

Tanulmányok

CZIRE SZABOLCS

MAKROSZOCIOLÓGIAI VIZSGÁLÓDÁSOK A JÉZUS-KORI GALILEÁBAN, TÁRSADALMI RÉTEGZŐDÉS ÉS AZ EVANGÉLISTÁK MEGGYŐZÉSI STRATÉGIÁI

Az utóbbi évtizedek újszövetségi kutatása egyre inkább tudatosítani látszik, hogy a Biblia a mienktől nagyon eltérő, „idegen” társadalmi-kulturális miliőben született. Peter Brown, a kiváló ókortörténész 1972-ben arról beszél, hogy meg kell tanulnunk elmozdítani „a magától értetődés patináját” arról, amit tanulmányozunk.¹ A klasszikus tudományok területén, és ezzel együtt a biblia-tudományok terén (a kettő kölcsönösen hatott és hat egymásra) e patina elmozdításának eszközét egyre szélesebb kör a mediterrán világ antropológiai (és más társadalmi tudományok) kutatásaival összefüggésben látja megvalósíthatónak. Az „idővta-zást” a tudományos modellek teszik lehetővé. E modellek használata mögött egy egész sor olyan felismerés áll, amelyek azt nem csak indokoltá, de elkerülhetetlenné teszik.² Először e felismeréseket tekintjük át vázlatosan, majd a leggyakrabban használt modelleket soroljuk fel.³ Aztán Jézus társadalmának rétegződési

-
- 1 Peter Brown: *Religion and Society in the Age of Augustine*. London: Faber & Faber, 1972, 18-20.
 - 2 A társadalmi kontextus és a tudományos modellek alkalmazhatóságának kutatása terén jelenleg a legtöbbet a Bruce J. Malina és a köréje szerveződő ún. *Context Group* munkatársai teszik. Néhány fontosabb (a jelen tanulmányban felhasznált) kutatója: Bruce J. Malina (Creighton University), Halvor Moxnes (University of Oslo), Jerome H. Neyrey (University of Notre Dame), John J. Pilch (Georgetown University), Pieter F. Craffert (University of South Africa), Adriana Destro (Università di Bologna), John H. Elliott (University of San Francisco), Anselm Hagedorn (Humboldt-Universität zu Berlin), Carolyn Osiek (Catholic Theological Union), Richard L. Rohrbaugh (Lewis and Clark College), Dennis C. Duling (Canisius College), Philip F. Esler (University of St. Andrews), Santiago Guíjarro (Universidad Pontificia, Salamanca), K.C. Hanson (Fortress Press), John S. Kloppenborg (University of Toronto), Douglas E. Oakman (Pacific Lutheran University).
 - 3 Főként a következő művekre támaszkodva: Thomas F. Carney: *The Shape of the Past: Models and Antiquity*. Lawrence: Colorado Press, 1975; John H. Elliot: *Social-Scientific Criticism of*

kérdései felé fordulunk, végül megnézzük, hogy az utóbbit hogyan használják fel az evangélisták meggyőző szándékú irataik megformálásakor.

A (társadalom)tudományos modellek és az időutazás visszafele

Egyik alapvető felismerése az antropológiának, hogy minden ember teljesen egyforma, teljesen különböző és részben egyforma, részben különböző egyazon időben. A teljes hasonlóság a természeti adottságok szintjére vonatkozik: mindaz, ami az emberi céltudatos akarattól függetlenül létezik. Ezen a szinten a hasonlóságok vizsgálata kap kiemelt szerepet. Teljesen mindegy, hogy az anatómiakönyvben kinek a keringési rendszere van bemutatva. E területre gyakran az „objektív” fogalmával utalunk, és a „tudomány” vizsgálódási területébe utaljuk, amely a „természeten” belüli törvényszerűségek, állandó minták „felfedezésére” törekszik.

A teljes különbözőség a „személy” szintje, az individuum egyedisége kap itt kiemelt figyelmet. Akiről úgy tudunk beszélni, hogy „én”. Itt gyakran a „szubjektív” fogalmát használjuk: az egyéni tapasztalatok, a személyes történet, a teljes mélységeiben megoszthatatlan életrajz.

Témánk szempontjából kiemelt figyelmet a részben hasonló, részben különböző szintje kap. Ez ugyanis a közösség, a kultúra szintje. Ha mindannyian egészen eltérőek vagyunk, hogyan tudunk mégis kapcsolatot teremteni, megoszthatatlan egyediségünkben kommunikálni? Úgy, hogy egy közösségi „mi” szintjén tesszük ezt, ez pedig a „kultúra”. A kultúrának számos meghatározása van⁴, de

the New Testament: More on Methods and Models. Semcia 35 (1986), 1-33; Uő.: *What Is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship.* Minneapolis: Fortress Press, 1993; Philip F. Esler: *Social Worlds, Social Sciences and the New Testament.* In *The First Christians in Their Social Worlds: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation.* London: Routledge & Kegan Paul, 1994, 1-18; K.C. Hanson – D.E. Oakman: *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts.* Minneapolis: Fortress Press, 1998; Bruce J. Malina: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology.* Louisville: Westminster, 2001, 1-25; Uő.: *Social-Scientific Methods in Historical Jesus Research.* In W. Stegemann, Bruce J. Malina, G. Theissen: *The Social Setting of Jesus and the Gospels.* Minneapolis: Fortress, 2002, 3-26; R.L. Rohrbaugh (szerk.): *The Social Sciences and New Testament Interpretation.* Peabody: Hendrickson, 1996.

4 1952-ben Alfred L. Kroeber és Clyde Kluckhohn arra vállalkoztak, hogy összegyűjtsék és katalogizálják azokat a meghatározásokat, amelyekkel a szociológusok, antropológusok és szociálpszichológusok előrukkoltak. Nem kevesebb, mint 169 meghatározást sorolnak fel, melyeket a kulcsfogalmak és központi irányultság mentén nagyjából egy tucatnyi különböző csoportba javasoltak elhelyezni (*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Cambridge, 1952). Mára a posztmodernista paradigma-forradalmak és a fejlődéslélektani elméletek málmán e szám alighanem megsokszorozódott. Legalábbis ezt engedni sejteni Raymond Williams mintegy 25 évvel ezelőtti kifakadása, miközben a kultúráról elmélkedett: „Nem is tudom hány-

a lényeg minden esetben az, hogy a kultúra a jelképeknek egy olyan szervezett rendszere, amelyben a személyek, dolgok és események összekapcsolódnak a közösség által osztott jelentéssel, érzéssel és értékkel. A kultúra tehát az értékek és érzések olyan közösségileg osztott „mintáit” teremti meg, amelyen belül a társas együttélés tapasztalatai értelmezhetővé válnak mind az egyén, mind a közösség számára.

A második alapfelismerés, hogy minden ember beleszületve egy adott kultúrába öntudatlanul azonosul annak értékeivel és jelképrendszerével. Ezt a folyamatot nevezzük inkulturalizációnak vagy szocializációnak.⁵ Így saját közösségének kultúrája mintegy második természetévé válik, amelynek paraméterei határolják be az adott egyén viselkedését, szerepeit, értékítéletét, vagy azt, hogy mit tart „valóságosnak”, és mit nem.

Ehhez kapcsolódik témánk szempontjából egy fontos felismerés: hajlamok vagyunk egy, a miénktől nagyon eltérő kultúrát a saját kultúránk értékrendjén keresztül értelmezni. E félreértelmezés kultúrák között történik, általában *etnocentrikus* értelmezésről beszélnek. Amikor a történelemre alkalmazzák, akkor inkább *anakronizmust* mondanak. A bibliaértelmezésben lépten-nyomon találkozunk ilyen etnocentrikus anakronizmusokkal, mely különösen a fundamentalizmus világára jellemző. De a történeti Jézus-kutatás sem mentes tőle.⁶

Ha az eddigieket Jézusra alkalmazva foglaljuk össze, azt mondhatjuk tehát, hogy mint minden ember, Jézus is egy adott társadalmi rendszerbe, kultúrába született. Osztotta annak értékrendjét, és ez kifejezésre jut szavaiban, tetteiben, gesztusaiban, értékítéleteiben stb. Mindaz, amit tapasztalt, annak a társadalmi jelképrendszernek közvetítésével jutott el hozzá, amelyben élt, és annak megfelelően értelmezte és közvetítette.⁷ Minden kétséget kizáróan bizonyosak lehetünk abban, hogy Jézus szocializációja és inkulturációja egy olyan első századi kelet-

szor kívántam már, hogy bárcsak soha ne hallottam volna ezt az átkozott szót.” (*Politics and Letters*. London, 1979, 87)

