Studia Biblica Athanasiana
vol. 4 (2001)

„Azt mondja nekem: «Abba» és «Eloi»"

Mk 15,34 exegézise

Andorka Eszter

TARTALOM: 1. Elöljáróban: autobiografikus, szociális és dogmatörténeti kontextus; 2. Szövegkritika; 3. A nyugati variáns eredetéről; 4. Intertextuális olvasatok problémája az evangélium nyelvi és kulturális kontextusában; 5. Mk 15,34 helye az evangéliumban – egy intratextuális olvasat; 6. Összefoglalás és előretekintés; 7. Nem válaszolsz... választ adtál – Mk 15,34 a 22. zsoltár hátterén; 8. „Így nevez majd engem: Atyám vagy, én Istenem" – Mk 15,34 a 22. zsoltár és Zsolt 89,27-28 hátterén; 9. Záró hermeneutikai megfontolások.

και τη ενατη ωρα εβοησεν ο Ιησους φωνη μεγαλη, Ελωι ελωι λεμ ασαβακθανι; ο εστιν μεθερμηνευομενον Ο θεος μου ο θεος μου, ειστι εγκατελιπες με;

Kilenc órakor Jézus hangosan felkiáltott: „Elói, elói, lemá szabakthání!" - ami azt jelenti: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?"

1. Elöljáróban: autobiografikus, szociális és dogmatörténeti kontextus

E kettős kérdést, mely Márk evangéliumában Jézus utolsó szava, végső kérdése, még a legtudományosabb szövegben sem olvashatjuk puszta szakmai tárgyilagossággal. A kérdés hitünk nagy kérdéseit állítja elénk. Az exegéta nem csak Jézus kérdését magyarázza, hanem azoknak a neves és névtelen szenvedőknek a kérdését is, akik ezekkel a szavakkal kiáltottak, tiltakoztak, imádkoztak az évszázadok során. Ezek a sokféle nyelvű, énekelt és suttogott visszhangok, melyeket az igemagyarázó élete során hallott vagy kimondott, jelen lesznek, mikor az exegézis megfogalmazza a maga feleletét. Három ilyen visszhang emlékét szeretném megosztani az olvasóval.

Az első Ernesto Cardenal parafrázisa a huszonkettedik zsoltárhoz:[1] *„Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el... zokogok rendőrőrszobán, kínzókamrában... karikatúra lettem, emberi torzó... megosztoztak ruháimon, és köntösömre sorsot vetettek."* Cardenal a brazil felszabadítási teológusok közül való, a brazil társadalom legszegényebbjei közt dolgozott, közvetlen munkatársai közül többen vesztették életüket, amikor összeütközésbe kerültek a hatalom helyi képviselői-

[1] A zsoltár és az evangéliumi szöveg komplex viszonyát részletesen tárgyalni fogjuk, de egyelőre támaszkodunk a közvélekedésre, mely szerint Mk 15,34 a 22. zsoltárt idézi.

vel. A vers az igazságtalanság és elnyomás okozta szenvedés ellen kiált Isten segítségéért. Amikor, a nyolcvanas évek elején, először találkoztam vele, a fájdalom és felháborodás mellett reményt is jelentetett nekem, reményt egy egyházra, amely vállalja a radikális szolidaritás kockázatát.

A második visszhangom magyar népdal. „*Fúvom az énekem, / de nem jókedvemből, / mert a bú fuvatja / szomorú szívemből. // Nézem az életem, / nem igen gyönyörű, / két piros orcámon / folyik le a könnyű. // Hadd folyjon, hadd folyjon / csak árkot ne mosson, / csak az én Istenem / engem el ne hagyjon.*" Nem ez az egyetlen népdalunk, melyben Jézus agóniájának szavai felhangzanak: az „Istenem, én Istenem" kiáltás szerelmi bánatot elpanaszoló keservesekben éppoly gyakori, mint siratókban. Magyar népi kultúránk mélyen magába itta a biblikus nyelvezet egy egyéni, csak ránk jellemző nyelvjárását. A tanulmányunk tárgyát jelentő szavak e 'nyelvjárásban' különösen is hangsúlyosak – talán mert az „én Istenem" kettős genitívusza olyan igazán adja vissza az eredeti szavak drámaiságát, amit egyetlen nagy nyugati nyelvre sem lehet lefordítani.

Az olvasatomat meghatározó harmadik intertext egy német egyházi ének: „*Gott, mein Gott, / warum hast du mich verlassen...so klagte König David, hörtest Du ihm... ...so schreite Jesus Christus... Gott, mein Gott, starke meine arme Glauben!*" az istentisztelet, amelyen az éneket megtanultam, egy „panasz-istentisztelet", Klagegottesdienst volt „für Lesben, Schwulen und solidarische Freundinnen". A megaláztatás és fizikai erőszak itt hallott adatai és történetei is beleíródtak számomra a panasz szavaiba.

E három szöveg és szituáció azt is jól példázza, hogyan adott hangot Jézus fájdalomkiáltása sokak kínjának, hogyan kapcsolják össze az egymást követő nemzedékek szenvedésüket Jézus passiójával. Úgy tűnik, azáltal, hogy valaki a saját, – társadalmi gonosz, vagy egyéni balszerencse okozta – fájdalmát a passiótörténet részévé teheti, könnyebbé válik számára a teher. Jézus szenvedésén keresztül próbáljuk megérteni a szenvedést magát, s benne a sajátunkat.

A fentiek arra is rávilágítanak, hogy bármely teológiai rendszer egyszerre és egymásra vonatkoztatva kell, hogy megválaszolja a Jézus szenvedésének miértjére vonatkozó kérdést az emberi szenvedés miértjére vonatkozóval. Egy exegézis, mely túlságos készséggel üti Isten akaratának pecsétjét Jézus szenvedésére és halálára, utat készít az emberi szenvedésbe való olcsó belenyugvásnak. a teológiatörténetben azok a teóriák, melyek a legmagabiztosabban magyarázzák meg Jézus halálának célját és értelmét, egybeesnek az emberi szenvedés iránt legkevesebb felelősséget vállaló tanításokkal.[2]

Miért „hagyta el" Isten Jézust? Elhagyta-e? Az exegéta munkájának a leírt dogmatikai-etikai összefüggés ad különös súlyt. Munkánk során tuda-

[2] ZILONKA, P. C. P., *Mark 15,34 in Catholic Exegesis and Theology 1911-1965*, Roma: Pontifica Universitas Gregoriana 1984.

tában kell lennünk ennek az összefüggésnek. Miért hagyja el Isten azt, aki hozzá kiált? Márk válaszát keressük, de ugyanakkor azt is vizsgáljuk, van-e helye ennek az összefüggésnek Márk evangéliumában. Jelent-e Jézus szenvedéstörténete Márk[3] szemléletében valamit az emberi szenvedésről, vagy talán éppen e két ügy különválasztása az, amit meg kell tanulnunk tőle?

Az exegézis munkájának során ezek a kérdésfelvetések vezetnek majd bennünket, s explicite is visszatérünk rájuk a záró bekezdésekben.

2. Szövegkritika

Mk 15,34 szövegkritikai problémák gyűjteménye, s szövegkritikai elméletek kereszteződési helye. Ezeket – a hazai szakirodalomban megszokottnál részletezőbben – áttekintve többszörös célt remélünk megvalósítani. Egyrészt a lehető legjobb biztonságú álláspontot kell kialakítanunk arról, hogy is festett Márk evangéliumának első papírra vetésekor ez a vers. Másrészt át kell tekintenünk a kéziratokban fellelhető variánsok minél teljesebb spektrumát, „családfáját" és a változások lehetséges okait. Ezeknek a szempontoknak – s vele az első századok írnokainak – szempontjait megértve már az exegézis érveit készítjük elő. Harmadrészt szeretnénk e márki vers példáján a szövegkritikai munka érdekességének és gyümölcsöző voltának is bizonyítékát adni olvasóink számára.

Nem meglepő, hogy Mk 15,34 bővelkedik szövegkritikai problémákban. A szövegvariánsok kialakulását a következő három faktor együttműködésének kell tulajdonítanunk:

1) A szöveg jellege
   a. A vers első része fonetikus átírás egy eltérő betűkészletű idegen nyelvből. Az ilyen szöveg fokozottan ki van téve akaratlan, véletlen másolói hibáknak minden olyan írnok részéről, aki az illető nyelvet nem ismeri, tehát számára értelmetlen hangsorokat kénytelen reprodukálni. figyeljük meg, hogy a reprodukció során komolyan szóba jövő, tekintélyes olvasatok mellett milyen sok elírásjellegű egyedi variánssal találkozunk!
   b. Mind a vers első része – a fonetikus átírás – mind a második – a fordítás – nagyobb eséllyel lesz szándékos változtatás tárgya, ha az írnok ismeri, vagy ismerni véli az eredeti nyelvet, és úgy véli, a másolt szövegben szereplő átírás vagy fordítás nem elég pontos. További nehézség, hogy a semita szöveg nyelve és dialektusa bizony-

[3] Anélkül, hogy a szerzőség problémájába belemennénk, megjegyezzük, hogy „Márk", mint személy alatt itt és a továbbiakban, az újszövetséges nyelvhasználatban szokásos módon, egyszerűen „a Márk-evangélium szerzőjét" értjük.

talan, arámnak vagy hébernek értelmezve oda és vissza különféle korrekciók sorát provokálhatja.

2) Azoknak a szövegeknek a bősége, melyekhez a márki szöveget hozzáigazíthatta egy másoló:
   a) A vers első, semita részét a Héber Bibliához vagy arám Targumokhoz.
   b) A vers második, görög részét a Septuagintához vagy más görög fordításokhoz.
   c) Az egész verset a mátéi párhuzamoshoz.

3) A vers botrányos, teológiailag és személyesen nehezen feldolgozható tartalma.

Az eltérő olvasatokat (szám szerint hetet) először egyenként vesszük szemügyre, s így kíséreljük meg meghatározni a legvalószínűbben eredeti olvasatot, majd egészében is áttekintjük a problémát.

1.[4]

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	τη ενατη ωρα	ℵ B	Θ	Δ Ψ 059 565 f^1 f^{13}	latt syr goth D	L M P Γ arm geo slav
II.	τη ωρα τη ενατη	A 33	C			N K

Ami a kéziratok mennyiségét, korát és földrajzi megoszlását illeti, az I. olvasat sokkal erősebb. Míg semmiféle okát nem találjuk a II. variánstól az I. felé történő cserének, abban az esetben, ha az I. volt az időben prior, a II; variáns magyarázható azzal, hogy a másoló tudatosan vagy akaratlanul harmonizálta a szöveget a 33. verssel. A márki nyelvhasználatba viszont a II. olvasat illeszkedik jobban: 6,35; 13,11; 15,25 mind a ωρα után hozzák a hozzá tartozó számnevet vagy névmást, így a belső kritériumok körülbelül azonos valószínűségét mutatja a két olvasatnak. A külső kritériumok egyértelmű prioritása alapján kell az I. variánst választanunk.

2.

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	Ελωι ελωι	ℵ A B 33	C	Δ Ψ f^1 f^{13}	lat syr goth	𝔐 arm geo slav
II.	Ηλι ηλι		Θ	565	pc it vg^{mss} D	
III.	Ελει ελει			059		

[4] A legfontosabb szövegvariánsokat, hogy a földrajzi megoszlást és elterjedtséget minél szemléletesebbé tegyük, táblázatokban foglaljuk össze. Az egyes kéziratok korára, ha szükséges, külön utalunk. A táblázat kategóriái a szövegkritikai munkában megszokottak, leírásukat lásd pl.: ALAND, K. – ALAND, B., *The Text of the New Testament* (transl. E. F. Rhodes), Grand Rapids: Eerdmans 1989², 106.

A legtöbb kommentátor összevonja a II.-III. olvasatokat, mint közös gyökerű, valójában csak írásmódjukban eltérő formákat. A koinéban ugyanis gyakori az ει→ι átmenet, és az η→ε cserére is bőven van példa. (Arról viszont nem tudunk, hogy ω→ε csere bármikor is végbement volna.) A külső kritériumok („external criticism") szempontjából azonban így is egyértelmű az első olvasat fölénye.

Háromféle oka lehet az I.-től a II. olvasat felé vivő szándékos változtatásnak. Az egyik lehetséges ok a szinoptikus harmonizáció, tehát hogy Máté szövegéhez igazították volna hozzá Márkét. A másik lehetőség, hogy a Héber Bibliához, illetve az az istennevet héber formában megőrző arám targumokhoz hasonult a szöveg.[5] ℵ, B, 33 esetében nagy valószínűséggel ennek ellenkezője történt, tehát a mátéi szöveg hasonult Márkhoz.

	Mt 27,46:	I.	II.	III.	IV.(Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	ελωι ελωι	ℵ B			vg^{mss}	33
II.	ηλι ηλι		Θ 892	f^1 f^{13} A W	D	(L) 𝔐

A harmadik lehetőség - mely az előbbiekkel kombinálva is elképzelhető – hogy a másolót befolyásolta a 35. vers, tehát úgy látta, hihetőbb a „Elijah"-nak érteni a második olvasatot, mint az elsőt.

A II. variánstól az I. felé nehezebb okát adni akaratlagos váltásnak, de, tekintettel a nyelvi probléma jelenlétére, a véletlen csere elképzelhető.

A márki szöveg sajátosságai valamelyest az első olvasatot látszanak erősíteni, mivel Márkra mind az idézetek, mind a finomabb nyelvi jegyek szintjén inkább jellemzőek az arám, mint a héber hatások.[6]

Mind a külső, mind a belső kritika az első olvasatot támogatta, tehát jó valószínűséggel ezt tarthatjuk az eredetibbnek.

3.

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	λαμα	B(4.)	Θ(9.)	059(4-5.) 565(9.)	vg^{mss} D(5.)	N (6.) pc
II.	λεμα	ℵ(4.)	C(5.)	Δ(9.) Ψ(8-9.)	vg^{mss}	L (9.)
III.	λιμα		892(9.)	A(5.) f^{13}	sy^h	K(9.) P(9.) 033 (9.)

A harmadik elénk kerülő szövegkritikai probléma mind közül a legcsekélyebbnek tűnik – egyetlen szócska egy betűjéről van csupán szó – de ez állít bennünket a legnehezebb döntés elé. Táblázatunk világosan mutatja

[5] A ránk maradt Zsoltárok-targumban TgPs 22:1: *'ly, 'ly, mtwl mh šbqtny*. Ennek lehetséges olvasataira a későbbiekben még visszatérünk.

[6] DSCHULNIGG, P., *Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums* (SBB 11), 1986²

a földrajzi megoszlásban kialakuló patthelyzetet. a fontosabb kéziratoknál megjelenítettük az évszázadot is, így az is kitűnik, hogy mindhárom olvasatot, de különösen az első kettőt igen-igen régi tanúk támogatják. Metzger[7] kommentárjában egybeveszi a II. és III. olvasatot, mint ugyanannak az arám szócskának - *kma* - az átírásait, ellentétben az első olvasattal, mely mögött a héber *lamâh* áll. Ha ezt a döntést elfogadjuk, az így nyert második olvasat fölénye egyértelmű lesz. Én azonban, annak fényében, hogy milyen bizonytalan a tudásunk a korabeli héber és arám nyelvhasználatot és kiejtésmódokat illetően, igen problematikusnak találom az ilyenfajta érvelést. Így, a három variánst fenntartva, a külső kritika szempontjából egy kevéssé talán az I. olvasat felé hajlik a mérleg, de a különbség nem döntő.

A transzkripciós valószínűségek a következőképpen festenek: hasonlóan az Eli/Eloi esethez, a szinoptikus harmonizáció a kézenfekvő ok minden irányban. A nehézség abban rejlik, hogy ezen a ponton Máté szövege nem kevesebb bizonytalanság forrása, mint Márk:

	Mt 27,46:	I.	II.	III.	IV.(Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	λαμα		Θ	f^{1}	D vg^{cl}	
II.	λεμα	ℵ B	(892)	700	pc lat	L 33
III.	λιμα			A (W) f^{13}		

Ami a márki nyelvhasználathoz való illeszkedést illeti: amennyiben elfogadjuk, hogy λεμα egy arám szó átírása, λαμα pedig egy héberé, az előbbit a márki idézési szokásokhoz közelebb állónak kell mondanunk.

Összességében azt mondhatjuk, enyhén a második olvasat felé billen a mérleg.

4.

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	σαβαχθανει	ℵ[c] 2427	C Θ 892	Δ Ψ 059 f^{13} 2542	vg^{mss} sy^{h}	L 33 844 m
II.	σαβακθανι	ℵ*			vg^{mss}	
III.	σιβακθανει[8]			A		
III.	ζαβαχθανι		083			
IV.	ζαβαφθανει	B				
V.	ζαφθανι				D + 4 latin verzió kis eltérésekkel	

[7] METZGER, . M., *A Textual commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994², 100.

[8] Ez az olvasat a GNT ill. Nestle lábjegyzetekben nem így szerepel, de Metzger így tárgyalja, a faximile kiadások tanúsága szerint ebben a formában pontos.

Miután öt meglehetős súllyal képviselt szövegvariánsunk van, sok múlik azon, melyeket tekintjük összetartozóknak, azonos olvasat variánsainak. Én úgy vélem, jogosan vonhatjuk össze az első három sort, mint ortografikus változatait egyazon olvasatnak. A VI., ζαφθανι-szöveg ezektől élesen eltér. Számos kutató sorolja az V. olvasatot is ebbe a csoportba.[9] Én azonban úgy látom, a Codex Vaticanus által képviselt olvasat, ζαβαφθανει, legalább olytan közel van D szövegéhez, mint az első három sorhoz. (Ez megengedi a feltételezést, hogy az írnok mindkét fő olvasatot – σαβαχθανι (?) és ζαφθανι – ismerte, s a ζαβαφθανι egyfajta kompromisszum a kettő között.[10] Ha ezt az elméletet elfogadjuk, az egyben a nyugati olvasat igen korai eredetére is mutat. Hasonló kompromisszum-keresést figyelhetünk meg, amikor Mt szövegénél D javítója a σαφθανι variánst vezeti be.)

Az egyszerűsített táblázat a következőképpen fest tehát:

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	σαβαχθανι/ σαβακθανι/ ζαβαχθανι/ σιβακθανει	ℵ* ℵ^c 2427	C Θ 083 892	A Δ Ψ 059 f^{13} 2542	pc vg^{mss} sy^{h}	L 33 844 𝔪
IV.	ζαβαφθανι	B				
V.	ζαφθανι				D + 4 latin verzió kis eltérésekkel	slav: Ostomir[11]

Külső szempontból az első olvasat egyértelműen nagyobb súllyal képviselt, legkorábbi ismert tanúi egykorúak az V; olvasatéval, míg földrajzilag sokkal elterjedtebb annál.

A belső szempontok közül az átírási esélyekről azt kell mondjuk, a különbség túlságosan nagy egy véletlen cseréhez. Szándékos, tudatos változtatás már jobban elképzelhető. Ebben az esetben a javítást végrehajtó másoló valószínűleg a zsoltár héber szövegéhez igazította hozzá az evangéliumit. A problémához visszatérünk a nyugati olvasat átfogó tárgyalásakor. Ezen a ponton csak azt kell leszögeznünk, meglehetősen erősek a transzkripciós valószínűségek I.-től V. felé. Az ellenkező irány nehezebben magyarázható, bár a szinoptikus harmonizáció lehetősége itt is fennáll.

Végeredményben nagy valószínűséggel az első olvasatcsoportot kell eredetinek mondanunk. Ezen belül magam részéről a II. olvasatot tartom az eredetihez közelibbnek. Ennek reprezentációja, ha földrajzilag és számszerűen el is marad az I. és II; olvasat összegétől, korban megelőzi azokat. A

[9] CAZA, L., *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* (Recherches Nouvelle Series 24), Montréal –Paris 1989, 100; METZGER, *op.cit.*, 100.

[10] Hasonlóan vélekedik SAHLIN, H., „Zum verständnis des drei Stellen des Markusevangeliums", in *Bib* 33 (1952) 53-67.

[11] CAZA, *op. cit.*, 101. n. 41.

hehezet görög fül számára természetes módon „terjed át" a κ-ra az őt követő θ-ról.

5.

Említést kell tennünk egy kisebb kihagyásról is: néhány kézirat nem ismétli meg Isten megszólítását a görög szövegben, hanem egyszerűen Ο θεος μου, εις τι... -t ír. A szövegkritikai döntés a *txt* mellett nem szorul különösebb magyarázatra, de a variáns rávilágít arra, hogy a másolók görög nyelvi érzékét sértette a furcsa, kettős megszólítás.

6.

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	Ο θεος μου ο θεος μου,..	ℵ	C 083 892	Ψ 2542	D lat syr goth pc vg^{mss}	L 33 𝔐
II.	Ο θεος ο θεος μου...		Θ	A Δ 059 f^{1} f^{13}	i pc vg^{mss} ^{sa}mss Eus	K P Γ 844
III.	Ο θεος μου...	B	bo^{mss}	565		

Külső szempontból az első olvasat az erősebb, de a második is igen jól képviselt, hiszen igen korai (059, IV-V. sz.) kéziratok tanúskodnak meglétéről.

A transzkripciós valószínűség I és II. közt mindkét irányban elég nagy. I.-től II. felé a Septuaginta szövegéhez való hozzáigazításra gondolhatunk, míg II. olvasatát a szemita szöveget pontosabban lefordítva korrigálhatta I. irányába egy másoló. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a 2.-4. században, amikor a változtatás történt, a keresztényeknek csak egy kis töredéke értett arámul vagy héberül, míg az LXX ismerete egy írástudó keresztény számára természetes volt, azt kell mondanunk, valószínűbb, hogy a II. variáns jött létre másolói szándék eredményeképpen. III. létrejöttét valószínűleg egyszerű véletlen kihagyásnak kell tulajdonítanunk.

A márki nyelvhasználatba és koncepcióba való illeszkedés szempontjából a két olvasat egyenrangú. Így végeredményben a külső és belső szempontokat egyaránt figyelembe véve az első variánst kell az eredetihez közelebb állónak mondjuk.

7.

Versünk utolsó szövegkritikai részproblémájánál összevonhatjuk a – többnyire a bizánci szövegtanúk által képviselt – ειστι εγκατελειπες με; és ειστι με εγκατελιπες; variánsokat az ειστι εγκατελιπες με;-vel. A szórendi változat szinoptikus harmonizáció eredménye, az εγκατελειπες helyesírási eltérés, de mindkettő egyértelműen a *txt* szerinti

szöveget támogatja. A két domináns változat képviselete az összevonás után így fest:

	Az olvasatok:	I.	II.	III.	IV. (Nyugati)	V. (Bizánci)
I.	ειστι εγκατελιπες με;	ℵ B 33	C Θ 083	Δ Ψ 059 f^1 f^{13}	sy goth	𝔐
II.	ειστι ωνειδισας με;				D c (i) k	

A külső kritériumok egyértelműen az első olvasatot részesítik előnyben; az εγκατελιπες variáns mind kor, mind földrajzi elterjedés szempontjából tekintélyesebb, mint az ωνειδισας. Véletlen cserére nemigen van esély. Szándékos változtatás oka lehet I.-től II. felé, hogy a másoló a Septuaginta szövegének pontos idézésére törekedett, vagy a mátéi szövegre támaszkodott. Az ellenkező irányban történő cserére, tehát arra, hogy a „Miért hagytál el engem?"-et „Miért gyaláztál meg, (szidtál meg?) engem?"-re változtassa egy írnok, gyakran említett indok a teológiai botrány elkerülése. A nyugati olvasat születésével kapcsolatos vita ismertetésekor számos más elméletet is felsorolunk majd mindkét irányba történt cserét illetően. Itt azonban elég volt azt belátnunk, hogy van indok és alkalom az ilyen változtatásokra.

Ami a márki nyelvezet jellemzőit illeti, azok inkább a II; olvasatot támogatják. A márki szöveg, mint látni foguk, nem a későbbi maszoréta olvasattal pontosan megegyező szöveget használ ószövetségi idézeteihez. Az ονειδιζω kifejezés előbukkan kicsivel korábban, Mk 15,32-ben, ellentétben εγκατελειπω-val. az elhagyás motívuma a narratívának fontos eleme, de az ezt kifejező szavak mások. (Mk 14,50: και αφεντες αυτον.)

A belső kritériumok tehát nyitva hagyják a kérdést, míg a külsők szempontjából az első olvasat fölénye egyértelmű, így ezt kell eredetibbnek tartanunk.[12]

3. A nyugati variáns eredetéről

Ha visszatekintünk hét részproblémánkra, azt látjuk, hogy a nyugati olvasat négy ponton – 2.; 3.; 4.; 7. – kínált eltérő olvasatokat, melyeket hol kisebb, hol nagyobb magabiztossággal elutasítottunk más, főként az alexandriai és bizánci szöveghagyományhoz tartozó olvasatok alapján. Ez azt jelenti, hogy összességében a *Codex Bezae Cantabrigiensis* szövege így fest:

[12] Az I olvasatot támogató kéziratok nagy száma miatt ez a döntés talán nem tűnik különösen nehéznek, de legyen szabad megemlítenünk, hogy a századfordulón (amikor a kutatás még jóval kevesebb korai szövegtanút használt), komoly kutatók, mint A. Harnack vagy C. F. Burkitt is a nyugati olvasatot tartották az eredetinek.

και τη ενατη ωρα εβοησεν ο Ιησους φωνη μεγαλη, Ελωι ελωι λαμα ζαφθανι;
ο εστιν μεθερμηνευομενον Ο θεος μου ο θεος μου, ειστι ωνειδισας με;

Vessük ezt össze a szövegkritikai döntéseink által kiadott végeredménnyel:

και τη ενατη ωρα εβοησεν ο Ιησους φωνη μεγαλη, Ηλει ηλει λεμα σαβακθανι;
ο εστιν μεθερμηνευομενον Ο θεος μου ο θεος μου, ειστι εγκατελιπες με;

Kézenfekvő a felvetés, hogy az eltérések összefüghetnek egymással. Ezt erősíti az is, hogy több régi latin kézirat következetesen D-t követi, továbbá, hogy az első három (a szemita szöveget érintő) variánsnak D mátéi szövegében is megtaláljuk a megfelelőjét. Számos elmélet született a nyugati szövegvariáns létrejöttét megmagyarázandó. Ezek többnyire a következő logikát követik: a σαβακθανι/ζαφθανι különbség nem olyan kiáltóan nagy, mint a εγκατελιπες/ωνειδισας. Ezért feltételezni lehet, hogy az előbbi változtatás jött létre időben először, s az εγκατελιπες illetve az ωνειδισας két eltérő szemita szöveg (esetleg rossz) fordításaként ált elő.

A kutatók törekvése ezért arra irányult, hogy találjanak egy hidat a σαβακθανι/ζαφθανι és az ωνειδισας között, tehát egy olyan héber, arám, sőt esetleg szír szót, aminek a hangzása az előbbiekhez áll közel, jelentése szerint pedig megfeleltethető az utóbbinak. Az egymást korrigáló és továbbfejlesztő teóriák a múlt századforduló egy fordulatos tudományos vitáját eredményezték, melyet itt folyamatában ismertetünk.

A kézenfekvő megoldás természetesen a 22. zsoltár maszoréta szövegében szereplő héber szó lenne. Ezt az értelmezést támogatja, hogy az ελωι/ηλι cserét szintén hebraizálásnak tekinthetjük. עזבתני-nak valóban lehetséges transzliterációja ζαφθανι, mert az előző szóvégi *á'* elnyelheti a szókezdet magánhangzóját, s a *b/f* cserére is vannak példák.[13] A nehézség ott van, hogy milyen alapon lehet ezt a héber szót ωνειδισας-nak fordítani. Dalman, Chase és Lagrange a századelőn azt az elméletet képviselték,[14] hogy egy másoló, aki jobban tudott szírül, mint héberül, a szír *zap'tanî*-val keverte össze a héber עזבתני-t. Ez ellen az elmélet ellen két érvet lehet felhozni. Az első: a szír *z'p* gyök ragozásakor kiegészül egy b-vel. A második: *z'p* valóban olyasmit jelent, mint 'haragszik', 'dühbe jön' – ez talán közelít

[13] CAZA, *op. cit.*, 101.

