Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 37-89.

ΣΗΜΕΙΑ ΓΕΓΡΑΜΜΕΝΑ
A NEGYEDIK EVANGÉLIUM ÍRÁS-KÉPE

Simon T. László OSB
Università San Anselmo – Roma

TARTALOM: 1. Megszólalni a hagyomány áramában; 2. Az Újszövetség és Izrael Írásai; 3. A Negyedik evangélium és Izrael Írásai; 3.1. Általános jellemzők; 3.2. Adatok; 3.3. Az Írások és az evangélium cselekményének kifejlése; 4. János 20-21; 4.1. Jn 20,30-31; 4.1.1. Roose értelmezése; 4.1.2. Jn 20,30-31 és a „jelek"; 4.2. Sokszorozódó írás – burjánzó töredék; 4.2.1. Teremtő hűség a hagyományhoz; 4.2.2. Jn 21 – függelék?; 4.2.3. Kísérlet az egyházi helyzet rekonstruálására; 4.3. A Negyedik evangélium mint normatív szöveg

1. MEGSZÓLALNI A HAGYOMÁNY ÁRAMÁBAN

„Elkezdeni egy előadást, nem is beszélve egy előadássorozatról, meghatározó pillanat, akárcsak egy regény írásának megkezdése. A választás pillanata ez. Megadatott, hogy mindent elmondjunk, az összes lehetséges módon; s el kell jutnunk oda, hogy egy valamit mondjunk el, egy egészen sajátos módon". Italo Calvino[1] töredékben fennmaradt – talán elsőnek vagy éppen utolsónak szánt – *Norton*

[1] CALVINO, 1993: 137. Calvinót 1984-ben hívta meg a Harvard Egyetem a hat előadásból álló *Charles Eliot Norton Poetry Lectures* megtartására az 1985/1986-os tanévben. Ezek az előadások 1926-ban indultak. Az előadók között szerepeltek: T. S. Eliot, Igor Stravinszkij, Jorge Luis Borges, Northrop Frye, Octavio Paz, Umberto Eco. Calvino öt előadás szövegével elkészült. Az előadásokat azonban már nem tarthatta meg. 1985. szeptember 18-án meghalt. A hatodik – nem szükségképpen a sorrendben is utolsó – előadás tervezete a könyv formában megjelent *Norton Lectures* függelékeként jelent meg.

Lecture-jét kezdi ezekkel a szavakkal. Jóllehet a bibliai szerzők alig-alig engednek bepillantást az írás gyötrelmes és örömteli műhelytitkaiba, a kanonikus evangéliumok kezdeténél nyilvánvaló, hogy szerzőik különös gondot fordítottak könyvük elkezdésére.[2]

Írása főszereplőjének jelentőségéről *Mt* Jézus nemzetségtáblájának megkomponálásával vall. A genealógia végén[3] maga ad kulcsot az egymásra sorjázó nevek értelmezéséhez: ami a Názáreti Jézusban – általa, vele és benne – történt, ahhoz csak Ábrahám alakja mérhető, csak Dávid szerepe hasonlítható, s a fordulat, amit az ő élete jelent, jelentőségében csak a babiloni fogságból való szabadulással állítható párhuzamba. *Mk* prófétai szavakat, Izaiást idézve kezdi írását.[4] Az idézet azonban többszólamú: Kiv 23,20; Mal 3,1 és Iz 40,3 szavai ötvöződnek. *Lk* felütése (1,1-4) szabályos előszóvá terebélyesedő összetett mondat, amelyben az evangélista céljait összegzi. Így a könyv kezdete nem tartozik az elbeszéléshez. S amikor az 1,5-ben *Lk* belevág a történetbe, nem prófétai szövegeket olvasunk. Prófétai lélektől ihletett szereplők toppannak elénk, és egészen váratlan, minden elképzelésüket felülmúló élethelyzetekben a zsoltárok régi, ismerős és megszentelt szavaival mondanak „új éneket" (1,46-55.68-79). Tehát mindhárom szinoptikus evangélium mindjárt a kezdet kezdetén olvasói tudtára adja, Jézus egy korábbi történetből lép elénk,[5] a róla szóló elbeszélés korábbi szövegekre épül, intertextuálisan kondicionált. De mindezt különbözőképpen teszik. *Mt* a hagyomány által

[2] A cím – εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον κτλ – nem tartozott eredendően az evangéliumhoz, hanem egyházi recepciójukat jelző és elősegítő peritextus. Eltérő véleményt képvisel M. HENGEL (1985: 64-88.162-183). Szerinte Mk 1,1 szükségessé teszi a cím jelenlétét. A Negyedik evangélium azonos szerkezetű címe pedig nem mással magyarázandó, mint azzal, hogy a szerző tudatosan utánozni akarta a már meglevő evangéliumokat. Hengel szerint a liturgikus használat tette szükségessé az evangéliumok címmel való ellátását. F. BOVON (1988: 23) elutasítja Hengel optimizmusát. Úgy véli, különbséget kell tennünk két dolog között. Egyfelől kétségtelen, hogy az evangéliumoknak a legősibb kéziratokban is volt címük, másfelől azonban az látszik valószínűnek, hogy jelenlegi címük a szöveg stabilizálódásának az eredménye (vö. H. KOESTER, 1989: 362). ZUMSTEIN (1998: 163) azonban Koesterrel ellentétben úgy véli, hogy a kéziratos hagyomány alapján azt mondhatjuk, ez a stabilizáció nem a második század utolsó évtizedeire datálható, hanem már a második század első felében végbement.

[3] Mt 1,17: „Tehát összesen Ábrahámtól Dávidig tizennégy nemzedék, Dávidtól a Babilonba való elhurcoltatásig tizennégy nemzedék, s a Babilonba való elhurcoltatástól Krisztusig szintén tizennégy nemzedék".

[4] A Mk 1,2-3-ban található idézet megkomponáltságát az sem teheti kérdésessé, ha Mk kezdetét csonkának tartjuk. Ezt a véleményt képviseli pl. CLAYTON CROY (2000: 126sk). Szerinte Mk 1,1-et címnek (*superscript*) kell tekintenünk, míg 1,2-őt egy elveszett bekezdés töredékes végének. Clayton Croy mindazonáltal tartózkodik attól, hogy rekonstruálja az elveszett kezdet tartalmát.

[5] Vö. EDWARDS (1997: 63) a János-prológusról mondja: „Jézust szavak előzik meg, és [...] amikor megjelenik, akkor mintegy ezek inkarnációjaként jelenik meg".

megszentelt műfaj, a genealógia átvételével a Krónikák könyvének példáját követve írja újra Izrael történetét, és írja bele ebbe a történetben Jézusét. *Mk* szövegeket idéz, *Lk* pedig céljairól szólva méri magát elődeihez.[6]

A Harmadik evangélium előszavában (Lk 1,1-4) utalást találunk magukra a mű témájául választott eseményekre s az apostoli hagyományra éppúgy, mint a lukácsi műre illetve az őt megelőző írói vállalkozásokra. Az evangélista úgy mutatkozik be mint aki ugyanazon információk részese, amelyek a „sokak" rendelkezésére is álltak. Ugyanakkor el is határolja magát a „sokak" csoportjától.[7] Kétségtelen, művét magasabb rendűnek tartja elődei vállalkozásánál, és azért ajánlja, mert, mint mondja, „sorba" szedte, „sorrendben" (καθεξῆς) adja elő mondandóját. Különös feszültségnek lehetünk itt a tanúi. Az evangélista egyfelől hangsúlyozza, hogy elődeihez hasonlóan ő is a szemtanúk tanúságtételét követi, másrészt határozottan állítja: műve más. Moessner (1992: 1519skk) nyomon követve a *Lk* munkamódszerére utaló határozószó (καθεξῆς) előfordulásait a lukácsi mű két kötetében arra a következtetésre jut, hogy a Péter apostol és Kornéliusz százados találkozását elbeszélő epizód (ApCsel 10,1-11,18) ad kezünkbe kulcsot a határozószó prológusbeli jelentéséhez.[8] Az ApCsel 11,4-ben ez áll: „Ekkor Péter elkezdett nekik sorjában (καθεξῆς) beszámolni a történtekről, és ezt mondta". Szembeszökő viszont, hogy az Apostol eseményeket „sorba szedő" beszéde (ApCsel 11,5-18) több ponton is eltér a narrátor kronológiát tiszteletben tartó beszámolójától (10,1-48). Péter tehát nem követi az események időrendjét, hanem értelmezi a hallgatóság számára a történteket, beállítva őket az üdvösségnek abba a történetébe, amelyről a lukácsi mű eddig is beszélt. Figyelmének fókuszában nem a kronológia áll, hanem az események értelme és jelentősége önmaga és hallgatói számára egyaránt. Más szóval, Lukács számára a „sorjában" itt, akárcsak a prológusban, nem kronológiai hanem narratológiai fogalom. Az Apostol beszédének hatását így összegzi az elbeszélő: „Amikor ezt

[6] Némelyek a Harmadik evangélium szerzőjét éppen a prológus (Lk 1,1-4) okán a hellenista történetírókkal hozzák rokonságba. L.C.A. ALEXANDER munkái („Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing", *NT* 28 [1986] 48-74; *The Preface to Luke's Gospel*, SNTSMS 78, Cambridge, University Press 1993) meggyőzően kimutatták, hogy a Lk 1,1-4 historiográfiával való kapcsolata kérdéses, ugyanis a történetíróknál olvasható prológusok mindig jóval hosszabbak. Lk 1,1-4 akár stílusát, akár terjedelmét tekintve közelebb áll, állapítja meg Alexander, a hellénizmus korának értekező prózájához, orvostudományi, csillagászati vagy építészeti kézikönyvek bevezetőjéhez.

[7] A jelen gondolatmenet szempontjából mellékes, hogy a „sokak" (πολλοί – Lk 1,1) történeti realitás vagy retorikai toposz.

[8] A határozószó csak lukácsi műben szerepel az Újszövetségben. A többi három előfordulás (Lk 8,1; ApCsel 3,24; 18,23) az időrendre utal.

meghallották, megnyugodtak, dicsőítették az Istent" (11,18a). Az apostoli igehirdetés hatása közel áll az evangélista írói ambíciójához. Teofil, akinek Lukács művét ajánlja, Kleofáshoz és társához hasonlóan ismeri a tényeket (1,4 vö. 24,19-24). Ennek megfelelően az evangélista munkája nem merülhet ki az események sorának megidézésében. Munkájának célja nem kevesebb, mint hogy olvasója eljusson a „szilárd bizonyosságra" (ἀσφάλεια).[9] Következésképpen azt mondhatnánk, a prológusban megjelölt cél túlmutat az *ars poetica* horizontján. Az evangélista számára a munkamódszer kérdése a Krisztus-követés része. Hitkérdés. Ahogy Jézus az Írásokat bebarangolva lobbantja lángra tanítványai szívét (24,27.32), Lukács célja sem kevesebb, mint hogy az olvasó rátaláljon az életének szilárd alapjára.

Mt a genealógia révén, *Lk* pedig az előszót követő gyermekségtörténet stílusával azt is olvasóik tudtára adják, hogy folytatni akarják a bibliai elbeszélést (vö. SMITH, 2000: 11. 15). S bár úgy tűnik, *Mk* volt az, aki az újszerű és nehezen definiálható új műfajt – amit evangéliumnak nevezünk – megteremtette, és jóllehet nála nem kitapintható a továbbírás szándéka, *Mk* is nyilvánvalóvá teszi, amiről beszél folytatás. Ezt hangsúlyozza a kezdetnél olvasható többszólamú idézeten (Mk 1,2-3) túl az is, hogy műve arról is tanúskodik, nemcsak az evangélistát ihlették meg az Írások. Jézus nyilvános működésének kezdetét jelentő teofániában megszólaló mennyei szózat (1,11) is az Írások nyelvét beszéli, ahogy Jézus utolsó szava (15,34) is az Írásokból való. „János evangéliuma" – mondja Edwards (1997: 76) – „ az idézés könyve, mely a kezdetet a véggel úgy kapcsolja össze, hogy elbeszéli a Szó kalandjait". De *Jn* a kezdetnél mintha a szükségszerű választás ellenében indítaná írását. Minden kezdet kezdetéhez kapcsolja az evangélium felütését: a Genezis elejét idézi.[10] A Logosz-himnusz a bölcsességirodalom hangfekvésében (Péld 8,22-31; Sirák 24) kezdődik,

[9] MOESSNER egy későbbi cikkében (1999: 399-418) kimutatta, hogy a prológus egy másik sokat vitatott szava, a παρακολουθέω ige, melyet rendszerint így fordítanak „utána járni", valójában ezt jelenti: „értelemmel végigkövetni", s így talán túlzás nélkül állíthatjuk szintén olyan narratológia fogalom, mely a *fabula* és a *sujet* mozgását jelöli.

[10] Bár Mt-nál a genealógia Ábrahámig kapcsol vissza, a nemzetségtábla bevezetője a Gen 5,1-et idézi (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως – vö. Mt 1,1 – Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ). Jn 1,1 viszont a Gen 1,1-re rímel: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. MILLER (1999: 589sk) kimutatta: hogy *Jn* könyvének elején tudatosan a Teremtés könyvének kezdetére alludál, az abból is nyilvánvaló, hogy másutt más prepozíciókat találunk azonos jelentésben (pl. ἐξ ἀρχῆς [6,64; 16,4] ἀπ' ἀρχῆς [8,44; 15,27; 1 Jn 1,1; 2,7.13.14]). Jn 1,1 nem pusztán a teremtésről beszél, hanem sokkal inkább a preegzisztens Logoszról, és arról, hogy a teremtést megelőzően milyen kapcsolat volt a Logosz és Isten között. A Negyedik evangéliumban, mondja Miller, ezeknek a kifejezéseknek (Ἐν ἀρχῇ, ἐξ ἀρχῆς, ἀπ' ἀρχῆς) mindig krisztológiai áttetszősége (*christological transparency*) van.

viszont főszereplője nem a történelemtől független (Péld 8) vagy megközelíthetetlen bölcsesség (Jób 28), hanem egy történetileg azonosítható személy, akinek életéről és jelentőségéről az evangélium egy narratíva révén ad számot. Más szóval, *Jn*-nál a kinyilatkoztatás, a bölcsesség, a *Logosz* nem egy könyv tartalmában lesz hozzáférhető (mint pl. Báruk 3,37-4,4), hanem Jézus személyében inkarnálódik.[11] A Negyedik evangélium *Lk*-hoz hasonlóan céljait is közli az olvasóval, de nem könyve elején teszi ezt, hanem a végén: 20,30-31.[12] Itt János nem a Tóra elejére, hanem a végére (Deut 34,10-12) rímel:

> Nem is támadt többé Izraelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szembe érintkezett volna JHVH. Mert őt küldte JHVH mindazoknak a jeleknek (σημείοις) és csodáknak a véghezvitelére, amelyeket tett Egyiptom földjén a fáraóval, minden szolgájával és egész országával; és minden erős kézzel megteendő, minden nagy és félelmes dolog véghezvitelére, amelyeket megtett Mózes egész Izrael szem láttára.[13]

Tekintetbe véve ezt a két allúziót arra a következtetésre juthatunk, hogy a Negyedik evangélium a Tórához, a *par excellence* íráshoz hasonló igényeket mutat.[14] Figyelembe véve a számos Mózes – Jézus kapcsolódást, összehasonlítást, ellentétet, amely az evangélium során elénk tárul,[15] felmerül a kérdés: milyen kapcsolatot tételez *Jn* a régi és az új között? Mi a szerepe az Írás(ok)nak, réginek és újnak, az Ószövetségnek és az evangéliumnak?

A következőkben először az Újszövetségnek Izrael Írásaihoz való kapcsolódását vázolom fel, majd a Negyedik evangéliumra koncent-

[11] ASHTON, 1986: 168; VIGNOLO, 1994: 125. Érdemes megjegyezni, hogy LAUSBERG (1979: 138) a Prológusban kirajzolódó, s az evangélium olvasási kulcsát jelentő alászállás – felemelkedés modell mintájaként Iz 55,10-11-et jelöli meg. Ashton pedig úgy véli, hogy a jánosi *Logosz* az Izaiásnál található מחשבה helyét foglalja el, és elsősorban Istennek az üdvösségre vonatkozó tervét jelöli, amely a Názárati Jézus személyében és sorsában tökéletesen megvalósult.

[12] THYEN (1977a), MINEAR (1983) és BAUCKHAM (1993) kivételével a szakemberek a Jn 21-et későbbi toldaléknak tekintik.

[13] A „megírt jelek" szintagma nem található meg az Ószövetségben. Úgy tűnik, hogy a 20. fejezet végén *Jn* két Pentateuchusból származó fordulatot is felhasznál. A Deuteronomiumra történő utalás mellett a Kivonulás könyvében szintén Mózes alakjához többször kapcsolódó kifejezés a „jeleket tenni valaki előtt" (4,8.9.17.28.30).

[14] Vö. VIGNOLO, 1994: 133; SCAIOLA, 2001: 168-170.

[15] M.-É. BOISMARD (*Moïse ou Jésus: Essai de christologie johannique*, BETL 84, Leuven 1988) a Negyedik evangélium krisztológiájában kizáró ellentétet lát Mózes és Jézus között. Megközelítését többen (vö. OBERMANN, 1996: 60skk; 145skk.) éppen emiatt tartják egyoldalúnak, ugyanis *Jn* nem veti el Mózest, hiszen ő is Jézusról tesz tanúságot (1,45; 5,46), továbbá, a Jézusban megvalósuló kinyilatkoztatást sem úgy szemléli mint ami érvényteleníti a Mózes által kapottat, hanem mint ami felülmúlja. Mózes alakjával tizenkétszer találkozunk *Jn*-ban, kizárólag az első kilenc fejezetben (1,17.45; 3,14; 5,45.46; 6,32; 7,19.22a.22b.23; 9,28.29).

rálva teszem ugyanezt. Mindkét vizsgálat azt a kockázatot is magában hordozza, hogy monográfiák kivonatolásának a szintjén marad. Éppen ezért a tanulmány fő részében a *Jn* utolsó két fejezetét szem előtt tartva kívánom megvizsgálni az Írás szerepét, tekintettel a normatívnak tekintett szövegek, valamint a formálódó evangéliumnak mint normatívvá váló Írásnak a szerepére. Természetesen ezek a fejezetek nem vizsgálhatók az evangélium korpuszától függetlenül, de tematikailag jól elkülöníthetők és számos problémát felvetnek az „írás"-sal s az Írásokkal kapcsolatban.

2. Az Újszövetség és Izrael Írásai

Melitón, Szárdesz püspöke a környezetében felmerült, a kánon kiterjedését illető kérdések tisztázása érdekében utazásra szánja el magát. Keletre indul. Útjáról beszámoló levelét Euszébiosz[16] idézi. Különös, jegyzi meg McDonald (1995: 100.109.219), hogy Melitónnak ilyen útra kellett vállalkoznia, ugyanis nagy számú zsidó diaszpóra közvetlen környezetében élt. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy Szárdeszban találták meg a görög-római világ egyik legnagyobb zsinagógáját. Az epizód jól mutatja, hogy a második század végén még tisztázatlan volt az Egyház álláspontja az ószövetségi kánon határait illetően. Még Órigenész is igazolni kényszerül, miért használ deuterokanonikus iratokat (Oikonomos, 1991: 19). Az Egyház ószövetségi kánonja a harmadik, negyedik században rögzült (McDonald, 1995: 108). Kétségtelen, jelentős szerepe volt ebben a konstantini fordulat által lehetővé tett egységesülő kéziratos hagyomány gyors terjedésének. Az újszövetségi szerzők Szentírás-használatát még inkább problematikussá teszi, hogy egyrészt a Második templom kori judaizmus kapcsán nem beszélhetünk „normatív judaizmus"-ról, másrészt pedig a Kr. u. 70 utáni évtizedekben egyre inkább kizárólagossá váló és normatívvá szilárduló farizeusi irány – amely érthető okok miatt mélyen hallgat az elkülönülést hangsúlyozó elnevezésről – valamint a magát egyre inkább mind a pogányságtól, mind a zsidóságtól elhatároló és velük szemben definiáló kereszténység a judaizmussal nagy részben közös szövegkorpusz anyagával határozza meg gyökereit, és legitimálja különállását.

Brawley (2003: 629) kritikával illeti azokat a szerzőket, jelesül H. Gamble-t, akik az Írások használatát másodlagosnak tekintik a korai kereszténybben Jézus személye mögött. Ezen egymásutániság – előbb Jézus személye és azután az Írások – tételezése képtelenség, állítja Brawley, mivel Jézus is értelmezte az Írásokat, és a korai keresz-

[16] *Egyháztörténet*, 4.26.13-14 (ford. Baán I.; in Vanyó L., szerk., Ókeresztény Írók 4, Budapest, Szent István Társulat 1983.)

tény ség is az Írásokon eszmélkedve jutott el Jézus megértésére. Brawley a maga részéről kölcsönösséget lát Jézus és az Írások között: nemcsak Jézus személye jelenti a kulcsot a keresztény Ószövetség értelmezéséhez, hanem az Ószövetség is kulcs Jézus személyének megértéséhez. Más szóval, állapítja meg, „a korai kereszténység Jézusa az Írások által értelmezett Jézus" (BRAWLEY, 2003: 629). A vitában, kétségtelen, Gamble-nek kell igazat adnunk. Az apostolok és az első tanítványok nem az Írásokból jutnak el Jézus Krisztus megértésére. A törést, amit Jézus „kegyetlen és csúfos halála"[17] jelent, nem írásértelmező leleményük segíti áthidalni. A Feltámadott megtapasztalhatóvá teszi magát,[18] és a hitet újraélesztő és ugyanakkor hitbeli tapasztalat szavakat keres. A szavakat Izrael megszentelt írásos hagyományában találja meg, ahogy Jézus is – részben – ezen Írások alapján értelmezte küldetését és ezek az Írások jelentették önértelmezésének kiindulópontját is.

Izrael írásos hagyományának kettős a folytatása: a judaizmus és a kereszténység.[19] Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk, hogy a folytatás a két vallásban különböző módon artikulálódik. Mielőtt néhány megállapítást tennénk a Második templom korabeli judaizmusnak és a kereszténységnek Izrael megszentelt írásos hagyományához való viszonyát illetően,[20] hasznosnak látszik Brawley (2003:

[17] Vö. CICERO minősíti ezekkel a szavakkal a keresztre feszítést: *crudelissimum taeterrimumque supplicium – Verr.*, 2.5.165.

[18] Az ὤφθη, ennek egyik legelső kifejezése (1Kor 15,5skk), is értelmezés, amelyeket az ószövetségi teofániák nyelvezetéből kölcsönöznek. De nem kétséges, hogy az Írásokból vett értelmezés másodlagos.

[19] BRAWLEY (2003: 629) megállapításai, melyek szerint az Újszövetségnek „folytatás" (*sequel*) jellege van, helytálló. Ennek a folytatás jellegnek három meghatározó elemét emeli ki Brawley. Az Újszövetség valamennyi könyve feltételezi Istennek az Ószövetségben megrajzolt alakját; éppen ezért a két szövetség kapcsolatát kizárólag Isten biztosítja. Majdnem valamennyi újszövetségi irat feltételezi Istennek a választott néppel való történetét, és ezt a történetet lényegesnek tekinti az Istenről szóló beszéd szempontjából. A „folytatás", azaz az Újszövetség, ugyanazon történet kifejlésének tekinti önmagát, mint amelyikről Izrael Írásai vallottak, olyan kifejlésnek, amelyben Izrael nemzeti története egyetemes távlatokat kap. Továbbá, majdnem valamennyi újszövetségi dokumentum idézi az Ószövetséget vagy utal rá, sőt jó néhányszor kifejezetten „szent" Írásnak tekinti.

