

• AZ ÚJTESTAMENTUMI TUDOMÁNYOS KUTATÁS  
LEGÚJABB EREDMÉNYEI

II.

Máté evangéliumának kiadástörténeti szempontból való vizsgálata mindenekelőtt Günther Bornkamm nevéhez kapcsolódik. Egyik jelentős tanulmánya, amelyben ez újabb szempontok szerint értelmezi az evangéliumot, „Máté, mint az Úr szavainak tolmácsa“ volt, jöllehet az csupán bevezetőként szolgált egy terjedelmesebb és gondosabban dokumentált tanulmányhoz: „A vég-várakozás és az egyház Máté evangéliumában.“<sup>1</sup>

Bornkamm négy részre osztotta fel kérdése tárgyalását. Az elsőben bemutatja az eszkatológia és ekléziológia szoros kapcsolatát az evangélium beszédek tartalmazó fejezeteiben; a másodikban Máté (a szerző) törvény értelmezésével foglalkozik; a harmadikban Jézussal, mint az írások — különösen a törvény — betöltőjével (Máté krisztológiája); és a negyedikben Máté ekléziológiájával.

1. Keresztelő János beszédétől eltekintve, Bornkamm ebben a részben csupán a beszédek felépítését vizsgálja, különös tekintettel a bennük található eszkatológia és ekléziológia kapcsolatára. Keresztelő János Márknál nem kapja meg az őt megillető fontosságot, hiszen egy róla szóló egészen rövid tudósítás után (Mk 1,4—8) mindjárt Jézus keresztsége, megkísértése és nyilvános fellépése következik. Lukácsnál pedig János működése egy olyan fejezetben található, amelyik történetileg rögzített és önmagában egész (Lk 3,1 kv.; 16,16). Máté viszont egészen világosan összekapcsolja Keresztelő János prédikálását a Jézusával. Egyedül nála találjuk, hogy Jézus ugyanazzal az üzenettel lépik fel, amit János is hirdet (3,2; 4,17). Ezáltal Keresztelő János is a keresztény gyülekezet prédikátora lesz.<sup>2</sup>

Már Keresztelő János prédikálásában megjelenik (Mt 3,7—12) Máté egyház-értelmezésének alapgondolata. Erre a bekövetkező ítélet várásának eszméjéből következtethetünk. Ez a gondolat az egész evangéliumon végigvonul és a Hegyi beszéd szerkezetét is meghatározza. Ennek a beszédnek kezdetétől fogva eszkatológikus irányulása van, amely 7,13-tól kezdve még inkább kitűnik a szoros kapuról szóló mondásban és az azt követő kijelentésekben.<sup>3</sup>

A tanítványokat kibocsátó ún. missziói beszédben (10. fej.) ugyanezt az irányt és kapcsolatot láthatjuk. Ezt mutatja már az előző fejezet végén található téma, Jézus rokonszenve az elcsigázott és vezető nélküli nép iránt (9,36). Még a tulajdonképpeni missziói beszéd előtt, a tanítványokat arra szólítja fel, imádkozzanak az aratás Urához, hogy „küldjön munkásokat az ő aratásába“ (9,37—38). Ezáltal a világitéletének jólismert képét alkalmazza a misszióra. A beszéd utolsó része (10,17—39) nem is tartalmaz a szó igazi értelmében vett missziói utasításokat, hanem inkább irányelveket az egyház mint egész részére, s

azt mutatja be, amit a tanítványoknak mint közösségnek kell várnok és elszenvedniök. Így a tanítványiség útját és természetét teljesen eszkatologikus megvilágításba helyezi. Az evangélista, hogy célját elérje, már ide beiktatott néhány mondást az ún. szinoptikus apokalipszisnek az Ember Fia visszatéréséről szóló beszédeiből.<sup>4</sup>