- 5 A kérdés megvilágítása gyakran jár együtt ilyen kérdésekkel: Amikor megszületél, mennyit rágódtál azon, hogy eldöntsd, milyen anyanyelvet szeretnél magadnak? Vagy mennyi időt szaktítottál annak eldöntésére, hogy majd fiúként vagy lányként fogsz viselkedni?
- 6 Általában a 19. századi, életrajzokat ontó liberális Jézus-kutatás nyakába varrjuk szívesen ezt a vádat, talán mert elég biztonságos távolságban van tőlünk. A mai Jézus-portrék is gyakran lesznek egy kicsit túl modernek vagy amerikaiak, vagy Ghandisan crőszakmentes békeharcosok, vagy dogmatikai rendszereket igazolók.
- 7 Ez nem jelent kizárólagosságot. Az alapfelismerés, hogy hasonlók, különbözők és részben hasonlók és különbözők vagyunk, fontos kiegészítése, hogy „egyazon időben”. Igaz ugyan, hogy a tudományok szakosodtak a három terület között. Az emberi megismerés azonban „egyazon időben” objektív, szubjektív és szociális. Az érzékelés értelmezését és a rá adott választ azonban befolyásolja „inkulturáltságunk”.

mediterrán világban történt, amely mentes volt a globalizmus, univerzalizmus, scienticizmus, gazdasági forradalom, modern városi kultúra, nemzetállam, felvilágosodás, nemzetközi jog, reneszánsz, arab-európai skolasztika, Costantinus császár kereszténysége, a talmudi zsidóság és hasonlók hatásától.⁸ Ezzel szemben Jézus annak a világnak volt része, amelyet leginkább egy hellenizált izrelita paraszti társadalomnak nevezhetünk, a Római Birodalom szíriai tartománya egyik részében, Galileában.

Mivel mindannyian saját társadalmi tapasztalataink által meghatározottak vagyunk, egyetlen reális lehetőség látszik, hogy elkerülhessük az etnocentrikus anakronizmus csapdáját, és Jézust a saját kultúráján belül próbáljuk meg értelmezni. Ez pedig a tudományos modellek használata.

A dolog némi megvilágítást igényel. Itt újra egy egész sor tudományos felismerés előzi meg a kérdést, a tapasztalati lélektantól a kulturális antropológiáig. Néhány mondatban így sűrűsíthető. Az emberi megismerés (legalábbis serdülőkor után) képessége az elvont (absztrakt) gondolkodás által válik lehetségessé. Ez egy szükségmegoldás, mert az ember képtelen egy időben több mint hét különálló elemet (plusz-mínusz 2) a mentális fókuszában tartani, tudjuk meg a tapasztalati lélektantól. Az absztrakt gondolkodás tehát egy általánosító képesség, amely a konkrét képekről tud elvonatkoztatni, és azok lényegét, közös vonásait koncepciókban és képzetekben megjeleníteni. Ezáltal tehát lehetségessé válik a többsíkű környezettel való állandó érintkezésünk végtelen tapasztalatán belül bizonyos rendet teremteni. Lényegében a *kultúra* fogalma is ilyen absztrakció. Az elvont gondolkodás mintáit, „sablonjait” nevezzük *modell*-nek.⁹

A modellek szerepe tehát az, hogy értelmezhetővé és leírhatóvá tegyenek egy egyébként átfoghatatlanul összetett tapasztalati valóságot. Ezen a ponton azonnal felmerül a kétség, hogy akkor a tudományos modellek, épp általánosító tendenciájukkal, nem eleve félreértelmezései-e a „valóságnak”. Ez a veszély természetesen minden esetben fennáll. A tudományos modellekre azonban épp az jellemző, hogy egy szigorú tudományos validálási folyamaton mennek át, azaz a „valósággal” ismételtlen összevetve módosítják azokat érvényessé és használhatóvá.

Az újszövetségi kutatás, közelebbről a történeti Jézus-kutatás, a kulturális antropológia három nagy átfogó modelljét hasznosítja leginkább. Az első a *strukturális funkcionalizmus*. Ez abból a szemléletből indul ki, hogy minden társadalom az őt alkotó elemek meglehetősen állandó, stabil és összefüggő szerkezetét képviseli. Minden elemnek meghatározott funkciója van a társadalomnak egészének fenntartásában. Minden ilyen társadalom az egyének közötti érték-kon-szenzusokra épül. A kisebb társadalmi egységek közti viszonyt, mint a család,

8 B. Malina: *Social-Scientific Methods*, 4

9 A modell helyett gyakori az *elmélet* megnevezés is. A nagyon magas szintű absztrakt mintákra pedig általában *paradigma* megnevezés illik.

kormány, gazdaság, oktatás, vallás stb. (gyűjtőnéven: társadalmi intézmények), a közös értékek és normák határozzák meg, ezért azok egymást segítve, harmonikusan működnek. Az egyik intézmény változása maga után vonja a többi változását is, hogy az összhang fennmaradjon. A funkcionális strukturalizmus tehát ezeket a társadalmi szerkezeteket, és a hozzájuk kapcsolódó funkciókat vizsgálja.¹⁰

A második modell a társadalmi *konfliktusok* oldaláról vizsgálja a társadalmat. Itt a szabadság helyett a korlátozás, a harmónia helyett a változás kap hangsúlyt. A szemléleti háttér az, hogy a társadalmat az egyének és csoportok eltérő érdekeinek feszültsége és küzdelme tartja egyensúlyban. Minden csoport saját tagjainak sajátos érdekeit védelmezi. A csoportok közti viszony így nem csak konszenzuson és együttműködésen, de ellentétben, szembenálláson, akár erőszak alkalmazásán alapszik.¹¹

A harmadik modell, a *szimbolikus modell*¹², a társadalomra mint szimbólumrendszerre tekint: szerepek, jogok, kiváltságok, státus. Kiinduló pontja az, hogy az egyének és csoportok magatartását, törekvései céljait a társadalom által meghatározott szimbolikus jelentések (értékek) irányítják. Ezek a társadalmi értékek felölelik az emberi élet teljes körét, úgy mint egyén, mások, természet, idő, tér és Isten (mindenség). Minden egyén és csoport egy összetett szimbólumrendszer testesít meg, mely egyfelől biztosítja az egyén és közösség állandóságát, a strukturális funkcionalizmushoz hasonlóan, de folyamatosan alakul az új kihívások, értékrendek függvényében, akár csak a konfliktus-modell esetén.

Fejlett agrártársadalom. Társadalmi rétegződés

Az agrártársadalmak jelentkezése a Közel-Kelet termékeny félholdján nagyjából 5-6 ezer évre nyúlik vissza. A termelőeszközök (eke, kerék, állattenyésztés stb.) fejlődése a termékenység látványos növekedéséhez vezetett, és a történelemben először felesleget voltak képesek termelni. Ez a társadalom nagymértékű átalakulását eredményezte. Ezzel áll kapcsolatban az ábécés írás megjelenése, a pénzverés, és az első állandó hadseregek felállítása, de a városállamok megjelenése és ezzel együtt a lakosság számának meghatározódása.

¹⁰ Szemléletesen, a strukturális funkcionalizmus úgy vizsgálja a társadalmat, mint pillanatfelvételt: mintha egy pillanatra megállna minden társadalmon belüli mozgás, és lehetővé válna a teljes szerkezet és funkció megrajzolása, és a köztük levő viszonyrendszer feltérképezése.

¹¹ Szemléletesen e modell leginkább a társadalmat mintegy lassított felvételen szemléli, ahol a szembenálló érdekek, a küzdelem, végső fokon a változás jól nyomon követhető és leírható.

¹² A Mead-féle szimbolikus interakcionizmusból nőtt ki, több megnevezéssel illetik: pl. értelmezési modell, szimbólum-elmélet, szimbolikus interakció elmélet.

A kései bronzkorra jellemző egyszerű agrártársadalmat a 8. század környékén a vas felfedezése forradalmasította, és hívta életre azt a társadalmi formát, amit makroszociológiai fogalomhasználattal élve fejlett agrártársadalomnak nevezhetünk. Ebben az időben nagykiterjedésű birodalmak emelkedtek, mint az egyiptomi, perzsa, görög és római. A Biblia háttereként ezt a társadalmi berendezkedést kell látunk, mely alapvonásaival feljön egészen az ipari forradalom koráig. A Mediterrán-medence vidéki környezete azonban mindmáig őrzi a fejlett agrártársadalmakra jellemző vonásokat, így a tudományos modellek tesztelésére páratlan alkalom kínálkozik e területen.