[14] DALMAN, G., *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 43. n. 2. E korai kutatóknál azonban gyakran nem egyértelmű, mikor kérdeznek a márki (vagy mátéi) szöveg eredetijére, és mikor a történeti Jézus esetleges szavaira.

az ονειδιζω-hoz, de semmiképpen sem azonos vele.[15] Számomra e két ellenvetés egyike sem kizáró erejű. Valaki, aki egy gyengén birtokolt nyelvet egy másik, jobban ismert alapján próbál értelmezni, általában számít kisebb eltérésekre. Egy írnok, aki jól tudott szírül és ismerte a héber zsoltárszöveget, de nem a mögötte álló héber igét, bátran feltételezhette, hogy a neki ismerős szír szó azonos jelentésben megvan héberül is, csak a héber nyelvtan szerint ragozódik.

Nestle első hipotézise[16] ezért nem egy, hanem két szó közbeiktatásával próbálja kialakítani a kívánt nyelvi hidat. Úgy vélte, hogy a ζαφθανι mögött a héber אצב gyök áll. A patrisztikus irodalomban talált néhány esetet, ahol ezt az οδυναω ige fordítja görögre. Így három egymást követő másolói hibát feltételez: az első másoló hebraizálta az eredeti szöveget, a második félreértelmezte az hébert és ennek alapján ωδυνισας -ra javította az εγκατελιπσες fordítást, míg a harmadik elírta az ωδυνισας-t ωνειδισας-nak.

E. König joggal kritizálta ezt az túlságosan sok hipotetikus lépést magában foglaló elméletet, és egy arám gyök beiktatásával kívánja rövidre zárni a vitát[17]. Néhány targumban (Tg Is17,13; Tg Is 54,9; Tg Za 3,2) felfedezni véli a זוף, mégpedig 'szidni, feddeni' értelemben.

Nestle válaszcikkében kimutatja, hogy a fenti targumi szövegek a ב-tel ragozódó נזף gyökből származnak, amely tehát nem állhat a ζαφθανι mögött. Szélesebb körű szemantikai vizsgálódásba kezd, melynek eredménye második hipotézise. E szerint a ζαφθανι hátterében valóban a 'rátámad, szid, dorgál' jelentésű arám זאף vagy נזף , melynek szokás szerinti görög megfelelője az επιτιμαω ige. Azonban Neste szerint ez a görög ige az Újszövetség korának nyelvhasználatában már szinonimája az ονειδιζω-nak, így az ωνειδισας mégiscsak lehetséges görög fordítása a maszoréta szöveg עזבתני-jának. Ez a nyelvi szempontból igen jól megalapozott elmélet azonban egy szövegkritikában szinte megengedhetetlen lépést tartalmaz. Azt feltételezi ugyanis, hogy a szövegnek létezett egy kezdeti formája, mely a vers második részét, tehát a fordítást nem tartalmazta. Ez egyrészt igen nagymértékű mértékű konjektura, másrészt ellentétes az evangélium gyakorlatával, hiszen Márk minden egyes arám idézetet megmagyaráz.

F. C; Burkitt[18] a rendelkezésre álló latin kéziratok vizsgálatával járult hozzá probléma megoldásához, s kimutatta – ahogy fenti táblázatainkban jeleztük is –, hogy D verzióját három Vulgata-előtti latin kézirat is támogat-

[15] CAZA, *op. cit.*, 102. A probléma ismertetésében a továbbiakban is nagyban támaszkodunk Caza igen alapos prezentációjára.

[16] NESTLE, E., „Mark 15,34", in *ExpT* 8 (1897-98), 521-522.

[17] KÖNIG, E., „On Mark 15,34 in Codex D", in *ExpT* 11 (1899-1900), 333-334.

[18] BURKITT, F. C., „Notes on St Mark xv 34 in Cod. Bobiensis", in *JThS* 1 (1900), 278-279.

ja. Ezek közül a *Codex Vindoboniensis „me in opprobrium dedisti"*-t, a *Codex Colbertinus „exprobasti me"*-t, a *Codex Bobiensis „maledixisti"*-t ír (bár később egy másik kéz ezt átjavítja a Vulgata *„dereliquisti"*-jére). Különösen az utóbbi nagy jelentőségű számunkra, mert ez a kézirat Márk evangéliumának egy igen értékes, régi szövegén alapul – például ez az egyetlen szövegtanú mely a „rövid befejezést" közvetlen 16,8 után csatolja. Mindez azt erősíti, hogy a *codex Bezae* szövege egy igen régi szöveget őriz számunkra.

Az eddigiek azt mutatták meg, hogy lehetséges volt az ωνειδισας olvasat létrejötte. A következő feladat annak megválaszolása, honnan származott éppen ez a kifejezés, s milyen teológiai vagy egyéb érdek, szempont tette ezt szükségessé a cserét.

Ami az előbbi kérdést illeti, két válsz is rendelkezésünkre áll. Mind a márki kontextus tartalmazza a szót – igei alakban 15,32-ben –, mind a zsoltár LXX-verziója – főnévként Ps 21,7 (LXX)-ben. A motivációt illetően a legtöbben egyetértenek, hogy a teológiai botrány mérséklése lehetett a cél. A közelmúltban Bart Ehrman állt elő egy érdekes, ettől eltérő elmélettel.[19] E szerint az ἐγκατέλιπες kifejezés a 2.-3. században gnosztikus értelmezést nyert volna. A gnosztikus mítosz szerint Jézus elhagyja embertestét, hogy visszatérjen az isteni Plerómába. Egy, a keresztény tanokat a gnosztikus interpretációktól védelmezni kívánó írnok ezért cserélte volna meg Mk 15,34 szövegezését egy gnosztikus tanításba semmiképpen sem illeszkedő alakra. Ez a kétségtelenül érdekes elmélet nem ad azonban magyarázatot arra, miért választotta az írnok az ονειδιζω igét a καταλειπω, a זאב gyök LXX-ben szokásos megfelelője helyett.

Számomra a fenti érvek és hipotézisek egy bizonyos kombinációja tűnik kielégítő magyarázatnak a D olvasat létrejöttére. A szöveget az általa hordozott teológiai és érzelmi feszültségek a változtatásokra tették nyitottá a változtatásokra. Dalman és kortársai hipotézisét elfogadva úgy vélem, egy gyenge héber ismeretekkel bíró másoló azonosíthatta a עזבתני-t a szír *zaptanî*-val, s ezt pontosíthatta mind fontetikus átírásában, mind fordításában. Az εγκατελιπες kifejezéstől való ódzkodását valóban magyarázhatja, ha a szót 'lefoglalta' a gnosztikus mozgalom. Végül, az ωνειδισας melletti döntést motiválhatta a kifejezés jelenléte a márki és intertextuális kontextusban.

4. Intertextuális olvasatok problémája az evangélium nyelvi és kulturális kontextusában

Mint Márk szinte minden magyarázója, mi is intertextuális megközelítésben olvassuk az előttünk levő kérdéspárt. Mk 15,34 értelmezésnek szinte

[19] EHRMAN, B. D., „The Text of Mark in the Hands of the Orthodox", in *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froelich on His sixtieth Birthday* (Burrows, M. E. – Rorem, P., eds.), Grand Rapids 1991. 21.

kötelezően része, hogy feltárjuk a 22. zsoltárhoz való viszonyát, mi pedig dolgozatunkban a mellett fogunk érvelni, hogy egy rejtettebb második utalás is fellelhető itt, mégpedig a 89. zsoltár címünkben idézett versére. Hogy ezeket az értelmezési szinteket megfelelő metodikai óvatossággal kezeljük, szükséges némi kitekintést tennünk az intertextualitás fogalmára, ahogy azt a kortárs irodalomelméletben, filozófiában használják, majd rávilágítanunk néhány, a bibliai exegézis szempontjából különösen is érdekes részkérdésre.

Napjaink humán tudományában szinte elkerülhetetlenül belebeleütközünk az 'intertextualitás' jelszavába. A kifejezés néha egy szűk, szigorúan meghatározott nyelvi-irodalmi jelenséget takar, máskor viszont egy egész világlátást indikál. A fogalom az irodalomtudomány területén született, a szülőanyja Julia Kristeva, aki, talán nem véletlenül, egy többnyelvű és többkultúrájú kelet-európai származású gondolkodó.[20] Alapvető felismerése az egymást idéző, felidéző, utánzó és ellenpontozó szövegekkel kapcsolatos. Ezek a jelenségek természetesen nem voltak ismeretlenek korábbi korok irodalomtörténészei számára sem. Kristeva azonban azt tudta megmutatni, hogy az ilyen szövegek közötti – intertextuális – kapcsolatok nem csak egy irányban hatnak, nem csak az idézetet tartalmazó szöveg lesz más az idézés által, hanem kölcsönösen, tehát a korábbi szövegek is az őket használó későbbiek által nyerik jelentésüket. Az első szövegre utaló második újraértelmezi az elsőt, kiemeli egyes pontjait, átstrukturálja az összefüggéseit. S mert egy-egy szöveg nem egy, de rengeteg másik szövegre épít, s mert azok maguk is más szövegek szövetéből építkeztek, ez a folyamat sokszorosan megy végbe. Minden egyes szó azoknak a szövegeknek egyfajta eredője, amelyekben korábban találkoztunk vele, s az új szövegben eképpen nyeri el szerepét.

Az intertextualitás elmélete azonban nem áll meg a megszokott értelemben vett 'szövegek' értelmezésénél. A fent elmondottak átvihetők a kultúrára és az emberi tapasztalat szélesebb területeire.[21] Tárgyakat, ügyeket, jelenségeket is megközelíthetünk ugyanezzel az 'intertextuális' érzékenységgel, értelmezhetjük őket a szövegekhez hasonlóan – sőt, szövegnek is nevezhetjük őket.[22]

Ha az intertextualitás elméletének ez a kiterjesztése nem is kell, hogy valamennyi humántudományban dominánssá váljon, érzékennyé tehet bennünket, különösen is mint exegétákat, a szövegekkel kapcsolatos viszonyunk komplex és kölcsönös voltára, társadalmi beágyazottságára. Minden bibliamagyarázat, még a leginkább semlegességre és objektivitásra törekvő

[20] AICHELE, G. – PHILLIPS, G. A., „Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis", in *Semeia* 69-70 (1995), 8.

[21] KEESMAT, S. C., „Exodus and the Intertextual Transformationof Tradition in Romans 8.14-30", in *JSNT* 54 (1994), 30.

[22] AICHELE – PHILIPS, *op. cit.*, 14.

is, a saját értelmezéseivel kelti életre a szavakat, a saját intertextuális terében lép kapcsolatba az interpretált szöveggel. Az olvasás és írás folyamatai identitásteremtő, identitást újrafogalmazó folyamatok, s mint ilyenek, elkerülhetetlenül politikai és személyes események is.[23] Amikor mi Mk 15,34 értelmezését megkíséreljük, a verset ebben a többszörös beágyazottságában kívánjuk megérteni: ahogyan építkezik Izrael zsoltárhagyományaiból és bel is épül azokba, s ahogyan beleépült sokféle későbbi szövegünkbe – ahogyan az a bevezetésben megcsillantottuk.

Van néhány olyan szempontja az intertextuális relációknak, melyre a kutatás tudomásom szerint nem sok figyelmet fordított eddig, de a bibliai exegézis szempontjából nagyjelentőségűek, s Mk 15,34 értelmezésében különösen is fontosak lesznek. Vegyük sorra őket!

1. A modern exegéta íróasztalnál ülve olvas írott, könyvbe nyomtatott, (esetleg számítógépen megjelenő) szövegeket, összehasonlítja őket más írott anyagokkal, kigyűjti és rendszerezi a lehetséges idézeteket. A bibliai szövegek első olvasói, akiknek e szövegek íródtak, egészen más helyzetben voltak. Ők egy istentisztelet kontextusában, jobbára állva, felolvasásban hallgatták ezeket a szavakat. Egy modern, kódexformátumú könyvet kézben tartva az olvasónak lehetősége van szemével áttekinteni az összefüggéseket, megállni, visszaugrani, újraolvasni. Ez lehetőség az alaposabb megértésre, ugyanakkor bizonyos távolságot is teremt a szövegtől. Egy szöveg hallgatása ezzel ellentétben lineáris élmény. A hallgató a szöveg által meghatározott sorrendben és ritmusban találkozik a szöveggel, sokkal inkább része és alakítottja lesz annak. (A két olvasásmód közti különbséghez hasonló, bár ne azonos mérvű kontraszt a mozi és a videózás élménye közti eltérés.) Ha egy bibliai szöveg intertextuális kapcsolataira figyelünk, nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy az utalásokat linearitásukban értelmezzük. Ha Márk evangéliumának 15. fejezete egy sor utalást tartalmaz a 22. zsoltárra, akkor ezeket az evangélium által ajánlott sorrendjükben kell bemutatnunk és megértenünk.

2. Egy másik, nem igazán komolyan vett probléma, hogy egy szöveg utalásait az esetek többségében nem minden megcélzott olvasó[24]/hallgató tudja megfejteni. Márk valószínűleg egy részben írástudatlan közösségnek íródott, melyben csak egy kisebbség érthetett arámul vagy héberül.[25] Ho-

[23] AICHELE – PHILIPS, *op. cit.*, 13; KEESMAT, *op. cit.*, 30-31.

[24] Ezzel a kifejezéssel az 'intended reader' magyar megfelelőjét próbáltam megalkotni.

[25] A Márk hallgatóságával kapcsolatos problémák egy friss összefoglalása olvasható: IERSEL, *op. cit*, 30-57. Kérdéses ugyan, milyen arányban voltak a zsidó tagok Márk gyülekezetében, de egyrészt az könnyen bizonyítható, hogy nem kizárólag ők alkották a közösséget, másrészt az 1. századi zsidók komoly része maga sem tudott héberül vagy arámul.

gyan értelmezzük ennek fényében az intertextuális utalásokat, melyek megértése nyelvtudást és komoly biblikus műveltséget feltételez?

Az irodalomtudományban gyakran egyszerűen feltételezik, hogy egy többrétegű szöveg minden értelmezési szinte egy irányba mutat. Valóban, vannak rejtett üzenetet hordozó szövegek, melyek az értő és a naiv olvasó számra azonos töltésűek. Gondoljunk például a Rab gólyára: annak, aki nem érti meg a szimbolikus tartalmat, ugyanazt a szabadságvágyat, az igazságtalanság elleni haragot és panaszt jelenti, mint annak, aki dekódolja a verset. Ugyanakkor a 'szocializmus' idejének politikai viccei teljesen érthetetlenek a kontextus, a mögöttes szövegek és helyezetek ismerete nélkül – éppen ez adja meg a szövegek erejét, a nyelvi virtuozitás és humor, amellyel az elnyomó ellenség kizáródik az értők köréből. ahhoz tehát, hogy egy szöveg intertextuális dinamikáját megközelíthessük, nem megfelelő módszer a teljes feltárható összefüggésrendszerre koncentrálni. A különböző, egymás mögé rejtett rétegeket egyenként kell felfejtenünk, interpretálnunk, s így feltárt üzeneteik egymásra-vonatkoztatásával jutni közelebb a szöveghez. Márk 15,34 esetében ez azt jelenti, hogy elsőként egy „naiv hallgató" szempontjából olvasunk, aki sem héberül, sem arámul nem ért, és egyik utalásréteget sem tudja dekódolni. Mit mond Mk 15,34, ha csak a márki környezete értelmezi? Ezután azzal az olvasóval folytatjuk, aki képes felfedezni a 22. zsoltárra vonatkozó utalást, aztán azzal, aki érti a szemita idézetet, végül azzal, aki a 89. zsoltárra is ráismer az evangéliumi szöveg mintázatában. Végül ezeket az olvasatokat egymáshoz viszonyítjuk, s így értelmezzük szövegünket.

3. Egy olyan probléma, melynek még említésével sem találkoztam a (jórészt modern szövegekkel dolgozó) irodalomtudományi írásokban, a hallgatóság, mint csoport problémája. Az újszövetség szinte minden irata egyértelműn közösségi használatra íródott.[26] Csoportban olvasni minőségileg más, mint egyedül.[27] A hallgatóság tagjai együtt teremtik meg az olvasás atmoszféráját és dinamikáját. A háttértudás, amit a felolvasást hallgató közösség használ, közös tudás. A csoport egésze elcsendesedésével vagy szóbeli reakcióival strukturálja az olvasott szöveget, kiemel bizonyos pontokat, értelmezi a szöveget az újonc számára is. Gondoljunk egy misére betévedő idegenre, aki nem tudja, mi a különbség olvasmány és evangélium között, s az erre vonatkozó szavak semmit sem mondanak neki: a résztvevők liturgikus mozgása, megkülönböztetett csendje és figyelme valószínűleg mégis befolyásolja a hallgatásának módját. Az ókori hallgatóság pedig a mai európai

[26] ELLIS, E. E., „Biblical Interpretation in the New Testament Church", in *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Mulder, M. J., ed.), Assen –Philadelphia 1988, 716-717.

[27] PÉNICAUD, A., „La lecture biblique en groupe", in *Sémiotique et Bible* 94 (1999), 20.

templomi közösségeknél aktívabb volt, határozottabban kifejezte reakcióit. Ehhez járul még a felolvasó értelmezői, interpretálói munkája. A felolvasás az ókorban nagy hozzáértést és odaadást igényelt, s első századok egyházában megbecsült és felelősségteljes szolgálat volt a lektoroké. Amikor azt mérlegeljük, a márki szöveg egy rejtettebb vonala kirajzolódhatott-e a hallgatók számára, nem szabad kizárólag individuális hallgatókban gondolkodnunk, hanem a szöveget hangsúlyaival és szüneteivel, gesztusival és hanghordozásával értelmező felolvasóban és hallgatói közösségekben is.

5. Mk 15,34 helye az evangéliumban – egy intratextuális olvasat

5.1. Szerkezetértelmezések és felosztások

Hol helyezkedik el versünk az evangélium szerkezetének egészében? E kérdés megválaszolásához fel kell vázolnunk az evangélium szerkezetének néhány súly- és határpontját. Az evangélium egészétől a versünk közvetlen környezete felé haladva tekintjük át a szakaszolás problémáját.

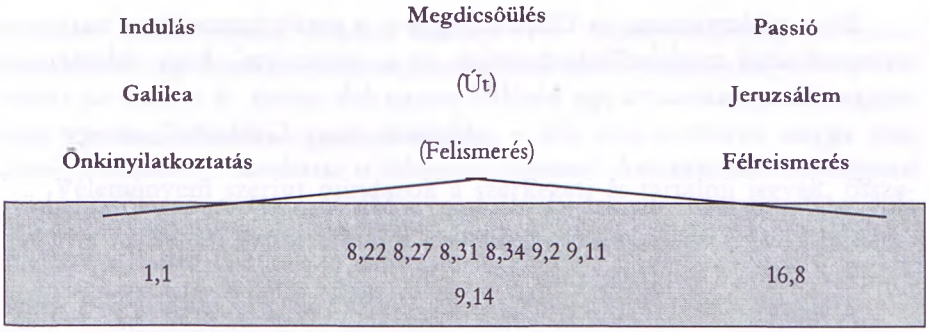
Egyetértésben a szakírók túlnyomó többségével az 1,1-től 16,8-ig terjedő verseket elemezzük Márk evangéliumának eredeti szövegeként.[28] A fő szakaszok kijelölésében az exegéták kétféle utat járnak. Az egyik gyakori megoldás, hogy az evangéliumot a közepén kettéosztják, és aztán ezt a két főszakaszt osztják tovább, illetve pontosítják rövidebb szakaszok leválasztásával.[29] A két főszakasz határát 8,22 és 9,14 között szokásos kijelölni – ezen az intervallumon belül minden bekezdés- vagy jelenet-határ felfogható a főszakaszok határolójának.[30] A másik lehetőség a hármas felosztás, ami általában körkörös kompozíciós megoldások felfedésével kapcsolódik össze. Ebben az esetben a fent megjelölt rész a középső szakasz közepének szerepét nyeri el, s szerzőktől függően hosszabb-rövidebb evangéliumi rész kapcsolódik hozzá kétoldalt, míg a szöveg eleje és vége önálló, egymásra erősen reflektáló szakaszokat képeznek.[31] A két felosztástípust a következő ábra szemlélteti:

[28] Lásd ALAND, K., „Der Schluß des Markusevangeliums", in *L'Evangelie selon Marc. Tradition et redaction* (BETL 34, Sabbe, M., ed.), Leuven 1988², 435-470.

[29] Ezt a stratégiát követi a márki szakirodalom klasszikusai közül pl. Wrede, Lohmeyer, majd Gnilka, az újabb iskolák képviselői közül Norman Petersen és Theodore Weeden, illetve a hazaiak közül Dóka Zoltán.

[30] E szakaszok tehát: a bétsaidai vak, Péter hitvallása, az első szenvedés-bejelentés, a kereszthordozásról és a tanítványi létről, megdicsőülés és az azt követő párbeszéd Illésről, és a feltámadásról. Ezek közt egy sincs, melyet legalább néhány exegéta ne tekintene a második nagy szakasz kezdőpontjának.

[31] Ilyen jellegű szakaszbeosztással dolgozik pl. Eduard Schweizer, Benoît Standaert, illetve Varga Zsigmond.



Látható, hogy valójában mindkét felosztás hasonló szerkezeteket észlel. Megfigyelhető egyfajta ellenpontozó párhuzamosság az evangélium eleje és vége közt. A kezdőszakaszok, 1,1-1,15-ig kijelölnek néhány főtémát, s a következő fejezetekben fokozatosan bontakozik ki ezek jelentése. A történet előrehaladtával aztán egyre hangsúlyosabb lesz a passiótörténet felé fordulás, annak előkészítése, előrejátszása. Azonban a középső részek nem egyszerű alárendeltjei a két szélső csomópontnak, hanem egy harmadik centrumként értelmezhető központi történetsort is kiadnak.

Mint a fentiekből már megmutatkozik, az első szenvedés-bejelentéssel Márk evangéliumának derekán találkozunk, és ettől kezdve az előrehaladó történetet ezek a jövő felé mutató szakaszok strukturálják. A tényleges passió-elbeszélés kezdetét a szöveg idő-és térbeli határolókkal egyértelműen kijelöli 14,1-nél. Ettől kezdve a szerkezet egyre feszesebbé válik. A 14. fejezet a főpapok és Jézus tere között mozog oda s vissza, egészen a perig, mely a kettő összeütközése. A pert Péter árulásának két epizódja fogja közre. A 14. és 15 fejezet közt megint tisztán kijelöli a határt az idő, tér és szereplői kör megváltozása. A tizenötödik fejezet első helyszíne a helytartóság, meghatározó szereplője (Jézus mellett) Pilátus. E két jegy elválasztja 1-19-et (vagy 1-15-öt) a továbbiaktól. A 20.-32. versek megint kétségtelenül összetartozó (sokak szerint centrális szerkezetű) szakaszt adnak, melynek vezérszavai a megfeszítés és a gúny.

Az evangélium záró szakaszát háromféleképpen lehet meghatározni: 16,1-től kezdődik, ha az időmegjelölésre hagyatkozunk. De a nyitott sír történetének szükséges előkészítőjeként idekapcsolhatjuk a sírba tétel jelenetét is, így a záró szakasz 15,42-től 16,8-ig tart. Ha elsődlegesen a jelenlévő szereplőkre figyelünk, már 15,39-cel véget ér a katonák, főpapok és ellenségek jelenete, s kezdődik a reménykedve vagy kétségbeesetten figyelő asszonyoké.[32]

[32] Pl. TOLBERT, M. A., „Sowing the Gospel. Mark's World", in *Literary-Historical Persective*, Minneapolis 1989.

Bár a páskavacsora, az Olajfák hegye és a perek fontossága a narratíva szempontjából megkérdőjelezhetetlen, az is egyértelmű, hogy valamennyi magán túlra, a narratíva egy későbbi pontja felé mutat. A nyitott sír története ugyan nyitott a jövő felé – „előttetek megy Galileába", de egy igen hangsúlyos visszatekintő, összegző formulát is tartalmaz: „a názáreti Jézus, akit megfeszítettek". Ez azt jelenti, hogy a Mk 15,33-41-et megelőző és közvetlenül követő szakaszok egyaránt erre a nyolc versre irányítják a figyelműnket. Vajon a pontosan mire is?

A márki szakirodalom sokáig a százados hitvallását tartotta az evangélium kulcsának, mint a messiási titok lelepleződését, Jézus valódi identitásának felismerését és nyilvános meghirdetését – mégpedig egy pogány szereplő részéről.[33] Hasonlóan jó jelölt az „evangélium kulcsmondatának" szerepére a 38. vers is. A templom kárpitjának meghasadását értelmezhetjük egyrészt a templom lerombolására tett történeti-politikai utalásnak, másrészt pedig Jézus ön-lerombolása szimbolikus beteljesülésének, végül pedig az Úr és az ember közti válaszfal áttörésének.[34]

A formatörténeti kutatás számára a 37. vers vált fontossá. Úgy vélték, ez a rövid híradás Jézus végső kiáltásáról a magja a történet e szeletének, s a 34. vers ennek alapján alakult ki egy későbbi redakciós fázisban.[35] Nem formatörténeti, hanem szerkezeti, narratív szempontok alapján tartja a szakasz középpontjának 37b-t van Iersel.[36]

A teljesség kedvéért meg kell említenünk, hogy van olyan szerző is, aki az Illés-tipológiát tartja az evangélium fővonalának, s ennek megfeleleően a 35-36. verseket szakaszunk kulcsának.[37] Olyan exegézis is elképzelhető, mely a háromórás sötétséget (33. v.) értékeli középpontnak.[38]

Akármelyik álláspontot tesszük azonban magunkévá a szerkezetet illetően, a kereszten elhangzó kérdés mindenképpen hangsúlyos partja marad az evangéliumnak, olyan vers, melyben számos korábban elindított gondo-

[33] Ez volt annakidején Wrede értelmezése. A probléma áttekintését lásd: JOHNSON, E. S. Jr., „Is Mark 15,39 the Key to Mark's Christology?", in JSNT 31 (1987) 3-22.

[34] Az előbbi interpretációra példa HANHART, K., *The Open Tomb. A New Approach, Mark's Passover Haggadah (±72 CE)*, Collegeville 1995. Az utóbbi inkább a patrisztika logikáját követi, mint az evangélium hangsúlyait, s a kortárs exegetikai irodalomban nemigen van követője, mégis érdemes itt megemlíteni, mint prédikációkban és lelkiségi írásokban máig domináns értelmezést.

[35] Így vélekedik pl. Bultmann, Dormeyer, Kelber, Donahue. A hipotézisek kimerítő áttekintését lásd Marion L. Soards áttekintésében in: BROWN, R. E., *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels. I-II*, New York 1993/94, 1492-1524.

[36] Pl. VAN IERSEL, B., *Mark. A Reader-Response Commentary* (JSNTSup 164), Sheffield 1998.

[37] ROTH, W., *Hebrew Gospel. Cracking the Code of Mark*, South Humprey 1988, 85.

[38] TOLBERT, *op. cit.*, 279.

latmenet kereszteződik, számos fejlődés ér el csúcspontjához. Az intratextuális olvasat feladata ezen tendenciák feltárása és értelmezése.

