Studia Biblica Athanasiana
vol. 14 (2013) 15–38.

A ZSIDÓ HÁBORÚ ÉS MÁRK EVANGÉLIUMÁNAK *SITZ IM LEBEN*JE*

Joel Marcus, Glasgow-i Egyetem

Bár a legtöbb kutató továbbra is amellett érvel, hogy Márk evangéliumának címzettje egy Rómában élő keresztény közösség,[1] az egyre növekvő kisebbség véleményét képviselő újabb tanulmányok Márk közösségét földrajzilag Palesztinához közel helyezik el,[2] talán Szíria római provinciájába,[3] amely magában foglalja Cöleszíriát, a fóniciai partvidéket és (olykor) a palesztin határnál

* A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: Joel Marcus, The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark, *JBL* 111/3 (1992), 441–462. Fordította: Bokros Márk OSB.

1 Lásd például C. E. B. Cranfiled, *The Gospel According to Saint Mark* (CGTC; Cambridge: Cambridge University Press, 1974; orig. 1959) 8–9; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (3d ed.; THKNT 2; Berlin: Evangelische Verlag, 1965) 18–20; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (2d ed.; Grand Rapids:Eerdmans, 1974) 24–25; R. Pesch, *Das Markusevangelium* (2 vols.; HTKNT 2; Freiburg: Herder, 1976) 1. 12–14; B. H. M. G. M. Standaert, *L'Évangile selon Marc: Composition et genre littéraire* (Nijmegen: Stichting Studentenpers, 1978) 465–491; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (2 vols.; EKKNT 2; Zürich: Benziger; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978–79) l. 34 (Magyarul: Joachim Gnilka, *Márk*, Szeged: Agapé, 2000, 29); J. Ernst, *Das Eavngelium nach Markus* (RNT; Regensburg: Pustet, 1981) 21–22; R. E. Brown and J. P. Meier, Antioch and Rome: *New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York: Paulist, 1983) 191–197; M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress, 1985) 28–30; F. J. Matera, *What Are They Saying about Mark?* (New York/Mahwah: Paulist, 1987) 15–17; R. A. Guelich, *Mark 1–8:26* (WBC 34A; Dallas: Word, 1989) xxix–xxxi.

2 A közelmúltban nem sok támogatást kapott az ún. „galileai" hipotézis, amelyről lásd tanulmányunkat lentebb.

3 S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft: Einführung in die Theologie der vier Evangelisten* (Hamburg: Furche, 1967) 9; W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1975) 97–98; H. C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1977) 100–105; H. Koester, *Introduction to the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1982) 2. 166–167; P. J. Achtemeier, *Mark* (2d ed.; Proclamation Commentaries; Philadelphia: Fortress, 1986) 125–131; D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen: Mohr–Siebeck, 1987) 6–7; és különösen G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 246–284. E tanulmány kézirata csaknem elkészült, amikor olvastam Theissen kiváló értekezését, amely több szempontból előrevetíti az én következtetéseimet, amint a jegyzetekből a későbbiekben kiderül. Ennek ellenére számos fontos ponton nem értek egyet Theissen-nel, amire szintén rávilágítok majd.

fekvő hellén városokat.[4] A vitában részt vevő két oldal általában egyetért abban, hogy az evangélium összeállításának ideje valamivel Jeruzsálem 70-ben bekövetkezett eleste előttre vagy utánra datálható, ami a pusztítás tetőfoka volt, bár nem a vége annak a sikertelen zsidó felkelésnek, amely a rómaiak ellen zajlott 66 és 74 között.[5]

E tanulmány a kisebbségi véleményt igyekszik alátámasztani, és amellett érvel, hogy Márk evangéliuma magán viseli a közösségére széles körben befolyással lévő első zsidó felkelés hatását, egy a közösséghez mind földrajzi, mind kronológiai szempontból közel álló eseményét.

1. ÉRVEK A RÓMAI SZÁRMAZÁS MELLETT

Mindenekelőtt szükséges néhány szót szólni a római származás kérdéséről. Ez az álláspont főleg Papiász tanúbizonyságán alapszik, amint arról EUSZEBIOSZ *Egyháztörténet*ében beszámol (3,39,15). Eszerint Márk Péter tolmácsa lett, akinek Jézusról szóló emlékeit gondosan, bár nem sorrendben leírta. Bár Papiász közelebbről nem határozza meg Rómát mint a szövegezés helyét, Márk és Péter társítása, illetve Péter első levelének ismerete (vö. EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet* 3,39,17) arra a feltevésre vezet, hogy szerinte Márk evangéliuma Rómában íródott, hiszen az 1Pét 5,13 vélelmezi, hogy Péter és Márk „Babilonban" vannak, ami Rómát jelenti.[6] A Papiászba vetett nyilvánvaló bizalom miatt Iréneusz és az „anti-markionita prológus" a Márk evangéliumot Rómába helyezi.[7]

A Papiász által továbbadott hagyomány megbízhatósága azonban vitatható. Papiász fő állítását, azaz a kapcsolatot Péter szemtanúi bizonyságával, Márk evangéliumának forma-kritikai analízise megcáfolta. Úgy tűnik, hogy az evangéliumban néhány elemet eltüntettek a szemtanú tanúságtételéből, inkább ragaszkodva egy olyan hagyománygyűjteményhez, amely a to-

[4] Szíria római provincia határai változtak, és a hellenista városok státusza különösen is változékony volt; lásd M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (2 vols.; Ebib; Paris: Lecoffre, 1967) 2. 141–171; „Syria", OCD (2d ed., 1970) 1030–1031, és a korai időszakhoz U. KAHRSTEDT, *Syrische Territorien in hellenistischer Zeit* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch–historische Klasse n.s. 19; Berlin: Weidmann, 1926). A hellenista „gyűrű" városai közé tartoztak Dekapolisz városai Scythopolis kivételével, amely Galileában helyezkedett el (E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B. C. – A. D. 135]* [3 vols.; rev. ed. G. VERMES et al.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1973–1987] 2. 142). E városok hátteréről lásd: SCHÜRER, *History*, 1. 85–183; és A. KASHER, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz–Israel: Relations of the Jews in Eretz–Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period (332 BCE – 70 CE)* (Tübingen: Mohr–Siebeck, 1990).

[5] A háború rövid leírásához lásd: SCHÜRER, *History*, 1. 484–513.

[6] Lásd BROWN and MEIER, *Antioch and Rome*, 194; GUELICH, *Mark 1–8:26*, xxix; Theissennel szemben (*Lokalkolorit*, 247–248), aki szerint a Papiász-hagyomány semleges álláspontot képvisel az alternatív „Szíria vagy Róma" elképzelést tekintve.

[7] Lásd HENGEL, *Studies*, 2–3.

vábbhagyományozás során tekintélyes fejlődésen ment át. Illetve semmi különösebben péteri nincs ezekben a hagyományokban.[8] Papiász beszámolója talán nem történelmi információknak a visszatükröződése, hanem két másik tényező következménye:

- Márk és Péter neveinek 1Pét 5,13-beli társításának ismerete;
- a 2. századi „ortodox" egyház képviselőinek törekvése, hogy a négy evangéliumot ismert tanítványokkal hozzák kapcsolatba, mintegy fegyverként a gnosztikusok ellen.[9]

Felvetődik a kérdés, hogy Papiász miért döntött úgy, hogy az evangéliumot közvetlenül Márkkal kapcsolja össze, nem pedig Péterrel. Válaszul azt mondhatjuk, hogy „Márk" már a legkorábbi időktől kezdve összefonódott az evangéliummal, ráadásul könnyen lehet a szerzőjének a neve.[10] Azonban ez a Márk, aki az evangéliumot írta, valószínűleg nem a Jánosnak nevezett Márk, Jeruzsálem szülötte, Pál későbbi társa, ahogy azt Papiász minden bizonnyal feltételezte.[11] „Márk" az egyik legelterjedtebb név volt a Római Birodalomban,[12] továbbá az a fentebb említett, forma-kritikai érv, amely szemben áll az evangélium péteri tanúság beszámolójával való összekapcsolásának, éppúgy megállná a helyét más apostolokkal való összekapcsolás esetében is, akiket a Jánosnak nevezett Márk személyesen ismerhetett.[13]

[8] Lásd K. Niederwimmer, „Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums", *ZNW* 58 (1967) 175–177; Brown and Meier, *Antioch and Rome*, 195–196.

[9] Vö. Niederwimmer, „Johannes Markus", 172–88; Koester, *Introduction*, 2. 167.

[10] Vö. Hengel fejezetét az evangéliumok feliratáról: *Studies*, 64–84.

[11] Ez valószínűleg összhangban van azzal, hogy Papiász szerint az 1Pét 5,13-ban említett Márk az, aki írta az evangéliumot, és azonos az Apostolok cselekedetiben említett Jánosnak nevezett Márkkal (12,12.25; 13,5.13; 15,36–41), valamint a hiteles páli és a nem hiteles páli levelekben említett Márkkal (Filem 24; Kol 4,10; 2Tim 4,11). Vö. Brown and Meier, *Antioch and Rome*, 191–194. Lührmann ezt kétségbe vonja: nem volt olyan ember az ókeresztény egyházban, Papiászt is beleértve, aki közvetlenül összekapcsolta volna az 1Pét 5,13-at az Apostolok cselekedeteiben és a páli levelekben szereplő Márkkal (*Markusevangelium*, 5). Bár ahogy Guelich rámutat, „mind Szilvánusz, mind Márk említése az 1Pét 5,12–13-ban világossá teszi, hogy 'Márk' itt az a János Márk, aki az Apostolok cselekedeteiben és a páli korpuszban is szerepel, és Szilvánusszal (Szilással) együtt Pál társainak körébe tartozott" (*Mark 1–8:26*, xxix). Az 1Pét 5,12–13 egy kísérlet lehet arra, hogy Pál ismert társai igényt támasztanak a pszeudoepigráf Péter levélre, így kiengesztelték egymással az egyházon belül azokat a mozgalmakat, amelyek máskülönben feszültségben állnak egymással; vö. Pesch, *Markusevangelium*, 1. 8–9.

[12] Vö. Achtemeier, *Mark*, 126–128.

[13] Niederwimmer két másik ellenérve a jeruzsálemi születésű János Márk szerzőségével kapcsolatban azonban nem kényszerítő jellegű („Johannes Markus", 178–185): (1) *Márk pontatlanságai Palesztina földrajzára vonatkozóan* nem elképzelhetetlenek egy jeruzsálemi születésű ember esetében, mivel az ókor földrajzi ismerete szegényes volt (vö. Hengel, *Studies*, 46; és Theissen, *Lokalkolorit*, 254). Továbbá ezek a pontatlanságok lehet, hogy nem a tudatlanságnak, hanem egy „teológiai" földrajznak az eredményei (lásd alább az 56. lábjegyzetnél). (2) *A judaizmussal kapcsolatos olyan nyilvánvaló tévedések*, mint a 7,3–4,ben szereplő állítás, miszerint „minden zsidó" megmossa étkezés előtt a kezét, lehet a pogány hallgatóság miatti általánosításnak az eredménye, ahogy azt az *Arisztaész-levél* 305 is mutatja (vö. Hengel, *Studies*, 148, az 51. lábjegyzet; Guelich, *Mark 1–8:26*, xxviii, 364).

