszott hős viselkedésének megjelenítése jelentésképző erővel bír. Az imitált hős a róla való beszéd, *valamint* megjelenített viselkedése és vonásai révén válik mintává.⁴⁴⁵ Ión „alakváltása”

⁴³⁹ PLATÓN: Ión. 541e, és HASKINS, 2000. 12–13. p

⁴⁴⁰ PLATÓN: Ión. 540b.

⁴⁴¹ HASKINS, 2000. 14. p

⁴⁴² NAGY, Gregory: *Poetry as Performance – Homer and Beyond*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998, 214. p (a továbbiakban NAGY, 1998.)

⁴⁴³ HAVELOCK, 1963. 146kk. p Havelock ezt maga is említi, viszont számára az imitációnak ez az eleme elkerüli a figyelmét. Számára a motorikus gesztusok a hatáskeltés eszközei, melyek a memorizációt segítik.

⁴⁴⁴ NAGY, 1998. 55. p

⁴⁴⁵ A nem elhanyagolható hermeneutikai probléma ezen a ponton éppen az, hogy bár a cselekvés-mintázatok nyilván szövegeken keresztül (a bárd vagy a rapszódosz előadásában repetitíve sulykolt minták révén) is hagyományozódnak, amiben a szövegek értelmet nyernek, az egy élő kulturális gyakorlat. Éppen erre utal a Havelock által is hosszasan elemzett, az Iliásban található területekre, hajózásra és szokásokra vonatkozó anakronizmus ténye: a szöveg, bár látszólag a műkénei korbá kalauzol, valójában az aktuális gyakorlatnak és helyzetnek megfelelő tartalommal bír. Lásd a HAVELOCK, 1978. 4. fejezetét: „The Society Reported by Homer”, p. 55–88. Ha úgy tetszik, a szöveg ezt tükrözi, és ennek korrekcióját végzi, de sohasem önállóan, hanem a gyakorlat előtt meghúzódva, azzal szoros szimbiózisban élve. Nem elhanyagolható nehézségeket okoz,

során pontosan ezt teszi: azonosul a szerepével, eljátssza, és megjeleníti azt, akiről beszél. És éppen ezért kell feltennünk a kérdést: nem lehetséges, hogy maga a mimézis egy olyan, nem-szövegszerű struktúrába illeszkedő jelenség, melynek „megértéséhez”, akármit is jelentsen ez a megértés, nem nélkülözhető az *élő, vagy az élő reprezentáló másik?*

I.3 – Összegzés

Az egyik fontos felismerés, mely előre visz bennünket, az, hogy az antik görög szövegek nem egyszerű irodalmi alkotások, hanem didaktikai eszközök. Pontosabban morális és életvezetési kódexek, melyek viselkedésmintákat és akár szakmai ismereteket is közvetítenek. Ezt a dramatikusan, élethelyzetek köré épülő narráció révén teszik, melyekben a hős viselkedése, problémamegoldása, vagy akár bukása mintákat nyújt, és az adott társadalmi közeg működését tükrözi, és annak fenntartását segíti. A második felismerés pedig az, hogy a szövegek „performatív” erején túl számolnunk kell egy másik tényezővel: az imitációra buzdító szöveg nem pusztán az imitálandó hős jellemzését végzi, hogy ezáltal érjen el hatást. A mimézis ennél többet jelent: a megjelenített tettek a személyiség „újrajátszását”, alakulását segítik a mimézisben lezajló azonosulás révén, mégpedig úgy, hogy a szöveg önmagán túl megnyitja a cselekvés dimenzióját, és átadja a helyét annak a jellemformáló azonosulás révén zajló elsajátításnak, mely a konkrét etikus tettekben ér véget.

Ezek a felismerések vezetnek tovább bennünket, egy részben már kitaposott ösvényen. Először az a kérdés merül fel, hogy vajon az antik görög irodalom és az evangéliumok közt található-e rokonság.⁴⁴⁶ Első hallásra gyanús és megkérdőjelezhető a párhuzam, hiszen eltérő kultúrák elemeit hasonló jegyek alapján összehasonlítani komoly veszélyeket hordozhat.⁴⁴⁷ De a kérdést az eddigi megközelítésekkel szemben nem a műfaj szintjén, hanem a *szöveghasználat* szintjén kell felvetni: ahogyan az eposzoknak/drámáknak az a funkciója, hogy morális kódokat és imitálandó mintákat közvetítsen az azokat megjelenítő és előadó személyeken keresztül, úgy az

hogy az ókori szöveg mögötti valósággal pusztán a fennmaradt szövegeken keresztül érintkezünk. Ez az állítás abban az esetben problémás, ha Werner Kelberhez hasonlóan a szöveget elszakítjuk a szerzőtől és attól a valóságtól, melyben megfogant.

⁴⁴⁶ pl. BOLYKI János: János evangéliuma a görög drámák tükrében. Bp. : Kálvin Kiadó, 2002; hasonló címmel BRANT, Jo-Ann A.: Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel. Peabody, MA : Hendrickson, 2004; McCUISTION, Paul R., COLIN, Warner, VILJOEN, Francois P.: The influence of Greek Drama on Matthew's Gospel. In: HTS Theologiese Studies/Theological Studies 70, 2014/1, p. 1–9.;

MACDONALD, Dennis Ronald: The Gospels and Homer: Imitations of Greek Epic in Mark and Luke-Acts. New York : Rowman & Littlefield, 2014, és alapos kritikáját: MITCHELL, Margaret M.: Homer in the New Testament? Review Article in Journal of Religion 83, 2003/2, p. 244–260.

⁴⁴⁷ Ld. ehhez a kérdéshez NAGY, Gregory: The Epic Hero. In: FOLEY, James Miles (ed.): A Companion to Ancient Epic, Oxford : Blackwell Publishing, 2006, p. 71–76.

a kérdés is felmerülhet, hogy az evangéliumok nem készülhettek-e hasonló céllal?⁴⁴⁸ Az így megfogalmazott téziseket még további kritikának kell alávetnünk. Mindkét dilemma megoldásában segíthet egy műfaj, mely az újabb kutatások alapján, úgy tűnik, magukban az evangéliumokban is megtalálható, és amely a hellén oktatás fontos, a görögöktől megörökölt eleme: a *chreia*. Ez egyfelől hidat képezhet a két kultúrkör között. Amennyiben pedig sikerül kimutatni, hogy a zsidó kultúra bizonyos szövegei a hellénisztikus korban hasonló funkciót töltenek be, mint a *chreia*, mégpedig abban, hogy mintákat nyújtanak, miközben imitálandó hősöket vonultatnak fel, másfelől kiderülhet, hogy a *chreia* nem „új műfajként” jelenik meg, hanem a zsidó nevelés kontextusába jól beilleszthető, azzal sok ponton átfedéseket mutató elemként van jelen. Ez a hasonlóság a *chreia* esetében nem pusztán a műfaj szintjén mutatkozik meg, hanem, ami számunkra fontosabb, a szövegek funkciójában.

II – Az evangéliumi hagyomány egy elfelejtett műfaja – a *chreia*

A formatörténeti iskola az evangéliumi hagyományokat a népies – folklorisztikus műfajok közé helyezte, miközben a hellén műfaji párhuzamokkal nem foglalkozott. Míg James D. G. Dunn maga nem, a hasonló következtetésekig jutó Samuel Byrskog már egy határozott lépést tett az evangéliumok szándékának és természetének újragondolása irányában.⁴⁴⁹ Főleg a *chreiai* (*chreiai*), a már az alapszintű retorikai oktatásban is használt tömör narratív szerkezetű vagy mondás köré épült szövegek kerültek vizsgálódása fókuszába. A szakma ez irányban folytatott kutatásai Byrskog szerint még gyerekcipőben járnak, de ígéretes eredményekkel kecsegtetnek.⁴⁵⁰ Az ókori gyakorló-könyvek (*Progymnasmata*) anyagának feltérképezése és angol nyelvre fordítása hozzáférhetővé tette a források nagy részét, és lehetővé vált összehasonlításuk az evangéliumi anyagokkal.⁴⁵¹ Ennek következtében Bultmannal és

⁴⁴⁸ Nem Dennis Ronald MacDonald összehasonlító munkájának módszertanát követjük. Ő ugyanis konkrét elemek, hőtípusok, és az eposzokban fellelhető tipikus mintázatok evangéliumi történetekkel mutatott hasonlóságainak összevetése révén próbál párhuzamokat találni, melyek sok esetben kérdésesek. Számunkra érdekesebb a szöveg didaktikus szerepének kérdése, a szöveg funkciójának problémája.

⁴⁴⁹ BYRSKOG, 2009. 46. p

⁴⁵⁰ Vö. még BYRSKOG, Samuel: *The Transmission of the Jesus Tradition: Old and New Insights*. In: *Early Christianity* 1, 2010/3, p. 441–468, itt 456kk. p Különösen is jelentős két szerző alapos tanulmánya a témában: ROBBINS, Vernon K.: *The Cheira*. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1988, p. 1–24, és újabban ALEXANDER, Loveday: *Memory and Tradition in the Hellenistic Schools*. In: KELBER, Werner, BYRSKOG, Samuel (ed.): *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2009, p. 113–154.

⁴⁵¹ A *chreiai* publikálásának folyamata 3 kötet köré csoportosul: 1. HOCK, Ronald F., O'NEIL, Edward N. (eds.): *The Progymnasmata*. Atlanta : Scholars Press, 1986. (Vol. 1 of *The Chreia in Ancient Rhetoric, SBLTT 27*), 2. HOCK, Ronald F., O'NEIL, Edward N. (eds.): *Classroom Exercises*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2002. (Vol. 2 of *The Chreia and Ancient Rhetoric, WGRW 2*), és HOCK, Ronald F.: *Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata*, Atlanta : Society of Biblical Literature, 2012. (Vol. 3 of *The Chreia and Ancient Rhetoric*). Eközben pedig megjelentek fordításban: PATILLON, Michel and BOLOGNESI Giancarlo

Dibeliussal szemben egyre többen látják úgy, hogy a chreia formája és stílusa az evangélium több történetének megfeleltethető.⁴⁵² A chreia lényege, hogy sűrítve és célratorően jelenítik meg híres személyek életének epizódjait vagy mondásait. Ezeket a retorikai képzés első lépcsőfokán írás és olvasás-gyakorlatokként úgy memorizáltatták, hogy azok később, az oktatás magasabb szintjén szónoki beszédek eszköztárának részeként használható példaként, szemléltető anyaggá, vagy egy-egy érv támasztékává válhassanak.⁴⁵³ Byrskog chreia-kutatás iránti elkötelezettsége már csak azért is fontos, mivel a chreia mint retorikai eszköz gyakran szórakoztató szerepén túl is fontos, azaz nem pusztán díszítőelem, hanem *bióphelész*, vagyis „hasznos az életre”.⁴⁵⁴ Robert E. Aune szavaival: „Nehéz lenne túlhangsúlyozni a chreia az életre kötődik, mivel ez az a jellegzetesség, mely megkülönbözteti más formáktól. Egy általános, nem személyhez kapcsolt mondás lehet „jól irányzott”; más szavakkal, hozadéka lehet humoros, erényes, vallási vagy filozófiai. De egy konkrét személynek tulajdonított mondás vagy tett az élet, a gondolkodás és a tettek aspektusait olyan módon tárja fel, mely egyesíti a magatartást, az értékeket, és a képzeteket a személyes, szociális és kulturális valósággal. A chreiaiban szereplő személyek az élet pozitív vagy negatív igazságainak tekintéllyel bíró közvetítői lesznek”.⁴⁵⁵ Vagyis ezek a szövegek az inkulturáció fontos eszközei, a kulturális „kánon” részei, erények és életminták közvetítői.⁴⁵⁶ Tegyük hozzá rögtön: nem kizárólag ez a chreia célja, mint ahogy az ókori életrajz, a *bios* sem pusztán erkölcsileg imitálható mintákat szeretne nyújtani, de azt is.⁴⁵⁷ A chreiaknak különböző típusai vannak, ilyen például a mondás- és az akció-chreia.⁴⁵⁸ Robert C. Tannehill szerint a chreia

(eds.): Aelius Theon, *Progymnasmata*. Paris : Belles Lettres, 2002².; és KENNEDY, George A. (trans.): *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. (WGRW 10)

⁴⁵² A chreia-kutatáshoz jó bevezetőt nyújt FITZGERALD, J. T.: „Chreia”. In: BROWN, Jeannine K., PERRIN, Nicolas (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 2013².

⁴⁵³ BYRSKOG, 2010. 465–466. p, vö. BYRSKOG, 2002. 288kk. p, ahol Papias beszámolója alapján Péternek a chreia-k használatát tulajdonítja.

⁴⁵⁴ ALEXANDER, 2009. 129. p

⁴⁵⁵ AUNE, David E.: *Greco-Roman Literature and The New Testament: Selected Forms and Genres*. Boston : Society of Biblical Literature, 1988, 4. p

⁴⁵⁶ ALEXANDER, 2009. 135. p

⁴⁵⁷ A *bios* szerepéről és az evangéliumokkal való összevetéséhez ld. BURRIDGE, Richard A.: *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Bibliography*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2004². (a továbbiakban BURRIDGE, 2004².), illetve Uő.: *Imitating Jesus, An Inclusive Approach to New Testament Ethics*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2007, 31kk. p (a továbbiakban BURRIDGE, 2007.).

⁴⁵⁸ A tipizálással nem foglalkozunk különösebben, mivel azok nem feltétlenül relevánsak a tárgyalt probléma szempontjából. A mondás-chreia is többféle lehet: „állítás” (statement) és „válasz” (response) típusú. Az előzőben nincs konkrét szituációhoz kapcsolva a mondás, az utóbbi esetben erre reflektálva fogalmazódik meg a tanítás. Ezek az altípusok is lehetnek többfélék. A Robbins választotta perikópák közül a Mk 1,14-15, Mk 1,16-17 a speciális szituáció nélküli, a Lk 3,10-11, 12,13, és 14 a válasz-chreia példája, Lk 13,22-23 a válasz-chreia egy altípusa, mely magyarázatot, tanácsot tartalmaz. A Mt 8,18-20 a szituációra vonatkozó rövid információval szolgál. Mt 13,3-5 az ún. dupla chreia példája: két akár önállóan funkcionálni képes mondás egybefűzése. Az akció-chreiaira példa a Mt 18,1-3, és a Mt 12,46-50, melyek vegyes-típusok: azaz tettet és

alapvetően a Vincent Taylor által „pronouncement stories”-nak, Rudolf Bultmann által „apophthegma”-nak és Martin Dibelius kategorizálásában „paradigmák”-nak nevezett műfajnak felel meg.⁴⁵⁹ James G. Williams szavaival: „A chreiaiban egy nagyformátumú személy, általában egy bölcs, vagy akit „isteninek” és „halhatatlannak” látnak, azáltal tanít, hogy egy kijelentést fogalmaz meg valamilyen kérdésre vagy problémára feleletül, olyan szituációban, mely csak elnagyoltan megrajzolt, ha egyáltalán. Ennek a tanárnak, akinek tekintélyét előfeltételezik, a személyiségére irányul az érdeklődés. Válaszai gyakran olyan szituációt eredményeznek, melyben saját bölcsességét mutatja meg, vagy a hallgatóság számára maradandóvá váló felismerést közöl. A mondásai jellemzik őt.”⁴⁶⁰ Több antik szerző megjegyzéséből kiderül, hogy az ókori hellén közegben a morális fejlődést szolgáló életpéldák továbbörökítése tudatos pedagógiai cél.⁴⁶¹ Seneca egyik levelében ki is mondja, milyen fontos eszköz a szemléltetés az erények kifermálásához.

„Mert aki szabályt állít, így beszél: «Ha önkontrollt szeretnél, tedd ezt és azt!» Aki illusztrál, így szól: «Az ember, aki így és így cselekszik, és tartózkodik egyéb dolgoktól, önmegtartóztató.» Ha azt kérdezed, mi a különbség, azt mondom, hogy az első szabályt ad, a második annak megtestesülését. Ezek a példák, vagy egy közönségesebb kifejezéssel élve minták, úgy vélem, sajátos gyakorlati haszonnal bírnak: csak állítsd ki őket jól látható helyre, és ajánld őket buzgón; lesznek, akik utánózni kezdik őket.”⁴⁶²

Az ókori anekdotikus életrajzok, és nem ritkán a történetírói munkák célja a múlt nagy alakjai életének megőrzésén túl az erkölcsi példa továbbörökítése, exemplumok formájában.⁴⁶³ Erre kiváló példa a Kr.u. I-II. században élt Plutarkhosz, aki a *Párhuzamos életrajzokban* Aemilius Paulus dicsőítését ezzel kezdi:

beszédet egyaránt tartalmaznak. Passzív akció-chreia példa a Mk 1,12-13 megkísértéstörténete, melyeknek fókuszában a főhőssel történő események, és nem az általa végrehajtott tettek állnak. Számunkra azok a chreiaik fontosak, melyek egy bizonyos esemény vagy tett köré csoportosulnak, és azok magyarázatait nyújtják. De még a válasz típusú chreiaik is jelezhetnek olyan szituációt, mely konkrétan az életformára vonatkozó útmutatást ad (pl. a Robbins által is idézett Mt 8:18-20, mely Theissen szerint Jézus vándorkarizmatikus életformáját tanúsító szöveghely. ld. THEISSEN, 2006. 43. p). Emiatt a chreiaik Aelius Theon által, formák alapján besorolt típusai nem feltétlenül viszik a vizsgálatot előrébb.

⁴⁵⁹ TANNEHILL, Robert C.: Introduction: Pronouncement Story and Its Types. In: Semeia 20, 1981, p. 1–13, itt 1. p

⁴⁶⁰ WILLIAMS, James G.: Parable and Chreia: From Q to Narrative Gospel. In: Semeia 43, 1988, p. 85–114, itt 94. p (a továbbiakban WILLIAMS, 1988.) Az idézetekben meghagyom az átírás szerzők által használt formáját.

⁴⁶¹ „A chreiaik (vagy anekdoták) gyakorlása nem csak bizonyos beszédbeli tehetséget alakít ki, hanem jó jellemet is, mivel a bölcsök erkölcsi mondásait gyakoroljuk.” The exercises of Aelius Theon, In: KENNEDY, 2003. 4. p

⁴⁶² SENECA: Epistolae Morales 95,65-66. In: REYNOLDS, L. D. (ed.): L'Annalei Senecae, Ad Lucilium Epistolae Morales, Tomus II, Libri XIV-XX, Oxford : Oxford University Press, 1965. Idézi ALEXANDER, 2009. 130. p – saját fordítás.

⁴⁶³ Ilyen Plutarchos és Lucianos is. ld. CAPES, David B.: Imitatio Christi and the Gospel Genre. In: Bulletin for Biblical Research 13, 2003/1, p. 1–19, itt 6. p

„Az *Életrajzok* írásához mások kedvéért kezdtem hozzá, de most már saját gyönyörűségemre folytatom. A történelmet tükörnek tekintem, melynek segítségével a magam életét is lehetőleg tökéletesíteni és az ábrázolt nagy emberek erényéhez hasonlóvá igyekszem tenni. Olyan ez a munka, mintha napok hosszat együtt élnék velük, mintha írás közben sorra vendégül látnám őket, és házamba fogadva magam elé állítanám mindegyiket, hogy elnézzem, «mekkora, s mily gyönyörű». Tetteik közül kiválogatom a legszebbeket és a megismerésre legméltóbbakat. *Ó, ó, ennél fennköltebb üdvre hol lelünk*, ami hatásosabban javítaná jellemünket? Démokritosz szerint azért kell imádkoznunk, hogy kedvező képzetekkel vegyük körül magunkat, s a bennünket környező légkörből inkább a jót és megfelelőt engedjük magunkhoz közel, mint a rosszat és az ártalmasat; de ezzel bölcséletét olyan tévútra viszi, amely vég nélküli babonáskodásokhoz vezet. Mi azonban a történelem tanulmányozásával és a rendszeres írással arra szoktattuk magunkat, hogy a legkiválóbb és legnevesebb férfiak emlékét befogadjuk elménkbe, és ha környezetünk részéről - elkerülhetetlenül - valami hitványságot, erkölcstelenséget vagy méltatlanságot tapasztalunk, kiküszöböljük és eltávolítjuk, és lelkünket derűsen és megbékélve a dicső példaképek felé fordítjuk.”⁴⁶⁴

A híres személyek életéről szóló életrajzok szorosan összekapcsolódnak a chreiaikkal. A chreiaik ugyanis gyakran az ókori életrajzok (*bioi*) építőkövei.⁴⁶⁵ Plutarkhosz „válogatása” is azt jelenti, hogy hősét epizódokon, emlékezetre méltó tetteken keresztül mutatja be. Művében jól látható ennek a nyoma: életrajzait legendás történetek, költemények, rövid elbeszélések, anekdoták egymáshoz fűzött sora alkotja. Ezzel azonban messze nincs egyedül: a késői, de annál jelentősebb életrajzi gyűjtemény, Diogenész Laertiosz műve, még töredezetten: a híres filozófusok tettei lazán egymás mellé fűzve állnak – a mű gyakorlatilag chreia-gyűjteménynek nevezhető. Ez arra is utal, hogy az élő vagy halott hősök, államférfiak, filozófusok, költők tettei kezdetben retorikailag jól formált szövegegységekként, chreiaként adódnak tovább és lesznek „tananyagga”, valamint nagyobb művek alapanyagaivá. Iszokratész szofista rétor, Plátón kortársa például így ír:

„Ami engem illet, Nikoklész, úgy tartom, hogy bár a test képe fontos emlék, de a tettek és karakter képmásai sokkal értékesebbek, és ezeket olyan történetekbe foglalva kell tanulmányozni, melyek a művészet szabályai szerint vannak megalkotva. Ezeket részesítem előnyben, mivel egyfelől tudom, hogy a tiszteletreméltó férfiak nem annyira testi szépségükre büszkék, hanem inkább arra vágyak, hogy tetteikért és bölcsességükért becsüljék őket:

⁴⁶⁴ PLUTARCHOS: Párhuzamos életrajzok, Aemilius Paulus 1-2. [online]: Bp. : OSZK, [2016.08.29] <http://mek.oszk.hu/03800/03892/html/04.htm#13> (Máthé Elek fordítása)

⁴⁶⁵ „Rhetoric” szócikk. In: EVANS, Craig E. (ed.): The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus. New York : Routledge, 2008. 508. p; és WILLIAMS, 1988. 95. p

másfelől mivel tudom, hogy a képmások szükségképpen azok közt kell maradjanak, akiknek városában fel lettek állítva, míg a szavakkal megalkotott portrék egész Hellász területén közismertté lehetnek, és elterjedve a felvilágosult férfiak összegyülekezéseiben, szívesen fogadják őket azok, akiknek helyeslése kívánatosabb, mint másoké; és végül mivel senki nem képes az emberi természetet formázott szobrok vagy festett portrékon keresztül kifejezni, de azok számára, akik nem hanyagok, hanem jó emberek kívánnak lenni, könnyű imitálni azon társaik karakterét, gondolatait és szándékait, akik a beszélt szavakban testesülnek meg.”⁴⁶⁶

Az idézet nem pusztán a szofisták jellegzetes művészet iránti vonzalmát mutatja, hanem általában a karakterizálás görög módját, a narrativizálás és leírás módját.⁴⁶⁷ Mondhatni, Iszokratész módszere a chreiai szerepére is fényt vet. „Ez a hit – azaz, hogy a tanító *bios*-a vagy életpéldája legalább olyan fontos, mint a szóbeli tanításuk – adja az életrajzi anekdoták alapját jelentő komolyságot.”⁴⁶⁸ Persze Alexander szerint ezekben a példákban nem annyira a történelem, mint inkább a megfogalmazódó erkölcsi útmutatás a lényeges. Nem ritka, hogy bizonyos történeteket több filozófusnak is tulajdonítanak, ahogy persze az sem, hogy a hagyomány megfogalmazója – így például Xenophón is – azt állítja, szemtanúja volt Szókratész életéből azoknak az eseményeknek, melyekről beszámol. Vagy így, vagy úgy, a történetekben alapvetően fontosságú a személy morális példája: Arisztotelész egyik mondása kapcsán Philodémosz *Retorikájának* egyik exemplumában például vita bontakozik ki akörül, vajon a filozófus miért tanít retorikát és politikát. Az epikureus vélemény szerint ez egyfelől eleve elítélendő, mivel a retorika és politika nem részei a filozófiának. Másrészt pedig – és ez a fontosabb – azzal vádolják Arisztotelészt, hogy a fizető szülők megnyerése és a haszonszerzés érdekében tanítja ezeket. Azzal pedig, hogy így tesz, méltatlanná válik a filozófus igazi életeszményéhez. A vita, látható, eredményétől függetlenül „a filozófus βίος-áról szól: Arisztotelész elveinek és gyakorlatának összhangjáról, és az igazi filozófus-βίος versengő meghatározásairól.”⁴⁶⁹

II.1– Oktatás és mimézis

Ennek pedig nagyobb a tétje, mint pusztán rosszhírkeltés. A mimézis mindig közösséget befolyásoló tett is: Matthew Potolsky szerint Platón „mimézis-teóriája nagyon is a politikai élet

⁴⁶⁶ MATHIEU, G. and BRÉMOND, É. (ed.): Evagoras (orat. 9). In: Isocrate. Discours, vol. 2. Paris : Les Belles Lettres, 1938 (repr. 1967), p. 146–168. Saját fordítás. Idézi CAPES, i.m. 4. p

⁴⁶⁷ BURRIDGE, 2004. 144. p

⁴⁶⁸ ALEXANDER, 2009. 131. p

⁴⁶⁹ ALEXANDER, 2009. 132. p

teóriája.⁴⁷⁰ Az élet és a mimézis lényegileg fonódik egymásba: Havelock szerint az írásbeliség és szóbeliség közti konfliktus egyik kulcsmozzanataként, Potolsky szerint a politikai befolyás fontos eszközeként. Valóban, ha ismét Platón *Államára* vetünk egy pillantást, azt látjuk, hogy az ideális *polis*zból ki kell űzni a poétákat, a mimézist pedig korlátok közé kell szorítani: nőt, szolgát, idiótát tilos utánozni. Ennek fő oka pedig: aki imitál, hasonlóvá lesz ahhoz, akit imitál.⁴⁷¹ Mert aki nem megfelelőre tekint, azt beszennyezi, amit utánoz és követ. A védők ezért nem hallgathatnak akármilyen történetet – olyan hősookról semmiképpen, „akik a sorsukon aggódnak, kontrollálatlanul nevetnek, nem engedelmessé válnak feletteseiknek, vagy nem tartanak mértéket olyan dolgokban, mint a szeretkezés, az evés vagy a pénz.”⁴⁷² A szövegrész a város ideális működésére vonatkozó instrukciók sora: a mimézis átalakítva így nyeri el végül azt a helyet, mely megilleti: a kontrollálatlan érzelmeket és az automatizmust kizáró olyan imitációként, mely a legfőbb jóra irányul, és mely egyedül képes az ideális *polis*z irányítására. Naivitás lenne azt gondolni, hogy ez csak Platón imitáció-felfogására lenne igaz: a sztoikusok, epikureusok, cinikusok egyaránt életmorált hirdetnek, és tanítványaiknak a helyes imitáció módját, a filozófiai iskola sajátos életstílusát tanítják, míg más iskolákat kigúnyolnak és lejárattal, és ennek háttérben a versengés és a befolyásért folytatott küzdelem is szerepet játszik.⁴⁷³ E viták köré épül a filozófus-életrajzok műfaja, melynek Charles T. Talbert szerint öt funkciója lehetséges: (1) másolásra alkalmas mintát nyújtson; (2) Az utánzásra méltó tanítóval kapcsolatos hiteltelen képet korrigálják a valódi kép megrajzolásával; (3) hogy egy tanítót lejárassanak; (4) hogy utaljanak arra, hogy található meg az igazi tanítása; (5) és hogy igazolják, vagy megadják az értelmezői kulcsot a mester tanításához.⁴⁷⁴

A jelenség még tovább vezet bennünket, bár ezt a jellegzetességet most csak érintjük. Sztrabón ugyanis nem pusztán emberi cselekvésnek, hanem a „legmagasabb jó követésének”, végső soron az „istenség imitációjának” nevezi a morális tökéletességre törekvést.

„Megpihenni a munkától ugyanis elvonja a gondolatokat az emberi foglalatosságoktól, és a visszatükröző tudatot az istenségre irányítja: az odaszántság bizonyos isteni inspirációval is együtt jár, és a prófétai karaktert fedi fel; a szent rítusok misztikus leple az istenség tiszteletét gyűjtja fel, és természetét imitálja, mely elrejtőzik az emberi érzékek és felfogás elől; a zene, hasonlóan, melyet tánc, ritmus és ének kísér, ugyanezért közel visz bennünket az istenséghez

⁴⁷⁰ POTOLSKY, Matthew: *Mimesis*. New York : Routledge, 2006, 29. p

⁴⁷¹ POTOLSKY, i.m. 21. p

⁴⁷² POTOLSKY, i.m. 20. p

⁴⁷³ HADOT, i.m. 59–64. p

⁴⁷⁴ TALBERT, Charles H.: *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia : Fortress Press, 1977, 92–93. p (a továbbiakban TALBERT, 1977.)

azáltal az öröm által, melyet kivált, és a művészet vonzereje révén. Igaz ugyanis, amit mondanak, hogy az emberek az istenekhez legfőképpen a jó cselekvésében hasonlítanak, pontosabban szólva akkor, ha boldogok; és a boldogság az örvendezésben, fesztiválokban, a filozófiában és a zenében van.⁴⁷⁵

Bár vitatott, hogy Platón mennyiben beszél az istenség követése (*Nachfolge*) értelmében vett utánzásáról (*Nachahmung*), és az is, hogy a kettő közt milyen kapcsolatot lát,⁴⁷⁶ Hans Kosmala szerint a két dimenzió a Platón utáni kulturális közegben egyre inkább összemosódni látszik, és Sztrabón idejében, aki nagyjából Jézus kortársa, már a fentebb említett maximában csúcsosodik ki.⁴⁷⁷ Seneca maga is azt írja: „*Deum colit qui novit*. Isten nem követel semmilyen szent *officiat* vagy *ministros*-t. Inkább ő az, aki az emberi nemet szolgálja, és mindenhol a segítségére siet. Ő birtokol mindent, és az ő jótetteit ingyen adja. *Quae casuae est dis bene faciendi? Natura*. Így az istent vagy az istenségeket az ember úgy tudja szolgálni és megnyerni, ha az ember az ő jóságukat utánozza. *Bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est*.”⁴⁷⁸ Cicero szerint pedig az istenek morális állapotának elérése után részesedünk abban a boldog életben, mely az istenek sajátja. Ehhez a bennünk rejlő isteni kibontakoztatására van szükség, melyet maguk az istenek plántáltak belénk.⁴⁷⁹ Ennek útja pedig az isteni természet és erények imitációja.

II.2 – A chreia és nyomai a Jézus-hagyományban

Vernon K. Robbins szerint, akinek kutatásai a chreia és az Újszövetség viszonyának terén úttörőek, az evangéliumban szereplő bizonyos történetek és a hellén chreia egyes típusai közt komoly átfedések találhatók. Példái meggyőzően szemléltetik, hogy az evangéliumokban szereplő narratív hagyományanyagok egy része a chreiahoz hasonló módon és stílusban keletkezett.⁴⁸⁰ Míg Robbins meg van arról győződve, hogy az evangéliumokban fellelhetők, a mi kérdésselünk nem feltételezi, hogy a chreia-műfaj alkalmazása direkt átvétel lenne,

⁴⁷⁵ Strabonis geographica X.3.9. In: MEINEKE, A. (ed.): Strabonis geographica. Vol. 2. Leipzig : Teubner, 1877. (repr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1969).

⁴⁷⁶ Betz szerint Platónnál a legfőbb jó mimézise és az istenség imitációja valójában egymással párhuzamos, még ha egymásnak nem is megfeleltethető folyamat. BETZ, 1967. 111–120. p, kül. 113. p Ő is jelzi ugyanakkor a problémát. Vele szemben Hans Kosmala úgy látja, hogy az istenség követése és a mimézis nem kapcsolódik össze Platón műveiben. KOSMALA, Hans: *Nachfolge und Nachahmung Gottes im jüdischen Denken*. In: *Studies, Essay and Reviews*, Vol. II, New Testament, Leiden : Brill, 1978, p. 186–231, itt 156–160. p

⁴⁷⁷ KOSMALA, i.m. 160. p

⁴⁷⁸ SENECA: *Epistulae Morales* 95.50. idézi: KOSMALA, i.m. 164. p

⁴⁷⁹ CICERO, Marcus Tullius: *Az istenek természete*. Bp.: Helikon, 1985, II,153.

⁴⁸⁰ ROBBINS, 1988. 1–24. p

mint ahogy az sem igazolható, hogy a rabbinikus történetek és a hellén elbeszélői műfajok közt direkt hatás lenne kimutatható.⁴⁸¹ Azt viszont Robbinssal egyetértésben látjuk, hogy bizonyos evangéliumok „chreia-szerűek”, vagyis a chreiaiak jegyeit hordozzák.

A chreia, ahogy láttuk, olyan mondás, vagy tettről szóló rövid történet, mely „jól célzott” (*eustochia*), azaz meglepő módon szemlélteti annak a jellemét, akiről szól. Mint frappáns, tömör, egyszerű szerkezetű irodalmi egységnek, alapvető szerepe van a retorikai beszédekben. Ezeknek a chreiaiknak az a sorsa, hogy bővítsék őket, és bizonyos szabályok mentén nagyobb beszédek részeivé váljanak.⁴⁸² Robbins a gyermekekről szóló történeteket például bővített chreiaiknak tekinti. A Mt 19,13-15/Mk 10,13-16/Lk 18,15-17-ben szereplő történet váza szerinte a következő:

- a) Az emberek gyermekeket visznek Jézushoz, hogy megérintse őket
- b) A tanítványok megfeddik az embereket
- c) Jézus erre azt válaszolja: „Engedjétek, és ne akadályozzátok, hogy hozzám jöjjenek a kisgyermek, mert ilyeneké a mennyek országa.”

Ez Aelius Theon *Progymnasmatája* szerint a mondás-chreia kategóriájába tartozik. A mátéi bővítés már vegyes-chreia, vagyis mondás és tett egyaránt a részét képezi, mivel a 19,15 arról számol be, hogy Jézus rájuk tette a kezét, és eltávozik onnan. A gyerekekkel kapcsolatos alap-chreiahoz kapcsolódnak újabb elemek, úgy, hogy azok jelenlegi formájukban terjedelmüket tekintve valahol a chreia és a bővített chreia között állnak.⁴⁸³ Egyébként ez a történet nem az egyedüli példa a chreiaikra, mint ahogy a chreiaik bővítésére sem.⁴⁸⁴ Tannehill kategorizálja a chreiaikat, és tipológiája alapján ez a történet a „tiltakozó történetek” közé tartozik.⁴⁸⁵ A tiltakozó chreiaira példa egy Diogenész Laertiosz filozófus-életrajzában található történet:

„Valakinek, aki megfeddte [Diogenészt], mert tisztátalan helyekre ment be, ezt válaszolta: «A Nap is besüt az emésztőgödörbe, és az mégsem piszkítja be.»⁴⁸⁶

A történet szerkezete hasonló:

⁴⁸¹ Ld. FLUSSER, David: Aesop's Miser and the Parable of the Talents, in: Thoma C. – Wyschogrod, M (eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York : Paulist, 1989, p. 9–25.

⁴⁸² Vernon K. Robbins a chreia megváltoztatásának következő szabályait írja le: 1) egyszerű ismétlés (ugyanazokkal vagy más szavakkal) 2) a nyelvtani személy megváltoztatása (pl. E/3, vagy T/1 személyre módosítva a beszélőt). A terjedelembeli változtatások a következők: 3) magyarázatokat fűzni a chreiahoz 4) ellenezni a chreiat egy másik nézőpontból 5) bővíteni 6) tömöríteni, 7) cáfolatát adni vagy 8) igazolni. ROBBINS, Wernon K.: *Pronouncement Stories and Jesus' Blessing of the Children: A Rhetorical Approach*. In: *Semeia* 29, 1983, p. 43–74, itt 49. p (a továbbiakban ROBBINS, 1983.)

⁴⁸³ ROBBINS, 1983, 52. p

⁴⁸⁴ Id. a 443. lábjegyzet példáit.

⁴⁸⁵ TANNEHILL, Robert: Introduction: The Pronouncement Story and Its Types, in: *Semeia* 20, 1981, p. 1–13, itt 8. p. Számára a „pronouncement story”, az „apophtegma” és a „chreia” átfedésben van.

⁴⁸⁶ Diogenes Laertios: *Lives of Eminent Philosophers*, (R. D. Hicks ford.), VI, 63. (Loeb Classical Library)

- a) Diogenész tisztátalan helyre megy be
- b) megfeddik
- c) Diogenész választ ad rá: „A Nap is besüt az emésztőgödörbe, az mégsem piszkítja be.”

Mindkét történet egy konfliktus köré épül, még ha az elsőben nem konkrétan Jézust feddik is meg, hanem azokat, akik a gyermekeket hozzák. Mindenesetre ez a típusú történet a valamilyen ellenkezésre, feddésre irányuló frappáns reakciót és helyreigazítást mutatja be.⁴⁸⁷

Ez a példa, és Robbins többi hasonló példája is szemlélteti, hogy a chreia és az evangéliumi történetek közt átfedés mutatható ki. Azt figyelembe véve pedig, hogy a chreia formáját tekintve változékony lehet, de lényege a sűrítés, frappáns jelleg, és kapcsolódása a tekintélyszemélyhez, akiről szól, valóban úgy tűnik, hogy a Jézus-hagyomány sok eleme, legalábbis az iratok komponálásának végső stádiumában, a chreia jegyeit hordozza. Robbins elemzésének gyengéje, hogy sok esetben – mint ahogy a gyermekekről szóló fenti példa esetében is – elő kell állítania egy alapchreiat, melynek az evangéliumi történetek bővített változatai lesznek. Ha viszont pusztán az analógia is kimutatható, és véleményünk szerint ennyire a demonstrálása elégséges, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon milyen szándék vezette az evangéliumi hagyományokat átörökítő személyeket és csoportokat. Mivel ez a kérdés mozgat bennünket, nem elemezzük tovább formai szempontból a chreiat, hanem elfogadottnak tekintjük, hogy a bibliai történetek sok esetben ennek a retorikai célzatú műfajhoz hasonló formájába lettek öntve. A mi problémánk sokkal inkább az, hogy a didaktikus szándék mennyire van jelen ezekben a történetekben.

Robbins megfigyeli, hogy általában, de az evangéliumokban is, mindegyik mondás, függetlenül a típusától, egy személy élettörténetébe van beágyazva. Az akció-chreia pedig direkt módon a személy tetteiről beszélnek. Fontos ezt a dimenziót hangsúlyozni, mert a formatörténeti iskola tagjai a chreia csak a mondás-típusát vették figyelembe, és azokat is leválasztották a történetekről.⁴⁸⁸ Ezzel pedig, úgy látjuk, ellehetetlenítették a tanítás imitativ módjának a kimutatását. Az újabb kutatások éppen a chreia didaktikus oldalát hangsúlyozzák, miszerint céljuk a tanítás és az erkölcsi példaadás. Ez amiatt lehetséges, mert a chreia a benne szereplő

⁴⁸⁷ TANNEHILL, 1981, 8. p

⁴⁸⁸ Vannak olyan történetek, melyek a klasszikus bultmanni apophthegmák jegyeit hordozzák, azaz láthatóan egy mondás köré épült fiktív történetek. De emellett van olyan típus, mely eleve narratív keretbe van ágyazva, és attól nem elválasztható. ROBBINS, 1983, 49. p (a továbbiakban ROBBINS, 1983.)

hős jellemét kívánja megjeleníteni, mégpedig azzal a céllal, hogy az olvasó vagy hallgató jelleme a befogadás során megváltozzon.⁴⁸⁹

Ebben az esetben ez az evangéliumokban is felfedezhető műfaji jegyek sajátos szerepet nyernek: a Jézust bemutató apophtegma célja egy olyan paradigma felmutatása lesz, mely követésre méltó, és követésre hív. A történetek ebben az esetben instrukciók, morális pedagógiai eszközök a „jézusi életforma” elsajátíttatásához. A hagyományozástörténet újabb megközelítése ezzel összefüggésben azt mutatta ki, hogy az evangéliumok anekdotikus részei nem tekinthetők későbbieknek, és éppen azért, mert nem lehet kimutatni a történetek logikából származtatott voltát. Robbins határozottan állítja: „Először is, a chreia hagyományok arra utalnak, hogy a tettek gyakran ugyanolyan fontosak, mint a szavak, és bizonyos esetekben a tettek mindent megelőznek a tradícióban. Más szavakkal, bizonyos történetekben egy sajátos szituációban zajló elsőprő erejű tett lesz az apropója egy vagy több mondás megszületésének. A mondások azért jönnek létre, hogy megmagyarázzák a tetteket, hogy kifejezzék a tettben rejlő gondolatot, vagy, hogy ezt a gondolatot más gondolatokkal, vagy tettekkel összekapcsolják.”⁴⁹⁰ A Jézussal kapcsolatos narratív hagyomány egy része J. S. Kloppenborg és ahogy láttuk Samuel Byrskog szerint a logiákkal együtt és egymás mellett, kéz a kézben hagyományozódik. Kloppenborg az általa három rétegre osztott Q-ban legkorábbi réteggént a bölcsességi anyagot különíti el, melyre aztán az apokaliptikus és prófétai jellegű hagyomány rétegződik. A harmadik stádium már inkább narratív, mely biografikus jellegűvé teszi a Q-t.⁴⁹¹ Kloppenborg kutatása azonban már a Q² és Q³-ban is feltételezi a narratív hagyomány meglétét, ami arra utal, hogy az evangéliumok írásba foglalása előtt komoly, biografikus érdeklődésű hagyományanyag áll rendelkezésre. Williams még tovább megy, mivel szerinte Kloppenborg nem tudja meggyőzően bizonyítani, hogy a legősibb rétegben nem található meg az anekdotikus érdeklődés.⁴⁹² A Q 10,2-11 például a tanítványok kiküldetéséről szóló szakasz, melyet Kloppenborg bölcsességi szövegnek tekint. Egyetértünk Williamssal, aki szerint ez inkább biografikus jellegű elbeszélés, ráadásul éppen egy imitatív eseményt ír le: Jézus felhatalmazza a tanítványait arra, amit ő is végez: ördögöket űzni, tanítani és gyógyítani küldi őket. Bár Williams tagadja a Q rétegekre oszthatóságát, valószínűleg igaza van, amikor azt állítja, hogy a chreia már kezdetektől jelen vannak, melyek aztán összekapcsolódnak a példázatokkal, hogy az életrajzi jelleget

⁴⁸⁹ TANNEHILL, Robert C.: Tension in Synoptic Sayings and Stories. In: Interpretation 34, 1980/2, p. 138–150, itt 144–145. p

⁴⁹⁰ ROBBINS, 1983, 45. p

⁴⁹¹ KLOPPENBORG, John: The Formation of Q, Philadelphia : Fortress Press, 1987.

⁴⁹² WILLIAMS, 1988. 104. p

erősítsék.⁴⁹³ Az anekdotikus szövegek egy része ezek szerint valószínűleg már a hagyományozás eredőjénél felbukkan, és a hellén iskolák gyakorlatában használt történetekhez hasonlóan a mester életére „szegezett mimetikus tekintet”-ként funkcionál.⁴⁹⁴ A másik érdekességgel egy önálló fejezetben fogunk foglalkozni. Itt elegendő annyit megemlíteni, hogy azok a chreiák, melyeket Tannehill felosztása alapján James G. Williams a Q-ban talál, többségében Jézus tetteire utalnak.⁴⁹⁵ Ilyen történet, amikor Keresztelő János Jézus személye felől érdeklődik: ebben Jézus saját tetteire hívja fel a figyelmet. Ezt megelőzően Jézus meggyógyítja a kapernaumi százados szolgáját. A Q 11,45-52-ben Jézus azt mondja, hogy „cselekedetei által nyert igazolást a bölcsesség/minden gyermekében igazolódott az ő bölcsessége.”⁴⁹⁶ Ezzel ismét önmaga szerepére és életformájára hívja fel a figyelmet. A Jónás jele révén a Q Jézusra mint jelre mutat: cselekedetei és tanítása arról tanúskodnak, hogy nagyobb van itt Salamonnál és Jónásnál. Byrskog hívja fel a figyelmet a Q-ban szereplő másik mondásra, mely a tanítványok szemét áldja, amiért láthatják azt, ami a prófétáknak nem adatott meg (Mt 13,16-17/Lk 10,23-24). „A látás itt egyértelműen egy mindent átfogó kifejezés, mely a meghatározó eszkatológiai momentum megtapasztalását jelöli, mely a szavakat és tetteket egy nagy eseményben tartja egybe.”⁴⁹⁷ Vagyis itt megint arról van szó, hogy a tanítványok látják és tapasztalják a mester tanításán és tettein keresztül Jézus küldetésének legfontosabb eseményeit. A hagyományok fejlődésével kapcsolatban egyébként Williams ugyanazt állítja, mint az antik életrajzokat vizsgáló szerzők: a chreiák adják azt a keretet, melybe a példázatok úgy illeszkednek bele, hogy szerepük fejlődésen megy keresztül. Míg a példázatain keresztül Jézus, a tanító bontakozik ki, az egész evangélium összefüggésében Jézusból válik „példázat”, mely a Mesterről tanít. Így a chreiák lesznek azok az egységek, melyek az evangéliumokat *bioi*-ként határozzák meg.⁴⁹⁸ Ezt a fejlődési utat végigkövetni szövevényes, és messzire vezet.⁴⁹⁹

⁴⁹³ WILLIAMS, 1988. 103–107. p

⁴⁹⁴ ALEXANDER, 2009. 153. p

⁴⁹⁵ Ezek a történetek a Q-ban, és típusaik: 3,7-8: Keresztelő János magasztalása – korrektív; 7,1-10: A százados haldokló szolgája – korrektív (és ellenző?); 7,18-23: Követek Keresztelő Jánostól – tudakozódó; 7,24-35: Keresztelő Jánosról – korrektív; 9,57-58: Jézus követéséről – korrektív; 9,59-60: A halottak eltemetéséről – korrektív; 11,14-26: Az ördögűzésről – ellenző; 11,29-32: Jónás jele – korrektív; 11,45-52: Az írástudók ellen – ellenkező; 13,22-30: a szoros kapu – tudakozódó; 17,5-6: A tanítványok hitük növelését kéri – tudakozódó

⁴⁹⁶ A két logion jelentése nagyon hasonló, és mind a kettő a tettekre és az életformára utal, melyet a jézusi példa követése jelent. Ld. az eredetiséggel kapcsolatos vitához CARSON, Donald A.: Matthew 11:19b/Luke 7:35: a test case for the bearing of Q Christology on the Synoptic problem. In: GREEN, Joel B., TURNER, Max: Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the historical Jesus and New Testament Christology. Grand Rapids, MI, Carlisle, UK: Eerdmans-Paternoster, 1994, p. 138–163.