5.2. A márki passió kétszeres dialektikája

Véleményem szerint mindazok a szerkezeti és tartalmi jegyek, összefüggések és egymásra vonatkozások, melyeket a tudomány Márk evangéliumának a Passió felé haladó szövegében feltárt, a következőképpen foglalhatók rendszerbe: Két dialektikus tenzió feszíti ki az elbeszélés terét. Az egyik az elhagyattatás és az identitásra találás feszültsége, a másik a sorsszerűség és személyes kihívás paradoxona. Tehát a történet előrehaladtával Jézus egyre inkább egyedül marad, ugyanakkor egyre tisztábban kirajzolódik ki ő – az Atya elsőszülött Fia, a zsidók királya, Emberfia. Másrészt az evangélium mindent megtesz azért, hogy meggyőzzön a leírt események elkerülhetetlen, előre eldöntött voltáról – s közben minden eszközzel arra buzdít, int, hív, hogy vállaljunk személyes felelősséget az eseményekért, s reménykedjünk az utolsó pillanatig. E két feszültség egymásra merőleges két tengelyt képez, s a tengelyek határozzák meg az evangélium terét.

5.3. Szükségszerűség és felelősségvállalás

5.3.1. Szükségszerűség

A márki elbeszélés szoros struktúrája, és különösen is az időkezelés azt az élményt adják a hallgatónak, hogy egy pontosan eltervezett, elkerülhetetlenül bekövetkező eseménysor tanúja.

A narrációt ismétlések szövik át. Ezek közül a legnyilvánvalóbbak a szenvedés-bejelentések, Jézus háromszori imádsága, Péter árulása, és Jézus ismételt kigúnyolása. Sok párhuzamot fedezhetünk fel a két per leírása közt – elég itt a főpap és Pilátus kérdéseinek („Te vagy a Krisztus, az áldottnak Fia?" 14,61; „Te vagy a zsidók királya?" 15,2) gondosan kialakított párhuzamára utalnunk. A márki nyelvezetben rejtőznek azonban további, finomabb ismétlések is. Jézus megfeszítését kétszer adják tudtunkra (24. és 25. vers), háromszor (15,40; 15,47; 16,1) hangzik el az asszonyok névsora.[39] Az evangélium egészén átívelő ismétlődő szerkezetekre és motívumokra példa lehet a Jézus hatalmára vonatkozó kérdés (2,7; 11,28). Mindezek azt az érzést alakítják ki a hallgatóságban, hogy előre tudható, mi fog bekövetkezni, mi várható.

Ugyanez az üzenet explicitté válik a szenvedés-bejelentésekben: az Emberfia szenvedésének be *kell* következnie (δει, 9,11), a jövendöléseknek

[39] Ezek a „dublettek" a márki szerkesztés lehetséges forrásainak kutatásában tettek szert nagy – sőt túlzott – jelentőségre. Legkimerítőbb listáit ld. NEIRYNCK, F., *The Double-tradition-Passages in Greek*, Leuven 1995.

be kell teljesednie (14,49). A harmadik és legrészletesebb szenvedés-bejelentés (10,32-34) tartalomjegyzékét adja a passió eseménysorának, s terminológiája pontosan visszatér 4-5 fejezettel később a passió-elbeszélésben.[40] Hasonlóan az Utolsó Vacsora jövőre utaló megfogalmazásainak szókincse is visszatér a szenvedéstörténetben.[41] Jézus számos bizonyságát adja annak, hogy az előtte álló események menete eldöntött, megváltoztathatatlan. A jeruzsálemi bevonulás és a páskavacsora előkészítésekor (11,1-6; 14,12-16) ugyanazzal a pontossággal jelez jövőbeli eseményeket, mint a tanítványok árulásáról beszélve (14,27-30).

Ez a tény, hogy a passió minden, Jézust megalázó, meggyötrő és elpusztító eseménye ugyanakkor az ő próféciájának beteljesülése, s így tekintélyének igazolása is, a márki irónia egyik fő forrása. Amikor a főpap szolgái pofonokkal bíztatják prófétálásra (14,65), nem tudják, hogy éppen beteljesítik Jézus próféciáját: „az Emberfiát... kigúnyolják és leköpik" (10,34).

Ezt a megtervezettség-élményt erősíti az időmegjelölések sűrűsödése. A 11.-16. fejezet szinte minden eseménye konkrét naphoz, sőt 14-16 esetében órához kötődik - éles kontrasztban az evangélium középső fejezeteivel, ahol az sem derül ki, két esemény azonos napra esik, vagy hetek választják el őket. A tizenötödik fejezetet négy, egyenként három óra hosszúságú eseménysorra bontják az időmegjelölések (15,1. 25. 33. 42). Mindez megtervezettségre, eldöntöttségre látszik utalni.

Az események szükségszerű voltának ez a hangsúlyozása Márk egészében jelen van, de nagypéntekhez közeledve egyre hangsúlyosabbá válik, s a kereszthalál jelenetében kulminál. 33-34-ben pontosan rögzítik a jelenet időpontját. 33–37 szinte minden cselekedetet és szót kétszer beszél el:

v. 33-34	órák 2x
v. 34	a kiáltás 2x (a megszólítás 4x)
v. 35 és v. 36b	az Illés-félreértés 2x
v. 37	kiáltás mégegyszer

Jézus haláláról mondott szavai (8,31; 9,31; 10,34; 10,45; 12,8 14,27) ezzel beteljesülnek.

Ugyanakkor az események két korábbi kulcsjelenettel is összekapcsolják a kereszthalált a megkeresztelés és a megdicsőülés jelenetével. A párhuzamokat a következőképpen foglalhatjuk össze.[42]:

[40] MATERA, F. J., *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66), Atlanta 1982, 82 95.

[41] GENEST, O., *Le Christ de la Passion. Perspectives structurelles*, Paris - Tournai -Montréal 1978, 106-107.

[42] Összefoglalásunk sokban támaszkodik Ched Myers táblázatára: MYERS, C., *Binding the Strong Man. a Political Reading of Mark's story of Jesus*, Maryknoll 1988, 391.

Mk 1,9-11	Mk 9,2-13	Mk 15,33-39
az ég meghasad (σχιζω)	a ruha fehérré változik	a templom kárpitja meghasad (σχιζω)
galamb ereszkedik le	felhő ereszkedik le	a sötétség eloszlik
Lélek be: (καταβαινον εις)		Lélek ki: (εξεπνευσεν)[43]
hang a mennyből (φωνη εκ των ουρανων)	hang a felhőből (φωνη εκ της νεφελης)	Jézus kiáltása az ég felé (φωνη μεγαλη)
"Te vagy az én szeretett fiam" (ο υιος μου ο αγαπητος)	"Ez az én szeretett fiam" (ο υιος μου ο αγαπητος)	"valóban Isten fia volt" (Αληθως... υιος θεου ην)
Jézus látja mindezt (ειδεν)	a három tanítvány látja mindezt (ειδον)	a százados látja mindezt (ιδων)
		az asszonyok a távolból figyelnek (θεωρουσαι)
Keresztelő, mint Illés (6. v.)	Illés megjelenése kérdés Keresztelőről	Illés-félreértés

Még egy, a sorsszerűséget, megtervezettséget sugalló fontos márki karakterjegyről kell beszélnünk, mely írásunk tárgyát különösen is érinti. A jelenséget talán egyidejűségnek nevezhetjük. Márk evangéliumában gyakorta fordul elő, hogy két esemény időbeli sorrendjét szándékosan elrejti előlünk a szöveg, illetve azt hangsúlyozza, hogy a két esemény egy időben zajlott le.

Vannak olyan történet-párok, melyeket Márk összeépít: az első történet félbeszakítja egy második, s csak ennek befejeződése után jön az első t¨rténet megoldása. E gyakran „márki szendvicsnek" nevezett típus legjellemzőbb példái 5,21-43 és 14,53-72. A szakirodalom egyetért abban, hogy az így konstruált egyidejűség célja a két történet egymásra vonatkoztatása: Péter tagadása mellett még élesebb Jézus viselkedésének fénye, és viszont, Jézus magatartása Péter árulását is értelmezi.

Egy másik egyidejűségre építő eszköz, amikor Márk az időhatározókkal és ismétlésekkel operálva kibogozhatatlanná teszi egy jelenet időrendjét, s ezzel oksági viszonyait is. Erre 5,1-20 jelent jó példát. a megszállott kétszer – a 2. és 6. versben is – összetalálkozik Jézussal. A kettejük párbeszéde, ha egyáltalán rekonstruálható, a narráció sorrendjének fordítottjaként hangzik el. A szövegben felesleges sokaságban vannak jelen időhatározók, de az események idői viszonyait inkább elfedik, mint megmutatnák. Így a narratíva nem bontakozhat ki a szereplők döntéseinek egymásra hatásából, s ez ismét a történet szükségszerű voltát hangsúlyozza.

Mindezek ismeretében tekintve Mk 15,33-39 eseményeire, az egyidejű események halmozódását figyelhetjük meg. Reggel kilenctől három órán keresztül folyt a megfeszített Jézus gyötrése és gúnyolása, de déltől három óráig sötétség borult a földre. Háromkor

[43] VAN IERSEL, *op. cit.*, 477-478.

- felszakad a sötétség,
- Jézus hangosan felkiált: „Elói, elói, lemá sabakthání!",[44]
- Jézus meghal,
- a templom kárpitja meghasad.

Márk finoman komponált szövege elfedi a választ, vajon Jézus kiáltása oka, vagy következménye volt a sötétség végetértének. Hasonlóan, nem eldönthető, vajon Jézus kiáltása repesztette-e meg a kárpitot, vagy Isten válaszolt így a kiáltására, netán a halála tényére. Az sem derül ki, látta-e még Jézus a sötétség végét.[45] Ez bizonyos értelemben válasz is arra a kérdésre, melyik pont a kereszthalál elbeszélésének csúcspontja. A szöveg maga nagy erőket mozgósít, hogy ezt a kérdést megválaszolhatatlanná tegye, s egy olyan elbeszélt időt alakít ki, melyben mindezek egybeesnek. (Az elbeszélés idejében természetesen az események mégis különválnak s fontosságuk összemérhető.) Ahogy a márki narráció elfedi az időbeli és kauzális viszonyokat, arra késztet, hogy a történeten kívül keressük közös okát a leírt földi és kozmikus eseményeknek – így erősíti az egyidejűség a szükségszerűség, sorsszerűség élményét.

Mk 15,34 görög szövegében még egy nyelvi jegy problematizálja a kauzális viszonyokat. Georg Braumann hívta fel a kutatás figyelmét az ειστι/εις τι kifejezés lehetséges értelmezéseire.[46] Márk szöveg ezen a ponton eltér a Septuagintatol (Máté vissza is igazítja), Az ειστι-t mint kifejezést „miért, mi okból"-nak szoktuk fordítani, s ez egyszerűen, míg az εις τι inkább „miért, mi célból"-t jelent. A német nyelv döntésre kényszeríti a fordítót a „warum" és a „wozu" közt, s így ráirányítja a figyelmet a mögöttes exegetikai problémára. Braumann a márki nyelvhasználat elemzése alapján arra jut, a „wozu" a helyes fordítás – ellentétben a megszokott, a bevezetésben is idézett „warum"-mal. így olvasatában Jézus szavai Isten cselekedetének üdvközvetítő funkciójára, nagy céljára irányítják a figyelmünket: Isten azért (dazu) hagyta el Jézust, hogy sokaknak legyen váltsága (10,45).

E felvetés igen érdekes, de, én úgy gondolom, finomításra szorul. A márki nyelvezet ugyanis nem kínál elég alapot arra, hogy az ειστι/

[44] A két kiáltást számos exegétával egyetértésben egy eseménynek értelmezem – éppen azért, mert Márk kedveli egy jelenet kettős elbeszélését.

[45] TOLBERT, *op. cit.*, 282 felhívja figyelmünket egy szójátékra, mely végigvonul a megfeszítés és kereszthalál elbeszélésén. Azonos (κατα-) kezdetű igék szövik át a narratívát. Maga a 34. vers is tartalmazza ezt az igekötőt: εγκατελιψες, s ez összeköti a 38. verssel: Και το καταπετασμα του ναου εσχισθη εις δυο απανωθεν εως κατω. aláhúzva egy mélyebb összefüggés lehetőségét.

[46] BRAUMAN, G. J., „Wozu. (Mark 15,34)", in *Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum* 1970-1972, 155-165.

ϵις τι kifejezés jelentését ezek alapján leszűkíthessük. De, ne felejtsük el, az Újszövetség iratai scripta continua-val, tehát szóközök nélkül íródtak. Ez azt jelenti, hogy írásban nem lehetett meghatározni, hogyan olvassa ki egy későbbi felolvasó az

...ΟΤΣΜΟΥΕΙΣΤΙΕΓΚΑΤΑΛ...

szöveget.[47] Ha tehát az evangélium szerzője az egyértelműbb δια τι vagy ινα τι helyett az oksági viszonyokat homályban hagyó ϵιστι/ϵις τι -t választotta, akkor az exegézis feladata nem a szöveg egyértelművé – és szimplává – tétele, hanem a bizonytalanság értelmezése. Márk 15,34 szövege tehát, véleményünk szerint, okságra és célra egyaránt utal. Ennek a bizonytalanságnak a funkciója azonos az ismétlések és egyidejűségek fent elemzett hatásmechanizmusával: a hallgatóban a szükségszerűség, a kell, δει érzését erősíteni.

5.3.2. Kihívás és felelősség

Mindeközben Márk evangéliuma nem lesz fatalista szöveggé. Sőt, a narratíva kifejezetten sodró erejű, drámai helyzetekben döntések elé állít, nyugtalanít, változtatásokra hív. A legkülönbözőbb eszközökkel inti arra az olvasót, hogy virrasszon, figyeljen, tartson ki. De hogyan éri ezt el?

Először is explicit hívással. A 13. fejezet apokaliptikus beszédében Jézus közvetlenül is az evangélium hallgatói felé fordul: „Amit nektek mondok, azt mindenkinek mondom: Vigyázzatok!" (13,37).

Másodszor a tanítványok alakján keresztül. Jézus, bár tudja, milyen értetlenek és kicsinyhitűek a tanítványok, nem szűnik meg buzdítani, figyelmeztetni és helyesbíteni őket. (4,13kk; 4,40; 6,50; 7,18-19; 8,15-21; 9,33-41; 10,13-16; 10,35-45 stb.) Úgy tűnik, mindenek ellenére van remény a történetbeli és későbbi tanítványok számára, mert Jézus értelmét latja a felkészítésükkel vesződni. Péter árulásában a háromszori ismétlés akképpen is hat, hogy háromszor ébred remény a hallgatóságban: talán most, talán ennél a kérdésnél erőt vesz magán, és kiáll Jézus mellett. A márki drámai szerkesztés egyik legjellemzőbb eszköze, hogy a hallgatót a tanítványokkal, az értetlen, kicsinyhitű, elbukó tanítványokkal való azonosulásra indítja.[48] E tanítványok újra és újra szembesülnek a kihívással, döntésre hívatnak Jézus mellett. Ez a hívás eléri a velük azonosuló olvasót is.[49]

[47] Egy ezt megvilágító modern példa lehet ez az angol mondat: „He read". Leírva nem eldönthető, múlt, vagy jelen idejű állításról van szó, s felolvasásukkor a mindenkori kontextus alapján kell meghatároznunk, *ri:d*-nek (jelen idő), vagy *red*-nek (múlt idő) ejtsük.

[48] TANNEHILL, R. C., „The Diciples in Mark. The Function of a Narrative Role", in *JRel* 57 (1977).

[49] BORRELL, A., *The Good News of Peter's Denial. A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14,54. 66-72*, Atlanta 1998, 204-206.

Mikor tanítványok alkalmatlanná válnak hordozni valamiféle reményt, az elbeszélés újabb, eddig ismeretlen szereplőkről gondoskodik, akik legalább egy sor vagy egy bekezdés erejéig igaz, hű tanítványoknak tűnnek. Így tűnik fel a passió-elbeszélésben az ifjú, aki csak egy inget visel meztelen testén (14,51-52), Cirénei Simon (15,21); a százados, és az asszonyok csoportja. Ezek ismét azt hangsúlyozzák: van más lehetőség. Ki lehet tartani a szorongattatásban, minden földi javunkat elhagyva – ahogy Jézus mondja 13,16-ban. Fel lehet venni a keresztet – ahogy arra 8,34-ben meghívást kaptunk. A kereszthalál telített pillanatát két szimultán reakció követi.

- néhányan gúnyosan félreértik Jézust: „Nézd, Illést hívja",[50]
- a százados pedig ezt mondja: „Ez valóban Isten fia volt."

Nem a félremagyarázás és gúny az egyetlen lehetséges válasz v. 34-re. Végül az asszonyok, akik követik Jézust, szolgálnak, mint ő (15,41 – 10,45), és egész életüket/vagyonukat (βιος) odaadják, mint ő (12,44).[51]

Végül szembeszegül a sorsszerűség, a kikerülhetetlenség gondolatával maga Jézus is. Hiába jelentette be szenvedését és halálát olyan sokszor, ő maga tiltakozik ellene, küzdd vele. Ezen a ponton Jézus két imádságára kell figyelnünk: 14,36-ra és 15,3-re. A két verset szorosan összeköti, hogy Jézus imádságairól van szó, de az is, hogy Isten megszólítása mindkét imádságban arámul hangzik el. Az idegen nyelvű idézet mintegy szövegkiemelőként funkcionál, ugyanakkor hangsúlyozza az elbeszélt események valódiságát, a valós emberi történelembe és geográfiába való beágyazottságát. A Szenvedő Igaz viszontagságainak történetében fontos motívum a Szenvedő Igaz imádsága.[52]

Jézus Getsemáné-kerti imádsága – ugyanúgy, mint azt a kereszten elkiáltott kérdésről is bizonyítani fogjuk – egyszerre fejez ki azonosulást az isteni akarattal és tiltakozást a bekövetkezendők ellen. Azokkal értek egyet, akik szerint a passiótörténetnek valóságos kockázata, feszültsége van. A hallgatóban megképződik: és mi történik, ha Jézus megfut? Ha elrejtőzik? Ha nem vállalja, ami ráméretett? Az imádsága félreérthetetlen: *ő* nem akarja

[50] Kérdés természetesen, gúnyos félremagyarázásról, vagy valódi félreértésről van szó. A félreértés nyelvi valószínűségeiről később még szót ejtünk, de a passiótörténet kontextusa nagy súllyal a rosszindulatú verziót erősíti.

[51] YARBRO COLLINS, A., „The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians", in *HThR* 90 (1997), 371-382.

[52] NICKELSBURG, G. W. E., *Genre and function of the Marcan Passion Narrative*. Csak részleteiben publikált disszertáció, idézi MACK, B. L., *A myth of innocence*, Philadelphia 1988, 266-267.

„ezt a poharat", még ha küzd is az elfogadásáért.[53] Ahogy Dowd fogalmaz: „Az alázat imádsága nem helyébe lép az isteni segítségért való könyörgésnek, hanem társul hozzá".[54] A szakaszt számos nyelvi és tartalmi kapocs köti Mk 9,14-29-hez, a néma lélek kiűzésének történetéhez.[55] Ott azonban Jézus teljhatalmának adja bizonyságát, sőt kiterjeszti ezt minden hívőre: „Minden lehetséges annak, aki hisz." Az apa egy paradox kérés/hitvallást fogalmaz meg: „Hiszek, Uram, segíts hitetlenségemen."(9,24) Itt maga Jézus vergődik kiszolgáltatottan, az Atya az, akinek minden lehetséges, és Jézus imádsága paradoxon az elfogadás és a tiltakozás határán.

Még élesebb tiltakozás fejeződik ki 15,34-ben. Három nyelvi jegy hangsúlyozza ezt: a „hangos kiáltás", a geminizáció és a kérdezés motívuma.

Jézus 15,34-ben hangosan felkiált, azaz εβοησεν... φωνη μεγαλη, majd a 37. versben hangos kiáltással kileheli lelkét: φωνην μεγαλην εξεπνευσεν. A nyelvi megformálás, a βοαω ige használata az evangélium legkezdetével, a pusztában kiáltó hanggal kapcsolja össze Jézus kiáltását. A rokon értelmű κραζω ige ennél jóval többször fordult elő az evangéliumban, többnyire akkor, amikor valaki minden fizikai vagy pszichés erejét megfeszítve kiáltozott (9,24; 10,47-48), illetve démonokkal, emberfeletti erőkkel kapcsolatban (3,11; 5,5. 7; 9,26). Nagy hangon, φωνη μεγαλη kiáltani az imádság, mégpedig a szorultságban felhangzó könyörgés szinonimája[56]. A megszólítás geminizációja, kettőzése rendkívüli érzelmi hangsúllyal, mozgósító erővel tölti meg a szöveget. Ez a kettőzés olyan helyzetekre jellemző, amikor valaki egy másik személyt valamit tenni hív, tiltakozik, mozgósít, vagy éppen halálból akar életre kelteni.[57] Jézus tehát hatalmas, emberfeletti hangon kiált, minden erejét összeszedve, sürgetően könyörög szabadításért. Ez azt is jelenti: a történet, minden szenvedés-bejelentés, jel és prófécia ellenére a kereszthalál vállalása Jézus kétesélyes, kimenetele személyes döntése és felelőssége.

Az evangélium hosszán Jézus 73-75 kérdést tesz fel. Kérdezi az ellenségeit: „Vajon böjtölhet-e a násznép, amíg velük van a vőlegény?" (2,19) a tanítványait „Miért féltek?" (4,40), a démonokat: „Mi a neved?" (5,9), és a

[53] LULL, D. J., „Interpreting Mark's story of Jesus' Death: toward a theology of suffering", in *SBLSP* (Richards, K., ed.), Atlanta 1985, 1-12.

[54] „The prayer of submission does not replace the prayer for divine intervention; it accompanies it" DOWD, S. E., *Prayer, Power and the Problem of suffering: Mark 11:22-25 in the Context of marcan Theology* (SBLDS 105), Atlanta 1986 157.

[55] MALBON, 79-81. Néhány példa: παντα δυνατα 9,23=14,36. επι της γης 9,20=14,35.

[56] NICKELSBURG, G. W. E., „The Genre and Function of the marcan Passion Narrative", in *HThR* 73 (1980), 165.

[57] MUSSIES, G., „Double vocatives", in *Sayings of Jesus. Canonical and non-canonical. Essays in Honor of Titzje Baarda.* (*NovTSup* 89, Petersen, W. L., *et al.*, eds.) Leiden-New York-Köln 1997, 175-189.

meggyógyítandókat: „Mit akarsz, hogy tegyek veled?" (10,36). Kérdései választ követelnek, s az igazi válasz megadása az egész üzenet és ügy megértésére visz. Az evangélium hallgatója a 15. fejezet végére már megtanulhatta: Jézus kérdései a történet lényegét találják el. Ha megtalálja rájuk a választ, megértette a történetet. Ha tehát Jézus kérdez, az evangélium hallgatója felszólítva tudja magát a válasz megtalálására. Ha az utolsó szava kérdés, akkor az erre adott válasz felelőssége a halál előtti utolsó szó súlyával arányos. Ezzel az evangélium sorsa is kétesélyessé lesz: tud-e igazán válaszolni a hallgató?

5.4. Elszakadas és elidegenedés – identitásrataláláis és meghatározódás

5.4.1. Elszakadás

A márki passió-elbeszélés terét kifeszítő másik ellentmondás, hogy egyszerre figyelhetjük meg Jézus magára maradását, meg- és kifosztását mindazoktól, akik és ami hozzá tartoztak, és közben azt is, hogy identitása, mint kapcsolatainak eredője, egyre erőteljesebben kirajzolódik.

Bár a 15,34-ben használt, különösen is hangsúlyos εγκατελειπω Márknál hapax legomenon, de a mögöttes motívum, Jézus elszakadása és elidegenedése övéitől, az első fejezetektől kezdve jelen van az evangéliumban.[58] Az első lépés az elszakadás családtagjaitól, akik azt mondják, magán kívül van.(3,20. 31-35) Ezután következik az elszakadás a názáretiektől (6,1-6), majd többször is halljuk Jézus szájából, hogy el kell vettetnie, ki kell zárattnia (αποδοκιμαζω) a főpapoktól, vénektől és írástudóktól (8,31; 12,8. 10). A tanítványok közül elsőként Júdás hagyja el és árulja el (14,10-11). Az Olajfák hegyén elmondott szavai szerint tanítványai rövidesen elszélednek (διασκορπιζω 14,27). Három legközelebbi tanítványa, akiket maga mellé vesz, hogy vele imádkozzanak, elalszik (14,33. 37). A tanítványok elhagyják és elfutnak, (αφιημι, φευγω) velük fut a titokzatos ifjú is (14,50-52). Péter megtagadja és elátkozza. Népe vezetői kiszolgáltatják a közös ellenségnek. Több lépésben megfosztják ruháitól (15,17. 20. 24), és kiviszik a városból egy nyilvánvalóan tisztátalan helyre (15,20. 22). Megfeszítik – ez még egyértelműbbé teszi teljes kizáródását a vallási közösségből. Végül pedig „elhagyja az Isten" (εγκατελειπω 15,34), egy végső kiáltás hagyja el (αφιημι 15,37), s kileheli lelkét (εκπνεω 15,37).

Ez a magára hagyatási, elszakadási folyamat a 15,34-37. versekben teljesedik ki. Itt Jézus teljességgel egyedül van előttünk, mindenféle pozitív emberi kapcsolattól elvágva, Istentől elhagyatva, lemeztelenítve és kitaszítva. A következő versekben enyhül ez az elhagyatottság. Kiderül, hogy igenis voltak résztvevő, tisztelet- vagy szeretetteljes szemlélők is (a százados, az

[58] TOLBERT, *op. cit.*, 284-286.

asszonyok, Arimátiai József) – csak az elbeszélés szerkezete nem engedte látnunk őket.

5.4.2. Meghatározódás

Az evangélium eseményei során fokozatosan bontakozik ki Jézus identitásának titka. Ez a vonás az egyik legrégebben feltárt és ezért legismertebb márki jellemző. Mk 1,1-től kezdve halljuk a különféle messiási címeket és neveket, s ezek egymásra vonatkoztatása, pontosítása, újraértelmezése az végighúzódik az evangéliumon. A Jézus identitását leíró legfontosabb ilyen címek: Krisztus, Isten (szeretett) Fia, zsidók Királya, Emberfia.[59]

Tekintsünk át néhány, részben már említett kulcspontot:

	Ki mondja?	Kinyilatkozatatás/ Felismerés
1,1	narrátor	Jézus Krisztus, Isten Fia
1,9	égi hang	szeretett Fiú
8,29	Péter	a Krisztus
9,7	égi hang	szeretett Fiú
(14,36	Jézus	Fiú: abbá, Atyám)
14,61-62	Jézus (a főpap rákérdezésére)	a Krisztus, az Áldottnak Fia Emberfia (?)
15,2	Jézus (Pilátus rákérdezésére)	a zsidók királya
15,18	gúnyolódók	a zsidók királya
15,32	gúnyolódók	a Krisztus, Izrael királya
15,39	százados	Isten Fia

Láthatjuk, hogyan bontakozik ki a krisztológiai tematika az evangélium hosszában, hogyan kapcsolódnak össze a különféle címek. a szenvedéstörténet előrehaladtával egyre több szereplő visszhangozza – ha sokuk gúnyból vagy ellenséges érzületből is –: Jézus Isten Fia, Krisztus, a Zsidók Királya.

