Studia Biblica Athanasiana
vol. 16 (2015) 25–49.

AZ OKOS LÁNYOK BÁRHOVÁ ELJUTNAK…
(PÉLDÁZAT A TÍZ SZŰZRŐL)

Moises Mayordomo
Universität Basel

[1]A mennyek országa hasonlít a tíz szűzhöz, akik fogták lámpásukat, és a vőlegény elé
mentek. [2]Öt balga volt közülük, öt pedig okos. [3]A balgák lámpásukat ugyan elvitték,
de olajat nem vittek bele. [4]Az okosak lámpásukkal együtt olajat is vittek korsójukban.
[5]A vőlegény késett, így valamennyien elálmosodtak és elaludtak. [6]Éjfélkor kiáltás
hallatszott: Íme, itt a vőlegény, menjetek ki elébe! – [7]Erre a szüzek mind fölkeltek,
és rendbe hozták lámpásukat. [8]A balgák kérték az okosakat: Adjatok egy kis olajat!
Lámpásunk kialvóban van. – [9]Nem adunk – felelték az okosak –, mert akkor nem lesz
elég se nekünk, se nektek. Menjetek inkább az árusokhoz és vegyetek magatoknak.
[10]Míg odavoltak vásárolni, megérkezett a vőlegény, és akik készen voltak, bevonul-
tak vele a menyegzőre. Ezzel az ajtó bezárult. [11]Később megérkezett a többi szűz is.
Beszóltak: Uram, Uram, nyiss ki nekünk! [12]De ő így válaszolt: Bizony mondom nek-
tek, nem ismerlek benneteket. [13]Legyetek hát éberek, mert nem tudjátok sem a napot,
sem az órát. (Mt 25,1–13)

1. Nyelvi–narratív elemzés (képszerűség)

A példázat szokatlan szemszögből tárja elénk a menyegző ünneplését: a menyasszony, a család és a násznép ugyanúgy hiányoznak, mint a térbeli, időbeli és társadalmi körülmények részletei.[1] A vőlegény, a központi szereplő, általában hiányzik. A történet hősnője sokkal inkább a tíz lány. Így az esküvői lakoma mellékszereplőire kerül a hangsúly.

* A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: Moises Mayordomo: Kluge Mädchen kommen überall hin… (Von den zehn Jungfrauen) – Mt 25,1–13, in: Ruben Zimmermann (Hrsg.) *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, Güttersloher Verlagshaus, 2007, 488–503. Fordította: Gál Márton SDS.

1 Balabanski 2002, 73.

Az elbeszélés szerkezete viszonylag összetett. Az önálló történet egy hasonlattal kezdődik (Mt 25,1) és egy záró figyelmeztetéssel végződik (25,13). A 6. vers („éjfélkor") és a 11. vers („később") időre vonatkozó megjegyzései alapján a példázat klasszikusan három részre osztható:[2] expozíció (2–5. vers), komplikáció (6–10. vers) és konklúzió (11–12. vers). A feszültség azonban a főszereplők polarizációja miatt már a 2. versben elővételezett. Így a dramaturgia háttérbe szorul a buzdító jelleggel szemben. Abból, hogy az 1b félvers a 6. versben folytatódik, kitűnik: a bevezető mondat cím jellegű;[3] kiemeli az elbeszélés két legfontosabb pillanatát: az elbeszélés középpontjában álló tíz lányt és az elbeszélés célját, nevezetesen a vőlegénnyel való találkozást (az εἰς elöljárószóval jelölve). Az elbeszélés a várt, az eljövendő és a megérkező vőlegény körül forog,[4] de egy pillanatra sem vonja el a figyelmet a szereplőkről.

Az expozíciót a 2–5. versben az jellemzi, hogy az elbeszélt idő megáll: a cselekményt semmilyen esemény nem lendíti előre. A példázatban szereplő beszélő Jézust ellentétes jellemzésbe helyezi (2 vers). Így az elbeszélő nemcsak a főszereplőket sorolja be két sztereotip szerepkörbe (vö. Mt 7,24–27), hanem az egyértelmű jelzést ad a hallgatóknak az alakokról, akikkel azonosulhatnak. A lányok jellemzése egyetlen tevékenységre vezethető vissza: magukkal vitték-e az olajat vagy sem? (3–4. vers) A várható komplikációt az 5. vers készíti elő. A vőlegény késése arra szolgál, hogy narratív késleltetésként növelje a konfliktust.[5] A lányok alvása újra egységes cselekvést jelent. A példázat fő része (6–10. vers) az érkező vőlegény bejelentésével veszi kezdetét és megérkezésével végződik. Az ébresztők a 6. versben pontosan nem azonosíthatók. A lényeg itt az elbeszélés célkitűzésének a megvalósítása, amelyet az ἰδού szócska („íme") hangsúlyoz. Csak a cél előtt lesznek annak tudatában az ostobák, amit a történet olvasói már ismernek, ti. hogy nincs olajuk. Az okos szüzek javaslata eltávolítja őket a cselekvés középpontjától. A 10. versben a „jönni" ige különböző alakjai jelzik a tragédiát: az ostobák elmennek (ἀπέρχομαι), megérkezik a vőlegény (ἔρχομαι), és az okosok bemennek (εἰσέρχομαι) vele. Végül a többi lány későn érkezik (ἔρχομαι) vissza (11. vers). Az elbeszélés célkitűzése az 1. vers szerint a vőlegénnyel való találkozás, nem pedig a lakomán való részvétel. Miközben a felkészült lányok „vele" (10. vers) bevonulnak, a többiek nem tartoznak többé hozzá (12. vers).

[2] Hasonlóan: W. D. Davies – Allison 1997, 391.
[3] Luz 1997, 474; Nolland 2005, 1003köv.
[4] Weder ⁴1990, 243.
[5] Riniker 1999, 264.

Egy kívülről homogénnek látszó csoport ellentétes jellemzése (tíz szűz fáklyákkal, akik mind elalusznak) egy egyértelmű szétválasztással végződik.

Az elbeszélés metaforikus jellege felismerhető az alapszerkezetben: egy esküvő főszereplői alapvetően a menyasszony és a vőlegény. Egy menyegzői történet, amelynek középpontjában a szüzek és a vőlegény közötti találkozás áll, egy olyan mellékes kapcsolatra világít rá, amely további értelmezést igényel. A „vőlegény" metaforáját Jézusra alkalmazták a Mt 9,15-ben is. A vele való találkozást olyan szavakkal foglalják össze (25,1.6), amelyek inkább egy uralkodó fogadását jellemzik (vö. 1Tessz 4,17).[6] Az elbeszélés végén két helyen egyértelmű metaforikus áttörés történik: a kétszeri „Úr" megszólítás (25,11; vö. 7,21) és a vőlegény „Ámen"-válasza (Jézus beszédére jellemző; vö. Mt 5,18.26; 6,2.5.16; 8,10; 10,15.23; stb.). Máté evangéliumában ez a két elem sajátos módon jelenik meg egy példabeszédben (egyszerűen „úr" a 13,27; 25,20.22.24). Az egyértelmű jelzések a példázat jelenlegi formájában és kontextusában Krisztus második eljövetelét sugallják.

2. Társadalomtörténeti elemzés (a képeket szolgáltató környezet)

A tíz szűz történetét őskeresztény allegóriaként értelmezték, hogy magyarázatot adjanak a parúzia késésére.[7] Az állítás abból indul ki, hogy az elbeszélés sok részletét lehetetlen egy társadalomtörténetileg elfogadható háttérbe helyezni.[8] A forrásanyagok nem teszik lehetővé számunkra a biztos kizárási eljárást, mivel az ókori esküvői szokások részleteit nehéz meghatározni: a gazdag görög ikonográfiai források mitológiai utalásaik miatt csupán korlátozottan illusztrálnak valós folyamatokat.[9] A szöveges források időrendben távol vannak egymástól, és ezért óvatosan kell kiértékelni őket.[10] Egy konkrét esküvőn nem kell minden ismert elemnek előfordulnia.[11] A források többsége a városi elit környezetébe helyezett esküvőkről tájékoztat. Kérdéses, vajon milyen mértékben szabad ezeket az ismereteket minden társadalmi csoportra kiterjeszteni.

A források alapján nyert teljes kép segítségével „ideális" folyamatokat lehet szerkeszteni.[12] Az ünnep előtti és utáni egyes elemek a példázat meg-

6 Peterson 1929/30; lásd lentebb.
7 Bornkamm 1968; Donfried 1974.
8 Grässer ³1977, 120köv.
9 A vázaábrázolásokról lásd Oakley – Sinos 1993.
10 Vö. Satlow 2001, xxiii–xxvi.
11 Treggiari 1991, 161.
12 Lásd például B. Haase – Oswald 1998; R. Zimmermann 2001, 230–258.