[20] Természetesen a de Wette által megfogalmazott és a történeti-kritikai exegézisben axióma rangjára emelkedett vélemény Izrael és a judaizmus közötti törésről nem tartható (erről lásd J. PASTO, «When the End Is the Beginning? Or When the Biblical Past Is the Political Present: Some Thoughts on Ancient Israel, „Post-Exilic Judaism" and the Politics of Biblical Scholarship», *SJT* 12 [1998] 157-202). Hasonlóképpen értelemtorzító a Második templom korának utolsó két évszázadát a *Spätjudentum* fogalmával jelölni (erről lásd pl. J.D.G. DUNN, „Paul's Conversion – A Light to Twentieth-Century Disputes", in J. Ådna – S.J. Hafemann – O. Hofius, ed., *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, FS *Peter Stuhlmacher*, Göttingen 1997, 78-80 [77-93]).

631sk) nyomán néhány terminológiai kérdés tisztázása. Többen azon a véleményen vannak, hogy Ószövetségről beszélni félrevezető és a judaizmussal szembeni keresztény triumfalizmusról vall. Brawley rámutat, hogy az alternatív elnevezés „Héber Biblia" (*Hebrew Bible*) sem problémamentes,[21] ugyanis (a) néhány részlete arámul van; (b) időnként a maszoréta szöveg bizonytalan, s a szövegkritika a bizonytalanságot az antik verziók segítségével igyekszik eloszlatni; (c) a korai kereszténység által elfogadott dokumentumok korpusza terjedelmében és sorrendjében eltér az Írásoknak a rabbinikus judaizmusban normatívvá lett gyűjteményétől; (d) a keresztény Ószövetség az Egyház önreflexiójának eredménye; (e) az Újszövetség legnagyobbrészt nem a héber, hanem a LXX szövegére utal; (f) így a γραφή, amit az Újszövetség feltételez, aligha azonosítható a „Héber Bibliá"-val; (g) a *Hebrew Bible* egy olyan modern konstrukció, amely „disszonáns" mind zsidók, mind keresztények számára; (h) és mint terminus feltételezi, hogy a maszoréta szöveg autonóm, és így nem reflektál arra, hogy az Ószövetség a folytatással együtt, a folytatás révén konstituálódik,[22] más szóval, nincs keresztény Biblia Újszövetség nélkül; i) az Ószövetség nem előkészítője az Újnak, hanem lényegalkotó alapja. Summa summarum: bár lehetetlen megállapítani az Írások pontos határait, az Újszövetség számára a γραφή Izrael írásai megszentelt hagyományának valamely formája (maszoréta szöveg, LXX, targumim). Fontos tehát hangsúlyozni: Izrael örökségének két továbbvivője eltérő módon kapcsolódik örökségéhez.

Az Írás, a „szent írás" fogalma szervesen kapcsolódik az isteni kinyilatkoztatás gondolatához, és éppen ezért a hellenizmus világában majdnem kizárólagosan zsidó realitás maradt. Meghök-

[21] Vö. BARBAGLIA (2001: 221-229) a biblikus teológia területén vitathatatlanul jelentős négy szerző – P. Beauchamp, E. Zenger, B. S. Childs és R. Rendtorff – művét vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy a kétségtelen értékes hozzájárulásokból is hiányzik a bibliai szöveg, vagyis a vizsgálat tárgyát illető reflexió, s így olyan „hibrid" megoldások születtek, melyek „héber Ószövetség"-ről, „Első szövetség"-ről beszélnek. Úgy tűnik, szögezi le Barbaglia (2001: 227), hogy ezek a szerzők a héber szöveg alatt *tout court* a *Stuttgartensia* szövegét értik és nem a Leningrádi-kódexet (B19a); nem is beszélve, tehetnénk hozzá, a kódex és a könyvtekercs forma által teremtett hermeneutikai különbségekről.

[22] Ezért tartom problematikusnak HÜBNER (1992: 1096) meghatározását, mi szerint különbséget kell tennünk *Vetus Testamentum per se* és *Vetus Testamentum in Novo receptum*. De nem éppen azért *Vetus*, mert *receptum*? Következésképpen, amikor történeti diszkurzusban gyakorlati okok miatt „ószövetségi idézetekről" beszélünk, tudatában kell lennünk, hogy olyan terminust használunk, amelynek, jóllehet Pál apostol szóhasználatában találjuk meg a forrását (2 Kor 3,14), jelenleg is használatos, vagyis egy adott szövegkorpuszra utaló, jelentése csak a második század végéről adatolható: Euszébiosz *Egyháztörténetének* tanúsága szerint (4.26.13-14) Melitón Szárdesz püspöke beszélt először az „ószövetség könyveiről".

kentő hasonlóságot tapasztalunk azonban a Bibliának a hellenista judaizmusban betöltött státusza és Homérosznak a hellenista kultúrában betöltött helye és szerepe között (STROUMSA, 1998: 9). Már F.A. Wolf híres munkájában a *Prolegomena ad Homerumban* rámutatott a homéroszi írások és az Ószövetség kanonizációjának párhuzamos jelenségére (STROUMSA, 1998: 8). A keresztények alapvetően a zsidó Bibliát tették magukévá, ennek ellenére, hangsúlyozza Stroumsa, körükben az Írások fogalma gyökeresen átalakult. A keresztény *paideia* az Írásoknak olyan új eszméjét teremtette meg, amely tartalmában és szerkezetében egyaránt különbözik mind a zsidó, mind a görög vonatkozó elképzelésektől.

A római világ – mondja Stroumsa (1998: 12) – a megkésettség (*belatedness*) tudatában élt. Helyzetét az „alapvető kulturális diglosszia" fogalmával jellemezhetnénk. A keresztények a judaizmussal szemben fogalmazták meg és dolgozták fel megkésettség-tudatukat. De gondolkodásmódjukat nem egy aranykorból induló s a romlás felé sodródó és egy új aranykor reményét hordozó eszme határozta meg. A Héber Biblia érvényét – számukra – az adta meg, ami *utána* jött. Így a keresztények körében a múlthoz való viszony alapvetően átalakul: megkésettségükből erőt merítenek. Stroumsa rámutat, hogy a talmudi kultúra éppígy a megkésettség érzetével keresi identitását, de a kereszténység végrehajt egy másodlagos kanonizációt (*secondary canonisation*). Stroumsa ennek okát az Egyház Markionnal szembeni állásfoglalásában látja. A kánon kialakulása elindítja a kanonikus és eretnek dialektikáját. A kanonizáció folyamata pedig társadalmi realitást is tételez és teremt: az *insider* és *outsider* ellentétpárja az identitás-keresés és identitás-teremtés szándékára mutat. Továbbá fontos leszögeznünk, mondja, hogy maga a kánon fogalma teszi szükségessé a kánon lezárását, hiszen „a kánon egy társadalom «akaratlagos emlékezete» (*mémoire volontaire*)" (ASSMANN, 1999: 18).

A kánonképződés területén Stroumsa (1998: 16) alapvető különbséget lát a kereszténység és a rabbinikus judaizmus között. Ez utóbbiban is létrejön és körvonalazódik a *beraitot* köre, a „külső" tehát nem kánoni szövegek kategóriája, de ezeket a szövegeket sohasem tekintették eretnek iratoknak, vagyis olyannak, amelyek veszélyt jelenthettek volna a formálódó ortodoxia alakulására. A Misna és az Újszövetség kanonizációja úgy tűnik ugyanabban a korban, a második század végén történt. Ez az egyidejűség valószínűleg azt a rivalizálást is tükrözi, amelyben a két csoport közös Írásuk helyes értelmezésének hermeneutikai kulcsáért küzdött. A Misnát éppúgy mint az Újszövetséget a *deuterosis* fogalmával jellemezhetjük (STROUMSA, 1998: 18). Mindazonáltal rá kell mutatni, mondja Stroumsa, a Misna (és később a Talmud), illetve az Újszövetség közötti különbségekre. A rabbinikus judaizmus akárcsak a kereszténység az Írások kánonja mellett egy

más természetű kánont is létrehoz, amelyet szükségesnek tart az Írások kánonja mellett, és amelyben az Írások kánonjának kiegészítését látja. De a Misnát (és a Talmudot) nem tekinti a zsidóság az Írások részének. Ezzel szemben az Újszövetségben az intertextualitás beépül a rendszerbe: a két réteget – a Héber Bibliát és az Újszövetséget – egyszerre kell olvasni, mivel mindegyik tartalmazza a másik helyes értelmezésének kulcsát. A két korpusz olvasásmódja azonban lényegileg különbözik: az Ószövetség *typos, figura, sacramentum futuri*, amelyet a *kanôn tès alètheias*, a *regula veritatis* vagyis a *regula fidei* szerint olvasandó, értelmezendő. Így a keresztény Szentírás két rétegre tagolódó szerkezete megvilágítja azt az alapvető különbséget, amely a keresztény és a zsidó identitás között fennáll (STROUMSA, 1998: 20). A kereszténység kanonikusnak tekinti a lefordított Szentírást, a LXX-t (vö. VANYÓ, 2002: 97-102). Az antikvitásban az egyházatyák által kialakított szemléletmód forradalminak tekinthető, mondja Stroumsa (1998: 22), mivel a lefordíthatóság hangsúlyozása az egyetemes küldetés tudatának egyik legnyilvánvalóbb kifejeződése. Az evangéliumok nyelvezete egyszerűségének (*sermo humilis*) a felmagasztalása, a *„tolle, lege"* mentalitás pedig, a Szentíráshoz való viszony nem mágikus jellegét emeli ki, amely egy erőteljes 'demokratizálódásnak' (*drastic 'democratization'*) a jele (STROUMSA, 1998: 23).

Az Újszövetség az Írásokat a messiási beteljesedés felől olvassa (Lk 16,16; 10,23 – vö. Mt 13,16sk). A végső idő megkezdődött (2 Kor 6,2). A születő kereszténység írásmagyarázatát a jelen eszkatológikus-messiási értelmezése határozza meg. Ez a nézőpont és látásmód a korabeli judaizmus kánonjának formálódását meghatározó szemléletet alapjaiban változtatta meg. Míg a zsidó írásmagyarázat számára a Mózesnek a Sínain adott Tórája jelenti a középpontot, a próféták és a hagiografák nem tesznek mást, mint a Tórát értelmezik; a keresztények az egész Pentateuchust mint prófétai jövendölést a végidőként értelmezett jelen fényében olvassák, utat nyitva hol a tipologikus, hol az allegorikus olvasat számára. Hengel rámutat arra, hogy ennek az új, messiási, entuziaszta írásértelmezésnek a mozgatója a prófétai Lélek végidőbeli tapasztalata.[23]

[23] HENGEL, 1989: 254skk. Vö. 1 Kor 2,13 (ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες). Lélektől ihletett írásértelmezés karizmatikus gyakorlatát nem a filológia pontosság vezérli. Az Újszövetség szerzői szabadon „idéznek" és ötvöznek szövegeket túlnyomórészt a LXX-t használva. El kell ismerni, hogy néhol lehetetlen megállapítani, mi az „idézet" forrása. Amit Mk 1,27 Jézusról mond, állapítja meg HENGEL (1989: 257), valószínűleg az első keresztény igehirdetők hatását is jellemezte.

3. A NEGYEDIK EVANGÉLIUM ÉS IZRAEL ÍRÁSAI

3.1. *Általános jellemzők*

Hengel (1989: 261) a János-evangélium írásértelmezéséről szóló jelentős tanulmányában 1989-ben azt állapítja meg, hogy a kutatás némileg elhanyagolta azt a kérdést, hogyan használja a Negyedik evangélium az Ószövetséget. Kiváltképp, mondja, Bultmann nagyhatású kommentárja felelős ezért. Bultmann az evangélista gnoszticizáló beállítottságát, eredetét, hangsúlyozandó alábecsülte az Ószövetség szerepét, és az onnan vett idézeteket illetve allúziókat vagy a *Jn*-t megelőző hagyomány örökségének tekintette vagy azon későbbi ún. egyházi redaktornak tulajdonította, akinek köszönhetően a nagy Egyház elfogadta a jánosi közösség írását. Kétségtelen, az elmúlt tizenöt év alatt a helyzet gyökeresen megváltozott.[24]

A Prológus úgy mutatja be a Logos megtestesülésében felragyogó kinyilatkoztatást, hogy a kezdődő elbeszélést (1,19skk) nem Izrael történetének valamelyik epizódjához kapcsolja, hanem ***az*** eseményhez, JHVH és Izrael kapcsolatának alapító eseményéhez, a Sínain adott kinyilatkoztatáshoz méri (1,17).[25] A Negyedik evangélium ambivalens módon viszonyul az Ószövetséghez (MENKEN, 1999: 125). Egyrészt pozitívan, hiszen az Ószövetség tanúskodik Jézusról – „és az Írást nem lehet érvénytelenné tenni" (10,35) – s így az evangélista számára modelleket kínál Jézus alakjának megrajzolásához. Másrészt *Jn* többször hangsúlyozza, Isten kizárólag Jézusban nyilatkoztatja ki magát (1,18; 3,13.34; 5,37-38; 6,46; 7,16; 8,28; 12,45.49; 14,6.24). E kettős attitűd nem magyarázható azzal, mondja Menken, hogy különböző forrásoknak tulajdonítjuk a pozitív illetve negatív hozzáállást tartalmazó szakaszokat, ugyanis bajosan feltételezhetjük, hogy az evangélista forrásainak ötvözésekor megőrizte volna ezeket a feszültségeket.[26] Ha egyszer igaz, hogy Isten kizárólag Jézusban nyilat-

[24] Néhány jelentős monográfia: SCHUCHARD (1992), MENKEN (1996), OBERMANN (1996), HAMED-KHANI (2000).

[25] Mózes – HARSTINE (2002: 162) – a Negyedik evangéliumban hármas szerepet tölt be: 1) személye a történelmi gyökereket jeleníti meg (*historical anchor*); 2) tanú; 3) konfliktustényező. Ezen túl, mondja, a szinoptikusoknál még egy további szerepet is magára ölt: neve és alakja a Tóra szinonimája lesz. Ezzel szemben meg kell azonban állapítanunk, hogy *Jn*-nál is Mózes kilencszer olyan szövegösszefüggésben szerepel, ahol közvetve vagy közvetlenül a Törvényről is szó van (1,17.45; 5,45.46; 7,19.22a. 22b.23; 9,29).

[26] A *sēmeia*-forrás (Bultmann) illetve a *sēmeia*-evangélium (Fortna; H. Riedl) rekonstrukcióját az teszi rendkívül problematikussá, hogy míg a szinoptikus kérdésben központi szerepet betöltő Q esetében rendelkezésünkre áll *Mt* és *Lk*, a Negyedik evangélium alapjául tételezett *sēmeia*-forrás/evangélium behatárolásához nincs más

koztatja ki magát, akkor milyen érték tulajdonítható az Ószövetségnek mint kinyilatkoztatásnak. Menken (1999: 126) úgy véli, hogy különbséget kell tenni az Írások szövege és a szövegben elmondott történet között. Más szóval így lehetne feltenni a kérdést: jelen van-e a Negyedik evangéliumban az üdvtörténet gondolata?

A Negyedik evangéliumban nemcsak Izrael Írásai tanúskodnak (1,35; 2,17.22; 5,39; 12,14-16.39.41; 19,35-37; 20,9); a Lélek erejében a tanítványok is (15,26-27), és kiváltképp két szereplő: Keresztelő János (1,7.15.17.31-34.36; 3,26; 5,33; 10,41) és a Szeretett tanítvány (19,36; 21,24). *Jn*-nál a Keresztelő alakja a szinoptikusoknál találhatótól eltérően egyetlen funkcióra redukálódik. Szépen mondja Edwards (1997: 63sk):

> Keresztelő János is mintha a szavak szülötte volna. Az első dolog, amit az evangéliumban mondanak neki: „Ki vagy te?" (1,19), és miután megválaszolja ezt az ugyancsak radikális kérdést azzal, hogy ő nem a Krisztus, sem nem Illés, sem nem „a próféta", végül is azt feleli: „Én kiáltó hang vagyok a pusztában". Ő egy idézet (Izajástól), egy szöveg megvalósulása; ő az, amit írtak róla. Ő is, mint „minden", Isten Szava által lett, de válaszként is az ószövetségi író emberi, János azt mondaná, sugalmazott szavaira.

A Keresztelő alakja a szinoptikusoknál *Illés redivivus* (Mt 11,14; Mk 9,11; Lk 1,17), *Jn*-nál tanú (1,31), utolsó tanú a próféták sorában, és az első tanítvány, legalábbis abból a szempontból, hogy ő az, aki az első két tanítványt Jézushoz vezeti. Hitvallása (1,29.36) az Írásból való (Iz 53; Jer 11,19). Menken (1999: 132) úgy véli az Írás és a Keresztelő alakja párhuzamba állítható. Mivel – folytatja érvelését Menken – a János-evangéliumban mind a Keresztelőnek, mind az Írásoknak alapvető funkciója, hogy tanúságot tegyenek Jézusról, helyesnek látszik, hogy az Írások szövegének revelatív értékét a Keresztelő tanúságtételének revelatív értékéhez analóg módon fogjuk fel.

Nyilvánvaló tehát, hogy a Negyedik evangélium is osztozik a születő kereszténység meggyőződésében, mely szerint az Írások már tartalmazzák – mintegy „isteni vázlat" (*divine blueprint*) formájában (HAMED-KHANI, 2000: 251) – Jézus sorsát és sorsának magyarázatát, azaz a jellegzetesen jánosi terminológiával szólva „tanúskodnak" Jézusról, Jézus mellett; másrészt viszont csak a Krisztusban való beteljesedés révén nyílnak meg, ettől függ érthetőségük. Az Írásokhoz

kiindulópontunk, mint maga a Negyedik evangélium. A *sēmeia*-forrás/evangélium hipotézise ellenni legsúlyosabb érvek az ún. „Leuven-School" szakembereitől – jelesül F. Neirynck részéről – érkeztek. Alaptézisük: a negyedik evangélium egy vagy több szinoptikustól függ; nincs szükség arra, hogy egy másik forrást tételezzük azért, hogy a túlnyomórészt narratív párhuzamokat megmagyarázzuk.

való interpretatív kapcsolat a többi újszövetségi szerző társává teszi Jánost, az allúziók szisztematikus használata (HAMED-KHANI, 2000: 231) viszont páratlanná avatja. Az utalások és reminiszcenciák hálója egyfelől arra hivatott, hogy a szerzőt úgy mutassa be mint aki nemcsak megbízható tanú, hanem az Írásokban is járatos tanítvány; másfelől viszont nehézséget is jelent, mivel az elég érzékeny – vagy éppen túlérzékeny – olvasó mindenütt az Írások jelenlétét sejti, holott lehetséges, amit érzékel az a szerző számára csak stilisztikai eszköz és nem szükségképpen értelmezést irányító tényező.[27]

Hengel (1989: 258skk) a Negyedik evangéliumot és a jánosi iskola írásait az első és a második század fordulóján bekövetkezett változások hátterébe állítja. Ekkor, mondja, a karizmatikus írásértelmezés egyre inkább háttérbe szorult.[28] Jeruzsálemből kiindulva egy másik tendencia erősödött meg: az egyházi hivatal, a presbiter, a püspök lett a helyes tanítás letéteményese, azaz az autentikus írásértelmezésben illetékes.[29] A szerző, aki magát a Szeretett tanítvány alakja mögé rejti, alakjában állítja elénk, egy az első és második század fordulóján Kis-Azsiában működő iskola feje lehetett.[30]

3.2. *Adatok*

A szinoptikusokhoz képest a Negyedik evangéliuman kevés ószövetségi idézetet találunk.[31] Amennyiben az idézetek azonosításában a *formula quotationis* jelenlétét tekintjük meghatározó kritériumnak, akkor tizenkét idézetet tudunk elkülöníteni: 2,17 [γεγραμμένον ἐστίν]; 6,31 [καθώς ἐστιν γεγραμμένον]; 6,45 [ἔστιν

[27] Tisztázatlan például: Jn 4,5 – vajon Ter 48,22-re illetve Józs 24,32-re utal-e vissza, továbbá mi a szerepe ezen ószövetségi helyeknek a Jn 4-ben olvasható narratívának mint egésznek az értelmezésében? Jn 5,5 visszautal Deut 2,14-re: de hogyan is működik itt az allegória?

[28] Vö. THEISSEN (2002: 44-52) hangsúlyozza, hogy már Márknál kitapintható a helyi egyházi közösségek szerepének megnövekedése a vándortanítók *auctoritas*ával szemben.

[29] Vö. 1 Tim 3,2; 2 Tim 3,15; Szent Ignác levelei; 1 Kelemen-levél. Az Újszövetség könyvei közül a *Jelenések könyve* az, amely leginkább tudatában van annak, hogy „írás", Szentírás: 22,18 (vö. Dt 4,2; 19,1; 29,19): utalások a felolvasásra; makarizmusok, melyek az olvasásra vonatkoznak.

[30] Az „iskola" terminus használatának helyénvalóságáról folytatott vita (CULPEPPER, 1975; ASHTON, 1991: 195skk), valamint az ún. „Jánosi kérdés" ismertetésétől eltekintek. Ez utóbbihoz lásd HENGEL monográfiáját (*Die johanneische Frage*, Tübingen 1989).

[31] A GNT indexe szerint *Mt* 54, *Mk* 27, *Lk* 25 Jn pedig 14 ószövetségi idézetet tartalmaz. A Negyedik evangélium idézetei a következők: 1,23 = Iz 40,3; 2,17 = Ps 69,10; 6,31 = Ps 78,24; 6,45 = Iz 54,13; 10,34 = Ps 82,6; 12,13 = Ps 118,26; Szof 3,15; 12,15 = Zak 9,9; 12,38 = Iz 53,1; 12,40 = Iz 6,10; 13,18 = Ps 41,10; 15,25 = Ps 69,5; 19,24 = Ps 22,19; 19,36 = Kiv 12,46/Szám 9,12; Ps 34,21; 19,37 = Zak 12,10. A NTG[27] idézetnek tekinti még: Jn 1,51; 12,27.

γεγραμένον ἐν τοῖς προφήταις]; 10,34 [ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι]; 12,14b [καθώς ἐστιν γεγραμμένον]; 12,38 [ἵνα ὁ λόγος Ἠσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ ὃν εἶπεν]; 12,39b [ὅτι πάλιν εἶπεν Ἠσαΐας]; 13,18 [ἡ γραφὴ πληρωθη] 15,25 [ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι]; 19,24 [ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθη]; 19,36 [ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθη]; 19,37 [καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει]. Két helyen ugyan megvan a másutt idézetet bevezető formula (17,12; 19,28), de nem találunk idézetet. Hasonlóképpen a 7,38b-ben található καθὼς εἶπεν ἡ γραφή mellékmondat által bevezetett szöveg sem azonosítható idézetként (OBERMANN, 1996: 72sk). Jóllehet 1,23 [ἔφη] és 12,13 esetében nem szerepel a szokásos formula, az idézet világosan elkülöníthető (OBERMANN, 1996: 93skk; 185skk). A *formula quotationis* a 18,9-ben illetve a 18,32-ben Jézus korábban elhangzott szavaira vonatkozik, tehát analipszisként működik: a 3,14; 8,28; 12,33 illetve a 6,39 versekre utal vissza. A 7,42-ben szintén megvan a formula – ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι – azonban két szöveghely is számításba jöhet mint az utalás tárgya: 2 Sám 7,12 és Mik 5,2.

