

Galsi Árpád  
Jakab, az Úr testvére

Galsi Árpád

# Jakab, az Úr testvére

Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában

Doktori értekezés

A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Doktori Iskolája

A Doktori Iskola vezetője: dr. Zsengellér József

Témavezető: dr. Herczeg Pál

Benyújtva: 2009

*Μή πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε,  
ἀδελφοί μου,  
εἰδότες ὅτι μείζον κρίμα λημψόμεθα.*

## Tartalom

Bevezetés.....	7
I. A Jakabbal kapcsolatos újszövetségi források áttekintése.....	12
1. Különböző Jakabok az Újszövetségben.....	13
<i>Jakab, a Zebedeus fia</i> .....	13
<i>Jakab, az Alfeus fia</i> .....	14
<i>Jakab, az Úr testvére</i> .....	14
<i>A „kis Jakab”</i> .....	14
<i>A többi Jakab</i> .....	15
<i>Összefoglalás</i> .....	15
2. <i>Jakab Pál leveleiben</i> .....	17
<i>Első korinthusi levél</i> .....	17
<i>Galata levél</i> .....	18
<i>Összefoglalás</i> .....	21
3. <i>Jakab az ApCsel-ben</i> .....	22
<i>„Mondjátok el ezeket Jakabnak...”</i> .....	23
<i>Az „apostoli zsinat” és az „apostoli dekrétum”</i> .....	24
<i>Pál utolsó jeruzsálemi látogatása</i> .....	26
<i>Összefoglalás</i> .....	27
4. <i>Jézus családja az evangéliumokban</i> .....	28
5. <i>Jakab levele</i> .....	30
<i>Rövid kutatástörténeti áttekintés</i> .....	31
<i>Érvek és ellenérvek a jakabi szerzőséggel kapcsolatban</i> .....	32
<i>Összefoglalás</i> .....	35
6. <i>Összefoglalás</i> .....	37
II. Az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyomány áttekintése.....	38
1. <i>Jakab Josephusnál</i> .....	39
2. <i>Jakab az egyházatyáknál</i> .....	41
<i>Eusebius</i> .....	41
<i>Alexandriai Kelemen</i> .....	42
<i>Hegesippus</i> .....	43
3. <i>Jakab a „zsidókeresztységben”</i> .....	47
<i>Héberok evangéliuma</i> .....	48
<i>Pseudoclementina</i> .....	49
4. <i>Jakab a gnosztikusoknál</i> .....	53
<i>Tamás (kopt) evangéliuma</i> .....	53
<i>Jakab (apokrif) levele</i> .....	54

<i>Jakab (első) apokalipszise</i> .....	56
<i>Jakab (második) apokalipszise</i> .....	57
5. <i>Jakab prótoevangéliuma és Tamás beszámolója</i> .....	60
<i>Jakab prótoevangéliuma</i> .....	60
<i>Tamás beszámolója</i> .....	61
6. <i>Összefoglalás</i> .....	62
<b>III. <i>Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában</i></b> .....	<b>66</b>
1. <i>Jakab Krisztus feltámadása előtt</i> .....	67
<i>Jakab, Jézus testvére</i> .....	67
<i>Jakab és a család viszonya Jézushoz a feltámadás előtt</i> .....	73
<i>Jakab és a család háttere</i> .....	82
2. <i>A jeruzsálemi ősgyülekezet kontextusa</i> .....	87
<i>Az ősgyülekezet háttere</i> .....	88
<i>Az ősgyülekezet mint a judaizmus egy ága és mint „egyház”</i> .....	92
<i>Az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjai</i> .....	97
<i>Ἐβραῖοι καὶ Ἕλληρισταί</i> .....	117
3. <i>Jakab az ősgyülekezet kontextusában</i> .....	126
<i>Jakab, a feltámadás tanúja</i> .....	126
<i>Jakab, az Úr testvére</i> .....	127
<i>Jakab, „az igaz”?</i> .....	129
<i>Jakab, az „oszlop”</i> .....	130
<i>Jakab és Jeruzsálem</i> .....	131
<i>Jakab előtérbe kerülése</i> .....	132
4. <i>Jakab az ősegyház, a pogány- és Izráel-misszió közösségének kontextusában</i> .....	135
<i>A pogánymisszió kezdetei</i> .....	135
<i>A pogánymisszió és az Izráel-misszió közösségének problémái és megoldási kísérletei</i> ...142	
<i>Jakab szerepe – az „apostoli dekrétum” és az ApCsel 21</i> .....	155
5. <i>Jakab halála és az ősgyülekezet sorsa</i> .....	167
<i>A kivégzés történelmi környezete</i> .....	167
<i>Jakab pere és kivégzése</i> .....	168
<i>Az ősgyülekezet sorsa; Jakab „utódlása” és öröksége</i> .....	172
<i>Exkúrszus – Jakab osszáríuma</i> .....	178
<b>IV. <i>Újszövetségi teológiai áttekintés</i></b> .....	<b>180</b>
1. <i>Jakab levelének teológiája</i> .....	180
<i>Istenkép és krisztológia</i> .....	181
<i>Eszkatológiai hangsúlyok</i> .....	182
<i>Hit és cselekedetek</i> .....	186
<i>Közösségi hangsúlyok</i> .....	194
<i>Összefoglalás</i> .....	202
2. <i>Jakab teológiája és az Újszövetség teológiája</i> .....	205

---

V. Összefoglalás.....	212
<i>Tartalmi összefoglalás.....</i>	<i>212</i>
<i>Kutatási eredmények – tézisek.....</i>	<i>217</i>
Summary.....	219
<i>James, the Lord's brother in the context of the Jerusalem Church and Early Church.....</i>	<i>219</i>
<i>Research results – theses.....</i>	<i>225</i>
Irodalomjegyzék.....	227

## Bevezetés

Hieronymus „A kiváló férfiakról” szóló „lexikonában” (De viris illustribus)<sup>1</sup> Simon Péter után másodikként Jakabról, az Úr testvéréről jegyez fel információkat, Pálhoz mérhető terjedelemben; bővebben, mint akár János apostolról, Mátéről, Lukácsról.

Az újszövetséges kutatók természetesen jól ismerik a Jakabbal kapcsolatos főbb tényeket és feltételezéseket, mint ahogy az is világos a „szakmabeliek” előtt, hogy az Úr testvére legkevésbé sem számít az Újszövetség, és még inkább az újszövetségi kor, az ősegyház mellékalakjának. Mindez azonban aligha mondható el a teológusokról általában, még kevésbé a lelkészekről. Azt pedig mindenképpen ki lehet jelenteni, hogy Jakab, az Úr testvére Magyarországon nem tartozik a legkutatottabb újszövetségi témák sorába. Erről a viszonylagos „ismeretlenségről” természetesen elsősorban maga az Újszövetség „tehet”, hiszen az Úr testvére (Pálhoz, Péterhez és akár Jánoshoz viszonyítva) ritkán jelenik meg benne. Ugyanakkor nevéhez fűződik az Újszövetség egyik levele, és a viszonylag kevés bibliai előfordulás többségéről is elmondható, hogy azok is messze túlmutatnak egy mellékszereplő jelentőségén; elég, ha csak a Galata levélre vagy az ApCsel 15. és 21. részére gondolunk. Magyar nyelvű monográfia Jakabról, az Úr testvéréről nincs, de például még a Keresztyén Bibliai Lexikonban is mindössze egy hasábra rúg a „Jakab” szócikk – az Úr testvérenek pedig még ezen belül is csupán egy bekezdés jut.<sup>2</sup> Ezért tehát Jakabbal, az Úr testvérével foglalkozni már csak azért is érdemes volna, hogy fontosságára hangsúlyosabban felhívjuk a figyelmet.

Többről is szó van azonban dolgozatomban, mint a tudományos „ismeretterjesztő” és kutatási hézagpótló szándékról: mégpedig az újszövetségi teológia szempontjáról. Elmondható ugyanis, hogy lehetséges – sőt ezt akár általánosnak is mondhatjuk – úgy beszélni az Újszövetség teológiájáról, hogy Jakabot nem, illetve mellékesen: Pál kapcsán, vele mintegy szembeállítva említjük meg. Példaképpen hivatkozhatunk Udo Schnelle frissen megjelent újszövetségi teológiájára,<sup>3</sup> ahol Jakab és gyülekezete nem kap külön fejezetet – ami egyébként érthető is, hiszen nehezen volna beleilleszthető a mű koncepciójába, ami önmagában is vitatható (leginkább mereven lineáris szisztémája miatt), mégis klasszikusan összefoglalhatja az újszövetségi teológiáról szóló beszédmód tartalmát: Jézus – első transzformáció (krisztológia) – második transzformáció (hellenista és páli misszió) – harmadik transzformáció (evangéliumírás) – negyedik transzformáció (pszeudoapostoli irodalom – ezen belül Jakab levele). A magyar nyelven olvasható újszövetségi teológiákra általánosságban ugyancsak jellemző: Jakab alakja éppen csak felvillan bennük. Ez természetesen adódik a már említett tényből, miszerint az magában az Újszövetségben is háttérben marad. Mégis azt gondolom, hogy a Jakabbal kapcsolatos kutatások valamelyes felélénkülése a nyugati újszövetséges kutatásban az elmúlt évtizedekben az újszövetségi teológia tárgyalásába is job-

<sup>1</sup> Magyarul olvasható: Vanyó: Apostoli atyák, 20kk.

<sup>2</sup> KBL, I, 709.

<sup>3</sup> Schnelle: Theologie.

ban be kellene épüljön. Ezért is szándékozom vizsgálatomban a történeti jellegű kérdéseken kívül leginkább az újszövetségi teológiai szempontokat érvényesíteni.

Harmadszor pedig az is indokolja vállalkozásomat, hogy reményeim szerint a Jakab-kutatás eredményeinek egybevetése és saját újszövetségi teológiai jellegű olvasatom új impulzusokat is jelenthet Jakabbal kapcsolatban. Igyekszem ugyanakkor elkerülni a csapdát, hogy Jakabot figyelmünk középpontjába állítva egyúttal neki nagyobb jelentőséget tulajdonítsunk az Újszövetség teológiáján belül, mint amekkorát ott elfoglal – sokkal inkább azzal a céllal végeztem vizsgálatomat, ami minden teológiát, így a bibliai, újszövetségi teológiát is meggyőződésem szerint jogosulttá tesz: hogy az egyház (ezen belül is elsősorban a Magyarországi Református Egyház) teológiai gondolkodását és igehirdetését Jakab alakjának újbóli megrajzolásával a Szentírás jobb megértésére és megélésére segítse a maga egyre specializálódó eszközeivel.

Jakab, az Úr testvére a nyugati egyházrészben nem mindig állt a figyelem homlokterében. Igaz ez úgy az egyházi életre, mind a tudományos kutatásra. Az Úr testvére az első századokban egyes zsidókeresztyén és gnosztikus körök számára – főként a keleti egyházban – „azonosítási alakként”, tekintélyként megjelent, és az ortodoxiában a mai napig (noha ritkán) gyakorolják a Jakab nevéhez kötött liturgiát: mindez, valamint a nevéhez kapcsolódó levél és ritka előfordulásai az Újszövetségben ennek dacára természetesen újra és újra lehetővé tette a vele való foglalkozást. A nyugati egyházrészben jóval kevesebb az efféle adat a középkori egyházból. Meghatározó maradt az Eusebius egyháztörténete és Jeromos feljegyzései alapján kirajzolódott kép, de alakja háttérben maradt Péterhez, Pálhoz és a további, „fontosabb” szentekhez képest.

A humanista, majd reformátori bibliakutatás és kommentárirodalom sem állította Jakabot figyelmé homlokterébe. Jakab levele már inkább foglalkoztatta a korszak biblikusait és teológusait, de ahogy Luther elhíresült mondása a Septemberbibleben,<sup>4</sup> valamint Kálvin érvelése az Institutióban (III 17,11–12)<sup>5</sup> mutatja, leginkább a „solus Christus” és a „sola fide” megközelítésében: Jakab alakja náluk is háttérben marad.

A nyugati biblikus kutatásban tulajdonképpen a tübingeni iskola „fedezte fel” újra Jakabot, az Úr testvérét, amikor az ősegyház eredeti egységét megkérdőjelezve<sup>6</sup> a (péteri és részben jakabi) zsidókeresztyénség és a páli keresztyénség szembenállását feltételezte. Így került előtérbe a Jakabot kiemelt pozícióban ábrázoló Pseudoclementina „antipaulinizmusa” és Hegesippus Jakab-ábrázolása, ahol az Úr testvére „túlradó igazságával” találkozunk. Mindez azonban továbbra sem helyezte előtérbe Jakabot: a továbbiak vagy a tübingeni felismerések továbbgondolását, vagy azok cáfolatát hozták, de Jakabbal, az Úr testvérével csak elszórtan találkozunk, „saját jogán” alig: egyedül William Patrick: James the Lord's Brother (1906) című írása említhető meg, amely az újszövetségi forrásokra támaszkodik, és kevésbé cáfolja, mint inkább tagadja a tübingeni iskola olvasatát.

Az 1980-as évekig tulajdonképpen leginkább rövidebb tanulmányok vagy átfogóbb kutatások születtek, amelyekben helyet kapott Jakab, az Úr testvére is. Példaképpen említ-

<sup>4</sup> Lásd I. 5. – Rövid kutatástörténeti áttekintés.

<sup>5</sup> Lásd IV. 1. – Hit és cselekedetek.

<sup>6</sup> Tulajdonképpen a J. S. Semler által jóval korábban (1775) már felvetett gondolatok alapján, Myllykoski, 74–75.



hetjük a későbbi zsidókeresztyénség történetét az Újszövetségig visszavezető Hans-Joachim Schoeps (*Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949) és a Jakab és az Úr testvéreinek szerepével foglalkozó Ethelbert Stauffer (*Zum Kalifat des Jacobus*, 1952) írásait, ahogy természetesen az őskeresztyénség történetét és teológiáját megíró számtalan tanulmányt és könyvet (például Walter Schmithals: *Paulus und Jakobus*, 1963; F. F. Bruce: *Peter, Stephen, James and John. Studies in Early Non-Pauline Christianity*, 1979; Gerd Lüdemann: *Paulus, der Heidenapostel, Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, 1983), melyek többé vagy kevésbé részletesen reflektáltak Jakab személyére és teológiai pozíciójára az ősegyházon belül – akár az ellentétekre, akár az egységre helyezve a nagyobb hangsúlyt.

A legújabb időkben tapasztalható érdeklődés Jakab iránt egyfelől a Jézus és Pál zsidósághoz fűződő viszonyának új lendületet kapott vizsgálatának köszönhető, hiszen ez a zsidókeresztyénséget is új megvilágításból tette szemlélhetővé, másfelől pedig természetesen annak, hogy megérett az idő az eddigi eredmények és elméletek monografikus összegzésének és értékelésének.

Az első ilyen írás Wilhelm Pratscher bécsi habilitációs dolgozata (1986, először megjelent: 1987), amely tulajdonképpen máig a legjobb és legalaposabb Jakab-monográfiának tekinthető. A könyv címe: *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (Jakab, az Úr testvére és a Jakab-tradíció) pontosan jelzi Pratscher írásának kettős hangsúlyát: először is a „történeti Jakabra” kíváncsi, másrészt a „legendák Jakabját” vizsgálja, vagyis „Jakab hatástörténetét”, a különböző Jakab-hagyományokat. Érdeklődése középpontjában Jakab „egyházjogi” (vagyis gyülekezet- vagy egyházvezetői) és „teológiai” pozíciója áll.

John Painter (Canberra, Ausztrália) „Just James” (szójátékkal: „igaz” Jakab vagy „csupán” Jakab) című művére (első publikálás: 1997) szintén jellemző, hogy – Pratscherhez hasonlóan – a korai keresztyén irodalomban megjelenő Jakab-képekre koncentrálna, keresve a „történeti Jakabot”. Painter művének alcíme nagyon közel áll Pratscheréhez: *The Brother of Jesus in History and Tradition* (Az Úr testvére a történelemben és a tradícióban), ami jelzi a hasonló hangsúlyokat: Jakab történeti és tradíciókritikai szempontból érdekes az ő számára is.

Szerényebb az önálló tudományos eredményeket tekintve, ám nagyon használható a francia Pierre-Antoine Bernheim először 1996-ban megjelent műve: *Jacques, Frère de Jésus* (angol kiadásban 1997: *James, Brother of Jesus; Jakab, Jézus testvére*), amelynek előnye, hogy nagy hangsúlyt fektet az ősegyház és az ősgyülekezet kontextusára.

1997-ben jelent meg az amerikai Robert Eisenman monumentális műve: *James, the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (Jakab, Jézus testvére: Kulcs a korai keresztyénség és a holt-tengeri tekercsek titkához). Ez a könyv a szerző 1986-ban publikált „James the Just in the Habakkuk Peshet” című tanulmányának részletes kifejtése. Eisenman Jakab-képe és ősegyház-ábrázolása annyira karakteres, közös tárgyunk ellenére annyira eltérő a módszere, az anyaga és a gondolatmenete, hogy nehezen vesszük hasznát dolgozatunkban, de a főbb pontokon jelezzük majd vitánkat Eisenman téziseivel szemben is – főként a jegyzetanyagban.

Sokkal hasznosabbak a mi szempontunkból a közelmúltban megjelent gyűjteményes kötetek: Bruce Chilton–Craig Evans (szerk.): *James the Just and Christian Origins*

(1999), illetve Bruce Chilton–Jacob Neusner (szerk.): *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission* (2001), amelyek Jakabot leginkább a zsidóság kontextusa felől világítják meg, illetve Richard Bauckham különböző munkái, melyek közvetve (*Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, 1990) vagy közvetlenül (*For What Offence Was James Put to Death?*; *James. Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, mindektettő 1999) érintik Jakab személyét, alakját vagy teológiáját.<sup>7</sup>

Témám szempontjából sokat segített a Christian Link–Ulrich Luz–Lukas Vischer szerkesztésében megjelent „»...Kitartóan részt vettek... a közösségben...«. Az egység útja az Újszövetségben és ma” című kötetrel (eredeti kiadás: 1988) való foglalkozás olvasóként, fordítóként, majd egy újszövetségi teológia szeminárium vezetőjeként a KRE HTK-n, előadóként egy zsidóság és keresztyénség viszonyával foglalkozó ökumenikus konferencián.<sup>8</sup> Az Ulrich Luz szerkesztette újszövetségi rész egyfelől szemléletmódjában, másfelől Jakab viszonylag kiemelt és önálló ábrázolásában fontos impulzusokkal segítette a témáról való gondolkodásomat: a közösségvállalás központi gondolata ott is, nálam is hangsúlyosan megjelenik.

Értekezésemben először a Jakabbal kapcsolatos újszövetségi (I. rész) és Újszövetségen kívüli (II. rész) forrásokat tekintem át, majd megpróbálom Jakabot az ősgyülekezet és az ősgyeház kontextusában ábrázolni (III. rész), végül egy újszövetségi teológiai áttekintéssel zárom dolgozatomat.

Az újszövetségi teológiai szempont készlet arra, hogy a Jakab-hagyomány egyébként izgalmas gnosztikus, ebionita és (főként keleti) „nagygyeházi” vonulatával csak a háttörténet és a visszakövetkeztetés szintjén foglalkozzam. Újszövetségi teológiai érdeklődésem egyúttal (a terjedelmi okokon túl) arra is készlet, hogy az érintett bibliai szövegek exegetikai vizsgálatától eltekintsek, és elsősorban a témám szempontjából fontosnak tűnő megjegyzéseket és megfigyeléseket rögzítsem, azokat is leginkább a jegyzetekben, hogy ne törjem meg a szükségesnél jobban a téma kifejtését. Hasonlóan járok el a szakirodalommal való vitával, a vélemények ütköztetésével kapcsolatban is. Arra törekszem, hogy a fő szövegben csak ott kapjanak helyet a viták és eltérő nézetek, ahol az az én gondolatmenetem szempontjából kimondottan indokolt; egyébként a szakirodalom mérlegelése vagy a rájuk való utalás a jegyzetanyagba szorul. Ami a dolgozatban érintett, de nem központi fontosságú témákat (bevezetéstani, vallás- és kortörténeti kérdéseket stb.) illeti, ezeken a pontokon vagy alapvető, általánosan ismert vagy elismert elgondolásokra támaszkodom, vagy pedig olyanokra, melyek témám szempontjából előre vivően felhasználhatók. Ezzel szükségszerűen szubjektívebbnek tűnik majd dolgozatom némely eleme – ezt azonban terjedelmi okokból vállalnom kell.

Dolgozatomban a magyar nyelvű bibliai szöveget (beleértve a Bibliában előforduló sze-

<sup>7</sup> Inkább ismeretterjesztő stílusú és tartalmú könyvek például Karl-Heinz Vanheiden: *Jakobus und die Urgemeinde in Jerusalem* (2001), Luke Timothy Johnson: *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James* (2004) vagy Jeffrey J. Bütz: *The Brother of Jesus and the Lost Teachings of Christianity* (2005) című művei – a sort még lehetne folytatni.

<sup>8</sup> BGÖI–Goldziher Intézet, Budapest, 2005. április 26. „Egy zsákutca történetének újszövetségi újraolvasása.”

mélyneveket is) a Magyar Bibliatársulat 1975-ös, 1990-ben revideált új fordításából idézem; ha egyes szakaszoknál alternatív fordítást látok célszerűnek, azt külön jelzem. A görög és héber neveket (ahol a magyar biblikus nyelvi hagyományok ezt másként nem határozták meg), a források címeit stb. egységes magyar átírást követve írom.

Ezen a helyen szeretnék még köszönetet mondani azoknak, akik segítettek értekezésem megszületésében. Köszönöm mindenképp feleségemnek, Erikának és gyermekeinknek: Flóriánnak, Dánielnek, Olgának és Szonjának, akik elviselték, hogy „apa tudományos életet él”, szüleimnek, szüleinknek pedig a várakozáson felül meghosszabbított „köldökzsinórt”. Köszönetet mondok dr. Herczeg Pálnak, aki témavezetőként segítette a felkészülésemet. Köszönöm dr. Pecsuk Ottónak a pótolhatatlan baráti és szakmai beszélgetéseket. Elengedhetetlen segítséget jelentett az anyaggyűjtésben a Berni Egyetem Teológiai Karának rövid kutatói ösztöndíja (2004. május–június; a témával kapcsolatos anyaggyűjtést ki tudtam még egészíteni az edinburghi New College könyvtárában, 2005 elején), a dolgozat tulajdonképpeni megszületésében pedig Tarr Kálmánnak, a Kálvin Kiadó igazgatójának türelme és támogatása. Köszönetet mondok dr. Balla Péternek, dr. Peres Imrének és dr. Zsengellér Józsefnek a „munkahelyi” vita kapcsán dolgozatomhoz fűzött értékes megjegyzéseikért. Köszönöm Burján Tamásnak az angol nyelvű összefoglalóhoz nyújtott segítségét. Írássom Jak 3,1-ből vett mottója pedig hadd utaljon arra, hogy Isten az, aki előtt mindenfajta tudományos erőfeszítés különleges súlyúvá és egyúttal behatárolttá is lesz, és akit mindenek felett illet a hála mindenért.

## **I. A Jakabbal kapcsolatos újszövetségi források áttekintése**

Az Újszövetségben Jakab, az Úr testvére első pillantásra nem jut fontos szerephez. Amikor azonban mégis megjelenik, akkor szinte valamennyi alkalommal olyasvalakiról olvashatunk, aki az ősegyház egyik legjelentősebb, meghatározó alakja volt.

Mielőtt majd részletesebben megpróbáljuk – amennyire pontosan csak lehet – felvázolni az újszövetségi és Újszövetségen kívüli források alapján a „történeti Jakab” alakját, majd pedig – még inkább – újszövetségi teológiai szempontok alapján szemlélni Jakab személyét, teológiáját és történetét az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában, érdemes áttekinteni és előzetesen értékelni elsőként az újszövetségi forrásokat, köztük természetesen kiemelten is Jakab levelét. Itt természetesen nem térhetünk ki az egyes iratok részletes bevezetéstani, valamint az egyes szakaszok exegetikai vizsgálatára, de a fontosabb kiindulópontokat mindenképpen szükséges lesz tisztázni a későbbiek: Jakab alakja és teológiája szempontjából.

## 1. Különböző Jakabok az Újszövetségben

A Jakab, görögül Ἰάκωβος a héber Jákób (יַעֲקֹב) hellenizált alakja. Nem meglepő, hogy az Újszövetségben több olyan zsidókeresztény hívővel is találkozunk, akik ezt a nevet viselték,<sup>1</sup> hiszen mint Izráel ősatyjának neve természetesen rendkívül gyakori volt Izráelben.<sup>2</sup> A különböző Jakabokat néhol maguk az újszövetségi források is megpróbálják közelebről meghatározni (melléknevek, származás, funkció segítségével), de van, ahol ilyen pontosítás nélküli említéssel vagy nem egyértelmű azonosítással van dolgunk. Ezért, míg egyfelől bizonyos, hogy az ősegyházban több Jakab is fontos szerepet játszott, másfelől nem mindenhol egyértelmű, melyik Jakabról van szó: mindez pedig a megkülönböztetések és azonosítások egész sorát teszi lehetővé, ha nem is mindig hihetővé.

### *Jakab, a Zebedeus fia*

Azok a bibliaolvasók és igehallgatók, akik leginkább az evangéliumokat ismerik, leggyakrabban Jakabbal, a Tizenkettő egyikével, Zebedeus fiával, János testvérével találkoznak. Nem véletlenül, hiszen ez a Jakab a szinoptikus evangéliumokban Péterrel és a másik Zebedeus-fival, Jánossal együtt (akiket együtt Márk szerint Βοανηργέτς-nek, vagyis „mennydörgés fiainak” is hívtak: Mk 3,17) Jézus tanítványainak legbelső köréhez tartozott: ők voltak tanúi Jairus leánya feltámasztásának, Jézus megdicsőülésének és gecsemáné-kerti halálra készülésének (Mk 5,37; 9,2; 14,33 és párhuzamos helyek). Érdekes megfigyelés (bár tárgyunk szempontjából ennél nem is több), hogy János evangéliumában – melyet az ősegyházi hagyomány legjelentősebb része a Zebedeus fia Jánoshoz köt<sup>3</sup> – Jakab, János testvére meg sem jelenik név szerint, holott nála olyanok is szerephez jutnak a Tizenkettő közül, akikről más újszövetségi forrásokból alig tudunk valamit (Péter és a „szeretett tanítvány” mellett megszólal András, Tamás, Fülöp és a „másik” Júdás). Hogy ez a jánosi szerzőség mellett vagy éppen ellene szóló érv, nem tudjuk, azt viszont igen, hogy Zebedeus fia Jakab – a jánosi hallgatás ellenére – feltehetően jelentős szerepet játszott nemcsak ebben a belső körben Jézus élete idején, hanem az ősgyülekezet kezdeti életében is. Mindenesetre tény, hogy I. Agrippa rövid uralma idején (Kr. u. 41–44) elfogatta és „karddal kivégeztette” őt (ApCsel 12,2),<sup>4</sup> a kivégzés pedig mindenképpen Jakab fontosságára utal. Mint ahogy az is, hogy megfigyelhető: János, a Zebedeus fia általában „Jakab testvéreként” jelenik meg az evangéliumokban, csak a kivégzésről szóló feljegyzésben fordul meg a sorrend, és nevezi Lukács Jakabot János testvérenek – ami mindenképp figyelemre méltó, ha feltételezzük, hogy János milyen fontos személyisége volt az egyháznak. Jakab, Zebedeus fia, a „belső hármast” egyik tagja tehát legkésőbb 44-ben meghalt. Viszonylag korai halála behatárolja személye jelentőségét: alakjához az Újszövetségben önállóan tulajdonképpen csak mártírhalálának ténye

<sup>1</sup> Az azért megjegyzendő, hogy ez a Ἰάκωβος, és nem a Ἰακώβ névre vonatkozik: ez utóbbi (egyetlen kivétellel – mely maga sem igazi kivétel, hiszen Jézus ősei között fordul elő –: Mt 1,15k) az ősatya Jákóbot jelöli. Lásd Varga: Szótár, 455 is.

<sup>2</sup> Bauckham: Relatives, 8.

<sup>3</sup> Kümmel: Einleitung, 162kk; Carson–Moo, 229kk; Balla: Bevezetés, 129kk.

<sup>4</sup> Eusebius – Alexandriai Kelemen Hypotyposes című írása (2–3. század) nyomán – feljegyzett egy megtéréstörténetet is Jakab mártírhalálával kapcsolatban (HE II,9,2–3), de (Pseudo-)Abdiás legendás elbeszélésében is olvashatók csodákat és viták, melyek kivégzéséhez vezettek, Painter: Just James, 3.

kapcsolódik, egyébként megmarad testvére és Péter árnyékában.<sup>5</sup> A Zebedeus fiát a későbbi egyházi hagyomány egyébként néha „nagyobb” Jakabnak is nevezte, nyilván a többi Jakabtól, de elsősorban az Alfeus fiától és/vagy a később említendő „kis” Jakabtól való megkülönböztetés céljából. Azt is meg kell említenünk, hogy a nyugati egyházban ennek a Jakabnak az emlékezete és tisztelete tekinthető a leghangsúlyosabbnak.<sup>6</sup>

### *Jakab, az Alfeus fia*

A tizenkét tanítvány között volt egy másik Jakab is, akit az Alfeus fiának (Ἰάκωβος [ὁ τοῦ] Ἀλφαίου-nak) neveznek az evangéliumi szerzők. Erről a Jakabról az Újszövetségből az apostoli névlistákon túl (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15; ApCsel 1,13) nem tudunk meg semmi közelebbit. Őt az egyházi hagyomány egy része „kisebb” vagy „fiatalabb” Jakabnak is nevezi,<sup>7</sup> bizonyára a „nagyobb”, Zebedeus-fi Jakabtól való megkülönböztetés céljából, és talán azért is, mert a lentebb említett „kis” Jakabbal is azonosnak tekintették, tekintik sokan. Az Alfeus fiát a nyugati hagyomány főként Jeromos nyomán azonosította az Úr testvére Jakabbal, ami az Úr testvérel kapcsolatos információkkal tulajdonképpen kitölti az Alfeus fiával kapcsolatos információs űrt – később vizsgálandó kérdés, hogy jogosan-e.

### *Jakab, az Úr testvére*

Az Apostolok Cselekedeteiben és Pál leveleiben találkozunk Jakabbal, az Úr testvérel, akivel dolgozatunk is foglalkozik. Ő az, akit Péterrel és Jánossal együtt „oszlopoknak” is neveztek (Gal 2); úgy tűnik, egyfajta hármas „vezetői csoportot”, de legalábbis tekintélyes apostoli kört alkotott velük együtt az ősgyülekezetben vagy az ősegyházban, majd az úgynevezett „apostoli zsinat” idején és a folytatásban már úgy tűnik, ő vezeti – a vénekkel együtt – a jeruzsálemi gyülekezetet (ApCsel 15 és 21). Az ő nevéhez köti az egyházi hagyomány jelentős része Jakab újszövetségi levelét, noha nem egységesen: maga a levél minden közelebbi meghatározás nélkül Jakab, Isten és az Úr Jézus Krisztus szolgájának levele. Az Úr testvérel kapcsolatos újszövetségi és Újszövetségen kívüli előfordulásokat, hagyományokat hamarosan részletesen is ismertetjük.

### *A „kis Jakab”*

A szinoptikusok „közvetve” említenek egy további Jakabot, méghozzá a Jézus keresztre feszítéséről, temetéséről és feltámadásáról szóló beszámolóknak. Az említés azért közvetett, mert nem róla szólnak ezek a feljegyzések, hanem az anyjáról. Az ezen a ponton némileg eltérő beszámolóknak a magdalai Mária mellett több asszony is megjelenik, köztük egy „másik Mária”, aki Márk szerint a „kis” Jakab (Ἰάκωβος ὁ μικρός) és József (vagy Jósés) anyja, majd később egyszerűen Jakab anyja (Mk 15,40; 16,1). Máté Jakab és József anyjáról (Mt 27,56), Lukács pedig (aki csak a feltámadás tanúiként említi az asszonyokat név szerint) Ja-

<sup>5</sup> A hagyomány egy része, valamint régebbi magyarázók a Zebedeus fia Jakabhoz kötik Jakab újszövetségi levelét. Varga Zsigmond szótára helytelenül állítja, hogy Kálvin is így vélekedett (Varga: Szótár, 456.), a reformátor ugyanis inkább (lásd a katolikus levelek kommentárjában) az Alfeus fiára gondol; szerinte – és erre az érve Jakab levelénél visszatérünk – a Zebedeus fia azért nem írhatta, mert korán meghalt.

<sup>6</sup> A spanyolországi, úgynevezett „Jakab-út” („Camino de Santiago”) hozzá kapcsolódik.

<sup>7</sup> ABD III, 616–618.

kab anyjáról beszél (Lk 24,10). Mivel ezt a másik Máriát a Jakab és József anyjaként különböztetik meg a szinoptikusok a magdalai Máriától, feltehetjük, hogy ez a Márk által „kis” Jakab és testvére, József valamennyire ismert személyek lehettek – annyira mindenesetre, hogy támpontot jelenthetett nevük Mária azonosítására. Számunkra ugyanakkor ez már inkább zavart jelent, semmint segítséget a tájékozódásban, már ami a Jakabok megkülönböztetését vagy esetleges azonosításukat illeti. Magától értetődően vetődött és vetődik fel a „kis” Jakab és az Alfeus fia azonosításának lehetősége: ez éppenséggel elképzelhető is,<sup>8</sup> bár biztosan aligha állítható. A „kis” Jakab és a „kisebb” Jakab nem feltétlenül azonos személyek.<sup>9</sup>

### A többi Jakab

Az összkép kedvéért említsük meg még az Újszövetségben megjelenő két további Jakabot, akiknek semmiféle különleges szerepe nincs tárgyunk szempontjából.

Az egyik a tizenkét tanítvány között szereplő Júdás apja (vagy talán testvére, bár ez jóval kevésbé valószínű: Ἰούδας Ἰακώβου),<sup>10</sup> akit a lukácsi apostoli listák (Lk 6,16; ApCsel 1,13) említenek, aki nem feltétlenül volt ismert személyiség az őskereszténységben belül, megemlézése inkább csupán az Iskáriótes Júdástól való megkülönböztetést szolgálja. Ezt erősítheti az is, hogy a Tizenkettő listájának márkai és mátéi verziójában (Mk 3,18; Mt 10,3) a Ἰούδας Ἰακώβου helyén Θαδδαῖος-ról olvasunk.<sup>11</sup> Ezt a jelenséget az evangéliumok (illetve a névlisták) közötti irodalmi függéssel kapcsolatos nézetünktől függően magyarázhatjuk: ebben az esetben számomra jóval nehezebben magyarázható, miért módosította volna Lukács az azonosítást nehezítő Ἰούδας Ἰακώβου-ra az egyértelmű és egyedi Taddeust. A szinoptikus problémát nyitva hagyva csak annyit rögzítünk ezen a helyen, hogy elképzelhető, az azonosítás egy bizonyos (további, nem ismert) Jakab segítségével nem bizonyult elegendőnek már akkor sem mindenki számára. Akárhogy is, de erről a mellékesen említett Jakabról nem tudunk közelebbit mondani. Hogy itt esetleg Júdásról, Jakab testvéréről lenne szó (s így egyúttal Jézus testvéréről, aki a Jakab leveléhez is köthető), nagyon kevés a valószínűsége: a testvéri kapcsolatot egyértelműbben jelezte volna az erről tudó forrás, ahogyan Júdás levele is teszi: Ἰούδας... ἀδελφός... Ἰακώβου, vagy megfordítva: ha Taddeusnak hívták volna ezt a Júdást, erről tudnánk máshonnan is.

Az utolsó megemléltendő „Jakab” pedig az, akit egyébként Ἰακώβ-nak ír a görög szöveg is, úgyhogy végképp csak áttételesen sorolhatjuk az újszövetségi Jakabok körébe: Jézus mátéi nemzetségtáblázatában József apja, Jákób: Mt 1,15k.

### Összefoglalás

Ahogy említettük, vannak helyek, ahol az Újszövetség közelebbi meghatározás nélkül, egy-

<sup>8</sup> Mindenesetre ez számunkra is értelmezhetővé tenné a „[kis] Jakab anyja” mint azonosítást: itt tehát nem a Zebedeus fiáról, hanem az Alfeuséról volna szó.

<sup>9</sup> Mindjárt az előző jegyzetet folytatva adhatjuk meg a cáfolatot is: Márk is, Lukács is Alfeus fiaként azonosítja a Tizenkettő közül való másik Jakabot – miért nem tették itt is ezt?

<sup>10</sup> Itt is ugyanazzal az általános genitivusos szerkezettel van dolgunk, mint Ἰακώβος Ἀλφαίου esetében. A kézenfekvő olvasat az apa–fia kapcsolat.

<sup>11</sup> Máté szövegének egyes verzióiban ráadásul Λεββαῖος-t, másokban Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος-t olvashatunk.

szerűen „Jakabról” beszél. Ezekben az esetekben természetesen több lehetőség is felmerül, melyik Jakabról lehet szó az adott szövegösszefüggésben. Ennek ellenére a legtöbbször – ahogy ezt újszövetségi forrásaink vizsgálatánál végig látni fogjuk – tulajdonképpen egyértelmű, hogy a Zebedeus fiáról vagy az Úr testvéréről van szó.

Arra is születtek kísérletek, hogy a különböző Jakobokat egymással azonosítsák. Nem kevesen tekintik azonosnak a „kis” Jakabot az Alfeus fiával, vagy az Úr testvérét az Alfeus fiával és/vagy a „kis” Jakabbal. Figyelemre méltó azonban, hogy – amint látni fogjuk – ezek az azonosítási kísérletek inkább elvi okoknak (az apostoli tiszt vagy a mariológia értelmezésének), és nem annyira az újszövetségi vagy azon kívüli hagyománynak, történeti emlékezetnek köszönhetőek. Az azonosítási lehetőségek kérdésével akkor lesz érdemes részletesebben foglalkozni, amikor már láttuk az Úr testvérevel kapcsolatos újszövetségi és azon kívüli forrásokat, hiszen a probléma nem érinti a források áttekintését: ahogy említettük, az Alfeus fiáról és a „kis” Jakabról semmi továbbit nem tudunk az Újszövetségből, a Zebedeus fiával pedig nem kell és nem is lehet az Úr testvérét azonosítani.



## 2. Jakab Pál leveleiben

Pál apostol Jakab kortársa volt, és leveleiben „elejtett” megjegyzéseiből tudhatjuk, hogy személyesen ismerte az Úr testvérét, s – noha ez az ismeret csak néhány találkozásra korlátozott – ezt a körülményt nem hagyhatjuk figyelmen kívül: a kortárs és első kézből származó beszámolót nagyra kell értékelnünk. Ugyanakkor Pál csak közvetett információkkal szolgál Jakabra nézve: célja sosem az volt, hogy Jakabról adjon közvetlen történeti adatokat vagy kijelentéseket. Azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy Pál sajátos hangsúlyokkal, saját szempontjából írta le, amit leírt, és ezért Jakabot is ebben a perspektívában ábrázolta.

Két levelében, az Első korinthusi levélben és a Galatákhöz írt levélben említi meg név szerint Jakabot, az Úr testvérét. Pál mindkét információja nagy horderejű. Mindkét levél az ötvenes évek közepe felé születhetett, a Gal talán még korábban,<sup>12</sup> de mindkét említés korábbi eseményekre tekint vissza.

### *Első korinthusi levél*

Pál a korinthusiaknak a feltámadás összefüggésében, a feltámadás tanúi között említi meg az Úr testvérét.

*1Kor 15,7: „Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak.”*

Pál maga hangsúlyozza, hogy a 15,3b és következő versek („Krisztus meghalt a mi bűneinkért... Eltemették..., feltámadt..., megjelent...”) alapvető (ἐν πρώτοις) hagyományát ő is „kapta”. Egy ilyen szűkszavú (és konkrét újszövetségi párhuzam nélküli) feljegyzésből természetesen csak kellő óvatossággal vonhatunk le következtetéseket: nem tudhatjuk, mennyiben köszönhető a megfogalmazás, a sorrend és esetleg a személynevek megemlítése vagy elhagyása Pálnak, mennyiben idézi tehát változtatás nélkül az általa átvett hagyományt, valamint az mennyiben volt már szó szerint is rögzítve.<sup>13</sup> Az evangéliumi leírások mindenesetre jelentős eltérést mutatnak a feltámadás tanúi megnevezésében, a megjelenések leírásában, ezek alapján azt feltételezhetjük, hogy ebben kezdettől fogva különböző variációk léteztek.<sup>14</sup> Ezek mindenképpen – éppen tekintélyt kölcsönző és Krisztus feltáma-

<sup>12</sup> Lásd pl. Varga: Bevezetés, 224–230.239–245; Balla: Bevezetés, 172–173; 178–180. A kronológiai kérdésekkel nem itt, hanem majd az események rekonstrukciós kísérleténél szeretnénk foglalkozni, hogy elkerüljük az ismétléseket.

<sup>13</sup> Az irodalomkritikai megfigyelések számunkra fontos vonatkozását jól összefoglalja Pratscher, 29–32. old. Az (Adolf von Harnack úttörő vizsgálatát követő) többségi véleményhez csatlakozva ő is úgy tartja, hogy az eredeti formula az 5. verssel (a Tizenkettő megemlítésével) végződik (i. m. 31–32. old.). Ezt a véleményt egyébként nem osztom: úgy gondolom, a 6–7. versek ugyanúgy a feltámadáshagyomány részét képezték, legföljebb kevésbé rögzült formában. Ne felejtjük, amikor rögzült hitvallásos formákról beszélünk az Újszövetségen belül, mindig ingoványos vidéken járunk: egy-két nagyon rövid formulától eltekintve nem találunk két egyforma hitvallást. A kötött és szabad idézés közötti különbség egyébként nem is olyan óriási: a szinoptikus hagyomány jézusi ígében megjelenő hasonlóságok és eltérések kiváló példát mutathatnak a rögzült hagyományok variálható használatára nézve.

<sup>14</sup> A feltámadás tanúi nyilvánvalóan különleges tekintélynek örvendtek az ősegyházban, ezért egy-egy feltámadástörténetnek, megjelenésélménynek tekintélyt megalapozó funkciója lehetett. Ez a tekintélyek közötti rivalizálás gondolatát is felveti, amivel később, Jakab előtérbe kerülésével kapcsolatban lesz érdemes említeni.

dása bizonyosságát szolgáló voltuknak köszönhetően – az igehirdetés tartalmát képezték, ennélfogva többé-kevésbé rögzült, átadott és átvett hagyományok lehettek. Éppen ezért is lehet fontos, hogy Pál egy ilyen feltehetően „válogatott” összefoglalásban Kéfás/Péter mellett (15,5) Jakabot említi meg név szerint (15,7), és persze saját magát (15,8). Ha Pál apostol Jakabot nem egy szó szerint rögzített listáról említi (amit valószínűnek tartunk), megnevezése még hangsúlyosabbá teszi a jakabi megjelenés hagyományának fontosságát: míg Péter máshol is megjelenik a korinthusi levélben, addig Jakab nem, megemlékezésének tehát más oka kell hogy legyen, ez az ok pedig valószínűleg nem más, mint az Úr testvérenek a Pál számára is megkerülhetetlen fontossága. Megállapítható tehát, hogy az 1Kor írása idején Jakab olyan ismert személyiség volt, hogy mindenféle közelebbi meghatározás nélkül lehetett rá hivatkozni, ráadásul fontos is volt rá hivatkozni a korinthusi hívők előtt is.

Hogy itt egy másik Jakabról (például a Zebedeus vagy az Alfeus fiáról) lenne szó, elméletileg nem kizárható, gyakorlatilag azonban szükségtelen és valószínűtlen feltételezés. Pál más Jakabot nem említ leveleiben, és minden adat arra utal, hogy a levél megírásakor az Úr testvére már a jeruzsálemi ősgyülekezet vezető alakja volt, a Zebedeus fia pedig már meghalt. Ha pedig ide vesszük az 1Kor 9,5 megjegyzését Kéfásról és „az Úr testvéreiről” mint vándormisszionáriusokról,<sup>15</sup> akkor ez megint csak valószínűsíti, hogy az Úr testvére Jakab Krisztus-megjelenését emeli ki Pál a 15. részben.

Érdemes ezen kívül párhuzamba állítani az 5. és a 7. verset is, ahol Péter/Kéfás a tizenkettővel, Jakab pedig „valamennyi apostollal” együtt van megemlítve, szó szerint párhuzamos megfogalmazásban:

5. vers	7. vers
ὠφθη Κηφᾶ	ὠφθη Ἰακώβω
εἶτα τοῖς δώδεκα.	εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν.

Péter nyilvánvalóan része volt a tizenkettes körnek, ha pedig ebben az esetben van jelentősége a párhuzamos szerkesztésnek – ami igen valószínű –, úgy Jakabot Pál (vagy az általa idézett forrás) apostolnak tekintette, de olyan apostolnak, aki nem volt tagja a tizenkettes körnek. Ez a megállapításunk leginkább Jakab, az Úr testvére és az Alfeus fia azonosításának a szempontból fontos: ha nem is cáfolat, de mindenképpen az ellenkező irányba mutató érv.

### Galata levél

A galáciai hívőknek írt levelében található több említés Pálnak a jeruzsálemiekkel való kapcsolatára derít némi fényt, és egyúttal az egyik legfontosabb konkrét forrásunk az ősegyház teológiai vitáival, irányzataival kapcsolatban.

*Gal 1,19: „De az apostolok közül nem láttam mást, csak Jakabot, az Úr testvérét.”*

A Gal 1-ben Pál azt hangsúlyozza, hogy evangéliumát isteni kinyilatkoztatás alapján

<sup>15</sup> Ebben az összefüggésben máris meg kell azonban jegyeznünk, hogy éppen Jakab, az Úr testvére kivételnek tűnik: nem tudunk arról, hogy ő is vándormisszionárius életmódot folytatott volna. Erre a kérdésre is vissza kell még térnünk a későbbiekben.

nyerte, nem pedig emberektől (1,11–12). Ezzel az állításával némiképpen feszültségben áll az a további kijelentése, mely szerint járt Jeruzsálemben: ἰστορήσαι Κηφᾶν (szó szerint „kérdezősködni” nála, de ez azt is jelentheti, hogy „megismerni”<sup>16</sup> őt), és tizenöt napig nála maradt (1,18). Pál beszámolójában ugyanakkor az a lényeg, hogy azt hangsúlyozza, ő az első időkben (mintegy másfél évtizedig megtérését követően) mindössze egy alkalommal találkozott az apostolokkal, s közülük is csak Péterrel és Jakabbal. A személyes ismeretség vagy akár – ha így értjük – a Jézus felőli információszerzés a tanúktól nem gyengíti evangéliumának „felülről való” tekintélyét: azt ugyanis mindenki tudhatta, hogy ismerte Pétert és Jakabot, de azt is, hogy elhívást és küldetést nem tőlük kapott. Ebben az összefüggésben említi tehát Pál azt, hogy az apostolok közül egyedül (nyilván Péteren kívül) Jakabbal találkozott. Ezek a mondatok korai eseményekről számolnak be, ezért is nagyon fontos látnunk, hogy jelen van Jakab, az Úr testvére a jeruzsálemi ösgyülekezetben, méghozzá már azok között, akiket Pál apostoloknak nevez.<sup>17</sup> Ez a szóhasználata egybecseng az 1Kor 15,7-tel, ahol Pál szintén az apostolok körébe sorolja az Úr testvérét.

Pál itt fontosnak tartja megjegyezni, hogy Jakab ὁ ἀδελφός τοῦ κυρίου, az Úr testvére. A megkülönböztetésnek mindenképpen lehet értelme, hiszen Pál első jeruzsálemi látogatása idején – akárhogy is datáljuk, még mindenképp Kr. u. 44 előtt – Jakab, a Zebedeus fia valószínűleg még élt, és bizonyára jelentős szerepet játszott az ősegyházban mint a Tizenkettő (sőt a három: a „legbelső” tanítványi kör tagjainak) egyike. Akár arra is utalhat a melléknév használata, hogy Jakabbal azért találkozott Pál, mert ő Jézus testvére volt, aki mint ilyen került a jeruzsálemi gyülekezet fontosabb személyiségei közé. Pál mindenestre erről nem akar többet beszélni, ami az összefüggés felől érthető: ő azt hangsúlyozza, hogy evangéliumának tekintélye nem emberektől ered. Ennek ellenére megtudjuk tőle, hogy találkozott Péterrel és Jakabbal is, ez pedig Pál „függetlenségét” egyúttal a közösségvállalás kontextusába is helyezi, amiről a Gal minden heves érvelése mellett is tanúskodik.

*Gal 2,9: „És amikor Jakab és Kéfás meg János, akiket oszlopoknak tekintenek, felismerték a nekem adott kegyelmet, megállapodásul kezet adtak nekem és Barnabásnak, hogy mi a pogányokhoz menjünk, ők pedig a körülmetéltekhez.”*

Pál itt (Gal 2,1–10) már arról a másik találkozóról beszél, ami „tizennégy esztendő múlva”<sup>18</sup> történt Jeruzsálemben. Ebben a beszámolóban is hangsúlyos Pál evangéliumának „függetlensége”, de a közösségvállalás mozzanata még inkább.

Az események pontos rekonstruálása, összevetése az ApCsel beszámolóival sok fejtorést okoz az Újszövetség magyarázóinak. Egyfajta rekonstrukcióra később vállalkozom, itt csupán a Jakab személyével kapcsolatos kijelentéseket szeretném előre rögzíteni.

<sup>16</sup> Györkösy–Kapitánffy–Tegyey, 525. Varga Zsigmond szerint (aki ebben követi Bauer szótárát) az Újszövetségben csak „(ismerkedés céljából) felkeres, meglátogat vkit, megismerkedik valakivel” értelemben szerepel. Bauer szerint a másik újszövetségi előfordulás a D-kódex olvasata az ApCsel 17,23-ban (Varga Zs. szótárában tévesen: 17,15) (δυστοπῶν az ἀναθεωρῶν helyett). Varga: Szótár, 478; Bauer, 776.

<sup>17</sup> A páli szóhasználat (és teológiai szemlélet) miatt szükségtelennek tartom Mußner érvét, aki azt a tételt bizonyítva, hogy az Újszövetség mindig különbséget tesz az Úr testvérei és a Tizenkettő között, a Gal 1,19-t így értelmezi: Csak Jakabot, az Úr testvérét láttam, az apostolok közül senkit: Mußner: Jakobusbrief, 2. Cáfolja ezt az értelmezést például F. F. Bruce is: Bruce: Galatians, 100.

<sup>18</sup> A kronológiai problémát közismerten leginkább az okozza, hogy mihez képest: megtérését vagy az első, „három esztendő múlva” lezajlott találkozást (1,18) követően kell számolni a 14 évet.

Mindenekelőtt arra figyelhetünk fel, hogy Jakab itt is közelebbi meghatározás nélkül szerepel. Ezt indokolhatja az is, hogy az 1,19-ben említett Jakabról van itt is szó, ahol már tisztázta Pál, hogy az Úr testvéréről van szó, és talán az is, hogy a megnevezett események idején a másik fontosabb Jakab, a Zebedeus fia már nem élt. Pál mindenesetre úgy hivatkozik erre a három személyiségre, mint akik ismertek lehettek a galata olvasók előtt is: nyilvánvalóan nem személyes ismeretség alapján, hanem mint az egyház kiemelkedő tekintélyei,<sup>19</sup> akiket a Jézusról szóló igehirdetés felől, mint annak tanúit, forrásait, hordozóit ismerhettek. Vagy akár olyanokként is, akikre Pál galata ellenfelei hivatkoztak – ez éppenséggel nagyon is valószínű.

Jakab kiemelt szerepéről innen már egyértelmű módon értesülünk. A párhuzamoság miatt okkal feltételezhetjük, hogy a 2,2-ben egyszerűen οἱ δοκοῦντες-nek, a 2,6-ban pedig δοκοῦντες εἶναι τι-nek nevezettek részben vagy egészben azonosak a οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι-jal, vagyis azokkal, akiket „oszlopoknak tekintenek”. Bár Pál nem állítja kifejezetten, hogy az „oszlopok” hárman voltak, vagyis másokat nem tekintettek „oszlopnak”, valószínűsíthetjük, hogy Jakab, Kéfás és János valóban különösen is nagy tekintélynek örvendhetett az ősegyházon, de legalábbis az ősgyülekezeten belül, s így egy hármas körről beszélhetünk – más kérdés, hogy ez mennyiben tekinthető intézményes, vezetői, egyházi, és mennyiben karizmatikus, missziói, teológiai tekintélynek. Bár Pál visszatérően és nyilván nem véletlenül használja a többértelmű δοκοῦντες kifejezést,<sup>20</sup> és a 6. vers közbevetése még egyértelműbbé teszi, hogy ő maga némiképpen távolságtartóan szemléli ezeket a tekintélyeket, az, ahogyan mégis hivatkozik ezekre az eseményekre, amilyen jelentőséget tulajdonít a „közösség jobbjának”, amit tőlük kapott, mindenesetre arra utal, hogy az „oszlopok” tekintélye számára is megkerülhetetlen volt. Ő maga mondja el, hogy nem másért ment Jeruzsálembe, mint hogy missziójához elnyerje a Jakabék támogatását (Gal 2,2).

Feltűnő, hogy a három „oszlopot” Pál „Jakab, Péter, János” sorrendben nevezi meg. Hajlok afelé, hogy nem véletlenül áll első helyen Jakab:<sup>21</sup> mindenképpen jelzi az ősgyülekezetben, valamint a vitás kérdéssel kapcsolatban betöltött szerepét.

*Gal 2,12: „Mielőtt ugyanis odajöttek néhányan Jakabtól, [Péter] együtt evett a pogányokkal. Amikor pedig azok megérkeztek, visszahúzódott és elkülönült, mert félt a zsidó származású testvérektől” – szó szerint: „mert félt a körülmetélésből valóktól”.*

Pál ebben a következő szakaszban (Gal 2,11–14) arról az antiókhiai konfliktusról vagy „közjátékról” számol be, amely valószínűleg első ízben tárta fel a maga mélységében – amint részletesen látni fogjuk – a páli evangélium szerint élő gyülekezetek, a pogánykeresz-

<sup>19</sup> Pálnak nincs szüksége magyaráznia, kicsoda Péter, kicsoda Jakab. Természetesen lehetséges, hogy az „ellenmisszionáriusoktól” ismerték őket, de meggyőződésem, hogy nem kizárólag. Akármilyen gyülekezeti háttérrel feltételezünk a Galata levél olvasói számára, ez mindenképpen árulkodó jelzés arra nézve, hogy az ősegyházban igen kiterjedt kapcsolattartás folyt, földrajzi és kulturális értelemben egyaránt.

<sup>20</sup> Pratscher szerint a megfogalmazás nem ironikus, mások szerint lehet az (Pratscher, 67). Talán Oepke megfogalmazása a legjobb: ha van is sarkazmus, az nem annyira az oszlopok ellen, mint a velük kapcsolatos „kultusszal” kapcsolatos (Oepke, 78).

<sup>21</sup> A szövegábrázolás tanulságos ebből a szempontból: a Κηφᾶς változtatása Πέτρος-ra és a sorrend módosítása Péter javára egyaránt a nyugati egyházon belüli későbbi hangsúlyokhoz igazítja a szöveget. – Sokan ennek ellenére a péteri elsőbbséget tartják valószínűbbnek ebben az időben, pl. Pratscher, 66.

tyének és a zsidókeresztyénség vagy (talán érzékletesebb kifejezéssel) a keresztyén zsidóság együttélésének problémáját. Pál elsősorban Péterről beszél a Galata levél mögötti konfliktussal összefüggésben, aki, bár addig minden további nélkül együtt evett a pogánykeresztyénekkkel (nyilvánvalóan gyülekezeti étkezésről van szó), amikor „néhányan Jakabtól” (τίνας ἀπὸ Ἰακώβου) megérkeznek, elkülönül a nem zsidóktól, „a körülmetélésből valóktól (tehát a zsidóktól vagy a zsidókeresztyénektől) való félelem miatt”. Nem tartom jónak a revideált új fordítás „félta a zsidó származású testvérektől” megfogalmazását a φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς fordítására: a származásnak itt semmi szerepe nincs, a kifejezés pedig félrevezető. Pál maga is zsidó lévén aligha beszélne többes szám harmadik személyben a zsidó „származású” testvérekről. Helyesebb a szó szerinti fordítás, vagy pedig körülírásként „a zsidó testvérektől” kifejezés használata. Sőt még valószínűbb az, hogy itt azokról van szó, akik „a körülmetélt misszió képviselői”.<sup>22</sup>

Ez a rövid megjegyzés a Galata levélben már kimondottan Jakab komoly tekintélyét sejteti, különösképpen ha itt valóban Jakab küldötteiről van szó, és amennyiben Pál helyesen látja Péter indítékát, tudniillik a „félelmet” (merthogy ne felejtjük: ez Pál – nem túl hízelgő – véleménye, amit a galaták meggyőzésére használ fel) – és amennyiben ez a félelem Jakab „embereivel” hozható összefüggésbe. Ezekre a kérdésekre visszatérünk később, most csak annyit szögezzünk le, hogy a τίνας ἀπὸ Ἰακώβου vagy arra utal, hogy Jakab követeket küldött Antiókhiaába, vagy egyszerűen arra, hogy a Jakab vezette jeruzsálemi gyülekezetből érkeztek ezek a küldöttek (és ezt fogalmazza meg Pál úgy, hogy Jakabtól jöttek), valamint azt, hogy ezeknek a küldötteknek a megjelenése Pétert és a vele levőket (13) arra készítette, hogy megváltozzon a pogánykeresztyének iránti viszonyulásuk. Fontos kérdés, hogy kik lehettek Pál Galata ellenfelei. Vajon ők is τίνας ἀπὸ Ἰακώβου voltak, mint az antiókhiai küldöttek, és Pál ezért beszél részletesebben is a neki adott jobbkézről? Valószínű, de erre a kérdésre megint csak a rekonstrukció során lesz értelme beszélni, a többi vizsgálandó kérdés összefüggésében.