⁴⁹⁷ BYRSKOG, 2002. 103. p

⁴⁹⁸ WILLIAMS, 1988. 109. p

⁴⁹⁹ Csak megemlítiük a legfontosabb, ebbe az irányba gondolkodó műveket. Charles H. Talbert éppen Bultmannal szemben az evangéliumok műfajáról írt könyvében arról ír, hogy azok az ókori *bioi*-val mutatnak rokonságot. Gazdag forrásanyagot vizsgálva azon belül is ajánl a további besoroláshoz útmutatót. Öt különböző életrajz-típust különít el. Ezekből hármat meg tud feleltetni a kanonikus evangéliumnak. Besorolása alapján

Számunkra elegendő annak felismerése, hogy a chreia-konvenciók vonásait tükröző történetek nem másodlagosak a mondásanyaghoz (*logoi*) képest, és hogy már a Q-ban az életrajzot építő történetekként szervezik a narrációt. Érdekes, hogy James D. G. Dunn, ahogy láttuk, a szóbeliség-kutatás eredményeit használva ugyanerre a megállapításra jut. Jézus kitörölhetetlen hatása azt eredményezi, hogy tanításai már e kezdetektől fogva megformált egységekbe rendeződnek, és a tanítványok tudásának részévé válnak.⁵⁰⁰ Birger Gerhardsson pedig a rabbinikus párhuzamok alapján mondja ki: bizonyos rabbinikus életrajzi történetek megelőzik az abból képződő tanítást, úgy Jézus tanításai esetében is feltételezhető, hogy néhány esetben a tanító célzatú tetteiről szóló történetek lesznek azután későbbi tanítások alapjává, szemben a formatörténeti feltevessel, mely a logia számára biztosítja a hagyománytörténeti elsőbbséget.⁵⁰¹

II.3 – Összegzés

A chreia mint egy konkrét személyhez kapcsolódó, „életre hasznos” műfaj, azokat a jegyeket hordozza, mint a nagyobb ívű ókori epikus műfajok. Egy-egy dramatikus konfliktus megjelenítésével jellemzi a bemutatott hőst, mely aztán etikai és életvezetési gyakorlat elsajátítására ad lehetőséget. Vagyis, a történet maga is tanítás, önálló pedagógiai üzenettel. Ez a megállapítás önmagában persze még nem feltétlenül meggyőző. A chreia-típusú elbeszélések az evangéliumokban lehetnek a Jézus-hagyomány formába öntésének bizonyos stádiumához kapcsolódó hellén hatás eredményei vagy analógiák, és nem feltétlenül tükrözik magának Jézusnak a szándékát. Viszont a hagyománytörténeti összefüggést vizsgálva az a tény, hogy az evangéliumokban megjelenik a chreia-konvencióhoz hasonló felépítettségű történetanyag, kérdéseket vet fel. Vajon funkciója is hasonló? Ha igen, új szempontokat kell felvetni, és a formatörténeti alapfelvételeket újragondolni: ugyanis ezek alapján Jézus személye már a legkorábbi hagyományokban úgy jelenik meg, mint akinek a tettei követendő minták.⁵⁰² Ezzel

Márk és János azért születik, hogy a Jézusról kialakult hamis képet helyreigazítsa. Máté azt akarja bemutatni, hogy Jézus élete és tanítása összhangban van egymással, Lukács pedig azért írja le Jézus életét és az ősegyház születését, hogy igazolja: a hiteles forrás az apostoloknál van. (TALBERT, 1977. 92–98, 133–135.) David E. Aune hasonló következtetésre jut vizsgálatai során. (AUNE, David E.: *Greco-Roman Biography*. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Atlanta : Scholars Press, 1988, p. 107–127. (SBL Sources for Biblical Study 21) Loveday Alexander szerint a mondások összeépülése messze nem természetes folyamat: nem feltétlenül kell a narratív hagyománynak aztán egységes életrajzzá összeállnia. (ALEXANDER, 2009. 125–126. p)

⁵⁰⁰ Ld. DUNN, James D. G.: *Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition*. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 6, 2008/1, p. 85–105, kül. 99–100, 102–105. p

⁵⁰¹ GERHARDSSON, 1961. 181. p

⁵⁰² A kérdésfelvetés nem feltételezi, hogy a chreia-műfaj alkalmazása direkt átvétel lenne, mint ahogy az sem igazolható, hogy a rabbinikus történetek és a hellén elbeszélői műfajok közt direkt hatás feltételezhető. Ld. FLUSSER, David: *Aesop's Miser and the Parable of the Talents*, in: Thoma C. – Wyschogrod, M (eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York : Paulist, 1989, p. 9–25.

összefüggésben pedig még tovább kell mennünk: a kérdés immár az, hogy vajon Jézus használhatta-e ezt a chreiakra jellemző koncepciót maga is? Másképp fogalmazva: Jézus tettei lehettek-e vajon maguk is szándékosan szimbolikusak vagy tanító célzatúak? Ennek megválaszolásához tennünk kell még egy lépést, és amennyiben a példák követésének a hangsúlya kimutatható az hellénisztikus kori zsidóságban, újabb érveket találhatunk a mimézis szerepének fontossága mellett, immár a jézusi szituációhoz még közelebbi összefüggésben, az oktatás zsidó kontextusában.

III – A zsidó oktatás és a példák mimézise

A Jézus-korabeli zsidó írásbeliség és iskola újabban is élénk vita tárgya. A klasszikus nézet, mely jobbra a rabbinikus iratokból nyeri az információit, Jézus korában kiforrott iskolarendszert feltételez, mely három lépcsőben alakult ki: a felnőtt professzionális elit számára a fogság utáni időszakban, a középső szint Kr.e. 75 körül, Simeon ben Sethah aktív munkája révén, és a gyermekek oktatása számára létrejövő szint Joshua ben Gamla idején, Kr.u. 64 körül.⁵⁰³ Ugyanakkor – többek között – John P. Meier szerint óvatosan kell kezelni azokat az adatokat, melyeket a Misnából nyerhetünk. Ezek ugyanis egy későbbi időszak termékei, és valószínűleg II. századi vagy még későbbi szituációt tükröznek. A kép ráadásul erősen idealizált: eszerint szinte minden egyes zsidó férfi (és néhányak szerint a nők is) képes volt olvasni, még ha írni közülük nem is tudott mindenki.⁵⁰⁴ Meier szerint erről az általánosan elterjedt oktatásról, kiépült, zsinagógákhoz kapcsolódó oktatási rendszerről beszélni Jézus korában egyszerűen anakronisztikus. Pieter J. J. Botha hasonló következtetésekre jut, és konkrétan három tézist lát valószínűsíthetőnek: 1. Jézus korában nagyon kevés „elemi” iskola létezett, 2. ezeknek az iskoláknak nagyon elenyésző a hatása a társadalomra, 3. és az otthoni tanulás nagyrészt a napi szintű megélhetéshez és a szakmához szükséges képességekre szorítkozott.⁵⁰⁵ Még ha ez a – ahogy látni fogjuk – túlságosan radikális tézissor nem is

⁵⁰³ Ezt a klasszikus nézetet vallja például DRAZIN, Nathan: *History of Jewish Education - From 515 B.C.E. to 220 C.E.* Baltimore : John Hopkins Press, 1940, p. 37–53. A standard referencia-kötetek: MOORE, G. F.: *Judaism in the first Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannim.* Peabody : Hendrickson, 1997.; SCHÜRER, E.: *The history of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 133).* Vol.2., (Rev. Ed.: VERMES, G., MILLAR, F., BLACK, M., Edinburgh : Clark, 1979.) A tipikus, és John P. Meiert által kritizált véleményt képviseli még SAFRAI, Shmuel: *Education and the Study of the Torah.* In: SAFRAI & STERN, M.: *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Political and Religious Life and Institutions.* Philadelphia : Fortress Press, 1976, p. 945–970. Bár a részletek változnak, alapfeltevés marad, hogy Jézus korára széles körű, szinte minden településre kiterjedő oktatással kell számolnunk, mely a zsinagógákhoz kapcsolódik.

⁵⁰⁴ MEIER, John P.: *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus.* Vol. I. *The Roots of the Problem and the Person.* New York : Doubleday, 1991, 272. p (MEIER, 1991.)

⁵⁰⁵ BOTHA, Pieter J. J.: *Schools in the World of Jesus: Analyzing the Evidence.* In: *Neotestamentica* 33, 1999/1, p. 225–260. itt 227. p (BOTHA, 1999.)

igazolható feltétlenül, Botha jogosan hívja fel arra a figyelmet az idealizált kép egyoldalúságára. Kimutatja azt is, hogy az általánosan elterjedt oktatás tézise mögött az a sokáig meg nem kérdőjelezett feltételezés áll, hogy a farizeusok és a későbbi rabbinizmus egyenes ági leszármazási viszonyban állnak.⁵⁰⁶ Az erősen részrehajló és idealizáló rabbinikus iratokon kívül azonban semmi sem támasztja alá, hogy a farizeusok Jézus korában azt a meghatározó szerepet töltötték be, melyet ezek az iratok nekik tulajdonítanak, ahogy azt sem, hogy a farizeizmus oktatási módszerei voltak az egyedüliek.⁵⁰⁷ Az adott kor viszonyaihoz valószínűleg hűebb az a megállapítás, hogy az elit számára hozzáférhetőek voltak az iskoláztatás fizetett módjai, ami azonban a többség számára nem volt elérhető.⁵⁰⁸ A papság és a vezető réteg (uralkodói család, lévíták, parancsnokok, a hivatali adminisztráció írnokai) beiskolázása már a királyság korától feltételezhető, de ez a széles rétegek felé nem nyílik meg. Az udvari és írnok-iskolákon kívül az hellénisztikus korban talán „prófétai iskolák” is léteztek.⁵⁰⁹ Csakhogy ez a teljes népességen belül egy elég szűk társadalmi csoportot – Egyiptom vagy Asszíria adminisztrációs központjaihoz képest valószínűleg maroknyi írástudót jelentett.⁵¹⁰ Catherine Hezser alapos kutatása is azt támasztja alá, hogy az írásbeliség Palesztina területén elenyésző, körülbelül 5%, optimista becslések alapján 8-10%, és ebbe beletartozik a hellén típusú oktatásban részt vevők száma is.⁵¹¹ Az íráskészség és olvasási készség persze nem feltétlenül kellett kéz a kézben járjon, és Larry Hurtado óva int attól is, hogy a szóbeliség-kutatás sok esetben erősen leegyszerűsítő dichotómiáját olvassuk bele a sokkal komplexebb képet mutató ókori kultúrtörténetbe. Szerinte a „középosztály”, és az alsóbb rétegek bizonyos tagjai is tudhattak írni-olvasni. Ilyenek a Római Birodalomban az állami hivatalnokok, a szakemberek, magasrangú hadvezetők, kereskedők, viszonylag művelt kézművesek és földművesek, felkapaszkodott gazdagok és a tehetősebb nők.⁵¹² Sőt, André Lemaire⁵¹³ és James

⁵⁰⁶ Ma már ez a viszony korántsem olyan egyértelmű. Ld. például NEUSNER, Jacob, CHILTON, Bruce D. (eds.): *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2007.

⁵⁰⁷ BOTHA, 1999. 243. p

⁵⁰⁸ Ld. MEIER, 1991. 273. p JAMEISON-DRAKE, David W.: *Scribes and Schools in Monarchic Judah – A Socio-Archeological Approach*. Scheffield : Almond Press, 1991, 148. p) azt állítja, hogy az adminisztráció oktatása kizárólag Jeruzsálemben igazolható a monarchikus időben. Emellett a gyermekek oktatása sem feltételezhető. Valószínűleg igaza van Shaye-nek, aki szerint az oktatás még a hellénisztikus időkben is a jómódú elit kiváltsága. Erre a legtöbbet idézett példa Ben Sira „tanháza.” (Sir 51,23) ld. még LEMAIRE, André: *The Sage in School and Temple*. In: GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, p. 165–185, 174. p (LEMAIRE, 1990.)

⁵⁰⁹ LEMAIRE, 1990. 171. p

⁵¹⁰ JAMEISON-DRAKE, 1991. 153. p

⁵¹¹ HEZSER, Catherine: *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2001, 496kk. p

⁵¹² HURTADO, 2014. 333. p

⁵¹³ LEMAIRE, 1990. 175. p

L. Crenshaw⁵¹⁴ egyaránt úgy látja, a Példabeszédek könyve, mely maga is iskolai tankönyvként funkcionálhatott, javarészt nem az elit kiművelésének a tananyagát, hanem a népies bölcsességet tükrözi. Ez viszont a bölcsességirodalom anyagának kontextusát megnyitja a nem-elit rétegek felé is, és legalábbis feltételeznünk enged valamiféle szóbeli „oktatást” is, melynek szituációja nem igazán ismert, de feltehetőleg a családra vagy a zsinagógára koncentrálódik.⁵¹⁵ Vagyis, az oktatás gazdasági javakhoz kötött privilégium marad Jézus korára is. Emellett azonban feltételezhetők az „oktatásnak” olyan csatornái, melyek nem igénylik az anyagi javakat, vagy a magas társadalmi státusszal járó kiváltságokat sem.

III.1 – Oktatás és mimézis az alsóbb társadalmi rétegekben

Richard Horsley hívja fel a figyelmet arra, hogy létezett a hivatalos „nagy tradíció” mellett egy „kis tradíció” is. Míg az előbbit a papság, az írástudó elit tartotta életben, addig az utóbbit a parasztság és az alsó néprétegek.⁵¹⁶ A „kis tradíció” nyomai alig felfedezhetőek, mivel az írás és a hatalom birtokosaiként a „nagy tradíció” képviselői nem hagyják szóhoz jutni. Nyomai azonban megtalálhatók az Ószövetségben, különösen pedig az evangéliumokban, még közelebről a Q-ban, mivel azok „a történelem alulnézetét mutatják.”⁵¹⁷ A két hagyomány ugyanazokból az elemekből és történetekből építkezik, miközben a „kis tradíció” a hivatalos értelmezésével szembeni „ellenállását” kifejezve sajátosan értékeli a múlt nagy történéseit. Horsley szerint az Exodus története, Mózes, Dávid, vagy Józsué alakjai mind része a „kis tradíciónak” is, melyet főként orálisan hagyományoznak. Az elmélet azt feltételezi – még ha nem is kimondva –, hogy a „parasztság” ideológiája, az a kulturális értékrend, melyet magukénak vallanak, a múlt nagy eseményeihez és alakjaihoz kapcsolódó tettek megőrzése révén marad fenn.⁵¹⁸ Úgy tűnik tehát, hogy legalábbis az ószövetségi példaképek és történeteik közkézen forogtak, vagyis szélesebb körben is ismertek lehettek, és nem kötődtek az elit szűk rétegéhez. Carral és Bothaval szemben, akik úgy vélik, hogy az oktatás az elit kiváltsága, Meier érvelése is arra mutat rá, hogy az alsóbb rétegek családjában, ha nem is fizetett oktatás keretében, de az apa instrukciója segítségével a fiú a kulturális közkinccs egy részéhez hozzáférhetett. Ez arra is utal, hogy az apa szerepe több lehetett a mesterség továbbadásának

⁵¹⁴ CRENSHAW, James L.: The Sage in Proverbs. In: GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (eds.): The Sage in Israel and the Ancient Near East. Winona Lake : Eisenbrauns, 1990, p. 205–216. itt 210. p

⁵¹⁵ CRENSHAW, 1990. 211. p Erre az évrre alább még visszatérünk.

⁵¹⁶ HORSLEY, Richard: Moral Economy and Renewal Movement in Q. In: Uő. (ed.): Oral Performance, Popular Tradition and Hidden Transcript in Q. Leiden-Houston : Brill, 2006, p. 143–158.

⁵¹⁷ HORSLEY, Richard (ed.): Christian Origins. Minneapolis : Fortress, 2010, 52–53.

⁵¹⁸ Másfelől a népi bölcsesség csatornáin keresztül. Ezt mutatja ki Crenshaw, aki azt állítja, hogy a Péld 10,1-22,16 és a 25-29 (néhány verstől eltekintve) egyértelműen populáris bölcsességi kontextust feltételez, azaz olyan életszituációkat, melyek egy átlagos izraelita világot tükrözik. CRENSHAW, 1990. 121. p

egyszerű technikai részleteinél.⁵¹⁹ A fiú életformát tanul és a kulturális-vallási tudás alapjait sajátítja el, bármilyen társadalmi közegben éljen is.⁵²⁰ Carr valójában pont ezt állítja, amikor így ír: „A lényeg nem az volt, hogy pergamenre vagy papiruszra írt szövegeket írjanak és olvassanak, hanem hogy az ősi tradíciót a «szívbe írják», «hallgassák» és magukévá tegyék.”⁵²¹ Carr-ral szemben viszont úgy látjuk, hogy ehhez nem kellene feltétlenül írott szövegek, sem professzionális tanítók vagy iskolák, elég lehetett a hallott, és a családon vagy „klánon” belül továbbörökített hagyomány is.⁵²² Általában megfogalmazódott ideálként ugyanis, hogy mivel a gyermek az apa tükré, a fegyelmezés és a morális viselkedés sikeressége a szülő dicsősége vagy szégyene (Sir 22,3; 23,14).⁵²³

³A neveletlen fiú szégyene apjának, az ilyen lány meg csak a kárára van.

¹⁴Az apádra gondolj és szülőanyádra, amikor a nagyok társaságában ülsz. Előttük magadról ne feledkezzél meg, nehogy szokásaid zavarba hozzanak, s azt ne kelljen kívánnod: bár ne születnél volna, vagy átkoznod kelljen születésed napját.

És Tóbit könyvének egy szakasza, melyben Tóbit fiának, Tóbiásnak ad útmutatást arra nézve, hogyan viselje magát, míg a család vagyonát keresi:

„Figyelj jól, fiam, mindenre, amit teszel, és légy fegyelmezett minden tettetben.” (Tób 4,14b)

A „fegyelmezettség” viszont a társadalmi elvárások körébe illeszkedő elvárás, mely jóval komplexebb a szakma ismereténél, vagy egy elfogadható viselkedésnél, ahogyan azt a Tóbit könyvének intését követő katalógusszerű felsorolás is tanúsítja. Nem kevesebbről van szó, mint

⁵¹⁹ Pontosan ezt állítja John. BARCLAY, John. M. G.: *The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity*. In: MOXNES, Halvor (ed.): *Construction Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*. London : Routledge, 1997, p. 66–80, 70. p (BARCLAY, 1997.), aki a családba helyezi a vallásos és zsidó nevelés bázisát. vö. MEIER, 1991. 276. p Meier kicsit talán túlságosan is bizakodó, amikor alapvető vallási oktatást tulajdonít Jézusnak, és a héber nyelv olvasás-szintű ismeretét. Ezt a Jézusnak tulajdonított megtisztelő rabbi-címből, a Szent Íratok ismeretéből következteti ki, és abból, hogy Jézus több evangélium szerint is tanított zsinagógában. Meier általánosan elterjedt zsinagógai oktatást feltételez Jézus korában, és ebben Reiner Reisner érvelésére támaszkodik. Reisner érveinek ugyanaz a gyengéje, mint a klasszikus nézetnek: a Talmud szövegeinek történeti megbízhatóságával kapcsolatos kérdéseket nem teszi fel. ld. BOTHA, 1999. 227, és kül. 228. p A szülő szerepe azonban valószínűleg nem szűkül a szakma továbbadására, hiszen a kulturális-gazdasági és vallási dimenziók szétválasztása a modern kor szüleménye.

⁵²⁰ Ld. FONTAINE, Carole R.: *The Sage in Family and Tribe*. In: GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake : Eisenbrauns, 1990, p. 155–164. itt 158–159. p Szemben például Cohen-nel is: COHEN, Sayne J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2006², 114. p (a továbbiakban COHEN, 2006².)

⁵²¹ CARR, David M.: *Torah on the Heart: Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context*. In: *Oral Tradition* 25, 2010/1, p. 17–40, itt 24. p (a továbbiakban CARR, 2010.)

⁵²² Pontosan ezt állítja BARCLAY, 1997. 70. p, aki a családba helyezi a vallásos és zsidó nevelés bázisát.

⁵²³ Ehhez és a tágabb kontextushoz, a „becsület” és „szégyen” családban betöltött szerepéhez ld. pl. MALINA, Bruce J.: *Mary and Jesus - Mediterranean mother and son*. In: uő.: *The Social World of Jesus and the Gospels*, New York : Routledge, 1996, 109kk. p

a morális és vallási alapismeretek elsajátításáról, melyre a második templom idejében naponta kétszer recitált *Shema* (Deut 6,4-9) is folyamatosan emlékeztet.⁵²⁴

„Halld meg, Izráel: Az ÚR a mi Istenünk, egyedül az ÚR! Szeresd azért az URat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből! Maradjanak a szívedben azok az igék, amelyeket ma parancsolok neked. *Ismételgesd azokat fiaid előtt*, és beszélj azokról, akár a házában vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelés! Kösd azokat jelként a kezedre, és legyenek fejdíszként a homlokodon. Írd azokat házá ajtófélfáira és kapuidra!”

A szülő feladata „bevésni” (*snn*) a gyerek szívébe a parancsolatokat. De mivel az Úr szeretete és a parancsolatok a szakasz tanulsága szerint nem elválaszthatók egymástól, a bevésés nem a puszta memorizáció, hanem az Isten-szeretet módjának elsajátítása és begyakorlása is.⁵²⁵ A szülő saját tettei révén tanít, és az alapvető, törvényben adott követelmények elsajátításában segít.⁵²⁶

Zsuzsánnáról feljegyzik a Septuaginta (gr Dán 13,3), hogy „mózes törvényeinek megfelelő” tanításban részesült a szüleitől. A 4Makk 18,10-19 tanúsága szerint a mártíromságot elszenvedő gyermekek édesapja, míg élt, tanította őket a törvényre, olvasta az ószövetségi hősök történetét, és énekelte Dávid zsoltárait. Mivel a szöveg nem utal arra, hogy magasabb társadalmi pozícióban lévő anyáról és gyermekeiről lenne szó, így minden valószínűség szerint az oktatás otthon, a család keretében zajló folyamatát írja le.

Tehát a tanulás közege lehetett a Horsley féle „kis tradíció” orális világa, a család, a templomi kultusz, de akár a zsinagógai összegyülekezés kerete is, ahol a hallgatóság a recitáló ismétlés

⁵²⁴ JOSEPHUS saját koráról beszélve természetesen tartja. vö. *Antiquitates*, 4.8.13.

⁵²⁵ A hatalmas irodalomból csak egyetlen tanulmányt említek: WYSE, Jackie A.: *Love of God as an Act of Obedience: The Shema in Context*. In: YODER, Perry B. (ed): *Take this World to Heart: The Shema in Torah and Gospel*. Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 2005, p. 11–51. Alapos és naprakész bibliográfiát nyújt a Shema imához LANGER, Ruth: *Jewish Liturgy: A Guide to Research*. London : Rowland-Littlefield, 2015, p. 109–116.

⁵²⁶ Érdemes egy pillantást vetni Philón egyik traktátusának szövegében arra a helyre, melyben miközben az ötödik parancsolatot elemzi, a szerző a szülők iránti tisztelet okairól beszél. Az egyik ok, amiért a gyermeknek tisztelnie kell a szüleit, az, hogy ők a tanítói. Ez pedig nem csak azt jelenti, hogy megtanítták a törvényt, hanem példát adnak. Ha ugyanis a gyerek más idős embereket ismeretlenül tisztel, a saját szülei jutnak eszébe, akik így modelljeivé válnak a viselkedésének. (PHILO: *De Decalogo*. 237. p) Bár a szakasz mintáról beszél, Philón számára a szülő nem példakép, akinek jellemét vagy tetteit a gyermeknek másolnia kellene, hanem olyasvalaki, aki az elvárt viselkedést elsajátíttatja és gyakoroltatja vele. Amikor a gyermek ismeretlen időseket lát, akkor egyszerűen a belé nevelt szülők iránti tiszteletet terjeszti ki mások felé. A szülő a parancsok átadója és megtartatója, de nem közvetlen mintája az Istent tisztelő életnek. Philón szerint a szülő csakis egyetlen dologban „hasonló” Istenhez: abban, hogy nemzeni és szülni képes, azaz valamit előhoz a semmiből (PHILO: *De Decalogo*. 225. p) Ez a szakasz ellentmondani látszik a korábbiaknak, de Philón sajátos háttérből érvel: Istenhez hasonlónak az ember a *nous* kimunkálása révén lehet. Isten imitációja nem a tetteinek imitációja, hanem a megértett ismeret gyakorlattá tétele. Amit leír tehát inkább a saját filozófiai álláspontját, mintsem a gyakorlatot tükrözi.

és a tudatos (orális) memorizáció révén el tudta sajátítani a Tóra elemi tanításait. Itt persze újabb problémába ütközünk, mégpedig abba a vitába, hogy Jézus korában mennyire voltak elterjedve a zsinagógák, és a bennük folyó oktatás mennyiben volt elérhető az alsóbb rétegek számára. A sokat idézett rabbinikus forrás nyilván erősen túloz, amikor azt állítja, Jeruzsálemben a templom lerombolása előtt mintegy 480 zsinagóga működött.⁵²⁷ A vonatkozó archeológiai leletek értékelése pedig vitatott. Talán a názáreti „fehér” zsinagóga alatt talált alapzat Kr.u. I. századi, ennek alapján a korábbi épület már Jézus korában tanházként és gyülekezési helyként funkcionálhatott.⁵²⁸ Optimista feltételezések szerint Maszadában, Caesareában, a Heródiumban, Magdalában, Gerasában (Dekapolis), Gamlában (Gaulatinis), Korazinban, Tibériásban és Kapernaumban egyaránt megtalálhatók voltak ilyen gyülekezőhelyek.⁵²⁹ Pontos számadatokat egyébként nehéz is lenne mondani, mivel sok esetben magánházakat vagy átalakított épületeket használtak gyülekezési helyként. A Theodotosz-felirat mindenesetre annyit igazol, hogy Jeruzsálemben kb. Kr.e. 80-ban, tehát a felújítás és a dedikáló tábla felkerülése előtt három generációval már működött zsinagóga.

„Theodotosz, Vettanosz zsinagógái előljáró és pap fia, zsinagógái előljáró unokája, a törvény olvasása és a parancsolatok tanítása végett építette a zsinagógát, valamint a vendégházat, a szobákkal és a vízellátó egységekkel együtt azok számára, akik idegenből érkeznek; Az alapkövet atyái, a vének és Szimonidész helyezték el.”⁵³⁰

Ebből a feliratból nem derül ki az, hogy a törvény tanítása mellett a zsinagóga istentiszteleti helyként is funkcionált-e.⁵³¹ Viszont ami számunkra érdekes: a dedikáció tanulsága szerint az

⁵²⁷ jMeg. 73d, 23kk. idézi HENGEL, Martin: *Judaism and Hellenism – Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. I. Philadelphia : Fortress, (transl. John Bowden), 1974, 82. p

⁵²⁸ A lukácsi beszámoló hitelessége kérdéses lehet, mivel a názáreti zsinagógában elhangzó Ézsaiás-midrash, és a zsinagógái liturgiára utaló megjegyzések nem szerepelnek csak ebben az evangéliumban (a Mk 6,1-4 ennél sokkal egyszerűbb), és nem kizárt, hogy a szöveg későbbi, már az evangélium keletkezésének idejét tükröző állapotokat jelenít meg. Ld. pl. KEE, Howard Clark: *The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity*. In: *New Testament Studies* 36, 1990/1 p. 1–24.; CLAUSSEN, Carsten: *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. (SUNT 27); McKAY, Heather A.: *Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic between Two Major Views*. In: *Currents in Research: Biblical Studies* 6, 1998, p. 103–142. (a továbbiakban McKAY, 1998.) A zsinagógái istentisztelet jézus-korabeli gyakorlatát még evidensnek veszi többek között BOVON, Francis: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)*. Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1989, 210-211. p Ezzel szemben McKAY, Heather A.: *Sabbath and Synagogue, The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden : Brill, 1994, 153. p (a továbbiakban McKAY, 1994.) Jordan J. Ryan szerint ezt a tézist mára elutasította a „zsinagóga-kutatás”. Ld. RYAN, Jordan J.: *Jesus and Synagogue Disputes: Recovering the Institutional Setting of Luke 13:10-17*. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 79, 2017, p. 41–59.

⁵²⁹ REISNER, 1981. 134. p

⁵³⁰ Az idézet görög forrása: THEODOTUS felirat [Online]

<http://www.kchanson.com/ANCDPCS/greek/theodotus.html> [2018.02.16.] saját fordítás

⁵³¹ Ld. COHEN, 2006², 107–108. p Hasonló következtetésre jut McKAY, 1994.

épületben oktatói munka folyt. Ez jelentheti a Tóra, valamint a próféták olvasását és magyarázatát. A Lk 4,15 szerint maga Jézus is tanítani (*didaskein*) megy a zsinagógába, bár a názáreti prédikáció történetéről nem tudjuk biztosan, hogy Jézus közvetlen élethelyzetét, vagy már az evangélium keletkezésének állapotát tükrözi. Josephus és Philón mindenesetre világosan beszél a szombati összegyülekezésekről, melyek idejére „a férfiaknak minden egyéb tevékenységet fel kellett függeszteniük, hogy összegyűljenek a törvény hallgatására.” (*Contra Apionem* 2.175) Philón szerint az „ősök filozófiájában” való elmélyedést szolgálja a szombati „képzés.” (*Legatio* 156).⁵³² Ennek a képzésnek a sikerességéről Philón nem kevés büszkeséggel így ír:

„Minden ember arra törekszik, hogy megőrizze szokásait és törvényeit, de ez a zsidó népre különösen is igaz; mivelhogy úgy tekintenek törvényeikre, mint amiket maga Isten adott közvetlenül nekik, és azért, hogy ezekről a tanításokról már legifjabb gyermekkoruktól oktatásban részesülnek, a parancsolatok képét, melyet ezek a törvények tartalmaznak, szent dologként hordozzák a szívükben.”⁵³³

Josephus Flavius nyilván apologetikus szándékkal fogalmazza meg ugyanezt: a zsidó gyerekeket már korán a törvényre oktatják, és mindenki ismeri azokat (*Contra Apionem* 2.204, vö. 2,178). Emellett Mózeset homéroszi értelemben vett „vallásos tanító”-ként írja le, és tanát a hellén törvényekhez képest azért nevezi magasabbrendűnek, mert az egyaránt elmélet és gyakorlat (*Contra Apionem* 2.105kk). Sajnos „Mózes tana” tanulásának és tanításának a gyakorlatáról magából az iratból keveset tudunk meg. Annyi viszont világos: az átadott hagyomány *életforma*, azaz a törvény megélésének elmélete és *gyakorlata*. Hogy ennek az oktatásnak a közege a zsinagóga vagy a család, az az idézett helyekből nem derül ki. Amennyiben viszont volt zsinagóga, és azok a szélesebb néprétegek számára elérhetőek voltak, akkor a zsinagógai alkalmak didaktikus részei az oktatás és memorizáltatás funkcióját egyaránt betölthették. Persze itt sem árt óvatosnak lennünk. Ugyan Martin Hengel a farizeusok megjelenésével hozza összefüggésbe az iskolázottság szélesebb elterjedését, valójában azonban nem lehet tudni, hogy a farizeusok jelenléte mekkora hatással volt a népesség egészére és magára a zsinagógára. A kutatás sokáig úgy vélte, a farizeusok kontrollálták a zsinagógákat, de

⁵³² Idézi LEVINE, Lee I.: *The Ancient Synagogue, The First Thousand Years*. New Haven : Yale University Press, 2005, 148. p A zsinagóga 70 előtti szerepéhez ld. az alapos *The Second Temple Synagogue* fejezetet (135–173. p). Levine végig hangsúlyozza, hogy forrásaink csak későbbi vagy korábbi időből származnak, így következtetései csak lehetőségek.

⁵³³ Philón oktatásra vonatkozó szövegei instruktívak, mégis óvatossággal kell őket kezelni. Ugyan általánosságban beszél a zsidók taníttatásáról, gyaníthatóan inkább gondol egy szűkebb elitre, mintsem a „zsidóságra” általában. PHILO: *De Legatione ad Gaium*. 210. vö. 115.

ez valószínűleg hibás előfeltevésen alapul, melyben maga az Újszövetség is közrejátszik: Jézust a farizeusokkal állítja szembe, miközben főleg a zsinagógái közegbe helyezi a vitájukat.⁵³⁴ Lee I. Levine szerint viszont a „farizeusoknak semmi közük nem volt a korai zsinagóghoz, és a bizonyítékoknak még csak egy töredéke sem utal a kettő közti kapcsolatra.”⁵³⁵ Ha a farizeusok szerepét túl is értékelték, Philón és Josephus beszámolóí – még ha túlzónak is kell tartanunk őket, és szándékukban nyilvánvalóan apologetikusak is – meg kellett hogy feleljenek a tényeknek. Ez azt jelenti, hogy a zsinagógák jelenlétével kapcsolatos vitában nem szükséges a túlzott szkepszis: Jézus korában működtek zsinagógák, vagy legalábbis voltak összegyülekezési helyek (magánházakban, egyéb közösségi helyeken), ahol oktatás folyt. A zsidó férfiak és gyermekek így tehát minden valószínűség szerint valamilyen módon eligazítást kaptak a törvénnyel kapcsolatban: vagy a zsinagógában, ahogyan erről a Theodosz-felirat tanúskodik,⁵³⁶ vagy otthoni körülmények közt, vagy ahol ez lehetséges volt, mindkét helyen.

III.2 – Példák mimézise a Jézus-korabeli zsidóságban

A probléma messzire vezet, és úgy tűnik, meg kell elégednünk annak feltárásával, hogy a hozzáférhető és rekonstruálható oktatási szituációkban milyen nyomai vannak a viselkedés tanításának. Ez az írástudó elithez kötődik. Persze ez nem jelenti, hogy az alsóbb szinteken nem ismerhették azokat a történeteket, melyet az oktatási célra (is) használható szövegek szerzői rögzítettek. A szóbeliség-kutatás legújabb eredményei ugyanis arra hívják fel a figyelmet, hogy Jézus kora nem pusztán szóbeli, hanem „kéziratos kultúra”. Ezekben a szóbeli és írásbeli szövegek komplex módon összeszövődnek, ami azt is jelenti, hogy az írott szöveg különböző közvetítő csatornákon keresztül az írni-olvasni nem tudó rétegekhez is utat talál.⁵³⁷ Mindenesetre a zsidó elit – akiknek az evangéliumokat is köszönhetjük, a hellénizmus korában

⁵³⁴ Uo. Ami a rabbinikus iratok képével együtt anakronisztikus, vö. SMITH, Morton: *Palestinian Judaism in the First Century*. In: DAVIS, M. (ed.): *Israel: Its Role in Civilization*. New York : Jewish Theological Seminary, 1956, p. 73–81.; AUNE, David E.: *Orthodoxy in First Century Judaism? A Response to N. J. McEleney*. In: *Journal for the Study of Judaism* 7, 1976, p. 1–10.; COHEN, Shaye J. D.: *Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Church Fathers*. In: DEVER, W. G., WRIGHT, J. E. (eds.): *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions—Essays in Honor of Lou H. Silberman*. Atlanta : Scholars, 1997. (reprinted In: Kee, H. C., Cohick L. H. (eds.): *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*. Harrisburg : Trinity International, 1999), p. 89–105; GRABBE, L. L.: *Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment*. In: *Journal of Theological Studies* 39, 1989/2, p. 401–410, itt 408–409. p; SANDERS, Edward P.: *Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.E.–66 C.E.* London : SCM, 1992, 47–72, 380–412. p

⁵³⁵ LEVINE, 2003. 40–41. p

⁵³⁶ A gyerekek valószínűleg nem vesznek részt a zsinagógái istentiszteleten, de a tanításon se. A a gyermek zsinagógái jelenlétének vagy oktatásának a későbbi rabbinikus iratok ugyanis nem tulajdonítanak nagy jelentőséget. T. Sota 7,9. Idézi YARBROUGH, O. Larry: *Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity*. In: COHEN, Shaye J. D. (ed.): *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta : Scholar Press, 1993, p. 39–60. itt 48. p

⁵³⁷ HURTADO, 2014. 333. p

valószínűleg találkozunk az oktatás elemi szintjén a chreiaikkal, és az ahhoz kapcsolódó retorikai oktatással, bár ennek mértéke vitatott.⁵³⁸ Martin Hengel szerint például a zsidóság a diaszpórában érintkezik a *gymnasion*-okban folyó hellén típusú képzéssel, még ha annak csak elemi szintjével is.⁵³⁹ Ezt, ahogy láttuk, a chreiaikkal kapcsolatos kutatás is igazolta. Másrészt elég szemlélnünk az hellénisztikus kor irodalmát, melyben a hellén aretológiához hasonló erénytisztelet irodalmi szintű kifejezése teljes természetességgel jelenik meg. Hengel szerint ez a hatás a vallásos életre is komoly befolyással volt.⁵⁴⁰ Gerhardsson ezt azzal egészíti ki, hogy az elemi szintű képzésben használt zsidó és hellén jegyzetek komoly rokonságot mutatnak, persze arról nincs meggyőződve, hogy ez a hellén hatás eredménye.⁵⁴¹ Mások szerint viszont a hellén befolyás nehezen kimutatható, így a hellén és zsidó oktatás egymásra hatásáról alig van információnk.⁵⁴² Ennek az utóbbi megállapításnak véleményünk szerint ellentmondanak a források, mivel érdekes módon több zsidó szerző is a mimézis kategóriáiban beszél, amikor a hellén és zsidó műveltséget összehasonlítja. Josephus Flavius szerint például Mózes volt a legkorábbi törvényhozó a világ feljegyzései szerint. Úgy gondolta, hogy maga a „törvény” szó ismeretlen volt az ókori Görögországban, és azt a görögök Izraeltől vették (*Contra Apionem* 2,154). Ezen felül, ahogy Josephus Flavius írja: „különösen két ponton követte Platón a mi törvényhozónkat (Mózeset). Előírta, mint a polgárok elsőrendű kötelességét, a törvények tanulmányozását, melyet szóról-szóra, kívülről meg kellett tanulniuk, és elővigyázatossági intézkedéseket hozott, hogy megakadályozza az idegenek számára, hogy találomra keveredjenek velük.” (*Contra Apionem* 2,154). „A mi legkorábbi utánczóink” – vonja le a következtetést Josephus Flavius, – „a görög filozófusok voltak, akik bár látszólag saját országaik törvényeit tartották be, viselkedésükben és filozófiájukban Mózes tanítványai voltak.” (*Contra Apionem* 2,281). Alexandriai Philón úgy véli, Hérakleitosz úgy kaparintotta meg az ellentétek teóriáját Mózesről, „mint egy tolvaj”.⁵⁴³ Hasonlóképpen azt állítja, hogy a görög törvényhozók számos törvényt „lemásoltak” Mózes törvényeiből (*Specialibus Legibus* 4,61). Philón szerint Mózes megelőzte Platón anyagból történő teremtéstanát azzal, hogy a

⁵³⁸ Ld. a „Chreia” szócikket In: Dictionary of Jesus and the Gospels, 114. p

⁵³⁹ HENGEL, 1974. 67–69. p

⁵⁴⁰ HENGEL, 1974, 74. p

⁵⁴¹ Uo., és 195kk. p – Már keresztyén példa, de sokatmondó, hogy Eusebiosz, és az ő beszámolója alapján Justinus és Papiasz is (Hist. Eccl. III. 24, 39, V. 8.) „magán-jegyzetként” kezeli az evangéliumokat.

⁵⁴² Ezzel szemben Louis H. Feldman úgy látja, hogy semmi sem igazolja kényszerítő erővel a mélyreható hellenizációs folyamatokat Izraelben. *gymnasion* nem létezett az Epiphánész által épített előtt, és sehol sem találjuk nyomát Izraelben később. FELDMAN, Louis H.: Judaism and Hellenism Reconsidered. Leiden : Brill, 2006, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 107.), 71–102, 76. p

⁵⁴³ Alexandriai PHILÓN: Quaestiones et Solutiones in Genesis. 4,152.

Genesisben azt tanítja: mielőtt a világ létrejött, víz, sötétség és káosz volt (*De Providentia*).⁵⁴⁴ Ez az érvelés egyfelől apologetikus, mivel a hellénekkal szembeni fölény kimutatását szolgálja, másfelől éppen annak az „imitációnak” a tanúja, melyet Izrael elitje a hellén kép- és fogalomhasználat, valamint az erényekkel kapcsolatos meggyőződések átemelése révén valósít meg, és amit aztán majd a saját törvénye nevében éppen a hellénizmussal szemben használ fel.⁵⁴⁵ Ez a hatás tükröződik a hellénizmus hatása elleni küzdelemben is. Homérosz például nem lehetett idegen a zsidó írástudó réteg számára, ugyanis a Makkabeus felkelés sikerét követően a Sybilla Jóslatok írója a görögség „tanítóját” *pseudographos*-nak nyilvánítja.⁵⁴⁶ Mivel ahogy Havelocknál és Jaegernél láttuk, a homéroszi szövegek pedagógiai enciklopédiák is, az eposzok betiltása a zsidó elit egy részében komoly nyomokat hagyó hellén kultúrdeállal szembeni kifejezett tiltakozásként értendő.⁵⁴⁷ Másfelől, ha a hősokeket felvonultató intertestamentális kori szöveghelyeket vizsgáljuk meg, láthatóvá válik, hogy a személyek egy-egy, a hellén-görög és latin műveltségű elit számára fontos erény reprezentánsai lesznek. Ennek azonban nem pusztán apologetikus szerepe van: ahogy a következő részben látni fogjuk, az korai zsidó iratok egy részében a példaképek felmutatásának tudatos pedagógiai célt szolgálnak.

III.1.a – Izrael imitálandó hősei

Az antik zsidó írásbeliségét vizsgáló David M. Carr másokkal egyetértésben arra a következtetésre jut, hogy a zsidó „bölcsestirodalmi szövegek” megszületésüktől kezdve az inkulturáció és oktatás legfontosabb eszközei voltak.⁵⁴⁸ Az ezekben szereplő „atya” és „fiú” kapcsolat a tanár és diák viszonyának leírására szolgál, mely általában családi körülmények között (nem tanházban), és kis létszám mellett, vagy akár magán-tutor alkalmazásával, egyetlen diákkal folytatott párbeszédben valósul meg. Az ilyen apai szereppel felruházott tanító célja „a fiúk (és néhány lány) inkulturációja, hogy majd ugyanazt a szerepet töltsék be, amit az atya (vagy pszeudo-apaként jelen lévő oktató).⁵⁴⁹ Néhányak esetében ez különleges írási és olvasási készségek elsajátítását is jelentette, melyet speciális írnoki hivatali pozícióban is használhattak, sokak számára a cél azonban sokkal általánosabb volt. [...] ennek [a folyamatnak a] során a

⁵⁴⁴ A forrásokat Szécsi József idézi, az ő általa használt fordításokat idézzük. ld. SZÉCSI József: Mózes és Áron alakja a hellénisztikus irodalomban, 1. rész. [Online] Remény, 2011/1. <http://www.remeny.org/remeny/2011-1-szam/szecs-i-jozsef-mozes-es-aron-alakja-a-hellenisztikus-irodalomban-1-resz>, [2017.08.05.]

⁵⁴⁵ A hellén elemek átemeléséről bővebben ld. Martin Hengel idézett munkáját.

⁵⁴⁶ HENGEL, 1974. 75. p

⁵⁴⁷ Ennek legnyilvánvalóbb nyoma az a fajta tolerancia, mely a Jeruzsálem hellenizációja során Jázón főpapat körülvevő hellenizált elit részéről tapasztalható, legalábbis Martin Hengel szerint (HENGEL, 1974. 72–73. p)

⁵⁴⁸ CARR, David M.: *Writing on the Tablet of the Heart – Origins of Scripture and Literature*, New York :

Oxford University Press, 2004, 126–134. p (a továbbiakban CARR, 2004.) Ld. még CRENSHAW, 1990. 122. p

⁵⁴⁹ Vö. még CARR, 2010. 18. p

sikeres diák a szükséges (nemi) önmegtartóztatás képességét szerzi meg, hogy ne valljon kudarcot a „közösség előtt” (Péld 5,14). Ez a cél úgy volt elérhető, hogy különböző erényeket bölcs mondásokban és rendelkezésekbe foglalva kitartóan memorizáltak: féld az Urat, vigyázz a nyelvedre, tiszteld a hatalmasabbat, és így tovább.”⁵⁵⁰ Egyfelől érdekes megfigyelni, ahogy az atya-fió viszony visszatér bizonyos – a Példabeszédek könyvéhez képest későbbi – tanító szövegekben, másfelől a szövegek szándékát is érdemes megvizsgálni. Ebből ugyanis az derül ki, hogy az imitálandó hősöknek komoly szerepük van. A vizsgálat a hellén-római kor időszakának szövegeit vizsgálja, és célja annak feltárása, hogy Jézust körülvevő miliő mennyiben tartalmazza az imitáció gondolatát. Nem valamiféle hatástörténeti kutatásról van szó, pusztán a lehetőséget vizsgáljuk: amennyiben ugyanis ezekben az iratokban felfedezhető a mimézis gondolatköre, úgy nem valószínű, hogy Jézus tanításaiban is helyet kaphatott ez a képzet.