Papiásznak a Márk evangéliumról átörökített hagyománya így egy olyan római keletkezést feltételez, amely történelmileg nem tűnik biztosnak. Ennek ellenére B. Standaert és M. Hengel nemrégiben újraélesztették T. Zahn és W. R. Ramsay azon érvét, miszerint a gyakori latinizmusok Márknál bizonyítják a római származást.[14] Különösen a 12,42-ben szereplő κοδράντης pénzérmére (a latin *quadrans*) és a 15,16-ban megjelenő πραιτώριον (a prefektus palotája, a latin *praetorium*) szóra összpontosítanak. Szerintük a ὅ ἐστιν κοδράντης („vagyis: quadrans") magyarázó körülírás: „azt jelöli, hogy a görög τὸ λεπτόν-t [...] római *quadrans*ként kellett értelmezni", illetve a ὅ ἐστιν πραιτώριον szintén magyarázó körülírás („vagyis: *praetorium*"), ami „egészen szükségtelen Keleten a görögül beszélő pogány-keresztények számára.[15]

Ez az érv azonban nem elég meggyőző. Ahogyan W. G. Kümmel és H. Koester megjegyzi, Márk latinizmusai legtöbbször katonai szakkifejezések, és „előfordulhattak bárhol, ahol római helyőrség állomásozott és a római jogot alkalmazták".[16] Sem a κοδράντης, sem a πραιτώριον sajátos szavak nem utalnak szükségszerűen Rómára. A κοδράντης-szel kapcsolatosan már F. Blass a századfordulón megjegyezte, hogy a Mt 5,26 sejteti Keleten a római *quadrans* terminus ismeretét, mivel a Máté evangélium valószínűleg Antiokhiában keletkezett.[17] K. Butcher, miközben elismeri, hogy a *quadrans* római elnevezés nem forgott közszájon a birodalom keleti részében, hozzáteszi, hogy használata egy ókori szövegben talán egyszerűen egy helyi elnevezésre utal a görög χαλκοῦς-hoz hasonlóan, és a görög és római pénzügyi terminusok egymással felcserélhetőek lehettek annak ellenére, hogy maguk a pénzfajták nem is voltak azok.[18] Így a *quadrans* terminus ismert lehetett Keleten, még ha maga a római *quadrans* pénzérme nem is volt azon a

[14] T. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* (3d ed.; 2 vols.; Leipzig: Deichert, 1907; orig. 1898) 2. 256–257; W. R. Ramsey, „On Mark xii. 42", *ExpTim* 10 (1898–99) 232. 336; Standaert, *Marc*, 470–473; Hengel, *Studies*, 29. Az idézetek Hengel-től származnak.

[15] Standaert (Marc, 472–73) is megismétli egy korábbi munkából („Mk 7,3 πυγμῇ: die Geschichte einer exegetischen Aporie und der Versuch ihrer Lösung", *ZNW* 60 [1969] 182–98) Hengel érvét, miszerint a πυγμῇ a Mk 7,3-ban latinizmus, de a szó eredete és jelentése olyan homályos, hogy rá vonatkozólag határozott következtetéseket nem lehet levonni (vö. Guelich, *Mark 1–8:26*, 364–365).

[16] Koester, *Introduction*, 2. 167; vö. Kümmel, *Introduction*, 97–98.

[17] F. Blass, „On Mark xii. 42", *ExpTim* 10 (1898–99) 287; vö. C. S. Mann, *Mark* (AB 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986) 496.

[18] Ebből a szempontból a quadrans nem egyedülálló; ahogy azt Butcher megjegyzi: „Van némi régészeti bizonyosság annak feltételezéséhez, hogy a dénár szabad forgalomban volt Szíriában Julius Caesar és Claudius császárok idején; még az evangéliumok is említik ezt az elnevezést." Butcher, aki Angliában a cambridge-i Fitzwilliam Museum numizmatikai osztályán (*Department of Coins and Medals*) dolgozik, és akinek *Coinage in Roman Syria* címmel hamarosan könyve jelenik meg a keleti pénzforgalomról, összegyűjtve a kérdésről a jelenleg rendelkezésre álló minden ismeretanyagot, volt szíves 1991. január 16-án kelt levelében megosztani velem ezt az információt.

területen forgalomban.[19] Márk fordítása, miszerint két λεπτά annyi, mint egy *quadrans*, Butcher következtetése szerint nem szükségszerűen sugall római használatot. „Minden arra utal, hogy a λεπτόν kifejezés vagy egy nem specifikus, vagy egy ismeretlen szó lehetett az író vagy a hallgatósága számára. Ez különösen valószínű, mivel a λεπτόν nem hivatalos elnevezésnek tűnik, hanem egy általános kifejezésnek, amelyet a kis értékű, könnyű súlyú, bronzból készült vertpénzek jelölésére használtak,[20] nagyon hasonlóan az Erzsébet-korabeli „garas" („mite") szóhoz, ahogy a *King James Version* is fordítja ezt a szöveghelyet. Így az látszik valószínűnek, hogy a Mk 12,42-ben szereplő megjegyzést a λεπτόν-ról és a κοδράντης-ről nem úgy kellene értelmezni, mint egy keleti terminus nyugati megfelelőjével való kiváltását, hanem mint egy pontatlan kifejezés pontosabb általi megvilágítását.

Márk megjegyzése a 15,16-ban, ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον („a palotán belül, azaz a *praetorium*ban") hasonlóképpen inkább pontosítás, mintsem definíció. Márk olvasói bizonyára tudták, mi az αὐλή. Ez megszokott görög szó volt az udvarra; tágabb értelemben pedig a kifejezés az uralkodó „udvarának" és így palotájának megjelölésévé vált.[21] Márk mellékmondata, miszerint „amelyik a *praetorium*", így nem egy ismeretlen szó meghatározása, hanem tisztázás: itt az αὐλή kétértelmű kifejezés jelentése „palota", még pontosabban a prefektus palotája.[22] A pontosításnak ez a fajtája talán még inkább szükséges lehetett egy szír-palesztin olvasó számára, szemben egy máshol élővel, mivel Szíria-Palesztina lakossága tudhatta, hogy több palota is van Jeruzsálemben, és szükség lehetett annak pontosabb meghatározására, melyikről is van ebben az esetben szó.[23]

[19] Vö. Theissen, *Lokalkolorit*, 259: „A *quadrans* pénzérmeként nem érte el Keletet, csupán idegen szóként." Modern hasonlattal élve szerte a világon mindenki ismeri hozzávetőlegesen az amerikai dollár értékét, annak ellenére, hogy az Egyesült Államok határain kívül nincs szabad forgalomban.

[20] Lásd J. M. Jones (*A Dictionary of Ancient Greek Coins* [London: Seaby, 1986] 132) munkáját, aki a λεπτόν szót „könnyű, kicsi" jelentéssel definiálja, és amit néhány későbbi görög szövegben a bronzpénzek általános terminológiájaként használtak. ...Korántsem biztos, hogy a szó valaha is hivatalosan alkalmazott elnevezés lett volna." A továbbiakban idézi a Mk 12,42-t, mint az egyetlen olyan korabeli szöveget, ami majdnem alátámasztja az ellentétes feltételezést, de hozzáfűzi, hogy még ezen szöveg esetében is „valószínűbb, hogy egy közelítő megfelelési értékét akarja megadni egy szokatlan görög szónak, mintsem tanúsítani egy hivatalos árfolyamot."

[21] Lásd Blass, „On Mark xii. 42 and xv. 16", *ExpTim* 10 (1898–99) 186; lásd továbbá „αὐλή", BAGD, 121; és M–M, 91–92.

[22] Lásd Blass, „On Mark xii. 42 and xv. 16", 186; illetve „πραιτώριον", BAGD, 697; valamint M–M, 532–353.

[23] Ahogy H. I. MacAdam egy levélben felhívta a figyelmemet, az αὐλή vonatkozhat az Antónia-erődre, Heródes palotájára a fellegvárban, vagy a Hasmóneusok palotájára közvetlenül Heródes palotája mellett, keletre; lásd B. V. Pixner, „Was the Trial of Jesus in the Hasmonean Palace? A New Solution to a Thorny Topographical Problem of Jerusalem", in *Jerusalem: City of the Ages* (ed. A. L. Eckardt; Lanham, MD: University Press of America, 1987) 66–80.

Standaert és Hengel szerint a latinizmusokon kívül más jellegzetességek is erősítik a római hallgatóságot. Ilyen a Mk 7,26-ban található megjegyzés („származását tekintve szír-föníciai"). Érvelésük szerint Palesztina környékén a „föníciai" megjelölés önmagában is elegendő lenne, a „szír-föníciai" pontosítás felesleges; csak egy távoli helyen, mint amilyen Róma, volna szükség pontosabban meghatározni, hogy az asszony szír-föníciai volt, azaz egy Szíria provinciából származó föníciai, ellentétben például a líbiai-föníciaival, aki Karthágó környékéről való.[24]

Ennek az érvnek szintén vannak nehézségei, amelyek közül egyet G. Theissen is említ. A Kr. utáni első két évszázad szövegeiben a szír-föníciai kifejezést valójában nem arra használták, hogy különbséget tegyenek szíriai és „líbiai-föníciai" között.[25] Ez utóbbi terminus ráadásul nem egy Líbiában élő föníciait jelöl, ahogyan azt a Standaert/Hengel-féle feltevés megkövetelné, hanem sokkal inkább a föníciaiak egy olyan leszármazottját, aki egy született líbiaival házasodott össze.[26] Lehetséges, hogy analóg módon a Mk 7,26-ban szereplő „szír-föníciai" kifejezés egy szíriaival házasságra lépett föníciait jelöl, ami azért is valószínű, mivel Márk az asszonyt „*származás szerinti* szír-föníciainak" hívja (Συροφοινίκισσα τῷ γένει).[27] Természetesen az sem zárható ki, hogy „a szír-föníciai" itt egy Szíria föníciai részén született asszonyra utal.[28] Bármelyik lehetőséget is tekintjük, a kifejezés az evangéliumban szereplő asszonyt nem a „diaszpórában" élő föníciaiaktól különbözteti meg, hanem a *szíriaiak* más fajtáitól,[29] ami tökéletes jártasságot mutat a Palesztina környéki helyzetet illetően.

[24] Standaert, *Marc*, 477–478; Hengel, *Studies*, 29, 137–138; lásd továbbá „Συροφοινίκισσα", BAGD, 794.

[25] Theissen, *Lokalkolorit*, 257.

[26] Diodorus Siculus (20.55.4) a Líbiát felosztó négy faj (γένη) közül első kettőként említi a föníciaiakat, „akik abban az időben foglalták el Karthágót", és a líbiai-föníciaiakat, „akiknek sok városuk van a tengerhez közel és házasságra lépnek a karthágóiakkal, és akik ezt a nevüket az összefonódott rokoni kapcsolat eredményeként kapták. Figyeljük meg a különbségtételt „líbiai-föníciaiak", azaz líbiaiakkal összeházasodott föníciaiak, és „föníciaiak", vagyis az ugyancsak Líbiában élő, de nem beházasodott föníciaiak között. A Diodorus által említett további két „faj" a líbiaiak és a nomádok.

[27] Vö. a γένος szó Diodorus általi használatával a líbiai-föníciaiak megnevezésénél (lásd az előző lábjegyzetet). Az elképzelés, miszerint a „szír-föníciai" kifejezés egy vegyes „fajú" személyre utal, segíthet annak megértésében, hogy a szó másik három ókori alkalmazásánál miért találunk negatív árnyalatot a jelentésben (Lucilius, 496–497; Juvenalis, *Szatírák* 8.158–162; Lucianus, *Deor. Conc.* 4), amelyekről lásd Standaert, *Marc*, 475–476.

[28] Lásd Diodorus-t (19.93.7), aki hozza az I. Ptolemaiosz által földig rombolt városok listáját, úgy mint „szír-föníciai Akkó (τῆς φοινίκης Συρίκας) és Joppa, Szamária és a szíriai Gáza". Később, 194-ben a déli Föníciai-Szíriát hivatalosan is szétválasztották az északi Cöle-Szíriától (E. Honigmann, „Συροφοινίκη", PW IV.A.II, 2nd series, 8th half-volume, 1788–89). Theissen úgy véli, hogy ez a hivatalos felosztás azt a korábban már *de facto* létező szétválasztást tükrözi, ami Szíria régiói között volt (*Lokalkolorit*, 258).