A példázatokat tartalmazó fejezetben (13) ugyanaz, a tanítványok és Izrael közti, ellentét — amely egyébként az egész evangéliumra jellemző — az uralkodó. Azok, akiknek megadatott, hogy megismerjék a mennyek országának titkait (13,11), szemben állanak a saját bűnei által megítélt, keményszívú, megátalkodott néppel (13,14 kv.). E kompozíció célja megmutatni a végítélet jelentőségét az Egyház számára. Több dolgot is megtudhatunk arról a gyülekezetről, amelyet Máté képvisel, egy másik egyházhoz szóló beszédéből (18. fej.) Még mindig a judaizmushoz tartozik, amint azt a megelőző rész (17,24—27) mutatja. Önkéntesen elismeri és gyakorolja a diaszporai zsidó közösségek megadóztatását, bár tudatában van saját különleges helyzetének. De figyelembe kell venni ennek a párbeszédnek az alapállását a Péter vallástétele és az egyház megalapításáról szóló mondasok (16, 18 kv.) után, valamint a szenvedések megjövendölését tartalmazó ezt követő perikopa és a Jézust követő tanítványok megpróbáltatásáról szóló mondasok (16, 21—28) után, el egészen a passió második megjövendöléséig (17, 22 kv). Máté kifejezetten és szándékosan helyezte a gyülekezeti fegyelemről szóló mondasokat (18, 15—18) az elveszett juh és az adós szolga példázatainak keretei közé (18, 12—14; 21—35), mivel ez utóbbi befejezése az ítéletre mutat, amely kérlelhetetlenül fogja sújtani a gyülekezetnek azon tagjait, akik nem képesek megbocsátani. Bornkamm úgy véli, hogy sikerült olyan kifejezéseket találni a gonosz szőlőmunkásokról (21, 33—39) és a királyi menyegzőről (22, 2—14) szóló példázatokban, amelyek azt mutatják, hogy a tanítványok is ítélet alá fognak esni.<sup>5</sup>

Végül a 24. fejezetben található apokaliptikus beszédek, a 25. fejezet eszkatologikus példázataival együtt határozottan körvonalazzák az egyház eszméjét és az utolsó napokkal kapcsolatos tájékozódását. Az ítélet gondolatát a 25. fej. példázataiban az egyházra vonatkoztatja. Ezekre a példázatokra a paruzia késedelmének a tapasztalata nyomja rá bélyegét, így tehát az „eszesség“ (bölcsség) értelmezése a helyzet szerint változik. A 24, 48-ban a ház urának késése úgy van beállítva, mint a gonosz szolga illúziója, míg a 25, 1—13-ban a vőlegény érkezésének késlekedését úgy minősíti, mint valóságos tapasztalatot, amelyben a szüzek „eszessége“, akik beszerezték a szükséges olajat egy hosszabb várakozásra, igazolást nyert, míg a vőlegény azonnali érkezésére számító „balga“ szüzek elképzelése pusztán a helyzetet mutatja.

A világ ítélete leírásában (25, 31—46) csupán egyetlen kívánalmat állít fel, a legkisebbek iránti szeretetet, és nem az a fontos, hogy az ember zsidó-e vagy pogány, hívó-e vagy kételkedő. Világos tehát, hogy itt Jézus tanítványának lenni nem a kiválasztottak társaságába való besorolást jelenti, hanem azoknak az elhivatottaknak a közösségébe, akiknek végső sorsát Isten akaratának a cselekvése határozza meg.<sup>6</sup>

2. Az evangélium törvény-értelmezésével foglalkozó részben Bornkamm arra a következtetésre jut, az ide tartozó részek vizsgálata után, hogy Máté oly módon értelmezi a törvényt, amely elvileg nem különbözik a judaizmustól, de ő szándékosan behelyezi azt a zsidó írás-

tudói hagyományba. Csupán ellenfeleinek a tanítás és a cselekedet közti különbözősége eredményezi az ő judaizmussal szembeni heves ellenállását s ezzel egyidejűleg a törvény magyarázatának olyan téves használatával és hiányával szemben, amely nem kutatja az isteni parancs eredeti jelentését és visszautasítja a törvény lényegének megértését. Máté evangéliumában a törvény lényege a szeretet parancsa, annak kettős irányulásában: Isten és a felebarát felé. Nem tárgyalja a kultikus törvényt, érvényességét természetesnek tartja, amennyiben azt nem képrmutatóan használják, ill. alkalmazzák, és nem hanyagolják el a törvény fontosabb részét.<sup>7</sup>

3. Ebben a részben figyelmét az evangélium törvény és krisztológia viszonyára irányítja. Máté különösen erőteljes és következetes, ahogyan keresi Jézus messiási címei, tanítása, tettei és története részére az Írás tekintélyét, amelyekre bizonyítékokat az ószövetségi idézetekben talál. Nehéz lenne bármilyen megjegyzést, ill. magyarázatot keresni a messiási címek kapcsolatát illetően; ezek csupán a 22,41 kv-ben jelennek meg Dávid és Úr (Kyrios) közti kapcsolatban, 26, 63 kv-ben Krisztus és Isten Fia, Jézus és Ember fia egymáshoz való viszonyában.