O. Larry Yarbrough a későinek számító 4Makk-ból idézi a záró passzust (4Makk 18,11-24), mely az üdvtörténet nagy alakjait vonultatja fel. Szerinte a szakasz egyértelműen oktatási szituációt tükröz, mégpedig célzott üzenettel, a hősöket éppen a didaktikai célnak megfelelően válogatva össze.⁵⁵¹ Ebben azonban nem az az érdekes, amit Yarbrough az ezt a megállapítását követő elemzésében kiemel, tudniillik, hogy az oktatás milyen változatos csatornákon keresztül valósulhat meg, hanem éppen az, hogy az oktatási szituáció *hősöket* tartalmaz. A 4Makk szereplői, Eleázár, az asszony és gyermekei tettük révén bekapcsolódnak az „atyák kórusába”, akik igazként kitartottak. Ennek a kórusnak a tagjai Ábel, akit testvére megölt, Izsák, akit feláldoztak, József a börtönben, Fineás, Dániel az oroszlánok vermében, Sidrák, Misák és Abednegó a tűzben, és akik minderről írtak: Mózes, Ézsaiás, Dávid és Salamon. A traktátus Eleázár pap, az asszony és hét gyermekének hűségét rajzolja meg, az epilógus éneke pedig az asszonyt magasztalja a kitartás erényéért, és rendíthetetlen istenszeretetéért. Közvetlenül halála előtt a legidősebb testvér kitartó tűrésének utánzására buzdítja testvéreit (4Makk 7,23). A propaganda egészen nyilvánvaló: a mártírok kitartása, mely a törvényhez és Istenhez való hűségük jele, arra vár, hogy *utánozzák*, miközben példaadásuknak még egy fontos filozófiai igazság igazolása is a következménye: az értelem képes a szenvedélyek felé kerekedni, és úrrá lenni rajtuk. Az imitáció célja tehát az értelem győzelmes harcában részt venni, ehhez azonban az értelemnek támpontokra van szüksége. A 4Makk szövegében feltűnő alakok pontosan ezt a

⁵⁵⁰ CARR, 2004. 130–131. p

⁵⁵¹ YARBROUGH, 1993. 39–60. p

célt szolgálják: a győztesen megküzdött harc eszményképei ők, akiknek tettei tanítanak, és imitációra buzdítanak.

A korábbi bölcsességi szövegek hasonló gondolatot szólaltatnak meg, például a Jézus Sirák könyve, illetve a vele nagyjából egy időben keletkezett kumráni iratok bölcsességi iratai (pl. 4Q184, 4Q185, 1Q26, 4Q415-518, 423 és az 1QS, 1QSa, valamint az 1QH vonatkozó részei). Sirák könyvének figyelemreméltó része a 44-50. fejezetekben található *encomium*, melyben Izrael „híres-nevezetes férfijait dicséri”. Azokról beszél, akiknek „igazsága nem merül feledésbe” (44:10) és utódaik „jó örökséget kapnak”. (44:11) Már az örökségre utaló vers is mutatja, hogy ezeknek a kivételes alakoknak az élete utódaik számára is kijelöli az utat. Az örökség kegyes életművük és erényességük, mely méltó a megbecsülésre. Azonban tetteik bemutatásának célja nem pusztán az, hogy „elbeszéléseket mondjanak” róluk, hanem az is, ami a Sirák könyvének függelékében található:

„Az értelem és az ismeret oktatását véstem betűkbe ebben a könyvben. Jézus, Sirák fia, a Jeruzsálemi Eleázár, akinek szívéből bölcsesség áradt. Boldog, ki ezekkel foglalkozik, és – szívére vévén ezeket – növekszik a bölcsességben, mert ha ezeket megcselekszi, mindenhez erőt nyer, mivel az Úr világossága nyomán jár.” (50:27-29)⁵⁵²

A teljes könyv – a hit hőseinek ismertetése is ide tartozik – a *megcselekvést* tekinti célnak. Ez a bölcsesség lényege: élni azt az életformát, melyet az elődök is megéltek. Ehhez a célhoz pedig azok adnak erőt, akik már bejárták az utat, és példájukkal szemléltették, hogyan lehetséges ez.

A kumráni iratok bölcsességi részeinek, melyek tipikus tanítói szituációban közlik tanításaikat, legfontosabb előzménye a Példabeszédek könyve (ld. pl. a 4Q184 szövegét, mely a bűnbe vivő szajhaként ábrázolja a bölcsesség ellentétét, ahogyan a Péld 5 is), emellett háttérként az 1Énók bölcsességi részei és maga Sirák könyve is forrásul szolgált.⁵⁵³ Így várható, hogy az imitáció gondolata megjelenik a szövegekben. Azonban az inkább csak jelzésszerűen van jelen.⁵⁵⁴ A 4Q185 tanítója például az „egyszerűeket” igazítja az élet útjára. A 4Q185 harmadik szakasza (iii 3-8) arra inti a „fiakat”, hogy azon az úton járjanak, amit „Ő rakott le Jákób számára, és az

⁵⁵² A szövegrészletet a Deuterokanonikus könyvek – A Septuaginta alapján (Budapest : Kálvin Kiadó, 2004.) fordításában idézem.

⁵⁵³ HARRINGTON, Daniel J.: *Wisdom Texts from Qumran*, London : Routledge, 1996, 8–14. p

⁵⁵⁴ TSO, Markus K. M.: *Ethics in the Qumran Community. An Interdisciplinary Approach*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2010. S.T. Kimbrough 1969-es tanulmánya alapján beszél arról, hogy a kumráni etikának szerves része az „imitáció”, vagyis a „szimmetria az igazságos Isten és az ember tettei között.” (KIMBROUGH, S. T., Jr.: *The ethic of the Qumran community*. In: *Revue de Qumrân* 6, 1969, p. 483–498, itt 497. p) Ennél óvatosabban kell fogalmaznunk, de ahogy látni fogjuk, az imitáció áttételesen jelen van.

ösvényen, melyet Izsáknak mutatott.” Ez utalhat arra, hogy az úton járásban ez a két ősatya példa lehet. A szövegben, bár töredezett, felbukkan az ismeret továbbörökítésének gondolata:

„és tegyék [az Ő akaratát] lelketek jóságos kegyelme szerint, és keressetek magatoknak utat az élet felé, ösvényt a [...] felé, maradékul fiaidnak tiutánatok.” (col ii,1-2)⁵⁵⁵

Eszerint a megtalált ösvény, az igazság útja áldás lesz a fiaknak is, talán azért is, mert a kitaposott ösvény járható lesz, azaz példává válik az utódok számára. Hasonló jelenik meg a 4Q525 14. töredékében:

„Amikor pedig örök nyughelyre távozol, öröklök (azt) mindazok, [...] és tanításod szerint járnak együtt mind, akik ismernek téged, [...] együtt gyászolnak, és újtajdon megemlékeznek rólad, minthogy helyesen cselekedtél.” (frg. 14. 14-16)

ugyanebben az értelemben beszél „örökségről” a 4Q185 is:

„Boldog az az ember, aki [...], és nem viselkedik esztelenül [...] szemben. Nem csalással kutatja, és nem hízelkedéssel ragadja meg; amint atyáinak megadatott az, úgy fogja örökölni ő is. [Ragaszkodik hozzá] minden erejével, és minden [energiá]jával, fenntartás nélkül, és örökül hagyja azt ivadékainak.” (col ii 14-15)

Ez a szakasz szintén arról beszél, hogy a tanítvány felelős: tetteit tanításokként fogják érteni, melyeket halála után követni fognak azok, akik ismerték őt. A másik szakasz pedig olyan örökségről beszél, mely hozzá az atyákon keresztül érkezik, és melyet ő maga is továbbad. Érdekes, hogy az „örökség” a sorsot jelenti,⁵⁵⁶ de nem pusztán azt: ez a sors ugyanis a tettek következménye: van a gonoszoknak és a jóknak is „örökségük”, melyet tetteik és jellemük mérnek ki számukra. A 4Q424 mondásai a bölcs ember magatartását úgy írják le, mint elhatárolódást a méltatlanok cselekedeteitől. Az ő sorsuk ugyanis a pusztulás. A 4Q418 69 ii 11-15, mely iratot 1999-ben publikáltak, és a „Bölcsesség Irat A”-nak nevezett gyűjtemény része, az angyalok fáradhatatlan tanulását állítja példaként a tanuló elé:

„De ti, az igazság választottai, akik az [értelmet] keresitek, [bölcsséget ku]tatjátok, és a teljes ismeret felett örkö[tök], hogyan mondhatjátok: «Elfáradtunk a megértésben. Éberek voltunk az ismeret utáni kutakodásban [minden időben] és minden he[lyen]»? Hiszen Ő nem fáradt meg az örökkévalóság esztendeiben. Nem gyönyörködik-e örökké az igazságban? És a tudás nem szolgálja-e őt [örökké]? És a menny f[ia]i, akik öröksége az örök élet, mondanák-e: «Elfáradtunk az igazság cselekvésében és [mi] fáradtak vagyunk a [vacat (?)] az idők során?» Nem járnak oda s vissza az örök fényben? vacat [di]csőség és túlradó

⁵⁵⁵ Ahol a fordítás hozzáférhető, Fröhlich Ida magyarítását idézem (A qumráni szövegek magyarul. Piliscsaba-Budapest : Pázmány Péter Katolikus Főiskola Bölcsészettudományi Kar – Szent István Kiadó, 2000.) Egyéb esetekben saját fordítást adok, a jelzett szövegkiadások alapján.

⁵⁵⁶ GOFF, Matthew J.: Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls. Leiden : Brill, 2007, (Supplements to Vetus Testamentum 116), 16. p (a továbbiakban GOFF, 2007)

ragyogás van velük... a [szentség] frimamentumaiban [és] a az isteni létezők tanácsában mind [...] *vacat* És te, [értő] gyermek...⁵⁵⁷

Ebben Matthew J. Goff szerint egyértelműen az fogalmazódik meg, hogy „ők [az angyalok] az ideális tanulók, akiket a *mēbîn*-nek utánozniuk kell.”⁵⁵⁸

A terapeuták gyakorlatáról Alexandriai Philón *De vita Contemplativa* című művében olvasunk. Ha igaza van Adorjáni Zoltánnak, akkor az esszénusok és a terapeuták egy gyökérből ágaznak el.⁵⁵⁹ A szövegben néhány hely utal arra, hogy a terapeuták gyakorlata valamilyen olyan hagyományra megy vissza, melyet a Philón korabeli közösség utánoz:

„Rendelkezésükre állnak ősi tekintélyektől származó művek is. Ezek az elődök, lévén egyben ennek a filozófiai iránynak alapítói, az allegorizáló írásmagyarázat módszerének sok elemét hagyták hátra; amiként némelyikük írásmagyarázatát mintaként használják, ugyanúgy utánozzák le irányzatuk szokásait is. Úgyhogy nem csak elmélkednek, hanem énekeket és himnuszokat is költenek Istenről mindenféle versmértékre és dallamra, s ezeket szükségképpen nyomatékossítják pompás ritmusokkal.”⁵⁶⁰

Mivel a szöveg szerint a terapeuták hátrahagynak feleséget és gyermeket, ezért az igaz élet apáról-fiúra örökítésének témája nem merül fel. Az aszketikus életformát előíró hagyomány viszont a közösség életének meghatározó része: aki szent életet él, az az „irányzat szokásait utánozza (*mimuntai*)”, vagyis az életforma valamilyen módon mégis öröklődik, ahogyan az a szokás is, hogy himnuszokat költenek, vagy ősiektől származó énekeket énekelnek (vö. VitaCont 80). A szöveg szerint a „lakomákon” jelen vannak ifjak is, akik a közösség tagjait jobban szeretik saját szüleiknél, „amennyiben a helyesen gondolkodókhoz semmi nem áll közelebb, mint az erkölcsi jóság.” (VitaCont 72) Ez a megjegyzés nem pusztán arra utal, hogy az ifjak, mivel az erényhez ragaszkodnak, az erkölcsi jóság iránti elkötelezettségük okán tisztelik az idősebbeket, hanem véleményünk szerint arra is, hogy idősebb társaikat az erkölcsi jóság példáinak tartják, így *rajtuk keresztül* tanulnak. A tanításokon elhangzó beszédet is figyelmesen, állva hallgatják (VitaCont 77). Nem maga a tanítás memorizálása azoban a kulcs,

⁵⁵⁷ A szöveget GOFF, Matthew J.: 4QInstruction. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2013 (Wisdom literature from the ancient world 2) héber és angol szövege alapján fordítottam. (ld. 223–224. p)

⁵⁵⁸ GOFF, 2007, 22. p Hasonlóan angyalok a példák a 4Q418 55, 8-10-ben is.

⁵⁵⁹ ADORJÁNI Zoltán: Alexandriai Philón: De Vita Contemplativa. Pápa/Bp : Pápai Református Teológiai Akadémia/L'Harmattan, 2008. (a továbbiakban ADORJÁNI, 2008.) Felmerült a kutatásban, hogy a terapeuták philóni leírása fikció, egy ideális társadalmi berendezkedés „álma”. Ez az Engberg-Petersen féle tézis (ENGBERG-PEDERSEN, T.: Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream. In: Journal for the Study of Judaism 30, 1999/1, p. 40–64.) azonban maga is fikciónak tűnik. Bírálathoz ld. BEAVIS, Mary Ann: Philo's Therapeutai: Philosopher's Dream or Ideal Construction? In: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 14, 2004/1, p. 30–42, kül 31–32. p

⁵⁶⁰ A fordítás Adorjáni Zoltáné. ld. ADORJÁNI, 2008, 38–39. p, és Uő: A terapeuták kontemplatív kegyessége. Doktori értekezés. Kolozsvár, 2004, 47. p, ahol a görög szöveget a magyarral párhuzamos hasámban hozza.

hanem az életgyakorlat: a megvalósuló kegyesség, a közösség szabályainak elsajátítása. Ennek egyik elemeként a fiatalok a lakomán felszolgálóként a tálalás módját kell elsajátítsák. Erre a feladatra gondosan választják ki a rátermetteket, „akiknek kötelező módon a tökéletességig menő udvariasságra és nemes magatartásra kell törekedniük.” (VitaCont 72) Ez, ahogy arra a kontextus utal, annak az erkölcsi jóságnak a gyakorlati megvalósulása, melyet az idősebbektől is látnak, és minden bizonnal utánoznak. Az életvitel hagyománya pedig egy példaképre vezethető vissza: előképüknek Mózeset tartják, és ebből következően az ő életformáját imitálják. Philón a *De Vita Mosis* 2,67-69-ben a következőket írja:

„Ennélfogva annyira szerette Istent, mint kevesen mások, és Isten is szerette őt; s mert áthatotta az égi szerelem, kiváltképpen tisztelte a mindenség urát és viszont, az is tisztelte őt. A bölcshez illő tisztelet: szolgálni az igaz létezőt – a papság feladata pedig Isten szolgálata. Erre a megtiszteltetésre lett méltó tehát, melynél nagyobb jó nincs a kinyilatkoztatás útján, a szent szolgálat minden részletéről felvilágosítást kapott. Előbb azonban mind testét, mint lelkét meg kellett tisztítania, tartózkodva minden szenvedélytől, sőt, érintetlenül őrizve meg magát mindentől, ami halandó természetű: ételtől, italtól, valamint a nemi kapcsolattól. Bár ez utóbbival már régóta nem gondolt, jóformán azóta, hogy először kezdett prófétálni, és esett átszellemült állapotba.”⁵⁶¹

A terapeuták gyakorlatáról tudjuk, hogy papi közösségként definiálták magukat, akik a papságra vonatkozó időszakos tisztasági előírásokat kiterjesztették az egész közösségre, és a teljes életgyakorlatukra. Ünnepi lakomáikon kenyeret, sőt, és izsópot ettek, s bort nem ittak. Sokszor Philón szerint napokig nem étkeznek, hogy a filozófiájukban elmélyedhessenek. Emellett cölibátusban élnek. Mózes alakja, és szentsége tehát a közösség önértelmezésének forrása. A *VitaCont* 63 „Mózes tanítványainak” nevezi a közösség tagjait, a *VitaCont* 85 pedig arról beszél, hogy a terapeuták himnuszainak harmóniája a Vörös-tengeri átkelés után Mózes karvezetésével alakuló spontán dicsőítő kórus énekeihez hasonló. A *Vita Mosis* Mózesrel kapcsolatos leírása és a terapeuták életformájának egybevetése továbbá arra utal, hogy a Tóra kegyességi mércéjét is túllépő önmegtartóztatásukkal szintén az ő példáját imitálják, és így a közösségben jelenlévő ifjak életmódját is a Mózes életéről vallottak határozzák meg.

A *Salamon bölcsessége* nevet viselő iratban, mely erőteljes hellén hatást mutat, megjelenik az a gondolat, hogy az embernek Istent kell példájának tartania, és ebben a populáris filozófia hatása alatt álló művekhez közelít, miközben maga bölcsességi jellegű mű. Az Isten imitációjának gondolata, ahogyan azt látni fogjuk, igen ritkán lesz témája a hellén-római

⁵⁶¹ A fordítás forrása: Alexandriai Philón: Mózes élete. (ford. Bollók János), Bp. : Atlantisz Kiadó, 1994, 99–100. p, a terapeuták életformájához, illetve a mózesi életformához való kapcsolatához ld. ADORJÁNI, 2008, 125–128. p

időszak zsidó iratainak. Ebben a konkrét szövegben viszont, miután a szerző az ősatyák sorsát bemutatva a pusztai vándorlás és az Ígéret földjén megtelepedés tanulságairól beszél, és arról, hogy Isten milyen irgalmasan bánt a népével, de még ellenségeivel is, a következőt mondja:

„Megtanítottad népednek az ilyen cselekedetek által, hogy az igaznak emberbaráttá kell válnia...” és még: „Amikor tehát ellenségeinket megszámlálhatatlan csapással sújtod, minket nevelsz, hogy jóságodra emlékezve hozzunk ítéletet.” (SalBölcs 12,19.22)

Az idézet alapján egyértelmű: Isten tettei minták: jóságos tettei arra motiválnak, hogy aki azokat látja, vagy olvassa, emberszeretetre induljon. A gonoszok és megáltkodottak ítélete pedig szintén éppen azért történik, hogy „fogjon rajtuk.” (SalBölcs 12,26) Isten népe pedig ezekből a tettekből kell tanuljon, mégpedig azt, hogy úgy kell viselkednie, ahogyan azt Isten tette: kíméletesen kell ítélkeznie (SalBölcs 12,21).⁵⁶²

Az apa-fiú viszony és a tanítói szituáció egymásba fonódása a halotti ágy mellett elhangzó intések testimóniummá stilizált didaktikus szituációiban is megjelenik.⁵⁶³ Ha a történeti műveket nézzük, a Palesztina földjén és minden valószínűség szerint héber nyelven született 1Makk 2,51-64 szintén szép példája a testimónium keretében elhangzó tanításnak. A halálos ágyán fekvő Matthatias a zsidó történelem nagy alakjait felsorolva buzdítja a fiait a küzdelem folytatására: „Emlékezzetek atyáik tetteire, amelyeket véghezvittek a maguk korában. Így szereztetek magatoknak nagy dicsőséget és örök nevet.” (1Makk 2,51) Nyilvánvaló, hogy az *emlékezés* az atyák buzgalmanak, hitének, és törvénytiszteletének *követését* jelenti. Az intést követő felsorolásban Dávid például a jóság, Dániel az ártatlanság, Fineás a buzgalom erényének „megtestesülése” lesz. De Matthatias életének és a hősök névsorának összefüggése sem kerülheti el a figyelmet. Csak ha Fineásra gondolunk: mindkét szereplő Isten haragjának idejében él; ahogyan Fineás látva, hogy Izrael semmit sem tesz a vegyesházasság ellen, és otthagyja a gyülekezetet (Num 25,7), úgy Matthatias „látta” Júda és Jeruzsálem hitehagyását, „felkelt és elhagyta” Jeruzsálemet Nodinért (1Makk 2,1-6). Ahogy Fineás „buzgó volt”, és a szeretkező párt bűnük helyén, a sátorban lándzsával átszegezte (Num 25,8), úgy volt buzgó Matthatias, amikor az oltár mellett lemészárolta az ellenséget.⁵⁶⁴ Élete olyan paradigma, mely

⁵⁶² LINEBAUGH, Jonathan A.: God, Grace and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans, Texts in Conversation. Leiden : Brill, 2013, 66. p (Supplements to Novum Testamentum 152)

⁵⁶³ A szövegben visszatérő formula: „és most gyermekem...” melyek után változatos tanítások fogalmazódnak meg: életpéldák, intések, bűnvallás, stb. (ld. a Charlesworth féle kiadásnak a Tizenkét Pátriarcha Testamentuma elé írt előszavát.) A Testamentum alaposabb elemzéséhez ld. John J. Collins: Between Athens and Jerusalem, Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. Grand Rapids/London : Eerdmans, 2000², 174–185. p Szerinte a diaszpórábeli zsinagógai istentisztelet részeit képező homiletikus részek fedezhetők fel benne. A követendő életpéldák tehát az oktatás eszközei.

⁵⁶⁴ 1 Maccabees, A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein, Doubleday, New York, 1976, 6-7, ld. még uő., Biblical Promises and 1 and 2 Maccabees. In: NEUSNER Jacob, GREEN,

korábbi „hősök” tetteit mintázza. Halálos ágyán pedig arra inti fiait, hogy hozzájuk hasonlóan cselekedjenek nevük fennmaradása érdekében: váljanak ők is példává. Az egyesek által propagandaszövegnek tartott, mások által történeti novellának nevezett *Judit könyvének* főszereplője szintén erények példája (Judit 8, – kegyességé; 10,4 – szépségé; 11,18 – bölcsességé), különösképpen is az önmegtartóztatásé.⁵⁶⁵

A populáris filozófiától áthatott szövegekben kicsit más a helyzet. Ahogy említettük, a példakövetés direkt módon összekapcsolódik Isten imitációjának gondolatával.

A *Tizenkét Pátriarcha Testamentumában* Benjámín az erényes József követését ajánlja (TestBenj 3,1; 4,1). József követése itt azonban több mint az erény útjának imitációja. Aser ugyanis egyenesen Isten mimézisének nevezi azt, amikor valaki kétlelkűség nélkül él, és nem fogadja el a látszólagos jót (TestAss 4,3).⁵⁶⁶ A szövegben konkrét utalást találunk arra, hogy Isten természetének egysége kötelezi követőit arra, hogy kegyességük és életük összhangban legyen. Az *Ariszteász-levél* egyik jelenete szerint, melyben a király a társaságában lévő bölcsöket kérdezi, az első bölcs azt válaszolja: a király „Isten örök nagylelkűségének (*epieikés*) imitációja révén” tarthatja meg a trónját. (§187-188, vö. §255). A király egy másik kérdése arra vonatkozik, hogyan nyerhető el annak dicsérete is, aki egy peres ügy ítélete után vesztesként távozik? A válasz: úgy, király, hogy „figyelembe veszed Isten módszerét.” Isten ugyanis nagylelkű (§192) A passzusok szerint a királynak Istent kell követnie, azaz kormányzása sikeressége érdekében *úgy kell cselekednie, ahogyan Ő*. Ebben Benjamin G. Wright implicit hellénista uralkodó-kritikát is felfedezni vél, mely a király alárendeltségét hangsúlyozza. Éppen ebből következik az, hogy Isten mindenben minta a király számára.⁵⁶⁷ Ebbe a sorba illeszthető Alexandriai Philón már említett *De Vita Mosis* című életrajza. Ő ebben a legkiválóbb embernek tekinti Mózeszt, akinek Istennel különleges kapcsolata van.

„Vajon nem élvezte-e a mindenség atyjának és alkotójának magasabbrendű közösségét is, ha már ugyanarra a címre lett méltó? Hiszen az egész nép istenének és királyának nevezték, és azt mondják

William Scott, FRERICHS, Ernest (eds.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987, 79. p

⁵⁶⁵ Ez inkább „önfegyelem”, abban az értelemben, hogy Judit mindig határozott és döntései szilárdak. Ez szintén a görög filozófiai erények egyikének megjelenése, habár Laurence M. Wills szerint ez még óvatos áttemelés. WILLS, Laurence M.: „Greek Philosophical Discourse in the Book of Judith?”. In: *Journal of Biblical Literature* 134, 2015/4, p. 753–773, kül. 773. p

⁵⁶⁶ A testamentumok idézeteit a Charlesworth kötet angol fordításából vettem. CHARLESWORTH, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I-II. Peabody, Massachusetts : Hendrickson, (1983), 2010.

⁵⁶⁷ Wright több lehetséges forrását is megemlíti az imitációnak. Ilyen pl. Iszokratész: Nikoklész (3.61), Pittakosz Mütilénaiosz (7th–6th BCE), Frag. 10.3; Thálész (7th–6th BCE in. Diogenész Laertiosz 1.36); Epiktétosz, *Enchiridion* 31. 362, de nem foglal állást amellett, hogy honnan eredeztethető a gondolat. Az *Ariszteász-levél* sem kívánja megnevezni a saját forrását. ld. WRIGHT, Benjamin G.: *The Letter of Aristeas, ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*. Boston : Walter DeGruyter, 2015, 359. p

róla, hogy behatolt abba a sötét felhőbe, amelyben Isten tartózkodott, vagyis a létezők forma nélküli, láthatatlan és testtelen, a lét mintáit tartalmazó valóságába, és halandó létére értelmével átlátta a láthatatlan világot, majd önmagát és életét, mint valami jól megalkotott festményt közszemlére bocsátotta, s gyönyörű és isteni műként példaképpül állította azok elé, akik utánózni akarják. Boldogok, akik bevésték, vagy legalábbis igyekeztek bevésni lelkükbe képmását! Hordozza odaadóan értelmünk az erénynek ezt a tökéletes formáját, vagy legalább az őszinte vágyat arra, hogy ezt a formát megismerje.” (VitMos I,158-159)⁵⁶⁸

Az, hogy Mózes látta az isteni titkokat, őt Istenhez hasonlónak teszi. Ezáltal pedig olyan példává válik, amelynek utánzása révén a „lélek” a legfőbb erényekkel telhet meg.⁵⁶⁹ Mivel pedig istenhez hasonló lény közvetít, rajta keresztül az ember Istent imitálja. Philón ehhez hasonlóan a teremtésről írt művében arról beszél, hogy Isten imitációja lehetséges, ha a természetet követjük, benne pedig a legmagasabb rendűt, az értelmet. Bár Isten helyezi az emberbe az értelmet és az erények magvait, azok kiművelése az ember felelőssége. Mindez pedig annyiban megvalósítható, amennyiben az ember az értelmére hallgat.⁵⁷⁰ A megvalósításban pedig – egy másik traktátus szerint – a „jó emberek imitációja, folyamatos gondozás, fáradságos ismételtetés, szünet nélküli és lankadatlan gyakorlás” nyújt segítséget.⁵⁷¹

Az imitáció problémáját tekintve érdekes ellenpontnak tűnik az *Assumptio Mosis*, melyben Józsué, Mózes erényeinek dicsérete után éppen arról kap tanítást a meghalni készülő Mózesről, hogy Isten nem az erényekért választ, mivel terve nem ezen áll vagy bukik.⁵⁷²

„Az Úr értük és bűneik miatt választott ki, hogy imádkozzunk és esedezünk értük. De nem erényeim (*virtus*) vagy erőm (*firmitas*) miatt, hanem az ő hosszútűréséből ért engem kegyelme és türelme. Ezért, azt mondom neked, Józsué, nem népének kegyessége miatt fogja legyőzni a népeket. Az ég és föld alapjai Isten akaratából jöttek létre, és minden jobb kezének gyűrűje alatt áll.” (AssMosis 12,6-9)

Csak hogy a történet mégsem ellenpont: Mózesnek éppen alázata lesz az igazi példa, mely semmit nem tulajdonít magának.

⁵⁶⁸ A fordítás Bollók Jánosé. Alexandriai PHILÓN: Mózes élete. Bp : Atlantisz, 1994, 51. p

⁵⁶⁹ SATLOW, Michael L.: Philo on human perfection. In: Journal of Theological Studies 59, 2008/2, p. 500–519.

Az idézet ellentmond Satlow tanulmányának, mely szerint Mózes nem utánózható. Abban Satlownak persze igaza van, amit David Litwa frappánsan úgy fogalmaz meg, hogy Philón szerint Mózes „racionális, halhatatlan, büntetlen és mindig boldog lélekkel” születik, akinek különleges feladata van: az istenséghez való visszatérés modelljévé lenni. Ilyen értelemben Mózes „emberfeletti”, tehát nem utánózható tökéletesen. Ez azonban nem zárja ki az imitáció lehetőségét. (LITWA, M. David: The Deification of Moses in Philo of Alexandria. in The Studia Philonica Annual 26, 2014/1, p. 1–27, itt 10. p Mózes utánózhatóságának kérdése egyébként összefügg a sokat vitatott problémával, hogy Mózes „megistenült-e”.

⁵⁷⁰ PHILO: Legum Allegoriarum I, 103.

⁵⁷¹ PHILO: De Ebrietate, 21, De Vita Mosis II,11 – kiem. tőlem. K.Gy

⁵⁷² Assumptio Mosis 12,5-9, in. TROMP, Johannes: The Assumption of Moses – Critical Edition with Commentary. Leiden : Brill, 1993, 264. p

Már csak ez a nem teljes körű áttekintés is azt mutatja, hogy a hellén-római kor irodalmát át- meg átszövik az ószövetség nagy alakjai. Szerepük a példaadás, életük eseményeinek felemlegetése pedig a hősnek állított „emlék” mellett a példaadó tett imitációjára buzdítás. Ha ideillesztjük a 4Makk 18,10-19-et, mely szerint az apa az ószövetségi alakok történeteit tanítja fiainak, melyek az aktuális szenvedésben példát adhatnak, vagy a Pédabeszédek korát követő bölcsességi irodalmi szövegek példaképeit, akkor kirajzolódik előttünk a hősök tiszteletének, és hozzájuk kapcsolt erények követésének didaktikus szituációja. A példák utánzására buzdítás, elemzéseink alapján láthatóan jelen van a zsidóság legfőbb értékeinek elsajátíttatásában. Azok az egyedi alkalmak pedig, amelyekben Isten miméziséről olvasunk, a törvény fontosságát emelik ki: Isten maga válik példává, saját törvényének megcselekvőjévé és alkalmazójává.

III.1.b – A rabbi mint példa

Martin Hengel úgy látja, a hellén hatás következtében alakul ki a mester és tanítvány viszony imitatív mintája a zsidóságban.⁵⁷³ Hogy ez közvetlen átvétel-e, vagy inkább párhuzamos fejlődés eredménye, nehezen kimutatható. Az mindenestre biztos, hogy a rabbinikus ideál és a görög filozófiai eszmény nagyon sok párhuzamot mutat. Ahogy azt a görög oktatás vizsgálatakor láttuk, a filozófia célja egy életforma kialakítása, az ideálnak megfelelő elvek és *pragmák* begyakorlása révén. Ehhez hasonlóan a rabbinikus iratok összes tanítása a hétköznapi élet szabályozását végzi: a rabbinikus ideál a kiformált személyiség, mely a Tórához alakul. Másfelől maguk a tanításhoz használt műfajok is hasonlóak: a chreiaiák és a narratív *mashal*-ok (*m^ésalim*) sok ponton mutatnak átfedést.⁵⁷⁴ Jacob Neusner, bár ő Gerhardssonnál szkeptikusabb a talmudi irodalom történeti hitelességével kapcsolatban, ugyanezt vallja: a tannák idejének tanítóiról szóló történetek sajátos morális tanítások és példák bizonyos meghatározó rabbikról, még akkor is, ha ezeket több esetben későbbi tanítók tulajdonítják az idézett tanítóknak.⁵⁷⁵ Az

⁵⁷³ HENGEL, 1974. 81. p. „Még a rabbinátus mester-tanítvány viszonyának – mely a hagyománnyal fonódott össze – sem az Ószövetség a mintája, ahol az szigorú értelemben nem is fordul elő, hanem Görögország”.

⁵⁷⁴ A kérdést többen alaposan körbejárták, többek közt FISCHER, Henry A.: *Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism*. In: Uő. (ed.): *Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature*. New York : Ktav Publishing House, 1977, p. 443–472; uő.: *Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chria*. In: NEUSNER, Jacob (ed.): *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden : Brill, 1968, p. 372–411.; uő.: *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*, Leiden : Brill, 1973; LIEBERMAN, S.: *Hellenism in Jewish Palestine, Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.* New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1962². Ezek a tanulmányok főként az ókori zsidó és hellén retorika és érvelés közti párhuzamokat mutatják ki, főként Hillél rabbi hét szabálya és a következtetés retorikai eszközeinek hasonlóságát vizsgálva. Martin S. Jaffe vizsgálja a chreiaiák és a rabbinikus narratívák közti összefüggéseket. JAFFE, Martin S.: *Torah in the Mouth, Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 B.C.E – 400 C.E.* New York : Oxford University Press, 2001, 130–147. p

⁵⁷⁵ NEUSNER, Jacob: *The Rabbinic Traditions About the Pharisees before 70*. Brill : Leiden, 1971, Part II, 70. p (a továbbiakban NEUSNER, 1971.)

ábrázolt alakok sematikusak, elnagyoltak, tesznek, vagy mondanak valamit, anélkül, hogy személyiséggé válnának, de szerepük nem is ez. „Hillél és Sammai ellentétbe állítása sem változtat az összképen. [Ők is] [a]zért születnek meg, hogy erények vagy elítélendő tettek típusai legyenek.”⁵⁷⁶ Vagyis a történetek exemplumok, a bennük szereplő rabbik az ábrázolt morális vagy legalisztikus tettek „reprezentánsai”, az ószövetségi kor hőseihez hasonlóan. Feltételezhető, hogy ez a fajta példa-mutatás nem pusztán narratív szinten van jelen: a szöveg egy életforma nyomát őrzi. Nagyon érdekes Martin S. Jaffe okfejtése ezen a ponton. A Y. Sheqalim 2,7 és 47b-t idézi, melyben Rabbi Eliezer, látva Rabbi Johanant és Rabbi Hiyya b. Abba-t, elfordítja a fejét. Rabbi Johanan ezt felpanaszolja, mint a vele, azaz a mesterrel szembeni tiszteletlenséget. Két sikertelen kísérlet után, melyben Rabbi Yaakov megpróbálja megvédeni a tiszteletlen tanítványt, egy új gondolat kezdődik: a tanítvány azért is hibát követett el, mert nem recitálta a tanítását „mestere nevében”. Pedig, ha valaki ezt megteszi, akkor – Simon ben Nezirah szerint – „a mester szája a sírban együtt mozog a recitálóval, ahogy meg van írva: „Ajkad íze, mint a legjobb boré, mely szerelmesemtől árad felém, álomban is megnedvesíti ajkam.” Ez Gidol kommentárja alapján azt jelenti: „Ha valaki egy tradíciót recitál a továbbadó nevében, maga elé kell képzelje őt, ahogy meg van írva: „Az ember mint pusztá árnyék bolyong [*'k bslm ythlk 'ys*] [... gyűjtöget, de nem tudja ki fogja betakarítani]” (Zsolt 39,7).⁵⁷⁷ A szakaszban Jaffe több érdekességet is megfigyel. Egyfelől a mester tanítása életet ad a tanítványnak, hiszen az örökkévaló Tórával ajándékozza meg. Emellett viszont – és ez derül ki ebből a szövegrészletből – a tanítvány, amikor a hagyományt recitálja, a mesterét „halhatatlanná teszi”, mivel a hagyomány felidézésekor a mester – még ha elhunyt is –, jelen van.⁵⁷⁸ Emellett Jaffe kimutatja, hogy a szövegben a Gen 1,26-27 allúziója is kimutatható a Zsolt 39-ből származó idézetben, és ha rabbiként hallgatjuk a szöveget, Gidol interpretációja nagyon is direkt. „A tanítvány maga elé képzei a mesterét, miközben recitál, ahogy a Szentírás is igazolja: csak a kép [*slm*] [ami Istené, akit a mester léte fed fel] révén alakíthatja valaki magát a halakhikus normák megtestesítőjévé [*ythlk 'ys*].”⁵⁷⁹ Ez valami nagyon fontos dolgot jelent: „A szöveg-memorizálás és a viselkedésbeli átalakulás fegyelme, ami a tanítvány életét meghatározza, a mester élő jelenlétében gyökerezik.”⁵⁸⁰ Ezt Jaffe a szóbeliség memorizációs aspektusát kiemelve említi, a galileai rabbik azon igyekezetének összefüggésében, mely az írott

⁵⁷⁶ NEUSNER, 1971. 72. p – kiem. tőlem K.Gy.

⁵⁷⁷ JAFFE, 2001. 150kk. p – a latin betűs átírás az eredeti idézet része.

⁵⁷⁸ JAFFE, 2001. 150. p

⁵⁷⁹ JAFFE, 2001. 151. p

⁵⁸⁰ Uo. – kiem. tőlem K.Gy. Az idézetben szereplő héber kifejezések átírását a Jaffe szövegből emeltem át, változtatás nélkül.

hagyomány helyett a szóbelit támogatja, de megállapítása sokkal messzebbre mutat. Arra a viszonyra vet fényt, mely a mester és tanítvány közt létezett, és mely még a mester halála után is folytonos marad: a tanítás és tanulás nem képzelhető el a mester *jelenléte* nélkül, még a halála után sem.

Ennek megvan a maga oka. Robert Kirschnernek a rabbinikus imitációról szóló tanulmánya azt mutatja ki, hogy a tannák és amórák idejében mennyire jelentős a mester *tette*. A tanítványok jelenléte arra ösztönzi őket, hogy hétköznapi ügyleteiket nagyfokú tudatossággal hajtsák végre, mivel a tanítványok azokat paradigmaticus tettekként fogják értékelni.⁵⁸¹ Ez a felfogás ráadásul Kirschner szerint a Talmud szövegének legősibb rétegében van így: a későbbi szerkesztői változtatások az általános szabály irányába tolják el a *konkrét tettek* paradigmaticussá válásáról szóló történetek értelmezését.⁵⁸² A konkrét tett példává és tanítássá válását egy rövid történet szépen szemlélteti:

T. Berakhot 5:2

- A. 1. M'SH B-R. Simeon b. Gamaliel, R. Judah és R. Jose Akkóban étkeztek, amikor a nap szentté vált rajtuk (vagyis beköszöntött a Sabbat)
2. R. Simeon b. Gamaliel azt mondta R. Jose-nak:
„Rabbi, az a kívánságod, hogy szakítsuk meg (az étkezést) a Sabbat (áldásai)ért?”
- B. 1. Ő azt mondta neki: „Minden nap az én szavaimat választod Júda jelenlétében, és most Júda szavait választod az én jelenlétemben.”
2. „Még a királynőn is erőszakot akar elkövetni itt nálam a házban?” (Eszter 7,8)
- C. 1. Ő (Simeon b. Gamaliel) azt mondta neki: „Ha tehát nem szakítjuk meg, rögzítsük a tanítást a következő nemzedékeknek.”
2. Azt mondták (később): „Addig nem keltek fel helyükről, amíg nem rögzítették a halakhát R. Jose szerint.”⁵⁸³

A talmudi tanítás az étkezés megszakítására vonatkozik a szombat beköszöntekor. Gamaliel kérdése Kirschner szerint az amiatti aggodalmat fejezi ki, hogy tettük halakhává válik, és félreértésre adhat okot, ha nem indokolják a szombatba belenyúló vacsorát. A szituáció más jelenlévőket is feltételez, akik szemtanúi az eseményeknek; de ha nem is ez az eredeti

⁵⁸¹ KIRSCHNER, Robert: „Imitatio Rabbinii”. In: Journal for the Study of Judaism XVII, 1986/1, p. 70–79. itt 72. p

⁵⁸² KIRSCHNER, 1986. 76. p

⁵⁸³ Saját fordítás az angol szöveg alapján.

összefüggés, a történet redaktora tisztában volt azzal, hogy a tett paradigmátikus, mivel szükségesnek tartja rögzíteni, hogy az esemény rendelkezéssé válik, és azt is, milyen módon.

„A b Erub. 93a, 94a-ban van egy *maaseh*, amely azt meséli el, hogy két ház közti elválasztó fal szombatnapon leomlott. R. Samuel, akinek a „helyén” ez történt, megparancsolta, hogy a [fal] helyére egy kifeszített szőtest tegyenek, mire Rab elfordította a fejét. Rab történetesen R. Samuel vendége volt, és emiatt házigazdájának „törvényalkotó” tekintélyét a szokás alapján el kellett fogadnia. De tanítványai (és mások) azt a benyomást szerezhették volna ezen és az ehhez hasonló alkalmakon, hogy szombatnapon megengedett a fent említett munka elvégzése. Emiatt elfordította a fejét, hogy tapintatos hallgatását ne legyen alkalom félreértelmezni.”⁵⁸⁴

Az, hogy a mester mennyire tudatában van tette halakhikus jelentőségének, jól látható a történetben. Még egy egyszerű hallgatásnak is jelentősége van, és félreérthető tanítássá válhat, ha azt nem kíséri egy olyan magyarázó gesztus, mely világossá teszi a szándékát. Ebből a történetből az is kiderül, hogy a rabbi tettei mindig közösségi eseményt jelentenek: tanítványai, és a vendégek azt figyelik, mit és miért tesz.

Ezek a paradigmaként funkcionáló tettek meghatározott összefüggésbe illeszkednek. Ha a rabbinikus hagyomány egészét nézzük, azt látjuk, hogy a tanító és tanítványa viszonya az élet minden területére kiterjedt: a képzés csak akkor lehetett teljes körű, ha a tanítvány a mester életének részévé válik, háztartásuk közös lesz, mégpedig több évre. Enélkül a tanítvány „minden tudás ellenére *am-haarec* marad (Sot 21b-22a). [...] a tanítvány megtanulja a mesterétől a helyes életformát, és utánozza őt az élet minden területén: ruházkozásban, beszédmódban, stb.”⁵⁸⁵ Ebben a szereposztásban – ahogy Jonathan Wyn Schofer írja: „A tanuló feladata volt, hogy a vágyait és indulatait a tanára útmutatásai alapján formálja, a tanító feladata pedig az volt, hogy közvetítse, megjelenítse, és megtestesítse a múlt inspiráló bölcséinek életmodelljét.”⁵⁸⁶ A rabbinikus irodalom narratív jellegű hagyományanyaga⁵⁸⁷ éppen ezt az oldalt jeleníti meg; azt, amit Kirschner frappánsan úgy foglal össze: a mester, amikor

⁵⁸⁴ A történetet Birger Gerhardsson leírása alapján idéztem, ld. GERHARDSSON, 1961. 187. p

⁵⁸⁵ Berakh 47b, In: STRACK, H. L., STEMBERGER, Günter: Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis : Fortress Press, 1996, 13. p

⁵⁸⁶ SCHOFER, Jonathan Wyn: Rabbinical Ethical Formation and the Formation of Rabbinic Ethical Compilations. In: FONROBERT, Charlotte Elisheva, JAFFE, Martin S. (eds.): The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbic Literature, New York : Cambridge University Press, 2007, p. 313–335, itt 313. p

⁵⁸⁷ Most szándékosan a narratívákra korlátozzuk a figyelmünket, azokra a történetekre, melyek apothegmákként, biografikus történetekként vagy didaktikus-szimbolikus tetteket megjelenítő történetekként funkcionálnak.

cselekszik, maga a megtestesült Tóra (*personified Torah*).⁵⁸⁸ Tettei a múlt mestereinek hagyományait keltik életre. Vagyis a rabbik egy hosszú láncolat részei, melynek fontos része a szóbeli és írott hagyomány, de más is. „Isten nem pusztán szavakon keresztül jelenti ki a Tórát, melyeket a Sínai hegytől ad az írott és szóbeli Tóra formájában, hanem a szentek, azaz a bölcsek életén és tettein keresztül is.”⁵⁸⁹ És mivel Neusner szerint a bölcsek a Tóra tekintélyével azonos fokon áll,⁵⁹⁰ Kirschner megállapítása valóban jól jellemzi a szituációt. Ezek a kijelentés értékű szavak és tettek néha hétköznapi eseményekhez kapcsolódnak, néha szándékolt szimbolikus cselekedetek, melyeket a tanítványoknak kell megfejtetni, vagy egészen egyszerűen csak utánczó példaértékű események. Egy biztosnak látszik: a tanulás átfogja az élet minden területét. A *talmid hacham*-nak ezt a mindenre kiterjedő voltát jól szemlélteti egy mulatságos történet.