1. illusztráció. Polügnotosz amforája kb. Kr. e. 430-ból
(Toronto 929.22.3; forrás: Oakley – Sinos 1993, 96; lásd még: 32). Jellegzetes gesztussal a vőlegény a menyasszony alsó karját fogja meg. A menyasszony – menyegzői ruhában, megkoronázva – nem kerüli el tekintetét. Jobb kezében egy kör alakú tárgyat tart, valószínűleg egy gyümölcsöt, a termékenység szimbólumaként. Asszonyokat is látunk fáklyákkal. A menyasszony mögött talán segítője áll (nümpheutria), a vőlegény előtt pedig minden bizonnyal az édesanyja. A többi asszony fáklyákkal és ajándékokkal kíséri a párt

értéséhez érdektelenek. A főünnepnek az a része érdekes, amelynek fontos szerepe van a fáklyát hordó lányok szerepének megértéséhez: a nászmenet, a felvonulás. Az esküvő itt kapja meg legerőteljesebben közéleti jellegét; a fiatalasszony átvonul az apja házából férje otthonába. Az antik vázák leggyakrabban a nászmenetet ábrázolják.[13]

Egy jellegzetes, első századi galileai zsidó menyegzőt aligha lehet pontosan[14] bemutatni.[15] A Második Templom idejéből esküvői menetekről csak két szöveg számol be:

> 1Makk 9,37.39: „Ezek után az események után jelentették Jonatánnak és testvérének, Simonnak, hogy Amrai fiai lakodalmat tartanak, és Nadabatból nagy kísérettel viszik a menyasszonyt, egy tekintélyes kánaáni ember lányát. [...] Amikor fölemelték tekintetüket és odanéztek, lám egy nagy, lármás menet, a vőlegény meg barátai és rokonai jöttek szembe dob- és zeneszóval, fegyverekkel."

Látszólag két különálló ünnepi felvonulás tart egymással szembe, hogy a menyasszonyt utolérjék. Így tehát feltételezhető, hogy a közös ünnepi lakomára a nászmenetet követően került sor. Görög és római szokásokkal a háttérben ez meglehetősen szokatlan. Josephus magyarázatában is csak

[13] Oakley – Sinos 1993, 28.
[14] Billerbeck ²1926, I, 504–517 ellenére.
[15] Vö. S. Safrai 1976, 754–760; Satlow 2001, 162–181.

	Görög környezet (Oakley – Sinos 1993, 22–37)	*Római környezet* (Treggiari 1991, 161–170)
A nászmenet indulása előtt	• Lakoma a családdal és barátokkal (változó helyen, gyakran a menyasszony házában). • Zene, énekek és tánc. • Este a menyasszony leleplezése: az apja leveszi lányáról a menyasszonyi fátylat *(anakalüpteria)*.	• Lakoma a családdal és barátokkal (változó helyen, gyakran a menyasszony házában). • A menyasszonyt egy *pronuba* (férjezett asszony) átadja férjének (a jobb kezek megkötése). • Jókívánságok, az ajándékok átadása.
Nászmenet	• Az „Állj fel! Tartsd a fáklyát fenn!" felszólítással kezdődik a felvonulás. • Az éjszakai nászmenet bevezeti a menyasszonyt férje otthonába. • A menyasszony édesanyja és más vendégek elöl mennek fáklyákkal; ezek nemcsak világítanak, hanem megóvnak az ártó varázslatoktól. • Útközben énekelnek és táncolnak. Az emberek virágokat dobnak a párnak. • A menyasszonyt rendszerint a vőlegény és egyik barátja kíséri. A vőlegénynek azonban nem kell a felvonuláskor jelen lennie.	• A menyasszonyt nászmenettel kísérik férje otthonába *(deductio in domum mariti* vagy *pompa)*. • A vőlegény barátaival együtt a felvonulás elé megy, hogy otthon fogadja a menyasszonyt. • A felvonulást furulyával és fáklyákkal kísérik. A menyasszonyt három fiú kíséri, akiknek szülei még élnek; egy közülük egy különleges fáklyát visz, amely galagonyafából készült *(spina alba)*. • Útközben az emberek így kiáltoznak: *Hymen hymenae* vagy *Talasio*. Mindehhez hozzátartoznak az obszcén énekek és viccek. • A római jog szerint a férfi távollétében is megesküdhet egy nővel.
A nászmenetet követően	• Gyakran a vőlegény édesanyja fogadja fáklyával az érkező párt és bevezeti őket a házba. • A tűzhelynél a párt megajándékozza a jólét és termékenység jelképeivel (esküvői torta, datolya, pénzérmék, füge, dió). • A házaspár visszavonul az nászszobába *(thalamosz)*. Az ajtót a vőlegény egyik barátja *(thürorosz)* bezárja és őrzi. • A vendégek kint esküvői énekeket énekelnek (ún. *epithalamion)*.	• A férj otthonához megérkezve a menyasszony olajjal bekeni az ajtófélfát és feldíszíti gyapjúval. • A menyasszonyt a segítők átviszik a küszöbön, ahol megkapja a vőlegénytől a fáklya tüzét és vizet. • A nászágy *(lectus genialis)* az átriumban van. A nászéjszaka sötétben folytatódik.

egy ünnepi felvonulásról beszél, amely „esküvők alkalmával szokásos" (*Ant.* 13,20).

A rabbinikus hagyomány a Kr. u. 2. század óta azt feltételezi, hogy a menyasszonyt édesapja házából „gyaloghintóval és kibontott hajjal" vitték az esküvőre (*m.Ket* 2,1).[16] Egy tiltólista bizonyítja, hogy ilyen felvonulás esetében mi volt a szokás:

> „A vespasianusi háború alatt (66–70) az (írástudók) határozatot adtak ki a vőlegények koronájáról és az esküvői dobokról. A Quietus-háború alatt (117–118) egy újabb határozatot adtak ki a menyasszony koronájáról és arról, hogy fiát senki se tanítsa görögül. Az utolsó háború alatt (132–135) egy új határozatot adtak ki, miszerint a menyasszony ne gyaloghintóval menjen ki a városba. De rabbijaink mégis megengedték, hogy a menyasszony gyaloghintóval menjen ki a városba." (*m.Szóta* 9,14).[17]

A rabbinikus hagyomány szerint a nászmenet az ünnep első részének megkezdéséhez és a nászszobához vezet, ahol valószínűleg a menyasszony átadása (ἔκδοσις) következett a megfelelő áldások kíséretében.[18] Itt vette kezdetét egy általában többnapos lakodalom. A (legalább) hétnapos időtartam már az Ószövetségben is megtalálható (Ter 29, 27; Bír 14,12.17; JOSEPHUS FLAVIUS az *Ant.* 5,289–294 történetében nem említi a hetes számot), és a Második Templom idején keletkezett írások is tanúsítják (Tób 8,20; 10,7; *József* és *Aszenet* 21,8). Gyakran feltételezik, hogy az ünnepségeken mindenki részt vehetett,[19] de – attól eltekintve, hogy milyen logisztikai nehézségeket okozott ez a szokás – a Mt 22,1–14 feltételezi, hogy voltak célzottan meghívott vendégek az esküvőre, akiknek megfelelő ruházatban kellett megjelenniük. A jelenlegi források alapján az ókori zsidó szokások között nem olvashatunk a fáklyák különleges jelentőségéről (talán azért, mert a menyegzős felvonulás nem éjszaka történt?).[20]

Összességében a források és a szöveg hiányosságai egy menyegző lehetséges lefolyásának különböző rekonstrukcióit teszik lehetővé.

Ezek a kísérletek azt mutatják, hogy az elbeszélés hagyományos keretbe helyez*hető* – de többet nem bizonyítanak. A kérdések részleteiben található bizonytalanságok megnehezítik az elbeszélői extravaganciák közelebbi meghatározását. Ha a nászmenet egyenesen a menyegzőre tart (a zsidó környezet szerint), akkor a zárt ajtó és a szüzek visszautasítása a történet váratlan fordulata. Ha azonban az ifjú házasokat a nászszobába kísérik (a

[16] CORRENS 2005, 328.
[17] CORRENS 2005, 405.
[18] SATLOW 2001, 173–177; vö. Tób 7,12–8,9; *József* és *Aszenet* 21,2–9.
[19] R. ZIMMERMANN 2002, 59.
[20] JEREMIAS 1942b, 1093, 29köv.