[29] Vö. Sztrabón, *Geographika*, Budapest 1977. *Geographika,* 16.2.2: „Egyesek az egész Syriát koilosyrekre (syrekre) és phoinikiaiakra osztják, és azt állítják, hogy ezekkel még négy nép (ἔθνη) vegyül össze."

Márk terminológiája így nem jelent egyértelmű utalást az evangélium római származására vonatkozóan, az elmélet fő támasza, Papiász hagyománya pedig nem ad megbízható kiindulópontot a történeti kutatáshoz. Így lehetőségünk van felvázolni egy alternatív elméletet.

2. A Mk 13. fejezet

A Márk evangélium *Sitz im Leben*jének tanulmányozásához a legalkalmasabb kiindulópontot nyilvánvalóan a 13. fejezetben található ún. „apokaliptikus beszéd" eszkatologikus próféciái jelentik. E tanulmányban nem szándékom, hogy a redakció összes következtetésével és a történeti kérdésekkel a maguk teljességében foglalkozzam, amelyeket a másodlagos irodalomban már alaposan feltártak.[30] Inkább arra szorítkozom, hogy megpróbáljam kimutatni néhány, a Mk 13-ban fellelhető *ex eventu* „próféciában" a zsidó háború vonásait, amely nagy hatást gyakorolt Márk közösségére, és ezért ehhez az eseményhez időben és térben közeli származást bizonyítanak.

Mivel Márk elbeszélésében a 13. fejezet olyan eszkatologikus jövendölések sorozataként jelenik meg, amelyek Jézus földi életének régmúlt időszakába illeszkednek, így nehéz pontosan meghatározni, hogy Márk ezen próféciák közül melyeket gondol már beteljesedetteknek, és melyeket küszöbön állóknak. Néhány következtetés azonban elég nagy biztonsággal levonható. A kozmikus katasztrófa jövendölései és az Emberfia visszatérése a 24–27. versekben kétségtelenül az eljövendő események közé sorolhatók. Másrészt valószínűsíthető, hogy a 6–13. versekben (vö. 21–22. versek) a hamis messiásokról, háborúról, üldöztetésről és árulásról szóló próféciák Márk közösségének aktuális tapasztalatához tartoznak. Az evangélium világméretű hirdetésére tett utalás, amit Márk ebbe az összefüggésbe helyez (10. vers), bizonyára a jelen tapasztalatának része,[31] s így valószínűsíti, hogy a környező versekben leírtak ugyancsak folyamatban lévő események. Ráadásul a közösségen belüli viszálykodást a kívülről jövő üldöztetéssel összekapcsoló keret valószerű

„Néhány szerző Szíriát mint egészet cöleszíriaiakra, szíriaiakra és fóniciaiakra osztja fel, és azt mondja, hogy ezekkel további négy népcsoport keveredik". Földi József fordítása.

[30] A tanulmányok közül az alábbiak különösen is figyelemreméltók: L. Hartman, *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par*. (ConBNT 1; Lund: Gleerup, 1966); J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus–Apokalypse* (AnBib 28; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967); R. Pesch, *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mk 13* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Düsseldorf: Patmos, 1968); E. Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).

[31] A Márk 13,10-ről mint szerkesztői betoldásról, amely a Márk idejében zajló egyetemes misszióval van kapcsolatban, lásd A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh: Mohn, 1965) 21; Gnilka, *Evangelium*, 2. 189. (Magyarul: *Márk*, 692.)

hátterét nyújtja Jézus Márknál olvasható hangsúlyos mondatainak, amelyek a közösségi harmóniáról és a bátor tanúságtételről szólnak (8,34–38; 9,33–37; 10,35–45). Továbbá valószínű, hogy a 13,14-ben szereplő nyomatékos utalás a dánieli „pusztító gyalázatra", egy olyan eseményre hívja fel a figyelmet („Aki olvassa, értse meg!"), amely vagy már megtörtént, vagy szemmel láthatóan a küszöbön áll, és amely eseménynek talán valamilyen módon köze van a nagy felkelés alatt a jeruzsálemi zsidó templomban történt incidensekhez.[32]

Dániel könyvében „a pusztító gyalázat" megszentségtelenítés, amely a templomot érte (Dán 9,27; 11,31; 12,11) az eszkatologikus „szorongatás idején" (12,1). Valószínű, hogy ezek és Dániel könyvének más eszkatologikus próféciái fontos szerepet játszottak a nagy felkelés idején a zsidó forradalmárok kétségbeesett reményének fenntartásában.[33] Talán részben ezekre válaszul a Templomot elfoglalták és főhadiszállássá tették a különböző forradalmár csoportok (67–68-tól kezdve), ahogy erről majd részletesebben a következő részben szólunk. A forradalmárok templomfoglalása váltotta ki annak Titusz általi későbbi lerombolását 70-ben, ami a felkelés tényleges végét is jelentette. Néhány kutató azonosítja a Mk 13,14-ben szereplő „pusztító gyalázatot" ezzel a rombolással, míg mások további írásmagyarázatokkal állnak elő erről a versről. Mindenesetre az világos, hogy a kérdéses szakasz – és erről szintén beszélünk majd a későbbiekben – valamilyen kapcsolatban áll a háborús időszakban zajlott templomi eseményekkel. Ráadásul a Templom lerombolására van egy világos utalás a fejezet elején, a 13,1–2-ben. Ahogyan THEISSEN rámutat, ezek a versek eltérnek a „Templom-mondások" más újszövetségi formáitól (Mk 14,58; Jn 2,19), viszont összhangban állnak a 70-ben zajlott aktuális eseményekkel; e szöveghelyen ugyanis a lerombolás mellett nem jelenik meg a Templom újjáépítésére vonatkozó prófécia. PESCH hasonlóan megemlíti, hogy a „kő kövön nem marad" prófécia kapcsolódik Josephus tudósításához a templom földig lerombolásáról (*Bell.* 7.1.1 §1–4).[34]

Miután megállapítottuk ezt a kapcsolatot a zsidó felkelés és Mk 13 között, úgy tűnik, más evangéliumi szakaszok is reflektálnak a háborúra. J. R. DONAHUE például összekapcsolja a Mk 13,6.21–22-ben szereplő „hamis krisztusokat" a zsidó forradalmárok között messiási igényekkel fellépő személyekről szóló bizonyítékokkal, amelyekhez később vissza fogunk térni a dávidi messianizmus

[32] Lásd már O. PFLEIDERER, „Über die Composition der eschatologischen Rede Matt. 24,4ff", *Jahrbuch für Deutsche Theologie* 13 (1868) 134–149.

[33] Lásd M. HENGEL, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A.D.* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989; orig. 1961) 242–245.

[34] PESCH, *Markusevangelium*, 2.271; THEISSEN, *Lokalkolorit*, 271. THEISSEN hozzáteszi, hogy az ὧδε határozószó („nem marad *itt* kő kövön") talán arra a tényre utal, hogy magát a templomot már lerombolták, de a külső falak alapjai még álltak.

tárgyalásakor.[35] Donahue továbbá felhívja a figyelmet Josephus beszámolójára is (*Bell.* 4.5.4 §335–344), miszerint a zelóták bírósági tárgyalásokat tartottak, amikor elfoglalták Jeruzsálemet, illetve ezeket összeveti a Mk 13,9.11–13-ban leírt tárgyalásokkal. Arra következtet, hogy Márk közössége beleütközött a zsidó felkelés túlfűtött nacionalizmusába, és végül üldöztetést szenvedett.[36]

A 13. fejezetből származó bizonyítékok széles köre tehát támogatja azt az elképzelést, hogy Márk evangéliuma legalább részben a zsidó háborúra való válaszként született. A háború természetesen mindenütt ismert volt a római világban,[37] így ezek a bizonyítékok nem feltétlenül utalnak egyértelmű módon a birodalom keleti részének egy adott közösségére. Viszont a következmények Palesztina közvetlen környezetében voltak a legerősebbek, így minél inkább felismerhető a háború közösségre gyakorolt hatása, annál inkább valószínű, hogy a keletkezés is erre a területre tehető.

3. Mk 11,17: Az imádság háza minden nép számára vagy rablók barlangja?

Ezek a hatások kézzelfoghatóak egy figyelemre méltó versben, a Mk 11,17-ben, amelynek fontosságát az evangélium *Sitz im Leben*jének kérdését illetően gyakran nem ismerték fel. Ez a mondat egybeolvaszt egy Iz 56,7-ből vett idézetet egy Jer 7,11-re tett utalással, sőt még magán hordozza a márki szerkesztés markáns nyomait is,[38] bár Márk a verset vélhetően nem maga alkotta meg, hanem ószövetségi nyelvezetet használt ahhoz, hogy a Jn 2,16-ban is megjelenő eredeti magot kibővítse.[39]

[35] Theissen-nel szemben (*Lokalkolorit*, 279–281), aki úgy véli, hogy a 13,6.21–22-ben szereplő hamis krisztusok nem zsidó személyek (bár vö. 278), hanem római uralkodók, mint pl. Vespasianus, akire sokan a Római Birodalomban egyfajta megváltóként tekintettek. Ez az azonosítás részben Theissen-nek a versre (13,14) vonatkozó interpretációjától is függ, amivel nem értek egyet, lásd alább a 62. lábjegyzetet.

[36] J. R. Donahue, *Are You the Christ?* (SBLDS 10; Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1973) 217–224; vö. Theissen, *Lokalkolorit*, 281.

[37] Lásd Achtemeier, *Mark*, 130.

[38] A 11,17 vers márki természetéről lásd Gnilka (*Evangelium*, 2. 127; magyarul: *Márk*, 601.) és E. Best (*Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* [JSNTSup 4; Sheffield: JSOT Press, 1982] 217), akik amellett érvelnek, hogy a καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς („és ő tanította őket és mondta nekik") jellegzetesen Márk bevezető formulája, a γέγραπται („ megíratott") pedig szokásos, általa használt szó az ószövetségi idézetek bevezetéséhez, és a Templomra mint az imádság házára (mely a népek számára rendeltetett) tett utalás túlmutat a perikopában az előrevetített szituáción. Hozzáfűzném, hogy a két vagy több ószövetségi hely összeolvasztása tipikusan Márk által alkalmazott technika; lásd 1,2–3 (Kiv 23,20/Mal 3,1/Iz 40,3); 1,11bc (Zsolt 2,7/Iz 42,1); 12,36 (Zsolt 110,1/Zsolt 8,7); 14,24 (Kiv 24,8/Zak 9,11/Iz 53,12); 14,27 (Zak 13,7/Iz 53,6.10); 14,62 (Zsolt 110,1/Dán 7,13) és lásd monográfiámat Márk Ószövetséghasználatáról: *The Way of the Lord* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992).

[39] Lásd R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1963; orig. 1931) 36; R. E. Brown, *The Gospel According to John* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966, 1970) 1. 119; ezzel

A teológiailag sokkal kidolgozottabb márki változatban Jézus felrója, hogy a templom Isten azon szándékával szemben, hogy az imádság háza legyen minden nép számára (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν), rablók barlangjává lett (σπήλαιον λῃστῶν).[40] Ez utóbbi kifejezést gyakran „tolvajok barlangjaként" fordítják angolra, noha az általánosan elfogadott kifejezés a tolvajra nem a λῃστής, hanem a κλεπτής. Másrészt a λῃστής olyan valakit jelöl, aki erőszakos módon lop – útonálló, bandita, briganti –,[41] és JOSEPHUS FLAVIUS rendszeresen használja is ezt a szót a zsidó forradalmárcsoportok tagjaira, akik mind a 66 és 74 közötti rómaiak elleni felkelésben, mind annak előkészítésében közreműködtek.[42]

Noha a λῃστής nem mindig jelöl forradalmár útonállót,[43] feltételezhető, hogy ebben az esetben erről van szó. Ahogy C. K. BARRETT megjegyzi, a másik két szöveghely is, amikor Márk ugyanezt a szót használja (14,48; 15,27), leginkább forradalmárokra tett utalásként érthető,[44] továbbá a 11,17-

szemben E. P. SANDERS (Jesus and Judaism [Philadelphia: Fortress, 1985] 61–76) mintha a Mk 11,17-et és a Templom lerombolására tett utalást úgy értené, mint Márk saját koholmányát. Ez ellen szól a Mk 11,17 és Jn 2,16 közötti átfedés; mindkettő céloz a Templom lerombolására, és mindkettő Isten házaként hivatkozik a Templomra. Az átfedés azt sejteti, hogy ezek az elemek legalább a Márk előtti szövegállapotra mennek vissza, és nem kizárt, hogy Krisztustól származnak. Másfelől SANDERS helytelen kettősséget alkalmaz, amikor azt állítja, hogy Jézus templomi akciója inkább a közelgő pusztulásra utaló apokaliptikus jel volt, semmint a látott visszaélésekre való reakció. Lásd még SANDERS kritikáját C. A. EVANS-nál („Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" *CBQ* 51 [1989] 237–270); ennek ellenére SANDERS jó szolgálatot tett azzal, hogy hangsúlyozta Jézus templomi tettének apokaliptikus dimenzióját.