Az ószövetségi idézetek egy része az elbeszélő eseményekhez fűzött magyarázó megjegyzéseiben található (2,17; 12,14-15.38-40; 19,28.36-37), másutt Jézus szavaiként közli őket (6,45; 10,34; 13,18; 15,25) vagy a szereplők használják őket (1,23; 6,31; 7,42). Izaiást háromszor említi név szerint János (1,23; 12,38.39). A különböző idézési formulák megoszlása nem véletlenszerű. A ἵνα πληρωθῇ formula kizárólag 12,38-ban és utána szerepel, más szóval a szenvedéstörténet jellegzetes idézési formulája. A 19,28 kivételével valamennyi idézetnél ezt találjuk.[32] A 19,28-ban található formula (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) a szokásos formula változatának tekinthető. Erőteljesebb,[33] hiszen az evangélium cselekményének csúcspontján áll: Jézus műve (ἔργον) az Írások végérvényes beteljesedését is jelenti. Az idézési formulák létét illetve megoszlását sokan források tételezésével magyarázták. Valószínűbbnek látszik, hogy az evangélista szerzői leleményeként kerültek helyükre, és használatukat szerkezeti és teológiai megfontolások magyarázzák. 12,38-tól kezdve az idézetek a hitetlenséggel, a keményszívűséggel, az árulással és a keresztre feszítéssel állnak kap-

[32] 19,37 nem jelent kivételt, mivel szorosan kapcsolódik az előző vershez (καὶ πάλιν).

[33] EVANS (1982: 80) szerint azonos jelentésű. Másként OBERMANN (1996: 350-364). MENKEN (1999: 130) szerint is van különbség a két ige között. A τελειόω erőteljesebb: Jézus halálakor az Írások maradéktalanul beteljesednek. OBERMANN (1996: 348-350) így fogalmaz: az Írások Jézus halálában explicit módon, míg nyilvános működésében implicit módon teljesedtek be. Az Írások beteljesedésére utalva János már meglévő keresztény gyakorlatot tesz magáévá (pl. Mk 14,49; Mt 1,22; 2,15; Lk 4,21; 24,44; ApCsel 1,16; 3,18; 13,27). MENKEN (1999: 131) szerint a legjobb párhuzamot, amely ezt a gyakorlatot megmagyarázza a qumráni iratok *peser* típusú exegézisében találjuk.

csolatba. Úgy tűnik, mondja Evans (1982: 81), hogy a passióban szereplő idézetek tematikailag kapcsolódnak, kiindulópontjuk pedig a 12,37-40-ben található Izaiás-idézet. A 12. fejezet egyébként is mind szerkezetileg, mint teológiailag rendkívül fontos, hiszen ez köti össze a „Jelek könyvét" (2-11) és a „Szenvedés könyvét" (13-20).[34]

A Negyedik evangélium a „szent" írás fogalmának kidolgozott gondolatával rendelkezik. Az ószövetségi idézetek és allúziók hálója révén az implicit szerző az ószövetségi-zsidó hagyomány áramába helyezkedik. *Jn* gyakran folyamodik az írás jelenségét jelölő terminológiához. Tizenkétszer szerepel a γραφή[35] az Ószövetség jelölésére; tízszer a γράφω ige hasonló értelemben; más szavak is jelölhetik az Írást: νόμος (kilencszer); Μωϋσῆς (egyszer); προφῆται (egyszer). A Negyedik evangélium összhangban a születő kereszténységgel minden megszorítás nélkül elismeri az ószövetségi Szentírás maradéktalan tekintélyét. Még a polémia hevében is érvelése szerves részévé avatja. Más szóval, a keresztények és a zsinagóga konfliktusának forrása nem a Szentírás érvényének, hanem értelmezésének, appropriációjának a kérdése. Számos helyen úgy mutatja be Krisztus sorsát, jelesül szenvedését, mint az Írások beteljesedését (πληροῦν – 12,38; 13,18; 15,25, 17,12; 19,24.36), mint célba érésüket (*achèvement* – τελειοῦν – 19,28). A Szentírás tehát az a hermeneutikai keret (*registre herméneutique*) (ZUMSTEIN, 2003: 379), amely lehetővé teszi Krisztus sorsának értelmezését. Az a sors, az az életút, amiről az evangélista tanúságot tesz már titokzatos módon benne van ezekben az Írásokban. A Negyedik evangélium az apokaliptikus hagyománynak abban az áramában áll, mely szerint az idők végén kinyilatkoztatásra kerülő dolgok már mindig is léteztek Istennél a mennyben (pl. 1 Hénok 48,6-7; 1 Pt 1,4-5; Jel 21,2.10; *Mart. Isa.* 8,25-26; vö. Jn 8,56-58). Ezek szerint – teszi fel a kérdést Menken (1999: 136) – azt kell mondanunk, hogy a Negyedik evangélium azt a véleményt képviseli, hogy a praeexsistens Jézus volt az ószövetségi teofániák igazi végrehajtója (*real actor*)? Ezt a nézetet képviselte pl. Jusztinosz, *Apol* 1,62-63; *Dial* 126-129. Ha a Prológust nézzük, mondja, akkor meg kell állapítanunk, hogy a Logos a teremtés és a megtestesülés között nem jelenik meg.

[34] Ez a terminológia – *The Book of Signs* illetve *The Book of the Passion* – C. H. DODD-tól származik (1953: 289). Narratológiai szempontból ez a felosztás aligha tartható. Hiszen éppen az átmenetnél az események időrendjére vonatkozó utalások arról tanúskodnak, hogy az elbeszélő számára a „jelek" és a passió nem választhatók szét: 11,55 („közeledett a zsidók húsvétja"); 12,1 („hat nappal húsvét előtt"); 12,12 („másnap"); 12,20 („felmentek az ünnepre"); 13,1 („a húsvét ünnepe előtt").

[35] A γραφή egy kivételével (5,39) mindig egyes számban (2,22; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9). Az egyes szám, mondja HENGEL (1989: 269), az Írás egységére utal. Amikor *Jn* „Írásokról" beszél, minden valószínűség szerint arra utal, hogy a „zsidók" olvasásmódja nem rendelkezik az Írás krisztológiai egységével.

Ebből következik, hogy János-evangélium nem mutatja be úgy a preegzisztens Jézust mint aki aktívan cselekszik a földön a teremtés és a megtestesülés között. Itt azonban felmerül a kérdés, vajon Menken nem kerül-e önmagával ellentmondásba, ugyanis 12,41-ben vitathatatlan, hogy Izaiás látomásának a tárgya Krisztus dicsősége; továbbá Mózes is Jézusról beszélt (5,39) és Ábrahám is látta az ő napját (8,56). Mennyire van akkor jelentősége az Ószövetségben elbeszélt történetnek? Úgy tűnik, hogy a Negyedik evangélium számára csak annyiban, amennyiben típusok (τύποι) tárháza, amelyek Jézusban nyerik el teljességüket. Menken (1999: 137) tudatában van annak, hogy János nem használja ezt a terminust (eltérően más újszövetségi szövegektől: Róm 5,14; 1 Kor 10,6; Zsid 9,24; 1 Pt 3,21), de – mondja – a terminológia mögötti gondolat jelen van evangéliumában. Menken elutasítja Beutler[36] véleményét, aki szerint *Jn*-t jobban érdekli maga a tény, hogy az Írások tanúskodnak Jézusról, semmint ennek a tanúságtételnek a részletei. Kérdés persze, hogy 20,9 vagy a többi az Írások egészére vonatkozó utalás (2,22; 12,16, 20,9) nem Beutler véleményét támasztja-e alá?

3.3. *Az Írások és az evangélium cselekményének kifejlése*

Lieu[37] tanulmánya azért jelentős, mert a János-evangélium narratív elemzését összekapcsolja annak vizsgálatával, hogyan használja a Negyedik evangélium az Írásokat. Menken, Obermann és Schuchard nyomán megállapítja: sokkal inkább, mint a másik három evangélium esetében a jánosi elbeszélést az Írások működtetik (*it is Scripture that makes the Gospel 'work'*). Éppen ezért feltűnő: az ószövetségi idézeteket bevezető formulák nem egységesek; nem mindig nyilvánvaló – sem a narratíva, sem a teológiai érvelés szempontjából – miért éppen az adott idézetet találjuk ott, ahol éppen találjuk. Lieu elsősorban azt vizsgálja, hogy az evangélium különböző szereplői hogyan használják az Írásokat? Néha nehéz, állapítja meg, különbséget tenni az elbeszélő (*implied narrator*) és a szereplők hangja között: 1,23; 2,17; 7,38-39; 9,7. Továbbá az is nehézséget jelent, hogy gyakran a szereplők ugyanazt az akcentust beszélik, mint a narrátor. Az elbeszélő két módon hallatja hangját: egyrészt magában az események elbeszélésében, másrészt az azokhoz fűzött értelmező, magyarázó megjegyzésekben. Jézus nyilvános működésének kezdetén az Írásokkal való kapcsolata nem rajzolódik ki világosan. Különbséget kell itt is tenni allúzió valamint az elbeszélő által kifejezetten jelzett idézet között. Kétségtelen az allúziók

[36] MENKEN, 1999: 128 n5; BEUTLER, 1996: 158.

[37] LIEU, 2000: 144. Lieu csak az explicit utalásokat vizsgálja.

használata is része annak, hogyan *használja* az evangélium az Írásokat, mindazonáltal nem adnak egyértelmű eligazítást arra vonatkozóan, hogyan *értelmezi* az elbeszélő az Írásokat (LIEU, 2000: 146). Vitathatatlan az 1,17 két dolgot szembe állít. Ugyanakkor az ellentét nem írható le sem a beteljesedés, sem a konfliktus fogalmával.

Jézus nyilvános működés idején az Írás sokszor képezi vita tárgyát, érvek és ellenérvek kereszttűzében áll. Figyelemre méltó azonban, hogy nem az Írás vagy a Törvény értelmezéséről folyik a vita (mint pl. Mk 10,2-9); nem is az a szerepe az Írásnak, hogy elítéljen (mint pl. Mk 7,6-7; 8,18; Mt 13,14-15); és nincs szerepe az Írás beteljesedésére való hivatkozásnak abban sem, hogy a Jézus életének és közelgő halálának eseményeit magyarázza (mint pl. Mk 9,13; Mt 11,10; 21,42).[38] Lieu (2000: 159) azon a véleményen van, hogy a 9,28-29 ellenére a Negyedik evangéliumban nincs jele annak, hogy Jézus úgy mutatkozna be mint Mózes mellett vagy éppen vele szemben álló *auctoritas*. Mózes és Jézus kapcsolata ambivalens (LIEU, 2000: 159 n37). Egyedül Jn 6-ban találunk példát arra, hogy az Írást Jézus ellen idézik (6,45 vö.. 12,14 – bevezető formula).

Később a passió elbeszélése során az idézeteknek az a funkciója, hogy hangsúlyozzák, *Jn* értelmezése szerint Jézus keresztre feszítésének minden mozzanata azért történt, hogy beteljesedjék az Írás; ugyanakkor az Írás, akárcsak Jézus szenvedéstörténete, egységnek tekintendő és nem egy kirakós játék összeillesztendő elemeinek (*a patchwork of details to be matched*, LIEU, 2000: 151). Amiről Jézus és az elbeszélő egyaránt tud: minden beteljesedés, mindenek beteljesedése. Az Írások önnön beteljesedésüket találják meg minden dolog eszkatológikus beteljesedésében, a Logosz küldetésének megvalósulásában.

A visszaemlékezés az egész evangélium racionáléját adja meg (2,17 – másként, mint Mk 11,17 és a párhuzamos helyek; 12,14-16). S a visszaemlékezés az Írások közvetítésével illetve a Lélek révén történik. Nem arról van szó, hogy a szerző egyszerűen ezáltal akarná igazolni saját tevékenyégét. Az emlékezés hangsúlyozása révén az elbeszélő a tanítványok sorába illeszkedik. S az olvasó, akinek megadatik, hogy részese legyen ennek a tudásnak, a tanítványi lét vonzáskörébe kerül. Ennek fényében különös, hogy Jn 12,14-15 idézi az Írást *mielőtt* a tanítványok értetlenségét említené. Arról van itt szó, hogy a mindentudó elbeszélő hangsúlyozza elsőbbségét a szereplőkkel szemben. Míg a szinoptikusok beleszövik az elbeszélésbe az idézetek alkotta világot, János elkülöníti a kettőt. Ebből a szempontból, mondja Lieu a Negyedik evangélium konzervatívabb társainál (pl. Zak 9,9; Ps 22,18; 69,21).

[38] *Jn* Mt-tól eltérően nem explicit (Mt 19,7; 21,42; 22,29.41-45).

Lieu (2000: 161) úgy véli az olvasó számára egy paradigma (*pattern*) körvonalazódik: mivel az Írások beteljesedése csak Jézus halála után lesz a tanítványok számára nyilvánvaló; és minthogy a beteljesedés fókuszában Jézus halála és feltámadása áll, éppen ezért a beteljesedés paradigmájában kevés hely jut Jézus nyilvános működésének idejére. Kérdés persze, hogy itt Lieu érvelése nem tartalmaz-e némi ellentmondást: hiszen korábban éppen ő mondta, hogy a feltámadás Jánosnál nincs kapcsolatban az Írásokkal. Nem egyes részletek teljesednek be.[39] Ha a tömeg ilyenfajta megfeleltetésre tesz kísérletet (pl. 7,41-43), akkor megosztás, bizonytalanság keletkezik. A Jn 5,47-ben felmerülő dilemma megoldása nem az, hogy Jézus ellenfeleinek Mózes és az Írások hűségesebb tanítványainak kellene lenniük azért, hogy aztán Jézusban is hinni tudjanak, és esetleg tanítvánnyá is váljanak, hanem pont fordítva: a krisztológia a kiindulópont. Az Írások igazi megértésére viszont csak Jézus halála után nyílik lehetőség. De ekkor már Jézus szavaival együtt (vö. 2,22). Néhány megoldatlan kérdésre hívja fel a figyelmet Lieu (2000: 163). Bizonytalanságban maradunk: vajon az Írásoknak Jézus mindent beteljesítő kiáltása után is lesz maradandó szerepe? Mi a szerepe az Írásnak Jézus szavai mellett, amelyekről megtudjuk, hogy Istentől valók (17,8)? Továbbá, mi a szerepe „ennek" a könyvnek (20,31; 21,24-25)? Az első kérdésre majd a 20,9 adja meg a kulcsot/választ: a Lélektől ihletett írásértelmezésnek a lehetősége a feltámadással – amely Jn-nál a Lélek kiáradásának is a kezdete – adatik meg. Ami a másodikat illeti, igaz, az Írásoknak csak a krisztológia távlatában van értelme, de *Jn* mégsem Markion. Végül, a könyv szerepe: ez teszi maradandóvá a hiteles értelmező, a Szeretett tanítvány tanúságtételét, aki ezáltal „marad meg" (vö. 21,23).

Szemben az Újszövetség egészével *Jn* számára a feltámadás nem az Írások beteljesedése. A „harmadik nap" hangsúlyozása hiányzik a Negyedik evangéliumból (LIEU, 2000: 152sk).

A szinoptikus evangéliumokban valamint az *Apostolok cselekedetei*ben a Szentírás explicit használata azon túl, hogy Jézus identitására, elvetésére és halálára vonatkozik, foglalkozik Jézus feltámadásával is: Mk 12,10-11 (és //) = Ps 118,22-23; Mk 12,36-37 (és //) = Ps 110,1 = [az allúzió szintjén] Mk 14,61-62 (és //). *Mt* és *Lk* egyaránt a nem márki anyagban is felmutat Jézus feltámadására vonatkozó szentírási érvelést: Mt 12,40; Lk 24,25-27.44-46. Apostolok cselekedetei: Péter és Pál beszédeiben számos szentírási idézet szerepel mint Jézus feltámadásának bizonyítéka. Az 1 Kor 15,3-4-ben Pál az őt megelőző hagyományt ismételve hangsúlyozza, Jézus halála és feltámadása az Írások szerint történt. Jóllehet a Negyedik evangélium szerzője bőséggel

[39] Mint pl. Mt 2,5-6. Máténál egyébként az Írások legtöbbször apologetikus.

merít az Ószövetségből krisztológiájának a felvázolásához, az Újszövetség többi dokumentumától eltérően nem használja az Írást Jézus feltámadásáról szólva, és így szembeszökő módon hiányoznak azok a szentírási szakaszok, amelyek *Jn*-on kívül a feltámadásról szóló érvelésben találunk (Ps 2,7; 110,1; 118,22).[40] A szenvedés megjövendöléséhez a szinoptikus evangéliumokban kapcsolódik Jézus halálához feltámadása is.[41] Ezzel szemben *Jn*-ból teljesen hiányzik ez a kapcsolatteremtés.[42]

Különös feszültségre tapint rá Menken (2002: 190). Miért van az, hogy jóllehet a Negyedik evangélium az üres sír megtalálását illetve a Feltámadott megjelenéseit részletesebben mutatja be, mint a szinoptikusok, ezektől valamint az Apostolok cselekedeteitől eltérően Jn-nál látványosan hiányzik a Jézus feltámadására vonatkozó Szentírásból vett érvelés? Menken tanulmányában egyrészt arra vállalkozik, hogy megmutassa, a Negyedik evangélium az Írásokat elsősorban Jézus identitásának illetve elvetése és halála okainak megvilágítására használja, míg feltámadására csak nagyon közvetetten és másodlagosan; másrészt arra keres magyarázatot, hogy ennek a hátterébe állítva, hogyan értelmezhető a 20,9 megállapítása: οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

A jánosi krisztológia alapgondolata: Jézus Isten küldöttje. Halálával, ami nem más *Jn* számára, mint visszatérés az Atyához, úgy tűnik, befejeződik Jézus küldetése (19,30).[43] Az evangélium be is fejeződhetne. Ebben a krisztológiában tehát nem sok hely van a feltámadás számára. Ennek ellenére *Jn* beszél az üres sír megtalálásáról és a Feltámadott megjelenéseiről. Akárcsak a többi evangélista a kérügma narratív kidolgozásával fejezi be könyvét. Aligha lehet valószínűnek tartani azt, mondja Menken (2002: 200), hogy ebben az evangélistát pusztán a hagyományhoz való hűség szándéka vezette. Menken itt Dodd véleményét követi: Jézus feltámadása, úgy lehetne mondani, a keresztre feszítés „benső, lelki" oldala (*spiritual inside*). De egy elbeszélés, ami a megbízhatóság igényével áll elő (19,35; 20,30-31; 21,24), és ami számot akar adni Jézus halálának jelentőségéről, nem teheti meg ezt anélkül, hogy be ne számoljon az üres sír megta-

[40] MENKEN, 2002: 196sk. A Ps 110,1 – az egyik leggyakrabban használt ószövetségi hely az Újszövetségben teljesen hiányzik *Jn*-ból.

[41] Mk 8,31; 9,31, 10,33-34 és mindháromhoz a párhuzamos helyek; vö. Lk 24,6-7 visszatekintése.

[42] Természetesen, mondja MENKEN (2002: 197), el kell kerülnünk azt az optikai csalódást, hogy a különbség János és a szinoptikusok között fekete fehér lenne. Hiszen már a *Jn* előtti hagyományban is használták a ὑψόω igét Jézus „felmagasztalására (ApCsel 2,33; 5, 31; Fil 2,9; Jn 3,14).

[43] A jánosi krisztológiának két fókusza van: megtestesülés és halál – a világba jövetel és a világ elhagyása.

lálásáról és a Feltámadott megjelenéseiről. Ezért mondhatja Jézus οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα (20,17) – jóllehet ez már a halálában megvalósult.[44]

4. JÁNOS 20-21

4.1. *Jn 20,30-31*

4.1.1. Roose értelmezése

A Negyedik evangélium ún. első záradéka (20,30-31) maradandóan nyugtalanító kérdése a könyv értelmezéstörténetének.[45] Legújabban Roose (2003) foglalkozott vele részletesen. Kiindulópontja ez a kérdés: miért emeli ki ezen a ponton az evangélista a σημεῖα fontosságát? A szentírás-magyarázat különböző „iskolái" egymástól eltérő válasszal álltak elő. Roose ezek összefoglalásával kezdi tanulmányát.

A hagyományos forráskritika felől érkezők (*literarkritisch arbeitende Exegeten*) úgy vélik, a záradék a Negyedik evangéliumba beépített *sēmeiák* sorát megidéző forrás (*Semeia-Quelle*) hozadéka. A Jn 20,30-31 eredetileg ennek a dokumentumnak a végén állhatott, s innét került a jelenlegi helyére. Ez a hipotézis két szempontból is megkérdőjelezhető. Egyrészt a *Sēmeia*-forrás meglétét egyre többen kétségbe vonják; másrészt a forráskritika feltételezése megválaszolatlanul hagyja a kérdést, vajon a záradék esetében az evangélistát pusztán a befejezés kényszere vezette volna, s ezért helyezte volna a forrás végén talált szöveget saját könyve záradékába. János „jelek"-ről könyve első felében beszél.[46] Még valószínűtlenebbé teszi a forráskritika hipotézisét az a tény, hogy a *sēmeion* főnév utolsó előfordulása a záradék előtt 12,37: „Bár ennyi jelet tett előttük, mégsem hittek benne". Milyen különös változás történt a *sēmeia* világában, kérdezi Roose, hogy az

[44] Hasonlóképpen 20,22 – jóllehet a 7,37-39 ígérete *sub specie aeternitatis* már megvalósult 19,34-ben.

[45] WELCK, 1994: 307-312; BLANCHARD, 1996: 1315-1330; KAMMLER, 1996: 191-211; LÉON-DUFOUR, 1996: 253-264; SÖDING, 1996; RIEDL, 1997: 223-25. Az elmúlt mintegy tizenöt év kutatástörténetének értékes összefoglalását adja VAN BELLE (1998).

[46] Tizenhétszer fordul elő a Negyedik evangéliumban a *sēmeion*: 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30. A jelek kivétel nélkül Jézussal állnak kapcsolatba. Amikor Keresztelő Jánossal kapcsolatban fordul elő a *sēmeion*, akkor is a Jézus – János kontraszt kiemelését szolgálja: „János nem tett ugyan jelet egyet sem" (10,41). A Negyedik evangéliumban háromszor találjuk meg a *sēmainein* igét (ezen kívül még háromszor szerepel az Újszövetségben: ApCsel 11,28; 25,27; Jel 1,1). *Jn*-nál mindhárom alkalommal a halállal vannak kapcsolatban (12,33; 18,32 – Jézus halála; 21,29 – Péteré). Mindhárom esetben az elbeszélő használja a szót, amikor az eseményeket kommentálja. Tehát egy értelmezést lehetővé tevő távolságot és rálátást feltételez.

evangélium záradéka szerint a hitre jutás eszközét kell bennük látnunk, melyek az életre vezetnek? De nem úgy kellene inkább feltenni a kérdést, mi történt a *sēmeion* két utolsó előfordulása (12,37; 20,30) között, ami megmagyarázhatja ezt a változást?