„A Berakhot 62a meséli el, hogy R. Akiba (135 körül) a mesterét Joshua rabbit egyszer az árnyékszéken leste meg, ugyanúgy, ahogy Simeon b. Azzai (110 körül) Rabbi Akibát; Rab Chabana pedig tanítóját Rab-ot (†247), miközben feleségével hált. Amikor aztán illetlen tettükért számonkérték őket, mindegyikük így magyarázta meg: „Itt a Tórával kapcsolatos dologról van szó, és nekem tanulnom kell!”⁵⁹¹

Vannak esetek, amikor a tettekhez és eseményekhez a tanítótól származó magyarázat kapcsolódik, és van, amikor a tanítvány maga fejt meg az eset jelentését. Nem ritkán – főleg a babilóniai hagyományban – zavart és hibázó rabbik tetteiről is olvasunk, akiket vagy a történet másik szereplője, vagy a történet részét képező kommentár, vagy a hagyomány korrigál. A hagyománynak az a része, mely a rabbik tetteivel foglalkozik, különböző módon jeleníti meg az ideális „viselkedést”, de mindig ugyanaz a cél: az az állapot, melyben a Tóra elvei és gyakorlatra vonatkozó útmutatásai határozzák meg az élet teljességét.⁵⁹² A tanítvány több történetben kíséri a mesterét, és miközben vele van, a mester tettei vagy instrukciói tanítássá válnak. Az egyik ilyen történet szerint, mely a Shab 41b-ben olvasható:

„Rabbi Jichaq bar Abdimi (300 körül) mondta: egyszer követtem a tanítómát a fürdőbe, és egy bögrényi olajat akartam önteni a vizébe. Erre azt mondta: Tégy [egy kis vizet] egy másik edénybe,

⁵⁸⁸ KIRSCHNER, 1986. 76–77. o.

⁵⁸⁹ NEUSNER, Jacob: Introduction to the Rabbinic Literature. New York : Doubleday, 1994, 566. p

⁵⁹⁰ Uo.

⁵⁹¹ STRACK, Hermann L., BILLERBECK, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, Vol. I. München : C. H. Beck's, 1922, 528. p – Saját fordítás a német alapján.

⁵⁹² SCHOFER, 2007. 315. p

és tedd az olajat abba. Három dolgot tanultam ebből. Először is, hogy az olajra is vonatkozik a forralás tilalma, másodsor, egy második edény nem képes forralni, harmadrészt, az olajat langyosítani annyi, mint forralni.”⁵⁹³

Ez a tett aztán a traktátusban vita tárgyává is válik: a rabbinak nem lett volna szabad az olaj kiöntésének vallásos vonatkozásairól gondolkozni, mivel fürdőben volt. Ezen kívül a tettnek a későbbi gyakorlatra is kihatása van, mert a traktátusban nyomon követhető, hogy a paradigmikus tett tanítássá válik, melyet tovább finomít a későbbi gyakorlat néhány kérdése: így válik halákhává az is, hogy a tibériási meleg forrásvízben forralni vétek.⁵⁹⁴ Mint látható, a tanítvány a mester tetteiből *halákhát* nyer ki, és a konkrét tettet aztán instrukciókká fordítja le, melyek a saját tettei számára is normatívvá válnak.

Összességében azt látjuk, hogy a rabbi tettei alapvető jelentőségűek, instrukciók, melyeknek szerepe egy életforma közvetítése. Gerhardsson jól látja, hogy a rabbinikus hagyomány az *imitatio magistri* elvét alapvető fontosságúnak tartja, és egy olyan narratív hagyományt rögzít, mely egy ideális/idealizált életforma tükre. A mester-tanítvány viszony maga is paradigmává válik, mely későbbi generációk számára kiindulási pont, hivatkozási alap, és értelmezendő, aktualizálható imitativ séma marad.

⁵⁹³ Csak egyetlen példát emeltünk ki. Többet hoz STRACK-BILLERBECK, 1922. I/527–529.

⁵⁹⁴ Sabb 41b-42a

HARMADIK SZAKASZ

Jézus és a mimézis

Jézus munkásságára vetünk egy pillantást, hogy megválaszoljunk két, egymással összefüggő kérdést: egyfelől, hogy vajon Jézus a saját tetteit didaktikusnak, másfelől pedig hogy azokat utánzásra méltónak tartotta-e? Az hellénisztikus kor iratainak egy részében megtalálható hősokeket magasztaló szakaszok, a Misna rabbikról szóló történetei, és a chreiaák ugyanis azt mutatják, hogy a kettő szorosán összekapcsolódik: a tanítás célját szolgáló tettek és az életforma részét képező tanítások normatív, követendő mintává válnak. Ennek vizsgálata során a legkorábbi hagyományanyagot vesszük szemügyre, de nem pusztán a Q-forrás rekonstruált szavait és történeteit, hanem nagyobb merítéssel néhány, a Q összefüggésébe illeszkedő, a hagyománytörténeti vizsgálatok által eredetinek tartott történetet is.⁵⁹⁵ Alapvetően abból az előző fejezetekben már megjelenő feltevésből indulunk ki,⁵⁹⁶ hogy Jézus tettei legalább olyan fontosak voltak, mint szavai. Bultmann tézisét tehát el kell vetnünk, aki szerint a narratív hagyomány későbbi fejlemény, és a chreia-kutatás, illetve az evangéliumok természetével kapcsolatosan körvonalazódó konszenzus irányába lépünk tovább, mely szerint az előttünk álló evangéliumi szövegek az antik életrajzok (*bioi*) mintájára készültek, melyek Jézus életét mint követendő mintát kívánják bemutatni. Ez magára a formakritikai ítéletalkotásra is visszahat: hiszen eszerint ahol a mimézis gondolata feltűnik, és összhangban áll a feltételezhető jézusi életformával, az az elbeszélte esemény vagy tanítás származhat a történeti Jézus életszituációjából. Ez a feltételezés azonban egyelőre túl messzire vezet. Módszertanilag ez a fejezet a hagyománytörténet és a formakritika eszközeit használja, ott, ahol a hagyomány történetével kapcsolatban szeretne mondani valamit, kiegészítve a szóbeliség-kutatás és a szociológiai-kulturanropológiai elemzések eredményeivel. Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy a Q mint forrás vagy Márk evangéliumának legősibb rétege mint legkorábbi hagyományanyag sem garancia arra, hogy a bennük foglalt anyag Jézus

⁵⁹⁵ Tisztában vagyunk azzal, hogy bizonyos történetek esetében a *Sitz im Leben* vita tárgya. Ennek problémáival, és a tradíciótörténeti módszerrel kapcsolatos elméleti kérdésekkel nem foglalkozunk. Amennyiben szükséges lesz, úgy a konkrét történetek elemzése során külön is ki fogunk térni a felmerülő vitákra.

⁵⁹⁶ I/3 – p. 67–72.

eredeti szituációját tükrözik, de a túlságos szkepszis a forrásanyaggal szemben nem indokolt.

I – Az életforma hagyományozásának és megélésének nyomai az evangéliumokban

Jézussal mint tanítóval foglalkozó irodalom mérete és a téma kutatására fordított erőfeszítés tekintélyt parancsoló.⁵⁹⁷ A „tanító Jézusra” vonatkozó igehelyeket, és elemzésüket sok szempontból és kimerítően elvégezték, különösen is Reiner Reisner, vagy Samuel Byrskog. A probléma szempontjából, azaz a mimézisre vonatkozóan viszont csak az fontos, hogy mennyiben volt a történeti Jézus *tetteinek* tanító szándéka. A másik megválaszolendő kérdés pedig: mennyiben tekintették a tetteit mintának a tanítványok. Meggyőződésünk, hogy az evangéliumok szövege sok esetben olyan „pedagógiai” szituációkra utal, melyek egy mögöttük meghúzódó folyamatot, a mimézis folyamatát jelenítik meg, és arra hívnak. Ez a folyamat csak

⁵⁹⁷ Csak a legfontosabbakat említjük: BYRSKOG, Samuel: *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean community.* Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1994. (Coniectanea Biblica: New Testament Series 24); DORMEYER, Detlev: *Jesus als Lehrer und Modell weisheitlichen und prophetischen Lernens. Sozialgeschichtliche, texttheoretische und erfahrungsbezogene Zugänge zur Wortverkündigung Jesu von Nazareth.* In: ULONSKA, Herbert, DORMEYER, Detlev (Hg.): *Die Bibel: Erleben, Verstehen, Weitersagen. Elementare und neue Zugänge zur Bibel.* Rheinbach-Merzbach : CMZ-Verlag, 1994, p. 13–38; DOWNING, Francis Gerald: *The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction.* In: *New Testament Studies* 33, 1987/3, p. 439–451.; EGO, Beate, NOACK, Christian: *Lernen und Lehren als Thema alt- und neutestamentlicher Wissenschaft.* In: *Zeitschrift für Neues Testament* 21, 2008/11, p. 3–16. ; HENGEL, Martin: *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie.* In: HENGEL, Martin, SCHWEMER, A. M.: *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie.* Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2001, p. 81–131. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.1 138); KAMPLING, Rainer: *Jesus von Nazaret: Lehrer und Exorcist.* In: *Biblische Zeitschrift* 30, 1986, p. 237–248; KARRER, Martin: *Der lehrende Jesus - Neutestamentliche Erwägungen.* In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 83, 1992/1, p. 1–20.; MAIER, Friedrich W: *Jesus. Lehrer der Gottesherrschaft.* Würzburg : Echter-Verlag, 1965.; NIEBUHR, Karl-Wilhelm: *Jesus als Lehrer der Gottesherrschaft und die Weisheit. Eine Problemskizze.* In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53, 2001/2, p. 116–132.; PELLEGRINI, Silvia: *Jesus der Lehrer - Einzigartigkeit und Modell.* In: *Theologie und Glaube* 100, 2010/4, p. 463–478.; PERKINS, Pheme: *Jesus as Teacher,* Cambridge : Cambridge University Press, 1990. (UJT); REISER, Marius: *Der Lehrer.* In: *Uö.: Der unbequeme Jesus.* Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck&Ruprecht, 2011, p. 59–91.; RIESNER, Rainer: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien – Überlieferung.* Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1988. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2); *Uö.: Jesus as Preacher and Teacher.* In: WANSBOROUGH, Henry (Hg.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition.* Sheffield : Sheffield Academic Press, 1991, p. 185–210.; *Uö.: From the Messianic Teacher to the Gospels of Jesus Christ.* In: HOLMÉN, T., PORTER, S. (Hg.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 1. How to Study the Historical Jesus.* Leiden : Brill, 2011, p. 405–446.; SCHELKLE, Karl Hermann: *Jesus - Lehrer und Prophet.* In: *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie.* Stuttgart : Katholisches Bibelwerk Verlag, 1983, p. 43–51.; SCHRÖTER, Jens: *Jesus als Lehrer nach dem Zeugnis des Neuen Testaments.* In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53, 2001, p. 116–132.; SÖDING, Thomas: *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung.* Freiburg : Herder, 2012.; TROPPEL, Veronika: *Jesus als Lehrer in der neueren Jesusliteratur.* In: *Protokolle zur Bibel* 19, 2010/2, p. 107–127.; *Uö.: Jesus Didaskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte.* Frankfurt am Main : Peter Lang, 2012.; WEGENAST, Klaus: *Lehren und Lernen in den synoptischen Evangelien – Anleitung für christliche Bildung im 3. Jahrtausend oder historische Spurensuche?* In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53, 2001/2, p. 133–144.

részlegesen leírható, éppen az evangéliumokban szereplő Jézusi tanítások és tettek szűk keresztmetszete és szelektív volta miatt,⁵⁹⁸ a problémafelvetés és a kitűzött hermeneutikai feladat körvonalazása szempontjából azonban a rendelkezésre álló anyag elegendő. Az előző fejezetben található, nem kimerítő, de a mimézis jelenlétét igazoló diverz anyag arra mutatott rá, hogy a példa és az ahhoz igazított élet mint pedagógiai eszköz nemcsak a hellén, de a zsidó antikvitásban is alapvető jelentőséggel bírt. Ezekben a személy központi jelentőségű: személyes jelenléte, látható valója révén, vagy pedig az ő karakterét megragadó leírásokon keresztül egyaránt mintává válhat. A történeteknek ugyanis sohasem pusztán annyi a tétje, hogy valakit szavain vagy tettein keresztül példaértékűként mutassanak fel. A tett konkrét útmutató is, példa az erény (vagy a bűn) megvalósulására, annak szituatív működésére. Azt szeretnénk feltérképezni, hogy ez a jelenség fellelhető-e az evangéliumi szövegekben, és ha igen, hogyan. Az előző fejezet vizsgálódásának az volt a célja, hogy az általános jelenségről képet kapjunk. És bár Jézus működésének közvetlen idejéből az evangéliumokon kívül alig találunk vonatkozó anyagot, nehezen feltételezhető, hogy ez a jelenség, ami megtalálható Jézus működése előtt, és Jézus kora után, ne lett volna megtalálható az első század első felében, és ne lett volna formáló tényező Jézus működésében. Ahogyan sokan kimutatták, már maga az a tény, hogy Jézus tanítványokat gyűjtött, a későbbi rabbikkal összevethető tanítási módszereket használt, tetteiről és tanításáról hagyományok maradtak fenn, éppen ennek meglétét igazolja.⁵⁹⁹ Remélhetőleg igazolódik majd az a feltevésünk, hogy nem véletlen az a chreiaakat visszhangzó forma, melyben Jézus tanításai és szavai továbböröklődtek. A Jézus életéről szóló anekdotikus hagyomány annak a szándéknak a felismeréséből származik, mely szándék Jézus életszituációjára is visszavezethető, tudniillik, hogy Jézus saját tetteit követendő mintának tekintette, és ezt az igényt nem csak az első tanítványok, hanem az evangélium keletkezésének idejében élő ősegyház is felismerte, elfogadta, sőt az erről beszámoló hagyományt ebben a formában és ezzel a céllal hagyományozta.

Jézus közvetlen életszituációjának a rekonstrukciója nem kis kihívás, egyesek szerint egyenesen lehetetlen. A történeti Jézussal kapcsolatos kutatás ezzel kellőképpen tisztában is van, főleg Albert Schweitzer műve óta, mely projekciónak bélyegzett minden, a huszadik század fordulójáig megszületett racionalista és liberális Jézus-portrét.⁶⁰⁰ Újabban éppen Gerd

⁵⁹⁸ Erre Gregory J. Riley hívja fel a figyelmet: RILEY, Gregory J.: Words and Deeds, Jesus as Teacher and Jesus as Pattern of Life. In: Harvard Theological Review 90, 1997/4, p. 427–436, itt 428. p

⁵⁹⁹ Ez, ahogy láttuk, Bultmann esetében sem kérdés. Számunkra Birger Gerhardsson rekonstrukciója, ami a mester és tanítvány viszont illeti, meggyőző.

⁶⁰⁰ SCHWEITZER, Albert: Geschichte der Leben-Jesu Forschung, Tübingen : Mohr Siebeck, 1984 (1913).

Theissen elméletével kapcsolatban, annak sok gyengéjét és hiányosságát látva, némileg meglepődve jegyzi meg Jonathan A. Draper, hogy az elmélet széles körű elterjedtsége egyfajta „romantikus idill” iránti vággyal is összefügghet: Jézust mint karizmatikus vándorprófétát bemutatni elidegenítő, mégis inspiráló lehetőség.⁶⁰¹ Ebben lehet igazság, és komoly figyelmeztetés is: minden elmélet „projekció”, abban az értelemben, hogy konstruál: szelektál, és összerendez, beemel és kihagy, a nehezen illeszkedő anyagot pedig vagy megpróbálja az elméletbe illeszteni, vagy, ha nem illeszthető be, elhallgatni. A kérdés nem az, hogy létezik-e a tökéletes rendszer, hanem, hogy bizonyos mechanizmusok a szöveg intenciójával egy irányban kibonthatók-e a szövegből. A másik kérdés pedig az, hogy nem takarunk-e ki bizonyos szempontokat az értelmezéseinkből, a hosszú teológiai hagyomány vagy éppen az aktuálisan elfogadott értelmezői keretek miatt. Vizsgálatunk pontosan ebbe az irányba kérdez: vajon egy nagyon egyszerű, de lényegi dinamika nem kerülte-e el az értelmezők legtöbbszörének a figyelmét? Vagy ha észre is vették, nem siklottak-e át felette, mint túlságosan evidensnek tartott, vagy mellékesnek tekintett szempont felett?

Ha a mimézis szempontját komolyan vesszük, márpedig úgy tűnik, komolyan kell vennünk, akkor feltételeznünk kell az összhangot Jézus szavai és tettei között, vagyis azt, hogy tanításait nem csak átadja, hanem ő maga is megéli. Ez megint közhelyszerűnek tűnik, de mégis fontos szempont. James M. Robinson szavaival: „Ésszerű azt feltételeznünk, hogy Jézus maga is figyelt arra, amit mondania kellett, és aszerint cselekedett. Ha nem járta volna az utat, miközben beszélt róla, a tanítványok biztosan nem számoltak volna be tanításáról úgy, mint amit ő mondott el.”⁶⁰² Vagyis Robinson szerint ez összekapcsolódik azzal az elvvel, mely a rabbik esetében Neusner szerint természetes: ők a Tóra megtestesítői és megéltői; tetteikkel, tanításaikkal magyarázzák a törvény életvezetésre vonatkozó elveit. A rabbik életformájának és tanításának másik oldala pedig az, hogy ezt a megtestesített ismeretet tanítványaik továbbadják, és autoritív hagyományként megőrzik. Valóban furcsa lenne azt feltételezni, hogy Jézus tettei nem „életformájának kifejeződései”, és nem bírnak didaktikus jelentőséggel. Ahogy azt sem feltételezhetjük, hogy ez a tanítás – legalábbis ami az életvezetési elveket illeti – ne lenne mimetikus: ne a követésen alapulna.⁶⁰³ Ha sikerül kimutatni, hogy Jézus tettei

⁶⁰¹ DRAPER, i.m. 541. p 2. lábjegyzet.

⁶⁰² ROBINSON, James M.: *The Gospel of Jesus, A Historical Search for the Original Gospel*, New York : HarperSanFrancisco, 2005, 142. p; hasonlóan fogalmaz máshol is ld. Uő.: *The Critical Edition of Q and the Study of Jesus*. In: LINDEMANN, A. (ed.): *The Saying Source Q and the historical Jesus*. Leuven : Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2001, p. 27–52.

⁶⁰³ Az egy másik kérdés, hogy vajon Jézus életvezetési elvei, tanításai változnak-e, és ha igen, hogyan. Ez egy nagyon összetett kérdés, melynek megválaszolása előtt az ösgyülekezet hagyományozásának belső kontrollját, a történeti megőrzésének igényét és módját, a memória és a szociális működés kapcsolatának szövetét, az orális

tanítanak, sőt, utánzásra hívnak, akkor hasonlóknak kell tekintenünk azokhoz a rabbikhoz, akik szimbolikus tetteket hajtottak végre, és azokat értelmezték vagy tanítványaikkal értelmeztették. Láttuk ugyanis, hogy minden tettük a Tóra megvalósításának és praxissá tételének jelentőségével bírt. Nyilvános cselekedeteiket pedig abban a tudatban hajtották végre, hogy az abból megszülető tanítás normatívvá válik. A legkorábbi források vizsgálatával ennek meglétére vagy hiányára szeretnénk rákérdezni, és igazolni, hogy Marcel Jousse kifejezésével élve Jézus „mimo-katechéta”, vagyis tettei és életformája követendő mintaként állnak előttünk, és ezt nem pusztán első követői állítják róla, hanem ő maga is tudatos mintaként élt.⁶⁰⁴

Tisztáznunk kell, hogy nem szükséges egy „Jézus életrajzot” elkészíteni ahhoz, hogy a mimézis szerepe felmutathatóvá váljon. Tézisünk igazolásához nem kell azt állítanunk, hogy Jézus „vándorló karizmatikus” (Theissen) volt, sem azt, hogy „mediterrán paraszt” (Crossan), de azt igen, hogy szavai és tettei egységet alkottak. Ebbe a képbe illeszkedik az evangéliumok kutatásával kapcsolatos újabb felismerés: vagyis, hogy az evangéliumban szereplő chreiai Jézus erényességének, nagyságának, hősiességének stb. szemléltető anyagai. Charles Talbert szerint az evangéliumok végső formájában is hasonló szándék mutatkozik: mint az antik *bios* egyik kategóriája, Máté Jézus-életrajza azért születik, hogy a Jézussal szemben kialakult hamis képet korrigálja, Lukácsé pedig azért, hogy elmondja: a hiteles tanítás az apostoloknál van: vagyis mindkét esetben Jézusról, mint példáról van szó, sőt arról, hogy Jézus „igazi” tanítását meg kell védeni az azt elferdítő ellenfelektől.⁶⁰⁵

Még egy megjegyzés kívánkozik ide: a legkorábbi hagyományanyagot kutatva Mk evangéliumához és a Q-rekonstrukciójához fordulunk. Ebben az újabb trendekhez illeszkedünk, melyek abban egyetértenek, hogy a rekonstruált mondásgyűjteményben foglalt hagyományanyag megbízható.⁶⁰⁶ A Q-„dokumentum” rétegeltségének elméletével, valamint a

toivábadás stabilitásának és változékonyságának mértékét kellene feltérképezni. Erre folyamatosan történnek is kísérletek. Többek között Birger Gerhardsson hagyományértelmezésének, vagy James D. G. Dunn tradíciótörténeti elemzéseinek a hagyományozás alapvető stabilitásának kimutatása a célja.

⁶⁰⁴ Érdekes, hogy ez a tézis újabban lépten-nyomon feltűnik, minden különösebb indoklás nélkül. Ez köszönhető annak, hogy az újabban körvonalazódó konszenzus az evangéliumokat *bioi*-nak tartja. Pl. LINCOLN, Andrew: Reading John. In: Porter, Stanley E. (ed.): *Reading the Gospels Today*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2004, 133. p: „Ez a vita feltételezi a jelenlegi újszövetségi tudomány konszenzusát, miszerint az evangéliumok a *bios*, vagy Élet, az ókori életrajzok műfajának alfajai.”

⁶⁰⁵ TALBERT, 1977. 92–98, 133–135. p

⁶⁰⁶ A Q rekonstrukciójával foglalkozó bizottság 2000-ben adta ki a Q kommentárt, melyben a Nemzetközi Q Bizottság konszenzusa fogalmazódik meg. (ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul, KLOPPENBORG, John S. (eds.): *The critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew, Luke and Thomas with English, German and French translations of Q and Thomas*. Leuven : Peeters, 2000.) A Q megnövekedett szerepéről a történeti Jézus-kutatásban ld. SCHRÖTER, Jens: Markus, Q und der historische Jesus, Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 89, 1998/3-4, p. 173–200.

legősibb réteg „bölcsesei” jellegének kimutatásával szemben azonban vannak kételyeink.⁶⁰⁷ Ennek a problémának az elemzésébe nem tudunk belemenni, csak annyit jegyzünk meg, hogy a Q-forrást egységes tömbként kezeljük.

II – Jézus és tettei

A Q és Márk szemrevételezése azt mutatja, hogy a tanítókkal szemben megfogalmazott igény, miszerint meg kell testesítenünk saját tanításukat, nem pusztán a rabbinikus irodalomban érhető tetten, hanem közvetve ugyan, de az evangéliumok legkorábbi hagyományanyagában is: az ugyanis megőrzi egy gúnyverset Jézus és János működéséről.⁶⁰⁸

³¹Kihez hasonlítsam tehát ezt a nemzedéket? Kihez is hasonlók? ³²Hasonlók a piacon ülő gyermekekhez, akik azt kiáltják egymásnak: Zenéltünk nektek, és nem táncoltatok, siratót mondtunk, és nem sírtatok. ³³Mert eljött Keresztelő János, aki nem eszik kenyeret, nem iszik bort, és azt mondjátok: Ördög van benne. ³⁴Eljött az Emberfia, aki eszik és iszik, és azt mondjátok: Íme, falánk és részeges ember, vámszedők és bűnösök barátja. ³⁵De minden gyermekében igazolódott az ő bölcseisége.

Q 7.31-35, ld. Mt 11,16-19

János és Jézus tanítványokat gyűjtenek,⁶⁰⁹ tanító tevékenységük pedig tömegeket vonz. Úgy tűnik, ezzel együtt jár, hogy nekik, mint tekintéllyel bíró személyeknek az életformája alapos elemzés és vita tárgya: vajon az, amit ők cselekszenek, Isten akaratával egyező-e? Láthatóan voltak, akik azt a következtetést vonták le mind János, mind Jézus életéből (vagy legalábbis azt igyekeztek bebizonyítani mindkettőről), hogy alkalmatlanok Isten üzenetének tolmácsolására, mivel életmódjuk nem felel meg neki: János aszketikus, ezért megtévesztő lélek befolyása alatt áll,⁶¹⁰ Jézus pedig olyanokkal lép kapcsolatba, akik beszennyezik őt. Ez a vád nem az alsóbb rétegekből származik, mivel Josephus Flavius szerint a „nép” kedveli János tanítását, sőt, amikor Heródes Antipász a nabateusoktól megsemmisítő vereséget szenved a meggondolatlan

⁶⁰⁷ Ez Kloppenborg és Burton Mack eredményeinek hatására terjed el, azonban Mack tézise mögött a „cinikus Jézusról” alkotott kép áll, ami nem kellően megalapozott. A Jesus Seminar álláspontja is részben Mack befolyása nyomán formálódik.

⁶⁰⁸ Az újszövetségi idézeteket a Magyar Bibliatársulat által 2014-ben revideált Új Fordítás alapján adom meg. Ahol a Q rekonstrukció kihagy a szövegből, azt az idézett fordítás szövegében zárójellel jelzem, ahol pedig módosít, ott a kifejezés mellett megadom a rekonstruált/másképp fordított szót, ahol pedig többlet található, azt dőlttel jelzem. Háttérreferenciaként a görög újszövetségi szöveg Nestle-Aland féle 28. kiadását használom. A Q helyei Lk evangélium fejezet és versfelosztását követik.

⁶⁰⁹ A történeti János és Jézus tanítványi körének létezésével kapcsolatban nincsenek komoly kételyek. Jézus esetében a 12 létezése vetett fel sokáig kérdést.

⁶¹⁰ Valakit a varázslás, vagy démoni megszállottság vádjával peremre szorítani az argumentáció bevett eszköze volt az antikvitásban és a középkorban is. ld. Jn 8,48, ahol Jézust azzal vádolják meg, hogy Samáriai, és hogy démon van benne. A szándék és a cél egyértelmű: a váddal hiteltelenné tenni. ld. GREEN, Joel B.: The Gospel of Luke. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997. (The New International Commentary on the New Testament), 303. p

újraraházasodása, és nabateus felesége elbocsátása okán kitört háború miatt, a nép ezt Isten jogos büntetésének tartja egy igaz ember meggyilkolása miatt (Josephus: *Antiquitates* VIII.5). Jézussal pedig a nép szimpatizál (pl. Mt 21,45; Lk 21,38; Jn 12,19). Minden bizonnyal a „professzionális” tanítókról lehet szó, legyenek azok írástudók vagy farizeusok, akik egyfajta „normatív” törvényértelmezést kérnek számon. A legfontosabbat, a vitát megalapozó elvárás viszont világosan láthatjuk: a kritikát megfogalmazók szemében az életforma legitimálja a tanítást, és viszont. Kritikájuk célja pedig világossá válik: János és Jézus nem hirdethetik az „igazságot”, mert nem az „igazságot” *cselekszik*. Jézus nem magát a következtetés logikáját utasítja el, hanem az abból levont hibás következtetést: az ő tettei *éppen* amiatt nem az elvárásnak megfelelőek, mert *annak* megfelelően cselekszik, amit *hirdet*: ez azonban nem illeszkedik korának Tóra-értelmezéseihez.

A kritikának van egy másik vetülete is: a tanító tettei nyilvánosak. A szakasz ezek szerint a befolyásról is szól: a két tanító közt folyó vita mindig a közösségnek, a hallgatóságnak is szól, és célja a meggyőzés, illetve az ellenfél legyőzése, nyilvános megszégyenítése (ld. pl. Mt 22,34; 22,46).⁶¹¹ Ez feltételezi azt is, hogy Jézus tudatában van ennek, és ezt figyelembe véve cselekszik, sőt, az első keresztyének számára is evidens ez a viszony: ezért mutatják be Jézus „kihívásra” adott hatékony feleleteit. Ha tettei nyilvánosak, akkor az is feltételezhető, hogy azoknak tanító szándékuk van, vagyis: mindaz, amit Jézus cselekszik, és annak általa nyújtott értelmezése megvilágítja a saját küldetését.

Erre szintén találunk nyomokat. A Q-ban is megtalálható történet szemléletes példája annak, ahogyan Jézus a saját tetteire gondol:

²János pedig, amikor hallott [a börtönben Krisztusnak] *ezekről a cselekedeteiről*, elküldte tanítványait, ³és megkérdezte tőle: Te vagy-e az Eljövendő, vagy mást várunk? ⁴Jézus így válaszolt nekik: Menjetelek, és mondjátok el Jánosnak, amiket hallotok és láttok: ⁵vakok látnak, és bénák járnak, leprások tisztulnak meg, és süketek hallanak, halottak támadnak fel, és szegényeknek hirdettetik az evangélium, ⁶és boldog, aki nem botránkozik meg énbennem.

Q 7.18-19,22-23, ld. Mt 11,2-6

Jézus nem ad direkt választ a követek kérdésére: abban, amit mond, pedig azon van a hangsúly, hogy Jánosnak Jézus *tetteit* és üzenetét látva és hallva meg kell tudni mondania, hogy ő-e az

⁶¹¹ PLEVNIK, Joseph: Honor/Shame. In: PILCH, John J. and MALINA, Bruce J. (eds.): *Biblical Social Values and Their Meaning, A Handbook*. Peabody : Hendrickson, 1993, p. 95–104, itt 100–101. p

Eljövendő.⁶¹² A válasz részben megerősít, részben korrigál: Jézus ugyanis arra is választ kíván adni, *milyen* Eljövendő is ő. Maga a szituáció logikája világossá teszi, hogy Jézus a saját cselekedeteit tanításként értelmezi, melyek kulcsot nyújtanak az ő személye megértéséhez: itt nem pusztán arról van szó, hogy ószövetségi szövegekre utalva (Ézs 29,18-19; 35,5-6; 42,18; 43,8; 61,1) definiálja magát, hanem azt *teszi*, ami valóra váltja ezeket az ígéreteket, vagyis megtestesíti az üdvidőre ígért jeleket. Ezen felül maga az ézsaiási szöveg is arról beszél, amit YHWH tenni fog: a megígért isteni üdvesemények konkrét gyógyító és helyreállító tettekben realizálódnak. Ezzel Jézus értelmezi is a saját tetteit, és értelmezésével együtt adja át a rejtélyes prófétai üzenetet. Egészen hasonló a helyzet azzal a már fentebb, a chreiai és újszövetségi szövegek közti hasonlóságot vizsgáló szakaszban tárgyalt mondással, melyben Jézus a tanítványok szemét áldja:

23[Tanítványaihoz fordult, és nekik külön ezt mondta:] Boldog az a szem, amely látja, amit ti láttok.

24Mert mondom nektek: sok próféta és király szerette volna látni azt, amit ti láttok, de nem látták, és hallani azt, amit ti hallotok, de nem hallották.

Q 10:23b-24, ld. Mt 13,16-17

Jézus *látható dolgokra* utal: munkásságának azokra az eseményeire, melyeknek Isten akarata megértése szempontjából alapvető jelentősége van. Jézus itt önmagát a próféták és királyok fölé helyezi, ezáltal pedig úgy beszél önmagáról, mint aki Isten kijelentését hozza. A szakasz azt fejezi ki, amit Byrskog megfogalmaz: „A látás itt egyértelműen egy mindent átfogó kifejezés, mely a meghatározó eszkatológiai momentum megtapasztalását jelöli, ami a szavakat és tetteket egy nagy eseményben tartja egyben.”⁶¹³ Az egzisztencialista irányultságú kommentárok hajlottak arra, hogy leszűkítsék ennek a szakasznak a jelentőségét, mint amely Jézus keresztyére utal: az evangélisták efelől látva úgy mutatják be Jézust, mint Isten felszólítását és botrányát.⁶¹⁴ Ez azonban nem támasztható alá a szövegből: a látás más esetben is azzal függ össze, amit az

⁶¹² Walter Grundmann hívja fel a figyelmet arra, hogy a messiási főpaptól várják az ördögűzés csodáját. A messiás-királynak nem tulajdonítanak gyógyítási csodákat. (GRUNDMANN, Walter: Das Evangelium nach Lukas. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1978. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3), 164. p. Az azóta publikált 4Q521 „Messiás apokalipszis” Jézushoz hasonló tetteket tulajdonít az Isten követének, vagy magának Istennek. (4.2, 1-15) Xeravits Géza szerint a szakasz alanya Isten, bár a megoldás kapcsán megoszlanak a vélemények. (XERAVITS, G. Géza: King, Priest, Prophet, Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library. Leiden : Brill, 2003, 103–104. p). Az Ézs 61,1-2 ugyanis Isten felkent prófétájának tulajdonítja ezeket a tetteket (ld. a kumráni szöveg forrásait: az ézsaiási szakasz mellett a Deut 32,29 és Hós 6,1-2, vö. 11QMelchisedek, ahol szintén egy eszkatológiai prófétának a tetteiről van szó).

⁶¹³ BYRSKOG, 2002. 103. p

⁶¹⁴ Francis Bovon is hangsúlyozza: itt nem a kereszty botrányáról esik szó, és Jézus mondása nem arra készít fel, hanem a földi Jézus munkásságával szembeni magatartásról szól. A történet befejezetlensége arra utal, hogy a Keresztelő-tanítványok nagy része távol tartja magát Jézustól, ld. BOVON, 1989. 375–376. p, és 374. p

illető megjelenít, sőt, ahogyan megjelenik.⁶¹⁵ A *oraó* igét nem lehet elspiritualizálni, és egyszerűen a hit látásaként érteni, hiszen ebben az esetben is azokról a *látható* cselekedetekről van szó, melyeknek hitet kellene ébresztenie.⁶¹⁶ Ez azt is jelenti, hogy ez a perikópa Jézus élethelyzetében nyeri el valódi jelentőségét. Ugyanis Jézus azokról a tettekről és tanításokról beszél, melyekben az ő küldetése megnyilvánul, és melyek szemtanúi számára az ő munkásságának helyes értelmezését is megadják. A látásnak ezt a konkrét, tetteket mérlegelő szerepét támasztja alá az a szakasz is, melyben Jézus János szerepét értékeli.

Amikor [János követői] elmentek, beszélni kezdett a sokaságnak Jánosról: Miért mentetek ki a pusztába? Szélingatta nádszálát látni? ²⁵Ugyan miért mentetek ki? Finom ruhákba öltözött embert látni? Hiszen akik drága ruhákat viselnek és fényűzően élnek, azok a királyi palotákban vannak. ²⁶Ugyan miért mentetek ki? Profétát látni? Bizony, mondom nektek, még profétánál is nagyobb! ²⁷Ő az, akiről meg van írva: „Íme, elküldöm előtted követemet, aki elkészíti előtted az utat.” ²⁸Mondom nektek, hogy asszonytól születettek közül senki nem nagyobb Jánosnál, de aki a legkisebb az Isten országában, nagyobb nála.

Q 7.24-28, ld. Mt 11,7-11, és TamEv 78; 46

A Mt 3,4 fontosnak tartja megemlíteni, hogy János „teveször ruhát visel” és a Lk 3,2 pedig, hogy a pusztában szólt hozzá Isten. Maga a jézusi kérdés és az ahhoz kapcsolódó kontraszt is megerősíti ezeknek a „külsőségeknek” a fontosságát: János nem öltözik puha ruhákba, és nem lakik királyi palotában. Ennek a valószínűleg rejtett, de az értő fülek számára világos politikai állásfoglaláson túl⁶¹⁷ éppen az életforma és a tanítás összetartozása a jelentősége. A hely, ahol János megtérésre hív és keresztele, valamint az öltözéke mind fontos tényező annak megítélésében, ki is ő.⁶¹⁸ De még direkter módon beszél tetteinek jelentőségéről Jézus akkor,

⁶¹⁵ „Aki lát, képes felismerni személyeket az ő sajátosságaikkal (ld. „látni az arcát” Act 20,25, Kol 2,1) gyakran az ő személyes létében és életvitelében” (vö. Mt 11,8, Mk 1,16). „ὄραω” szócikk. In: BALZ, Horst and SCHNEIDER, Gerhard (eds.): Exegetical Dictionary of the New Testament. Vol. 2. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1981, p. 526–529, itt 527. p

⁶¹⁶ Bultmannal szemben, aki szerint a hit megelőzi a tetteket: a hitben látott cselekedet lesz a hit cselekedetévé.

⁶¹⁷ Ezt Gerd Theissen mutatja ki, amikor a „szélingatta nádszál” képét a Tiberias újjáépítése után Heródes Antipász által veretett pénzérmén szereplő náddal hozza összefüggésbe, ezen keresztül pedig Antipász személyével, ld. THEISSEN, 1992². 26–43. p

⁶¹⁸ Hartmut Stegemann (Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Freiburg : Herder, 1993, 323kk. p) Keresztelő Jánost Jerikóval szemben helyezi el. Ennek teológiai jelentőségét abban látja, hogy Józsué a népet itt vezeti át az ígért földjére (Jos 4,13.19); a keleti oldalt pedig azért választja, mert Izrael még a „honfoglalás” előtt áll. A nép még a „pusztában” van, ahol Isten rendelkezéseinek valósággá kell válnia, mielőtt az Ígért földjére lépnek. Ehhez kapcsolódik Theissen megfigyelése (THEISSEN, 2006. 166–167. p) a Jézus ideje után feltűnő profétákkal kapcsolatban: ők az „idegenné válást” ábrázolják ki. Teudás a 40-es években, követőinek a Jordánon száraz lábbal átkelés csodáját igéri; az 50-es években egy egyiptomi a pusztán át vezette a tömeget az Olajfák hegyére; mások a pusztába vezettek ki: pl. 60-as években egy proféta, aki „megváltást ígér azoknak, akik követik őt”. Ennek jelentősége, hogy Izrael Egyiptomként jelenik meg, ahonnan menekülni kell. Ha Keresztelő mozgalmát kapcsolatba hozható ezekkel a profétáknak a tevékenységével, akkor János keresztsége lehet a prozelita-keresztséghez hasonló, azaz azt fejezi ki, hogy újra fiakká kell válni, mégpedig a bűnbánat révén. Stegemann

amikor ördögűzéseikhez használt hatalmát Beelzebubnak, az ördögök fejedelmének tulajdonítják.⁶¹⁹

¹⁴Egyszer kiűzött egy ördögöt, amely néma volt. Amikor az ördög kiment, a néma megszólalt, a tömeg pedig elcsodálkozott. ¹⁵De közülük néhányan így szóltak: Az ördögök fejedelme, Belzebub által űzi ki az ördögöket. [¹⁶Mások pedig égi jelet kértek tőle, hogy kísértsek.] ¹⁷Ő azonban látta gondolataikat, és ezt mondta nekik: Minden ország, amely önmagával meghasonlott, elpusztul, és ház házra omlik. ¹⁸Ha tehát a sátán meghasonlott önmagával, hogyan állhat fenn az ő országa? Azt mondjátok, hogy én Belzebub által űzöm ki az ördögöket. ¹⁹De ha én Belzebub által űzöm ki az ördögöket, a ti fiaitok ki által űzik ki? Ők lesznek tehát a ti bíraitok. ²⁰De ha én Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, biztosan elérkezett hozzátok az Isten országa.

Q 11.14-15,17-20, ld. Mt 9:32-34; 12:25-28;

A szakaszban szereplő *epthasen* kifejezés jelentős. Jelentése: elért, utolért, azaz itt van. Ez arra utal, hogy ördögűzése több mint előjel: Isten Országának betörését és megnyilvánulását jelenti. Bár az Isten Országának jelentésével kapcsolatos vita mindmáig nem jutott nyugvópontra, egyetértünk Bruce Chiltonnal, aki ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy az Isten Országának kifejezés nem valamiféle hatalom megjelenésére vonatkozik, és nem egyszerűen a „malak” kifejezés applikációja. Ennél Isten sokkal közvetlenebb megjelenését fejezi ki: „Regnum dei Deus est”.⁶²⁰ Amikor Isten szabadító tetteiben megnyilvánul, kifejezésre jut az isteni uralom, és ez Chilton számára nem kevesebb, mint Isten cselekvése, hatalmának megvalósulása itt a földi körülmények között. Isten Országának „Isten aktivitása az ő népe érdekében”⁶²¹, vagyis Ő maga.⁶²² „A hangsúly Isten dinamikus, személyes jelenlétében van, nem magán Isten természetén, hanem az ő megváltásán.”⁶²³ Ebből az következik, hogy „Jézus királyságáról szóló prédikációja

(STEGEMANN, i.m. 322kk. p) Illéssel is párhuzamba hozza Jánost. Ez részben az öltözetével is összefüggésben áll. Illés lesz az ugyanis Izrael eszkatológiai váradalmában, aki a végítéletet meghirdeti a „nagy és rettenetes nap előtt” (Mal 3,23-24.) Illés ott lépi át a folyót a másik irányból, ahol Józsué (2Kir 2,1-18), de a keresztség látszólag nem illik bele a képbe. Ez Stegemann szerint azzal magyarázható, hogy a Jordán határszituációt jelez: a belépés és újrakezdés lehetőségét ábrázolja ki, az ítélet feltartóztatathatlan eljövetele előtt.

⁶¹⁹ Az ördögűzéssel lentebb bővebben foglalkozunk.

⁶²⁰ CHILTON, Bruce D.: „Regnum Dei Deus Est”. In: Scottish Journal of Theology 31, 1978/3, p. 261–270, itt 268. p, (a továbbiakban CHILTON, 1978.) az Isten Országának kutatástörténetének összefoglalását ld. CZIRE Szabolcs: Isten Országának kutatástörténete I, In: Keresztény Magvető, 2006/4, p. 387–403, és Uő.: Isten Országának kutatástörténete II, In: Keresztény Magvető 2007/1, p. 16–38, a Chiltonra vonatkozó részt ld. 34–37. p. A Zakariás Targumot, és a héber Ószövetség Masszoréta szövegének (MT) egyik párhuzamos helyét összevetve azt állítja: a királyság értelmezésének súlya a megvalósulásán van. „A [targumban a] ’királyság’ a MT vonatkozó kifejezése helyén áll, és a „kinyilvánítatik” predikátumot kapja (a קִיּוּם kifejezésből, mely a rabbinikus előfordulása alapján ismerős), hogy a „kijelentés” hangsúlyát elnyerje. Ez nem csak azt jelenti, hogy az Úr uralkodni fog: királysága, mely már most valóság, lesz nyilvánvalóvá.” CHILTON, 1978. 265. p

⁶²¹ CHILTON, 1978. 266. p

⁶²² CHILTON, Bruce D.: The Elusive Kingdom, Beyond Albert Schweitzer. In: Uő.: (ed.): Pure Kingdom, Jesus’ Vision of God. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1996, p. 1–22, itt 11. p (a továbbiakban CHILTON, 1996.)

⁶²³ CHILTON, 1996. 12. p

egy friss jelentés, és egy megkülönböztetett vízió tudatos színre vitele (*performance*) volt, amely Jézus hallgatóit olyan aktivitásra hívta, melyről ő úgy hitte, ezzel a vízióval megegyezik.” Hogy Jézus igehirdetése állandó témájává tette Isten Országát, és Isten működését akarta demonstrálni, jól összeilleszthető Jézus tanító szerepével: ha az ő élete Isten üzenetének megtestesülése, akkor ördögűzése nem pusztán jele egy még eljövendő királyságnak, hanem maga Isten Országáé, pontosabban annak megvalósulása, azaz Isten hatalommal megnyilvánuló cselekvése.⁶²⁴ Ezt támasztja alá az az érdekesség, hogy Márk Jézus nem egy ördögűzését zsinagógába helyezi (ld. Mk 1,21-28: Kapernaum; majd az 1,39: Galileaszerte a zsinagógákban). A tanítói szituáció és az ördögűzés így direkt kapcsolatba kerül, de messze nem önkényesen: Márk csak azt emeli ki, ami Jézus exorcizmusainak célja és lényege: Isten Országát „valósítják meg”, annak cselekvő jelenlétét mutatják, Jézus tanítása pedig az ördögűzés jelentőségét hangsúlyozza.⁶²⁵ Ez a viszony azonban szerintünk több mint egyszerű hitelesítő mechanizmus. A magyarázatok szerint a tettekben megnyilvánuló hatalom megerősíti azt a benyomást, hogy aki tanít, az különleges felhatalmazással végzi a tanító tevékenységét. Ez igaz, de a viszony ennél sokkal mélyebb: maga a tett is tanítás – nem véletlen, hogy az evangéliumok bizonyos típusú tetteket tulajdonítanak a tanítványoknak, és az apostoloknak: ezek nem pusztán jellegükben hasonlóak Jézus tetteihez, hanem azért fontosak, mert ugyanazt fejezik ki, és valósítják meg, amit Jézus cselekedetei is: a mimézis tehát az életforma által képviselt tanítás továbbörökítése.