[40] R. T. FORTNA rámutat, hogy az első mondás sokkal idillikusabb a Jn 2,16-nál a jövőbeli Templom vízióját tekintve, a második viszont radikálisabb a jelenlegi Templom kritikájában (*The Fourth Gospel and Its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel* [Philadelphia: Fortress, 1988] 121. oldalon a 270. lábjegyzet.

[41] Ez ugyancsak igaz az eredeti héber *paric* főnévnél a Jer 7,11-ben; lásd W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1986) 246: „A *paric* bandita; nem tolvaj, hanem erőszakos ember, aki ölni és rabolni fog... A rablók barlangja így az útonállók tanyája."

[42] A banditizmus társadalmi jelenségéről és az első századi Palesztinában tapasztalható helyzethez való viszonyáról lásd HENGEL, *Zealots*, 24–46; R. A. HORSLEY és J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (New Voices in Biblical Studies; San Francisco: Harper & Row, 1985) főleg: 48–87. Mindemellett HORSLEY és HANSON a felkelés vizsgálatakor túlságosan is sok teológiai tényezőt mellőzött a társadalmi okok javára; lásd H. SCHWIER, *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch–römischen Krieg* (66–74 n.Chr.) (NTOA 11; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 123. oldalon a 22. lábjegyzet, 149–150, 153. oldalon a 38. lábjegyzet. A λῃστής jelentéséről lásd BAGD (2d ed., 1979) 473; K. H. RENGSTORF, *TDNT* 4. 257–262. Mk 11,17-ről mint a zsidó háború idején a Templomban tartózkodó felkelő banditákra tett utalásról lásd G. W. BUCHANAN, „Mark 11.15–19: Brigands in the Temple", *HUCA* 30 (1959) 169–177; IDEM, „An Additional Note to Mark 11.15–19: Brigands in the Temple", *HUCA* 31 (1960) 103–105; C. K. BARRETT, „The House of Prayer and the Den of Thieves", in: *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* (ed. E. E. Ellis és E. Grässer; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 13–20; THEISSEN, *Lokalkolorit*, 273.

[43] Nem ilyen jelentéssel bír például a Jer 7,11-ben (LXX), ahonnan Márk a kifejezést vette. Azonban nem szokatlan, hogy Márk az általa idézett ószövetségi kifejezés jelentését kibővíti. A legjobb példa erre az „Isten Fia" jelentésének kiterjesztése lehet; lásd a 78. lábjegyzetet alább.

[44] BARRETT, „House of Prayer", 15–16; vö. HENGEL, *Zealots*, 340. A Mk 14,48-ban szereplő, Jézus elfogására érkező csoport fegyverei azt sejtetik, hogy egy fegyveres csoport ellenállására számítottak, és Jézus kijelentése saját nyilvános igehirdetéséről talán szemben áll a lázadó csoportok titkos összeesküvése-

beli, szembeállítás a πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν-nel, szintén jól illik ehhez a jelentéshez: „Isten ezt a nemzetközi imádság helyének szánta; ti pedig nacionalista erőddé tettétek". Az utóbbi pontosan az, ami a zsidó háború egyik döntő pillanatában történt, ahogy azt korábban említettük. Josephus (*Bell.* 4.3.7–8 §151–157; 5.1.2 §5) leírja azt az utat, ahogy 67–68 telén a forradalmár λῃσταί vagy zelóták[45] egy csoportja Simon fia Eleazár vezetésével Jeruzsálembe ment, és főhadiszállását magában a belső szentélyben állította fel, ott maradva a város 70-ben bekövetkezett elestéig.[46] Valószínű, hogy ez az esemény kapcsolatba hozható azzal a pogányellenes magatartással, amely a forradalmi csoportokat jellemezte.[47]A zelóták alighanem úgy látták magukat, mint a Templom romlott s idegen befolyástól való megtisztítói,[48] és a rómaiak elleni, tapasztalhatóan kilátástalan harcukat feltehetően az a meggyőződés fűtötte, hogy Isten győzelmet ad majd a pogányok ellen az ő megtisztított

vel. A 15,27-ben a két λῃσταί Jézussal együtt való keresztre feszítése a legjobban akkor magyarázható, ha őket a „zsidók királyához" hasonlóan zendülésért végezték ki. Másrészt Jn 18,40-ben λῃστής-nek nevezi a szerző Barabást, akit a Mk 15,7 mint felkelőt ír le. Mindez többet árul el a λῃστής szó jánosi interpretációjáról, mint a márki értelmezésről, de ez továbbra is támogatja a λῃστής forradalmárként való értelmezésének lehetőségét az Újszövetségben.

45 Schwier (*Tempel und Tempelzerstörung*, 131–138) meggyőzően érvel (szemben M. Smith, D. M. Rhoads, Horsley és Hanson, illetve további kutatók érveivel) amellett, hogy Josephus szövegei (*Bell.* 2.17.9 §444 és 4.9.10 §558) tanúsítják a „zelóta" kifejezés széleskörű használatát a forradalmi mozgalom általános leírásaként, és nem csak egy jól meghatározható, Eleazár körül formálódó csoport megjelölésére.

46 Később, 70 húsvétja alatt, a forradalmárok egy másik csoportja Giszkalai János vezetésével kiragadta a Templom feletti ellenőrzést Eleazár emberei kezéből (lásd J.W. 5.3.1 §98–105), noha Eleazár a háború végéig a Templomban maradt. Lásd D. M. Rhoads, *Israel in Revolution: A Political History Based on the Writings of Josephus* (Philadelphia: Fortress, 1976) 103–105, 109–110.

47 A háború közvetlen oka az idegen áldozatok templomi bemutatásának megtagadása volt (Josephus, *Bell.* 2.17.2 §409), és ennek pogányellenes (és nem csak Róma-ellenes) motivációja nyilvánvalóan látszik az ellenzők tiltakozásában, hogy „ha a zsidó lesz az egyetlen nép, amelynél idegen sem nem áldozhat, sem nem imádkozhat" (παρὰ μόνοις Ἰουδαίοις οὔτε θύσει τις ἀλλότριος οὔτε προσκυνήσει; *Bell.* 2.17.3 §414 – Révay József fordítása). Vö. az idegen ajándékok Giszkalai János általi beolvasztása (*Bell.* 5.18.6 §562–64), illetve az egész témáról: Rhoads, *Israel*, 168–70; R. Jewett, „The Agitators and the Galatian Congregation", *NTS* 17 (1970–71) 204–205; Theissen, *Lokalkolorit*, 273; Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung*, 119–120. Ez utóbbi szerző (55–74.) meggyőzően érvel amellett, hogy a pogányok Templomból való száműzése, amelyet a forradalmárok vittek végbe, a pogány megszentségtelenítés elleni fellépés elmélyítése volt, aminek nyilvánvaló tényére egy tábla is felhívta a figyelmet: minden pogánynak, aki túlmegy a pogányok udvarán, halálbüntetéssel kell lakolnia. Ez a fokozódó elutasítás ugyancsak látszik például a qumráni *Templom-tekercsen*, amelyből eltávolították a pogányok udvarára tett utalást. Schwier a makkabeusi időkre vezeti vissza azt az elképzelést, miszerint a Templom a pogányok jelenléte és ellenőrzése által bemocskolódott: egy megszentségtelenítés, amely közvetlenül a felkelést megelőző években a főpapi öltözet római felügyeletében, a Templomra néző Antónia-erőd római birtoklásában és magának a Templomnak a gyakori elfoglalásában jutott kifejezésre (*ibid.*, 90–101).

48 Lásd Rhoads, *Israel*, 107, 168–170; ellentétben Horsleyval és Hansonnal (*Bandits*, 229–230), akik a zelóták templomi jelenlétét főként a körülmények függvényének tekintik. Horsley és Hanson nem foglalkoznak Rhoads hihető érvével, miszerint Josephus ellentétes polémiát folytat, amikor azt mondja, hogy a felkelők meggyalázták, míg a rómaiak megtisztították a Templomot.

Izraelének.[49] Így a Márknál található „az imádság háza minden nép számára / a rablók barlangja" ellentét feltűnő módon tükrözi a forradalmi szituációt.

A Mk 11,17 szerkesztői verset így tekinthetjük úgy, mint a zsidó háború alatt végbement esemény néhány ismertetőjelének (úgy, mint a Templom zelóták általi elfoglalása katonai céljaik elérése érdekében, illetve a hitetlenek elleni megtisztító háború teológiája) „rárakódását" a Templom jézusi megtisztításáról szóló tradíciójára.[50] Könnyű felismerni, hogy egy ilyen attitűd miért kapcsolódhat Márkhoz és közösségéhez: elég mérlegelnünk, hogy a közösség minden bizonnyal többségében pogány-keresztényekből tevődött össze,[51] és ezt összekapcsolni azzal az elmélettel, miszerint a közösség valahol Palesztina közelében élt.

Egy pogány-keresztény többségű közösségnek ilyen területen jó oka lehetett a zsidó forradalmi mozgalomtól való félelemre. Például az Izrael határvidékein elhelyezkedő, túlnyomórészt pogány hellén városok a Hasmoneusok korától a zsidó állam lakosságával folyó állandó harcokkal voltak elfoglalva. A Hasmoneusok alatt a zsidók a városok többségét elfoglalták, amelyek később Pompeiusnak köszönhetően „szabadultak fel". A legtöbb, még ha nem is mindegyik, városban az izraeliták elkülönített zsidó negyedekben éltek, ami aligha segítette a kölcsönös megértést.[52] Ezen városok zsidó és pogány lakossága közötti feszültség Pompeius után megnövekedett, és valószínűleg a 66 és 74 közötti háború kirobbanásának egyik fő tényezője volt. Valóban, ahogy arra U. Rappaport rávilágított, a háború első évének legtöbb összetűzése nem a zsidók és a rómaiak, hanem a zsidók és a hellenista városok lakossága között zajlott le.[53]

A helyzet jól illusztrálható *Turris Stratonis* városának (a későbbi Caesarea) történetével, amelyet a Hasmóneus király, Alexandrosz Janneosz Kr. e. 96

[49] Az Istennek mint a pogányok elleni szövetségesnek motívumáról folyó diszkusszióhoz lásd Rhoads, *Israel*, 110, 168; vö. Schwier, *Tempel*, 74–90, 156–170.

[50] Nem gondolom, hogy a Mk 11,15–18-ban szereplő zavart keltő esemény a maga teljességében márki fikció lenne; Jézus *fellépett* a Templommal szemben, és cselekvése igazolásaként elítélő szavakat mondhatott a szent helyről, ahol elferdítették Isten akaratát (lásd fentebb a 39. lábjegyzetet). Itt csak *a forma* különleges, amely a Mk 11,17-ben szereplő mondathoz került, amely figyelmeztethette Márk olvasóit, hogy itt egy korabeli esemény rakódott rá egy korábbira, és itt is pontosabb lenne a jézusi tett jelentésének kiterjesztéséről beszélni, mint annak az áthelyezéséről. A Márknak átadott hagyomány feljegyzi, hogy Jézus tiltakozott a Templomnak az üzleties szellemiség általi lezüllesztése ellen; Márk kiterjesztette ezt a tiltakozást, hogy belefoglalja azt, amit ő maga is tapasztalt, azaz a forradalmi csoportok által történő korabeli züllöttséget.