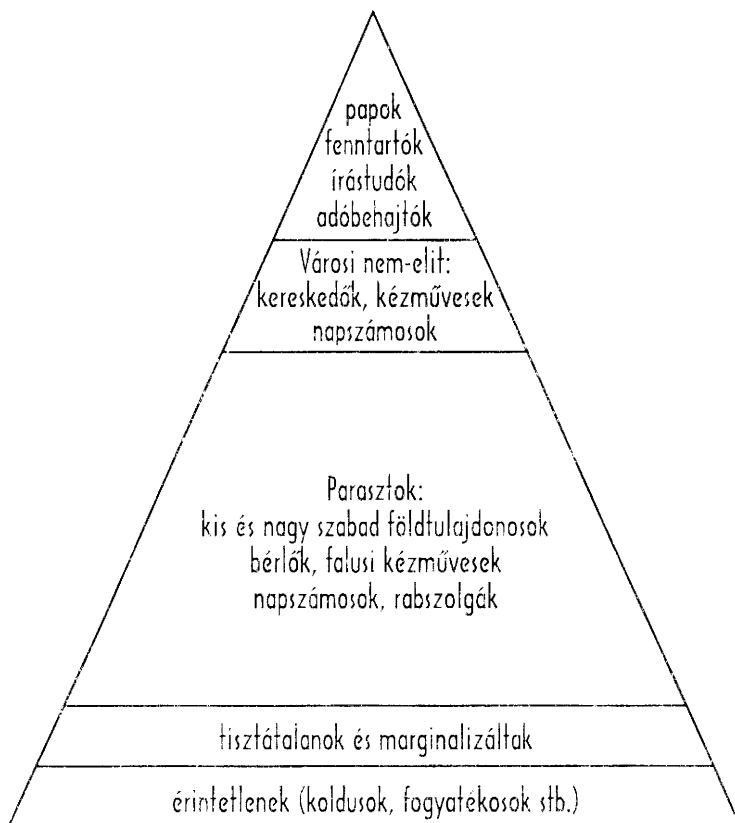
Az első századi Mediterrán-medence, közelebről Palesztina és Galilea társadalomtudományi kutatása számára a legfontosabb modellt Gerhard Lenski és Jean Lenski szolgáltatták.¹³ Évtizedek kutatása a modellt igazolta, ha helyenként apró pontosításokat, kiegészítéseket javasolt is.¹⁴

Az uralkodó, az uralkodó osztály és a városi elit

A mindössze 1-2 százalékot kitevő vezető réteg tartotta kezében a források túlnyomó részét. Az uralkodó és családja mellett ide tartoztak a helyi arisztokrácia képviselői, néhány magas beosztású katonai előljáró és kiemelkedő papi családok tagjai. Jólétüket a földek birtoklása és az adók biztosították, amely többségében a vidékről áramlott a város irányába. Ők ellenőrizték a pénzverést, a kereskedelmet, a tanulást (írástudás), a katonai és jogi rendszereket. Ugyanakkor

13 G. Lenski: *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw Hill (1984²).

14 Érdemesnek látszik a legfontosabb hozzájárulásokat megemlíteni, annál is inkább, mert a társadalmi rétegződés kérdésében, mely a makroszociológiai megközelítés kiindulópontját jelenti, e fejezet az ők munkáikra épít. R. MacMullen: *Roman Social Relations 50 BC – AD 284*. New Haven: Yale University Press, 1974; G.E.M. Ste. Croix: *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981, aki az ipari forradalom után élő emberhez igyekszik testközelbe hozni, hogy mit is jelenthetett ebben az időszakban a társadalmi rétegzés. Ugyanakkor arról beszél, hogy e tekintetben teljes Mediterrán-medence egy hatalmas „egymásba olvadt terület”, olyan intézményekkel és értékrenddel, amely évszázadokig életben maradt. D.A. Finsey (*The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine*. Lewiston: Mellen, 1991) elsősorban a föld nagyon eltérő ideológiai megítélésére mutat rá, mint amely a felkelés egyik kiváltó oka és egyben téje volt. Míg a vezető réteg a földben tőkét látott, addig a parasztok Jáhvé örökségét, mely minden izraelita család megélhetését hivatott biztosítani. Hasonló vonalon a politikai vonatkozások, különösen s a parasztok és a zélóták viszonya kap kiemelt figyelmet R. Horsley: *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad, 1989, és korábban J. Hansonnal közösen: *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Minneapolis: Winston, 1985. Hogy a keresztények a „középosztályhoz” tartoztak – anakronizmusnak tűnő kategória, de a megfelelő magyarázattal – általános elfogadást nyert R.L. Rohrbaugh: *Methodological Considerations in the Debate over the Social Class Status of Early Christians*. *Journal of American Academy of Religion* 52 (1987), 519-46.



A heródesi Palesztina társadalmi szerkezete Lenski and Lenski alapján (1987)

felügyeletük alatt álltak a társadalom vallási és intellektuális vezető rétegei is, akiken keresztül őrizték az ún. „Nagy Hagymányt”.¹⁵ Viszonyuk baráti volt az uralkodóval és a Birodalom képviselőjével (pl. a helytartóval Júdea esetében), de ugyanakkor versengő is. Galileában az uralkodói réteget minden bizonnyal a heródiánusok képviselték, ahogy a szinoptikusok nevezik őket. Ők Heródes Antipas kegyeitől függtek, aki hűségüket földbirtokokkal és előkelő kinevezésekkel (pl. a kormányzói testületbe) honorálta. Júdeaiban az uralkodó elithez tartoztak a főpapi családok tagjai és a helyi arisztokrata családok tagjai, az ún. „vének” az evangéliumokban.

Az arisztokrata birodalmak jellegzetesen bürokratikus birodalmak, ahol a jelleg egyfelől az uralkodó és kiszolgáló rétege között biztosít egy szabályozó

¹⁵ Vö. R.L. Rohrbaugh: *The Jesus Tradition. The Gospel Writers' Strategies of Persuasion*. In P.F. Esler: *The Early Christian World. I-II*, London, New York: Routledge, 2000, 200-229, 203

erejű feszültséget, másfelől biztosítja az elit és az alsóbb rétegek közti távolság megőrzését. A bürokráciának elegendő hatalommal kellett bírnia ahhoz, hogy két alapvető feladatát elláthassa: biztosítani tudja a békét (katonai felügyelet), és biztosítani tudja a gazdasági fenntarthatóságot (be tudja gyűjteni az adót).

Lenski szerint az uralkodó osztály tagjai folyamatos versenyhelyzetben álltak egymással a nagyobb hatalom és presztízsz megszerzése érdekében. Ezt többnyire az uralkodó kegyeinek elnyerése útján érték el, aki „az államot magántulajdonnak” tekintette.¹⁶ Így volt lehetősége Heródesnek hatalomra kerülésekor egy egész sor nemes kivégeztetni és száműzni, akik a hasmoneus Antigonosz iránti hűségükben kitartottak.¹⁷

A korabeli társadalom függőleges viszonyrendszerét a patrónus-kliens fogalmával írhatjuk le. De nemcsak az uralkodó és osztálya között volt ez jellemző, hanem az elit osztály tagjai maguk is egy bonyolult patrónus-kliens viszonyrendszerben éltek egymással, a magasabb presztízszúkat támogatva az alacsonyabbakat, akik hűséggel és megfelelő szolgálattal viszonzták azt. Ezeket az elit osztályon belüli viszonyokat általában a patron-protezsált névvel illették, a sértő „kliens” kifejezés elkerülése végett.¹⁸

Fenntartók

Az elit réteg alján, mintegy közvetítő, „bróker” szerepkörben az elit és nemelit réteg között helyezkedtek el azok, akiket a társadalomtudósok „fenntartók” néven emlegetnek. E funkcionárius réteg az összlakosság mintegy 4-5 százalékát tette ki. Ez az öt százalék azonban kulcsfontosságú volt az arisztokrata birodalmak működtetésében.

A megnevezés fő funkciójukra utal: a fennálló rend fenntartása, biztosítása. Idetartozott a hétköznapi papság, léviták és más templomi hivatalnokok, alacsonyabb beosztású katonák, írástudók (könyvelők), vámszedők, személyes alkalmazottak, háziszolgák, tudósok, jogászok, némely nemesi család tagjai és hasonlók. Hatalmukat és presztízszüket a felső elittel való kapcsolatuk határozta meg.