II.1 - Exorcizmus és mimézis

Már csak azért is lényeges a Q 11.14-15,17-20-ban (Mt 9,32-34; 12,25-28) szereplő történet, mert az ördögűzés, bár a Q szűkszavú ezzel kapcsolatban,⁶²⁶ meghatározó eleme Jézus

⁶²⁴ Ezzel nem szeretnénk egy rejtett trinitárius teológiát tulajdonítani az evangéliumoknak, pusztán arra szeretnénk rámutatni, hogy Jézus esetében nem szétválasztható egymástól a „karizmatikus gyógyító”-ként, saját személyének hatására hatékony gyógyulás, és a Szentlélek felhatalmazása által végzett csoda. Chilton tétele nyomán ezt vallja Jézus ördögűzéseiről TWELFTREE, Graham H.: *Jesus the Miracle Worker*. Downers Grove, Ill : InterVarsity Press, 1999, 343. p A tisztázatlanság, amit Blaine Charette Twelftree-nek ezen a ponton felró, részben jogos, részben viszont éppen Jézus gyógyításának sajátosságából következik: ördögűzése során nem szólít más hatalmat, hanem szava önmagában hatékony. Az evangéliumok viszont részben azt kívánják hangsúlyozni, hogy a Lélek felhatalmazásával cselekszik. (ld. CHARETTE, Blaine: *A Review of Graham Twelftree, In the Name of Jesus Exorcism among Early Christians*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 17, 2008, p. 133–136, itt 134-135. p

⁶²⁵ John Painter ez alapján határozottan állítja: „Az ördögűzése hitelesítik Jézus tanítását. Emiatt joggal tekinthetünk a márki Jézusra, mint «tanítóra», bár Márk viszonylag kevés aktuális tanítást rögzít a gyógyító tevékenységeit leíró történetekhez képest.” PAINTER, John: *Mark's Gospel – Worlds in Conflict*. London : Routledge, 1997, 43. p

⁶²⁶ Q11.24-26, (vö. Mt 12,43-45); Q11.21-22, (vö. Mt 12,29 és Tamás 35).

munkásságának.⁶²⁷ Mint azt az ezzel kapcsolatos kutatás kimutatta, Jézus tevékenységében nem az az egyedi, amit tesz, hiszen több ókori dokumentum is beszámol exorcisták tevékenységéről, és például a Q 11.19 arra utal, hogy maguk a farizeusok vagy zsidó ördögűzők is űztek ki démonokat.⁶²⁸ Amilyen értelmezést viszont ő a démonok kiűzésének tulajdonít, és az, ahogyan az exorcizmust végrehajtja, egyedi.⁶²⁹ Ez a jellegzetesség bennünket részleteiben most nem foglalkoztat, csak annyi a kérdésünk, hogy a legkorábbi újszövetségi történetek tradíciótörténete beszámol-e az exorcizmus gyakorlatának mimetikus szerepéről.

A tradíciótörténeti elemzés, bár tisztában vagyunk annak veszélyeivel,⁶³⁰ érdekes eredményekhez vezethet: kimutathatja a gyakorlat fennmaradását, és azt a folyamatot is, mely

⁶²⁷ Ma már senki nem vitatja, hogy Jézust hatékony ördögűzőnek tekintették a maga korában. ld. pl. TWELFTREE, Graham H.: *Jesus the Exorcist: A History of Religions Study*. PhD Thesis, Nottingham, 1981.; (a továbbiakban TWELFTREE, 1981.) TWELFTREE, Graham H., DUNN, James D. G.: *Demon Possession and Exorcism in the New Testament*. In: *Churchman* 94, 1980/3, p. 210–225. (TWELFTREE-DUNN, 1980.); jó kutatástörténeti áttekintést nyújt KELLEY, Andrew J.: *Miracles, Jesus, and Identity: A History of Research regarding Jesus and Miracles with Special Attention to the Gospel of Mark*. In: *Currents of Biblical Research* 13, 2014/1, p. 82–106.

⁶²⁸ Ördögűzőkről és ördögűzésről beszámol többek között Josephus Flavius (*Antiquities* 8:45-49), a Talmud (pl. Szanhedrin 43a), Tóbit könyve (6-8), a kumráni iratok (pl. IQGA 20) és például Philosztratosz az Apollonius élete c. művében. Forrásként jól használható Wendy Cotter válogatása: COTTER, Wendy: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity, A Sourcebook*. London/New York : Routledge, 1999. A válogatás főként a hellén párhuzamokat tárgyalja. Kiegészítésként ld. BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic. A History*. New York : Cambridge University Press, 2008. (BOHAK, 2008.)

⁶²⁹ Az első különbség az, hogy míg a pogány istenségek általában területiális istenek, akiknek a hatalma nem terjed ki saját felségterületükön kívül, addig Jézus pogány földön is ugyanolyan teljhatalommal rendelkezik, mint Izrael területén (pl. a szirofóníciai asszony története Mk 7,24-30). Az ő Istene hatalmasabb, mint Tirusz és Szidón istenei. Az istenek hatalmának korlátozottságára utalnak azok a levelek is, melyek utazás során születnek, és különböző helyszínekről tudósítanak. A levelek hálaadó részében az aktuális város védőistene(i) szerepel(nek). pl. Apión két levele BGU II 423 és BGU II 632, melyeket Hans-Josef Klauck görögül és fordításban is közöl. KLAUCK, Hans-Josef : *Ancient Letters and the New Testament, Guide to Context and Exegesis*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2006, 10 és 15. p. Isis és Asklepios gyógyításai is a szentélyeikhez kötődnek. ld. KEE, Howard Clark: *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Time*. New York : Cambridge University Press, 1986, 67kk. p (a továbbiakban KEE, 1986.) A második megkülönböztető elem, hogy Jézus több esetben távgyógyítást végez. A mágikus rituálék, segítő eszközök, de a gyógyító szertartás elemei is teljes mértékben hiányoznak. Sőt, éppen a szirofóníciai asszony történetében még parancs sem hangzik el, mely a demont kiűzné. Ez szintén arra mutat rá, hogy Jézus teljhatalommal cselekszik. (TWELFTREE, DUNN, 1980. 214. p) Dunn ezt éppen a történetek hitelességét erősítő érvként használja: ha kitaláltak lennének a történetek, valószínűleg jobban hasonlítanának a korban ismert ördögűző történetekhez. Ez persze nem feltétlenül érv, hiszen elképzelhető, hogy Jézus hatalmát akarva kiemelni a történetek hagyományozói egyszerűen változtatnak az műfaji-tartalmi elemeken. A harmadik elem ezzel szorosan összefügg: A kor világképe különböző hatalmasságokat ékel a láthatatlan világ felső szférái és a földi, látható valóság közé. Ezek olyanok, mint a hivatalnokok, akik az ügyintézésben segítkeznek; ők az isteni akarat végrehajtói, ugyanakkor a közvetlen kapcsolat megakadályozói is. A „karizmatikus gyógyító” ezzel szemben direkt isteni felhatalmazással végzi a munkáját. Közvetlen módon, közvetítő hatalomtól nem befolyásolva. ld. EVE, Eric H.: *The Jewish Context of Jesus' Miracles*. London : Sheffield Academic Press, 2002, 270–271, 378–379, 385–386. p (a továbbiakban EVE, 2002.) Eve szerint tehát Jézus azért különleges, mert ő maga a numinózus hatalom képviselője és birtokosa. Ld. még BOHAK, 2008. 57. p, aki szerint az hellénisztikus kor zsidó mágusai angyalok százainak nevét idézik meg, de általában tartózkodnak attól, hogy Istent direkt módon kényszerítsék. A kumráni ördögűző imák esetében pontosan ez a helyzet.

⁶³⁰ Még mindig jól használható módszertani kézikönyv McKENZIE, Steven L., HAYNES, Stephen R.: *To Each Its Own Meaning – An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1993. Ld. különösen az idevágó részt: 53–68. p

során maga a gyakorlat megváltozik. A Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Lk 9,37-43a-ban található történet, mely a holdkóros fiú meggyógyításáról szól, talán pont ennek a nem egyszerű folyamatnak a lenyomata. Ezt a történetet vizsgáljuk meg alaposabban, és rétegekre bontva annyit kísérelünk meg feltárni, hogy a mester-tanítvány viszonyban az ördögűzésre vonatkozó mimézis mennyiben működik. Ha ennek jelenléte kitapintható, akkor az arra engedhet következtetni, hogy a mester tetteinek követése komoly téttel bír: nem lehet félrerakni, újraírni, vagy csak úgy kiiktatni egy fontos, Jézus működésének lényegi elemét képező hagyományt, még akkor sem, ha az eredeti szituáció kellemetlen, vagy az ördögűzés gyakorlata megváltozik. De úgy látjuk, nem is ez a cél: a mester tanításának kifejeződéseként az ördögűzés elválaszthatatlan a személyétől: tanítványként pedig ez az „élő tanítás”, a mester „tanító tette” marad a követendő minta. A szöveg különböző stádiumai pedig ennek a mimetikus viszonynak az állandó aktualizálódását és alakulását mutatják. Először a történetet vizsgáljuk meg, utána pedig Jézus és az ősegyház közti kapcsolódási pontokat.

II.2 – A Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Lk 9,37-43a intenciójának megtalálása

John P. Meier úgy látja, a történetben rendkívül sok, démonűzéseknél nem tipikus elem kerül elő: ilyen a tanítványok esetlensége, az apa kérése, a tünetek részletes leírása, hit megkövetelése a gyógyítás előtt.⁶³¹ Emellett nincs krisztológiai utalás, Jézus megszólítása egyszerűen „*didaskalos*”. Ezek alapján Meier Rudolf Pesch-sel egyetértésben a történet vázát a történeti Jézus idejébe vezeti vissza.⁶³² Velük egyetértésben Paul Achtemeier még pontosabb földrajzi behatárolást is megkockáztat: szerinte az eredeti eset helyszíne Galilea lehet, ugyanis a történet vitatkozó írástudókra utal, illetve olyan tömegre, mely Jézust ismeri, ráadásul úgy, mint ördögűzőt.⁶³³ Bár a szakasz redakciótörténetileg bonyolult, még Karl Ludwig Smith is úgy látja, a történet gyökere valamilyen „történeti emlékezet”.⁶³⁴ Ez már csak amiatt is valószínű, mert a szóbeli kultúrákban a szöveg gyakori használata a történet népszerűségének és fontosságának a jele, ami egyben azt is kifejezésre juttatja, hogy az elbeszélés hőséneke tette vagy szava meghatározó jelentőségű. A különböző tradíciótörténeti állomások pedig arra utalnak, hogy a hagyományt folyamatosan aktualizálták, mert nem lehetett nem figyelembe venni: ez egyben

⁶³¹ MEIER, John P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol II: Mentor, Message, Miracle, Yale University Press, 1994, 665. p

⁶³² PESCH, Rudolf– KRATZ, Reinhard: So Liest Man Synoptisch: Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, vol. II, Wundergeschichten, Teil 1, Exorcismen – Heilungen – Totenerweckungen. Frankfurt am Main : Joseph Knecht, 1976, 36. p, és MEIER, 1994. 666. p

⁶³³ ACHEMEIER, Paul: Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29. In: The Catholic Biblical Quarterly 37, 1975/4, p. 471–491, itt 475. p

⁶³⁴ SMITH, Karl Ludwig: Der Rahmen Der Geschichte Jesu. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964², 227. p

ősiségére is utal.⁶³⁵ Ebbe az irányba mutatnak Sterling érvei is, aki szerint a szakasz a saját történetisége mellett több érvet is szolgáltat: 1. Maga a tény, hogy a történetet nem írják át, látható a redakciós munka és a történet nyelvezetének különbségében. 2. Felmerülhet, miért nem változtatják meg a tradíciót úgy, hogy Jézus imádkozik az ördögűzés előtt? Ez is arra utal, hogy a hagyományt nemcsak eredeti stílusában, hanem tartalmában is respektálják. 3. Ha a történet az ősegyház missziós célú igehirdetésének eszköze, miért találnának ki egy olyan tradíciót, mely a tanítványokat rossz fénybe állítja? Még ha a hagyomány más ördögűzők sikertelenségéről is szólna, miért pont a tanítványokhoz kötik a kudarcot?⁶³⁶ Hagyománytörténetileg, Mk kivételével, aki esetében a tanítványok eredménytelensége kapóra jön, érthetőbb lenne a történet átalakítása, hiszen a kudarcról szóló beszámoló erősen csökkenti az első apostolok tekintélyét. Sterling érvei elgondolkoztatóak, főleg azért, mert a párhuzamos történetek mindegyikében szerepel a tanítványok sikertelensége (Mk 9,18b; Mt 17,16; Lk 9,40), de a redakciók közül egyedül csak Mk-ban. Ezen felül több esetben a tanítványok kudarcában a Márkra testált hagyományban is jelen van (pl. 6,35; 9,11; 10,35kk).⁶³⁷ De még a márki kontextusban is egyedi a történet: a tanítványok hibája az evangéliumban általában az értetlenség, és nem a *cselekvésképtelenség*. Ezért az a valószínű, hogy a tömegre való hivatkozással szemben a tanítványokra vonatkozó utalás korábbi hagyomány.⁶³⁸ Ha viszont a

⁶³⁵ Alapvetően két tradíciótörténeti felvetés határozza meg a szakasz elemzését: az egyik legjelentősebb képviselője Bultmann, aki szerint a szakasz jelenlegi formájában két önálló történet összedolgozása, melyet pontosan szétválasztani már nem lehet, de az elsőt nagyjából a 14-20. és a másodikat a 21-27. versek tartalmazzák. (BULTMANN, 1995¹⁰. 226–227. p) Bultmann a 15. és a 28-29. verseket egyértelműen márki redakciónak tartja. Az két történetet véleménye szerint a közös téma tartja össze, de ha így van, az első történet megoldása (maga a démonűzés) kimarad. Ez Bultmann szerint a 25. versben bújhat meg. Wolfgang Schenk rendkívül alapos tanulmányát nem követhetjük részleteiben, de véleménye a második tradíciótörténeti felfogás példája. Eszerint ugyanúgy egyértelmű, hogy a 28-29. versek a márki redakció következményei, ahogyan a bevezető vers végső formája is. Schenk ugyanakkor egyetlen történetként kezeli a szakaszt, melyet alapos nyelvi elemzés után erősen megrövidít, és egy eredeti, két részből álló csodaelbeszélést rekonstruál. (SCHENK, Wolfgang: Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9.14-29. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 63, 1972/1-2, p. 76–94, itt 93–94. p) H. Aichinger a történet zárlatának beillesztésében azt látja, hogy „Márk nem a csodás eseményt hangsúlyozza, hanem a tanítványok értetlenségét, melynek alapja, hogy nem hisznek eléggé Jézus teljhatalmában.” (AICHINGER, Herman: Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29 par Mt 17,14-21 par Lk 9,37-43a. In: FUCHS, Albert (ed.): Probleme der Forschung. Vienna : Herold, 1978, p. 114–143, itt 116. p) Achtemeier szerint a végső verzióban már nem Jézus hitén van a hangsúly, mely a csoda előfeltételeként szerepel a történetben, hanem az apa hitetlenségén egyfelől, másfelől pedig a tanítványok kevés hitén. (ACHTEMEIER, i.m. 480–481. p)

⁶³⁶ STERLING, Gregory E.: Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a. In: Catholic Biblical Quarterly 55, 1993/3. p. 467–493, itt 492. p Graham Twelftree hasonlóan a Mt-i és Lk-i verziók finomításában azt látja, hogy meg akarják menteni a tanítványok „hírnevét”: Mk *ischyo*-t használ (ez képesség), míg Mt és Lk *dynamai*-t (ez erő). TWELFTREE, 1981. 180. p

⁶³⁷ TWELFTREE, 1981. 194. p

⁶³⁸ SCHENK, i.m. 79, és PESCH, Rudolf: Das Markusevangelium (2 Vols.). Freiburg : Herder, 1976-77. (Herders Theologischer Kommentar zum NT 2/1-2), 84. p, amellet érvel, hogy az írástudók szerepelnek az eredeti hagyományanyagban, és a tanítványok a pre-márki hagyomány részei. HAENCHEN, E.: Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. Berlin : Töpelmann, 1966. (Sammlung Töpelmann 2/6), 319–320. p, és GNILKA, Joachim: Das Evangelium nach Markus (2 vols.; EKKNT

tanítványok az eredeti történet szerves részei, akkor a történeti szituáció Sterling szerint egy kudarccal végződő exorcizmus.⁶³⁹ Sterling végkövetkeztetésével egyetértünk, és ez a jézusi *Sitz im Leben* a mimetikus vizsgálódás szempontjából fontos, hiszen azt hozza felszínre, hogy egy eredetileg kényelmetlen történeti eseményt kell érthetővé tenni, és a szöveg példa-értékének fókuszát beállítani.

Valószínűleg az anyagot több kéz munkája alakítja: minden bizonnyal létezhetett egy pre-márki váz, bár az vita tárgya, hogy a történet már Márk előtt össze volt-e kapcsolva a színeváltozásról szóló beszámolóval. Ráadásul a szakaszt Mt és Lk szabadon kezeli: Mt a tanítványok hitének és a gyógyulásnak az összefüggése irányába tolja el a történet tanulságát, egy eredetileg önálló jézusi mondást illesztve a történet végére. Lk pedig Jézus csodatevő erejét emeli ki, a tanítványok szerepét pedig a 9,40 versére redukálja.⁶⁴⁰ A márki zárlat, melynek márki eredetével kapcsolatban többségében egyetértenek az exegeták, valami miatt zavaró, és emiatt a másik két szinoptikus egyszerűen mellőzi.⁶⁴¹ Valószínűleg ez a párhuzamos történetben elmaradó zárlat az eredeti történetre vonatkozó reflexió. A történetben ugyanis sehol nincs szó imádságról, sem a sokak szerint késői másoló kiegészítéseként szereplő böjtről. Maga a jézusi tanítás egy „exorcizmusról szóló rövid lecke” hatását kelti.⁶⁴² Viszont mindkét párhuzamos történet eltereli a hangsúlyt az ördögűzésről, és általában Jézus hatalmának kimutatását célozza meg. A márki történet azonban, úgy tűnik, lehorgonyoz az ördögűzés gyakorlatánál, és azzal kapcsolatban szeretne valamit tisztázni. A másik érdekesség, hogy a tanítványok cselekvésképtelensége Mt és Lk esetében kikerül a fókuszról, Lk-nál egyszerűen eltűnnek a történetből, Mt-nál pedig megmarad ugyan, de a hitről szóló általános tanításba torkollik. Márknál azonban a tanítói szituáció egyértelműen az esethez kapcsolódik: Jézus a sikeres ördögűzés érdekében ad konkrét tanítást. Ez arra utal, hogy a márki történet fókusza egy

2/ 1-2), Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978-79, Vol. 2, 45. p szerint a tanítványok az eredeti szereplők. A tanítványok mindegyik történetben szerepelnek, mégpedig éppen a kudarccal összefüggésben. Ez erősíti azt a feltételezést, hogy a tanítványok mindenképpen az eredeti szituáció résztvevői.

⁶³⁹ Van, aki szeretné a tanítványok „kudarcát” inkább „vonakodásként” értelmezni. Ehhez például a Todd Klutznak azt kell állítania, hogy a fiú alacsonyabb társadalmi státuszban lévő családból származik, és a tanítványok nem kívánnak a saját státuszuknak nem megfelelő gyógyítást elvégezni. A szöveg azonban ehhez semmiféle támpontot nem nyújt, Klutznak kétes intertextuális összefüggésekre kell hivatkoznia, ld. KLUTZ, Todd: *The Exorcism Stories in Luke-Acts, A Sociostylistic Reading*. New York : Cambridge University Press, 2004, 182–183. p

⁶⁴⁰ RESCIO, Mara: *Demons and Prayer: Traces of Jesus' Esoteric Teaching from Mark to Clement of Alexandria*. In: *Annali di Storia dell'Esegesi* 31, 2014/1, p. 53–81, itt 75–76. p (RESCIO, 2014.)

⁶⁴¹ Ezzel szemben pl. GUNDRY, Robert: *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000, 500–501. p (GRUNDY, 2000.) Szerinte se a szituáció (a házba visszavonuló mester, aki ott instrukciókat ad), sem a 23. és 29. vers közti feltételezett különbség nem elegendő indok arra, hogy a zárlatot redakciónak tartsuk.

⁶⁴² RESCIO, 2014. 69. p

gyakorlat mibenléte. Mara Rescio hívja fel a figyelmet a történet recepcióját vizsgálva Alexandriai Kelemenre, akinél talál egy sajátos értelmezést nyújtó idézetet: „Az imádság erősebb a hitnél, ez az, amit a Megváltó hűséges tanítványainak kijelentett a démoni megszállottról, akit nem tudtak megtisztítani, amikor ezt mondta: »Ez a fajta imádsággal gyógyítható meg.« (ta toiauta auché katorthutai).”⁶⁴³ Ha Kelemen értelmezésében vesszük a márki zárlatot, akkor az imádság erejéről szóló márki zárlat nem illik Máté és Lukács következtetéséhez, amelyek nem a hit, hanem az ima erejét emelik ki. De a végső formáját elnyert márki történetbe sem feltétlenül illik, mivel ott a jézusi kirohanásban szereplő „hitetlen nemzedék” is a hit szerepéről szól. Bár többen harmonizálják a zárlat és a történet olvasatát azzal, hogy itt Jézus valójában a rendszeres imádságról beszél,⁶⁴⁴ mely késszé tesz az erősebb démonokkal szembeni hatékony ördögűzésre, ez a jelentés csak abban az esetben lesz valószínű, ha a böjtre vonatkozó utasítással együtt olvassuk. Többek szerint a másoló éppen az *állandó vagy hosszabb* imádságban létre vonatkozó instrukcióként értette a szakaszt, és a böjtöt emiatt illeszthette – logikusan – a szakaszba.⁶⁴⁵ Ez azonban nem kell, hogy az eredeti összefüggés legyen. Ráadásul ez az ezoterikus tanítás exorcisztikus technikát is taníthat, azaz nem pusztán annyi a szerepe, hogy Jézus nagyságát bemutassa.⁶⁴⁶ Persze nem tudni, hogy itt sajátos imaformáról van-e szó, vagy esetleg arról, hogy az ördögűző parancs mellé kell-e valamiféle imádság. Az, hogy az imának nincs konkrét tartalma, nem meglepő: az evangéliumokban szereplő ördögűzéssel kapcsolatos igehelyek nem akarnak konkrét technikai részleteket közölni. Mindenesetre, ha a márki zárlat redakciós munka eredménye (vagy, mivel nem tipikusan márki, ezért már előtti hagyomány), akkor ez alapvetően arra utalhat, hogy az eredeti szituációt meg kell magyarázni. A történet így azt tanítást fogalmazhatja meg, hogy 1) a tanítványok is tudhatnak ördögöt üzni, 2) csak ennek sajátos módja van, mely *nem feltétlenül tükrözi a jézusi gyakorlatot.* Hol találhatóak ennek a nyomai?

⁶⁴³ Eclogae Propheticae 15.1. Rescio idézi görögül és angol fordításban is a szöveget (kiem. tőlem – K.Gy. ld. RESCIO, 2014. 76–79. p Bár a szöveg szókinésében nem Márkot tükrözi, az utalás mégis egyértelmű.

⁶⁴⁴ Például Pesch is, aki szerint „az imádság az összegyűjtött hit kifejeződése”. (PESCH, 1977. 36. p)

⁶⁴⁵ Rescio szerint a böjt Jézus munkásságának része, és összekapcsolódik ördögűző tevékenységével. Érvei azonban gyengék, mivel nem tudja kimutatni Jézus böjti gyakorlatát, csak áttételes utalások formájában (pl. a béthsaidai vak meggyógyításához használt nyál gyógyító ereje kapcsán idézi id. Plinius írását (Nat. Hist. 28.7.35-37), melyben a böjtölő ember nyálának gyógyhatásáról értekeznek. A két forrás azonban nem kapcsolódik feltétlenül össze, és nem következik belőle, hogy Jézus nyálának gyógyító ereje böjti gyakorlatának következménye. (RESCIO, 2014. 69–72. p) Ráadásul a Q-ban éppen Jézus a „falánk és részeses” ember, szemben Keresztelő Jánossal, aki „böjtöl”. A Mk 2,18-20 tradíció története is arra utal, hogy az ősegyházi gyakorlattal szemben a történeti Jézus idejében a böjt nem tartozott hozzá a jézusi életformához, sem a tanítványság gyakorlatához. ld. pl MELL, Ulrich: «Neuer Wein Gehört in neue Schläuche» (Mk 2,22c), Zur Überlieferung und Theologie von Mk 2,18-22. In: Theologische Zeitschrift 52, 1996/1, p. 1–33.

⁶⁴⁶ GUNDRY, 2000. 501. p

II.3 – Ördögűzés mint jézusi példa

Ha a szóbeliségben a mimetikus tanulásnak fontos szerep jut, akkor a történet nem lehet pusztán esztétikai produktum, hanem gyakorlati szerepe is van: az ördögűzés gyakorlatával és a gyakorlat *átadásával* kapcsolatban szeretne valamit mondani. A theisseni elvet követve: a hagyományanyag fennmaradásának annyiban van értelme, amennyiben a Jézushoz hasonló életformát örökíti tovább, és amennyiben tükrözi az életformát átvevő és gyakorló követők saját normáit is. A történet váza szerint a csoda Jézus személyéhez kapcsolódik, és Jézus képes arra, amire a tanítványok nem. De miért említi a szöveg a tanítványok kudarcát? Két válaszlehetőség áll előttünk, de mindkettő ugyanazt feltételezi: azt, hogy az őskeresztyén egyházban gyakorlat marad az ördögűzés (ld. lentebb). Az ősegyház démonűző gyakorlatából kiindulva az első megoldás szerint a történet azért válik fontossá, mert Jézus ördögűzéseinek és a követői ördögűzésének a különbségét rögzíti. Mint ahogy fentebb említettük, a hagyományozás ebben az esetben a gyakorlat fennmaradását szolgálja, de úgy, hogy cezúrát von: ezt pedig az a felismerés alapozza meg, miszerint Jézus olyan karizmatikus felhatalmazással végzi a munkáját, mely egyedi és megismételhetetlen.⁶⁴⁷ Emellett a feltételezés mellett az egyik legnyomósabb érv, hogy Jézus nem imádkozik az ördögűzés előtt, ugyanakkor azt a tanítást adja, hogy ez a fajta csak „imádsággal üzhető ki”, vagyis itt Jézus olyat tanít, amit ő maga nem tesz. Ezzel az olvasattal harmonizál az a tény is, hogy az őskeresztyén ördögűzők nem közvetlen karizmatikus hatalommal, hanem Jézus *nevével* üzik az ördögöt, és különböző formulákat használnak. Márk beszámol az ismeretlen ördögűzőről, aki Jézus *nevét* hívja segítségül (Mk 9,38). Skéva fiainak történetében a démonok Jézus és Pál nevében kapnak parancsot a távozásra (ApCsel 19,13). Bár ez maga nem petíció, mégis feltételezhető, hogy imádságokat is mondtak, ahogyan azt a varázs-papiruszok imái mutatják, melyekben több más istenség közt Jézus neve is felfedezhető.⁶⁴⁸ Emellett feltételezhető, hogy az ördögűzők más eszközöket is igénybe vettek (ld. ApCsel 19,12). Maga a gyógyítás folyamata is megváltozik: megjelenik a kézrátétel

⁶⁴⁷ Werner Kahl használja először ezt a felosztást: „numinózus erő birtokosa” (BNP), aki maga rendelkezik gyógyító hatalommal; 2. „numinózus erő kérője” (PNP), aki egy istent képes aktivizálni a csoda megtörténtehez; 3. „numinózus erő mediátora”, aki egy BNP erejét képes szolgálatába állítani. KAHL, Werner: *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 163.), 76. p Kahl szerint Yahweh és Jézus az egyetlen tiszta BNP. Hasonlóan EVE, 2002. 378–381. p Twelfree szerint Jézus a BNP és PNP sajátos keveréke, az ő terminológiájában a „karizmatikus” és a „karizmatikus mágus” közt áll, egyfelől azért, mert a saját felhatalmazottsága tudatában cselekszik, másfelől a Lélek irányítása alatt áll, akire ráhagyatkozik. TWELFTREE, Graham H.: *In the Name of Jesus – Exorcism among Early Christians*. Grand Rapids, MI : Baker Academic Press, 2007, 159–161. p (a továbbiakban TWELFTREE, 2007.)

⁶⁴⁸ Ilyen pl. a PGM 4.1227–64, 4.3020. In: BETZ, Hans Dieter: *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago : The University of Chicago Press, 1986.

gyakorlata.⁶⁴⁹ A történet éppen amiatt válik problémává, mert Jézus tette paradigma, viszont a gyakorlat Jézus gyógyításától különbözik. Ezt az eltérést rögzíteni kell, a követhetőség pedig azt kívánja, hogy az imitáció sajátos módját meghatározzák.⁶⁵⁰ Ez a halákha-képződéshez hasonló folyamat: az eredeti szituációból eredő, de megváltozó gyakorlatot meg kell fogalmazni, de mivel semmilyen tanítónak nincs olyan tekintélye, mint Jézusnak, nem megkerülhető az eredeti hagyomány, sőt, Jézusnak kell tulajdonítani a változást is. Az egész folyamat mélyén meghúzódó *Sitz im Leben* azonban éppen a mimézis iránti vágy: megküzdeni azzal a dilemmával, hogy az ördögűző gyakorlat más, mint a jézusi, miközben a mester munkásságának ezzel a részével való folytonosság tagadhatatlan.

A másik értelmezési lehetőség is valószínű, és az exegéták többsége ezt fogadja el: maga az ima és a böjt nem egyszeri, vagy intenzív, az ördögűzést megelőző esemény, hanem a jézusi életforma imitációjához visszavezető felszólítás. Ebben a márki gondolat tükröződik, hogy a tanítványság az *akoluthein*: a mester követése. Emellett azt is feltételezi, hogy a böjt nem másolói beillesztés, hanem a szöveg szerves része. Eszerint Jézus hite lenne az a gondolat, ami körül az esemény forog, és amit aztán az evangélisták elfednek? Ha igen, akkor az eredeti történet Jézus hitét kívánná bemutatni, melyet aztán a hagyománytörténet lassan kiiktat, és helyébe új dilemmát illeszt: a tanítványok „kicsinyhitűségét”. Márk szerint Jézus sokat imádkozik, és imádságai készítik fel tetteire. Vagyis a szöveg végső állapotában azt akarná elmondani, hogy a tanítványok sikertelenségének oka az, hogy nem követték Jézust: az ő hitét utánozva, rendszeresen imádkozva (és böjtölve) viszont hatékonyá tudnának válni az ördögűzésben.⁶⁵¹ Ebben az értelmezésben sem a mimézis maga, hanem a *hogyan a probléma*. Csakhogy, úgy látjuk, ez az értelmezés mégis félrevisz: hiszen a történet fókuszában nem *általánosságban* az ima és az ördögűzés kapcsolata áll. Egyrészt Jézus ehhez a történethez legközelebb a Mk 6,46-ban imádkozik, vagyis a közvetlen összefüggéshez nem tartozik imádság, sem arra vonatkozó utalás. Jézus ugyan imádkozik életének fontos eseményei előtt vagy után, ördögűzéseivel kapcsolatban viszont ilyesmiről nem olvasunk. Ráadásul a

⁶⁴⁹ Ld. DUNN, James D. G.: *Jesus and the Spirit, A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Grand Rapids : Eerdmans, 1975, 164. p (a következőkben DUNN, 1975.)

⁶⁵⁰ James D. G. Dunn beszél erről, amikor a jézusi tekintély kánonformáló erejét elemzi: eszerint az, hogy valami Jézusnak tulajdonítható, egyfelől annak megőrzését segíti, másrészt a jézusi és a közvetlen tanítványi kör tekintélye a második generációs keresztyéneket arra ösztönzi, hogy igehirdetésük tartalma és az apostoli üzenet között világos különbséget tegyenek. Ld. DUNN, James D. G.: *Prophetic I - sayings and the Jesus tradition: the importance of testing prophetic utterances within early Christianity*. *New Testament Studies* 24, 1978/2, p. 175–198. Ezzel szemben ld. SCHRÖTER, Jens: *From Jesus to the New Testament, Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Ford. Wayne Coppins, Waco, Texas : Baylor University Press, 2013, 271–295. p, aki szerint a hagyomány a II. század közepéig még folyékony állapotban van.

⁶⁵¹ Ezt vallja például KLUTZ, 2004. 199–205. p

tanítványok imaéletéről sem hallunk a Mk evangéliumában. A történet alapján azt a következtetést levonni, hogy itt a tanítványok imagyakorlatának a problémájáról van szó, mivel egyedi esetről lenne szó, nehezen lehetséges. Ha azt feltételezzük, hogy Jézus és tanítványai gyakorolják a böjtöt, akkor sem jutunk közelebb a megoldáshoz. Marie-Joseph Lagrange-ra hivatkozva Alaister Kee szerint ebben a szakaszban nem a kötelező böjtről van szó, hanem a kegyességi élet részeként önként vállalt böjtről.⁶⁵² Ebben az esetben a Mk 2,18-22 szerint, mely első olvasatra tagadja, hogy Jézus böjtöt tart, Keresztelő János (és aztán a redakció során a farizeusok) tanítványai *többet* böjtölnek (és Lk szerint imádkoznak!), mint Jézus tanítványai. Ha ez azt is jelenti, amit George C. Gianoulis állít, hogy Jézust azért vádolják részegességgel és falánksággal, mert ő és tanítványai titokban böjtölnek,⁶⁵³ azaz Keresztelő tanítványai nem látják ezt a gyakorlatot, a dilemma egy újabb irányból megint csak előkerül: akkor miért hívja fel Jézus a figyelmet a böjtölésre és imádkozásra, ha azt eleve gyakorolják? Valószínűleg azért, mert itt *különleges* böjtre vagy imádságra van szükség, azaz rákészülésre az ördögűzéshez. A márki szakaszban szereplő jézusi tanítás zavaró módon éppen az antik elképzelésbe illeszkedik, mert a mágikus papiruszokban vagy varázskönyvekben található „előírások, melyek a mágia kapcsán beszélnek a rituális tisztaságról, hosszabb vagy rövidebb időszakokat szabnak meg részleges vagy teljes önmegtartóztatásról, szokásos ételektől vagy italoktól való tartózkodás formájában, vagy legalábbis böjti állapotot kívánnak.”⁶⁵⁴ Ennek oka az az általánosan elterjedt elképzelés, hogy az ételekkel démonok juthatnak az emberbe, amelyek káros hatást fejthetnek ki. Az ételektől tartózkodás ellenben tisztává tesz, azaz az istenekkel való kapcsolatra kész állapotot eredményez.⁶⁵⁵ Ezek alapján tehát valószínűbb, hogy a történetben az ördögűzésre felkészítő böjtről és imáról van szó. Akár egy későbbi másoló, akár Márk a böjtöt (és imát) propagáló személy, az mégiscsak inkább az ördögűző technika részeként jelenik meg, mintsem általában a Jézusi életforma imitációjaként. Tovább erősíti ezt a megérzést az „ez a fajta” (*tuto to genos*) kitétel a Mk 9,29-ben, mely egyáltalán nem márki, és máshol nem is szerepel. Ez az utalás, bár nem követi démonológiai leírás, arra utal, hogy egy különösen is nehéz eset elleni hatékony fellépés a szakasz témája, nem pedig általában a démonűzés.⁶⁵⁶ A valószínűleg már a

⁶⁵² Ld. KEE, Alistair: The Question About Fasting. In: *Novum Testamentum* 11, 1969/3, p. 161–173, itt 162. p (a továbbiakban, KEE, 1969.)

⁶⁵³ GIANOULIS, George: Did Jesus' Disciples Fast? In: *Bibliotheca Sacra* 168, 2011/4, p. 413–425, itt 420-421.

⁶⁵⁴ ARBESMANN, Rudolph: Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity. In: *Traditio* 7, 1949-1951, p. 1–71, itt 7. p

⁶⁵⁵ Például a böjtölő ember nyálának különleges gyógyító erőt tulajdonítanak, ld. KEE, 1986. 103. p

⁶⁵⁶ Hasonlóan GUNDRY, i.m. 500. p, ezzel szemben pl. FRANCE, R. T.: *The Gospel of Mark, A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids : Eerdmans, 2002. (New International Greek Testament Commentary), 370. p Szerinte a történet tanulsága egyszerűen a tanítványok rádöbbenése arra, hogy erejük „derivatív”, azaz Jézus

Márk előtti hagyományban is szereplő megjegyzéssel kapcsolatos gondolatunk Robert H. Stein érvelésébe is illeszkedik, aki meggyőzően mutatja ki, hogy a 26-27. versek részletgazdagsága a démon erejének leírását szolgálja: ilyen, amikor a gyermek „holttá válik” a démon utolsó, nagy erejű támadásától.⁶⁵⁷ Tehát a tanítványok sikertelensége mégiscsak egy konkrét, nehéz esethez kapcsolódik. Jézus hatalma képes a helyzetet megoldani, de a tanítványok ereje erre nem terjed ki: a hagyomány Jézusa emiatt ad tanítást arra nézve, hogy hogyan lehetnek képesek megbirkózni a kivételes kihívással.

Meglátásunk szerint a történet egy Jézus életében megtörtént esetből ered, és azt dolgozza át. Ez elsőrenden annak a nyoma, hogy a jézusi életforma egyik fontos jegye, az ördögűzés a tanítványok életformájának is része lesz. Ezt tanúsítja az parallel történetekben szereplő dilemma. A történet születésének apropója eredetileg egy sikertelen ördögűzés, és az azt követő sikeres Jézusi gyógyítás. Később azonban megjelenik a történet zárlataként egy tanítás. Ebben a tanításban szinte zavaró egyediségében valamiféle exorcisztikus technika leírását találjuk, annak részletei nélkül. A történet összefüggése ezzel megváltozik, bár az alapvető üzenet nem: Jézus páratlan hatalma marad a fókuszban. Viszont a perikópa annak végső formájában az ősegyház gyakorlatát fogja meghatározni a jézusi ördögűzéshez képest. Az eredeti történet nem vész el, mivel Jézus földi pályafutásának lényeges eleméről számol be, de nincs is értelme, hogy elveszen, hiszen az evangéliumok megszületésének idejéig Jézus első követőitől kezdve töretlenül gyakorolják az ördögűzést: ebben a mestert imitálják. Az is kiderül azonban, hogy az imitáció nem *másolás*: Jézus ördögűzései egyediek, és éppen ez az egyediség kívánja, hogy az attól eltérő gyakorlatnak úgy legyen nyoma, hogy annak mégis kimutatható legyen jézusi eredete. A történet pedig több mint alkalmas rá: a tanítványok cselekvésképtelensége a másolás kudarcát mutatja: ők nem képesek *olyan módon* ördögöt űzni, ahogy Jézus. Viszont a történet utat nyit a mimézisnek: a követés új útjának, az őskeresztyénség Jézustól eltérő gyakorlatának kiindulópontjává válik.

exuziáján alapszik. Erre azonban a szakasz nem utal, inkább teológiai olvasanak tűnik, mintsem exegetikai megjegyzésnek.

⁶⁵⁷ STEIN, Robert H.: Mark. Grand Rapids, MI : Baker Academic, (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), 2008, 434. p Gundryval nem értünk egyet, aki szerint nem az imádság áll a szakasz középpontjában, hanem Jézus hatalma, akinek elég egy szó, szemben a tanítványokkal, akiknek nem sikerül az exorcizmus, és a démonűző parancs mellett (?) imádkozniuk is kell. (GUNDRY, i.m. 501. p) Ez ugyanis túlságosan is a márki krisztológiát tükrözi, amit gyaníthatóan az eredeti szituáció nem feltétlenül. Emellett az imádság (és a böjt) meglepő megoldás marad, és nem is tipikusan márki.

II.4 – Tanítványok és exorcizmus

A Mk 6,13-ban arról olvasunk, hogy amikor Jézus kiküldi tanítványait, ennek a kiküldetésnek része az ördögűzés is. Vajon miért? Ha Jézus tette paradigma, akkor tanítása és tanító tettei mintaként kellett szolgáljanak. Meggyőződésünk, hogy az ördögűzés gyakorlatának fennmaradása nem öncél, hanem ugyanazt az üzenetet hordozza, mint Jézus esetében. Ettől az összefüggéstől nem lehet elszakítani. A tanítványok az Isten Országára tekintettel kellett hirdessék a megtérést. Ehhez kapcsolódtak a gyógyítási csodák és az ördögűzés is: vagyis a tanítványok Mk szerint Jézus küldetését folytatják.⁶⁵⁸ Ennek szemléletes képe a Q6,40 bővítéseként Mt-ban található mondás:

„Ha a ház urát Belzebubnak nevezték el, mennyivel inkább háza népét?” (Mt 10,25)

Nem kell sok fantázia ahhoz, hogy a Belzebub-történet allúzióit felfedezzük, annak ellenére, hogy a kommentárok nem sietnek ezt az összefüggést mélyebben kifejteni. Bár ez a szakasz a külső megítélésről szól, az világosan kifejezésre jut a mesternek és tanítványának azonos sorsa: ha a mester tetteit gonosz erőknek tulajdonítják (és itt gondolhatunk az ördögűzéssel kapcsolatos vitára), akkor a tanítványok tetteit is annak fogják tulajdonítani. Ez a viszony alapmechanikájáról beszél, mely megfogalmazható pozitívan is: a tanítvány azt folytatja, amit a mester elkezd. A későbbi zsidó rabbinizmus gyakorlatával szemben, melyben a tanító önálló tekintéllyel léphet fel, és új haggáda vagy halákha megfogalmazására jogosult, Jézus követőinek nincs joguk az egy Mester tanításaitól eltérni. Ez azt jelenti, hogy nem képviselhetnek mást, mint ő. Ez az ördögűzésre, de a gyógyításokra is igaz kell legyen: azok gyakorlata és jelentősége *ugyanaz*, mint a mester esetében. Ennek alátámasztására a tradíciótörténeti elemzés eredményein kívül van még más segítségünk is. A gyógyítás és valószínűleg az ördögűzés gyakorlatának fennmaradása az Újszövetségben kellően dokumentált; még abban az esetben is, ha az ApCsel beszámolóit óvatossággal kezeljük.⁶⁵⁹ Lukács beszámolója szerint közösséghez és személyekhez is fűződik ilyen jellegű csoda (ösgyülekezethez ApCsel 4,30; Péterhez 5,16, Pálhoz Filippiben ApCsel 16,16-18), de Pál maga is hivatkozik „jelekre és csodákra”, melyek apostoli tekintélyét megerősítik (pl. Róm

⁶⁵⁸ Ugyanez a kép jelenik meg az ApCsel-ben: Lukács a csodák bemutatásával éppen ezt a fajta kontinuitást igyekszik bemutatni. „Jézus nem csak az ördögűző már halott archetípusa volt, akinek példája tovább élt, hogy inspiráljon, hanem úgy gondolták, hogy követőin keresztül ő maga munkálkodik a betegek közt.” DUNN, 1975. 170. p

⁶⁵⁹ Klutz hívja fel arra a figyelmet, hogy Lukács Jézus és Pál kapcsolatának erősítésében, és ezzel Pál legitimálásában érdekelt. A hozzá kapcsolt csodatörténetek történeti hitelessége emiatt körültekintő mérlegelést igényel. Ld. KLUTZ, 2004. 207. p

15,19; 2Kor 12,12).⁶⁶⁰ Graham Twelftree határozottan állítja, hogy Pál maga is ördögűző volt.⁶⁶¹ Úgy látja, a Róm 15,18-19, és az 1Kor 4,20 beszédes ebből a szempontból.

¹⁸mert semmi olyanról nem mernék beszélni, amit ne Krisztus tett volna általam a népek megtéréseért szóval és tettel, ¹⁹jelek és csodák erejével, a Lélek erejével: így hirdethettem Jeruzsálemtől kezdve mindenfelé egészen Illíriáig Krisztus evangéliumát. (Róm 15,18-19)

²⁰Mert nem beszédben áll az Isten országa, hanem erőben. (1Kor 4,20)

Az első páli mondat azért érdekes, mert ebben Krisztus reprezentánsának tartja magát. Krisztus a felhatalmazó, aki rajta keresztül tesz csodákat.⁶⁶² Douglas Moo-val szemben, aki úgy véli, hogy itt Pál az Exodus-beli csodákra utal, és ezzel *általánosságban* hangsúlyozza munkásságának üdvtörténeti jelentőségét, Twelftreevel egyetértésben úgy látjuk, hogy itt inkább a jézusi csodákkal való folytonosságról van szó.⁶⁶³ Az ószövetségi összefüggés ettől függetlenül releváns: Pál valószínűleg szántszándékkal használja ezt az egyiptomi szabadulástörténet kapcsán bevett formulává váló megjelölést. Ha ez így van, akkor megint adódik egy kapcsolódási pont, ugyanis Krisztus csodái is szabadító tettek. Pál, a „jelek és csodák” (*sémeia kai terata*) kifejezéssel tehát nemcsak az üdvtörténetbe kapcsolódik be, hanem Krisztus csodatetteinek imitátoraként jelenik meg: ahogyan Krisztus (csoda)tettei még életében szabadítást szereztek, úgy Krisztus tettei most Pálon keresztül is ugyanazt a feladatot végzik el a pogányok közt. Az 1Kor 12,9-10 is hasonló megkülönböztetésről árulkodik.

⁹Az egyik ember ugyanattól a Lélektől a hitet, a másik ugyanazon Lélek által a gyógyítások kegyelmi ajándékait. ¹⁰Van, aki az isteni erők munkáit vagy a prófétálást kapta; van, aki lelkek megkülönböztetését, a nyelveken szólást vagy pedig a nyelveken szólás magyarázását kapta.