[51] A Mk 7,3–4 versekben található magyarázó megjegyzésnek leginkább akkor van értelme, ha Márk hallgatósága túlnyomóan pogányokból áll; lásd ehhez a pogányok hangsúlyozását az alább következő 56. lábjegyzet idézett szakaszaiban.

[52] Vö. Kasher, *Jews and Hellenistic Cities*, 281–282.

[53] U. Rappaport véleménye szerint ez a feszültség volt a háború elsődleges oka („Jewish-Pagan Relations and the Revolt against Rome in 66–70 C.E.", *Jerusalem Cathedra* 1 [1981] 81–95).

körül foglalt el, Pompeius Kr. e. 63-ban felszabadított, majd Augustus Nagy Heródesnek ajándékozott, aki az iránta való tiszteletből Caesareának nevezte át. Heródes halála után a város hol zsidó, hol pogány vezetés alatt állt: először Heródes fia, Archelaosz, a római prefektus, ezt követően Heródes unokája I. Agrippa, végül pedig római prokurátorok igazgatása alatt állt, ami elkerülhetetlenül megnövelte a két csoport közötti feszültségeket. Josephus például beszámol arról (*Ant.* 19.9.1 §356–359), hogy a pogány lakosság zsidózó törekvései miatt gyűlölte Agrippát. Schürer *History*jának új kiadása a háborúhoz vezető eseményeket a következőképpen foglalja össze:

> A népesség főként pogány volt (*Bell.* 3.9.1 §409), ám mivel magában foglalt egy figyelemre méltó zsidó közösséget, könnyen támadtak viták, különösen amióta mindkét fél azonos polgárjogoknak örvendhetett, és így jogosultak voltak a város közügyeinek együttes intézésére. Sem a zsidók, sem a pogányok nem voltak elégedettek ezzel a helyzettel. Mindkét oldal kizárólagos állampolgári jogokra tartott igényt. Félix hivatali idejének vége felé az ellenségeskedés erőszakban tört ki, mire Néró, akinek titkárát *(ab epistulis)* a pogány oldal megvesztegette, megvonta a zsidók jogait, és 61-ben a pogányokat a város egyedüli uraivá nyilvánította (*Ant.* 20.8.7 §173–178; 20.8.9 §182–184; *Bell.* 2.13.7 §266–270; 2.14.4–5 §284–292). A háború kitörésekor 66-ban a zsidók kisebbségként estek áldozatul a pogány csőcselék dühének. Mind a 20 000 zsidó lakost egy óra leforgása alatt lemészárolták, ahogy Josephus mondja (*Bell.* 2.18.1 §457; 7.8.7 §362).[54]

Amint ez a példa is illusztrálja, a felkelés kitörésekor a hellén városok pogány lakói közül az összetűzés során sokan lelkesen csatlakoztak zsidó szomszédaik lemészárlásához. Ennek ellenére mészárlás nem csak pogány részről történt. A *Bell.* 2.18.1–2 §457–461-ben például Josephus pokoli képet fest le a caesareai vérfürdőre adott zsidó válaszról:

> A mészárlás híre az egész zsidó népet annyira felbőszítette, hogy kisebb fegyveres csoportokban végigpusztították a syriai falvakat, továbbá a határmenti Philadelphia, Sebonitis, Gerasa, Pella és Kythopolis városokat. Aztán megrohanták Gadarát, Hippost és Gaulanitist: a helységeket részben elpusztították, részben felégették, majd megtámadták a tyrosi Kedasa várost, továbbá Ptolemais, Gaba és Kaisarea városokat. Sebasté és Askalón sem tudott ellenállni rohamuknak: mind a két várost földig égették, s Anthédón és Gáza városokat is elpusztították. Ezenkívül az említett városok közelében lévő falvakat is kirabolták, és a foglyul esett férfiakat százával legyilkolták.[55]

A zsidók és pogányok közötti társadalompolitikai feszültségből fakadó helyzet valószínű *Sitz im Leben*t nyújt ahhoz, hogy Márk miért hangsúlyozza Jézus

[54] Schürer, *History*, 2. 117 (Josephus szakaszainak felsorolása megváltozott, hogy tükrözze ennek a cikknek a stílusát).

[55] Idézi Rappaport, „Jewish-Pagan Relations", 94. oldalon a 36. lábjegyzetben. A magyar fordítás Révay József munkája.

pogányok felé való nyitottságát,[56] valamint a rendszerint negatív, zsidókról (különösen is vezetőikről) mondott ítéletét.[57] Ez az összetett hozzáállás a legélesebben a Mk 12,9-ben szereplő „helyettesítésmotívumban" fejeződik ki: „A szőlő ura eljön és megöli a bérlőket, és másoknak adja a szőlőt." Káros, ahogyan ez a motívum a keresztény antiszemitizmus elszomorító történetén végigvonult, a valószínűsített *Sitz im Leben* pedig érthetőbbé teszi ennek Márk általi használatát. Márk szembe találta magát egy olyan Izraellel, amely fegyvert ragadott a nem-zsidó világgal szemben a túlélésért folytatott reménytelen küzdelemben. A háború hevében és a megtisztított Izrael általi győzelem apokaliptikus víziója által feltüzelve néhány zsidó felkészült, hogy drasztikus lépéseket tegyen a pogányok és azon zsidók ellen, akik támogatják a velük való együttélést,[58] azaz egy olyan embercsoport ellen, akik Márk közösségét alkotják. A zelóták a Templomban állítják fel székhelyüket, megpróbálják megtisztítani azt a pogány befolyástól az ország egészéhez hasonlóan, sőt csapást mérnek a pogány közösségekre még a „Nagyobb Izraelben" is, túl Júdea és Galilea határain.

[56] Számos szakasz hangsúlyozza Jézus pogányokkal való törődését, vagy azok pozitív válaszát Jézus felé, és ezek nagy része szerkesztői elemnek tűnik. Vö. Best (*Following*, 218), aki többek között az alábbi szakaszokat említi: 7,24–30; 8,1–9; 11,17; 12,9; 13:10; 14,9 és 15,39. Ezek közül legalább a 11,17; a 13,10 és a 14,9 feltehetően redakcionális. A 11,17-ről lásd fentebb a 38. lábjegyzetben. A 13,10 és a 14,9 versek abszolút értelemben használják a τὸ εὐαγγέλιον-t, amely márki jellemző, és a 13,10 kontextusától elüt. A 14,9 vers a 14,7-ben található eredeti „kijelentésnek" másodlagos feldolgozása benyomását kelti, amely talán már a Márk előtti passióelbeszélésben található 14,8-as vers hozzáadásával került átdolgozásra. A 12,9 feltételezhetően szintén márki anyag (vö. Suhl, *Zitate*, 140). A pogány népek témája segíthet abban, hogy megmagyarázzuk a 7,31-ben szereplő, történetileg valószerűtlen megjegyzést Jézus Tírusz vidékéről a Galileai-tengerhez való visszatéréséről Szidónon és Dekapoliszon keresztül. Valamennyi közbeeső célállomás túlnyomóan pogány terület; Márk ezért talán inkább szándékosan mutat be egy pogány területeken áthaladó utat, nem pedig a palesztinai földrajzban való járatlanságát engedi láttatni figyelmetlenségből ; lásd F. G. Lang („'Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis'. Geographie und Theologie in Markus 7,3", *ZDPV* 94 [1978] 145–60) és Theissen (*Lokalkolorit*, 255), akik rámutatnak a feltűnően hasonló útvonalra, amelyet Plinius ír le a *Nat. Hist*. 5.17.77-ben. A földrajznak ez a „teológiai" fajtája gyakori volt az ókori világban; ezt példázza többek között a madabai mozaiktérkép és az újonnan felfedezett mozaikok Umm Resâsból, ahogy arra H. I. MacAdam rámutatott magánlevelezésünk során.

[57] A zsidókról és a zsidó vezetőkről Márk evangéliumában lásd M. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NovTSup 51; Leiden: Brill, 1978); J. Koenig, *Jews and Christian in Dialogue: New Testament Foundation* (Philadelphia: Westminster, 1979) 60–81; D. Lührmann, „Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium", *ZNW* 78 (1987) 169–185. Theissen (*Lokalkolorit*, 281–282) szintén hangsúlyozza a zsidók és a pogányok közötti feszültséget a Márk evangélium hátterét jelentő háború alatt, hivatkozva Josephus-ra (*Bell.* 2.18.2 §461–464). Mindemellett ennél a tanulmánynál viszonylag nagyobb súlyt fektet annak lehetőségére, hogy Márk közösségét nemcsak a zsidók üldözték a pogány tagok jelenléte miatt, hanem a pogányok is üldözték őket, mert felismerték, hogy judaizálók lettek; ennek a gondolatnak az alátámasztására idézi a 13,13-ban szereplő próféciát („gyűlöletesek lesztek mindenki előtt"). Mindez valószínű, de nehéz bizonyítani, mivel kevés pogányellenes polémia van az evangéliumban, ha egyáltalán van (talán: 10,42; 13,9), ezzel szemben zsidóellenes annál több fedezhető fel.

[58] Vö. Josephus beszámolója a Jeruzsálemben zajló erőszakról a forradalmárok és a Rómával való béke támogatói között: *Bell.* 2.173–7 §411–432; 4.3.2 §128–134; 4.3.5 §143–146; 4.3.11–12 §193–207; 4.5.4 §334–344; ez utóbbi szakaszról lásd fentebb.

Azt gondolom, hogy Márk kontextusában a „pusztító gyalázatra" való hivatkozás,[59] amely „ott áll, ahol nem kellene", az eseményeknek ezt a sorát tükrözi, különös tekintettel a Templom Simon fia Eleazár általi elfoglalására 67–68 telén. A hímnemű melléknévi igenév (ἑστηκότα) konkrét *személyre* utalást sugall,[60] és így nem látszik valószínűnek, hogy az a Templom lerombolására vonatkozna,[61] esetleg egy pogány templomnak előre látott felépítésére ezen a helyen.[62] Ha az „ott áll, ahol nem kellene" kifejezés mögött egy személyre gondolunk, erre a szerepre Eleazár mellett az egyetlen valódi jelölt Titus, aki Josephus Flavius szerint bement a szentély „szent helyére", miután már felgyújtotta azt (*Bell.* 6.4.7 §260).[63] Ha a „gyalázat" Titus volna – jóllehet a 13,14 sugallta időmegjelölés így eléggé rejtélyessé válik –, mi értelme lenne várni a Júdeából való menekülésre addig, amíg át nem élik a jeruzsálemi szörnyű mészárlást, a háború tetőpontját jelentő eseményt?[64] 67–68 telén viszont már van értelme menekülni Júdeából, miután Eleazár bevonult a Templomba, de még mielőtt Vespasianus teljesen elfoglalta volna a területet Jeruzsálem körül, elszigetelve így a várost 68 júniusában (vö. *Bell.* 4.9.1 §486–490).