### Összefoglalás

Néhány dolgot összefoglalóan elmondhatunk a páli előfordulásokkal kapcsolatban. Pál az evangéliumokból és az ApCsel-ből ismert „apostolok” közül csak Pétert, Jakabot és Jánost említi meg. Minden okunk megvan arra, hogy ezt arra utaló jelként értelmezzük, hogy ezek az apostolok különlegesen is fontos szerepet játszottak az ősegyházban. Jakabról megtudjuk, hogy a feltámadás tanúja volt, hogy az Úr testvéreinek nevezték, valamint hogy Péter és János mellett „oszlopnak” tekintették. Pál Jakabot apostolnak nevezi, tekintélyét elismeri, alkalmazkodik hozzá. Nem számol be arról, hogy közvetlen nézeteltérése lett volna vele, sőt ellenkezőleg, hangsúlyozza az „oszlopokkal” való egyetértését. Az antiókhiai és a galata konfliktust, valamint a mögötte húzódó – részben a Gal-ban reflektált – eseményeket, ennek Jakabbal kapcsolatos vonatkozásait a későbbiekben elemezzük majd.

<sup>22</sup> Dolgozatomban végig „körülmetélt” és „körülmetéletlen” (pogány)misszióról beszélek. A megkülönböztetés a pogánymisszióknak azt a két megközelítést jelöli, amely szerint a Krisztushoz megtérő pogányokat körülmetéléssel vagy anélkül lehet befogadni az „egyházba”. A részleteket a későbbiekben bővebben kifejtem.

### 3. Jakab az ApCsel-ben

Az Apostolok Cselekedetei egyedülálló mű az újszövetségi kánonban, hiszen Lukács benne az ősegyház történetét beszéli el Jézus történetének folytatásaként. Természetesen nem számol be minden eseményről: műve nagyszerűen szerkesztve jegyzi fel az evangélium dialútját, eszerint rendezve és válogatva anyagát. Figyelembe kell vennünk, hogy kronológiai szempontból nem feltétlenül érdemes mindig Lukácsra hagyatkozni, hiszen – szándékának megfelelően – nem a teljességre törekszik, hanem arra, hogy az ősegyház életében – és olvasói számára – fontos eseményeket ábrázoljon. Emellett az ApCsel-nek – ahogy minden újszövetségi iratnak – is megvannak a maga teológiai hangsúlyai és jellegzetességei. Ugyanakkor mégsem mondhatjuk azt, hogy „történeti szempontból megbízhatatlan” volna.<sup>23</sup> Ezt még akkor is hangsúlyoznunk kell, ha szem előtt kell tartanunk, hogy Lukács nem véletlenül beszél el bizonyos eseményeket úgy, ahogyan elbeszéli. Az ApCsel „harmonizáló”<sup>24</sup> törekvése kétségtelen, és ezt, valamint Lukács teológiai hangsúlyait figyelembe is kell vennünk a könyv olvasásánál, de ez nem jelenti azt, hogy kitalált eseményeket vagy gondolatokat vetítene vissza az ősegyház történetébe, „meghamisítva” a történeteket. Nem vitathatjuk el a szerzőtől, hogy forrásokat használt, még ha ezeket a forrásokat nem is tudjuk rekonstruálni és beazonosítani, mint ahogy az sem teljesen valószínűtlen, hogy a „mi”-forrás magára Lukácsra megy vissza. Ezért kiindulópontunk az, hogy Lukács valóban „történeti” jellegű munkát akart írni (Lk 1,1–4), természetesen azzal a kimondott egyház- és hitépítő szándékkal, ami művét meghatározza.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Akár a Pálról alkotott képe, ahogy a Keresztyén Bibliai Lexikon írja az idézetek szerint (KBL I, 105), akár más, amiről beszámol.

<sup>24</sup> A felismerés – ahogy a kutatástörténeti áttekintésben már említettük – F. C. Baurnak köszönhető, aki szerint Lukács (a 2. században) a jeruzsálemi (péteri) zsidókeresztyén és a törvénytől szabad (páli) pogánykeresztyénség két irányzata közötti ellentétet kívánta elsimítani az „ókatolicizmus” útján. Noha ezt ebben a formában már nem nagyon lehet képviselni, a harmonizáló, idealizáló, egységesítő tendenciára természetesen jogosan figyelünk fel. Roloff: *Apostelgeschichte*, 6–7; Link–Luz–Vischer, 64–65.

<sup>25</sup> Ezeket a következtetéseket és a mellettük szóló érveket Martin Hengel nagyszerű írása is alátámaszthatja: Hengel: *Geschichtsschreibung*, különösen is: 59–61. Az ismert távolságot a páli teológiától az időbeli távolsággal és azzal magyarázza, hogy nem ismerte Pál leveleit. Úgy érvel: a deuteropáli leveleket is Pál tanítványainak szokták tulajdonítani, márpedig Lukács sincs messzebb Páltól (60–61). Dolgozatunk kereteit szétfeszítené, ha ezen a helyen a lukácsi történeti mű kérdéseivel foglalkoznánk, ezért erről kénytelenek vagyunk lemondani, még ha tudatában is vagyunk annak, hogy álláspontunk kisebbségi véleménynek számít. Hadd bátorítsanak mégis erre az útra azok a kezdeményezések, melyek többek közt (de már korábban is) Hengel (1984) vagy Colin Hemer (1989) művei nyomán az ApCsel „historiográfiai” olvasatát új utakra terelhetik, és Lukácsot mint történetírót és teológust egyaránt szem előtt tartják. Vö. még DLNT, 7–9. Az újszövetséges kutatás hajlamos előnyben részesíteni Pál leveleit Lukács Apostolok Cselekedeteivel szemben. Ez annyiban helyénvaló, hogy Pál időben közelebb van az eseményekhez, mint Lukács. Sok kérdésben azonban helytelen lehet ez a megkülönböztetés, hiszen – ahogy fentebb is említettük – Pál sem elfogulatlan, sőt szándékának megfelelően beszél vagy nem beszél dolgokról, éppúgy, mint Lukács. És amíg Lukács végső soron – még ha nem is a mai értelemben – történetíró, addig Pál semmiképp nem az. Az események résztvevőjeként és szemtanúként Pál természetesen elsőbbséget élvez, de Lukács sincs feltétlenül olyan távol az eseményektől, hogy ez a távolság ne volna áthidalható. Az egyik vagy a másik forrás előnyben részesítése helyett tehát sokkal inkább az a feladatunk, hogy minden forrást a maga helyén kezeljünk, és komolyan vegyünk, mint – a hipotéziseinkkel szemben legalább valóságosan – létező forrást. Hadd hivatkozzunk még Varga Zsigmond bevezetésére, melynek megfogalmazásánál jobbat

Lukács történeti művét kiválóan jellemzi az, ahogyan Jakabról, az Úr testvéréről tesz említést. Mivel számára (leegyszerűsítve) az evangélium terjedése az elsődleges téma: „Jeruzsálemben, egész Júdeaában és Samáriában, sőt egészen a föld végső határáig” (ApCsel 1,8), ezt írásában kiváló érzékkel végig is viszi: az evangélium már a hellenistákkal átlépi Jeruzsálem/Júdea határait, innentől fogva pedig a jeruzsálemiek csak akkor lesznek „érdekesek”, amikor a diadalmenet további állomásai szempontjából fontossá válnak – a (pogány)keresztyén misszió egyes fordulópontjain.

*„Mondjátok el ezeket Jakabnak...”*

Az Apostolok cselekedeteiben az Úr testvére név szerint<sup>26</sup> először a 12. részben jelenik meg, nem sokkal azután, hogy a másik Jakabot, „János testvérét”, a Zebedeus fiát „Heródes király” (I. Agrippa, Kr. u. 41–44) kivégezteti (12,2). Az ApCsel szerint I. Agrippa Pétert is fogságba veti, mivel úgy látja, hogy az apostolokkal szembeni fellépés „tetszik a zsidóknak” (feltehetően elsősorban a szadduceus pártnak: vö. ApCsel 5,17kk.34kk stb.). Péter azonban csodálatos módon kiszabadul a börtönből. Miután elbeszéli a Mária, János Márk anyja házában összegyűlt tanítványoknak, hogyan szabadult ki a börtönből, így szól:

*ApCsel 12,17b: „Mondjátok el ezeket Jakabnak és a testvéreknek...”*

Ezután „más helyre távozott”, vagyis elhagyta Jeruzsálemet,<sup>27</sup> ami célszerű is volt, hiszen nyilvánvalóan továbbra is köröztették (12,19a). Lukács minden különösebb magyarázat és bevezetés nélkül tér át elbeszélésében erre a másik Jakabra, az Úr testvére.<sup>28</sup> A két Jakab egymáshoz közeli említése talán nem véletlen: mintha az egyik Jakab átvinné a másik helyét. Péter megjegyzését nem véletlenül jegyzi fel Lukács: ez a jelenet úgy hat, mint a staféta átadása, miután Jakab, a Zebedeus fia meghalt, Péternek el kell hagynia Jeruzsálemet. Vagyis Lukács elbeszélésében mintha a Zebedeus fia Jakab helyére lépne az Úr testvére Jakab, valamint Péter helyét is átvinné Jeruzsálemben. Jánosról és a Tizenkettő többi tagjáról nem olvasunk, de (az ő szempontjából) nem is kell: Jeruzsálemben ettől fogva Jakab tekintélye az első. Az a természetesség mindenesetre, ahogy Lukács ettől fogva Jakabot emlegeti, arra utal, hogy ő maga és olvasói egyaránt tisztában lehettek az Úr testvére szerepével. Lukács – ahogy máshol, itt is – többet tud, mint amennyit kimond.

Felvetődhet még a kérdés, hogy az ἀδελφοί nem Jézus többi testvéreire vonatkozik-e, mintha Jézus testvérei lennének az üzenet címzettjei.<sup>29</sup> Határozott véleményem az, hogy

aligha tudnánk előterjeszteni: „Az ApCsel írójának munkamódszere miatt komoly történeti hitelességű munka (...). Azt tehát nem mondhatjuk, hogy a Csel kevésbé szavahihető, mint a páli levelek. Mindössze az a helyzet, hogy mindkettejük ábrázolásában figyelembe kell venni sajátos helyzetüket, szempontjaikat és tendenciájukat” (Varga: Bevezetés, 205).

<sup>26</sup> Jézus családja már az ApCsel 1-ben megjelenik, ezt azonban majd külön tárgyaljuk.

<sup>27</sup> Jeromos szerint nagyjából ekkor („Claudius uralkodásának második évében”: ez Kr. u. 42, ami megfelel a Zebedeus-fi Jakab halálának feltételezhető időpontjával) Péter Rómába ment (lásd pl. A kiváló férfiakról 1). Ezt az elterjedt nyugati hagyományt az újszövetségi források nem támasztják alá, de tény, hogy Péter-ről nagyon kevés bizonyosat mondhatunk: Kétfás, ha lehet, még Jakabnál is ismeretlenebb alakja az Újszövetségnek. (Péter római tartózkodásáról vö. Pecsuk, 102–103.)

<sup>28</sup> Talán ezért látta szükségesnek, hogy a 12,2-ben a másik Jakabot János testvéreként nevezze meg. De ahogy láttuk, a Zebedeus fia Jakab általában is János mellett jelenik meg.

<sup>29</sup> Painter: Just James, 43 nem veti el ezt a lehetőséget.

nem. Noha az Úr testvérei Lukácsnál megjelennek Jézus anyjával együtt az ősgyülekezet körében (ApCsel 1,14), az ApCsel-ben semmi további szerepük nincs,<sup>30</sup> és az abszolút szóhasználat (így: ἀδελφοί és nem: ἀδελφοί κυρίου) máshol egyértelműen a Krisztusban hívőket jelenti. A Ἰάκωβος καὶ οἱ ἀδελφοί kifejezés tehát mintegy a gyülekezet vezetőjét és a gyülekezetet<sup>31</sup> jelenti Lukácsnál.

### Az „apostoli zsinat” és az „apostoli dekrétum”

Jakab másodszor az úgynevezett apostoli „zsinat” vagy apostoli gyűlés leírásában jelenik meg az ApCsel leírásában. Ez a szakasz (a 15. rész) nagyon sok olyan elemet felvonultat, amit (az esetlegesen felhasznált források kérdésével együtt)<sup>32</sup> majd részletesebben elemzünk a későbbiekben. Itt most újra csak a Jakabra közvetlenül vonatkozó mozzanatokat emeljük ki.

A gyűlés az „apostolok és a vénék” (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι – 15,6) körében zajlott – ha Lukácsnál az apostolok szó a Tizenkettőre vonatkozik, Barnabás és Pál bevonásával.<sup>33</sup> Miután néhány farizeusból lett keresztyén (τίνες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες – 15,5) a pogánykeresztyének számára a körülmetélést és a mózesi törvény betartását szorgalmazza, Péter (7kk), majd Pál és Barnabás (12) felszólalnak a pogánymisszió „védelmében”.

*ApCsel 15,13–21: „Miután pedig elhallgattak, megszólalt Jakab, és ezt mondta...”*

Az elbeszélésből az a benyomásunk támad, mintha az Úr testvére „elnökölne” ezen az „apostoli zsinaton”, hiszen ő mondja ki a döntő szót.<sup>34</sup> Ez a kiemelt szerepe aligha tulajdonítható Lukácsnak, aki – némi túlzással – Jakabról csak akkor beszél, amikor kénytelen rá; ez a pozíció pedig megfelel annak a képnek, amit Pál levelei alapján (és többi forrásunk felől) kapunk.

Ez a szakasz azért is különösen fontos, mert Lukácsnál egyedül itt szólal meg Jakab.<sup>35</sup> A pogánymissziót ezekkel a szavakkal értékeli: Isten „gondoskodott (... ) arról, hogy a

<sup>30</sup> Az Úr testvéreinek ősegyházban betöltött szerepéről fogunk még szót ejteni: előzetesen annyit szögezhetünk le, hogy Jakabbal ellentétben úgy tűnik, ők nem maradtak Jeruzsálemben, inkább az apostolokhoz hasonlóan vándormisszionárius életformát űztek, vö. 1Kor 9,5. Itt pedig mintha a jeruzsálemi staféta átadásáról lenne szó – ebben a kontextusban az Úr testvérei nem jelennek meg. Még, mivel Jakab „utódlásakor” a hagyomány szerint Simeont, egy másik jézusi rokont választanak meg Jeruzsálem püspökévé (lásd később) – ez azonban már egy másik kontextus lesz, amit nincs okunk visszavetíteni erre a korábbi mozzanatra.

<sup>31</sup> Aligha a „véneket”, mint Gaechter, 263 feltételezi.

<sup>32</sup> Itt most csak említsük meg a tudományos konszenzust (Weizsäcker, 1890 nyomán), mely szerint Lukács itt két forrást dolgozhat egybe, az apostoli gyűlésről szólót és a későbbi, a gyűlés kontextusától függetlenül hozott dekrétummal kapcsolatosat. Wehnert: Aposteldekret, 14–20.

<sup>33</sup> Egy helyen Lukács is apostoloknak nevezi éppen Barnabást és Pált: ApCsel 14,14; ez sem annyira egyértelmű tehát, mint amilyennek látszik.

<sup>34</sup> Az ἀπεκρίθη szó használata a bevezetésben is utalhat erre, noha természetesen a szóhasználat nem minden. Az elbeszélés maga azonban erősíti ezt az értelmezést.

<sup>35</sup> Az ApCsel 21-ben nem kimondottan Jakab, hanem általában a „testvérek” (a jeruzsálemi beszélnek Pállal, bár Jakab szerepe nem kérdéses abban a jelenetben sem).



pogányok közül népet szerezzen az ő nevének” (λαβεῖν ἐξ ἔθνων λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). Az ἔθνη-ből (גוֹיִם) tehát λαὸς θεοῦ-t (עַם יְהוָה) választott Isten (15,14). Isten népéhez tartoznak, körülméletlenül. Ezt erősíti meg a prófétai idézet eszkatologikus (LXX) változata (15,16–18), mely „Dávid leomlott sátorának” újjáépítésébe, Isten „keresésébe” a pogányokat is belefoglalja.<sup>36</sup>

Noha „úgy ítéli meg” vagy „úgy dönt” (ἐγὼ κρίνω – új ford.: „úgy gondolom” – ennél szerintem súlyosabb a kifejezés, és megint a tekintélyt sugallja, ami Lukácsnál, ahogy említettem, tulajdonképpen előkészítetlen),<sup>37</sup> hogy nem kell „megterhelni” – vagy háborogni, nyugtalanítani, megzavarni, nehézségeket okozni: μὴ παρενοχλεῖν<sup>38</sup> – a pogánykeresztyéneket (15,19) a törvény megtartásának kötelezettségével, mégis javasol egy megoldást: „tartózkodjanak a bálvány okozta tisztátalanságtól, a paráznaságtól, a megfulladt állattól és a vértől” (15,20). Ezzel tulajdonképpen az Izrael körében lakó jövevényekre vonatkozó minimális előíráshoz hasonló elvet javasol alkalmazni a pogánykeresztyénekekkel kapcsolatban, ahogy ezt majd a későbbiekben részletesebben is látni fogjuk.<sup>39</sup> „Mert Mózesnek ősidőktől fogva minden városban megvannak a hirdetői, hiszen a zsinagógákban minden szombaton olvassák őt” (15,21) – zárul az indoklás.

Ezt követően olvashatjuk a levelet „az antiókhiai, szíriai és cilíciai pogány származású testvéreknek”, melyben nincs ugyan megemlítve Jakab név szerint (a feladó „az apostolok és a vének, a ti testvéreitek”), de a dekrétumot tartalmazza, s az eddigiek szellemében a jeruzsálemiek és Pálék közötti közös megállapodásként közvetíti a kettős üzenetet: nem akarnak „a szükségesnél nagyobb” terhet tenni rájuk (ἐπιτίθεσθαι βᾶρος πλὴν τούτων τῶν ἐπιναγκαῆς), ez pedig – a szórend némi módosításával – megegyezik Jakab javaslatával (22–29).

Ahogy láttuk, ezen a helyen több alkalommal is előfordul az ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι kifejezés (15,2.4.6.22.23 ill. 16,4). Míg a πρεσβύτεροι az ApCsel első fejezeteiben és a 22,5 után „Izrael népének véneire” vonatkozik, addig a 11,30–21,18 között a keresztyén gyülekezetek, ezen belül két kivétellel a jeruzsálemi gyülekezet vezetőit jelenti. A lukácsi szóhasználat is utal arra az egyébként is kézenfekvő magyarázatra, mely szerint a „vének” tisztességét az őskeresztyének a zsidóságból vették át. Az pedig szintén látszik a lukácsi beszámolókból, hogy Jakab mellett – minden kiemelkedő tekintélyével együtt – ott állnak a vének vagy az apostolok. Ennek pedig igencsak valószínű a történeti háttere.

<sup>36</sup> Külön érdekesség, hogy Jakab LXX-szöveget idéz, de véleményem szerint ebben nincs semmi meglepő, és nem csak azért, mert Lukácsnál olvassuk, hanem azért sem, mert könnyen elképzelhető, hogy már a kezdet kezdetén, vagyis akár már a jeruzsálemi gyülekezet indulásakor is használták a Septuagintát is a krisztológiai, eszkatológiai „írásbizonyítékok” gyűjtésekor: lásd később, az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjainál.

<sup>37</sup> Ez egy példa lehet annak cáfolatára, hogy Lukács nagyszerű író, de megbízhatatlan történetíró lenne: Jakab kiemelt szerepe véleményem szerint inkább a történeti adatoknak, semmint Lukács írói szándékának köszönhető.

<sup>38</sup> A szó csak itt fordul elő az Újszövetségben, az ἐνοχλέω kétszer is, egyik alkalommal a Lk 6,18-ban, ahol a démonok gyötréséről van szó (Varga: Szótár, 322, 742). A kifejezés tehát nem annyira „külső”, vallásos terhet (előírásokat) jelent, mint inkább a „jelkiismereti” terhet helyezi előtérbe – a szó a klasszikus görög nyelvben is ilyesmit jelent (Györkösy–Kapitánffy–Tegyei, 359).

<sup>39</sup> III. 4. – Jakab szerepe.

### *Pál utolsó jeruzsálemi látogatása*

Jakabbal végül Pál utolsó jeruzsálemi útja alkalmából találkozunk az ApCsel lapjain:

*ApCsel 21,17–25: „Amikor Jeruzsálembe érkeztünk, örömmel fogadtak a testvérek. Másnap eljött Pál velünk együtt Jakabhoz, ahol a vének is jelen voltak mindnyájan...”*

Nem kétséges, hogy Lukács erről az eseményről is csak azért tesz említést, mert Pál Rómába vezető útján fordulópontot jelent – vagyis nem a jeruzsálemi gyülekezet és Jakab életébe akar betekintést adni, hanem Pál római fogságát készíti elő elbeszélésével, meghozza rendkívüli alapossággal. Ezzel együtt az előbbi is megteszi. Fontos azt is megjegyezni, hogy ez a szakasz a többes szám első személyben elbeszéltek („mi”-beszámoló) közé tartozik, ami feltehetően több, mint egyszerű stílusjegy.

Lukács szerint Pált és útítársait (akik nemcsak missziós munkatársai, hanem részint az adományokat küldő páli gyülekezetek delegáltjai is, noha erről Lukács konkrétan nem tesz említést) örömmel fogadták a jeruzsálemi testvérek (21,17). Az örömteli fogadtatás hangsúlyozása különösen is figyelemre méltó, ha tekintetbe vesszük a cseppet sem barátságos környezetet, ami törvénytől szabad missziója rossz visszhangjának köszönhetően (21,21–22) fogadhatta Pált (lásd aztán majd a 21,27–30-et). Nem véletlenül tartott az apostol jeruzsálemi látogatásától (Róm 15,30–31 vö. ApCsel 20,22–23), és nem véletlenül óvták őt tőle társai (ApCsel 21,4.12). A 21,17 és 18 közötti időbeli szünet ugyanakkor lehetővé teszi azt is, hogy ezt az örömteli fogadtatást csak egyes testvérekre (mint a ciprusi Mnázónra és az ő házánál összegyülekezőkre) értsük, nem annyira a másnapi találkozásban érintett Jakabra és a vénekre, még kevésbé pedig a később megemléltett törvényrajongó hívőkre.

Jakab felkeresésének motívuma Lukács elbeszélésében – újra csak előkészítetlenül – egy fontos személyiség, tekintély meglátogatását jeleníti meg. Érzékelhető, hogy Pálék más-hogyan találkoznak Fülöp evangélistával Cézareában (εισελθόντες εις τὸν οἶκον – 21,8) vagy Mnázónékkal (ξεπισθῶμεν – 21,16): Jakab esetében szó sincs vendéglátásról. Ebben a jelenetben nem Jakab a beszélő, hanem Jakab és „vele együtt a vének is mindnyájan” (18), Jakab itt a „vénekkel” együtt, de mégis egyedüli „neves” személyiségként jelenik meg, az ApCsel-ben tulajdonképpen először, hiszen még az ApCsel 15 leírása is mintha azt érzékeltette volna, hogy a tizenkettő „fent van” Jeruzsálemben (vö. 15,2b).

Jakabék a fenti ábrázolás ellenére nem ellenségesen és nem is bizalmatlanul, elutasítóan viszonyulnak Pálhoz, hanem bizalommal és őt féltve (21,22) kérdezik, mi igaz arról, hogy a Mózes-től való elszakadásra tanítja a pogányok között levő zsidókat (21,21). Sőt, egy gesztust is javasolnak neki: egy kultikus tettel, fogadalmat tevő testvérekkel együtt a tisztulási előírásokban való részvétellel és költségeik átvállalásával igazolja, hogy a hírek hamisak, mert ő maga is megtartja a törvényt (23–24). Majd Lukács ide is beilleszti az apostoli dekretumot, ami itt csak azért érdekes, mert ha csak ezt az elbeszélést ismernénk (a 15. rész leírását és a 16,4 visszatekintő állítását nem), ez alapján azt is gondolhatnánk, hogy itt a „*mi határozatunk*” Jakabot és a véneket jelenti, és nem foglalja magában Pált. Ezt Lukács ugyan véleményem szerint a legkevésbé sem akarja sugallni, ugyanakkor tény, hogy itt is hangsú-

lyosan Jakabékhöz kötve jelenik meg a dekrétum. Ezekre a megfigyelésekre majd visszatérünk Jakab szerepével kapcsolatban.

Ami még nagyon fontos, az az, hogy Lukács határozottan ellenséges környezetben (21,30–31) ábrázolja az ősgyülekezetet, s úgy tűnik, ez az ellenségeskedés nemcsak Pált, de magukat a jeruzsálemi hívőket is érinti: „mindenképpen híre megy annak, hogy megjöttél” (21,22). A belső konfliktusra, illetve az ősgyülekezet törvény iránti ζήλος-ára pedig nagyon hangsúlyosan utal a 20. vers: „milyen sok ezren<sup>40</sup> vannak a zsidók között, akik hívők” (vagyis Krisztusban hisznek: a mi szóhasználatunk szerint zsidókeresztyének), και πάντες ζήλωται τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν. Ez az egyetlen, de nagyon fontos nyoma annak Lukácsnál, hogy a jeruzsálemi zsidókeresztyén gyülekezetet a törvény iránt nemcsak lojalitás, hanem ζήλος is jellemezte. Ebben a kontextusban mindenképpen feltűnő, hogy Jakab és a vének a törvény iránt buzgó jeruzsálemi zsidókeresztyénekről nem első, hanem harmadik személyben beszélnek – kérdés, hogy ez csak a lukácsi harmonizáló tendenciának, vagy esetleg a történeti tényeknek köszönhető.

Említsük meg végül azt is, hogy Lukács hallgat a páli gyülekezetek gyűjtéséről, holott Pál látogatásának (ez derül ki leveleiből, leginkább a Rómaiból) ez volt a legfontosabb célja. A kollekta fogadtatásának elhallgatására valamilyen magyarázatot kell majd találnunk a maga helyén.

### Összefoglalás

Lukács Jakabbal kapcsolatos képe semmiképpen nem mondható alaposan megrajzoltnak. Az ApCsel-ben nem találkozunk Jakab semmilyen közelebbi meghatározásával, melléknevekkel (nem nevezi például az Úr testvéreinek), még ott sem, ahol pedig egy megkülönböztetésre szükség volna (12. rész). Ez, valamint az, ahogyan őt ábrázolja, arra utal, hogy Lukács teljesen tisztában van Jakab kiemelkedő szerepével, ezt természetesnek és ismertnek veszi. Az ApCsel Pál és Jakab között egyetértést, testvéri közösséget feltételez, köztük konfliktusról nem beszél. Ezt természetesen Lukács már említett tendenciájának fényében kell értékelnünk. A lukácsi Jakab-ábrázolás fontos mozzanata a csak nála – itt azonban többször is – megjelenő apostoli dekrétum, valamint azok a részletek, melyeket a 21. rész mutat az ősgyülekezet, Jakab és a vének kultuszi törvényhez való viszonyával kapcsolatban.

<sup>40</sup> Aligha számnévként kell értelmeznünk itt a μυριάδες-t, egyszerűen: „milyen sokan”.

#### 4. Jézus családja az evangéliumokban

A kanonikus evangéliumokban Jakab csak Jézus testvéreinek, családjának körében jelenik meg, semmilyen egyéni szerepe, arculata nincs.<sup>41</sup>

A Jézus családjáról szóló evangéliumi igék egy csoportja érinti azt a kérdést, vajon hittek-e Jézus testvérei Jézusban a feltámadást megelőzően, még ha – amint majd később látni fogjuk – az egyértelműnek tűnő választ árnyalnunk kell is. Ezeket az igéket akkor fogjuk majd tárgyalni, amikor azt a kérdést vizsgáljuk, milyen viszonyban lehetett Jakab és a család Jézushoz a feltámadás előtt. Előzetesen ezekről annyit érdemes itt elmondani, hogy a szinoptikusok és János evangéliuma a családot némileg eltérő fényben tünteti fel. Abban egységesek, hogy a család nem tartozott Jézus szorosán értelmezett tanítványi körébe. Márk evangéliumában jelenik meg talán a család és Jézus közötti legélesebb szembenállás:

*Mk 3,21.35: „Amikor ezt meghallották hozzátartozói, elindultak, hogy elfogják, mivel azt mondták: magán kívül van.” Jézus pedig ezt mondta: „Aki az Isten akarátát cselekszi, az az én fivérem, nővérem és az én anyám.”*

Jánosnál is olvasható egy ezzel egybecsengő, sommás közbevetett megjegyzés a 7,1–9 kontextusában:

*Jn 7,5: „Mert a testvérei sem hittek benne.”*

Ugyanakkor az egész 7. részben a testvérek mégis csak arra buzdítják Jézust, hogy menjen Júdeába, hogy „ismertté tegye magát a világ előtt”, és a 2. részhez (a kánai menyegzőhöz) hasonlóan, ahol Jézus családjával a tanítványok körében találkozunk, nem beszélhetünk konkrét szembeállásról vagy ellenségeskedésről Jézussal szemben, inkább meg nem értéssel.

Jakab neve csak Márknál és Máténál fordul elő, egy-egy névlistában, ahol Jézus testvéreit nevezik meg az evangélisták.

*Mk 6,3: „Nemde az ács ez, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére? Nem itt élnek-e közöttünk húgai is?”*

*Mt 13,55–56: „Hát nem az ács fia ez? Nem Máriának hívják-e az anyját, testvéreit meg Jakabnak, Józsefnek, Simonnak és Júdásnak? Nem közöttünk élnek-e nővérei is mind?”*

A szinoptikus evangéliumok mindegyike beszámol arról, hogy Jézus visszatért Názáretbe, de ott „megbotránkoztak benne” (Mk 6,3c; Mt 13,57), amit Lukács radikális tettekben ábrázol: „Mindenki megtelt haraggal, felkeltek, kiűzték a városból, és elvitték annak a hegynek a szakadékaig, amelyen városuk épült, hogy letaszítsák; de Jézus átment köztük, és eltávozott” (Lk 4,28–30). Lukács egyébként is eltér a két másik, egymáshoz nagyon közel álló beszámolótól. A fent idézett kérdéssor helyett Lukács mindössze egyetlen mondattal foglalja össze a názáretiek tanácstalan kérdezgetését: „Nemde a József fia ez?” (Lk 4,22), vagyis Jézus

<sup>41</sup> Az, hogy a Mk 15,40-beli „kis Jakabot” itt nem említjük, annak a döntésünknek köszönhető, hogy nem tekintjük azonosnak az Úr testvéreivel. A témához lásd: III. 1.

anyja és testvérei helyett az apát említi név szerint. János evangéliumában is ezt látjuk. Ő ugyan nem beszél el a názáreti elutasítás jelenetét, de a Jn 6,42-ben ugyanezzel a motívummal találkozunk: „Nem Jézus ez, a József fia, akinek ismerjük apját és anyját?” Ahogy látjuk, János evangéliuma sem tesz említést ebben az összefüggésben a testvérekről, és bár többször említi őket, mint a szinoptikusok, a nevüket nem közli – ami nem meglepő, hiszen János evangéliumában apostoli névlistát sem találunk.

A mátéi és márki változat egyfelől abban tér el, hogy Márk Jézust, Máté pedig Jézus apját nevezi ácsnak. Másfelől (eltekintve a megfogalmazásbeli apróbb különbségektől) a névlistában (Ἰάκωβος, Ἰωσῆς vagy Ἰωσήφ, Σίμων és Ἰούδας) Júdás és Simon sorrendje különbözik a két párhuzamos beszámolóban. Eldönthetetlen a kérdés, hogy itt az egyházban később betöltött szerepük fontossága vagy életkoruk alapján vannak felsorolva. Az viszont tény, hogy Jakab áll az első helyen mindkét esetben. A két igehelyből messzemenő következtetéseket ezen a helyen nem vonhatunk le, annyi azonban itt elmondható, hogy 1. a névlista és Jézus családjának galileai–názáreti háttere az evangéliumi hagyomány részét képezte; 2. Jézus családja itt a názáretiek „oldalán” áll: nem Jézus követői közt, nem Jézussal együtt említetik, hanem a ἡμεῖς-szel, ugyanakkor 3. kimondott kritika nem hangzik el velük kapcsolatban, aktívan nem jelennek meg, a háttérben maradnak.

Ahogy említettük, ezekre az igehelyekre majd a Jakab családjával (háttérével), illetve az Úr testvérei ősegyházban betöltött szerepével kapcsolatban térünk vissza a későbbiekben.

## 5. Jakab levele

A levél felirata így szól:

*Jak 1,1: „Jakab, Istennek és az Úr Jézus Krisztusnak szolgája, üdvözetét küldi a szórványban élő tizenkét törzsnek.”*

A felirat tehát itt csak az „Úr Jézus Krisztus szolgájaként” azonosítja a szerző Jakabot.<sup>42</sup> Ez tehát elméletileg bármelyik lehet, bár kétségtelen, hogy apostoli (vagy pszeudoapostoli) levélként feltehetően olyasvalakire kell gondolnunk, akinek a tekintélye közismert lehetett, hiszen nincs szükség további bemutatásra, közelebbi meghatározásra.<sup>43</sup> Összefüggésbe hozható ezzel a felirattal Júdás levele is, ahol szintén csak annyit olvasunk Júdásról, hogy ő Jakab testvére (Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δούλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου) – további azonosítás sem az ő, sem Jakab esetében nem szükséges, sőt ez a Jakab (itt is közelebbi pontosítás nélkül) az azonosítási pont.<sup>44</sup> Elméletileg nem zárható ki, hogy Jakab levele esetében az Alfeus fia Jakabról van szó, de ezt semmilyen forrás nem támasztja alá, hacsak az Úr testvérét és az Alfeus fiát nem tekintjük azonosnak.<sup>45</sup> akár a Zebedeus fia Jakabról van szó, mégsem nagyon valószínű, egyrészt korai halála miatt,<sup>46</sup> másrészt egyszerűen azért, mert az egyházi hagyomány sem tulajdonította János testvére Jakabnak az írást. Az egyszerű, minden közelebbi meghatározás nélküli köszöntés tehát minden valószínűség szerint az Úr testvére utal.<sup>47</sup> Ebben szinte teljesnek tekinthető a mai újszövetségi kutatás álláspontja.

A „szórványban élő tizenkét törzsnek” (ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ) címzés értelmezése már nagyban függ attól, hogy hogyan döntünk a bevezetési kérdésekben. Bár újabb és újabb – részben nagyon is komolyan veendő, igényes – kísérletek születnek annak alátámasztására, hogy az irat közvetlenül az Úr testvérétől származik, ezek a megoldások továbbra sem nyernek általános elismertséget az újszövetségi kutatásban; a többség Jakab levelét pszeudonim iratnak tartja. Bár témám szempontjából kétségkívül csábító lenne abból az előfeltevésből kiindulni, hogy maga Jakab a szerző, hiszen így első kézből szár-

<sup>42</sup> A kifejezés nem jelent kevesebbet, mint az apostolság. Mußner szerint például „Hoheitsbezeichnung”, az ószövetségi szóhasználat által meghatározott, és Isten kiválasztásán alapuló szolgálati viszony, „Ehrenbezeichnung”, „Amtbegriff” (G. Saß munkájára is hivatkozva – Mußner: Jakobusbrief, 1.60).

<sup>43</sup> Dibelius, 24.

<sup>44</sup> Mußner: Jakobusbrief, 1.

<sup>45</sup> Kálvin kommentárjában azért érvel az Alfeus fia mellett, mert úgy gondolja, hogy (noha az ógyházban is voltak, akik elutasították a levél tekintélyét, és Kálvin idejében is elvitatták egyesek az apostoli szerzőséget), a levél szerzője apostol volt – apostol pedig nem lehetett akárki, csak a Tizenkettő egyike – így marad az Alfeus fia. Jeromos hasonló következtetésre jut, csak más, még bonyolultabb úton. Vö. részletesebben a III. 1. fejezet adott helyein.

<sup>46</sup> Természetesen elvben nem kizárható, hogy már Kr. u. 42 előtt megszületett egy ilyen irat, a belső evidenciák alapján azonban, melyek nem igazán egy frissen alakuló „Jézus-mozgalom” irányába mutatnak, ezt kétségesnek tartom, noha a korai datálásnak is van komolyan veendő képviselője a kutatásban: pl. Zahn, Schlatter, Kittel, Davids, Bauckham. Ugyanakkor érdekes, hogy míg egyesek a korai datálás mellett érvelnek, a Zebedeus fia mint szerző mellett komolyan senki nem tör lándzsát – nyilván az ógyházi forrásoknak köszönhetően.

<sup>47</sup> Idézzük még a találó megállapítást Theodor Zahntól: „Hogy (...) egy olyan ember, aki a tizenkét apostol közé tartozott, magát nem nevezné apostolnak, amikor a szórványban élő tizenkét törzsnek ír intő szavakat, melyeknek hangsúlya a szerző elismert tekintélyét feltételezi (...), érthetetlen lenne” (Zahn, 359).

mazó jakabi forrással dolgozhatnánk, mégis szembe kell néznünk azokkal a nehézségekkel, melyekkel a Jak mint jakabi levél olvasásakor szembesülünk. Ugyanakkor úgy gondolom, jó okunk van arra, hogy másodlagos jakabi forrásként mégis figyelembe vegyük majd Jakab levelét.

Ezen a helyen tekintsük át a Jakab levelével (de ezen belül is leginkább az esetleges jakabi szerzőséggel) kapcsolatban elmondható bevezetéstani megfigyeléseket, érveket és ellenérveket.

### *Rövid kutatástörténeti áttekintés<sup>48</sup>*

Jakab levelének kanonizálása nem volt problémamentes, köszönhetően feltehetően az irat korlátozott használatának (nem terjedt el korán az egyház egészében; a korai hivatkozások bizonytalanok; az első ismert idézet a 3. század elejéről a *De virginitate* című kelemeni levélben található). Órigenész (3. század első fele) az első, akinél kimondottan megjelenik a Jakab levele mint az Úr testvérétől származó apostoli irat,<sup>49</sup> és Eusebius is (noha megjegyzi, hogy egyesek vitatják)<sup>50</sup> neki tulajdonítja az iratot, de csak a 4. század végétől (többek között Jeromosnak és Ágostonnak köszönhetően)<sup>51</sup> vált kanonikussá (a szír egyház felvette ugyan a Pesittába, de még ezt követően is vitatták a levelet; a görög egyházban is csak a 4. századtól kezdve, a laodiceai zsinat és Athanasius óta általánosan elfogadott).<sup>52</sup> A jakabi szerzőséggel kapcsolatos nézet maradt általánosan elterjedt egészen a 16. századig, amikor Luther (részben Erasmus kételkedő vélekedése, részben saját „elhíresült” krisztocentrikus olvasata alapján)<sup>53</sup> megkérdőjelezte az apostoli szerzőséget, s egy közelebbről meg nem határozható, Jakab nevű hívőnek tulajdonította azt. Kálvin ezzel szemben<sup>54</sup> a katolikus levelekhez írt kommentárjában éppen azért azonosítja az Úr testvérét az Alfeus fiával, mert apostoli jelleget tulajdonít neki: számára nemcsak egy Jakab nevű egyszerű hívő, de még az Úr testvére sem elképzelhető, csakis egy apostol, vagyis a tizenkettő egyike. A jakabi szerzőséget igazából csak Wilhelm Martin Leberecht DeWette 1826-os modern bevezetése cáfol-

<sup>48</sup> A kutatástörténethez és a bevezetéstani kérdésekhez vö. Balla: Bevezetés, 227–229; Carson–Moo, 619–635; Kümmel: Einleitung, 357–367; Kittel: Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes; Aland: Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief; Davids: James, 2–22; Hengel: Jakobusbrief; Mußner: Jakobusbrief, 1–59; Dibelius, 1–64; Varga: Bevezetés, 314–330; Mauerhofer, 218–227; Burchard: Jakobusbrief, 1–26; Schnelle: Einleitung, 430–444; Pokorný–Heckel, 715–728.

<sup>49</sup> Ἡ φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή – vagyis vitatott iratként, Kümmel: Einleitung, 357.

<sup>50</sup> Eus HE III,25,3 és II,23.25.

<sup>51</sup> J. P. Yates már Athanasius tekintélyével (4. század közepe) is számol a nyugati kanonizáció szempontjából (Yates: *The Reception of the Epistle of James in the Latin West*).

<sup>52</sup> Kümmel: Einleitung, 357. Még részletesebben: Mußner: Jakobusbrief, 33–42, aki a Hermász Pásztorával, a Kelemen-levéllel és Péter első levelével kapcsolatos egyezéseket is felvonultatja.

<sup>53</sup> Luther úgynevezett Septemberbibelében egyfelől ezt írja: „...lobe ich vnd halt sie doch fur gutt, darumb, das sie gar keyn menschen lere setzt vnd Gottis gesetz hart treybt...” és „es viel guter spruch sonst drynnen sind”, de „acht ich sie fur keyns Apostel schriff”, mégpedig azért, mert Pállal szemben nem a Krisztusba vetett hit elsőbbségét, hanem a cselekedeteket hangsúlyozza. „Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie [Róm, Gal, Ef], denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat.” A lutheri szövegeket részletesen idézi és elemzi Mußner: Jakobusbrief, 42–47.

<sup>54</sup> Kálvin az *Institutió*ban részletesen is magyarázza a páli és jakabi ellentmondást, ezzel a bevezetéssel kezdve cáfolatát azokkal szemben, akik Jakabra hivatkoznak a hit általi megigazulás tételével szemben: „Ugyan mit akarnak ezzel? Tán harcba akarják vinni Pált Jakabbal?” (Kálvin: *Institutio*, III, 11–12).

ta első ízben kritikai szempontok alapján. Az ezt követő időszakban három fő irány bontakozott ki a levél szerzőségével kapcsolatban.<sup>55</sup>

Az első szerint a levél késői: Adolf von Harnack, Adolf Jülicher, a tübingeni iskola szerint a második század vége felé keletkezhetett; a mai többségi vélemény (csak néhány nevet említve a 20–21. századi terméskből: Martin Dibelius, Hans-Joachim Schoeps, Werner Georg Kümmel, Wolfgang Schrage, Christoph Burchard, P. Pokorný–U. Heckel, Udo Schelle, de a sort hosszan folytathatnánk) általánosságban inkább az első század vége (ritkábban a második század eleje) tájára datálja az írást, de ugyanúgy a levél pszeudoepigráf jellege mellett érvel, főként a levél késői és nehézkes kanonizálása, nyelvezete, görögös gondolkodás- és formavilága, valamint a paulinizmusra való reflexiója miatt.

Jól ismert az újszövetséges kutatók előtt Friedrich Spitta és Louis Massebieau elmélete a 19. század végéről, mely szerint Jakab levele a mai formájában egy minimális mértékű (1,1 és 2,1 betoldása) keresztyén átdolgozáson átesett (keresztyénség előtti) zsidó irat. Noha későbbi képviselői is akadtak az elméletnek (Arnold Meyer – az ő innovatív, ám aligha követhető elmélete szerint Jakab nem más, mint Jákób ősatyja, aki a család tagjainak nevéhez kapcsolódva etimológiai vagy allegorikus módon ír a különböző témákról –, Hartwig Thyen, angol nyelvterületen B. S. Easton), mégsem tudott igazán gyökeret verni – megítélésem szerint teljes joggal.

A harmadik nézet szerint a levél alapját az Úr testvére Jakabtól származó (írásbeli vagy szóbeli) hagyományanyag képezi, de ezeket átdolgozták illetve kiegészítették. Ez a szemlélet angol nyelvterületről indult, képviselői: F. C. Burkitt, W. L. Knox (utóbbi szerint a levél alapját talán Jakabtól származó szöveg képezi, ezeket a szakaszokat hellenista kommentárok választják el egymástól). Ez egyfajta közvetítő álláspontnak tekinthető a hagyományos álláspont és a konszenzusos kritikai vélemény között, ezért – és nem csak ezért – ma is többen követik.

De a hagyományos nézetnek, a jakabi szerzőségnek is vannak képviselői, nem is jelentéktelen kutatók (többek között Theodor Zahn, Gerhard Kittel, Martin Hengel, Franz Mußner, Peter Stuhlmacher, F. F. Bruce, Richard Bauckham, és ezt a sort is lehetne folytatni sokáig). Köztük leginkább az jelenti az eltérést, hogy koránra vagy későre datálják a levelet. Georg Kittel például (Schlatter és Zahn nyomán, de új érveléssel) arra a következtetésre jutott, hogy Jakab levele a legrégebbi ránk maradt őskeresztyén irat, mely még az apostoli zsinat és a páli missziói utak előttre keltezhető.<sup>56</sup>

### *Érvek és ellenérvek a jakabi szerzőséggel kapcsolatban*

#### *a) Kontra*

A jakabi szerzőség ellen általában a következő, különböző súlyú érveket szokták felhozni:

1. A levél nem volt általánosan elterjedt az ógyházban, első megjelenésére a 3. században van adat, keleten és nyugaton igen sokáig egyaránt a vitatott iratok közé tartozott. Ha a levél az Úr testvére Jakab kezéből való, nehéz megmagyarázni ezt a jelenséget.

2. Jakab egy galileai iparos család sarjaként aligha lehetett képes egy ilyen nyelveze-

<sup>55</sup> A következőkhöz lásd Davids összefoglalását és táblázatát: Davids: James, 2–5.

<sup>56</sup> Kittel: Jakobusbrief, 71.



tű és irodalmi minőségű, helyenként hellenista fordulokat felmutató művet írni.<sup>57</sup> Még ha a korabeli Izráel – ezen belül kiemelten is Galilea – kétnyelvűségét feltételezzük is, a levél stílusa akkor is elüt Jakab feltételezhető történeti alakjától.

3. Ha Jakab írta volna a levelet, miért nem hivatkozik a Jézushoz fűződő viszonyára: a testvéri kapcsolatra és/vagy a feltámadás utáni megjelenésre?

4. A levél szoros kapcsolatot mutat néhány olyan írással, melyeket általában az első század végére, a második század elejére szoktak datálni (Mt, 1Pt, 1Kel, Hermász Pásztor).

5. A történeti Jakabot a levél pszeudonimitása mellett érvelők legtöbbször szerint a törvényhez, a rituális előírásokhoz ragaszkodó zsidókereszténység képviselőjeként ismerjük, ezzel szemben a levélben a törvény etikai követelményeiben jelentkezik, rituális előírásokra utalás sincs, sőt a „szabadság törvénye” kifejezéssel is találkozunk, ami inkább hellenista kifejezésként lenne értelmezendő.

6. Jakab levele „antipaulinista” vonása (leginkább a 2,14–26) a legtöbb kutató szerint egy félreértett páli tanítással szembeni vita, márpedig Jakab első kézből tájékozódhatott a páli állásponttal kapcsolatban. Más érvek szerint a páli értelmezés negatív „utóhatásával” száll szembe a Jak, ami inkább a 60-as évek utánra lehet érvényes.

7. Hozzátenném még azt a megfigyelést is, hogy hiányoznak a konkrét reflexiók arra a konkrét szituációra, amit feltételezhetünk erre a korszakra (kb. 40–62): krisztológiai felismerések, reflexiók, missziói tapasztalatok, Izráel problémája és ekklesiológiai útkeresés, az Emberfia közeli visszajövetelének várása stb.

8. Ugyancsak a közvetlen jakabi szerzőség ellen szóló érv lehet, ha a Jak 5,6 utalását („elítéltétek és megöltétek az igazat, s ő nem állt ellen nektek”) Jakab, „az igaz” mártírhalálára vonatkozó utalásként értjük. Egy pszeudonim szerző, aki Jakab tekintélyére hivatkozik, elegánsan beleszóhette ezt az utalást levelébe, Jakab maga nyilván nem. Ha az irat valóban az Úr testvéréhez köthető, elképzelhetetlen, hogy az ártatlanul mártírhalált szenvedett Jakab sorsa ne húzódná meg ennek a mondatnak a hátterében.<sup>58</sup>

#### b) Pro

A jakabi szerzőség mellett érvelők többek között ezeket hangsúlyozzák:

1. A levél kétségkívül jó (koiné) görögsége mellett „találkozunk a vulgáris stílus pongyolaságaival is a mondat szerkesztésben, így a 3,3; 3,12; 4,13kk mondataiban”.<sup>59</sup> A jakabi szerzőség mellett érvelők főként Galilea hellenizált voltára, a kétnyelvűség elterjedtségére hivatkoznak, esetleg egy „titkár” („amanuensis”) közreműködésével számolnak – ami szintén nem lehetetlen, sőt nagyon is elképzelhető, ha valóban egy szórványba küldött körlevélről van szó Jakab levele esetében. Sőt, a másik oldalról rámutatnak a levélben előfordu-

<sup>57</sup> Példák: 1,17; 1,21; 3,6 stb. Nagyon jó Varga Zsigmond felsorolása, Varga: Bevezetés, 321–322. Még részletesebb nyelvi elemzést ad C. Marucci: Sprachliche Merkmale des Jakobusbriefes.

<sup>58</sup> Tudtommal Rustler hívta fel erre hangsúlyosan a figyelmet (Mußner: Jakobusbrief, 198).

<sup>59</sup> Varga: Bevezetés, 322. Nem a semitizmusokra építve, hanem a lexikális adatokon túlmutató és attól eltérő képet mutató nyelvtani elemzésre támaszkodva, valamint általános megfontolások alapján C. Marucci is arra a következtetésre jut, hogy a Jak nyelvi elemzése alapján „még nem lehet bizonyosan következtetni arra, hogy a szerző nem lehet galileai vagy jeruzsálemi zsidó” (Marucci, 270).

ló hebraizmusokra vagy semitizmusokra,<sup>60</sup> s legyen elég csak a Spitta–Massebieau-féle elméletre gondolni, melynek nyilván van nem kevés alapja.<sup>61</sup>

2. Az, hogy a szerző nem hivatkozik a Jézushoz fűződő rokoni kapcsolatára, sokak számára éppen hogy a pszeudonimitás ellen szóló érv. Úgy gondolják, a testvéri kapcsolat az első generáció idején nem jelentett különösebb tekintélyt, ez inkább később vált hangsúlyossá.<sup>62</sup> Egy késői pszeudonim levél esetében sokkal inkább elvárható lenne a „címek” és hitelesítések halmozása.

3. A jakabi szerzőség mellett érvelők közül többen is felhívják a figyelmet arra, hogy a történeti Jakab nem feltétlenül egy rigorózus törvénykövetés képviselője volt, egyszerűen a mózesi törvényhez ragaszkodó, azt megtartó zsidókeresztyén. Mint ilyen, egyáltalán nem idegen tőle a törvényhez való efféle viszonyulás, és nem kell hiányolnunk a rituális előírásokra való hivatkozást – főként, ha olyan címzettekhez fordul, akik maguk is magától értetődően megtartották a törvényt, ám azt a jézusi „halákha” értelmében.<sup>63</sup>

4. A levél „félreértett paulinizmus” ellen irányuló élet azzal is lehet magyarázni, hogy Jakab még a Pállal való találkozások (leginkább az apostoli megegyezés) előtt írta a levelét. Mások ennél óvatosabban csak annyit szögeznek le, hogy Jakab anélkül is érvelhetett egy félreértett páli tanítással szemben, hogy magát Pált diszkreditálta volna.

5. A késői keletkezést, ezzel együtt talán a pszeudonimitást cáfolhatja a levél szoros, ugyanakkor „irodalom előtti” kapcsolata a Jézusi logionokkal.<sup>64</sup>

6. Némelyek szerint ugyancsak a korai keletkezés mellett szól az, hogy a levélben nincs explicit krisztológia;<sup>65</sup> a Jak συναγωγή-nak nevezi a gyülekezetet, ami egyesek szerint elképzelhetetlen a Kr. u. 70-t követő időszakban.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Példák: parallelismus membrorum több helyen, sémita nyelvtan formák több helyen, a καί gyakori használata mondatfűzéseknél, Isten és Krisztus nevének körülírása (Fekete, 10), az ἰδοὺ gyakori használata, Isten „egy” voltának idiomatikus használata (2,19), a korai és késői esőre való hivatkozás mint palesztinai háttér (5,7) (Davids: James, 13–14). Lásd még Mußner: Jakobusbrief, 31–32; még részletesebben: Davids: Palestinian Traditions.

<sup>61</sup> Mégis elutasítjuk, leginkább azért, mert a levelet annyira áthatja a keresztyénség (beágyazott keresztyén gondolatok szoros párhuzamok más keresztyén iratokkal, a jézusi logionok párhuzama), hogy sokkal kézenfekvőbb Jakab leveleként vagy akár pszeudoepigráf (zsidó)keresztyén iratként olvasnunk, mint megtalálni az „eredeti” zsidó iratot mögötte.

<sup>62</sup> Kittel: Jakobusbrief, 73–75. A testvéri kapcsolat fontosságára természetesen később visszatérünk.

<sup>63</sup> Ez lesz az egyik legfontosabb kérdésünk dolgozatunkban.

<sup>64</sup> Ennek felmutatása is elsősorban Kittel nevéhez fűződik. Mások ugyanakkor éppen a Mt, a Didaché és a Jak ebbéli hasonlóságára építve érvelnek a későbbi datálás mellett: amikor meg kellett találniuk a mindennapok problémáira a feleletet, amely világos útmutatást nyújt a tökéletességben folyó életre, a jézusi szöveg hagyományt helyezik előtérbe és alakítják. Ez a célja a Hegyi Beszédnek éppúgy, mint a Didachénak és Jakab levelének. Lohse, 295–296. – A jézusi hagyomány használatáról szóló igen részletes, nagyszerű elemzést találunk J. S. Kloppenborg írásában: The Reception of the Jesus Tradition in James, aki azonban nem a jakabi szerzőség mellett érvel, hanem (Hartinhoz hasonlóan: James and the Q Sayings) a Q Mt előtti anyagának ismeretét és kreatív („aemulatio”-jellegű) felhasználása mellett, ezzel magyarázva az egyezéseket és a különbségeket a szinoptikus anyaghoz képest.

<sup>65</sup> Úgy gondolom, ez nem megfelelő érv a koraiság mellett. A krisztológiai felismerések és explicit megfogalmazások véleményem szerint korán megszülettek, lásd a III. 2. fejezetben az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjaival kapcsolatban elmondottakat.

<sup>66</sup> Szerintem nem feltétlenül az, ha zsidókeresztyén olvasókörről számolunk, amely kontinuitásban tudja magát Izráellel keresztyén gyülekezetként, vö. a 12 törzsre való utalást az 1,1-ben, bár kétségtelenül logi-

7. Sok olyan eleme van a levélnek, ami sokak szerint az ősgyülekezet vagy a zsidókeresztyén környezet légkörét árasztja,<sup>67</sup> és egyáltalán nem késői situációt tükröz. Ezek közül számomra leginkább képviselhető a szegénypárti milió jelenlétének hangsúlyozása a levélben.

8. Az „igaz” Jakab mártírhalálára való esetleges utalással szemben bárki hivatkozhat Jézus sorsára is,<sup>68</sup> és – mindezek mögött – az ártatlanul szenvedő igaz masszív hagyományára és a levél mögött álló közösség(ek) keserű tapasztalatára a gazdasági és politikai elit visszaéléseivel kapcsolatban. Ne feledjük, hogy a mondat a gazdagok elleni ítéletes mondasok csúcspontját jelenti. Mint ilyen, az asszociációs lehetőség tehát talán ott rejlik a szavak mögött, ennél többet azonban ez alapján nem lehet, és nem is kell mondani.

### Összefoglalás

Az érvek és ellenérvek mérlegelése, valamint saját olvasatom alapján úgy gondolom, hogy teljes bizonyossággal nem fogjuk megcáfolhatatlanul megoldani Jakab levelének bevezetési nehézségeit. Noha, mint említettem, csábító volna tárgyam szempontjából a jakabi szerzőség mellett dönteni, ám ezzel erről az oldalról is támadhatóvá – és (mivel ez az álláspont, mint láttuk, tartalmaz bizonytalan elemeket) nehezebben védhetővé – tenném az így értelmezett levél segítségével is alkotott Jakab-képemet. Ezen kívül úgy vélem, a belső és külső evidenciák összevetése alapján a legkevesebb problémát az veti fel, ha két szintű keletkezéssel számolunk (a „közvetítő” állásponthoz hasonlóan). Ez a feltevés sem ad pontos választ néhány kérdésre (a legsúlyosabb kérdés a problémás kanonizálásé marad), de még mindig a legkevesebbet veti fel. Ráadásul erre a két szintű keletkezésre vannak utaló jelek: elméletileg nem kizárható, az irat stílusát jól magyarázza, mint ahogyan azt is, hogy míg egyes részek meggyőzően utalnak a korai szerzősége, addig mások ugyanilyen meggyőzően árulkodnak a későbbi situációról.

Azt az álláspontot képviselem tehát, hogy Jakab levele Jakab igehirdetésének, teológiájának közvetlen hagyományára épül, de az aktuális situáció szerint válogatva, rendezve, és esetenként akár újra is fogalmazva az anyagot.<sup>69</sup> Jakab és az ősgyülekezet teológiájára nézve tehát mindenképpen fontos forrásnak, ha nem is elsődlegesnek tekinthetjük a levelet.<sup>70</sup>

A levél „mögött” tehát feltételezzük azt, hogy Jakab mint a jeruzsálemi ősgyülekezet vezetője és mint az „Úr szolgája”, vagyis apostol igehirdetői tevékenységet folytatott. Ha ez így volt, szavait, gondolatait, üzeneteit tanítványai köre nyilvánvalóan megjegyzendőnek és

kus és védhető a fenti érv.