Az *energémata dynaméon*, amit „isteni erőkkkel” fordítunk, James Dunn szerint elképzelhető, hogy az exorcizmusra vonatkozik, szemben a gyógyítások egyéb fajtáival.⁶⁶⁴ Ha ez így van, akkor Pál munkássága is folytonos Jézuséval: apostolságának már csak azért is jelei a csodák,

⁶⁶⁰ Hogy ez Pál esetében akár ördögűzés is lehet, utal Craig S. Keener, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy a „szuper-apostolok”, akik maguk is jeleket és csodákat tulajdonítottak maguknak, valószínűleg zsidó származásúak lehettek, mivel bizonyos zsidó mágikus formulákat és technikákat a pogányok is nagy tiszteletben tartottak a korban. (KEENER, 2005. 242. p)

⁶⁶¹ TWELFTREE, 2007. 59. p

⁶⁶² Érdekes, hogy ezzel kapcsolatban a kommentárok szűkszavúak: Charles T. Talbert egyetlen mondatban említi, hogy Pál „csodatévő igehirdető”. (TALBERT, Charles T.: Romans. Macon, Georgia : Smyth and Helwys Publishing, 2002, 329. p) Douglas H. Moo eltereli a figyelmet a csodáról, és Pál működésének általános „tetteiről” beszél inkább. ld. következő lábjegyzet. Paul J. Achtemeier egyáltalán nem is foglalkozik az ebben a szakaszban megjelenő csodákkal (ACHTEMEIER, Paul J.: Romans. Louisville, Kentucky : John Knox Press, 1985. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching)

⁶⁶³ MOO, Douglas: The Epistle to the Romans. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1996, 891. p

⁶⁶⁴ DUNN, 1975. 210. p

mert Jézus is tett csodákat: a csodákban pedig Krisztus küldetése bontakozik és teljeseedik ki. Az exorcizmus nyomait nem tudjuk tovább követni, de jelentősége, és fennmaradása azt sugallja, hogy fontos a kontinuitás Jézus hasonló tetteivel.⁶⁶⁵

Az életforma tanító jellegével kapcsolatban még egy történetet említünk röviden, melyre már utaltunk a Mk 9,14-29 elemzése során. Ez pedig a böjtre vonatkozó kérdés a Mk 2,18-20-ban. Ez az apophtegma is fontos, mivel ősi, és valószínűleg a jézusi szituációt tükrözi. Minden valószínűség szerint eredetileg János tanítványai teszik fel a kérdést Jézusnak. Meg kell figyelni, hogy a Mk 2,18 szerint Jézus tanítványai nem böjtölnek, ellenben a Mt 6,16 már utasítást ad a böjt gyakorlatával kapcsolatban (miközben Mt ugyanúgy beemeli a böjttel kapcsolatos kérdést és választ az evangéliumba ld. Mt 9,14kk). A Lk 5,33 megfogalmazása („A tieid pedig esznek és isznak”) a Q 7,34 vádjával harmonizál („az Emberfia eszik és iszik”), ami Jézus nem-aszketikus életmódját minősíti negatívan. Ez, valamint az evangéliumok általános hallgatása sokak szerint azt valószínűsíti, hogy Jézus nem gyakorolja a böjtöt. A klasszikus elképzelés szerint a Mt 6,16 már az ősegyház gyakorlatát tükrözi, vagyis visszatér a zsidó gyakorlathoz, és a Mk 2,18kk hagyománytörténete ezt az utólagos legitimációs folyamatot mutatja be.⁶⁶⁶ Lehetséges azonban hogy Jézus válasza nem a böjtre vonatkozik, hanem a böjt megtartásának módjára: eszerint nem gyászolva, hanem örömmel kell böjtölni, azaz úgy, hogy az ne legyen látványos.⁶⁶⁷ Jézus példázata ebben az esetben nem a böjt megtartására vagy nem megtartására vonatkozik, hanem a böjtöléssel kapcsolatos mentalitásra és annak gyakorlatára, és a Mt 6,16-18 üzenetének megismétlése lenne.⁶⁶⁸ Akármilyen is legyen a szakasz tanítása, a kérdés tétjét Alistair Kee szerint világosan kirajzolja a történet, ami pedig a következő: „Vajon Jézus tanítványai olyan buzgók-e, mint János tanítványai?” Majd így folytatja: „A nagyon komoly kérdés nem pusztán egy meghatározott böjtre vonatkozik, hanem a kegyesség egész mintázatára, mely az buzgó zsidótól elvárható. [...] [János tanítványai] komolyan küzdenek, hogy János példáját kövessék, de Jézusnak és tanítványainak a gyakorlata az övékkel szembemenni látszik, ami ezzel a kegyességgel kapcsolatban kételyeket ébreszt bennük.”⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Az öskeresztyén exorcizmus kimerítő elemzését nyújtja Graham H. Twelftree: *In the Name of Jesus* című műve, és a könyvével kapcsolatos kritikákra adott válasza. Uő.: TWELFTREE, Graham H.: *In the Name of Jesus: A Conversation with Critics*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 17, 2008/2, p. 157–169, itt 165–167. p

⁶⁶⁶ A klasszikus elemzést mutatja be szemléletesen EBNER, Martin, HEININGER, Bernhard: *Exegese des Neuen Testaments, Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2007², 205kk. p

⁶⁶⁷ BIEDER, Werner: „σκυθρωπός”. In: *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 7. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1971, 450. p

⁶⁶⁸ Ez azt is feltételezi, hogy a válasz (Mk 2,18-20) egyetlen egységet alkot. Ennek kimutatásához a szakaszhoz hagyományosan hozzáértett krisztológiai mondanivalót kell minimalizálni, és a „völegény eltávozását”

újraértelmezni, hogy a 18a és a 18b-20 összekapcsolható legyen. KEE, 1969. 167. p

⁶⁶⁹ KEE, 1969. 163. p

Jézus gyakorlata tehát, akár titokban gyakorolta a böjtöt, akár nem gyakorolta, megütközést vált ki. De a kérdés szerintünk ennél többet is elárul: a Keresztelő-tanítványok a gyakorlattal kapcsolatos halákhát várják, vagyis a böjt elmaradásának indoklását. Jézus életformája, mint tanítóé ugyanis „üzenet” értékű. Az eltérő gyakorlathoz a kívülálló szemében eltérő tanításnak is kell párosulnia. A Keresztelő tanítványok kérdése tehát nem pusztán számonkérő, hanem a nem szokványos gyakorlatra vonatkozó indoklást, az azt megalapozó Tóra-értelmezést várja, hogy a saját gyakorlatával összevethesse. Ez megint arra utal, hogy tett, életforma és tanítás egyetlen egységet alkot, mindemellett pedig Jézus tanítása a saját követői körében normatív: a tanítványok a böjt gyakorlatában imitálják mesterüket.

III – A tanítványoknak szóló tanítás („Jungenworte”) és az életvitel hagyománya

Vannak olyan Jézusi tanítások, melyeket a követői számára fogalmaz meg. Ezek nem mindegyike vezethető vissza konkrétan a jézusi szituációba, vagy nehezen megközelíthetőek a szociológiai elemzés számára. Sok esetben ugyanis erőltetetté válik az értelmezés, ahogy néhány értelmező esetében ez látszik is. Heinz Schürmann például a tanítványok közvetlen életszituációjába helyezi a Lk 10,2-t, ahol felszólítja a tanítványokat: „Az aratnivaló sok, de a munkás kevés, kérjétek tehát az aratás Urát, hogy küldjön munkásokat az aratásába.” Schürmann értelmezésében ez az ige a tanítványoknak szól, és a missziói munkára buzdítja őket. A mondás azonban ezt egyáltalán nem támasztja alá. Egy másik helyről így ír: „A nagyon is paradox felhívás a kitartó imádságra (Lk 17,6) a tanítványokat készíthette a jézusi ördögűző és gyógyító munkára.”⁶⁷⁰ Erre sem a buzdítás maga, sem az igehely közvetlen kontextusa nem utal, de még az sem nyilvánvaló, hogy itt imádságról van szó. Ehhez hasonló logikával a Lk 11,5-8-ban szereplő barátot, akit éjszaka keltenek fel három kenyérért, a tanítványok vagyontalanságot vállaló életformája miatt kialakuló „kenyérgondok” szituációjába helyezi.⁶⁷¹ Ennek a szakasznak ez az egyértelműen erőltetett értelmezése már csak azért is szükségtelen, mivel a kiküldetéskor Jézus a tanítványait maga hatalmazza fel arra, hogy éljenek az őket befogadók vendégszeretetével (Q10.5-9, 10-12), illetve ő parancsolja meg, hogy ne vigyenek erszényt magukkal, azaz ne gondoskodjanak önmagukról (Q10.4). Az, hogy a Mt 10,23 mennyiben vonatkozik a vándorkarizmatikusokra („még végig sem járjátok Izrael városait”),⁶⁷² legalább annyira kérdéses, mint az, hogy a „kérjétek az aratás Urát, hogy küldjön munkásokat

⁶⁷⁰ SCHÜRMAN, i.m. 369. p

⁶⁷¹ uo.

⁶⁷² THEISSEN, 2001. 59. p Érdekes, hogy Richard Horsley is használja ezeket a szakaszokat a saját elmélete felépítésére, néha nem kevésbé önkényesen. vö. HORSLEY, 1989. 44. p

a vetésbe” mennyiben a helyben lakó gyülekezetek felé irányuló kérés, hogy küldjenek ki vándorkarizmatikusokat.⁶⁷³

Ezek a hibák azonban még nem teszik kérdéssé a közvetlen Jézusi szituáció rekonstrukcióját,⁶⁷⁴ pusztán józanságra és önmérsékletre intenek, ezzel együtt pedig leszűkítik azoknak az igehelyeknek a számát, melyekre hivatkozni lehet. Úgy látjuk, vannak olyan történetek, melyek a fenti példánál sokkal konkrétabb módon tükrözik Jézus életszituációját, és közben a tanítványok, és az ősegyház gyakorlatára is reflektálnak. Ez nem jelenti persze, hogy a szövegekkel kapcsolatos tradíciótörténeti munkát el lehetne hanyagolni. Ennek fényében kell megvizsgálnunk Jézus tanításait.

III.1 – A követés súlya

Vannak olyan Jézusi mondások, melyek minden valószínűség szerint Jézus közvetlen életszituációját tükrözik, és melyek nem a tanítói tevékenységével kapcsolatosak, hanem életvitelével. A leghíresebb és legtöbbet idézett szakasz Jézus figyelmeztetése az őt követni akaróknak.

⁵⁷Amikor mentek az úton, valaki ezt mondta neki: Követlek, akárhova mégy. ⁵⁸Jézus azonban így felelt: A rókáknak barlangjuk van, és az égi madaraknak fészük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania. ⁵⁹Egy másikhoz pedig így szólt: Kövess engem! De ő ezt kérte: Uram, engedd meg, hogy előbb elmenjek, és eltemessem apámat! ⁶⁰Jézus így válaszolt neki: Hadd temessék el a halottak a halottaikat, te pedig menj el, és hirdesd az Isten országát!

Q9.57-60, ld. Mt 8,19-22, TamEv 86

Már Adolf Schlatter is azt a következtetést vonja le a szakaszból, hogy Jézus⁶⁷⁵ itt mint „teljesen szegény, és fáradatlanul munkálkodó” jelenik meg, ebből következően pedig vándornak kellett

⁶⁷³ THEISSEN, 2001. 82. p vö. HORSLEY, 1989. 48. p

⁶⁷⁴ ELLIOTT, John H.: *Social Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models*. In: *Semeia* 35, Decatur, GA: Scholars Press. 1981, p. 1–33. hívja fel a figyelmet a szociológiai módszer alkalmazásának nehézségeire. Többek között Theissen módszerét kritizálja, de nem alapjaiban, hanem az általa használt szociológiai forrásmunkák jelöletlensége és a szociológiai iskolák közti állásfoglalás hiánya miatt. A szociológiai modellek történeti alkalmazásának veszélyeiről pedig L. Michael White értekezik alaposan: WHITE, L. Michael: *Sociological Analysis of Early Christian Groups: A Social Historian's Response*. In: *Sociological Analysis* 47, 1986/3, p. 249–266. Azóta a módszer alapvető eszközévé válik többek között a történeti-Jézus kutatásnak. Sok műre azonban White kritikája még mindig jogosan vonatkoztatható.

⁶⁷⁵ Az „Emberfia” hagyománnyal kapcsolatos vita rendkívül összetett. Az *Exegetical Dictionary of the New Testament* a konszenzusos nézetet ismerteti, amikor azt mondja: „Félreérthetetlen, hogy az Emberfia az Úsz-ben mindenhol Jézusra vonatkozik.” uóíó szócikk, i.m. 388. p Ezzel persze csak annyit állít, hogy az őskeresztység Jézust azonosította az Emberfiával. Gerd Theissen meg van arról győződve, hogy az „Emberfia” Jézus különleges önmeghatározása, mellyel minden neki megfeleltethető cím összefoglalását és meghaladását fejezi ki, vagyis Jézus maga is használta önmeghatározásként. A kutatás azért nem ennyire optimista. Delbert Burkett a XXI. század fordulóján összegezve az „Emberfia” kérdést, arra a következtetésre jut, hogy az ősegyház használta

lennie.⁶⁷⁶ Gerd Theissen többek közt e szakasz alapján Schlatterhez hasonlóan azt állítja, hogy Jézus „vándorkarizmatikus”, aki elhagyja családját, és vándorló életformát választva működése idején állandó lakhellyel nem rendelkezik. Theissen bevallotta Heinz Schürmann megfigyelései alapján fejleszti ki a saját elméletét.⁶⁷⁷ Richard Horsley ezzel szemben úgy látja, Jézus nem folytatott vándor-életmódot. Jézus és tanítványai a távolságok miatt néhány napos körutakat tettek, biztos háttérbázissal, mely Kapernaumba helyezhető.⁶⁷⁸ Jézus pedig nem kifelé hívott a társadalomból, hanem a kis falusi közösségek megújítására törekedett, és a megbékélést hirdette, szemben a jeruzsálemi autoritásokkal és a „nagy hagyomány” képviselőivel.⁶⁷⁹ Ez a vita láthatóan azon áll, vagy bukik, hogy mennyiben vesszük szó szerint az igehelyeket.⁶⁸⁰ Horsley víziója azonban legalább annyira utópisztikus, mint Theissené. Elemeiben ennek ellenére lehetnek igazságok. Jézus ugyanis valami olyasmire hívja fel a tanítvány-jelölt figyelmét, ami a jézusi életformát leírja: ez pedig az a fajta állandó „úton lét” és fáradtság, ami az ő küldetésével jár – és a tanítványéval is, aki követni akarja őt. Ebben a szakaszban számunkra ez a fontos: a jézusi mondat éppen abban nyeri el értelmét, hogy egy felhívás: a tanítványnak ugyanis követni kell a mesterét: azaz abban az életformában kell részesednie, amiben a mesternek. Ha ezt nem tudja vállalni, nem alkalmas a tanítványságra.

Ugyanezt a radikalitást fejezik ki a következő mondások is:

²⁷Ha valaki nem hordozza a maga keresztyét, és nem jön utánam, az nem lehet az én tanítványom.

Q14.27, ld. Mt 10,38 és TamEv 55:2

³³Aki meg akarja tartani az életét, elveszti, aki pedig elveszti, megtartja azt.

Q17.33 ld. Mt 10,39

A Q 14,27 sok vitát okozó „kereszt” kifejezést sokan a húsvéti hit betüremkedésének vélték a szövegben. Walter Grundmann úgy látja, hogy a kifejezés eredetileg az „Istennek teljesen odaszánt életet” jelenti, és csak a Palesztinán kívüli gyülekezet kezdték el a mártíromságra

a címet Jézus megjelölésére, de a hagyomány eredetét nem tudjuk feltárni. „Az Emberfia kifejezés ugyanis létezhetett a legkorábbi hagyományok előtt is.” BURKETT, Delber: *The Son of Man Debate, A History and Evaluation*. Cambridge : Cambridge University Press 2000. (Society for New Testament Studies Monograph Series 107), 123-124. p Akárhogy is, a szakaszban a cím egyértelműen Jézust jelöli.

⁶⁷⁶ SCHLATTER, Adolf: *Das Evangelium des Matthäus*. Stuttgart : Calver, 1936, 286. p

⁶⁷⁷ SCHÜRMAN, 1961. 356–361. p

⁶⁷⁸ HORSLEY, 1989. 43–64, 105–145. p

⁶⁷⁹ HORSLEY, Richard: *The Q People, Renovation Not Radicalism*. In: *Continuum* 1, 1991/1, p. 40–63. (a továbbiakban HORSLEY, 1991.); bővebben: uő.: *Israelite Tradition in Q*. In: HORSLEY, Richard, DRAPER, Jonathan A. (eds.): *Whoever Hears You Hears Me; Prophets, Performance and Tradition in Q*. Harrisburg, Pennsylvania : Trinity Press International, 1999, p. 94–122.

⁶⁸⁰ HORSLEY, 1991. 50. p

vonatkozó szakaszként érteni.⁶⁸¹ A Leviticus Rabbá 19,1 nagyon hasonló gondolatot fogalmaz meg a Tóra követésével kapcsolatban: „Ha valaki nem szűnik meg kegyesnek lenni a saját testével, fiával és házával szemben, nem méltó a törvény ígééhez.”⁶⁸², és Epiktétosz is (Diss III,15,10-12):

„Gondolod, hogyha a filozófus életét választod, ugyanúgy tudsz majd enni, inni, éppúgy törekedhetsz és elégedetlenkedhetsz? Virrasztanod, küszködnöd kell, ott kell hagynod családodat, el kell viselned, hogy akármelyik kölyök lenézzen, bármelyik járókelő kinevessen; mindenütt hátul kell maradnod, a megbecsülésben csakúgy, mint a hivatalodban, a törvény előtt éppúgy, mint bármilyen üzleti ügyben. Jól fontold meg: akarsz-e ezekért cserébe szenvedélytelen állapotot, szabadságot és lelki nyugalmat?”⁶⁸³

A jézusi felszólítás tehát nem egyedi, és ahogyan az epiktétoszi intésben, úgy itt is összekapcsolódik más egyéb, a követéshez tartozó követelménnyel. A két párhuzam egy dolgot világossá tesz: ahogyan a filozófia, vagy a Tóra-követés, úgy a Jézus-követés is *életforma*.⁶⁸⁴ Ahogy láttuk, Jézus követelménye pontosan ezt az életformát állítja a tanítvány-jelölt elé. Hogy itt nem pusztán egy elhatározásról van szó, hanem egy új életvitel felvállalásáról, a Q14,27 tradíciótörténete is jelzi. A párhuzamos szakasz (Mt 10,38, és a Mt 16,24 is) mellett a Lk 9,23 is a kereszt „felvételéről” beszél; a Mk 8,34 szintén, ami utalhat arra, hogy ez az eredeti összefüggés. A Tamás evangéliumában viszont a szakasz csak az iga vagy kereszt hordozásáról beszél, ahogyan a Q14,27 is, tehát valószínűleg két változata létezik a logionnak. Ha a „kereszt” kifejezést túlságosan direkt krisztológiája és nem palesztin jellege miatt másodlagosnak tekintjük, akkor a Mt 11,19 adódik mintának: „vegyétek magatokra az én igámat”.⁶⁸⁵ Az egyik értelmezői hagyomány valóban ebbe az irányba indul el. Előnye, hogy figyelembe veszi a rabbinikus hagyomány parallel helyeit, a palesztinai környezetet, melyben elhangozhatott. A másik értelmezés viszont a keresztet eredetinek tekinti az összefüggésben, vagy azért, mert

⁶⁸¹ GRUNDMANN, 1978. 235. p

⁶⁸² Idézi, GRUNDMANN, uo.

⁶⁸³ A fordítást Epiktétosz Kézikönyvecskéje, vagyis A Stoikus Bölcs Breviáriuma. Ford. Sárosi Gyula, Bp. : Officina, 1942. (Kétnyelvű Klasszikusok 8.) alapján idézem.

⁶⁸⁴ Malina önmagának is ellentmond, amikor egyfelől azt állítja, hogy Jézus nem követésre hív el, mivel nem hirdet új életformát. Szerinte a tanítványok pusztán „Jézussal együtt hirdetik az Isten Országát, és gyógyítanak, valamint ördögöt űznek a királyságra való tekintettel.” Vagyis Jézus és követői viszonya nem tanító és tanítvány viszony. (MALINA, Bruce J.: The Social Gospel of Jesus, The Kingdom of God in Mediterranean Perspective. Minneapolis : Fortress Press, 2001.,116. p [a továbbiakban MALINA, 2001.] Ugyanakkor, amikor az „iga felvételének” eredetisége mellett érvel a Mt 11,19 alapján, azt mondja, hogy a későbbi „Messiás Jézus”-mozgalom számára ez egy életformában való részesedést jelent majd (MALINA, 2001. 117. p). De miért nem már a földi Jézus életében, amikor a mondás szerinte Jézus idejébe vezethető vissza? Erre nem ad választ.

⁶⁸⁵ MAILNA, 2001. 117. p

valamiféle rituális céllal önmagukra tetovált Tau alakú jelről van szó,⁶⁸⁶ vagy azért, mert a kifejezés hordozhatja a „szenvedés felvállalásának” jelentését.⁶⁸⁷ Bármelyik értelmezést választjuk is, az üzenet alapvetően nem változik meg, főleg, ha a Leviticus Rabbá párhuzamát nézzük: a Tóra és a kereszt is teher, mely komoly követelményeket támaszt és mely odaszántságot, és sajátos életformát kíván. A „kereszt” kifejezés (*stauros*) használata az önstigmatizáció egyik eszköze is: arra készít, hogy a követés szégyennel, kivetettséggel, és esetleg mártírhalállal végződhet, melyet tudatosan kell vállalni.⁶⁸⁸ A Q17,33-mal összekapcsolva a logion az „elveszített életről beszél”, melyet valamiért cserébe kell odaadni. Arról az áldozatról, mely a követéssel jár, ez pedig sokkal több, mint egyfajta készenlét: konkrét lemondásban kell realizálódnia. Hogy ez mit jelent, segíthet egy harmadik értelmezési lehetőség is. A szakaszt szerintünk ugyanis nem lehet megérteni a jézusi életforma egyéb sajátosságainak ismerete nélkül.

III.2 – Követés és lakhely

A „keresztthordozás” szorosán összekapcsolódik a szűkebb és tágabb környezethez fűződő viszonyrendszer radikális átalakulásával is. A közvetlen kontextus is jelzi ezt: a Q14,26, mely Lk és Mt evangéliumában egyaránt a keresztthordozás összefüggésében jelenik meg, a család „meggyűlöléséről” szól.

²⁶Ha valaki hozzám jön, de nem gyűlöli meg apját, anyját, feleségét, gyermekeit, testvéreit, sőt még a saját lelkét is, az nem lehet az én tanítványom.

Q14:26, ld. Mt 10,37, és TamEv 55; 101:1-2

Szembetűnő a Leviticus Rabbá 19,1-vel, és a keresztthordozásra vonatkozó szakasszal mutatott hasonlóság. Ez persze nem feltétlenül jelenti azt, hogy a két mondás ugyanazt jelenti. Jézus élete azonban azt tükrözi, hogy az, amit A. Campbell „szociális halálnak” nevez, bizonyos értelemben része a követésnek. Nem feltétlenül bolyongó otthontalanságról van szó: viszont Jézus elhagyja Názáretet, és Márk szerint Kapernaumba költözik. Tradicionálisan Péter házát

⁶⁸⁶ Klasszikus kidolgozója DINKLER, Erich: Jesu Worte vom Kreuztragen. In: Signum Cricis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1967, p. 77–98. Az elmélet manapság már csak kevesen fogadják el.

⁶⁸⁷ Pl. BULTMANN, 1995¹⁰. 173. p Bultmann megemlíti azt a lehetőséget, hogy itt Izsákra történhet utalás, aki az áldozathoz cipeli a fát, vagy Schlatter elképzelését, aki szerint itt a zélóták szóhasználatáról lehet szó, akiknek szembe kellett nézniük a keresztalál lehetőségével. (2. lábjegyzet.)

⁶⁸⁸ Az önstigmatizáció szerepéhez és az ehhez kapcsolatos irodalomhoz ld. THEISSEN, 2001. 32. p Azzal kapcsolatban vita folyik, hogy ezt szó szerint kell-e érteni, és a mártíromságra vonatkozó felhívásként kell-e érteni, vagy a mártíromság lehetőségére felkészítő intésként. Alapos kutatástörténethez ld. BØE, Sverre: Cross-Bearing in Luke. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2010. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 278), 29–40. p

nevezik meg Jézus lakóhelyeként,⁶⁸⁹ de még ha nem is, Márk szerint Jézus Kapernaumban van „otthon” (Mk 2,1, vö. Mt 4,13-16). Ez a földrajzi elhatárolódás saját gyermekkorra helyszínétől jelentős, mivel, ahogyan Bruce Malina felhívja rá a figyelmet, az „én megtagadása” a kor mediterrán személyiséget ismerve a „közösségi éntől” való szeparációt jelentette, azaz szakítást azzal a közösséggel, mely az „én” értékét meghatározza. Ez pedig első körben a családot jelenti, annak sajátos elvárásaival, és az egyénre osztott szerepeivel.⁶⁹⁰ Jézus megtagadja a családnak járó prioritást, és alternatív közösséget hoz létre, melynek „fiktív családi kapcsolatai” fogják pótolni a vérségi viszonyt.⁶⁹¹ A Mk 3,21 arról számol be, hogy Jézust a családja „eszementnek” tekinti. Ez a Jézust nem éppen kedvező fényben feltüntető jellemzés valószínűleg ősi, mint ahogy a názáretiek Jézust elutasító magatartása, és ottani működése sikertelenségének bemutatása is. Ha igaz, hogy Jézus küldetése ideje alatt nem gyakorolja szakmáját, és családi kapcsolatait megszakítja, ez a hozzáállás a családja részéről jogosnak tekinthető. Főleg annak fényében, hogy amikor anyja és testvérei kihívják, Jézus határozottan az őt hallgatók mellett – és a családjával szemben – foglal állást. Hogy ennek a döntésnek nem pusztán lojalitási konfliktust okozó következményei lehettek, jól mutatja a Mk 10,28-30:

²⁸Péter ezt mondta neki: Íme, mi elhagytunk mindent, és követtünk téged. ²⁹Jézus így szólt: Bizony mondom nektek: mindaz, aki elhagyta házat vagy testvéreit, anyját vagy apját, gyermekeit vagy szántóföldjeit énértem és az evangéliumért, ³⁰az százannyit kap: most ebben a világban házakat és testvéreket, anyát, gyermeket, és szántóföldeket üldöztetésekkel együtt, a jövődő világban pedig örök életet.

Mary Healy jogosan hívja fel a figyelmet arra, hogy Péter alapvetően igazat mond, még ha némi dicsekvéssel teszi is ezt.⁶⁹² Ez a dicsekvés pedig konkrétan arra vonatkozik, hogy Péter, foglalkozását hátrahagyva „emberhalásszá” vált. Csakhogy döntésének családjára nézve anyagi kihatása is lehetett. Ennek megértéséhez érdemes látni a Galileai-tó köré összpontosuló halászat bonyolult összefüggésrendszerét. Egyfelől, ahogyan azt Kenneth C. Hanson és Douglas E. Oakman kimutatja, a halászat alapján családi vállalkozásként működött,⁶⁹³ másfelől a

⁶⁸⁹ Az archeológiai leletek azonban ezt nem igazolják egyértelműen. A ház falán talált felirat és kereszt sem segít sokkal közelebb a beazonosításhoz, csak a hagyományt erősíti meg, mely szerint Péter itt lakott. Az elképzelést, hogy Jézus Péter házában lakhatott, említi többek közt SCHRÖTER, Jens: *Jesus of Nazareth, Jew from Galilee, Savior of the World*. Ford. Wayne Coppins, Waco, Texas : Baylor University Press, 2014, 54. p

⁶⁹⁰ MALINA, Bruce J.: *The Social World of Jesus and the Gospels*, New York : Routledge, 2003, 86. p (a továbbiakban MALINA, 2003.)

⁶⁹¹ A kiszakadáshoz és annak következményeihez ld. MOXNES, Harold: *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2003, 22–71. p (MOXNES, 2003.)

⁶⁹² HEALY, Mary: *The Gospel of Mark*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008, 207. p

⁶⁹³ HANSON, Kenneth C.: *The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition*. In: *Biblical Theology Bulletin* 27, 1997/3, (HANSON, 1997.) p. 99–111, itt 100. p

halászat egy komoly gazdasági hálózat része volt, melynek haszonélvezői a *telónés*-eken keresztül (akiket hagyományosan „vámstedőkként” ismerünk, de Hanson szerint „brókerek”, azaz halászati jogokkal kereskedő üzletkötők is) a fejedelmi családok. A komoly és többszörös adóterhek következtében a halászok a minimális megélhetést tudták biztosítani, és még az „együttműködések” (több család összefogása – *koinónoi* ld. Lk 5,7.9-10a) sem voltak képesek komolyabb bevételt termelni.⁶⁹⁴ Rick F. Talbott ez alapján kimutatja, hogy a tanítványok elhívása komoly megélhetési gondokat okozhatott a hátrahagyott családoknak.⁶⁹⁵ „Ezek a „lázadó fiak” megvetették atyjukat, és »falánkoknak és részegeseknek« bélyegezhették őket, amiért kívülállókat segítettek, miközben családjaiknak gazdasági nehézséget okoztak...”⁶⁹⁶ A társadalmi és családi szerepek rögzült mintái, a helyhez kötöttség éppen ezt a túlélést szolgálják: az egyénnek nincs sok esélye a túlélésre, ha a „maga dolgát” csinálja.⁶⁹⁷ Ha a Zebedeus fiak és Péter családja *koinónoi* lehettek (Lk 5,10a) – bár nem tudjuk, ez a leírás mennyire az elhívás szituációját tükrözi –, az négy férfi kiesését jelentette a két családot összefogó vállalkozásból. Hozzá kell tennünk mindehhez azt is, hogy az ebből fakadó nehézségek mellett az elsődleges közösségből kilépés szégyennel is jár. Ennek oka Malina szerint az, hogy „egy férfi nem hozhat meg döntést anélkül, hogy a közeli hozzátartozóival és közösségének idősebb tagjaival ne konzultálna előtte. Olyan kompakt szerveződésben él, melyben mindenki ismeri a másik ügyét. Már gyermekkortól, férfiak és nők arra vannak nevelve, hogy a saját közösségükbe biztonságosan beleilleszkedjenek. Ezért minden megnyilvánulás, vagy tett az illető személy belső csoportjának orientációjához igazító cenzúrán megy keresztül.”⁶⁹⁸ Ebben az összefüggésben olvasva az elhívástörténeteket, melyekben a tanítványok Jézus szavára *azonnal* elhagyják a munkájukat, a megszólítottak döntése a család és a kisebb közösség semmibevételeként értendő (mivel nem konzultálnak a családjaikkal, nem mérlegelnek). Ez azt eredményezhette, amit Jézus maga is megtapasztal:

⁴⁹Azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre, és mennyire szeretném, ha már lángolna! ⁵¹Azt gondoljátok, azért jöttem, hogy békességet hozzak a földre? Mondom nektek: semmiképpen, hanem

⁶⁹⁴ HANSON, Kenneth C., OAKMAN, Douglas E.: Palestine in the Time of Jesus, Social Structures and Social Conflicts, Minneapolis : Fortress Press, 1998, 106. p (HANSON-OAKMANN, 1998.) A Zebedeus-család a fiain kívül napszámosokat is foglalkoztatott.

⁶⁹⁵ TALLBOT, Rick F.: Nazareth's Rebellious Son: Deviance and Downward Mobility in the Galilean Jesus Movement. In: Biblical Theology Bulletin 38, 2008/3, p. 99–113, itt 104. p A tézissel kapcsolatban Hanson azért óvatosságra int. Ha Jézus működése egy év volt, akkor az esős évszakot leszámítva mindössze hathónapnyi bevételkiesésről lehet szó. (HANSON, 1997. 105. p) Ha a jánosi képet tekintjük hitelesnek, akkor viszont az anyagi kiesés már jelentős lehetett. Emellett kérdés, hogy az adóterheket tekintve bármilyen rövid időszakra vonatkozó bevételkiesés megengedhető volt-e ezekben a családokban.

⁶⁹⁶ TALLBOT, 2008. 104. p

⁶⁹⁷ HANSON-OAKMAN, 1998. 8. p, MALINA, 2001. 118. p

⁶⁹⁸ MALINA, 2003. 52. p

inkább meg hasonlást. ⁵³Meg hasonlik az apa a fiával, és a fiú az apjával, az anya a leányával, és a leány az anyjával, az anyós a menyével, és a meny az anyósával.

Q12.49, 51, 53, vö. Mt 10,34-35, és TamEv 10; 16:1-2, 3b

Jézushoz csatlakozni, bár valószínűleg igaza van Tallbotnak, hogy ez nem kívánt minden tanítványtól radikális szakítást,⁶⁹⁹ azok számára, akik Jézushoz hasonlóan búcsút mondtak lakhelyüknek és foglalkozásuknak, azt jelentette, hogy a kisebb és nagyobb közösségekben betöltött helyüket el kellett hagyniuk. Ennek ténye, és ahogy látható, a módja is, a korban egy férfiember esetében abnormálisnak számított.⁷⁰⁰ A szegény egy másik vetületét világítja meg Jézus sikertelensége Názáretben.

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

A Jézus panaszában említett hármaskör a *patris*, azaz a faluközösség, a *syngenés*, a rokon(ság), és az *oikia*, a háznép, a közvetlen család. Ez a hármaskör közösség egy olyan struktúra, melyben meghatározott szerepek és pozíciók meghatározzák az illető helyét. A „becsület” helyhez és helyzethez is kötött. Vagyis ezekben a közösségekben az egyik legalapvetőbb érték mindenkinek „tudni a helyét”. Moxnes szerint az álmélkodás arra vonatkozik, hogy Jézus tanítása, és a falu által ráruházott „hely” ellentmondásba kerül. Jézus elhagyta a neki kijelölt helyet, ezáltal „szegény” tapad hozzá. A kritika célja pedig ennek megfelelően az, hogy Jézust megszegyenítve visszautasítsák eredeti helyére.⁷⁰¹ A tanítványok esetében a kiszakadás hasonló következményekkel járt: a döntések meg hasonláláshoz vezettek, és komoly megbotránozást okozhattak.

⁶⁹⁹ Egyetértünk vele, amikor Theissen és Horsley elméleteit idealisztikusnak tartja (TALLBOT, 2008. 105. p): valószínűleg nem vonatkozik mindenkire a vándorkarizmatikus ideál, de Horsley faluközösségeket megújító Jézusa, aki pacifista, és a kölcsönös segítségnyújtást hangsúlyozza, szintén nem valószínű: ebben az esetben Jézus kapcsolatokat felforgató szavait nehéz értelmezni. Horsleyhoz hasonlóan látja egyébként Jézus szerepét HANSON-OAKMAN, 1998. 126–128. p

⁷⁰⁰ MALINA, 2003. 115. p

⁷⁰¹ MOXNES, 2003. 52. p

III.3 – Követés és vagyon

A másik kérdés, melyet a Mk 10,18-30 felvet, a követők anyagi helyzete. Valószínűleg Péter nem lett teljesen vagyontalan, mint ahogy a családi köteleket sem számolta fel végérvényesen (ld. 1Kor 9,5, melyben Pál arra utal, hogy Kéfás a feleségével együtt végzi a missziót), valószínű, hogy a Jézus-követés ideje alatt a tanítványi közösség fennmaradását biztosító anyagi forrásokra volt utalva.⁷⁰² Azáltal ugyanis, hogy búcsút mondtak korábbi életkörülményeiknek, kihullottak abból a természetes védőhálóból, melynek korábban tagjai voltak. Jézus válasza azt az alternatív közösséget helyezi a középpontba, mely a tanítványok megélhetését biztosítja: a követésben az „új család” kompenzálja mindazt, amit a csatlakozó otthagyt. Emiatt, még ha nem is minden esetben, de Jézus radikális hívása szó szerint értendő:

³³Adjátok el vagyonotokat, és adjátok alamizsnául, szereztek magatoknak el nem avuló erszényeket, el nem fogyó kincset a mennyben, ahol a tolvaj nem férközhet hozzá, a moly sem emészti meg. ³⁴Mert ahol a ti kincsetek van, ott lesz a ti szívetek is.

Q12.33-34, vö. Mt 6,19-21, és TamEv 76:3

¹³Egy szolga sem szolgálhat két úrnak; mert vagy az egyiket gyűlöli, és a másikat szereti, vagy az egyikhez ragaszkodik, és a másikat megveti. Nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak.

Q16.13, vö. Mt 6,24, és TamEv 47:2

²²Majd így szólt tanítványaihoz: »Ezért azt mondom nektek: Ne aggódjatok életetek miatt, hogy mit egyetek, se a testetek miatt, hogy mibe öltözzetek. ²³Az élet több az eledelnél, és a test a ruháznál. ²⁴Nézzétek a hollókat! Nem vetnek, nem aratnak, nincs kamrájuk, sem magtáruk, és az Isten táplálja őket. Mennyivel többet értek ti akárhány madárnál! ²⁵Aggodalmaskodásával ki adhat közületek az életéhez akár egy arasznyit is? ²⁶Ha tehát a legkisebb dologra sem vagytok képesek, a többi miatt miért aggódtok? ²⁷Nézzétek a liliomokat, hogyan növekednek! Nem fonnak, és nem szőnek; mégis, mondom nektek: Salamon teljes dicsőségében sem volt úgy öltözve, mint egy ezek közül. ²⁸Ha pedig a mező fűvét, amely ma van, és holnap a kemencébe vetik, Isten így ruházza, mennyivel inkább titeket, kicsinyhitűek! ²⁹Ne keressétek tehát, hogy mit egyetek vagy mit igyatok, és ne nyugtalankodjatok, ³⁰mert ezeket a pogányok keresik a világban. Atyátok azonban tudja, hogy szükségetek van ezekre. ³¹Ti keressétek csak az ő országát, és mindezt megkapjátok hozzá.«

Q12.22b-31, vö. Mt 6,25-33, és TamEv 36:1, 4, 2-3

⁴Ne vigyetek erszényt, se tarisznyát, se sarut, és az úton senkit se köszöntsetek.

⁷⁰² Erre utal pl. a Lk 8,3, mely vagyonos asszonyokat említ, akik vagyonukból támogatták a Jézus-mozgalmat. Theissen szerint a tercier karizmatikusok köre, vagyis a helyben lakó követők nyújtották ezt a bázist. THEISSEN, 2001. 33. p

Részben ide kapcsolódnak még a tanítványok útbaigazításával kapcsolatos tanítások is, melyek a befogadó családokkal szemben tanúsítandó magatartásról beszélnek. Gerd Theissen szerint ezek a szakaszok az első követők vándorkarizmatikus életformáját tükrözik, és magának Jézusnak a vagyonnal kapcsolatos nézeteit. Theissen ugyanis meg van arról győződve, hogy az első követők a teljes anyagi kiszolgáltatottságot kellett válasszák: „Aki demonstratív szegénységben élt, pénz, saru, bot és tartalék élelem nélkül vándorolt Szíria és Palesztina útjain, az kritizálhatta a gazdagságot és vagyont anélkül, hogy hiteltelenné vált volna, különösen akkor, ha vagyonát el is ajándékozta, vagy lemondott róla. Ez ugyanis feltétele volt a teljes értékű követésnek.”⁷⁰³ Bár az első mondat valószínűleg igaz, a második nem feltétlenül. A kiküldetésre vonatkozó utasítás ugyanis érthető többféleképpen: nem kell, hogy állandó életvitelt írjon le.⁷⁰⁴ Lehetséges, hogy ez az utasítás a misszió végével érvényét is veszti. Mindenesetre a többi logion, vagy a gondviseléssel kapcsolatos tanítás összefüggésében ez a szakasz valóban egy életforma leírására utalhat, még ha az rövidebb-hosszabb ideig tart is. A tanítvány nem viselhet erszényt (*ballantion*), amiben pénzt tartottak, se tarisznyát (*péra*), mely az úticsomag tárolására szolgált.⁷⁰⁵ A Q 10,4-ben szereplő lista nehezen összeegyeztethető a párhuzamos helyekkel, melyek újabb elemeket említenek (Máté a pénzszerzést is tiltja, ezen felül a két felsőruhát és a botot is [Mt 10,9-10]; Mk engedi a vándorbotot, és a sarut is, és ugyanúgy tiltja a két felsőruhát [Mk 6,8-9]). A szakaszok, eltéréseik ellenére alapvetően hasonlót fejeznek ki: a vándorbot védekezésül szolgál, ennek hiánya a radikális védtelenség és kiszolgáltatottság állapota, csakúgy, mint a saru nélkülség a köves úton. Szinte aszketikusnak tűnik ez a leírás a kor viszonyait ismerve. A pénz vagy a pénzszerzés tilalma pedig szintén a távlati gondolkodás hátrahagyását jelenti. Ebben az értelemben ezek a szakaszok a korábbi, elszakadással járó következmények radikális megéléséről is beszélnek: a családtól és a nagyobb megtartó közösségtől elszakítottágnak, és így az alapvető gyökértelenségnek a kifejeződései.⁷⁰⁶ Ezt még inkább kifejezi, ha Bernhard Lang értelmezését komolyan vesszük, aki szerint a Q 10,4b köszöntésre vonatkozó tilalma valójában a rokonság meglátogatásának

⁷⁰³ THEISSEN: 2001. 68. p

⁷⁰⁴ Theissen nem veszi figyelembe azt a hagyományt, mely szerint Jézus feltámadása után az mondja „előttük [ti. a tanítványok előtt] megy Galileába.” (Mt 28,10) Miért pont oda? A Jn 21 pedig arról számol be, hogy a tanítványok ismét Galileában vannak, és halásznak. A jeruzsálemi hagyományt egyoldalúan túlétéklni nem érdemes. A Didaché szituációjából pedig (ha egy próféta három napig marad, akkor hamis próféta) nem lehet messzemenő következtetést levonni a teljes mozgalommal kapcsolatban. (ld. THEISSEN, 2001. 64. p)

⁷⁰⁵ Bár Theissen csak analógiaként említi a cinikus vándorfilozófusokat, többen erre az analógiára építve Jézus cinikus vándortanítóként állítják be. ld. pl. John Dominic Crossan, Burton Mack elméleteit.

⁷⁰⁶ MOXNES: 2003. 52kk. p

tilalmát jelenti.⁷⁰⁷ Ha a Q12.22b-31 a tanítványok élethelyzetét tükrözi, akkor abban is hasonló fogalmazódik meg: feladatuk elsősorban Isten Országá keresése, és a mindennapi betevő ráadásul megadatik nekik. Ahogy már említettük, így valószínű, hogy „az alternatív család” lesz a Jézus mozgalom támogatója: a gyakorlatban a jómódú, magasabb társadalmi státuszban élő szimpatizánsok köréből és a belső vagyonmegosztásból egyaránt lehettek a követőknek anyagi forrásaik.⁷⁰⁸

IV – Összegzés

A Q 7.31-35 keserű hangvételű példázatának szemrevételezése azt mutatja, hogy Jézus tetteinek jelentősége van. Őt, mint tanítót figyelik, tetteit értékelik, azok alapján pedig következtetést vonnak le hitelességével kapcsolatban. Ennek a hitelesítő eljárásnak a jogosságát Jézus nem tagadja, amikor arra figyelmeztet, hogy minden tettében igazolódik a bölcsesség. Amit megkérdőjelez, az a tettek konkrét értelmezése. Ráadásul ő maga is értékeli saját tetteit: amikor a Keresztelő-tanítványok megkeresik, munkássága konkrét eseményeinek jelentőségére hívja fel a figyelmet (Q 7.18-19,22-23). Ez világos jele annak, hogy saját csodatetteit, és Isten Országá meghirdetését az üdvidő megvalósulásaként, és saját személyét is definiáló cselekedetként értelmezi. Önértelmezése nem elválasztható tetteitől: nem egy pontszerű felszólítás döntéshelyzetébe hív, hanem úgy kényszerít válaszadásra, hogy közben saját tetteinek vizsgálatára buzdít, és a megfelelő következtetések levonására késztet. Tanítványai ugyanúgy arra vannak utalva, amit látnak, és hallanak (Q 10.23b-24). Az általuk látott és hallott jelentősége Jézus szerint pedig olyan jelentős, hogy az még királyoknak és prófétáknak sem adatott meg. Vagyis a tanítványoknak fel kell ismerniük a Jézus tetteiben rejlő pedagógiai üzenetet: azok Isten végső cselekvésének megvalósulásai. A tettek tanító jellegének működésére példa az is, ahogyan Jézus maga értékeli másokat: Keresztelő Jánosról szóló tanítása éppen János aszketikus megjelenésére, keresztelő tevékenységre, és rendíthetetlen jellemére hívja fel a figyelmet (Q 7.24-28). Mindez ugyanis különleges jelentőséggel bír annak meghatározásában, ki is az, aki a Jordánban keresztel. Ahogy az elemzésben kimutattuk, „látni” valakit annyit tesz, mint tevékenységét ismerve véleményt alkotni tanításának hitelességéről.

⁷⁰⁷ LANG, Bernhard: Grußverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b. In: *Biblische Zeitschrift* 26, 1982, 75–79.

⁷⁰⁸ Hogy a Jézus-mozgalomnak lehettek saját anyagi forrásai, utal a Jn 13,29-ben szereplő hagyomány is, mely szerint Júdás a közösség pénztárosa, és nála van az erszény. Ebben az esetben az ApCsel 2,44-45 gyülekezeti szituációja, az önkéntes vagyonközösség szintén a Jézus-mozgalom gyakorlatának folytatása. Természetesen ez pusztán sejtés, mintsem igazolható tény.

Jánost Jézus prófétának nevezi, aki a mennyek országának hírnökeként van jelen: ennek pedig legnyilvánvalóbb jele, hogy János életformája (és majd halála is) teljes mértékben hitelesíti üzenetét. A böjttel kapcsolatos ősi történet szintén abba az összefüggésbe ágyazódik, mely a tanító életformájára kérdez rá, és az abból fakadó halákhát kívánja mérlegre tenni: Keresztelő János tanítványai a Mk 2,18-20-ban saját gyakorlatuk és a Jézusi gyakorlat ellentmondásai miatt teszik fel kérdésüket: az eltérő gyakorlat magyarázatát, az abból fakadó tanítást szeretnék a sajátjukkal összevetni. Ennek tétje pedig nem egy elvi szintű megbizonyosodás valami igazságtartalmáról, hanem az elutasítás, vagy a követés maga.