Az Emberfia cím nem része ennek a sorozatnak, külön utat jár be. Kizárólag Jézus említi, mégpedig harmadik személyben. Az Emberfia alakja a szenvedés és az eszkaton képzeteivel kapcsolódik össze. Az evangélium folyamán, ahogy Jézus sorsa a szenvedés felé közeledik, fokozatosan válik egyértelművé, hogy az Emberfia Jézus maga.[60]

Az égi hang kétszer is Fiának nyilvánítja Jézust, de Jézus Márk evangéliumában érdekes módon vonakodik Atyjának nevezni Istent. Beszél ugyan egyszer az Emberfia Atyjáról (8,38), egyszer a tanítványok mennyei Atyjáról (11,25), az Atyáról és a Fiúról (13,32), de nem alkalmazza az „az én

[59] BROADHEAD, E. K., *Prophet, Son, Messiah. Narrative Form and Function in Mark 14-16* (JSNTSup 97). Sheffield 1994, IDEM, *Naming Jesus. Titular Christology in the gospel of Mark* (JSNTSup 175), Sheffield 1999.

[60] BROADHEAD, *op. cit.*, 1999, 124-134.

mennyei Atyám" megnevezést, és azt sem halljuk, hogy Istent „Atyám"-nak szólítaná.

Sem Máté, sem Lukács nem követi ebben. Mind Beszédforrásból származó szakaszaikban, mind külön anyagaikban Jézus imádságban „Atyám"-nak szólítja Istent, és így utal rá akkor is, ha tanítványainak vagy másoknak beszél róla. Máté még a Máki szövegbe is többhelyütt beiktatja (Mt 12,50/Mk 3,35; Mt 26,29/Mk 14,15; Mt 20,30/Mk 10,40 – utóbbi különösen figyelemreméltó, mert ez a csere nem magyarázható az istennév elkerülésének szándékával.) Összességében Jézus atyjának nevezi Istent imádságban 4x Máté, 5x Lukács és 9x János evangéliumában, míg Márknál csak egyetlenegyszer. Hasonlóan, Máténál Jézus Istenről, mint az ő Atyjáról beszél 13x, Lukácsnál 4x, Jánosnál 29x, míg Márknál egyszer sem.

Csak a szenvedés és kísértés mélyén, a Getsemáné kertjében hangzik el imádság: „Abbá, Atyám!" A szakirodalomban erősen vitatott, mennyire keresztény ill. Jézusi újítás Istent Atyának nevezni.[61] Az azonban, hogy Márk evangéliuma számára ennek a megszólításnak megkülönböztető jelentősége van, úgy hiszem, bizonyítottnak tekinthető.

Hasonlóan a szenvedés végső pontjához kapcsolódik Isten másik megszólítása: „Én Istenem, én Istenem...", „Ο θεός μου ὁ θεός μου...". A görög formula többszörösen is figyelemreméltó. Egyrészt Márk nem a szigorúan nyelvtani szempontból ideillő vocativust használja[62], hanem a Septuaginta és a sémi nyelvek logikához jobban illeszkedő constructus-jellegű formát. (Máté ezt korrigálja is: θεε μου.) Ez a kifejezés már önmagában (a későbbiekben elemzésre kerülő Eloi nélkül) is az imádkozó és az Isten közti kapcsolat intenzivitására és kölcsönösségére utal.[63] Másrészt a kettőzött megszólítás használata (a fent bemutatott mozgósító jelleg mellett) aláhúzza a megszólított és a megszólító viszonyát.[64]

Nem csak Jézus imádságának *megszövegezése* az, ami identitása kibontakozásának csúcspontjává teszi Mk 15,34-öt, hanem maga a tény is, hogy az utolsó szava, íme, imádság. Igehirdetésekben és népénekekben olyan gyakran aknázzák, aknázzuk ki ennek jelentőségét, hogy exegetikai jelentősége iránt könnyen gyanú ébredhet. Valójában azonban a hellenisztikus Ókor számára legalább olyan fontosak voltak egy történelmi szereplő utolsó szavai, mint nekünk. A nagy személyiségek utolsó szavait, s azt, hogy kihez

[61] D'ANGELO, M. R., „Theology in Mark and Q: Abba and 'Father' in Context", in *HThR* 85 (1992), 149-174. Az arám és héber kifejezések problematikáját metodikai döntésünknek megfelelően itt még nem érintjük.

[62] ROBERTSON, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, London 1914=1919³, 261-64 számos példát hoz azt igazolandó, hogy „θεος in ancient Greek is practically always retained in the vocative singular."

[63] EISSFELDT, O., „'Mein Gott' im Alten Testament", in *ZAW* 61 (1949), 3-16.

[64] MUSSIES, 1997, 181. Ld. különösen Ex 34,6-ot.

intézte őket, számon tartották, feljegyezték.[65] Az ókori hallgatóság számára nem maradhatott észrevétlen annak a ténynek a jelentősége, hogy Jézus utolsó szavaival mindennek ellenére Istenhez fordul, s még ha úgy érzi is, hogy elhagyta az Isten, Istenének nevezi őt és hozzá kiált. Így Mk 15,34-ben Jézusnak Isten iránti, az egész evangéliumban érzékelhető hűsége is végső bizonyságot nyer.

A felismerés és azonosítás mellett az evangélium bemutat és cáfol bizonyos, Jézus identitását illető félreértéseket is. Elhatárolja, elválasztja Jézus alakját Illéstől és Keresztelő Jánostól.

	Ki mondja?	Félreismerések
1,6-7	narrátor	nem Keresztelő Jn
6,14-15	az emberek, Heródes (Antipas)	Keresztelő Jn, Illés vagy egy próféta
8,27	az emberek	Keresztelő Jn, Illés vagy egy próféta
9,4	narrátor	nem Illés
9,12-13	Jézus	sem Illés, sem Keresztelő Jn
15,35-36	gúnyolódók	nem Illés

A visszatérő Illés reditus alakja a kor zsidó messiási várakozásainak fontos eleme volt. Várták Illést mind messiási figuraként, mind vészhelyzetben megjelenő segítőként, különleges isteni küldöttként.[66] Ugyanakkor Jézus és Keresztelő János mozgalmainak továbbélése, egymásra hatása nehéz teológiai problémák elé első nemzedékeket.(ApCsel 18,24-26) Erre a bonyolult, sokszor ellentmondásos várakozásegyvelegre reflektál Márk. Illés és Keresztelő alakját egyrészt azonosítja egymással, másrészt következetesen leválasztja Jézuséról, de azt is bemutatja, hogy sorsuk közt párhuzamosság és mély lényegi közösség van.

E márki szál is belefonódik a Jézus halálkiáltását körülvevő eseménycsomóba. A 35-36. versekben a márki passiótörténet iszonyú iróniája domborodik ki: 9,11-13 és 6,14-29 ismeretében a hallgatóság tudja, hogy Illés miért nem jön Jézus segítségére: mert Illés, aki nem halt meg emberi halállal Aháb és Jezábel idejében, áldozatául esett Heródes negyedes fejedelemnek és Heródiásnak – s éppen ebben van nagyon közel Jézushoz.

[65] ROBBINS, V. K., *Ancient Quotes and Anecdotes. From Crib to Cript*, Foundations and Facets Reference Series, Sonoma 1989, 405-416; LINDENBAUR, E., „Der Tod des Sokrates und das Sterben Jesu", *Calwer Hefte* 113, Stuttgart 1971, 33-39.

[66] ROTH, 1988; ÖHLER, M., *Elia im Neuen Testament* (BZNW 88), Berlin-New York 1997; JOYNES, C. E., „A Question of Identity: 'Who Do People Say I am?' Elijah, John the Baptist and Jesus in Mark's Gospel", in *Understanding, Studying and Reading. FS John Ashton* (JSNTSup 153, Rowland, C. – Fletcher-Louis, C. H. T., eds.), Sheffield 1998, 15-29; BROWER, K., „Elijah in the Markan Passion Narrative", in *JSNT* 18 (1983), 85-101.

6. Összefoglalás és előretekintés

Cikkünk első felében tehát, a szövegkritikai és metodikai problémák áttekintése után, Mk 15,34 egy intratextuális, szövegen belüli olvasatát dolgoztuk ki. Eredményeink a következőképpen foglalhatók össze:

Jézus identitásának kibontása, megmutatása egyszerre zajlik az elidegenedésével, magára maradásával, az eseménysor egyszerre sorsszerű és személyes döntések sorát igényelő. A kétféle feszültség egymásra merőleges tengelyeket alkotva feszíti ki az evangélium terét, s Mk 15,34 szavai e kettős feszültség minden aspektusát magukban hordozzák:

identifikáció

		ο θεος μου		
		imádság		
	kettőzések		φωνη μεγαλη	
kell	szinkronitás	**Mk 15,34**	kettős vocat.	**döntés**
	miért/mi célból		kérdés	
		εγκατελιπες		

elhagyatás

A továbbiakban, cikkünk második felében intertextuális olvasatokkal egészítjük ki ezt a képet, és arra figyelünk, hogyan lépnek párbeszédre egymással ezek az olvasatok. Első feltárandó intertextuális rétegünk Mk 15,34-gyel közismerten összekapcsolódó zsoltárvers, a 22. zsoltár kezdősora Márk szövegében. Második rétegünk egy Mk 15,34 vonatkozásában eddig nem elemzett sor a 89. zsoltárból, de szerepet kap majd két qumráni zsoltárszöveg és a 22. zsoltárral kapcsolatos midrási tradíció is. Az összefüggések lehetőségének bizonyításához némi szélesebb kitekintésre is szükségünk lesz a korabeli és a márki idézési és alludálási tradíciók, valamint a korabeli nyelvi viszonyokra témáiban. Exegézisünkben eddig szigorúan a görög hallgatóság számára is érthető szövegrészre szorítkoztunk – az arám/héber vonatkozások elemzése is a második rész feladata lesz. Az eredmények egymásra vonatkoztatása után nyílik majd lehetőség visszakérdeznünk a márki gyülekezetre, illetve az evangélium használatára.

7. Nem válaszolsz... választ adtál – Mk 15,34 a 22. zsoltár hátterén

Mint ez közismert és általánosan elfogadott, exegézisünk tárgya, Jézus kereszten elkiáltott kérdése a 22. zsoltár első sora. Szintén közismert, hogy

Jézus ruháinak szétosztása (Mk 15,24) e zsoltár egy későbbi versével van összefüggésben, a jánosi párhuzamos hely kimondottan fel is hívja a figyelmünket az egybeesésre (Jn 19,23-24). Exegéták számos további kapcsolódási pontot felteleznek, melyeknek részletes vizsgálatára sort kell kerítenünk. Hogy ezeket az összehasonításokat megtehessük, szükséges először is közelebbről megvizsgálnunk a 22. zsoltárt magát, annak szövegkritikai és értelmezési problémáit, korabeli exegézisének fővonalait. Ezután következhetnek a két szöveg kapcsolatának diakron és szinkron megközelítései, s a márki szöveg újraolvasása a 22. zsoltár hátterén.

7.1. A 22. zsoltárról

Első lépésben a zsoltár szövegét kell gonddal végigolvasnunk. De melyik szövegét? Mint ez a későbbiekben nyilvánvalóvá válik majd, Márk és olvasói nem pontosan azt a szövegvariánst ismerték, melyet a mi Septuagintánk tartalmaz, de a maszoréta szöveg is távol van a márki gyülekezet 22. zsoltár-variánsától. Hovatovább kérdéses az is, hogy vajon csak egy kitüntetett variánst ismertek volna (s ha mégis: milyen nyelvű volt e variáns?).

Valószínűnek tartom, hogy a márki gyülekezet olyan verzióit ismerte a zsoltárnak, melyek egyes pontokon az egyik, másokon a másik fennmaradt fordítással egyeznek. Ezért a rendelkezésünkre álló ókori szövegvariánsok minél szélesebb folyamát próbáltam meg a márki passió-elbeszéléssel, és különösen is Mk 15,34-gyel párbeszédbe hívni.[67] Természetesen az is elképzelhető, hogy a Márk evangéliuma által használt variáns egyes pontokon a 22. zsoltár „eredeti", szerzői olvasatát használja, melyet azonban minden fordítás és későbbi szövegkiadás elhanyagolt, ezért figyelembe vettem a zsoltárral kapcsolatos mai szövegkritikai észrevételeket, konjekturális kísérleteket is. A végeredmény olyan, mint egy sík területen, sok kis szigetet képezve haladó folyó: a variánsok szerteágaznak az egyes problematikus verseknél, ismét összetalálkoznak az egyértelműbbeknél, új csoportosításban oszlanak szét a következő problémás versnél. Bár egyes helyeken utalok arra, hogy valamely olvasatot eredetinek feltételeznek a zsoltár szövegkritikusai, a valószínűsíthető „eredeti szöveget" és az „utólagos átértelmezést" Márk interpretációja szempontjából egyformán értékesnek és figyelemreméltónak gondolom.

[67] Ahogy Joseph FABRY *op. cit.* megfogalmazta: „die Frage des 'final-text' relativiert werden muß. ... autorisiertes Verfassen, Redaktion und Exegese erweisen sich als ein zusammenhängender Vorgang." FABRY, H.-J., „Die Wirkunggeschichte des Psalms 22", in *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22.* (Schreiner, J., ed.),. Würzburg 1988. 316.

Az eltérő olvasatokat egy kis Hexapla-forma táblázatban összegezhetjük.[68] A táblázat egymás mellé helyezi a zsoltár maszoréta szövegét, a Septuaginta olvasatát (amennyiben ettől eltér, zárójelben szerepel Theodotion fordítása), Aquila és Szümmakhosz olvasatait (amennyiben ezek fellelhetők), a Vulgata[69] és a Targum fordítását[70], illetve alkalmanként más rabbinikus ill. patrisztikus fordításokat. Utóbbiakat azon a nyelven idézem, ahogy számomra elérhetőek voltak. A táblázatban a zsoltár teljes szövegét veszem figyelembe, a címsorral együtt.

v.	MT	LXX (Theodotion)	Aquila	Symm.	Vulgata	Targum	Más fordítások
1.	אילת השחר	της αντιλημψεως της εωθινης	υπερ της ελαφου της ορθρινης	υπερ της βοηθειας τησ ορθρινης	pro adsumptione matutina	the strenght of the permanent morning offerning	Midrash Tehilim: aijeleth hashshahar: both deer[71] and strenght.[72]

Azaz a címsornak három különböző olvasata lehetséges. A „hajnali szarvas" tűnik, mint legnehezebb olvasat, a legkorábbinak is, s valószínűleg a szöveg helyes éneklésmódjára utal. A midrási olvasat ezt az olvasatot allegorizálja, keresve azt a szereplőjét Izrael történetének, akire a „hajnali szarvas" megjelölés ráillhet.

A második olvasat-lehetőség szerint reggeli könyörgésről és reggeli megsegítésről van szó a címben. A zsidó gondolkodásban az éjszaka veszedelmei után az Isten igazságtevő ítélete a reggel. Az éjszaka folyamán az ellenségeket Isten megsemmisíti, és reggelre kivilágoltatja szabadítását, ahogy azt az első páska idején is tette.[73] Ugyanakkor a „reggeli könyörgés, mint

[68] A zsoltároknak Origenész nem is hat, de nyolc különféle szövegét rendezte egymás mellé. ROUWHORST, G., „De interpretatie van Psalm 22", in *Mijn God, Mijn God, Waarom hebt gij mij verlaten. Een interdisciplinare bundel over psalm 22.* (Poorthuis, M., ed.) Baarn 1997, 106. o. 38. jegyz.

[69] FIELD, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta,* Hildesheim 1964 (Nachdruck nach der orig. Ausgabe, Oxford 1875), 117-120.

[70] A fordítás A. M. I. Ternier (Katholieke Universiteit Leuven, Center for the Research of the Septuagint) munkája. Szeretném itt is kifejezni köszönetemet nagylelkű segítségéért, előzékeny kollegialitásáért. A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: LAGARDE, 11-12.

[71] BRAUDE W. G. (ed.), *The Midrash on Psalms I.-II.*, New Haven 1959, 1: 297k.

[72] BRAUDE, *op. cit.*. 1: 305.

[73] ZIEGLER, J., „Die Hilfe Gottes 'am Morgen'", in *Alttestamentliche Studien. FS Friedrich Notscher* (BBB 1, Junker, H. – Botterweck, J., eds.), Bonn 1950, 284-288.

terminus technicus, a reggeli áldozathoz, esteleges mindennapi áldozathoz, todah-áldozathoz rendeli a zsoltárt.[74]

Vegyük észre Szümmakhosz finom nyelvi megoldását: a βοηθειας szó használatával egyszerre marad hűséges a neki (és Aquilának, valamint a Targumnak) ismerős olvasathoz, vonja bele a meghallgatás gondolatát a fordításba, és pendíti meg már a címsorban a zsoltár egyik fő témáját, a kiáltozó könyörgést.

A harmadik olvasatban, mely úgy tűnik fel mind a targumban, mind a midrásban, mint másodlagos kiegészítő értelem, az אילת השחר megfelelőjeként az erő fogalma szerepel. Ez ismét a zsoltár egyik kulcsszavát előlegezi meg.

v.	MT	LXX(Th)	Aquila	Symm.	Vulgata	Targum	Más ford.
2.	אלי אלי	Ο θεος ο θεος μου,	ισχυρε μου, ισχυρε μου	Ο θεος μου ο θεος μου	Deus Deus meus	my God, my God	Eusebius: Dem. Ev.: ισχυς μου, ισχυς μου

A zsoltár egyedülálló megszólító formuláját az LXX és a Vulgáta folyékonyabb görögre, illetve latinra váltja a birtokos elhagyásával. Az אלי kettős értelmét Aquila őzi meg leginkább a „hatalmasom, hatalmasom" fordítással. Külön figyelmet érdemel a héberes istennév az arám szövegben. Az אלי -t a targumok rendszerint אלהי-nak vagy אלהא-nak fordítják, csak a 22. zsoltárban tartják meg a régies, héber אלי alakot. Ez a megszólíatás különleges jelentőségére utal.

v.	MT	LXX(Th)	Aquila	Symm.	Vulgata
2.	0	προσχες μοι (0)	0	0	respice me

A Septuaginta beszúrásának alapja valószínűleg a miért-kérdés sürgető, segítségkérő karaktere a héber szövegben.

v.	MT	LXX(Th)	Aquila	Symm.	Vulgata	Targum
2.	שאגתי	των παραπ-τωματων μου	ρημαθα βρυχηματοσ μου	λογοι των οδυρμων μου	delictorum meorum	my groaning

A Septuaginta verziója a שגעתי olvasaton alapszik, mely halványítja a szöveg aurális jellegét, és az imádkozó bűntudatának, bűnös voltának jelzésével könyörgéssé enyhíti a felháborodott tiltakozást.

v.	MT	LXX(Th)	Symm.	Vulgata	Targum	Más ford.
3.	דומיה	εισ ανοιαν	εστι σιγη	ad insipien-tiam mihi	silence	Eusebius: σινοπη

[74] GESE, H., „Psalm 22 und das Neue Testement. Der altëste Bericht vom Tode Jesu und die entstehung des Herrenmahles", in *ZThK* 65 (1968), 11-12.

A héber szöveg tömörsége két értelmezést tesz lehetővé. A legtöbb fordítás, valamint az exegeták többsége szerint szinonim parallelizmus áll fenn a vers két része közt:

Hívlak nappal / de nem válaszolsz
éjszaka is / de nem csendesedem el.

A közelmúltban azonban Imagaki Hisako ugyane vers ellentétes parallelizmusként való értelmezése és hármas tagolása mellett érvelt igen meggyőzően:

Hívlak nappal / nem válaszolsz / éjszaka sem csendesedem el.[75]

Ez az olvasat még a szokásosnál is nagyobb hangsúlyt ad a sürgető kiáltozásnak.

v.	MT	LXX(Th)	Vulgata	Targum	Más ford.
4.	ואתה קדוש יושב תהלות ישראל:	συ δε εν αγιοις κατοικεις ο επαινος Ισραηλ.	tu autem in sancto habitas Laus Israel	you are the Holy One that dwells in eternity on the praises of Israel	Theodoret: οι λοιποιυμνος.

A vers régi crux interpetum. A leggyakoribb fordítás a Septuagintát követi: „te szentségben lakozol / a szentélyben trónolsz, Izrael dicsérete". Lehetséges az első két szót önálló tagmondatként olvasni, ahogy a Bibliatanács fordítása teszi: „te szent vagy, trónodon ülsz", vagy, az LXX feltételezett תשב -ét תשב -nak pontozva így: „térj vissza, te Szent, Izrael dicsősége".[76]

Továbbmenve, hasonlóan homályos a תהלות ישראל kapcsolódása a vers első részéhez. Lehet a megszólított maga Izrael dicsérete,[77] vagy lakozhat Izráel dicséretében[78], illetve, magyarázóbb fordításban: neki számít Izrael dicsősége[79].

[75] IMAGAKI, H., „The Literary Sructure of Ps 22[6]", in *Exegesis* 4 (1993) OTA 17 (1994) n° 1215. 93.

[76] „Et toi, Saint, que tu reviennes (reviens), louanges d'Israel" WAMBACQ, B. N., „Psaume 22[4]", in *Bib* 62 (1981), 100.

[77] „du Lobpreis Israel": KRAUS, H.-J., *Psalmen* (BKAT), Neukirchen 1960, 175; GESE *op. cit*, 68 2. o. stb. „du Rumreicher Israels": BECKER-EBEL, J., *Psalm 22: Rettungs- und Loblied eines „Gottverlassenen"*, Freiburg 1989. 5.

[78] „Maar Gij bent de Heilige, tronend op de lofzangen von Israel." GROL, H. van, „Langs de Regels Lopen: De strofische compositie van Psalm 22", in *Mijn God, Mijn God, Waarom hebt gij mij verlaten*, 29.

[79] „Israels ruhmen gilt dir", Duhm, idézi WAMBACQ, *op. cit.*, 99.

A következő két vers olvasata egyértelmű. A 4-6. versek együtt az Isten és az imádkozó közti bizalom megerősítését, aktivizálását szolgálják, bizonyítják, hogy az Úrnak hatalma van segíteni, és segítségére is siet annak, aki hozzá kiált. Azonban a 7. versben ismét, még élesebben vetődik fel a kétely: de én féreg vagyok, nem ember. Az imádkozó emberi voltát, emberi méltóságát rabolja el a szenvedése és megaláztatása. (Vö. Ézs 41,14; Jób 25,6) Az evangéliumi elbeszélésekkel való összevetés szempontjából jelentős a szöveg kértelműsége, ahogyan arra a midrás is felhívja a figyelmet: a תולעת -nak második jelentése: bíbor, karmazsinpiros.[80]

Az ellenségek gúnyolódását írják le a 8.-9. versek. Bár az ókori fordítások egyhangúan egyes szám harmadik személyben olvassák 9a-t, számos modern tudós a pl. 1 vagy a jussivus értelmű infinitív olvasat mellet érvel: „bízzuk az Úrra".[81]

A 10-11. versek ismét Isten gondoskodó, segítő szeretetére hivatkoznak, most már nem a nép történelmi tapasztalatára, hanem az imádkozó személyes életének korábbi szakaszaiban átéltekre. A 11. vers megismétli a megszólítás אלי -jét: אתה אלי, istenem vagy.

A 12. vers ismét az imádkozó keserves jelenébe visz vissza, ahol a egyre közelibb a fenyegetés. Az ellenségek hatalmas vadállatokként kerítették be a 13. versben, s a 14.-ben már a szájukat tátják fel rá, a teste cserbenhagyja, csontjai szétfolynak, torka kiszárad. A 16. versben már a sírban tudja magát: a „halál pora" ennek a körülírása,[82] de a targum explicitté is teszi az utalást: „sírba fektettél".

v.	MT	LXX(Th)	Aquila	Symm.	Vulgata	Targum	Más ford.
17	כארי	ωρυξαν	επεδη-σαν	ως ζητουν τες δησαι	foderunt	wound me biting like lions, my hands and feet	Midr.: made repulsive, was favored with blessing,[83] Syr az LXX-et támogatja

A 17. vers harmadik sora ismét nehezen értelmezhető. A maszoréta olvasat, כארי, jelentése „mint oroszlán", nem csak tartalmilag nehézkes, de stilisztikailag is problémás, hiszen a megelőző sorokban az a כ szócska nélkül

[80] BRAUDE, *op. cit.*, 1: 318, ill. 44. jegyz. 2: 457: „empurpler, the one who clothed Thee in royal purple".

[81] VANONI, G., „Psalm 22. Literarkritik", in *Beiträge zur Psalmenforschung*, 153-192, 163, 22. jegyz.; GROL, *op. cit.*, 27.

[82] Lásd Ézs 26,19; Dán 12,2; Zsolt 30,10.

[83] BRAUDE, *op. cit.*, 1: 320.

egyenesen azonosította ellenségit különféle állatokként a zsoltáros. A targum a korábbiakban hasonlatokra cserélte az azonosításokat („a gonoszok, mint kutyafalka"), s most kibontja, értelmezi 17c maszoréta olvasatát: „megsebezik, oroszlánként harapva, kezemet és lábamat".

A többi ókori fordítások alapja a כָּרוּ olvasat. A Septuaginta, Aquila és Szümmakhosz fordítása a כור (כרע) vagy a כרה igén alapul: megkötözték, ill. átfúrták kezemet-lábamat. Ez utalhat a zsoltáros fogságba kerülésére, vagy halálára – a halottak tagjait is összekötözték, pólyával rögzítették. (Az Aquila választotta igének van azonban egy további jelentésárnyalata is: hiányt szenvedni. Elképzelhető, hogy Aquila tágítani akarta a zsoltár asszociációs bázisát a szegénység, rászorulás aspektusával.[84]) Számos kortárs kutató is az LXX olvasatát tartja eredetinek,[85] míg a maszoréta szöveget a korai kereszténység messiási exegézisére adott válasznak tekintik. A midrás egyik olvasata a כאר szóból (csúf, visszatetsző) származtatja a kifejezést, a másik pedig a görög χαρα alapján értelmezi azt.[86] Bár mindkettő igen késői átértelmezésnek tűnik, létük azt támasztja alá, hogy a maszoréta szöveg ez esetben nem egy széles körben elfogadott olvasaton alapszik.

További fordítási lehetőségek a „túl rövidek kezeim és lábaim"[87] ill. „levágták kezeimet és lábaimat"[88].

A 19. versben a ruhák szétosztása ismét a zsoltáros közeli halálát, talán kivégzését sejteti. A 20-22. még szorosabbra zárul körülötte ellenségeinek gyűrűje, a kutyák, oroszlán, bivalyok már elérték, megragadták s ő ismét kiált: Istenem, ne légy távol.

v.	MT	LXX(Th)	Aquila	Symm.	Vulgata	Targum	Más ford.
22.	עניתני	την ταπει-νωσιν μου	εισακου-σας με (Vaticanus: μονομα-χην)	την κα-νωσιν μου (Syrohexapla: μονοτη-τα)	humilitatem meam	please hear the complaint of my prayer	Syr az LXX mellett.[89]

A 21. vers vége két teljesen eltérő olvasatban maradt ránk: עניתָנִי és עֲנִיתִי. A Septuaginta, a Vulgáta, valamint Aquila és Szümakhosz egyes szö-

[84] FABRY, *op. cit.*, 287, lásd még a 37. lábjegyzetet.

[85] VANONI, *op. cit.*, KRAUS, *op. cit.*, GROL, *op. cit.*, BECKER-EBEL, *op. cit.*, stb.

[86] BRAUDE, *op. cit.*, 2: 458.

[87] GESE, *op. cit.*, 2-4 egy feltételezett arám gyökből, KSELMAN, J. S., „Why have you abandoned me? A Rhetorical Study of Ps 22", in *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature.* (JSOTSup 19, ed. Clines, D. J. A., *et al.*, eds.), Sheffield 1982 172-198. hasonlóan.

[88] Idézi GESE, *op. cit.*, 4.