Néhány exegéta, állapítja meg Roose, akik az evangélium végső formáját (*Endgestalt*) szem előtt tartva vállalkoznak az értelmezés feladatára, úgy vélik *Jn* a *sēmeion* fogalmával a 20,30-ban nem pusztán Jézus csodáira utal, hanem az egész evangéliumra. Itt viszont ezt a kérdést nem kerülhetjük meg: miért hozza a szerző ilyen nehéz helyzetbe az olvasót? Míg korábban mindig egyértelműen Jézus csodáira utalt, addig a záradék változtatás és magyarázat nélkül használva a fogalmat, hogyan utalhat a Negyedik evangélium egészére?[47] Roose (2003: 327) kiemeli: a végső forma felől kiindulók a forráskritika képviselőihez hasonlóan tartalmi szempontok szerint közelítik meg a záradékot, és azt várják el, hogy a záradék a tartalomról adjon tájékoztatást, és ennek fényében ítélik meg helyénvaló-e a záradék avagy sem.

Az exegéták harmadik csoportját – Roose véleménye szerint – az különíti el, hogy Jn 20,30-31-ben nem a tartalomra, hanem az evangélium szándékára (*Zweckangabe*) való utalást látnak. A kérdés itt az, vajon az evangélista miért éppen a csodaelbeszéléseket köti össze az evangélium szerinti igaz hittel. Welck (1994: 310) úgy véli a „megírt" (γέγραπται) csodaelbeszélések ugyanazt a szerepet töltik be az olvasók világában, mint maguk a „jelek" Jézus kortársai számára: kinyilatkoztatják a Küldött dicsőségét (δόξα), és éppen ezért elvezethetnek a hitre. Azonban Welck ellenében meg kell jegyeznünk, hogy a cél elválasztása a tartalomtól nem alapozható a Jn 20,30-31-ben olvasható záradékra. Ugyanis az evangélista nemcsak célkitűzésének említésével teszi kézjegyét könyve végére. Rámutat az olvasók számára remélt hit tartalmára és következményére egyaránt. A hit *tartalma* a könyv krisztológiai alaptézisének elfogadása: Jézus az Atya Küldöttje, Fiú, akinek kinyilatkoztató megtestesüléséről és megdicsőülést jelentő kereszthaláláról az evangélium egy elbeszélés keretei között számolt be. A hit *következményét* illetően is egyértelmű a

[47] A *sēmeion* záradékban való jelentését illetően VAN BELLE (1998: 300) nyomán négy csoportra oszthatjuk a magyarázatokat: 1. a *sēmeia* a csodákra (RIEDL, 1997: 110-114. 223-225; Riedl egyébként a *Semeiaquelle*-hipotézis egyik jelentős mai képviselője) vagy a Jn 2-11-ben olvasható csodaelbeszélésekre (WELCK, 1994: 279-282) utal; 2. a Feltámadott megjelenéseinek az elbeszélésére (BROWN, 1970: 1058; SCHNELLE, 1987: 156; KAMMLER, 1996: 191skk); 3. mind a csodaelbeszélésekre mind a feltámadt Krisztus megjelenéseinek az elbeszélésére (SÖDING, 1996: 369skk; LÉON-DUFOUR, 1996: 262-265); 4. az egész evangélium tartalmát foglalja össze (BLANCHARD, 1996: 1328; VAN BELLE, 1998: 321-325; SPENCER, 1999: 54skk). Ezzel szemben ROOSE (2003: 327) azon a véleményen van, hogy a fogalom egész evangéliumra való kiterjesztése elhamarkodott és magyarázatra szorul.

szerző. Az olvasó éppen az evangéliumnak köszönhetően felismerheti Jézusban a Fiút. Ez a felismerés pedig életet, örök életet jelent. Az „élet" *Jn*-nál az „üdvösség" fogalmának felel meg. Más szóval a szoteriológia nem választható el a krisztológiától.

Roose (2003: 328) szinkrón, a végső formából kiinduló értelmezésében Welck feltevését teszi magáévá illetve fejleszti tovább. Úgy véli, maga az evangélium jelöli ki, hogyan lehetséges az, hogy a megírt csodaelbeszélések (*aufgeschriebenen Wunderberichte*) elvezessék a húsvét utáni olvasót a hitre. Jn 20,30-31 – mondja Roose – nem azonos intenzitással utal valamennyi csodaelbeszélésre. A záradék – „hogy higgyétek,[48] Jézus a Krisztus, az Isten fia, és a hitben életetek legyen az ő nevében" – alapvetően két elbeszéléshez kapcsol vissza: a vakon született ember meggyógyításához (Jn 9) valamint Lázár életre keltéséhez (Jn 11). Mindazonáltal Roose végkövetkeztetése megfoghatatlan marad: a záradék erre a két csodaelbeszélésre utal elsődlegesen, másodsorban az evangélium csodaelbeszéléseire általában, harmadrészt pedig az egész evangéliumra (ROOSE, 2003: 329).

A „jelek" Jn-nál szorosan kapcsolódnak a hithez (2,11). Ezt a kapcsolatot, mondja Roose, az utolsó csodaelbeszélés is kiemeli (11,40). Itt azonban meg kell jegyeznünk: a *sēmeion* utolsó előtti előfordulása is éppen ezt hangsúlyozza (12,37). Továbbá, Roose úgy véli, a Jn 9 az az epizód, ahol a „hitre jutás" tematizált formában is jelen van. Bár *Jn* nem használja a πίστις főnevet, a πιστεύω ige az Újszövetség dokumentumai közül nála található meg legtöbbször (kilencvennyolcszor). Meg kell állapítanunk, hogy a hit és hitetlenség alternatíváját a Negyedik evangélium sokkal gyakrabban tematizálja, semmint azt Roose feltételezi.[49]

„Hogy Jézus a Krisztus, az Isten Fia": a 20,31 szintagmája majdnem szó szerint megtalálható 11,27-ben (λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος). A két szöveg közötti hasonlóság, véli Roose, azt a feltételezést erősíti, hogy a záradék különösképpen is kapcsolódik az utolsó csodaelbeszéléshez, melyről a Jn 11-ben hallunk. Az örök élet („Hogy a hitben életetek

[48] ROOSE (2003: 329 n10) úgy véli, a *praesens* illetve *aoristos coniunctivust* nem kellene élesen szembeállítani. Véleményét a jánosi egyház történetével alapozza meg: nagyon hamar a jánosi közösségnek szembe kellett néznie azzal, tagjainak nemcsak meg kell maradniuk, hanem újra el kell jutniuk a záradékban megjelölt hitre (vö. 1Jn 2,19).

[49] Epizódok lezárásakor a szinoptikusoknál a „hinni" igét gyakorlatilag csak a következő helyeken találjuk meg: Mt 8,13; 21,22.32. A „hit" *Lk*-nál hét epizód lezárásakor található: 7,9.50; 8,25.48; 17,19; 18,8.42. Ezen kívül még: Mt 9,22, 15,28, *Mk* 4,40; 5,34; 10,52. Ezzel szemben *Jn*-nál gyakran szerepel a „hinni" kérdése. Epizódok lezárásakor: 1,50; 2,11; 2,22.23; 3,36; 4,41; 4,53; 5,47; 6,29; 6,35; 6,40; 6,69; 7,39; 8,30; 9,38; 10,42; 11,45; 12,11; 19,35; 20,29. Sőt néha epizódok elején is: 7,31, 12,44, 14,1.

legyen az ő nevében") krisztológiához való kapcsolása már Jézus és Márta dialógusában is tematizálódik (11,21-27).

Ezeket az észrevételeket az is alátámasztja, mondja Roose,[50] hogy Jn 9 illetve Jn 11 között párhuzamokat fedezhetünk fel. Roose (2003: 335) úgy véli, a vakon született meggyógyítása valamint Lázár feltámasztása elkülönül a többi *sēmeia* elbeszélésétől. Mindkettőt drámaiság (*dramatisch ausgestaltet*) valamint tematizált társadalmi kapcsolatrendszer jellemzi. A záradék és a két csodaelbeszélés kapcsolatának megállapítása után Roose (2003: 335) merész ugrást tesz. Ha Jn 20,30-31 közvetlenül megszólítja az olvasót, mondja, akkor az is feltételezhető, hogy a megszólítottak a két elbeszélés által különösen is találva érezhették magukat. Martyn nyomán hangsúlyozza a Negyedik evangélium *two-level-drama* ([2]1979: 142): Jézus történetében az elbeszélő illetve az elbeszélő helyi egyházának a története is kitapintható. A Jézus-történet *Jn* olvasói számára áttetsző volt. Itt Roose Jn 9,22-őt hívja segítségül: a zsinagógából való kizárás a húsvét utáni helyzetet tükrözi. Itt azonban meg kell jegyeznünk: a húsvét utáni helyzet meglehetősen tág meghatározás, másrészt a csak Jn-nál előforduló terminus,[51] ἀποσυνάγωγος, elég homályos ahhoz, hogy arra a következtetésre jussunk, Roose *obscura per obscuriora* magyaráz.[52]

Amennyiben Jn 20,30-31 az egész evangélium záradékának tekinthető, mondja Roose, akkor minden bizonnyal azt is ki lehet mutatni, hogy Jn 9 illetve Jn 11 megformálás és a könyvben való elhelyezkedés alapján sajátságos funkcióval bír. Roose (2003: 337) három szempontból kívánja érvelését alátámasztani: *tartalmilag* mindkét csodaelbeszélés Jézus egész működését Keresztelő Jánostól a szenvedéstörténetig és a feltámadásig összeköti; *funkció* szempontjából a két fejezet között található „Jó pásztor beszéd" (Jn 10) a Jn 9-et illetve Jn 11-et még áttetszőbbé teszi; a *kompozíció szempontjából* pedig mindkét csodaelbeszélés az evangélium egészén belül központi szerepet tölt be. A záradék tehát két olyan szövegre utal, amely az evangélium egészét tekintve centrális.

Tartalmilag a Betániára történő két utalás (1,28; 11,1) révén az evangélista Jézus egész eddig működését átfogja; 10,40-42 viszont Keresztelő Jánosra utal vissza (1,35-40); míg 11,53 előre utal. A 9,8-34

[50] ROOSE, 2003: 334. 11,37 az utalás explicit („Ő, aki a vak szemét megnyitotta"). További párhuzamok: 9,3 és 11,4; 9,4-5 és 11,9-10; 9,35 és 11,26-27.

[51] Jn 9,22; 12,42; 16,2. Minthogy a melléknév az Újszövetségen kívül nem adatolható, a jánosi közösség számára meghatározott jelentéssel bíró szó értelmezése számunkra bizonytalan marad (vö. WENGST, [4]1992: 77).

[52] „A kérdés, milyen időbeli kapcsolat van a zsinagógából való kizárás és az evangélium végső szerkesztése között, nyitva maradhat" (ROOSE, 2003: 336). Nem önellentmondás ez?

pert idéző elbeszélése (*Prozesserzählung*) pedig a Jn 18-19-et készíti elő. A 9,9-cel éles ellentétben áll 18,17.25; a 9,39-cel pedig párhuzamban 19,5.6. Továbbá a „zsidók" mindkét helyen a Törvényre hivatkoznak (9,16; 19,7). A Jézus és Pilátus párbeszédét jellemző szerepcsere a vakon született és a farizeusok közöttire emlékeztet. A megdicsőülés témája (11,4) az „óra" horizontját villantja fel (12,16.23.28; 13,31; 17,1.4.5). A 11,44-et és a 18,8-at pedig az ἀφίημι ige jelenléte kapcsolja egymáshoz. A húsvéti elbeszélésekkel is kapcsolódási pontokat állapít meg Roose: 11,38 és 20,1 egyaránt említi a sírt (μνημεῖον); a „pólyák" és „kendő" említése (11,44; 19,40; 20,7). Funkcionálisan: a „Jó pásztor beszéd" erős ekkleziológia színezete miatt erősen áttetszővé teszi Jézus szavait. A jánosi egyház helyzetét tükrözi. A három fejezet a közösséghez való kapcsolódás három lépcsőjét fejezné ki: születéstől a megtérésig (9,38); a krisztológia elmélyítését célzó tanulási folyamat a közösség ölén (Jn 10); valamint az evilági és az eszkatológikus élet feszültségét szemléltető epizód (Jn 11). Jn 20,30-31, szögezi le Roose, mindhárom aspektust magában foglalja. Kompozíció szempontjából nemcsak a két csodaelbeszélés tölt be az evangélium egészén belül központi szerepet, hanem a kettő között található templomszenteléskor elmondott beszédben a jánosi krisztológia csúcspontját találjuk: „Én és az Atya egy vagyunk" (10,30). Minthogy *Jn* általában két csodaelbeszélést összekapcsol, Jn 9-11 egyetlen koherens egységként olvasandó. Az a közös enyészpont, amely egységgé avatja ezt a három fejezetet, Roose (2003: 342) szerint nem más mint maga a Jn 20,30.31 záradéka.

Roose magyarázatát nem tartom meggyőzőnek, mivel szinte teljesen figyelmen kívül hagyja a Jn 20,1-29-et, jóllehet a záradék, kétségtelen, ennek a fejezetnek *is* a konklúziója. Másrészt a két szintet tételező olvasat veszélyt rejt magában: az evangélium szövegéből rekonstruálva a jánosi közösség/helyi egyház helyzetét arra vállalkozik, hogy ezzel a rekonstruált – tehát szükségképpen hipotetikus – helyzettel magyarázza az evangélium szövegét. Végül nem veszi figyelembe, hogy a záradék az elbeszélő kommentárja, és mint ilyen elsősorban – funkcionálisan és a kompozíció szempontjából – a hasonló elbeszélői kommentárok kapcsolatrendszerében értelmezhető, értelmezendő.[53]

[53] Pl. 2,21.22; 6.6.71; 7,39; 7,27; 12,16.33; 13,11; 18,32; 20,9; 21,19.23. Lásd: CULPEPPER, 1983: 34sk.

4.1.2. Jn 20,30-31 és a „jelek"

Mint minden elbeszélésben, a Negyedik evangéliumban is végigkíséri az olvasót az elbeszélő „suttogása",[54] amellyel irányítja a mű befogadását, megértését. A Jn narrátora két helyen közvetlenül többes szám második személyben is megszólítja az olvasót, és kétséget kizáróan ismerteti írásának célját is. Először Jézus halálának elbeszélése után: „Aki pedig látta ezt, tanúságot tesz róla, és tanúságtétele igaz, és tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek" (19,35); másodszor pedig az evangélium ún. első konklúziójában (20,30-31).

A szövegkritika szempontjából két bizonytalanság adódik a szövegben. Az első a birtokos névmás jelenléte (20,30). Metzger (*ad loc.*) összegzése szerint a kéziratos hagyomány nem teszi lehetővé, hogy döntsünk, vajon a névmás részét képezte-e az eredeti szövegnek. A Negyedik evangélium szerzőjének nyelvhasználatára alapozó érvek amellett szólnak, hogy a névmást az eredeti szöveg részének tekintsük.[55] A másik kérdés a v. 31-ben található πιστεύ[σ]ητε igealak: az *aoristos* alakot ingresszív[56] jelentésben kellene fordítani: „hogy eljussatok a hitre"; ezzel szemben a *praesens* azt jelentené, hogy a szerző szándéka inkább abban áll, hogy *már* hívő olvasóit megerősítse hitükben: „hogy megmaradjatok a hitben". A *Greek New Testament* szövegkiadás gondozói a szigmát zárójelben közlik. Alkalmasint Schnackenburg[57] véleményével kell egyet értenünk: az *aoristos* nem jelenti szükségképpen a hit, a megtérés kezdőpontját. Továbbá, hangsúlyozza, tekintetbe kell venni, hogy a koinéban a *coniunctivus* igeidőinek használata nem volt mindig következetes.[58] Spencer (1999: 54) felvillantja annak a lehetőségét, hogy az szöveghagyományban jelenlevő két igealakot nem a filológia felől kellene megközelíteni,

[54] MARGUERAT – BOURQUIN, 2001: 106-126; CULPEPPER (1983: 149-200) az elbeszélő implicit kommentárját így részletezi: félreértés, irónia és szimbólumrendszer.

[55] A 'tanítvány' szó 78-szor szerepel Jn-nál, 62-szer többes számban és 34 alkalommal kapcsolódik a többes számú alakhoz birtokos névmás. SCHNELLE (1987: 152skk) ezen túl tizennégy stilisztikai észrevételt tesz 20,30-31 kapcsán, melyek, szögezi le, rendkívül nehézzé teszik annak feltételezését, hogy ezek a versek a *Sēmeia*-forrás részét képezték.

[56] Az *aoristos* alakot ingresszív/inkohatív értelemben megtaláljuk: 4,50; 7,39. 11,15-ben és 14,29-ben Jézus a tanítványokhoz intézi szavait, akik a Negyedik evangéliumban semmiképp sem jellemezhetők úgy mint hitetlenek.

[57] SCHNACKENBURG, 560. ABBOT (1905: §1553) így fordítja: „But these things have been written that ye may grow in the belief (πιστεύητε) that Jesus is the Christ the Son of God, and that, believing [this] (πιστεύοντες), ye may have life in his name". Abbot az evangélium címzettjeit már keresztségnek tételezi, akiknek azonban változatlanul növekedniük kell a hitben.

[58] FEE (1992: 2205) azon a véleményen van, hogy mind 19,35-ben, mind pedig 20,31-ben *coniunctivus praesens*et kell olvasni.

hanem az olvasók körének megváltoztatásával lehetne magyarázni. Az *aoristos* annak a kornak az emlékét őrizné, amikor az evangéliumot mint missziós iratot használták, míg a *praesens* már csak keresztény olvasókat tartana szem előtt. Spencer elképzelése nehezen valószínűsíthető, ugyanis egyik evangélium sem készült missziós iratnak, mindegyikük a katekézis feladatát vállalja magára, így az emlékezés folyamatát a szerzők által szem előtt tartott keresztény olvasói kör problémái, hitbéli nehézségei és kérdései irányítják.

Kérdéses továbbá, mire vonatkozik a v. 31. elején található mutató névmás: csak az előző versben szereplő *sēmeiára* vagy tágabb értelemben az egész evangélium tartalmára? A szöveg szerkezete[59] afelé billenti ki a mérleg nyelvét, hogy mindkét névmás (ἃ, ταῦτα) a *jelekre* utal.

Mint említettük a *sēmeion* főnév tizenhétszer fordul elő *Jn*-nál. Az utolsó „jel" Lázár feltámasztása, a *sēmeion* szó utoljára 12,37-ben fordul elő. Különös, hogy 20,30-31 csak „jelek"-ről beszél, pedig az evangéliumban Jézus beszédei, kinyilatkoztató és a jelek értelmét megvilágító szavai legalább ugyanakkora jelentőséggel bírnak, mint maguk a csodák.[60] Ebből a különös feszültségből többen azt a következtetést vonták le, hogy a 20. fejezet záradéka eredendően egy *sēmeia*-forrás vagy egy *sēmeia*-evangélium záradéka lehetett. A forrás illetve a kanonikus formát megelőző evangélium tételezői a *Jn*-nál szembeszökő vagy kitapintható feszültségek, következetlenségek magyarázatára építenek hipotéziseket. Megkerülhetetlen marad azonban a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy az evangélista minden reflexió nélkül ilyen hevenyészett lezárással látta el könyvét (VAN BELLE, 1998: 300)? Nem inkább azt kellene tételeznünk, legalábbis a munkahipotézis szintjén, hogy a *sēmeiára* való utalás az evangélista tudatos döntésének eredményeként olvasható a könyv végén és nem pusztán egy már meglevő, eredendően máshova szánt konklúzió ügyetlen felhasználásával van dolgunk?

A *sēmeion* fogalmának ószövetségi hátterét vizsgálva Briend (1996: 1282skk) kiemeli, hogy az Ószövetségben az אות ('jel') kapcsolatban van az emlékezéssel. Akkor tölti be szerepét, ha úgy tudják értelmezni mint ami egy olyan valóságra utal, ami emlékezésre szólít, emlékeket hív életre. A főnév vallási, teológiai használatával kapcsolatban a következőket emeli ki. A Deuteronomiumban többször visszatér (אותת ומפתים, σημεῖα καὶ τέρατα – 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11). Elgondolkodtató, hogy a Pentateuchus utolsó könyve nemcsak az Egyiptom ellen irányuló csapásokat nevezi „jel"-nek, hanem JHVH valamennyi tettét.

[59] Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα – egyrészt, ταῦτα δὲ – másrészt.

[60] A szinoptikusoknál levő huszonkilenc csodaelbeszélésből *Jn* huszonhatot elhagy, viszont öt saját csodaelbeszélése van: 2,1-11; 5,1-9; 9,1-7; 11,1-44; és 21,1-14, ahol a csodálatos halfogás nem a tanítványok meghívása előtt, mint *Lk* 5,1-11, hanem a feltámadás után szerepel.

Izrael feladata, hogy felismerje és hirdesse ezeket a jeleket, amelyek révén JHVH egykor kinyilatkoztatta magát, és amelyekről Izrael „most" megemlékezik. Hogy ezt megtehesse, meg kell értenie a jeleket. Ehhez értékes tanulságokkal szolgál a Deut 29,1-5. Mózes megállapítja, hogy azok az izraeliták, akik szemtanúi voltak az eseményeknek, nem voltak képesek arra, hogy megértsék azokat. Szükségük van arra, hogy Mózes emlékezetbe idézze, és értelmezze őket. Mózes élete utolsó napján teszi ezt, így magyarázó szavait, „búcsúbeszédét" a végérvényesség igényével és súlyával fogalmazza meg. Átkelvén a Jordánon Izrael új korszakba lép: elérkezett a könyv ideje. Ashton (1991: 449skk. 465skk) rámutat arra, hogy a Deuteronomium több ponton modellként szolgál a Negyedik evangélium számára. A Pentateuchus utolsó könyvének hatása különösen is erős Jézus búcsúbeszédében. Az ἐντολαί illetve a λόγος/λόγοι szinonimaként való használata az Másodtörvénykönyvre illetve a Tórán elmélkedő 119. zsoltárra jellemző. *Jn* meglepő módon nem részletezi a hívők cselekvésének szabály- és normarendszerét, s a parancsok helyett végül is egyetlen „új" parancs megtartására szólítja őket Jézus.[61] A búcsúbeszédben viszont kétszer is szerepel a többes szám: ἐντολαί. Ez, mutat rá Ashton (1991: 459), a Deuteronomium szóhasználatával magyarázható. Ott ugyanis a מצוה rendszerint a Törvény egészét jelöli (5,31; 6,25; 8,1; 11,8.22, 15,5; 17,20; 19,9; 27,1; 30,11). A LXX viszont a 30,11 kivételével az ἐντολαι fordítást adja. Hogy a Jn 14-ben szándékos utalással van dolgunk, az is megerősíti, hogy a Másodtörvénykönyvben a דבר akár egyes (4,2; 30,14; 32,47), akár többe számban (4,10.13.36; 5,22; 10,2.4) a Törvény egészét jelöli. Bár a Negyedik evangélium nem idézi a Deut 18,15-18 híres szakaszát,[62] a Mózes-tipológia jelen van.[63]

Jézus nyilvános működését kísérő, szavait hitelesítő jelek teljes kudarcáról hallunk 12,37-ben. Hogyan lehetséges az, hogy a passió és a feltámadás után a „jelek" olyan eszközzé lesznek, amelyek az életre vezetnek (20,31)? Blanchard (1996: 1309) úgy véli, hogy a 20. fejezet záradéka megértéséhez hasznos visszatérni az első „jel"-hez (2,1-11), ami az evangélista számára nemcsak időrendbeli kezdetet jelent, hanem valamennyi *sēmeion* modelljét, paradigmáját (ἀρχή) is. Bárhol is legyen szó a jelekről a Negyedik evangéliumban, mindig szoros kapcsolatban áll a *sēmeion* a hittel. Pontosabban nem is annyira „hit"-ről kellene beszélnünk, ugyanis Jn-nál nem szerepel egyszer sem a πίστις főnév, hanem a hit aktusáról, hiszen valamennyi újszövetségi szerző közül Jn-nál szerepel legtöbbször a πιστεύειν ige. Sőt, mint már

[61] Valószínűleg azzal magyarázható ez, hogy az evangélista a második, harmadik keresztény generáció számára foglalta írásba a rendelkezésére álló hagyományt.