Az ókori társadalmakban a funkcionáriusoknak jellegzetesen három rétegét lehet megkülönböztetni. Legalul voltak az írástudatlanok, akik általában egyszerűbb feladatokat láttak el. Középen helyezkedtek el az „írástudók”, mint írnokok, ügyvédek, könyvelők és hasonlók. A legfelső réteg igen szoros kapcsolatban ál-

16 Lenski: *Power and Privilege*, 214-242

17 A közlés Josephustól származik, *A Zsidók története* (ford. Révay József, Talentum), XVI.256-57; XV.V-VI; *A Zsidó háború* (ford. Révay József, Talentum) I.12, 62-64. A kérdést lásd bővebben: S. Freyne: *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.* Notre Dame: University ND, 1980, 163-65; Továbbá R. Horsley: *Galilee: History, Politics, People.* Valley Forge: Trinity Press International, 1995, 213.

18 P. Garnsey – R. Saller: *The Roman Empire: Economy, Society and Culture.* London: Duckworth, 1987, 151 s. köv.

lott a felső elittel, gyakran onnan csúszott le, vagy jó eséllyel arra fele tartott. Ehhez a pozícióhoz általában kötelező volt a nemesi származás. Az e réteghez tartozók szolgálatát gyakran földbirtokkal honorálták.¹⁹

Az alsóbb réteget többnyire a parasztság köréből verbuválták. Akik bekerültek, mindent megtettek annak érdekében, hogy megőrizzék új pozíciójukat. Ezért önmagukat a patronnal azonosították, és nem azokkal, akik közül kiemelkedtek. Pozíciójukat is hasonlóan tudták érvényesíteni saját gyarapodásuk érdekében.²⁰ Ez a réteg töltötte be ugyanakkor az ütköző szerepét a „kizsákmányolók” és „kizsákmányoltak” között, az utóbbi előbbire irányított indulatát gyakran ők viselték. De ez nem akadályozta meg őket abban, hogy legfőbb feladatukat teljesítsék: a termelő réteg fölöslegét eljuttassák az uralkodó és a politikai elit hatáskörébe.

A nagyobb városok funkcionáriusai saját tömörüléseket hoztak létre, saját bürokratikus struktúrákat, és csoportérdekük érvényesítése érdekében kemény harcokat vívtak más funkcionárius csoportok érdekeivel. Többnyire négy ilyen tömörülés érdeke ütközött: az egyházi (papság, templom), a katonai, a gazdasági és a jogi.

Mivel a teljes elitréteg a nem-elit rétegekből élt, a bürokratikus rendszer jó működése közös érdeke és feladata volt az uralkodó osztálynak és a fenntartóknak. És az minél hatékonyabb volt, annál többet tudott visszafordítani a rendszer működtetésére. Az uralkodók részéről ennek a folyamatnak fontos stratégiai lépését képezte az új városok alapítása.

A városi nem-elit

Az ókori fejlett agrártársadalmakban általában 3–7 százalékát képviselték a lakosságnak azok a városon élő kiskereskedők, kézművesek, napszámosok és különféle szolgáltatásokat ellátók, akik a városi nem-elit réteget képezték. Általában rosszabb soruk volt, mint a vidéken élő parasztságnak. Többnyire rosszabb minőségű élelemhez jutottak, így egészségi állapotuk és életváránóságuk is kétségbeesőbb volt. Lenski szerint az első századi Rómában született alacsonyabb sorsúak várható élettartama nem haladta meg a 20 évet.²¹

19 Josephus említ ilyen esetet. A Nagy Heródes bizalmi köréhez tartozó Sebasta, akinek Heródes a szamariai Sebasta melletti falut, Arust ajándékozta. (*A Zsidó háború*, I. és II. könyv)1. Az uralkodó osztály és a helyi lakosság viszonyára utalhat, hogy Heródes halála után a falut felégették (*A Zsidók története*, XVIII. 3)

20 S. Freyne utal arra, hogy Tiberias városa parasztságának áttelepítésével (*A Zsidók története*, XVIII. 3) Heródes célja az lehetett, hogy belőlük egy alsó funkcionárius réteget hozzon létre. (*Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 132) Ezáltal – egészíti ki R. Horsley –, a város „osztályok szerint hasadt el”, a „becsületes polgárok” és a „jött-ment” pórnép között. (*Galilee: History, Politics, People*, 79)

21 Lenski: *Prestige and Privilege*, 249.

Az evangéliumokban ennek a rétegnek van a legkisebb jelentősége, ezért itt is kevesebb figyelmet kapnak. Márk evangéliumában talán csak egyetlen szereplő sorolható világosan ebbe a kategóriába: a szegény özvegy, aki a templom-áram gazdasági rendszerének áldozataként jelenik meg a Mk 12,42-ben. Napszámosok nagyobb számban jelennek meg, főként a példázatokban, de őket helyesebbnek látszik a következő csoporthoz sorolni.

A degradáltak, tisztátalanok és érintetlenek

Falvakon is előfordultak, de nagyobb számban a városok falain kívül kaptak helyet a „kitaszítottak” különböző csoportjai: koldusok, prostituáltak, (vándor) napszámosok, tímárok, kufárok, útonállók (banditák), uzsorások matrózok, dögösök és néhány kereskedő. Minden este, a városkapuk bezárása előtt kiűzték őket a városkapukon kívülre, de napközben többnyire a város utcáin kóborogva keresték a boldogulást. Bár nem képviseltek magas százalékot, mégis mindenütt lehetett találkozni velük. Alacsony létszámuk ellenére az evangéliumokban igen gyakran szerepelnek. Csak Mk evangéliumában 22 ilyen utalást találunk. Például: a tisztátalan lélektől vagy démonoktól megszálltak (1,23; 1,32-34. 39; 5,2; 6,9; 9,14; 9,38; 13,55), a leprások (1,40; 14,3), a sorvadttal kezű (3,1), a nincstelenek (4,25), a vérfolyásos asszony (5,25), vakok (8,22; 10, 46), disznópásztor (5,14) és a sziroföníciai asszony (7,24kv)²².

A vidéki lakosság: parasztok, kézművesek és mások

Mint általában az agrártársadalmak esetében, úgy Palesztinában is az összlakosság túlnyomó többségét a vidéken élők alkották (kb. 85%), annak is nagyobb része a földművelő parasztsághoz tartozott (75–80%). A földműves parasztság egy része saját földdel rendelkezett, mások bérelt földeken dolgoztak. Leggyakrabban terményeik a gabonafélék és gyümölcsök voltak. A gabonák közül is a búza (σῖτος, *triticum durum*, *triticum sativum*) és az árpa (κριθη, *hordeum sativum*).²³ Árpát a mostohább körülményeket magáénak tudó délibb részeken termeltek inkább, mint amilyen Idumea volt, annak kenyere alacsonyabb értékűnek számított, és a legszegényebbek alapélelmét jelentette. Galilea, meglehetősen jó vízhozáféréseinek köszönhetően, inkább búzatermelésre állt rá. A búza központi szerepét jelzi az Argippa által veretett galileai anikonikus (képmás nélküli) pénzekon meg-

22 A sziroföníciai asszony korábban magas státusú lehetett, de lánya miatt, akit tisztátalan lélek szállt meg, őt magát is tisztátalannak, sőt veszélyesnek tekinthették. Vö. R. L. Rohrbaugh: *The Jesus Tradition*, 226

23 Ezek mellett további gabonafélék is megteremttek. Részletes bemutatását lásd G. Hamel: *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* Berkeley & Los Angeles: University of California, 1990, 11-15, Z. Safrai: *The Economy of Roman Palestine*. New York: Routledge, 1994, 117-18.

jelenő búzakalász is.²⁴ A Murabba'at dokumentumokban a többi mezőgazdasági termék értéke búzaértékre van átszámítva.²⁵

A „mindennapi kenyeret” tehát elsősorban búzából süített kenyér jelentette, melyet az ünnepi alkalmakat leszámítva naponta átlagban kétszer fogyasztottak, többnyire olajba vagy borba mártogatva (reggel), vagy főzelékfélékkel fogyasztva (este).²⁶

A gabonák vetését általában a koratéli hónapokban végezték, leginkább „decemberben”, hogy a csapadékban gazdagabb téli hónapokat kihasználják a csírázásra és „szárba szökkenésre”. Az aratásra a késő tavaszi (esetleg kora nyári) hónapokban került sor, de mindenképpen a nagyon forró nyári hónapokat megelőzően.²⁷ Kereskedelmi szempontból előnyösebb volt az örölt lisztet szállítani és eladni, mint az öröletlen búzát. Az őrlést legtöbbször asszonyok végezték vagy szolgálák.²⁸