[89] VANONI, *op. cit.*, 164.

vegtanúi az utóbbi, névszói olvasatra alapulnak. Az előző versben (21b) valóban szerepelt egy hasonló konstrukció: „mentsd meg ... a kutyák hatalmából יחידתי, egyetlenemet". Az azonban kétséges, hogy ez támogatja, vagy gyengíti a névszói olvasatot, hiszen 21b ugyanúgy lehet 22c elírásának oka, mint azzal összecsengő sor az eredetiben. A jelenlegi szakmai közvélemény nagy többsége azonban az igei olvasatra szavaz.[90]

Az igei olvasat mellett érvelők sem egységesek azonban abban, milyen igealakkal fordítsák az עניתני-t. Lehetséges a múlt idejű fordítás az ענה a ige alapján: „meghallgattál, választ adtál"[91], a jelen idejű: „választ adsz nekem"[92], illetve, a ענה gyök jelenlétét feltételezve, a felszólító: „vezess győzelemre!"[93]

Ettől a ponttól a zsoltár hangneme megváltozik, a kétségbeesett kiáltozást hálaadás váltja fel. A zsoltáros egyre táguló köröknek adja tudtul az Isten nagyságát: testvéreinek, a vallási közösségnek (v. 23.), mindazoknak, akik félik az Istent (v. 24.), a föld végső határáig minden népnek (v. 28.), s azok hatalmasságainak (v. 30), a múlt és jövendő minden nemzedékének. Visszautal szenvedésire, melyekben Isten meghallgatta őt (v. 25), és az alázatosak, megalázottak felemeltetését hirdeti meg.

A 30-32. verseknek ismét radikálisan eltérő olvasatai vannak. Valószínű a Septuaginta alapjául szolgáló szöveg elsőbbsége. Ez לו-t olvas ott, ahol a MT לא-t, s qal helyett piél igealakot feltételez, harmadik személyű suffixum helyett első személyűt, így a szöveg értelme: „neki, Istennek él a lelkem".[94] Ez kihat a későbbi központozásra is, mert az LXX 30c-je logikusan folytatódik 31a-ban: még a zsoltáros leszármazottai is az Urat szolgálják. Ezzel az LXX határozott halál utáni élet-elképzeléseket feltételez: még a holtak is képesek Istennek élni. A 31b sor viszont a 32-vel kapcsolódik össze tematikusan: a jövő nemzedékeknek hirdetik az Isten tetteit.

Ezzel szemben a maszoréta szövegben a 30. vers végéig arról van szó, hogy a földi hatalmasságok végül vereséget szenvednek Istennel szemben és

[90] Az általam feldolgozott szakirodalomból bizonytalan WESTERMANN, C., *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, a névszói olvasatot támogatják GESE, *op. cit.* és IRSLIGER, H., „Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion", in *Beiträge zur Psalmenforschung*, 193-240, a többiek (részletezve a következendőkben) a maszoréta szöveget fogadják el.

[91] AUFFRET, P., „Tu m'as repondu. Étude structurelle du Psaume 22", in *SJOT* 12 (1998), 102-129; BECKER-EBEL, *op. cit.*, KRAUS, *op. cit.*, KSELMAN, *op. cit.*

[92] STADELMANN, L., „O Salmo 22 e a História da Paixão", in *Perpectiva teológica* 15 (1983), 193-221; DEISSLER, A., „'Mein Gott, warum hast du mich verlassen...!' (Ps 22,2) Das Reden zu Gott und von Gott in den Psalmen – am Beispiel von Psalm 22", in *„Ich will euer Gott werden." Beispiele biblischen Redens von Gott* (SBS 100, Merklein, H. –Zenger, E., eds.), Stuttgart 1981, 97-121; GROL, *op. cit.*

[93] DAHOOD, M. J., *Psalms I. 1-50.* (AB), Garden City, 1965.

[94] FABRY, *op. cit.*, 285. o., 29. jegyz.

hódolni kényszerülnek neki, hiszen halandók, nem tudják megtartani az életüket. A mag, a leszármazottak szolgálnak nekünk, s beszélnek az Úrról a jövő nemzedéknek. Elképzelhető, hogy itt dogmatikus korrekcióval állunk szemben, a maszoréta szöveg a halál utáni életre vonatkozó megdöbbentő kitételt próbálja meg elsimítani.[95]

A Targum és a midrási hagyomány 30c-t illetően a maszoréták által használt tagadószavas olvasaton alapszik, azt teszi egyértelművé: a gonosztevők lelke nem fog élni. A Septuaginta-revíziók a 3. személyű olvasatot követik, de csak Szümmakhosznál találkozunk a tagadó alakkal. Sajnos a rendelkezésünkre álló töredékek nem elegendőek ahhoz, hogy lássuk, hogyan és kire értelmezték ezek a fordítások a sort. A 31b kérdéses suffixumát illetően viszont egyhangúan az LXX olvasatát követik: a mag egy (himnemű) harmadik személyt fog szolgálni, több szövegben úgy tűnik, Istent. Érdemes felfigyelnünk Szümmakhosz különös megoldására: a mag λατρευσει, istenszolgálattal szolgálja „őt", s feljegyeztetik a könyvbe (a ספר főnévi olvasatából) az Isten számára.

v.	MT	LXX(Th)	Aquila	Symm.	Vulgata	Targum	Más ford.
30c	ונפשו לא חיה	και η ψυχη μου αυτω ζη (και ο ψυχη αυτου ζη)	...αυτω ζη	ου η ψυχη ζησει	et anima mea illi vivet (a 31. vershez csatolva)	the soul of the evildoers shall not live.	Midrás: ...even he who can not keep his soul alive.[96]
31a	זרע יעבדנו	και το σπερμα μου δουλευσει αυτω·	...σπερμα δουλευχει...	σπερμα δε λατρευσει αυτω	et semen meum serviet ipsi	The offspring of Abraham shall serve him	Midrás: A seed shall serve him;
31b	יספר לאדני לדור	αναγγελησεται τω κυριω γενεα η ερχομενη,	εισ γενεαν ελευχονται και αναγγελουσι	αναγραφησεται εν βιβλιο τω κ υριω	adnuntiabitur Domino generatio ventura	and the strenght of the power of the Lord will be told to the generations after her.	it shall be told of the Lord unto the next generation.
32	יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה	και αναγγελουσιν την δικαιοσυνην αυτου λαω τω τεχθη-			et adnuntiabunt iustitiam eius	And their sons will return and they will pass on his	They shall come and declare his righteousness unto a

[95] FABRY, *op. cit.*, 285.
[96] BRAUDE, *op. cit.*, 326.

	σομενω, οτι εποιησεν ο κυριος. (...οτι εποιησε...)			populo qui nascetur quem fecit Dominus	righteousness to his nation to be born in the future, the wonderful deed he has done.	people that shall be born that He hath done it.[97]

Nem csak az egyes kifejezések vagy versek fordításánál tér el egymástól a MT, az LXX és a többi fordítások szövege, hanem tendenciáiban, hangsúlyaiban is. Ezért a következő, a zsoltár struktúrájára, irányára és fővonalaira koncentráló szakaszban is „több szálon fut" majd az exegézisem, megpróbálom ezeknek az olvasatoknak a sokféleségét is bemutatni.

A zsoltár címe nagyban meghatározza az olvasatot. Minden fordítás egyetért a lamed auctoris fordításában: ez Dávid zsoltára, Dávidnak, a jó királynak, Isten igazi emberének az imádsága. Akármilyen érthetetlen vagy felháborító is lesz amit a továbbiakban hallunk, tudhatjuk, hogy a zsoltárszerző Dávid sorsa békés öregségben végződött, s istennel való kapcsolata példa minden utána jövő király, s minden Izraelita számára.[98]

A címsor többi része viszont fordításoktól és értelmezéstől függően, különböző kontextusát jelenti ugyanannak a zsoltárnak. Ha a „hajnali szarvasünő" Eszter királynő (Midrás), s neki írta a zsoltárt prófétai előrelátással Dávid, akkor egy kétségbeesett helyzetben levő, de mindenben igaz, hősies útra induló nő zsoltárát halljuk. Ha a hajnali kiáltozásról szól (Σ), akkor a zsoltár kimenetele kétséges: lesz-e válasz a kiáltozásra. Ha viszont a reggeli könyörgés erejéről szól a zsoltár (Midrás, Targum, LXX), akkor az utolsó rész dicsérete a zsoltár csúcspontja, minden addigi kétségbeesés csak ennek előkészítése.

Mint láttuk, a zsoltár teste *két fő szakaszra* tagolódik: az első, a másodiktól a huszonkettedik versig terjedő szakasz az elidegenedése, eltávolodása, elszakadása, míg a második, a huszonharmadik verstől kezdődően, az újraegyesülése, az újjáteremtett kapcsolatoké.

Az első részben az zsoltáros személyes identitásának és fizikai létezésének minden alapjait szisztematikusan felszámolja az ellenségek szorongató gyűrűje. *Elszakad* a közösségtől, ahova tartozik, megkérdőjeleződik a néphez tartozása: „atyáink benned bíztak... de én féreg vagyok, nem ember, gyaláznak az emberek, megvet a nép". (v. 5. és 7.) Elveszti azt a tradíciót,

[97] BRAUDE, *op. cit.*, 325.
[98] IRSLIGER, *op. cit.*, 213.

amelyhez kapcsolódik, ahonnét az önbizalma, a világban való helye ered. Megfosztják ruháitól, ami a saját testétől való megfosztást is jelenti[99], valóban, a teste nem engedelmeskedik neki, cserbenhagyja: „Szétfolytam, mint a víz, kificamodtak a csontjaim. Szívem, mint a viasz, megolvadt bensőmben." (v. 15.) Saját személyes múltjától, a születésétől megtapasztalt biztonságtól is elszakad, megérinti a halál. (v. 9-10 és 16.) Mind ő, mind az ellenségei elembertelenednek, egy rémséges vadászat szereplőivé lesznek. Az ellenségek bikák, bivalyok, oroszlánok, kutyák, míg ő nem csak féregként kell lássa magát, de a kiáltozása is elveszti emberi jellegét, állati üvöltéssé válik (v. 2. שאגתי.)[100], elveszti a nyelvet, tradíciót, amin megszólalni tud.[101] Távol van tőle az Isten nem válaszol neki.

Ennek a térbeli elszakadásnak, teljes egyedül maradásnak a hangja a *kiáltozás*. A zsoltáros minden erejével kiált, hogy a távoli, elvesztett Isten meghallja őt. Az első részt az ő három kiáltása tagolja:

- v. 2. Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el? Távol van tőlem a segítség, pedig jajgatva kiáltok!
- v. 12. (Istenem vagy.) Ne légy tőlem távol, mert közel van a baj, és nincs, aki segítsen!
- v. 20. Ó, URam, ne légy távol, erősségem, siess segítségemre![102]

Minden más – a jelen helyzet leírásai, a közösségi és személyes múlt felidézése – ennek a kiáltozásnak van alárendelve, ezt indokolja meg.[103]

Ugyanakkor a kiáltozás szavai uralják a zsoltár szókincsét is. Richard Nelson Boyce az Istenhez intézett kiáltásról írt könyvében végigvizsgálja a kiáltás héber szinonimáit, azok használatát az egyes iratokban, rétegekben, jellegzetes helyzetekben. A 22. zsoltár kivételes darabja a kánonnak ebből a szempontból: a kiáltás szinte minden szavát alkalmazza, az artikulátlan üvöltéstől az imádságos kiáltásig.[104] A héber szöveg szinonimáit a

[99] GESE, *op. cit.*, 10.

[100] MAGONET, J., *A Rabbi Reads the Psalms*, London 1994, 102.

[101] DAVIS, E. F., „Exploding the Limits: Form and Function in Psalm 22", in *JSOT* 53: (1992), 98-99.

[102] A szakirodalom egységesnek tűnik abban, hogy v. 12 és v. 20. szakaszok kezdőpontjaiként funkcionálnak. Néhányan kettéosztják az első szakaszt, a 7. verset tekintve osztópontnak, de ez az elemzés lényegi megállapításait nem befolyásolja. Ld. IRSLIGER, *op. cit.*, 202. o. 16. jegyzet, ill. GROL, *op. cit.*

[103] IRSLIGER, *op. cit.*, 236.

[104] BOYCE, R. N., *The Cry to God in the Old Testament* (SBLDS 103), Atlanta 1988, 19-24. és 82.

Septuaginta egységesíti, így a felidézett hangok sokféleségéből elvész valami, de kiáltozás ténye még hangsúlyosabbá válik.[105]

Harmadszor, jelen van a kiáltozás a zsoltár nyelvi megformálásában is. A zsoltár egy kettőzött megszólítással indul. Ennek a formulának az eredeti kontextusát az olyan helyzetek jelentik, ahol a megszólított nem egykönynyen hallja meg a hívást, így kiáltva kell szólongatni, mint például 1Sám 3, 10, ahol az ifjú Sámuelt álmából ébreszti az Úr hangja.[106] A 2. vers a sorvégi hosszú „í"-kkel és a megelőző rövid „á"-kkal egészében is kiáltozó karakterű:

אֵלִי אֵלִי
לָמָה עֲזַבְתָּנִי
רָחוֹק מִיְּשׁוּעָתִי
דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי[107]

Ugyanez jellemző a 21-22. versek végződéseire: יחידתי és עניתני ill. עניתי. Ez több mint imitáció: a zsoltár nem annyira írott szöveg, mint hangzó beszéd, és ebben az esetben a szöveg elmondása maga is kiáltozás. A targum híven visszaadja ezt a költői eszközt. A görög szövegben is mintha feltűnne ugyanennek a visszfénye a 2. vers μου, με, μοι sorvégeiben, és a 21-22. vers ismétlődő μου végződéseiben, de természetesen ez lehet a fordítás véletlene is.

A kiáltozás és a *kérdezés* a zsoltár szövegében identikussá válik azáltal, hogy mindkettő válaszra (ענה) vár, választ követel. A zsoltár első mondata kérdés, mégpedig למה-val, miért-tel indított kérdés. A kérdező tiltakozás tipikus szava ez a „miért". Az imádkozó kiált így Istenhez, ha ártatlanul éri szenvedés, és Isten elrejti előle az arcát.[108] Alfred Jepsen nyomán sokan írják, hogy a tiltakozó, panaszos „miért" mindig a למה kérdőszóval fejeződik ki, míg az információkérő, tudakozódó „miért" szava a מדוע.[109] Ezzel szemben James Barr[110] meggyőzően bizonyítja, hogy a két szó jelentéstartománya nagyrészt azonos, csak finomabb eltérések fedezhetők fel köztük. Ezek közé tartozik, hogy למה áll gyakrabban a második személyű igealakokkal összekapcsolva (miért tetted?)[111], illetve az egyes tettek és történések céljára

[105] BEENTJES, P. C., „God, mijn God, Sla acht op mij", in: *Mijn God, Mijn God, Waarom hebt gij mij verlaten*, 61.

[106] MUSSIES, G., „Double vocatives", in: *Sayings of Jesus*, 185.

[107] BECKER-EBEL, *op. cit.*, 19.

[108] BALENTINE, S. E., *Prayer in the Hebrew Bible. the Drama of the Divine-human dialogue* (Ouvertures to Biblical Theology), Minneapolis 1993, 125-126. Lásd pl. Ex. 3,12; Num 11, 11-15; Jób 3,11; Zsolt 42,10; 43,2; 44,24-25; Hab 1,3.

[109] JEPSEN, A., „Warum?" in *Das ferne und nahe Wort. FS Rost* (BZAW 105), Berlin 1967, 106-113.

[110] BARR, J., „Why? in Biblical Hebrew", in *JThS* 36 (1985), 1-33.

[111] BARR, *op. cit.*, 25.

vonatkozó kérdésekben (ellentétben az inkább oksági összefüggésekben használt מדוע-val).[112] Mindez jól illeszkedik ahhoz, amit zsoltárunkban tapasztalunk: a nyitókérdés ily módon summázata a zsoltár egész első részének, a benne megfogalmazódó tiltakozásnak és segélykérésnek.

A zsoltár azon olvasatai, melyekben a 22. vers utolsó szava a meghallgattatásról szól, explicite ebben, a kiáltozásra és kérdésre adott válaszban oldják fel az első huszonegy vers keserves gyötrődését. Az ענה ige így hidat képez a zsoltár első fele fölött, a „nem válaszolsz"-tól a „választ adsz"-ig visz a zsoltáros panaszkodása. A Septuaginta-verzióban ennél rejtettebb a kapcsolat, csak a 25. vers („meghallgatott engem", εισηκουσεν μου, ugyanúgy, mint a 3. versben) utal az Isten válaszára, így a zsoltár fordulata a panasztól a dicséret felé nem kapcsolódik közvetlenül a nyitókérdéshez.[113]

A zsoltár első felében az elidegenedés egyetlen ellensúlya az Istenre, mint a zsoltáros istenére való hivatkozás: *én Istenem*. Az első vers egy kettős megszólítással indít. Szó volt arról, mi ennek a formulának az eredeti kontextusa: kiáltás, ébresztgetés. Itt azonban szükséges hozzátennünk azt is, hogy a formula a későbbiekben ebből az értelemből kiindulva új, absztraktabb jelentést vett fel: szoros érzelmi kapcsolatban, hangsúlyos, fontos mondanivaló bevezetéseként használnak kettős vokatívuszt.[114] Példa lehet erre Jézus szava Pálhoz: „Saul, Saul, miért üldözöl te engem?" (ApCsel 9,4 par), vagy Mártához: „Márta, Márta, szorgalmatos vagy..."(Lk 10,41). Ilyen értelemben is hangsúlyos tehát az „Én Istenem, én Istenem" sor. Egy istenség kettős megszólítása azonban ennél többet is jelenthet: az isten erejének kényszerítő megidézésére alkalmazzák a mágikus papiruszokon.[115]

Az אלי אלי formula azonban szóhasználatában is szinte egyedülálló. Maga az אל istennév az izraeli történelem legkorábbi szakaszában gyakori nem csak mint tulajdonnév, de mint köznév is, majd az Első Templom korában kiszorítja a יהוה és az אלהים használata. A fogság utáni korban, valószínűleg a יהוה név kimondásának tilalma miatt, illetve archaizáló tendenciák eredményeképpen kerül ismét előtérbe az אל istennév.[116] Sg. 1

[112] BARR, *op. cit.*, 27-28.

[113] Az εισακυω és επακυω használatát behatóan elemezte Claude Cox. Véleménye szerint a Septuaginta-zsoltárokban ez a szó fordítja az אנה igét azokban az esetekben, amikor a jelentés a „kérdésre adott konkrét válasz"-nál tágabb, inkább az imádság meghallgatását jelenti. Ezzel a terminológiai váltással az LXX eltér a zsoltárok eredeti nyelvhasználatának szándékától, ahol is Isten nem csak meghallgatja (שמע) az imádságot, de szóval vagy cselekedettel válaszol is (אנה) rá. Ez az észrevétel, melyet a zsoltárok összességének nyelvezetével kapcsolatban fogalmazott meg Cox, összhangban látszik lenni azzal, amit a 22. zsoltár Septuaginta-verziójánál mi tapasztaltunk.

[114] MUSSIES, *op. cit.*, 183-184.

[115] MUSSIES, *op. cit.*, 186.

[116] *ThWAT*, 1: 277-279.

suffixummal azonban mindössze 11 alkalommal fordul elő.[117] Megszólításokban mindig az imádkozó és Isten kiemelt, szoros személyes kapcsolatát, szövetségi viszonyát hangsúlyozza.[118] „Istenük leszek, s ők népemmé lesznek", mondja a szövetségi formula, Izrael létezésének alapja. (Ex 11,20; Hós 2,25) Amikor a zsoltáros kimondja ezt a megszólítást, a szövetségre hivatkozik, melyet Isten vele kötött.[119]

Az אלי אלי megszólítás, illetve a 11. vers אלי אתה -ja egy szójátékot is rejt. Valószínű, hogy a szó a לאי, erősnek lenni gyökből, ered, hangzásban közeli, vagy éppen megegyező[120] az היל , erő szóval, de közeli hasonlóságban van az איל kifejezéssel is. A zsoltár játszik ezzel az egybeeséssel: Isten megszólításai így váltakoznak:

v. 2. אלי אלי
v. 3. אלהי
(v. 11. אלי)
v. 20. יהוה
אילותי[121]

Azaz összekeveredik, egybejátszódik az, amikor a zsoltáros saját erejéhez fohászkodik, s amikor Istenéhez kiált. Megfosztották mindenétől, elidegenedett a testétől, a nyelvétől, úgy tűnik, elhagyta őt az Isten, pedig az olyan közel van hozzá, mint saját maga, a saját ereje. A targum különösen kiaknázza ezt a lehetőséget. Nyolc helyen iktat be erőre, ill. gyengeségre vonatkozó kifejezéseket a zsoltár szövegébe,[122] így az erő a zsoltár domináns témájává lesz.

A második, rövidebb szakasz az újraegyesülésről, újjáépülő identitásról szól. A zsoltár minden fokozatosság nélkül vált panaszból és könyörgésből istendicséretbe. Az Isten meghallgatta őt, nem rejtette el arcát nyomorúsága előtt, ezért hirdeti nevét az emberek egyre táguló körei számára. Ez azt is jelenti, hogy e táguló körökben újra megtalálja saját személyét és szerepét: testvérei vannak (23. v.), tagja az istenfélők gyülekezetének, Jákob utódai közösségének, s az a népek közösségének tagja (28-29 v.). A zsoltáros, aki

[117] Ex 15,2; Ps 18,2; 22,2.11; 63,2; 68,25; 89,27; 102,25; 118,28; 140,7; Ézs 44,17. Ezek közül Ézs 44,17 nem Izrael Istenére vonatkozik, de jól mutatja, hogy a megszólítás személyes Isten-ember kapcsolatot és szövetséget fejez ki. Zsolt 63,2 és 118,28 (hasonlóan 22,11-hez) nem megszólító értelműek, hanem állítják: Istenem vagy. Zsolt 18,3 bizonytalan, a fennmaradó öt esetben szerepel az אלי megszólításként.

[118] EISSFELDT, *op. cit*, 3-7; BECKER-EBEL, *op. cit.*, 28-30.

[119] DEISSLER, *op. cit.*, 108.

[120] GUILLAUME, A., „Mt 27,46 in the Light of the Dead Sea Scroll of Isaiah", in *PEQ* (1951), 466.

[121] WESTERMANN, *op. cit.*, 63: „meine Kraft, eile mir zu Hilfe".

[122] 1.; 7.; 16.; 20.; 22.; 23.; 27.; 31. versek.

egymagában állt ellenségei gyűrűjében, s őseinek tapasztalata nem volt érvényes rá, most utódainak seregére tekint (31-32. v.). Az imént még olyan szorongatóan közelítő ellenségek a Septuaginta szövegében és az azt követő fordításokban nyomtalanul eltűnnek a zsoltáros szemhatáráról, míg a targumban „nem tudják megőrizni éltüket".

A zsoltár második része nem kevésbé hangzó, hangoktól uralt, mint az első. Ahol azonban elfúló, kínos jajgatás volt, ott most egyre messze hangzóbb dicséret zeng. A tíz versben óvatos számlálás szerint is nyolc dicsértet kifejező szó szerepel, négy különböző ige alakjai. A nyelvi megformálás ismét követi a tartalmat, a zsoltársorok énekelnek:

אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ לְאַחַי
בְּתוֹךְ קָהָל אֲהַלְלֶךָּ
יִרְאֵי יְהוָה הַלְלוּהוּ
כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב כַּבְּדוּהוּ .

A zsoltáros rátalált egy új nyelvre, az Istenről való beszéd új módjára, Ellen F. Davis megfogalmazásában:

> „az ártatlan szenvedő és Isten elszigetelt összeütközésében megszületett kölcsönös bizalom valami többnek lesz alapja, mint a kapcsolat egyszerű helyreállításának. ...aki Isten új megértésére jutott el, azé a kitüntetés és felelősség, hogy közvetítsen Isten és a többiek közt,.. kitágítsa a közösség vízióinak horizontját."[123]

A fentiekben bemutattam a zsoltár két, ellentétes irányú, hangulatú, különböző műfajokhoz (panaszdal és hálaének) közel álló szakaszát. természetes a kérdés: vajon *egy zsoltár-e ez egyáltalán*, vagy kettő, sőt esetleg több? Jogos-e, hogy így, egy szövegként vizsgáljuk? Rengeteg exegéta érvelt a zsoltár egyenetlensége, darabokból összeférceltt volta mellett. Gottfried Vanoni tanulmányában 49 magyarázó 17 modelljét ismerteti a redakció fázisairól. A legösszetettebb modellek hat redakciós fázist feltételeznek.[124] A többség úgy véli, hogy az eredeti panaszzsoltárhoz később illesztették hozzá a dicsérő szakaszt, mégpedig egy vagy két fázisban, s a címsor természetesen szintén későbbi redakció eredménye. Az első töréspontot a 23. vagy 24. vers kezdeténél feltételezik, a másodikat pedig a 26. vers kezdeténél. Így az a kép alakul ki, hogy volt valamikor egy panaszzsoltár, melyhez egy későbbi korban illesztettek egy rövid dicséretet. Jóval később, esetleg a zsoltár címének

[123] DAVIS, *op. cit.*, 101: „the mutual trust born out of the isolated confrontation between the innocent sufferer and God becomes the basis of something more than the resoration.... the one who has come to a new understanding of God has the priviledge and the responsibility of mediating between God and others,... to extend the horizons of the community's vision."

[124] VANONI, *op. cit.*, 157-159.

megfogalmazásával egy időben keletkezett volna az eszkatológikus hangú záró szakasz, melyben a népek megtérnek Izrael Isteneihez, s a holtak feltámadnak. Ezzel szemben sokan érvelnek a zsoltár eredt egysége mellett is: számos kulcsszó, költői eszköz köti össze a szakaszokat.[125] A magam részéről azokkal értek egyet, akik úgy látják, a zsoltár szándékosan feszít ki ilyen éles belső ellentétet, a két rész együttese, a panasztól a dicsérethez vezető út maga a zsoltár témája.[126] Az pedig konszenzusos véleménynek tekinthető, hogy a a zsoltár jelenlegi formájában (formáiban) kialakult már a fogság utáni kor kezdetén,[127] s egységként, sőt a zsoltárok első könyvének tagjaként volt ismert az újszövetségi kor olvasói, hallgatói előtt.

Egy másik, a szöveg egységét illető felvetés, hogy a zsoltár fordulópontján, a „meghallgattál, választ adtál" szavak előtt nem kell-e egy másik szöveg, egy üdvorákulum jelenlétét feltételeznünk.[128] Ismét azt kell mondanunk: ha lehetett is esetleg ilyenfajta használata a zsoltárnak a templomi kultusz keretein belül, a zsoltár az újszövetségi korban már bizonyosan önálló életet is élt, olvasták, használták a diaszpórában is, így exegéziséhez nem feltétlenül szükséges egy üdvorákulum, mint válasz hozzáértése.