[62] Ezzel szemben lásd: ApCsel 3,22; 7,37; vö. Mt 17,5; Mk 9,4.7; Lk 7,39, 9,35; 24,25).

[63] Erről részletesen lásd: DAVIES, 1992: 72skk.

említettük, az egyes epizódokat a „hinni" témájára futtatja ki, és a szereplőket is alapvetően csak az osztja meg, hogy hisznek-e vagy sem. A kánai csodával kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy nem a menyegző résztvevői tudatosítják, hogy egy „jel"-ről van szó, hanem az elbeszélő kommentálja így az történteket. Megízlelni a borrá vált vizet nem teremt hitet, részese lenni a csodának nem szükségképpen tesz képessé a „dicsőség" szemlélésére. Más szóval a 2,11-ben egy olyan metanyelvet használ, amely olvasási kulcsnak tekinthető. Nélküle az evangélista szerint félreérthető lenne az elbeszélés, mivel csak ez az értelmezési kulcs tárja fel a csoda mélyebb értelmét, éppen azáltal, hogy távlatba állítja. Egyrészt Jézus gesztusa egy sorozat első elemeként szerepel (ἀρχή), másrészt pedig a δόξα – sajátosan jánosi nyelvezet – említése nyilvánvalóvá teszi, hogy a csoda, a „jel", az Atya és a Fiú kölcsönös kinyilatkoztatásának a része. Ez a kinyilatkoztatás Jézus „órájának" a beteljesedésekor, a kereszten éri el csúcspontját (vö. 17,5.24). A Kánában történt csoda tehát csak annyiban *sēmeion*, amennyiben Jézus élete kiemelkedő pillanatainak sorába illeszkedik, és amennyiben isteni mivoltát (δόξα) nyilatkoztatja ki. Hogy ez megtörténhessék, szükség van arra, hogy akik jelen vannak legalábbis valamiféle kezdetleges hittel higgyenek vagy legalábbis a hitre való készség meglegyen bennük. Más szóval, a „jelek" képesek arra, hogy elvezessenek a hitre (vö. 20,30), mindazonáltal egy csoda csak akkor lesz „jel", ha nyitott szívet talál. A *sēmeion* tehát Jézus egész nyilvános működésének az értelmezését feltételezi, továbbá annak megértését, hogy milyen kapcsolatban van az Atyával. Így, állapítja meg Blanchard (1996: 1315), paradox helyzetben találja magát az olvasó: egyfelől, a hit abból születik, ha valaki képes arra, hogy egy csodálatos eseményt mint „jel"-et érzékeljen; másfelől viszont éppen a hit teszi lehetővé, hogy valaki egy adott eseményben felfedezze a *sēmeion*t. Nem kell tehát csodálkozni azon, hogy a tanítványokra (2,11) van szükség ahhoz, hogy a jelet valaki érzékelje. Blanchard (1996: 1321) úgy véli, hogy csak az utolsó és definitív jel, a keresztre feszítés megtörténtekor tűnik el a *sēmeiát* mindaddig jellemző kétértelműség. A tanítványok tanúi és értelmezői a jeleknek. Nézőpontjuk határozottan húsvét utáni (vö. 2,22).

A kapcsolat „hinni" és „látni" között kétértelmű. „Jelet" kérni nem szükségképpen valami negatív dolog, nem szükségképpen utal a hitetlenségre. Kereső hitből is származhat. Nem kételkedhetünk Nikodémus Jézus iránti jóindulatában és tiszteletében (3,2). A jeruzsálemieket (2,23) semmiképpen sem jellemezhetjük úgy, hogy ellenségesek Jézussal szemben. Annyit mondhatunk, hogy megrekednek az események látványosságánál, érzelmi reakciójuk nem torkollik értelmezésbe. Az evangélista mind a kenyérszaporítás előtt, mind utána megállapítja, hogy a sokaság ragaszkodással követi Jézust (6,2.14). Ő

azonban leleplezi magatartásukat (6,26sk). A 6,30 nyilvánvalóvá teszi, hogy a „jel", a kenyérszaporítás csodája nem érte el célját: „Milyen jelet mutatsz, hogy lássuk, és higgyünk neked? Mit cselekszel?" – kérdezi a tömeg.

A „tizenkettő" ezután a jel után tűnik fel. Nyilvánvaló az Egyházat jelenítik meg. A szinoptikusoktól eltérően *Jn* nem beszél a „tizenkettő" meghívásáról. A csoport létrejöttének és megmaradásának próbaköve éppen az élet kenyeréről mondott beszéd (6,60). A hatodik fejezet után Lázár feltámasztása kivételével többes számban beszél Jn a „jelek"-ről. Akik jelen vannak szintén kollektivitás: 7,31 („sokaság"); 9,16 („mások"); 10,41 („sokan"); 12,18 („a sokaság"). Hozzáállásuk pozitív (7,31 – „hittek benne"; 10,41 – „mentek hozzá"; 12,18 – „ment elé"), de ez a pozitív hozzáállás nem alakul át személyes és radikális ragaszkodássá. Az utolsó jel után pedig éppen a *sēmeia* lesznek az, ami beindítja a Jézus elleni végső támadást, a nagytanács határozatát (11,47-48). Így lesz a mérleg teljesen negatív: „Bár annyi jelet tett előttük, mégsem hittek benne" (12,37).

4.2. *Sokszorozódó írás – burjánzó töredék*

Az üres sír megtalálását megidéző és a Feltámadott megjelenéseit elbeszélő epizódok száma a Negyedik evangéliumban meghaladja a szinoptikusoknál találhatókat. Mi a szerepe a hagyományanyag megsokszorozódásának? Az evangélium a Jn 20,30-31-ben láthatólag lezárul: a szerző megszólítva az olvasót még egyszer (vö. 19,35) felvillantja szándékát és búcsúzik. Miért következik akkor még egy fejezet? A Jn 21 szerzője, azaz a kanonikus János-evangélium végső redaktora, szerkesztője tiszteletben tartja a Jn 20,30-31-ben olvasható záradékot: nem vonja össze az általa csatolt fejezet zárlatához (Jn 21,24-25). Mivel magyarázható ez?

Hogyan lehet minősíteni a 21. fejezetet? Vajon függelékkel van dolgunk, mely csak lazán kapcsolódik az evangélium egészéhez, vagy olyan epilógussal, amelybe az elbeszélés logikája vezet bennünket, vagy éppen olyan toldaléknak kell tekintenünk, amely új szemszögből villantja fel az eddigi cselekmény néhány jelentős témáját? A szakemberek többsége a 21. fejezetet egy késői redaktortól származó függeléknek tartja. Sőt, van aki, bár narratív szempontból vizsgálja a János-evangéliumot, a 21. fejezetet egyszerűen figyelmen kívül hagyja (SPENCER, 1999: 49skk). Mások viszont a Jn 21 és az evangélium korpuszának egységét hangsúlyozzák. Az utóbbi nézet képviselői a Jn 21 és a megelőző fejezetek közötti kapcsolatot, hasonlóságot hangsúlyozzák, míg az előbbié a különbséget látják meghatározónak. Sőt van,

aki az egész evangélium megértéséhez páratlan fontosságot tulajdonít a Jn 21-nek.[64]

4.2.1. Teremtő hűség a hagyományhoz

A János-evangélium beszámolója az üres sír megtalálásáról illetve a Feltámadott megjelenéseiről nemcsak a leghosszabb,[65] hanem sokszínűségében a leggazdagabb is. Az autentikus Márk-záradék (Mk 16,1-8), bár nem számol be jelenésekről, a galileai viszontlátás reményével indítja útjukra az asszonyokat. *Mt* is csak egyetlen galileai jelenésről tud.[66] Ezzel szemben *Lk* kizárólag a jeruzsálemi jelenéseket tartja mértékadónak. Kétségtelen, mindhármuk esetében a topográfiai részletezés nem a földrajz iránti érdeklődés hozadéka, hanem teológiai állásfoglalás következménye. *Mk* és *Mt* számára Galilea egyrészt Jézus és a tanítványok kapcsolatának kezdetét idézi, másrészt az egyetemes misszió horizontját: a „pogányok Galileája" (Mt 4,15). *Lk* számára a Pünkösd utáni apostoli egyház feladata, hogy tanúságot tegyen „Jeruzsálemben, egész Júdeában és Szamariában, sőt egészen a föld végső határáig" (ApCsel 1,8). Ennek megfelelően a Feltámadott megjelenései Jeruzsálemhez kötődnek.[67] *Jn* egymáshoz illeszti a két hagyományt, de

[64] H. THYEN, 1977: 259; UŐ., 1995: 147sk.

[65] Mt 28,1-20; Mk 16,1-20; Lk 24,1-53; Jn 20,1-31; 21,1-25.

[66] Az asszonyoknak való megjelenést (Mt 28,8-9) nem számítva.

[67] Lukács Jézusa nem hagyja el Palesztinát. Hogy Lukács földrajzát mennyire teológiai megfontolások határozzák meg, jól mutatja az is, mit *nem* mond el, illetve az őt megelőző hagyomány mely elemeit hol helyezi el művében (Lk-ApCsel). *Lk* elejétől fogva *Mk* sorrendjét követi. Ebbe a sorrendbe illeszti be saját illetve *Mt*-val közös anyagát. Bizonyos *Mk*-nál megtalálható epizódokat viszont elhagy. Hiányoznak a következő perikópák *Lk*-nál: A – Mk 6,45-52 (Jézus a vízen jár); B – Mk 6,53-56 (Genezáreti gyógyítások); C – Mk 7,1-23 (A tiszta és tisztátalan kérdése); D – Mk 7,24-30 (A szirofóníciai asszony); E – Mk 7,31-37 (Egy süketnéma meggyógyítása); F – Mk 8,1-10 (A második kenyérszaporítás); G – Mk 8,11-13 (A farizeusok jelet kívánnak); H – Mk 8,14-20 (A farizeusok kovásza); I – Mk 8,22-26 (A betszaidai vak meggyógyítása). A második kenyérszaporítás elbeszélését *Lk* valószínűleg fölöslegesnek ítélte. A gyógyítások (B, E, I) kihagyását talán azzal magyarázhatjuk, mondja BARRETT (1992: 1457), hogy *Lk* elegendőnek vélhette azt az anyagot, ami a *Mk*-tól független hagyományban rendelkezésére állt. A Jézus farizeusokkal való kapcsolatáról szóló két epizód (G, H) nem a *Mk*-tól kézhez kapott hagyományból származik. Különös, állapítja meg Barrett, hogy *Lk* elhagyja a C illetve a D epizódot. Annál is inkább, hiszen, mondhatnánk, jól jött volna *Lk*-nak, minthogy a tiszta és tisztátalan kérdését rendező jézusi szó a zsidókat és pogányokat elválasztó falat rombolja le, míg a szirofóníciai asszony történetében Jézus a pogányok közötti missziót elővételezi. Sőt a pogány asszony hite példaként magasodik az olvasó előtt *Mk*-nál. Ha *Lk* kihagyásait meg akarjuk érteni, szögezi le Barrett, nézőpontot kell váltanunk. Ha az evangélium megoldotta volna ezeket a kérdéseket, akkor a lukácsi mű második kötetének, az *Apostolok cselekedetei*nek kulcsfontosságú epizódjai (Kornéliusz százados megkeresztelése [ApCsel 10], az ún. Jeruzsálemi zsinat [ApCsel 15]) értelmüket veszítették volna. *Mk*-nál a szirofóníciai asszony története az egyetlen olyan epizód, amelyben Jézus küldetése nem zsidók között bontakozik ki. *Lk* számára a

meglepő módon az Egyház egyetemes küldetéséről a jeruzsálemi jelenések egyike vall (20,19-23), míg a galileai jelenés a Negyedik evangélium szerzője számára nem a misszióval hanem az apostolok, jelesül Péter meghívásának megújításával kerül kapcsolatba (21,15-19), valamint Péter és a Szeretett Tanítvány kapcsolatát akarja tisztázni (21,20-23).

A János-evangélium utolsó két fejezete számos elbeszélői következetlenséggel szembesít bennünket. Először arról értesülünk, hogy Mária Magdolna a sírhoz jön (20,1), majd amikor a látottakról beszámol az apostoloknak, különös módon többes szám első személyt használ (20,2): „Elvitték az Urat a sírból" – adja hírül Péternek és a Szeretett Tanítványnak (20,2). Úgy tűnik azonban, hogy a második epizód kezdetéig (20,11) nem néz be a sírba. Továbbá, a „másik" tanítvány tapasztalatát így összegzi az elbeszélő: „látott és hitt" (20,8). Miért jellemzi a következő vers Péterrel együtt mégis így: „de még nem értették meg az Írást, hogy fel kell támadnia a halálból" (20,9)? Meglepő az is, hogy a Szeretett Tanítvány hitének nincs semmiféle hatása se Máriára, se a többi tanítványra. Az elbeszélő arra sem utal, mikor tért vissza Mária a sírhoz (20,11). S amikor bepillant a sírba nem lepleket és kendőt lát, mint a két tanítvány (20,6-8), hanem két angyalt (20,12).

A 20,8-ban a „látni" igének nincs tárgya. Nincs is mit látni, jegyzi meg Blanchard (1996: 1327). Míg a korábbi jelek, bár kétségtelen gazdag jelentéssel bírtak, kétértelműek maradtak, csak a kereszt és az üres sír az, ahol eltűnik a kétértelműség. Csak most értjük meg, mondja Blanchard, miért említette az evangélista a kánai menyegzőn Jézus „órá"-ját. Csak innen kiindulva válnak, válhatnak a Jézus által tett csodák jellé. Ezzel az érveléssel kapcsolatban – Blanchard ellenében – meg kell jegyeznünk: az üres sír kétértelmű, másrészt a keresztet sohasem jelöli a Negyedik evangélium „jel"-ként.

Nincs ellentmondás, kérdezi Blanchard, 20,8 és 20,26-29 között? Nincs, szögezi le, ugyanis Tamásnak sem adatik más jel, mint a kereszt jele: „Nyújtsd ide az ujjadat, és nézd meg a kezemet, nyújtsd ide a kezedet, és tedd az oldalamra" (v. 27). Azt mondhatnánk, hogy a Jn 2,11 és a 20,29 között a hit feltisztulásának lehetünk tanúi. Jn 20,9 szerint, ha a tanítványok megértették volna az Írásokat, akkor nem lett volna szükségük az üres sírra ahhoz, hogy higgyenek. Az evangélista kommentárja tehát úgy is érthető, hogy a Negyedik evangélium számára az egész Ószövetség „jel" (vö. 5,46-47).[68]

pogányok közötti misszió a föltámadás és a Lélek kiáradása után kezdődik. A kihagyást tehát a mű második kötetének megléte magyarázza.

[68] Különös módon a 3,14-ben nem találjuk meg a *sēmeion* szót. De érdemes megjegyezni, hogy a Szám 21,8 (LXX) használja: (ἐπὶ σημείου/על־נס), hasonlóképpen Bölcs 16,6

Valaminek a „jel"-ként való érzékelése az értelmezés munkáját kívánja. Ez pedig szükségképpen választást, válogatást kíván (20,30-31; 21,24-25). Az első záradék több ponton is kapcsolódik a 20,29-ben található makarizmushoz. A logikai előrelépést kifejező οὖν mellett mindkettőben megtaláljuk a πιστεύειν igét is. Továbbá kapcsolatba hozható Tamás hitvallása és az evangélium célja. Más szóval, a Jn 20 krisztofániái éppúgy, mint a „jelek" a hitre akarnak vezetni. A „könyv" (*biblion* v. 30) a krisztofániák helyébe lép. Az olvasók számára, az apostolok tanúságtételének köszönhetően, amelyet egy értelmező folyamat után a Szeretett tanítvány írásba foglalt, út nyílik, amely az életre vezet. De már a 20,29-ben olvasható makarizmus is új horizontot nyit az eljövendő nemzedékek felé. Miként Feuillet (1975: 583) megállapítja, a makarizmusban az ellentét nem a „hinni" és a „látni" között feszül, hiszen, mondja, a tanítványoknak is szükségük volt arra, hogy lássanak, és a látás révén öröm tölti el a tanítványok szívét (v. 8.20). A makarizmus antitézise a szemtanúkkal azokat állítja szembe, akiknek a hite a szemtanúk tanúságtételén kell, hogy alapot vessen. A *perfectum* (πεπίστευκας), mondja, szilárd de provizórikus hitet fejez ki, míg az *aoristos* (πιστεύσαντες) annak a keresztény közösségnek a tapasztalatát, akiknek a nézőpontjából az eseményeket az evangélium elbeszéli.

Kammler (1996: 202) és Minear (1983: 87) azon a véleményen van, hogy mivel a Jn 20,30-ban a *sēmeia* szót a „tanítványai előtt" minősíti, a „jelek" a Jn 20-ban elbeszélt jelenésekre utalnak, ugyanis az Jn 2-12-ben elbeszélt „jelek" a „világ" előtt zajlottak. Blanchard azonban leszögezi: a tanítványok a „jelek könyvének" elbeszéléseiben is jelentős szerepet játszanak (2,2.11; 6,3.8.12.16. 22.24; 9,2; 11,7.8.12.54). Más szóval, a tanítványok tanúk: „ti is tanúságot tesztek rólam, mert kezdettől fogva velem vagytok" (15,27).

Következésképpen, a 20,30-31-ben említett „jelek" nemcsak a krisztofániákra utalnak. A „jelek" megvilágítják Jézus szavait, másrészt nyilvánvalóvá teszik, miről van szó a beszédekben. Blanchard (1996: 1326) azon a véleményen van, hogy hermeneutikai kapcsolat van σημεῖα ποιεῖν (12,37) és az ἀκοή (12,38) között: vagyis jelek, tettek és szavak között. Azt lehetne mondnai, hogy „jeleket tenni" Jézus élete egészének összefoglalása lehetne. A tanítványok, az olvasók szempontjából.[69] Más szóval, a Negyedik evangélium a „hitre vezetés stratégiája" (ZUMSTEIN, 1989: 231). A jelek képesek arra, hogy hitet ébresszenek (2,11.23; 4,53; 6,14; 7,31; 9,35-38; 10,40-42; 11,15.40.45; 12,11;

értelmezvén a Számok könyvében elbeszélt epizódot „az üdvösség jelképé"-ről (σύμβολον [...] σωτηρίας) beszél.

[69] Magának Jézusnak a szóhasználatában a „mű(vek)" (ἔργον) szó szerepel inkább, amivel egész küldetését összefoglalja (vö. GOURGUES, 1982: 51).

20,8.25.27.29a; cf. 4,39; 6,2; 9,16; 12,18). Persze nem szükségszerűen (12,37-38). Ebből a szempontból párhuzamba állíthatók magával a megtestesüléssel (1,11-12). A megtestesülés célja (1,7.12) éppúgy mint az evangéliumé: hinni Jézus Krisztusban.

Ha az olvasó komolyan veszi a jánosi elbeszélés szerkezetét, felfedezi, hogy a Húsvét elbeszélése nem függelék a Negyedik evangélium számára, ugyanis a Búcsúbeszéd számos *prolepszise* elővételezi. A Kinyilatkoztató távozásáról beszélnek a következő helyek: 14,18-26; 15,14-16; 16,20-22. Zumstein (1999: 185) úgy véli, hogy Jn 20 nem más mint Jn 14,18-26 narratív *pendantja*, illetve a Jn 16,16-22 *relektűrje*. A Búcsúbeszéd témája a húsvét utáni korszak illetve ennek a korszaknak teológiai magyarázata. A Jn 20 pedig azt mutatja meg, hogyan válnak valóra az Eltávozott ígéretei.

A Jn 20-ban a narrátor két ponton is kommentárt fűz elbeszéléséhez találunk. A 20,9-ben a bennfoglalt szerző hangsúlyozza, hogy a Szeretett tanítvány Pétertől eltérően az Írások nélkül jutott el a hitre. Jóllehet az Írások alkották azt az elsődleges hermeneutikai keretet, amelyben az Ősegyház a húsvéti eseményeket értelmezte. Éppen ezért a Szeretett tanítvány Jézus történetének felülmúlhatatlan értelmezője (vö. BAUCKHAM, 1993: 43sk). Kérdés azonban, hogy akkor miért a többes szám? Mi lenne/lett volna az Írások szerepe? Zumstein (1999: 186) megválaszolatlanul hagyja ezt a részletet. A 20,30-31 az írásba foglalás célját közli. A könyv hitre szólít és az életre vezet. Ez az explicit kommentár egyesíti magában a krisztológiai (Jézus a Krisztus, az Isten Fia) és a szoteriológiai (élet) aspektust; a teológiai szándékot és a könyv gyakorlati funkcióját (*pragmatische Funktion*). Az olvasó az elbeszélés végén rátalál a hermeneutikai kulcsra, amelynek segítségével ellenőrizni tudja, hogy olvasata megfelelő volt-e (ZUMSTEIN, 1999: 187).