A búza mellett a másik legfontosabb termék az olajbogyó volt, mely az állati termékek fogyasztásának nagyon csökkent mértéke mellett pótolta a szükséges fehérjéket és tápanyagokat. Az olajfa jól viseli a szárazságot, és a köves talajon is jól terem, ezért inkább a búzatermelésre alkalmatlan területeket ültették be vele. Lassan növekszik, de ha megnőtt, akár évszázadokon át „ontja a termést”.²⁹ Egy felnőtt fa évi terméséből 4–5 liter olajat lehetett kipréselni. Ez a napi olajfogyasztással összevetve azt jelenti, hogy egy felnőtt családtag évi szükségletét átlagban negyed hold³⁰ területnyi olajfa termése biztosította. Ez egy 400 lakosú falu esetében (amilyen Názáret lehetett) nagyjából 100 hold olajfával beültetett területet jelent, amely 37–52 ezer kg-ot termelt. Ez évente mintegy 7,4–10,5 ezer liter olajat biztosíthatott.³¹

24 Y. Meshorer: *Ancient Jewish Coinage. Vol 2: Herod the Great through Bar Cochba, New York: Amphora, 1982, 52-9.*

25 A dokumentumban a termények bal felőli oszlopban vannak felsorakoztatva, mellettük a búzához viszonyított értékarány. Részletesebb tárgyalása G. Hamel: *Poverty*, 105.

26 Z. Safrai: *The Economy of Roman Palestine*, 105.

27 A földet általában kétszer szántották. Egyszer a nyár-ősz fordulóján, másodszer pedig közvetlenül a vetés előtt, decemberben. Az előbbit néha elhanyagolták, írja G. Hamel: *Poverty*, 109-10.

28 Többnyire napfelkelte előtt két-három órát öröltek kézi vagy gyakrabban kétkarú malommal. Az utóbbira utalhat a Q (Lk) 17,34. A nagyobb teljesítményű malmokkal egy asszony átlagban kevesebb, mint 2 kg búzát tudott megörölni egy óra alatt. Ez a kisebb kézi malmok esetében kevesebb mint 0,5 kg. Vö. Hamel, 1990, 112.

29 Safrai: *The Economy of Roman Palestine*, 118.

30 1 hold = 4046,78 m².

31 Safrai számításai itt sokkal elfogadhatóbbnak tűnnek, mint Hamel számításai, aki egy felnőtt fa esetében 8-10 liternyi olajhozammal számol (Hamel: *Poverty*, 10). Safrai ugyanakkor részletesen elemzi a különböző használatban levő olajpréscek elterjedését és hozamát (*The Economy of Roman Palestine*, 123-25).

Az archeológiai leletek igazolni látszanak ilyen nagy mennyiségű olaj nyomására alkalmas berendezéseket az első századból, vidéki településeken és nagyobb városokban egyaránt.³²

Kereskedelmi céllal az olaj négyszer olyan jövedelmező volt, mint a búza. Különösen Alsó-Galilea volt híres olajáról. Ennek ellenére, ahol csak megtermett, búzát termesztettek. Például Samariában, ahol meglehetősen sok olajfa volt, az ültetvények összterülete nem érte el a búza területének a felét sem. A hellenizmus időszakában Júdea importált búzát Galileából, de arról nincs tudomásunk, hogy olajat is. A római időkben azonban már nyilvánvaló, hogy az olaj is megjelenik a kereskedelmi termékek között, legalább is a diaszpórában élő zsidók irányában.³³

A falvakon a parasztok mellett éltek a halászok, pásztorok és kézművesek, néhány jobban boldoguló mesterembertől az alig tengődő „ezermesterekig”. Az egyszerűbb kézművesek nem éltek jobban, mint a parasztok, sőt, akinek nem volt saját földje, sokkal rosszabbul is élhetett. Általában presztízsiük sem haladta meg a parasztokét. Valamivel több megbecsülésben volt része azoknak, akik a parasztok termelőeszközeinek karbantartását végezték. Mivel nem volt földjük, általában kevés esélyük volt előnyös házasságra. A kisebb falvak, települések pedig nem nyújtva elég munkát, állandó vándorlásra kényszerítették a kézműveseket. Az evangéliumok szerint Jézus apja, József is ilyen falusi mesterember volt. Tehát Jézus társadalmi helyét itt kell keresnünk. A görög *tekton*, melyet általában ácsnak, sőt ácsmesternek fordítanak, jelenthet bármilyen kézművest, akár vassal, akár fával dolgozót.³⁴

A falvak átlagos életszínvonala alig haladhatta meg a létminimumot. A jövedelem kevés volt, és nagyon kiszámíthatatlan. Az eladósodás, a földek elvesztése pedig állandó félelemben tartotta őket.³⁵

A falvak fölötti felügyeletet az arisztokrata réteg tartotta a kezében, de a falu életében csak szükség esetén avatkoztak be közvetlenül. Jelenlétüket és érdekeik érvényesítését a faluban élő, alacsonyabb státusú fenntartó biztosította. Így a falvak látszólag meglehetősen szabadságban élhettek a vének irányítása alatt. A béke feltétele az időben befizetett illetékek és adók. Tudomásunk van arról, hogy a felkelést követően kötelezték a földtulajdonnal bíró gazdákat, hogy a termelés fokozása érdekében alkalmazzanak eladósodott parasztokat és rabszolgákat.³⁶ Ennek

32 Az egyes településeken belül talált olajpresek áttekintéséhez lásd D. Adan-Bayewitz: *Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade*. Jerusalem: Bar-Ilan University Press, 1993, 52-59. Sefhóris és környéke (Korazim, Názáret) leleteinek bemutatásához M. Avi-Yoah: *The Foundation of Tiberias*. Israel Exploration Journal, 1 (1975), 160-69, 78.

33 S. Freyne: *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 338, valamint a 34. jegyzet.

34 Vö. R.L. Rohrbaugh: *The Jesus Tradition*, 227.

35 Oakman, 1986, 57; Fiensy, 1991, 93.

36 Fiensy: *Social History of Palestine*, 75-85.

legegyszerűbb formája a földek birtokba adása volt, ritkábban búzáé, többnyire szőlőé vagy árpáé. A bérek elérhették a termés 2/3 részét, bár a rabbinikus források alacsonyabb bérekről beszélnek. A nagyobb mezőgazdasági munkák időszakának megszűntével a napszámosokat és rabszolgákat gyakran más munkakörökben hasznosították: szakács, futár, írnok, borbély, tövisszedő, építőmunkás stb.³⁷ Szerencsés volt, aki munkához jutott. De bármilyen alkalmi munkakörrel legyen szó, a saját földdel nem rendelkezők a mindennapos nincstelenséggel küszködtek.

Emellett állandóan napirenden volt a lopás, a csalás, a kényszermunka vagy börtönbe zárás, a verés, örökösödési vagy bérlési viták stb. Csak Márk evangéliumában 15 erőszakkal kapcsolatos történetet találunk.³⁸ A helyzet áldozatai leginkább az özvegyek, a gyerek nélküli idős szülők, az „abnormális” gyerekek családja, a betegek, a testi elváltozásokkal élők, és általában a földdel nem rendelkezők voltak. Broshi a vidéken élők közhangulatáról a következőket mondja:³⁹ az idegenekkel szembeni gyanakvás, az írástudó hivatalnokokkal szembeni félelem, a falu életét veszélyeztetőkkel szembeni gyűlölet. Túlszűfolt viskókban szorongó családok, állandó erőszakkal körülvéve, miközben az egészségi szolgáltatásokhoz semmiféle hozzáférésük nincs. Szegényes, egészségtelen élelem. A tény pedig önmagáért beszél: minden negyedik palesztinai paraszt férfi a napi kalóriaszükségletét alkohollal fedezi.

Ők az *am ha arec*, a törvényen kívül élő föld népe, akikkel - a rabbik tanítása szerint – hithű zsidó nem érintkezhet, és még kevésbé ehét egy asztalnál. Az evangéliumok szerint Jézus mindkettőt megtette. Ismételten. És ez az a világ, amely leginkább jelen van Jézus példázataiban, és amelyen keresztül Isten országa láthatóvá válik.