További, a zsoltár *Sitz im Leben*-jével összefüggő kérdés, vajon ki a zsoltár beszélője, s milyen természetű az a baj, ami körülveszi őt. Elképzelhető egy királyi értelmezés: az uralkodó könyörög egy kultikus rituálé keretében. Ez esetben a zsoltár később „demokratizálódott" volna, vált volna a szenvedő Izrael énekévé.[129] Mások a mellett érvelnek, hogy egy egyéni panaszdallal állunk szemben, s a veszedelem, a körülvevő pusztulás nem is annyira valóságos ellenségek tömege, mint betegség és betegségdémonok.[130] Ha egyéni panasz-és háladalról van szó, lehetséges az ellenségek gúnyát, az üldöztetést és a kivégzés veszélyét szó szerint is venni.[131] Utóbbi esetben kérdés, hogy egy ilyen szélsőséges tapasztalat hogyan válik jelentőssé a közösség számára. Már hallottuk Davis és sokak válaszát: a szélsőséges helyzetben szerzett istentapasztalat az egész közösség Isten iránti bizalmának alapjává lehet. Gese értelmezése figyelemreméltó még: a hívő igaz csodálatos megmentése a halálból Isten eszkatológikus uralmát nyilatkoztatja ki a hallgatóságnak.[132]

A *Sitz im Leben*-re vonatkozó kérdés azonban csak csekély relevanciával bír kutatásunk szempontjából. Ha az ókori fordításokra és exegézisekre te-

[125] GROL, *op. cit.*, 35-37.
[126] DAVIS, *op. cit.*, 96-97.
[127] RICOEUR, P. - LACOCQUE, A., *Penser la Bible*, Paris 1998. 256.
[128] KRAUS, *op. cit.*, 142.
[129] KRAUS, *op. cit.*, 177.
[130] DAHOOD, *op. cit.*, 138; GESE, *op. cit.*, 6.
[131] GESE, *op. cit.*, 10.
[132] GESE, *op. cit.*, 13.

kintünk, azt látjuk, hogy az értelmezések fenntartások nélkül mozognak egyéni és kollektív, múltbeli és remélt szabadítás között, egyszerre tulajdonítják a zsoltárt egyes kiemelt személyeknek és Izrael, a szegények, az igazak közösségének.

A könyv kánoni helye jelenti az exegézis első szintjét. A zsoltárok könyvének összeállítása egy többévszázados folyamat eredménye. Az első dávidi zsoltárgyűjtemény, Zsolt 3-41 állt össze leghamarabb. Ennek a könyvnek éppen a közepén található a 22. zsoltár, így a 22b vers nagy fordulata nem csak zsoltárunknak, de az egész könyvnek is sarokpontja, a „választ adtál" a könyv többi panaszzsoltáraira adott válasz reményét is hordozza.[133]

Láttuk, hogy az LXX a „kegyes szegények" motívumát hangsúlyozza ki, ezzel egy közösségi értelmezés előtt nyitva tágabb teret. Míg a MT az igaz szenvedését hangsúlyozza, a Septuaginta zsoltárát bűntudatot hordozó ember is magáévá teheti. A későbbiekben fontos lesz számunkra, hogy az LXX és recenziói egyértelműbb feltámadáshitet fejeznek ki a zsoltáron keresztül.[134]

A Targum a himnuszból apokaliptikus víziót formál. Itt a politikai elnyomást szenvedő, messiásra váró Izrael kiált Istenhez. A qumráni közösség is felhasználta ezt a zsoltárt, és a legkülönbözőbb szereplők szájába adta egyes sorait.[135] József és Asenet könyvében, egy igen bizonytalan dátumú és szerzőségű hellenisztikus iratban,[136] azt a folyamatot követhetjük nyomon, ahogy Asenet, egy egyiptomi pap leánya, megtér Izráel Isteséhez. Megtérésének egyik legfontosabb lépése egy, a 22. és az 51. zsoltár szavaiból, valamint prófétai szövegekből összeállított imádság. A zsoltárban leírt szorongattatás így a pogány családtagok üldözése és elutasítása.[137]

Nagy hangsúlyt, kitüntetetten hosszú magyarázatot kap zsoltárunk a Midrásban is. A midrási szerzők felfogásában a zsoltár egyszerre Dávidé, Eszteré és Izraelé. Chana Safrai felhívja a figyelmet két olyan motívumra, melynek számunkra az újszövetséges összevetéseknél jelentősége lesz: a midrás a címsor ürügyén hosszan elmélkedik a sötét és fény közti váltásról, a kettő ellentétéről, kialakít egy olyan képzetet, hogy a zsoltár a fényre való várásról s a fény érkezésének pillanatáról szól. Másrészt a zsoltárhoz kapcsolódik számos, a hármas számhoz, hármas tagoláshoz, három naphoz kapcsolódó képzet. Eszter királynő három napon át böjtöl, háromszor kiált

[133] SCHREINER, J., „Zur Stellung des Psalms 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung", in *Beiträge zur Psalmenforschung*, 270-272.

[134] FABRY, *op. cit.*, 286-290.

[135] FABRY, *op. cit.*, 290-302; HOLM-NIELSEN, 146; SCHULLER *op. cit.*

[136] KRAEMER, R. S., *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyprian Wife Reconsidered*, Oxford 1998.

[137] JosAs 12,4-11.

fel „Én Istenem!", mígnem a zsoltár kérdését is elmondja, s meghallgatásra talál.[138] Végül meg kell említenünk a zsidó olvasatok között a (meglehetősen késői, a 9. sz.-ra datált) Pesiqta Rabbati parafrázisát, mely a zsoltár sorait felhasználva a szenvedő messiás szájába ad éneket.[139]

A zsoltár exegézisére visszatekintve a két dolgot szeretnék még egyszer kiemelni. Az egyik a szöveg flexibilitása: nem jelöl ki egyetlen lehetséges „lírai én"-t, hanem sok különféle egyéni és közösségi sors, tapasztalat megfogalmazásának nyit teret. A másik a kezdősor kitüntetett szerepe. Az „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?" kérdés megelőlegezi és összszegzi a zsoltár fő gondolatát, az Istenhez fűző bizalmat az elidegenedésben, magára maradottságban.[140]

7.2. A 22. zsoltár Márk evangéliumában

A zsoltár és Márk evangéliuma, pontosabban a márki passió-elbeszélés között számos kapcsolatot feltételeztek a szakírók mind idézetek és áthallások, mind strukturális elemek, tendenciák, teológiai gondolatok szintjén. Elsőként a lehetséges konkrét allúziókat tekintem át, mégpedig nem csak a márki szöveg és a zsoltár egy feltételezett „eredetije", vagy Márk és a Septuaginta között, hanem a lehetséges szövegvariánsok összességét figyelembe véve. Itt ismét táblázathoz kell folyamodnunk.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
1.	1.v	reggel	15,33	sötétség a földön	Valószínű.

Ez a lehetséges kapcsolat Chana Safrai analízisére[141] alapozott saját észrevételem.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
2.	2a.v (MT, Targ, Symm –de valójában	Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el?	15,34	„Elói, elói, lámá sabaktáni!" - ami ezt jelenti: „Én Istenem, én Istenem,	Biztos.

[138] SAFRAI, C., „De psalm van Esther en de psalm van verlossing", in *Mijn God, Mijn God, Waarom hebt gij mij verlaten*, 82-89.

[139] FABRY, *op. cit.*, 305.

[140] AUFFRET, *op. cit.*, 116-118.

[141] SAFRAI, *op. cit.*, 62-68.

egyik sem)			miért hagytál el engem?"	

Ezen a ponton némi kitérőt kell tennünk. Az evangéliumi elbeszélés idéz egy héber-arám szöveget, majd annak görög fordítását. A fordítás nem azonos a mi rendelkezésünkre álló Septuaginta-szöveggel, míg a semita szöveg eltér mind a maszoréta szövegtől, mind a Palesztinai Targumtól. Raymond F. Brown szerint az evangélium szövege mögött a maszoréta olvasat korabeli arám fordítása áll,[142] ennek közvetlen fordítása a márki görög szöveg.

MT	MT 1. sz.-i arám fordítása	LXX	Targum	Márki szöveg
אלי למה עזבתני אלי	אלהי אלהי למה שבקתני	Ο θεος ο θεος μου, προσχες μοι ινα τι εγκατελιπες με;	My God, my God, why have you forsaken me? אל אלי מטול מה שבקתני	Ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ο εστινμεθερμην ευομενον Ο θεος μου ο θεος μου, ειστι εγκατελιπες με;

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
3.	2-3. v.	kiáltozás, üvöltés	15,34.37	hangos kiáltás	Valószínű.

Valószínűnek tűnik, hogy a márki kétszeres hangsúly Jézus hangos kiáltásán szintén kapcsolatban van a zsoltár „kiáltozó" jellegével.[143]

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
4.	3. v.	nappal és éjszaka	15,33	sötétség a földön	Valószínű.

A zsoltár első versében már megalapozott sötétség-világosság kép folyatódik a 3. versben, erősítve a kapcsolódási felületet a passió-elbeszéléssel.[144]

[142] BROWN, R. E.: *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. I-II*, New York 1993-94, 2: 1051. o. 55. jegyzete, J. Fitzmyer szakértői segítségével.

[143] ROBBINS, V. K., „The Reversed Contextualisation of Psalm 22 in the Markan Crucifixion', in *The Four Gospels. FS Frans Neirynck* (van Seegbroeck, F., *et al.*, eds), Leuven 1992, 1178; MATERA, 40.

[144] ROBBINS, *op. cit.*, 1178.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
5.	7a. v. (MT, Midr.)	bíbor- vagy karmazsinszínű vagyok	15,17	Felöltöztették bíborba ενδιδυσκουσιν αυτον πορφυραν	Valószínű.

Saját észrevételem, melyet alátámaszt, hogy תולעת szokásos fordítása a márki szövegben is szereplő πορφυρας.[145]

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
6.	7b. v.	gyaláznak az emberek, és megvet a nép ονειδος ανθρωπου και εξουδενημα λαου.	9,12 introd. formula!	sok szenvedésben és megvetésben lesz része πολλα παθη και εξουδενηθη	Gyenge.

Ezt a kapcsolópontot a Nestle-Aland görög Újszövetség kiadása említi. Az összefüggés halvány, mindössze az εξουδενεω ige azonosságára alapozható. Valószínűleg Mk 9,12 bevezető formulája („miért van megírva az Emberfiáról...") vezette a szövegkiadás szerkesztőit, amikor ezt a referenciát megjelölték.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
7.	8b.v.	Gúnyolódnak rajtam mind, akik látnak, ajkukat biggyesztik, fejüket csóválják	15,29	Az arra járók fejüket csóválva káromolták, és ezt mondták:	Igen valószínű.
8.			15,31	Hasonlóan csúfolódtak a főpapok is	Valószínű.

A 7. kapcsolatot is felsorolja a Nestle-kiadás, s a fejcsóválás ritka motívuma miatt magam is igen valószínűnek tartom a meglétét.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
9.	7b. V.	gyalázat, látványos-	15,40a	figyelték	Valószínűt-

[145] Ex 25,4; 26,1; 26,31 stb.

(LXX)	ság ονειδος		θεωροῦσαι	len.

Robbinsnak ezt a felvetését[146] nem csak a szókincsbeli eltérés teszi valószínűtlenné, hanem az is, hogy Mk 15,40-ben a „bámulás" alanyai nem az ellenségek, hanem a Jézus mellett kitartó asszonyok. Ilyen szereplők a zsoltárban nincsenek, az alakjuk kiesik a zsoltár szereposztásából.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
10.	9.v. (LXX szókincs szintjén is)	Az URra bízta magát, mentse hát meg őt, szabadítsa meg, hiszen kedvelte! σωσατω αυτον	15,30	mentsd meg magadat, szállj le a keresztről! σωσον σεαυτον	Valószínű.
11.			15,31	Másokat megmentett, de magát nem tudja megmenteni. Αλλους εσωσεν, εαυτον ου δυναται σωσαι	Valószínű.

Ez a kapcsolat a „bevettek", általánosan elfogadottak közé tartozik.[147] A tartalmi és szókincsbeli azonosságon felül a beszédaktus is hasonló: itt is, ott is az ellenségek gúnyolódnak az isteni beavatkozás lehetőségén, a különbség csupán az, hogy a zsoltárban Istenhez, a passió-elbeszélésben az áldozatukhoz intézik gúnyos szavaikat.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
12.	16.v. (Targ)	in the vault you lay me	15,46	elhelyezte egy sziklába vágott sírboltba	Gyenge, de valószínűsíthető.

Ismét saját észrevételemről van szó. Mint tudjuk, a Márk előtt született újszövetségi iratok – azaz az autentikus páli levelek – nem tudnak az üres sírról, vagy arról, hogy Jézust valaki is sírba fektette volna, s nem is volt szokásos, sem megengedett a keresztre feszítetteknek méltó kivégzést bizto-

[146] ROBBINS, *op. cit.*, 1178.

[147] Pl. MARCUS, J., *The Way of the Lord*, 1993; GÖRGEY E., „Éli, éli, lama sabaktani? A 22. zsoltár és a kersztrefeszítés története", in *Református egyház* 53 (2001), 80-81.

sítani.[148] Nyitott kérdése a kutatásnak, honnan eredt a sírról szóló hagyomány. A targum olvasata egy lehetséges, de pillanatnyilag nem bizonyítható hipotézis alapja lehet.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
13.	17b. v.	gonoszok bandája kerített be	15,27	Vele együtt feszítettek keresztre két rablót, egyet jobb, egyet pedig bal keze felől.	Gyenge.

Ezt a többek által[149] javasolt kapcsolatot én azért érzem gyengének, mert a zsoltárbeli gonosztevők aktívak, míg a keresztre feszítés rablói maguk is áldozatok.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
14.	17c.	átszúrt / megsebzett / szétfeszített / megkötözött kezek és lábak	15,24	keresztre feszítették	Valószínű.

Ez a kapcsolat egyike a legrégebben feltételezetteknek, a patrisztikus szerzők gyakran hivatkoznak rá, mint beteljesedett próféciára: Jézus kezeit átszögezték, ahogy megíratott.[150] Elképzelhető, hogy Jn 20,25-27, illetve Lk 24,39 mögött valóban az Septuaginta szövege áll, de Márknál semmiféle utalást nem találunk a keresztre feszítés módját illetően. Mégis valószínűsíthető a kapcsolat a két szöveg között, hiszen a kezek és lábak kifeszítése, rögzítése a keresztre feszítés minden formájának része.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
15.	19.v.	Megosztoznak ruháimon, köntösömre sorsot vetnek. διεμερισαντο τα ιματια μου εαυτοις και επι τον ιματισμον μου εβαλον κληρον	15,24	megosztoztak a ruháin, sorsot vetve, hogy ki mit kapjon διαμεριζονται	Biztos.

[148] CROSSAN, J. D., *The Birth of Christianity*, San Francisco 1999, 554.

[149] BROWN, *op. cit.*, 1461. és mások.

[150] ROUWHORST, *op. cit.*, 107-109; DANIÉLOU, J., „Le Psaume et le mysterie de la Passion", in *Études d'exégèse judeo-chrétienne (Les Testimonia)* (Théologie historique 5), Paris 1966 28-41.

					τα ιματια αυτου, βαλλοντες κληρον επ αυτα τις τι αρη

Ez ismét általánosan elfogadott kapcsolat, bizonyos nyelvi átfedés is észlelhető, mégis, mint Steichele rámutat, a márki szöveg olyannyira eltér a maszoréta és a Septuaginta-megfogalmazástól, hogy feltételeznünk kell egy harmadik, valószínűleg arám fordítás használatát.[151]

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
16.	24.v. (Midr)	Kik az URat félitek	15,39	a százados	Elképzelhető.

Joel Marcus észrevétele.[152] Alátámasztható azzal, hogy a midrás által idézett rabbik terminus technicusként értelmezik a kifejezést, és többnyire prozelitákat, istenfélőket értenek alatta.[153]

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
17.	25c.v.	segélykiáltását meghallgatja	15,37-38	hangosan felkiáltva kilehelte lelkét. Ekkor a templom kárpitja középen kettéhasadt...	Gyenge.

Ezt a kapcsolatot már forrásom, Brown[154] is a kevéssé valószínűek közt tartja számon. A márki szöveg elemzésénél láttuk, hogy a hangos kiáltás és a kárpit meghasadása közti oksági kapcsolat korántsem olyan egyenes és nyílt, mint ahogy ez a lehetséges allúzió azt feltételezi.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
18.	29a. v.	az ÚRé a királyi hatalom η βασιλεια	15,43	Arimátiai József, ... aki maga is várta az Isten országát την βασιλειαν	Elképzelhető.

[151] STEICHELE, H.-J., *Das leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums* (Biblische Untersuchungen 14), Regensburg 1980, 252-253.

[152] MARCUS, *op. cit.*, 182.

[153] BRAUDE, *op. cit.*, 322-323.

[154] BROWN, *op. cit.*, 1461.

Az amúgy halvány kapcsolatot valószínűsíti, hogy a terminus technicusnak tűnő „várta Isten Országát" kifejezés valójában csak itt, illetve a mátéi és lukácsi párhuzamos helyeken fordul elő az Újszövetségben, így elképzelhető, hogy a 22. zsoltár szövege tette indokolttá a használatát.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
19.	29b.v.	ő uralkodik a népeken	15,39	a százados hitvallása	Elképzelhető.

A pogány népek említése talán összekapcsolható a százados alakjának megjelenésével.[155]

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
20.	30b-c. v. (LXX, Σ, Premaszoretikus héber szöveg?)	feltámadás	16,6	feltámadás	Elképzelhető, de gyenge.

Mint láttuk, a feltámadás gondolata különböző hangsúllyal van jelen az egyes fordításokban, de valószínű, hogy a zsoltár premaszoretikus szövege is tartalmazta. Néhány kutató úgy véli, Márk Jézus feltámadásával is összefüggésbe hozta a zsoltárt.[156] Az a feltételezés, hogy a Jézus harmadnapi feltámadásának (8,31) gondolata is összefüggethetett a 22. zsoltárral bizonyos megerősítést nyer a Midrás által, ahol a harmadik nap szorosan kapcsolódik a zsoltár exegéziséhez.

	Vers a zsoltárban (fordítás v. olvasat)	Zsoltárszöveg	Vers Márknál	Márki szöveg	Értékelés
21.	31-32. v.	a születendő népnek hirdetik majd	16,7	menjetek el, mondjátok meg a tanítványainak	Valószínűtlen.

Végül elképzelhető, habár nem igazán valószínű tovább hogy a feltámadás hirdetésére adott megbízásban is a zsoltár záró verseinek visszhangja hallatszik.[157] Az exegétákat befolyásolhatja itt egy egyértelműbb kapcsolat a 22. zsoltár és Máté evangélium a közt: „hirdetem nevedet testvéreimnek" (23. v.) / „adjátok hírül testvéreimnek" (Mt 28,10)

[155] BROWN, *op. cit.*, 1461-1462; MATERA, F. J., *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66), Atlanta 1982, 40.

[156] MARCUS, *op. cit.*, 182; FLORIS, E., „L'abandon de Jésus et la morte de Dieu", in *Études theologiques et religieuses* 42 (1967), 283.

[157] MARCUS, *op. cit.*, 182; STADELMANN, *op. cit.*, 220.

Megvizsgáltuk tehát azokat a pontokat, melyeken a két szöveg közt intertextuális kapcsolat feltételezhető. Három biztos kapcsolópontot találtunk, nyolc igen valószínű kapcsolatot, négy valószínűsíthető esetet, míg hat javasolt kapcsolópontot elvetettünk, mint gyengét vagy bizonyíthatatlant. A lehetséges kapcsolópontok számát, a targumi és midrási hagyományra támaszkodva, három új észrevétellel gazdagítottuk. Az evangélium sorrendjében a következőképpen áll össze a valószínű allúziók sora:

	Zsolt	Mk		
5.	7a. v.	15,17	Felöltöztették bíborba	Valószínű.
14.	17c.	15,24	keresztre feszítették	Valószínű.
15.	19.v.	15,24	megosztoztak a ruháin, sorsot vetve, hogy ki mit kapjon	Biztos.
7.	8b.v.	15,29	Az arra járók fejüket csóválva káromolták, és ezt mondták:	Igen valószínű.
10.	9.v.	15,30	mentsd meg magadat, szállj le a keresztről!	Valószínű.
8.	8. v.	15,31	Hasonlóan csúfolódtak a főpapok is	Valószínű.
11.	9. v.	15,31	Másokat megmentett, de magát nem tudja megmenteni.	Valószínű.
1.	1.v	15,33	sötétség a földön	Valószínű.
4.	3. v.	15,33	sötétség a földön	Valószínű.
2.	2a.v.	15,34	„Elói, elói, lámá sabaktáni!" - ami ezt jelenti: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?"	Biztos.
3.	2-3. v.	15,34.37	hangos kiáltás	Valószínű.
16.	24.v.	15,39	a százados	Elképzelhető.
19.	29b.v.	15,39	a százados hitvallása	Elképzelhető.
18.	29a. v.	15,43	Arimátiai József, ... aki maga is várta az Isten országát	Elképzelhető.
12.	16.v.	15,46	elhelyezte egy sziklába vágott sírboltba	Gyenge, de valószínűsíthető.
20.	30b-c. v.	16,6	feltámadás	Elképzelhető, de gyenge.

Elemzéseink visszaigazolták azt a kiinduló hipotézist, hogy a márki gyülekezet nem, vagy nem kizárólag a Septuaginta, ill. a ma ismert héber biblia szövegét használta. Már a biztos kapcsolópontok sem illeszkednek be

egyetlen rendelkezésünkre álló olvasatba sem, a valószínűnek értékelt kapcsolatok pedig szinte minden fennmaradt ókori olvasat egyéni megoldásait érintették. Két ponton (2. és 15.) arra is bizonyítékot kaptunk, hogy a márki gyülekezet egy, a Palesztinaitól eltérő arám targumot (is) használhatott.

Vannak azonban ezeknél a punktuális kapcsolatoknál átfogóbb párhuzamok, lehetséges egymásra hatások is a két szöveg között. Pontosabban: a legtöbb szerző, elismerve a fenti kapcsolópontok egy részének létezését, egy olyan átfogó értelmezési keretet keres, melybe e punktuális kapcsolódások beilleszkednek.

Két, egymással összefüggő alapvető kérdést tehetünk fel:

1. Hogyan lett a márki elbeszélés része a 22. zsoltár?
2. Mi a funkciója a zsoltár jelenlétének az evangéliumban?

Az első kérdésre háromféle válasz adható:

a) Történeti tény, hogy Jézus ezt az imádságot imádkozta a kereszten. Ez volt a narratíva és a zsoltár közti kapcsolat alapja, s a további összefüggések ennek nyomán alakultak ki. Ezen a véleményen van többek között Lorraine Caza, Joel Marcus és Gerard Rossé, vagy a magyarok közül Görgey Etelka.[158]

b) Valamikor a Jézus halála és az evangélium megírása közti hagyományfejlődés során lett a zsoltár a passió-elbeszélés szerves része és formálója. ezt az álláspontot képviseli pl. Eta Linnemann, Detlev Dormeyer, John Dominic Crossan és és Wolfgang Schenk.[159] A hipotézist alátámaszthatja az a tény, hogy Péter evangéliumában Jézus a kereszten így kiált fel: Η δυναμις μου, η δυναμις μου, κατελιψας με, ami az apokrif evangélium és Márk esetleges közös arám vagy héber forrására utalhat.[160]

c) Márk evangélista maga konstruálta az evangélium zárófejezeteinek összetett intertextuális hálózatát, benne a 22. zsoltárral való kapcsolatokat is. ezen a véleményen látszik lenni George Nickelsburg és Werner H. Kelber.[161]

[158] CAZA, L., *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* (Recherches Nouvelle Series 24), Montréal – Paris 1989; MARCUS, *op. cit.*, ROSSÉ, G., *The Cry of Jesus on the Cross. A Biblical and Theological Study* (ered.: Il Grido di Gesù in Croce, Roma. Ford. S. W. Arndt), New York/Mahwah 1987; GÖRGEY, *op. cit.*

[159] CROSSAN, *op. cit.*

[160] MARA, M. G., *L'Évangile de Pierre. Introduction, texte critique, commentaire* (SChr 201), Paris 1973; VAN VOORST, R. E., „Extracanonical Passion Narratives", in *The Death of Jesus in early Christianity* (Caroll, J. –Green, J. B., eds.), Peabody 1995, 148-161; SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen I-II.*, Tübingen 1987; BROWN, *op. cit.*, 1056.

[161] NICKELSBURG, G. W. E., „The Genre and Function of the Marcan Passion Narrative", 153-184; KELBER, W. H., „The Hour of the Son of Man and the Temptation of

Számos exegéta, bár részletesen elemzi az intertextuális összefüggéseket, nem kívánja megválaszolni az eredtükre vonatkozó kérdést. A magam részéről ezekhez csatlakoznék. Bár valószínűnek tűnik, hogy létezett egy márk-előtti passió-elbeszélés, ennek gondolatmenetéhez, teológiájához nem férhetünk hozzá. Ha létezett is ilyen, nekünk mégis a márki szöveg szintjén kell megértenünk, mi az, ami Márkot arra indította, hogy evangéliumában ezt a kapcsolatot reprodukálja. Még kevésbé mondhatunk ki felelős tudományos álláspontot a történeti Jézus halálának idején elhangzottakról. Ha azonban biztosan tudnánk is, hogy Jézus valóban ezt a zsoltárt imádkozta kereszthalála idején, még mindig előttünk lenne a kérdés, miért, milyen teológiai magyarázattal őrizte meg ezt a tényt az első keresztények emlékezete, és mi tette fontossá a zsoltárt Márk szerzője számára evangéliumának írásakor.

Mindenképpen meg kell tehát válaszolnunk a második kérdést, nem kerülhetjük meg irodalomkritikai-történeti érvekkel. Mi hát a funkciója a 22. zsoltárnak Márk evangéliumában?

Az első válaszcsoport azt mondja, hogy a zsoltár a szenvedést összekapcsolja egy olyan elemmel, melyet az evangélista Jézus kereszthalálára nézve igaznak és meghirdetendőnek, bebizonyítandónak tartott. Három ilyen elemet látok megkülönböztethetőnek: a szenvedő igaz voltát, a szenvedő király/messiás voltát, és a szenvedés és az eszkatológikus királyság összekapcsolódását.

Ha a 22. zsoltár a szenvedő igaz zsoltára, akkor az, hogy Jézus szenvedett, nem szégyene, nem ellene szóló bizonyíték. A zsoltár jelenléte az evangéliumban így apologetikus élű. Ebbe a kategóriába sorolható be E. Schweitzer, Léon-Dufour, Vorster, Nieuviarts, B. Lindars, Ernst, Löning, Manicardi, Smit exegézise.[162]

A zsoltár, mint Dávid zsoltára, messiási zsoltárként is értelmezhető. Ebben az esetben Jézus szenvedése éppen messiás voltának bizonyítéka. Ilyen irányban magyarázza az intertextuális kapcsolatot pl. Steichele,

the Disciples. (Mark 14,32-42)", in *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16* (Kelber, W. H., ed.), Philadelphia 1976 41-60.

[162] LÉON-DUFOUR, X., *Face à la Mort. Jésus et Paul*, Paris 1979; NIEUVIARTS, J., „Le cri de Jésus en Croix en Mt 27,46. Éclarage par les citations psalmiques du récit de la Passion", in *L'Évangile Exploré. Mélanges offertes à Simon Légasse à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Marchadour, A. ed.), Paris 1996, 195-215; ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus. Überstzt und erklärt* (Regensburger NT), Regensburg 1981; MANICARDI, E., „Gesù e la sua morte. Secondo Mc 15,33-37", in *Gesù e la sua morte. Atti della xxviii Settimana Biblica*, Brescia 1984, 9-28; SMIT, J., „De door God verlaten zoon van God", in *Mijn God, Mijn God, Waarom hebt gij mij verlaten*, 62-80.

Matera, Collins, Juel, Scheifler. [163] E két koncepció hívei gyakran bekapcsolják Ézs 53-at mint harmadik intertextuális beszélgetőpartnert az értelmezésbe, az első esetben egyszerűen mint a Szenvedő Igaz énekét, a második esetben messianisztikus értelmezésben.

A 22. zsoltár összekapcsolja egymással az igaz szenvedését és a messiási üdvkor beköszöntét. A szenvedés szélsőségei az üdv közelgő teljességét jelzik tehát az evangéliumban. Ezt az értelmezést képviselte Dibelius, Deissler, Fischer és Gese, sőt bizonyos finomításokkal Paul Ricoeur is.[164] Míg az előző két értelmezés megelégedhet azzal, hogy a zsoltár és az evangéliumszöveg közti vitathatatlan kapcsolópontokat vegye figyelembe, ez utóbbi elméletnek szüksége van arra, hogy vagy valóságosnak ismerjen el további (16-21.) kapcsolatokat, vagy azt mondja: a zsoltár második felét már felidézik az elsőre tett utalások.