A Q11.14-15,17-20-nál, és az azzal összefüggő kérdéskörnél, az ördögűzésnél kicsit jobban elidőztünk. Jézus exorcista tevékenységének ugyanis alapvető jelentősége van. Egyfelől abban, ahogyan Jézus maga értelmezi saját démonűző tevékenységét: azt Isten Országa megnyilvánulásainak tekinti, és Isten hatalmának érvényre jutásaként értelmezi. Jézus ugyan nem az egyedüli sikeres ördögűző a saját korában, annak jelentőségéről alkotott elképzelésében azonban páratlan. Az ördögűzés gyakorlat marad az ősegyházban, és ennek több szempontból is érdekes nyoma a Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Lk 9,37-43a-ban szereplő holdkóros fiú története. A perikópa bonyolult tradíciótörténete az esemény jelentőségére hívja fel a figyelmet. Úgy látjuk, hogy a feltételezhető legkorábbi történet egy kellemetlen szituációt zár le az ördögűzéssel kapcsolatos konkrét tanítással. A tanító zárlat későbbi, és beillesztése a történetbe az ördögűzés gyakorlatának fennmaradását tanúsítja. Ugyanakkor annak is nyoma, hogy miközben a mester imitációjának lehetetlenségét mutatja fel, az ördögűzés megváltozott gyakorlatának igazolását végzi el. Ezt a változást tanúsítja az Apostolok Cselekedeteiben található csodaelbeszélések eszköztára: Jézus nevének használata, a kézrátétel gyakorlatának megjelenése, varázskönyvek, formulák, és a mágia határát súroló, erőátvitelbe vetett hiten alapuló gyógyítások „eszközei” (ruha, öv, árnyék gyógyító ereje pl. ApCsel 19,12). Az ősegyházban az ördögűzés gyakorlata fennmarad, és lehetséges, hogy maga Pál is exorcista. Ennek jelentősége nem abban rejlik, hogy a mester iránti tiszteletből fenn kell tartani egy a mester életének megfelelő gyakorlatot, hanem ennél jóval több: a tanítványok a mester sorsában részesülve, ugyanazzal a felhatalmazással és ugyanazzal a céllal végzik gyógyító tevékenységüket: Isten Országa valósul meg ezek által. A csoda ugyanis Jézus működésének lényegi eleme, tanításának kifejezője. A csodatett felhatalmazó és legitimáló szerepére (pl. 2Kor 12,12), és a csoda Isten Országát építő, megszabadítást hozó jelentőségére (1Kor 4,20) maga Pál apostol is hivatkozik. Jézus és követőinek tettei részesedést jelentenek a „testet öltött üzenetben”, melyet ők maguk is, gyógyító és prédikáló tevékenységük révén valósítanak meg.

Jézus emellett konkrét utasításokat is megfogalmaz tanítványai számára. Ezek az instrukciók messze nem pusztán szimbolikus szereppel bírnak. Egyfelől azért, mert amikor Jézus a Q9.57-60-ban arra figyelmeztet, hogy az Emberfiának nincs hova lehajtania a fejét, akkor a saját életformájára utal, melyben a tanítványnak osztoznia kell. Még ha nem is értelmezzük úgy ezeket a szavakat, mint a vándorkarizmatikus életforma jelét, magát a küldetéssel járó úton létet és fáradtságot, a jézusi életformával járó „szociális halált” szépen szemlélteti. A Jézust követni akaró tanítványjelöltnek tisztában kell lennie azzal, hogy Jézust környezete megveti, és személyéhez szégyen tapad. Ennek oka, és másfelől elemzésünk erre mutatott rá, hogy Jézus és követői kikerülnek közvetlen környezetükből, mégpedig íratlan normákat megszegve: Jézus például elköltözik szülőfalujából, hátrahagyja munkáját, és nem gondoskodik a családjáról. Amikor visszatér Názáretbe, megszegéssel próbálják észhez téríteni, és visszakényszeríteni a hátrahagyott „ács fiának” szerepébe. A Zebedeus-fiak azonnal követik Jézust: ezzel semmibe veszik szüleik, a nagycsalád és a falu jogát ahhoz, hogy a közösség tagjainak élete felett, a közösség érdekében döntést hozzanak. Péter, András és a Zebedeus-testvérek döntése a kor halászattal kapcsolatos gazdasági összefüggéseit ismerve nem kis anyagi gondot okozhatott hátrahagyott családjaikban. Jézus világossá teszi: küldetése ezt a kiszakadást követeli (Q14.26 és Q12.49,51,53), mely a kor viszonyait, a vidéki közeg szerepeinek szigorúságát, valamint az „ego” érvényesülését nem ismerő és nem elismerő diadikus szerepekbe ágyazott antik társadalmak szerkezetét ismerve nem lehetett közösségi szintű meghasonlás nélkül véghezvinni. A Q14.27 szépen írja le a tanítványsággal járó magas követelményeket, és az ezzel járó sorsot is: aki követő lesz, el kell veszítse életét – a Jézus korabeli értelemben: családját, társadalmi státuszát, megbecsültségét, anyagi forrásait. Emellett fel kell vennie a küldetéssel járó megvetettséget, kitesztöttséget, akár a mártírhálálíg tartó engedelmességet is felvállalva. Theissenek tehát igaza van abban, hogy a normák, melyek a tanítványoknak szóló tanításokban megfogalmazódnak, nem pusztán felhívások, megdöbbentő tanok, melyek „valamit”, esetleg a gondolkodásmód bizonyos irányait, vagy kényelmes szokásokat változtatnak meg, hanem az egész életet átalakítják. A tanítványoknak szóló instrukciók és normák a radikális elhívással együtt járó életforma tükröi, vagyis az azt fenntartó követelések megfogalmazói. Ez azt is jelenti, hogy a Jézus tetteiben és szavaiban kifejeződő tanítás elkötelez, és konkrét mimézisre hív: a mester szavainak és tetteinek nem kevesebb a tétje, mint a mester életformájának követése.

Alapvetően arra szeretnénk volna felhívni a figyelmet, hogy Jézus és követőinek életformája tanítás: annak az Istennek odaszánt életnek a kifejeződései, mely sajátos paraméterein keresztül

Krisztus szóban is elhangzó tanításának hangsúlyait jeleníti meg. Ez végső soron azt jelenti, hogy Jézus tanításában a mimézis mozzanata kimutatható. Az összegzésben, áttekintve az eddig elért eredményeket, már csak azt a kérdést kell feltennünk, hogy a mimézis-elmélete milyen következményekkel jár a teológiai gondolkodásra, és a szövegértelmezésre.

JÉZUS ÉS A MIMÉZIS: ÖSSZEGZÉS

Feltehető, hogy a zsidóságban, melyben – legalábbis Jézus idejéig – nem következnek be egy a görögöknél végbemenő radikális „felvilágosodás”, alapvető szerkezetét és érzékelési módját tekintve az archaikus görög kultúrához hasonló tudat működik.⁷⁰⁹ Ha a szálakat egy irányba rendezzük, akkor a Jézus korabeli zsidóságot a havelocki kategóriák alapján „recitatív szóbeliségnek” nevezhetjük. Zsengellér József felhívja a figyelmet arra, hogy a fogság utáni időktől az írásbeliség egyre komolyabban áthatja a zsidó kultúrát. Ez nem jelenti persze a szóbeli tudat megszűnését: a szövegek reoralizálódnak, és szóbeli szövegekből írott válik, írás és szó folyamatos kölcsönhatásban maradnak.⁷¹⁰ Ha ez így van, akkor sajátos szóbeli gondolkodásmód jellemző Jézus korára, melynek meghatározott elemei vannak. Ilyen a „nem objektív”, hanem participáción alapuló megismerésmód. Ezzel összekapcsolódik az a dolgozatban megfogalmazódó felismerés, hogy az antik görögségben, a hellén-római időszak görög-latin és zsidó műveltségének fontos eleme a hősök tisztelete. Követésük egyfelől írott szövegekben fennmaradt tetteiknek és szavaiknak a megőrzése, és azok imitációjára buzdítás révén, másfelől az élő példaképek tetteinek utánzásá révén valósul meg. Recitatív szóbeliség és mimézis sorosan összekapcsolódik. Hozzá kell tenni ehhez azt is, hogy a szóbeliség által meghatározott kultúrában a morális ismeret elsajátítása elsősorban nem írott szövegeken keresztül történik. Abban az esetben, amikor igen, akkor sem maga a szöveg a fontos. Az életforma tanulása és tanítása nem úgy zajlik, ahogyan azt a korai formatörténet elképzelte: nem szövegekbe írt ideáltipikus esetek missziói propagandához igazodó használata révén, hanem alapvetően a mester és tanítvány viszonyába ágyazott személyközi esemény során. A megértett morál sosem egy elvont állításban kivonatolt igazság mentális feltérképezése és igenlése, hanem „mimézis”, azonosulás és követés. Elvontság, objektív ismeret már az írásbeliség sajátossága, melyben megjelenhet a platóni Jó ideája, azaz egy írásossághoz kötődő abszolút mérce. Ez azonban Jézus korára nem jellemző. Sokkal inkább a tanítványság, mely a korai rabbinikus iratok szerint a tudásközvetítés nélkülözhetetlen, bár nem kizárólagos módja. A mester együtt él a tanítvánnyal, annak minden rezdülését látja, és nem pusztán tanítását memorizálja. Maga a Jézus-hagyomány is hangsúlyozza Jézus tetteit, és azoknak szerepét megértésében elengedhetetlennek tartja. A Q vizsgálata erre utalt, főleg akkor, ha a theissen

⁷⁰⁹ A kérdés nagyon összetett, de ha a havelocki értelemben vesszük, és a széleskörű írásbeliség elterjedésével kapcsoljuk össze, akkor ez az első században, legalábbis a templom lerombolásáig minden bizonnyal még nem következik be. ld. John P. Meier alapos elemzését bőséges bibliográfiával in. MEIER, 1991. 271–278. p, és újabban HEZSER, 2001.).

⁷¹⁰ ZSENGELLÉR, 2014. 43–46, 58. p

tézist elfogadjuk, hogy a tettek és azoknak etikai instrukciókba rögzült formái valamiféle életforma jelenlétére utalnak, mely összhangban áll a megfogalmazott etikai normákkal. Ebben az esetben a nem narratív hagyomány is egy életformába simul: azt támogatja, mivel annak fennmaradását szolgálja, és abból nyeri erejét és hatékonyságát. Ahogy láttuk, Jézus a tettein keresztül is tanított, életformáját tudatosan vállalta, és önmagát szimbolikus jelentőségű tettek által határozta meg. A közeg, melyben munkálkodott, ugyanígy viszonyult hozzá: tetteit értelmezte, és a hozzá kapcsolódó halákhának az alapjaira kérdezett rá, vagy egy bizonyos Tóraértelmezés felől kritizálta. Még egyszer tehát: az imitáció nem egy narratív esemény által vázolt viselkedésminta indoktrinációja (tehát valamilyen külsődleges belsővé tétele), vagy az egzisztenciálfeloldó alapú teológiai állásponthoz visszatérve, nem is a kérésben összpontosuló felszólításra adott válasz, hanem egy eredendően személyközi „szimpatikus azonosulás” folyamata. Szempontunkból fontos Schürmann felvetése, mely a narratív hagyományt is visszavezeti a legkorábbi időre. Szociológiai megközelítése alapján valószínűsíti, hogy Jézus már a tanítványi közegét is csoporttá szervezi, melyben az egymáshoz való viszonyokat és értékeket is szabályozta. A közösségen belüli viszonyok, és a mesterhez való viszony apophtegmaiban (vagy chreiaiban) is megjelenik. Érdekes, hogy a Kloppenborg által Q1-be sorolt „tanítványok kiküldéséről” szóló apophtegma éppen az imitációt fogalmazza meg: A tanítványnak azt kell tennie, mint a mesternek, gyógyítani, ördögöket űzni, és hirdetni az Isten országát. Következésképp a narratív hagyományt nem lehet a logikák másodlagos értelmezéseinek, vagy a missziós prédikáció példatárainak tekinteni, egyfelől, mivel a legkorábbi hagyományanyagban is megtaláljuk őket, másrészt, mint ahogy Gerhardsson megfogalmazza, önálló tanítások: maguk is halákhák alapjait képezik. Jelentőségük pedig az, hogy életformát közvetítenek, és a követés paramétereit határozzák meg, miközben a személy utánzására buzdítanak.

Nyilván amikor oktatásról van szó, Alexandriai Philón és Josephus egyértelműen „bevésésről” beszél, a Shema-ban foglalt intésnek megfelelően. A gyermek a szó legszorosabb értelmében tanul: memorizál, ismételi, beépít. Amit viszont fontos látni: ez sosem pusztán elmunka. A bevésés praxis. A páskaruálé, a házastárs kiválasztása és annak a kapcsolatrendszernek a kialakítása, mely az egyén helyét meghatározza a kisebb és nagyobb közösségekben, de az ószövetségi „hősök” történetének elsajátítása, és erényeik megtanulása is mind gyakorlat: ezek viselkedésmintákat közvetítenek, és tartanak fenn. Hogy a tanulásnak ez a módja a társadalom legalsóbb szintjéig is eljutott, feltételezhető abból, ahogyan a szövegek előttünk állnak. Az azokban megjelenő tanítói szituáció tipikus: apa-gyermek kapcsolatként határozza meg a

tanító-tanítvány viszonyt. Ez egy eredetileg az otthon közegében megvalósuló oktatói tevékenységre enged következtetni, mely az oktatás hivatalos csatornáinak működésével párhuzamosan folyik. Mivel azonban az oktatás még Ben Sira idejében is a tehetősebb családok számára biztosított, Izrael történetének legfontosabb eseményeit és kulturális örökségének egy részét a család örökíti tovább. A Tóraismeret és az azzal összekapcsolódó tradíció fennmaradásához segítséget nyújtanak a korabeli zsinagógák. A Theodosz felirat által említett jeruzsálemi zsinagóga már Jézus kora előtt három generációval tanházként működik. Itt megint fontos hangsúlyozni: a „tanház” nem elvont tudást közvetít. A tananyag, ha úgy tetszik, a Tóra szerinti *élet*. A tanítás így egyben példaadás is: már csak azért is, mivel az elfogadott és nem elfogadott szociális normák elsajátítása az ókorban sosem válik el a vallási hagyományok átadásának folyamatától. Ennek szép példáját láttuk a terapeuták és az esszénusok gyakorlatában. Az imitáció a közösségen belüli életforma elsajátítását szolgálja, melyet nem pusztán a Tórára, hanem a terapeuták esetében a Tóra követelményeit tökéletesen megvalósító Mózes személyére és életvitelére alapoznak. A közösségben lévő ifjak idősebb hittestvéreikhez fűződő kapcsolatuk révén egyben követő-követett viszonyba is lépnek velük. Ehhez hasonlóan a kumráni bölcsességi szövegek szerint a közösségen belüli kegyes élet „örökség” lesz az „utódok” számára, ösvény, melyen Isten nyomában lehet haladni.

A szöveg ennek a tanulandó életformának a nyomait tartalmazza, anélkül hogy helyettesíteni tudná a követésben megvalósuló imitációs sémákat, és a másikat, akit a mimézis célba vesz. A szöveg kifelé mutat önmagából. A követés eseményének szövegbe fordítását Assmann kategóriáját kitágítva, hangsúlyait áthelyezve a „hüpoléptikus horizont kitágulásának” egy változataként érthetnénk. Assmann szerint a kulturális emlékezet folyamatában a szituáció és az ahhoz kapcsolódó jelentős tartalom a „szövegekkel folytatott párbeszéd intenzív intézményeinek” kialakulását kezdi igényelni. Ehhez nem pusztán az írásra mint médiumra van szükség, hanem „keretre” is, az interakciós szituációból való kioldódás során a szituáció megőrzésére. Ez úgy valósul meg, hogy maga a kontextus, melyben az emlékezetre méltó megfogalom, részévé válik a szövegnek. Így a kimerevített szituáció írásos formába rögzítve „túléli” a saját elmúlását.⁷¹¹ Úgy látjuk, az Assmann által leírt folyamatot visszafelé követve a narratív hagyomány eredőjébe a „másik ember”-t kell behelyettesíteni, hogy a mimézis szöveggé válásának folyamata hozzáférhetővé váljon. A személy jelenlétét és példaértékű életének jellegzetességeit fel kell fedezni a szövegben, de ez nem problematikus, amennyiben az ókori ember számára a szöveg és valóság átjárható. Ezen az is értendő, hogy a szóbeli tudat a saját

⁷¹¹ ASSMANN, 1992. 277. p

gondolkodásmódjának megfelelő narrációs technikákat alkalmaz: nem elvont állításokat fogalmaz meg, hanem „dinamikus narráció” keretében meséli el a személyes vagy közösségi problémák megoldását. Akció és reakció, tettek és azok megítélése képezi ezeknek az elbeszéléseknek a lényegét. A neves személyhez kapcsolódó emlékezetes tett, a neki tulajdonított erény, vagy egy hozzá kapcsolódó nagyhatású tanítás szituációhoz kapcsolt elbeszélése a másikkal való személyközi kapcsolat „emlékezeti támpontjává” lesz. Ez a fogalom azért fontos, mert elképzelésünk szerint a mimézisre buzdító szöveg a mimézis gyakorlatába fonódik bele, és a mimézis pedig vissza-visszatérve az elbeszélte történethez, a saját követéséhez keres újra támpontot, az elfelejtett „helyes” viselkedést eleveníti fel, vagy a megváltozott gyakorlatot korrigálja. A szóbeliség-kutatás klasszikusainak művei támpontokat adnak ennek belátásához. Különösen is Havelock szövegrészlete, melyben arról beszél, hogy Homérosz a nem definiált morális tettek közvetítője, olyan tetteké, melyek *nem átfordíthatók* absztrakt nyelvbe, csak cselekedtető narrációba, mivel korrektív és nem analitikus szerepük van.⁷¹² Platón Ión dialógusa ebben az irányban is olvasható, immár episztemológiai szempontok alapján kitágítva. De akár az a szakasz is, amelyikben az Állam egyik szöveghelyét vizsgálva azt fedezi fel, hogy Platón rejtélyes definícióját adja a politikai igazságosságnak (Állam 432b2-434a2). Eszerint az igazságosság „az, hogy mindenki teszi a dolgát”.⁷¹³ A formalizált definíció meglepően üresen kong. Viszont tele van dinamizmussal: tettekről beszél, melyekről nem mondja meg, mik. Mit tesz a maga helyén lévő polisz polgára? Nyilvánvalóan azt, amit mindenki: beilleszkedik az elvárások rendjébe, és tartózkodik a kirívó tettektől; és ebben Platón ugyanúgy korának, egy alapvetően szóbeli kultúrának a gyermeke, mint Hésziodosz vagy Euripidész, mely nem a definiált, hanem az *alkalmazott* szokásjog alapján szerveződik.⁷¹⁴ Levonható-e ezekből és a korábbi állításokból az a következtetés, hogy a morális didakszisznek a cselekvésben megélt volta a léte? Itt a szöveg világának és a valóságról alkotott gondolkodásnak, valamint a gondolkodás és a konkrét életmegnyilvánulások közti kapcsolatnak a problémájába ütköztünk, melyet Havelocknak nem sikerül kielégítően sem felvetnie, sem megválaszolnia.⁷¹⁵

⁷¹² HAVELOCK, 1978. 321. p

⁷¹³ HAVELOCK, 1978. 319kk. p

⁷¹⁴ HAVELOCK, 1978. 320. p Nyilván Platón nem üres definíciót nyújt, mivel az igazságosságnak megvannak a maga ismérvei. (ld. uo.) Érdekes, hogy ezek is mind a személyközi tettekről szólnak: nem azt mondják meg, „mi az igazság”, hanem hogy „hogyan kell azt tenni”.

⁷¹⁵ Világosan látjuk, hogy részben nyitott ajtókat döngtünk, amikor erről a problémakörrel ejtünk szót. Hiszen létezik egy a kultúratudósok által leírt „mimetikus hagyomány” is, melyet Jan Assmann a tradíció-formák egyikének tart (ASSMANN, 1992. 19–20. p), de amellyel egyébként a kulturális emlékezet tárgyalása során ő sem foglalkozik. („Manapság ugyanígy tisztában vagyunk azzal is, hogy ez a tudás egyszerre több csatornán és színen közvetítődik: a szóban elhangzó szöveg kiszakíthatatlanul ágyazódik emberi hangba, hús-vér testbe,

Ennek többek közt az az oka, hogy forrásként használt elődje, Marcel Jousse „verbomotoros kultúrákról” szóló elméletét az azt megalapozó antropológia nélkül olvassa. Emiatt azonban az Ong számára már természetes összefüggést életszituáció, gondolkodás, cselekvés és szöveg közt nem látja. Pedig ha Jousse-t alaposabban olvassa, felfedezhette volna a francia antropológus-teológus rendszerének kitörést biztosító elemét, mégpedig azt a tézist, miszerint a tettek hagyományozása nem a szövegek és nem a nyelv szabályai által strukturált folyamat, és ebből következően az etikai nem a *szövegekben* és azok értelmezésében zajlik, hanem az *eseményben megvalósuló mimézis*, melyben *tesszük*, ami helyes. Más szavakkal: a ráhagyatkozó mimézisben nem a „jó” absztrakt ideáját, nem is szöveges instrukciókat, hanem a „jó mestert” követjük.⁷¹⁶ Éppen ezt ismeri fel René Girard, amikor a mimézist a szövegen kívüli valóságba helyezi, és a mítoszokat az ezt elfedve-megőrző mechanizmus eszközének tekinti. A szöveg nem maga generálja a jelentést, hanem a külsőre, az azt megalapozó eseményre utal. Másképp fogalmazva: a narratív szöveg arra tesz kísérletet, hogy valami olyannak a nyomát hordozza, melyet semmilyen formális elv nem helyettesíthet, semmilyen absztrakt logikai állítás (propozíció) nem foglalhat össze. Az Assman féle „keret” ebben az esetben a szöveg mögött álló, a *másikkal* összekapcsolódó nem nyelvi, mimetikus *viszony*, melynek lenyomata megjelenik a szövegben, de nem pusztán mellékes információként, hanem azt szervező dinamikaként, mely nélkül a szöveg élettelenül hullana szilánkokra, sőt, értelmetlenné és értelmezhetlenné is válna. A hellén biografikus hagyomány ezen a ponton talán megvilágító erejű példa lehet, melyek evangéliumokkal mutatott párhuzamai nem lebecsülendők. Ahogy láttuk, a hellén filozófus életrajzokban, és azok építőelemeiben, a chreiaokban például, a mester életének eseményei és saját halálának megélése tanításának tükröi, és egyben mindannak, amit mondott, a hitelességét mérik.⁷¹⁷ A tanítás pusztán a tanító életének összefüggésébe illesztve értelmezhető. A szituáció túlélése tehát alapvető szükség, bár abban nem minden esetben lehetünk biztosak, hogy ez a szituáció a tanító valódi életszituációja-e vagy

mimikába, gesztusokba, táncba, ritmusba és rituális cselekedetbe. Számunkra most mindenekelőtt a harmadik szempont, a tudásból való részeseződés formája a fontos.” ASSMANN, 1992. 57. p) És tud a memória-kutatás egy olyan emlékezeti alakzatról, melyet *habitual memory*-ként tartanak számon. Ez a folyamat a tetteket nem mentálisan, hanem motorikusan rögzíti azok jelentésével együtt. A rítus-kutatás pedig közhelyként kezeli az olyan értelemadó tettek és események közösségi identitás-formáló szerepét, melyek egyébként nagy pontossággal hagyományozódnak, és melyeket felhatalmazott személyek hajtanak végre vagy felügyelnek.

⁷¹⁶ ASSMANN, 1992. 19. p „Cselekedni utánzás révén tanulunk. Az írott használati utasítások, szakácskönyvek, szerelési útmutatók viszonylag kései fejlemények, sosem ölelnek fel mindenestül mindent. *A cselekvés sosem kodifikálható maradéktalanul.*” (kiem. tőlem.) Látszik, hogy itt Assmann szűk értelemben, a mindennapi cselekvések szabályainak elsajátítása értelmében használja a mimetikus-tradíció fogalmát. Ezt mi kiterjesztjük a mimézis didaktikus jelenségére is, valamint a követés szövegbe írt és a közvetlen életszituációban adott megjelenési formák közti különbség jelölésére is.

⁷¹⁷ Ehhez ld. különösen is ALEXANDER, 2009. 113–155. p

egy későbbi időszak ideálképző folyamatának utólagos terméke. Mindenesetre a chreiaiban, és az ennek jellegzetességeit hordozó evangéliumi történetekben a tanító személye a hangsúlyos. Nem pusztán az életmű *hitelesítése*, vagy az ellenfelekkel szembeni *apológia* miatt, hanem a *követhetőség* követelménye miatt is. Ez pedig már az a folyamat, melyben a mimézist gyakorló tanítvány a mester életét „újraéli”, úgy, hogy mások számára maga is a mimézis forrásává válik. A mimézis irodalmi és személyközi dimenziójának kapcsolata és egymásba játszása önálló, és árnyalt vizsgálatot érdemelne, már csak azért is, mivel például Assmann azt írja: „Kapcsolódni csak szövegekhez lehet, interakciós eseményekhez nem.”⁷¹⁸ Szövegen persze nem pusztán szintaxisban rögzített írott vagy beszélt textust ért, hanem akár memóriában megtartott történeteket, tanításokat, melyeket a szövegekhez hasonlóan hagyományoznak.⁷¹⁹ Ezzel Assmann Havelock tézisének ismétli meg, de nem kizárólag: amit állít, az egy sokkal mélyebben berögzült „szövegorientáltság” konszenzusából származó tétel. Állítását azonban sehol nem igazolja, hanem pusztán axiómaként állítja. Minden elejtett, más irányú felvetés ellenére úgy tűnik, Assmann számára viselkedésmintákat hagyományozni egyet jelent *szövegeket* átörökíteni.⁷²⁰ Pedig világos, hogy ha a szöveg reprodukciója is egy életeseménynek, nem az egyetlen lehetőség a cselekedet mintázatának megőrzésére. Sőt, gyanúnk szerint nem szükségszerű követelmény, hogy minden viselkedésminta, „mimetikus hagyomány”, nyelvbe forduljon át. Természetesen, amikor veszélybe kerül egy viselkedésminta a közösség belső struktúrájának vagy a külső körülmények megváltozásának következtében, a mimézis szövegekbe foglalt reprezentációja a gyakorlat konzerválásának, és így túlélésének eszközévé válik.

Azt is látnunk kell, hogy a mimézis nem marad ugyanaz. Változása a szöveg hagyományozásában és alakulásának stádiumában is tetten érhető. Ennek nyomait meggyőződésünk szerint lehetséges feltérképezni, és erre tettünk kísérletet a Mk 9,14-29/Mt 17,14-21/Lk 9,37-43a elemzése során. Ez a példa azt a tradíciótörténeti folyamatot szemléltette, melyben egy fontos, és Jézus munkásságára nézve tipikus tevékenységet, az ördögűzést aktualizálják. Ez az elemzés azt mutatta meg, hogy az ördögűzés egyfelől gyakorlat marad – és

⁷¹⁸ ASSMANN, 1992. 276. p Sajnos ez jelenleg képességünket messze meghaladó feladat lenne. De a problémát jelezve, itt a Platón és Arisztotelész által is fejtegetett, *mimészis* és *diégészis* közti viszony problémájába ütközünk: ennek feltárásához a narráció „megjelenítő” és a mimézis „reprezentáló” jellegének alapos ismeretére, szerepük egymáshoz és valósághoz való viszonyának elemzéséhez pedig az Állam és a Poétika szövegeinek beható tanulmányozására lenne szükség.

⁷¹⁹ ASSMANN, 1992. 276. p Anélkül, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonítanánk az odavetett idézetnek, azért érdekes, hogy ezen a ponton Jézus példájára utal: „megmondattok nektek” – „én pedig azt mondom nektek”.

⁷²⁰ A mimetikus hagyományra is utal, de elemzéseiben mindig a szövegek és tudás hagyományozásához tér vissza. Ez valószínűleg a saját művének teoretikus alapját jelentő Maurice Halbwachs nézetei befolyásának köszönhető.

ezt az Újszövetségben fellelhető egyéb utalások is alátámasztják –, másfelől meg is változik: rituális elemekkel bővül. A szöveg úgy őrizz meg egy gyakorlatot, hogy a mester tetteit utánozza, de annak változását is dokumentálja. A rekonstrukció, melyre kísérletet tettünk, nem öncélú, és módszerében sem egyedi. Amiatt fontos ez a feladat, hogy az eredeti szituációt visszanyerhessük, és ezzel az eredeti mimetikus szituációt feltárhassuk. Ma már tudjuk, hogy a „sajátosan Jézusi” (Jeremias) nagyon komplex szociológia-antropológiai viszonyrendszerbe ágyazódik. A teoretikus modellek alkalmazásainak veszélyével is tisztában kell lennünk, ugyanakkor ezek segítségével gyümölcsöző munka végezhető a szövegeken. De mi is ennek a hozadéka? Jézus életformát tanít, tanításai egy bizonyos gyakorlatnak a kifejeződései, és egyben ideálok is, melyek felé irányulni lehet. Az eredeti szituáció feltérképezése felszínre hozhatja azokat a viszonyulásmódokat, és a cselekvésnek azokat a mintázatait, melyeket normatívnak tekintünk, és melyeket meg lehet feleltetni egy-egy szituációnak a mi kontextusunkban. A mimetikus tanulás lehetősége, hogy egyfajta tüposz-antitüposz struktúrát alkossunk: a szövegben szereplő szituáció, az arra adott válasz mintázata a jelen szituációban releváns megoldást nyújthat. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a mimézis generációkon át öröklődő mintázat; megláttatja ugyanis azokat a különbségeket, melyek a saját kulturális berendezkedésünk, és a Kr.u. 1. sz-i Palesztina közege közt húzódik. Ami számunkra elérhető, az sokszor a saját, és az előttünk járó generáció viselkedésmintája. Ez azt is jelenti, hogy a jelen „mesterei” és „tanítványai” viszonyának van igazán tétje, és lehet is tétje. Ha igaz McLuhan prognózisa, akkor a másodlagos szóbeliség korában a hagyományozott szövegek helyett egyre inkább az élő példa „szöveg-performanciája” kerül a középpontba. A látható, hallható, ha úgy tetszik, a megtestesült szó.

Néhány gondolatban megkíséreljük összefoglalni a dolgozat eredményeinek gyakorlati hasznosíthatóságát is. 1) Az eredmény nem új, inkább a szöveg megközelítése újszerű. Ez pedig átalakítja a szövegolvasási gyakorlatot. Az exegézis ugyanis alapvetően egzisztenciális kutatássá válik: a szövegben felfedezett mimetikus viszonyok az olvasó saját Jézus-követésének komolyságával vagy komolytalanságával szembesítenek. Olvasásmódként azonban a „mimetikus olvasás” messze áll egyfajta naív és kegyes mérceállító-ítéletalkotó textus-analízistől. Első körben ugyanis a távolsággal szembesít: azzal, mit jelent(het)ett Jézus első században elhangzó mimézisre hívó szava. Viszont éppen ebben gyümölcsöző: a mimézis akkori és jelenlegi módjait állítja párhuzamba, illetve mutatja ki kontrasztjaikat. Emmek hermeneutikáját szükséges lesz kidolgozni: a jelen és az első századi szövegek jelentésének viszonya ugyanis nem alkotható meg egy egyszerű „akkor jobb volt, ma minden rosszabb” séma

alapján, mintha Jézus tetteinek első századi olvasata lenne az abszolút normatív, a mai gyakorlat pedig az, ami korrekcióra szorul. A viszony eleve bonyolultabb: bármilyen szövegolvasatunk a XXI. század gyümölcse, a rekonstrukció pedig a saját teológiai helyzetünktől nem függetleníthető hipotetikus megközelítés. A feltárt első századi mimetikus viszonyrendszer a legjobb esetben is párbeszéd a múlttal: a rekonstruált mindig a jelen történeti helyzetünk meghatározó tényezőitől átítatva, és afelől értelmezve lett helyreállítva. Másrészt meg kell határozni, milyen modell alapján lehet a mimézist átültetni. Erre utaltunk is, amikor egyfejte tipologikus-mimézist tartanánk helyénvalónak: a különböző történeti szituációk közös szerkezetét felfejtve cselekvésmódokat határoznánk meg, melyek „krisztusiak”. Ebben semmi különleges nincs, mivel a prédikációban folyamatosan ez történik: a bibliai történetet aktualizálva a jelenben orientációt kínáló értelmet tárunk a gyülekezet elé. 2) A mimetikus olvasás másodsorban rendkívül gyakorlatias: nem azt a kérdést feszegeti, mit kell hinned, hanem azt, hogy hogyan kell helyesen cselekednem hitből. A két kérdés nem válik egymás ellentétévé, csak máshol van a hangsúly: nem egy hittétel igazsága vagy hamissága a tét, hanem a helyes vagy helytelen követés igazsága vagy hamissága. Más szavakkal: a mimetikus olvasat nem az *ortodoxiára*, hanem az *ortopraxis*-ra kérdez rá. Az további vizsgálatot igényel, hogy milyen kapcsolat van hit és életforma között: nyilván a Jézus életéről alkotott eltérő vélemények az ősegyházban eltérő hitgyakorlatot eredményeztek. A mimetikus olvasás számára azonban Jézus életformájának feltárása az igazi tét. Ez merész, ugyanakkor talán nem lehetetlen feladat. Elvégezni ezt szintén nem tudtuk ebben a dolgozatban, de nem is ezt vállaltuk: most elegendő volt annak igazolása, hogy Jézus szavai és tettei közül kimutathatók olyanok, melyek mimézisre hívnak. 3) Valószínűleg a vizsgált szövegek köre bővíthető. Egyrészt a műfajok szintjén: az evangélium egységes kompozíciója mint hellén életrajz minden valószínűség szerint szintén a követhetőség szempontjait figyelembe véve fogalmazódott meg. Sőt, Pál apostol maga is követendőnek tekinti a saját tetteit – ezeket ő ugyanis a krisztusi életforma örökségének tekinti. A levelekben erkölcsi tanításokként megfogalmazódó útmutatások tehát feltételezhetően szoros összefüggésben állnak az apostol életformájával, és azzal, amit ő „krisztusban létezésen” ért. Ennek feltárásához szintén alaposabb elemzésre lesz majd szükség. 4) Mindenesetre a mimézis jelentésalkotó szerepének felismerése – a dolgozatban szűkre szabott példa-keret ellenére – abból a szempontból alapvető lehet, hogy felismerteti: Jézus nem pusztán üzenetet hoz, hanem követendő tetteket hajt végre. Ennek következménye, hogy a szöveg elspiritualizálásának tendenciáját bizonyos esetekben meg kell állítani. A követésre hívás folyamánya nem a lelki beállítódás áthangolása, nem egy ésszel megértett üzenet, nem is egy spirituális klubhoz tartozásra jogosító meghívó, hanem a „Jézus szerinti” életforma. Természetesen az evangéliumi

szövegek nem pusztán mimetikus támpontok. A Mesternek vannak tettei, melyek nem megismételhetők: az ő különleges elhívásából fakadnak, és annak jelei. Az evangéliumi történetek emléket állítanak, prédikálnak, ámulatra indítanak, és magyaráznak is: miért éppen Jézus a Messiás, miben több Jézus, mint Mózes, mit jelent, hogy ő az Isten Fia, és milyen összefüggés van a Logosz és az ember Jézus között. Ez azonban egyensúlyban van azokkal a kijelentésekkel, melyek a tanítványokat „jézusi” hatalommal ruházzák fel. Elég csak a zavarba ejtő jánosi szakaszra gondolnunk: „Bizony, bizony, mondom néktek: aki hisz én bennem, azokat a cselekedeteket, amelyeket én teszek, szintén megteszi, sőt, ezeknél is nagyobbakat tesz.” (Jn 14,12) 5) Jézust mimézisre hívó tanítóként felismerni folyamatos szembesülést jelent; így a mimetikus olvasás kihúzza a semleges teologizálás alól a talajt. Ez a hozzáállás némileg kényelmetlen lehet manapság, amikor a Jézus-kutatás a keresztyén teológia köreit régen túllépve világi egyetemek kutatóinak témájává vált, és az értékszegesség közös talaja jelenti a kapcsolódási pontot a különböző háttérű kutatók és kutatócsoportok közt. A teológia azonban éppen azért maradhat teológia, hogy felvállalja „pártosságát”: azért kutatja az Írást, mert követni akar, és mert a számára legmagasabb fórum előtt vállalja a következményeket a megfogalmazott szavaiért és azokból következő tetteiért. Ugyanakkor a mimézis-kutatás messze nem válik tudománytalanná, mivel komoly feladattal ruház fel: az ókor és a jelen közti közvetítés sokszor nyomasztó és útvesztőkkel teli munkáját rója a téma szakértőjére.

BIBLIOGRÁFIA

„Rhetoric” szócikk. In: EVANS, Craig E. (ed.): *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*. New York : Routledge, 2008.

„ὁράω” szócikk. In: BALZ, Horst and SCHNEIDER, Gerhard (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 2. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1981, p. 526–529.

ACHTEMEIER, Paul J.: *Romans*. Louisville, Kentucky : John Knox Press, 1985.

(Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching)

ACHTEMEIER, Paul: *Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29*. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 37, 1975/4, p. 471–491.

AICHINGER, Herman: *Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29 par Mt 17,14-21 par Lk 9,37-43a*. In: FUCHS, Albert (ed.): *Probleme der Forschung*. Vienna : Herold, 1978, p. 114–143.

ADORJÁNI Zoltán: *Alexandriai Philón: De Vita Contemplativa*. Pápa/Bp : Pápai Református Teológiai Akadémia/L’Harmattan, 2008.

ADORJÁNI Zoltán: *A terapeuták kontemplatív kegyessége*. Doktori értekezés. Kolozsvár, 2004.

ALEXANDER, Loveday: *Memory and Tradition in the Hellenistic Schools*. In: KELBER, Werner, BYRSKOG, Samuel (ed.): *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2009, p. 113–154.

ARBESMANN, Rudolph: *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*. In: *Traditio* 7, 1949-1951, p. 1–71.

ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*. Ford. Sarkady János, In: *ARISZTOTELÉSZ: Poétika. Kategóriák. Hermeneutika*. Bp. : Kossuth Kiadó, 1997, p. 7–59.

ARMSTRONG, D., and WILCOX, S.: *The Gestural Origin of Language*. New York : Oxford University Press, 2007.

ASSMANN, Aleida und Jan: *Einleitung. Schrift – Kognition – Evolution, Eric A. Havelock und die Technologie Kulturelle Revolution*. In: HAVELOCK, Eric A.: *Schriftlichkeit. das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim, 1990, p. 1–36.

ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Bp. : Osiris, 1992.

- AUERBACH, Erich: *Figura*. In: *A hermeneutika elmélete*. Szeged : JATEPress, 1998, (Ikonológia és Műértelmezés 3.), p. 17–58.
- AUNE, David E.: *Greco-Roman Literature and The New Testament: Selected Forms and Genres*. Boston : Society of Biblical Literature, 1988.
- AUNE, David E.: *Greco-Roman Biography*. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Atlanta : Scholars Press, 1988, p. 107–127. (SBL Sources for Biblical Study 21)
- AUNE, David E.: *Orthodoxy in First Century Judaism? A Response to N. J. McEleney*. In: *Journal for the Study of Judaism* 7, 1976, p. 1–10.
- AUSTIN, John L.: *How to Do Things With Words*. London : Oxford University Press, 1962.
- BAASLAND, Ernst: *Theologie und Methode – Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns*. Wuppertal-Zürich : R. Brochhaus Verlag, 1992.
- BAILEY, Kenneth E.: *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*. In: *Asia Journal of Theology* 5, 1991, p. 34–54.
- BAILEY, Kenneth E.: *Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels* in. *The Expository Times* 106, 1995, p. 363–367.
- BAILEY, Kenneth E.: *Poet & Peasant, and Through Peasant Eyes – A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1976.
- BARCLAY, John. M. G.: *The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early christianity*. In: MOXNES, Halvor (ed.): *Construction Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*. London : Routledge, 1997, p. 66–80.
- BARTON John: *Imitation of God in the Old Testament*. In: GORDON, R. P. (ed.): *The God of the Old Testament*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 35–46.
- BARTON John: *The Basis of Ethics in the Hebrew Bible*. In: *Semeia* 66, 1994, p. 11–22.
- BARTON John: *Understanding Old Testament Ethics*. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 9, 1978, p. 44–64.
- BAUCKHAM, Richard: *Jesus and the Eyewitnesses – The Gospels as Eyewitness Testimonies*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2006.
- BEAVIS, Mary Ann: *Philo's Therapeutai: Philosopher's Dream or Ideal Construction?* In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14, 2004/1, p. 30–42.
- BERGER, Klaus: *Einführung in die Formgeschichte*. Tübingen : A. Francke, 1987.
- BERGER, Klaus: *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. Stuttgart : UTB, 2005.
- BERGER, Klaus: *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg : Quelle&Meyer, 1984.

- BETZ, Hans Dieter: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1967.
- BETZ, Hans Dieter: The Greek Magical Papyri in Translation. Chicago : The University of Chicago Press, 1986.
- BIEDER, Werner: „σκυθρωπός”. In: Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 7. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1971.
- BLACK, Matthew: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, 1954².
- BOCKMUEHL, Marcus: Whose Memory? Whose Orality? A Conversation with James D. G. Dunn on Jesus and the Gospels. In: STEWART, Robert B., HABERMAS, Gary R. (eds.): Memories of Jesus. A Critical Appraisal of James D. G. Dunn’s Jesus Remembered. Nashville, Tennessee : B&H Academic, 2010. p. 31–45.
- BØE, Sverre: Cross-Bearing in Luke. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2010. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 278)
- BOHAK, Gideon: Ancient Jewish Magic. A History. New York : Cambridge University Press, 2008.
- BOLYKI, János: János evangéliuma a görög drámák tükrében. Bp. : Kálvin Kiadó, 2002.
- BORNHÄUSER, K.: Die Bergpredigt. Gütersloh : Güntesloher Verlagshaus, 1923.
- BORNKAMM Günther: Jesus von Nazareth. Stuttgart : Kohlhammer, 1960^{4/5}. magyarul:
- BORNKAMM, Günther: A názáreti Jézus. Ford. Varga Zsigmond János, Debrecen, 1978.
- BORNKAMM, Günther: Der Lohngedanke im Neuen Testament. In: Studien zur Antike und Urchristentum - Gesammelte Aufsätze Band II. München : Christopher Kaiser, 1959.
- BOTHA, Pieter J. J.: Schools in the World of Jesus: Analyzing the Evidence. In: Neotestamentica 33, 1999/1, p. 225–260.
- BOVON, Francis: Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50). Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1989.
- BRANT, Jo-Ann A.: Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel. Peabody, MA : Hendrickson, 2004.
- BRAUN, Herbert: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments. In: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen : J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1967, p. 325–341.
- BRAUN, Herbert: Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Güntersloh : Güntersloher Verlagshaus, 1982.
- BROCKMEIER, Jens: Literales Bewusstsein: Schriftlichkeit und das Verhältnis von Sprache und Kultur. München : Fink, 1997.

- BUBER, Martin: 'Imitatio Dei', in *Israel and the World*. New York : Schocken, 1948, p. 66–77. ('Nachahmung Gottes', in *Kampf um Israel: Reden und Schriften (1921–1932)*, Schocken, Berlin, 1933.)
- BULTMANN, Rudolf: *Exegetica*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1967.
- BULTMANN, Rudolf: *Geschichte der synoptischen Tradition, Mit einem Nachwort von Gerd Thißen*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995¹⁰.
- BULTMANN, Rudolf: *Glauben und Verstehen*. Bd. I–IV. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1933–1965.
- BULTMANN, Rudolf: *Jesus*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1961.
- BULTMANN, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1984.
- BULTMANN, Rudolf: *Theologische Enzyklopädie*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1984.
- BURKETT, Delber: *The Son of Man Debate, A History and Evaluation*. Cambridge : Cambridge University Press 2000. (Society for New Testament Studies Monograph Series 107)
- BURNEY, Charles F.: *The Poetry of our Lord*. Oxford, 1925.
- BURRIDGE, Richard A.: *Imitating Jesus, An Inclusive Approach to New testament Ethics*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2007.
- BURRIDGE, Richard: *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Bibliography*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2004².
- BUSS, Martin J.: *Biblical Form Criticism – in Its Context*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.
- BYRSKOG, Samuel: *A Century with the 'Sitz im Leben'*. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98, 2007/1, p. 1–27.
- BYRSKOG, Samuel: *A New Perspective on the Jesus Tradition. Reflections on James D.G. Dunn's Jesus Remembered*. *Journal for the Study of the New Testament* 26, 2004, p. 459–471.
- BYRSKOG, Samuel: *From Memory to Memoires – Tracing the Background of a Literary Genre*. In: ZETTERHOLM, Magnus, BYRSKOG Samuel (eds.): *The Making of Christianity: Conflicts, Contracts and Constructions. Essays in Honor of Bernt Holmberg*. Wiona Lake, Illinois : Eisenbrauns, 2012, p. 1–23.
- BYRSKOG, Samuel: *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean community*. Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1994. (Coniectanea Biblica: New Testament Series 24)

- BYRSKOG, Samuel: *Story as History, History as Story – The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Boston/Leiden : Brill, 2002.
- BYRSKOG, Samuel: *The Transmission of the Jesus Tradition: Old and New Insights*. In: *Early Christianity* 1, 2010/3, p. 441–468.
- CAPEL, David B.: *Imitatio Christi and the Gospel Genre*. In: *Bulletin for Biblical Research* 13, 2003/1, p. 1–19.
- CAROTHERS, J.C.: *Culture, Psychiatry and the Written Word*. In: *Psychiatry*, 1959/4, p. 307–320.
- CARR, David M.: *Torah on the Heart: Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context*. In: *Oral Tradition* 25, 2010/1, p. 17–40.
- CARR, David M.: *Writing on the Tablet of the Heart – Origins of Scripture and Literature*. New York : Oxford University Press, 2004.
- CARSON, Donald A.: *Matthew 11:19b/Luke 7:35: a test case for the bearing of Q Christology on the Synoptic problem*. In: GREEN, Joel B., TURNER, Max: *Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the historical Jesus and New Testament Christology*. Grand Rapids, MI, Carlisle, UK: Eerdmans-Paternoster, 1994, p. 138–163.
- CASTELLI, Elisabeth A.: *Imitating Paul, A Discourse of Power*. Louisville, Kentucky : Westminster/John Knox Press, 1991.
- CHARENTE, Blaine: *A Review of Graham Twelftree, In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 17, 2008, p. 133–136.
- CHARLESWORTH, James (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha – Apocalyptic Literature and Testaments*. New York : Doubleday, 1983.
- CHARLESWORTH, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I-II*, Peabody, Massachusetts : Hendrickson, (1983) 2010.
- CHILTON, Bruce D.: „Regnum Dei Deus Est”. In: *Scottish Journal of Theology* 31, 1978/3, p. 261–270.
- CHILTON, Bruce D.: *The Elusive Kingdom, Beyond Albert Schweitzer*. In: uő.: (szerk.): *Pure Kingdom, Jesus’ Vision of God*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1996, 1–22.
- CICERO, Marcus Tullius: *Az istenek természete*. Bp.: Helikon, 1985.
- CLAUSSEN, Carsten: *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. (Studien zum Umfeld des Neuen Testaments 27)
- COHEN, Sayne J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2006².