Jézusnak Mózeshez való viszonyát Máté nem az ellentét felfogásában értelmezi, mint pl. Jn 1, 17; 6, 32-ben, hanem az összhang és összefüggés értelmében. Jézus tanítását — az „Én pedig azt mondom néktek“ tekintélyt parancsoló jellege ellenére is — állandóan a törvényből igazolja. Bornkamm megállapítása, hogy a Máté-evangéliumban található messiási címek eredete nemcsak a zsidó messiási várakozás terminológiájában keresendő, hanem az már a hellenista közösség hatását is mutatja.<sup>8</sup>

4. Az utolsó részben Bornkamm próbálja meghatározni az evangélium ekléziológiáját. Egyik evangélium sem annyira telített az egyház eszméjével és készült olyan mértékben egyházi használatra, mint Máté. Ezért volt később olyan döntő befolyása az egyházban. Az egész könyv az őskereszténység eszkatologikus öntudatát kifejező kijelentéseket tartalmaz. Bár az evangélium alig mutatja az igazi ekléziológia kezdetét, amelyben az Egyház úgy ismerhetne magára, mint egy önálló, gyakorlatilag körülírható valóságra.

Máté felfogását valóban egyrészt a zsidó hagyomány uralja (15, 24; 10, 5), másrészt viszont sajátosan nyitott a pogány világ felé (28, 19). Máté 16, 18 kv-ben található, az egyházzal kapcsolatos mondásokat — amelyeket Bornkamm nem a történeti Jézusra vezet vissza — nem lehet megérteni az „Isten népe“ hagyományos fogalmának perspektívájában, mert azok intézményes jelleget viselnek magukon, amelyet egy apostol tanításban és fegyelmezésben szerzett tekintélye fémjelez. A jövő idő többszöri használata a fenti részben azt mutatja, hogy Péter mint az egyház kősziklája a kulcsok hatalmát csak a feltámadás utáni, de a paruzia előtti időszakra kapja. Ez a földi egyház különbözik a „menyek országától“, és ugyanakkor szorosan kapcsolódik is hozzá, mivel kötéseit és oldásait, tanítói és fegyelmező tekintélyét és az abból eredő határozatait mind az eljövendő ország (basileia) fogja igazolni és megerősíteni.

Bornkamm azzal a megállapítással összegzi kutatásait, hogy Máté, ill. az evangélium szerzője magasrendű tolmácsolója annak a hagyománynak, amelyet összegyűjtött és elrendezett; benne a hagyomány és

a teológiai eszme kölcsönös viszonyban áll egymással azáltal, hogy a teológiát a hagyomány szolgálatába állítja, éppen mint ahogyan a hagyomány is szolgálja a teológiát. Bár Máté mindenekelőtt egy közösségnek (gyülekezet) a képviselője, evangéliuma mégsem egyszerűen csak a gyülekezeti teológia gyümölcse; munkájának átgondolt és tervszerű jellege úgy mutatja be őt, mint az őskeresztény irodalom-történet kitűnő alakját.<sup>9</sup>

A Máté-evangélium-kutatás további munkálói nagyrészt Bornkamm tanítványi köréből kerültek ki, akik továbbfejlesztették az általa elindított szemléleti irányt, bár ez nem jelenti szükségszerűen a vele való egyezést. Közülük megemlítem a következőket: Gerhard Barth (Máté törvény-értelmezéséről), Heinz Joachim Held (Máté mint a csoda-történetek magyarázója), Wolfgang Trilling (Az igazi Izrael értelmezése), F. Georg Strecker (Máté krisztológiája és ekléziológiája), akik a részletkérdések vizsgálatával tették teljesebbé a képet, amelyet a kiadás-történet az evangéliumról megrajzolt.

Amikor Márk és Máté evangéliumát tárgyaltuk kiadás-történeti szempontból, egészében véve el tudtuk különíteni egyiket a másiktól. Lukács evangéliumával azonban egészen más a helyzet, mert itt hivatkozni kell az Apostolok Cselekedeteire is, és úgy minősíteni Lukács történeti munkájának két részét, mint egységet, tekintettel azok bizalmas és tartós kapcsolatára.