Társadalmi rétegződés az evangéliumokban. Az evangélisták meggyőzési stratégiája

Joggal merül fel a kérdés, hogy a Lenski(k) modelljére épülő társadalmi rétegződés bemutatása igazolható-e az evangéliumokon belül. A kérdés megválaszolásához abból a szociális lingvisztikai felismerésből indulunk ki, amely szerint a beszéd (írás) értelmét nem önmagában a használt szavak és mondatok adják, hanem a beszélő felek (író – olvasó) által osztott társadalmi valóság. Azaz az értelmes kommunikáció a közös társadalmi kontextus által válik lehetségessé. Amennyiben tehát az evangélisták eltérő társadalmi kontextusban alkották meg

37 Fiensy: *Social History of Palestine*, 86.

38 Mk 1,14. 45; 3,6; 27,5-3; 6,16-28; 10,33kv; 12,1-8; 40, 41-44; 13,9-13; 14,1. 43-48; 15,7. 15-20.

39 M. Broshi: *The Diet of Palestine in the Roman Period – Introductory Notes*. The Israel Museum Journal 5 (1989), 41-56.

műveiket, a hallgatóság meggyőzése érdekében (az evangéliumi műfaj egyik célja)⁴⁰ a Jézus-történetet a hallgatóság társadalmi helyzetének figyelembevételével kellett megfogalmazniuk. A kérdés vizsgálatához jó háttérrel kínálnak a korábbi formatörténet élethelyzetre (*Sitz im Leben*) irányuló kutatásai, a szerkesztéstörténet kiadási kérdésekre irányuló kutatásai, és újabban a retorikai megközelítések.⁴¹ Ezek a megközelítések azonban túlnyomóan irodalmi vonatkozásúakként, aránylag kevés figyelmet fordítottak a nyelv társadalmi funkciójára.⁴²

A címben szereplő „stratégia” kifejezés J. Elliottól származik, aki azért használja szívesebben e kifejezést a meggyőzéssel összefüggésben, szemben a cél vagy szándék kifejezésekkel, mert „a stratégia nemcsak a gondolatok közvetítését jelenti, hanem a dokumentum olyan irányú tudatos szerkesztését is, amely megfelelő szociális hatást képes gyakorolni a hallgatóságra.”⁴³ Tehát nem annyira az irodalmi forma, mint inkább a társadalmi „rejtett” üzenet érdekel most bennünket. Olyan kérdésekre keressük a választ, hogy az evangéliumok mögött milyen társadalmi rétegek vannak megszólítva? Kikkel rokonszenvez az evangélium, azaz kik találhatják azt elsősorban vonzónak, meggyőzőnek? Kiket ítél el?

Márk és megcélzott olvasói társadalmi helyének meghatározásához szükséges először áttekinteni az evangéliumokban szereplők társadalmi helyét és egymáshoz való viszonyát. Egy ilyen áttekintést nyújt Rohrbaugh, melyet néhány kiegészítéssel itt követhetünk.⁴⁴ Márk evangéliumában a Lenski modell mindenik kategóriája képviselve van. Ami meglepő, hogy miközben Márk Jézus működését a vidéki területekre korlátozza, Jézus ellenlábasai mindig a városi elit⁴⁵

40 Az evangélium műfajának vitájához lásd pl. P. Schuler: *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*. Philadelphia: Fortress, 1982; R. Burridge: *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*. SNTS Sup. 70, Cambridge: CUP, 1992.

41 A retorikai megközelítés irodalma mára már lassan átláthatatlan méreteket ölt. A klasszikus retorikai kutatások újszövetségi alkalmazhatóságáról jó áttekintést nyújtanak George A. Kennedy művei (különösen: *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984). Pál leveleinek vonatkozásában elsősorban Hans Dieter Betz és Church F. Forrester és Robert Jewett művei emelkednek ki.

42 Újszövetségi vonatkozásban az úttörő munkát a következők végezték el: H. Giles: *Speech Accommodation Theory: The First Decade and Beyond*. In M.L. McLaughlin (szerk.): *Communication Yearbook 10*. Beverly Hills: Sage, 1987; R.L. Rohrbaugh: *The Social Location of the Markan Audience*. Biblical Theological Bulletin 23.3 (1993) 114-27; Uő: *The Jesus Tradition. The Gospel Writers' Strategies of Persuasion*. In *The Early Christian World*, 198-230; B.J. Malina: *John's: The Maverick Christian Group. Evidence from Sociolinguistics*. Biblical Theology Bulletin 24 (1994), 167-84. Továbbá a következő jegyzet.

43 J.H. Elliot: *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Minneapolis: Fortress, 1990, 11.

44 Vö. R.L. Rohrbaugh: *The Social Location of the Markan Audience*.

45 Pílátus 15,2. 8. 15;

és fenntartóik⁴⁶ soraiból kerülnek ki. Márk olvasói figyelmeztetve vannak, hogy óvakodjanak az írástudóktól (az elit vidéki érdekképviselete), akik „szeretnek hosszú köntösben járni, és szeretik, ha köszöntik őket a tereken, szeretnek a főhelyeken ülni a zsinagógákban és az asztalfőn a lakomákon; felemésztik az özvegyek házát, és színlelésből hosszan imádkoznak”. (12,38-40). Ugyanakkor az evangélium elbeszélésének előrehaladtával a Jézust ellenzők egyre inkább egy egységes táborra kovácsolódnak össze. Márk előrevetíti, hogy ezek végül el is fogják Jézust pusztítani. (10,33) Aztán a passió-elbeszélésre nemcsak a farizeusok, vének és főpapok kerülnek közel egymáshoz, hanem a heródiánusok és a szadduceusok is csatlakoznak hozzájuk.⁴⁷ A fenntartók közül kiemelkednek a farizeusok, akik mindig ellenségként jelennek meg Márknál. A rituális tisztasági vita kapcsán Mk megjegyzi, hogy a farizeusok és általában a júdeaiak⁴⁸ „ragaszkodnak a vének hagyományaihoz”, megmossák magukat és edényeiket. (7,3kv) Márknál a farizeusok a „nagy hagyomány” képviselői és számonkérői, melyet a vidékiek képtelenek megtartani. Itt a tanítványok következetesen úgy jelennek meg, mint akik számára a tisztasági előírások teljesíthetetlen feladatot, és így terhet jelentenek (pl. 7,5). Jézus nem csak védelmébe veszi a tanítványait, de a „nagy hagyománytól” is elhatárolja magát (7,9-13).

Nem mindenki ellenséges azonban az elit és a fenntartók közül. Márk említést tesz egy írástudóról, aki „nincs messze az Isten országától” (12,34), és az elit között ott találjuk továbbá Arimátiai Józsefet (15,43), valamint Jairust és háza népét (5,21–43). A fenntartók közül vámszedők, Lévj és a százados jelennek meg Jézus oldalán.

A városi nem-elit nem játszik szerepet Márk evangéliumában. A szegény özvegyasszony talán egyedül képviseli a kategóriát, esetleg néhány példázattal azonosíthatatlan szereplővel együtt. Annál feltűnőbb a kitalált, degradáltak, érintetlenek igen nagy száma: nem kevesebb, mint 22 ilyen utalást találunk az evangéliumban.⁴⁹ Márk már az evangélium elején közli (1,28), és még hétszer ismétli meg, hogy Jézus hírnevét elsősorban a köztük való sikeres gyógyítások által nyerte.⁵⁰

Amint láttuk, az első század mediterrán társadalma túlnyomó többségét parasztok (vidéki földművelők) alkották. Márk evangéliumának történései és példázatai mögött ők mindig ott állnak. Közülük került ki a tanítványok legtöbbször, férfiak (Péter, András – 1,16; Jakab, János – 1,19-20 stb.) és nők (Simon anyósa – 1,30; Mária – 6,3; a magdalai Mária, a Jakab anyja és Salomé – 15,40 stb.). Ők

46 Lista 205

47 Mk 12,13-17. 18-27

48 Tévesen általában „zsidónak” van fordítva.

49 Lista 206

50 Vö. 1,32-4. 45; 3,7-10; 6,31-34. 54-56; 7,36-7)

a „kicsinyek” (9,42), a magvetők (4,3. 26), a Jézus tanításainak hallgatói és csodáinak tanúi, legtöbbször egyszerűen a „tömeg”⁵¹. Márknál Jézus maga is egyértelműen „közülük való”. Ennek megfelelően Márk nem tesz említést (nem tud?) a betlehemi hagyományról. Tudja azonban, hogy Jézus apja *tekton* volt, és hogy egész családja Názáretben élt (6,3).

Kiknek íródott tehát Márk evangéliuma? Kik számára vonzó ez a bemutatás?