Egy olyan zelóta vezető, mint Eleazár, aki ráadásul a Templomot is elfoglalta, Márk szemszögéből jól leírható úgy, mint „pusztító gyalázat". Ebből a szempontból említésre méltó Josephus *Zsidó háború*jából a felkelők templomi tevékenységéről szóló következő leírás:

> És nem sírnivaló-e, hogy a rómaiak sohasem lépték át az avatatlanok küszöbét, és egyetlen szent hagyományunkat sem sértették meg, hanem áhítatos tisztelettel csak távolról nézték a szentély körfalát, viszont olyan emberek, akik ebben az országban születtek, vallásunkban nevelkedtek, és zsidóknak nevezik magukat, a szentélyben járnak-kelnek, mikor még meleg a kezük honfitársaik vérétől? (*Bell.* 4.3.10 §182–183)

[59] A feltételezett, Márk szövegét megelőző apokaliptikus beszédben azonban az utalás könnyen vonatkozhat Caligula azon tervére, hogy a Templomban felállítsa saját szobrát (Kr. u. 40-ben); lásd: G. Hölscher, „Der Ursprung der Apokalypse Mark 13", *ThBl* 12 (1933) 193–202; Gnilka, *Evangelium*, 2. 193–194 (Magyarul: Gnilka, *Márk*, 701); Brandenburger, *Markus 13*, 49–54; Theissen, *Lokalkolorit*, 167–176.

[60] Lásd Taylor, *Mark*, 511–512; Gnilka, *Evangelium*, 2. 195–196 (magyarul: *Márk*, 698). Mindazonáltal Márk feltehetően erős kapcsolatot lát a Templom meggyalázása (a 13,14-ben szereplő „pusztító gyalázat"), és a templom előre megsejtett lerombolása között (a 13,1–2-ben); ez utóbbit úgy interpretálja, mint az előbbi következményét.

[61] Ezzel szemben például Pesch, *Naherwartungen*, 139–144.

[62] Theissen-nel szemben (*Lokalkolorit*, 275–277), aki nem tud felhozni határozott bizonyítékot egy olyan római tervről, amely szerint közvetlenül a forradalmat követő években építettek volna egy másik templomot (egy ilyen projektet Hadrianus uralkodásáig (130 körülig) nem valósítottak meg; lásd Schürer, *History*, 1. 540–541), vagy hogy a zsidók tartottak volna egy ilyen tervtől.

[63] Lásd például Brandenburger, *Markus 13*, 82; Lührmann, *Markusevangelium*, 222.

[64] Immáron lásd: Pfleiderer, „Composition", 136. Jeruzsálem lerombolása után a rómaiak számára csak az maradt hátra, hogy Herodium, Macherus és Maszada elszigetelt erődítményeit elpusztítsák; vö. Schürer, *History*, 1. 508–513.

> (...) a sebesült zelóták viszont visszamentek a templomba, és a szent padlózatot vérükkel szennyezték, úgyhogy joggal el lehetett mondani: csak az ő vérük mocskolta be a szentélyt. (*Bell.* 4.3.12 §201)
>
> Volt egy régi jövendölés, hogy a várost akkor foglalják el, és háború következtében a szentély akkor ég le, ha lázadás tör ki, és zsidó kezek szennyezik be Isten szentélyét." (*Bell.* 4.6.3 §388)
>
> [Titus figyelmeztette Giszkalai Jánost, a forradalmárok vezérét], hogy ne szennyezze be tovább a szent helyet, és ne vétkezzen többet Isten ellen. (*Bell.* 6.2.1 §95)[65]

Ezen fejezetek mindegyikében JOSEPHUS megszentségtelenítésre utaló nyelvezetet használ, hogy leírja a felkelők templomi jelenlétét, és az elsőben utal arra is, hogy azok olyan helyre mentek, ahová nem lett volna szabad. Nagyon hasonlóan ehhez Márk alighanem úgy vélekedik, hogy Eleazár bemocskolta és elpusztította a Templomot azáltal, hogy erőszakkal árasztotta el és törvénytelenül lépett be a belső szentélybe, illetve megfosztotta azt a pogányoktól, akiknek Isten szándéka szerint az imádság házát kellett volna megtalálniuk benne (vö. Mk 11,17). Márk számára ezért ő jól illeszkedik a leíráshoz: „a pusztító gyalázat ott áll, ahol nem kellene".[66]

Válaszolva a zelóták templomfoglalására és a szent föld pogány befolyástól való „megtisztításának" hasonló cselekedeteire, Márk kijelenti közösségének – amelyik talán első kézből tapasztalhatta meg ezen cselekmények drasztikus hatását –, hogy a felkelők tisztogatása valójában megszentségtelenítés, ami isteni ítéletet von majd maga után,[67] és Izrael örökségét elveszik a zsidó vezetőktől,[68] átadva azt egy új népnek, amelynek soraiba nyilvánvalóan beletartoznak a pogányok (12,9).[69] Vagy másként szólva: a kézzel épített

[65] A fordítás Révay József munkája.

[66] Noha a „pusztító gyalázat" kifejezés a dánieli kontextusban egy pogány vezető általi megszentségtelenítésre vonatkozik (Dán 9,27; 11,31; 12,11), a márki újraalkalmazás zsidó vezetők elleni irányultsága nem meglepő, tekintve a dánieli képanyag hasonló felhasználását a 14,62-ben, vagy általánosságban a szent háborúról való képet a 12,9-ben. Vö. O. MICHEL és O. BAUERNFEIND (szerk., *Flavius Josephus, De Bello Judaico/Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch* [3 vols. in 4; München: Kösel, 1959–69] 2.1.214 n. 51), akik felhívják a figyelmet a zelóták pogányokkal való lehetséges összehasonlítására a *Bell.* 4.3.10 §182-ben.

[67] SANDERS helyesen látja a Mk 11,15–16-ban a Templom előre látott lerombolásának sejtetését (lásd a 39. lábjegyzetnél, fentebb); magam hozzátenném, hogy a márki szövegkörnyezetben ez a pusztítás legalább részben a λῃσταί általi templomfoglalás bírálata. Az igaz, hogy a 12,1–12-ben a zsidó közösség elpusztítása, amellyel a Templom lerombolása kapcsolatban van, közvetlenül a „fiú" meggyilkolására vonatkozik, és nem a keresztények üldözésére, de Márk gondolkodásában ez a két jelenség összefüggésben áll; vö. 8,34–35; 10,29.

[68] THEISSEN rámutat a Mk 12,9 tárgyalása során, hogy a hatalmon lévő zsidó elitet valóban megsemmisítették a zsidó háborúban (*Lokalkolorit*, 274). A Mk 12,1–12 Jézus által fenyegetett címzettjei a főpapok, az írástudók (akikkel a farizeusok közeli kapcsolatban állnak az evangélium más helyein: 2,16; 7,1.5; 9,11) és a vének (vö. 11,27). Az ellenfelek ezen felsorolása részben talán tükrözi a zsidó felkelés vezető rétegét. Lásd SCHWIER (*Tempel*, 128, 139, 162, 176–177, 190–201), aki rámutat arra, hogy papok, köztük a főpapi családok tagjai, illetve farizeusok is befolyásos támogatói voltak a felkelésnek.

[69] Az is lehetséges, hogy egy olyan ideológia, mint amilyen a 12,9-ben megjelenik, és amely kétségbe vonja a judaizmus alapvető meggyőződését saját üdvtörténeti kiváltságáról, siettette a zelóta támadást. Talán

templomot, amely olyan banditák karmai közé került, akik tagadják egyetemes rendeltetését, és pusztító gyalázattá teszik, most felváltja az egyház, egy nem kézzel épített épület, amely helyreállítja Isten vízióját a minden nép számára rendelt imádság házáról (11,17; 13,14; 14,58).[70]

4. A dávidi messianizmus

Márknak a zsidó forradalmi mozgalommal való kapcsolata talán segít értelmezni nemcsak a zsidó-pogány tematika kidolgozását, hanem a dávidi messianizmushoz fűződő különösen ambivalens attitűdjét is. Ahogy G. Schneider és C. Burger megjegyzi, a Jézusról mint „Dávid fiáról" szóló anyag a 10–12. fejezetekben nem szétszórva található az evangélium egészében, hanem három szakaszra koncentrálódik.[71] Ezek közül az első kettő, a 10,47–48 és a 11,9–10, pozitív kapcsolatot mutat Jézus és a „Dávid fia" cím között.[72] A dávidi messianizmussal való pozitív kapcsolat fedezhető fel abban is, ahogyan Jézus dávidi fiúsága a szerkesztés által ebben a szakaszban összekapcsolódik Jeruzsálem és a Templom témájával (11,9–11; 12,35–37; vö. 10,46–52);[73] ez a kapcsolat összhangban áll azzal, ahogyan a három témát egymás mellé helyezik az első századi zsidó szövegekben.[74] Ugyanakkor a harmadik, Márk evangéliumában fellelhető „Dávid fia" szakasz (12,35–37) bennfoglaltan vitatja ennek a címnek Jézusra való alkalmazása helytállóságát.[75]

Márk közössége már rendelkezett egy kezdeti helyettesítés-teológiával, azonban ez a teológia felerősödött a zsidó háború eseményeinek hatására.

[70] A „Templom-vád" ironikus igazságáról Márknál lásd D. Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBLDS 31; Missoula, MT: Scholars Press, 1973) *passim*.

[71] C. Burger, *Jesus als Davidssohn: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 98; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 59; G. Schneider, „Die Davidssohnfrage (Mk 12, 35–37)," *Bib* 53 (1972) 87–88.

[72] Vö. Burger, *Davidssohn*, 59–62; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983) 105–106.

[73] A 11,9–11–ben Márk összekapcsolja a tömeg felkiáltásának Dávidba vetett bizalmát (11,9–10) Jeruzsálemmel és a Templommal azáltal, hogy a felkiáltás mellé helyezi a 11,11 szerkesztői verset (vö. Lührmann, *Markusevangelium*, 187). A 12,35–37-ben Márk célja, hogy a Dávid fiára vonatkozó kérdést a 12,35a redakciós bevezetéssel a Templom közegébe helyezze el (vö. Gnilka, *Evangelium*, 2. 169; magyarul: Gnilka, *Márk*, 662). Márk a 10,46–52-ben szintén hangsúlyozza a helyszínt, Jerikóban, úton Jeruzsálem felé (lásd a ὁδός főnevet a 10,46.52 versekben), amit a városnevek ismétlésével ér el a 10,46-ban (vö. Burger, *Davidssohn*, 43–45, 62–63).

[74] Ezek közé tartozik a SalZsolt 17 és a Tizennyolc Áldásból a tizennegyedik; vö. Schneider, „Davidsohnfrage", 87–88.

[75] A 12,35–37 bennfoglalt logikája az, hogy egy atya nem hivatkozik saját fiára úgy, mint „az én uram"; ezért helytelen névhasználat az, amikor Jézusról mint Dávid fiáról beszélünk. Ezt a világos jelentést még azok közül is néhányan elismerik, akik éppen azt bizonygatják, hogy ez *nem jelentheti* azt a márki kontextusban; lásd pl. F. J. Matera, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66; Chico, CA: Scholars Press, 1982) 86–89.

A Dávid fia cím helyességének elvitatása nemcsak azért probléma, mert Márk előző fejezetei megerősíteni látszanak a címet, hanem mert a messiás dávidi származását rendkívül jól tanúsítják az Ószövetség és az első századi zsidó szövegek is.[76] Egyébként ezt a származást a Mk 12,35–37 szakaszon kívüli korai keresztény források alig vonják kétségbe;[77] ellenkezőleg, a messiás dávidi fiúságát feltételezik a korai krisztológiai formulák (pl. Róm 1,3) és mint ismert tényt használják, amelyre más érveléseket alapozhatnak (ApCsel 2,30–31; 13,22–23). Ezért a Mk 12,35–37-ben megjelenő nyilvánvaló állítás, miszerint a messiás nem Dávid fia, a krisztológia rejtélyes elemét képviseli, ami idegen mind az első századi judaizmusban, mind az első századi kereszténységben. Hogy más szavakkal fogalmazzuk meg a Mk 12,35b fél verset: hogy mondhatja szerzőnk azt, hogy a messiás nem Dávid fia?