Gese és az őt követő exegéták számára különösen fontos a zsoltár todah-áldozattal való összekapcsolódása. Felfogásukban a korai Jézus-hívek úrvacsora értelmezése is éppen ebből a tradícióból alakult ki: az úrvacsora todah-étkezés, mely a Jézus halálával bekövetkező üdvkor jel: „esznek az alázatosak, és jóllaknak, dicsérik az URat, akik őt keresik".[165]

A fenti válaszok közös álláspontja, hogy a zsoltár azért fontos az evangélium szerzője számára, mert ezáltal a narratívának egy új dimenziót ad, a kivégzés kegyetlen történetét a szenvedő igaz, a szenvedő messiás, vagy az eszkaton beköszöntének történetévé teszi. A másik lehetséges válasz ennél szerényebb célt feltételez: azáltal, hogy a márki Jézus a maga szenvedését egy ősi imádságnak nyelvén kiáltotta el, ez a szenvedés nyelvet kapott, helyet egy hosszú történelmi tapasztalatban. Sőt, továbbmenve: azáltal, hogy Jézus szenvedése egy zsoltár által nyer kifejezést, az utána jövők, ha a zsoltár szavaival imádkozzák el a saját fájdalmukat, Jézus szenvedésének és imádságának részévé lesznek.[166] Ez a megközelítés nem teszi elengedhetetlenné, de nem is zárja ki, hogy a zsoltár második részét is a márki szöveg intertextuális hátterének lássuk.

[163] STEICHELE, *op. cit.*, MATERA, *op. cit.*, YARBRO COLLINS, A., „The appropriation of the Psalms of individual lament by Mark", in *The Scriptures in the Gospels*, 223-241; JUEL, D., *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1988; SCHEIFLER, J. R., „El Salmo 22 y la Crucifixión del Senhôr", in *Estudios Biblicos* 24 (1965), 5-85.

[164] FOCANT, C., *The Synoptic Gospels. Source Criticism and New Literary Criticism* (BETL 110), Leuven 1993, 291; DEISSLER, *op. cit.*; FISCHER, L. R., „Betrayed by friends. An Expository Study of Psalm 22", in *Interpretation* 15 (1964), 20-38; GESE, *op. cit.*; RICOEUR, *op. cit.*

[165] GESE, *op. cit.*, 17-22; CAZA, *op. cit.*, 408-424.

[166] KRAUS, *op. cit.*; FOCANT, *op. cit.*; DAVIS, *op. cit.*; MAYS, J. L., „Prayer and Christology: Psalm 22 as Perspective on the Passion", *Theology Today* 42 (1985), 322-331; STADELMANN, *op. cit.*

Én Márk és a 22. zsoltár összefüggésének ezen a szintjén alapvetően az utóbbi választ érzem meggyőzőnek. E szerint a márki passió-elbeszélés fokozatosan fedi fel a zsoltárral való kapcsolatát. A hallgatóság már a 17. versnél „kapcsolhat",[167] de a 24. vers igen határozott allúziójára bizonyosan felfigyel. Míg a keresztre feszítés eseményeit hallgatja, felidéződnek benne a zsoltár szavai, és a 29. verstől, amikor minden a zsoltár leírása szerint történik, várja is a többi zsoltárvers megvalósulását, különösen is a zsoltárt uraló címsorét és kezdőversét: „én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?". Amikor pedig a zsoltár más versei is igaznak bizonyulnak, s legvégül Jézus valóban kimondja ezeket a szavakat, ezzel mintegy sajátjává teszi az eseménysort. Ami kényszerű és értelmetlen sors volt eddig, azt most Jézus imádságában akarata alá vonja.

Térjünk most vissza ahhoz az ábrához, melyen az intratextuális olvasat végén a márki passió-elbeszélés két tengelyét megrajzoltuk. Mit ad ehhez az ábrához a 22. zsoltár, mint a passió-elbeszélésbe belefűzött, a passió eseményeiben beteljesülő intertext, mely éppen a 15,34 versben lesz éppen Jézus akaratából explicitté?

Azokkal kell egyetértenünk, akik a zsoltár egészét tekintik a passió-elbeszélés hátterének. Nem csak a második szakaszból származó allúziók támasztják alá ezt a megközelítést, hanem az is, hogy a zsoltár, mint láttuk, egy ívbe feszülő irodalmi egység, melynek egy-egy verse felidézi a rá gondolatilag vagy nyelvileg rímelő versek egész sorát. Így a zsoltárban meghatározó elszakadás-újraegyesülés séma támogatja az evangélium elszakadás-identitfikáció ellentétpárját. Amit Jézus szenvedéséből, magára maradottságából, kiszolgáltatottságából az evangélium nem részletez, azt megidézi a hallgatóságban a zsoltár. Ugyanakkor a zsoltár jelenléte a narratívában mégis az Isten válaszának, az újraegyesülésnek és beteljesedésnek a reményét erősíti.

Másik tengelyünk a „kell" és a döntés szabadsága közti feszültségben jelöli ki Mk 15,34 helyét. A zsoltár szavainak fokozatos beteljesedése mindenképpen a "kell" irányában hat. Ha az teljesedik be a keresztre feszítésben, ami megíratott, akkor isteni terv, isteni akarat mozgatja az eseményeket. Mindennek így kellett lennie. Amikor azonban Jézus a keresztről elkiáltja kérdését, és ezzel saját imádsága részévé teszi, akarata alá vonja az eseményeket, az ő döntésének ereje világlik ki. Így Mk 15,34 képe intertextuális olvasatban még élesebben kontúrokkal mutatja meg ugyanazokat az ellentéteket, mint az első, intratextuális olvasatunk:

[167] Az elemzésben nagyban támaszkodom V. K. Robbins tanulmányára: .ROBBINS, *op. cit.* Robbins csak a négy legegyértelműbb allúziót tárgyalja, így nála a 24. vers az első allúzió.

identifikáció

		"válszoltál", újraegyesülés-motívum		
kell	a zsoltár beteljesedése	Mk 15,34	Jézus appropriációja	**döntés**
		elszakadás, kiálás		

elhagyatás

8. „Így nevez majd engem: Atyám vagy, én Istenem" – Mk 15,34 a 22. zsoltár és Zsolt 89,27-28 hátterén

Ebben a fejezetben saját hipotézisemet terjesztem elő. Úgy vélem, jó okunk van feltételezni, hogy Mk 15,34 szövege a 22. zsoltáron túl további zsoltárversre is utal, mégpedig a 89. zsoltár 27-28. versére, mely a revideált protestáns fordítás szerint így hangzik:

„ Így nevez majd engem: Atyám vagy, én Istenem, szabadító kősziklám!
Én pedig elsőszülöttséggel ajándékozom meg, felséges lesz a földi királyok között."

Feltételezem, hogy Márk szerzője, és hallgatóságának egy része ezt a sort egy olyan arám fordításban ismerte, melyben az „atyám" helyén „abba", az „istenem" helyén „eloi" állt.

Ez a hipotézis megválaszol egy olyan kérdést, melyet exegézisünk mostanáig nyitva hagyott: mi oka van Márknak arra, hogy Jézus szavait ezen a ponton arámul idézze? A kérdésre gyakran hivatkoznak a szavak történetiségére: Jézus valóban arámul mondta ki ezeket a szavakat, s így őrizte meg őket az első keresztény gyülekezet. Amint a korábbiakban már szóltunk róla, ez semmiképpen sem elégséges magyarázat. Az első gyülekezetek görögre fordították Jézus nagy valószínűséggel arámul elmondott beszédeit, mondásait, dialógusait. Ha mégis megőriztek egy-egy kifejezést vagy mondatot eredeti nyelven, annak külön okát kell találnunk. Márk evangéliumában a tulajdonnevektől eltekintve a következő arám kifejezések szerepelnek:

- „Talitha kúmi!" - ami azt jelenti: „Leányka, neked mondom, ébredj fel!" (5,41)
- „korbán, vagyis áldozati ajándék az, amivel megsegíthetnélek..." (7,11)
- „Effata, azaz: nyílj meg!" (7,34)
- „Áldott a mi atyánknak, Dávidnak eljövendő országa! Hozsánna a magasságban!" (11,10)
- „Abbá, Atyám!" (14,36)
- „Elói, elói, lámá sabaktáni!" - ami ezt jelenti: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?" (15,34)

Láthatjuk, hogy majd minden esetben követi az arám szöveget a görög magyarázat, annak jeleként, hogy a hallgatóság nem minden tagja értett arámul. Nem igaz az, hogy minden arám idézet különösen fontos, hangsúlyos pillanatokban hangozna el, s az sem, hogy minden esetben maga „Jézus lenne az, akinek arám szavait eredeti nyelven idézi az evangélista. Anélkül, hogy az egyes versek elemzésébe bocsátkoznánk, azt is megemlíthetjük, hogy az arám szavak közül többnek használatát is az indokolja, hogy a vers egy ószövetségi helyre, mégpedig annak héber vagy arám szövegére utal.[168]

Mk 15,34 arám szövegének egy másik közkeletű magyarázata az „Éli attá - Elijah tá"-hipotézis.[169] Az elképzelés az, hogy Jézus nem csak a kezdősort, hanem az egész 22. zsoltárt elmondta a kereszten, és a 11 vers utolsó szavait („te voltál Istenem / Istenem vagy", אלי אתה) értették félre így: אליה תא, Illés (2Kir 3,1-ben és Mal 3,23-ban, szereplő névváltozat) jöjj. Ez a hipotézis problematikus egyrészt azért, mert aránytalanul összetett történeti reminiszcencia megőrzését feltételezi: Márk megőrizte Jézus kereszthalálának ezt az apró eseményét, anélkül, hogy annak értelmét hallgatósága előtt felfedte volna. Másrészt ezzel az evangélium mintegy felmenti a gúnyolódókat, félreértésüknek valódi alapot ad - ami az evangélista szándékával ellentétes.

Úgy vélem tehát, jogos Mk 15,34 arám szavai mögött más szándékot keresni. Hipotézisem szerint a 89. zsoltárra való utalás az, a kétnyelvű idézetet szükségessé teszi. A Septuaginta szövege ugyanis egyszerűen így fordítja Zsolt 89,27-28-at:

[168] KRAUS, *op. cit.* 1997, 145; RABINOWITZ, I., „'Be Opened' - Effata (Mk 7,34): Did Jesus Speak Hebrew?', in *ZNW* 53 (1962), 229-238; FITZMEYR, J. A., „Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament", in *Tradition and Interpretation. FS E. Earle Ellis* (Hawthorne, G. F. - Betz, O., eds.), Grand Rapids - Tübingen 1987, 110-117.

[169] Pl. GÖRGEY, *op. cit.*, ZIMMERMANN, F., „The Last Words of Jesus", *JBL* 66 (1947), 465-466.

αυτος επικαλεσεται με πατηρ μου ει συ θεος μου και αντιλημπτωρ της σωτηριας μου
καγω πρωτοτοκον θησομαι αυτον υψηλον παρα τοις βασιλευσιν της γης

A fordításban használt két kifejezés (πατηρ μου és θεος μου) teljesen általános, gyakran előforduló szavak. A héber eredeti azonban egyike annak a már említett 11 ószövetségi helynek, ahol az אלי szó szerepel. Már láttuk, hogy Márk a 22. zsoltárnak egy olyan targumi fordítását használta, amely legalább egy helyen אלהי-val fordította ezt a szót, feltételezhető tehát, hogy a 89. zsoltárról egy hasonló fordítás állt a rendelkezésére. (A fennmaradt targumi fordítás ezen a helyen אלהי.)

Az „atyám" a maszoréta szövegben egyszerűen אבי, ami igazán nem mondható rendkívüli kifejezésnek. A (fennmaradt) targumi fordítás azonban kivételes: אבא, abba. Mindössze két helyen használják a targumok ezt a szót Istenre, ezek egyike ez a zsoltárvers.[170] Ha a targumi hagyományok egy része visszanyúlik a Második Templom korára, akkor nem tűnik túl merész feltételezésnek, hogy Márk egy olyan arám nyelvű változatát ismerte a 89. zsoltárnak, amelyben az „abba" kifejezés szerepelt. Mk 15,34, és, mint látni fogjuk, 14,36 arám megszólításai erre a versre utalhatnak. A 14. fejezetet uraló istenfiúság-probléma és a 15. fejezet király-problémaköre e köré a két allúzió köré rendeződik.

Mielőtt hipotézisünk részletes bizonyításába kezdenénk, két kézenfekvő ellenvetést kell megvizsgálnunk.

1. Valószínűsíthető-e ilyen mérvű arám nyelvi jelenlét és arám bibliahasználat Márknál és gyülekezeténél?
2. Mk 15,34 egyértelműen utal egy zsoltárversre. Nem zárja-e ki ez egy másodlagos utalás jelenlétét?

8.1. Arám nyelv és targumi referenciák Márknál

Márk szerzőjének nyelve hosszú tudományos viták tárgya volt. Az evangélium görögségét hosszú ideig „népiesnek", köznyelvinek", „iskolázatlannak" tartották. ennek egyik oka, hogy a szöveg bővelkedik arameizmusokkal mind fonetikájában, mind szemantikájában és nyelvtani szerkezeteiben.[171]

[170] PHILONENKO, M., „De la 'Prière de Jésus' au 'Notre Père'", in *RHPR* 77 (1997), 133-140.

[171] VOSTER, W. S., „Bilingualism and the Greek of the New Testament: Semitic interference in the gospel of Mark", in *Speaking of Jesus. essays on Biblical mlanguage, Gospel Narrative and the historical Jesus.* (JSNTS 92, Botha, J. N., ed.), Leiden-Boston-Köln 1999, 31.

A tudósok egyik része (Deissmann, Moulton és Thumb) úgy vélte, a letagadhatatlan semitizmusok a Septuaginta nyelvi hatását tükrözik, s a szerző maga görög anyanyelvű, aki esetleg nem is érti a sémi nyelveket. A másik tábor (Reiser) azt feltételezte, hogy Márk számos írott vagy szóbeli arám forrást használt, s esetleg maga az evangélium is arámul íródott eredetileg.[172] A jelenlegi álláspontok inkább a köztes megoldás felé hajlanak: Márk szerzője nagy valószínűséggel kétnyelvű volt, az arám volt az anyanyelve, de színvonalasan tudott görögül is.[173]

Ennél nehezebben megcáfolható a hallgatóság nyelvi viszonyainak kérdése. Bizonyos, hogy nem tudtak valamennyien arámul, hiszen rászorultak az ilyen kifejezések többségének magyarázatára. Ugyanakkor a már említett, csak arám vagy héber alapján érthető allúziók azt sugallják, hogy nagyobb számban voltak arámul értők a közösségben. Az evangélium egészében tapasztalhatjuk a szerző magas nyelvi tudatosságát (szavak magyarázata, a kereszt feliratának nyelvei, stb.), ami egy többnyelvű háttér indikátora lehet.

A szerző és a közösség arám bibliahasználatára már említettünk néhány bizonyítékot a 22. zsoltár összefüggésében, ill. az arám idézetekkel kapcsolatban. További márki passzusok, melyek mögött targumi hátteret sejt egy-egy kutató: Mk 11,14 (Tg Gn 3,22),[174] ill. Mk 10,45 (Ézsaiás- és zsoltár-targumok).[175] Míg a talmudi szövege hosszú ideje az újszövetségi kutatás homlokterében vannak, a targumokat csak az utóbbi időben kezdik kézikönyvként forgatni az újszövetségesek, s alapos vizsgálatuk még további felfedezésekkel kecsegtet.

8.2. Kombinált idézetek

Első pillantásra valóban különösnek tűnik a gondolat, hogy Mk 15,34 egyszerre két zsoltárversre is utaljon. Valójában azonban felel meg a kor zsidó homiletikai és exegetikai gyakorlatának. A zsinagógai homíliáknak mindig van egy fő textusuk, melyet egy vagy több más, lexikálisan vagy ér-

[172] VOSTER, *op. cit.*, 30-31.

[173] VOSTER, *op. cit.*, 22.

[174] WOJCIECHOWSKI, M., „Marc 11,14 et Tg Gn 3,22", in *NTS* 33 (1987), 287-289.

[175] VIEWEGER, D. – BÖCKLER, A., „'Ich gebe Agypten als Lösegeld für dich': Mk 10,45 und die jüdische Tradition zu Jes 43,3b.4", in *ZAW* 108 (1996), 594-607, kül. 599.

telmében kapcsolódó vers magyaráz.[176] A későbbi testimonia-gyűjteményeket is jellemzi a kombinált idézetek kialakítása.[177]

Ha megvizsgáljuk Márk idézési gyakorlatát, azt találjuk, hogy az evangélium számos kulcsfontosságú sora kombinál két vagy több ószövetségi verset. Joggal mondja Howard Clark Kee, aki a márki passió-elbeszélés biblikus referenciáinak legbehatóbb elemzését adta: „A legmeglepőbb jellegzetesség, (..) hogy nem egy idézet vagy allúzió képezi a narratíva keretét, hanem két egymással össze nem függő szöveghely keverékére alapozódik a szentírás-beteljesedés."[178]

Ennek legegyértelműbb esetei:

Mk 1,1-4 = Mal 3,1(+Ex 23,20)+Ézs 40,3
Mk 1,11 = Zsolt 2,7+ Ézs 42,1
Mk 9,2-8 ➔ Gen 22,2; 12; 16[179]
Mk 9,11-13 ➔ Mal 3,23 + egy ismeretlen szentírási hely, esetleg Ézs 53[180].
Mk 11,1-10 midrás három vershez: Gen 49,11; Zak 9,9; Zsolt 118,25-26[181]
Mk 14,62 = Dan 7,13+ Ps 110,1.[182]

Mint a jegyzetekből látható, listánk a Nestle forrásmegjelölései és különféle cikkek alapján alakult ki. Mégis, a felsorolt igehelyek kijelölik az evangélium fordulópontjait, szerkezeti és teológiai kulcseseményeit. Tehát az, hogy Mk 15,34, mely szintén ilyen kulcsmondat, egyszerre több szentírási versre utal, nem meglepő, hanem majdhogynem elvárható.

8.3. A 89. zsoltárról

A 89. zsoltárt elegendő jóval felületesebben tárgyalnunk, mint azt a 22. zsoltárral tettük, egyrészt, mert a zsoltárnak csak két verse látszik kapcso-

[176] STEGNER, W. R., „The Baptism of Jesus and the Binding of Isaac. an Analysis of Mark 1:9-11", in *The Answers Lie Below. FS Lawrence Edmund Toombs* (Thomson, H. O., ed.), Lancam–New York–London 1987, 65.

[177] ALBL, M. C., *„And Scripture Cannot Be broken." The form & Function of the Early Christian Testimonia Collections* (NovTSup 96), Leiden 1999, 66.

[178] „The striking feature of the passage in Mark that not one scriptural allusion or quotation provides the framework of the narrative, but that the fulfilment factor is based on a blend of two quite unrelated passages." KEE, H. C., „The Function of scriptural Quotations and allusions in Mark 11-16", in *Jesus and Paulus. FS Georg Kümmel* (Earle Ellis, E. – Grässer, E., eds.), Göttingen 1975, 176.

[179] STEGNER, *op. cit.*, 116.

[180] MARCUS, *op. cit.*, 1989.

[181] KRAUS, *op. cit.*, 1997.

[182] KEE, *op. cit.*, 177.

latban lenni az evangéliumi elbeszéléssel, másrészt mivel az áttekintendő irodalom nem olyan nyomasztóan bőséges, mint az előző esetben.

Szövegkritikai szempontból meg kell említenünk, hogy a zsoltár qumráni kéziratában (4QPs89=4Q236) az egyes versek sorrendje különbözik a maszoréta szövegtől (20.21.22.26.23.27.28.31). A qumráni verzióban ezáltal sokkal hangsúlyosabb a dávidi uralkodó rossz útra térésének lehetősége.[183]

Az egyes exegéták eltérő magyarázatokat adnak a zsoltár nyelvi és tartalmi egyenetlenségeire. Az egyik felfogás szerint több szöveget – valószínűleg egy himnuszt (2-19. v.), egy orákulumot (20-38. v.) és egy panaszdalt (39-52. v.) szerkesztettek itt egy zsoltárrá.[184] A másik elmélet szerint a zsoltár egy irodalmi egységet képez, de idéz, átír, vagy imitál korábbi liturgikus szövegeket.[185] A szerkesztés dátumát illetően a királyság korától az i. e. 1. századig terjednek a hipotézisek.[186]

További kérdés, milyen irodalmi kapcsolat áll fenn Zsolt 89 és 2Sám 7,14f közt. Utóbbiban Isten Náthán prófétán keresztül ezt az ígéretet teszi Dávidnak háza jövőjéről: „Atyja leszek, és ő a fiam lesz. (...) a te házad és királyságod örökre megmarad, és trónod örökre szilárd lesz." Elképzelhető, hogy a zsoltár és az elbeszélés közös forrást használ, mégpedig a dávidi uralkodó beiktatási liturgiájának szövegét.[187] Ebben hangozhatott el a király ajkáról: „Atyám, Istenem!", s az orákulum-válaszban Isten fiának és királynak nyilvánította őt. A második lehetséges elmélet, hogy maga a 89. zsoltár, illetve annak orákulum-szakasza ez a liturgikus szöveg, s ezt formálta narratívává 2Sám szerzője.[188] A harmadik lehetőség 2Sám prioritása: a zsoltár újraértelmezi és demokratizálja a dávidi dinasztia kiválasztottságát: a nép egésze Isten elsőszülöttje.[189] Amiben azonban az exegéták többsége egyetért, az az, hogy a szöveg jelenlegi formájában egy közösségi panaszdal, mely a dávidi dinasztia hűtlensége és bukása fölött kesereg, s a Dávid házának adott ígéretet értelmezi újra.[190]

Külön jelentősége van a ritka בכור, elsőszülött szónak. Az Ószövetségben csak itt fordul elő a dávidi uralkodóval kapcsolatban. Két másik helyen

[183] BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000, 221.

[184] BÖCKLER, 223.

[185] VEIJOLA, T., *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilzeit anhand des 89. Psalms* (AASF Ser B 220), Helsinki 1982.

[186] BÖCKLER, *Gott als Vater*, 224-227.

[187] VON RAD, G., *Az Ószövetség teológiája. I.*, Budapest 2000. 254.

[188] BÖCKLER, *Gott als Vater*, 229.

[189] FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985. 465.

[190] CLIFFORD, R. J., „Psalm 89: A Lament over the Davidic Ruler's Continued Failure", in *HThR* 73 (1980) 37-47.

Izrael az, akit Isten elsőszülöttjének mond: „Mert atyja vagyok Izráelnek: Efraim az elsőszülöttem." (Jer 31,9, hasonló értelmű Ex 4,22).

A zsoltár hatástörténetét azért nehéz nyomon követni, mert a legtöbb intertestamentális kori, keresztény vagy rabbinikus szövegnél nem egyértelmű, vajon a zsoltár hatott-e rájuk, 2Sám 7, vagy a Krónikák könyvének megfelelő passzusai. Elsőként néhány, a egyértelműen a 89. zsoltárra, illetve annak 27-28. verseire alapozott anyagot említek hát meg, s azután próbálom meg feltárni az adopciós formula szélesebb teológiai utóéletét.

Qumrán közössége előszeretettel használta ezt a zsoltárt. Enos imájában (4Q369) ezt olvassuk: „tetted őt (valószínűleg a közösségről van szó, nem egy megkülönböztetett személyről) a magad számára elsőszülött fiadul, herceggé és uralkodóvá az egész földkerekségen"(1,2,7-8).[191]

Egy másik Qumránban talált iratra, 4Q372-re már hivatkoztunk, mint a 22. zsoltárt feldolgozó szövegre. Ebben a töredékben József

> „[ki volt szolgáltatva] idegenek kezébe, felemésztve erejét és összetörve összes csontjait egészen periódusának idejéig. (Schuller: „until the time of his end"[192]) akkor kiáltott, és [hangja] elért a hatalmas Istenhez, hogy mentse meg őt kezükből. Így szólt: «Atyám és Istenem (אבי ואלהי), ne hagyj el engem (אל־תעזבני) a pogányok kezeibe...»". (14-16. v.)[193]

Lehetséges, hogy egy másik, töredékesen fennmaradt sor is ezt a formulát használja.[194] A két megszólítás kombinációja egyértelmű allúzió Zsolt 89,27-re. A szöveg egésze a 22. zsoltár soraiból minimális számítás szerint is hat versre tartalmaz allúziókat. A főszereplő az ószövetségi József, Efraim és Manassé őse, aki azt az utat jeleníti meg, melyen az északi törzseknek járniuk kellene, s ilyen értelemben e törzsek reprezentánsa.[195]

A 89. zsoltár targuma a zsoltárt messianisztikusan értelmezi, s így egy szenvedő messiás képét rajzolja meg. A Midrás az „elsőszülött" kifejezésre alapozva kapcsolatot teremt Zsolt 89 és Gen 22, Izsák feláldozásának története közt. Végül az Exodus Rabbah-ot kell megemlítenünk, mely a zsoltárt a messiás zsoltáraként olvassa.[196]

[191] FRÖHLICH I. (ford. és szerk.), *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba-Budapest 2000², 541.

[192] SCHULLER, E., „4Q372 1:a text About Joseph", in *RevQ* 14 (1990) 355.

[193] FRÖHLICH, *op. cit.*, 197, egy változtatással: a magyar bibliafordítások szokásaihoz híven az אל־תעזבני-t „ne hagy el"-nek fordítottam.

[194] SCHULLER, *op. cit.*, 365.

[195] SCHULLER, *op. cit.*, 367-376.

[196] JUEL, *op. cit.*, 106-107.

Az első keresztények dokumentumai közül ki kell emelnünk Jel 1,5-öt, mely kétségtelenül Zsolt 89,28 hatását mutatja: „Jézus... elsőszülött a halottak közül, és a föld királyainak fejedelme."[197] A zsidókhoz írt levélben is a zsoltár közvetlen hatását sejthetjük az „elsőszülött" kifejezés miatt: „Mert az angyalok közül kinek mondta valaha: «Fiam vagy te, ma nemzettelek téged!» majd: «Atyjává leszek, és ő Fiammá lesz.» Amikor pedig bevezeti az elsőszülöttet a világba, ismét így szól: «Imádja őt az Isten minden angyala!»"(Zsid 1,5-6) sokan feltételezik, hogy Mk 15,34 nyugati olvasata (ωνειδισας) is a 89, zsoltár utolsó versének hatása alatt született[198] – ami azt feltételezi, hogy a szerző összefüggésben tudta egymással a 89. zsoltárt és a passió történetét, vagy a 89. és a 22. zsoltárt.

Zsolt 89,27-28 alapvető teológiai fogalmai azonban egy, a fentieknél kiterjedtebb hatástörténet kezdeteinél állnak. Már a krónikásnál nagy hangsúlyt kap az adopciós formula. (1Krón 17,13; 22,10; 28,6) Jeremiásnál is összekapcsolódik Isten atya volta és az elsőszülött fiú méltósága mely ez esetben Efraimé), s bár nem tudhatjuk, hogy ez a szakasz milyen irodalmi függési viszonyban van Zsolt 89,27-8-cal, a szöveg létezése maga egy kiterjedtebb „atyaisten/elsőszülött fiú"-koncepció jelenlétére utal.