COHEN, Shaye J. D.: Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Church Fathers. In: DEVER, W. G., WRIGHT, J. E. (eds.): *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions—Essays in Honor of Lou H. Silberman*. Atlanta : Scholars, 1997. (reprinted In: Kee, H. C., Cohick L. H. (eds.): *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*. Harrisburg : Trinity International, 1999.), p. 89–105.

COLLINS, John J.: *Between Athens and Jerusalem, Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000².

COLLINS, John J.: Form Criticism and the Synoptic Gospels. A Summary Study and Criticism. In: *Theological Studies* 2, 1941/3, p. 388–400.

CONZELMANN, Hans: *Grundniss der Theologie des Neuen Testaments*. München : Chirstopher Kaiser, 1968.

CONZELMANN, Hans: Jesus Christus. In: RGG³, Vol. 3, Tübingen : J. C. B. Mohr (p. Siebeck), 1959, p. 619–653.

CORBALLIS, M. C.: *From Hand to Mouth: The Origins of Language*. Princeton : Princeton University Press, 2002.

COTTER, Wendy: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook*. London/New York : Routledge, 1999.

CRENSHAW, James L.: The Sage in Proverbs. In: GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake : Eisenbrauns, 1990, p. 205–216.

CZIRE Szaboles: Isten Országá kutatástörténete I, In: *Keresztény Magvető*, 2006/4, p. 387–403.

CZIRE Szaboles: Isten Országá kutatástörténete II, In: *Keresztény Magvető* 2007/1, p. 16–38.

DAUBE, David: Rabbinic Method of Interpretation and Hellenistic Rethoric. In: *Hebrew Union College Annual* 22, 1949, p. 239–265.

DAVIDSON, Richard M.: *Typology in Scripture, A Study of Hermeneutical ΤΥΠΟΣ Structures*. Berringen Springs, MI : Andrews University Press, 1981.

DAVIES, Eryl W.: *Walking in God’s Ways: The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament*. In: BALL, Edward (ed.): *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, p. 99–115. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement 300.)

DIBELIUS, Martin: *Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen : J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1933.

- DINKLER, Erich: Jesu Worte vom Kreuztragen. In: *Signum Cricis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1967, p. 77–98.
- DORMEYER, Detlev: Jesus als Lehrer und Modell weisheitlichen und prophetischen Lernens. Sozialgeschichtliche, texttheoretische und erfahrungsbezogene Zugänge zur Wortverkündigung Jesu von Nazareth. In: ULONSKA, Herbert, DORMEYER, Detlev (Hg.): *Die Bibel: Erleben, Verstehen, Weitersagen. Elementare und neue Zugänge zur Bibel*. Rheinbach-Merzbach : CMZ-Verlag, 1994, p. 13–38.
- DOWNING, Francis Gerald: The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction. In: *New Testament Studies* 33, 1987/3, p. 439–451.
- DRAPER, Jonathan A.: Weber, Theissen, and "wandering Charismatics" in the 'Didache' (Following Adolf von Harnack's theory of the emergence of early Catholicism). In: *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998/4, p. 541–576.
- DRAZIN, Nathan: *History of Jewish Education - From 515 B.C.E. to 220 C.E.* Baltimore : John Hopkins Press, 1940, p. 37–53.
- DUNN, James D. G.: *A New Perspective on Jesus – What the Quest for the Historical Jesus Missed*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2005.
- DUNN, James D. G.: *Altering the Default Setting*. In: *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2005, p. 79–127.
- DUNN, James D. G.: *Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition*. In: *Journal for the Study of the historical Jesus* 6, 2008/1, p. 85–105.
- DUNN, James D. G.: *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1975.
- DUNN, James D. G.: *On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog*. In: *Journal for the Study of the New Testament* 26, 2004/4, p. 473–487.
- DUNN, James D. G.: *Prophetic I - sayings and the Jesus tradition: the importance of testing prophetic utterances within early Christianity*. In: *New Testament Studies* 24, 1978/2, p. 175–198.
- EBELING, Gerhard: *Jesu und Glaube*. In: *Wort und Glaube*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1967³, p. 203–255.
- EBNER, Martin, HEININGER, Bernhard: *Exegese des Neuen Testaments, Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2007².

- EGO, Beate, NOACK, Christian: Lernen und Lehren als Thema alt- und neutestamentlicher Wissenschaft. In: Zeitschrift für Neues Testament 21, 2008/11, p. 3–16.
- EICHRODT, Walther: Theology of the Old Testament. Vol. 2. London : SCM Press, 1967.
(Fordítás az 5. német kiadás alapján)
- ELLIOTT, John H.: Social Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Modells. In: Semeia 35, Decatur, GA: Scholars Press. 1981, p. 1–33.
- ENGBERG-PEDERSEN, T.: Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream. In: Journal for the Study of Judaism 30, 1999/1, p. 40–64.
- Epiktétos Kézikönyvecskéje, vagyis A Stoikus Bölcs Breviáriuma. Ford. Sárosi Gyula, Bp. : Officina, 1942. (Kétnyelvű Klasszikusok 8.)
- ESS, C., KAWABALTA, A., & KUROSAKI, H.: Cross-cultural perspectives on religion and computer-mediated communication. In: Journal of Computer-mediated Communication 12, 2007/3, p. 939–955.
- EVE, Eric H.: The Jewish Context of Jesus' Miracles. London : Scheffield Academic Press, 2002.
- EVE, Eric: Behind the Gospels – Understanding the Oral Tradition. Minneapolis : Fortress Press, 2014.
- FABINY Tamás: Erzählte Dramen. Dramaturgische und kommunikative Strukturen in den Gleichnissen Jesu unter besonderer Berücksichtigung rabbinischer Parallelen. Bp. : Plantin Kiadó és Nyomda, 2000.
- FELDMAN, Louis H.: Judaism and Hellenism Reconsidered. Leiden : Brill, 2006.
(Supplements to the Journal for the Study of Judaism 107.)
- FINNEGAN, Ruth: Literacy and orality: Studies in the Technology of Communication. New York : Basil Blackwell, 1988.
- FISCHEL, Henry A.: Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy, Leiden : Brill, 1973.
- FISCHEL, Henry A.: Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism. In: Uő. (ed.): Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature. New York : Ktav Publishing House, 1977, p. 443–472.
- FISCHEL, Henry A.: Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chria. In: NEUSNER, Jacob (ed.): Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough. Leiden : Brill, 1968, p. 372–411.
- FITZGERALD, J. T.: „Chreia”. In: BROWN, Jeannine K., PERRIN, Nicolas (eds.): Dictionary of Jesus and the Gospels. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 2013².

- FLUSSER, David: Aesop's Miser and the Parable of the Talents, in: Thoma C. – Wyschogrod, M (eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York : Paulist, 1989.
- FONTAINE, Carole R.: The Sage in Family and Tribe. In: GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake : Eisenbrauns, 1990, p. 155–164.
- FOSSEIM, Hallvard J.: Habituation as Mimesis. In: CAPPELL, Timothy (ed.): *Values and Virtues, Aristotelianism in Contemporary Ethics*. Oxford : Chalderon Press, 2006, p. 105–117.
- FRANCE, R. T.: *The Gospel of Mark, A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids : Eerdmans, 2002. (New International Greek Testament Commentary)
- FRITH, Christopher D., WOLPERT, Daniel M. (eds.): *The Neuroscience of Social Interaction: Decoding, Imitating and Influencing the Actions of Others*. Oxford : Oxford University Press, 2003.
- GARRELS, Scott R. (ed.): *Mimesis and Science – Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing, MI : Michigan State University Press, 2011.
- GERHARDSSON, Birger: If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames. In: *New Testament Studies* 1991/37, p. 321–335.
- GERHARDSSON, Birger: Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels, in: WANSBROUGH, Henry (ed.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1991. 266–309.
- GERHARDSSON, Birger: *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund : C. W. K. Gleerup, 1961.
- GERHARDSSON, Birger: *The Gospel Tradition*. Copenhagen : C. W. K Gleerup, 1986.
- GERHARDSSON, Birger: *The Origins of the Gospel Tradition*. London : SCM Press, 1979.
- GERHARDSSON, Birger: The Seven Parables in Matthew XIII. In: *New Testament Studies* 19, 1972/1, p. 16–37.
- GERHARDSSON, Birger: *The Shema in the New Testament*. Lund : Novapress, 1996.
- GERHARDSSON, Birger: *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Copenhagen : C. W. K. Gleerup, Ejnar Munksgaard, 1964.
- GERLAND, Oliver: Socrates' Muse and the Audience's Desire. In: *Text and Performance Quaterly* 12, 1992/4, p. 293–304.

- GIANOULIS, George: Did Jesus' Disciples Fast? In: *Bibliotheca Sacra* 168, 2011/4, p. 413–425.
- GIRARD, René: *De choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Bernard Grasset, 1978.
- GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus I-II*. Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978-79. (EKKNT 2/ 1-2)
- GODZIEBA, Anthony B.: «... and followed him on the way» (Mk 10,52): Identity, Difference, and the Play of Discipleship. In: *CTSA Proceedings* 69, 2014, p. 1–22.
- GOFF, Matthew J.: *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*. Leiden : Brill, 2007.
- GOFF, Matthew J.: *4QInstruction*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2013. (Wisdom literature from the ancient world 2)
- GOLDSTEIN, Jonathan A.: How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the „Messianic” Promises. In: NEUSNER, Jacob, GREEN, William Scott, FRERICHS, Ernest (eds.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987, p. 69–97.
- GOODY, Jack és WATT, Ian: The Consequences of literacy. In. GOODY, Jack (ed.): *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1968, p. 27–84.
- GOODY, Jack, WATT, Ian: Az írásbeliség következményei. In: NYÍRI Kristóf, SZÉCSI Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség – A kommunikációs technikák története Homérosztól Heideggerig*. Bp. : Áron Kiadó, 1998, p. 111–128.
- GOODY, Jack: Derrida Among the Arcives of the Written and the Oral. In: *The Power of the Written Word*. Washington : Smithsonian Institution Press, 2000, p. 109–119.
- GOODY, Jack: *The Power of the Written Word*. Washington : Smithsonian Institution Press, 2000.
- GRABBE, L. L.: Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment. In: *Journal of Theological Studies* 39, 1989/2, p. 401–410.
- GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997. (The New International Commentary on the New Testament)
- GRONBECK, Bruce E.: Communication Media, Memory, and Social-Political Change in Eric Havelock. In: *The New Jersey Journal of Communication* 8, 2000/1, p. 34–45.
- GRUNDMANN, Walter: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1978. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3)

GUÉRINEL Rémy: Témoignages sur le Vif de Marcel Jousse, Auditeur et 'Fidèle Disciple' de Pierre Janet. *Janetian Studies*, Actes des conf. des 1-2 juin 2007, No. Spécial 02, p. 57–64.

GUNDRY, Robert: *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000.

GÜTTGEMANNS, Erhard: *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums: eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*. München : Chr. Kaiser, 1970.

HADOT, Pierre: *Philosophy as a Way of Life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford : Blackwell, 1995.

HAENCHEN, E.: *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. Berlin : Töpelmann, 1966. (Sammlung Töpelmann 2/6)

HANSON, Kenneth C., OAKMAN, Douglas E.: *Palestine in the Time of Jesus, Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis : Fortress Press, 1998.

HANSON, Kenneth C.: *The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition*. In: *Biblical Theology Bulletin* 27, 1997/3, p. 99–111.

HASKINS, Ekaterina V.: *Mimesis Between Poetics and Rhetoric: Performance Culture and Civic Education in Plato, Isocrates, and Aristotle*. In: *Rethoric Society Quaterly* 30, 2000/3, 7–33.

HAVELOCK, Eric A.: *The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World*. In: *Oral Tradition* 1, 1986/1, p. 134–150.

HAVELOCK, Eric A.: *The Greek Concept of Justice – From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge/London : Harvard University Press, 1978.

HAVELOCK, Eric A.: *The Alphabetization of Homer*. In: HAVELOCK, Eric A., HAVELOCK, Eric A.: *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of the Harvard University, 1963.

HAVELOCK, Eric A.: *Pre-Literacy and Pre-Socratics*. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 13, 1966/1, p. 44–67.

HAVELOCK, Eric A.: *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven, CT : Yale University Press, 1986.

HAVELOCK, Eric A.: *The Preliteracy of the Greeks*. In: *New Literary History* 8, 1977/3, p. 369-391.

HEALY, Mary: *The Gospel of Mark*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008.

HEMPEL, Johannes: *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlin : de Gruyter, 1964². (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 67)

- HENGEL, Martin: Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie. In: HENGEL, Martin, SCHWEMER, A. M.: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2001, p. 81–131. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.1 138)
- HENGEL, Martin: Judaism and Hellenism – Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. I. Philadelphia: Fortress, (transl. John Bowden), 1974.
- HERSHBELL, J. P. (eds.): Communication Arts in the Ancient World. New York : Hastings, 1978, p. 3–21.
- HESCHEL, Abraham Joshua: The Prophets. New York: HarperCollins, 2001. (1962) (Perennial Classics)
- HEWES, G. W.: Primate communication and the gestural origins of language. In: Current Anthropology 14, 1973, p. 65–85.
- HEZSER, Catherine: Jewish Literacy in Roman Palestine. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2001.
- HOCK, Ronald F., O’NEIL, Edward N. (eds.): Classroom Exercises. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2002. (Vol. 2 of The Chreia and Ancient Rhetoric, WGRW 2)
- HOCK, Ronald F., O’NEIL, Edward N. (eds.): The Progymnasmata. Atlanta : Scholars Press, 1986. (Vol. 1 of The Chreia in Ancient Rhetoric, SBLTT 27)
- HOCK, Ronald F.: Commentaries on Aphthonius’s Progymnasmata, Atlanta : Society of Biblical Literature, 2012. (Vol. 3 of the Chreia and Ancient Rhetoric)
- HOLMBERG, Bengt: Questions of Method in James Dunn’s Jesus Remembered. In: Journal for the Study of the New Testament 26, 2004/4, p. 445–457.
- HORSLEY, Richard (ed.): Christian Origins. Minneapolis : Fortress, 2010.
- HORSLEY, Richard A., DRAPER, Jonathan A., and FOLEY, J. M.: Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark. Minneapolis : Fortress Press, 2006.
- HORSLEY, Richard A.: Jesus and Empire, The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis : Fortress Press, 2003.
- HORSLEY, Richard. A.: Sociology and the Jesus Movement. New York : Continuum, 1994 (1989).
- HORSLEY, Richard: Israelite Tradition in Q. In: HORSLEY, Richard, DRAPER, Jonathan A. (eds.): Whoever Hears You Hears Me; Prophets, Performance and Tradition in Q. Harrisburg, Pennsylvania : Trinity Press International, 1999, p. 94–122.

- HORSLEY, Richard: Moral Economy and Renewal Movement in Q. In: uő. (ed.): Oral Performance, Popular Tradition and Hidden Transcript in Q. Leiden-Houston : Brill, 2006, p. 143–158.
- HORSLEY, Richard: The Prophet Jesus and the renewal of Israel, Moving Beyond a Diversionary Debate. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2012.
- HORSLEY, Richard: The Q People, Renovation Not Radicalism. In: Continuum 1, 1991/1, p. 40–63.
- HURLEY, Susan and CHATER, Nick (eds.): Perspectives on Imitation, Vol. II., Imitation, Human Development and Culture. Cambridge/London : MIT Press, 2005.
- HURTADO, Larry W.: Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Text in Early Christianity. In: New Testament Studies 60, 2014/3, p. 321–340.
- IMACCABEES, A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein. New York : Doubleday, 1976.
- INGOLFSLAND, Dennis: Jesus Remembered – James Dunn and the Synoptic Problem. In: Trinity Journal 27, 2006/2, p. 187–197.
- Introduction. In: JOHNSON, Laurie M., DEMETRIOU, Dan (eds.): Honor in the Modern World – Interdisciplinary Perspectives. Langham : Lexington Books, 2016, p. 1–9.
- JAEGER, Werner: Paideia – The Ideals of Greek Culture. Vol. I. Archaic Greece – The Mind of Athens. Oxford : Basil Blackwell, 1946.
- JAFFE, Martin S.: Torah in the Mouth, Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 B.C.E – 400 C.E. New York : Oxford University Press, 2001.
- JAHANDARÍE, Khosrow: Spoken and Written Discourse – A Multi-disciplinary Perspective. Stamford, Connecticut : Ablex Publishing Co., 1999.
- JAMIESON-DRAKE, David W.: Scribes and Schools in Monarchic Judah – A Socio-Archeological Approach. Scheffield : Almond Press, 1991.
- JASPERT, Bernd: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- JENSEN, Minna Skafte: Performance. In: FOLEY, John Miles (ed.): Companion to Ancient Epic. Oxford : Blackwell Publishing, 2005, p. 45–54. (Blackwell Companion to the Ancient World)
- JEREMIAS, Joachim: Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus. In: RISTOW Helmut és MATTHIAE Karl (Hrsgg.): Der historische Jesus und der kerügmatische Christus. Berlin : Evangelische Verlaganstalt, 1964³, p. 12–25.

JEREMIAS, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. (Kurzausgabe) Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1984⁷.

JEREMIAS, Joachim: Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu. Güntersloh : Güntersloher Verlagshaus, 1971.

JOUSSE, Marcel: Études de psychologie linguistique: Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs. Paris, 1925.

JOUSSE, Marcel: L'Antropologie du Geste. Paris : Les Editions Resma, 1969.

KAHL, Werner: New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 163.)

KAMPLING, Rainer: Jesus von Nazaret: Lehrer und Exorcist. In: Biblische Zeitschrift 30, 1986, p. 237–248.

KARRER, Martin: Der lehrende Jesus - Neutestamentliche Erwägungen. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 83, 1992/1, p. 1–20.

KÄSEMANN, Ernst: Das Problem des historischen Jesus. In: Exegetische Versuche und Besinnungen I–II. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1964.

KÄSEMANN, Ernst: Der Ruf der Freiheit. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1968.

KÄSEMANN, Ernst: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus. In: CONZELMANN, H.: Zur Bedeutung des Todes Jesu – Exegetische Beiträge. Güntersloh : Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, p. 11–34.

KÄSEMANN, Ernst: Sachgassen im Streit um den historischen Jesus. In: uó.: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1964, p. 31–68.

KEE, Alistair: The Question About Fasting. In: Novum Testamentum 11, 1969/3, p. 161–173.

KEE, Howard Clark: Medicine, Miracle and Magic in New Testament Time. New York : Cambridge University Press, 1986.

KEE, Howard Clark: The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity. In: New Testament Studies 36, 1990/1 p. 1–24.

KEENER, Craig S.: 1-2 Corinthians. New York : Cambridge University Press, 2005. (The New Cambridge Bible Commentary)

KELBER, Werner H.: The Oral and the Written Gospel, The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia : Fortress Press, 1983.

KELBER, Werner: Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space. In: Semeia 65, 1995, p. 139–167.

- KELBER, Werner: *The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering*. In: *Biblical Theological Bulletin* 36, 2006/1, p. 15–22.
- KELBER: *Mark and Oral Tradition*. In: *Semeia* 16, 1979, p. 7–55.
- KELLEY, Andrew J.: *Miracles, Jesus, and Identity: A History of Research regarding Jesus and Miracles with Special Attention to the Gospel of Mark*. In: *Currents of Biblical Research* 13, 2014/1, p. 82–106.
- KENDON, A.: *Gesture: Visible Action as Utterance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KENNEDY, George A. (trans.): *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. (WGRW 10).
- KHUSHF, George: *Grammacentrism and the Transformation of Rhetoric*. In: *Philosophy & Rethoric* 1991/1, p. 30–45.
- KIM, Yung Suk: *A Theological Introduction to Paul's Letters – Exploring a Threefold Theology of Paul*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011.
- KIMBROUGH, S. T., Jr.: *The ethic of the Qumran community*. In: *Revue de Qumrân* 6, 1969, p. 483–498.
- KIRK, Alan, TATCHER, Tom (eds.): *Memory, Tradition and Text, Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta Society of Biblical Literature, 2005. (Semeia Studies 52.)
- KIRSCHNER, Robert: „Imitatio Rabbini”. In: *Journal for the Study of Judaism* XVII, 1986/1, p. 70–79.
- KISS Olga, ROPOLYI László, SCHWENDTNER Tibor (szerk.): *Hermeneutika és a természettudományok*. Bp. : Áron Kiadó, 2001.
- KLAAS, Walter: *Der systematische Sinn der Exegese Rudolf Bultmanns*. In: BORNKAMM, Günther, KLAAS, Walter: *Mythos und Evangelium – Zum Programm R. Bultmanns*. München : Chr. Kaiser, 1951, p. 3–29. (Theologische Existenz Heute 26.)
- KLAUCK, Hans-Josef : *Ancient Letters and the New Testament, Guide to Context and Exegesis*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2006.
- KLOPPENBORG , John: *The Formation of Q*. Philadelphia : Fortress Press, 1987.
- KLUTZ, Todd: *The Exorcism Stories in Luke-Acts, A Sociostylistic Reading*. New York : Cambridge University Press, 2004.
- KOCH, Klaus: *Was ist Formgeschichte – Methoden der Bibelexegese*. Neukirchen : Neukirchener Verlag, 1989⁵.
- KOSMALA, Hans: *Nachfolge und Nachahmung Gottes im jüdischen Denken*. In: *Studies, Essay and Reviews, Vol. II, New Testament*, Leiden : Brill, 1978, p. 186–231.

- KÖSTER, Helmut: Formgeschichte NT. In: MÜLLER, Gerhard, BALZ, Horst, KRAUSE, Gerhard (Hggr): Theologische Realenzyklopädie. 36 Bände. Berlin: De Gruyter, 1976–2004. Band XI, 1983.
- KUSTÁR György: A ki nem mondható margójára – a Bultmann- iskola, különösen Ernst Fuchs szeretetfelfogása. In: Theológiai Szemle LIX, 2016/2, p. 68–77.
- KUSTÁR György: Kelber és a recitáló Jézus. In: Collegium Doctorum 12, 2016/1, p. 45–69.
- KÜMMEL, W. G.: Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage. In: RISTOW Helmut, MATTHIAE Karl (kiad.): Der historische Jesus und der kerügmatische Christus. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1964³, p. 39–53.
- LANG, Bernhard: Grußverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b. In: Biblische Zeitschrift 26, 1982, p. 75–79.
- LANGER, Ruth: Jewish Liturgy: A Guide to Research. London : Rowland-Littlefield, 2015.
- LARSSON, Edvin: Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten. Uppsala: Gleerup, 1962. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXIII)
- LEMAIRE, André: The Sage in School and Temple. In: GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (eds.): The Sage in Israel and the Ancient Near East. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, p. 165–185.
- LEVINE, Lee I.: The Ancient Synagogue, The First Thousand Years. New Haven : Yale University Press, 2005.
- LIEBERMAN, S.: Hellenism in Jewish Palestine, Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1962².
- LINEBAUGH, Jonathan A.: God, Grace and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans, Texts in Conversation. Leiden : Brill, 2013. (Supplements to Novum Testamentum 152)
- LITWA, M. David: The Deification of Moses in Philo of Alexandria. in The Studia Philonica Annual 26, 2014/1, p. 1–27.
- LOHSE, Eduard: Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart : Kohlhammer, 1988.
- LORD, Albert Bates: Epic Singers and Oral Tradition. Ithaca/London : Cornell University Press, 1991.
- LORD, Albert Bates: The Singer of Tales. New York : Atheneum, 1971.
- MACDONALD, Dennis Ronald: The Gospels and Homer: Imitations of Greek Epic in Mark and Luke-Acts. New York : Rowmann & Littlefield, 2014.
- MAIER, Friedrich W: Jesus. Lehrer der Gottesherrschaft. Würzburg : Echter-Verlag, 1965.

- MALINA, Bruce J.: *The Social World of Jesus and the Gospels*. New York : Routledge, 2003.
- MALINA, Bruce J.: *Mary and Jesus - Mediterranean mother and son*. In: *Uő.: The Social World of Jesus and the Gospels*, New York : Routledge, 1996.
- MALINA, Bruce J.: *The Social Gospel of Jesus, The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*. Minneapolis : Fortress Press, 2001.
- MALINOWSKI, Borislav: *The Problem of Meaning in Primitive Languages*. In: RICHARDS, Ivor A., OGDEN, Karl C.: *The Meaning of Meaning*. London : Routledge and Kegan Paul, 1923, p. 296–336.
- MARROU, Henri-Irénée: *Istoria educatiei in antichitate*. Bucuresti : Meridiane, 1997.
- MATHIEU, G. and BRÉMOND, É. (ed.): *Evagoras (orat. 9)*. In: *Isocrate. Discours*. Vol. 2. Paris : Les Belles Lettres, 1938 (repr. 1967), p. 146–168.
- MAUSS, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Bp. : Osiris, 2000, *A Test technikái*, p. 425–444.
- McCUISTION, Paul R., COLIN, Warner, VILJOEN, Francois P.: *The influence of Greek Drama on Matthew's Gospel*. In: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70, 2014/1, p. 1–9.
- McIVER, Robert K.: *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*. Boston : Society of Biblical Literature, 2011. (Society of Biblical Studies, Resources for Biblical Study, 59.)
- McKAY, Heather A.: *Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic between Two Major Views*. In: *Currents in Research: Biblical Studies* 6, 1998, p. 103–142.
- McKAY, Heather A.: *Sabbath and Synagogue, The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden : Brill, 1994.
- McKENZIE, Steven L., HAYNES, Stephen R.: *To Each Its Own Meaning – An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1993.
- McLUHAN, Marshal, FIORE, Quentin: *Médiamasszás*. Bp. : Typotex Kiadó, 2012. (eredetije: *The Medium is the Message*. Berkeley CA: Ginko Press Inc, 1969.)
- McLUHAN, Marshall: *A Gutenberg-Galaxis – A tipográfiai ember létrejötte*. Bp. : Trezor Kiadó, 2001.
- MEIER, John P.: *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus*. Vol. I. *The Roots of the Problem and the Person*. New York : Doubleday, 1991.
- MEINEKE, A. (ed.): *Strabonis geographica*. 2. Vol. Leipzig : Teubner, 1877. (repr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1969.).

- MELL, Ulrich: «Neuer Wein Gehört in neue Schläuche» (Mk 2,22c), Zur Überlieferung und Theologie von Mk 2,18-22. In: *Theologische Zeitschrift* 52, 1996/1, p. 1–33.
- MITCHELL, Margaret M.: Homer in the New Testament? Review Article in *Journal of Religion* 83, 2003/2, p. 244–260.
- MOO, Douglas: *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1996.
- MOORE, G. F.: *Judaism in the first Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannim*. Peabody : Hendrickson, 1997.
- MOSS, Candida: *The Other Christs – Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MOXNES, Harold: *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2003.
- NAGY, Gregory: *Poetry as Performance – Homer and Beyond*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- NAGY, Gregory: The Epic Hero. In: FOLEY, James Miles (ed.): *A Companion to Ancient Epic*, Oxford : Blackwell Publishing, 2006, p. 71–76.
- NEUSNER, Jacob, CHILTON, Bruce D. (eds.): *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2007.
- NEUSNER, Jacob: *Introduction to the Rabbinic Literature*. New York : Doubleday, 1994.
- NEUSNER, Jacob: *The Rabbinic Traditions About the Pharisees before 70*. Brill : Leiden, 1971.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Jesus als Lehrer der Gottesherrschaft und die Weisheit. Eine Problemskizze. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53, 2001/2, p. 116–132.
- NYÍRI Kristóf, SZÉCSI Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség – A kommunikációs technikák története Homérosztól Heideggerig*. Bp. : Áron Kiadó, 1998.
- OBER, Josiah: The Debate over Civic Education in Classical Athen. In: TOO, Yun Lee (ed.): *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden : Brill, 2001, p. 175–209.
- ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség – a szó technológizálása*. Bp. : Alkalmazott Kommunikáció-tudományi Intézet, Gondolat Kiadó, 2010.
- ONG, Walter J.: *The Presence of the Word, Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Binghamnton University : Global Publications, 2000².
- OTTO, Eckart: Forschungsgeschichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament. In: *Verkündigung und Forschung* 36, 1991/1, p. 3–37.
- OTTO, Eckart: Forschungsgeschichte. In: *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994. p. 12–18. (Theologische Wissenschaft, 3/2)

- PAINTER, John: *Mark's Gospel – Worlds in Conflict*. London : Routledge, 1997.
- PARKER, Holt N.: *Books and Reading Latin Poetry*. In: JOHNSON, William A., PARKER, Holt N. (eds.): *Ancient Literacies – The Culture of Reading in Greece and Rome*. New York : Oxford University Press, 2009, p. 196–233.
- PARRY, Milman (ed. PARRY, Adam): *The Making of Homeric Verse*. Oxford : Clarendon Press, 1971.
- PARRY, Milman: *Les Formules et la métrique d'Homère*. Paris : Société Editrice "Les Belles Lettres", 1928.
- PATILLON, Michel and BOLOGNESI Giancarlo (eds.): *Aelius Theon, Progymnasmata*. Paris : Belles Lettres, 2002².
- PELLEGRINI, Silvia: *Jesus der Lehrer - Einzigartigkeit und Modell*. In: *Theologie und Glaube* 100, 2010/4, p. 463–478.
- PERKINS, Pheme: *Jesus as Teacher*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990. (UJT)
- PESCH, Rudolf– KRATZ, Reinhard: *So Liest Man Synoptisch: Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, vol. II, *Wundergeschichten, Teil 1, Exorcismen – Heilungen – Totenerweckungen*. Frankfurt am Main : Joseph Knecht, 1976.
- PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium (2 Vols.)*. Vol. 1. Freiburg : Herder, 1976-77. (Herders Theologischer Kommentar zum NT 2/1-2). Vol 2. Philadelphia : Fortress Press, 1977.
- PHILÓN, Alexandriai: *Mózes élete*. (ford. Bollók János), Bp. : Atlantisz Kiadó, 1994.
- PLATÓN: *Állam*. Bp. : Atlantisz, 2014.
- PLATÓN: *Ión, Menexenosz*. Bp. : Atlantisz, 2005. (Platón összes művei kommentárokkal)
- PLEVNIK, Joseph: *Honor/Shame*. In: PILCH, John J. and MALINA, Bruce J. (eds.): *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Peabody : Hendrickson, 1993, p. 95–104.
- PLUTARCHOS: *Párhuzamos életrajzok, Aemilius Paulus 1-2*. [online]: Bp. : OSZK, [2016.08.29] <http://mek.oszk.hu/03800/03892/html/04.htm#13> (Máthé Elek fordítása)
- POTOLSKY, Matthew: *Mimesis*. New York : Routledge, 2006.
- RANFT, J.: *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*. Würzburg, 1931.
- RANFT, J.: *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums*. Würzburg, 1934.
- REISER, Marius: *Der Lehrer*. In: uő.: *Der unbequeme Jesus*. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck&Ruprecht, 2011, p. 59–91.
- REISNER, Reiner: *Jesus als Lehrer, Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1981.

- RESCIO, Mara: Demons and Prayer: Traces of Jesus' Esoteric Teaching from Mark to Clement of Alexandria. In: *Annali di Storia dell'Esegesi* 31, 2014/1, p. 53–81.
- RHOADS, David: Performance Criticism: An Emerging Methodology in Biblical Studies. In: *Biblical Theology Bulletin* 36, 2006/3, p. 1–36.
- RICOEUR, Paul: A hármas mimézis. In: *A hermeneutika elmélete*. Szeged : JATEPress, 1998. (Ikonológia és műértelmezés 3.), p. 209–248.
- RICOEUR, Paul: Előszó Rudolf Bultmannhoz. In: FABINY Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged : JATEPress, 1998, p. 169–185. (Ikonológia és Műértelmezés 3)
- RICOEUR, Paul: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1981.
- RIESNER, Rainer: From the Messianic Teacher to the Gospels of Jesus Christ. In: HOLMÉN, T., PORTER, S. (Hg.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Volume 1. How to Study the Historical Jesus. Leiden : Brill, 2011, p. 405–446.
- RIESNER, Rainer: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien – Überlieferung*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1988. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2)
- RIESNER, Rainer: Jesus as Preacher and Teacher. In: WANSBOROUGH, Henry (Hg.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1991, p. 185–210.
- RILEY, Gregory J.: Words and Deeds, Jesus as Teacher and Jesus as Pattern of Life. In: *Harvard Theological Review* 90, 1997/4, p. 427–436.
- ROBBINS, Vernon K.: The Cheira. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1988, p. 1–24.
- ROBBINS, Wernon K.: Pronouncement Stories and Jesus' Blessing of the Children: A Rhetorical Approach. In: *Semeia* 29, 1983, p. 43–74.
- ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul, KLOPPENBORG, John S. (eds.): *The critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew, Luke and Thomas with English, German and French translations of Q and Thomas*. Leuven : Peeters, 2000.
- ROBINSON, James M.: *A New Quest for the Historical Jesus*. London : SCM Press, 1959.
- ROBINSON, James M.: *Kerygma und historischer Jesus*. Zürich : Zwingli Verlag, 1960.
- ROBINSON, James M.: The Critical Edition of Q and the Study of Jesus. In: LINDEMANN, A. (ed.): *The Saying Source Q and the historical Jesus*. Leuven : Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2001, p. 27–52.

- ROBINSON, James M.: *The Gospel of Jesus. A Historical Search for the Original Gospel.* New York : HarperSanFrancisco, 2005.
- ROBINSON, James M.: *The Quest for the Historical Jesus.* London: SCM Press, 1971. (eredetije: *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich : Zwingli Verlag, 1960.)
- RODRÍGEZ, Rafael: *Reading and Hearing in Ancient Contexts.* In: *Journal for the Study of the New Testament* 32, 2009/2, p. 151–178.
- ROGERS, Sally G., WILLIAMS Justin H. G. (eds.): *Imitation and the Social Mind – Autism and Typical Development.* New York/London : The Guilford Press, 2006.
- RUBIN, D. L., HAFER, T., & ARATA, K.: *Reading and listening to oral-based versus literate-based discourse.* In: *Communication Education* 49, 2000/2, p. 121–133.
- RUFF Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra.* Bp. : József Kiadó, 2009.
- RYAN, Jordan J.: *Jesus and Synagogue Disputes: Recovering the Institutional Setting of Luke 13:10-17.* In: *The Catholic Biblical Quarterly* 79, 2017, p. 41–59.
- SAFRAI, Shmuel: *Education and the Study of the Torah.* In: SAFRAI & STERN, M.: *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Political and Religious Life and Institutions.* Philadelphia : Fortress Press, 1976, p. 945–970.
- SANDERS, Edward P.: *Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.E.–66 C.E.* London : SCM, 1992.
- SANDERS, Edward P.: *The Tendencies of the Synoptic Tradition.* Cambridge : Cambridge University Press, 1969.
- SCHELKLE, Karl Hermann: *Jesus - Lehrer und Prophet,* In: *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie.* Stuttgart : Katholisches Bibelwerk Verlag, 1983, p. 43–51.
- SCHENK, Wolfgang: *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9.14-29.* In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 63, 1972/1-2, p. 76–94.
- SCHLATTER, Adolf: *Das Evangelium des Matthäus.* Stuttgart : Calver, 1936.
- SCHOEPS, Hans-Joachim: *Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi.* In: *Aus frühchristlicher Zeit.* Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1950, p. 286–301.
- SCHOFER, Jonathan Wyn: *Rabbinical Ethical Formation and the Formation of Rabbinic Ethical Compilations.* In: FONROBERT, Charlotte Elisheva, JAFFE, Martin S. (eds.): *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbibic Literature,* New York : Cambridge University Press, 2007, p. 313–335.
- SCHOUSBOE, K., & LARSEN, M. T. (eds.): *Literacy and Society.* Copenhagen: Copenhagen Akademisk Forlag, 1989.

SCHRÖTER, Jens: *From Jesus to the New Testament, Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Ford. Wayne Coppins, Waco, Texas : Baylor University Press, 2013.

SCHRÖTER, Jens: *Jesus als Lehrer nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53, 2001, p. 116–132.

SCHRÖTER, Jens: *Jesus of Nazareth, Jew from Gallilee, Savior of the World*. (Ford. Wanye Coppins), Waco, Texas : Baylor University Press, 2014.

SCHRÖTER, Jens: *Markus, Q und der historische Jesus, Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu*. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 89, 1998/3-4, p. 173–200.

SCHÜRER, E.: *The history of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C-A.D 133)*. Vol. 2, (Rev. Ed.: VERMES, G., MILLAR, F., BLACK, M., Edinburgh : Clark, 1979.)

SCHÜRMAN, Heinz: *Die Vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*. In: RISTOW, H. and MATTHIAI, K. (ed.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1961, p. 342–370.

SCHWEIKER, William: *Mimetic Reflections, A Study in Hermeneutics, Theology and Ethics*. New York : Fordham University Press, 1990.

SCHWEITZER, Albert: *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1984 (1913).

SCOTT, Bernard Brandon: „Blowing in the Wind”: A Response. In: *Semeia* 65, 1994, p. 181–192.

SCOTT, Gary Alan: *Plato’s Socrates as Educator*. New York : State University of New York Press, 2000.

SEARLE, John R: *Speech Acts*. Cambridge : Cambridge University Press, 1969.

SENECA: *Epistulae Morales*. In: REYNOLDS, L. D. (ed.): *L’Annalei Senecae, Ad Lucilium Epistolae Moralis, Tomus II, Libri XIV-XX*, Oxford : Oxford University Press, 1965.

SIENAERT, Edgard Richard: *Marcel Jousse: The Oral Style and the Anthropology of Gesture*. In: *Oral Tradition*, 1990/1, p. 91–106.

SIMON, Attila: *Szóbeliség és írásbeliség az archaikus és klasszikus kori görögség világában. Erick Havelock elmélete – néhány lehetséges kultúratudományi összefüggés*. In: KULCSÁR-SZABÓ Ernő, SZIRÁK Péter (szerk.): *Történelem, Kultúra, Medialitás*. Bp. : Balassi Kiadó, 2003, p. 96–115.

- SMITH, Karl Ludwig: *Der Rahmen Der Geschichte Jesu*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964².
- SMITH, Morton: *Palestinian Judaism in the First Century*. In: DAVIS, M. (ed.): *Israel: Its Role in Civilization*. New York : Jewish Theological Seminary, 1956, p. 73–81.
- SOUKUP, Paul A.: *Orality and Literacy 25 Years Later*. In: *Communication Research Trends*, 2007/4, p. 3–17.
- SÖDING, Thomas: *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*. Freiburg : Herder, 2012.
- STEGEMANN, Hartmut: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Freiburg : Herder, 1993.
- STEIN, Robert H.: *Mark*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)
- STERLING, Gregory E.: *Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a*. In: *Catholic Biblical Quarterly* 55, 1993/3. p. 467-493.
- STEWART, Robert B.: *From Reimarus to Dunn, Situating James D. G. Dunn in the History of Jesus Research*. In: STEWART, Robert B., HABERMAS, Gary R. (szerk.): *Memories of Jesus, A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered*. Nashville, Tennessee : B&H Academic, 2010, p. 1–31.
- STRACK, H. L., STEMBERGER, Günter: *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis : Fortress Press, 1996.
- STRACK, Hermann L., BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, Vol. I*. München : C. H. Beck's, 1922.
- STRAUSS, Leo: *Liberalism – Ancient and Modern*. Chicago : University of Chicago Press, 1968.
- STREET, Brian V.: *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1984.
- SZÉCSI József: *Mózes és Áron alakja a hellénisztikus irodalomban, 1. rész*. [Online] Remény, 2011/1. <http://www.remeny.org/remeny/2011-1-szam/szecsji-jozsef-mozes-es-aron-alakja-a-hellenisztikus-irodalomban-1-resz>, [2017.08.05.]
- TALBERT, Charles H.: *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Macon, GA : Mercer University Press, 1985².
- TALBERT, Charles T.: *Romans*. Macon, Georgia : Smyth and Helwys Publishing, 2002.
- TALLBOT, Rick F.: *Nazareth's Rebellious Son: Deviance and Downward Mobility in the Galilean Jesus Movement*. In: *Biblical Theology Bulletin* 38, 2008/3, p. 99–113.

- TANNEHILL, Robert C.: Introduction: Pronouncement Story and Its Types. In: *Semeia* 20, 1981, p. 1–13.
- TANNEHILL, Robert C.: Tension in Synoptic Sayings and Stories. In: *Interpretation* 34, 1980/2, p. 138–150.
- THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette: *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch.* Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1997².
- THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalom – Az értékek forradalmának társadalomtörténete.* Bp. : Kálvin Kiadó, 2006.
- THEISSEN, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der Synoptischen Tradition.* Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1992².
- THEISSEN, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.* München : Ch. Kaiser, 1977. Ennek teljesen átdolgozott és kibővített változata: *Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte.* Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- THEODOTUS felirat [Online] <http://www.kchanson.com/ANCDOSCS/greek/theodotus.html> [2018.02.16.]
- THISELTON, Anthony C.: *New Horizons in Hermeneutics – The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading.* Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992.
- TOMASELLO, Michael: *Origins of Human Communication.* Massachusetts : MIT Press, 2008.
- TROMP, Johannes: *The Assumption of Moses – Critical Edition with Commentary.* Leiden : Brill, 1993.
- TROPPER, Veronika: Jesus als Lehrer in der neueren Jesusliteratur. In: *Protokolle zur Bibel* 19, 2010/2, p. 107–127.
- TROPPER, Veronika: *Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte.* Frankfurt am Main : Peter Lang, 2012.
- TSO, Markus K. M.: *Ethics in the Qumran Community. An Interdisciplinary Approach.* Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2010.
- TWELFTREE, Graham H., DUNN, James D. G.: Demon Possession and Exorcism in the New Testament. In: *Churchman* 94, 1980/3, p. 210–225.
- TWELFTREE, Graham H.: *In the Name of Jesus – Exorcism among Early Christians,* Grand Rapids, MI : Baker Academic Press, 2007.
- TWELFTREE, Graham H.: In the Name of Jesus: A Conversation with Critics. In: *Journal of Pentecostal Theology* 17, 2008/2, 157–169.

- TWELFTREE, Graham H.: *Jesus the Exorcist: A History of Religions Study*. PhD Thesis, Nottingham, 1981.
- TWELFTREE, Graham H.: *Jesus the Miracle Worker*. Downers Grove, Ill : InterVarsity Press, 1999.
- VANSINA, Jan: *Oral Tradition as History*. Wisconsin : The University of Wisconsin Press, 1985.
- WEGENAST, Klaus: *Lehren und Lernen in den synoptischen Evangelien – Anleitung für christliche Bildung im 3. Jahrtausend oder historische Spurensuche?* In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53, 2001/2, p. 133–144.
- WHITE, L. Michael: *Sociological Analysis of Early Christian Groups: A Social Historian's Response*. In: *Sociological Analysis* 47, 1986/3, p. 249–266.
- WILCKENS, Ulrich: *Gottes Offenbarung – Ein Weg durch das Neue Testament*, Hamburg : Furche-Verlag, 1963.
- WILLIAMS, James G (ed.): *The Girard Reader*. New York : Crossroad Publishing Company, 1996.
- WILLIAMS, James G.: *Parable and Chreia: From Q to Narrative Gospel*. In: *Semeia* 43, 1988, p. 85–114.
- WILLS, Laurence M.: *Greek Philosophical Discourse in the Book of Judith?* In: *Journal of the Biblical Literature* 134, 2015/4, p. 753–773.
- WITHERINGTON, Ben III: *The Jesus Quest – The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 1997.
- WRIGHT, Benjamin G.: *The Letter of Aristeas, ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*. Boston : Walter DeGruyter, 2015.
- WYSE, Jackie A.: *Love of God as an Act of Obidience: The Shema in Context*. In: YODER, Perry B. (ed): *Take this World to Heart: The Shema in Torah and Gospel*. Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 2005, p. 11–51.
- XERAVITS, G. Géza: *King, Priest, Prophet, Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. Leiden : Brill, 2003.
- YARBROUGH, O. Larry: *Parents and Children in the Jewish Familiy of Antiquity*. In: COHEN, Shaye J. D. (ed.): *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta : Scholar Press, 1993, p. 39–60.
- YONGE, C. D. (transl.): *The Works of Philo*. Peabody : Hendrickson, 1993.
- ZSENGELLÉR József: *A kánon többszólamúsága. A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. Bp. : L'Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014, 21–27. p