Ashton (1991: 504) úgy véli, a Negyedik evangélium utolsó fejezetei több lehetséges befejezést állítanak egymás mellé. Eltekintve a két formális zárlattól (20,30-31; 21,24-25), és a szakemberek többsége által későbbi kiegészítésnek tartott 21. fejezettől, a 20. fejezet négy epizódja (20,1-10. 11-18. 19-23. 24-29) is négy különböző lehetséges befejezésnek tekinthető. Ashton nem állítja, hogy a négy epizód alternatív befejezésnek készült. Valószínűtlennek tartja azt is, hogy a János-evangéliumnak a kánonban szereplő változatát megelőző különböző „kiadásaiban" szerepelhettek volna. Sokkal inkább arra akarja felhívni a figyelmet, hogy amennyiben a kronológiát tiszteletben tartó elbeszélésként olvassuk őket, óhatatlanul ellentmondásokba keveredünk. Ashton provokatív kérdésekkel akarja feltörni a szöveg burkát. Minthogy Mária alakja csak az első epizód elején tűnik fel, amikor a második epizód elején ismét látjuk, fel kell tennünk a kérdést: hogy kerül ismét a sírhoz; vajon látta a két tanítványt a sírnál? A tanít-

ványokkal ellentétben nem lepleket és kendő lát, hanem két angyalt. Hogy kerültek ide? Eddig is ott voltak, csak éppen elbújtak? Az a tény, hogy lehetetlen válaszolni ezekre a kérdésekre érv amellett, állapítja meg Ashton, hogy a két első epizódot egymástól függetlenül olvassuk. Hasonló nehézségekkel kell szembenéznie annak is, aki a második és harmadik epizódot akarja egyetlen cselekményszálra felfűzni. Hogyan lehet azt elképzelni, hogy Jézus egyrészt felmegy az Atyához, majd pedig, néhány óra múlva ismét leszáll, hogy megjelenjék tanítványainak? S ha egyszer Mária hírt adott a tanítványoknak (20,18), hogyan lehetséges az, hogy amikor Jézus megjelenik közöttük (20,19), a tanítványok nyomát sem mutatják annak, hogy értesültek Mária híradásáról? S ami a harmadik és negyedik epizód kapcsolatát illeti: semmi sem utal a harmadik epizódban arra, hogy a tanítványok közül egy nincs jelen. Milyen különös átalakulás történt Jézussal az égben, teszi fel a kérdést Ashton, hogy Tamáshoz így szól: „Nyújtsd ki az ujjadat és nézd meg a kezemet, nyújtsd ide a kezedet és tedd az oldalamra" (20,27), míg néhány órával korábban arra figyelmeztette Máriát: „Ne érints engem!" (20,17)? Ashton végkövetkeztetése: a huszadik fejezetet alkotó perikópák nem egyetlen cselekményszál egymást követő epizódjai, hanem azt akarják megrajzolni, hogyan születik a húsvéti hit, mi ennek a hitnek az alapvető struktúrája, milyen nehézségekkel, problémákkal kell szembenéznie.[70] Péter Írások híján nem tudja értelmezni a jeleket. A Szeretett tanítványnak Írások híján látnia kell, hogy higgyen. Tamás esetében a „hitetlenkedés" nem azt jelenti, hogy kétségbe vonná a megjelenés valóságát. A tanítványok tanúságtételének hitelességét kérdőjelezi meg, és maga szeretné diktálni a feltámadt Krisztusnak, hogyan tegye lehetővé, hogy tanítványa eljusson a hitre. Míg az első tizenkilenc fejezet elbeszélését *Jn* mindvégig magasfeszültség alatt tartja – s éppen ez a feszültség az evangélium műfaj lényegét alkotó paradoxon: a tér és idő koordinátáival megragadható Jézus nem más, mint a halottaiból feltámadt Úr – a 20. fejezetben feloldja a paradoxont, és kronológiát teremt az örökkévaló realitás számára. Dodd (1953: 439. 441sk) szavai páratlan életlátással igazítanak el bennünket:

> Lehet, hogy keresztre feszítése a lehető legteljesebb módon *jelöli* dicsőségét és felmagasztalását, mindazonáltal mint történeti tény nem más, mint egy nemes küzdelem nyomorúságos és megalázó vége. Ami a történelemben ment végbe, és megtörténtével megváltoztatta az ember evilági létét, az nem pusztán Krisztus halála, hanem halála és feltámadása mint egyetlen egységet alkotó esemény. [...] Így az evangé-

[70] Lk 24,37 is egyértelművé teszi, hogy a szerkesztői betoldás (v. 36) ellenére sem kapcsolódik zökkenőmentesen a Lk 24,36-53 az előző perikópa anyagához.

listának a keresztre feszítés elbeszélésekor az a fő gondja, hogy olvasói elé tárja, ami *prima facie* térben és időben behatárolható esemény – egy jogtalanul elítélt ártatlan ember halála – valójában spirituális síkon értelmezendő valóság. Ehhez a feltámadás semmit sem adhat hozzá, ugyanis a feltámadás spirituális valósága már adott Jézus önfeláldozásában. Halálában Krisztus az „Atyához megy" (14,28; 16,10.16), ez pedig azt jelenti, hogy *él*, a szó lehető legteljesebb értelmében (14,19). Más szóval, a feltámadás *prima facie* spirituális valóság, de az evangelistának gondja van arra, hogy megmutassa, olyan esemény, amely a történelem síkján is végbement. Ahhoz, hogy Krisztus halála és feltámadása „korszakalkotó" esemény legyen az emberiség számára, szükség van arra, hogy ez az esemény a maga teljességében, vagyis a halál és a feltámadás együtt, *ebben a világban* történjék.

Zumstein (2001: 1-5) feltérképezvén a fejezet elbeszélői következetlenségeit, megállapítja: kétségtelen, a következetlenségeket magyarázhatjuk a János-evangélium kialakulásának mozgalmas történetével, különböző redakciós szintek feltételezésével, mindazonáltal itt van előttünk egy narratív szempontból kaotikus szöveg, melynek egységét viszont a szöveghagyományozás hitelesíti. Culpepper (1983: 77-98) nyomán megállapítja, hogy olyan szöveggel állunk szembe, melynek cselekményét nem kronológiai illetve ok-okozati tényezők határozzák meg, hanem tematikusan halad előre (ZUMSTEIN, 2001: 2-3). A fejezet az egész evangélium fő kérdését, a Jézus Krisztusba vetett hitet a „látni" és „hinni" összefüggésének problémája felől közelíti meg. Mind a négy epizód cselekménye a záró makarizmust – „boldogok, akik nem látnak és hisznek" (20,29) – készíti elő (BLANQUART, 1991: 17). Zumstein úgy véli, hogy a Jn 20 a Prológushoz (Jn 1,1-18) hasonló szerepet tölt be. Eltekintve a 21. fejezettől, a Logosz-himnusz és a zárófejezet epizódjai, mondja, a szöveg és az olvasó világának határmezsgyéjén arra akarnak fényt vetni, hogyan maradhat eleven és hatékony az egykori eseményeket idéző történet a mindenkori olvasó életében.

A hagyományos forráskritika (*Literarkritik*, pl. BECKER, ³1991: 714-720) a Jn 20 esetében is a perikópában található elbeszélői következetlenségek feltárásával kezdi szövegmagyarázatát. Fel kell azonban tennünk a kérdést, mondja Zumstein (1999: 179), vajon tényleg egy olyan drámai cselekménnyel (*dramatischer Plot*) van-e dolgunk, amely események kifejlését és következményeit akarja bemutatni? Vajon a hangsúly az eseménysoron, az események időbeli kapcsolódásán van? Culpepper nyomán leszögezi: nem drámai hanem tematikus cselekménnyel (*thematischer Plot*) van dolgunk. Narratív szempontból a Negyedik evangélium Krisztusa nem fejlődő jellem, identitását – hogy Isten Küldöttje – nem érintik azok a konfliktusok, amelyekről az evan-

gélium tudósít. A Jn 20 témája a hit, hogyan keletkezik és hogyan strukturálódik, milyen problémákkal kell szembesülnie.

A szereplők áttetszők, típusokat testesítenek meg. A főszereplőt pedig a tünékenység jellemzi. A sír üres. A gyolcsok elrendezése a holttest elrablása ellen szól. Mária a kertésznek nézi, nem ismeri fel új identitását; úgy keresi (v. 15) Jézust mint akire éppúgy rá lehet találni, mint korábban; jóllehet a Feltámadott nem olyan valaki, akit meg lehet ragadni (v. 17). Tamásnak meg kell tapasztalnia, hogy a Felmagasztalt távolléte ellenére hallja, mit mondanak a tanítványok (v. 25.27). Krisztus ott és akkor mutatja meg magát, amikor akarja (v. 20.26). Nincs többé alávetve a történeti lét esetlegességének. A mellékszereplők a hitre jutás különböző útjait ábrázolják. Mária a Krisztushoz való vonzódást testesíti meg: „keres" (v. 2.13.15b) és „sír" (v. 11.13.15). Bár szereti Jézust, a saját erejéből nem tudja megtalálni a hit útját. Csak „rabbi" számára Jézus. Mária útja a kétségbeeséstől a felelősségig vezet. De kizárólag a Feltámadott szava teszi lehetővé ezt az előrelépést. Péter és a Szeretett tanítvány esetében nemcsak Jézushoz, egymáshoz való viszonyukat is tematizálja a fejezet. A versenyfutás kettőjük között feszülő rivalizálást sejtet. Sőt, különös módon Péter az egyetlen, akinek a hitéről, hitének alakulásáról nem hallunk semmit (ZUMSTEIN, 1999: 183). Vele szemben a másik tanítvány azt a tökéletes hitet testesíti meg, amelynek nincsen szüksége arra, hogy lásson. Zumstein itt nem tűnik meggyőzőnek, ugyanis a Tanítványnak is szüksége van, hogy lásson (v. 8). Az üres sír, a hiány látványa azonban neki elég. A Feltámadott látása *előtt* hisz, ennyiben részese a 20,29 makarizmusának. Zumstein (1999: 184) azt is megállapítja, hogy a két tanítvány ábrázolásmódja – Péter mint az Egyházat képviselő tanú, illetve a Szeretett tanítvány mint példakép a hitben – a Jn 21 problematikáját készíti elő. A többi tanítvány számára a félelem, a magány, az elzárkózás a Feltámadottal való találkozás erejéből örömmé és a világért való felelősséggé változik. Végül itt van Tamás. Alakjával új kérdésfelvetéssel állunk szemben. A kérdés már nem a húsvéti utáni hitet érinti. A távollévő tanítvány, aki nem bízik a húsvéti kérügmában, a későbbi nemzedékek hívőit testesíti meg. Nem adatik meg neki, hogy többet lásson, mint a többi tanítvány; nem érinti meg a Feltámadottat; Krisztus hitre szólító szava vezeti el a hitre.

A Negyedik evangélium utolsó két fejezetében nem találunk ószövetségi idézetet. Ennek ellenére az Írás jelen van, és az evangélista az Írások megértésének keresztény nézőpontját is kijelöli. A megértés, hangsúlyozza *Jn* (20,9 vö. 2,22; 12,16), a Húsvét gyümölcse, pontosabban a Feltámadottal való találkozásé. Az elbeszélő az Írásokkal kapcsolatban is nyilvánvalóvá teszi, hogy a megértés öröme nem az események részeseinek kiváltsága. Az Írás megelőzi (20,9) és követi (20,30-31; 21,24-25) az eseményeket. A könyv a kezdeteket idézi meg, de teszi ezt azért, mert felelősséget érez a jövő nemzedékek iránt, azok

iránt, akik Tamás kísértésében osztoznak: a szemtanúk tanúságtétele helyett az események szereplői szeretnének lenni. Éppen ezért az evangélium elbeszélője a 20. fejezetben azon munkálkodik a kérügma narratív feldolgozásával, hogy megteremtse az „Írások megértésének alanyát" (COMBET-GALLAND, 1987: 25), alkalmat adva arra, hogy elgondolkozzunk azon a stratégián, amely révén egy szöveg megkonstruálja azt a szerepet, amelyet minden aktuális olvasónak magára kell öltenie ahhoz, hogy részese legyen a helyes értelmezésnek.[71]

A 20,9-ben az elbeszélő tudatosítja az olvasóban: ha a két tanítvány birtokában lett volna az Írások megértésének, akkor hittek volna, még mielőtt beléptek volna az üres sírba. Valószínű, hogy Jn 20,9 tudatosan a korrekció igényével módosítja a hagyományt, mely szerint maga Jézus nyilvános működése idején is beszélt volna az Írások beteljesedésének szükségességéről (vö. Lk 22,37.44). Különös módon a Negyedik evangélium ismét „konzervatívabb" mint a szinoptikusok: hangsúlyozza, hogy az Írások értelmének feltárulkozása a jövőhöz tartozik. Az elbeszélő arról beszélvén, amit a tanítványok még nem tudtak, megosztja tudását az olvasókkal. S mivel a megértés a jövőhöz tartozik, a Lélek műve lesz, aki viszont az apokaliptikus hagyomány *angelus interpresének* szerepét veszi át (ASHTON, 1991: 423). De a Jn 20-ban ez a kritika a fejezetet záró makarizmust előlegezi, s a narrátor, aki mint mindentudó elbeszélő jelenik meg.[72] Így az elbeszélő a kommentárok révén újra meg újra befurakodik a szövegbe, nyitottá teszi azt, helyet készít egy jövőbeli szereplő – az olvasó – számára (COMBET-GALLAND, 1987: 18sk).

Mária úgy keresi Jézus holttestét mint egy elveszett tárgyat. Egyetlen kérdés létezik számára: hol van? Holott a helyes kérdésfelvetés ez lenne: hogyan kell ezt a szituációt, az üres sírt, az elrendezett lepleket és kendőt értelmezni? A Szeretett tanítvány hite – akkor (v. 8) – a látásból születik meg, nem az Írások értelmezéséből. Ennek a hitnek még nincs közölhető tartalma: a πιστεύω igének nincs tárgya; és arról sem esik szó, hogy ez a hit életet jelentene (vö.. 20,31). A tanítványok hazatérnek. A hit megszületett, de hatástalan marad, ahogy később Mária „igehirdetése" is az. *Jn* nem mond semmit, mi volt a tanítványok

[71] COMBET-GALLAND (1987: 19) a szöveg *énonciataire*-jének konstruálásáról beszél. A *narrataire* mintájára alkotott neologizmus azt kívánja hangsúlyozni, hogy nem történetiségében vagy a lélektan felől kívánja megközelíteni a szöveg befogadóját, hanem mint szövegstratégiát vizsgálja (vö. SKA 1990: 42-43; MARGUERAT – BOURQUIN, 2001: 21sk).

[72] Nemcsak a 20,9 explicit kommentárja teszi nyilvánvalóvá, hogy az elbeszélő – nézőpontja révén – olyan tudás birtokában van, amelynek „még nem" részesei az események résztvevői, hanem másutt is. A 20,14 szerint ismeri Mária gondolatait, a v. 20-ban pedig közli velünk a tanítványok érzéseit.

reakciója[73]. A Jn 20,25-ben a tanítványok Mária szavait ismétlik, de Tamás nem fogadja el tanúságtételüket. Végül Tamás hitvallását makarizmus követi. Magának Jézusnak a szava vezet át az elbeszélés univerzumából az olvasók világába, akik boldognak mondatnak, mert hisznek, jóllehet a látás nem osztályrészük. De a makarizmus nemcsak az olvasók világára nyit ajtót, az elbeszélő műhelytitkaiba is bepillantást enged. *Jn* hangsúlyozza, az írás nem az esemény (20,30 vö. 21,25). De a történtek bősége nem borítja homályba a belőlük fogant töredékes írásokat. A szükségszerű válogatásból eredő fogyatékosságot az evangélium nézőpontjából eredő „hermeneutikai nyereség kompenzálja" (VIGNOLO, 1994: 129): a Szeretett tanítvány szóbeli (19,35) és írott (20,31; 21,24) tanúságtétele a Lélektől ihletett anamnézis gyümölcse (vö. 14,26).

4.2.2. Jn 21 – függelék?

Míg a Jn 20 azt mutatja meg, mi a jövője Jézus történetének az eljövendő hívő nemzedékek számára, addig a Jn 21 azt taglalja, miért kell jövőjének lenni a jánosi elbeszélésnek az Egyházban. A Jn 21-et illetően a kortárs szentírástudományban majdnem osztatlan egyetértés uralkodik: a fejezet az evangélium korpuszának lezárása után került a könyv végére.[74] Minthogy 20,29 boldognak mondja azokat, akik hisznek anélkül, hogy láttak volna, mi szükség van a Feltámadott megjelenésének egy újabb elbeszélésre? Ha Jn 1-20 illetve Jn 21 egyetlen kéztől származik, miért találunk két záradékot: 20,30-31 valamint 21,24-25? S ha igaz, hogy Jn 20,31 az evangélium végét jelöli,[75] akkor a 21. fejezet szerzője, miért ilyen ügyetlenül kapcsolta szövegét a könyv egészéhez?

Maga a Jn 21 sem nélkülözi a belső ellentmondásokat. Míg 21,2 hét tanítványt említ, az epizód második felében (v. 15-23) csak kettőről hallunk.[76] 21,5-ben Jézus ennivaló után érdeklődik. Ezzel szemben a 9.

[73] Még annyit sem mint Lk 24,11: „De azok üres fecsegésnek tartották ezt a beszédet, és nem hittek neki".

[74] A konszenzus ellenében MINEAR (1983: 85-98) úgy véli, hogy a 21. fejezet eredendően a János-evangélium szerves része. Minear szerint a 20,30-31 csak a fejezetet zárja le, nem a könyvet; továbbá Péter és a Szeretett Tanítvány kapcsolatát csak a 21. fejezet tisztázza. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a szöveghagyomány is Minear véleményét támasztja alá: nem letézik olyan kézirat, amelyben a János-evangélium a 21. fejezet nélkül állna.

[75] Már Tertullianus a vers kapcsán *clausula evangelii*-ről, az „evangélium záradéká"-ról beszél (*Praxeas ellen*, 25.4, fordította Vanyó L., in *Tertullianus művei*, Ókeresztény írók 12, Szent István Társulat 1986, 843).

[76] Jn 21,1 és 21,14 inklúziót alkot. A következő versek más kontextushoz tartoztak. Többen úgy vélik, hogy a szerkesztő egy átvezető mondatot illesztett a szövegbe: „Miután ettek, így szólt Jézus Simon Péterhez" (v. 15).

vers arról tudósít, hogy „amikor kiszálltak a partra, parazsat láttak ott, rajta halat és kenyeret". A 7. vers szerint egyedül a Szeretett Tanítvány ismeri fel a Feltámadottat, míg a 21,12 azt látszik feltételezni, hogy a többi tanítvány is tudja, ki van a parton. Ez utóbbi vers második fele („A tanítványok közül azonban senki sem merte őt megkérdezni: ki vagy te? Tudták ugyanis, hogy az Úr ő"), többek véleménye szerint, éppen a következetlenséget elsimítani akaró szerkesztői betoldás. De mikor és hogyan jutottak e tudás birtokába? Minthogy az epizód első fele (v. 1-14) számos hasonlóságot mutat a Lukácsnál olvasható csodálatos halfogás elbeszélésével (5,1-11),[77] váratlanul hat, hogy a második rész (Jn 21,15-19) Pétert mint pásztort állítja elénk, és nem mint emberek halászát. Különös az is, hogy csak itt a 21. fejezetben értesülünk arról, hogy a tanítványok halászok voltak. Amint az is megdöbbentő, hogy úgy térnek vissza mesterségükhöz, mintha mi sem történt volna. Mintha a feltámadt Krisztussal való találkozás nem töltötte volna el szívüket örömmel (Jn 20,20), s mintha ez a találkozás nem jelentett volna egyben küldetést számukra (20,22-23).

Ugyanakkor el kell ismerni azt a meghökkentő tényt, hogy a feszültségek ellenére, a 21. fejezetért felelős szerző/szerkesztő tudatosan törekszik arra, hogy az evangélium korpuszához kapcsolja a zárófejezetet. Jn 21,1 hangsúlyozza a Tibériás tavánál történt találkozás az előzőeket követő és azokhoz hasonló esemény volt:[78] „*Ezek után* Jézus *ismét* megjelent a tanítványoknak". A feszültségek tudatában Culpepper (1983: 96sk) úgy véli, hogy a Jn 21 egyrészt későbbi toldaléknak tekinthető, másrészt azt állítja, hogy szükséges konklúziónak mutatkozik, mivel csak itt oldódnak meg a cselekmény bizonyos feszültségei, jelesül Péter és a Szeretett Tanítvány kapcsolata, *auctoritasuk* kérdése. Ez a megállapítás azonban felveti a kérdést: hogyan lehetséges az, hogy a 21. fejezet egyszerre toldalék és szükséges konklúzió. Gaventa (1996: 241) éppen ezért arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a Jn 20-ban szereplő megjelenéseket nem minősíti az evangélium a „megjelenni",

[77] A – a tanítványok egész éjszaka semmit sem fogtak (21,3; Lk 5,5); B – a csodálatos halfogás Jézus parancsát követi (21,6; Lk 5,4); C – a rendkívüli eredmény hangsúlyozása (21,6; Lk 5,6); D – Péter Jézushoz megy (21,7; Lk 5,8); E – Jézus megnevezése: „Úr" (21,7 [2x].12; Lk 5,8); F – a többi résztvevő nem mond semmit; G – a követés kérdése (21,19.22; Lk 5,11); H – a halászat a sikeres misszió jelképe; I – az apostol megnevezése („Simon Péter") Lk-nál csak itt szerepel, míg Jn-nál viszonylag sokszor megtaláljuk (6,68; 13,9.24.36; 18,15.25; 20,6; 21,2.3.11); J – „Zebedeus fiai"; Jakab és János megnevezésére csak ez a két perikópa használja ezt a megjelölést.

[78] A magdalai Máriának való megjelenést figyelmen kívül hagyja a Jn 21 szerzője. Teszi ezt azért, mert szókészlete szerint Mária nem tartozik a tanítványok köréhez. A Máriának megnyilatkozó protofánia problémája, és ebből következően alakja ősegyházban betöltött jelentőségének kérdése más lapra tartozik.

„megmutatkozni" (*phaneroō*) igével, addig a 21-ben többször is szerepel ez az ige (v. 1.2.14). S mivel a 21. fejezet szerzője az „ismét" módosító szóval minősíti a megjelenést, talán feltételezhetjük, hogy Jézusnak az evangéliumban elbeszélt korábbi „megjelenéseire" utal (1,31; 2,11).[79] Megállapításának érvénye annyiban kétséges, hogy a 21. fejezetben a feltámadás *utáni* eseményekről van szó.

Gaventa azon a véleményen van, hogy Jn 20-21 feszültségei akkor simulnak el, ha a két zárófejezetet két egymással párhuzamos befejezésnek tekintjük őket. A két fejezet, mondja, két különböző típusú zárlatot tartalmaz. A Jn 20 az evangélium kezdetéhez nyúl vissza. A Jn 20,17 az Atyához való visszatéréséről szólva visszautal a Prológusra (1,9.18), Tamás hitvallása (20,28) és az elbeszélő szándékának távlata (20,31) hasonlóképpen a Logosz-himnusz „egyszülött Isten"-t (1,18) ünneplő soraiban talál rímhívó szóra. Ezzel szemben a Jn 21 más stratégiával dolgozik. Nem a kezdetre rímel, hanem az evangéliumi elbeszélés korábbi epizódjait idézi az olvasó emlékezetébe. A János-evangélium egészét hitelesítő tanúságtétel (21,24) visszautal a Keresztelő tanúságtételére (1,6-8), a tanítványok sorsának felvillantása (21,19.22) meghívásukra (1,35-51), a halak és az étkezés a kenyérszaporítás csodájára (6,1-14), Péter pásztori tiszte a Jó Pásztorról szóló beszédre (10,1-18), Jézus Péterhez intézett három kérdése pedig az apostol háromszori tagadására (18,15-27).

Gaventa meglátásait Spencer (1999: 54skk) észrevételeivel egészíthetjük ki. A 21. fejezet ugyanis bővelkedik az evangélium korpuszára visszautaló reminiszcenciákban. Az eseményeik helyszínének megjelölése akkor válik jelentőssé, ha nemcsak azt veszi észre az olvasó, hogy Jn 21,1 visszautal a hatodik fejezet elejére (6,1), hanem azt is, hogy a „Tibériás-tó" megnevezés csak ezen a két helyen fordul elő az Újszövetségben. Egyébként a „Galileai-tó" megjelölést találjuk.[80] A hal és a kenyér a Jn 6-hoz kapcsol vissza (6,9.11; 6,5.7.9.11). Péter gesztusa („megkötötte felsőruháját" – Jn 21,7) akár a Krisztus-követés, a Mester példája (13,4) megértésének első, tétova mozdulataként is értelmezhető.[81] Ahogy a „reggel"-re és a „parázs"-ra való utalás a tagadás

[79] Jn 1,31: „Én nem ismertem őt" – mondja Keresztelő János – „de azért jöttem, és azért keresztelek vízzel, hogy ismertté legyen (*phanerōthē*) Izrael előtt". Jn 2,11: „Ezt tette Jézus első jelként a galileai Kánában, így jelentette ki (*ephanerōsen*) dicsőségét, és tanítványai hittek benne". Lásd még: Jn 9,3; 17,6; vö. 1Jn 1,2; 3,5.8; 4,9.