Maradandó kettősség, hogy a fiúi, ill. elsőszülötti méltóság viselője hol egy kiemelt személy, hol egy közösség. A Jubileumok Könyvében az Úr az „Istenük leszek és ők népem lesznek" formula helyett ezt mondja Mózesnek a Sinain:

„Atyjuk leszek,
s ők fiaim lesznek,
s „az élő Isten fiainak" nevezik majd őket."[199]

A Florilegium viszont a dávidi messiásra érti (4QFlor 1,11) 2Sám 7,14-et.[200] 4Q372 már idézett soraiban József, mint az északi törzsek reprezentánsa szólítja „atyjának és istenének" az Urat. A töredékes szövegben nem szerepel utalás arra, hogy milyen értelemben fia ő Istennek, de az intertestamentális zsidóságban Józsefet gyakran nevezik Isten fiának.[201]

Az újszövetségi iratok továbbviszik ezt a kettősséget. Jézus Isten fia, s ezért ő Atyjának szólítja Istent, de a fiúság lelkét követőinek adja, s ezzel ők is így kiálthatnak: „Abbá, Atyám!" (Gal 4,6; Róm 8,15) Isten pedig gyermekeivé fogadja őket: „Atyátokká leszek, ti pedig fiaimmá és leányaimmá

[197] Az „igaz tanú" kifejezés származhat a 89. zsoltár 38. verséből.

[198] CAZA, *op. cit.*, 113.

[199] SCOTT, J. M., *Adoption as sons of God: an exegetical investigation into the background of huiothesia in the Pauline corpus* (WUNT 2. Reihe 48), Tübingen 1992, 107-108.

[200] FRÖHLICH, *op. cit.*, 359.

[201] JosAs 6,2; 13,10.

lesztek, így szól a mindenható Úr.[202]"(2Kor 6,18) János evangéliumában pedig a feltámadott Jézus így szól Mária Magdolnához: „menj az én testvéreimhez, és mondd meg nekik: Felmegyek az én Atyámhoz, és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez, és a ti Istenetekhez."(Jn 20,17) A különös „Istenünk és Atyánk" formula megjelenik a páli levelekben is (1Thessz 1,3; 3,11.13; Fil 4,20). Ennek az Ószövetségben sehol nem szereplő megszólításnak is alapja lehet a 89. zsoltár adopciós formulája.

Az „elsőszülött" fogalmát kétféleképpen is kiaknázzák az újszövetségi szerzők. Egyrészt így konceptualizálják Jézus istenfiúságának kiemelt, de nem kizárólagos voltát: „Mert akiket eleve kiválasztott, azokról eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő legyen az elsőszülött sok testvér között."(Róm 8,29, ld. még Kol 1,15.18; Zsid 1,6 ➔ 2,11) Másrészt az elhívottak maguk is elsőszülöttek: „Ti a Sion hegyéhez járultatok, és az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez és az angyalok ezreihez; az elsőszülöttek ünnepi seregéhez és gyülekezetéhez, akik fel vannak jegyezve a mennyekben, mindenek bírájához, Istenhez és a tökéletességre jutott igazak lelkeihez" (Zsid 12,23-24)

Több helyütt is nyilvánvalóvá válik azonban, hogy ez a fiúság korántsem nem befejezett és statikus állapot, hanem ígértet és kihívás is. Pálnál Isten gyermekei „várnak a fiúságra (vagy örökbefogadásra, υιοθεσια), testük megváltására"(Róm 8,23), míg a Hegy Beszédben az ellenségszeretet az, amin keresztül istengyermekségünk kiteljesül: „Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket, hogy legyetek mennyei Atyátoknak fiai, aki felhozza napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazaknak és hamisaknak."(Mt 5,44-45).

Kérdés, hogy az „Abbá" szónak van-e kiemelt jelentősége ebben a teológiai gondolatmenetben. Joachim Jeremias a múlt (20.) század közepén nagy hatású munkában fejtette ki: ez a megszólítás Jézus istenkapcsolatának különleges voltát bizonyítja. A kortársak sohasem szólították Istent ilyen személyes értelemben „atyjuknak", hanem mindig a nép tagjaként tették ezt. a történeti Jézus imádságainak specifikuma az „Abbá" formula.[203] Jeremias álláspontját az eltelt évtizedekben sokan problematizálták.[204]

[202] Ez a vers egyedülálló módon gender-inkluzív átiratát adja 2Sám 7,14 adopciós formulájának.

[203] JEREMIAS, J., *The Prayers of Jesus* (SBT Second series 6), London 1967; HAMERTON-KELLY, R., *Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Ouvertures in Biblical Theology), Philadelphia 1979.

[204] CHILTON, B., „God as 'Father' in the Targumim, in Non-canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew", in *The Pseudoepigrapha and Early Biblical Interpretation.* (JSPSup 14, Charlesworth, J. H. – Evans, C. A., eds.), Sheffield 1993, 150-169; RUCKSTUHL, E., „Abba, Vater! Überlegungen zum Stand der Frage", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994), 515-525; SCHELBERT, G., „Abbâ, Vater! Überlegungen zu den überlegungen von Prof. Ruckstuhl", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie*

Anélkül, hogy a vita nyelvészeti részleteibe bocsátkoznék, a következő álláspontot szeretném megfogalmazni: még ha biztos tudomást szerzünk is a történeti Jézus imádságairól, nehezen állíthatunk valamit az arám megszólítás egyedülálló voltáról, mert nem szerezhetünk direkt információt a kortárs zsidó magánimádságokat illetően. Az viszont könnyen belátható, hogy az Újszövetség irataiban ez az „Atyám" imádság az istenfiúságra hivatkozó, különleges erejű megfogalmazás.[205] A már említett páli szakaszokon túl hivatkozhatunk itt a Q-forrás imádságára: „Magasztallak, Atyám... Mindent nekem adott át az én Atyám, és senki sem tudja, hogy ki a Fiú, csak az Atya, és hogy ki az Atya, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni" (Lk 10,21-22 par). Hasonlóan János evangéliumában is az tűnik fel, hogy Jézus sikerrel fordulhatna Istenhez, ha ezt mondaná: „Atyám, ments meg ettől az órától engem?", s csak az ó döntésén múlik, hogy inkább azt kéri: „Atyám, dicsőítsd meg a te nevedet!". Isten pedig égi szózattal válaszol a kérésre.(Jn 12,27-28) Ha nem is tudhatjuk meg közvetlenül, milyen értelemben és összefüggésben használták az „abba" szót a kortársak, az első kereszténység szótárában az „Atyám" imádság hivatkozás az imádkozó fiúi méltóságára, s ez a 89. zsoltár, illetve 2Sám teológiai koncepciójának továbvitele.

8.4. A 89. zsoltár a márki passió-elbeszélésben

A négy evangélium együttese úgy tűnteti fel Jézust, mint aki Istent imádságaiban kezdettől fogva „Atyám"-nak szólítja, s tanításaiban is így utal rá. Ha azonban Márk evangéliumára nézünk, azt kell látnunk, hogy Jézus elkerüli ezt a megfogalmazást. Beszél Istenről, mint az Atyáról általában (13,32), mint a tanítványok Atyjáról (11,25), mint az Emberfia Atyjáról (8,38), de nem úgy, mint a saját Atyjáról. Ennek furcsaságát fokozza az, hogy Isten már a kezdet kezdetén fiának mondja őt (1,9), és ezt a megdicsőüléskor a tanítványoknak is kinyilatkoztatja (9,7). Jézus azonban késlekedik a válasszal. Úgy tűnik, istenfiúi identitása még nem teljesedett ki. Csak szenvedéseinek mélyén mondja ki az istenfiúságát kiteljesítő szavakat: „Abbá, Atyám" (14,36), majd pedig: „Éloi, Éloi... én Istenem, én Istenem".

Mindkét imádság az evangélium kiemelt pontján hangzik el Jézus ajkáról. Összekapcsolja őket az idegen nyelv is. Mindkettő egy-egy zsoltárversre épít: Roger Aus mutatta ki a közelmúltban Mk 14,36 összefüggését a 116. zsoltárral, különösen is annak 4. versével: „az ÚR nevét hívom segítségül:

und Theologie 41 (1994), 526-531; MARCHEL, W., *Abba, Père. La Prière du christ et des Chrétiens*, Rome 1963; D'ANGELO, *op. cit.*, 149-174.

[205] D'ANGELO, *op. cit.*

Ó URam, mentsd meg életemet!"[206] A két megszólítás Jézus identitásának két egymással szorosan összefüggő aspektusát realizálja: Isten fia és Király. Az előbbi cím, mint láttuk, kezdettől fogva jelen volt az evangéliumban, a második azonban csak a 15. fejezetben bukkan fel. A márki passióelbeszélés sokak által leírt jellegzetessége ez: míg az első szakasz (14,26-72), a főpap előtti kihallgatás és per az „Isten Fia" méltóságnév köré rendeződik, a második szakasz (15. fej.), a Pilátus előtti kihallgatással egy új kulcsszóval operál: király.[207]

A főpap azt kérdezte Jézustól: „Te vagy a Krisztus, az Áldottnak Fia?" (14,61), Pilátus pedig ezt: „Te vagy a zsidók királya?"(15,2). Jézus két válasza azonban már nem követ azonos mintát. Míg a főtanács előtt határozott önkinyilatkoztatással felel, Pilátusak csak annyit válaszol: „Te mondád" (15,2). Ellentétes szerkezetű is a két kihallgatási jelenet: a főtanács előtt Jézus először hallgat, s a vádaskodások végén teszi fel a kérdést a főpap:

„Semmit sem felelsz arra, amit ezek ellened vallanak?"
(Ουκ αποκρινη ουδεν; τι ουτοι σου καταμαρτυρουσιν; 14,60),

majd egyenesen rákérddez Jézus identitására. Pilátus az identitás kérdéssel indít, s ezután következnek a vádskodások és a második kérdés:

„Nem felelsz semmit? Nézd, mennyire vádolnak!"
(Ουκ αποκρινη ουδεν; ιδε ποσα σου κατηγορουσιν. 15,4)

A két kihallgatás ellentétes dinamikája ellentétes irányba irányítja a figyelmünket. Míg az első kihallgatási jelenet a Gecsemáné kertjének képeivel kapcsolódik össze, a második a Golgotával. Erősíti ezt az is, hogy az a Gecsemáné és a főtanács ülése éjszakai, a Pilátus előtti kihallgatás és a megfeszítés pedig kettő pedig nappali jelenetek. Jézus két válasza pedig azért tér el egymástól, mert az első kérdés idején istenfiúsága m beteljesedett és kimondatott, míg a Pilátus előtti perben még mindig Jézus előtt van az „Éloi" végső szenvedése.[208]

Jézus istenfiúsága és király volta ebben az értelmezésben egyetlen teológiai koncepció részét képezik. Mindkét cím abban teljesedik be, hogy Jézus a végső szenvedésben is hűséges marad Istenhez, még akkor is Atyjának

[206] AUS, R. D., *The Wicked Tenants' Vineyard and Getsemane. Isaiah in the Wicked Tenants' Vineyard, and Moses and the High Priest in Getsemane: Judaic Traditions in Mk 12,1-9 and 14,32-42.*, Atlanta 1996, kül. 72.

[207] GENEST, O., *Le christ de la Passion. Perspectives structurelles* (Recherches 21), Paris-Tournai, Montréal 1978, 116; ROBBINS, V. K.: *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996, 9-12.

[208] Gnilka feltelezi, hogy a Barabbás-epizód alapja a Barabbás név etimológiája lehet: bar abba, az atya fia. Ez esetben elképzelhető, hogy a jelenet a gúnyos Illés-félreértés párja: Jézus mindkét arám imádságát kiforgatják az ellenfelek. GNILKA, J., *Márk.* (Das Evangelium nach Markus, EKK, Benziger, 1994, ford. Turay Alfréd.), Szeged 2000, 855.

és Istenének mondja, amikor Isten elhagyja őt. Többet állítok itt, mint a messiási titok klasszikus értelmezését, mely szerint Jézus istenfiú és király volta a szenvedése és halála idejéig titokban marad. Olvasatomban Márk Jézusa valóban akkor válik egészen Isten fiává és királlyá, amikor a Gecsemáné kertjében gyötrődve imádkozik, s amikor a kereszten haldokolva felkiált az Istenhez. Egyet kell értenünk Eugene Boringgal: Márk krisztológiája sem nem adopcionista, sem nem inkarnációs krisztológia.[209] Jézus identitásának kérdését az evangélium ennél dinamikusabb megközelítésben tárja elénk, melyet talán a Zsidókhoz írt levél felfogásával rokoníthatnánk:

> „Mert az volt méltó Istenhez, akiért van a mindenség, és aki által van a mindenség, hogy őt, aki számtalan fiát vezeti dicsőségre, üdvösségük fejedelmét szenvedések által tegye tökéletessé." (Zsid. 2,10)

S ugyanott, bár egy másik krisztológiai cím összefüggésében:

> „Ő testi élete idején könyörgésekkel és esedezésekkel, hangos kiáltással és könnyek között járult az elé, akinek hatalma van arra, hogy kiszabadítsa őt a halálból. És meghallgattatott istenfélelméért. Jóllehet ő a Fiú, szenvedéseiből megtanulta az engedelmességet, és miután tökéletességre jutott, örök üdvösség szerzőjévé lett mindazok számára, akik engedelmeskednek neki. Mert az Isten őt a Melkisédek rendje szerint való főpapnak nevezte." (Zsid 5,7-10)[210]

Hogyan olvassuk Mk 15,34-et ezzel a kettős intertextuális töltéssel? A 89. zsoltáron keresztül teljesül ki Jézus identitása, mint királyé és Isten Fiáé. Ugyanakkor ez a zsoltár a szenvedő Messiás zsoltáraként vált ismertté, s szavai, mint a 22. zsoltár szavai, a szenvedés és megaláztatás újabb képsorait idézik fel az utalást megértő hallgatóban:

> „Mégis eltaszítottad fölkentedet, megvetetted, és megharagudtál rá.
> Felbontottad a szolgáddal kötött szövetséget, porig aláztad koronáját.
> Mindenütt leromboltad kerítését, erős városait romba döntötted.
> Fosztogatja minden arra járó, csúffá lett szomszédai előtt.
> Fölemelted támadói jobbját, örömöt szereztél ellenségeinek.
> Még kardja élét is elvetted, hogy ne tudjon helytállni a harcban.

[209] BORING, E. M., „Marcan Christology: God-Language for Jesus?", in *NTS* 45 (1999), 471.

[210] Érdekes összefüggés, hogy mindkét Zsidó levél-beli szakasz utalásokat tartalmaz a 22. zsoltárra is.

Megfosztottad tisztaságától, trónját a földre döntötted.
Miért rejtőzöl el oly soká, URam, miért lángol haragod, mint a tűz?" (Zsolt 89,31-47)

Harmadik olvasatunkban tehát ismét egyszerre van jelen az identifikáció és az elszakadás, eltaszítás motívuma. De hogyan helyezzük el ugyanezt a verset a a „kell" és a „döntés" pólusai közt? Egyértelmű, hogy egy beteljesedett szentírási ige aláhúzza a „kell" motívumát. Nem szabad azonban, hogy ennek az intertextuális kapcsolatnak az értelmezésében egy, a „Szentírás-beteljesülésről" szóló merev elképzelés vezessen bennünket.[211] Semmiképpen sincs arról szó, hogy, mint egy görög tragédiában, a sors ellenállhatatlanul sodorná a szereplőket a nekik kijelölt végzet felé. Abban, hogy a főpapok és írástudók öntudatlanul is beteljesítik a 22. zsoltár szavait és Jézus szenvedésjövendöléseit, dolgozik bizonyos narratív irónia, ez azonban nem menti fel őket cselekedetük súlya alól. Jézus cselekedetei még kevésbé tekinthetők determináltnak. Nem arról van szó, hogy akárhogy is hadakozott ellene, a sors rákényszerítette az „Éloi, éloi..." imádság kimondására, mert ő volt a király és a szeretett fiú. éppen ellenkezőleg, attól a pillanattól igaz rá ez a cím, hogy az imádság szavait saját akaratából kimondta. azzal, ahogyan a szenvedések közt cselekedett, meghatározta, ki ő.

Ha most harmadszorra is elővesszük azt az ábrát, melyen Mk 15,34 feszültég-vonalait megrajzoltuk, a következő képet kapjuk:

identifikáció

		(Isten fia és) Király		
kell	A 89.zsoltár beteljesedése	Mk 15,34	Jézus makacs hűsége	**döntés**
		A szenvedő, megalázott Messiás zsoltára		

elhagyatás

Háromszor olvastuk el Mk 15,34-et és környezetét, egyszer egy egészen avatatlan hallgató nevében, egyszer biblikus műveltséggel bíró olvasóként, aki felismerte a 22. zsoltár szavait az elbeszélésben, végül egyszer az

[211] A fogalom mechanikus értelmezése ellen lásd pl. SANKEY, P. J., „Promise and Fulfilment: Reader-Response to Mark 1:1-15", in *JSNT* 58 (1995), 3-18; STANLEY, C. D., „The Rhetoric of Quotations: An Essay on Method", in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (JSNTSup 148), Sheffield 1997, 44-58; CALLOUD, J., „Figure, Knowledge and Truth: Absence and fulfillment in the Scriptures", in *Semeia* 69-70 (1995), 61-82.

igazán szofisztikált olvasó szemével, aki még a 89. zsoltárra való rejtett utalást is fölfedezte. Ha most három – egy intratextuális és két intertextuális – olvasatunkat egymásra helyezzük, azt látjuk, hogy a három olvasat nem áll ironikus ellentétben egymással, s nincs olyan titkos értelem, melyet az első olvasó elől rejtegetne a szöveg. Éppen ellenkezőleg: az evangéliumi elbeszélés nyitott, már az avatatlan olvasó előtt feltárja magát. Az iskolázott olvasó újabb jelentésrétegeket fejthet meg, a zsoltárszövegeken keresztül egyre közeledhet Jézus halálának titkához, de meg nem fejtheti, hiszen az újabb rétegek ugyanúgy az „Én Istenem" és a „miért?" a feszültségében állnak, mint az első olvasat.

9. Záró hermeneutikai megfontolások

Még egy kérdést kell feltennünk intertextuális exegézisünkkel kapcsolatban: milyen értelemben lesz a 22. (és a 89.) zsoltár Jézus zsoltára az evangéliumi elbeszélésben? A patrisztikus és reformátori keresztény bibliamagyarázók nagyobbik része kisajátította ezt a zsoltárt Jézus számára: Dávid azért írta, hogy Jézus halálát megjövendölje. Mindaz, ami a zsoltárban megíratott, beteljesedett Jézus által.[212] A kortárs ószövetségesek közt természetesen nemigen lehet ilyen véleménnyel találkozni. Nem csak történetietlen ez a fajta kizárólagos krisztologikus olvasat, de egyfajta tudományos antijudaizmust is hordoz, hiszen e szerint a zsoltár önmagában, Jézus és a belévetett hit nélkül nem fedi fel valói értelmét, így a zsidó imádkozó valójában tőle idegen szöveget olvas a 22. zsoltárban. Veszedelmes teológiai örökség tehát az Ószövetség kizárolólagos krisztologikus olvasata.

Kérdés ugyanakkor, hogy maga Márk evangéliuma hogyan értelmezi azt az intertextuális hálózatot, melyet 15,34 körül létrehozott – nem képviseli-e ugyanezt a történetietlen-antijudaista olvasatot, melyet a mai teológia lassan levetkőzik.

Láttuk azonban, hogy a 22. zsoltárt az ókori zsidóságban milyen sokféle egyén és közösség ajkára tették. Dávid zsoltárává alakította a cím szerzője, Izrael kollektív panaszdalává a Targum. József szájába adták Qumránban, Asenet énekévé lett József és Asenet románcában. A Midrás Izrael és Eszter zsoltáraként olvasta. Minden olvasat alakít a szövegen, elhagy számára érdektelen aspektusokat, beleolvas új tartalmakat. Az, hogy a zsoltárnak voltak más zsoltárosai, nem zavarja e magyarázókat. Inkább bátorító és reményt adó a későbbi imádkozók számára, hogy Dávidnak, az igaz királynak a szavaival fogalmazhatják meg a kétségbeesett könyörgésüket.

[212] MEES, M., „Ps 22(21) und Is53 in frühchristlicher Sicht", in *Augustinianum* 22 (1982), 313-335.

Márk evangéliuma ebbe a sorba, az imádkozó szenvedők hosszú sorába állítja be Jézust. Nem kisajátítja számára a Zsolt. 22-t, hanem részévé teszi a zsoltár imádkozó közösségének.

Márk úgy mutatja be Jézust, mint akinek identitása, istengyermeksége a megkeresztelésekor kinyilatkoztatik, de a szenvedésekben tanúsított hűség által teljesedik ki. A tanítványok közössége már az első fejezetekben Jézus családjává formálódik (3,33-35), s később is azt olvassuk, hogy „ senki sincs, aki elhagyta házát vagy testvéreit, anyját vagy apját, gyermekeit vagy szántóföldjeit" Jézusért és énértem és az evangéliumért, „és ne kapna százannyit: most ebben a világban házakat és testvéreket, anyát, gyermeket, és szántóföldeket üldöztetésekkel együtt, a jövendő világban pedig örök életet"(10,29-30). Az atya hiányzik a második listából. Ez nem csak arra utalhat, hogy a márki gyülekezetben nem volt családfői tekintéllyel parancsoló vezető, de arra is, hogy a tanítványok istengyermeksége is egy kiteljesülő folyamat, ők is, ahogy Jézus, az említett üldöztetésekben tanúsított hűség által lesznek egészen Isten „fiai és leányaivá" (2Kor 6,18).

A „The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts" c. könyvben olvasunk egy verset Dory Previntől:

"did Jesus have a baby sister?
was she bitter?
was she sweet?
did she wind up in a convent?
did she end up on the street?
on the run?
on the stage?
did she dance?
did he have a sister?
(...)
did she long to be the savior
saving everyone
she met?
and in private in her mirror
did she wishper
saviorett?
saviorwoman?
saviorperson?
save your breath!
did he have a sister?
(...)[213]

[213] PREVIN, D., „did jesus have a baby sister?", in BACH, A., *The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, Philadelphia 1990, 1-2.

Márk evangéliuma szerint Jézus testvérévé lesz a szenvedésben és bízó imádkozásban Izraelnek és Józsefnek, Asenetnek és Eszternek, de azoknak a követőinek is, akik – mint bevezetőnkben Ernesto Cardenal, a magyar népdal eléneklője, vagy a Klagegottesdienst résztvevői – a szenvedésben Jézussal együtt imádkoznak: „Atyám!" „Én Istenem!".

"He will call me 'Abba' and 'Eloi'..."
Mk 15,34 in multiple intertextual reading

Eszter Andorka

The question on the cross has a long Wirkungsgeschichte in the centuries of Christianity. The stories of sufferers who prayed by the words of Jesus belong to the intertextual matrix of this sentence. While working on the exegesis of the cry of Jesus on the cross, we are also exegeting the sufferings of ourselves and of other humans. We need to work with the text with this responsibility.

The article deals with the numerous text-critical problems concerning our verse. The causes of the abundance of variant readings are the dogmatical and emotional importance of this sentence on the one hand, the special nature – transliteration and its translation – on the other. The result of the step-by step survey of the variants result the following text:

και τη ενατη ωρα εβοησεν ο Ιησους φωνη μεγαλη, Ελωι ελωι λεμα σαβακθανι; ο εστιν μεθερμηνευομενον Ο θεος μου ο θεος μου, ειστι εγκατελιπες με;

It differs from the actual edition of the Greek New Testament only in the spelling of the word σαβακθανι, but the work observes a mistake in the apparate of the GNT: the text of the Codex Alexandrinus is, according to the facsimili σιβακθανει, and not σαβακτανι.

The Western text brings a major variant reading to the verse, that alters both the transliterated Semitic part of the verse: Ελωι ελωι λαμα ζαφθανι;, and the Greek translation: ειστί ωνειδισας με; . After a survey on the hypotheses on the origin of the Western reading, the article combines three theories. First, the dogmatical tension in the text gave the motivation to the change. Second, as Dalman and Lagrange suggested it, the confusion of the Semitic verb with a similar Syriac word could provide the opportunity to the change. Finally, the direction of the change in the Greek text could be motivated by anti-Gnostic concerns of a scribe.

These text-critical considerations will gain greater importance in the second part of the article when we have to define the language of the Semitic text and the possible Hebrew, Aramaic and Greek texts behind it.

Before turning to the interpretation, we need a short chapter about intertextual exegesis. It is important to keep in mind the intended audience of the Gospel: it is not self-evident that everybody in the first audience was able to decipher the whole of the intertextual matrix. The text has to be read on more levels, the indi-

vidual layers have to be gradually explored, and the interplay between the possible readings is central for the understanding of the text. These methodological considerations structure the following parts of the article. The first reading is the 'naïve' one that of the hearer who can not decode the references to any Psalm text and can not understand the Semitic part of the text. This intratextual reading belongs to the first part of the article, while the other, intertextual readings will form the second part of the article.

An intratextual reading of Mk 15,34 can see this verse as the climax of the second (or, in other divisions, the third) part of the Gospel. This part of the narrative is organised along two perpendicular axes. The one is the axis of determinacy and challenge/responsibility. The other is the axis of abandonment and identification. This double dialectic of the second part of the Gospel is present in the verse 15,34.

The atmosphere of determinacy is constructed in the Gospel narrative by repetitions, predictions, foreshadowing and simultaneity (Marcan sandwich). The same is present in 15,34: it is a fulfilment of many predictions, v. 34 and 37 form a repetitive pattern, while the casual relations are made ambiguous the by use of the word εἰστι.

While the determined character of the described events is often emphasised, the personal, individual responsibility of the protagonists is also underlined, and the audience is challenged to act on a proper way in similar situations. The disciples and the minor characters are presented as actors who did have another choice but betraying Jesus. also Jesus himself is presented – particularly in his two protesting prayers (14,36; 15,34) as having multiple choices and making personal decisions. The verse 15,34 carries this aspect of the narrative by three features, the φωνη μεγαλη of the prayer, the geminisation of the address of God, and the questioning form.

From its first chapters, the Gospel story has a motif of alienation and abandonment. Jesus is aliened from his family, kin, disciples, ethnic and religious community, and, at the end, from God. This tendency arrives to its climax in 15,34. From the next verses we learn that there were friendly observers – the centurion, the women– but the narration is so constructed that at this point Jesus is ultimately alone.

The identification of Jesus, the applying of christological titles on him, the combination and redefinition of them is a well-known trend of the Gospel. After reviewing these observations, our article can bring new results concerning the answer of Jesus to these titles, namely the two address of God: 'Abba, Father' and 'Eloi, Eloi'. In contrast to the other three Gospels, in Mark Jesus never mentions or addresses God as 'my Father' but here, in the deep of suffering and doubt. The specific relational character of the expression is well known. Similarly, the address 'my God' expresses unusual emotional strength, underlines the mutuality and intensity of the relationship.

The power of the Marcan text is in this dialectic: where the event seems to be the most determined, there is the call to make our free choices the strongest. The person who knew from the first passion predictions, what is going to happens, protests against it in the firmest voice. Similarly, every step of the abandonment of Jesus is a step toward the revelation of his (relational) identity. He is declared to be Christ and King of the Jews – when he is excluded from the religious community

and given into the hands of the common enemy. He is proclaimed to be the Son of God in the very minute when god abandons him.

These axes form the space of the Gospel text, and the verse 15,34 has a key role in this double dialectic. The second part of our article will explore the intertextual layers of the same text – related to Ps 22, Ps 89, two Qumran texts, a Johannine sentence and some Rabbinic material –, some of them well-known, others our own discoveries. The readings will also deal with the language and origin of the Semitic text of Mk 15,34a. Then we relate the different intertextual readings to each other, and interpret the text in this matrix. From this point, we can turn back to the initially bracketed question of historicity and history of redaction. Finally, we draw conclusions regarding the questions of the social and ritual context of the Gospel, and reflect to the relation of the suffering of Jesus and of the human suffering, as it is interpreted in Mark 15,34.