Egyfelől az elittel való állandó konfliktus, másfelől az izraelita elit által a rituális tisztaságot jelentő korlátok átlépésével egészen nyilvánvaló, hogy Márk azok számára ír, akiknek mindennapi életük hasonló tapasztalatoktól terhes. Akik a „nagy hagyományt” még ha akarnák sem tudnák a jeruzsálemi izraelita elit és fenntartóik által követelt szinten megtartani, mert ők szüntelenül érintkeznek tisztátalanokkal, életük része a halál, a megfeszített mezőgazdasági munka gyakran kényszeríti őket a szentség-törvény időre és térre, ételre és tisztálkodásra vonatkozó korlátainak az átlépésére. Amit Jézus tesz, és ami a „nagy hagyomány” képviselőit ismételten megbotránkoztatja, az számukra a mindennapi élet része. És még sem hiszik egy pillanatra sem, hogy ők tisztátalanok. És épp ezt üzeni számukra Jézus története: a paraszti életforma is lehetővé teszi az Isten előtti tisztaságot. Márk szerint Jézus szentsége közvetlenül Istentől származott, aki két alkalommal is kinyilvánította Jézussal való „atyafisági” viszonyát (keresztelés és átlényegülés).

Az látszik tehát valószínűnek, hogy Márk elbeszélése egy a Jézus eredeti szociális környezetéhez hasonló környezetben keletkezett. Ahogy Myers nagyon találóan jegyzi meg, miközben Márk Jézust védelmezi, egyben saját közösségét is védelmezi.⁵² Márk története talán az elit számára nem volt különösen szimpatikus, de a vidéken élők számára rokonszenves és tanulságos, mert azt üzenete számukra, amit ők nem tehettek: szembeszegülni az elittel, lehetőségeik határain belül (részlegesen) megtartani a Törvényt, és mégis Isten védelmében és szeretetében élni.⁵³

A jelenlegi kutatás konszenzusa arra hajlik, hogy *Máté* és *Lukács* keletkezési helyeként városi környezetet jelöljön meg. Ha ez így van, akkor az evangéliumok mögött álló gyülekezeteket alapvetően magasabb társadalmi osztályhoz tartozók alkották, legalábbis egy bizonyos arányban. Számukra egy vidéki kézműves története kevés meggyőző erővel hatott. Egy státusban – és így „becsületben” (mint a szegény ellentéte, sarkalatos érték) – oly alacsony helyre tartozó embernek hallgatnia kell a magasabb státusúak előtt, és nem nekik figyelni az ő

51 A rituális tisztaság, és általában az „igaz izraeliták” szemszögéből pejoratív értelmű *am ha arec* Mk-nál 38-szor jelenik meg (*ochlos*).

52 C.Myers: *Binding the Strong Man*. Maryknoll: Orbis, 1986, 35.

53 R.L. Rohrbaugh: *The Jesus Tradition*, 212.

tanítására. Márk retorikai stratégiája tehát újragondolásra szorult az új társadalmi helyzetnek megfelelően.

Ami először is feltűnő, hogy a Márk elbeszélésének alapvető szerkezetét nem módosítják. Jézus többnyire vidéki területeken tevékenykedve elsősorban a szegények és kizsáoltak felé fordult, és konfliktusban állt a városi elittel és fenntartóikkal. Így ha az evangéliumokban megjelenő szereplőket és státusukat összevetjük, nem kapunk egy nagymértékben eltérő képet.

Miben áll tehát Máté és Lukács retorikai stratégiája? Hogyan tud tekintélyt szerezni egy vidéki próféta számára, miként tud meggyőző lenni egyszerre nagyon alacsony és magas státusúak számára?

A tétel igazolásához elégségesnek látszik három stratégiai lépést kiemelni. Először is: Jézust földrajzilag is közel hozni a hallgatóságához. Míg Márk következetesen vigyáz arra, hogy Jézus működését a vidékre korlátozza, és a tisztáttalannal való fizikai kontaktus eredményeként már az evangélium elején egyértelművé teszi, hogy „Jézus nem mehetett többé nyíltan városba, hanem kint, lakatlan helyeken tartózkodott” (1,45), addig Máté és Lukács gyakran említi Jézus városi működését.⁵⁴

Ennél jelentősebb azonban a státusbeli közelítés. Amint láttuk, a becsület és státus együtt jár. A becsület pedig lehet tulajdonított vagy megszerzett. Kérdésünk szempontjából még egy további megkülönböztetés hasznosnak látszik: a tulajdonított lehet geneológiai (származási) vagy egy magas státusú patron kegyelméből származó. Máté és Lukács elsősorban az előbbi kettőre épít (geneológiai és szerzett), Jn túlnyomóan a harmadikra.

Hogy mit jelent az ókori társadalomban, különösen izraelita közegben a származás, azt már korábban érintettük. Máté és Lukács az evangélium elejére beépítenek egy-egy geneológiát, amely nem állít kevesebbet, minthogy Jézus Ábrahám leszármazottja (Lukács még tovább megy), és királyi családból (Dávid) származott.⁵⁵ Ezzel Jézus tulajdonképpen a társadalmi státuslétra legmagasabb fokára került. Érdemes figyelmet fordítani arra, ahogy Máté a Betlehemre utaló mikeási mondást átalakítva Betlehemet királyi várossá emeli (vö. Mík 1,5 – Mt

54 Vö. Mt 9,1; 10,5. 11. 15. 23; 11,1, 20. Lk-nál jelentősen nagyobb számban találunk utalást városi tevékenységre. Az Újszövetségben szereplő „város” (*polis*) kifejezés mintegy fele Lk két művében található. Részletesen lásd J.A. Overman: *Matthew's Gospel and Formative Judaism. A Study of the Social World of Matthean Community*. Philadelphia: Fortress, 1990.

55 G.A.Kennedy itt párhuzamot lát a klasszikus görög retorikai gyakorlattal, amelyet görög tankönyvekből (*progymnasmata*) sikerült rekonstruálni. E szerint a művelt írás elsajátítását meghatározott témák (*passim*) köré csoportosítva tanították. Egy *encomium* (dicsőítő írás) Hermogenes utasítása szerint az eredet és születés leírásával kezdődik. Ez magába foglalja a születési hely méltatását – itt Betlehem. (*New Testament Interpretation*, 62). De nem feltétlenül kell görög párhuzamot keresnünk ahhoz, hogy az evangélisták gyakorlata értelmet nyerjen. Az ószövetségi geneológiák tökéletes topost kínálnak.

2,6). A geneológia státusemelő hatását egészíti ki mindkét evangéliumban a csodákkal körülvett születési elbeszélés. Egy ilyen származású tanítóra már az elit is odafigyelt.

Ez azonban nem minden. Mindkét evangélium át van szöve a megszerzett dicsőségre való utalásokkal, de különösképpen Lukács, aki „felfele ír”.⁵⁶ Ezt Lukács maga kívánja egyértelművé tenni az által, hogy mindkét művét egy bizonyos „nagyrabecsült” (κρατιστε) Theophilusnak ajánlja. A születés híre pedig birodalmi eseményhez, a népszámláláshoz kapcsolódik. Hasonló stratégia figyelhető meg Mt-nál is. Jézus világra jötte nem az alsóbb rétegek ügye, hanem napkeleti bölcsek utazását és tiszteletadását kiváltó esemény. Vagy ami még fontosabb, érkezése Heródes király személyes figyelmére, félelmére és reakciójára jogot formáló történés.

Milyennek kell tehát lennie annak a nyelvezetnek, amely alkalmazkodik az elbeszélés tárgyának és a megcélzott olvasóknak a státusához? Dicsőítő, magasztaló, mondhatjuk röviden. Csak Lk evangéliumában legkevesebb 37 olyan szerkesztői megjegyzéssel találkozunk, amely a Jézussal kapcsolatba kerülők csodálkozását, álmétkodását, hódolatát, vagy általában Jézus hírnevének terjedését írja le, el egészen a királyi udvarig (9,9). Gyakoriak az ilyen kifejezések: „mindenki ámulattal telt meg” (pl. 5,26), „mindenütt híre ment” (pl. 4,37), „mindenki dicsőítette” (pl. 18,43), „ellenségei megszegyenültek (pl. 13,17).

A fenti példák (mind a szerkesztői réteghez tartoznak!) nemcsak azt igazolják, hogy az evangélistákat igenis mélyen foglalkoztatták a státusbeli kérdések, hanem azt is, hogy saját szociális helyzetükhöz próbálták igazítani Jézus-történetüket, és ennek érdekében a meggyőzés különféle nyelvi stratégiáit alkalmazták.