<sup>67</sup> A palesztinai háttérhez lásd Davids: *Palestinian Traditions*.

<sup>68</sup> Jézusnak szintén egyik „méltóságjelzője” volt az igaz: ApCsel 3,14; 7,52; 22,14; 1Pt 3,18; 1Jn 2,1.29; 3,7 – Mußner: *Jakobusbrief*, 199.

<sup>69</sup> Ennél természetesen jóval bonyolultabb képet is fel lehet – és bevezetéstani, exegetikai szempontból nyilvánvalóan kell is – vázolni. A Jakab levélben megjelenő hagyományok felhasználását (a hagyományok továbbvitele és a „hagyománytörések” közötti „kommunikáció” felmutatásával) nagyszerűen elemzi W. Popkes: *Traditionen und Traditionsbrüche im Jakobusbrief*.

<sup>70</sup> Wilhelm Pratscher Jakab levelének csak mellékes figyelmet szentel, *Pszeudepigrafikus Jakab-irodalom* cím alatt (Pratscher, 209–221). Ezt még akkor is méltatlannak vélném követni, ha elfogadnám is a szerzőséggel kapcsolatos véleményét: Jakab levele mint az újszövetségi kánon része mégis csak nagyobb figyelmet érdemel egy Jakabbal kapcsolatos tanulmányban.

továbbadandónak tartotta. Arra vissza fogunk térni a későbbiekben, hogy a levél alapján – és más rendelkezésünkre álló adatok alapján – hogyan körvonalazhatjuk a jakabi tanítást, noha természetesen – mivel lemondtunk arról, hogy elsődleges forrásnak tekintsük a Jak-ot – teljesen bizonyosat nem tudunk majd mondani. Halálát követően, valamint azután, hogy röviddel ezután gyökeresen megváltozott a jeruzsálemi közösség és a zsidókeresztyénség, az egész egyház szituációja (a zsidó háborúnak köszönhetően), a gyülekezet azon része, amely a jakabi vonal mentén kereste az útmutatást, szükségesnek és lehetségesnek láthatta, hogy a jakabi örökség alapján tisztázza saját és más szétszórtságba került sorstársai számára, hogyan tovább. A mátéi gyülekezet feltételezett hátteréhez hasonlóan<sup>71</sup> itt is inkább egy „nagy egyházba” integrálódott gyülekezetre gondolhatunk, semmint egy attól elkülönülő, azzal vitázó ágával az ősegyháznak. A levelet főként palesztinai és egyiptomi zsidókeresztyén körökben terjeszthették (erre utal a kézírathagyomány: nincs értékelhető korai nyugati kézirat, leginkább egyiptomi és keleti papiruszok és kódexek hagyományozták a szöveget),<sup>72</sup> de a (főleg egyiptomi) gnosztikusok aligha fogadhatták nagy örömmel az írást, s részben a gazdagok elleni radikális hangvételnek, részben az „antipaulinizmus” félreértésének köszönhetően nem nagyon terjedt a „nagy” egyházban, talán tényleg Órigenésznek és az alexandriai iskolának köszönhetjük a fennmaradását és a későbbi kanonizálást.

A levelet tehát majd ilyen szempontból fogjuk figyelembe venni Jakab teológiája újszövetségi teológiai megjelenésének vizsgálatánál.

---

<sup>71</sup> Luz, 62–72.

<sup>72</sup> Davids: James, 60.

## 6. Összefoglalás

Az újszövetségi iratok az Úr testvéreként beazonosítható Jakabról olyan összefüggésekben szólnak, ami alapján az ógyházi hagyomány ismerete nélkül is az ősegyház egyik legjelentősebb alakja bontakozna ki előttünk.

A kortárs Pál személyesen ismerte Jakabot. Tekintélyét elismerte, és ritka utalásai alapján talán következtetni tudunk majd Jakab ősegyházon belüli fontosságára és teológiai pozíciójára nézve is. „Az Úr testvéreként” és apostolként ismerte, tudta róla, hogy a feltámadás tanúja volt, s egyike az „oszlopoknak” tartott tekintélyeseknek. Pál nem ábrázolja Pál-ellenesnek Jakabot, sőt hangsúlyozza a közösségvállalás mozzanatát az apostolok közötti megállapodás alkalmából. Jakab Pálnál egyértelműen Jeruzsálemhez kötődik.

Lukács az ApCsel-ben szinte csak akkor beszél Jakabról, amikor rá kényszerül, ilyenkor azonban kiemelkedő tekintélye egyértelműen látszik. Az Úr testvére az, aki átveszi a jeruzsálemi gyülekezet vezetését, amikor Péternek el kell hagynia Jeruzsálemet. Ő az, aki az apostoli zsinaton kimondja a döntő szót, tőle ered az általunk apostoli dekrétumnak nevezett határozat, majd pedig Pál utolsó jeruzsálemi látogatásakor fogadja és pártfogolja a pogányok apostolát. Lukács harmóniában ábrázolja az egyház fontos személyiségeit, ami nyilvánvalóan megfelel céljának, valószínűleg mégsem minden történeti alap nélkül való kép. A lukácsi beszámolók alapján (főként a 11., 15. és a 21. részben) egyébként szintén előttünk vannak azok a törésvonalak, amelyek a páli feljegyzésekből rajzolódnak ki.

Az evangéliumokban Jakab mindössze egyszer jelenik meg, Jézus családja részeként, mint akit ismernek a názáretiek. Az evangéliumok feljegyzései főként Jakab és a család hátterével, Jézushoz fűződő viszonyával kapcsolatban lesznek fontos forrásaink, valamint a Jézus testvéreivel szembeni (posztapostoli?) kritika vetődhet fel velük kapcsolatban.

Jakab levelét másodlagos forrásnak tekintjük Jakab teológiájával kapcsolatban. A levél Jakab személyét egyáltalán nem állítja előtérbe; egyszerű önmeghatározása („az Úr szolgája”) apostolként, az Jak 5,6 esetleges hivatkozása „az igaz” elítélésére és meggyilkolására akár kapcsolódik az „igaz” Jakabhoz, akár nem, Jakab „igazságát” legföljebb az ártatlanul szenvedő igaz ember képéhez társítja, a gazdagok ítéletének kontextusában.

## II. Az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyomány áttekintése

Ahhoz, hogy Jakab, az Úr testvére történetét az Újszövetség teológiája szempontjából tudjuk szemlélni, természetesen nemcsak az Újszövetséget, hanem a kánonon kívüli hagyományokat is figyelembe kell vennünk. Egyfelől azért, mert történeti következtetéseket is levonhatunk a segítségükkel, de azért is, mert az újszövetség korabeli teológiai fejlődési irányok megértéséhez is segítséget nyújthatnak ezek a hagyományok.

Ebben a szakaszban röviden felvázoljuk ezeket a forrásokat, és rögzítjük az általuk felrajzolt különféle Jakab-képeket, illetve az egyes vonásokat. A történeti és teológiai következtetéseket majd a későbbiekben vonjuk le, az Újszövetséggel összefüggésben. Ugyanakkor itt is hangsúlyoznunk kell: érdeklődésünk elsősorban újszövetségi teológiai, tehát az Újszövetségen kívüli hagyományokat nem kívánjuk részletesen elemezni és előtérbe állítani: valójában inkább „háttérként” vesszük őket figyelembe.<sup>1</sup>

Előre bocsátom, hogy a források alábbi kategorizálása nem teljesen konzekvens: nem gondolom, hogy az egyes idézett Jakab-hagyományokat egyértelműen be lehetne sorolni valamilyen éles határ mentén, annál is inkább, mert ezekről a forrásokról sokszor igen keveset tudunk, még kevesebbet arról, honnan ered az általuk idézett vagy felhasznált Jakabbal kapcsolatos információ.

---

<sup>1</sup> Különös hangsúllyal elemzi és értékeli az Újszövetségen kívüli Jakab-tradíciót Pratscher és Painter monográfiáikban.

### 1. Jakab Josephusnál

Egy olyan szakasszal kezdjük, ami nem sorolható minden további nélkül ide: Josephus beszámolóját inkább „egyéb források” címszó alatt tárgyalhatnánk, de mivel egyrészt ez lenne az egyetlen ilyen, másrészt pedig feljegyzése sok szempontból összefügg több keresztyén forrással, érdemes mégis itt, ezen belül is elsőként tárgyalnunk.

Flavius Josephus *Antiquitates Iudaicae* (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία: A zsidók története) című átfogó igényű történeti művében, ami az egyik legfontosabb történeti forrásunk az újszövetségi korról kapcsolatban, még ha értékelésében mindig óvatosan kell is eljárunk,<sup>2</sup> a Keresztelő Jánosról és Jézusról szóló jól ismert feljegyzések mellett van egy rövid megjegyzés Jakabról, az Úr testvéréről.<sup>3</sup> Az Ant 20,197–203-ban Josephus arról számol be, hogy Festus helytartó halála és Albinus megérkezése között, a II. Heródes Agrippa által frissen kinevezett Ananos<sup>4</sup> főpap, felhasználva a római tekintély távollétét, hogy „kegyetlen ösztöneit kiélhesse”,<sup>5</sup> összehívta a Szanhedrint, „és eléje állította Jakabot, aki testvére volt Jézusnak, akit Krisztusnak neveznek [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῶ], s még néhány más embert; törvénysértéssel vádolta őket és végül megköveztette.” Josephus természetesen elsősorban a főpapról és nem Jakabról kíván beszélni, így a főpapot jellemző „kegyetlenkedés” motívumán kívül nem sok mindent árul el Jakab haláláról. A vád – ὡς παρανομησάντων – törvényszegők – mindenképpen árulkodó, bár ahhoz kellőképpen általános, hogy csak találgathassunk, mit takarhat, vagy maga Josephus mire gondolhatott a használatakor. Hogy a vád helytálló volt-e, azzal sem foglalkozik,<sup>6</sup> ám azt elbeszéli, hogy „ez még a város legistenfélőbb embereit, a törvény legszigorúbb híveit is felháborította, és ezért titokban követeket küldtek a királyhoz...” A farizeusok (mert minden bizonnyal ők a „törvény legszigorúbb hívei”) panasza hatalmaskodást és törvényteleniséget vetett a főpap szemére. Sőt, egyesek az Alexandriából érkező Albinusnak is elébe mentek, „és megértették vele, hogy Ananosnak<sup>7</sup> az ő<sup>8</sup> jóváhagyása nélkül egyáltalán nem volt joga a nagytanácsot törvényszéki ülésre összehívni.” Végül az események oda vezettek, hogy Agrippa megfosztotta Ananost főpapi méltóságától.

A beszámoló természetesen elsősorban a történeti rekonstrukció szempontjából

<sup>2</sup> Josephus Flavius, in: KBL I, 766–767.

<sup>3</sup> Természetesen ezzel kapcsolatban is felmerül a keresztyén betoldás lehetősége, azonban semmiképpen nem kényszerítő erővel (lásd például: Bienert, 377. old.). Az eredetiség mellett több érv is szól, például a megjegyzés rövidegsége, egyszerűsége. Egy keresztyén átdolgozás aligha úgy fogalmazna Jakabbal és a Krisztussal kapcsolatban, ahogy itt találjuk. Az események történetiségében nincs okunk kételkedni, mint ahogy abban sem, hogy Josephus értesülhetett róluk.

<sup>4</sup> Más átírások szerint Anan, Annás. Mi a görögös Ananost követjük. Ő az Újszövetségben is említett (I.) Annás főpap fia, II. Annás.

<sup>5</sup> Fordítás: Révay József.

<sup>6</sup> A farizeusok panasza a szadduceusok és a farizeusok ellentétéről árulkodik inkább, mint Jakab „igazságáról”. Teljesen egyetérték Gerhard Kittel megfogalmazásával: „Legföljebb annyit mondhatunk, a farizeusok fellépése kizárja, hogy Jakab törvényszegő lett volna; legalábbis az átlagos zsidó kegyesség mércéje szerint” (Kittel: Stellung, 146).

<sup>7</sup> Az átírás szerint általam módosítva Révay fordítását.

<sup>8</sup> Pratscher korrigál: nem Albinus, hanem Agrippa! (Pratscher, 231.234).

lesz majd érdekes Jakab halálával és az ősgyülekezetet körülvevő környezettel kapcsolatban,<sup>9</sup> másodsorban ugyanakkor azért is fontos ez a feljegyzés, mert Jakabot itt egy kívülálló szemével láthatjuk, ha messziről és homályosan is. Sajnos ugyanis nem tudjuk, honnan erednek az információi, forrását nem nevezi meg.<sup>10</sup> Könnyen elképzelhető, hogy információi – ha nem első kézből, akkor – a „közigazgatásból” származnak, leírása ugyanis ilyen témákra korlátozódik. A legkevésbé azt tartom valószínűnek, hogy keresztyén forrást használt volna, hiszen Jakab Josephust tulajdonképpen nem is érdekli, sokkal inkább a jogosulatlan eljárás érdekli, és ennek következtében a farizeusok, Róma és Agrippa „jogkövető” együttműködése.

Ebből a rövid feljegyzésből tehát azt tudhatjuk meg, hogy Josephus illetve forrása Jakabot Jézus testvéreként ismerte, ez a megjelölése tehát akár a kívülállók előtt is ismert és talán általuk is használt lehetett. Ehhez természetesen hozzájárulhat az is, hogy a nagytanács, a főpapok és a farizeusok előtt egyaránt emlékezetes lehetett Jézus elítélése, vagyis a megjelölés (egy elítélt testvére) már önmagában is gyanússá tehetette a vádlottat. Az sem tarthatjuk azonban véletlennek, hogy Josephus Jakabról és másokról beszél, vagyis az Úr testvérét mint ismert személyiséget emeli ki.

A farizeusok panaszát az eljárással szemben többen Jakab „igaz” voltának elismerése melletti bizonyítéknak tekintik. Véleményem szerint ez így nem állja meg a helyét: Josephus elbeszéléséből az derül ki, hogy a farizeusok az eljárás és nem a vád vagy az ítélet jogosságával szemben emelnek szót. Azt azonban talán némi valószínűséggel állíthatjuk, hogy azt, amit ma tudunk a farizeusokról és a jeruzsálemi zsidókeresztyén gyülekezetéről, és arról, hogy a farizeusokhoz sok szempontból ez a közösség közelebb állt a szadduceusoknál, ez a beszámoló nem cáfolja.

<sup>9</sup> III. 5. – Jakab „pere” és kivégzése.

<sup>10</sup> Könnyen lehet, hogy ebben az időszakban Jeruzsálemben tartózkodott, ebben az esetben elég közeli forrásnak tekinthető: Painter: Just James, 177. Hengel a Jos Vita 12–13 alapján egyenesen azt mondja, „Josephus Jakab kivégzése (Kr. u. kb. 62) idején 24–25 éves papként Jeruzsálemben tartózkodott”, így „megbízható beszámoló” tartja a feljegyzést, amely „egy jeruzsálemi pap és szemtanú” tollából származó „valódi beszámoló” (Hengel: Jakobus, 551).



## 2. Jakob az egyházatyáknál

### Eusebius

Eusebius (Eusebios), Caesarea negyedik századi püspöke monumentális egyháztörténeti írása felbecsülhetetlen értéket jelent, nemcsak átfogó jellege, de tudatos forráshasználata miatt is. Természetesen az ő esetében is mérlegelni kell, mikor idéz szó szerint, mikor kommentálva, értelmezve, összefoglalóan vagy esetleg kihagyásokkal, és azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy műve évtizedek alatt készülhetett, több fázisban átdolgozhatta anyagát. Mégis olyan korábbi hagyományokhoz enged hozzáférnünk, amiket máshonnan nem ismerünk: így van ez Jakabbal kapcsolatban is. Világosan látszik, hogy Eusebius feljegyzéseiben kombinálja, esetről esetre pedig saját megjegyzéseivel látja el azokat a hagyományelemeket, melyeket több helyről ismer. Ezeket a forrásokat néha meg is nevezi (mint Pál, Alexandriai Kelemen, Hegesippus vagy éppen Josephus esetében), néhol nem; néha pontosan követi, néhol nem.<sup>11</sup>

Eusebius Egyháztörténetében az első Jakabbal kapcsolatos feljegyzés Pál 1Kor 15-ben feljegyzett hagyományát egészíti ki: „Aztán azt mondja, hogy megjelent Jakabnak, aki szintén egyike volt azoknak, akiket az Üdvözítő testvéreinek tartottak” (Eus HE I,12,4–5).<sup>12</sup> Valószínű, hogy a kiegészítés Eusebiustól származik, másra ugyanis, mint az apostolra, nem hivatkozik. Mindenesetre a szokatlan εἰς τῶν φερομένων τοῦ σωτήρος ἀδελφῶν megjelölés egyfelől nem az „Úr (κύριος) testvéreként”, hanem a Megváltóéként említi őt, másrészt érezteti a testvéri kapcsolat problémás, magyarázandó voltát. Ez, ahogy láthatjuk, végig jellemző Eusebiusra, noha van, ahol – valószínűleg szó szerinti idézetekben – nem fűz hozzá magyarázó jegyzetet a testvér megjelöléshez.

Egy következő feljegyzése egy kicsit közelebről is foglalkozik a kérdéssel. Eusebius itt meg nem határozott forrásokat foglal össze, mielőtt közvetlenül Alexandriai Kelemen idézné. „Akkor aztán Jakob, akit az Úr testvéreinek mondanak – mert őt is József gyermekének hívták, Krisztusnak pedig apja József, kinek szűz menyasszonya még egybekelésük előtt úgy találtatott, hogy méhében fogant a Szentlélektől, amint a Szentírás tanítja – tehát ugyanez a Jakob, akit a régiek erényessége iránti tiszteletből »igaz« melléknévvel is illettek, elsőként foglalta el a jeruzsálemi egyház püspöki székét, amint mondják” (II,1,2). Itt egyfelől azzal a nézettel találkozhatunk, hogy Jakabot azért nevezték az Úr testvéreinek (λεγόμενος τοῦ κυρίου ἀδελφός), mert őt is József gyermekének hívták (ὠνόμαστο... παῖς). Sajnos nem tudjuk, mire alapozza Eusebius ezt az információját: ismeri-e esetleg a József korábbi házasságából származó hagyományt (lásd lentebb), vagy más forrásból merít. A feljegyzés másik két eleme nem a rokon kapcsolattal, hanem Jakob ősegyházon belüli pozíciójával foglalkozik. Egyfelől magyarázza a δίκαιος jelzőt: Eusebius szerint „erényessége” iránti tiszteletből nevezték így „a régiek”. Másfelől azt hangsúlyozza, hogy Jakob volt Jeruzsálem első püspöke.

Ezek közül az elemek közül több elem megjelenik máshol is az Egyháztörténetben: „Annak a Jakabnak a trónját, aki elsőként kapta meg az Üdvözítőtől és az apostoloktól a jeruzsálemi egyház püspöki tisztét, és akit az isteni ígék állandóan Krisztus testvéreinek is neveznek,

<sup>11</sup> Eusebius forráshasználatát nagyszerűen elemzi Painter: Just James, 105–111.

<sup>12</sup> Fordítás: Baán István, in: Vanyó: Eusebiosz.

máig is megőrizték, és az ottani testvérek nemzedékről nemzedékre gondoskodással vették körül, és ezzel világosan megmutatják mindenkinek, hogy milyen tiszteletet tanúsítottak és tanúsítanak a régiek és a maiak a szent férfiak iránt, mert szerették Istent” (VII,19). Eusebius Jakabbal mint az első jeruzsálemi püspökkel kapcsolatban előszeretettel használja – a többi püspökkel ellentétben –<sup>13</sup> a θρόνος kifejezést: minden bizonnyal azért, mert az ő idejében valóban ápolhattak egy ilyen hagyományt, ahogy ez a feljegyzés állítja. A püspöki trónszéknél miniket jobban érdekel az, ami ennek a hagyománynak az ápolása mögött húzódik: voltak, akik a negyedik században is fontosnak tartották, hogy Jakab volt az első jeruzsálemi „püspök”, s ez a megbízatása az Üdvözítőtől és az apostoloktól eredt. Ez az „elsőként” jelenik meg egy további rövid feljegyzésben is, ami a lentebb ismertetendő mártírtradícióval való összefüggésben fogalmazódik meg: „Végül pedig a korábban említett módon eltették láb alól Jakabot, aki Üdvözítőnk mennybemenetele után elsőként örökölte az ottani püspöki trónt” (III,5,2).

### Alexandriai Kelemen

A fent már idézett összefoglaló mondatot követően (III,1,2) ezt írja Eusebius: „Kelemen a »Vázlatok« című művének hatodik könyvében ezt fűzi hozzá: »Péter, Jakab és János, mint akiket az Üdvözítő is jobban megtisztelt társaiknál, az Üdvözítő mennybemenetele után nem törekedtek a dicsőség után, hanem Jakabot, az igazat választották meg jeruzsálemi püspöknek«” (II,1,3). Ez a mondat már csak azért is érdekes, mert itt látjuk a tanítványok közötti első „belső” hármast: Pétert és a Zebedeus fiait, majd pedig „az igaz” Jakabot, mint akit ez az első hármast „választ” meg a jeruzsálemi gyülekezet vezetőjének. Ez egyfajta hagyománylancolatot jelenít meg: Jakabot, az Úr testvérét itt nem a Feltámadott legitimálja közvetlenül, hanem az Üdvözítő által legitimált apostolok áttételével kapja a megbízatást. Természetesen nem kell arra gondolni, hogy a kettő kizárja egymást akár Kelemennél is, mindössze a hangsúlyok térnek el. Különösen is igaz ez, ha összevetjük a másik, Eusebiusnál közvetlenül az előbbihez kapcsolódó kelemen-i idézettel: „Ugyanez a Kelemen ugyanennek a műnek hetedik könyvében újra ezt mondja róla: »Jakabnak, az igaznak, Jánosnak és Péternek adta át feltámadása után az Úr a tudást, ezek a többi apostolnak, a többi apostol pedig a hetvennek, ezeknek egyike volt Barnabás is. Két Jakab is volt: az egyik az igaz, akit a templom párkányáról dobtak le és egy ványolófával vertek agyon, a másik pedig, akit lefejeztek” (II,1,4–5). Itt egy másik „szukcessziót” láthatunk: a „(magasabb rendű) tudást” a Feltámadott az igaz Jakabnak, Jánosnak és Péternek adja át, és ezek adják tovább a „többi apostolnak”, majd a „hetvennek”. Nem vagyok benne bizonyos, hogy a két idézet ellentmondásban állna egymással, végképp nem gondolom, hogy Eusebius ellentmondást látott volna a kettő között. Az első feljegyzés – még ha a mi fogalmaink szerint nem is pontosnak nevezhető – „történeti” hangsúlyú (ki volt a jeruzsálemi gyülekezet vezetője), a második „teológiai” (ki számított a „tudás” továbbadójának):<sup>14</sup> itt a Pál által „oszlopoknak” nevezett apostolok szerepelnek.

A kelemen-i forrásokban nem szerepel utalás Jakabra mint az Úr testvérére, annál inkább megjelenik bennük „az igaz” melléknév. Jakab kivégzésére nézve nehezen eldönthető kérdés, hogy a két Jakab közötti különbségtétel egyáltalán Kelemtől származik-e, még ke-

<sup>13</sup> Painter: Just James, 113.

<sup>14</sup> A kifejezés gnosztikus, ám a tartalma nem feltétlenül: „egy gnosztikus tradíciót alakít át antignosztikus fegyverré”: Painter: Just James, 116.

vésbé tudjuk megmondani, hogy Kelemen Jakab mártírhalálával kapcsolatban Hegesippustól és/vagy Josephustól függ, vagy tőlük független tradíciót ismer. Az agyonverés ványolófával sok mindenre utalhat, de én azt gondolom, ez annyira sajátos vonása lehetett annak a tradíciónak, amit Kelemen (vagy Eusebius) idéz, hogy ez volt a legalkalmasabb az azonosításra.

### Hegesippus

Eusebius Jakabra és a jeruzsálemi gyülekezet életére nézve sok helyen támaszkodik Hegesippusra (görögösen Hégésipposra), aki zsidókeresztyén volt származását tekintve, és a második század második felében írt Visszaemlékezéseiben (Hypomnémata) jegyzett fel sok adatot arról, hogy „az egyház mindaddig tiszta és romlatlan szűz maradt, és ha voltak is olyanok, akik igyekeztek megrontani az üdvözítő igehirdetés egységes szabályát, azok valahol a sötét árnyékban bújtak meg, mint valami barlangban. Amikor azonban az apostolok szent kara különbözőképp befejezte az életét, meg az a nemzedék, mely arra volt méltó, hogy saját fülével hallja az isteni bölcsességet, abban a pillanatban kezdett feltűnni az istentelen bölcsesség áradata” (III,32,7–8). Fontos megjegyezni, hogy ő Jakabot és az Úr testvéreit ebbe a „szent karba”, illetve az egyház romlatlanságának ehhez a nemzedékéhez sorolja.

Nagyon részletesen idézi Eusebius Hegesippus beszámolóját Jakab mártírhaláláról, ami nemcsak az Úr testvére kivégzésére, de „igaz” voltának értelmezésére nézve is fontos.<sup>15</sup> A mártírbeszámoló előtt itt is elsőként Eusebius összefoglalóját olvashatjuk, melyben több elemet (az ApCsel-ből, Kelementől, Hegesippustól, Josephustól és talán máshonnan is) találhatunk összekapcsolva: „Mivel Pál a császárhoz fellebbezett és Festus Rómába kísérte, a zsidóknak szertefoszlott az a reményük, hogy végrehajtsák az ellene kitervelt összeesküvésüket. Ezért Jakab, az Úr testvére ellen fordultak, aki az apostolok döntése folytán a jeruzsálemi püspöki szék birtokosává lett. Erre vetemedtek tehát vele szemben: Megidéztek és követelték tőle, hogy az egész nép füle hallatára tagadja meg Krisztusba vetett hitét. Ő azonban az általános várakozással ellentétben szabadon és a vártnál még nagyobb őszinteséggel megvallotta, hogy Üdvözítőnk és Urunk Jézus az Isten Fia. Mivel pedig nem tudták elviselni ennek a férfinak a tanúságtételét, akit mindenki a legigazabb embernek tartott, mert egész életén át a legerényesebb és a legvallásosabb módon élt, megölték, hiszen kapóra jött erőszakos tettükhöz, hogy megüresedett a helytartó szék. Akkor halt meg ugyanis Júdeában Festus, és az ottani tartomány ügymenete zavarossá és anarchikussá vált” (II,23,1–2). Az ApCsel és Josephus felől a történeti keretet vette Eusebius, Jakab ábrázolásához valószínűleg Kelementől azt, hogy Jakab az apostolok döntése alapján kapta meg a jeruzsálemi „püspöki trónt”, Hegesippustól pedig a per körülményeit és Jakab igaz voltának leírását:

„Még pontosabban írja le a róla szóló történetet Hégésippos,<sup>16</sup> aki az apostolok első utódai közé tartozott, amikor így mondja el » Visszaemlékezései«-nek ötödik könyvében: »Az egy-

<sup>15</sup> Ez a kép tulajdonképpen a legmeghatározóbb a rendkívüli törvényhűséget követő „igaz” Jakabbal kapcsolatban. Kittel megfogalmazása természetesen erős: „Hegesippus beszámolóját történeti forrásként végérvényesen félre kell tennünk” (Kittel: Stellung, 145), hiszen ha a többi forrással összevetve olvassuk, lehetnek mozzanatok a történeti Jakabra nézve is. Mégis egyetértünk azzal a törekvéssel, hogy ne a hegesippusi kép legyen a meghatározó akkor, amikor az újszövetségi Jakab-képet próbáljuk megrajzolni.

<sup>16</sup> Az átírást a dolgozatban alkalmazott átírásnak megfelelően módosítom az idézetben.

házat az apostolokkal együtt Jakab, az Úr testvére vette át, akit mindenki Igaznak nevezett az Úr idejétől kezdve mostanáig, mivel többen is viselték a Jakab nevet. Anyja méhétől fogva szent volt, bort és részegítő italt nem ivott, húst nem evett, borotva nem érintette fejét, nem kente testét olajjal és nem fürdött. Egyedül neki engedték meg, hogy belépjen a szentélybe, ugyanis nem gyapjúból, hanem lenvászonból készült ruhát viselt. Egyedül ment be a templomba, és mindig térdre borulva és a nép számára bocsánatért esedezve találták, ezért aztán olyan kemény volt térdén a bőr, mint a tevéé, az örökös térdre borulásoktól, melyekkel Istent imádta és bocsánatért esedezett a nép számára. Túláradó igazságossága miatt Igaznak és Óbliasnak nevezték, ami görögül a nép támaszát és igazságosságot jelent, amint a próféták nyilatkoztak róla” (II,23,3–7). Sok nagyon fontos elemet följegyez ez az összefoglalás Jakabbal kapcsolatban. Az egyik az, hogy Hegesippus itt – Kelemen feljegyzéseihez hasonlóan, de némileg eltérő módon – megerősíti Jakab szerepét az ősegyház vezetésében, az „apostolokkal együtt”.<sup>17</sup> Hegesippus mind „az Úr testvére”, mind „az igaz” megjelölést használja Jakab megkülönböztetésére. A testvéri kapcsolatra nem reflektál közelebbről, az „igaz” jelzöt viszont nemcsak „régől fogva használnak” nevezi, hanem élénk színekkel le is festi. „Túláradó igazságossága” (ὕπερβολὴ τῆς δικαιοσύνης) a hegesippusi ábrázolás szerint különleges „szentséget” jelent. Az ábrázolásban összekapcsolódnak nazír, papi és nem zsidó elemek (az olaj és a fürdő elutasítása bizonyára nem a zsidó tisztasági szertartások, hanem a görög-római fürdők elvetésére utal).<sup>18</sup> Hogy bemehetett a templom szentélyébe és ott szüntelenül közbenjárt népéért, papi jelleget kölcsönöz Jakab hegesippusi leírásának. Ezt a közbenjáró szerepet nem lehet elválasztani az „igaz” (δικαίος) melléknévtől és valószínűleg a jóval kevésbé egyértelmű – feltehetően héber-arám – „Óblias” (Ὀβλίαις) névtől sem,<sup>19</sup> amit Hegesippus (vagy Eusebius) „a nép támasza”, „bástyája” (περιοχὴ τοῦ λαοῦ) kifejezéssel magyaráz.<sup>20</sup> Ez jól egybecseng az egész ábrázolással, mely szerint Jakab közbenjár a népéért – és azzal, amit a beszámoló vége is hangsúlyossá tesz, és Eusebiusnál – sőt talán máshol is előkerül (III,7,8): Jakab, az igaz jelenléte Jeruzsálemben védelmet jelentett a városnak az ítélet elől, ami azután Jeruzsálem pusztulásában meg is jelent.

A folytatásban arról olvasunk, hogy „a nép körében levő ama hét szekta egyes tagjai, melyekről korábban írtam (a »Visszaemlékezésekben«), megkérdezték tőle, hogy melyik Jézus ajtaja (vagy: mit jelent az, hogy Jézus ajtaja?), ő pedig azt mondta, hogy Jézus az Üdvözítő”. Azután, mivel Jakab igen sikeresen hirdette, hogy Jézus a Krisztus („Akik pedig hittek, Jakab miatt hittek”), az „írástudók és farizeusok” arra kérték Jakabot, akinek az igazsága ismert és elismert volt a nép előtt, de még az „írástudók és farizeusok” előtt is („Tanúságot teszünk rólad

<sup>17</sup> Lüdemann szerint ez Eusebius betoldása, amivel a többi beszámolóhoz igazítja a hegesippusi hagyományt, mely Jakab elsőbbségéről beszél (Lüdemann, Paulus II, 222). Ez elképzelhető, de inkább Painternek adok igazat, aki szerint ha ez Eusebius korrekciója lett volna, inkább „az apostoloktól”, semmint „az apostolokkal együtt” megfogalmazást várnánk tőle, hiszen ez hozná inkább szinkronba a többi beszámolóval. Painter: Just James, 124–125.

<sup>18</sup> Painter: Just James, 125–126.

<sup>19</sup> Vö. Bauckham: Offence, 206–209; Pratscher 116–118.

<sup>20</sup> A legvalószínűbb megoldásnak az először C. C. Torrey által felvetett (Torrey, 96) ὈΒΔΙΑΣ–ὈΒΛΙΑΣ szövegromlást tartom, ami nemcsak az „Úr szolgálja” asszociációt erősíti Jakabbal kapcsolatban (vö. Jak 1,1 – Pratscher, 117), hanem esetleg (bár ez bizonytalanabb) az Abd 1 szövegével is összeköti a Jakab-hagyománynak ezt a mozzanatát (Baltzer–Köster, 141). Az Abdiás („az Úr szolgálja”) név mindenesetre valóban állhat a rejtélyes kifejezés mögött.

mi és az egész nép, hogy igaz vagy és nem vagy személyválogató”), hogy győzze meg a páska ünnepén összesereglett népet: ne higgyenek Jézusban: „Ó, Igaz, akire mindnyájunknak hallgatni kell, mivel a nép a megfeszített Jézust követve tévelyeg, hirdesd ezért nekünk, melyik a Jézus ajtaja?” Jakab azonban ahelyett, hogy lebeszélte volna a népet, inkább bizonyosságot tett az Isten jobbján ülő eljövendő „Emberfiáról”. Az írástudók és farizeusok ezt hallva, és látva, hogy „sokan hittek Jakab tanúskodására”, így szóltak egymáshoz: „Menjünk fel és taszítsuk le őt, hogy az emberek megremüljenek és ne higgyenek neki!”, s a szót tett követte. Így kiáltva: „Ó, ó, hát az Igaz is tévedett!, és beteljesítették az Írást, ami Ézsaiásnál van megírva: Pusztítsuk el az igazat, mert terhes nekünk! Így aztán élvezni fogják tetteik gyümölcseit. Felmentek tehát és letaszították az Igazat.” Mivel azonban Jakab túlélte a zuhanást, elkezdték őt megkövezni. Jakab imádkozott kivégzőiért, mire egy „rékábita” pap próbálta lebeszélni őket a kivégzésről: „Hagyjátok abba! Mit tesztek? Az Igaz értetek imádkozik!” Akkor azonban „közülük egy kallózó fogta azt a fát, amivel a ruhát szokták tömöríteni, és fejbe sújtotta vele az Igazat, így szenvedett hát vértanúságot. Eltemették a templom közelében levő helyen, és még mindig ott áll sírköve a templom közelében. Hitelre méltó tanúja lett a zsidók és a pogányok számára annak, hogy Jézus a Krisztus” (II,23,8–18). A leírás jól felismerhetően épít teológiai motívumokra: Jakab a „hét szekta” tagjait próbálja meggyőzni, ellenlábasai a szinoptikus evangéliumokból ismert „írástudók és farizeusok”, Jézus „ajtajáról” (vagy Jézusról mint ajtóról?, vagy a legkézenfekvőbb értelmezés szerint egyszerűen: az üdvösség kapujáról)<sup>21</sup> tesz bizonyosságot, a Jézus megkísértésének történetéből is ismert „templom párkányára” állítják őt, és az egész történet színtere a templom; az ellenfelek felkiáltása kimondottan „reflexiós idézetként” jelenik meg (Ézs 3,10 LXX: Δήσωμεν<sup>22</sup> τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχηστος ἡμῖν ἔστιν· τοῖνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται), ahogy az is jellemző mozzanat, ahogy Jakab imádkozik kivégzőiért, mint Jézus és István. A teológiai motívumokat tovább erősíti a záró megjegyzés: „Ezután rögtön megostromolta őket Vespasianus” (II,23,18), ami, ahogy említettük, beszédesen – a datálási problémákat is átugorva – ábrázolja, mit is jelentett Jakab, az igaz jelenléte Jeruzsálemben, illetve hogyan vonták magukra Isten ítéletét az igaz kivégzői. Ezt a gondolattársítást jól előkészíti az idézett ézsaiási prófécia második fele: „Így aztán élvezni fogják tetteik gyümölcseit”. Ugyanezt a gondolatot még egyszer feljegyzi Eusebius a harmadik könyvben, ami az ítélet feltartóztatását Jakab jeruzsálemi jelenlétéhez és szilárd „bástya” voltához kapcsolja: „A Krisztus ellen elkövetett merénylet után negyven egész esztendeig késleltette pusztulásukat.<sup>23</sup> Ebben az időben több apostol és tanítvány és maga Jakab is, az itteni első püspök, akit az Úr testvéreinek neveztek, életben volt még, pont Jeruzsálem városában tartózkodott, és itt mintegy a legszilárdabb bástyának számított” (III,7,8).

Ehhez kapcsolódik Eusebius záró, összefoglaló megjegyzése is a hosszabb hegesipusi idézet után, amiben Josephusra is hivatkozik: „Jakabot annyira csodálták és mindenki tisztelte igazságossága miatt, hogy a bölcs zsidók úgy vélték, ez az oka annak, hogy vértanúhalála után rögtön nyakába szakadt Jeruzsálemnek az ostrom, mely nem más miatt zúdult rájuk, mint hogy vele szemben ilyen gonosztettre vetemedtek. Kétségkívül Josephus sem késlekedik erről

<sup>21</sup> Itt is egy elírás feltételezve: ישועה (= σωτηρία) helyett ישוע-t olvasva (= Jésua = Jézus). Schoeps: Theologie und Geschichte, 414.

<sup>22</sup> Az אָמַר helyett אָמַר-t olvasva: megkötöz, megragad.

<sup>23</sup> A datálás természetesen szimbolikus céllal kerekít.

is írásban tanúskodni, amikor szó szerint (vagy: sok szóval)<sup>24</sup> azt mondja: »Ez annak a Jakabnak, az Igaznak megbosszulása végett történt a zsidókkal, aki a Krisztusnak nevezett Jézus testvére volt, mert bár kiváltképp igaz volt, a zsidók mégis megölték« (II,23,19–20). Az összefoglaló megjegyzés két számunkra fontos elemet hangsúlyoz: az egyik az, hogy Jakabot mindenki tisztelte és csodálta igazsága miatt. Ez a hegesippusi elbeszélésből is következhet, amely valóban így ábrázolja Jakabot. A másik elem: a „bölcsek” zsidók szerint Jakab, az igaz halála miatti ítéletként következett be Jeruzsálem ostroma. Ezt erősíti meg a josephusi idézet, amivel „csak” az a probléma, hogy nem található meg az általunk ismert Josephus-kéziratokban, és egy ilyen kihagyást nehéz lenne szövegkritikailag megmagyarázni. Sokkal inkább arra gondolhatunk, hogy itt nem idézetről van szó, hanem egyszerűen egy összefoglaló megjegyzésről: Josephus ismert beszámolóját – abban a farizeusok felháborodását – Eusebius úgy értelmezte, hogy az is megerősíti: a zsidók között sokan úgy vélték, ártatlanul ölték meg Jakabot, és az ártatlan(ok) igazságtalan kivégzése miatt (is) érte Izráelt Isten ítélete. Ez az értelmezés igazán magától értetődően adódik keresztyén, de talán nem keresztyén szempontból is. Hogy itt egy előzetes összefoglaló mondatról van szó, amellel szól az is, hogy a következőkben (II,23,21–24) a Jos Ant 20-ból következik egy – elég pontos – idézet, s Eusebius eddig is az összefoglaló megjegyzés–idézet sémáját követte.

---

<sup>24</sup> Painter: Just James, 132.

### 3. Jakab a „zsidókeresztyénységben”

A fejezetcímbe szereplő idézőjel több szempontból is indokolt. A „zsidókeresztyén” kifejezés használata ugyanis pontosításra szorul.

Tárgyunk szempontjából fontos leszögezni, hogy a zsidókeresztyéniség–pogánykeresztyéniség kettősség, szembeállítás nagyon problémás az Újszövetséggel és az őskeresztyéniséggel kapcsolatban. Természetesen beszélhetünk mindkettőről, de nem mint egymástól elkülönülő valóságokról, hanem mint az ősegyház két összetevőjéről. Ha zsidókeresztyénnek azt tekintjük, ami az Ószövetséggel és Izráel mint Isten választott népével való folytonosságot fontosnak tekinti, teológiáját alapvetően a zsidóság terminológiájával határozza meg, akkor valóban a teljes ősegyház, és valójában a teljes Újszövetség zsidókeresztyénnek tekinthető.<sup>25</sup> A későbbi zsidókeresztyén irányzatok felől megpróbálhatunk visszafelé következtetni, amint a legmarkánsabban Schoeps tette: „Voltak zsidókeresztyének, akik a pogánykeresztyén egyház útkészítőivé váltak, mint Pál apostol vagy az evangélisták; olyan zsidókeresztyének, akik (...)”<sup>26</sup> a gyülekezeteken belül különálló csoportokat (Sondergruppen) alakítottak, egy időben valószínűleg a nagy egyház (Großkirche) pogánykeresztyén gyülekezetei mellett is; végül pedig olyan – judaistáknak is nevezett – zsidókeresztyének, akik lassan elkülönültek a többségtől, majd pedig sajátos csoportorsors jutott nekik osztályrészül.”<sup>27</sup> Ha így nézzük, Jakabot és gyülekezetét a második csoporthoz kell sorolnunk, nem a harmadikhoz (ahogy ezt például Schoeps is látja). Ugyanakkor ebben a kérdésben is le kell szögeznünk, hogy valószínűleg nem voltak ennek a három csoportnak sem „tisztá” esetei az első században, a közösség és az átjárhatóság pedig nemcsak feltételezhető, hanem úgy véljük, hogy igazolható is – például éppen Jakab személyén és az ősgyülekezet közösségén.

A Jakab-hagyományok esetében pedig eleve nehéz meghúzni a határokat: ahogy eddig is követhettük és a következőkben még nyilvánvalóbbá lesz, a Jakab-hagyományok igen közel állnak egymáshoz. Ebben a fejezetben jobb híján nevezzük „zsidókeresztyénnek” azokat a forrásokat, amelyek nem tekinthetők „nagyegyházinak”, mint Eusebius (és céljában a különben „zsidókeresztyén” Hegesippus),<sup>28</sup> vagy gnosztikusnak, mint a Nag Hammadi ira-

<sup>25</sup> Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity*.

<sup>26</sup> „Származásukra való büszkeségből” – ezt azért nem idéztem, mert ezen a ponton nem tudok igazat adni Schoepsnek. „Származásról” (Abstammung) csak olyan értelemben beszélhetünk ezen a kategórián belül, ha ebben az Izráellel kapcsolatos vallási-teológiai meggyőződések elsőbbséget játszanak a test szerinti leszármazással szemben, noha kétségtelen, hogy a származásnak is volt ebben szerepe, de ennél fontosabb lehetett a *υιοθεσία, δόξα, διαθήκαι, νομοθεσία, λατρεία, επαγγελίαι, πατέρες* (Róm 9,4–5) kiváltsága és elkötelezettsége – a büszkeség mellett, amit nyilván feltételezhetünk, noha erre éppen efelől a csoport felől kevés jelet látunk.

<sup>27</sup> Schoeps: *Judenchristentum*, 15.

<sup>28</sup> Az általa felhasznált forrás minden bizonnyal zsidókeresztyén – ez nagy valószínűséggel elmondható az egész Jakab-hagyományról. A forráskritikai munka azonban annyira a részletekbe (és nem annyira Jakabhoz, mint sokkal inkább a későbbi Jakab-értelmezésekhez közelebb) vinne, hogy itt jobbnak láttam ezt a megközelítést.

tok,<sup>29</sup> és talán a legközelebb állnak ahhoz, amit szorosabb értelemben nevezhetünk „zsidókeresztyénnek”.

### *Héberok evangéliuma*

Az úgynevezett zsidókeresztyén evangéliumokról viszonylag sok hivatkozásunk van az egyházatyáknál, s ezek alapján bizonyosak lehetünk abban, hogy voltak ilyenek, illetve volt ilyen. Mindez idáig azonban csak töredékek állnak rendelkezésünkre, és ezek is másodlagos idézetek vagy hivatkozások. Ráadásul az elnevezések és az idézések nem teszik lehetővé, hogy pontosan beazonosítsuk ezeket az írásokat. További bizonyossággig kénytelenek vagyunk abból kiindulni, hogy feltehetően kettő vagy három ilyen evangélium (Héberok evangéliuma, Nazarénus evangélium, Ebioniták evangéliuma) lehetett, legalább egy, ami közelebb állt Máté evangéliumához (a Nazarénus evangélium), illetve legalább egy, ami inkább ebionita, „heretikus” tartalmakat rögzített.<sup>30</sup>

Mindenesetre okkal feltételezzük, hogy ezek a zsidókeresztyén evangéliumok is feltételezhető keletkezésüknél jóval korábbi hagyományokig nyúlhatnak vissza. Különösen is így tartják a Jakabot érintő alábbi töredékről, melyet Jeromos „A kiváló férfiakról („De viris illustribus”) című „enciklopédikus” célú írásából ismerhetünk:<sup>31</sup> *„Az evangélium, amelyet »Héberok szerintinek« neveznek, amit én nemrégiben fordítottam le görögre is, latinra is, és gyakran használta ezt Adamantiosz (=Órigenész), amint ő a Megváltó feltámadása után történtek kapcsán ezt idézi: »Az Úr pedig, miután odaadta a gyoicsot a főpap szolgájának, elment és megjelent Jakabnak, Jakab ugyanis megesküdött, hogy nem fog enni kenyeret azon órától fogva, amikor az Úr kelyhét kiitta, mindaddig, amíg őt nem látja feltámadva a halottak közül.« Majd ugyanott nem sokkal később: »Hozzatok asztalt és kenyeret – mondta az Úr«, és nyomban hozzát teszi: »Vette a kenyeret és megáldotta, megtörte és Jakabnak, az Igaznak adta, mondván neki: Testvérem, egyed kenyeredet, mert feltámadott az Emberfia a halottak közül.«<sup>32</sup>*

A zsidókeresztyén evangéliumtöredékek közül ez a legfontosabb, a leginkább értékelhető Jakab szempontjából. Ebben az 1Kor 15,7-ben is rögzített hagyomány jelenik meg: a feltámadott Jézus megjelenik személyesen Jakabnak, csak némileg módosítva és sokkal részletesebben.

Az egyik, ami feltűnik, hogy ez a forrás Jakabot a tizenkettő közé sorolja, vagy leg-

<sup>29</sup> Mindkét irányban nehéz elhatárolni a zsidókeresztyénséget, még az ebionitizmust és a többi „heretikus” zsidókeresztyén irányzatot is. A „nagy egyházzal” való kapcsolattartás, a tiszta tanítással való kontinuitás természetesen nemcsak a „mainstream” egyház, hanem a zsidókeresztyének kimondott célja is volt; a gnoszticizmus pedig szinte minden irányt érintett többé vagy kevésbé. A megnevezés és a kategorizálás tehát mindenképpen problematikus marad: amennyire lehet, törekszem az árnyalt megfogalmazásra, hogy ezek a kategóriák majd ne befolyásolják értékítéleteinket, anélkül azonban, hogy szűkebben vett tárgyamtól nagyon eltérni kényszerülnék.

<sup>30</sup> Részletekhez lásd P. Vielhauer–G. Strecker: IV. Judenchristliche Evangelien, in: Schneemelcher, 114–147.

<sup>31</sup> Vielhauer és Strecker a második század első felére datálja, Vielhauer–Strecker, 145–146.

<sup>32</sup> Fordítás: Ladocsi Gáspár, in: Vanyó: Apostoli Atyák. A szöveg visszaadásában természetesen problémás az idézőjelek biztos elhelyezése. Kérdéses, hogy Jeromos valóban lefordította-e a héber evangéliumot, mint ahogy állítja, illetve hogy saját szövegét adja-e itt vissza, vagy Órigenészt idézi. Vielhauer–Strecker, 145–146, Painter: Just James, 185. Témánk szempontjából mindenesetre ezek nem döntő kérdések.



alábbis őt a tanítványok szűk körében látja már a feltámadás előtt is: Jakab ivott az Úr kelyhéből az utolsó vacsorán, és megesküdött, hogy nem eszik kenyeret, amíg nem látja Jézust feltámadva a halottak közül. Ez a fogadalma egyértelműen az Úr testvére nagy hitét emeli ki<sup>33</sup> – és erre felel az, hogy a feltámadott Jézus megjelenik Jakabnak, kapcsolódva fogadalmához. Pratscher jogosan állapítja meg, hogy az elbeszélés középpontja – az 1Kor 15-höz képest – eltolódott Jakab személye felé: nem annyira a feltámadás és a megjelenés ténye az érdekes benne, hanem Jakab hite és fogadalma. Emellett Jakab itt kimondottan a feltámadás első tanújaként jelenik meg,<sup>34</sup> noha az elbeszélés ezt nem valakit – Pétert – megelőző értelemben, csak önmagában állítja.<sup>35</sup>

Jakab alakja szempontjából fontos kiemelni, hogy a beszámoló Jakabot „az igaznak” (Iacobus Iustus) nevezi, noha természetesen azt már nem lehet megmondani, hogy ez a többszörös áttételen keresztül melyik tradícióhordozónak tulajdonítható. Ugyanilyen lényeges, és az előbbinél még többet is nyom a latban, hogy Jézus „testvéremnek” (frater mi) szólítja őt: ez a forrás tehát nem látja szükségesnek korrigálni, pontosítani a rokoni kapcsolatot.

### *Pseudoclementina*

A feltehetően a negyedik század második feléből származó pszeudo-kelemini regényben (*PsClem*) több helyen is felbukkan Jakab, az Úr testvére, noha főszereplője Péter, címadója pedig Római Kelemen. Kelemen regényes történetében csatlakozik Péterhez, feljegyzi prédikációit és vitáját Simon mágussal.

A *PsClem* két fő részből áll, a görög nyelvű *Homiliákból* (Hom) és a latin fordításban fennmaradt *Recognitionesből* (Rec). A görög részt kiegészíti még két Jakabhoz szóló levél: az *Epistula Petri* (*EpP*) és az *Epistula Clementis* (*EpCl*), valamint a könyv „használati útmutatója”, a *Contestatio* (*Cont*). Az egyezések, párhuzamosságok miatt általában egy közös alapíratot („Grundschrift”-et) feltételeznek a mű mögött, mely egy korábbi íráson, a gnosztikus zsidókeresztyén *Kérygmata Petru-n* (ΚΠ) alapszik (kb. 200, Szíria). Egy másik, még korábbinak tekintett forrást is azonosítani vél a kutatás: a Rec I,33–71 szakasz az Epiphanius által említett *Anabathmoi Iakobu*-val ha nem is azonos, de rokon forrásra mehet vissza, mely a 2. század második felében, a pella zsidókeresztyén közösségben születhetett.<sup>36</sup>

A két említett levél címzettje Jakab, és mindkét címzés sokat mondó: „Péter Jakabnak, az úrnak és a szent egyház püspökének”<sup>37</sup> (vagy „a szent egyház urának és püspökének”: τῷ κυριῷ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας) (*EpP* 1,1); „Kelemen Jakabnak, az úrnak és a

<sup>33</sup> Nem elképzelhetetlen, hogy ez a fogadalom Jézus kehelyhez fűzött szavaira reflektál, mintegy azzal állítja párba: „Nem iszom többé a szőlőtő terméséből addig a napig, amikor újat iszom az Isten országában” (Mk 14,25 és párh.), ezzel is kiemelve Jakabot a tanítványok közül. Painter: Just James, 185.

<sup>34</sup> Painter: Just James, 185–186.

<sup>35</sup> Pratscher, 46–47.

<sup>36</sup> Irmischer–Strecker, 439–447. A tübingeni iskola Baur nyomdokain a Pseudoclementinát a korai egyház története szempontjából elsődleges forrásnak tekintette, de a személet hamar cáfolatra talált. Pratscher aprólékosan végigveszi, az egyes feltételezett forrásokhoz köti és azok alapján értékeli a *Pscl*-féle Jakab-hagyományt: Pratscher, 121–150. Mi ilyen mélységig nem kívánunk ezzel foglalkozni, de építünk Pratscher megfigyeléseire.

<sup>37</sup> Fordítás: Déri Balázs, in: Dörömbözi: Apokrif levelek, 81–84.

püspökök püspökének (ἐπισκόπων ἐπισκόπων), aki Jeruzsálemben a zsidók szent egyházát kormányozza, de mindazon egyházakat is, amelyeket Isten gondviselése jól alapított, s a véneknek és diakónusoknak s a összes testvérnek” (EpCl 1,1).<sup>38</sup> Jakab nemcsak itt, hanem mindenütt, ahol megjelenik, ilyen különleges pozícióban tűnik fel. Jakabot maga az Úr (Jézus) rendelte Jeruzsálem püspökévé („qui a domino ordinatus est in ea episcopus” – Rec I,43).<sup>39</sup> Bár Péter az igazi, törvényhű üzenet hordozója, Jakabnak van egyfajta „primátusa”, ő az, aki nemcsak a püspökök püspöke, de a tanítás hamisságának vagy igazságának eldöntője is: „Mindenekelőtt gondoljatok rá, hogy be ne fogadjatok egy apostolt, tanítót vagy prófétát anélkül, hogy előzőleg elé tárta volna üzenetét Jakabnak, az én Uram úgynevezett testvérének, akire a héberek jeruzsálemi gyülekezetének vezetése bízott” (Hom XI,35,4, vö. Rec I is, lentebb). Péter és Jakab áll tehát az egyik oldalon, a mózesi törvényeknek megfelelő, törvényhű tanítással,<sup>40</sup> a másikon pedig Simon mágus, illetve maga Pál apostol, aki „törvénytelen” evangéliumot hirdet.<sup>41</sup>

Jakab „primátusa”, kiemelt pozíciója az ősegyházban tehát nagyon hangsúlyosan jelenik meg a Pseudoclementina korábrinak tekintett feltételezett rétegeiben: okkal feltételezhetjük, hogy korai zsidókeresztyén tradíciókról van itt is szó. Ugyanakkor érdekes, hogy ehhez a kiemelt fontossághoz képest Jakab igen ritkán fordul elő a Pseudoclementinában.<sup>42</sup>

A Jakab szempontjából legfontosabb szakasz kétségkívül a Rec I,33–71, amely első sorban Jakab mártírtadíciójához kapcsolódik. Ez a szakasz abból a szempontból némileg szervesen kapcsolódik a Clemens-regény szövetébe, hogy itt látszólag Péter és Jakab hirdeti – ha nem is a törvénytelen, de – a „törvénykritikus” tanítást, az „Ellenség” pedig a főpapok oldalán, a törvény védelmében lép fel, és ő hivatkozik arra, hogy Simon mágus tévelygését tanítják Jakabék. Kelemen elbeszéli, hogy a Tizenkettő – Péter vezetésével – Jeruzsálemben hirdeti az evangéliumot, illetve vitázik a zsidó „szekták” képviselőivel. Péter beszédében többek közt kemény szavak hangoznak el a templommal és a kultuszi áldozattal kapcsolatban, ami a papokat felháborítja. A háborgást Gamáiel ApCsel-ből ismert tanácsa (ApCsel 5,34kk) hallgattatja el, aki a Rec szerint mintegy a keresztyének „beépített embe-re” a zsidó vezetők között, hogy informálja őket, ha valami gonoszt terveznek ellenük. Gamáiel azt is javasolja, hogy a vitát másnap folytassák. Az apostolok ezért elmennek „a mi Jakabunkhoz”, a „püspökhöz”, hogy tájékoztassák őt az eseményekről, és imádkozzanak a sikeres folytatásért. Másnap pedig Jakab maga is elmegy velük, és innentől fogva ő áll az elbeszélés középpontjában: Kajafás, „a papok vezetője” hozzá, „a püspökök vezetőjéhez” (episcoporum princeps) intézi elsősorban szavait. Jakab beszédét a Rec csak rövid összefoglalásban

<sup>38</sup> Fordítás: Déri Balázs, in: Dörömbözi: Apokrif levelek, 85–91.

<sup>39</sup> Pratscher, 127.

<sup>40</sup> „Néhányan, akik a pogányok közül vannak, megvetették a Törvény szerint való igehirdetésemet, előnyben részesítve az Ellenség törvény nélküli és balga tanítását. Sőt, egyesek még életemben megkísérelték, hogy sokféle-képpen, a Törvény megszüntetésére értelmezzék át a szavaimat, mint aki – úgymond – ezt nem merem nyíltan hirdetni, noha én magam is így vélekedem. Távol legyen tőlem! Hiszen az ilyesfajta dolog annyi, mint szembe-helyezkedni Istennek Mózes által kijelentett Törvényével, amelynek örökkévaló érvényességéről a mi Urunk is bizonyosságot tett. Mert így szólt: »Az ég és a föld elmúlnak, a törvényből egy jóta vagy egy pontocska el nem múlik.«” (EpP 2,3–5).

<sup>41</sup> Ahogy említettük, F. C. Baur iskolája részben ez alapján beszélt a szemben álló péteri és páli keresztyén-ségből kialakuló „katolikus” egyházzól.