[80] Mt 4,18; 15,29; Mk 1,16; 7,31; Lk 5,1 pedig Genezáreti-tóról beszél.

[81] Jn 21,7 vö: 13,4.

fájdalmas pillanatait idézi.[82] Jn 21,20 több, mint utalás. Egyértelműen az utolsó vacsora elbeszélésével teremt kapcsolatot (13,23).[83]

Gaventa azon a véleményen van, hogy a két fejezet hasonlóan kapcsolódik egymáshoz, mint Lukács ismételt beszámolója Jézus mennybemeneteléről: az evangélium végén (Lk 24,44-52) az esemény krisztológiai dimenzióját mutatja meg, az Apostolok cselekedeteinek elején pedig (1,1-11) arra világít rá, milyen új helyzetet teremt Jézus távozása az Egyház számára, más szóval, az eseményt ekkléziológiai távlatba állítja. Továbbá úgy gondolja (GAVENTA, 1996: 249), minthogy az utolsó fejezet Péter illetve a Szeretett tanítvány sorsának kijelölésével zárul, a zárlat mintegy önmagát számolja fel (*anti-closure*). Mivel az evangéliumnak már megvan a záradéka (20,30-31) a 21. fejezet „burjánzó befejezés" (*excess ending*). Talán úgy is lehetne fogalmazni, tovább szőve Gaventa gondolatmenetét, hogy a Negyedik evangélium utolsó két fejezete a bennük kitapintható narratív egyenetlenségek révén azt is példázza, amiről a két záradék vall. Az elbeszélő választásra kényszerült (20,30-31). A bőség zavarával küszködik (21,25). A Szeretett Tanítvány „maradásának" tisztázása is a zárlat nyitottságát hivatott kiemelni. Ugyanakkor, egyértelművé téve, hogy a Tanítvány meghalt, a tematikus zárlat (21,20-23) pecsétet tesz az elmondottakra. A formális zárlat (21,25) pedig egy konvencionális fordulattal kerekíti le a művet. A 20. fejezet végén olvasható zárlathoz hasonlóan az írottak töredékes voltának elismerése a teljesség megidézéséhez kapcsolódik.[84]

[82] Jn 21,4 vö: 18,28; 21,9 vö: 18,18.

[83] Spencer néhány meglátása erőltetettnek tűnik. A háló kivonására utaló ige (21,6.11), mondja, megtalálható két másik helyen is. A szövegösszefüggés azonban teljesen más. Jn 6,44: „Senki nem jöhet hozzám, ha nem vonzza az Atya, aki küldött engem". Jn 12,32: „Én pedig, ha fölemeltetem a földről, mindeneket magamhoz vonzok". Az ige 21. fejezetben való használata inkább a 18,10-hez hasonlítható. Továbbá azt emeli ki, hogy csak a 6. és a 21. fejezetben említ *Jn* bárkát. De ha egyszer máshol nem beszél a tóról, miért beszélne bárkáról?

[84] Érdekes felvetéssel állt elő JACKSON (1999: 1-34). Az antikvitás irodalmi konvenció, szögezi le, mások voltak, mint a modern vagy kortárs irodalomé. Tehát módszertanilag félrevezető, ha az evangélium szerkesztéstörténetének kérdését az irodalomtörténeti kérdések elé helyezzük. Az appendixet, a függeléket az antik levéltári gyakorlatban, mondja, a dokumentum szerves részének tekintették. A *subscriptio* (*hypographē*), mely egy rövid összegzésből és aláírásból állt a jegyzői gyakorlatban, szerződések, végrendeletek és megbízások állandó tartozéka volt. Az idő múlásával aztán magasabb írói ambíciókkal szerkesztett szövegekben is helyet kapott, s megtaláljuk magánlevelekben is (Gal 6,11; Filem 9). Ez a tendencia kivált a deutero-páli leveleket jellemzi (Kol 4,18; 2 Tessz 2,17). Jackson tehát úgy véli, a Jn 21,24 a *subscriptio* funkcióját töltötte be. Tertullianus mint a retorikában jártas szónak joggal nevezte a 20,31-et *clausula evangelii*-nek, de ezzel közel sem állítja, hogy a huszadik fejezet lezárása az egész mű végét is jelentené. A 21,24-ben szereplő névmások („ezekről", „ezeket") a dokumentum tartalmára utalnak. Kérdés persze, vethetjük Jackson javaslata ellen, vajon ezek a

Az a különös tény, hogy a könyv záradékát a 20. fejezet végén találjuk, amit a következő fejezet nem mozdít el, amellett szól, hogy az evangélium magán viseli szerkesztésének nyomait. János szövege tehát mint alakulásban levő szöveg (*texte en devenir*) mutatkozik előttünk, amely a helyes értelmezés érdekében megkívánja, hogy tiszteletben tartsuk a benne kitapintható értelmezési folyamat (*mouvement interprétatif*) nyomait.[85] Felmerül a kérdés: ha egyszer a végső redaktor, akitől a Jn 21 származik, tiszteletben tartja az evangélium korpuszát, akkor mi tette mégis szükségessé a zárófejezet betoldását? Mit kell hozzátenni egy lezárt és tekintéllyel megpecsételt íráshoz? Minek az újragondolását sürgeti a kiegészítés? A Jn 21-ben teológiai nézőpontváltásnak lehetünk tanúi. Míg a megelőző fejezeteket krisztológiai kérdések foglalkoztatják, addig a 21-ben a hangsúly az ekkleziológia irányába tolódik. A csodálatos halfogást nem minősíti az evangélium „jel"-nek, *semeionnak*, mivel Jánosnál a „jelek" célja Jézus kilétének feltárása, személyének kinyilatkoztatása. Jn 21-ben viszont Péter és a Szeretett Tanítvány alakja kap új megvilágítást. Míg az evangélium korpuszában a szereplők jellemzésének legfőbb eszköze a Jézushoz való kapcsolatuk minősége (vö. CULPEPPER, 1983: 104skk), addig itt maga a feltámadt Krisztus mutatja meg két tanítványának maradandó jelentőségét az Egyház számára. A második záradék (21,24-25) nem az evangélium célját akarja körvonalazni, miként az első (20,30-31), hanem *auctoritas*szal ruházza fel a szöveget. Az evangélium utolsó fejezete tehát, mondja Zumstein,[86] annak a folyamatnak a végpontját mutatja be, hogyan lesz a Negyedik evangélium az Egyház könyve (*la mise en Église de l'évangile*).

A két tanítvány kapcsolata megváltozik a 21. fejezetben. A Szeretett Tanítvány az utolsó vacsorán tűnik fel először, ezután pedig vagy Péterrel együtt lép színre (13,23-25; 18,15-18; 20,2-10), vagy jelenléte arra a kiáltó hiányra utal, hogy Péter nincs ott (19,26-27). A Szeretett Tanítvány, akit a Negyedik evangélium a tanítványi lét krízishelyzeteiben szerepeltet, akár a hűség, akár a kapcsolat bensőségessége, akár megértésre való készség szempontjából vitathatatlanul felülmúlja Pétert. Az eddigiekben nemcsak mindig megelőzte Pétert, de különös módon a Jn 20-ban Péter az egyetlen, akinek hitéről, hitének alakulásáról nem esik szó. Itt viszont, bár ő az, aki felismeri az Urat, Péter veti magát a vízbe (v. 7), és a Feltámadottal ő folytat párbeszédet, melynek témája éppen a szeretet (v. 15skk). Ha a kereszt alatt a Szeretett Tanít-

névmások nem túlságosan tágak a *hypographē* funkciójának betöltéséhez, másrészt Jackson érvelése nehezen magyarázza azt a tényt, hogy a 21. fejezet záradéka a névtelenség homályában hagyja a mű hitelességét szavatoló tanítvány alakját.

[85] ZUMSTEIN, 1990: 213; UŐ., 1998: 161skk.

[86] ZUMSTEIN, 1990; 222; UŐ., 1998: 165.

vány az, aki Jézus szerepét átveszi mint fiú (19,26-27), akkor itt Péter kap pásztori tisztet (21,15-17). Az utolsó fejezetben tehát kettőjük kapcsolata is (át)rendeződik. A Feltámadott szavai szerint mindketten jelentős feladatot töltenek be az Egyház életében.

A Negyedik evangélium Péterről eddig kialakított képe megváltozik a könyv zárófejezetében. A szinoptikusoktól eltérően Jánosnál nem Péter az első meghívott apostol (Mk 1,16), nem ő az első, aki felismeri Jézusban a Messiást (Jn 1,41). Hitvallása (Jn 6,69) nem tölt be olyan jelentős szerepet az evangélium szerkezetében, mint Márknál (8,27-30), ahol valóban fordulópontot jelöl ki a cselekmény menetében, hiszen Péter vallomása Jézus saját szenvedésére és halálára vonatkozó tanításának a kezdete egyben. Péter Negyedik evangéliumban olvasható hitvallásának nincsenek olyan jelentős következményei, mint Máténál (16,13-20), ahol az apostol hitvallását egy makarizmus követi Jézus részéről, továbbá a Mester Pétert az Egyház sziklaalapjává teszi. Bár Lukácsnál Péter hitvallása (9,18-21) kevesebb jelentőséggel bír, mint a másik két szinoptikusnál, vitathatatlan, hogy már a csodálatos halfogás epizódjában (5,1-11) a tanítványok közül Péter áll a középpontban. Összegezve, az a jelentőség, amit a szinoptikusuk Péter meghívásának, hitvallásának és a rábízott küldetésnek tulajdonítanak, nem talál visszhangra a jánosi hagyományban. Ez a kép a passió Negyedik evangéliumban található változatában még sötétebb tónust kap.[87] Ezzel szemben a Jn 21-ben ő a tanítványok csoportjának vitathatatlan feje (v. 2-3). Bár a Szeretett Tanítvány az, aki elsőként ismeri fel az Urat, Péter az első, aki cselekszik. Fontosságát még inkább kiemeli a Jézussal folytatott párbeszéd. Péter alakjának ez az átértékelése az első század végi Egyház helyzetét tükrözi.

Az a három szöveg, ahol a János-evangélium így utal a könyv hitelességét szavatoló (21,24) tanítványra, „akit Jézus szeretett", nagy jelentőséggel bír. Az utolsó vacsora (13,23), a kereszt (19,26-27) és az üres sír (20, 3-10)[88] jelenetéről van szó. Mindhárom a formálódó keresztény igehirdetés és hitvallás fontos mozzanata. A Negyedik evangélium számára tehát a Szeretett Tanítvány a hiteles tanúságtétel letéteményese. A 21. fejezet ezt egyáltalán nem teszi kérdésessé. Ő az, aki felismeri az Urat. Jézushoz fűződő bensőséges kapcsolatára is utal (v. 20). Amikor Péter ismételt meghívást kap a követésre (v. 19.22), akkor arról hallunk, hogy a másik tanítvány már követi Jézust. A halála után (Jn 21,23) a jánosi közösségnek át kellett gondolnia a közösség alapítójának, formálójának szerepét, és újra kellett gondolnia

[87] Jn 13,6-11: egyáltalán nem érti a Mester gesztusát; 13,36-38: kérdése értetlenségről árulkodik; 18,10-11: hevessége Jézus letartóztatásakor arról vall, semmit sem értett meg Jézus küldetéséből.

[88] Az üres sírnál az Írásoktól függetlenül jut el a hitre.

a Péterhez, a pásztorhoz és dicsőséges vértanúhoz fűződő kapcsolatát. A Szeretett Tanítvány tanúságtétele maradandó: a könyv, a Negyedik evangélium révén. Másként megfogalmazva: a jánosi közösség a nagy Egyháznak adja könyvét. A könyv normatív dokumentumként való elfogadásának viszont az a feltétele, hogy a Szeretett Tanítvány tanúságtétele elismeri Péter a pásztori tiszt gyakorlója. Ezért került valószínűleg az evangélium végére egy második zárlat, a 21. fejezet.

A Negyedik evangélium végső formájának kialakulása már az újszövetségi kánonképződés problematikájához vezet. Skeat (1994: 263) azt a véleményt képviseli, mely szerint Kr. u. 100 körül a János-evangélium megjelenése krízishelyzetet teremtett az Egyház életében. A Szeretett Tanítvány által hitelesített dokumentum normatív szövegként történő elfogadása illetve a Jn 21 beillesztése a krízishelyzetből való kiút keresésének két mozzanata.

4.2.3. Kísérlet az egyházi helyzet rekonstruálására

Theissen arra tesz kísérletet,[89] hogy az evangélium szereplőinek kapcsolatrendszeréből következtetéseket vonjon le az evangélium formálódását alakító tényezőket illetően. Minden csoportnak és minden intézménynek, mondja, el kell kerülni azt, ami a Negyedik evangélium szimbolikus világában történik, nevezetesen, hogy a tekintély hordozói egymással vetélkedjenek. Kétségtelen, Theissen vállalkozása magában rejti a *mirror-reading* kockázatát:[90] milyen mértékben adhat eligazítást az evangélium azon körülmények rekonstruálásában, amelyek között az evangélium létrejött; továbbá, ez a szükségképpen hipotetikus rekonstrukció mennyiben segítheti az evangélium értelmezését? Theissen azon a véleményen van, hogy ez a rivalizálás nem egy fontos szerep gyakorlásánál tört a felszínre, hanem a tekintély különböző képviselőinek kapcsolatában vált kitapinthatóvá. Jézus halála után az volt a legégetőbb kérdés: ki gyakorolja a Mester tekintélyét. A jánosi közösségen belül, véli Theissen, három képviselője volt a Mester tekintélyének. A „másik Pártfogó", aki bizonyos szempontból a Jn 13-17 főszereplője; a Szeretett Tanítvány, aki végig Jézus mellett marad (19,26sk) és Péter, akinek a szerepe és helyzete a 21. fejezetben tisztázódik, amikor pásztori tisztet és felelősséget kap.[91] A következő nehézséggel kell szembenéznünk: egyrészt nem tudjuk, hogyan adták tovább az egyes tiszteket a jánosi közösségen belül,

[89] THEISSEN, 1996: 211. vö. UÓ., 2002: 164-170.

[90] Ennek az olvasatnak a veszélyét Martyn, Leroy és Meeks értelmezésével kapcsolatban hangsúlyozza a kritika (lásd: HAMED-KHANI, 2000: 181-207).

[91] Vö. Jn 21,15-17 és 10,1-16.

másrészt nem ismerjük azokat a konkrét problémákat sem, amelyekkel a közösségnek szembe kellett néznie.[92]

Theissen három kérdésre keresi a választ. Először is arra, milyen szerepeket, milyen közösségvezetési feladatköröket lehet kitapintani a három imént megnevezett szereplő alakjában. Péter, a pásztor, a közösség reprezentánsa.[93] Úgy is lehetne fogalmazni, alakja a közösség konfesszionális egységét szavatolja. Ennek az egységnek az alapja a közös hitvallás mellet az eucharisztia (Jn 6,66). A Negyedik evangéliumban Péter a hitvallás, a hierarchia és a szentségek által képviselt tekintélyt jeleníti meg. Ugyanakkor az evangélium nem hagyja kritika nélkül ezt az álláspontot. A lábmosás epizódjában, ahol egyébként a Szeretett tanítvány is feltűnik, Jézus három olyan szerepet vesz magára, amely ellentmond a Mester kivételezett helyzetének: a rabszolga,[94] a nő[95] és a tanítvány[96] szerepét. Jézus feje tetejére állítja a szerepek hierarchiáját: úgy van jelen, mint szolga; a tanítványait pedig barátainak tekinti (Jn 15,9-17). Kétségtelen, a lábmosás szertartásának a jánosi teológiában szakramentális jellege van („Ha nem moslak meg, semmi közöd sincs hozzám" – 13,8). Péter reakciója („Uram, ne csak a lábamat, hanem a kezemet, sőt a fejemet is!"), mondja Theissen, arra vet fényt, hogy az apostol eltúlozza a szentség fontosságát. A Mester magyarázata (13,13) viszont azt mutatja, hogy a hit megvallásának szükségképpen kapcsolódnia kell a szolgálat szellemehez. A Szeretett Tanítvány alakja Péterével konkurál. Amikor együtt szerepelnek, a Szeretett Tanítvány mindig előnyt élvez Péterrel szemben: közelebb van a Mesterhez (13,23); úgy tűnik, hogy csak ő hallja Jézus szavait az áruló kilétét illetően (13,20-21); ismerős a főpap hazában (18,15); elsőként érkezik a sírhoz (20,4skk); ő a szerzője a Negyedik evangéliumnak (21,24). Feltehetőleg, alakja az evangélium végső szerkesztésekor nyerte el szilárd vonásait. Theissen véleménye szerint a Szeretett Tanítvány vonásaiban azokra az írástudókra ismerhetünk, akik a Jn 21,24-ben található többes szám első személy leple alatt rejtőzködnek. A másik Pártfogó nem ír evangéliumot, de ő az, aki elvezet a teljes igazságra (16,13). Alakja inkább a szóbeli hagyományhoz kötődik (14,26; 16,13sk továbbá 3,8; 3,34; 6,63). Benne, véli Theissen, keresztény próféták csoportjának reprezentánsa sejthető. A

[92] A jánosi levelekből (1-3 Jn) következtetni lehet bizonyos problémákra, de tisztában kell lennünk azzal, hogy azek az iratok az evangélium megírásánál későbbi szituációról tanúskodnak (vö. ZUMSTEIN, 1998: 170skk).

[93] Vö. Jn 6,69: a Tizenkettő nevében beszél.

[94] Vö. Jn 13,16.

[95] Vö. Jn 12,3; 1 Tim 5,10..

[96] Vö. Jn 13,13.

három szereplő között, Theissen szerint, a következő hierarchia rajzolódik ki Jánosnál: a másik Pártfogó – Szeretett Tanítvány – Péter.

Ennek megállapítása után Theissen a következő kérdést teszi fel: milyen teológiai áramlatokat lehet tételezni e szereplő alakja mögött? Úgy véli, Péter a közösség tagjainak egyszerű pietását testesíti meg, míg a Pártfogó egy karizmatikus kereszténység képviselője. Az első tanítványok hitvallása, akik közé Péter is tartozik, a krisztológia kezdetleges stádiumát mutatja: Messiás (1,41), Isten fia (Izrael király értelemben – 1,49). Maga Jézus a Negyedik evangélium tanúsága szerint ezeket a megjelöléseket csak átmenetinek tartja. Erre utal Nátánaelnek mondott szava: „Nagyobb dolgokat fogsz látni" (1,50). Még a péteri hitvallásban („Mi hisszük és tudjuk, hogy te vagy a Krisztus, az elő Isten fia" [ismét csak Izrael királya értelemben] – 6,69) hitvallásában sincs szó pre-egzisztenciáról. Sőt az is figyelemre méltó, hogy Péter itteni, a közösség szószólójaként elmondott hitvallása nem kapcsolódik a Jézus által adott kinyilatkoztatáshoz (6,33.50.58). Jézus letartóztatásakor Péter ismét úgy viselkedik, mint aki semmit sem ért a Fiú küldetéséből (18,36). Paradox módon a fejlett krisztológia először a Keresztelő ajkán fogalmazódik meg (1,15). Jézus maga először Nikodémusnak nyilatkoztatja ki (3,5). 6,61-63-ban ismét megtaláljuk ezt a kapcsolatot a Lélek és a pre-egzisztenciát valló krisztológia között. A kétféle krisztológia tehát nem követi egymást, hanem egymás mellett létezik. Ennek az egymás mellett való létezésnek a megteremtése a Szeretett Tanítvány műve.

Vonhatunk-e le következtetéseket a három egymással vetélkedő autoritás képviselőinek társadalmi hovatartozását illetően? Az őskeresztény közösségekben jelen voltak a társadalom különböző rétegei.[97] Hogy a választ némiképp megfogalmazhassuk, mondja Theissen, hasznosnak látszik megvizsgálni, milyen társadalmi közegbe helyezi János a csodaelbeszéléseket. Míg a Márknál olvasható tizenhat csodaelbeszélésből csupán kettő játszódik viszonylag gazdag környezetben, addig a Jánosnál megtalálható hét elbeszélésből három: a kánai menyegző epizódjában erre utal a násznagy és a szolgák jelenléte (2,1-11); a második jel (4,54) esetében Jézus egy királyi tisztviselő fiát gyógyítja meg; Lázár családja is jelentős anyagai háttérrel kellett, hogy rendelkezzék. Júdás értékelése szerint (12,5) a nárduskenetet, amellyel Mária Jézus lábát megkente el lehetett volna adni háromszáz dénárért.[98] Továbbá, Nikodémust úgy mutatja be az elbeszélő mint „a zsidók egyik

[97] Theissen PLINIUS híres levelére utal: „Mert meggondolásra méltónak tartom a dolgok, legfőképpen a vádlottak nagy tömege miatt; ugyanis mindenféle korú, mindenféle társadalmi osztálybeli emberek, férfiak és nők vegyest, igen sokan kerülnek vád alá" (*Epist.* X. 96; in Ifjabb Plinius, *Levelek*, Bp. Európa 1966, ford. Borzsák I).

[98] Egy napszámos napi bére egy dénár volt (vö. Mt 20,2.9.10.13).

vezető emberét" (3,1).[99] A Szeretett Tanítvány ismeri a főpapot (18,15), háza van (19,27), az írásnak szentelheti az idejét (21,24). Három csodaelbeszélés a társadalom alacsonyabb rétegei között zajlik: 5,1skk; 6,1skk; 9,1skk. A vakon született ember hitvallása (9,33.35-38) nem éri el a krisztológia fejlett változatát, de hite őszinte, tanúságtétele teljes, míg Nikodémus és arimateiai József rejtőzködő szimpatizánsok maradnak. Fontos kiemelni: az evangélium tanúságtételét vállaló, hitelesítő csoport (1,14; 24,24) arra törekszik, hogy minden keresztényt elvezessen a krisztológiának arra a kidolgozott és példátlanul árnyalt szintjére, amelyről „kis könyv" (βιβλίον – 20,30) számot ad.

4.3. *A Negyedik evangélium mint normatív szöveg*

A Negyedik evangélium néhány részlete azt mutatja, hogy a Krisztusról szóló jánosi tanúságtétel az Izraeltől örökül kapott Írások szintjén helyezkedik el (2,22); másrészt a beteljesedés köre Jézus szavait is magába foglalja (18,9.32). Végig az elbeszélés során a γέγραπται illetve a γεγραμμένος sztereotip kifejezésekkel az ószövetségi Szentírásra utal, ezzel szemben a 20,30-ban az utóbbi, a 20,31-ben pedig az előbbi szóval magára az evangéliumra. Figyelemre méltó, jegyzi meg Zumstein (2003: 379), hogy ezek a Szentírásra utaló formulák a jánosi levelekben sohasem szolgálnak arra, hogy magának a szerzőnek a munkáját jelöljék. Az ószövetségi Szentíráshoz hasonlóan az evangélium is isteni eredetűnek tekinti magát és az előbbihez hasonló érvényre és tekintélyre tart igényt. De ennek ellenére a jánosi iskola sohasem teszi meg azt a lépést, amellyel könyvét a Héber Biblia gyűjteményébe illesztené. De elővételezi azt a lépést, melynek nyomán a *Mikrá*val szemben a keresztény Szentírás létrejött.