	Jülicher II ²1940, 449köv.	Luz 1997, 468köv. (zsidó környezet)	R. Zimmermann 2002, 69köv. (görög környezet)
Helyszín: menyasszony és az ünnepség	A menyasszony az ünnepség színhelyén van (valószínűleg a vőlegény házában).	A menyasszony a szülői házban van, az ünnepség pedig a vőlegény házában.	A menyasszony szülei házában van, ahol együtt ünnepelnek a vőlegénnyel és annak családjával.
A vőlegény	A vőlegény csupán este érkezik az ünnepségre.	A vőlegény kikéri a menyasszonyt otthonról.	A vőlegény az éjszakai órákban visszamegy (a menyasszonnyal) szülőházába, hogy a házasságot elhálják.
A (fiatal) lányok	A „menyasszony játszótársai" (nem a menyasszony maga) a vőlegény elé mennek. Egy megbeszélt helyen találkoznak a vőlegénnyel és barátaival.	A (koszorús)lányok kijönnek a menyasszony házából, hogy köszöntsék a vőlegényt.	A „szolgálólányok" a férfi háztartásához tartoznak, ők várják a vőlegényt és menyasszonyát, és megjelenésükkor kimennek a házból.
„Díszmenet"	Az „utcát is ünneplőbe öltöztetve" vonulnak közösen lámpásokkal az ünnepi terembe.	Fáklyás felvonulással kísérik a vőlegényt és a menyasszony gyaloghintóját egészen a vőlegény házáig, a bezárt ajtó különcködés lett volna.	Fáklyákkal bekísérik a vőlegényt a nászszobába, a bezárt ajtó a nászéjszaka intimitásához tartozik.

görög környezet szerint), akkor a zárt ajtó a pillanat imperatívusza: meglepő lenne (de nem lehetetlen), ha az öt okos szűz is bemenne a nászszobába. Különösen meglepő lenne az elkésett lányok kopogtatása. Legalábbis megzavarják a nászéjszakát azzal, hogy bekéredzkednek, ezen kívül pedig az ajtónálló sem tartja vissza őket. Ezek szerint az események pontos rekonstrukciója korlátozott.

Vitatott kérdés, hogy a lányok olajlámpásokat vagy pedig fáklyákat tartanak-e kezükben. Az értelmezéstörténetben többnyire olajlámpákról van szó. Exegetikai szempontból két részlet is alátámasztja ezt a kijelentést a 7–8. versben: a „rendbe hozták" (szó szerint: „feldíszítették"; κοσμέω) lámpáikat arra utalhat, hogy a lámpák különlegesen szépek lehettek. Ha a balgák arra panaszkodnak, hogy lámpásaik „kialvóban vannak", ez annak következménye lehet, hogy alvás közben az olajlámpák tovább égtek. A fák-

lya melletti érvek mégis súlyosabbak.[21] Jelentéstanilag a λαμπάς fáklyákra utal (a Septuagintában; Jn 18,3; Jel 4,5; 8,10; bizonytalan: ApCsel 20,8). Ha megfigyeljük az Újszövetség előtti szóhasználatot, akkor arra a merész következtetésre jutunk, hogy Mt 25 az *első* bizonyítéka a λαμπάς szó „lámpás" jelentésű használatának.[22] Az antik képmotívumok azt mutatják, hogy világítóeszközök nők kezében háztartásbeli környezetben olajlámpák, nyilvános közegben pedig fáklyák voltak.[23] Továbbá menyegzői környezetben a fáklyák nélkülözhetetlen kellékei a példázatnak.[24] A történet sok korai képábrázolása a szüzeket fáklyával ábrázolja.[25] Egy ókori pénztárkönyv olajadagolása azt mutatja, hogy az olaj használata a fáklyákhoz az antikvitásban szokás volt.[26]

A példázat mégsem árulja el, hogy a szüzek *hogyan* gyújtják meg a fáklyákat olajjal. Olajba mártott rongyokat csavarnak a fáklyákra (ez az elképzelés gyakori Joachim Jeremias óta,[27] ő azonban nem hivatkozik semmilyen ókori forrásra)? Vagy tartóval ellátott fáklyát használtak, vagyis olyan fáklyát, amelynek a csúcsán egy tartó volt a tűznek?[28] A rongyok tüzelőanyagként való használata az ókorban nem bizonyított, és úgy tűnik, hogy nem is volt praktikus (leeső égő rongydarabok, koromképződés) és gazdaságilag sem volt ésszerű (rongyok, szövetek készítése nehéz és drága volt). A 7–8. versben található részleteket így lehetne magyarázni: a lányok előkészítik a fáklyákat (ebben az értelemben használatos a κοσμέω), a magukkal hozott olajat a fáklyákra öntik, hogy a (menyasszony?) házában található tűzhelynél meggyújtsák azokat. A balga szüzeknek nincs olajuk, így a fáklyák meggyújtása sikertelen kísérlet, mert olaj nélkül folyamatosan kialszanak (ismétlődő értelmű jelen idő).

Ennek a részletnek a példázat megértésére vonatkozó következményei vannak: abban az esetben, ha magukkal vitték volna az olajlámpákat, akkor a felkészületlen öt balgasága a vőlegény késése *nélkül* nem is lett volna feltűnő,[29] hiszen a lámpásokban található olaj csak a hosszú várakozási idő alatt égett volna el. A balgaságuk abban áll, hogy a vőlegény késésének lehetőségét kizárva, nem vittek magukkal elegendő *tartalék* olajat.[30] Fáklyaedények

21 Luz 1997, 469–471; Jeremias 1965a.
22 Ahogy Gingrich 1954, 194. feltételezi.
23 Parisinou 2000, 28.
24 Vö. Gagé 1969, 160–162; Parisinou 2000, 30–34.
25 Luz 1997, 470 (26. lábjegyzet); 487köv.; 2. és 3. ábra.
26 Westermann 1924, 245köv.
27 Jeremias 1965a, 198.
28 Luz 1997, 471.
29 Riniker 1999, 252.
30 W. D. Davies – Allison 1997, 397köv; Hultgren 2000, 172köv.

esetében balgaságuk jelének tényeként azt lehet látni, hogy *egyáltalán* nem vittek magukkal olajat, és így semmilyen időpontban nem tudták meggyújtani fáklyáikat.[31] A vőlegény késése nem lenne döntő abból a szempontból, hogy a lányok nem előrelátóak.[32] Így válik érthetővé, hogy elegendő idejük van az olaj beszerzésére. Balagaságuk ebben az értelemben sokkal szemléltetőbb és érthetőbb lesz, ha megfigyeljük férfitársaik magatartását Máté evangéliumában: ahhoz a balga emberhez hasonlítanak, aki házát homokra építette (Mt 7,26köv.).

3. A szemantikai háttér elemzése (a metaforikus mező hagyománya)

A példázat több képi mezőt kapcsol össze: a „vőlegény" és a „menyegző" központi metaforái – mint már a Mt 22,1–14-ben is – a nász és házasság széleskörű képeiből merítenek.[33] Az Újszövetség feltűnően gazdag e képi mező használatában (2Kor 11,2köv; Ef 5,21–33; Mk 2,18–20 // Mt 9,14köv. // Lk 5,33–35; Mt 22,1–14; Jn 2,1–11; 3,22–30; Jel 19,6–9; 21,2.9; 22,17).[34] A prófétáknál a képeknek többféle értelmük volt: szövetség mint eljegyzés (Oz 2,21köv.; Jer 2,2) vagy házasság (Iz 62,4–5), Izrael mint menyasszony (Iz 49,18; 61,10; 62,5) vagy feleség (Ez 16,32; Iz 54,6), JHWH mint vőlegény (Iz 62,5; vö. 61,10) vagy férj (Oz 2,18; Iz 54,5; Jer 3,14; 31,32). Úgy tűnik, a szövetség eszméje ebből a metaforikus mezőből kölcsönöz metaforákat. A hagyományossá váló metafora a messiásra mint vőlegényre csupán későbbi rabbinikus szövegekben található,[35] de nagy vonalakban már korábbi szövegek is homályosan utalnak erre a metaforára (Zsolt 45; 1QIz[a] [1Q8] 61,10; TgZak 3,1–10).[36] Általában észrevehető, hogy a házasság metaforájának használata a Második Templom korára megy vissza, és a görög nyelvű zsidóság gyakorlatilag már nem használja Isten és Izrael kapcsolatára ezt a metaforát.[37] Az ember „házasságot köt" az isteni bölcsességgel (Bölcs 8,2–16),[38] vagy – késői rabbinikus szövegekben – Izrael a Tórával.[39] Úgy tűnik, hogy a kereszténység kialakulásának korában a házasságról alkotott vallásos képek

31 Smit 2007, 246.
32 Nolland 2005, 1006.
33 Vö. Klauck 1986, 162–164.
34 Vö. R. Zimmermann 2001.
35 Jeremias 1942b, 1094köv.
36 Vö. R. Zimmermann 2001, 258–276.
37 Satlow 2001, 42–67.
38 Philón kapcsán lásd Horsley 1979, 32–40.
39 Rabbi Meir in *Leviticus Rabba* 20,10.

többé-kevésbé hozzáférhetővé lettek új alkalmazások számára: egyértelműen összekapcsolódnak az öröm érzésével, és alkalmasak arra, hogy szoros kapcsolatot, szövetségi hűséget és intimitást írjanak le.