<sup>42</sup> Az előfordulások listája és az egyes forrásokhoz sorolása: Pratscher, 125–126.

ismerteti, ami az előző, hosszabb szakaszokra utal. Ezt követően „hét egymást követő napon győzködött Jakab mindenkit, a főpapot is, sürgetve őket, hogy keresztelkedjenek meg”. Ekkor lép színre „egy bizonyos ellenség” („homo quidam inimicus”), aki igyekszik lebeszélni a népet a megkeresztelkedésről: „Miért hagyjátok, hogy félrevezessenek benneteket ezek a nyomorúságos és Simon mágus által becsapott emberek?” Az „ellenség” megpróbál zavart kelteni, „hogyan tönkretegyjen mindent, amit oly sok munkával sikerült elérni”. A zűrzavar miatt Jakab immár hiába próbálja meggyőzni a népet. De az „ellenség” még többet akar: „mint egy őrült”, gyilkos indulatra hergel mindenkit: „Miért ne ragadnánk meg, és tépnénk szét ezeket az embereket?” Példát mutatva felkap az oltárról egy dorongot, és azzal hadonászik. Ezután ráront Jakabra, és lelöki a templom legfelső lépcsőjéről. Majd pedig, mivel azt hiszi, hogy Jakab meghalt, elmegy. Nem tudjuk, mi lesz a csetepaté vége, csak azt tudjuk, hogy a „hívők” inkább meghalnak, de nem akarnak megölni senkit. Felemelik Jakabot, és elviszik az ő házába, ahol megint imádsággal töltenek egy éjszakát, majd Jerikóba távoznak. Itt éri őket Gamáiel üzenete: „Az a bizonyos ellenség engedélyt kapott Kajafástól, a főpaptól, hogy mindenkit letartóztasson, aki hisz Jézusban, és hogy Damaszkuszba menjen...” Ez nyilvánvaló utalás Pálra, helyesebben Saulra (ApCsel 9,1–2).<sup>43</sup> Az is egyértelműen kiderül, hogy Jakab nem hal meg a tumultusban: a folytatásban ő maga küldi el Pétert Cézarába, hogy küzdjön Simon Mágussal szemben.

A szakaszt, ahogy említettük, az Epiphanius által említett, számunkra egyébként máshonnan ismeretlen „Anabathmoi Iakobu”-val szokták összekapcsolni: „Több más »apostolok cselekedeteiről« is beszélnek, amelyek tele vannak istentelenséggel; innen vértetik fel magukat egyébként az igazsággal szemben. Bizonyos »felemelkedéseket« és »beszédeket« (ἀναβαθμοὺς... καὶ ὑψηλότητες)<sup>44</sup> is koholnak, tudniillik az »Anabathmoi Iakobu«-ban, mint-ha (Jakab) a templom és az áldozatok ellen (κατά... τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν) beszélt volna, vagy az áldozati oltáron levő tűz ellen, és más hasonló üres fecsegést. Aminthogy Pált is rágal-mazzák szégyentelenül hamis apostolaik hazug, gonosz és tévelygő szavai szerint, hogy ő tarzusi volt – amit ő maga is elismer és nem tagad –, de azt állítják, hogy a görögöktől származik – abból a helyből kiindulva, ahol ő az igazságnak megfelelően mondja: »Én Tarzusból való vagyok, egy nem jelentéktelen város polgára« (ApCsel 21,39) –, azt is állítva, hogy ő maga görög, görög anya és görög apa gyermeke, aki, miután Jeruzsálembé ment és ott egy időt eltöltött, a pap (a főpap?) lányát kívánta feleségül venni, ezért lett prozelita, és ezért metélték körül, de mivel nem kapta meg a lányt, haragra gerjedt, és a körülmelés ellen írt, valamint a szombattal és a törvényadással szemben” (Epiph PanHaer 30,16,6–9). A Rec I-gyel való összekapcsolást el-

<sup>43</sup> Eisenman Jakab-rekonstrukciójában fontos szerepet játszik a Pseudoclementina, ezen belül is a Rec I beszámolója: előnyben részesíti az újszövetségi forrásokkal szemben. Eisenman egyértelműen Pállal azonosítja az „ellenséget”, és összeköti a qumráni „ellenséggel” és a „hazugság hirdetőjével” vagy a „hazugságok terjesztőjével” (Eisenman, 126–127). Ez az ő judaizmussal és őskeresztyéniséggel kapcsolatos ábrázolásával függ össze, hiszen lényegében egy zélóta–alkalmazkodás-párti ellentétre redukálja az első századi eseményeket.

<sup>44</sup> Nehezen megválaszolható kérdés, hogy hogyan kell fordítani ezeket a kifejezéseket ebben az összefüggésben. Itt Strecker fordítását követjük, de jeleznünk kell, hogy a „felemelkedés”, „felszállás”, „fellépés” értelem és a „beszéd” (tkp. vezetés, iránymutatás) egyike sem egyértelmű. Epiphanius minden bizonnal szó szerint idézi a kifejezéseket, feltehetően némi gúnnyal, és szándékosan nem magyarázza azokat, még ha érti is őket, hogy ezzel is hangsúlyozza, milyen zagyaságokat tanítanak a heretikusok.

sősorban az ἀναβαθμὸς szó használata biztosítja, ami szó szerint lépcsőt jelent, és Jakab, amint láttuk, felmegy a templom legfelső lépcsőjére, onnan beszél, majd onnan lökik le. A másik kapcsolat a Pál-ellenesség, bár ez a kapcsolat tulajdonképpen különbséget is jelent: míg az Pál éppen a törvény radikális képviselőjeként lép fel (mint a valóságban a megtérése előtt), addig az AI Pált más vádakkal illeti. A kapcsolat a két irat között meglehetősen bonyolult, és semmiképpen nem egyértelműen rekonstruálható.<sup>45</sup>

Jakab a Pseudoclementinában tehát kiemelkedő, döntő személyiség, a püspökök püspöke. Tekintélye és tevékenysége Jeruzsálemhez kötődik. Teológiai szempontból az egyes rétegek szabadon ábrázolják Jakabot.

Számunkra ez a beszámoló elsősorban Jakab mártírhagyománya felől lesz különösen is érdekes, majd pedig nem utolsósorban azért, mert a mögötte álló tradíció összeköthető a jeruzsálemi ősgyülekezet elmenekült részével, Pál igen éles elítélése Jakab és a (jeruzsálemi) zsidómisszió sorsával kapcsolatban pedig szintén fontos szempontot képvisel, melyet majd vizsgálnunk kell a későbbiekben.

---

<sup>45</sup> A részletekhez Pratscher (fent idézett hely) mellett vö. Lüdemann: Paulus II, 241–242.

#### 4. Jakab a gnosztikusoknál

A felső-egyiptomi Nag Hammadi közelében feltárt gnosztikus (jobban mondva többnyire, de nem kizárólag gnosztikus iratokat tartalmazó)<sup>46</sup> „könyvtár” kódexei közül három Jakab nevéhez fűződő irat (Jakab apokrif levele és két Apokalipszise), Tamás (kopt) evangéliumában pedig egy Jakabhoz kötődő fontos logionnal találkozhatunk.

##### Tamás (kopt) evangéliuma

Tamás kopt evangéliumának (NHC II,2)<sup>47</sup> logionjait többek között azért nehéz értékelni, mert a mondások nem képeznek összefüggő textúrát, hanem egymáshoz legföljebb lazán kapcsolódnak. A Jakabbal kapcsolatos logion<sup>48</sup> is ilyen nehezen értelmezhető mondás: „A tanítványok mondták Jézusnak: Tudjuk, hogy el fogsz menni tőlük. Ki az, aki nagy lesz fölöttünk? (Ki legyen a vezetőnk?)<sup>49</sup> Jézus mondta nekik: Ahonnan jöttetek és (ahová) menni fogtok, az Jakab, az igaz, aki miatt az ég és a föld keletkezett” (12. logion).<sup>50</sup>

A szinoptikus hagyományból is ismert „ki lesz nagyobb?” témakörhöz kapcsolódóan (Mk 9,33–37), de azokkal ellentétben ebben a logionban megjelenik egy „nagy” tanítvány, méghozzá Jakab, az Igaz, akit a Tizenkettő vezetőjeként rendel Jézus. „Akiért az ég és föld teremtetett” – ez a meglepő kitétel ebben a gnosztikus jellegű szóhasználatban nem feltétlenül jelent túlzottan sokat: ráadásul lehetséges, hogy leginkább az „igaz” megjelöléssel függ össze.<sup>51</sup> Egy kiemelt, teológiai szempontból fontos tekintélyre, szerepre azonban mindenképpen utal, ami egybecseng a tanítványok hozzá irányításával. A jelenet Jakabot egyértelműen a tanítványi körbe helyezi, bár Jakab maga nincs jelen; mivel a megfogalmazás jövő idejű, talán ez is inkább Jakab feltámadás utáni megnövekvő, központi szerepére utal.

Ezen a helyen találkozunk Jakab „igaz” jelzőjével, ami az Újszövetségben nem fordul elő az Úr testvérel kapcsolatban.<sup>52</sup> Jakab kiemelkedő szerepét némiképpen ellensúlyozza, más fénybe helyezi a következő, 13. logion, ahol Tamás veszi át a titkos tanítást a Feltámadottól. Ha ez valamiféle rivalizálásra utal, akkor is fontos jelzés arra nézve, hogy az egyébként Tamás alakját előtérbe helyező gnosztikus közösség Jakab elsőbbségét a tanítványi körben nem kérdőjelezi meg, sőt Jakab kiemelt pozícióját Jézustól eredezteti, noha Tamást ez a különleges kinyilatkoztatás mégis némiképpen Jakab fölé emeli.<sup>53</sup> Jakab egyedül-

<sup>46</sup> Csak az általunk vizsgált iratok közül is felvetődik több esetben, hogy noha a forma gnosztikus iratot sejtet, valójában kevés igazán gnosztikus jellegű üzenettel találkozunk Tamás evangéliumában vagy Jakab levelében.

<sup>47</sup> Sok minden szól amellett, hogy a Tamás-evangélium a 2. század közepe táján, Kelet-Szíriában keletkezett, de emellett az összeállított beszédanyag részben az 1. századra is visszanyúlhat (Balz, 97), Pratscher a második század elejét tartja valószínűnek (Pratscher, 157).

<sup>48</sup> A szűkszavú mondás ellenére bámulatosan részletes elemzést ad Pratscher, 151–157.

<sup>49</sup> Painter értelmezését követve, Painter: Just James, 162. – a fordítás nehézségeihez vö. Pratscher, 151–152.

<sup>50</sup> Fordítás: Hubai Péter, in: Jézus rejtett szavai.

<sup>51</sup> „A világ az igazakért teremtetett”: 2Bar 14,19 (az ósatyákkal kapcsolatban: 2Bar 15,17; 21,24; Izráellel kapcsolatban: 4Ezsd 6,55; 7,11); Painter: Just James, 163, vö. a szenvedő igazzal és Jakabbal kapcsolatban 252–257.

<sup>52</sup> Hacsak ide nem vesszük a Jak 5,6-ot.

<sup>53</sup> Hasonlóan a János evangéliumában Péter és János alakja közötti rivalizáláshoz, ahol szintén nem a kizá-

állóan fontos, Jézustól eredő központi szerepének hagyománya megkérdőjelezhetetlenül jelen van ebben Tamás evangéliumában, mint ahogy az „igaz” melléknév használata is fontos.

### *Jakab (apokrif) levele*

Jakab apokrif levelének (EpJac – NHC I,2)<sup>54</sup> kerete levélforma: megtalálható a praescriptum, a levél tartalma (1–2), és a mű végén a levélzárás (16). A mű nagyobbik része a levélformától független kinyilatkoztatás, saját kerettel, legnagyobbbrészt dialógusformában. Valószínű, hogy a „titkos tanítást” tartalmazó rész eleve megvolt, és Jakab és Péter egyenlőképpen volt érintett benne, és csak a levélkeret szerzője emelte ki jobban Jakab szerepét (8.13).<sup>55</sup> Erre utal, hogy igazából csak utalást találunk a Jakabnak szóló külön kijelentésekre nézve (lásd lentebb), magukról a kijelentésekről nem tudunk meg semmit. Az irat fő témája a szenvedés vállalása, a Lélekkel való megtöltekezés, a test másodlagos volta. A „titkos tanítás” valójában nem sok valódi gnosztikus üzenetet tartalmaz.<sup>56</sup>

Jakabról keveset tudunk meg: hiányoznak az igazi életrajzi elemek, hivatkozások.<sup>57</sup> A címzés így hangzik: *„Mivel arra kértél, hogy küldjek el neked egy titkos iratot, amelyet nekem és Péternek nyilatkoztatott ki az Úr, nem utasíthattalak vissza, de nem is mondhattam el, hanem leírtam héber betűkkel, elküldtem neked, egyedül neked. De mert te a szentek üdvének szolgálja vagy, igyekezz, és óvakodj attól, hogy sokakkal megismertesd ezt az írást, melyet az Üdvözítő nem akart megismertetni mindannyiunkkal, az ő tizenkét tanítványával”* (1).<sup>58</sup> A levél bevezetésében Jakab egyfelől zsidó emberként (héberül íróként) jelenik meg, másrészt a titkos tanítás közvetítőjeként. Ami ennél is fontosabb, hogy Jakabot a szerző egynek tekinti a Tizenkettő közül. Mivel a műben nem szerepel semmiféle közelebbi meghatározás, melléknév Jakabbal kapcsolatban, akár a Zebedeus fia Jakabbal is azonosíthatnánk.<sup>59</sup> Ez azonban nagyon kevésbé valószínű, mivel egyrészt ez a Jakab Jeruzsálemhez köthető (16),<sup>60</sup> másfelől

---

rólágosságról van szó, mégis „több” János, mint Péter. Painter fordítva látja: szerinte a 12. logion Jakabot Tamás fölé emeli. Érdekes még az az elgondolása is, mely szerint „Didymos Júdás Tamás”, a fiktív szerző nem más, mint Júdás, Jézus ikertestvére (Tamás cselekedetei, valamint a Jn 14,22 néhány szír kéziratváltozata alapján). Ebben az esetben inkább a család és Péter közötti rivalizálásra kellene gondolnunk. Painter: Just James, 163. Painter felvetését nem tartjuk követendőnek. Pratscher Jakab Péterrel szembeni rivális előtrébe helyezésére ismer ezen a helyen is (Pratscher, 152–153).

<sup>54</sup> Jakab apokrif levele (Epistula Iacobi Apocrypha) sokáig az I. (Jung) Kódex első iratának számított, a számolás is erre utalt. Azóta a Pál imádságát (PrecPl) tartalmazó lapot fedlapként azonosították; innen a mai megjelölés: NHC I,2. Eredeti nyelve valószínűleg görög. Erre utal a kopt szövegben megjelenő „hebraiois” (1). Ugyan a levél bevezetőjében éppen azt olvassuk, hogy Jakab héberül írt, de ez valószínűleg nem több, mint stilisztika, „formatörténeti toposz”. Keletkezésére nézve általában a 2. század első felére teszik. Korábban Egyiptomra gondoltak, de a tartalmi közelség, valamint Péter és Jakab kiemelkedő szerepe inkább Szíria-Palesztinát teszik valószínűvé Kirchner, 234–244.

<sup>55</sup> Kirchner, 236.

<sup>56</sup> Pratscher, 160–162.

<sup>57</sup> Kirchner, 236.

<sup>58</sup> Fordítás: Déri Balázs, in: Dörömbözi: Apokrif levelek, 64–70.

<sup>59</sup> Így például Bienert, 376 is, van Unnik nyomán. Egyetértünk Painter cáfolatával, aki szerint míg Jézussal, az Úr testvérel kapcsolatban másutt is találkozhatunk azokkal az elemekkel, melyekkel itt (kiemelt pozíció az ősegyházban, kijelentés-hordozó), addig ez a Zebedeus fiával kapcsolatban nem mondható el. Painter: Just James, 164–165.

<sup>60</sup> Kirchner, 236; Ward, 794.

pedig az ő kiemelt pozíciójának tradíciója illetve az ő kijelentéshordozói alakja máshol is jól dokumentált.

Jakabot és Pétert különleges kinyilatkoztatásra választja ki az Úr a Tizenkettő közül: „Ott ült együtt mind a tizenkét tanítvány, és visszaemlékeztek arra, amit kinek-kinek az Üdvözítő mondott, akár titokban, akár nyilvánosan, s írásba foglalták. Én pedig írtam, ami Urunktól, az Üdvözítőtől van. Ő megjelent...” Jézus ezt mondja a tanítványoknak: „Ha velem akartok jönni, jöjjetek!” Ők ezt felelik: „Ha te parancsolod nekünk, megyünk.” Jézus pedig így válaszol: „Bizony, mondom néktek, hogy senki nem megy be a mennyek Országába, ha azt parancsolom neki; hanem mert ti betöltettetek. Engedjétek nekem Jakabot és Pétert, hogy betöltsen őket!” (2). A következőkben még a többiek szemére hányja a részegséget, értetlenséget, álmodást (3), ezzel is kiemelve a két kijelentéshordozót a többiek közül. A keretet lezáró szakaszban – a kinyilatkoztatást illetve a látomást (15) követően – ennek megfelelően zajlik le a párbeszéd Jakab és Péter valamint a többiek között: „Mit hallottatok a Mester szájából? És mit mondott nektek, és hová ment? Mi pedig válaszoltunk: Fölment, és jobbját nyújtotta nekünk, és mindannyiunknak az életet ígérte.” Mivel azonban Jakabék talán egy következő generációról<sup>61</sup> (okkal gondolhatjuk: a levél szerzője/olvasói nemzedékéről és gyülekezetéről) szóló kijelentésről is beszélnek, akik – úgy tűnik – fontosabbak lesznek náluk, ez felbosszantja a többieket. „De nem akartam megbotránkoztatni őket, s mindet elküldtem, más-más helyekre. Én magam pedig fölmentem Jeruzsálembe, és imádkoztam” (16). Jakab itt világosan a többi tanítvány/apostol fölött áll, mintegy a misszió szervezőjeként, kiküldőként.

A titkos tanítás átadása kezdetén Jakab kérdéseire Jézus a szenvedés vállalására hívja fel a figyelmet (4–5). A szenvedésre való utalás, és hogy éppen ő teszi fel ezeket a kérdéseket, Jakab mártírtradíciójának legalább az ismeretét feltételezheti.<sup>62</sup> Talán a mártírhálal felmagasztalásával is találkozunk: „Mert az Isten országa azoké, akik megöletnek” (6).<sup>63</sup> Ezek az utalások mindenesetre túlságosan is általánosak ahhoz, hogy biztosat mondjunk, vagy hogy tovább segíthessenek bennünket.

Többször is olvasunk utalást arra, hogy Jézus Jakabnak külön kinyilatkoztatást tett: „Tíz hónapja elküldtem neked egy másik titkos iratot is, amelyet az Üdvözítő nyilatkoztatott ki nekem. De azt is úgy tekintsd, mint ami nekem, Jakabnak nyilatkoztatott ki” (1); „És újra csak, neked egyedül, ó Jakab, mondtam: Váltsd meg magad (Légy megváltva? Törekedj a megváltásra?)! Azzal bíztalak meg, hogy kövess engem, és tanítottalak arra, hogyan viselkedj az uralkodók színe előtt” (8). Nehéz megmondani, hogy ez az utóbbi kitétel mire vonatkozik. Ha feldolgoz valamiféle Jakab-hagyományt, akkor mindenképpen újra csak Jakab kiemelt missziói jelentőségét jelezheti, mintha „uralkodók” előtt is bizonyosságot tehetett volna (mintegy a páli elhívás párhuzamaként, vö. ApCsel 9,15). „Többször is elmagyaráztam nektek a hitet, és emellett még neked kijelentettem magam, [Ja]k[a]b, ti pedig nem értettetek meg engem” (13–

<sup>61</sup> Déri fordításában „csodákról” van szó „gyermek” helyett, amit az angol fordítások és Kirchner is hoz. Az utóbbi értelmezés legalább némi kulcsot adhat a kezünkbe az értelmezéshez, még ha nem is egyértelmű a magyarázat.

<sup>62</sup> Kirchner, 236. Természetesen, mivel a másik Jakab (János testvére) is mártírhálalt halt, ez önmagában nem utal egyértelműen az Úr testvére Jakabra.

<sup>63</sup> A fordítás itt is bizonytalan. A fenti értelmezést Kirchner adja, ugyanakkor az is lehetséges, hogy itt egyfajta lelki „megöklésről” van szó, ahogy arra Déri Balázs fordítása utal.

14). Könnyen elképzelhető, hogy ezek valóban csak Jakab szerepét, vagy inkább a beszámoló személyességét kiemelő stilisztikai betoldások.

Ebben az iratban tehát az Úr testvére Jakab úgy jelenik meg, mint kijelentéshordozó, Péterrel együtt. Jakab a Tizenkettő egyikeként jelenik meg, de bizonyos tekintetben fölötte áll,<sup>64</sup> a kiküldés mozzanatában mindenképpen. Személye Jeruzsálemhez kötődik, és talán szenvedéseire is találunk reflexiót. Az mindenestre elmondható, hogy még ennek a fényében sem tekinthető kiemelkedő forrásnak Jakab személyére és a jakabi hagyományra nézve ez az irat: leginkább a többi forrást erősítő mozzanatokat érdemes belőle kiemelni.

### *Jakab (első) apokalipszise*

A Nag Hammadi gyűjteményben két irat is szerepel közvetlenül egymás után az V. kódexben, mely a „Jakab apokalipszise” címet viseli. Az első – elég töredezetten fennmaradt – (1ApocJac – NHC V,3) írás ízig-vérig gnosztikus tartalmú dialógust tartalmaz Jézus és Jakab között.<sup>65</sup> A gnosztikus ismeretet Jézus Jakabra bízta, aki pedig Addaira (az edesszai kereszténység legendás alapítójára),<sup>66</sup> aki tíz évvel a zsidó háború után („amikor elmész, ezt a földet azonnal háború borítja be”) kell hogy leírja ezeket (36).

Az irat elsősorban tanítói és lelkigondozói jellegű. Jézus felkészíti Jakabot arra, ami vár rá: „Mert holnapután elfognak téged, de szabadításom közel lesz. (...) Ne félj, Jakab! Téged is elfognak” (25). Az Úr testvérét az első apokalipszis is a tanítványi körben ábrázolja már Jézus halálát megelőzően is: az első párbeszéd ekkor zajlik le.

A feltámadott Jézus megjelent Jakabnak: ez a kulcsmozzanat itt is olvasható: A tanítványok szétszóródtak, „de Jakab maradt (ott, és) imádkozott, ahogyan szokott. Az Úr megjelent neki. Ezért abbahagyta az imádságot, átölelte és megcsókolta őt, és ezt mondta: Rabbi! Megtaláltalak téged!” (30–31). Jakab tanítványok közötti kiemelt fontossága is megjelenik: „Jakab sétálni ment a hegyre, amit Gaugelának neveznek, az ő tanítványaival (tanítványai közül valókkal?) együtt, akik (még) a nyomorúság idején rá hallgattak (vagy: akik Jakabra hallgattak, mivel nyomorúságba kerültek)” (30). „Azonnal elment, és intette a Tizenkettőt” (42).

<sup>64</sup> Painter szerint több helyen is mintha Jakab foglalná el Péter szinoptikus evangéliumokból ismert helyét: 5,33–6,1 vö. Mt 16,22; 4,25–28 vö. Mk 10,28 (Painter: Just James, 165–166). Pratscher szerint ez a szerkesztőnek köszönhető: az eredeti hagyományanyagban Péter és Jakab egyenrangú személyiségekként jelentek meg, a jelenlegi megfogalmazásban pedig Jakab került az első helyre (Pratscher, 157–159).

<sup>65</sup> A feltehetően görög eredeti kopt fordítása, illetve annak fennmaradt másolata nagyon sok helyen nem enged a biztos értelmezést. A valentiniánus gnosztikus háttér (doketizmus, Achamoth és Sophia stb.) inkább a harmadik századra utal mint keletkezési időre, de vannak mozzanatok, melyek korábbi zsidókeresztén és Jakab-tradíciókra mehetnek vissza. A szíriai (Gaugela; Addai szerepe, vö. Eus HE I,13) és zsidókeresztén háttérre sok jel utal, valamint azt is láthatjuk, hogy Jakab hol első, hol harmadik személyben jelenik meg a műben – ezek alapján az általános konszenzus szerint az Apokalipszis egy korábbi zsidókeresztén művön alapulhat. Funk, 254–255; Painter: Just James, 168–172. Számunkra ebből annyi fontos, amit a részletek pontosabb ismerete nélkül is láthatunk: a Jakab-hagyomány több elemének megjelenése az iratban.

<sup>66</sup> Painter külön fejezetet szentel annak az Eusebius Egyháztörténetében feljegyzett történetnek (Eus HE I,13,1–22; II,1,6–7), mely szerint Agbar edesszai király levélben Jézushoz fordul gyógyításért, Jézus pedig megígéri, hogy elküldi egyik tanítványát segítségül. Végül Taddeus (szír verzióban Addai) lesz az, aki elmegy Edesszába. A levelek nemcsak itt, hanem az Addai tanítása című iratban is megtalálhatók. Painter: Just James, 109–110. Eusebius azonban Jakabra nézve semmilyen kapcsolatot nem jegyez fel.



Az írás az „Igaz” nevet is mintha a kinyilatkoztatáshordozó funkcióval kötné össze, de itt a szöveg töredékes és bizonytalan (32).

Jakab az Úr testvéreként jelenik meg az első apokalipszisben, de korrigált, reflektált módon: „Ezekre a dolgokra (már korábban is) utaltam neked, Jakab, testvérem; nem véletlenül neveztelek ugyanis »én testvérem«-nek, holott ugye anyagi értelemben nem vagy a testvérem, és igazán jól ismerlek téged...” (24).<sup>67</sup> Itt azonban – az „anyagi értelemben” is erre utal – egyértelműen látható: nem Jakab rokoni kapcsolata kap pontosítást, hanem Jézus nem anyagi voltát hangsúlyozza a doketista szöveg.<sup>68</sup> Amikor Jézus „kinyilatkoztatja Jakab számára a megváltást”, felkészítve őt nem csak mártírhalálára, de az azt követő szellemi harcokra is, többek között ezt kell majd felelnie a „vámszedőknek”, amikor azok azt kérdezik: „Milyen fi vagy te, milyen apától származol?»: „A pre(egzisztens) Atyától származom, és a preegzisztens által vagyok fiú” (33). Az anyagi létből való megváltás ígérete tehát Jakabra is érvényes: „Akkor nem leszel többé Jakab, hanem az leszel, Aki Van” (27).

Hasonlóan kiemelendő a Jeruzsálemmel való szakítás mozzanata a beszélgetésből: „De (te) szakadj el Jeruzsálemtől! Mert ez (a város) a világosság gyermekeinek mindig keserű poharat nyújt; sok Archón lakóhelye. De a te szabadításod megszabadít téged tőlük” (25). Ez a szintén gnosztikus megközelítés egyfelől kapcsolódik Jakab Jeruzsálemhez kötődésének történeti emlékéhez, másrészt reflektálhat az ösgyülekezet menekülésére is. Még ennél is súlyosabb szavakat mond maga Jakab, miután a Feltámadottnak beszél a Jézus szenvedése miatti együttérzéséről: „Ezért az a kívánságom, hogy ezt a népet (soha) többé ne lássam. Ítéltessenek el azért, amit tettek” (32). Az ítélet minden bizonnyal összefüggésben van a háborúval (36, idézet fent), amit Eusebiusnál is láthattunk: Jakab jelenléte mintegy feltartóztatta az ítéletet, távozása Jeruzsálemből az ítélet bekövetkeztét jelenti.

A szöveg vége rendkívül bizonytalan. Csak következtetni lehet arra, hogy – a 2ApocJac-hoz hasonlóan – itt is szerepelhetett egy beszámoló Jakab haláláról: „Nosza, [töröljük el] ezt a föld színéről, mert nem méltó az életre. Az előbbiek féltek; felálltak, és így szóltak: Nincs részünk ebben a vérben (vérontásban?), mert igazságtalanság által pusztul el az igaz. Jakab elment, hogy [...]” (43).

Láthattuk tehát, hogy ez a gnosztikus irat is támaszkodik néhány máshonnan is ismert elemére a Jakab-hagyománynak, melynek körvonalait még a módosításokkal is tovább erősítik.

### Jakab (második) apokalipszise

A kódex következő iratának (2ApocJac – NHC V,4) felirata szerint ez „Jakab apokalipszise”,<sup>69</sup> amely két fő részből áll: Jakab beszédéből és Jakab vértanúságának leírásából, ahol ez utóbbi jelenti a keretet, amit nagy valószínűséggel felhasznált – és némileg alakított – a szerző üzenete tolmácsolására. Az irat gnosztikus jellegű, ami főként a beszédet jellemzi, de Jak-

<sup>67</sup> Jakab és Jézus távolságát tovább erősíti, hogy Jakab végig „rabbinak” szólítja az Urat.

<sup>68</sup> Vö. még például: „Az Úr ezt mondta: »Jakab, ne aggódj értem és ezért a népért! Én az vagyok, aki bennem volt. Soha, semmilyen módon nem szenvedtem, sem nem kínoztak engem. Ez a nép semmi rosszat nem tett velem...«” (31).

<sup>69</sup> A szöveg keletkezésére nézve itt is feltevésekre vagyunk utalva: a Nag Hammadi iratok többségéhez hasonlóan ebben az esetben is – bár konkrét bizonyítékok nélkül – görög eredetivel szoktak számolni. Leginkább a Jakab-hagyomány jelenléte utalhat Szíria-Palesztina vidékére mint keletkezési helyre. Funk, 265.

hab halálának leírásában is megjelenik. Jakab személyének kérdése jobban előtérbe kerül, mint a többi Nag Hammadi-forrásban.<sup>70</sup> Jakab halálának témája szoros kapcsolatba hozza a leírást a hegesippusi beszámolóval és a Rec I-gyel, noha a pontos irodalmi kapcsolatokat lehetetlen rekonstruálni.<sup>71</sup>

Az irat (talán fiktív) szerzője Marim. A szöveg elején egy tradícióláncot találunk (Jakab–Theudasz–Marim), melynek tagjait rokoni kapcsolat fűzi össze, de a szöveg több értelmezési lehetőséget is nyitva hagy. Déri Funkot követve így fordít: „*Ez az a beszéd, amelyet Jakab, az igaz mondott Jeruzsálemben; s amelyet Marim leírt. Egy a papok közül elmesélte azt Theudasznak, ezen igaz ember atyjának, mivel rokona volt,*”<sup>72</sup> de lehet, hogy így is értelmezhető a szöveg: „... s amelyet Marim, egy a papok közül leírt. Ő tudtul adta ezeket Theudasznak...”<sup>73</sup> Számunkra az tűnik ebből fontosnak, hogy Jakabot valójában nem tekinti a szöveg Jézus testvérének. Ezzel szorososan összefügg az a mozzanat, ami ott jelenik meg, amikor Jakab beszámol a Feltámadottal való találkozásáról: „*És amikor én egyszer ott ültem, míg gondolkodtam, kinyitotta az ajtót, bejött hozzám az, akit gyűlöltek és üldöztek. Szólt hozzám, hogy: »Légy üdvözölve, testvérem. Testvérem, légy üdvözölve.« Amikor fölemeltem az arcomat, hogy rápillantsak, szólt hozzám anyám, hogy: »Ne ijedj meg, fiam, hogy azt mondta néked, hogy: Testvérem! Ti ugyanis ugyanazon tejjel táplálkoztatok, ezért hív engem úgy, hogy: Anyám! Mert nem idegen nálunk, ő a te atyád testvérének (fia)«*” (50). Sajnos éppen a szakasz vége töredezett, és nem egyértelműen értelmezhető a rokoni fok meghatározása.<sup>74</sup> Akárhogyan is értelmezendő ez a kapcsolat Jakab és az anyja, Jézus és Jakab, illetve Jézus és Jakab anyja között,<sup>75</sup> a lényeg, hogy ez a szöveg is fontosnak tartja korrigálni a nyilván jól ismert „testvér” jelentését,<sup>76</sup> s hogy ezt – ahogy az első apokalipszisben láttuk – elvi-teológiai síkon teszi. A testvér szó inkább teológiai síkon jelenik meg a szöveg más pontjain is (Jézust is testvérnek nevezi a szöveg több alkalommal: 46, 48 stb.), majd ezt is olvashatjuk: „*A te atyád nem az én Atyám, de az én Atyám Atyád lett*” (51).

Jakab, „az Igaz” („*Én vagyok az igaz*”; „*ti úgy fogtok nevezni, hogy az Igaz*”: 59; 60 és más helyeken) kiemelten is a kinyilatkoztatás közvetítőjeként jelenik meg: „*...és mivel azt akarom, hogy kinyilatkoztatást tegyek néki teáltalad s az erő és kinyilatkoztatás Lelke által a ti-*

<sup>70</sup> Funk szerint „a rokonság témája a szerző számára döntő metafora ahhoz, hogy minden lényeges dolgot viszonylag röviden elmondhasson”: Funk, 266–267.

<sup>71</sup> Lásd röviden lentebb az összefoglalásban.

<sup>72</sup> Fordítás: Déri Balázs, in: Dörömbözi: Apokalipszisek, 63–71.

<sup>73</sup> Funk, 269, 8-as jegyzet (Böhlig és Hedrick alapján); eszerint értelmezi Painter: Just James, 174. A papi rokonság esetleg kapcsolatba hozható a hegesippusi beszámolóban megjelenő papi jellegű ábrázolással és a réhábita pap szerepére.

<sup>74</sup> Az értelmezést tovább bonyolítja, hogy a szöveg bevezetőjében így szól a pap Theudaszhoz: „*Siess, jöjj a te feleségeddel, Máriával, rokonaidal...*” (44). A Mária név ugyanakkor nehezen olvasható, csak bizonytalan feltételezés. Ebben az esetben tehát Theudasz és (egy bizonyos) Mária fia lenne Jakab, Jézus pedig csak tejtestvére Jakabnak. Ez a számunkra abból a szempontból érdekes, hogy látjuk, milyen bizonytalanságok és milyen spekulatív kísérletek születhettek egyrészt a nevek azonosságából, szándékos azonosságokból, másrészt teológiai okokból – hiszen itt is elsősorban erről van szó: a zavaró „testvér” kifejezés találekony feloldási kísérletéről. Painter találóan írja: a mondás célja „*azt megkérdőjelezni, hogy Jézusnak egyáltalán volt-e földi anyja*”. Painter: Just James, 175–176.

<sup>75</sup> Funk, 271, 12-es jegyzet; Painter: Just James, 175–176; Bauckham: Relatives, 29.

<sup>76</sup> „Egy bizonyos természetes rokonság Jézus és Jakab között mindenesetre alapvető fontosságú az irat fő gondolatának kifejtéséhez.” Funk, 266.

eidnek. És kinyitják a jó ajtót általad (azok), akik be akarnak menni. És megfordulnak, hogy azon az úton járjanak, amely az ajtó előtt van, és kövessenek téged, bemenjenek, bekísérjed őket, minden egyesnek megadjad a jutalmát, amely jár neki. (...) Te az enyéim megvilágosítója és megváltója vagy, s most azonban a tiéidnek is. (...) Temiattad oktattatnak majd ki ezekről, és nyugalomhoz jutnak. Temiattad királykodnak majd...” (55–56). A titkos tudás, így a megváltás közvetítőjeként kapja Jakab a különleges megbízatást, amit ez a mozzanat is elpecsétel: „És megcsókolta a számat és átkarolt, mondván, hogy: »Szerelmesem, lásd, ki fogom neked nyilatkoztatni azon dolgokat, amelyeket az eg(ek) sem ismernek, még arkhónjaik sem. (...) Lásd, minden dolgot kinyilatkoztatok neked. Szerelmesem, térj észre, és ismerj meg mindent, hogy te is kijuss ebből a testből, amint én vagyok” (56–57). A szájon csókolás nyilvánvalóan a különleges kinyilatkoztatással való megbízást jelképezi. A „szerelmesem” pedig mintha Jakabot egyfajta „szeretett tanítvány”-koncepcióhoz csatolná – talán ez a gnosztikus közösség Jakabban látta János evangéliuma szeretett tanítványát?<sup>77</sup> Jakab primátusa jelenik meg a bevezető „legitimációban” is: „Én vagyok az, akinek kinyilatkoztatás adatott a romolhatatlanság teljességétől, aki először hívatott el az által, aki nagy” (46) – itt tehát kifejezetten azt állítja a szöveg, hogy Jakab volt az, akit elsőként hívott el a Feltámadott.

A már említett keretelbeszélés Jakab haláláról jóval rövidebb, mint a kinyilatkoztatás, de a mi szempontunkból természetesen fontosabb, s ahogy említettük, nagyon sok a hasonlóság Hegesippus beszámolójával és a Rec I-gyel.<sup>78</sup> Beszéde végeztével Jakab megtérésre hívja hallgatóit, de egyúttal az ítéletet is meghirdeti, ezen belül a templom és az istentisztelet végét.<sup>79</sup> „Ezt le fogom rombolni pusztulására és megcsúfolására azoknak, akik tudatlanságban vannak” (60). Erre nagy felháborodás a reakció a papok körében: „Jertek, kövezzük meg az igazat!” (61). „És ők fölemelkedtek mondván, hogy: »Rajta, öljük csak meg ezt az embert, hogy eltávoztassék közülünk! Mert semmiképpen nem lesz hasznos számunkra.« Ott voltak pedig, és megtalálták a templom párkányán állva, az erős sarokkőnél. És elhatározták, hogy letaszítják őt a magasból. És letaszították őt. Ők pedig, mikor utána néztek, észrevették, hogy még él. Fölkeltek és lementek, megragadták őt, (kézről kézre) adogatták őt, miközben a földön vonszolták őt. Kinyújtották, követ raktak a hasára, megtaposták a lábukkal mind, mondván, hogy: »Aki saját magát félrevezette!« Újra felállították, mivel még élt, hogy ásson egy sírt; beleállították. Mikor hasáig betemették, ezenképpen megkövezték” (61–62). Jakab még egy imádságot mond, majd meghal.

A kivégzés részleteiben jól felismerhetők nemcsak a hegesippusi beszámolóval, hanem a misnai tradícióval is párhuzamos elemek.<sup>80</sup> A mártírhagyomány egyezéseiben felfigyelhetünk a templom párkányára mint helyszínre, „az erős sarokkőre”, az ézsaiási idézetre, a letaszítás mozzanatára, a kövezésre, majd Jakab imádságára.

<sup>77</sup> Pratscher, 169.

<sup>78</sup> A templom „lépcsője” is megjelenik: „Odament, de nem arra a helyre, ahol szokása volt, hanem leült az ötödik lépcsőre, amely díszes volt” (45).

<sup>79</sup> Ez is összekapcsolja az Anabathmoi Iakobuval az írásnak ezt a részét, ami nyilvánvalóan utal az irodalmi függésre.

<sup>80</sup> Sanh. 6,4; 7,4. Painter: Just James, 177. Bauckham: Offence, 203.

## 5. Jakab prótoevangéliuma és Tamás beszámolója

### Jakab prótoevangéliuma

A ma használatos cím későbbi (16. századtól), korábban több cím alatt volt ismert (a legfontosabb kézirat, a Bodmer 5 papirusz „Mária születése. Jakab kinyilatkoztatása” cím alatt hozza, a szír fordítás felirata „A mi Urunk és Mária Úrnő születése”, Órigenész „Jakab könyvének” nevezi). Az irat legkorábban a második század közepén született, valószínűleg inkább a század második felében. Nem valószínű, hogy zsidókeresztyén környezetben írták volna; a palesztinai földrajzi és kulturális ismeretek hiánya inkább az ellenkezőjére utalhat. Az írás ugyanakkor igen népszerű olvasmány volt az ógyházban, sok fordítása is fennmaradt. Jeromos elutasította, mivel az írás – noha Mária szüzességéről szól – Jézus „testvéreinek” az Úrhoz fűződő rokoni kapcsolatában más álláspontot képvisel, mint ő. Az mindenestre ugyanakkor elmondható, hogy a Prótoevangélium Jakab-képe modellértékűnek tekintető a keleti keresztyénségben.<sup>81</sup>

Jakab prótoevangéliuma – noha címe mást sugallna – nem különösebben jelentős forrás Jakabra nézve. A mű elsősorban Mária maradandó szüzességéről szól; Jakab mint a történet fiktív elbeszélője jelenik meg, de így is csak a könyv végén. Az elbeszélés egyébként a szinoptikus evangéliumokból is ismert születés- és gyermekségtörténeteket gondolja, színezi tovább, igen lazán kezelve a feltehetően felhasznált evangéliumi hagyományokat és ószövetségi motívumokat. Mária Sámuel történetének mintájára kerül a templomba gyermekként, ahol jelenléte tizenkét éves korára tisztasági szempontból problémássá válik. Józsefet jelölik ki arra, hogy vegye feleségül a lányt, de ő még szűzként fogan és megszüli Jézust. Mária azonban csodálatos módon a szülést követően is szűz marad, amit a bábaaszszony fájdalmasan tanúsít is.

Jakab szempontjából az egyik legfontosabb mozzanat, hogy amikor Isten Józsefet jelöli ki Mária férjének, ő így vonakodott: „*Fiaim vannak, öreg vagyok magam is*” (9,2).<sup>82</sup> Majd amikor az összeírásra sor kerül, ezt mondta: „*A fiaimat még csak összeíratom, de mitévő legyek a leánnyal (Máriával)?*” (17,1). Ezt követően számárháton mentek Betlehembe, és „*egyik fia*” vezette a Máriát vivő szamarat, aki minden bizonnyal Jakab. Jakabnak a könyvben mindössze annyi konkrét szerepe jut, hogy a könyv végén elmondja mintegy záradékként (hiszen eddig első szám harmadik személyben szólt a beszámoló): „*Én, Jakab, minekutána ezt a történetet Jeruzsálemben leírtam, a Heródes halálát követő zavargások miatt elvonultam a pusztába, míg Jeruzsálemben a zavargások el nem csitulnak*” (25,1).

Jakab tehát – és Jézus többi testvére – a fejlődő mariológiával párhuzamosan elterjedő szemléletnek megfelelően József korábbi házasságából származó gyermekeként, Jézusnak idősebb féltestvéreként jelenik meg. Ennél fontosabb, hogy Jakabot, ha pontatlanul is, de összeköti Jeruzsálemmel, majd a jeruzsálemi zavargásokkal, és azt állítja, Jakab elvonult onnan. Hogy ez a Rec I-ből is ismert hagyományra támaszkodik, vagy egyszerűen Jeruzsálemben helyezi Heródes gyermekgyilkosságának elbeszélését, nem lehet eldönteni – én inkább az utóbbit tartom valószínűnek.

<sup>81</sup> Cullmann: *Kindheitsevangelien*, 334–349; 336–337; Painter: *Just James*, 198–200.

<sup>82</sup> Fordítás: Szepessy Tibor, in: Dörömbözi: *Csodás evangéliumok*, 5–17. old.

### Tamás beszámolója

A „Tamásnak, a zsidó filozófusnak a beszámolója az Úr gyermekkoráról”<sup>83</sup> Jézus egyébként ismeretlen gyermekkori éveiből válogat csodás jeleneteket. Ebben jelenik meg egy helyen Jakab mint Jézus idősebb testvére, akit meggyógyít az Úr: *„Egyszer elküldte József a fiát, Jakabot, hogy fát gyűjtsön, és hozza haza. A gyermek Jézus is a nyomába szegődött. Miközben pedig Jakab a rózsét gyűjtötte, egy vipera megmarta Jakab kezét. Elterült, és már a végét járta. Ekkor odament Jézus, és ráfújt a harapásra. A betegsége azonnal megszűnt, az állat pedig kipukkadt. Jakab viszont tüstént meggyógyult.”* A jelenet csupán azért lehet érdekes a számunkra, mert Jakabot Jézus idősebb testvéreként, József Jézus előtt született fiaként ábrázolja, csakúgy, mint a Prótoevangélium.

---

<sup>83</sup> Fordítás: Bolyki János, in: Dörömbözi: Csodás evangéliumok, 19–24. Cullmann, mivel Irenaeus talán hivatkozik erre a heretikus iratra, a 2. század végére helyezi a könyvet. Ennél fontosabb, hogy az irat nem sok jártasságot árul el a zsidóságban: valószínűbb a pogánykeresztyén mint a zsidókeresztyén háttér. Cullmann: Kindheitsevangelien, 352.

## 6. Összefoglalás

Az Újszövetségen kívüli Jakab-tradíció kétségkívül gazdagabb, mint az újszövetségi. A Jakab-hagyományokat Pratscher és Painter nagyszerű monográfiái részletesen feldolgozták a közelmúltban: ezek eredményeire részben mi is jó szívvel támaszkodunk. Mégis újra le kell szögeznünk: minket elsősorban az újszövetségi teológia – és természetesen a „történeti Jakab” – szempontjából érdekel az Úr testvére; nem a különböző Jakab-tradíciókat próbáljuk mi is felvázolni, melyek gyakran többet árulnak el a tradícióhordozó közösségről, mint magáról Jakabról. Ezért tehát csak röviden, semmiképpen nem minden kérdést érintve tudjuk szem előtt tartani a Jakab-hagyomány alakulását: ezeket inkább adottnak vesszük, melyek felől tárgyunk szempontjából némi megvilágítást kaphatunk.

A számunkra legfontosabb hagyományelemek a következők: 1. *Jakab mint az Úr testvére*; 2. *az igaz Jakab*; 3. *Jakab tekintélye*; 4. *Jakab mártírhalála*. Ahogy láthattuk, ezek a témák többféle megközelítésben, egymáshoz igen sokféleképpen kapcsolódva jelennek meg az egyházi hagyományban. Az Újszövetségen kívüli források többsége különösen is előtérbe helyezi Jakabot, az Úr testvérét, sokkal inkább, mint az újszövetségi. Jó okunk van feltételezni, hogy ez a gazdag hagyományanyag egy viszonylag korai, közös zsidókeresztyén tradícióra megy vissza, melyet tovább ápoltak és saját igencsak különböző helyzetüknek megfelelően interpretáltak, módosítottak a különböző körök. Ahogy Painter találóan fogalmaz: „Úgy tűnik, Jakab a korai keresztyén irodalom széles spektrumán megjelenik, ami arra utal, hogy mind a katolikus, mind a gnosztikus keresztyénségben, mind pedig a zsidókeresztyénségben volt relevanciája. Jó okunk van ugyanakkor azt feltételezni, hogy Jakab alakja először a zsidókeresztyének körében volt jelentős, majd ezt más körök is megragadták, egyes hangsúlyokat kiemelve a zsidókeresztyének Jakab-alakjából, melyek saját értelmezéseik szempontjából relevánsak voltak, még akkor is, ha ehhez módosítani kellett a képet az új kontextus szerint.”<sup>84</sup>

Jakab testvér voltával kapcsolatban láttuk, hogy több forrásban – Josephusnál, Alexandriai Kelemennél, Hegesippusnál, a Héberok evangéliuma töredékében – a kifejezés pontosítás nélkül, magától értetődően, problémamentesen jelenik meg. Gnosztikus körökben bizonyára a Jézussal kapcsolatos anyagi–szellemi megkülönböztetés áll a korrekció mögött, amikor az 1ApocJac „nem anyagi értelemben” vett testvérről, a 2ApocJac pedig tejttestvérről beszél Jakab kapcsán. Eusebius, noha valószínűleg változtatás nélkül idézi Kelement és Hegesippust ebből a szempontból, saját összefoglaló megjegyzéseiben jelzi, hogy a negyedik században már problémássá vált a Jézus és Jakab közti testvéri kapcsolat, ezért teszi gyakran hozzá: állítólagos testvér. Egy önálló vonalat képvisel a Prótoevangélium és Tamás beszámolója, ahol úgy tűnik, Jakab idősebb Jézusnál: az előbbi irat szerint József korábbi házasságából születhetett. Hogy Eusebius ismerte-e ezt a hagyományt, és ezért jelzi egy helyen, hogy „öt is József gyermekének hívták”, lehetséges, de távolról sem biztos.

Az „igaz” melléknév, ami nem – vagy csak áttételesen – jelenik meg az Újszövetségen, az Újszövetségen kívüli forrásokban elég elterjedtnek mondható. Tamás evangéliumában, a Héber evangélium-töredékben, a második Apokalipszisben és Kelemennél különösebb magyarázat nélkül kapcsolódik Jakabhoz a megnevezés mint egy állandó jelző. Érde-

<sup>84</sup> Painter: Just James, 170.

kes, hogy a PsClem-ben nem találkozunk a jelzővel. Egyedül Hegesippus beszámolójában találkozunk Jakab „túlradó igazságosságával”, rendkívüli szentségével, papi-aszkéta alakjával, s úgy tűnik, ez alapján értelmezhetette Eusebius Josephus beszámolóját úgy, hogy Jakab igazsága iránt a zsidók is elismeréssel adóztak – enélkül a magyarázat nélkül Josephus beszámolója nem feltétlenül ezt sugallná. Ez mindenesetre óvatosságra kell hogy intsen bennünket Jakab „igazságának” túlhangsúlyozásával szemben, amire van tendencia a Jakabbal kapcsolatos gondolkodásban. Jakab és jeruzsálemi gyülekezete valószínűleg pontosan követték a Tóra előírásait, ám rendkívüli törvényhűséget nem biztos, hogy tulajdonítani kell neki. Josephus megemlíti például Simon főpapot, aki „istenfélelméért és népe iránt tanúsított jóságáért az »igaz« melléknevet kapta” (Jos Ant 12,2). Az istenfélelem (εὐσέβεια) nem feltétlenül azonos a rigorózus vagy ζηλωτής törvénykövetéssel, a nép iránti jóság pedig végképp más kategória. „Csak a rabbinikus zsidóságban kerül szoros összefüggésbe az »igazság« a különleges törvénykövetéssel.”<sup>85</sup>

Painter is jogosan állapítja meg az „igaz” melléknév használatával kapcsolatban: „kétséges, hogy alkalmazták volna-e Jakabra, ha nem szenvedett volna mártírhalált”.<sup>86</sup> A mártírhagyománnyal kapcsolatban világosan látható, hogyan segíthette Jakab halálának értelmezését, a róla szóló hagyomány megfogalmazását és az „igaz” jelző használatát a 118. zsoltár értelmezése. Életében aligha használták Jakab mellékneveként a szót (Pál mint kortárs, de még Lukács sem használja),<sup>87</sup> az viszont logikusnak tűnik, hogy az ártatlanul kivégzett apostol emlékét, akinek jeruzsálemi jelenléte messze túlmutatott a pusztán ott-tartózkodás tényén, és mindvégig kitarzott a törvényhű zsidómisszió mellett, az „igaz” állandó jelzővel illessék, hogy megkülönböztessék a többi Jakabtól. Az „igaz” melléknevet jóval kevésbé elterjedten alkalmazták, jobbára valószínűleg csak a szorosabb értelemben vett zsidókeresztyén közegekben, mint az Úr testvérét – ez utóbbit viszont célszerűen válthatta fel részben akkor, amikor a testvéri kapcsolat problémássá kezdett válni.

Jakabnak az Újszövetségen kívüli források közül sok igen kiemelt pozíciót tulajdonít. A tradíciók igen sokfélék, melyek különböző kombinációkban fordulnak elő: Jakab mint a feltámadás első tanúja, Jakab mint a tizenkettő közül egy, Jakab mint kijelentéshordozó, Jakab mint Jeruzsálem első „püspöke”, Jakab mint „püspökök püspöke” stb. Valószínűnek tarthatjuk azt, hogy ezekben a hagyományokban megjelenik az a törekvés, hogy Jakabot mint az adott csoport egy azonosítási alakját kiemeljék, így nyerve különleges legitimitációt. Jakab bizonyos kiemelt pozíciója feltehetően visszanyúl a feltételezhető korai zsidókeresztyén hagyományig, addig a körg, amelyik a jeruzsálemi ősgyülekezet „közvetlen”

<sup>85</sup> Mußner: Jakobusbrief, 7.

<sup>86</sup> Painter: Just James, 177. Szintén amellet érvel, hogy Jakab „igazsága” koncepciója a mártírhagyományra épül, nem pedig különleges törvényhűségére: Ward, 779–812.

<sup>87</sup> Robert Eisenman az „igaz” Jakabot – ha nem is azonosítja, de – nagyon szoros párhuzamba állítja a qumráni „Igazság Tanítójával”. Jakab „caddik”, ami összeköti a qumráni „cádókita” papsággal (Eisenman, 371–375); Jézushoz hasonlóan „názír” (ennek köszönhető szerinte a „názáreti” megjelölés: ilyen város nem volt, ez csak a názír–nazarénus félreértelmezése; Jakab názírságához lásd Hegesippus ábrázolását – 241–257; 939–943); ellenfele Pál, illetve a páli keresztyénség (Pál a qumráni „hazugság hirdetőjével” áll szoros párhuzamban: 126–127); Ananos, aki kivégezteti Jakabot, a qumráni „gonosz főpap” (170–172). Mindezek a megállapítások jelzik egyfelől Eisenman megállapításainak, judaizmus- és keresztyénségképének tendenciózus voltát, másfelől felhívják a figyelmet arra, hogy ezek mögött a motívumok mögött „műfaji”, tipológiai kapcsolatot feltételezhetünk.

folytatásának tekinthető. Ezt a kört össze tudjuk kapcsolni az újszövetségi Jakab levelével is. Történeti szempontból több-kevesebb bizonyossággal meg tudjuk állapítani, milyen szerepet tölthetett be Jakab még életében az ősegyházban, ahogy majd látni fogjuk. Jakab halála után és az ősgyülekezet, a zsidókeresztyénség helyzetének radikális megváltozásával a zsidó háborút követően Jakab alakja kínálkozhatott a kontinuitás kifejezésére. A különféle megfogalmazásokban többé vagy kevésbé felismerhető „rivalizálás” (ki a feltámadás első tanúja?, tanítvány volt-e Jakab már Jézus földi életében? stb.) érthető, mivel Jakab nem volt kezdetől tanítvány, illetve mivel az ősgyülekezet és a zsidókeresztyénség helyzete nemcsak Izraelen belül, hanem az egyházon belül is megváltozott a pogánykeresztyén túlsúly kialakulásával. Ezek a rivális megfogalmazások azonban, melyek hozzánk eljutottak a korai tradíciókból, nem kizárólagos rivalizálásról tanúskodnak.

A Jakab-tradíciók egyik legfontosabb eleme az Úr testvérének halála. Történeti szempontból a megfelelő helyen foglalkozunk majd a kérdéssel. Az valószínűleg okkal állítható, hogy már a mártírtradíció rögzülésének első fázisaiban megjelent több teológiai minta: Jézus passiójának, István vértanúságának, sőt akár Pál élete néhány mozzanatának ismerete is,<sup>88</sup> emellett pedig minden bizonnyal egy vagy több eszkatologikusan értelmezett újszövetségi igé, mint például nagyon hangsúlyosan a 118. zsoltár:<sup>89</sup> „Nyissátok ki előttem az igazság kapuit! Bemegyek, és hálát adok az Úrnak! Ez az Úr kapuja: igazak mehetnek be rajta. Hálát adok neked, hogy meghallgattál, és megszabadítottál. Az a kő, amelyet az építők megvetettek, az lett a sarokkő” (Zsolt 118,19–22). Az igazak mehetnek be az Úr<sup>90</sup> kapuján: ez az értelmezés világítja meg a hegesippusi ábrázolás meghökkentő papi képét is arról, aki bemehetett a szentélybe. A templom mint a konfliktus helyszíne (Hegesippus, 2ApocJac, RecI), Jakab ábrázolása a népéért könyörgő és közbenjáró papként (Hegesippus), az „ajtómotívum” (Hegesippus, 2Apoc) és az Óblías melléknév feltehetően mind összefüggenek egymással és az „igaz” melléknévvel, ahol az eszkatologikus „templom” a vezérmotívum,<sup>91</sup> ami a zsidó kultúri közösségen belül támadt konfliktus, a Josephusnál egyszerűen παρανομεῖν szóval visszadott vád kifejtése a mártírlegendák nyelvén. Nem véletlen, és összefügg ezzel Jakab halálának és Jeruzsálem elpusztulásának oksági összekapcsolása Hegesippusnál és a gnosztikus jakabi Apokalipszisben. Fontos azt is megjegyezni, hogy a Jakab-hagyomány Jakab halálát valamilyen módon összekapcsolta nemcsak Jeruzsálem „ítéletével”, hanem utalásokat találhatunk arra nézve is, hogy a mártírtradíció hordozó közössége nem vett részt a zsidó háborúban, elhagyta Jeruzsálemet.

Fontosnak tartom még azt is megjegyezni, hogy nem tartom véletlennek, hogy Jakab hol „nagyegyházi”, hol gnosztikus, hol „törvényhű zsidókeresztyén” üzenet képviselőjeként jelenik meg. Ez egyfelől természetes: az egyház különböző irányzatai a későbbi századokban is igyekeztek hangsúlyozni saját hitük, üzenetük legitimitását és kontinuitását az el-

<sup>88</sup> Bienert, 377.

<sup>89</sup> Bauckham: Offence, 212kk.

<sup>90</sup> Elképzelhető, hogy a hagyomány eredetileg a zsoltár értelmében Isten kapujáról beszélt, de ezt azután az „Úr” keresztyén behelyettesítéseként fogalmazza meg Hegesippus vagy Eusebius Jézusra vonatkoztatva.

<sup>91</sup> Az eszkatologikus templom képe fontos szerepet játszik a közös zsidókeresztyén hagyományban. Az Ωβλίαις (περιοχή του λαού) név és értelmezés mögött Bauckham az Ézs 54,11–12 ilyen olvasatát feltételezi (közbenjáró funkció; a כַּלְכַּלְתֶּם romlásával), az ajtó-motívum mögött pedig a Zsolt 118 olvasatát, ami az egész mártír-hagyományt alakította. Bauckham: Offence 206–211.



ső egyházzal, így Jeruzsálemmel is: erre kínálkozott többek között Jakab alakja is. Másfelől azonban arra is utalhat ez, ami annyira talán már nem magától értetődő, hogy Jakab alakja azért is lehetett köthető többféle üzenethez, mert történeti alakja nem kötődött egy meghatározható, sajátos (például markánsan törvényhű!) teológiai irányhoz. Ami Jakab teológiai pozíciójából megjelenik az Újszövetségben és az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyományokban, azt az alábbiakban próbáljuk majd rögzíteni.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> A témához lásd még a mártírhagyománnyal kapcsolatban írt korábbi cikkemet is: Galsi: Jakab halála.