Az Apostolok Cselekedeteinek formatörténeti elemzésében már Dibelius megtette az első lépéseket a szerző irodalmi céljainak és szándékának megértésére. „A történész művészete ott kezdődik — írja —, amikor többé már nem tekinti magát a hagyományos események gyűjtőjének és összeállítójának, hanem igyekszik megvilágítani és valamilyen képpen magyarázni az események jelentését.”<sup>10</sup> Az idézetből arra következtethetnénk, hogy Dibelius a szerzőt egyenragúnak tekinti az ókor történetírójával; ő azonban hangsúlyozza, hogy az Apostolok Cselekedeteiben található beszédekben Lukács végsősoron nem történészként, hanem mint evangélista áll előttünk. Dibelius kétségtelenül nem a modern történezt látta Lukácsban, hanem minden bizonnyal a klasszikus történetíró, aki nem akar mindent a fénykép hűségével reprodukálni, hanem csak azokat mutatja meg, amelyek jellemzőek és jelentősek. Ezzel Dibelius lerakta a forma-történettől a kiadás-történet felé vezető utat, amelyen Hans Conzelmann végezte el a maga nagyszabású kutató-értékelő munkáját.<sup>11</sup>

Conzelmann módszertani eljárásában abban különbözik a formatörténetétől (bár ez a különbség nála nem tudatos, amint azt Marxsen esetében láttuk), hogy ő megpróbálja pozitívan magyarázni Jézus története keretét, amíg ez utóbbi főként az egyéni perikópákat vizsgálta, s csak azért tanulmányozta a történet-keretet, hogy kimutassa annak másodrendű voltát.

Conzelmann másrészt arra törekedett, hogy ezt a keretet a mostani állapotában vizsgálja meg, eltekintve a sajátos irodalmi elméletektől. Ha Lukács történeti munkájának önálló elrendezése van, akkor egy irodalom-történeti analízis csupán másodrendű, mert a többi forrás megléte nem bizonyítja szükségszerűen a szerző gondolkodásának és beállítottságának sokféleségét.<sup>12</sup>

Természetesen elfogadja a kettős forrás-elméletet, amely szerint Lukács egyik forrása Márk evangéliuma volt. Lukács sajátos vonásait próbálván megállapítani, következtetéseit Lukács és Márk összehasonlításából vonja le. Véleménye szerint Lukács nagyon radikálisan kezeli forrásait, és csak azokat a részeket tartja meg, amelyek összhangosan beillenek felfogásába. „Szórol szóra átveszi Márk anyagának nagy részét, és összetöri Márk szerkesztését, az evangélium elrendezését úgyannyira, hogy kő kövön nem marad. Az eltérés mennyiségileg csekély, de minőségileg döntő. Márk beosztásának helyébe egy teljesen eredetit állít, melyet saját jellegzetes elgondolásából fejlesztett ki.”<sup>13</sup>

Lukács történeti munkáját Conzelmann három részre osztja objektív és teológiai szempontok alapján: 1) Izráel időszaka, a törvény és a próféták, amely Keresztelő Jánossal zárul; 2) Jézus földi tevékenységének mint a bekövetkező üdvösség előzetesének időszaka, amelyet a Sátán távolléte, Isten békéje és az üdvösség megvalósulása jellemeznek és amely Jézus szenvedéséig terjed; 3) a jelen időszaka (a szerző kora), a Jézus felemeltetése és visszatérése közti történeti kor, az Egyház időszaka, megkísértéssel és üldözéssel, az az időszak, amikor az Egyház mint az üdvösség hordozója lesz az igazi Izráel, Jézus művét pedig a szentlélek folytatja.<sup>14</sup>

Nem véletlenül adja könyvének *Die Mitte der Zeit* (Az idő közepén) címet, mert az megfelel a fenti hármass felosztásnak, amelyben a központi helyet Lukács evangéliumában található Jézus története foglalja el. Ebben a központi időszakban egy hármass szerkezetet ismerhetünk fel, amely Jézus élete három szakaszának felel meg: 1) A galileai időszak, amely Jézusnak a keresztségben kapott elhívásától az első tanítványok elhívásáig tart (Lk 3, 21—9, 50); 2) Lukács utazási tudósítása, a szenvedés elfogadására irányuló elhatározás kinyilvánítása és a tanítványok felkészítése a szenvedés elkerülhetetlenségére (Lk 9,51—19,27); 3) Jézus életének vége, Jeruzsálembé való bevonulásától haláláig (Lk 19, 28—23, 49).