Egy másik képi mező is nagyon jelentős a példázat megértéséhez: a világosság és a jótettek. Természetesen a világosság metaforája különlegesen gazdag,[40] és rendkívül közel áll Isten parancsaihoz (vö. Iz 51,4; Oz 6,5; Zak 3,5; Zsolt 43,3; 119,105; Péld 6,23; *Lévi testamentuma* 14,4; 19,1).[41] Ebben az értelemben Jézus követői a „világ világossága" (Mt 5,14), akik világosságukat nem véka alá rejtik, hanem jótetteik által részesíteni szeretnének mindenkit ebben a világosságban (5,15köv; vö. *Neftali testamentuma* 2,10; *Benjamin testamentuma* 5,3: „Mert ahol megvan a jótettekre való készség, onnét tüstént elmenekül a sötétség." [Ladocsi Gáspár fordítása]) Hasonlóképpen az emberek világosságát a nagylelkűségük igazolja (Mt 6,22köv.). Máté evangéliumának szókincsében a jótettek *világlanak*. A tíz szűz története tudatosan használja a világosság-sötétség (fáklyák, olaj, éjszaka, kioltani) szemantikai mezőjének elemeit, és ezzel az elbeszélésnek etikai felhangot ad.

4. Összefoglaló magyarázat (értelmezési horizontok)

A tíz szűz példázata Máté evangélista saját anyagához tartozik. A példázat Máté előtti forrásáról nem sok biztosat tudunk.[42] A szerkesztői beavatkozás legnyilvánvalóbban felismerhető a bevezetésben (1. vers) és a záró versben (13. vers). A megszólítás kettőzését a 11. versben, figyelembe véve a Mt 7,22-t, az evangélistára lehet visszavezetni, ami az Ámen-formulára is igaz. A hasonlóságok Mt 25,10c–12 és Lk 13,25 között szemmel láthatóak; különösen észrevehető, hogy Máté a Q 13,25–27 verseket már Mt 7,22köv-ben használta. Ebből a hasonlóságból arra lehetne következtetni, hogy Máté a Q szavait már egy eredetileg másképpen végződő példázathoz csatolta?[43] A történelmi Jézusra való visszavezetés lehetséges.[44] Megítélésem szerint azonban nem lehet elégséges bizonyossággal kijelenteni, hogy Jézus milyen formában és kontextusban mondhatta ezt a példázatot. Mivel mindkét tényező lényeges a szöveg értelmezéséhez, nem szeretném itt ezt a kérdést tovább tárgyalni.

40 Vö. H. C. Hahn 2000.
41 Vö. Aalen 1951, 183–195; 211–232; Vermes 1958.
42 Vö. talán I. H. Jones 1995, 443–462; Riniker 1999, 249–257; Smit 2007, 239–242.
43 W. D. Davies – Allison 1997, 393.
44 Puig i Tarrech 1983, 123–262; Hultgren 2000, 176köv.

A példázat jelenlegi formája nagyon szorosan be van építve Máté teljes elbeszélésébe. Először is része az evangélium végső időkről szóló részének Mt 24–25:[45] a 24,3–31-ben található időre vonatkozó megjegyzések (nyolcszor „akkor", „majd azután") és a jövő idejű alakok egyértelműen jelzik, hogy itt az időbeli lefolyás egészen az Emberfia eljöveteléig tarthat. Ennek a prófétai jövendölésnek a formája az ítéletről szóló részben (Mt 25,31–46) újra felvetődik. A beszéd közepén (24,32–25,30) hasonlatok és példázatok vannak túlsúlyban.[46] Az eseményre vetett apokaliptikus pillantás most egyértelműen a konkrét magatartás szintjére irányul. Vezető szerepe van ebben a bizonyosság és a bizonytalanság kapcsolatának: az Emberfia biztosan eljön ítélőbíróként, de senki se ismeri a pontos időpontot (24,36–42.44.50; 25,13). Az etikai következmény így szól: éberség (lásd a következményes értelmű οὖν szócskát a 24,42; 25,13 versekben), illetve készenlét (24,44). Ezt a magatartást négy példázat világítja meg: a ház ura és a rablók (24,43köv.), a hű és a hűtlen szolga (24,45–51), a tíz szűz (25,1–12) és a talentumokról (25,14–30) szóló példázat.

Az szövegekben található keresztutalások nem hagynak kétséget afelől, hogy a vőlegény eljövetele az eljövendő Emberfiára utal (24,27.37); ez az értelmezés Mt 9,15 alapján meggyőző. A „virrasztani" (γρηγορέω) és a „készen" állni (ἕτοιμος) (vö. 24,42–44) szavak közös használata a 25,10.13-ban újra megjelenik. Az a tény, hogy öten ebből az azonos csoportból lekésik a döntő találkozást, azokat a figyelmeztetéseket tartalmazza, amelyek a 24,4–28 versekben találhatók, és óvnak a csábítástól, a hitehagyástól és a szeretet kihűlésétől. Ahogy az egyik példázatban két emberről van szó, akik közül az egyiket fölveszik és a másikat otthagyják (24,40köv.), úgy ebben a példázatban is öten bemennek és öten kint maradnak. Miközben a 24,33-ban a vég „már a küszöbön áll", a 25,10-ben az ajtó már zárva van. Mindenekelőtt a három hosszabb, ugyanakkor összetettebb példázat esetében (24,45–50; 25,1–13.14–30) felismerhető egy sor szemmel látható szerkezeti analógia, amelyek felfednek egy narratív alapmotívumot: egy független személyekből álló csoport (2 szolga, 10 szűz, 3 szolga) felelősséggel rendelkezik (igazgatás és gondozás, fáklya és olaj, a talentumok gyarapítása), ezt a felelősséget azonban különbözőképpen tudatosítják, mert a csoporton belül a jellemvonások szempontjából ellenpólusok vannak (hűséges, okos és jó – hűtlen, balga és rossz). Az Úr váratlan eljövetele (vö. Mt 24,48b.50; 25,5–6.19) elvezet a csoporton belüli végleges elkülönüléshez a jutalom és a büntetés formájá-

[45] Vö. Luz 1997, 402köv; L. Schottroff 2005, 50–52.
[46] Vö. W. D. Davies – Allison 1997, 374–377.

ban (befelé/kifelé). A jutalmat először is az Úr tulajdonáért vállalt felelősségért (24,37b), majd pedig belépésként (25,10) és végül pedig felelősségként és belépésként (25,21.23) lehet értelmezni.

Emellett a szorosan összetartozó szerkezet mellett, amely a végső időkről szóló beszéd keretében találó (Mt 24–25), vannak még fontos utalások Máté evangéliumában. A leginkább egyértelmű a tíz szűz példázata a Hegyi beszéd fényében (Mt 7,21–27). Azok, akik csodás tetteket vittek véghez, de nem ültették át a gyakorlatba Isten etikai akaratát, úgy szólítják meg a bírót, ahogy a balga szüzek: „Uram, Uram" (7,21köv.), de ezeket nem ismeri a bíró (7,23) és megtiltja nekik az Isten Országába való belépést. Az ezt követő hasonlatot a sziklára épített házról (7,24–27) két egyedülálló nyelvi jellemző köti össze Máté evangéliumának 25,1–13 verseivel: a bevezetésben használt jövő idő és az okos-balga szembeálítása. Ezzel Máté már előre kulcsot ad olvasóinak a példázat (25,1–14) megértéséhez. Kevésbé vannak érintkezési pontok a Mt 22,1–14-ben található menyegzői lakoma példázatával. Bár mindkettő Isten országáról szóló példázat (22,2; 25,1), de a menyegzői lakoma példázatának perspektíváját egy király határozza meg, aki egy bőséges lakomát készít fiának. A vőlegény itt csupán mellékszereplő (csak „fiúként" van megemlítve a 22,2-ben), a menyasszony sincs megemlítve. Egy bizonyos szerkezeti hasonlóságot azonban a befejezésben találhatunk: amint a menyegzős öltözet nélküli embert kidobták a külső sötétségre (22,11–13), úgy a balga szüzektől is megtagadják a belépést.