### III. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában

A Jakab-hagyomány forrásainak áttekintése, a hagyományokban kirajzolódó különböző Jakab-képek elemeinek felvázolása után most térhetünk rá Jakab történetére és teológiájára – az ősegyház és azon belül az ősgyülekezet kontextusában.

Ennek kifejtéséhez szükségünk lesz néhány olyan téma bevezető, áttekintő összefoglalására és tisztázására, melyek témánk szempontjából fontosak lehetnek. Itt sem tudunk kitérni a kapcsolódó témák (pl. Jézus igehirdetése, az első századi zsidóság, az ősgyülekezet összetétele stb.) részletes ábrázolására: ezek az összefoglaló részek csak akkor kapnak külön hangsúlyt és kifejtést, ha téziseinkhez szorosan és lényegileg kapcsolódnak.

Ebben a fejezetben viszonylag részletesen kell majd szólnom magáról az ősgyülekezetéről; olyan kérdésekről, amelyek nem közvetlenül kapcsolódnak az Úr testvérehez, azonban a kontextus felől fontosak: ilyen például az ősgyülekezet teológiájának, önértelmezésének, a görög és arám nyelvű gyülekezet rész közötti kapcsolatnak, majd a pogánymisszió kezdetének kérdései. A kontextust nem csak háttérként értem: Jakab – noha erről az Újszövetség nem beszél – végig ott van ezekben az eseményekben; ahol lehet, erre utalást is teszek majd. Jakab, aki valószínűleg már a kezdetekkor csatlakozott a jeruzsálemi közösséghez és a Jézusról tanúskodó tanítványi körhöz, az általunk egyáltalán következtetések útján megismerhető első pillanatoktól kezdve része volt annak az útkeresésnek, amiről az Újszövetség jobbára az ő megemlézése nélkül beszél. Nem „kreatív, innovatív teológusként” vagy úttörő misszionáriusként, mégis ott van, még hozzá nem is egyszerű hallgatóként, hanem a feltámadás tanújaként és az Úr testvéreként. Amikor pedig a későbbiekben előtérbe kerül, teológiáját csak ezek felől a kezdeti döntések és felismerések felől lehet megérteni.

### 1. Jakab Krisztus feltámadása előtt

Az egyik legalapvetőbb információ Jakabbal kapcsolatban, hogy a feltámadás tanúja volt (1Kor 15,7; Héb ev; EpJac, 1ApocJac). Érdekes azonban Jakab „előtörténetével” is foglalkoznunk, vagyis Jakab Krisztus feltámadását megelőző életével, noha kevés konkrét adatunk van ezzel kapcsolatban. A kérdések, melyeket érintenünk kell, a következők: Milyen fokú rokoni kapcsolat volt Jakab és Jézus között? Milyen viszonyban lehetett Jakab és Jézus a feltámadás előtt? Ebben a két összefüggésben lesz érdemes szót ejteni a Jakabok legfontosabb azonosítási kísérleteiről is, melyek éppen ezt a két kérdést érintik: milyen értelemben volt „testvér” és milyen értelemben volt „apostol” az Úr „testvére”. Mindezek mellett a család feltételezhető háttérére is ki kell majd térnünk, természetesen csak az a bevezetőben említett előzetes áttekintés szintjén.

#### *Jakab, Jézus testvére*

A rokoni kapcsolat foka Jézus, Jakab és a többi testvér között természetesen érdekes, habár – ezt előrebocsáthatjuk – tárgyunk szempontjából tulajdonképpen teljesen közömbös kérdéskör. A mi szempontunkból ugyanis mindegy, hogy Jakabot azért nevezték-e az Úr testvérének, mert József korábbi házasságából származó idősebb testvére, Józseftől és Máriától született testvére vagy éppen unokatestvére volt: a rokoni kapcsolat így is, úgy is fennáll. A kérdés Újszövetségen kívüli – és a források alapján úgy tűnik: nagyon is utáni – boncolgatása inkább más (krisztológiai, mariológiai vagy ekkleziológiai) kérdéseket érint, semmint Jakab személyét vagy alakját, végképp pedig nem teológiáját. Ezzel együtt a kérdést nem hagyhatjuk tárgyalás nélkül.

Az ἀδελφός szó, melyet a görög nyelvű újszövetségi és ősegyházi hagyomány Jakabbal kapcsolatban egyöntetűen használ, elsősorban fiú- vagy férfitestvért jelent, de tágabb értelemben „férfi rokon”, illetve „ugyanahhoz a néphez, törzshöz tartozó ember” értelemben is használták.<sup>1</sup> A Jakab-hagyomány zöme, amint láttuk, mindenféle közelebbi meghatározás, pontosítás nélkül, magától értetődő természetességgel használja a kifejezést.<sup>2</sup>

Ahogy részben már láttuk is, viszonylag hamar megjelentek ugyanakkor olyan értelmezések is, amelyek a „testvér” kifejezést problémásnak és ezért magyarázandónak, tisztázandónak találták. Az e körüli viták főként a 4. században folytak, de egyes különböző értelmezések már korábban is megjelentek.<sup>3</sup> A három fő magyarázati irányt 4. századi legjelentő-

<sup>1</sup> Györkösy–Kapitánffy–Tegyey, 24. A szó etimológiai eredete a δελφός: anyaméh: ebből „kopulatív előtaggal, tehát »egyazon anyaméhből származó« testvér, fitestvér, fiútestvér (fivér)” (Varga: Szótár, 14). Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy az etimológia perdöntő fontosságú lenne a szóhasználatra nézve, mintha a kifejezést csak az egy anyától születettekre használták volna. Ez a görögnyelvi is így van, még inkább a héber szóhasználatra: az פֶּטֶח szó eleve tág értelmű, magába foglalva nemcsak a féltestvéreket, hanem a távolabbi rokonokat, de a törzsi kötelékeken túlmutató értelemben is kifejezhetette az összetartozást (Gesenius, 27).

<sup>2</sup> „Hegesippusig Jakabot Jézus testi értelemben vett testvérének és Mária fiának tartották”, Hengel: Jakobus, 567–568. Lásd még Zahn, 306–325.

<sup>3</sup> Ez főként az ún. „epiphaniusi” nézetről mondható el, amely a második századig jó bizonyossággal visszavezethetők is megjelenik – lásd lentebb.

sebb képviselőik alapján „helvidiusi”, „epiphaniusi” és „jeromosi” nézetnek szokták nevezni.<sup>4</sup> Helvidius szerint – akinek nézeteit Jeromos támadta – a testvérek József és Mária természetes gyermekei voltak, akik Jézus után születtek; ez vált a hagyományos protestáns nézetté, és egyúttal ez a mai újszövetséges „konszenzus” is. Az epiphaniusi nézet szerint a testvérek József korábbi (Mária előtti) házasságából született gyermekei voltak; ez leginkább az ortodox egyházban elterjedt szemlélet, de Lightfoot óta vannak nyugati képviselői is. A jeromosi felfogást, mely szerint a testvérek valójában unokatestvérei voltak Jézusnak, főként a római katolikus egyház követi, nem utolsósorban Augustinus támogató hatására.<sup>5</sup>

A kanonikus evangéliumok nem sokat segítenek a kérdés eldöntésében. Lukács és Máté, bár érintik a család korai történetét, de nem említik meg Jézus testvéreit a születés- és gyermekségtörténetekben. Ha Jakab és a többi testvér József korábbi házasságából származó idősebb testvérek lettek volna, jelen lehetnének a Máté és Lukács által leírt eseményekben, különösképpen is az egyiptomi menekülésben,<sup>6</sup> ehelyett ott is egy gyermekről olvassunk. Ez azonban önmagában nem érv vagy ellenérv: ha a testvérek Józseftől és Máriától születtek Jézust követően, akkor a tizenkét éves Jézusról szóló történetben is feltételeznünk kellene jelenlétüket, konkrétan azonban ott sincs szó róluk. Bár Jézus születése esetében Lukács a *πρωτότοκος* (elsőszülött) szót használja (Lk 2,7), ez önmagában nem feltétlenül foglalja magában a további gyermekek szülését<sup>7</sup> (az egyetlen gyermek is *πρωτότοκος*),<sup>8</sup> mint ahogy a mátéi kifejezésben: József „nem érintette addig” (szó szerint *οὐκ ἐγγίνωσκεν*) Máriát, amíg meg nem szülte Jézust, az „addig” nem feltétlenül jelenti azt, hogy utána viszont igen, bár annyi mindenképpen elmondható, hogy a mátéi elbeszélés külön nem hangsúlyozza Mária jövőbeli szüzességét. A későbbiekben valamennyi evangéliumban megjelennek a testvérek, mégpedig Máriával együtt, ami a szorosabb rokonságra utal, de azt, hogy Mária gyermekeiről van szó, kifejezetten nem állítják a források. Azt is fontos megállapítanunk, hogy a család nem önmagáért jelenik meg az evangéliumokban, vagyis maga a család nem tárgya az evangéliumi hagyománynak,<sup>9</sup> hanem valamivel – általában a tanítványsággal, vagy a születés- és gyermekségtörténetek esetében krisztológiai hangsúlyokkal – kapcsolatban kerülnek elő. A család jelenléte, Jézus fizikai értelemben vett testvéreinek megemlézése az evangéliumi igehirdetésben az evangéliumok növekvő érdeklődésével függ össze Jézus története tényeinek rögzítése iránt.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> J. B. Lightfoot klasszikus írása (Galata-kommentárjának exkurzusa: *The Brethren of the Lord*, 1865) nyomán. Lightfootot és a vitát alaposan ismerteti és értékeli Painter: *Who*, 12–24, vö. még Pratscher, 199–206 is.

<sup>5</sup> Bauckham: *Relatives*, 19; Painter: *Who*, 16.

<sup>6</sup> Van ilyen képi ábrázolás egyébként a keleti egyházban: a Máriát szállító szamarat a kis Jakab vezeti. Painter: *Just James*, 4. (Érdekes módon későbbi írásában Painter megemlíti, hogy újabb látogatásakor már nem találta a régi helyén az egyik ilyen mozaikot: *Who*, 14.) Ez azonban nem a kanonikus evangéliumi beszámolókon alapszik.

<sup>7</sup> Főként, ha figyelembe vesszük – márpedig nem lehet nem figyelembe venni – Jézussal kapcsolatban a *πρωτότοκος* teológiai töltetét ószövetségi háttérrel és újszövetségi összefüggésében, vö. EDNT, III, 189–191.

<sup>8</sup> Elsőszülött „az ÓSZ-ben az, aki »anyja méhét megnyitja« (2Móz 13,2; vö. Lk 2,23)” (KBL I, 367). Bauckham hivatkozik egy zsidó asszony sírfeliratára, aki *πρωτότοκος*-ának szülésében halt meg (*Relatives*, 25).

<sup>9</sup> Bauckham: *Relatives*, 53.

<sup>10</sup> Egy – bizonyára jóval későbbi – gnosztikus, doketista ellenreflexióval találkoztunk az 1ApocJac-ban, lásd

Az epiphaniusi nézet nem teljesen képviselhetetlen.<sup>11</sup> Egyfelől nemcsak maga Epiphanius beszél róla (Epiph PanHaer 78), hanem korábbiak tekinthető, a 2. századig jó valószínűséggel visszavezethető hagyományokban is megjelenik: Jakab prótoevangéliuma és „Tamás beszámolója” mellett Péter evangéliumában, emellett Órigenész (ő hivatkozik a Péter evangéliumára is), Alexandriai Kelemen és mások is megemlítik a gondolatot,<sup>12</sup> tehát nem tekinthető teljesen spekulatívnak.<sup>13</sup> Mivel az újszövetségi források sem állítják kimondottan, hogy Józsefnek és Máriának Jézust követően is születtek gyermekei, nem kizárható, hogy valóban ilyen „epiphaniusi” értelemben beszélnek Jézus testvéreiről. Ennek ellenére bizonyító erejű nyomunk erre nézve nincs.

A jeromosi nézetnek<sup>14</sup> ezzel szemben az a legnagyobb gondja, hogy gyakorlatilag nem támaszkodik semmilyen korábbi hagyományra, csupán logikai levezetésre. Az azonosítási lánc<sup>15</sup> leginkább a Mk 15,40 és a Jn 19,25 „harmonizálására” épül, ezért idézzük most a két szakaszt.

*Mk 15,40–41: „Voltak ott asszonyok is, akik távolról figyelték; köztük a magdalai Mária, továbbá Mária, a kis Jakab és József anyja, valamint Salómé, akik követték őt, és szolgáltak neki, amikor Galileában volt, és sok más asszony is, akik vele mentek fel Jeruzsálembe.”*

*Jn 19,25: „Jézus keresztnél ott állt anyja és anyjának nővére, Mária, Klópás felesége, valamint a magdalai Mária.”*

Az evangéliumok némileg eltérő módon számolnak be a keresztt alatti eseményekről és a szereplőkről. Ezen a helyen a szinoptikusok beszélnek egy Máriáról, aki Jakab (és József/Jósés) anyja volt. János viszont arról beszél, hogy Jézus anyja és anyjának nővére is ott volt az asszonyok között.

---

fentebb.

<sup>11</sup> Nyugaton Lightfoot már említett írása vetette fel a keleti nézet képviselhető voltát. Richard Bauckham mellett például Mark Goodacre is védhetőnek tartja a szemléletet, aki megemlíti még két érvet. Az egyik szerint ez a koncepció jobban számol azzal a ténnyel, hogy az evangéliumokban nem találkozunk Józseffel Jézus felnőtt korában: ha jóval idősebb volt Máriánál, hamarabb meg is halhatott. A másik ehhez hasonló: Mária életben van Jézus szolgálata idején, holott van neki legalább hét felnőtt gyermeke, és magas lehetett a gyermekszülési halandóság (Goodacre, 481–482). Ezek annyira ingatag érvek, hogy ha önmagukban logikusak is, bizonyítéknak semmiképp nem alkalmasak. Rögtön mondhatunk ehhez hasonló ellenérvet is: ha Jakab idősebb testvér volt, a hatvanas években már egy hetven év körüli ember lehetett, egyik történeti szempontból „komolyan vehető” forrásunk sem ábrázolja ugyanakkor különösebben idős embernek Jakabot. Természetesen ez is épp olyan meggyőző érv, mint Goodacre-éi: semennyire.

<sup>12</sup> Bauckham: Relatives, 26, Painter: Who, 13–16.

<sup>13</sup> Ugyanakkor megjegyzendő, hogy többségében nem zsidókeresztyén háttérű iratokról van szó ezekben az esetekben: ha valahol, ebben a tekintetben ez azért számít. A Prótoevangélium és Tamás beszámolója olyannyira nélkülözi a történeti háttér ismeretét, hogy elég nehéz komolyan számolni a megbízhatóságukkal vagy azzal, hogy megbízható történeti forrásokra támaszkodnának.

<sup>14</sup> Hieronymus: Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae (4. sz. vége). Röviden és visszafogottan De vir. ill 2: „Néhányan úgy vélik, hogy [Jakab] József – egy másik feleségének – fia volt, de én úgy látom, hogy annak a Máriának a fia ő, aki az Úr anyjának nővére volt, János is megemlékezik róla könyvében.”

<sup>15</sup> Részletesen: Bauckham: Relatives, 20–24; Painter: Who, 16–20.

Nemcsak az asszonyok felsorolásában tér el János a szinoptikusoktól, hanem többek között abban, hogy ez a jelenet a kereszt alatt játszódik, míg a többi elbeszélésben távolabbról figyelik az eseményeket, valamint abban is, hogy János a szeretett tanítvány és Jézus anyja kapcsolatáról beszél. Meg kell jegyeznünk azt is, hogy a szövegben (központosítás nélkül: ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρία ἢ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἢ Μαγδαληνῆ) nem teljesen egyértelmű, János három vagy négy nőről beszél a kereszt alatt (három: 1. Jézus anyja, 2. Mária, Jézus anyjának nővére, Klópás felesége, 3. a magdalai Mária; négy: 1. Jézus anyja, 2. Jézus anyjának nővére, 3. Mária, Klópás felesége, 4. a magdalai Mária). A három ellen szól, hogy ebben az esetben a két nővért egyaránt Máriának hívják – ez persze feloldható azzal, hogy itt is inkább távolabbi rokonra gondolunk –, a négy mellett pedig az, hogy ebben az esetben felfedezhető bizonyos szimmetria (az első két két nő név nélkül és Jézushoz való viszonyuk által meghatározva, két másik pedig név szerint), s a négy asszony ráadásul ellenpárt képezhetne a négy Jézust megfeszítő katonával (19,23), ami Jánosnál nem volna meglepő jelenség. Én ezek alapján inkább a négy különböző nő olvasatát tartom valószínűnek.<sup>16</sup>

Jeromos azonosítása – amint látható, kimondottan nem exegetikai, hanem dogmatikai, azon belül mariológiai érvelés kontextusában – a következő láncszemekből áll: 1. A „kis” Jakab és Jósés/József (Mk 15,40) azonos Jakabbal és Józseffel/Jóséssal, Jézus testvéreivel (Mk 6,3 és párh.); 2. Mária, Jakab és Jósés/József anyja (Mk 15,40) azonos Máriával, Klópás feleségével, aki Jézus anyjának testvére (Jn 19,25); 3. A „kis” Jakab (akit Jeromos egyébként „kisebbnek”, „minornak” nevez, noha a fokozást a ὁ μικρός nem indokolja)<sup>17</sup> azonos az Alfeus fia Jakabbal (mert szerinte a kisebb Jakab csak apostol lehet); 4. Alfeus azonos Klópással (amit Jeromos azzal indokol, hogy másoknak is volt két nevük, Péter/Kéfás; Júdás/Taddeus stb.).

Ennek a láncolatnak kétségkívül vannak erősebb és gyengébb szemei. A láncolat gyengeségét mindenekelőtt az adja, hogy túlzottan bonyolult és ennél fogva törekeny: ha az egyiket kivesszük, máris szétszakad.

Az evangéliumi beszámolók több nő jelenlétéről tudnak (Mt 27,55; Mk 15,41; Lk 24,10), többéről, mint ahányat név szerint megemlítenek. Kézenfekvő azt feltételezni, hogy az evangélisták különböző nőket említenek meg, azokat, akik valamiért saját hagyományukban jobban kiemelkedtek Jézus nőtanítványai közül, vagy akiknek a jelenlétét valamiért hangsúlyozni kívánják. Ezért minden azonosítási kísérlet eleve ingoványos talajon áll: teljes harmóniát úgy sem tudunk alkotni. Ezzel kapcsolatban kell még szem előtt tartani itt is azt az óvatosságra intő tényt, hogy a Mária, Jakab, József igen gyakori nevek voltak Izráelben.<sup>18</sup>

Bauckham kiemelten foglalkozik a két Jakab és József/Jósés azonosításával, szerinte nehezen magyarázható, hogy miért éppen ezt a kettőt, vagy a kettő közül az egyiket használja Márk Mária azonosítására. Megjegyzi azt is, hogy Márk hol Jakab anyjának, hol József anyjának, hol mindkettő anyjának nevezi ezt a „másik” Máriát (Mk 15,40; 15,47; 16,1) – ez arra utalhat, hogy Jakab és József egyformán alkalmasak lehettek az azonosításra. Az pedig

<sup>16</sup> Bolyki: János, 489–490. – Elméletileg lehet két nő is, de ez végképp nem valószínű: ebben az esetben ugyanis Jézus anyja lenne Klópás felesége (vagy épp lánya), nővére pedig a magdalai Mária. Morris, 716–717. Bauckham: Relatives, 16.

<sup>17</sup> Bauckham: Relatives, 20.

<sup>18</sup> Pl. Painter: Who, 20.

elmondható, hogy József, az Úr testvére meg sem közelítette tudomásunk szerint Jakab, az Úr testvére jelentőségét.<sup>19</sup> Noha ez sem kétségbevonhatatlan érv, egyet még hozzá tehetünk: a Mk 15-ben egy másik József is feltűnik, nem is jelentéktelen személyiség: az arimátiai, aki „a nagytanács tekintélyes tagja” volt. Ez is spekuláció, de legalább olyan indokolt, mint Jeromosé: miért ne lehetne a „másik” Mária ennek a Józsefnek és az ő feltételezett testvérének (a „kis” Jakabnak) az anyja? Ebben az esetben, ha a jánosi ígében három nőről olvasunk, arimátiai József akár Jézus rokona is lehetne, és ezt még alá is támasztja az, hogy kiadják neki Jézus holttestét. De ez inkább csak annak bemutatása, milyen könnyű játszani a nevekkal és az azonosításokkal, semmint valódi hipotézis a részemről.

Lightfoot klasszikus írásában arra is felhívja a figyelmet, hogy idővel maga Jeromos is változtatott a véleményén. A néhány évtizeddel későbbi Hedibiához írt levelében az evangéliumokban előforduló Máriák felsorolásánál „Klópás Máriáját”, Jézus anyai nagynénjét, valamint Jakab és József anyját két különböző személynek tekinti, hozzátéve, hogy „noha mások azt állítják, hogy Jakab és József anyja volt az Úr nagynénje”. Lightfoot frapánsan megfogalmazott kérdését érdemes idézni: „Lehet, hogy hosszú betlehemi tartózkodása alatt megismerve még jobban a palesztinai tradíciót, először lazított álláspontján, majd végül feladta saját hipotézisét?” Mindenesetre szintén későbbi Galata-kommentárjában saját elmélete nélkül beszél Jakabról úgy, hogy közben fenn tudja tartani Mária maradandó szüzességének dogmáját is.<sup>20</sup>

Az azonosítás egyik legnagyobb problémáját nem is az jelenti, hogy meg kell találunk Alfeus és Klópás kapcsolatát (azonos személyek vagy egymás utáni férjek, esetleg egyazon név különböző – mondjuk arám és görög – verziói?),<sup>21</sup> hanem az – és ez már végre kicsit „lényegibb” megközelítés –, hogy az evangéliumok egyszerre beszélnek Jézus testvérei (vagy értelmezzük most átmenetileg akár így: unokatestvérei) Jézushoz fűződő nem egészen tanítványi viszonyáról (lásd alább) és Alfeus fiáról mint Jézus tanítványáról, egyről a Tizenkettő közül.<sup>22</sup> A másik, talán még ennél is jelentősebb probléma, hogy az újszövetségi és Újszövetségen kívüli Jakab-hagyomány Jeromos azonosítási kísérletéig az Úr testvérét nem nevezi az Alfeus fiának, és fordítva is ez a helyzet, vagyis Alfeus fiáról nem beszél mint Jézus rokonáról. Maga Jeromos sem tud hivatkozni senkire,<sup>23</sup> noha ellenfele, Helvidius például Tertullianust is segítségül hívhatja álláspontja alátámasztására.<sup>24</sup> Említsük meg itt még azt a korábbi megfigyelésünket is, mely szerint az 1Kor 15 szerkesztése azt sugallja, hogy míg Pétert a tizenkettő körében említi Pál, addig Jakabot az apostolokéban. De ettől függet-

<sup>19</sup> Bauckham: *Relatives*, 13–15.

<sup>20</sup> Lightfoot, 260; Painter: *Who*, 20.

<sup>21</sup> Az azonosításhoz és főként annak bizonytalan voltához vö. Bauckham: *Relatives*, 16–17.

<sup>22</sup> Hogy tovább bonyolódjon a helyzet, az azonosítást védő hagyomány szerint Júdas, Jakab testvére (a Júd szerzője) azonos az apostollistákban Taddeusnak vagy Júdásnak nevezett személlyel: a lukácsi verzióban ugyanis Taddeus helyett azt olvassuk: Ἰουδαν Ἰακώβου, ami természetesen a Jakab fiaként értendő (ahogy másutt is a hasonló szó szerkezetek), ám egyesek szerint ez ebben az esetben azt jelenti, Jakab testvére. Ezt az olvasatot annyival könnyebb elutasítani, mint védelmezni, hogy tegyünk mi is így.

<sup>23</sup> Ez Jeromos egész nézetére elmondható: nincs olyan tradíció, amire komolyan támaszkodhatott volna (Painter: *Who*, 20). Ettől természetesen lehet igaz egy negyedik századi felismerés is, de mivel a másik két nézetet korábbi hagyományok támasztják alá, jogos, ha azokat részesítjük már csak ez alapján is előnyben.

<sup>24</sup> Tertullianus: *Markion ellen* IV,19; *Krisztus testéről* VII.

lenül is tény: az Úr testvére aligha lehetett a tizenkettő egyike anélkül, hogy ezt egyetlen újszövetségi forrásunk egyértelműen jelezte volna.

Egyetlen támpont lehet az unokatestvéri kapcsolatra, noha érdekes módon Jeromos erre nem hivatkozik érvelésében (holott nyilván ismerte ezt a hagyományt is). Ez pedig Hegesippus utalása, aki szerint Klópás (vagy Kleopás/Kleofás: az emmausi tanítvánnyal való azonosítás is bejön a képbe, ami bár elképzelhető, de szintén bizonyíthatatlan, mint az Alfeussal való azonosítás)<sup>25</sup> József testvére volt, és apja annak a Simeonnak, aki Jakab után Jeruzsálem püspöke lett: *„És mindnyájan egy akarattal Simeont, annak a Kleofásnak a fiát vélték az ottani egyház trónjára méltónak, akiről az evangélium is beszél. Ő, mint mondják, az Üdvözítő unokatestvére volt (Hégészipposz ugyanis azt mondja, hogy Kleofás József testvére volt)”* (HE III,11, lásd még III,32; IV,22). Bauckham azonban felhívja a figyelmet arra, hogy éppen Hegesippus mint forrás az, amely megkülönbözteti az Úr testvérét (ἀδελφός) és az Úr unokatestvérét (ἀνεψιός). Noha Jeromos jogosan érvel a „testvér” szó többféle használata mellett, az egyházi hagyomány egyöntetűen ezt a szót használja, mást pedig nem, pedig tehetné, ahogy például Simon/Simeon esetében (ἀνεψιός).<sup>26</sup> Jegyezzük meg még: a hagyomány, még Hegesippus sem mondja Jakabról, hogy Kleopás/Klópás fia lett volna.

Természetesen elvi alapon mi sem utasíthatjuk el Jeromos értelmezési kísérletét, csupán azért, mert ő elvi alapon, Mária örök szüzességét és a szüzesség erényét védelmezve azonosítja a Jakabokat. Ugyanakkor úgy gondoljuk, spekulatív, alaptalan, ezért vagy igaz, vagy nem – bizonyítékként semmiképpen nem elegendő. Azért nem tartjuk tehát valószínűnek Jeromos azonosítási láncolatát (Alfeus fia Jakab = Mária fia, „kis” Jakab = Jakab, az Úr testvére), mert nem támasztja alá semmilyen hagyomány, és az egyetlen lehetséges utalás az azonosításra maga is komoly problémákat vet fel. Az természetesen nem zárható ki, hogy a „kis” Jakab és József anyja Jézus anyjának nővére volt, az véleményem szerint már sokkal inkább, hogy az Úr testvérét „kis” Jakabnak nevezze Márk (egyedüliként a kiterjedt Jakab-hagyományban). Nem kizárható, hogy ez a „kis” Jakab és Jósés/József Klópásnak, József testvéreinek a fiai voltak, és így Jézus unokatestvérei, testvérei Simeonnak, Jeruzsálem Hegesippus szerinti későbbi püspökének, ez azonban megint csak tendenciózus azonosításról árulkodna: nem elég, hogy anyjuk Jézus anyjának nővére, még apjuk is Jézus apjának testvére? Nem kizárható önmagában, hogy Alfeus azonos Klópással, de erről hogyhogy nem tudott senki az ősegyházban?

A helvidiusi nézet veti fel tehát véleményem szerint a legkevesebb problémát, és ez a felfogás felel meg a leginkább az újszövetségi és azon kívüli forrásoknak. Helvidius, Jeromos ellenfele feltehetően nem új gondolatot képviselt, amikor Jézus test szerinti, vér szerinti testvéreiről beszélt, noha tény, hogy abban az időben már sokan keresték a megoldást Mária szüzessége (és vele együtt a szűzies tisztaság erkölcsi értéke) és a „Jézus testvérei” kifejezés összeegyeztetésére. Igaz, csak hallgatás felőli érv, de ebben az esetben az argumentum e silentio is elég nyomós: ha valóban unokatestvérek vagy féltestvérek voltak, miért nem találkozunk ezzel az adattal sehol az újszövetségi hagyományban? Még ennél is nehezebb volna megmagyarázni, miért „találták volna ki”, hogy a testvérek természetes testvérei Jézusnak. Az ellenkező út sokkal logikusabbnak és világosabbnak tűnik: a történelmi távol-

<sup>25</sup> Morris, 717, 63-as jegyzet.

<sup>26</sup> Bauckham: 24.



sággal (amikor a testvérek már nem éltek és a leszármazottaik sem játszottak a korábbihoz mérhető szerepet az egyházban), valamint a krisztológia és a mariológia fejlődésével<sup>27</sup> (vagy a gnosztikusoknál a doketista tan védelmében, ahogy az 1–2ApocJac-ban láttuk) felvetődött a tisztázás igénye, és ezért erre többféle konkurens (és mindegyik esetben úgy tűnik: apologetikus) megoldás született.

Ezek alapján tehát azzal számolunk, hogy Jakab Jézus testvére, Mária és József fia volt, aki Jézus után született.

További kérdés, amire – noha biztos választ még kevésbé tudunk majd adni, mint az előzőekre – röviden ki kell térnünk, hogy vajon Jakab volt-e a legidősebb testvér (nem számítva Jézust). Ahogy láttuk, a Mk 6,3-ban és Mt 13,55–56-ban két névlistát találunk Jézus testvéreiről. Mindkettőben első helyen szerepel Jakab, másodikon József, a harmadikon és negyedikon Simon<sup>28</sup> és Júdás, felcserélhető sorrendben. Kétség nem férhet hozzá, hogy Jakab volt a legjelentősebb a testvérek közül az ősegyház életében, ezért első pozíciója ennek is lehet köszönhető. Elképzelhető azonban a fordított ok-okozati összefüggés is: lehet, hogy közrejátszott az Úr testvérei közötti kiemelt pozíciójában az is, hogy ő volt a legidősebb. Ha itt még arra is utalunk, hogy Júdás, Jakab testvére (vö. Júd 1) tűnik a másik „fontos” testvérnek, kimondhatjuk: lehetséges, hogy a névlisták életkor szerint sorolják fel a testvéreket. Valószínűsíthető, noha nem bizonyítható, hogy Jakab volt József és Mária első gyermeke Jézust követően.

Hasonló ehhez az a kérdés is, vajon volt-e Jakabnak felesége. Amit biztosan állíthatunk: a Jakab-hagyományban nem találkozunk arra utaló jellel, hogy nős lett volna. Az 1Kor 9,5-ben Pál utal arra, hogy Kéfáshoz hasonlóan az Úr testvérei is magukkal vitték (nyilván missziói útjaikra) „keresztyén feleségüket” (ἀδελφὴν γυναῖκα). Az Úr testvérei vándormissziós tevékenységére nézve ez az egyetlen, de nagyon fontos újszövetségi nyom. A kérdés az, hogy bele kell-e értenünk ebbe automatikusan Jakabot is, mivel róla máshonnan inkább az a kép rajzolódik ki, hogy ő mindvégig Jeruzsálemben volt, és nem folytatott vándormissziós tevékenységet.<sup>29</sup> Ha Jakab családi állapotára nézve bizonyítéknak tartanánk ezt a mondatot, mennyivel inkább annak kellene tartanunk Pálra nézve. Mindenesetre a kérdés a korak megfelelően tisztázatlan: egészen egyszerűen nem játszott szerepet az, hogy nős volt vagy sem. Annyit lehet legfőljebb kimondani biztonsággal, hogy ha volt is felesége, semmiképp nem jutott olyan szerephez, mint egyes nők az őskeresztyénységben.

### *Jakab és a család viszonya Jézushoz a feltámadás előtt*

A kanonikus evangéliumok a feltámadás előtti Jakabot, ahogy láttuk, csak a család tagjaként, sokszor név szerint sem említve ábrázolják. A családnak ez az ábrázolása pedig azt az

<sup>27</sup> Azért protestáns írásmagyarázóként se feledjük el, hogy Mária maradandó szüzességére nézve Jeromos igen korai képviselőkre hivatkozhatott.

<sup>28</sup> Ő tehát álláspontunk szerint nem azonos Simeonnal, aki Jakab után lett Jeruzsálem „második püspöke” a hegesippusi beszámoló szerint.

<sup>29</sup> Előzetesen annyit, hogy a páli mondat valószínűsíti, hogy az Úr testvérei mint a tanúk sajátos köre folytatótt ilyen szolgálatot, Jakabot sem kivéve, csak ő mindezt jóval korlátozottabban végezte, és egyre inkább hangsúlyosan Jeruzsálemben. Pál utalása sokkal inkább a többi testvérre vonatkozhat, de ez nem jelenti azt, hogy Jakab nőtlen lett volna. A kérdéshez bővebben lásd III. 3. – Jakab, az Úr testvére.

összbenyomást kelti, hogy a család (beleértve Jakabot is) nem volt Jézus követője a feltámadást megelőzően. Ugyanakkor láttunk olyan elemeket is a különböző Újszövetségen kívüli Jakab-hagyományokban, melyek az Úr testvérét a tanítványok körében ábrázolják már a húsvét előtt is.

Az evangéliumi szakaszok vizsgálata előtt a család Jézussal való kapcsolatát vizsgálva először is azt kell rögzítenünk, hogy Lukács beszámol arról, a feltámadást követően a testvérek Máriával együtt ott vannak a tanítványok és apostolok körében, Jeruzsálemben:

*ApCsel 1,14: „Ezek valamennyien egy szívvel és egy lélekkel kitartóan vettek részt az imádkozásban, az asszonyokkal, Jézus anyjával, Máriával és testvéreivel együtt.”*

Annál is inkább figyelemre méltó Lukácsnál ez a feljegyzés, mert ezt követően Jézus anyjával nem találkozunk az ApCsel lapjain, és a testvérek közül is csak Jakab jut majd szerephez, de, amint láttuk, ő is csak akkor, amikor feltétlenül szükséges az ApCsel elbeszélési szemszögéből. Az, hogy tehát ilyen hangsúlyosan együtt látjuk a tanítványokat és a család tagjait Jeruzsálemben, arra semmiképpen nem utal, hogy a család korábban ellenséges lett volna Jézussal illetve tanítványaival szemben, még ha nem is tartoztak a tanítványi körhöz.

*Mk 3,21.31–35: „Amikor ezt meghallották hozzátartozói [οἱ παρ’ αὐτοῦ], elindultak, hogy elfogják, mivel az mondták: magán kívül van. (...) Ekkor megérkeztek anyja és testvérei; kint megállva beküldtek hozzá, és hívták őt. Körülötte pedig sokaság ült, és szóltak neki: »Íme, anyád, a fivéleid és nővéreid odakint keresnek téged!« De ő így válaszolt nekik: »Ki az én anyám, és kik az én testvéreim?« És végignévezve a körülötte körben ülőkön, így szólt: »Íme, az én anyám és az én testvéreim. Aki az Isten akaratát cselekszi, az az én fivérem, nővérem és az én anyám.”*

A οἱ παρ’ αὐτοῦ (vagyis minden bizonnyal Jézus rokonai, méghozzá pontosítva „anyja, fivérei és nővérei”)<sup>30</sup> szándékáról szóló 3,20–21 csak Márknál szerepel, míg Jézus mondása az ő „igazi” rokonairól a szinoptikusok közös kincse (Mt 12,46kk; Lk 8,19kk, vö. Lk 11,26k is), sőt apokrif írásokban is több helyen megjelenik.<sup>31</sup> Ennek a logionhagyománynak inkább a gyülekezetet, Jézus (illetve később a Jézusról szóló evangélium) hallga-

<sup>30</sup> Az angol nyelvű bibliafordítási és -magyarázási hagyományban a mai napig fellelhető az Authorized Version „his friends” (barátai) értelmezése. Így értelmezi például Painter is az egész szakaszt, lásd lentebb, de ehhez a ponthoz egyszerűen: Painter: Who, 26. A D, W, it kézirat-hagyománya pedig az ἀκούσαντες/ἔτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ alternatív megoldással oldja fel a „nehéz olvasatot”. Pratscher egyértelműen a családra érti a kifejezést: Pratscher: 13 – én is ezt tartom valószínűbbnek.

<sup>31</sup> Tamás (kopt) evangéliumában így: „A tanítványok azt mondták neki: A te testvéreid és anyád odakint vannak. Ő azt felelte nekik: Ezek itt, akik az én Atyám akaratát cselekszik, ezek az én testvéreim és az én anyám, ők azok, akik be fognak menni az én Atyám országába” (99. logion). Az Epiphanius által idézett töredék az Ebioniták evangéliumából egészen más aspektust emel ki: „Továbbá tagadják, hogy ő ember, bizonyára az alapján az ige alapján, amit az Üdvözítő mondott, amikor jelentették neki: Íme, a te anyád és a te testvéreid kint állnak; vagyis: Ki az én anyám és az én testvéreim? És kitérte a kezét tanítványai felé, és ezt mondta: Ezek az én fivéreim és az én anyám és az én nővéreim, akik az én Atyám akaratát cselekszik” (Epiph PanHaer 30). Ez a töredék inkább az ebioniták (állítólagos?) sajátos krisztológiájával kapcsolatban érdekes, semmint Jézus családjára nézve. Az idézet egyébként jól felismerhetően Máté szövegét követi.

tóit befogadó üzenete van, vagyis maga a mondás nem negatív kritika az Úr testvéreiről és anyjáról, hanem pozitív felértékelése az Atya akaratát cselekvőknek: ők Jézus családja (az eszkhaton fényében). Az evangéliumokban olvasható elbeszélések ugyanakkor szándékos vagy önkéntelen módon kontrasztot alakítanak ki az „odakint álló” család és az odabent ülő (Márk) Jézust hallgató „sokaság” (vagy a tanítványok: Máté) között, Márk elbeszéléséből pedig kimondottan is ki lehet érezni a családdal szemben egyfajta kritikus szemléletet,<sup>32</sup> akárhogy is értékeljük a családtagok Márk-beli szándékát: a féltést, a meg nem értést vagy akár az önféltést érezve hangsúlyosabbnak motivációik közül.<sup>33</sup>

János evangéliumában van egy jól ismert mondat, mely alapvetően meghatározza általános véleményünket azzal kapcsolatban, hogyan viszonyulhatott Jézus családja az Úr-hoz a feltámadás előtt: „Mert a testvérei sem hittek benne” (Jn 7,5). Ezt a sommás megjegyzést ugyanakkor maga a jánosi evangélium árnyalja több szempontból is. Először is Jézus (a jánosi elbeszélés szerinti) első nyilvános csodatétele alkalmából (Jn 2,11), a kánai menyegzőn az események tevékeny résztvevője Jézus anyja, s noha az elbeszélés hangsúlyozza Jézus távolságtartását az édesanyjától (2,4), mégsem lehet azt mondani, hogy Mária hitetlenként jelenne meg (2,5). Ráadásul – és ez a család és szorosabban Jakab, a testvérek szempontjából még fontosabb – az eseményeket követően olvasunk egy figyelemre méltó átvezető megjegyzést:

*Jn 2,12: „Ezután lement Kapernaumba anyjával, testvéreivel és tanítványaival együtt, és ott tartózkodtak néhány napig.”*

Jézus családja tehát, beleértve testvéreit is, ott van Kapernaumban a tanítványi körrel együtt, ha nem is a tanítványi kör részeként. Ez még akkor is így van, ha semmiféle aktív, Jézust támogató szerepük nincs is a kánai menyegzőről szóló elbeszélésben – de ne felejtjük: a tanítványoknak sincs.

Nem sokkal később pedig újra találkozunk a testvérekkel, a lombsátor ünnepét megelőzően:

*Jn 7,3–6a.8: „Testvérei ekkor ezt mondták neki: »Menj el innen, és eredj Júdeába, hadd lássák a tanítványaid is a te dolgodat, amelyeket cselekszel. Mert senki sem cselekszik semmit titokban, aki azt akarja, hogy nyilvánosan is elismerjék őt. Ha ilyeneket cselekszel, tedd ismertté magadatat világ előtt.« Mert testvérei sem hittek benne.<sup>34</sup> Jézus pedig így szólt hozzájuk: »(...) Ti menjetek fel az ünnepre, én erre az ünnepre még nem megyek fel, mert az én időm még nem jött el.«”*

A testvérek itt is meg vannak különböztetve a tanítványoktól (7,3), ám az, ahogyan Jézust buzdítják, nem feltétlenül tűnik abban az értelemben hitetlenségnek, ahogyan az mai

<sup>32</sup> A márki „kritika” kérdésével más szempontból foglalkozunk még röviden: III. 5. – Az ősgyülekezet sorsa; Jakab utódlása és öröksége. – A gyermek-szülő kapcsolat felől szemlélve tárgyalja a jelenetet Balla Péter: Child-Parent, 133kk.

<sup>33</sup> A féltés motívumát hangsúlyozza a márki kritikát egyébként elismerő Bauckham is: Relatives, 46–47.

<sup>34</sup> Τότε – teszi hozzá a D-kódex, vagyis „akkoriban még”, egy óvatosan pontosító és harmonizáló szövegnyománynak képviselve. Ez a harmonizálás megfelel a fentebb említett márki szövegen végrehajtott módosításnak a család pozitívabb ábrázolása érdekében, noha ennek jóval kisebb a súlya.

kategóriáink szerint gondolható volna. Érdeemes megfigyelni, hogy ebben a szakaszban Jézus testvérei éppen arra buzdítják Jézust, hogy menjen Júdeába, és ott „tegye magát ismertté a világ előtt” (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ), ha azt akarja, hogy „nyilvánosan elismerjék őt” (7,3k). Fontos különbség a szinoptikus hagyományhoz képest, hogy Jézus testvérei itt Jézus oldalán tűnnek fel, nem pedig a másik oldalon (a κόσμος oldalán!, vagy azok oldalán, akik Júdeában „meg akarták őt ölni”, 7,1!).<sup>35</sup> János hitfogalma nyilvánvalóan különbséget tesz a csodák elismerése (erre készek a testvérek) és a jelek felismerése között, de ez utóbbira azért Jézus tanítványai sem mindig képesek (lásd csak az ezt megelőző részben a „tanítványok” „megbotránkozását” Jézus beszédein!). Némi párhuzamot felismerhetünk a testvérek buzdítása (tegye magát ismertté a világ előtt) és Júdas („nem az Iskariótes”) kérdése („Uram, miért van az, hogy nekünk akarod kijelenteni magadat, és nem a világnak?”: Jn 15,22) között is. Ezért ezt a jánosi szakaszt a kategorikus megjegyzés ellenére akár még pozitív értelemben is szemlélhetnénk, legalábbis mindenképp árnyaltabban kell olvasnunk, nem egyszerűen a testvérek hitetlenségére utaló bizonyítékként.

Hasonló jelenséggel találkozunk egyébként a Nazarénus evangélium Jeromos által idézett töredékében is (Hieron. adv. Pelag. III,2): „*És íme, az Úr anyja és az ő testvérei ezt mondták neki: Keresztelő János a bűnök bocsánatára keresztel; menjünk el, hogy kereszteljen meg minket. Ő azonban így felelt nekik: Milyen bűnt követtem el, hogy elmenjek, és megkeresztelkedjek általa? Hacsak az, amit mondtam, nem tudatlanság (bűne).*” Jézus anyja és testvérei buzdítják Jézust arra, hogy keresztelkedjen meg Keresztelő János által a bűnök bocsánatára.<sup>36</sup> Nem is annyira az az érdekes most a számunkra, hogy Jézus (a kanonikus evangéliumi hagyománnyal szemben) visszautasítja a jánosi keresztiséget, hanem az, hogy itt is úgy látjuk Jézus családját, mint amelyik Jézust valami pozitívnak tekinthető dologra buzdítja, ám kiderül, hogy Jézus mást, többet akar annál, mint amit az emberek helyesnek gondolnak. Ilyesféle motívumot fedezhetünk föl a jánosi beszámolóban is – és ez a fajta olvasat mindenképpen pozitív értelemben árnyalja a testvérek Jézushoz fűződő kapcsolatát.

Még egy jánosi helyet ide kell vennünk, aminek a kezdetét már idéztük. Ez pedig a kereszt alatti jelenet, ahol Jézus a szeretett tanítványra bízta anyját:

*Jn 19,25–27: „Jézus keresztjénél ott állt anyja és anyjának nővére (...). Amikor Jézus meglátta ott állni anyját, és azt a tanítványt, akit szeretett, így szólt anyjához: »Asszony, íme a te fiad!« Azután így szólt a tanítványhoz: »Íme, a te anyád!« És ettől az órától fogva otthonába fogadta őt az a tanítvány.”*

Csak találgathatunk, milyen történeti háttére lehet a családra vonatkozóan ennek a különös mozzanatnak, mivel János nem árul el többet ezekről a kérdésekről. Mindenesetre a jelenet felveti a kérdést: miért bízta Jézus az anyját a „szeretett tanítványra”, ha egyszer voltak rajta kívül más fiai is?<sup>37</sup> Adódik az értelmezés, amely szerint ez is családkritika, illetve

<sup>35</sup> Pratscher szerint noha a jánosi megfogalmazás a testvéreket a „világgal” egy szintre helyezi, ez azonban világosan a jánosi teológia megfogalmazása, ami mögött egy olyan forrás (talán az úgynevezett „sémeia”-forrás) áll, amelyben Jézus testvérei nem Jézussal szemben, hanem mögötte állnak, a kánaeni menyegzőhöz hasonlóan (Pratscher, 24–25).

<sup>36</sup> Bienert, 375. Vö. Pratscher, 26 is.

<sup>37</sup> Ebből a szempontból közömbös, hogy mostohaanyja volt-e Jakabéknak (az epiphaniusi értelmezésnek megfelelően) vagy édesanyja – a gondoskodás mindenképp az ő feladatuk lett volna.

annak rögzítése, hogy Jézus testvérei ekkor még szemben álltak volna Jézussal. Ez lehetséges, noha nem bizonyító erejű. János mindenesetre hangsúlyosan állítja: az a tanítvány „otthonába” fogadta Jézus anyját. Az ἔλαβεν... αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια kifejezés nem feltétlenül jelent „állandó lakcímet” (főleg egy apostol, tanítvány esetében), de tény, hogy másként aligha fordíthatjuk: Jézus anyja a szeretett tanítvány családtagjává vált.

Ugyanakkor az is igaz, hogy Jánosnál nagyon hangsúlyos a teológiai üzenet: a tanítványok számítanak Jézus igazi („pneumatikus”) családjának (pl. Jn 20,17b). Láthatjuk, hogy Jézus a Jn 2,4-ben és 19,26-ban egyaránt „asszonynak” (γύναι), és nem „anyámnak” szólítja Máriát – ezzel is elsősorban a teológiai kontrasztot emeli ki János evangéliuma: bár ember, mégis Isten Fia, testté lett Ige, és mint ilyen, „nem e világból való”. Ebben az összefüggésben értelmezhető a fenti jelenet is, ahol Jézus a „szeretett tanítványra” mint fiára bízta anyját, mintha nem lennének más fiai (Jn 19,25kk).<sup>38</sup> Ez a gondolat és így ez a kereszt alatti jelenet a Jézus igazi rokonairól szóló, fentebb már vizsgált szinoptikus hagyomány jánosi továbbgondolásának, újrafogalmazásának tekinthető<sup>39</sup> – nyilvánvalóan történeti hagyományanyagra, emlékezetre támaszkodva: ezt nincs okunk kétségbe vonni.

Még egy kiemelendő mozzanatra találhatunk az evangéliumokban, ami a családdal kapcsolatban állhat. Jézus názáreti fogadtatásának leírásánál már említettük a családtagok ismertségére való hivatkozást: itt találkoztunk Máténál és Márknál a névlistákkal is (míg Lukács és János Józsefet említik ebben az összefüggésben). A próféta saját hazájában való elutasításáról szóló mondás idézésében is Máté és Márk, valamint Lukács és János közelebb állnak egymáshoz:

Mt és Mk	Lk és Jn
Mk 6,4: „Nem vetik meg a prófétát másutt, csak a hazájában, a rokonai között és a saját házában.”	Lk 4,24: „Egyetlen próféta sem kedves a maga hazájában.”
Mt 13,57: „Sehol sem vetik meg a prófétát, csak saját hazájában és a maga házában.”	Jn 4,44: „Maga Jézus tett bizonyosságot arról, hogy nincs becsülete a prófétának saját hazájában.”

Míg a πατρις (haza) kifejezés mindegyik verzióban szerepel, és szó szerint a „szűkebb pátriára” vonatkozik, addig Máténál kiegészül a háznéppel (οἰκία), Márknál pedig a haza és a ház közé ékelve ott találjuk a rokonokat (συγγενεῖς) is. Ezen a ponton is felvetethők a forráskritikai elméletek alapján azok a kérdések, vajon Máté és Márk „egészítette ki” valamiért az „eredetileg” csak a hazára vonatkozó mondást, vagy pedig épp ellenkezőleg: János és Lukács „finomította” a családdal szembeni „kritikát”.<sup>40</sup> Ez az egyébként is csak elmé-

<sup>38</sup> Bienert, 375. A lényeg a szeretett tanítvány, aki mindenkit felülmúl, még Pétert is – a testvérek ábrázolása Jánosnál ennek fényében értelmezendő: Painter: Just James, 15.

<sup>39</sup> Sőt, Bauckham szerint: „A Jn 19,26 a Mk 10,29–30 dramatizált változata” („senki sincs, aki elhagyta... anyját... és ne kapna százannyit: most ebben a világban... anyát”) (Bauckham: Relatives, 53).

<sup>40</sup> Pratscher a kiegészítés mellett érvel, egyfelől mert a görög párhuzamokban is a πατρις szerepel, másrészt a család nem vesz részt aktívan az eseményekben (Pratscher, 19).

leti következtetések segítségével, bizonytalanul eldönthető kérdés itt most kevésbé foglalkoztat, sokkal fontosabb az a felismerés, hogy ez az alapjában véve kétféle (családkritikus és semleges) megfogalmazás a fent vizsgált szakaszokhoz hasonlóan differenciáltan utal a család és Jézus viszonyára.

A fenti igeszakaszokból tehát semmiképpen nem rajzolódik ki előttünk egyértelmű kép a család Jézushoz fűződő húsvét előtti kapcsolatáról. Ha ehhez még hozzá vesszük azokat az újszövetségen kívüli hagyományokat, melyek Jakabot a Tizenkettő körében ábrázolják már a feltámadás előtt (Tamás evangéliuma, Héberok evangéliuma), ez az óvatosságunk csak fokozódik. Ennek alapján többen megkérdőjelezik azt, hogy Jézus családja csak a feltámadás után csatlakozott a tanítványok köréhez.

Painter többek között azzal érvel,<sup>41</sup> hogy a jánosi beszámolók a család tagjait tulajdonképpen követőkként ábrázolják; ahol megkülönböztetés van, ott retorikai, teológiai okokból találkozunk ezzel:<sup>42</sup> történeti szempontból János evangéliuma alapján nem kell arra gondolnunk, hogy nem voltak követők.<sup>43</sup> Márkot a családdal kapcsolatos kritika jellemzi, ám Painter szerint a fentebb vizsgált szakaszt tágabb kontextusban szemlélve kiderül, hogy nemcsak a családtagok, hanem a tanítványok kritikája is megfogalmazódik a márki elbeszélésben. A 3,20k-ben a οἱ παρ' αὐτοῦ véleménye szerint a tanítványokra értendő, a megelőző szakasz (a Tizenkettő elhívása) folytatásaként.<sup>44</sup> Elveti az inklúziós szerkesztés gondolatát, mely szerint a 3,20k és a 3,31kk közé beékelte szakasz (3,22–30: a Jeruzsálemből jött írástudók szerint Jézus ördögtől megszállott) határozza meg az egész 3,20–35 szakasz értelmét,<sup>45</sup> igen negatív fénybe állítva a családot. Szerinte Márk nem ilyen félreérthető kifejezéssel beszélne a tanítványok után hirtelen a családról, akikről addig szó sem volt. A 3,20–21 Painter értelmezésében a tanítványok féltő szándékáról szól, a „magán kívül van” (ἔξῆσθη) pedig nem a tanítványok véleményét, hanem a sokaság – éppen a Jeruzsálemből jövő írástudók által meghatározott? – vélekedését adja vissza. Ez az érvelés eddig a pontig véleményem szerint könnyen támadható, ingatag, nem is értek vele egyet.<sup>46</sup> A folytatás vi-

<sup>41</sup> Az egész bekezdéshez lásd Painter: Just James, 20–34.

<sup>42</sup> Ahogy a kánai menyegző történetében, úgy a 7. részben is fontos elem az, hogy Jézus „órája” még nem jött el (Jn 2,4 vö. 7,6), ezért utasítja el Jézus a testvérek unszolását. Painter szerint a Jn inkább „esendő (tökéletlen) követőkként” ábrázolja a családot, akik nem sokban különböznek a tanítványoktól. A kereszt alatti jelenet kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy az ábrázolásnak teológiai okai vannak: a testvérek távollétéből legalább annyira indokolatlan levonni azt a következtetést, hogy nem voltak tanítványok, mint mondjuk Péteréből (Painter: Just James, 16–20).

<sup>43</sup> Pratscher a fentebb már említett elemzéséhez hozzáteszi, hogy János pozitív ábrázolása nem annyira a történeti emlékezetnek köszönhető, mint inkább egy zsidókeresztyén körnek, amely Jakabék feltámadás utáni fontosabb szerepét vetítették vissza a húsvét előtti időkre is. Pratscher Jézus családja és Jézus között „távolságtartó” viszonyt feltételez (Pratscher, 25–27). Természetesen ez könnyen lehetséges.

<sup>44</sup> Részletesen: Painter: Just James, 22.

<sup>45</sup> Az angolszászok szeretik a „szendvics-szerkezet” plasztikus kifejezést használni ezzel kapcsolatban, ahol a „hús” határozza meg a „két szelet kenyér” jelentőségét.

<sup>46</sup> Főként igaz ez Painter érvelésére a 23–26. között: az a benyomásunk támadt ezt olvasva, hogy mégis csak az egyszerűbb olvasat lehet az igaz. Bauckham érvelése jóval meggyőzőbb: Márknál a család és Jézus között szakadék van, Jézus Kapernaumban lakik, a családról szóló narratívát megszakítja a „szendvics”-szerkezettel, ami a οἱ παρ' αὐτοῦ vádját: ἔξῆσθη, párhuzamba állítja a Βεελζεβοὺλ ἔχει vádjával a οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες részéről. Ezzel együtt sem azonosítja a két csoportot még Márk sem: a

szont már figyelemre méltó. A 3,31–35 lényege Painter szerint is az eszkatologikus család. A család csak illusztráció: nem „kereséstörténet” („quest story”): nem az az érdekes, hogy a család megtalálja-e Jézust, hanem „tudakozástörténet” („inquiry story”), ahol a kereső-kérdő szerepe csupán annyi, hogy lehetőséget teremtsen az üzenet számára. Jézus üzenetével pedig „delimitálja”, korlátlanak nyilvánítja az ő családját, Painter szerint nem csak a családhoz, de a tanítványokhoz képest is: az ő családját azoknak a névtelen sokaságnak, akik az Atya akaratát cselekszik. Noha Márk szerkesztése valóban lehetővé teszi a családkritikus olvasatot, ez azonban nem feltétlenül volt Márk szándéka.<sup>47</sup>

Néhány szempontot talán még hozzátehetünk a fenti gondolatmenetekhez. Jézus és a család kapcsolatát általában a család felől szoktuk nézni: hogy viszonyulhatott a család Jézushoz. Ha ezzel szemben Jézus felől nézzük a kapcsolatot, felvethetjük azt a gondolatot is, hogy Jézus szakítása Názárettel és lazább kapcsolata a családdal összefügghetnek egymással. Názáretet Jézus nem csak ottani negatív fogadtatása miatt hagyta el, legalábbis erre utalnak az evangéliumok, ahol mintegy visszatér, hazalátogat. A „szakítás” mögött talán választott vándorló radikális életmódja állhat, akár egyfajta ábrahámfi „menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából” (1Móz 12,1) jellegű motivációval. Talán ennek a fényében is érdemes néznünk a családhoz fűződő viszonyát.<sup>48</sup> Elvégre a család, akit elhagytak, mégsem lehet a követők pozíciójában. Az azonban igenis elképzelhető még az evangéliumi beszámolók alapján is, hogy több-kevesebb megértéssel, hittel fogadták Jézus lépését, lépéseit.

Ne feledjük azt sem, hogy nemcsak azt tekinthetjük tanítványnak, aki elhagyta mindenét, és követte Jézust, hanem számolnunk kell már húsvét előtt is helyi szimpatizáns csoportokkal, több-kevesebb elköteleződéssel Jézus igehirdetése irányában. Nemcsak vele „vándorradikális” életmódján is osztozó tanítványokról és ellenfelekről/hitetlenekekről beszélhetünk, hanem akár egy több rétegű tanítványi körről, illetve különböző elkötelezettségi szintű szimpatizánsok csoportjairól is, ami elképzelhető, hogy nem csak a húsvét utáni helyzet visszavetítése.<sup>49</sup> A Jézus-mozgalom esetében a feltámadás előtt még csak a kereszt-

---

család motivációja a féltés (nincs lehetősége enni sem: 3,20), nekik kell gondoskodniuk róla, megvédeni őt saját magától (Bauckham: *Relatives*, 46–47). „A párhuzam kiemeli a Jézussal való szembenállás két formáját: a rokonok félreértését és a vallási ellenfelek vádaskodásait.” A szakasz lényege Bauckham szerint is: „a természetes családot, mondhatnánk, felváltja az eszkatologikus család” (47–48).