Lukács úgy mutatja be Jézus és az egyház időszakát, mint az üdv-történet széles körű folyamatának két korszakát, amelyeket sajátos jellegük különböztet meg egymástól. Így Jézusnak vannak olyan utasításai, amelyek állandó érvénnyel bírnak (Mezei prédikáció), és olyanok, amelyek csak annak az időszaknak meghatározott helyzetére vonatkoznak, és amelyeket a következő szakaszban érvénytelenítettek (a missziói beszéd felkészítési utasításai 9, 3; 10, 4; amelyeket határozottan vissza lehetett vonni a következő periódusban a 22, 35—37 által). Lukács többé már nem vetíti vissza saját korának kérdéseit Jézus idejére, ő inkább arra törekszik, hogy kimutassa mindenik korszak jellegzetességeit.

Ha Lukács történet-teológiáját mint egészet vizsgáljuk, két tényezőt mutathatunk ki, amelyek meghatározták azt: (1) az evangélista azzal a helyzettel állt szemben, amelyben az egyház találta magát a paruzia késedelme és a világi történelemben való létezése miatt, és próbált kiegyezni a helyzettel a történeti eseményekről adott beszámolója által. (2) Amikor Lukács leírja az Egyház korszakát, az üdv-történet utolsó szakaszát, ismét különbséget tesz saját időszaka és az apostolok mint szemtanúk időszaka között, amelyben az egyház megalakult. Nem akarta az őskereszténységről megrajzolt képet összhangba hozni saját korával, hanem inkább megmutatni a köztük levő különbséget. De nem akarta

megreformálni a korabeli egyházat sem a korábbi időszak példájának felmutatásával, hiszen hiányzik annak felmutatása, hogy a visszaesés időközben bekövetkezett. Azonban a korábbi keresztény közösségtől való különbözőség ellenére is Lukács megőrzi a kettő közti folytonosság tudatát. Így az a tény, hogy két könyve együvé tartozik és mégis különálló, egyrészt az üdvtörténet folytonosságából következik, másrészt annak időszakokra való felosztásából.<sup>15</sup>

Munkájának első részében Conzelmann Lukács evangéliuma szerkezetének földrajzi elemeivel foglalkozik. Keresztelő János szerepének meghatározásával kapcsolatban megállapítja, hogy Lukács rendkívül halvány képet ad Keresztelő tevékenységének színhelyéről. Nem társítja azt sem Galileával, sem Judeával, mert az evangélista elképzelése szerint azok egyedül Jézus tevékenységének szinterei voltak. Keresztelő működési köre a Jordán völgye, a régi korszak érdekszférája, míg Jézus tevékenysége máshol megy végbe. Ezért a 3,3-ban Lukács elhallgatja Mátéval és Márkkal ellentétben, hogy a nép nemcsak Jordán vidékéről jött Keresztelő Jánoshoz, hanem Jeruzsálemből a Judeából is.

Az evangéliumban a helyrajzi megállapításoknak szintén jelképes teológiai fontossága van. Így a hegy — még inkább mint a másik két evangéliumban — az imádság helye, a titkos kinyilatkoztatások és a magasabb világgal való érintkezés színtere, amelyiken nincs kísértés, de nincs nyilvános prédikálás sem. Igaz, hogy Márknál a hegy már mint a kinyilatkoztatás helye szerepel, Lukács azonban még jobban kihangsúlyozza annak szimbolikus jelentőségét (6,12); hiába is kérdezzünk annak egy pontosabb fekvése után, viszont ez az a hely, ahová a „tömeg” nem jön. A nép mindig elmarad, amikor Jézus egyedül vagy a tanítványival felmegy a hegyre (Lk 9,37; vö. Mk 9,9; Mt 17,9). Az átváltozás hegyét sem tekinthetjük úgy, mint földrajzi egységet, hanem mint az epiphania színterét. Érdeemes megjegyeznünk azt is, hogy az eszkatológiai beszédek helye a 21. fejeletben nem az Olajfák hegye, mint Márknál (13,3) és Máténál (24,3), hanem a templom, mert Lukács számára a hegy nem lehet a tanítás, hanem csak az imádság helye.