Eddig felsoroltuk az irodalmi háttér koordinátáit, most pedig az elbeszélés részleteit vesszük exegetikai vizsgálat alá. A példázat időbeli utalással kezdődik a jövőbeli eseményekre tekintve (τότε; vö. 24,3.27.30.37.39.42.44.50). „Akkor", amikor az Emberfia ítélkezni fog, Isten Országa hasonlatos lesz a tíz szűz példázatához. Az idő szintjeinek összefonódottsága fontos a példázat megértéséhez: a példázatban jövőbeli mondanivalókat múlt időben fejez ki, ezáltal szinkronban van az olvasók idejével, akik maguk is várják az Emberfia eljövetelét. Így a szüzek cselekvési ideje megegyezik az olvasók jelen idejével.

A főszereplőket παρθένοι-nak nevezik (vö. Mt 1,23; Lk 1,27; ApCsel 21,9). A kifejezés a fiatal, hajadon nőkre vonatkozik, akik az ókori felfogás szerint szüzeknek számítottak. A szüzesség vagy erkölcsi tisztaság nem központi fontosságú tulajdonság az elbeszélésen belül. Azokat, akik már férjhez mentek, fiatal koruk alapján (13–16 évesen) ma inkább „lányoknak" neveznénk, mint „nőknek". *Parthenoi*ként azonban nem kislányokról beszélünk, hanem

házasulandó korú lányokról.[47] A fáklyák megemlítése a címben hangsúlyozza különleges szerepüket az esküvői ünnepen. A tíz fáklyavivő száma azonban egy valódi esküvő esetében kiemelten magas lenne. Plutarkhosz már öt fáklyát is soknak tart, amikor egy tisztviselő *(aediles)* esküvőjéről beszél (*Quaestioni conviviali* 263F). Megítélésem szerint a szimbolikus számok között (a tíz parancsolat, a tíz csapás, legalább tíz ember a zsinagógai közösséghez) kommunikációs szándék nem ismerhető fel.[48] Csak az a fontos, hogy a szám kettővel osztható. A kérdés, hogy mind a tíz szűz vagy csupán az öt okos szűz jelképezi a keresztény közösséget,[49] nem merül fel gyakorlati szempontból: a szüzek az elfogadás és visszautasítás szerepét biztosítják. Nem az a lényeges, hogy kit képviselnek a szüzek, hanem az, hogy kivel tudnak azonosulni az olvasók. A 24–25. fejezetekben megjelenő kép összefoglalja a keresztény közösség Krisztus visszatérésére várakozó magatartását. Az εἰς ὑπάντησιν kifejezés („találkozásra"; az 1c különbség nélkül a 6b-vel szemben: εἰς ἀπάντησιν) sokkal inkább ünnepélyes hangvételű (vö. Bír 11,34 LXX; Tób 11,16; Mt 8,34; Jn 12,13; ApCsel 28,15). Az elbeszélés szintjén azt sugallja a kifejezés, hogy a vőlegény magas rangú tisztviselő. Ha pedig ehhez hozzávesszük a tíz fáklyavivőt, akkor ebből a rövid tartalmi megjegyzésből – hasonlóan, mint a 22,1–14-ben – felismerhető egy, a társadalmi elithez tartozó személy esküvője. Fontos a jelentés megértéséhez az 1Tesz 4,17-ben található nyelvi vonatkoztatás:

> „Azután mi, az élők, a megmaradtak, velük együtt elragadtatunk a felhőkön az égbe, hogy találkozzunk az Úrral (εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου), s így mindenkor az Úrral leszünk."

Anélkül, hogy irodalmi összefüggést feltételeznénk a két szöveg között, felismerhetővé válik a hasonló nyelvezet. A vőlegényre váró szüzek története *a priori* a parúzia őskeresztény várakozásának jellegzetes kifejezéseit használja.

A 2–4. versben döntő jellemzés található (vö. 7,24–27). Hasonló szembeállítások találhatók a bölcsességi irodalomban is (Péld 1,7; 3,35; 20,26; 21,22; Sír 20,13; 21,18; 41,15; Mt 7,13köv.), de a Máté által használt ellentétpárok (*phronimosz – morosz*; okos – balga) alig találhatóak meg a görög nyelvű irodalomban (az Újszövetségben e szövegen és a Mt 7,24.26-on kívül még az 1Kor 4,10-ben). A Máté evangélium kontextusában a φρόνιμος melléknév okos és szakértő embert jelöl, aki céljának (házépítés) megfelelően tudja, ho-

[47] L. Schottroff 2005, 44–46.
[48] J. M. Ford 1967, 115köv. ellen.
[49] W. D. Davies – Allison 1997, 392.

gyan használja a megfelelő eszközöket (Mt 7,24). A misszióban a tanítványok céljukat kövessék és legyenek „okosak", mint a kígyók és egyszerűek, mint a galambok (Mt 10,16). Végül is a példázatbeli okos szolga is komolyan és megbízhatóan végzi igazgatási feladatát, hiszen megfelelő időben, körültekintően kiadja mindenki részét (Mt 24,45 // Lk 12,42; vö. Lk 16,8). Az összes példa jellegzetesen a „gyakorlati észről" szól, amely jellemző Máté evangéliumára, és a feladatok (házépítés, misszió, igazgatás) ellátásában tükröződik. Arról van szó, hogy megfelelők-e az alkalmazott eszközök az adott cél eléréséhez. A lányok az egyetlen olyan női karakterek a Máté-evangéliumban, amelyek ilyen szándékos racionalitást képviselnek. „Okosak", mivel a megfelelő eszközökkel (fáklyákkal és olajjal) rendelkeznek. Ennek a hozzáállásnak az ellentéte a többi öt tervszerűtlensége: bár rendelkeznek fáklyákkal, mégis azt a benyomást keltik, mintha a másik öt okos lányhoz hasonlóan felkészültek lennének, de nincs megfelelő mennyiségű olajuk.

A késés motívuma az 5. versben nem hangsúlyos.[50] A Mt 24,48b a gonosz szolga gondolatvilágához tartozik. Itt úgy tűnik, hogy nem fordít erre különös figyelmet, hanem a késés következményeként minden szűz elalszik. Az alvás motívuma hangsúlyozza (mint a 24,45–50 és 25,14–30 példázataiban) a főszereplő váratlan, és emiatt a szüzek által nem ellenőrizhető érkezését. Ez a példázat a szüzek felkészültségéről, nem pedig a vőlegény késéséről szól.[51] A példázat tehát aligha azért született, hogy feldolgozza a parúzia késésének (állítólagos?) problémáját (vö. 2Pét 3,1–8).

Egy időhatározóval a 6. versben („éjfélkor" vagy akár „éjszaka közepén") a történet eléri célját (vö. 25,1). Az ébresztés tényét az „Íme!" szócska emeli ki (vö. Én 3,11), hangsúlyozva annak fontosságát. A szüzek felébresztése (7. vers) nem átvitt értelmű (alvás = halál).[52] A görög ἐγείρω ige nem a halálból való feltámadás szakkifejezése. Az itt említett szavak egyszerűn az álomból való felébredést, illetve a felkelést jelentik (vö. Mt 1,24; 2,13–14.20köv; 8,15.25köv; 9,5–7.19.25; 17,7; 26,46). Az, hogy a balga szüzeknek csupán most válik világossá az olaj hiánya, elképesztő. Hogyan fognak odaállni, amikor mindjárt elkezdődik a fáklyás nászmenet az utcákon? A legegyszerűbb megoldást keresik: szerintük a többi lány megoszthatná velük az olajat (8. vers). De nyilvánvalóan az okosak egy hosszabb fáklyás felvonulásra készülnek és attól tartanak, hogy a végén egészen sötétségben maradnak. A három hosszabb példázatból a Mt 24–25-ben csak itt beszélnek egymással az antitipikus karakterek. Az olaj kérése arra emlékeztet, hogy az okos és hűséges szolga fel-

[50] Másképpen Bornkamm 1968.
[51] Meinertz 1953, 103köv; Gundry 1982, 496köv.
[52] Gundry 1982, 500.

adata volt, hogy az embereknek a megfelelő időben (ἐν καιρῷ) enni adjon (Mt 24,45).[53] Nyilvánvalóan a megfelelő idő már elmúlt (hasonlóképpen, mint a gazdag ember kérése a Lk 16,24-ben). Az elbeszélésben olyan helyzet adódott, amelyben az olaj egyszerűen nem megosztható. Függetlenül attól, hogy az olajkereskedők készen állnak az éjszaka folyamán – ez a példázatot nem érdekli. Egy nagyobb kontextusban úgy tűnik, hogy ez nem elképzelhetetlen, különösen azért, mert itt egy nagy esküvőről van szó. Habár az öt felkészületlennek a vőlegény késése miatt lett volna ideje, hogy mulasztását jóvátegye, mégis most gyorsan kell cselekedniük. Mindenesetre égő fáklyák *nélkül* nem tudnak a vőlegény elé sietni.