<sup>47</sup> A Mk 6,3–4-ben Painter szerint nem annak a történeti bizonyítékát kell látni, hogy a család elutasította volna Jézust: a szólásjellegű fordulatot talán Márk helyezte a názáreti elutasítás kontextusába, magában a történetben, az elutasításban a családnak nincs aktív szerepe (Painter: *Just James*, 31–34). A 3. résszel kapcsolatban Pratscher ugyanakkor úgy véli, hogy a történet a mai formájában azt feltételezi, hogy a család nem volt követő: ha valamilyen értelemben követők lettek volna, éppen a csattanó veszne el az apophtegében, a kétféle család szembeállításában (Pratscher, 18). – A család márki ábrázolásának árnyalásában még a prófétai háttér is segíthet, amit Gnülka ugyan nem fogad el (szerinte az elbeszélés nem erre támaszkodik, hanem arra a „történetileg kétségbe nem vonható hagyományra, mely szerint a család értetlenül viszonyult hozzá [Jézushoz]” – Gnülka: Mk, 148), a fenti összefüggésben mégis érdemes figyelembe venni: Jer 12,6; SalBölcs 5,4.

<sup>48</sup> Ezt a szempontot felveti Bauckham is: *Relatives*, 45–57.

<sup>49</sup> Az evangéliumokban nemcsak a Tizenkettővel találkozunk, hanem például a hetven vagy hetvenkettő tanítvánnyal (Lk 10,1kk.17kk), Jézus női támogatóival, akik vagyonukból segítették őt (Lk 8,1kk), valamint más támogatói oíkoç-okkal (ilyen lehetett Péter családját Kapernaumban: Mk 1,29kk; Márta és Mária: Lk 10,38kk; a leprás Simon: Mk 14,3 vagy Zákeus: Lk 19,1kk), „titkos” tanítványokkal (Mk 15,42kk; Jn 9,22; 20,38k) – nézetünk szerint ez az összetett kép jól jellemezheti éppen ezt a húsvét előtti időszakot. A

séggel sem szoktunk számolni mint a tanítvánnyá tétel eszkatologikus beavatási szertartásával vagy prófétai jelével,<sup>50</sup> tehát még a Keresztelő János-i tanítványsághoz képest is képlékenyebbnek tűnik ebből a szempontból a jézusi tanítványság kérdése. A húsvét előtti szituációban aligha lehet éles választóvonalat húzni tanítvány és nem tanítvány közé. Ugyanez kiemelten is érvényes Jézus családjával kapcsolatban.

A család viszonyát ráadásul Jézus szolgálata ideje alatt sem kell végig statikusnak tekintetnünk.<sup>51</sup> Könnyen elképzelhető, hogy viszonyulásukban voltak pozitívabb és negatívabb időszakok.<sup>52</sup> A rendelkezésünkre álló bibliai források alapján mindenesetre arra a következtetésre juthatunk, hogy Jézus családjának Jézushoz fűződő kapcsolata nyilvános szolgálata idején nem volt változatlan. A család Jézus fellépésének kezdetén talán elismerte, támogatta őt – erre utalnak a jánosi elemek. Jézus vándorló missziója, küldetése, és önértelmezése, amelynek részét képezte az is, hogy „A rókáknak barlangjuk van, és az égi madaraknak fészük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania” (Lk 9,58), valamint a család értetlenségének – amely alapján a szinoptikus tradíció, majd azon belül leginkább élesen Márk a család szembenállását, hitetlenségét, Jézustól különállását jeleníti meg – köszönhető (minden bizonnyal történeti tényként értelmezendő) mélypontokat követve akár már a passió közeledtével is újra megértőbben, talán aggódva, valószínűleg némi szolidaritással viszonyulhattak Jézushoz,<sup>53</sup> s ebből a „hit” fogalmát nincs értelme kizárnunk. Az apokrif hagyomány természetesen kialakulhatott a visszavetítés útján is; ez a legkézenfekvőbb magyarázat. Tamás és a Héberok evangéliuma ugyanakkor talán minden legendaszerű megfogalmazása ellenére segíthet minket árnyalni azt a képet, ami a kanonikus evangéliumok alapján első pillantásra kialakulhat bennünk. Annyi nagy biztonsággal állítható, hogy Jakab és Jézus családja nem tartozott szorosan a tanítványi körökhöz, de tágabb értelemben tekintjük őket helyi „szimpatizánsoknak”, akik ráadásul sajátos helyzetben – és Jézussal sajátos kapcsolatban! – álltak, s akiknek a helyzetét így jellegzetes viszonyuk minden bizonnyal pozitív és negatív irányban is befolyásolta. Hogy Jakabék már húsvét előtt csatlakoztak volna a legfelsőbb tanítványi kör(ök)höz, a vizsgált ilyen irányú zsidókeresztyén hagyományok ellenére sem tűnik képviselhető felfogásnak.

Mindezekről azért volt érdemes beszélni, mert ezek alapján némi bizonyossággal kimondhatjuk, hogy Jakab, az Úr testvére Jézussal és az ő tanításával kapcsolatban közvetlen

---

vándorradikális életmódban osztozókat G. Theißen „szekunder karizmatikusoknak nevezi, de mellettük erről is beszél: „A külső körhöz tartoztak Jézus helyben lakó szimpatizánsai is. Őket nevezzük »tercier karizmatikusoknak«. Ők mint prédikálásának hallgatói, tényleges követőivel együtt átvitt értelemben a testvérei voltak (Mk 3,34). Már Jézus esetében találkozunk tehát az őt ténylegesen követőkből és a helyben lakó követőkből összeálló tanítványsereg átfogó társadalmi formációjával, a *familia Deivel*” (Theißen: Jézus-mozgalom, 32–33). Ezen a szociológiai rétegezésen még túllépve beszélhetünk a fenti, még színesebb képről.

<sup>50</sup> A kérdéshez lásd kicsit lentebb, III. 2. – Az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjai.

<sup>51</sup> Bauckham: *Relatives*, 56–57; Bernheim, 100.

<sup>52</sup> Bauckham azt is felveti, hogy János evangéliuma a 7. résszel esetleg a 6,66-ban Jézust elhagyó tanítványokhoz sorolja a testvéreket (Bauckham: *Relatives*, 52).

<sup>53</sup> Gaechter szerint egyenesen „harag és gyűlölet tölthette be őt és testvéreit azokkal szemben, akik Jézust az ősellenségnek és a keresztthalánnak kiszolgáltatták. (...) Jakab (...) Jézushoz belsőképpen közelebb kerülhetett, mint azelőtt, és megérett Jézus valódi megértésére” (Gaechter, 259). Ez a némiképp vaskos fogalmazással együtt is megfontolandó feltételezés.



információkkal is rendelkezhetett: hallgathatta őt, beszélhetett vele, tanúja lehetett sok mindennek, amikről csak részben értesülünk az evangéliumokból. Ha később a feltámadás tanújaként és Jézus testvéreként tekintettek rá az ősegyházban, ez nem azt jelenti, hogy a Jézus-hagyományra nézve nem számíthatott bizonyos mértékig ő is tanúnak, amikor pedig Jakab teológiájáról beszélünk, számolhatunk azzal, hogy Jézus igehirdetését nem csak másodkézből ismerte.

Csaknem fölösleges szószaporításnak tűnhet ezek után – hiszen az eddigiekből adódik válaszuk –, ugyanakkor mégis ezen a helyen kell megemlítenünk azt a felfogást is, mely szerint Jakab, az Úr testvére azonos lett volna az Alfeus fiával.

Korábban már említettük, hogy ezt az azonosítást már Jeromos megtette a Helvidiusszal szembeni vitájában, de míg összességében nem találtuk meggyőzőnek érvelését, tény, hogy egyes elemei nem nélkülöznek minden alapot. Érdekes, hogy Kálvin is úgy vélekedett a „régiekkel” szemben, hogy az Úr testvére azonos az Alfeus fiával.<sup>54</sup> Az azonosításra az a meggyőződése indította, mely szerint ilyen tekintélye csak Jézus tizenkét tanítványának lehetett. „A régiek ezt [a tekintélyt] annak tulajdonították – írja például az ApCsel-hez írt kommentárban –, hogy Jeruzsálemnek püspöke volt; de nem valószínű, hogy a hívők a Krisztustól megállapított sorrendet a saját akaratuk szerint megváltoztatták volna. Ezért nem kételkedem abban, hogy az Alfeus fia volt s vérrokona a Krisztusnak.”<sup>55</sup> Vagy a katolikus levelek magyarázatában: „A régiek csaknem egyöntetűen azt gondolták, hogy a tanítványok egyike volt ő, Óblias nevű, Krisztus rokona, aki a jeruzsálemi egyház fölé helyeztetett; úgy vélték, ő az, akit Pál Péterrel és Jánossal együtt említ, akiről azt mondja, hogy oszlopnak tekintették. De az, hogy egy tanítványt a három oszlop egyikeként emlegettek volna, s így más apostolok fölé emelték volna, számomra nem tűnik valószínűnek. Ezért inkább arra a feltevésre hajlok, hogy az, akiről Pál beszélt, az Alfeus fia volt.”

Ezzel az azonosítással az a legnagyobb probléma, hogy Jakabot, az Úr testvérét a korai egyházi hagyomány sehol nem köti össze az Alfeus fia Jakabbal. Nem beszélve arról, hogy az apostoli listákban Alfeus fia Jakab mindig hátul szerepel – márpedig elképzelhetetlen az, hogy ez a fontos személy ilyen hátra került volna. Ráadásul itt az ellentmondás a Jézus családja evangéliumi ábrázolásával szemben is: ha az evangéliumok írói tudtak volna arról, hogy az Alfeus fia is Jézus „testvére”, valahogyan csak jelezték volna, és ez a család képére is hatott volna. Az Újszövetség mindig különbséget tesz a Tizenkettő és az Úr testvérei között. Az, hogy például az ApCsel 1,13–14-ben egymás mellett találkozunk a Tizenkettő névsorával (Jakab, az Alfeus fiaként említve egyiküket) és Jézus testvéreivel, mindenképpen azt mutatja, hogy Lukács mit sem tudott arról, hogy az Alfeus fia a két kör metszetéhez tartozna. Ráadásul maga Kálvin is elismeri, hogy elvi-teológiai alapon érvel az azonosítás mellett: szerinte nem lehetett Jakabnak, az Úr testvéreinek ilyen apostoli tekintélye, ha nem lett volna „apostol”, vagyis az ő értelmezése szerint a tizenkettő egyike. De már ebben az érvelésben is ott van az ellentmondás: Pál maga sem volt a tizenkettő tagja, mégis apostoli tekintélye volt (ha támadták is ezt egyesek). Kálvinhoz képest az apostoli tisztséget tágabban

<sup>54</sup> Az ApCsel-hez, a Galata levélhez és a katolikus levelekhez írt kommentárjaiban írt erről, nagyjából egybehangzóan.

<sup>55</sup> Fordítás: Szabó András, Kálvin: ApCsel I, 85–86.

értelmezhetjük, ahogy azt maga Pál is teszi,<sup>56</sup> sőt, még Lukács sem teljesen következetes szóhasználatában, amikor az ApCsel 14,4-ben Pált, Barnabást és talán társait is „apostoloknak” nevezi. A tekintély alapja nemcsak a tizenkettes körhöz tartozás, a „tanúság” lehetett (ApCsel 1,21–22), hanem a krisztofánia is, társulva a küldetéssel (vö. 1Kor 15; Gal 1,1.11–12), és ez aligha csak páli sajátosság. Jakab esetében ez a tekintély a vérrokonsággal is párosulhatott.<sup>57</sup> A kálvini aggályokat tehát nyugodtan félretehetjük az Úr testvérével kapcsolatban, és nem szükséges – mivel aligha lehetséges – őt az Alfeus fiával azonosítanunk.

### *Jakab és a család háttere*

Jakab, az Úr testvére gondolkodásmódját, teológiai pozícióját természetesen minden bizonnyal nemcsak a Jézussal kapcsolatos tapasztalatai és élményei, közvetlenül vagy közvetve megismert szavai és tettei, a Feltámadottal való találkozása, hanem családi, társadalmi-gazdasági és kulturális háttere is meghatározta. Természetesen sokat lehetne írni arról a kevésről, amit tudhatunk ezzel kapcsolatban – itt megpróbálunk azokra a témákra szorítkozni, melyek közvetlenül vagy közvetve érintik, érinthetik tárgyunkat.

Az egyik legalapvetőbb információnk a családdal kapcsolatban a galileai háttér. „Pogányok Galileája”<sup>58</sup> volt ez a terület abban az értelemben, hogy „hellenista” városokat (például Szefforisz, Tibériás stb.) is magában foglalt, s ezek a nagyobb városok elsősorban gazdasági szempontból természetesen meghatározóak voltak. A görög nyelv ismeretét is feltételezhetjük helyel-közzel;<sup>59</sup> Jézus minden bizonnyal arámul prédikált, azonban egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy értett görögül – Szefforisz közelsége Názárethez megteremthette a lehetőséget erre. Ez ugyanígy érvényes Jakabra is. Ugyanakkor az öt fivér: Jézus (Jésua/Jósua/Józsue), Jakab (Jákób), Simon (Simeon), Jósés (József) és Júdas (Júda) neve, Mária (Mirjám) és József nevével együtt<sup>60</sup> arról árulkodik, hogy a család tagjai tradicionális héber neveket, és nem görögös neveket viseltek, ami pedig nem volt ritka Izráelben, azon belül Galileában, vessük csak össze a tizenkét apostol listájával, ahol találunk ilyeneket. Önmagában ebből természetesen szükségtelen bármilyen következtetéseket levonni a család teológiai háttere szempontjából, de az összképhez hozzájárulhat ez a megfigyelés is.

Azt tehát nem lehet mondani, hogy Galilea jobban hellenizált része lett volna Izráelnek, mint Júdea vagy akár Jeruzsálem.<sup>61</sup> Főként igaz ez Alsó-Galileára, melyhez Jézus műkö-

<sup>56</sup> DPL, 45–51.

<sup>57</sup> A tekintély kérdését később még tárgyaljuk: III. 3. – Jakab előtérbe kerülése.

<sup>58</sup> Az Ézs 8,23-n alapuló kifejezés a Mt 4,14-ben nyilvánvalóan az északi országrész asszír meghódítását követő betelepítésekre utal. Az 1Makk 5 szerint a makkabeus felkelés idején is kisebbségben voltak Galileában a zsidók, s csak I. Aristobulos egyesítette újra Júdával Galileát. Jézus korában pogányok vidéken – ahol Jézus és sokáig valószínűleg a Jézus-mozgalom is otthon volt – jóval kisebb számban voltak jelen. Theißen–Merz, 161–163.

<sup>59</sup> Hengel: Hellenisierung.

<sup>60</sup> Ide vehetjük még a hagyomány által Bauckham szerint legjobban dokumentált két lánytestvér nevét is: Salómé, Mária (Bauckham: Relatives, 37–44.) – ezek sem lógnak ki a sorból.

<sup>61</sup> „A népesség és a mentalitás zsidó volt. Szefforiszban ezt bizonyítják a magánházak rituális fürdői, Tibériásban pedig a zsidó háború kezdetekor történt események, amikor is a zsidó többség kiirtotta a görög kisebbséget. (...) Hellenizálódásuk inkább volt a zsidóság egyfajta »modern« önkifejezése, mint a görög kultúra expanziója”. Theißen: Jézus-mozgalom, 161–162, vö. DNTB, 395–396. Galilea erőteljes zsidó jellegének bizonyítása S. Freyne nevéhez fűződik – Theißen: Jézus-mozgalom, 174, 220-as jegyzet.

dése (vagyis annak a szinoptikus evangéliumokban megjelenő nagy része!) és a Jézus-mozgalom kezdetei, valamint a család is kötődött.<sup>62</sup> Ahogy Gerd Theißen fogalmaz: „Galilea zsidó enklávé volt, amelyet pogányok lakta vidék vett körül. Ez csak fokozta a ragaszkodást a központi zsidó intézményekhez, a szent városhoz és templomához”.<sup>63</sup> Jézus családjáról az evangéliumi hagyomány is feljegyez templomi zarándoklatot (Jézus bemutatása: Lk 2,21kk; a tizenkét éves Jézus a templomban: Lk 2,41kk; Jézus testvérei a lombsátor ünnepén: Jn 7,10). Ez mindenképpen megkülönbözteti őket a templomi kultusszal szembeni radikális kritikát megkülönböztető irányzatok képviselőitől.

Ezzel kapcsolatban még két téma vethető fel Jakab családi hátterével kapcsolatban. Az egyik Máténak az a megjegyzése, mely szerint „József (...) igaz ember volt” (δικαιος ὢν – Mt 1,19). Ez a kifejezés jól illeszkedik a mátéi evangéliumba, ahol az „igazság” fontos szerepet játszik, méghozzá sajátos értelemben. József „igazsága” sem abban áll a születéstörténetben, hogy betű szerint érvényesíti a törvény előírását, amikor kiderül, jegyese gyermeket vár (vö. 5Móz 22,13kk),<sup>64</sup> hanem éppen abban, hogy jegyese megszegyenítése nélkül akarja őt elbocsátani, vagyis az igazságot „irgalmassággal” párosítja. József „igaz volta” tehát nem annyira a család zsidóságon belüli „kegyességi pozícióját” határozza meg, mint inkább a Jézus-történet, az evangéliumhirdetés részeként jelenik meg. Ezt még akkor is hangsúlyoznunk kell, ha csábító lehetőséget nyújtana is a kifejezés az „igaz” József és fia, az „igaz” Jakab összekapcsolására. Az én olvasatomban ez a kapcsolat leginkább az utóbbi kifejezést, Jakab rendkívüli törvényhűségének képét segít árnyalni.

A másik téma a család leszármazásának a kérdése. Jézus mindkét szinoptikus nemzetségtáblázata a Krisztus dávidi leszármazását hangsúlyozza. Ez a hangsúly még a nemzetségtáblázatok összeegyeztetésének jól ismert nehézségeivel együtt is meggyőző: ugyanazt hangsúlyozzák, mint amit Pál: Jézus „test szerint Dávid utódaitól származott” (γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα – Róm 1,3). A másik származásra utaló adattal Lukács evangéliumában találkozunk, ahol Mária, Jézus (és Jakab) anyja az „Áron leányai közül való” (Lk 1,5) Erzsébet rokonaként (συγγενίς) (Lk 1,36) jelenik meg. Mária – és rajta keresztül Jézus – papi származására ugyanakkor nem kerül hangsúly sem Lukácsnál, sem máshol az Újszövetségben. Jakab prótoevangéliuma sem tud ilyen származásról, ehelyett ott a dávidi leszármazású Mária Sámuel módjára kerül a templomba, s úgy kerül majd Józsefhez – csak ilyen áttételesen kapcsolódik a papsághoz és a templomhoz. Az lehet tehát a benyomásunk, hogy Lukácsot sem annyira Mária papi származása, mint inkább Keresztelő János és Jézus kapcsolata érdekli. A családdal kapcsolatban tehát spekuláció volna bármilyen papi hátteret feltételezni.

Theißen szerint Galilea sok tekintetben inkább a szadduceus irányzathoz állt közelebb, mint a farizeusihoz.<sup>65</sup> Ez részben annak is köszönhető lehetett, hogy a Hasmonaeusok idején (a Kr. e. 2. század végén) újra egyesült Galilea Júdeával, s ebben az időszakban „a szadduceizmus virágkorát élte”. A Jézus-mozgalom és a szadduceus felfogás közti legközelebbi érintkezésnek az a közös álláspont tűnik a törvénnyel kapcsolatban, hogy „csak az ér-

<sup>62</sup> Theißen: Jézus-mozgalom, 163.

<sup>63</sup> Theißen: Jézus-mozgalom, 174.

<sup>64</sup> Vö. Luz, 104 is.

<sup>65</sup> Az első századi zsidóság irányzatairól majd az ősgyülekezet hátteréről szólva ejtünk néhány bevezető szót: III. 2.

vényes, ami meg van írva a törvénykönyvben, az ősoktól megmaradt hagyomány azonban érvénytelen” (Jos Ant 13,297, vö. Mk 7,1kk). „A farizeizmus Galileában valószínűleg kevésbé tudott hatást kifejteni, mint egyebütt.”<sup>66</sup> Ha ezt el is fogadjuk, akkor is igaz, hogy Jézus több szempontból (feltámadáshit, Isten országa stb.) mégis közelebb áll a farizeusokhoz, mint a szadduceusokhoz, és hogy Jézus és a Jézus-mozgalom fő ellenfelei nem a farizeusok voltak, hanem a szadduceusok. Ez azonban már nem a galileai, hanem inkább a jeruzsálemi állapotokat tükrözi. Ráadásul a Jézus (és a Jézus-mozgalom), valamint a szadduceusok illetve farizeusok közötti szembenállás semmiképpen nem leegyszerűsíthető a szadduceus–farizeus oppozícióra.

Galilea „puskaporos hordónak” számított Palesztinán belül a római uralom idején, elég csak galileai Júdásra (Jos Ant 18,1kk; Bell 2,8,1) és a zélóta mozgalomra utalnunk. Hogy ez mennyiben köszönhető Galilea vallási-etnikai vagy éppen gazdasági viszonyainak, vagy inkább geopolitikai helyzetének, nem e dolgot feladata megválaszolni. Annyit viszont mindenképpen érdemes ezzel kapcsolatban megjegyezni, hogy Jézus és a Jézus-mozgalom erőszakmentes jellege és üzenete háttérben kontrasztként ott állnak az egyre radikalizálódó erőszakos mozgalmak.

Jézus és a család Galileán belül először is Názárethez kötődik a leginkább.<sup>67</sup> A názáreti kötődés annyira szoros, hogy Jézust az újszövetségi hagyomány is gyakran „názáretinek” nevezi.<sup>68</sup> A keresztyéneket a zsidóság hamarosan (legalábbis részben) „nazarénusoknak” hívta (ApCsel 24,5: ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις).<sup>69</sup> A szó valószínűleg nem a keresztyének önmegjelölése volt, hanem zsidó környezetük azonosította be így őket. És bár a keresztyén (Χριστιανός) szó hasonlóan „kívülről” jöhetett, ez utóbbit a Krisztusban hívők készségesebben átvették, mint a másikat. Ezzel együtt elmondható, hogy Názárethez magához is kötődött – előbb vagy utóbb – pozitív messiási értelmezés: lásd Mt 2,23, vö. Ézs 11,1 („nécer”), s talán a (nem ebionita) „zsidókeresztyénség” is ezért használhatta önmegjelölésként.<sup>70</sup> Jézust a rabbinikus irodalom is הנצרי-nak nevezi, ami – noha az etimológiával kapcsolatban vannak vitás kérdések – szintén azt erősíti meg, hogy Jézust „származási helye” alapján azonosították.<sup>71</sup>

Az evangéliumokban, ahogy láthattuk, a családdal szintén Názáretben találkozhatunk. A názáretiek ismerték Lukács és János szerint Józsefet (Lk 4,22 – vö. még Jn 6,42 és

<sup>66</sup> Theißen: Jézus-mozgalom, 175.

<sup>67</sup> Tevékenységének központja ismertén nem Názáret volt, hanem Kapernaum és a Genezáreti-tó környéke. A család háttérére nézve itt természetesen célszerű Názáretre koncentrálni.

<sup>68</sup> Ναζωραῖος vagy – ritkábban – Ναζαρηνός. Többen képviselik (például napjainkban Robert Eisenman, Bruce Chilton) azt a nézetet, hogy mind Jézus, mind Jakab „názír” volt (Eisenman, 241–257; 939–943; Chilton, 155–156). Jogos megjegyzés Painter részéről: „Nem világos, hogy ezt az érvet hogyan egyeztetik össze a Lk 7,33–34 és Mt 11,18–19 Q-szakaszával”, ahol Jézust szembeállítják az aszkéta Keresztelő Jánossal mint „falánk és részeges” embert (Painter: Just James, 281).

<sup>69</sup> Ezzel párhuzamosan „galileaiaknak” is nevezve őket, a másik kifejezéshez hasonlóan utalva a „vidéki” eredetre. ApCsel 1,11; 2,7; Theißen: Jézus-mozgalom, 163.

<sup>70</sup> Bauckham: Relatives, 64–65.

<sup>71</sup> Maga a héber-arám írásmód is kétséges, mivel sem az ÓSZ-ben, sem a korabeli vagy rabbinikus irodalomban az Újszövetségen kívül nem jelenik meg a helységnév: egy időben néhányan a helység létezésében is kételkedtek. DJG, 36. A fő etimológiai gond צ–ζ átírással és az ω megjelenésével van. Magyarzatokat lásd: DJG, 571–574.

1,45),<sup>72</sup> Márk és Máté szerint az anyját, Máriát, férfi- és nőtestvéreit (Mk 6,3; Mt 13,55–56), mint akik ott élnek közöttük. Amit még megtudunk róluk, az az, hogy József ács, épületasztalos, vagy még általánosabban „építőmester” (τέκτων) volt. Ez az az adat a családot társadalmi helyzetére nézve nem a legszegényebbek közé helyezi. Arra gondolhatunk, hogy nem csupán József, de gyermekei is részt vettek a családi vállalkozásban, vagyis úgy Jézus (Márk és Máté szerint Jézust is ácsként ismerték),<sup>73</sup> mint akár Jakab is ácsként dolgozhatott. Erről nem tudunk közelebbit, mint ahogy arról sem, mi lett a családdal, amikor Jézus vándormisszionáriusnak állt. Valószínűnek tarthatjuk, hogy folytatták a családi vállalkozást, hiszen úgy tűnik, nem osztoztak Jézus vándormissziós életmódjában, Jézust pedig tudunkkal nem vádolták azzal, hogy családját elhanyagolja. Annyi valószínűleg elmondható a családról, hogy viszonylag stabil háttérrel rendelkezettek, falusi mesteremberként társadalmi szempontból a lakosság többségét alkotó parasztság és nincstelenek fölött állt.<sup>74</sup>

A család hátterével kapcsolatban még megemlíthetjük azt is, hogy Szeferisz, Galilea egyik legfontosabb városa, pár kilométerre feküdt Názárettől. Könnyen elképzelhető, hogy az építőiparban dolgozó család megfordult, talán dolgozott is ebben a városban, ahol jelentős építkezések folyhattak<sup>75</sup> – mindenképpen jelentősebbek, mint a valójában valószínűleg pár száz lakosú Názárettben és falusi környezetében. Szeferisz pedig túlnyomórészt görög város lehetett.

Józseffel kapcsolatban nem tudunk semmi bizonyosat mondani. Egyetlen jelzés talán arra nézve, hogy Jézus nyilvános működése idején életben volt még, a Jn 6,42 lehet, ahol ezt olvassuk: „Nem Jézus ez, a József fia, akinek ismerjük apját és anyját?”, vö. Jn 1,45: „Megtaláltuk... Jézust, a József fiát, aki Názárettből származik”. Painter szerint nem feltétlenül kell arra gondolnunk, hogy József meghalt, csak azért, mert nincs megemlítve az evangéliumokban: ez egyszerűen annak is lehet köszönhető, hogy később nem játszott szerepet az ősegyházban.<sup>76</sup> Ez azonban nehezen védhető álláspont anélkül, hogy nem feltételeznénk egyúttal azt is, hogy József azért nem játszott szerepet az ősegyházban, mert nem hitt Jézusban a felátadást követően sem. Máskülönbben arra kellene magyarázatot találni, miért voltak fontosabbak a testvérek, mint az apa. Az evangéliumok kétségtelenül nem beszélnek József haláláról, de arról sem, hogy valamiféle konfliktus, szakadás lett volna Jézus családján belül hűs-vét után. Ha tudtak volna egy ilyen szembenállásról József és Jézus között, miért hagyta volna ki Márk Józsefet a „családkritikus” elbeszélésből? Ha tudott volna ilyen szembenállásról, miért nevezné Máté „igaznak” Józsefet? Ha József még életben volt, hogyan magyarázzuk a jánoszi jelenetet, ahol Jézus a szeretett tanítványra bízta anyját? Miért bízta volna anyját tanítványára, amikor volt férje is? A legésszerűbb magyarázat tehát minden bizonnyal az marad, hogy József valamikor még Jézus nyilvános szolgálatának kezdete előtt meghalt.

Jézus családjának társadalmi-gazdasági hátterének szemléletetéséhez figyelembe

<sup>72</sup> Noha kimondottan nem názáretiek szájából hangzik el az információ Jánosnál, nehéz lenne máshová kötni ezt az ismeretét.

<sup>73</sup> Mt 13,55: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; – Az „ács fia” minden bizonnyal ugyanazt jelenti, mint az ács (Theißen: Jézus-mozgalom, 38). Mk 6,3: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων; – Néhány kisbetűs kódex és kevés további kézirat τοῦ τέκτονος υἱός-ra javít, nyilván a Mt 13,55-tel harmonizálандó.

<sup>74</sup> Vö. Theißen: Jézus-mozgalom, 38.

<sup>75</sup> DNTB, 396–397.

<sup>76</sup> Painter: Just James, 15.

szoktak venni egy későbbi feljegyzést is, ami Hegesippustól származik. Ez az Eusebius által megörökített történet „Júdásnak, (az Úr) testvérének unokáiról” szól, akiket Domitianus idején Dávid leszármazottaiként és keresztyénként üldöztek. *„Akkor azt kérdezte tőlük [az evocatus vagy Domitianus], hogy milyen földbirtokaik vannak vagy mennyi vagyonnal rendelkeznek. Erre azt felelték, hogy kettőjüknek összesen csak kilencezer dénárjuk van, és abból egyaránt a fele mindegyiküké. Azt is mondták, hogy ez sem ezüstben van nekik, hanem csak harminckilenc plethronnyira becsült földben, amelyet maguk művelnek, hogy az adót is kifizessék belőle és magukat is fenntartsák. Azután megmutatták a kezüket is, melyek tanúskodnak róla, hogy maguk művelik a földet: bőrük durva volt, tenyerük pedig kérges az állandó munkától”* (Eus HE III,20,1–3).<sup>77</sup> A Jézus családjából leszármazók életkörülményeire nézve támpontot adhat ez a feljegyzés, és Bauckham szerint nincs okunk, adatunk pedig még kevesebb arra, hogy azt gondoljuk, nagyságrendi különbség lett volna a család státusa közt Jézus korában és a Hegesippus idejében.<sup>78</sup> Úgy gondolom azonban, hogy ez a feljegyzés nem sokat ad hozzá ahhoz, amit egyébként tudhatunk Jézus családjáról: nem a legszegényebb réteghez tartoztak, de nem is az elithez.

<sup>77</sup> A feljegyzéssel később foglalkozunk még más, alkalmasabb összefüggésben: III. 5. – Az ősgyülekezet sorsa; Jakab utódlása és öröksége.

<sup>78</sup> Bauckham: *Relatives*, 104–105.

## 2. A jeruzsálemi ősgyülekezet kontextusa

Amikor az ApCsel 1. részében arról olvasunk, hogy a tanítványok, körükben Jézus anyjával és testvéreivel „kitartóan részt vettek részt az imádságban” Jeruzsálemben, akkor az Lukács szerint egyértelműen a feltámadott Jézus küldetésének volt köszönhető: *„Ne távozzatok el Jeruzsálemből! (...) És tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt egészen a föld végső határáig”* (ApCsel 1,4.8; vö. Lk 24,47–49).

Jeruzsálem mint helyszín a túlnyomó részt galileai tanítványok (és a család) jelenlétére nézve mindenképpen ezzel a küldetéssel kell hogy összefüggjön, hiszen legtöbbjüknek feltehetően még rendes körülmények között sem lett volna biztosítva ottani egzisztenciája, hát még miután Jézust kivégezték, ami semmiképp nem könnyítette meg jeruzsálemi helyzetüket. Nem véletlen, hogy arról olvasunk, Jézus megfeszítése után visszamentek Galileába (Mt 28,7.10.16kk; Mk 16,7; Jn 21,1kk), ugyanakkor az sem lehet véletlen, hogy egy idő után visszamentek Jeruzsálembe. Küldetésük pedig szorosan kapcsolódott a Jézus által megkezdett munkához, annak folytatása volt, noha természetesen már a feltámadás fényében és az eszkatologikus várakozás reménységében (*„várjátok meg az Atya ígértét”*: ApCsel 1,4). Annál is inkább folytatásról beszélhetünk, mert a tanítványok már Jézus szolgálata idején is minden biztonnyal továbbadták mesterük igehirdetését, beszéltek Jézusról (vö. Mt 10,1kk). A küldetés újdonsága tehát leginkább a feltámadás volt, ami természetesen alapvetően meghatározta a tanítványok húsvét utáni igehirdetését.

Jézus igehirdetésének egyik fontos eleme Izráel megtérésének, megújításának, megtisztításának, helyreállításának és összegyűjtésének mozzanata volt.<sup>79</sup> Erre leginkább abból következtethetünk, hogy üzenete – eltérően több korabeli irányzattól – kimondottan Izráel egészére irányult:<sup>80</sup> Isten országának evangéliuma magába foglalja a bűnösöket, az „elveszetteket” is (Mk 2,17; Mt 15,24; Lk 15 stb.). Ugyancsak a teljes Izráel helyreállítását jelképezte minden biztonnyal a tizenkettes kör összehívása is, Izráel ekkorra már csak teológiai értelemben – ígéreteként, reménységként – valóságos „tizenkét törzsét” jelképezve. Máténál nem véletlenül olvassuk Jézus kánaáni asszonyhoz intézett szavait sem: *„Én nem küldettem máshoz, csak Izráel házának elveszett juhaihoz”* (Mt 15,24).

Izráel megtérésének, egybegyűjtésének összefüggésében kell értelmeznünk Jeruzsálem fontosságát is az ősgyülekezet számára. Jeruzsálem jelentősége Izráel számára messze túlmutatott politikai fontosságán, és főként igaz ez Jézus esetében. A feltámadás felől nézve világossá vált a tanítványok számára: Jézus nem azért ment Jeruzsálembe, hogy messiáskirályként átvegye a hatalmat, és hogy politikai értelemben állítsa helyre „a királyságot Izráelnek” (ApCsel 1,7), hanem hogy halálával és feltámadásával kiteljesítse az Atyától rendelt küldetését (ApCsel 1,8). Ezt a felismerést támasztja alá maga a tény, hogy a tanítványok nem maradtak Galileában, hanem Jeruzsálembe mentek, és ott intenzív igehirdetésbe kezdtek, hirdetve Jézust, *„akit ti megfeszítettetek, akit Isten feltámasztott a halálból”* (ApCsel 4,10), *„tudja meg tehát Izráel egész háza teljes bizonyossággal, hogy Úrrá és Krisztussá tette őt*

<sup>79</sup> A prófétákhoz kapcsolódva Jézus Izráel megtisztításának, helyreállításának érdekében hirdetett megtérést; a tisztaságot elsősorban erkölcsi kategóriaként értelmezve, Isten és a felebarát szeretetének a Tórája alapján. McKnight: Jesus and James, 90–98; 126.

<sup>80</sup> Schenke, 12.

az Isten: azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek” (ApCsel 2,36) – így folytatva tehát Jézus küldetését Izráel házának elveszett juhaihoz.

Az ősgyülekezet hitéről, igehirdetéséről és életéről, a kezdeti időszakról közvetlen információnk nincs. Van azonban nem kevés másodlagos információforrásunk. Az első és legfontosabb természetesen maga az Újszövetség: az ApCsel leírásai mellett Pál levelei mint feltehetően legkorábbi dokumentumok, valamint az evangéliumokban és a többi könyvben és az Újszövetségen kívüli iratokban esetleg felismerhető elemek. Emellett természetesen az is támpontot adhat, hogy tudjuk, az ősegyház sem légüres térben született: a korabeli palesztinai zsidósággal kapcsolatos ismereteink is támpontot adhatnak az ősgyülekezettel kapcsolatban. Érdeemes az utóbbi felől elindulni rövid áttekintésünkben.

### *Az ősgyülekezet háttere*

Nem szabad ugyanis szem elől tévesztenünk, hogy sem Jézus, sem az ősgyülekezet nem lépett ki a zsidóság keretei közül.<sup>81</sup> Itt is érdemes azonban annyit elmondani, hogy Jézus és az ősgyülekezet fellépésének idején a mai ismereteink szerint nem beszélhetünk egységes zsidóságról, még Palesztinán belül sem.<sup>82</sup> Amikor messiási váradalmakról vagy törvényértelmezésről beszélünk, semmiképpen nem „a” zsidóságról beszélünk, hanem egymással sok témában konkurens elképzelésekről. És itt nemcsak a diaszpórára és Palesztinára, valamint nem a farizeusokra, a szadduceusokra és a többi irányzatra gondolunk csupán, hanem Jézusra és az ősgyülekezetre is. Nem volt hivatalos, „ortodox” tan vagy tanítói hivatal, melyhez képest „heterodoxnak” tekintette volna „a” zsidóság Jézust és az ősgyülekezetet. Ez persze nem azt jelenti, hogy a zsidó emberek a mai értelemben toleránsok vagy éppen agnosztikusok lettek volna: az egyes álláspontokat a legtöbben heves ζήλος-szal képviselték, ahogy erről nemcsak irodalmi nyomok, de a történelem is fényesen (vagy éppen sötéten) tanúsodik.

A legjelentősebb eltérések egyrészt éppen eszkatológiai kérdésekben mutatkoztak: hogyan és mikor jön el az Isten országa, kik örökölhetik azt és milyen feltételekkel. Másrészt választ adtak erre a (többé-kevésbé apokaliptikus) prófétai alakok (köztük Keresztelő János is, aki mellett voltak még kisebb-nagyobb hatású hasonló személyek, például Teudás – ApCsel 5,36), a farizeusok, az esszénusok, vagy éppen azok, akik tőlük eltérő szemszögből látták Izráel életét és Istenhez fűződő kapcsolatát (például a jeruzsálemi papság nagy része). A másik fontos vitás terület a törvényértelmezés volt – de nem a Tóra érvényességének

<sup>81</sup> A nagyon helyes megállapítást ugyanakkor Jézus tekintélyigényének fényében nagyszerűen árnyalja Mußner: Jesusfrage.

<sup>82</sup> Korábban hasznos sémának bizonyult a tradicionális palesztinai és a hellenista diaszpórazsidóság éles megkülönböztetése. Ma azonban ennek a megközelítésnek sem látjuk ebben a formában létjogosultságát (lásd többek között Martin Hengel eredményeit), még ha természetesen voltak is fontos különbségek az anyaország és a szórvány között. A határvonal azonban nem húzható meg élesen, és főként nem egyszerűen. Általános volt korábban az a személet is, mely a rabbinikus zsidóság hitét és életét („normatív judaizmus”) vetíti vissza a Kr. u. 70 előtti időszakra is. A palesztinai zsidóság árnyaltabb ábrázolása részben a qumráni leleteknek, nem kis részben pedig a többek között E. P. Sanders nevével fémjelzett új kutatási irányoknak köszönhető. A részletekre nézve természetesen mindig is lesznek vitás pontok, hiszen a koraszakra nézve rendkívül kevés és nem mindenütt egyértelműen értelmezhető adat áll rendelkezésünkre. Mi megpróbálunk ezért óvatosan, de az újabb eredményeket is figyelembe véve építkezni a háttér rövid felvázolásában.



vagy érvénytelenségének a kérdése: nem lehetett olyan zsidó, aki érvénytelennek tartotta volna a törvényt. Ahogy látni fogjuk, beleértve a zsidókeresztyéneket, és magát Pált is. A kérdés inkább a törvény „kiterjedését” és konkrét alkalmazását érintette.

A Josephustól (Bell 2,119–166; Ant 18,11–25) ismert három vagy négy „párt” vagy „szekta” (αἱρέσεις) mellett más irányzatokat, hangsúlyokat is érdemes figyelembe vennünk Izráelen belül, amikor az ősgyülekezet, és így Jakab számára felvázoljuk a szellemi-teológiai hátteret.<sup>83</sup>

A farizeusok irányzatát ismerjük a leginkább az Újszövetségből – nem utolsósorban az evangéliumoknak és Pálnak, a korábbi farizeusnak köszönhetően. Korábban a „legalizmus” fő képviselőinek tartották őket, részben a keresztyén kegyelemtan kontrasztjaként, részben a későbbi rabbinikus hagyományok közvetlen visszavetítése alapján. Az utóbbi évtizedek kutatásai alapján (újszövetséges szempontból az E. P. Sanders nyomán kibontakozó, Pállal kapcsolatos „új szemlélet” a legérdekesebb) azonban ezt ma már árnyaltabban érdemes szemlélni. Ettől függetlenül igaz marad, hogy a farizeusokra jellemző volt a törvény szigorúan pontos magyarázatára való törekvés, és ebbéli törekvésükben a törvény „atyák hagyományai” szerinti értelmezése. A farizeusok zömében „laikus” írástudók voltak, akik a Tóra tanulmányozására és tanítására kötelezték el magukat, ebben az utóbbi értelemben. Az atyák hagyományai szerinti törvényt magyarázat és -alkalmazás célja az volt, hogy a Tórát a megváltozott életkörülmények között, a szó szerint nem szabályozott kérdésekben is alkalmazni lehessen – ezt az alapvetően pozitív szándékot a keresztyén írásmagyarázat és főként igehirdetés még ma is hajlamos elfelejteni a farizeusokkal kapcsolatban.

A szaduceusokról jóval kevesebbet tudunk. A csoportot kettős módon lehet jellemezni: egyfelől „konzervatív” irányzat volt, mely elutasította a szóbeli „törvényt” (Jos Ant 13,297), az atyák halácháját, és mindazt, ami a Pentateuchoson kívül állt (közismerten az angyal- és démonhitet, a feltámadást, az apokaliptikát). Ugyanakkor a szaduceus irányzat arisztokratikus pártnak is tekinthető, s mint ilyen, szorosan kapcsolódott a politikai elithez, a hellenista világhoz és a római birodalomhoz; közülük származtak a főpapok, és ők irányították a templomi kultuszt, ezen keresztül pedig – mivel Júdea esetében tulajdonképpen egyfajta „templomállamról” beszélhetünk – a politikai, vallási, gazdasági-társadalmi hata-

<sup>83</sup> A következő áttekintéshez vö. leginkább Dunn: *Judaism*, 229–261; DNTB 45–58; 342–348; 477–482; 782–787; 796–803; 1050–1052; 1056–1061; Sanders: *Judaism*; Schenke, 33–65; Wellhausen: *A farizeusok és a szaduceusok*. Robert Eisenman önálló rekonstrukciós javaslatára itt csak utalunk, mert nem követjük, ugyanakkor az ő Jakab-képe szempontjából meghatározó. Eisenman (főként a qumráni Habakuk-kommentár felől indulva) a római hatalomhoz való viszony szerint osztályozza a judaizmus irányzatait: „establishment”-pártok és „anti-establishment” irányzatok szerint. Ez önmagában helyesnek is tartható, ám az ez alapján felrajzolt képe a judaizmusról és az őskeresztyénségről jelentős pontokon teljesen és önkényesen szembe megy általánosan elfogadott álláspontoknak. Az elzárkózáspártiakat Eisenman szerint zélótizmus, „caddikizmus”, nacionalizmus és messianisztikus gondolkodásmód jellemzi, így a Jakab vezette gyülekezetet is: Jakabot egyenesen a zélóta ellenálló szövetség centrumában látja. Az Újszövetség tulajdonképpen az események és a jézusi evangélium páli establishment-párti módosítása, átírása, ezért szorul benne háttérbe az anti-establishment Jakab. A páli keresztyénség a farizeusokhoz hasonlóan Rómához alkalmazkodó politikájának köszönhetően maradt fenn (Eisenman, xix, xi, 39; 46; 374–375 és más helyek). – Az esszenusok és az ősgyülekezet közötti kapcsolatot vizsgálja az új régészeti ismeretek fényében Riesner: *Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde*.

lom is az ő kezükben koncentrálódott. Ez pedig minden „konzervativizmus” dacára sok megalkuvással is járt.

Az esszénusokról elmondható, hogy a kultikus tisztaságot és az eszkatologikus várokozásokat különösen is előtérbe helyezték. Josephus szerint „olyanok is vannak köztük, akik (miután ifjúságuktól fogva a szent könyvekkel és a próféták írásaival foglalkoztak, és sokféle tisztuláson átestek) azt állítják, hogy meg tudják mondani a jövőndőt”. A Szentírás prófétai-eszkatologikus olvasatára nagyszerű példákat kínálnak a qumráni leletek.<sup>84</sup> Vagyonközösség, csaknem aszketikus életmód, tisztálkodások, közös étkezések, szigorú tagfelvételi eljárás jellemezték többek között ezeket a közösségeket. A qumráni közösség csak egy ága lehetett ennek az irányzatnak, különböző csoportjaik élhettek különböző városokban. A qumrániak közösségüket a jeruzsálemi templom alternatívájának tekintették; szigorú szabályokat szabtak a tagság feltételeként. Magukat Izráel „szent maradékának” tekintették, Isten eszkatologikus népének, de ez tudomásunk szerint nem párosult missziói aktivitással.

A Josephus által említett negyedik „filozófia” a zélótáké. A ζηλωτής viszonylag tág fogalom: maga Pál is használja saját magára (Gal 1,14), holott ő farizeus volt (Fil 3,5), többek között ezért is felmerült a kérdés, hogy beszélhetünk-e zélóta pártról az első felkelés (Kr. u. 66) előtt.<sup>85</sup> A farizeusok és a „zélóták” ζήλος-a természetesen azonos (haszid) töről fakad, de ez utóbbit konkrétan politikai, szabadságharcos mozgalomnak tekinthetjük. Az első században fokozatosan nöhetett a hatásuk és a bázisuk.<sup>86</sup> A mozgalom a fineási–makka-beusi vonal hagyományához kapcsolódik, ahol a szövetséget beszennyező mindenféle idegen hatásnak való – adott esetben akár erőszakos – ellenállás az uralkodó koncepció.

A hellenista zsidók nem alkottak „pártot” vagy egységes testületet a zsidóságon belül, ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni sem a Jeruzsálemben lakó jelentős számú hellenistát, akiknek saját zsinagógáik voltak (vö. ApCsel 6,9) – noha később részletesebben vizsgálendő kérdés, hogy őket milyen értelemben lehet „hellenistáknak” nevezni kulturális és vallási szempontból –, valamint a hellenista városokat (Szefforisz, Tibériás stb.), melyekben nagy számú zsidó lakosság lehetett, de a hellenista kultúra jelenlétével számolni kell. A diaszpórával való kapcsolat is fontos a mi szempontunkból, mint ahogy annak a leszögezése is, hogy a különböző diaszpóraszituáció (Szíria, Babilon, Alexandria, Kis-Ázsia, Róma stb.) más és más megoldást kínált vagy követelt az ott élő zsidóságtól, s mindez hatással volt az anyaország zsidóságára éppúgy, mint a diaszpórában hamarosan megjelenő őskeresztyén misszióra is.

Meg kell még említeni az úgynevezett „apokaliptikusokat” vagy különféle olyan csoportokat, melyek – a farizeusokhoz és esszénusokhoz hasonlóan – a haszid mozgalomból származtak, és a rendkívül sokszínű eszkatológiai elképzeléseket (a fennálló hatalmi és társadalmi viszonyok megváltozásának közeli ígérete; megtérésre illetve tűrésre hívás; Isten közel van a szegényekhez, gyengékhez; a preegzisztens mennyei „Emberfia” eljövetele a végidők ítéletére stb.) továbbvitték és táplálták. Ezzel összefüggésben sem beszélhetünk va-

<sup>84</sup> Vö. pl. Xeravits: Szentírásértelmezés Qumránban.

<sup>85</sup> Dunn: Judaism, 240.

<sup>86</sup> Amikor a Lk 6,15 a Mt és Mk által „Kananeusnak” nevezett Simonról ezt írja: „akit Zélótának neveztek”, nem biztos, hogy „pártállását” írja le: sokkal inkább a kegyességét, Isten iránti rajongó hűségét, s ez alapján hívhatták őt így, megkülönböztetendő a másik Simontól, Kéfástól.

lódi pártról vagy szektáról, sokkal inkább apokaliptikus elemekről, amelyek a korszak zsidóságában valószínűleg sok helyütt és sokféle formában felbukkantak.

A samaritánusokról keveset tudunk ebből az időszakból, ugyancsak kevés a forrásunk. Ráadásul a kutatók között is felvetődött az a nézet, hogy a samaritánus közösséget sem lehet egységesnek tekinteni: lehettek benne apokaliptikus-eszkatológiai személyiségek, valamint a szaduceus–farizeus vetélkedéssel analóg mozgalmak.<sup>87</sup> Ezzel együtt is általánosnak tekinthető a samaritánusok egyistenhite, Mózeshez, az egy prófétához, a törvényhez (a Pentateuchos samaritánus változata szerint) és a Garizim-hegyhez mint az Istentől áldozatra rendelt helyhez való ragaszkodásuk. Magukat a régi Izráel hűséges maradékának tekintették, még abból az időből, mielőtt az istentisztelet központja áthelyeződött volna a Garizimről Silóba. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy évszázados törésvonal húzódott a samaritánusok és a többi zsidó közt, ahogy azt az részben a bibliai iratok is ábrázolják. Az ősgyülekezet háttere szempontjából Samária – éppen a zsidósággal mint olyannal szembenállásában és függetlenségében – mindenképpen sajátos esetet képez.

Az eltérő irányzatok megemlítése mellett fontos ugyanakkor azt is megjegyeznünk, hogy a lakosság nagy része (ebből a szempontból Samária kivétel) feltehetően egyik párt-hoz sem tartozott – ezeket a különböző sajátos „judaizmusokat” valószínűleg csak egy nagyon csekély kisebbség képviselte, ami a számarányokat illeti.<sup>88</sup> Amikor az első századi palesztinai zsidóságról beszélünk, akkor elsősorban nem a speciális irányzatokról, hanem a nép hitéről is érdemes képet alkotnunk. Erről persze – ahogy az már lenni szokott a történetírással kapcsolatban – alig tudunk valami biztosat.

Ludger Schenke logikusan érvel amellett, hogy mivel az „egyszerű nép” nagy része – főként ami a vidéki lakosságot illeti – gazdasági szempontból ki volt szolgáltatva az „idegeneknek” (nem csak Rómának, de sok helyütt valószínűleg a hellenista vagy hellenizált zsidó polgárság gazdasági-politikai hatalmának is), ezért kultúrájuk is idegen maradt számukra. Az „egyszerű népet” tehát valószínűleg a tradíciókhoz való ragaszkodás jellemezte leginkább. Emellett ugyanakkor – ezt is találónak vélem – a többség keveset tudott tenni a kultikus tisztaság érdekében, a templomi kultusz sokak számára elérhetetlen távolságban maradt, ezért már csak helyzetüknél fogva is nyitottak lehettek az eszkatologikus reménység felé.<sup>89</sup> És akkor még nem beszéltünk arról a társadalmi, gazdasági háttérrel, ami szintén szerepet játszhatott ebben a feltételezhető eszkatológiai irányultságban.<sup>90</sup>

Az első század zsidóságáról beszélve, akár a nép hitét, akár a különböző irányzatokat érintjük, noha nem lehet szó egységes, hivatalos tanítás és életmód által meghatározott vallásról – tehát jelentős hangsúlykülönbségeket feltételezhetünk –, azért elég nagy bizonyossággal meg lehet határozni egyfajta „közös”, „általános judaizmust” („*common Judaism*” – Sanders), ami összekötötte Izráel népét, hitét. Dunn a „judaizmus négy pilléréről” beszél, mint ami az ellentéteken túlmutatva az egész zsidóságra jellemző lehetett, akár egyfajta minimumként: ez a templom; az (egy-)istenhit; a kiválasztottság és a Tóra kérdése.

<sup>87</sup> Így például S. J. Isser; H. G. Kippenberg, lásd DNTB, 1059.

<sup>88</sup> Josephus alapján kb. hatezer farizeust, négyezer esszénust, a szaduceusok szűk elit körét feltételezhetjük (Ant 17,42; 18,20; 13,298) – Dunn: *Judaism*, 244–245. Hogy erre az adatra mennyiben támaszkodhatunk, már más kérdés. Mindenesetre az arányokat szemléletesen jelzi, s számunkra ez itt elég.

<sup>89</sup> Schenke, 37–40.

<sup>90</sup> Theißen: Jézus-mozgalom, részletesen 127–238.

Ezek közül az egyistenhit magától értetődően alapvető az első századi zsidóságban. Ebből kevés jelenik meg a vitákban, éppen mivel annyira egyértelmű volt mindenki számára. Akik külső szemszögből nézték (vagy láttatták) a zsidóságot, ezt mindenképpen fontosnak tartották megjegyezni. A bálványimádás elutasítása is épp ilyen közös, ebből fakadó jelenség volt.

A templom fontossága nem csak a szaduceusoknál, de a farizeusoknál és az esszé-nusoknál is megjelenik, olyan értelemben, hogy mindnyájan a templomi (kultikus) tisztaság kiterjesztésén fáradoztak. A samaritánusok sem magát a templomot, hanem a kultusz Istentől rendelt helyét vitatták. A templomi kultusz több helyen – például az esszénusoknál – megjelenő kritikája nem jelenti a templom fontosságának vitatását, épp ellenkezőleg: éppen a fontossága miatt éri kritika, és ezért próbálják megfogalmazni a helyes funkciót. Más kérdés, hogy a kudarcba fulladó kritika egyes esetekben radikális szakításhoz is vezetett.

A kiválasztottság mint Izráel önértelmezésének eleme már korán megjelent Isten népének hitében, majd egyre erősödött a fogságot követően. Ezzel függ össze a másik oldalról a zsidóság elkülönülése és megkülönböztetése a többi néptől, aminek a célja a „tisztaság” megőrzése. Ugyanez mutatkozik meg a zsidóság egyes irányzatainak „szektás” jellegében, vagyis abban, hogy a viták nem ritkán a kizárólagosság igényével folytak.

A Tóra értelmezése körül voltak talán a leghevesebb nézeteltérések – újra csak éppen a törvény fontossága miatt. A zsidóság minden irányzata a „szövetségi nomizmus” talaján állt. A viták nem abból adódtak, hogy valakik megkérdőjelezték volna a törvény érvényességét vagy szükségességét, hanem abból, hogy az adott irányzatok mindegyike arra törekedett, hogy amilyen teljesen csak lehet, megvalósítsa a törvényt, de mindegyik irányzat azt állította, hogy a saját értelmezése a helyes, a másiké pedig nem. A legvitatottabb kérdések, úgy tűnik, az ünnepnapok, a szombat megünneplése, a tisztaság és az étkezési törvények voltak. Ezen belül pedig sajátos vitát jelentett a pogányokhoz való viszonyulás kérdése, ami témánkkal kapcsolatban különösen is fontos kérdés.

### *Az ősgyülekezet mint a judaizmus egy ága és mint „egyház”*

Amikor az ősgyülekezetről beszélünk, elsősorban a jeruzsálemi gyülekezetre koncentrá-lunk. Ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy ezt a gyülekezetet nem lehet elvá-lasztani Júdea, Galilea és Samária gyülekezeteitől, az ott folyó Izráel-missziótól. Ugyan az ApCsel először csak Jeruzsálemről, majd Samáriáról beszél, s innentől fogva teljesen áttevő-dik figyelme a Palesztinán kívüli területekre, ez alapján nem kell arra következtetnünk, hogy csak Jeruzsálemben és Samáriában lettek volna hívei a Jézus-mozgalomnak. Magában az ApCsel-ben is van utalás az „anyaországi” gyülekezetek életére: a 9,31 szerint „*az egyház-nak (...) egész Júdeában, Galileában és Samáriában békessége volt: eközben épült, az Úr félel-mében járt, és a Szentlélek segítségével számban is gyarapodott*”.<sup>91</sup> Ebből a megjegyzésből az derül ki, hogy Lukács is többet tudott, mint amiről beszámolt – a galileai és júdeai esemé-nyekről egész egyszerűen azért nem beszélt, mert híven követte az 1,8-ban megfogalmazott tematikus irányvonalat a tanúskodás egyre táguló horizontja szerint. Pál több alkalommal is

<sup>91</sup> A júdeai gyülekezetekre utalhat az Agaboszra vonatkozó megjegyzés is az ApCsel 21,10-ből, az éhínség kapcsán induló gyűjtés megemlézése „a Júdeában lakó testvéreknek” (11,29), valamint mindenek előtt Pál emlékítése a Júdeában levő gyülekezetekről (1Thessz 2,14).

említi a júdeai gyülekezeteket (1Thessz 2,14; Gal 1,22). Mindenképpen számolunk tehát Jeruzsálem kapcsán is egyfajta „hátszaggal”, Júdeával és Galileával, Samáriával, ahol az „apostolokon” túl bizonyára több vándormisszionárius, prédikátor, „vándorradikális” hirdette a Krisztust, és feltehetően sok helyben lakó, vagyis a vándormissziós életformát nem választó szimpatizánsa is lehetett a Jézus-mozgalomnak.<sup>92</sup> Az átmenet a szimpatizánsoktól a vándormisszionáriusokig feltehetően több fokozatot is jelent. Természetesen feltételezhetők és következtetés útján ki is mutathatók esetleges különbségek, eltérések Jeruzsálem, Júdea, Galilea és Samária és más területek zsidókeresztyén gyülekezetei között. Ezekről azonban igen kevés bizonyosat tudunk elmondani. Mi mindenesetre abból indulunk ki, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet és a többi terület Krisztus-hívő zsidósága között szoros, szerves kapcsolatot feltételezhetünk.