Ugyanígy a tónál is Jézus mindig egyedül van tanítványjaival. A hegyhez hasonlóan a tó is a kinyilatkozás helye; a vihar lecsendesítése jelenetben Lukács szerint a tó éppen a legmegfelelőbb környezet az erő megmutatására. A síkság az a hely, ahol Jézus találkozik a néppel. Azt igazolja pl., hogy 6,17-ben Lukács a „síksággal” helyettesíti a Márknál (3,7) található tengerpartot, és ott készíti a beszédeknek természeti keretét.<sup>16</sup>

Conzelmann úgy véli, hogy az ún. utazási tudósítás (Lk 9,51—19,27) különleges fontossággal bír Lukács evangéliuma teológiájának megértésében. A választóvonalat a megdicsőülés történetben (9,28—36) kell keresnünk, amely egy új szakaszt vezet be, nevezetesen azt, amelyben Jézusban tudatosul a szenvedés bekövetkezése éppen úgy, mint a kereszttség története Jézus messiási öntudata időszakát nyitotta meg. Már Conzelmann előtt, az utazási tudósítást tanulmányozva több Bibliakutató (Welhausen, K. L. Schmidt, Bultmann) megfigyelte, hogy feszültség van az elbeszélésanyag és annak egy utazási mintába való behelyezése között. Számukra lehetetlennek bizonyult egy utazási irányvonalat meghatározni földrajzi adatok segítségével, és így egészében megkérdőjelezték azt, bizonyítva a kerettörténet másodlagos jellegét.

Conzelmann viszont arra törekszik, hogy az utazási tudósításból kiindulva kimutasson egy sajátos lukácsi krisztológiát. Az evangéliumban ez az utazás akkor kezdődik, amikor Jézus nyilvánosságra hozta elkövetkező szenvedéseit a Passió-jövendölésekben, de amelyet környezete nem értett meg. Az utazás célja így az a hely, ahol a szenvedésnek teológiai indokok alapján végbe kell mennie (13,31—35.) „Jézus szenvedés-tudatát az evangélium egy utazás kifejezéseivel fogalmazza meg.”<sup>17</sup>

Az utazás irányvonalának megállapítása minden időben igen érdekes kérdésnek bizonyult. Általában Szamariát jelölték meg színterül. Conzelmann szerint az ok, amiért ezt az utazást Szamáriába helyezték, nem az evangélium szövegében található, hanem a mi térképeinken, mivel 17,11-ben Lukács azt sejteti, hogy nincs megfelelő pontos képe az országról. Úgy látszik, hogy az ő elképzelésében Galilea az ország közepén terül el, Judea szomszédságában, Szamária pedig Judeától északra van (ApCsel 8,1—25; 15,3), feltehetően azért, mert mindkét könyvében Palesztinát mintegy külföldről szemléli.<sup>18</sup>

Az ókori görög és római földrajzi feljegyzésekben szintén megfigyelhetjük Palesztinának ezt a bizonytalan ismeretét, és Lukács „szellemi” képét Plinius alapján igazolni tudjuk.<sup>19</sup> Ha most Lukács elképzelése szerint Galileának Judeával közös határa van, akkor nem szükséges Jézus útját Szamarián vagy Pereán kersztül vezetni, a Galileától Jerikóig vezető különös útvonalat pedig Lukács földrajzi ismereteiből magyarázhatjuk meg. Az evangélium egyetlen részében (9,51—56), amely teljesen Szamáriában játszódik le, Jézust elutasítják egy szamáriai falu lakói, így ez az érv sem meggyőző. Sőt, mi több, Lk 10,29—37 és 17,11—19 történetei (a könyörülő és a hálás szamaritanusok) nem szamáriai helyi hagyomány — csak éppen történetesen említi azokat —, hanem egy Jeruzsálemből való hagyomány-anyag szempontjait mutatják.<sup>20</sup>