János stratégiája első látásra nagyon különbözik a szinoptikusoktól, de lényegében ugyanazt a logikát követi. János társadalmi helyzetét Holliday „anti-társadalomként” írja le: „egy domináns társadalmon belül, attól elkülönülve, mintegy öntudatos alternatívájaként annak.”⁵⁷ Az evangéliumon belüli júdaizmus

56 A kifejezés V. Robbinstól származik, aki Lk társadalmi helyének meghatározását vizsgálva meggyőzően érvel a mellett, hogy a Lk az alsó elithez tartozva a felső elitet szem előtt tartva írta evangéliumát (*The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts*. In *The Social World of Luke-Acts*, 1991, 305-32). Ezt egészíti ki L. Alexander azzal, hogy az evangélium elbeszélési stílusa, nyelvezete a kor „technikai íróival” áll szoros párhuzamban. Ezen azokat a többnyire felszabadított rabszolgákból álló írástudókat érti, akik gyakran készítettek tényeket rögzítő írásokat az elit megrendelésére, de amelyek stílusa eltér a klasszikus görög irodalmi stílustól: „irodalom” ugyan, de nem „irodalmi”, mondja Alexander, amolyan köztes próza (Zwischenprosa) (*The Preface to Luke's Gospel*. SNTS Mon. 79, 1993, Cambridge: CUP, 59-64).

57 M. A. K. Holliday: *Antilanguages*. *American Anthropologist* 78 (1976), 570-84. Újabbban: B. J. Malina – R.L. Rohrbaugh: *Social Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis:

ellenes éles polémiából arra lehet következtetni, hogy az evangélium Galileában, vagy annak környékén keletkezett.⁵⁸ Mindenképpen több szembenálló csoport ütközőpontján. János szemléletében a világ ellenséges, és Jézus tanítványainak a világtól tartózkodniuk kell (15,18–19; 17,14. 16). A félelemre azonban nincs ok, mert „Jézus legyőzte a világot” (16,33). E szemlélettel állhat kapcsolatban, hogy János nem látja értelmét a genealógiai státusemelésnek (esetleg lehetőségét, hiszen nem ismeri a betlehemi hagyományt). Az „ellenfél” ismeri Jézus származását, nem lenne meggyőző azt magyarázni. E genealógiai dilemma nagyon érdekesen tükröződik az evangéliumban.⁵⁹ A 7. fejezetben Jézus a lombsátor-ünnepen van Jeruzsálemben. Meglehetősen feszült légkörben a tömegben egyszer csak egy vita indul arról, hogy vajon nem Jézus-e a Messiás. Aztán valaki a tömegből elkiáltja: „Csakhogy róla tudjuk, honnan való...” Ez világos utalás arra, hogy Jézus egy jelentéktelen helyről származik, amint azt a további párbeszéd egyértelművé teszi: a Messiás nem jöhet Galileából, a Messiásnak Betlehemből, a Dávid házából kell származnia stb. E zűrzavar közepette aztán Jézus *nyíltan* megvallja, hogy származása őt semmire nem jogosítja fel: „Ti ismertek engem, tudjátok is, honnan való vagyok” (7,28). És ekkor hangzik el János evangéliumának egyik kulcsgondolata: „én mégsem önmagamtól jöttem... aki engem elküldött, igaz.” János számára olyan fontos ez a felülről, az Atyától küldetés gondolata, hogy evangéliumában 43-szor ismétli meg (vö. Mk 1-szer, Mt 2-szer, Lk 4-szer és Pál 1-szer). János is tehát a tulajdonított státus logikáját követi, de azt nem a földi származással köti össze, hanem a küldővel, a „patronnal” (Jn 8 alkalommal emlékeztet arra, hogy Jézus visszatér az Atyához⁶⁰). E mennyei származás teszi őt alkalmassá arra, hogy Isten kijelentésének hordozója legyen, amire a názáreti származás, és a kétséges iskolázottság („Hogyan ismerheti ez az Írást, hiszen nem is tanulta? – 7,15) sosem jogosíthatná fel, de a „küldő” igen („Az én tanításom nem az enyém, hanem azé, aki elküldött engem.” – 7,16).

Az evangélisták tehát írásukkal „szociális hatást” kívánnak kiváltani, és ehhez – saját és olvasóik társadalmi helyzetének megfelelően – különféle stratégiákat használnak. A cél minden esetben a meggyőzés, az eszközt pedig Jézus és az olvasók státusának megtervezett viszonyba állítása jelenti.

Fortress, 1998. János evangéliuma világellenes nyelvezetét részletesen elemzi N.R. Petersen: *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*. Valley Forge: Trinity, 1993.

58 Az evangéliumban a *loudaios* kifejezés 70-szer fordul elő, szemben Mt 5-szöri, Lk 6-szori előfordulásával. Jézus az „ördög fiainak” nevezi őket (8,44), mire ők Jézust samariainak vagy ördögtől megszállottnak mondják (8,48).

59 Vö. R.L. Rohrbaugh: *The Jesus Tradition*, 220-21.

60 7,33; 13,1; 14,12. 28; 16,5. 10. 17. 28.

DR. REZI ELEK

NÉHÁNY SZEMPONT A KERESZTSÉG UNITÁRIUS TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Az unitárius hittantörténet tanulmányozása világosan előnkbe tárja a keresztség unitárius teológiai értelmezésének és gyakorlatának fontosabb állomásait¹. De tekintettel a keresztyén teológiában tapasztalható újabb átértékelésekre a keresztelés „lényegére”, jelentőségére és „érvényességére” vonatkozóan néhány észrevételt szeretnénk megszólaltatni.

A római katolikus Hittani Kongregáció a *Dominus Jesus*² kezdetű dokumentumát 2000. szeptember 5-én tette közzé, amelyet Joseph Ratzinger bíboros, akkor még a kongregáció prefektusa és Tarcisio Bertone nyugalmazott Vercelli érsek, titkár írták alá. A dokumentum világszerte nagy visszhangot váltott ki, különösen a protestánsok körében. A dokumentum negyedik fejezetének 16. pontja nyugtalanságot okozott. Ebben ugyanis az áll, hogy „Krisztus egyetlen egyháza a katolikus egyházban létezik (áll fenn – *subsistit*), amelyet Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök kormányoznak.”³ A „többi” keresztyén egyház érvényességének kritériumait a következőkben határozza meg:

1 Kénosi Tözsér János – Uzoni Fosztó István, *Az Erdélyi Unitárius Egyház története*. Fordította Márkos Albert. Kolozsvár 2005; Boros György, *Szertartások és vallási szokások az unitárius egyházban*. Kolozsvár 1932; Gellérd Imre, *Esszék a gyakorlati teológia köréből*. Chico 1991; Balázs Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*. Budapest 1988; Ferencz József, *Egyházszerartási dolgozatok*. Budapest 1878; Ferencz József, *Hittan*. Kolozsvár 1902; Ua, *Második átdolgozott kiadás* (Gálfi Lőrinc és Vári Albert). Kolozsvár 1943; Borbély István, *A magyar unitárius egyház hitelvei a XVI. században*. Kolozsvár 1914; Benczédi Pál, *Az unitárius hitelvek kifejlődése*. Kolozsvár 1934. Tóth György, *Az unitárius egyház rendszabályai*. Kolozsvár. III. 34. 89.

A Keresztyén Magvetőben: Bárka József, *Keresztelésünk érvényessége a katolikus egyházjog és a saját egyházjogunk szempontjából*. LI (1916) 214. 260; Simén Domokos, *Egy protestáns pap, aki a protestántizmust és Krisztus evangéliumát megtagadja, és még valami*. VIII (1873) 67; Gyöngyösi István, *Észrevételek egyházi szertartásainkat illetőleg*. VII (1883) 132; Vári Albert, *Ünnepünk és szertartásaink*. XLVII (1912) 13–19; Boros György, *Az unitárius egyház szerartási formulái*. XVIII (1873) 195; Borbély István, *Egyházszerartásunk célja és lényege* 78 (1972) 101; Szombatfalvi József (közlő), *Egy 18. századi szabályzat az erdélyi unitárius istentisztelet és szerartások végzéséről*. 93 (1987) 22; Gellérd Imre, *A keresztelés időszerű kérdései*. 81 (1975) 31; Török Áron, *Hogyan készülök az úrvacsorára?* 81 (1975) 226; *Unitárius istentisztelet és szerartási rend* (Tervezet). 91 (1985) 209–226.

2 *Dominus Jesus*. A Hittani Kongregáció Nyilatkozata. Fordította: Diós István. Budapest 2000.

3 *Studia Theologica Transsylvaniensia*. A Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola teológiai folyóirata. 3 (2002). Gyulafehérvár 2002. Innen: Székely Dénes, *A Dominus Jesus és az üdvösség misztériuma*. 126.