Zumstein (2003: 371) ezzel kapcsolatban két kérdésekre keres választ. Milyen feltételeknek kellett eleget tennie egy őskeresztény írásos dokumentumnak ahhoz, hogy alapító iratok rangjára emelkedjék? A születő egyháznak milyen kritériumok alapján választotta ki az adott dokumentumokat? Az ősegyház három kritériumot tartott mértékadónak: az apostoli eredetet;[100] az ortodoxiát (ὁ κανων τῆς πίστεως, *regula fidei*) és a nagy egyházak általi elismerés, más szóval az adott dokumentum egyházi recepcióját. Vitatott, vajon ezeket a kritériumokat az *intentio operis* elvétől függetlenül alkalmazták-e. Vajon azt kell tehát mondanunk, kérdezi Zumstein, hogy az újszövetségi iratok kanonizációjának nincs alapja magukban a szövegekben, és így

[99] Vö. 7,50-52; 19,38skk; 12,42: „A vezetők közül is sokan hittek benne, csak a farizeusok miatt nem vallották meg, hogy ki ne zárják őket a zsinagógából".

[100] Az „apostoli eredet" már a *Fragmentum Muratorianum* (második század második fele) szerint sem csak a szemtanúkként számon tartott szerzők műveit foglalja magába.

normatív voltuk csak az egyházi magisztérium döntésén alapszik? Vagy éppen ellenkezőleg, a kanonicitás kritériumainak problematikája a reflexió tárgyát képezi már magukban azokban az írásokban, amelyek aztán később normatív rangra, kanonikus státusra jutottak (ZUMSTEIN, 2003: 373)? Így is megfogalmazhatnánk a kérdést: lehetséges-e az, hogy redakciójuk idején az újszövetségi írások – vagy legalábbis közülük néhány – az Írás, azaz Szentírás státuszát igényelték maguknak (SMITH, 2000: 3-20)?

Meg kell vizsgálnunk a szerzői tekintély fogalmának kidolgozását a Negyedik evangéliumban. A „jánosi kérdés" – vajon János, Zebedeus fia az evangélium szerzője – tisztázása nincs segítségünkre ebből a szempontból. Ugyanis ez a probléma a Negyedik evangélium recepciótörténetéhez tartozik. Zumsteint (2003: 374) pedig az foglalkoztatja, hogy magának az evangéliumnak a szövege milyen kijelentéseket tesz ezzel kapcsolatban. A *Jn* válasza összetett. Egyrészt két szereplőt is színre visz, akik az evangélium Krisztusról szóló tanúságtételének páratlan *auctoritasát* hangsúlyozzák: a Paraklétoszt és a Szeretett tanítványt. Másrészt kifejezetten egy olyan hagyomány áramába helyezkedik el, amelyben az Írás, „szent" írás fogalma világosan kiformálódott.

A Paraklétosz szerepét így lehetne körvonalazni: a Búcsúbeszéd (14,31-16,33) úgy rajzolja meg alakját, mint aki Húsvét után Krisztusra emlékezik és ugyanakkor mint Krisztus hermeneutája lesz jelenvaló (14,26), s így idő és tér határait felülmúlva Krisztus jelenlétét biztosítja övéi között (14,16sk). Ez a jelenlét az aktualizáló anamnézisben valósul meg (14,26). A Paraklétosz tanúságtétele pedig tanúvá avatja a tanítványokat (15,26sk). Tevékenysége nem pusztán a múltra irányul. Nyitott a jövőre: a kinyilatkoztatás fényében értelmezi a jövőt (16,13, vö. ASHTON, 1991: 427-432). Így a Paraklétosz azokhoz a fogalmakhoz is kapcsolódik, amelyeket a jánosi iskola saját irodalmi termése különböző aspektusainak jelölésére használt, vagyis amit a Szeretett tanítvány meghaladhatatlan tekintélyével pecsételt meg (19,35; 21,24). Az utóbbi szöveg azért is érdekes, mert itt a tanúságtétel (μαρτυρία) kifejezetten kapcsolatban van az evangélium megírásával. A meghirdetés (ἀγγελία) az 1Jn üzenetét jellemzi. A tanítás (διδάσκειν) fogalmát pedig a 2Jn használja hasonlóképpen (διδαχή – v. 9). A Negyedik evangélium tehát a Lélek gyümölcse. A Paraklétosz két dolgot is magyaráz: az evangélium születését és a *relektűrnek*, újra olvasásnak azt az állandó erőfeszítését, amely átjárja a könyvet. Így a Negyedik evangélium, hangsúlyozza Zumstein (2003: 375), megvalósítja a Búcsúbeszédben meghirdetett programot. A Paraklétosz jellemzői a Búcsúbeszédben arra invitálják az olvasót, hogy kapcsolatot teremtsen a Lélek tevékenysége és a szeretett tanítvány tanúságtétele között. Figyelemre méltó, hogy a Szeretett tanítvány ugyanazt a funkciót tölti be, mint a Paraklétosz. Ő is kiváltságos tanúja a keresztény kérügma

legfontosabb mozzanatainak (19,26; 20,3-10; 13,23 vö. 1,18; 20,8 vö. 21,7). A legfontosabb ezen helyek közül kétségtelen a kereszt (19,26-27). Itt a Szeretett tanítvány Jézus szava szerint arra kap megbízást, hogy a Fiút szerepét vegye át.

Felmerül a kérdés: hogyan kell magyarázni azt, hogy jóllehet az evangélium a Paraklétosz gyümölcse, úgy áll az olvasó előtt mint kizárólag a Szeretett tanítvány műve? Zumstein (2003: 376) a következő hipotézist állítja fel: míg a Paraklétosz a Búcsúbeszéd tanúsága szerint a Kinyilatkoztatásra való anamnézist és ezáltal egy végtelen *relektűrt* biztosítja, addig a Szeretett tanítvány alakjához az írásmű megszületéséhez szükségképpen kapcsolódó lezárás mozzanata kapcsolódik. A Tanítvány műve révén a Lélek nyitott és szüntelenül megújuló tanúságtétele rögzül: a Szeretett tanítvány tanúságtételében objektiválódik.

Az ortodoxia fogalmának alkalmazásakor ki vagyunk téve az anakronizmus veszélyének.[101] Nem valamiféle helytelen hittel, eretnekséggel szemben foglal állást az evangélium. A narratívát a hit és a hitetlenség ellentéte uralja: legyen szó akár a zsidók, akár a világ, akár a tanítványok hitetlenségéről.[102] A Búcsúbeszédben a Húsvét utáni helyzet körvonalazódik: ez ellentét nem a közösségen belül, hanem a tanítványok közössége és a világ között mutatkozik. Az evangélium implicit szerzője *ad extra* polémiát folytat. Tehát egyrészt kockázatos az evangéliumban egyházon belüli összeütközések (*intra-ecclésiaux*, ZUMSTEIN, 2000: 357sk., 361) nyomait vélelmezni, másrészt viszont vitathatatlan, hogy az evangélium implicit szerzője a keresztény hitről alkotott egészen új elképzelését pontosan meg akarja fogalmazni. Tartózkodik attól, hogy kifejezetten kritikával illesse a hagyományos eszkatológiát, vagy hogy kizárja diszkurzusából. Inkább arra törekszik, hogy a közös hitre alapozva fogalmazza meg saját pozícióját. Ami a pneumatológiát illeti: egyfelől átveszi a születő kereszténység Szentlélekről alkotott közös elképzelését, ugyanakkor a Búcsúbeszédben bevezet egy egészen új fogalmat, a Paraklétoszt. Idézi a születő kereszténység messiási elképzeléseit, ugyanakkor pedig a küldött-krisztológia (*christologie de l'envoyé*) felfedezésére invitálja olvasóját. Az evangélium érvelése tehát lépcsőzetes hermene-

[101] Zumstein értelmezési kísérletének fontos előfeltevése: az evangélium – különböző redakcióit is figyelembe véve – a levelek *előtt* keletkezett. A Jn-levelek Zumstein rekonstrukciója szerint nemcsak időrendileg követik az evangéliumot, hanem feltételezik is annak létét.

[102] Ezzel szemben SCHNELLE (1987: 34.249-258) a Negyedik evangéliumban egy antidokétista krisztológia körvonalait látja.

utika szerint építkezik. Az ortodoxiáról szóló vita a levelekkel kezdődik.[103]

Kétségtelen, a *Fragmentum Muratorianum* arról tanúskodik, hogy a második század utolsó harmadában a Negyedik evangélium már nemcsak a jánosi közösség dokumentuma, hanem az Egyház könyve is. Szentírás. A 21. fejezet könyvhöz való illesztése viszont annak az időszaknak az emlékét őrzi, amikor a vita Jézus örökségének helyes értelmezéséről még különböző egyházi közösségek, helyi egyházak között zajlott.[104] Bianchi (1993: 210) is azon a véleményen van, hogy a Jn 21 alapproblémája az ekkléziológia. Standaert (1992: 633skk) nyomán azonban hangsúlyozza, árnyalni kell a kérdést. Más szóval, milyen jellegű az az ekkleziológia kérdés, melyet a fejezet rendezni, megválaszolni kíván. Nem Egyházon belüli (*intra-ecclesiale*), nem is Egyházon kívüli (*extra-ecclesiale*), hanem egyházak közötti (*inter-ecclesiale*): a feszültség oka és a vita tárgya helyi egyházi közösségek közötti kapcsolat. Hogyan kell viszonyulnia a Szeretett tanítvány tekintélyére hivatkozó csoportnak a Péter megkérdőjelezhetetlen *auctoritas*át valló egyházakhoz. Bianchi (1993: 211sk) kiemeli, önmagában a tény, hogy a szinoptikusok mellett a kánonban találjuk a Negyedik evangéliumot, azt mutatja, hogy az egyházak közötti feszültség megoldása a különbségek elismerése volt, nem pedig a kirekesztés vagy a kisebbség felszippantása. A 21. fejezetben található kiegészítés is a szinoptikus hagyománnyal folytatott párbeszéd tanúja.[105] A Negyedik evangélium utolsó fejezete két különböző hagyomány egymás mellett való létét mint a feltámadt Krisztus akaratát közli. Péter pásztori „beiktatása" Mt 16,17-19 emlékét idézi. Ugyanakkor 21,24 hangsúlyozza, a Szeretett tanítvány halála után is tanú (ὁ μαρτυρῶν). Evangéliuma révén.[106]

[103] Az 1 Jn azt mutatja, hogy megosztottság van a közösségen belül: 2,18s. Ez a megosztottság pedig összefügg a hit értelmezésével (2,22s; 4,2-3.15), és a helyes krisztológia megvallására irányul.

[104] A kérdés – vajon tekinthetők-e az evangéliumok helyi egyházi közösségek önreflexiója eredményének, melyeket az evangélisták jól lokalizálható problémákat is szem előtt tartva írtak – R. BAUCKHAM szerkesztésében megjelent kötet (*The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, T&T Clark, Edinburgh 1998) nyomán szokatlan élességgel vetődött fel újra.

[105] Ennek jele: a Feltámadott megjelenéseinek helye Galilea (vö. Mk 16,7; Mt 28,10.16skk; Jn 21,2 „Zebedeus fiai"-ról beszél, ami *Jn*-nál *hapax*, viszont megtaláljuk Lk 5,10). Jn 21 elsősorban Péter alakjának relektűrje (vö. Lk 5,1-4; Mt 16,17-19, Lk 22,31-32; 24,41-43).

[106] Helyesen állapítja meg VIGNOLO (2000: 265) hogy a *Jn* éppen a második záradék (21,22-24) révén a Jelenések könyve mellett az egyetlen újszövetségi dokumentum, amely önnön eredetét a feltámadt Krisztus kifejezett akaratára vezeti vissza.

A Negyedik evangélium első záradéka elismeri, a mű töredék, a második pedig megnyitja a lehetőséget a könyvek végtelen száma felé. „János evangéliuma elképzeli [...] a végtelen számú könyvek áldásait, melyek mind egyetlen életből erednek". Ezért úgy áll előttünk „mint rövid foglalata a szöveg fölötti örömnek" (EDWARDS, 1997: 68sk). Kimaradhatnak-e ebből az áldásból és örömből azok, akik nemzedékről nemzedékre e „kis könyv" (20,30) értelmezésével foglalatoskodnak?

FELHASZNÁLT IRODALOM

Abbot, E.A., 1905: *Johannine Vocabulary: A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three*, London. • **Ashton**, J., 1986: „The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel" *NTS* 32: 161-186. • **Ashton**, 1991: *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford. • **Assmann**, J., 1999: *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politika a korai magaskultúrákban*, Budapest. • **Barrett**, C.K., 1992: „The Third Gospel as a Preface to Acts? Some Reflections" in *The Four Gospels, FS F. Neirynck*, (BETL 100, szerk. F. Van Segbroeck, *et al.*), Leuven, 1451-1465. • **Bauckham**, R., 1993: „The Beloved Disciple As Ideal Author" *JSNT* 49: 21-44. • **Belle**, G. van, 1998: „The Meaning of [illegible] in Jn 20,30-31" *ETL* 74: 300-324. • **Bianchi**, E., 1993: „Un'alterità. Pietro e il discepolo amato (Gv 21)", *PSV* 27: 207-228. • **Blanchard**, Y.-M., 1996 : „Signe", *DBS* 12: 1303-1330. • **Blanquart**, F., 1991: *Le premier jour* (LD 146), Paris. • **Bovon**, F., 1988: „The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles" *HTR* 81: 19-36. • **Brawley**, R.L., 2003: „Canonical Coherence in Reading Israel's Scriptures with a Sequel" in *The Biblical Canons* (BETL 163, szerk. J.-M. Auwers és H.J. De Jonge), Leuven, 627-634. • **Calvino**, I., 1993: *Lezioni americane: Sei proposte per il prossimo millenio*, Milano. • **Clayton Croy**, N., 2001: „Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1,1" *NovT* 43: 105-127. • **Combet-Galand**, C., 1987: „L'aube encore obscure. Approche sémiotique de Jean 20", *Cahier biblique 26, Foi et Vie*, Paris 1987. • **Culpepper**, R.A., 1983: *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia. • **Culpepper**, 1990: „La narratologie et l'Évangile de Jean" in *La communauté johannique et son histoire* (szerk. J.-D. Kästli, J.M. Poffet és J. Zumstein) Genève. • **Davies**, M., 1992: *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNTS 69), Sheffield. • **Dodd**, C.H., 1953: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge. • **Edwards**, M., 1997: „Írás és újraírás" in IDEM, *De poetica christiana* (Hermeneutikai Füzetek 14), Budapest 1997, 59-77. • **Evans**, C.A., 1982: „On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel" *BZ* 26: 79-83. • **Fee**, G.D., 1992: „On the Text and Meaning of John 20,30-31" in *The Four Gospels*, 2193-2205. • **Feuillet**, A., 1975: „Les christophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?" *NRT* 97: 577-592. • **Gaventa**, B.R., 1996: „The Archive of Excess. John 21 and the Problem of Narrative Closure" in *Exploring the Gospel of John, FS D. Moody Smith* (szerk. R.A. Culpepper és C.C. Black), Louisville, 240-252. • **Gourgues**, M., 1982: *Pour que vous croyiez...: pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, Paris. • **Hamed-Khani**, S., 2000: *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (WUNT II/120), Tübingen. • **Harstine**, S., 2002: *Moses as as Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Reading Techniques* (JSNTS 229), Sheffield. • **Hengel**, M., 1985: *Studies in the Gospel of Mark*, London – Philadelphia. • **Hengel**, 1989: „Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese" *JBTh* 4: 249-288. • **Hübner**, H., 1992: „New Testament, OT Quotations in the" *ABD* 3: 1096-1104. • **Jackson**, H.M., 1999: „Ancient Self-referential Conventions and their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John" *JThS* 50: 1-34. •

Kammler, H.-C., 1996: „Die "Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30-31" in *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88, szerk. O. Hofius és H.-C. Kammler), Tübingen. • **Koester**, H., 1989: „From the Kerygma-Gospel to Written Gospel" *NTS* 35: 361-381. • **Lausberg**, H., 1979: „Jesaja 55,10-11 im Evangelium nach Johannes" *NAWG* 7. • **Lieu**, J., 2000: „Narrative analysis and scripture in John" in *The Old Testament in the New Testament. Essays in honour of J.L. North* (JSNTS 189, szerk. S. Moyise), Sheffield, 144-163. • **Léon-Dufour**, X., 1996: *Lecture de l'Évangile selon Jean, IV* (Parole de Dieu 34), Paris. • **Marguerat**, D. és **Bourquin**, Y., 2001: *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta, Iniziazione all'analisi narrativa*, Roma. • **Marguerat**, D., 1993: „L'évangile de Jean et son lecteur" in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique, FS J. Delorme* (LD 155, szerk. L. Panier), Paris, 305-324. • **Martyn**, J.L., [2]1979: *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville. • **McDonald**, L.M., 1995: *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody. • **Meeks**, W.A., 1967: *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden. • **Menken**, M.J.J., 1996: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (CBET 15), Kampen. • **Menken**, 1999: „Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel" *Neotestamentica* 33: 125-141. • **Menken**, 2002: „Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John's Gospel" in *Resurrection in the New Testament, FS J. Lambrecht* (BETL 165, szerk. R. Bieringer, V. Koperski és B. Lataire), Leuven, 188-205. • **Metzger**, B.M., szerk., 1975: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart. • **Miller**, E.L., 1999: „«In the Beginning»: A Christological Transparency" *NTS* 45: 587-592. • **Minear**, P.S., 1983: „The Original Functions of John 21" *JBL* 102: 85-98. • **Moessner**, D.P., 1992: „The Meaning of καθεξῆς in the Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke's Narrative among the 'Many'" in *The Four Gospels*, 1513-1527. • **Moessner**, 1999: „The Lukan Prologues in the Light of Ancient Narrative Hermeneutics. παρηκολουθηκότι and the Credentialed Author" in *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142, szerk. J. Verheyden), Leuven, 399-418. • **Obermann**, A., 1996: *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT II/83), Tübingen. • **Oikonomos**, E., 1991: „The Significance of the Deuterocanonical Writings in the Orthodox Church" in *The Apocrypha in Ecumenical Perspective* (UBSMS 6, szerk. S. Meurer), New York, 1-20. • **Penna**, R., 2000: „Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico" *Bib* 81: 95-104. • **Riedl**, H., 1997: *Zeichen und Herrlichkeit. Die christologische Relevanz der Semeiaquelle in den Kanawundern Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54*, Frankfurt a. M. • **Roose**, H., 2003: „Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums" *Bib* 84: 326-343. • **Scaiola**, D., 2001: „La finale di Giovanni (Gv 20,30-31)" *PSV* 43: 163-172. • **Schnelle**, U., 1987: *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144), Göttingen. • **Ska**, J.L., 1990: *"Our Fathers Have Told Us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13), Roma. • **Skeat**, T.C., 1994: „The Origin of the Christian Codex" *ZPE* 102: 263-268. • **Smith**, D.M., 2000: „When Did the Gospels Become Scripture?" *JBL* 119: 3-20. • **Söding**, T., 1996: „Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f" in *Schrift und Tradition, FS J. Ernst* (szerk. K. Backhaus és F.G. Untergassmair), Paderborn, 343-371. • **Spencer**, P.E., 1999: „Narrative Echoes in John 21. Intertextual Interpretation and Intratextual Connection" *JSNT* 75: 49-68. • **Standaert**, B., 1992: „Jean 21 et les Synoptiques: L'enjeu interecclésial de la dernière rédaction de l'évangile" in *John and the Synoptics* (BETL 101, szerk. A. Denaux), Leuven, 632-643. • **Stroumsa**, G.G., 1998: „The Christian Hermeneutical Revolution and its Double Helix" in *The use of Sacred Books in the Ancient World* (CBET 22, szerk. L.V. Rutgers, *et al.*), Leuven. • **Theissen**, G., 1996: „Conflits d'autorité dans les communautés johanniques. La question du Sitz im Leben de l'évangile de Jean", in IDEM, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus – Paul – Jean* (La Monde de la Bible 33), Genève, 209-226 = *Diakonia, Fs B. Stogianos*, Thessaloniki 1988, 243-258. • **Theissen**, 1999: *Eine Theorie der urchristlichen Religion*, Gütersloh. • **Theissen**, 2002: *La redacción de*

los evangelios y la política eclesial: un enfoque socio-retórico (Ágora 11), Estella. • **Thyen**, H., 1977: „Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums" in *L'Evangile de Jean: Sources, rédaction, théologie* (BETL 44, szerk. M. de Jonge), Leuven, 259-299. • **Thyen**, 1977a: „Aus der Literatur zum Johannesevangelium" *TRu* 42: 211-270. • **Thyen**, 1995: „Noch einmal. Johannes 21 und «der Jünger, den Jesus liebte»" in *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts, Festschrift L. Hartman* (szerk. T. Fornberg és D. Hellholm), Oslo, 147-189. • **Vanyó** L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Budapest 2002. • **Vignolo**, R., 1994: „La forma teandrica della Sacra Scrittura: Elementi biblici per una teologia della Scrittura e loro rilevanza ermeneutica" *SPat* 41: 109-133. • **Vignolo**, 2000: „Il libro giovanneo e lo Spirito di verità: Poetica testimoniale e scrittura pneumatica del IV Vangelo" *RSB* 12: 251-267. • **Welck**, C., 1994: *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevan-geliums literarisch untersucht, Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT, II/69). Tübingen. • **Wengst**, K., [4]1992: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München. • **Zumstein**, J., 1989: „L'Évangile johannique: une stratégie du croire" *RSR* 77: 217-232. • **Zumstein**, 1990: „La rédaction finale de l'évangile selon Jean (À l'example du chapitre 21)" in *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le Monde de la Bible 9, szerk. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet és J. Zumstein), Genève 1990, 207-230 = „Die Endredaktion des Johannesevangliums (am Beispiel von Kapitel 21)", in IDEM, *Jean. Creative Erinnerung, Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 192-216. • **Zumstein**, 1998: „Le processus de relecture dans la littérature johannique" *ETR* 73: 161-176. • **Zumstein**, 1999: „Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte" in IDEM, *Kreative Erinnerung: Relcture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 178-191 = „Die johanneische Ostergeschichte als Erzählung gelesen" *ZNT* 2 (1999) 11-19. • **Zumstein**, 2000: „La tradition johannique" in *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MoBi 41, szerk. D. Marguerat), Genève, 345-386. • **Zumstein**, 2001: „Lecture narratologique du cycle pascal du Quatrième Evangile" *ETR* 76: 1-15. • **Zumstein**, 2003: „La naissance de la notion d'écriture dans la littérature johannique" in *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven, 371-394.

Σημεῖα γεγραμμένα:
The Image of Scripture and 'Writing' in the Fourth Gospel

László T. Simon OSB

As opposed to the Synoptics, the Fourth Gospel, curiously enough, does not use either the noun εὐαγγέλιον or the verb εὐαγγελίζω. Recent studies (Ashton 1991; Theissen 1999), however, have tentatively shown that what you read in this document of the Early Church, is not only an example of the gospel-genre, but it also adds up to a subtle reflection on what a gospel was meant to be. The present article aims at delving into this problem from a particular point of view, namely that of the Scriptures and of 'writing' itself that emerge from Jn. Three different but closely interwoven aspects are explored: how the Fourth Gospel articulates its narrative and its discourses with regard to Israel's Scriptures and regarding other gospel narratives, and, last but not least, how the role of 'writing' is visualized. Since the present analysis is mainly focusing on Jn 20-21, those details of the Fourth Gospel are highlighted that show how the 'book' (20,30) presents itself as a not only valid but a normative testimony as well.