Conzelmann arra a következtetésre jut, hogy csupán az evangélium szerzője rendezte így az anyagot mint utazási tudósítást, s ez a szerkesztői munka kiterjed az előtte álló hagyomány valamennyi darabjára. Ezért az utazás értelmező beállítása az anyagnak, amelynek jelentését már sikerült megfejteni. Ezt a jelentést Conzelmann még teljesebben így magyarázza: „Az utazási motívum és Jézus tevékenységéről szóló tudósítás nemcsak hogy nem képeznek egységet, hanem egyenesen összeegyeztethetetlenek. De ez a kombináció Lukács tudósításának alapvető jellegzetessége. Jézus nem közvetlenül Jeruzsálembé megy. Az utazás egyszerűen azoknak a formáknak az egyike, amelyekben Jézus működése végbe megy, és nem annak a következményeként, hogy Galilea megtagadta őt, hanem mert Isten akarata, hogy neki szenvednie kell.”<sup>21</sup>

Conzelmann a következőkben Jeruzsálemnek mint földrajzi egységnek a teológiai jelentőségét vizsgálja, Jézus életének harmadik szakasza, a Passió összefüggésében. Megállapítja, hogy Lukács kifejezetten ahhoz kapcsolva fejleszti ki a maga eszkatológiáját. Ez már 19,11—ből kitűnik, ahol a tanítványok úgy fogják fel a városhoz való közeledésüket, mintha az a paruzia színhelye lenne, ahelyett, hogy a passióra gondolnának. Ilyenformán helytelen elképzelésük van mind az eszkatológiáról, mind a krisztológiáról. Lukácsnál Jeruzsálemnek nincs semmi kapcsolata a paruziával, mert az idő (kairos) még messze van, hanem csak a feltámadással. A 9,11-ben, melyet a 12,27 versek követnek, az evangélista

a girákról szóló példázatoknak egészen új értelmezést ad, s közvetlenül a paruzia késedelmére utal.

Lukács fő célja kihangsúlyozni a jeruzsálemi bevonulás és a paruzia közti különbséget. Máténál a bevonulás egyenesen a paruzia típusa volt (23,29). Lukács nem a város, hanem a templom felé irányul. Annak a ténynek, hogy Jézus birtokába veszi a templomot, nem eszkatológiai, hanem inkább ekleziológiai jellege van, amely az Egyháznak arra az igényére alapszik, hogy ő az igazi Izrael. Politikai apológiával is találkozunk itt. Lukács a nem-politikai krisztológia és a bevonulás közti ellentmondást próbálja feloldani azáltal, hogy a 19,38-ban mellőzi a nép hozsánna kiáltását és örömujjongását, melyet Mk 11,9—10-ben találunk, és elhagyja a „Dávid országa“ kifejezést is. Márk folytatólagosan hozza a városba, majd a templomba való bevonulást (11,11), Lukács ellenben megtöri ezt a folytonosságot azáltal, hogy közbeiktat egy tudósítást a Jeruzsálem pusztulása felett síró Jézusról (19,39—44). Conzelmann kiemeli, hogy ez Lukácsnak következetes szerkesztési módszere, amelyet nem lehet megmagyarázni a különböző források használatával.<sup>22</sup>

A Conzelmann által bemutatott lukácsi teológia — amelynek itt csak néhány kérdését említettük meg — lenyűgöző mind a felfogás nagyszerűségét, mind az elbeszélő keretben való alkalmazásának és előadásának gondos részleteit illetően. Nem csodálkozhatunk, hogy Conzelmann munkássága óta a figyelem sokkal inkább Lukácsra, a teológusra, mintsem a történetíróra irányult, vagy ha ez utóbbi került előtérbe, akkor egészen másként értelmezték, mint korábban. Valóban a kiadástörténeti irányzat egyik kiemelkedő eredménye, hogy Lukácsra ma úgy tekinthetünk, mint az őskereszténység egyik nagyszabású teológusára. És ami még jelentősebb, kiderült, hogy Lukács maga is küzdött azokkal a nagy kérdésekkel, amelyek a mai teológiai kutatásnak is középpontjában állnak, és pedig a hit és történelem problémáival általában, főként pedig a történeti Jézus kérdésével.

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Először német nyelven jelent meg: *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1956, kötetben később angolra is lefordították. Egy teljesebb átdolgozott változata G. Bornkamm, G. Barth and H. Held: *Tradition and Interpretation in Matthew*, London and New York 1963.

<sup>2</sup> G. Bornkamm: *End expectation and Church in Matthew*, 15.

<sup>3</sup> Uo. 17.