Újra kell hangsúlyoznunk az elméletben magától értetődő tény: Izráel területén sokáig, vizsgált korszakunkban végig, nem válik el egymástól a zsidóság és az „egyház”. Noha Lukács természetesen már így fogalmaz (és mi is teljes joggal tehetjük ezt), úgy kell szemlélünk ezt a helyzetet, hogy a „Jézus-mozgalom” egyike volt a különböző konkurens „judaizmusoknak”. Amikor tehát az ősgyülekezet „tagjairól” beszélünk, azt nem úgy kell értenünk, mintha a megtérők egy másik vallásba tértek volna át. Az ApCsel 2,40 felszólítása: „Szabaduljatok meg végre ettől az elfajult nemezedeiktől” ugyan elég radikális megfogalmazás, de a szakítás, a megkülönböztetés még nem egyház és Izráel, hanem az igaz Izráel és a hamis Izráel között zajlik.<sup>93</sup> Nyilvánvaló az utalás a 2,23-ra („megöltétek”). Az engedetlen, hűtlen, elfajult nemzedék kifejezés Jézus szájából is elhangzik (Mt 12 több helyen; Mt 16,4; 17,17 és párh.).

A másik oldalról azonban azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy nagyon sok olyan elemet találhatunk már az első keresztyének hitében és gyakorlatában, melyek mind erősítették az „egyház tudat” megjelenését és megerősödését. Amikor tehát azt mondjuk, hogy a „Jézus-mozgalom” nem lépett túl a judaizmus keretein, és hogy a korabeli judaizmus szempontjából nem kell új, független vallásnak tekinteni, egyúttal azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a történeti és a feltámadott Jézus szerepe, a Krisztus-hit és annak sajátos elemei már kezdettől sajátosan meghatározó, és sok szempontból a judaizmustól elkülöníthető közösséget hozott létre, melynek egyenes – és nem „forradalmi” – folytatása az egyház.

A tanítványok valószínűleg kezdettől fogva gyakorolták a keresztséget. Ez a rítus sokféle előzményre megy vissza (leginkább: megtisztulási szertartások a zsidóságon belül, esetlegesen<sup>94</sup> a prozeliták fürdője); legszorosabban pedig Keresztelő János keresztségéhez kapcsolódik, annak folytatásaként értékelhető. Egy fontos különbséggel: míg János keresztsége „csupán” az eszkatologikus megtisztítás rítusa, addig a keresztyén keresztség Krisztus

<sup>92</sup> Azzal számolhatunk tehát, hogy Galilea és Júdea falvai az ősgyülekezet első bázisai lehettek. A galileai kezdetekre leghangsúlyosabban Lohmeyer (Galiläa und Jerusalem, 1934) hívta fel a figyelmet. Valószínűleg azonban nem feltétlenül kell „galileai ősgyülekezettel” számolnunk (Schweizer, 46–48), inkább csak háznépkel, szimpatizáns családokkal, melyek a jeruzsálemi ősgyülekezet részét képezték: Schenke, 23.

<sup>93</sup> A kifejezéshez lásd 5Móz 32,5; Zsolt 78,8. Roloff, 63.

<sup>94</sup> Ami a kérdést esetlegessé teszi, az az, hogy nem tudjuk, a prozelita keresztséget valóban gyakorolták-e már ebben az időben, illetve hogy ez a háttér valóban szerepet játszhatott-e éppen az Izráel-misszióban, vagy inkább csak a pogánymisszióban jelenthetett segítséget a talán meglévő szokás a keresztyén keresztséggel való összekapcsolásban.

nevére (nevébe, nevében: εις τὸ ὄνομα, ἐν τῷ ὀνόματι) történik: az ő tanítványává tesz, a Feltámadott uralma alá helyez. Ilyen értelemben is „beavatási” rítusnak tekinthető, ez a vonása pedig idővel (nemcsak a teológiai fejlődésre gondolok, hanem a missziói gyakorlatra is!) egyre inkább erősödhetett.<sup>95</sup> De nemcsak a keresztség, hanem az ősgyülekezet önértelmezése<sup>96</sup> is mutat arra, hogy, noha valóban nem beszélhetünk új vallásról és a zsidóságtól elkülönülő mozgalomtól, és noha valóban inkább „befogadónak” (inkluzívna) tekinthető a Krisztus-misszió, „semmint” elhatárolónak (exkluzívna), az „egyház tudat” kezdettől fogva ott volt az ősgyülekezetben, az ősegyházban.

Fontos megállapítanunk, hogy Jézus és az ősgyülekezet teológiája nem vezethető le egyik speciális „judaizmusból” sem. Jézus fellépése egyedülálló, és kontrasztot teremt a korabeli irányzatokhoz képest.<sup>97</sup> Ennek is köszönhető az azóta megszületett és ma is születő megszámolhatatlan sajátos Jézus-értelmezés: az egyik Jézus társadalmi-forradalmi vonásait emeli ki, a másik az eszkatologikus-prófétai hangsúlyokat, a harmadik zsidó vándorfilozófust, a negyedik rabbit lát benne. Ezeknek az értelmezéseknek a többsége megpróbálja Jézus üzenetét egyetlen fontos mondanivaló köré csoportosítani. Mindez segíthet bennünket Jézus jobb megértésben, de az egyoldalú tematizálással jobb, ha óvatosan bánunk. Nem feltétlenül egyetlen üzenete volt Jézusnak, életét és szolgálatát nem lehet és nem is szabad mindenáron egyetlen címszó alá (eszkatológia, Isten országa, szeretet stb.) csoportosítani. Ehelyett jobban járunk, ha inkább abból a sokféleségből indulunk ki, amit Jézus tanításairól és tetteiről tudunk, s ezeket mint „határjelző oszlopokat” vesszük figyelembe,<sup>98</sup> amin belül Jézus üzenete és küldetése nagyjából megfogható a számunkra – ahogy az őskeresztyénség számára is.

Az ősgyülekezet teológiájának elsődleges forrása Jézusnak ez a fellépése volt. Maga Jézus sem volt képzett rabbi, és tanítványairól is ezt mondták: „írástudatlan és iskolázatlan emberek” (ApCsel 4,13). Mind Jézus, mind a vándormissziót folytató tanítványok esetében kölcsönvehetjük Gerd Theißen-től a „karizmatikus” kifejezést: tekintélyük, üzenetük nem valamelyik fennálló intézmény, struktúra (folytathatnánk: párt, irányzat) alapján állt. Ebből a szempontból beszél Theißen Jézusról mint „primer karizmatikusról” és a vándormisszionáriusokról mint szekunder karizmatikusokról, akiknek a „karizmája” az elsődleges karizmatikusból, Jézusból eredt.<sup>99</sup> Számunkra ebből most tehát annyi a fontos, hogy Jézus, a primer karizmatikus az „intézményekkel”, és így a vallási struktúrákkal „szemben” is, meghatározó módon játszott szerepet az ősgyülekezet teológiai útkeresésében.

Ugyanakkor Jézus szavait, tetteit, halálát és feltámadását természetesen mindenki a saját háttere alapján is értelmezte. Ezek a hátterek segítséget nyújtottak a „Krisztus-esemény” megfogalmazásához, és természetesen feltételezhetjük azt is, hogy egyes körök kevésbé, mások inkább fogékonyak voltak Jézus igehirdetése iránt, attól is függően, hogy mi-

<sup>95</sup> Galsi: Szakdolgozat.

<sup>96</sup> Lásd lentebb, Az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjai alatt.

<sup>97</sup> R. Riesner úgy fogalmaz, hogy „az őskeresztyénségben a hagyományok felvételének vagy elutasításának mércéje (...) Jézus egyetlen személye és tanítása volt.” D. Flussner megállapítását alkalmazva: „Amilyen sokfelől származtak az építőkövek, melyekből az új messiáshit összeállt, az egységet meghatározó építési terv alakította ki az alapjában véve analógiátlan krisztológiát” (Riesner, 1892).

<sup>98</sup> Lásd lentebb, Az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjai címszó alatt.

<sup>99</sup> Theißen: Jézus-mozgalom, 31–96.

lyen kapcsolódási pontot találtak saját felfogásuk és Jézus között. Találó lehet Schenke megfogalmazása: „A kialakuló ősgyülekezetben az volt a különleges, hogy mindenféle társadalmi rétegből és szellemi háttérből jövő embereket egyesített egy újfajta testvéri közösségben.”<sup>100</sup> Valóban: a jézusi „inkluzív” megtérésre hívást folytató közösségben legalábbis potenciálisan meglehetett ez a jelleg.

Az ősgyülekezet összetételét illetően természetesen továbbra is következtetésekre vagyunk utalva; kevés biztosat tudunk mondani. Leginkább valószínűleg az „egyszerű nép” köréből csatlakoztak az első gyülekezethez, de tudunk arról is, hogy különböző háttérű zsidók lettek tanítványokká: korábbi farizeusok, zélóták, papok, Keresztelő János tanítványai, görög nyelvűek („hellenisták”). Pogányok, istenfélők kezdetben aligha: erre utalnak a későbbi események, melyeket a következő fejezetben fogunk részletesebben elemezni.

Lukács először is hellenista, vagyis görög nyelvű megtérőkről beszél. Noha az ApCsel 2 leírásában is lehet összefoglaló jellegű szándék, még sincs okunk kételkedni abban, főleg az elkövetkező leírások alapján, hogy az ősgyülekezet születésénél már ott vannak a görög nyelvű zsidók. Az ApCsel 2,5 szerint „sok kegyes zsidó férfi tartózkodott akkor Jeruzsálemben azok közül, akik a föld minden nemzete között éltek”. A bibliafordítás azt sugallja, hogy zarándokokról van szó, akik az ünnepre jöttek Jeruzsálemba a szórványból. Ez lehetséges értelmezés,<sup>101</sup> s ha ezt követnénk, máris látnánk egy szétterjedő diaszpóramisszió kezdetét. A κατοικοῦντες Ἰουδαίῳ kifejezés azonban inkább ott lakókra utal.<sup>102</sup> Így vagy úgy, a 2,9kk néplistája mindenképpen abba az irányba mutat, hogy az első megtérők között „hellenista” zsidókat sejtethetünk, akik a 6. részben más összefüggésben is, konkrétan mint Ἑλληνισταί megjelennek. Ezek a „hellenista zsidók” azonban nem feltétlenül voltak hellenisták a szó kulturális, és végképp nem vallási értelmében. Azok a „hellenista” zsidók, akik a jeruzsálemi ősgyülekezet tagjai voltak, a diaszpórából hazatelepült zsidók lehettek, illetve ilyen hazatelepültek utódai. Ezeknek saját zsinagógáik voltak (ApCsel 6,9), minden bizonnyal elsősorban nyelvi, másodsorban talán természetes (rokonság, ismeretség, lakhely) okokból. Hazatelepülésüknek többnyire főként vallási oka lehetett: hazatérni a szent földre, a szent városba. Minden bizonnyal tehát hagyományaikhoz ragaszkodó zsidókra kell gondolnunk az ő esetükben is, nem vallási értelemben „hellenista” (mintegy hellenizált) zsidókra. De ahogy már fentebb említettük, a „hellenisták” esetében végképp nem lehet pártról, mozgalomról beszélni. Többféleképpen gondolkodhattak a görög nyelvű zsidók is. Könnyen elképzelhető, hogy voltak közöttük olyanok, akik csalódhattak: ideális elképzelésüknek nem mindenben felelt meg a megvalósuló, külsőségekben sokszor kimerülő, ellentmondásokkal és visszaélésekkel terhes kultusz. Egy ilyen csalódásból kétféle magatartás adódhat: aggódó odaadás (ilyesfajta fellépést látunk az ApCsel 6-ban István ellenfeleinél) vagy távolságtartás,

<sup>100</sup> Schenke, 69. A „mindenféle” a mi olvasatunkban nem azt jelenti, mintha az ősgyülekezetben eleve, kezdetől fogva és problémamentesen jelen lett volna valamennyi judaista irányzat. Schenke maga is felhívja a figyelmet arra, hogy bizonyos hátterek felől problémásabb (pl. zélóták, esszénusok), máshonnan könnyebb lehetett (apokaliptikusok, farizeusok) a Krisztus-hit elfogadása (67–68).

<sup>101</sup> Bruce: Acts, 53.

<sup>102</sup> A κατοικέω a szótárak szerint „ott lakást” jelent, és noha természetesen lehet „ideiglenes tartózkodásra” is használni a kifejezést, ha Lukács zarándokokra gondolna, nem biztos, hogy így fejezte volna ki. Az ApCsel 22,12-ben ugyanez a szó egyértelműen ott lakókra vonatkozik. Roloff szerint Lukács nem is törekszik arra, hogy az ünnephez kösse az elbeszélést. Roloff, 43.

kritika (talán ilyesmi jellemezhetette Istvánékat). Még többen lehettek ilyenek a hazatelepültek utódai között: számolhatunk akár generációs konfliktusokkal is. Mint ahogy azt is feltételezhetjük, hogy a kapcsolatok a legtöbb esetben megmaradtak a szórványban maradtakkal. Így tehát a hellenista „kultuskritika”, szabadabb értelmezés minden bizonnyal jelen lehetett Jeruzsálemben is.<sup>103</sup> Jézus törvénytárgyarázata, határokat feszegető, provokatív fellépése, mellyel a kultikus tisztaság és az áldozatok elé helyezte az irgalmasságot, a cselekedetek és indulatok tisztaságát (Mt 9,13; 15,11 stb.), könnyen pozitív fogadtatásra találhatott az így gondolkodó hellenista háttérű zsidók között.

Ugyancsak olvasunk Lukácsnál megtérő farizeusokról is (ApCsel 15,5). Természetesen eszünkbe juthat Pál is ebben az összefüggésben, és azok a szimpatizánsok, akiket az evangéliumok – mindenekelőtt Lukács – említenek (Lk 7,36kk; 13,31; Lk 14,1; Jn 3,1). A farizeusok esetében kapcsolódási pontot jelenthetett a feltámadáshit és Isten országa várása mellett az Isten akarata iránti féltő szeretet, az Írások szadduceusoknál nyitottabb értelmezése.

Lukács beszél arról, hogy „igen sok pap is engedelmeskedett a hitnek” (ApCsel 6,7). Ezek a papok aligha a szadduceus főpapság közül kerültek ki, ezt több-kevesebb bizonyossággal állíthatjuk az alapján, amit ismerünk az őskeresztyénség történetéből, noha törvényértelmezésében – legalábbis ami az atyák hagyományának elutasítását illeti – ez a párt sok szempontból közelebb állt a Jézus-mozgalomhoz, mint a farizeusoké. Az evangéliumok passiótörténeteiben és az ApCsel-ben ők Jézus és az ősgyülekezet fő ellenfelei (ApCsel 4,1kk; 5,17k stb.). Egyébként is úgy tűnik, a legkevésbé az „elit” köreiben talált az evangélium hirdetése kedvező fogadtatásra. Jakab levelének negatív képe a gazdagokról (Jak 2,6–7) lehet általános reflexió is – kevés örökérvényűbb megfigyelés van az emberiség történetében a gazdagok visszaélésénél a szegényekkel szemben –, de olvashatjuk a mondatokat jeruzsálemi kontextusban is. Inkább a vidéki papság köreiből lehettek azok, akik csatlakoztak, valamint többen akár esszénus érdeklődésűek is lehettek korábban.

Az őskeresztyénség és az esszénusok közötti kapcsolatáról tulajdonképpen semmit nem tudunk: az Újszövetség nem árul el semmit velük kapcsolatban. Ez tág teret biztosít a spekulációknak (például Keresztelő János, Jézus vagy akár Jakab esszénus kapcsolataira nézve). Nem tudjuk, azért hallgat-e az Újszövetség az esszénusokról, mert sem konfliktus, sem konkurencia, sem pozitív kapcsolat nem volt velük. Mindenesetre logikus a feltételezés, mely szerint a nem elkülönülten élő esszénus szemléletű zsidók közül többen csatlakozhattak akár János, akár Jézus mozgalmához vagy az őskeresztyénséghez, „befelé forduló szektaként” viszont nem volt igazi kapcsolódási pont az esszénusok és az első keresztyének között.<sup>104</sup> Ez a feltételezés már csak azért is lehetséges, mivel újra hangsúlyoznunk kell: a haszid törekvések és az apokaliptikus érdeklődés nem feltétlenül egy-egy párthoz vagy irányzathoz kötődve jelentek meg csupán, hanem „benne voltak a levegőben”, és többféleképpen csapódhattak le a korabeli zsidóságban.

János evangéliuma szerint a Tizenkettő közül többen is Keresztelő János tanítványai voltak, mielőtt Jézus követőivé lettek (Jn 1). Az a tény, hogy az evangélium hirdetéséhez, tartalmához – némiképp meglepő módon – szorosan hozzátartozott János fellépése is,

<sup>103</sup> Schenke, 70.

<sup>104</sup> Schenke, 45.



nemcsak arra utalhat, hogy még később is komoly rivalizálás lehetett a jánosi tanítványok és a zsidókeresztyének között, hanem arra is, hogy valóban sok jánosi tanítvány csatlakozott az ősgyülekezetben.<sup>105</sup> Ezt nagyon valószínűvé teszi, sőt véleményem szerint igazolja is a jánosi keresztség átvétele. János mozgalma elsősorban Pereához és Júdeához kötődhetett; azzal számolhatunk, hogy ezeken a területeken sok egykori János-tanítvány lett keresztyénné. Ide sorolhatjuk még a többi eszkatológiai, apokaliptikus irányzat követőit is, akik közül sokak felismerhették váradalmaik beteljesülését Jézusban, illetve a Feltámadotról szóló üzenetben.

A legkevesebb kapcsolódási pontot a zélóták találhatták az őskeresztyénségben, legalábbis erre utal a Jézus-mozgalom kifejezett elutasítása az erőszakos fellépésekkel szemben. Ennek ellenére elképzelhető, hogy zélóta érzelmű követők is csatlakoztak az ősgyülekezethez (és már Jézus idejében is a tanítványi körhöz: Simon, esetleg Júdas?), természetesen módosítva korábbi elképzeléseiket. Hogy még lezárjuk a kört, megemlíthetjük, hogy a samaritánusok között is lettek követői a Jézus-mozgalomnak. Ezt Lukács az első „határátlépésként” ábrázolja (ApCsel 8), ami az ősgyülekezet szempontjából valószínűleg így is látszott. A mi jelenlegi szempontunkból azonban ez kevésbé játszik fontos szerepet, mint a prozeliták és „istenfélő” pogányok későbbi csatlakozása, hiszen itt még mindig Izráel megújításának, egybegyűjtésének keretei között mozgott az ősgyülekezet missziója.

### *Az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjai*

Az ősgyülekezet teológiájának két meghatározó forrása volt: maga Jézus, illetve az Írások. Természetesen mind a Jézussal kapcsolatos felismerésekben, mind a Szentírás értelmezésében szerepet kaptak azok a némiképpen különböző hátterek, melyekre az előbbieken röviden kitértünk, vagyis további – másodlagos – forrást jelentenek a különböző „judaizmusok” is. Ilyen értelemben megszorításokkal beszélhetünk „keresztyén hellenistákról”, „keresztyén farizeusokról” stb. A megszorítás éppen a Krisztus-hit elsőbbsége és meghatározó jellege. A különböző „judaizmusok” mellett – ezt már itt előrebocsáthatjuk – fontos szerepet játszhatott a (vallásos és missziói) tapasztalat is az ősgyülekezet teológiájának alakulásában: ilyen lehetett a Feltámadottal való találkozás, a Szentlélek egyéni és közösségi megtapasztalása (ideértve a próféciát, a jeleket és csodákat is), de ilyen fontos szerepet játszhattak a pogány-misszió tapasztalatai is.

#### *a) Jézus igehirdetésének folytatása*

Jézus igehirdetésének folytatása, a Jézus-hagyomány jelenléte az ősgyülekezetben kezdettől fogva meghatározó volt. Noha a Q-forrásnak nevezett gyűjtemény Jézus logionjaival továbbra is hipotetikus marad, e konkrét írásbeli forrásanyag feltételezése vagy cáfolata nélkül is bizonyosan állíthatjuk, hogy a szinoptikus evangéliumok közötti egyezéseket nem csak irodalmi függéssel magyarázhatjuk: a közös, szóbeli Jézus-hagyomány feltételezhetően Mk-

<sup>105</sup> Keresztelő János tanítványaival az ApCsel-ben is találkozunk. Az eszkatológiai, keresztelői mozgalom nyilván nem olvadt bele teljes egészében a Jézus-mozgalomba, sok egykori János-tanítvány azonban érthető módon hangsúlyozta a két mozgalom rokonságát, olyannyira, hogy a Keresztelő „útkészítő” volta szorosan hozzákapcsolódott az evangélium hirdetéséhez.

nál (vagy akár egy „ős-Mk”-nál) is régebbi és elterjedtebb kellett hogy legyen.<sup>106</sup> A tanítványok már Jézus életében részt vettek Jézus igehirdetésében, a feltámadás után pedig az Isten által így „igazolt” Krisztus szavai magától értetődően rendkívüli súlyúvá váltak, így nyilvánvalóan továbbadták azokat, a történetek fényében értékelve személyének és a történeteknek a jelentőségét is.<sup>107</sup> Ebben az összefüggésben nemcsak a Tizenkettőre kell gondolnunk, hanem a korábban már említett vándormisszionáriusokra, „vándorradikálisokra” is, akiket Lukács összefoglalóan így nevez: „*akik kezdetől fogva szemtanúi és szolgálói voltak az igének*” (αὐτόπται καὶ ὑπηρέται... τοῦ λόγου – Lk 1,2). Nem utolsó sorban ebben az összefüggésben játszhattak (előbb vagy utóbb) fontos szerepet az Úr testvérei is, akik sajátos szemszögből lehettek „tanúi” Jézusnak.

A fejezet elején már említettük Jézus és az ősgyülekezet eszkatológiai igehirdetését, de azt is, hogy Jézus üzenetét elégtelen volna egyetlen kulcsszó alapján meghatározni, például egyoldalúan eszkatologikusnak tekinteni, s minden mondanivalóját és tettét afelől értelmezni. Követendőnek és az újszövetségi teológia szempontjából hangsúlyozandónak tartom a Klaus Berger által követett módszert: Ahhoz, hogy az újszövetségi teológia jézusi kezdőpontjait meghatározzuk, Jézusnak az egymástól legtávolabb eső kijelentései (mint határt jelző „karók”), vagy a hozzá kapcsolódó „mozzanatok” és „alapélmények” felől kell kiindulnunk. Példák: szeretet (Mk 12,28–34) és gyűlölet (Lk 14,26); Jézus mint nagyevő és részeges (Mt 11,19) és mint aszkéta (Lk 6,12), az isteni igény „durvasága” (Mk 11,2.14) és a szeretet, gondoskodás (Mt 9,35–36).<sup>108</sup> Tegyük hozzá Berger listájához azt, ami a mi szempontunkból még fontos lesz: a törvény demonstratív „megszegése” (Mt 12,1–8) és a törvény örök érvényű volta (Mt 5,17–19).

Bizonyosnak tűnik, hogy az apostolok és a vándormisszionáriusok a feltámadás után tovább hirdették Jézus többretű üzenetét, mely természetesen a feltámadás felől további impulzusokat kapott (így Jézus igehirdetéséből egyes témák, üzenetek, megfogalmazások hangsúlyosabbakká, a feltámadás felől újraértelmezhetőkké váltak), ami által Isten ígéreteinek beteljesedését látták, várták. A Keresztelő János-i megtisztítás, bűnbocsánat, megtérés ígérete („*én vízzel keresztellek meg titeket*” – Mk 1,8 és párh.), majd Jézus igehirdetése Isten bűnbocsánatáról („*megbocsáttattak a bűneid*” – Mk 2,5) Jézus Krisztus személyében, halálában és feltámadásában „koncentrálódott” („*Krisztus meghalt a mi bűneinkért*”: 1Kor 15,3; „*...bűneitek bocsánatára*”: ApCsel 2,38 stb.). Az eszkatológia tehát nem önmagában, függetlenül állt, hanem most már még konkrétabban a (Jézus személyében megjelent) Messiás személyéhez kötődött, mint ahogy minden más is Jézus igehirdetéséből és a másik forrásból, a Szentírásból: így értelmezték nemcsak a törvényt, hanem a prófétákat és az általunk a költői vagy bölcsességirodalomhoz sorolt írásokat is.

A krisztológiai–eszkatológiai–szótériológiai<sup>109</sup> üzeneten túl minden bizonnyal továbbadták Jézus nem (csak) ilyen értelmű üzeneteit is (például: „*Adjátok meg a császárnak,*

<sup>106</sup> Berger, 6.

<sup>107</sup> Schenke, 26.28.33.

<sup>108</sup> Berger, 111–116.

<sup>109</sup> Ezek a témakörök az újszövetségi teológiában (is) annyira szorosan összekapcsolódnak, hogy egymás nélkül gyakorlatilag értelmezhetetlenek. Nincs σωτηρία krisztológia nélkül (vö. például ApCsel 4,12), az eszkatológia sem értelmezhető Krisztus és a szabadítás nélkül (vö. például Jel 1,4–8), mint ahogy Krisztus személyét és küldetését is alapvetően az eszkatológiai üdvösség, szabadítás határozza meg.

ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” – Mk 12,17, vö. Róm 13,7; „Vigyázzatok, és őrizkedjétek a farizeusok és szaduceusok kovászatól!” – Mt 16,6; „Nagyobb boldogság adni, mint kapni” – ApCsel 20,35; „Aki elbocsátja feleségét, paráznaság esetét kivéve, az házasságtörővé teszi őt, és aki elbocsátott asszonyt vesz feleségül, az házasságtörést követ el” – Mt 5,32 és más helyek a hegyi beszédben). Természetesen a gyülekezet mindezt a Krisztus-esemény felől nézve értelmezte és alkalmazta saját helyzetében, mint ahogy az is természetes, hogy sok olyan jézusi mondás maradhatott fenn, mely végül az Újszövetségen belül nem kapott közvetlen irodalmi megfogalmazást, ám a tanítványok gondolkodását meghatározhatta. Mindenesetre Jézus – és nyomában az ősgyülekezet – igehirdetésével kapcsolatban fontos hangsúlyoznunk, hogy az a szembeállítás, ami szerint a kezdeti igehirdetés proklamáció (κήρυγμα) volt, nem pedig erkölcsi tanítás (διδαχή),<sup>110</sup> csak részben igaz: kizárólagos alternatívákként sem kezdetben, sem később nem beszélhetünk a két igehirdetési formáról és tartalomról. Az evangéliumok Jézus-képéhez nemcsak egy „túlfűtött apokaliptikus”, hanem egy „barátságos” tanító is hozzá tartozik, aki leül mindenki mellé, aki felfigyel (és felhívja a figyelmet) a mező liliomaira és az ég madaraira. Ezek is olyan „mozzanatok” lehetnek Jézus életéből és tanításából, amelyeket kár volna figyelmen kívül hagyni a jézusi igehirdetést vizsgálva. Azzal csak egyetérthetünk, hogy nem ez volt a leghangsúlyosabb Jézusnál, viszont ez is fennmaradt, ezt is továbbadták, s aligha csak a második generáció idején.

#### b) A Szentírás szerepe

Jézus személyén és tanításán túl, ahogy említettük, különleges helyet töltött be az őszövetségi Szentírás az ősegyház teológiájának meghatározójaként. Jézus és a Szentírás azért megy túl az általános „háttér” megfogalmazásán, mert míg a zsidókeresztyének számára több gondolat „átvétele” a korabeli zsidóság (különböző) felfogásaiból önkéntelen volt (pl. a mono-teizmus, de akár a feltámadáshit, eszkatológiai gondolatok), addig ez a másik kettő meghatározó „tekintélyként” jelentkezett. Jézus mint „primer karizmatikus” tekintélye megkérdőjelezhetetlen volt az ősgyülekezet számára: az ő törvénytárgyarázata („én pedig azt mondom nektek”), üdv- és ítélethirdetése (boldogmondások, jajmondások, bűnbocsánat-hirdetés) és minden tanítása, ahogy fent is utaltunk rá, meghatározta az őskeresztyénség hitét és életét. Ez kölcsönzött tekintélyt az apostoloknak és az „ige szolgáinak”, nem pedig fordítva.

Ugyancsak fontos, és ilyen meghatározó, tekintélyjellegű szerepet töltött be az őskeresztyénség útkeresésében a Szentírás értelmezése és magyarázata. „Legalábbis sejthető, hogy a krisztológiai írásbizonyíték a »történeti, húsvét előtti« Jézusról szóló hagyományozás fontos kapcsolódó pontja volt” – fogalmaz például Berger. Ez azt jelenti, hogy a Jézushagyomány megjegyzése és továbbadása egyfelől, az írásbizonyítékok másfelől egymást erősítették. „Az Írások Jézusról szólnak” – ehhez a kijelentéshez okvetlenül szükséges a történeti anyag is.<sup>111</sup>

A „tekintélyként” idézett Szentírás feltételezi az Írások „kanonizálását”, csak így van értelme a γραφή, γέγραπται, ἵνα πληρωθῆ kifejezések rendszeres és tudatos, a jelenre vonatkoztatott, azt legitimáló használatának. A szent iratokra való efféle hivatkozás nem keresz-

<sup>110</sup> C. H. Dodd: The Apostolic Preaching and Its Development.

<sup>111</sup> Berger, 19–20; Schenke 100.

tyén újítás, de friss, kortárs jelenség: ezek a régi írások legitimációs alappá váltak: annak kifejezőjévé, hogy az új vallásos megtapasztalás ugyanúgy Istentől ered, mint a hajdani.<sup>112</sup>

Noha általában a LXX használatát szokták feltételezni és bizonyítani a legtöbb írásbizonyíték esetében, gyakran találkozunk olyan idézetekkel, melyeket nehéz beazonosítani. Ezek nem biztos, hogy más fordításokra vezethetők vissza: elképzelhető, hogy szabad idézésről, sőt szándékos alakításról van szó, ami nem mond ellene a tekintéllyel idézésnek, ellenkezőleg, éppen abból következik a midrás „kontemporalizáló” célja és módja szerint.<sup>113</sup> Vannak arra utaló jelek is, hogy már igen korán születhettek olyan közkézen forgó keresztyén „testimonia”-gyűjtemények, melyek egymással összefüggő, egymást bizonyító, igazoló írásbizonyítékokat tartalmaztak:<sup>114</sup> egyes írásbizonyítékok továbbutalnak egy nagyobb összefüggésre is. „Például a Mt 1,23, amikor idézi az Ézs 7,14-et, talán az egész Ézs 6,1–9,7 szakaszra utal. Erre mutat a »velünk az Isten« hivatkozás, illetve az, hogy ezt a szakaszt máshol is gyakran használja az Újszövetség.” Az ilyen gyűjteményekre utalhatnak azok a hivatkozások is, ahol a bevezető formulát nem idézet, hanem tulajdonképpen krisztológiai vagy eszkatológiai összefoglalás követi, például 1Kor 15,3–4; ApCsel 3,18.21.<sup>115</sup> Amikor Pál Krisztus haláláról és feltámadásáról ezt mondja: „az Írások szerint”, hivatkozik valami összefoglalóra, anélkül, hogy konkrétan megnevezné, mely írások mely üzeneteire gondol. Amikor Lukács elbeszélésében az emmausi tanítványoknak Jézus „Mózesről meg valamennyi prófétáról kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szólt” (Lk 24,27), vagy Fülöp az etióp főembernek „az Írásnak ebből a helyéből kiindulva hirdette neki Jézust” (ApCsel 8,35), ilyen összefüggő, egymást magyarázó igehelyekre találhatunk utalást. Ezekben a keresztyén írásbizonyíték-gyűjteményekben prófétai magyarázatot kaptak nemcsak a prófétai írások, hanem a zsoltárok és a szent iratok, de még a Tóra is.<sup>116</sup>

Az ezekhez a keresztyén „midrás-gyűjteményekhez” köthető köröket szokás keresztyén „írástudóknak” is nevezni.<sup>117</sup> Azzal a fenntartással elfogadható a kifejezés, hogy kétség-

<sup>112</sup> Berger, 17–18.

<sup>113</sup> Ellis, 202.

<sup>114</sup> Találtak hasonló „testimonia”-gyűjteményt Qumránban is: 4QTestimonia (4Q175). A magyar szöveget lásd: Fröhlich Ida (ford.): A qumráni szövegek magyarul, 359–360. „A 4QTestim műfaja érvert teremt azok mellett az elméletek mellett, melyek szerint a korai keresztyének rendelkezésére álltak bizonyító szövegek gyűjteményei, amelyeket apologetikus módon használtak, ahogyan azt az Ézs 28,16; Zsolt 117; 118,22 és Ézs 8,14 sorrendje mutatja a Mt 21,42-ben, a Róm 9,33-ban és az 1Pt 2,6–8-ban (vö. Barn 6,2–4)”, ABD VI, 391–392; vö. Fitzmyer, J.: „4QTestimonia” and the New Testament, Theological Studies 18 (1957), 513–537.

<sup>115</sup> Ellis, 201.208.

<sup>116</sup> Schenke 99–100. – A krisztológiai felismerésekben legfontosabb szerepet játszó, „legkedveltebb” ószövetségi helyek az újszövetségi használat alapján nagyjából meghatározhatók. A leghangsúlyosabban a Zsoltárok könyve jelenik meg, a próféták közül pedig Ézsaiás. L. Schenke ezeket a fontosabb ószövetségi elemeket nevezi meg tematikusan csoportosítva: Jézus, az utolsó próféta: SMóz 18; feltámadás, felmagasztalás messiássá: Zsolt 16; 2; 110; 118; SalBölcs 5,1–5; az igaz szenvedése: Zsolt 34; 22; 31; 41; 69; Jézus elutasítása: Ézs 5; 42,18–20; 65. Az Isten szenvedő szolgájáról szóló igék (elsősorban görög szövegek) hatása igazolhatóan jelen volt a legrégebbi hagyomány- és hitvallásfejlődésben. Schenke, 100–107. lásd még Berger, 19–27.

<sup>117</sup> Ulrich Luz határozottan beszél a Mt mögött álló keresztyén írástudókról, akik a Mt 13,52-ben illetve a 23,34-ben konkrétan is meg vannak említve. Ezek az írástudók nemcsak a Szentírás-bizonyítékokkal („Erfüllungszitate”) foglalkoztak, hanem a Jézus-hagyománnyal is (Q, Mk, egyéb) (Luz, 60–61.134–

be vonhatóan nem bizonyítható, nevezték-e őket így, és még inkább: hogy külön tisztségnek, meghatározott tekintéllyel rendelkező körnek számított-e ez az ősgyülekezeten belül is – ha igen, akkor sem igazán a zsidó írástudó klasszikus értelmében. Egy ilyen keresztyén „írástudói” tevékenység, funkció (akárhogy is hívták) ugyanakkor már az első években is mindenképpen meghatározó volt, és ez nyilvánvalóan így is maradt egy jó ideig. Megemlíthetjük kiváló példaként Apollózt, akiről az ApCsel feljegyzí, hogy „ékesen szóló és az Írásokban jártas ember volt” (18,24).

A Szentírás természetesen nemcsak a krisztológia számára jelentett forrást és tekintélyt az ősgyülekezet számára, hanem – ahogy fentebb Jézus igehirdetésénél is ezt a kettőséget láttuk – más összefüggésekben is: etikai, istentiszteleti, kegyességi, lelkigondozói értelemben.<sup>118</sup> Látjuk például még a „törvény uralma alatt nem levő” Pálnál is a világos ószövetségi etikai gyökereket, de Jakab levelében is felbukkan az utalás (noha eszkatológiai összefüggésben, de nem krisztológiai magyarázatként) Jób tűrésére – a sort folytathatnánk. Ezzel kapcsolatban megemlíthetjük még azt a gondolatot is, hogy különbséget lehet tenni a konkrét bibliai idézetek és az utalások között. Az idézetek K. Berger szerint leggyakrabban azokban az őskeresztyén iratokban (Mt, Gal, Róm, Zsid, Justin Dial) fordulnak elő, melyekben a zsidósággal/judaizmussal való vita áll előtérben; az idézetek elsősorban polemikus célúak, míg az utalások inkább építő jellegűek.<sup>119</sup> Anélkül, hogy cáfolnánk a megfigyelést, ebben az esetben is inkább a párhuzamosságra tenném a hangsúlyt, hiszen az őskeresztyén teológiai útkeresésnek és gondolkodásnak nemcsak a polémia és a misszió, hanem legalább annyira (ha nem még inkább!) a közösség építése és testi-lelki gondozása, és még annál is inkább az istentisztelet volt a háttér, „Sitz im Leben”-e, ahol a szent Írások és a Jézus-hagyomány magyarázatát és alkalmazását alighanem magától értetődően és a Szentlélek vezetésének felismerésével végezték – ebben az értelemben akár idői, akár logikai egymásutániságról vagy elkülönülésről értelmetlen beszélni.

Ez az utóbbi megállapításunk különösen is fontos lesz a krisztológia szempontjából. Sokan hajlamosak arra gondolni, hogy a krisztológia a zsidósággal folytatott vitában, vagy netalán az egyházon belüli vitákban kristályosodott ki. Természetesen nem kétséges, hogy voltak ilyen folyamatok is, de az elsődleges háttér mégis az istentisztelet, az imádság, a himnusz. Az imádat nyelve más, mint a teológiai értekezésé: nem feltétlenül logikailag felépített és körbebástyázott kijelentéseket használ, hanem a kimondhatatlanra keresi a szót. Ezek a szavak, kifejezések az Ószövetség felől kínálkoztak az Emberfiától a Krisztuson át a κϱιςτοςon keresztül a Fiúig.

### c) Korai krisztológiai felismerések

Míg Jézus igehirdetése elsősorban „teocentrikusnak” nevezhető,<sup>120</sup> addig az ősegyházé egyértelműen „krisztocentrikus”. Ezt a különbségtételt azonban érdemes máris pontosabban árnyalni. Mert igaz ugyan, hogy Jézus Isten országát hirdette, Isten, az Atya iránt követelt (és követett) feltétlen engedelmisséget. Ezzel együtt azonban (mintegy másik végpont-

141). Luz érvelése meggyőző, ami a mátéi gyülekezetet illeti, és ez talán némi fényt vethet az ősgyülekezetre is, hiszen ezen a ponton mindenképpen igen szorosnak tűnik a kapcsolat a két közösség között.

<sup>118</sup> Schenke, 94.

<sup>119</sup> Berger, 18.20.

<sup>120</sup> Schenke, 16.

ként) ott vannak azok a mozzanatok, amelyek arra utalnak, hogy Jézus milyen egyedülálló tekintéllyel lépett fel Isten országának nem csak meghirdetőjeként, de elhozójaként, megvalósítójaként is. Isten iránti hitet követelt, ez elválaszthatatlan volt ő személyétől.<sup>121</sup> Amikor Jézus például a „követésről” beszél, ilyen abszolút igényt fogalmaz meg:

*Mt 10,37: „Aki jobban szereti apját vagy anyját, mint engem, az nem méltó hozzám; aki jobban szereti fiát vagy leányát, mint engem, az nem méltó hozzám.”*<sup>122</sup>

Látjuk az evangéliumokban, hogy Jézus a hallgatóit választás elé állította tetteivel és szavaival, melyek az ő (kétségtelenül Istentől eredő, tőle elválaszthatatlan) tekintélyét hangsúlyozzák: ilyen például a kalásztépés története (Mk 2,23–28), a fügefafa megátkozása (Mk 11,13–14), a szamárcsikó igénybevétele (Mk 11,2). „Ezekben az elbeszélésekben Jézusnak egy olyan igénye jelenik meg, melyeknek nem krisztológiai címek jelentik az alapját.” Lehetséges, hogy az őskeresztény krisztológiának eleve ez a jézusi „sokkterápia” az alapja,<sup>123</sup> amit azután a feltámadás alapélménye, valamint a Szentírásból vett impulzusok felerősítettek és tovább konkretizáltak. Méghozzá aligha csak később, távolodva ettől a meghatározó alapélménytől, hanem sokkal inkább ennek koncentrált hatására.

A legfontosabb krisztológiai felismerések Jézus élete, igehirdetése, halála és feltámadása felől, valamint a Szentírás krisztológiai (és eszkatológiai, szotériológiai) olvasata felől hamar kikristályosodtak.<sup>124</sup> Természetesen okkal feltételezhetjük, hogy az ősegyház krisztológiai felismerései a későbbiekben további hangsúlyokkal is bővültek. Mégsem kell feltétlenül azt gondolnunk, hogy a krisztológia egy számunkra logikusnak tűnő lépcsőzetes fejlődésen ment keresztül, s e szerint rangsorolnunk és datálnunk a krisztológiai címeket és kijelentéseket, mintha például az „adopciós” krisztológia mint legkorábbi és „legprimitívebb” tartozhatna a kezdeti – zsidókeresztény – felismerésekhez, s majd a hellenista és pogánykeresztény környezetben jutna el a kereszténység (némely ága) a preegzisztencia és az istenfiúság koncepciójáig. A jánosi „magas” krisztológia nem feltétlenül a sor vége (még ha megfogalmazásában későbbi is, mint több más újszövetségi irat): Jézus és az Atya egysége nemcsak a személyek misztikus egybeolvadását jelentheti, hanem éppen a feltétlen engedel-

<sup>121</sup> Mußner: Jesusfrage.

<sup>122</sup> Elképzelhető, hogy a „jobban szereti” kifejezés a mátéi magyarázó megfogalmazása ugyanannak, amit Lukács a „meggyűlöléssel” ad vissza, a tanítványság radikális igényén azonban ez mit sem változtat.

<sup>123</sup> Berger, 50–51.

<sup>124</sup> A krisztológia „evolúciós” fejlődésének gondolata leginkább 19–20. század fordulójának vallástörténeti iskolája eredményei nyomán vált meghatározóvá. W. Bousset *Kyrios Christos* (1913) című meghatározó műve szerint Jézus „megistenítése” elképzelhetetlen a júdeai zsidókeresztény közösségekben, ahol „csak” a kiválasztott Emberfiáról, Isten Messiásáról volt szó, s Krisztus tisztelete, kultusza κύριος-ként csak némileg később, s ami fontosabb, máshol: hellenista, pogány környezetben alakult ki és vált meghatározóvá. Ma is sokan képviselik ezt a nézetet, ugyanakkor bőven akadnak olyan kísérletek is, amelyek az 1. század heterogén zsidósága felől kiindulva árnyalják a képet, és amellet érvelnek: igenis elképzelhető palesztinai zsidó környezetben is a korai krisztológia. Lásd leginkább L. Hurtado: *Lord Jesus Christ*; uő.: *Hogyan lett Jézus Istenné a földön*. Annyi azonban mindenképpen nagy bizonyossággal állítható, hogy „a kifejezetten explicit (krisztológiai) kijelentések tartalma is a történeti Jézus megjelenésében és szavaiban gyökerezik” (Herczeg: *Krisztusról és az egyházzól*, 19–21).

mességet fejezik ki.<sup>125</sup> Akár János evangéliumából is származhatna ez a jézusi mondás, amit nemcsak Lukácsnál, de Máténál is olvashatunk:

*Lk 10,22: „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.”*

Nemcsak a Fiú abszolút értelmű (vagyis nem az „Isten Fia” genitivusos szerkezetben) használatával találkozunk itt, hanem az Atya és a Fiú elválaszthatatlan „egységének” gondolatával is. Ez az elválaszthatatlan egység jellemzi az őskeresztyénség krisztológiáját: hiába lett „krisztocentrikus” az ősegyház igehirdetése, attól nem lett kevésbé „teocentrikus”, mint akár Jézus igehirdetése.

Hogy a főbb krisztológiai felismerések hamar kikristályosodtak az ősegyházban, nagyrészt még a (tágabban értelmezett) ősgyülekezetben belül, arra az is utal, hogy az újszövetségi iratokban gyakorlatilag nem találunk utalást, nyomot krisztológiai vitákra az ősegyházon belül: nincs – az Újszövetségben megjelenő – keresztyén kör, csoport, amely ne tekintette volna Jézust Krisztusnak, az Isten Messiásának, az új teremtés kezdetének, a visszajövő Emberfiának, megváltónak és szabadítónak. Ez nem azt jelenti, hogy az ősegyházban ne lettek volna különböző krisztológiai elképzelések, melyek újabb és újabb jelentésekkel telhettek meg az újabb és újabb felismerések nyomán, hanem azt, hogy a krisztológiai kijelentésekkel kapcsolatban nem annyira a felfogások konkurenciájára, ehelyett inkább „gyűjtésére” kell gondolnunk,<sup>126</sup> ami – a szentírási bizonyítékokhoz és a Jézus-tradícióhoz hasonlóan – természetesen tovább folytatódott és kezdettől szelektálódott, de a krisztológiai hitvallás alapvetően – erre utal az Újszövetség viszonylag egységes krisztológiai képe – korán kialakult.

Az apostoloknak, az „ige szolgálóinak”, a „keresztyén írástudóknak” nem állt rendelkezésükre egy pontosan kidolgozott ószövetségi messianológia. Ahogy nincs egységes zsidóság, úgy még kevésbé beszélhetünk egységes eszkatológiáról és messiási várakozásról.<sup>127</sup> Többféle eszkatológiai elképzelést tartalmaznak maguk az ószövetségi iratok, de a korabeli apokaliptikus irodalom is gazdag, nehezen rendszerezhető képet mutat – és akkor még csak az írásos formáról beszéltünk. A Szentírás eszkatologikus értelmezésére van példa, de törvényszerűsége, kidolgozott módszere nem volt. Az első gyülekezet tehát bizonyos értelemben járatlan úton járt, amikor Jézus kimondva-kimondatlanul messiási igehirdetését és felépését feltámadását követően kimondottan messianisztikusan, szóteriologikusan és eszkatologikusan értelmezte. Az is fontos ugyanakkor, hogy többféle messiási várakozáshoz és eszkatológiai koncepcióhoz lehetett csatolni Jézus üzenetét és személyét.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Berger, 47.57. – Vö. például Jn 5,26.30.

<sup>126</sup> Schenke, 118–123.

<sup>127</sup> Eisenman ezzel szemben azt állítja, hogy volt egységes messianizmus, és ezt a holt-tengeri tekercsek felől kell értelmezni (Eisenman, 65).

<sup>128</sup> Klaus Berger például kétféle hagyományos eszkatológiáról beszél: az egyikben van messiási alak, a másikban nincs, hanem Isten közvetlenül avatkozik be a világ folyásába. A keresztyénség ezt a kétfajta eszkatológiát kombinálta, de ez sem előzmények nélküli a zsidó apokaliptikában, ahol (leginkább a BarApk[syr]-ban és a 4Ezsdr-ban) szintén megjelenik egyfajta „kétlépcsős” (két fázisú) eszkatológia: egy evilági, földi működés, majd a mennyei dimenzió. Az őskeresztyénségben mindez természetesen még konkrétabb formában fogalmazódik meg: Jézus földi munkálkodásában ott vannak a Messiás Isten országát „előkészítő”

Jézus tanítványaiban még Jézus élete során megfogalmazódhattak messiási felismerések, melyeket az evangéliumi hagyomány szerint maga Jézus tudatosan befolyásolt, alakított. Ezek a megfogalmazások természetesen tükrözhetik az ősegyház későbbi korrekcióit is, de mindenképpen jézusi alapon. Jézus például úgy tűnik, maga is kapcsolódott az Emberfia kifejezéshez, mely egyfelől természetesen egyszerűen „embert” jelent, de azokban az összefüggésekben, ahogyan Jézus beszélt róla, világosan az Emberfia „ember feletti”, vagyis végső soron transzcendens messiási alakjához kapcsolódik. A Dávid fia kifejezést sem elutasítva, annak királyi koncepcióját újra csak szándékosan korrigálva hangsúlyozta Isten országa nem „evilági” megvalósulását. Az is rendkívül hangsúlyos az evangéliumokban, hogy Jézus kimondottan készült szenvedéseire, s ezáltal a szenvedő Isten szolgája képét szintén előtérbe helyezte, szenvedését és ártatlanul elszenvedett mártírhálálát összekapcsolva Isten országának ígérétevel, az eszkatonnal és a megváltással, szabadítással. Jézus mindezekben a korrekciókban maga is kapcsolódott ószövetségi és zsidó apokaliptikus eszkatológiai és messiási gondolatokhoz.<sup>129</sup>

A tanítványok messiási elképzelései Jézus feltámadása alapján alapvetően új fényben jelentek meg. Fölösleges (ebben az összefüggésben mindenképp) azon spekulálni, vajon mekkora megrázkódtatást jelenthetett a tanítványok hitében Jézus halála, majd mekkora törést, forradalmi változást idéztek elő bennük a Feltámadott megjelenései. Sem a keresztre feszítés kudarcát és csalódását, sem a történeti Jézus és a „hit Krisztusa” közötti különbséget nem szabad egyoldalúan hangsúlyozni, ehelyett kimondhatjuk, hogy a húsvét előtti és húsvét utáni között ott van a kontinuitás, de ahogy korábban már említettük, a feltámadás – a Jézus-hagyomány és a Szentírás alapján értelmezve – egy új szinten értelmezte és konkretizálta az addigi felfogásokat Jézussal kapcsolatban. Ezt hirdették így:

*ApCsel 2,36: „Tudja meg tehát Izráel egész háza teljes bizonyossággal, hogy Úrrá és Krisztussá tette őt az Isten: azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek.”*

L. Schenke szerint a „kontrasztformulák” („*akit ti megfeszítettetek, akit Isten feltámasztott a halálból*”: ὁ ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἐκ νεκρῶν – ApCsel 4,10b) jelentették a jézusi üzenet továbbadása mellett a legkorábbi keresztyén igehirdetés tartalmát.<sup>130</sup> Ez könnyen elképzelhető, már amennyiben a „missziói” („kifelé” irányuló) igehirdetésre gondolunk, de természetesen lényegében a „belső” megfogalmazás lényege sem lehetett más, mint annak a felismerése, hogy „Jézus megfeszítettet, de Isten feltámasztotta”. A 2,36-ban ennek az alaptapasztalatnak már a krisztológiai értelmezését láthatjuk: κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός. A κύριος cím használata<sup>131</sup> a Χριστός megfelelőjeként (tartalmi párhuzamaként) lehet,

tettei (a nép táplálása: BarApk – kenyérszaporítás, kánai menyegző), feltámadásában és visszajövetelében pedig ott van a transzcendens dimenzió. A részletekhez lásd Berger, 58–60.75–78.

<sup>129</sup> Elfogadjuk azt a vallástörténeti iskola eredményeiből leszűrhető megállapítást, mely szerint Jézus korrekció nélkül egyetlen „messiási címet” vagy messiási elképzelést sem hagyott magával kapcsolatban alkalmazni (vö. Goppelt: Teológia 1, 164–201; Herzeg, 53–74), ugyanakkor Jézus „messiási önértelmezéséről” a fenti pozitív képet képviselőnek tartjuk. Tanulságos még Balla Péter írásmagyarázati exkurzusa a témáról (Balla: Kihívások, 189–197).

<sup>130</sup> Schenke, 25.

<sup>131</sup> A κύριος cím használata Klaus Berger szerint is a Jahve név alkalmazása Jézusra. „Isten nevének alkalmazása egy emberre nem kétistenhitet eredményez, hanem a korabeli zsidóság gondolkodásának keretei között az Isten részéről származó egyetlenszerű meghatalmazásra utal.” Ennek előképe: 2Móz 23,20–21.



hogy hellenista környezetben képzelhető el a leginkább, de emiatt nem feltétlenül szükséges Antiókhiahoz vagy a későbbi hellenista misszióhoz kötni. A „hellenista” problémára lennb még részletesebben visszatérünk.

Aligha véletlen, hogy a római zsidókeresztyéneknek és pogánykeresztyéneknek szóló levelében Pál közös „minimálhitvallásként” hivatkozik nemcsak Jézus feltámadásának hitére, de Úr voltára is: ha ez vitatott lett volna (akár a Jeruzsálemmel feltehetően élénk kapcsolatokat ápoló) zsidókeresztyének és pogánykeresztyének között, inkább került volna az ilyen megfogalmazást:

*Róm 10,9: „Ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, akkor üdvözülsz.”*

Jézus feltámasztása „igazolta” Jézust mint Messiást (Krisztust), de ennél többet is kimond ez a megfogalmazás: „Jézus feltámasztása egyúttal Istenhez való felemeltetését/felmagasztalását is jelenti. (...) Azt is kimondja (...), hogy Jézus mennyei funkcióval ruházott fel.”<sup>132</sup> Az „Úr” és az „Isten Fia” címek erre a mennyei funkcióra utalnak.

Ehhez a gondolathoz kapcsolódik, mintegy annak háttérét és újabb értelmezési tartományokat is biztosítva az egyik legtöbbször idézett krisztológiai „írásbizonyíték”:

*Zsolt 110,1: „Így szól az Úr az én uramhoz: Ül a jobb kezem felől, míg ellenségeidet lábad számolyává nem teszem!”*

A zsoltár eszkatológiai (vö. 5–6. vers is!) és krisztológiai (Úr – κύριος) értelmezése a Krisztus-esemény felől az ősgyülekezetben tükrözi, hogy Jézus feltámadását felmagasztalásaként értelmezték. Feltámadásával azzá vált, aki majd elhozza Isten uralmát és ítéletét, Isten „jobb keze felől” ül,<sup>133</sup> vagyis Úrrá lett, Istennel egyenrangúvá. Ez a kifejezés összekapcsolódik az Emberfia gondolatkörrel is:

*Mt 26,64 (és párh.): „Meglátjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbán ül, és eljön az ég felhőin.”*

*ApCsel 7,56: „Íme, látom az eget megnyílva, és az Emberfiát, amint az Isten jobbjára felől áll.”*

Az Emberfia az a mennyei alak, aki a Dán 7-ben és az Etióp Énók könyvében (46–48; 62–63; 69–70) megjelenő zsidó apokaliptikus elképzelés szerint is elhozza az Isten országát és ítéletét. Az Isten jobbán ülő Emberfia az Emberfia dicsőségére (dicsőségre jutására) utal: Jn 12,23: „Eljött az óra, hogy megdicsőíttessék az Emberfia”; 13,31: „Most dicsőült meg az Emberfia, és az Isten dicsőült meg őbenne.” De kép összekapcsolódik az istenfúsággal is, ahogy a hasonló gondolatkört kifejező másik messiásiként értelmezett zsoltár (itt is láthatjuk, ahogy ezek egymással összekapcsolódva, egymást kiegészítve és igazolva kapcsolódhattak össze a háttérben) kifejezi:

Berger, 63–65.

<sup>132</sup> Schenke, 25.

<sup>133</sup> Az 5. vers szerint az Úr van az ő jobbán – de a „jobb kéz” természetesen nem irányt vagy helyet, mint méltóságot, pozíciót, funkciót jelöl.

Zsolt 2,7: „Kihirdetem az Úr végzését. Ezt mondta nekem: Az én fiam vagy! Fiammá fogadtalak ma téged!”

Ennek a királyzsoltárnak a héber szövegét (בני אהה אני היום ילדתיך) a LXX (helyesen) így értelmezi: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ami természetesen elsődlegesen nem lép túl az adopcio gondolatán (amit az új fordítás is így értelmez: „fiammá fogadtalak ma téged”), de éppen annál fogva, hogy itt már eredetileg is a király (ráadásul az eszkatologikusan értelmezett Messiás-király, Dávid fia) Istentől rendelt, Istenhez kapcsolt, őt teljes joggal helyettesítő volta válik hangsúlyossá, maga a megfogalmazás is erősítette ennek a különleges kapcsolatnak az átvitelét Jézus mint Isten Fia személyére. Az Újszövetség már a LXX-t követve már a γεγέννηκά σε formában idézi a zsoltárt – az ApCsel 13,32–33 egyébként a feltámadással való összefüggésben. Ez a fiúság Isten egyetleneszerű „képviselését” jelenti:

Mt 3,17 (és párh., beleértve a 2Pt 1,17-et is): „Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm.”

Mk 9,7 (és párh.): „Ez az én szeretett Fiam, reá hallgassatok!”

Az ősgyülekezet kezdetben nem feltétlenül foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy mikortól „lett” Jézus Isten Fiává. Elképzelhető, hogy az adopcio gondolata valóban ott volt a gondolkodásukban, és elsődlegesen a feltámadáshoz kötődött az istenfiúság koncepciója:

Róm 1,3–4: „Az ő Fiáról (...), aki test szerint Dávid utódaitól származott, a Szentlélek szerint pedig a halottak közül való feltámadása által Isten hatalmas Fiának bizonyult. Ez a Jézus Krisztus a mi Urunk...”

Pál itt minden bizonnyal olyan közös hitvallással nyitja levelét, amit a nem általa alapított, zsidókeresztyénekből és pogánykeresztyénekből egyaránt álló római gyülekezet is minden bizonnyal ismert és elfogadott: a Dávid magvából (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ) származott<sup>134</sup> Jézus: „Krisztus”, „a mi Urunk”, és „Isten Fia”. Itt a feltámadás az, ami óta vagy ami által, alapján (ἐξ) Jézusról Isten hatalommal (ἐν δυνάμει) és „a megszentelés Lelke szerint” kinyilvánította, hogy „Isten Fia”, vagy „beiktatta” őt mint Isten Fiát.<sup>135</sup> Ugyanakkor a zsidó gondolkodástól nem állt olyan távol a „preegzisztencia” gondolata, hogy ennek kapcsán is feltétlenül jóval későbbi és Palesztinától feltétlenül távolabbi fejlődési mozzanatra kellene gondolnunk. Az adopcio éppúgy jelenthet fiúvá fogadást, mint annak nyilvánítást, deklarációt.