A tragédia a 10. versben kezdődik. Az Emberfia eljöveteléről szóló jövőbeli állítás (24,47.30.37.39.42.50) itt most múltbeli esemény lesz (ἦλθεν – „eljött", vagyis megérkezett). Ezáltal a példázaton belül egy időbeli lépést fedezünk fel. Az „okos" és azok, „akik készen voltak" terminológiai változás tisztázza, hogy miről van itt szó: az öt szűz okossága pontosan abban áll, hogy készen állnak feladatuk teljesítésére. A *vőlegénnyel együtt* (talán az Emmánuel-motívum reminiszcenciája; vö. Mt 1,23; 18,20; 20,20) belépnek – attól függően, hogy milyen társadalomtörténeti háttérrel rendelkeznek – a menyasszonyi szobába vagy a lakodalmi terembe. A többes számú γάμους miatt a 10. versben sokkal inkább megfelelő ünnepségekre kell gondolnunk. Még fontosabbak a nyelvi hasonlóságok a „menyek országába való belépésről" szóló mondásokkal. A „készenlét" ebből a nézőpontból a „nagyobb igazságosság" gyakorlatát (Mt 5,20), „Isten akaratának" a végrehajtását (7,21) vagy a „gyermekké válást" (18,3) jelentheti. A színhely zárt ajtaja világossá teszi a végleges kizárást. A többi öt késését hangsúlyozza a történeti jelen idő használata (11. vers). Részt szeretnének venni a lakomán annak ellenére, hogy tényleges feladatukat nem végezték el. Amint a 8. versben, úgy itt sem teljesül kérésük. A Mt 7,21–23-ra való utalás egyértelművé teszi átvitt értelemben mulasztásukat: nem teljesítették az Atya akaratát, és mint ilyenek, nem tartoznak Jézus családjához (Mt 12,50).[54] Hogy a vőlegény elutasítása (a megfogalmazáshoz lásd 7,23; 26,74 és a szintén tragikus véget a 22,11–24-ben) az elbeszélés szintjén olyan váratlan és meglepő volt,[55] nem állítható teljes bizonyossággal. Elvégre gondatlanságuk miatt csorbították az ünnepség fényét, talán megsértették az ifjú pár becsületét és veszélyeztették szeren-

[53] J. P. Heil 1997, 194.
[54] Vö. J. P. Heil 1997, 195.
[55] Luz 1997, 467.

cséjüket.[56] A példázat kettős kimenetele előretekintést nyújt a nagy végső ítéletről szóló jelenetre (Mt 25,31–46).

A 13. vers kifelé, a közösségre irányul.[57] Az, hogy az „ébren maradás végső figyelmeztetésével [...] a példázat értelmét" veszti,[58] nem nyilvánvaló. Az éberségre való felhívás nem ütközik a szüzek alvásával:[59] a γρηγορέω ige (vö. Mk 13,35) azt jelenti, hogy „ébernek lenni" a „készen állni" átvitt értelmében, és összefügg a 10. verssel (ἕτοιμος). Az okosak – ellentétben a többiekkel – megengedhetik maguknak, hogy a vőlegény érkezéséig aludjanak. Nem azért állnak készen, mert egész éjszaka ébren maradtak, hanem azért, mert a megfelelő időben fáklyáikat meg tudják gyújtani. Hasonló képeket használ egy rabbinikus történet a Kr. u. 2. századból a halálra való készenlétről:

> „Eliezer rabbi mondta: térj meg halálod előtt egy nappal. Ekkor megkérdezték tanítványai Eliezer rabbit: tudja-e egyáltalán valaki, hogy melyik napon fog meghalni? Ezt mondta nekik: annál inkább kell ma bűnbánatot tartania, mert holnap talán meghal. [...] Johanan ben Zakkai rabbi (kb. Kr. u. 70) egy példázatot mondott: egyszer egy király meghívta ebédre szolgáit, de nem határozta meg a pontos időt. Az okosak felöltöztek és a király ajtaja elé ültek, miközben kérdezték: hiányzik-e valami a király házában? A balgák viszont elmentek dolgozni és megkérdezték: Lehet-e étkezésre letelepedni, ha előtte a szükséges nincs előkészítve? Amikor a király hirtelen hívatta szolgáit, az okosak szépen felöltözve álltak elé, a balgák pedig piszkosan. A király örült az okosoknak és dühös volt a balgákra, és ezt mondta: Ezek, akik az ebédre ünneplőben érkeztek, egyenek és igyanak, azok pedig, akik nem készültek az ebédre, maradjanak állva és figyeljék az okosokat."[60]

A Máté-evangélium folyamatos olvasásával a tíz szűz példázatát figyelmeztetésként is értelmezhetjük, tekintettel az ítélőszék előtti végső szétválasztásra. Okosak, éberek és felkészültek azok, akik teljesítik az „Atya akaratát" (Mt 7,21), illetve azok, akik a Hegyi beszédet hallgatják, és aszerint járnak el (Mt 7,24). Az olyan szövegek láthatárán, mint Mt 5,14–16; 7,24–27; 22,11–14 a fáklyák olaj*jal* Jézus szavainak hallgatását és cselekvését jelképezik, míg a fáklyák *olaj nélkül* – hasonlóan a homokra épített házhoz – csupán cselekvés *nélküli* hallgatását szemléltetik. A közösség „ébernek" bizonyult abban, hogy a Hegyi beszédben Jézus utasításait követve, fáklyaként „tündököljön" a világban.[61]

[56] A fáklyák apotropaikus, gonoszt elhárító szerepéről a nászmenetkor lásd: Oakley – Sinos 1993, 26.
[57] W. D. Davies – Allison 1997, 401.
[58] Jeremias 1998, 48.
[59] Schenk 1978, 282köv.
[60] *b.Sabbat* 153a (Barrett – Thornton ²1991, 222).
[61] Vö. Donfried 1974, 423köv.

A példázat ma a kritika keresztüzében áll: feminista szemszögből[62] kritikát ébreszt az okosok vonakodása, hogy osztozzanak a többiekkel. Az öt okossága a vőlegény patriarchális nézőpontjával áll összhangban, és ebből következően hiányzik belőle a szolidaritás a többiekkel szemben. A megváltás beteljesedése fölötti öröm – ami szintén látható az esküvő képében– így elhomályosul azáltal, hogy az elbeszélés végére a tíz egysége határozottan megtörik. Végül a Máté-evangélium egészét tekintve fel kell tennünk a kérdést, hogy a Mt 7,7köv. versekben elhangzott ígéret ebben az esetben miért nem érvényes már: a balga szüzek *kérnek*, de ez *nem* adatik meg nekik; *kopognak*, de *nem* nyitnak nekik ajtót. A Mt 25,31–46 szerint, akik az Úr elutasítását hallják, ellenkeznek: „De mi ismerünk és befogadunk titeket."[63]

A mai olvasók feltehetik a kérdést, hogy a szöveg azonosítási lehetőségeit hogyan alkalmazzák. Azonosítsák magukat az okosokkal a balgák *kárára*? Vagy vonják ki magukat az elbeszélő kontrollja alól? Ezzel olyan szempont-hoz lehetne jutni, amely a példázatot új olvasatok számára nyitja meg. Ez felveti azt a kérdést, hogy az éber magatartás csupán az azonosulás, belehelyezkedés és a balga szüzek elutasítása révén nyerhető-e el. A példázat rendszerezett feldolgozásával annak a módját lehetne keresni, hogy hogyan lehetne ezt a szembenállást megszüntetni. Ilyen dekonstrukciókra való utalások találhatók a Máté-evangéliumban: a balgák komolyan veszik a Mt 7,7köv. ígéreteit, az okosak nem követik Jézus utasításait a Mt 5,42-ben, és a vőlegény úgy cselekszik, mint a képmutatók a Mt 23,13-ban: bezárja a menynyek országát azok előtt, akik be szeretnének menni.