Márk tartózkodó fogalmazásának egyik oka, hogy számára Jézus nem csak Dávid fia; egy másik cím, az „Isten Fia" sokkal jobban megfelel identitásának.[78] Ennek a krisztológiai kérdésnek a vonatkozásában azonban van valami, ami közvetlenebbül tartozik tanulmányunkhoz, tudniillik az a vélemény, hogy a rómaiak ellen felkelő zsidókat, úgy tűnik, a dávidi vonal messiási figurája vezette. Az apologetikus „fehérre mosási" törekvések ellenére[79] ennek a vonásnak fontos szerepe kirajzolódik JOSEPHUS FLAVIUS szakaszaiból, mint például a *Bell.* 6.5.4 §313, ahol arról olvashatunk, hogy ami minden másnál inkább sarkallta a zsidókat a háborúra, az „egy ugyancsak a szent iratokból származó bizonytalan jövendölés, amelynek értelmében azokban az időkben valaki az országukból a világ urává válik majd." Bár a jövendölés szentírási alapja nem világos,[80] legalább mutatja azt a létfontosságú szerepet, amit a messiási várakozások játszottak a felkelés táplálásában.

[76] Az ószövetségi szövegekről lásd: E. LÖVESTAM, „Die Davidssohnfrage", *SEA* 27 (1962) 72–73; a zsidó szövegekről lásd B. CHILTON, „Jesus *ben David*: Reflection on the *Davidssohnfrage*", *JSNT* 14 (1982) 100. Még Qumránban is, ahol két messiást, egy dávidit („Izrael Messiása") és egy papit („Áron Messiása") vártak, „*a* Messiás" kifejezést teljes mértékben a dávidi alakra használták; lásd J. MARCUS, „Mark 14:61: Are You the Messiah–Son-of-God?" *NovT* 31 (1988) 128. oldal, 10–11. lábjegyzetek.

[77] Még a Jn 7,42 sem lehet kivétel, hiszen egyik esete lehet a „jánosi félreértés-motívumnak". Az evangélium olvasója tudhatja, hogy Jézus valóban Dávid leszármazottja volt, és így a tömeg ellenvetése a messiási mivolttal szemben érvénytelen (vö. BROWN, *John*, 1. 330).

[78] Lásd D. HAY, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville/New York: Abingdon, 1973) 119; GNILKA, *Evangelium*, 2. 171; MARCUS, „Messiah–Son-of-God", 135. Az ószövetségi, később pedig a zsidó tradícióban, illetve néhány újszövetségi szakaszban (pl. Róm 1,2–3) ezek a címek inkább kiegészítik egymást, mintsem egymással versengenek. Bár Márknál és más korai keresztény szerzőknél, mint pl. a Barnabás-levél 12,10-ben, az „Isten Fia" cím túlnőtt ószövetségi gyökerein, és már-már az istenséget kifejező árnyalatot vett magára; lásd MARCUS, „Messiah–Son–of–God", 138–141.

[79] Vö. L. FELDMAN („Josephus' Portrait of David", *HUCA* 60 f1989] 130–131, 173), aki rávilágít JOSEPHUS azon törekvésére, hogy elkerülje a dávidi sarj eszkatologikus alakját és a χριστός szót.

[80] Lásd BILLERBECK eltérő véleményeit (Str–B, 4. 1002) és R. MEYER (*Der Prophet aus Galiläa: Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970; orig. 1940]

Máshol Josephus vigyázatlanul látni engedi, hogy a dávidi remények két vezető forradalmár, a galileai Júdás fia Menachem és Simon bar Giora körül kristályosodtak ki.[81] Menachem a homályosabb szereplő, de az eléggé világos, hogy személye messiási várakozásokat ébresztett. A *Bell.* 2.17.8 §433–434-ben Josephus leírja, hogyan tört be Menachem 66 augusztusában Heródes Maszadában található fegyverraktárába, és fegyverezte fel a banditák egy csapatát, hozzátéve, hogy aztán „királyként tért vissza Jeruzsálembe", és a lázadás egyik vezetőjévé vált. Ezen kívül a *Bell.* 2.17.9 §444-ben Menachem királyi öltözetben jelenik meg a Templomban. A királyi nyelvezet és képek használata összekapcsolja Menachemet a dávidi reménnyel,[82] de emellett megemlíthetjük a Jeruzsálemmel és a Templommal való társítást is, ami nyilvánvaló abban a „Dávid fia" portrében, amelyet a SalZsolt 17-ben és a Tizennyolc áldás közül a tizennegyedikben találhatunk.

A dávidi remény még inkább a felszínre kerül Simon bar Giora esetében, akinek hatalomra emelkedése párhuzamban állt Dávidéval néhány feltűnő mozzanatban, amely tény egyértelmű volt kortársai számára.[83] Josephus szokása szerint polemikusan értékeli át Simon dávidi képét, amikor írja: „kezdettől fogva világos volt, hogy zsarnokságra hajlott", és a környezetében „sok olyan ember volt, aki mint királynak engedelmeskedett neki" (*BI* 2.22.2 §652; 4.9.4 §510).

Hogy Simon is messiási fényben látta *önmagát*, megmutatja az a mód is, ahogyan a rómaiak elfogták (*Bell.* 7.2.2 §29–31). A templom lerombolása és a város kifosztása után Simon egy utolsó, elszánt lépésével „bíbor gallérral szegélyezett fehér tunikát vett magára, és a földről felugrott pontosan ugyanarra a helyre, ahol a Templom egykor állt." Simon királyi öltözete itt burkoltan messiási igényre utal,[84] és Josephus „felugrott a földről" (ἐκ τῆς γῆς ἀνεφάνη) kifejezése csodára emlékeztet.[85] Simon „epifániájára" válaszul a rómaiak először meglepődtek, de gyorsan visszanyerve hidegvérüket őrizetbe vették. Bár Josephus úgy mutatja be Simon tettét, mint olyan kísérletet, amely megdöbbentést keltve próbálja megtéveszteni a rómaiakat, az sokkal

52–53), aki a Dán 7,13–27 mellett érvel, illetve Hengel (*Zealots*, 237–240), aki a Szám 24,17 mellett érvel.

[81] Lásd a téma feldolgozását: Rhoads, *Israel*, 114; Horsley és Hanson, *Bandits*, 118–127; R. H. Horsley, „Menachem in Jerusalem: A Brief Messianic Episode among the Sicarii – Not 'Zelot Messianism'", *NovT* 27 (1985) 334–348; Theissen, *Lokalkolorit*, 278.

[82] Lásd Horsley és Hanson munkáját, akik rámutatnak, hogy Josephus el akarta kerülni a jellegzetesen zsidó messianisztikus nyelvezetet, és helyette a királyi nyelvezetet használta (*Bandits*, 114–115).

[83] A dávidi vonások körébe tartoznak a számkivetettként való menekülés, az odafordulás az elégedetlen izraeliták felé és Hebron elfoglalása; lásd Horsley és Hanson, *Bandits*, 121–122.

[84] Simon messiási öntudatát tükrözhetik a forradalom negyedik évének bronz sékelei is, lásd Schwier, *Tempel*, 154. oldal, 40. lábjegyzet.

[85] Vö. Michel és Bauernfeind, *De Bello Judaico*, 2.2.225–226, 20. számú jegyzet; Schwier, *Tempel*, 155.

valószínűbb, hogy lépése nem pusztán csel volt; Simon remélhette, hogy az utolsó pillanatban Isten cselekszik majd felkentje (saját maga) által, hogy megmentse a várost, és csodálatos módon helyreállítsa a romokban heverő Templomot. Ez az esemény nemcsak Simon messiási öntudatát sejteti, hanem szoros kapcsolatát egy a Templomra vonatkozó isteni közbelépésbe vetett reménnyel, azaz ugyanolyan elképzeléseket, amelyeket Menachemmel kapcsolatban megjegyeztünk, és kapcsolatba hoztunk az első századi zsidó szövegekkel, illetve a Mk 10–12 fejezeteivel.[86]

Valóban, könnyen elképzelhető, hogy legalább néhányan Márk hallgatóságából Jézus Jeruzsálembe való dicsőséges bevonulásának leírásában Simon 69. április-májusi bevonulásának ellentípusát láthatták.[87] Josephus (*Bell.* 4.19.11–12 §574–578) leírja, hogyan könyörögtek a város lakói Simonnak, hogy vonuljon be Jeruzsálembe, és ő öntelten hozzájárulva a döntéshez hogyan vonult be a nép által megmentőként és oltalmazóként üdvözölve, majd lett a város ura és támadta meg a Templomot, hogy kikergesse az Eleazár vezette rivális zelótákat. Szembetűnő a párhuzam Jézus bevonulásának Márk által leírt elbeszélésével. Mindkettőben a dávidi alak városba való bevonulásával implicit módon igényt támaszt a királyságra, a nép mint megmentőt üdvözöli (vö. „Hozsanna" = „ments meg minket" a Mk 11,9–10-ben), aki azonnal hangsúlyozza igényét azáltal, hogy támadást indít a Templom ellen, amely egy általa rombolónak ítélt csoport kezébe került.[88]

A márki *Sitz im Leben*ről szóló elképzelésünk alapján ezek a párhuzamok azt sugallják, hogy Márk elbeszélésének dávidi szakaszát úgy dolgoz-

[86] Az még lehetséges, hogy Simon és/vagy Menachem vissza tudta vezetni származását Dávidig, és így kijelenthették magukról, hogy Dávid fiai mind genealógiai, mind tipológiai értelemben. Lásd Hengel (*Zealots*, 299–300), aki Hegesziposztól hoz bizonyítékokat (Euszebiosz, *Egyháztörténet* 3.12.1; 3.19.1–3.20.2; 3.32.3), hogy Vespasianus, Domitianus és Traianus üldözték Dávid leszármazottait, és arra következtet, hogy ennek az üldözésnek az alapja az a félelem volt, hogy egy ilyen utód újabb forradalmat robbanthat ki.

[87] Kronológiailag természetesen éppen fordított a helyzet; Jézus bevonulása előrevetíti Simonét. De ha a zsidó forradalom eseményei még élénken éltek Márk olvasóinak emlékezetében, ahogy ez a tanulmány érvel, a közelebbi esemény nyújtaná a hátteret Márknak a történelmileg távolabbi esemény elbeszélése számára. A Mk 11,11 szerkesztői jellegéről lásd fentebb, a 73. lábjegyzetet; így a bevonulási perikopa kapcsolata a Templom témájával („bevonult Jeruzsálembe, *a Templomba*") Márk saját szerkesztése hangsúlyozza. Mindez ellentétes Horsley („Menachem", 347) véleményével, aki szerint az alapemlékek, amelyek a diadalmas bevonulás és a Templom megtisztítása során történt jézusi tetteken nyugszanak, már szilárdak voltak a zsidó forradalom kitörése előtt, és ezért az újszövetségi elbeszélések ezekről az eseményekről nem tükrözik a felkelés történéseit. A hagyományanyag alapvetően jelen lehetett, de a szerkesztői betoldások, mint amilyen a 11,11 és a 11,17 azt mutatják, hogy Márk aktívan formálta azokat.

[88] Egy V. K. Robbins által közzétett tanulmány (Passion Narrative Consultation of the SBL Annual Meeting, Anaheim, 1989 novembre: „A Social–Rhetorical Analysis of the Crucifixion Narratives in Mark") először hívta fel a figyelmemet arra a kapcsolatra, amely Simon templomi akciója és Márk Jézus utolsó jeruzsálemi napjairól szóló leírása között lehet.

ta ki (10,46–12,37), hogy szemei előtt olyan személyek voltak, mint Simon és Menachem. Egy ilyen háttér nagyban hozzájárulna ahhoz, hogy megmagyarázzuk azt az ambivalens hozzáállást, amit evangéliuma a dávidi várakozással szemben bemutat. Egyrészt fontos számára megerősíteni, hogy az igazi „Dávid Fia" már sok évvel Menachem és Simon előtt megjelent Jeruzsálemben, kinyilvánítva királyságát a tömeg éljenzése közepette és csodák kíséretében. Másrészt azonban látja a dávidi messianizmusban rejlő negatív lehetőségeket is, hiszen talán a keserű tapasztalatoknak köszönhetően tudja, hogy a dávidi reményt igénylő forradalmárok saját nacionalista vallásos buzgalmuk egy részét az idegenek ellen irányuló tisztogatásokban élték ki, amely idegenekhez Márk pogány közösségének tagjai is tartoztak.[89] E veszélyek miatt a messianizmus eme formájára adott válasza nem lehet egyértelmű. Ahol a messianizmust elsősorban a dávidi kép militáris, nacionalista vonásai határozzák meg, és azok, akik a fanatizmusnak azt a fullánkját érezték, amelyet egy ilyen messiási eszme támaszt és táplál, azok nyilván hajlani fognak arra, hogy elutasítsák ennek a képnek véglegességét, és Márk Jézusával együtt kérdezzék, milyen alapon igényelheti magának a messiás a Dávid fia címet.