<sup>4</sup> Uo. 18.

<sup>5</sup> Uo. 20.

<sup>6</sup> Uo. 23.

<sup>7</sup> Uo. 31.

<sup>8</sup> Uo. 35.

<sup>9</sup> Uo. 49.

<sup>10</sup> M. Dibelius: *Studies in the Acts of the Apostles*, London 1956. 138.

<sup>11</sup> H. Conzelmann: *Zur Lukasanalyse*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 49. 1952. 16—22. *Die Mitte der Zeit*. Tübingen 1954. Angol fordítása: *The Theology of St Luke*. London and New York 1960.

<sup>12</sup> H. Conzelmann: *The Theology of St Luke*, 9.

<sup>13</sup> Uo. 19.

<sup>14</sup> Uo. 16, 148, 170.

<sup>15</sup> Uo. 17.

<sup>16</sup> Uo. 59.

<sup>17</sup> Uo. 65.

<sup>18</sup> Uo. 70.

<sup>19</sup> Plinius: A természet története, Kriterion Bukarest 1973. 151.

<sup>20</sup> H. Conzelmann: I.m. 72.

<sup>21</sup> Uo. 74.

<sup>22</sup> Uo. 76.

SEBESI PÁL

## UNITÁRIUS ISKOLÁK SZÁSZ DIÁKJAI

A XVI. században kialakuló és izmosodó erdélyi unitarizmus előtt ismeretlen volt a nemzeti elszigetelődés. Dávid Ferenc tanait Kolozsváron először úgy a magyar, mint a szász polgárság elfogadta. János Zsigmond uralkodása alatt és még egypár évig halála után is, kolozsvári szász tanítók és lelkészek működtek Erdély egyes németek lakta városában és községében. Ugyanakkor a kolozsvári, mindinkább unitáriussá átalakuló eklézsiában és iskolában, besztercei, brassói, szebeni, újegyházi szász papok és tanítók szolgáltak.

János Zsigmond, az utolsó Zápolya halála után a helyzet kezdett megváltozni. Ezzel egyidőben az „arianus“-nak nevezett unitáriusok Brassóban, Besztercében és Szászrégen vidékén is tevékenykedtek. Az Erdély déli részéről való és besztercei szász ifjak a vallási tanok különbségének dacára is, tovább látogatták a kolozsvári kollégiumot. Georg Deidrich, a szebeni iskola neves rektora és humanista átszervezője 1593 után szülővárosa, Teke lelkésze lesz. Fiatalkorában mint a besztercei gimnázium tanulója, az unitárius Sombory László Sándor nevű fia társaságában felkeresi Strasbourg és több olasz város egyetemét.<sup>1</sup> Miután Deidrichet unitárius nézetei miatt 1598-ban Tekéről eltávolították<sup>2</sup>, a kolozsvári szászok lelkésze lett.<sup>3</sup> Lelkészkedése idején 1599-ben a kolozsvári iskola egyik lektora a Beszterce melletti Jád faluból származó Johann Brosserus (Broser János) volt.<sup>4</sup> Ebben az időben Kolozsváron a helybeli szász diákok mellett (köztük Adamus Gitschner is, aki később református lett)<sup>5</sup> több Beszterce vidéki (Martinus Dispensis, Matthaeus Dipsensis) és küllőmenti (Laurentius Szépmzezei azaz Schönauer) szász ifjú is tanult.

Mivel a neves tanárok által vezetett kolozsvári iskola nagy vonzást gyakorolt az erdélyi szász fiatalokra, a medgyesi evangélikus zsinat (1578. jún. 10.) a következő határozatot hozta:<sup>6</sup>

„Scholastici revocentur ex scholis Claudiopolitanis cum edicto publico et poenae constitutione quam decani promulgabunt. Nec contumaces in posterum erunt participes officiorum seu funcionum in scholis vel officiis(in) ecclesiis Saxonis.“

Úgy tűnik, hogy a szász diákok nem engedelmessé váltak a medgyesi zsinat határozatának, és tovább látogatták a kolozsvári kollégiumot. Mivel az unitárius vallás mindjobban terjedt szász körökben is, Báthori Zsigmond fejedelem 1582-ben megparancsolta Lukás Ungler evangélikus püspöknek, hogy ezt a folyamatot határozott intézkedésekkel gátolja meg.