Az „okosság" fogalma hatékony kiindulópontnak mutatkozik további szempontokhoz. Az okosság Máténál a Hegyi beszéd gyakorlatához igazodik. Ezáltal az ember a gyakorlati ész jegyében a jó élet és a jó halál elérésére alkalmas *eszközök* mellett dönt. Mivel a felebaráti szeretet és önzetlenség racionális indokok alapján elérhetőek,[64] a modern etikai elméletekkel érdekes párbeszédre vezethetnek el. Ha azonban az éberek okosságát filozófiai indokok alapján közelítjük meg: a készenlét hozzáállása különös figyelmet kap abban, hogy az élet célja nem más, mint az, hogy célirányos legyen – akár a parúziáról, akár a személyes halálról van szó. A példázatban ez a cél a keresztény eszkatológiához hűen mindig a keresztre feszített és feltámadt Krisztus arcvonásait hordozza. Luther Márton a Zsolt 90,12 fordításában ezt fejezte ki: „Taníts meg számba venni napjainkat, hogy eljussunk a szív bölcsességére."

[62] Vö. Balabanski 2002; L. Schottroff 2005, 44–54.
[63] L. Schottroff 2005, 54.
[64] Vö. Th. Nagel 1998.

5. A párhuzamos hagyomány és a hatástörténet szempontjai

A tíz szűz példázatában van dráma (öröm és gyász), etika (erény és bűn), eszkatológia (befogadás és elutasítás), vannak káprázatos karakterek (szüzek és vőlegény), szimbolikus számok (10 és 5) és képek (világosság és olaj). Aligha létezik másik példázat ilyen összetett hatás- és recepciótörténettel.[65]

A példázat jól használható a vitában: Ireneus például párhuzamot állít a titkos gnosztikus tanítással szembeni vitája alapján azok között, akik az olajkereskedőkhöz mennek és az ostoba emberek között, akik azokhoz mennek, akik „a példázatok magyarázatait sötétségben árusítják", és akik a végén „kizártak maradnak a nászszobából" (*Adversus haereses* II 27,2).[66] Így nem azért zárják ki őket, mert nincs olajuk, hanem azért, mert rossz helyen szeretnék megvásárolni az olajat. Az *Epistola Apostolorum* nem is engedi az öt okosat elaludni, és ragyogó példaként állítja őket a tanítványok elé a gnosztikusokkal szemben (43–45).[67] A példázat individualista gnosztikus magyarázata áll a Tamás-evangélium 75. logionja hátterében: „Jézus mondta: Sokan állnak az ajtó előtt. Mégis, az egyedülálló lesz az, aki bemehet a menyegzős helyre." (Vanyó László fordítása)

A morális dimenziót Aranyszájú Szent János tárja fel az erre vonatkozó szentbeszédében (*Hom. in Mat.* 78):[68] a Mt 24,43–25,30-ben mind a négy példabeszéd „különböző módokon ugyanarra a célra buzdít, arra a buzgóságra, hogy alamizsnálkodjunk és a felebarátunknak a lehető legtöbb támogatást nyújtsuk, hiszen más módon nem üdvözülhetünk". Ha még az önmegtartóztatás erényét gyakoroljuk is, akkor sem teszünk eleget, mivel hiányzik a jótékonyság. „A lámpások a szüzesség kegyelmét, a makulátlan tisztaságot fejezik ki, az olaj pedig a felebaráti szeretetet, az alamizsnálkodást, a rászorulóknak nyújtott segítséget." Az alvás a halálra, az ébredés pedig a feltámadásra utal (utalás az 1Tessz 4,16 versére). Az olajkereskedők (9. vers) a szegények. Megadják az embereknek a lehetőséget, hogy felebaráti szeretetüket gyakorolhassák, mert „semmi sem sötétebb, mint az a szüzesség, amely olaj hiányában szenved. Így az emberek „sötétnek" szokták nevezni azokat, akik könyörtelenek."

Az ilyen írásos befogadási folyamatokon túl van a példázatnak egy intenzív művészi magyarázata is: valószínűleg egyedülálló drámája miatt az

[65] Vö. Luz 1997, 477–492, képekkel.

[66] A német fordítás forrása: Brox 1993, 221.

[67] Az *Epistola Apostolorum*-hoz lásd: C. D. G. Müller [6]1990, 229–231; vö. Hornschuh 1962; Staats 1969.

[68] A német fordítás forrása: Baur 1916, 84–88, *passim*.

2. illusztráció. A baseli katedrális úgynevezett „Gall-kapuja"

egyetlen példázat volt,[69] amit a középkorban a szűzi lányok látványosan, színpadon eljátszottak.[70] Sok egyházi ének is utal rá.[71] Különösen nagy hatásának bizonyult Philipp Nicolai (1556–1607) korálja: *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, „Ébredjetek, szólít a hang bennünket".[72] A kapcsolat a példázat és a benne kifejeződő keresztény jegyesi misztika között sok zeneszerzőt megihletett: Praetorius mellett (Motetta két kórusnak, 1607) Buxtehude-t (szólókantáta, BuxWV 100) és Johann Chr. Fr. Bach-ot (kórus és *basso continuo*, kb. 1780), különösen kiemelkedő Johann Sebastian Bach kantátája (BWV 140, 1731-ből).[73]

A sok képzőművészeti ábrázolás közül[74] kiemelkedik számos templomkapu ábrázolása (pl. a strasbourgi, freiburgi, baseli katedrális, a magdeburgi dóm). Az „okos és balga szüzeknek" morális, figyelmeztető szerepük volt. A példázatban szereplő ajtó jelképezi azt a kaput, amelyen keresztül belépünk a templomba. Az edesszai katedrális felszentelésekor (kb. 543–554) elhangzott szír himnuszban a következő olvasható: öt ajtó nyílik (a templomba),

69 K. Schneider 1964, 7.

70 Vö. Körkel–Hinkfoth 1994, 119–163.

71 *Evangelisches Gesangbuch* (= EG) 151; *Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz* (= RGB) 855; EG 9,6 = RGB 365,6; EG 69,2.

72 EG 147 = RGB 850; vö. M. Walter 1999, 253–256.

73 M. Walter 1999, 256–262.

74 Vö. Heyne 1922; Körkel-Hinkfoth 1994.

3. illusztráció. A szüzek a magdeburgi dóm északi kereszthajójának portálján

miképpen az öt szűz, aki hűséges, ezeken lép be dicsőségesen, mint a szüzek a fényes nászszobába."[75]

A baseli katedrális úgynevezett „Gall-kapujának" *(Galluspforte)* timpanonja (kb. 1180) a trónoló Krisztust ábrázolja könyvvel és kereszttel kezében, Péter és Pál között *(2. illusztráció)*.[76]

Bal oldalt a templombejárat szobrászművésze vagy adományozója a templomkapun Krisztust ábrázolja, és kapcsolatot létesít a templomkapu és a példázat ajtaja között, amely az ajtó szemöldökfáján elválasztja a balga szüzeket Krisztustól. Miközben Krisztus megáldja az okosokat, akik égő lámpásokat tartanak kezükben és fejük be van fedve, aközben a balga szüzek lehajtott lámpásokkal és leeresztett hajjal állnak az ajtó előtt.

Öröm és gyász látható a magdeburgi dóm északi kereszthajó portálján (kb. 1250-60-ból).[77] A szüzek itt most nem öltözetükben és hajviseletükben különböznek, hanem az érzéseik élénk ábrázolásai alapján lehet őket megkülönböztetni *(3. illusztráció)*.

Sajátos utakon jár William Blake (1757–1827) *The Parabel of the Wise and Foolish Virgins* (kb. 1803–1805) ábrázolásával *(4. illusztráció)*.[78]

A jelenetnek semmi köze nincs a menyegzőhöz. A vőlegény is hiányzik. Miközben egy angyal a sötét tér felett trombitával bejelenti a végső ítéletet, az öt okos szűz égő lámpával kezében, csendben sorban áll. A másik

[75] McVey 1983, 94köv. 17. sor.
[76] Vö. Körkel–Hinkfoth 1994, 238köv.
[77] Vö. Körkel–Hinkfoth 1994, 243köv; egy kép Luzból 1997, 490.
[78] Rosenblatt 2001, 180köv.