Így mind Mk 10,46–52-ben, mind a 11,10–11-ben megjelenő állítást, miszerint Jézus Dávid fia, valamint ennek a címnek a 12,35–37-ben található háttérbe szorítását elfogadhatóan magyarázza a zsidó felkeléssel való kapcsolata, amelyben a dávidi várakozás fontos szerepet játszott.

5. Márk közösségének elhelyezése térben és időben

Tanulmányunk szerint Márk evangéliuma a zsidó háború időbeli és földrajzi közelségében keletkezett, talán Szíriában. E tézis bizonyítékát találtuk a 13. fejezet „jövendöléseiben", a 11,17-ben szereplő ellentétben, amely „a minden nép számára fenntartott imádság háza" és „a rablók barlangja" kifejezések között feszül, az evangéliumon végigvonuló zsidó-pogány tematikában és a dávidi messiási eszmével kapcsolatban megjelenő ambivalens attitűdben. Feltételezve, hogy e bizonyítékok sora elegendő az elmélet valószínűségének megalapozásához – ahogy azt mi hisszük –, lehetünk-e még konkrétabbak a „mikor" és „hol" kérdését illetően Márk evangéliumával kapcsolatban?

[89] Ugyan nincs közvetlen bizonyíték a Menachem és Simon által képviselt pogányellenes tisztogatási teológiára, az nem valószínű, hogy ebből a szempontból lényegesen különböztek volna más forradalmároktól. Lásd Horsley és Hanson (*Bandits*, 124–125), akik úgy tekintik az arisztokrácia tagjainak Simon általi kivégzését (*Bell.* 5.13.1 §530–533), mint reflexiót a tisztogatási teológiára, hasonlóan a SalZsolt 17-hez; az utóbbi szakaszban megjelenik a pogányellenes téma.

A „mikor"-t illetően THEISSEN-nek valószínűleg igaza van, amikor egy nem sokkal a Templom 70-es lerombolása utáni dátumot javasol. Noha kétségkívül az első század hatvanas éveinek végén élő, jövőbe látó emberek képesek lehettek sejteni a Templom majdani lerombolását, a prófécia pontossága a 13,1–2-ben mutatja, hogy az bizony az esemény után íródott.[90]

Ami a „hol"-t illeti, felfedezésünk először koherensnek tűnhetett a tekintélyes elméletekkel, E. LOHMEYER-rel, W. MARXSEN-nel, W. KELBER-rel és másokkal, akik szerint Márk evangéliuma egy galileai keresztény közösségnek íródott.[91] Bár Galilea az első században túlnyomórészt zsidók lakta terület volt, és ilyen körülmények között nehéz elképzelni Márk többségében pogány közösségét, vagy ha valaki el *tudja* képzelni, akkor a problémát az jelenti, hogy miért tartja szükségesnek Márk, hogy egy ilyen zsidó környezetben élő csoportnak információt nyújtson a 7,3–4 versekben arról, amit „a farizeusok és minden zsidó" tesz (vö. 14,12; 15,42). Hasonló megjegyzések vonatkozhatnak a Golán területre, amelyik földrajzilag és kulturálisan összefüggött Felső-Galileával.[92] Galilea fontos Márk számára, de nem feltétlenül azért, mert közössége ott él; a terület hangsúlyozása következhet a történelmi emlékezet (Jézus szolgálatát többségében valóban ott végezte) és a teológiai hasznosság kombinációjából (pl. Galilea keret, amelyben és ahonnan Márk Jézusa logikusan kölcsönhatásba kerülhet a pogányokkal, hiszen a tartomány határos a pogány régiókkal).[93]

A magam részéről Galilea helyett inkább egy olyan hellén várost részesítek előnyben helyszínként, amelyet JOSEPHUS elmondása szerint a háború elején megtámadtak, mivel ilyen helyen könnyű elképzelni egy túlnyomórészt pogány-keresztény tagokból álló közösséget, mely keserű érzésekkel viseltetik a nem-keresztény zsidók iránt.[94] Ha van némi történeti alapja annak

[90] Lásd fentebb. A kortárs kritikák közel egyformán oszlanak meg azok között, akik szerint a Márk evangélium szerkesztése röviddel a Templom lerombolása előtt, (például GUELICH, *Mark*, 1. xxxi–xxxii), és akik úgy gondolják, hogy röviddel az után történt (például PESCH, *Markusevangelium*, 1. 14).

[91] E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936); W. MARXSEN, *Mark the Evangelist* (Nashville: Abingdon, 1969; orig. 1956); W. KELBER, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Philadelphia: Fortress, 1974).

[92] A farizeusok galileai jelenlétéről és a régió általánosan zsidó karakteréről lásd S. FREYNE, *Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations* (Philadelphia: Fortress, 1988) 167–175; 198–212. Felső-Galileáról és a Golánról lásd E. M. MEYERS, „The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism", *ANRW* 2.19.1 (1979) 686–701.

[93] Vö. G. STEMBERGER, „Galilee – Land of Salvation?" Appendix IV in W. D. DAVIES, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974) 435–436; FREYNE, *Galilee*, 54–58; 167–168.

[94] MARXSEN ugyancsak Pellába helyezi a márki közösséget, de ő úgy érvel, hogy egy ilyen elhelyezés összhangban áll a galileai környezettel, mivel (a) az ősi keresztény közösség menekülhetett először Galileába, majd Pellába, és (b) Galilea magában foglalhatja Pellát (*Mark*, 115. oldal, 176. lábjegyzet). Vö. KELBER, aki oly módon terjeszti ki Galilea határát, hogy abba beletartozik Dekapolisz és a Tírusz és Szidón kö-

az Euszebiosz és Epiphanius által elbeszélt hagyománynak, hogy a júdeai keresztények egy isteni orákulum figyelmeztetésére Pellába menekültek Jeruzsálem ostroma előtt,[95] és ha ez az esemény kapcsolatban van a Mk 13,14 figyelmeztetésével, miszerint meneküljenek Júdeából a hegyekbe,[96] amikor „a pusztító gyalázat" feltűnik, mi is kifejezetten Pellára gondolhatunk.

Az alábbiakban egy elképzelhető forgatókönyvet javasolok, noha nem tartok igényt semmilyen bizonyosságra ezzel kapcsolatban. Márk maga zsidó-keresztény Júdeából,[97] aki úgy gondolja, hogy a pogányok egyházban való jelenléte az eszkatologikus beteljesedés hatalmas jele,[98] és aki olvassa a kézírást a falon, amikor a zelóták elfoglalják a templomot, hogy megtisztítsák azt a pogány befolyástól 67–68 telén. Ő és más, hasonlóan gondolkodó zsidó-keresztények ezért egy transzjordániai hellenista városba (Pella?) menekülnek, ahol csatlakoznak egy többségében pogány-keresztényekből álló közösséghez, amely éppen maga is nehézségekkel szembesül a zsidó forradalmárok miatt. Amikor két és fél évvel később a rómaiak lerombolják a Templomot, Márk azt tanítja egyházának, hogy erre a lerombolásra, mint az imádság házának elkerülhetetlen végzetére tekintsenek, amely háznak Isten által szándékolt nemzetközi jelentőségét kiüresítették, amikor a zelóták bezárták ajtaját a pogányok előtt, és a felkelők erőszakosságának központjává tették.

A márki *Sitz im Leben* általunk vázolt rekonstrukciója az evangélium exegézise számára változatos lehetőségeket hordoz. Ahelyett, hogy az evangélium kontextusáról tétován úgy beszélnénk, mint valami „üldöztetésről", a keretet inkább közösségen belüli és közösségek közötti feszültségként határozzuk meg, amelyet a zsidó háború felfordulása idézett elő. Egy ilyen kontextusban az olyan kifejezés, mint a „Dávid fia", illetve az olyan jelenetek,

rüli területek is (*Kingdom*, 130). Galilea ilyen rugalmas definiálásával szemben meggyőző érveket hoz Stemberger, „Galilee", 415–421. Marxsen kétlépcsős migrációs elképzelésére sincs bizonyíték.

[95] Euszebiosz, *Egyháztörténet* 3.5.3; Epiphanius, *Panarion* 29.7.7–8; 30.2.7; *De ponderibus et mensuris* 15. Ennek a hagyománynak a történetiségét jelenleg védi C. Koester („The Origin and the Significance of the Flight to Pella Tradition", *CBQ* 51 [1989] 90–106), de vitatja J. Verheyden legújabban itt: „The Flight of the Christians to Pella", *ETL* 66 (1990) 368–384.

[96] Vö. Pfleiderer, „Composition", 141; Pesch, *Markusevangelium*, 2. 295–96. Pella a Jordán völgye keleti szélének alsó előhegységében helyezkedik el; lásd „Pella", *HBD*, 768.

[97] Ennek az állításnak egyik bizonyítéka Márk nyilvánvaló arámi ismerete (Hengel, *Studies*, 46), illetve az, ahogyan az Őszövetséget használja, ami sokszor párhuzamban áll a palesztinai judaizmusban használt korabeli magyarázó módszerekkel (lásd a 38. lábjegyzetben említett monográfiát), és annak lehetőségével, hogy a 13,14-ben található figyelmeztetés a Júdeából való menekülésre Márk saját tapasztalatát tükrözi. Az olyan értelmező magyarázatok, mint a 7,3–4, Márk hallgatósága többségének pogány hátterét mutatják, nem pedig saját származását.

[98] A zsidó-keresztények között a pogányok iránt mutatott különböző attitűdökről lásd R. E. Brown, „Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity", *CBQ* 45 (1983) 74–79.

mint például a római százados tanúságtétele Jézus istenfiúságáról (15,39), mélyebb és időszerűbb jelentőséget kapnak. Ezen kívül Márk közösségének helyzete összefügghet olyan dolgokkal is, amelyeket az újszövetségi írások hoznak magukkal. Ha például a kritikai vizsgálódások helyesek, és Máté illetve János evangéliumát úgy tekintjük, mint a judaizmus háborút követő megerősödésére adott keresztény válaszokat,[99] akkor Márk az ugyanezekre az eseményekre adott válasznak egy korábbi állomását mutatja a zsidó közösségen belül.

Márk eszerint egy olyan idővonal mentén helyezkedik el, amely a keresztény közösségek, illetve az azok eredetét jelentő zsidó világ közötti egyre fokozódó szembenállást mutatja. Ez utóbbi világ több lakója végzetes lépést tett azzal, hogy részesévé lett a forradalmi megmozdulásnak, majd pedig álmaik meghiúsulására egy olyan bezáródó társadalmi renddel válaszolt, amely új vezetők körül alakult ki, újradefiniálva azt, hogy ki a zsidó, és ki nem. A zsidó világban zajló események minden egyes ponton jelentős hatást gyakoroltak a kereszténykre, akár zsidó születésűek voltak, akár nem, és a későbbi konfliktusok egy részének visszhangja hallható az érzékennyé tett fül számára az Újszövetség lapjain.

[99] Lásd pl. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966) 256–315; D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew* (SNTSMS 6; Cambridge: Cambridge University Press, 1967); J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (2d ed.; Nashville: Abingdon, 1979).