4. illusztráció. William Blake: The Parabel of the Wise and Foolish Virgins

öt nagyon izgatott: sírnak, kiáltoznak, ájuldoznak, hajukat tépik, fülüket befogják és szemüket becsukják, és főként az okos szüzek segítségét kérik. A gesztusok drámaisága azt sugallja, hogy nemcsak olajért, hanem kegyelemért is könyörögnek. Miközben eltávolodnak az okos szüzek a többiektől, az egyik közülük ujjával az angyallal ellentétes irányba mutat.

Értelmezési és alkalmazási lehetőségekben rendkívül gazdag a példázat. A tíz lány önálló életre kelt, ami kikerül az elbeszélő ellenőrzése alól és túllép a mátéi elbeszélői keret korlátain. Az exegézis feladata, hogy felhívja a figyelmet a szöveg értelmezési lehetőségeire, de arra is, hogy nincs olyan szövegmagyarázat, amely az elbeszélések és képek produktív erejének gátat szabna.

Irodalom a további elmélyüléshez

V. Balabanski: Opening the Closed Door: A Feminist Rereading of the Wise and Foolish Virgins (Mt. 25.1-13), in M. A. Beavis (Hg.), *The Lost Coin. Parables of Women,Work and Wisdom*, The Biblical Seminar 86, Sheffield, 2002, 71–97.

K. P. Donfried: The Allegory of the Ten Virgins (Mt 25,1-13) as a Summary of Matthean Theology, *JBL* 83 (1974) 415–428.

R. Körkel-Hinkfoth: *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) in der bildenden Kunst und im geistlichen Schauspiel*, EHS 28:190, Frankfurt am Main u. a., 1994.

A. Puig i Tàrrech: *La parabole des dix vierges*, AnBib 102, Rom, 1983.

R. Zimmermann: Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25.1-13, *NTS* 48 (2002) 48–70.

Felhasznált irodalom

S. Aalen: Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo, 1951.

V. Balabanski: Opening the Closed Door: A Feminist Rereading of the Wise and Foolish Virgins (Mt. 25.1-13), in M. A. Beavis (Hg.), *The Lost Coin. Parables of Women,Work and Wisdom*, The Biblical Seminar 86, Sheffield 2002, 71–97.

C. K. Barrett – C. J. Thornton: *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 1591, Tübingen, ²1991.

P. Billerbeck (– H. L. Strack): *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1, München, ²1926.

G. Bornkamm: Die Verzögerung der Parusie, in *Geschichte und Glaube* I (Aufs. III), München, 1968, 46–55.

D. Correns: *Die Mischna*, Wiesbaden, 2005.

W. D. Davies – D. C. Allison: *The Gospel according to Matthew*, Vol. 3, ICC, Edinburgh, 1997.

K. P. Donfried: The Allegory of the Ten Virgins (Mt 25,1–13) as a Summary of Matthean Theology, *JBL* 83 (1974) 415–428.

J. M. Ford: The Parable of the Foolish Scholars (Mt 25,1–13), *NT* 9 (1967) 107–123.

J. Gagé: Art. Fackel (Kerze), *RAC* 7 (1969) 154–217.

F. W. Gingrich: The Greek New Testament as a Landmark in the Course of Semantic Change, *JBL* 73 (1954) 189–196.

E. Grässer: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, BZNW 22, Berlin, [3]1977.

R. H. Gundry: *Matthew. A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids, 1982.

M. Haase – R. Oswald: Art. Hochzeitsbräuche und -ritual, *DNP* 5 (1998) 649–656.

H. C. Hahn: Art. Licht/Finsternis, *ThBLNT*[2] 2 (2000) 1300–1318.

J. P. Heil: Final Parables in the Eschatological Discourse in Matthew 24–25, in W. Carter – J. P. Heil: *Matthew's Parables. Audience-oriented Perspectives*, CBQMS 30. Washington, 1997, 177–209.

H. Heyne: *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Eine literarischikonographische Studie*, Leipzig, 1922.

M. Hornschuh: Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistula Apostolorum, *ZKG* 73 (1962) 1–8.

R. A. Horsley: Spiritual Marriage with Sophia, *VigChr* 33 (1979) 30–54.

A. J. Hultgren: *The Parables of Jesus. A Commentary*, Grand Rapids, MI, 2000.

J. Jeremias: Art. νύμφη κτλ., *ThWNT* 4 (1942) 1092–1099.

J. Jeremias: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, [11]1998.

J. Jeremias: LAMPADES Mt 25,1.3f.7f, *ZNW* 56 (1965) 196–201.

J. Baur: *Des Heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus*, BKV 27, Kempten/München o.J.

I. H. Jones: *The Matthean parables. A literary and historical commentary*, NT.S 80, Leiden, 1995.

A. Jülicher: *Die Gleichnisreden Jesu.* Zwei Teile in einem Band, Tübingen, [2]1910.

H.-J. Klauck: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, NTA N.F. 13, Münster, [2]1986.

R. Körkel–Hinkfoth: *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) in der bildenden Kunst und im geistlichen Schauspiel*, EHS 28:190, Bern, 1994.

U. Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 3: Mt 18–25, EKK I/3, Neukirchen-Vluyn, 1997.

K. E. McVey: *The Domed Church as Microcosm. Literary Roots of an Architectural Symbol*, Dumbarton Oaks Papers 37 (1983) 91–121.

M. Meinertz: Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, in J. Schmid (Hg.): *Synoptische Studien (FS A. Wikenhauser)*, München, 1953, 94–106.

Th. Nagel: *Die Möglichkeit des Altruismus*, Bodenheim 1998. [= *The Possibility of Altruism*, Oxford, 1970.]

J. Nolland: *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, MI, 2005.

J. H. Oakley – R. H. Sinos: *The Wedding in Ancient Athens*, Wisconsin, 1993.

E. Parisinou: "Lighting" the World of Women. Lamps and Torches in the Hands of Women in the Late Archaic and Classical Periods, *Greece & Rome* 47 (2000) 19–43.

E. Peterson: Die Einholung des Kyrios, *ZSTh* 7 (1929/1930) 682–702.

A. Puig i Tàrrech: *La parabole des dix vierges*, AnBib 102, Rom, 1983.

Chr. Riniker: *Die Gerichtsverkündigung Jesu*, EHS.T 653, Bern, 1999.

M.-E. Rosenblatt: Got into the Party after all. Women's Issues and the Five Foolish Virgins, in A.-J. Levine – M. Blickenstaff (Hg.): *A feminist Companion to Matthew*, Sheffield 2001, 171–195. [= *Continuum* 3 (1994) 107–137.]

H. Sachs: Art. Jungfrauen, kluge und törichte, *LCI* 2 (1974) 458–463.

S. Safrai: Home and Family, in: S. Safrai – M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century*, CRI I/2, Assen/Philadelphia, 1976, 2:726–792.

M. L. Satlow: *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton, 2001.

W. Schenk: Auferweckung der Toten oder Gericht nach Werken. Tradition und Redaktion in Mattäus 25,1–13, *NT* 20 (1978) 278–299.

K. Schneider (Hg.): *Das Eisenacher Zehnjungfrauenspiel, Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 17*, Berlin, 1964.

L. Schottroff: *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, 2005.

P.-B. Smit: *Food and Fellowship in the Kingdom. Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Utopian Nutritional Abundance in the New Testament*, WUNT 2: XXX, Tübingen, 2007.

R. Staats: Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur, in W. Eltester (Hg.): *Christentum und Gnosis*, BZNW 37, Berlin, 1969, 98–115.

S. Treggiari: *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991.

G. Vermes: The Torah is a Light, *VT* 8 (1958) 436–438.

M. Walter: „Wachet auf, ruft uns die Stimme!" Philipp Nicolai und Johann Sebastian Bach als Ausleger des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen, in F. Brusniak – R. Steiger (Hg.), *Hof- und*

Kirchenmusik in der Barockzeit. Hymnologische, theologische und musikgeschichtliche Aspekte, Arolser Beiträge zur Musikforschung 7, Sinzig, 1999, 247–267.

H. Weder: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, FRLANT 120, Göttingen, [4]1990.

W. L. Westermann: Account of Lamp Oil from the Estate of Apollonius, *Classical Philology* 19 (1924) 229–260.

R. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, WUNT 2:122, Tübingen, 2001.

R. Zimmermann: Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25.1–13, *NTS* 48 (2002) 48–70.