<sup>134</sup> Γενόμενος: lett, támadt, de persze bizonyára „test szerinti” (κατὰ σάρκα) értelemben egyszerűen: született.

<sup>135</sup> EDNT, II, 532. A ὀπίσθηται Krisztusra alkalmazását jól megvilágítja az ApCsel 17,31-gyel való összevetés is. – Pecsuk Ottó a Római levél kortörténeti olvasatát nyújtó doktori disszertációjában ezt írja: „Nem az adopcio krisztológia versus préegzisztens krisztológia problémakörében kell megértenünk, hanem a hallgatóság római közegében: a levelet Pál csak két évvel Claudius halála és »megistenülése« után (vö. Tacitus, Annales 13.2) írta. Az apotheosis vagy latinul consecratio hivatalos lefolytatásához szükséges volt, hogy valaki tanúskodjon arról: rendkívüli jeleket látott vagy éppen azt, hogy az uralkodó lelke felemelkedett a halhatatlan istenek közé. Az elhunyt uralkodó ezzel bizonyulhatott istennek. A római társadalomba és a mindennapokba beágyazódott zsidókeresztyének számára a 3–4. verseknél tökéletesebb »kettős akkomodációval« (a Messiás dávidi származásának és az Isten Fiának bizonyulás kettős képe) nem lehetett volna megfogalmazni azt, hogy kicsoda Jézus Krisztus.” Pecsuk, 147.

lást – a Krisztussal kapcsolatos újszövetségi megfogalmazások pedig sokkal inkább ez utóbbit erősítik. A preegzisztencia gondolata eredetileg nem annyira idői értelmű, mint arra utal, hogy a Krisztus az isteni világból érkezett: ez pedig egyértelműen korán benne foglaltatott a Jézussal kapcsolatos krisztológiai felismerésekben, még ha ennek a kidolgozása, a részletek ábrázolása inkább a későbbi, a gnoszticizmussal és a zsidósággal való vitákban válik szükségessé, és még ha a megfogalmazásokban sokat segített a hellenizmus nyelvezete és egyes gondolati sémái. A korainak tekinthető krisztológiai hitvallások, melyek mögött az adopcio gondolatát sejtjük, nem azt hangsúlyozzák, hogy valaki Krisztussá (Emberfiává, Isten Fiává stb.) lett, aki addig nem volt az, hanem hogy Jézusban az Istentől rendelt (ὁρισθεῖς) Krisztus jött el népéhez, s hozta el Isten országát, a szabadítást, az új teremtést, az új αἰών-t. A feltámadás ezt a proklamációt jelentette a tanúk számára, és ennek a proklamációnak a folytatását jelentette missziójuk, s az Emberfiához szolt őt váró imádságuk: „Marana tha” (1Kor 16,22).

*1Thessz 1,10: „Várjátok a mennyből Jézust, az ő Fiát, akit feltámasztott a halottak közül, aki megszabadít minket az eljövendő haragtól.”*

Ennek az „eljövendő haragtól” való szabadításnak a reménye a mennyben „ülő” Fiúhoz kötődik, aki igazságosan ítél majd, és kegyelemmel őrzi meg az övét az ítélet haragjától. Ez az eszkatologikus igehirdetés bizonyára az egész ősegyházra kezdettől fogva jellemző volt, és mind a nem zsidó környezetbe áthelyezve, mind a „parúzia” késésével együtt is fennmaradt, ahogy erről az Újszövetség különböző iratai is tanúskodnak: ezeket a végtelenségig lehetne sorolni:

*Róm 5,9; 8,1: „Ha tehát már most megigazított minket az ő vére által, még inkább meg fog menteni minket a haragtól.” „Nincs tehát most már semmiféle károkozó ítélet azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak.”*

*Júd 21: „Tartsátok meg magatokat Isten szeretetében, várván a mi Urunk Jézus Krisztusnak irgalmát az örök életre.”*

Az ítélet az Emberfiáé:

*Mt 25,31–33: „Amikor pedig az Emberfia eljön az ő dicsőségében, és vele az angyalok mind, akkor odaül dicsősége trónjára. Összegyűjtenek eléje minden népet, ő pedig elválasztja őket egymástól, ahogyan a pásztor elválasztja a juhokat a kecskéktől. A juhokat jobb keze felől, a kecskéket pedig bal keze felől állítja.”*

*Jn 5,22.27: „Az Atya nem is ítél senkit, hanem az ítéletet egészen a Fiúnak adta át. (...) Sőt arra is adott neki hatalmat, hogy ítéletet tartson, mert ő az Emberfia.”*

*ApCsel 17,31: „Azért rendelt egy napot, amelyen igazságos ítéletet mond majd az egész földkerekség fölött egy férfi által, akit erre kiválasztott, akiről bizonyosságot adott mindenki előtt azáltal, hogy feltámasztotta a halálból.”*

De a Krisztus szabadítása nemcsak az eljövendő ítélet összefüggésében, hanem a jelenvaló világban is megvalósul. Ez pedig megint visszavezet a krisztológiai értelmezésekhez. Már Jézus igehirdetésében megjelent az a mozzanat, ami messiási küldetésének hangsúlyos részét jelentette: a bűnbocsánatra való készsége (a bűnösök, az „elveszettek” feltétlen elfogadása: *„Mert az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megtartsa az elveszettet”* – Lk 19,10) és a bűnbocsánat meghirdetése (*„Megbocsáttattak bűneid”* – Mk 2,2 és párh.; Lk 7,48). Ez ebben a krisztológiai üzenetben, felismerésben fogalmazódik meg talán a legnyilvánvalóbban:

*Mt 9,6 (és párh.): „Van hatalma az Emberfiának megbocsátani a bűnöket a földön.”*

A bűnbocsánat összekapcsolódik az engesztelés, a közbenjárás, az áldozat gondolatával, ami nemcsak Krisztus halálát értelmezi, hanem egész életét, szolgálatát, „odaadását”, beleértve a halálát is.<sup>136</sup>

*Mk 10,45 (és párh.): „Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.”*

Pálnál nagyon hangsúlyos a bűnökért meghalt Krisztus melletti hitvallás, ami ugyanakkor a maga alapvető egyszerűségében mindenképpen az ősgyülekezeti hagyományt idézi:

*IKor 15,3–4: „Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam; hogy tudniillik Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint. Eltemették, és – ugyancsak az Írások szerint – feltámadt a harmadik napon.”*

*Róm 4,25: „Halálra adatott bűneinkért, és feltámasztatott megigazulásunkért.”*

Hogy Krisztus mint közbenjáró, megváltó, szabadító, áldozó és áldozat értelmezések egymásra is hatottak, összekapcsolódhattak, s nem egyetlen (vagy nem néhány konkurens), részletesen kidolgozott teológiai rendszerrel van dolgunk, arra többek között az is utal, hogy a Zsidókhoz írt levél kivételével nem találkozunk felépített érveléssel, csupán jelzőszavakkal. Ezek többsége ószövetségi, részben (de nem kizárólag) kultuszi háttérűek. Pálnál például – újra csak feltehetően „átvett anyagban” a „megváltás” (ἀπολύτρωσις), az „en-

<sup>136</sup> Érdemes megemlíteni Klaus Berger meggyőző érvelését amellet, hogy Jézus közbenjáró, engesztelő funkciója az Újszövetségben csak részben kapcsolódik konkrétan a halál mozzanatához. Szerinte az, hogy Jézus „önmagát adta”, azt jelenti, hogy Jézus teljesen kiszolgáltatta magát Istennek a teljes engedelmségben. Az áldozat is ilyen értelmű a legtöbb helyen: nem a kultusz véres áldozata van a háttérben, hanem az áldozat „metaforikus” értelmű használata; a Zsid-ban ennek az „újra kultifikálásával” találkozunk. Jézus Bárányként megjelenése pedig inkább „apotropikus”, vagyis „bajelhárító” jelentésű, ahol a 2Móz 12 lehet a háttérben: „Ezekben a szövegekben [1Pt 1,2; Jel 12,11; Zsid 2,14; Kol 2,12–14] nem engesztelő halálról van szó, hanem Jézus halálát reálm-metaforikus módon (valószínűleg Jézus nevének segítségül hívására támaszkodva) értelmezi a vérrel való meghintésként az apotropikus megtisztító szertartás értelmében.” Berger, 67–69.

gesztelés” (ἱλαστήριον)<sup>137</sup> fogalmát egymás mellett használja, a Jézus Krisztus „vérével” való összefüggésben:

Róm 3,24–25: „Isten (...) megváltotta őket a Krisztus Jézus által. Mert az Isten őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő vérében hisznek.”

Megjelenik még ugyancsak kultikus háttérrel Krisztus papként is, kimondottan ugyan leginkább csak a Zsidókhoz írt levélben, de a gondolat mögött a Zsolt 110,4 verse is ott állhat: „Megesküdött az Úr, nem bánja meg: Pap vagy te örökké, Melkisédek módján”; könnyen elképzelhető, hogy már korán ott volt ennek az összekapcsolása, a messiási királyé és főpapé Jézus személyében. Láthatjuk egyébként ebben az esetben is: a konkrét kultikus értelmezés helyett a papságot is inkább elvont, szellemiesített, metaforikus értelemben alkalmazták Jézusra: ugyanezt feltételezhetjük az áldozattal kapcsolatban is. Ebben az értelemben Krisztust egyszerre tekinthették feláldozónak és áldozatnak. Jézus Krisztus papi alakjánál is inkább a közbenjáró funkció van előtérben (Róm 8,34; 1Tim 2,5 stb.) – ami szintén összefügg pozíciójával az Isten jobbján.

Még egy fontos megjegyzés a krisztológiai kiindulópontokkal kapcsolatban: A krisztológia természetesen nemcsak a zsidósághoz kapcsolódik: a messianizmus a római birodalomban bizonyos értelemben konkurencia a császárral.<sup>138</sup> Nem az erőszak értelmében, hanem Theißen megfogalmazása szerint az „értékek forradalma” szintjén.<sup>139</sup> A „szótér” kifejezés elválaszthatatlan ettől az értelemtől éppúgy, mint a szabadítás ószövetségi fogalmától, de a Dávid magvából „lett” Krisztus („Dávid gyökere és új hajtása”: Jel 22,16, vö. Ézs 11,1.10), az új teremtés üzenete is hordoz magában ilyen súlyos „politikai” értelmű tartalmat.

Ebből a sokszínű gyűjteményből az a következtetés vonható tehát le, hogy az ősgyülekezetben a feltámadást követően aktív és interaktív, reflektáló tevékenység folyt a jézusi és a szentírási impulzusok felől, ahol az ősegyház krisztológiai felismerései nagy vonalakban korán megszülettek.

#### d) Az ősgyülekezet önértelmezése

Az ősgyülekezet „önértelmezéséről”<sup>140</sup> azért fontos még ezen a helyen külön beszélni, mert alapvetően meghatározza azt a kérdéskört, ami Jakabbal és az ősgyülekezettel kapcsolatban meghatározó lesz: az Izráel-misszió kérdését az ősegyházon belül. A legfontosabb kiindulópontokat már említettük: Jézus igehirdetése, küldetése Izráel eszkatológiai egybegyűjtésére irányult. A tanítványok hite szerint a Messiás igehirdetése és küldetése készíti elő, feltámadása és visszajövele hozza el Isten országát. Az „Isten jobbán” ülő Emberfia, Krisztus, Úr

<sup>137</sup> Az újszövetségben csak kétszer előforduló kifejezés a LXX-ban a héber כפרת szó fordítására szolgáló szó. A כפר jelentése betakar, lefed, átvitt értelemben a bűn „elfedezését” is gyakran kifejezi. A כפרת szót a szöveg ládájának fedelére használják az ószövetségi héber szövegek, a ἱλαστήριον szó ennek LXX-beli megfelelője (Gesenius, 412), s ebben az értelemben fordul elő a Zsid 9,5-ben is („az engesztelés helye”). Hogy itt engesztelő áldozatra vagy itt is az engesztelés helyére kell gondolnunk, vitatott (EDNT, 186), de nem is feltétlenül kell eldöntenünk, éppen a fentiek értelmében.

<sup>138</sup> Berger, 59.

<sup>139</sup> Theißen: Jézus-mozgalom.

<sup>140</sup> A következőkhöz vö. főként Schenke 81–88; Herczeg: Teológia, 101–104.

népe nem véletlenül kereszteltetik meg Jézus nevére: az ő megtisztított népe, annak a népe, aki jelen van követői között, a Szentlélek különböző megnyilvánulásai, a prófécia, az erők, csodák által megtapasztalható módon. Erre utal a Tizenkettes kör szerepe a tanítványi körön belül, majd az ősgyülekezetben, az ősegyházban is. Ez az evangéliumi hagyomány Jézus kiemelt tizenkét tanítványáról aligha a húsvéti szituáció visszavetítése Jézus élete idejére (Júdás alakja egy ilyen visszavetítést önmagában is megkérdőjelezne), ehelyett nagyon is jól illeszthető Jézus földi szolgálatának keretei közé. A tizenkét törzs a helyreállított Izráel eszkatológiai reménységét (vö. Jel 7,4–8) jeleníti meg ez a tanítványi kör, s ez a szerep húsvét után is megmaradt,<sup>141</sup> sőt a feltámadás felől még tovább felerősödött. Hogy a Tizenkettő a „prezentáción” túl betöltött-e valós vezetői szerepet az ősgyülekezetben, az ősegyházban, nehéz eldönteni, de egyáltalán nem elképzelhetetlen. Ebben az összefüggésben inkább az a fontos, hogy ennek a körnek a megléte eleve utal az ősgyülekezet önértelmezésének erre a fontos mozzanatára.

Ezzel szorosan összefüggenek azok az önmegjelölések, amiket valószínűleg már az ősgyülekezet használt önmagával kapcsolatban. Az ἐκκλησία korán megjelenhetett mint a קהל יהודה görög megfelelője, ami Izráel istentiszteleti közösségére utal, szorosan összekapcsolódik tehát a szentség és a kiválasztottság fogalmával. A LXX a לקה-t egyaránt fordítja συναγωγή-nak és ἐκκλησία-nak: az Újszövetség kizárólag az utóbbit használja önértelmező, önmeghatározó szóként.<sup>142</sup> Ez valószínűleg már az ősgyülekezetben eldőlhetett, akár még a „hellenisták” elüldözése előtt is, bár ezt csak feltételezni tudjuk a kifejezés általános elterjedése felől. Ugyancsak valószínűleg tudatosan a συναγωγή-val szembeni megkülönböztetés jegyében történt a választás.<sup>143</sup> A megkülönböztetés, ha már kezdetben is alkalmazták, nem szembenállást vagy szakítást jelentett, de a fenti értelemben jobban kifejezte a „szentek” és „kiválasztottak” státusát Isten eszkatologikus, messiási népeként, mintha a συναγωγή szót használták volna magukra is.

Ehhez az összefüggő gondolatkörhöz kapcsolódhatott a „templom” (és a „ház”, épület mint a templom ószövetségi megfelelője) képzete is, ami az ἐκκλησία-hoz/sυναγωγή-hoz hasonlóan hordoz megkülönböztető szándékot a jeruzsálemi kultushellyel szemben. Maga a kifejezés ugyan ritkábban fordul elő, de a vele kapcsolatos gondolatok már gyakrabban, elég ha csak a krisztológiai módon értelmezett 118. zsolttárra gondolunk, ami alapján Jézust nevezték a „sarokkönek”, Jakabbal, Péterrel és Jánossal kapcsolatban használták az „oszlopok” (στῦλοι) megjelölést, vagy gondolhatunk még a kősziklára épített ἐκκλησία-ra a Mt 16-ban.

A „szentek” (ἅγιοι) és „kiválasztottak” (ἐκλεκτοί) kifejezések mint önmegjelölés használata szintén egyértelműsíti, hogy az ősegyház – és minden bizonnyal már az ősgyüle-

<sup>141</sup> Az ApCsel 1 beszámolója Mátyás apostollá választásáról annál is inkább hangsúlyossá teszi a tizenkettes kör fenntartásának kimondott szándékát, hogy a Júdás „helyére” választott apostolról az Újszövetségből semmi mást nem tudunk. Ez még inkább megkérdőjelezi a visszavetítés gondolatát. A tizenkettes kör nyilvánvalóan szimbolikus: Pál például akkor is „Tizenkettőként” beszél róluk, amikor valójában bizonyára tizenegy tagból állt a kör: 1Kor 15,5. A Jel 21,14-ben is kérdéses, melyik nevek szerepelnek a Bárány tizenkét apostola között.

<sup>142</sup> A Jak 2,2 előfordulása és a Zsid 10,25-ben szereplő ἐπισυναγωγή nem képez valódi kivételt: valószínűleg egyszerűen „technikai” értelemben utalnak a gyülekezetre, nem teológiában.

<sup>143</sup> Vö. EDNT, 293–296.

kezet – alkalmazta az Izráellel kapcsolatos attribútumokat, melyek a szövetség gondolatából erednek. Természetesen az „új szövetség” értelmében, így új szentekről, új kiválasztottakról beszélünk, de az újdonság gondolata nem Izráellel szemben fogalmazódik (még) meg. Bár Pál a 2Kor-ban és a Róm-ban néhol mintha a jeruzsálemi gyülekezet sajátos megjelölésére használná a kifejezést (Róm 15; 2Kor 9), ahogy az ApCsel-ben is egy alkalommal utalhat erre a szóhasználat (26,10), de az is nyilvánvaló, hogy mind Pál, mind Lukács, sőt a Zsid, Júd és a Jel is kiterjesztő értelemben alkalmazza a kifejezést. Vagyis a „szentek” az ősgyülekezet önértelmezése lehetett, de aligha sajátosan jeruzsálemi szemszögből (mintegy a templom felől nézve vagy saját jogán), sokkal inkább az egész ősegyház önértelmezését tükrözve.

Ugyancsak fontos szerepet játszik, a teljes ősegyházban elterjedt és nagyon kifejező az Isten fiai/gyermekai gondolata: Mt 5,9 és párh. („Isten fiainak nevezetnek”); 5,45 („legyetek mennyei Atyátoknak fiai”); 17,24–26 (a templomadóval összefüggésben: idegenek helyett „fiak”); Gal 3,26; 4,1–7; Róm 8,14–15; 9,8.26; 2Kor 6,18 (a Jer 31 magyarázataként!); Fil 2,15 („Isten hibátlan gyermekei az elfordult és elfajult nemzedékben”); Ef 1,5; Jn 1,12 (ἐξουσίαν [ἔχειν] τέκνα θεοῦ γενέσθαι; 1Jn 3,1kk (Isten gyermekei a világgal és az ördög gyermekeivel szemben). Isten gyermekeinek, fiainak („háznépének”) közössége, úgy tűnik, jóval elterjedtebb fogalommá vált, mint az Isten „népe” gondolata, noha ez a fogalom az ősgyülekezet életében még nyilvánvalóan fontos szerepet játszhatott, de a pogánymisszió előrehaladtával éppen az Izráellel és a nem zsidók befogadásával kapcsolatban problémás kifejezéssé válhatott (a problémára jól rámutat a Mt 21,43: „Elvétetik tőletek az Isten országa, és olyan népnek [ἔθνει] adatik, amely megtermi annak gyümölcsét” és az ApCsel 15,14: Isten népet [λαόν] szerzett a pogányok közül [ἔξ ἔθνων] az ő nevének): erre lentebb természetesen még visszatérünk.<sup>144</sup>

Az Isten gyermekei/fiai koncepcióval összefügg a „testvérek” megjelölés is. Az ἀδελφός (παις) megszólítás és a testvéri közösség koncepciója ószövetségi gyökerű: Izrael „hittestvéreinek” összetartozását fejezi ki, még inkább, mint a „felebarát” (πλησίον – Եր).<sup>145</sup> A háttérben ott húzódhat meg a Jézus eszkatológiai családjáról szóló hagyomány („Az én [...] testvéreim azok, akik Isten ígését hallgatják, és megtartják” – Lk 8,21 és párh.; „Senki sincs, aki elhagyta házát vagy testvéreit [...] énértem és az evangéliumért, és ne kapna százanynyit: most ebben a világban házakat és testvéreket...” – Mk 10,29–30), ami azután összekapcsolódik a kiterjesztett „adopció” logikus folytatásával: mint Isten gyermekei egymásnak testvérei vagyunk.

Végül megemlíthető még a „szegények” (πτωχοί) kifejezés is, ami sokak szerint az ősgyülekezet egyik önmegjelölése volt.<sup>146</sup> Erre leginkább a jeruzsálemi megállapodás „záradéka” utal: „Csak azt kérték, hogy emlékezzünk meg a szegényekről: ez az, amit én igyekeztem is megtenni” (Gal 2,10). Ha valóban használta magára ezt az önmegjelölést az ősgyülekezet,

<sup>144</sup> Lásd a 4. pontban – Jakab szerepe.

<sup>145</sup> Általánosnak a különbségtétel még az Újszövetségben sem feltétlenül mondható: a Jak 4,11–12-ben egymással párhuzamban szerepel a πλησίον és az ἀδελφός. Ezzel együtt van ilyen tendencia: a rabbinikus irodalomban is megfigyelhető a nemzeti összetartozást kifejező Եր és vallási összetartozást jelölő ԽԱ közötti különbségtétel: Strack–Billerbeck, I, 276. A qumráni iratokban is megfigyelhető az ԽԱ ilyen értelmű jelensége: a közösséghez tartozó. EDNT, I, 29.

<sup>146</sup> Vö. K. Holl: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem Urgemeinde.

ami nem bizonyítható minden kétséget kizáróan,<sup>147</sup> akkor ez minden bizonnyal Jézus üdvhirdetésével állt kapcsolatban: „Az Úr Lelke van énrajtam, mivel felkent engem, hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek” (Lk 4,18 – Ézs 61,1–2 LXX alapján); „a szegényeknek az evangélium hirdettetik” (Lk 7,22).<sup>148</sup>

e) Az ősgyülekezet élete és istentisztelete

Az ősgyülekezet életének és istentiszteletének csak azokra az elemekre térhetünk ki, amelyeknek közvetve vagy közvetlenül fontosabb szerepe lehet témánk szempontjából.<sup>149</sup>

Lukácsnál találunk összefoglaló feljegyzéseket az első jeruzsálemi gyülekezetről, melyek alapján képet kaphatunk a közösségről, még ha természetesen figyelembe kell vennünk Lukács jól megfigyelhető „harmonizáló” tendenciáját is. Az ApCsel 2,42–47; 5,12–16.42<sup>150</sup> summáriumi nagyon sok ponton egyeznek egymással. Mindkét összefoglaló említi ezeket a mozzanatokat: 1. rendszeresen összegyűltek a templomban; 2. rendszeresen összegyűltek házanként; 3. csodák és jelek történtek közöttük; 4. a „nép” között kedvező fogadtatásra találtak, sokan csatlakoztak hozzájuk; mindez természetesen 5. az apostolok Krisztusról szóló bizonyágtételével, igehirdetésével párosult. A 3–5. pontok állítását a 4,32kk summáriuma is megerősíti, az elbeszélések pedig példaszerűen illusztrálják.

Az első, amit ez alapján megállapíthatunk, az az, hogy az ősgyülekezet – ahogy korábban már említettük – nem szakadt el Izráel közösségétől:<sup>151</sup> sem a zsinagógától, sem a templomtól. Ugyanakkor természetesen mégis „gyülekezetről” beszélhetünk, abban az értelemben, hogy a Krisztusban hívők „együtt voltak”. Ez az „együttlét” nem (vagy nemcsak) egyetlen helyen, egy nagy közösségben, egy nagy épületben valósult meg, hanem „házanként”. A Krisztus-hívők – úgy tűnik – nem alapítottak sem Jeruzsálemben, sem azon kívül külön zsinagógát a Jézusban hívők számára, noha egy-egy városban több zsinagóga is lehetett. Ez is arra utal, hogy nem az elszakadás volt a cél Izráeltől, hanem Izráel megnyerése. Talán ez a megfigyelésünk egy másfajta fényt is vethet arra, miért nem használták önmegjelölésként a συναγωγή kifejezést: talán éppen a konkurencia gondolatának elkerülése érdekében.

Az ApCsel 5 szerint „Salamon csarnokában” gyűltek össze rendszeresen a tanítványok, vagyis a templom külső falán belül, a templom közvetlen területét körülvevő oszloposorok egyikében, ahol templomi és „hétköznapi” forgalom egyaránt volt, találkozni, vitázni lehetett (vö. Jn 10,23; ApCsel 3,11). Az ApCsel közvetlenül nem állítja, hogy az ősgyülekezet részt vett volna a kultuszban is, de azt sem, hogy szakítottak volna az áldozati gyakorlat. Szinte bizonyosak lehetünk abban, hogy nem is szakítottak vele, s a törvény egyéb ma-

<sup>147</sup> Cáfolja például Keck: „The Poor among the Saints” in the New Testament.

<sup>148</sup> Hogy azután ez a felvállalt hagyomány mennyiben kapcsolható közvetve vagy többé-kevésbé közvetlenül a későbbi ebionitizmushoz, külön kutatások tárgyát képezi, mely minket ezen a ponton nem foglalkoztat. Annyit szögezhetünk le dolgozatunk szempontjából, hogy Jakab tudtunkkal nem számított az ebioniták között különös tekintélyű alaknak, illetve megfordítva: az ebionitizmus mint eretnokség nem vetített árnyat Jakab személyére az ősegyházi hagyományban.

<sup>149</sup> A következőkhöz vö. leginkább Schenke, 81–115; Herczeg: Teológia, 104–114.

<sup>150</sup> A 42. verset gyakorlati okokból kötjük most a 12–16-hoz, nem forráskritikai megfontolásból.

<sup>151</sup> Az ApCsel 2,46k „minden bizonnyal helyesen írja le az ősgyülekezet társadalmi helyzetét: a gyülekezet a zsidóság kötelékén belül élt külön csoportként (Sondergruppe im Verband des Judentums) anélkül, hogy a zsidóság alapjait feladta volna” (Schenke, 67).



gától értetődő, a zsidó hétköznapokat (irányzattól függetlenül) átható szokásait (beleértve a gyermekek körülmételését, a kultikus tisztaság követelményeit, az étkezési előírásokat) is megtartották, és feltehetően a zsinagógák közösségében is megmaradtak. Jellemző és kifejező lehet nemcsak Jézus szolgálatára, de az ősgyülekezet életére nézve is a szinoptikusok által (szinte szó szerint megegyezően) feljegyzett mozzanat a leprás meggyógyításának elbeszélésében:

*Mk 1,44 (és párh.): „Menj el, és mutasd meg magadat a papnak, és ajánld fel tisztulásodért, amit Mózes rendelt – bizonyosságul nekik!”*

De abban is bizonyosak lehetünk, hogy mind az áldozati kultusz, mind az imádkozás, mind a tisztaság új tartalommal telt meg a számukra Jézus igehirdetése, gyakorlata és a Krisztus-hit fényében – erre is utalhat ez a történetben egybehangzóan hangsúlyozott εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. A templom és a zsinagógák innentől fogva tehát elsősorban valószínűleg a Krisztusról szóló igehirdetés színhelyévé váltak a számukra.

A „kifelé” irányuló igehirdetés, a missziói aktivitás, amit nemcsak az ApCsel beszámoló, hanem a Krisztus-hit robbanásszerű elterjedésének történeti ténye is igazol, mindenképpen fontos eleme az ősgyülekezet életének.<sup>152</sup> Különösen annak fényében, hogy a judaizmus maga nem volt a pogányok felé „térítő” vallás,<sup>153</sup> és az egyes irányzatok is, ha vitáztak is egymással a meggyőzés céljából, ilyen „missziói” aktivitást sem igazán mutattak, sőt egyes irányzatait (legjellemzőbben az esszenusokat) inkább „elitista” elzárkózás jellemezte. Az ősgyülekezetnek ez az intenzív missziója nyilvánvalóan az eszkatológiai üzenetből fakadt, egyúttal megfelelően annak a nyitottságnak, amivel Jézus hirdette Isten országának eljövését: mindenkinek, feltétel nélkül. Jézus feltámadása, a továbbra is tapasztalt jelek és csodák arra ösztönözték az ősgyülekezetet, hogy meggyőzzék kételkedő társaikat.

*ApCsel 2,38–40: „Térjete meg, és keresztelkedjete meg valamennyien Jézus Krisztus nevében, bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szentlélek ajándékát. Mert tiétek ez az ígélet és gyermekeiteké, sőt mindazoké is, akik távol vannak, akiket csak elhív magának az Úr, a mi Istenünk. (...) Szabaduljatok meg végre ettől az elfajult nemzedéktől!”*

Az már vitatottabb, hogy mennyire lehetett sikeres ez az első misszió. Lukács nyilvánvalóan kerekített számokat ad meg, amikor a megtérők számáról beszél (2,41; 4,4), de a számoktól eltekintve is azt a benyomást kelti, hogy „az Úr (...) napról napra növelte a gyülekezetet az üdvözülőkkel” (ApCsel 2,47). Nincs okunk kételkedni abban, hogy mind Jeruzsálemben, mind azon kívül (beleértve Júdeát, Galileát, Samáriát, Pereát, a Dekapoliszt is) sokan megkeresztelkedtek Jézus nevére már az első időszakban is. Az ApCsel beszámol az „apostolok” üldözéséről a nagytanács részéről – amiben a fő szerepet a szadduceusok játszhatták (4,1.6; 5,17), de nem kizárólag (gondoljunk csak a farizeus Saulra) –, tudunk az „egyház” üldözéséről a későbbiekben is (1Thessz 2,14), márpedig egy marginális, hatás nélküli csoport ellen aligha léptek volna fel. A jeruzsálemi misszió viszonylagos sikereire utal az

<sup>152</sup> Természetesen itt még nem pogánymisszióról, hanem Izrael-misszióról beszélünk.

<sup>153</sup> Vö. S. McKnight: A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period. Azért voltak kivételek, F. F. Bruce szerint Antiókiában például sok istenfélő és prozelita volt (Bruce: History, 251). A pogányokhoz való viszonyról lásd a 4. pontban, A pogánymisszió kezdetei cím alatt.

is, hogy még a „hellenisták” elüldözése után is megmaradt a gyülekezet, még ha súlyát nem is feltétlenül létszámának köszönhette.<sup>154</sup> De természetesen a továbbiakban is szem előtt kell tartanunk, hogy a Krisztusban hívők nem egy új vallást vettek fel, hanem izráelitaként hittek Krisztusban és keresztelkedtek meg az ő nevére, lettek az ő tanítványai. Még többen lehettek, akik szimpatizáltak az ősegyházzal, talán a közösséghez is kapcsolódtak többé vagy kevésbé lazán, de nem keresztelkedtek meg.

A keresztséget<sup>155</sup> már említettük, mint az ősgyülekezet „beavatási rítusát”. A János által gyakorolt eszkatológiai, prófétai szimbolikus cselekvést az őskeresztyénség tudatosan felvállalta, magával Jánossal együtt: igehirdetését, mozgalmát és keresztségét is messiási kontextusban értékelve. Az evangéliumokban ez az összekapcsolódás igen hangsúlyosan jelenik meg,<sup>156</sup> ami véleményem szerint nemcsak annak lehetett köszönhető, hogy lehettek „konkurens” jánosi közösségek az ősegyházzal párhuzamosan, s erre reflektálva, a keresztlői mozgalmat integrálva szólnak a jánosi keresztségről, hanem annak is, hogy Jézus és tanítványai (vagy legalábbis tanítványai Jézus nevében, neki szerezve tanítványokat) valóban folytathatták egy időben János keresztlői gyakorlatát,<sup>157</sup> tudatosan kapcsolódva már eleve János küldetéséhez – nem véletlenül kapcsolták össze némelyek Keresztelő Jánost és Jézust (Mk 6,14 és párh.). Akárhogyan is történt, az jó bizonyossággal állítható, hogy az ősgyülekezet János keresztségét a feltámadást követően tudatosan felvállalva kezdték (újra?) gyakorolni.<sup>158</sup>

Hogy kezdettől fogva kereszteltek, erre utal az egységes szóhasználat is. Ezt erősíti, hogy a βαπτίζω/βάπτισμα szópair használata egyáltalán nem magától értetődő (a βάπτω/βαπτισμός kézenfekvőbb lenne). A βάπτω: bemárt, bemezt, mos (trans.); alámerül (intrans.) értelmű szó intenzív formájának (βαπτίζω) bizonyára már Pál előtt kialakult

<sup>154</sup> Schenke vitatja, hogy sikeres lett volna a kezdeti Izráel-misszió. Szerinte üldözés sem volt, a tanítványok zavartalanul működhettek a hellenisták fellépéséig. „A főpapi arisztokrácia szemében éppúgy, mint nyilván a rómaiakéban is, a veszélyes Jézus-mozgalomból egy politikai szempontból veszélytelen eszkatológikus csoport lett a zsidóságon belül” (Schenke, 66–67). Ezzel a megállapítással nemcsak az a gond, hogy inkább logikai levezetésre, semmint a lukácsi forrásra támaszkodik, hanem az is, hogy leegyszerűsíti a képet. Mi azzal számolunk (egyébként Schenkéhez hasonlóan), hogy a missziói „sikerek” nem Jeruzsálemre korlátozódtak, és amikor Lukács nagy számú megtérőket említ, nem csak Jeruzsálemről beszél. Az apostolok és az ősgyülekezet üldözéséhez lásd a *Ἐβραῖοι καὶ Ἕλληρισταί* fejezetben.

<sup>155</sup> A keresztséghez lásd részletesen Szathmáry: A keresztség az Újszövetségben; Beasley-Murray: Baptism in the New Testament; Galsi: Szakdolgozat.

<sup>156</sup> Mk 1,1: János fellépése nem más, mint „az evangélium kezdete”; ApCsel 1,22; 10,37; 13,24, evangéliumok: János keresztsége a Jézus-történet része; Jézus megkeresztelkedik (Mk 1,9–11 és párh.); János bizonyosságot tesz Jézusról (Mk 1,7–8 és párh., Jn 1,26–34); Jézus nagyra becsüli Jánost és küldetését, keresztségét: Mk 11,7–14; Lk 7,29–30; a Jézus és János közötti rokoni kapcsolat is megjelenik Lukács születéstörténetében; Jézus első tanítványai János evangéliuma szerint a Keresztelő tanítványai közül kerülnek ki (Jn 1,35–41), sőt maga Jézus (illetve ezt máris korrigálva Jézus tanítványai) is kereszteltek már húsvét előtt is (Jn 3,22.26); a szövegek ugyanazt a βαπτίζω/βάπτισμα szót használják János keresztségére, mint a keresztyén keresztségre; az ApCsel az Apollósról és az efézusi János-tanítványokról szóló leírásokban is összeköti a jánosi tanítványokat az egyházzal.

<sup>157</sup> Remekül és meggyőzően érvel O’Neill, 98–100.

<sup>158</sup> Jól fogalmaz Roloff: „Nyilvánvalóan a húsvét utáni első idők eszkatológiai feszültsége indította arra Jézus tanítványait, hogy a keresztséget [Jánosét] [újra] alkalmazni (Wiederaufnahme) kezdjék, természetesen nem anélkül, hogy annak tartalmát lényegét tekintve megváltoztatták volna.” Roloff, 62.

használata, ami közelebb áll az elpusztításhoz, mint a mosakodáshoz,<sup>159</sup> ha nem is igazolja, de arra utal, hogy a Krisztus nevére végzett keresztség – húsvét után – összekapcsolódott Krisztus halálával és feltámadásával, ha nem is feltétlenül abban a konkrét teológiai összefüggésben, ahogy Pál használja a Róm 6-ban.<sup>160</sup> A legvalószínűbbnek az tűnik, hogy az eszkatológiai értelmű keresztelés gyakorlata a megfeszített és feltámadott Krisztus nevére már csak formájában és kontextusában is (egyszeri a megismételt mosakodásokhoz képest, az ítélet elől való megmenekülés, vö. 1Pt 3,18–22 kifejezése stb.), valamint esetleg a zsidóságban gyakorolt mosakodásoktól (beleértve akár a prozelita keresztséget is)<sup>161</sup> való megkülönböztetésére is adódhatott az intenzív forma használata, ami azután teológiai szempontból is – talán már Pál előtt – összekapcsolódhatott Krisztus halálával és feltámadásával.<sup>162</sup>

A missziói igehirdetésen túl természetesen ugyanilyen fontos lehetett az, amiről már fentebb beszéltünk: amit Lukács az „apostolok tanításának” (διδαχή τῶν ἀποστόλων) nevez, vagyis a Jézus-hagyomány, Jézus igehirdetése, az írásbizonyítékok megosztása.

Hogy házanként gyűltek össze, az minden bizonnyal elsősorban gyakorlati okokból, nem annyira vallási megfontolásból eredt. Magától értetődően adódott az οἶκος mint az ókori zsidóság társadalmi alapeleme a gyülekezetek megszervezésére. Jeruzsálemben mint zarándokvárosban egyébként számolhatunk a vendégházakkal is, amelyek kimondottan alkalmasak voltak a közös étkezésekre.<sup>163</sup> Itt magától értetődő volt az asztalközösség gyakorlása, de a „kenyér megtörése” (κλάσις τοῦ ἄρτου) már kezdettől a jézusi asztalközösségek folytatásaként, valamint az utolsó vacsora eszkatológiai-krisztológiai jelentőségű étkezéseként töltötte meg tartalommal.

A közösség (κοινωνία) egy fontos eleme Lukácsnál a vagyonközösség ábrázolása: ez kapja talán a legnagyobb hangsúlyt a missziói igehirdetés mellett az ApCsel ősgyülekezetről rajzolt képében. A 2,44–45 szerint „mindenük közös volt. Vagyonukat és javaikat eladták, szétosztották mindenkinek: ahogyan éppen szükség volt rá”, a 4,34–35 szerint „nem volt közöttük egyetlen szűkölködő sem, mert akiknek földjük vagy házuk volt, eladták azokat, az eladott javak árát pedig elhozták, és letették az apostolok lába elé, azután szétosztották mindenkinek úgy, ahogyan szüksége volt rá”. Egy konkrét példát is említ rögtön ezután Lukács: József Barnabásét, aki eladta a földbirtokát, és „szintén eladta, elhozta a pénzt, és letette az apostolok lába elé” (4,37), majd pedig Anániás és Szafira történetében egy negatív példával is találkozunk. A tübingeni iskolát követő kritika hajlamos volt fiktívnek tekinteni a vagyonközösség lukácsi ábrázolását, az utóbbi évtizedekben azonban egyes német nyelvű magyarázók is Lukács előtti tradíciót, sőt történeti gyökeret feltételeznek a leírások mögött. Méghozzá joggal:<sup>164</sup> Az ősgyülekezet társadalmi-gazdasági hátteréhez mindenképpen hozzá tartozik a ga-

<sup>159</sup> ThWNT, I, 527. Vö. még ThBLNT, 1205.

<sup>160</sup> Az, hogy Pál így vezeti be mondandóját: „Vagy nem tudjátok...?” (Róm 6,3), önmagában nem következik, hogy olvasói számára nem tárhat fel új összefüggéseket, lehet, hogy inkább ezeket az összefüggéseket akarja még inkább hangsúlyozni. A keresztség és Krisztus halála közötti összefüggés azonban a szóhasználat nélkül is egyértelmű, hiszen annak a nevére történik a keresztyén keresztség, aki meghalt és feltámadott „a mi bűneinkért”, „értünk”.

<sup>161</sup> A prozelita keresztség, az esszénus mosakodások és a zsidókeresztyén keresztség összefüggéseivel: Nodet–Taylor, 213–217.

<sup>162</sup> Vö. még Galsi: Keresztséggel.

<sup>163</sup> Schenke, 89.

<sup>164</sup> Roloff, 89–91; Pesch: Apg, 180–194.

lileai tanítványok helyzete, akiknek többségében Jeruzsálemben nem volt egzisztenciája: rá voltak szorulva a támogatásra, a javak megosztására. Ugyanez nagyobb kiterjedésben is megvalósulhatott a vándormisszionáriusok esetében. A vendéglátás, a megosztás, a közöség gyakorlatához nem csak az eszkatológiai és jézusi impulzusok, de talán a farizeusi szegénygondozás mintája<sup>165</sup> is hozzájárulhatott a törvény szerint (például 5Móz15,4: „*Ne legyen köztetek szegény, hiszen gazdagon megáld téged az Úr azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened örökségül ad neked, hogy birtokba vedd*”). A qumráni gyakorlat minden különbség ellenére szintén párhuzamokkal szolgálhatott,<sup>166</sup> emellett pedig a „mindenük közös” hellenista (egyébként ott is idealista) toposza is kínálkozott, nemcsak Lukács, hanem már az ősgyülekezet számára is. Más kérdés, hogy hogyan valósult meg pontosan ez az alapvető szándék a gyakorlatban. Anániás és Szafira története riasztó végkifejletével együtt is az önkéntességre helyezi a hangsúlyt („*Ha megmaradt volna, nem neked maradt volna-e meg, és miután eladtad, nem te rendelkeztl-e az árával?*” – ApCsel 5,4), ahogy Barnabás példájának megemlézése is arra utal, hogy voltak kiemelkedő adományok. Nem olyan vagyonszösségre kell tehát gondolnunk, ahol előírt feltétel lett volna a csatlakozáshoz a vagyonról való teljes lemondás, inkább olyan szösségre, ahol – ez az, amit Lukács is hangsúlyoz – az volt az elsődleges szempont, hogy mindenkinek jusson „szüksége szerint” (2,45; 4,35), erre pedig az anyagi fedezetet ezek az önkéntes (nyilvánvalóan nagyra tartott, az eszkatológiai várakozások fényében is értelmezett) adományok jelentették. Az, hogy az ősgyülekezet továbbra is „házként” gyűlt össze, maga is egyértelművé teszi, hogy a vendéglátó „házak” (tehetősebb jeruzsálemi családok) biztosították a helyet az összejöveletekre. A szösség feltételezhető önmegjelölése, de legalábbis hivatkozás rájuk mint „szegényekre” mindenesetre két dologra is utal: egyrészt arra, hogy a gyülekezet bizonytalan anyagi háttérrel rendelkezett (az eladott és szükség szerint szétosztott vagyont felélték, s a – feltehetően nem kis részben tehetősebb! – hellenisták elűzése után a helyzet tovább romolhatott, amit még az éhínség is tetézt), másrészt arra, hogy a szegények iránti elkötelezettség már kezdetben is gyakorlatba átültetendő teológiai „tétéle” volt az ősgyülekezetnek (az ApCsel 6,1 szerint naponkénti szervezett formában gondoskodhattak a rászorulókról). Háttérként pedig itt is láthatjuk a „szegényeknek evangéliumot hirdető” Jézust, a „boldogok a szegények” üzenetét.

Arra már utaltunk röviden, hogy az ősgyülekezet teológiai útkeresésének, felismerésének „Sitz im Leben”-e az istentisztelet volt. Utalnak erre a himnikus formában megfogalmazott hitvallások, a Zsoltárok könyve iránti különös figyelem, az éneklésre való utalás több helyen az Újszövetségben, kiemelt helyen (1Kor 14,26 – a διδαχή és az ἀποκάλυψις, valamint a prófécia<sup>167</sup> mellett!; Kol 3,16; Ef 5,19; ApCsel 16,25; Jak 5,13; Jel 5; 14; 15). Az imádság magától értetődő eleme volt a judaizmusnak (gondoljunk csak a συναγωγή mellett gyakran használt másik korabeli görög kifejezésre, a προσευχή-ra a zsinagógával kapcsolatban); nem lehet mondani, hogy a keresztyén hit fontosabbá tette volna. A Krisztus-hit felől mégis módosult a szerepe és az imádság hangsúlyai: Isten országának beköszönte, az Úr

<sup>165</sup> Roloff, 90. Theißen szerint kérdéses, hogy a Misnában leírt szegénygondozást gyakorolták-e ebben az időben is (Theißen: Hellenisten, 325), de valószínű, hogy kiindulhatunk abból, hogy legalábbis sok helyen rendszeres támogatásban részesültek a zsinagógai szösség szegényei, vö. Jeremias, 142–150; Pesch: Apg, 227.

<sup>166</sup> Vö. Sanders: Judaism, 348 is.

<sup>167</sup> A kontextus felől a γλῶσσα és a ἐρμηνεία nyilvánvalóan a próféciát jelenti.

visszavárása (1Pt 4,7; „Marana tha”: 1Kor 16,22), Jézus jelenléte (Mt 18,20; 1Kor 5,4), az imádság Jézus nevében (Jn 14,14 és más helyek; Ef 5,20; Jak 5,14), az ő nevének „segítségül hívása” (Róm 10,13; 1Kor 1,2; ApCsel 2,21; 9,14.21; 22,16), imádság az Atyához jézusi értelemben („Abbá!”: Mk 14,36 és párh.; Róm 8,15; Gal 4,6; Mk 11,25; Mt 6,5–15; Jak 3,9 stb.) mind erre a megváltozott tartalomra utal.

### *Ἑβραῖοι καὶ Ἑλληνισταί*

Feltűnő, hogy a lényegesebb teológiai üzenetek és fogalmak ószövetségi-zsidó háttérrel, de görög nyelven rögzültek. Mind a kettő fontos: a zsidóságba való tudatos beágyazottság és a görög nyelvűség egyaránt.<sup>168</sup>

Az ApCsel szerint „a hívők egész gyülekezete (...) szívében és lelkében egy volt” (4,32 és más helyek). Ennek ellenére a 6. részben arról olvasunk, hogy „zúgolódás támadt a görögül beszélő zsidók között a héberek ellen”.<sup>169</sup> F. C. Baur óta általánosan elterjedt a nézet, hogy ezen a ponton Lukács egy súlyosabb teológiai konfliktust ábrázol enyhébb árnyalatokkal – harmonizáló törekvésének megfelelően –, az „asztal körüli szolgálatra” vetítve a problémát. Sokan egyenesen arra gondolnak, hogy két ősgyülekezetről beszélhetünk Jeruzsálemben belül:<sup>170</sup> egy arám nyelvű és egy görög nyelvű közösségről, melyek nemcsak nyelvükben, hanem teológiájukban is különböztek egymástól.

A két csoport, a „hellenisták” (Ἑλληνισταί) és a „héberek” (Ἑβραῖοι) közötti különállás mellett leginkább az ApCsel 8,1 adata szól, ahol azt olvassuk István kivégzését követően: „Azon a napon nagy üldözés kezdődött a jeruzsálemi gyülekezet ellen, és az apostolok kivételével mind szétszóródtak Júdea és Samária területén.” Ez alapján felvetődik a kérdés: mi lehet a magyarázata annak, hogy éppen az „apostolok” maradtak ki az üldözésből? Adódik a válasz: mivel a hellenista és a nem hellenista gyülekezet(rész) elkülönült egymástól, csak a hellenista részt üldözték, és ezt fogalmazza meg így Lukács. Támogatja ezt az olvasatot egy visszafelé következtetés is: a hellenisták elüldözésének köszönhető misszióból született az antiókhiai közösség és a pogánymisszió, mely sok ponton külön utat járt, mint a jeruzsálemiek. Ezek alapján tehát logikus azt feltételezni, hogy az ApCsel 6 „diakónusai” voltaképpen a hellenista gyülekezet(rész) karizmatikus vezetői voltak, s a hét főből álló testület a hellenisták rivális vezetősége volt a tizenkettővel szemben.<sup>171</sup> Hogy nem (vagy nem csak) „az asztal körüli szolgálatot” végezték, arra István és Fülöp példája a bizonyíték, akik kiemelkedő igehirdetői és missziói munkát végeztek.

Úgy gondolom, ahogy azt már korábban is hangsúlyoztuk, teljesen helyénvaló azt

<sup>168</sup> Jeruzsálem kétnyelvűségéhez vö. Hengel: Jerusalem.

<sup>169</sup> A következőkhöz vö. Theißen: Hellenisten und Hebräer, 323–343; Hill, 19–101; Schenke, 157–185.

<sup>170</sup> A konfliktust, szakadást általában a hellenisták szabadabb törvényértelmezésével, Tóra- és kultuskritikájával indokolják (például Lüdemann, Paulus II, 69–70), vagy pedig a nyelvi elkülönülés hozta magával a két gyülekezet közti természetes elkülönülést, beleértve a diakóniai szolgálatot is (Hengel). Craig Hill alternatív olvasata mindenesetre fontos kérdéseket vetett fel, leginkább azt a szemléletet, hogy nem szélsőségekben kell gondolkodnunk a két irányzat megítélésében (pl. liberális–konzervatív), még ha a válaszai nem is mindig elfogadhatók.

<sup>171</sup> A Hetek nevei (István, Fülöp, Prokhorosz, Nikánór, Timón, Parmenász és Nikoláosz) jellegzetesen görög nevek, sőt Nikoláoszról egyenesen azt olvassuk, hogy prozelita volt. Azért azt ne felejtjük el ebben az összefüggésben sem, hogy a Tizenkettő között is voltak görög nevűek, ami nem jelenti azt, hogy ők is hellenisták voltak, de azt igen, hogy a hellenista–héber szembeállítással óvatosan kell bánnunk.

feltételeznünk, hogy az ősgyülekezet görög anyanyelvű, „hellenista” háttérű tagjai illetve csoportjai némiképp eltérően reflektáltak a Krisztus-eseményre, mint a más háttér felől jövők. Ezek az eltérések a későbbiekben is folytatódhattak: más jellegű lehetett és más irányokban fejlődhetett a palesztinai, túlnyomórészt zsidókeresztyén és a „hellenista” misszió. Még annak is lehet létjogosultsága, hogy segédfogalomként használjuk a hellenista és nem hellenista jelzőket mint a két alaptípus meghatározóit – ám sokra aligha megyünk ezzel a megkülönböztetéssel. Hiszen ahogy a judaizmuson belül nehéz határozott határvonalat húzni hellenista és nem hellenista irányzatok között, annyira, sőt még inkább lehetetlen az ősegyházon belül ilyen kettős felosztást alkalmazni. A két jeruzsálemi ősgyülekezet leegyszerűsített modellje nem feltétlenül felel meg ennek a sokszínű képnek,<sup>172</sup> és Lukács leírását sem veszi komolyan figyelembe, noha a történetekkel kapcsolatban más forrásra nem támaszkodhatunk.

Az ApCsel-ben leírt két konfliktust: a „belső” (6. rész: Ἑβραῖοι καὶ Ἑλληνισταί) és a „külső” (8. rész: az „István miatt támadt” üldözést) úgy is lehet értelmezni, hogy nem feltétlenül kell a héber és arám anyanyelvű zsidókeresztyének közötti teológiai konfliktusra és szervezeti elkülönülésre gondolni, és az Acta leírásának is több hitelt adunk. Gerd Theißen meggyőzően érvel amellett, hogy a hetes kör nem a Tizenkettő konkurenciájaként született, hanem, míg a Tizenkettő alapvetően vándormisszionárius volt, „ökumenikus” (nem helyhez kötött) tekintéllyel, addig a hét férfiból álló kör a helyi, jeruzsálemi gyülekezet „vezetőségét” alkotta. Ez összefügghet azzal, hogy a hazatelepült „hellenista” zsidók feltehetően tehetősebbek voltak (hiszen megengedhették maguknak a hazaköltözést). Ők azok, akik helyiek lehettek, szemben a Tizenkettővel, akik galileaiak voltak, s mint tehetősebb helyi „polgárok”, helyben jobban képviselhették a keresztyéneket, mint a gyökértelen vándormisszionáriusok. Arra nézve is van a zsidóságban hagyomány, hogy egy várost egy hét főből álló testület irányítson.<sup>173</sup> A Hetek helyére léphettek később a „vének”, Jakabbal együtt. A két kör tehát, a Hét és a Tizenkettő nem feltétlenül egymás konkurensei voltak, hanem eltérő funkciót tölthettek be. Az is elképzelhető, hogy Fülöp személye a két kört összekötötte egymással, ha az „apostol” Fülöpöt és a diakónus vagy „evangélista” Fülöpöt egy személynek tekintjük.<sup>174</sup> Ez utóbbi azonosítás nélkül is elfogadható ugyanakkor a feltételezés a két kör egymásmellettségéről a konkurencia feltételezése nélkül. A konfliktus a görög nyelvűek és az arám nyelvűek között Lukács szerint azért tört ki, mert mellőzték a görög nyelvű özvegyeket a napi szolgálatban (παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν). Ez a „mindennapi (vagy inkább naponkénti) szolgálat” a 6,2 szerint az „asztalok szolgálatát” jelentette, vagyis minden bizonnyal az étkezések megszervezését. A παρεθεωροῦντο kifejezés értelmetlen jelentését csak megerősíti az indoklás az elbeszélésben: „mivel nőtt a tanítványok száma”. Ez nem feltétlenül lukácsi fikció: nagyon is könnyen elképzelhető egy

<sup>172</sup> Hill helyesen jegyzi meg: ha nem volt „hellenista” zsidó párt, hogyan lehet egyetlen lukácsi említésre alapozva feltételezni egy zsidókeresztyén hellenista „párt” létezését? (Hill, 23–24).

<sup>173</sup> Jos Ant 4,214; 4,287; Bell 2,571; bMeg 26a; pMeg 3,84a,16. Theißen: Hellenisten und Hebräer, 327.

<sup>174</sup> A két személy azonoságához: Papias; Efézusi Polykratés (Eus HE III,39; V,24,2). Erre utalhat még az is, hogy János evangéliumában Fülöpön keresztül keresik a „görögök” Jézust (Jn 12,21–22), némiképpen ellene szólhat viszont az, hogy ugyancsak János szerint Fülöp galileai volt. Természetesen ettől még lehetett „a hét közül való”, akár a fenti értelemben is, vagyis akár jeruzsálemi egzisztenciával is rendelkezhetett. Az azonosítás mindenesetre bizonyíthatatlan marad.

ilyen szervezési nehézség a háttérben, sőt éppen az az ellenkezőjét lenne nehéz elképzelni. A tanítványok közül a szükségét szenvedők ellátást kaphattak, de a növekvő gyülekezet növekvő szükségét nehéz lehetett megszervezni, különösen is, ha a Tizenkettő valóban folytatta Jeruzsálemen kívül is a vándorló missziót. A tanítványok házanként gyűltek össze, s ezek a házankénti gyülekezetek minden bizonnyal ismeretségi, családi és – nem utolsó sorban – nyelvi alapon szerveződtek. Előfordulhatott, hogy egyes görög nyelvű házi közösségek nem, vagy nem olyan mértékben részesültek a megosztott javakból, mint más, esetleg nagyobb szükségét szenvedő közösségek.<sup>175</sup> Az is elképzelhető, hogy a görög nyelvűek más jellegű elosztást képzeltek el, mint ami a Tizenkettő vezetésével megvalósult. Ezért is adódhatott jó megoldásként az, hogy Jeruzsálemhez jobban kötődő, helyi vezetőket válasszának.<sup>176</sup> Hogy a hét diakónus közül Istvánt és Fülöpöt nagy hatású igehirdetőként látjuk, éppúgy nem jelenti azt, hogy ne „szolgálhattak” volna az „asztaloknál”, mint ahogy az is lehetséges, hogy a Tizenkettő „lábai elé letett” javak elosztásában kezdetben szerepet játszottak „az apostolok” is. Egy ilyen rekonstrukció mindenestre komolyan veszi a lukácsi leírást, és ráadásul logikusan is hangzik.

Theißen gondolatmenetéből több elemre is támaszkodunk: egyrészt arra, hogy a Tizenkettő inkább vándormissionárius és „ökumenikus” tekintély volt, nem annyira a helyi, jeruzsálemi gyülekezet vezetője; másrészt arra, hogy a héber és görög nyelvűek között valóban szociális, szervezési, semmint elsősorban teológiai konfliktust feltételezünk. Mindez természetesen nem vonja kétségbe azt, hogy a görög nyelvűek közül sokan másként reflektálhattak a Krisztus-eseményre, mint a galileai tanítványok többsége, az Úr testvérei vagy a jeruzsálemi, júdeai hívők közül sokan, akik közül többen – mint említettük – különféle hátterek felől csatlakoztak a tanítványokhoz. Aligha kétséges, hogy „az István miatt támadt üldözés” (ApCsel 11,19) elsősorban valóban a görög nyelvű zsidókeresztyéneket érintette, akik közül sokan kiterjedt misszióba fogtak. Az is kétségtelen, hogy ez a „hellenista” misszió vezetett a körülmetéletlen pogánymisszióhoz. Innen kiindulva, valamint István védőbeszédét (ApCsel 7) olvasva logikus a következtetés, hogy a „hellenisták” és a nem hellenisták között voltak hangsúlybeli eltérések a törvény- és kultuszértelmezésben. Az azonban már más kérdés, hogy ez okozott-e olyan belső konfliktusokat, amelyeket sokan az ApCsel 6 mögött feltételeznek, illetve hogy netalán innen visszakövetkeztetve valóban két eltérő teológiai irányultságú ősgyülekezetet kell-e feltételeznünk. Úgy gondoljuk, ez nem feltétlenül szükséges.

A teljes ősgyülekezet üldözéséről beszámol az ApCsel, élükön az apostolokkal, akiket több ízben is kihallgattak és megfenyítettek. Ez jószérivel nagyon is elképzelhető a halálra ítélt Jézus nevében prédikáló galileai messiási csoport jeruzsálemi tevékenységét figyelve.

<sup>175</sup> Lehetséges magyarázat, hogy azok, akik kimaradtak a gondoskodásból, megtérésük előtt nem volt kapcsolatuk sem a zsidósággal, sem a gyülekezettel, „idegenek (...) Jeruzsálemben (...), ezért kell róluk külön gondoskodni” (Herczeg: Krisztusról és az egyházzal, 78).

<sup>176</sup> Theißen szerint ez az új héttagú kör nem Jézus személyes megbízása alapján nyerte a legitimációját, ezért tekintélyüket egy program, méghozzá a „minden hívőnek mindene közös” programja alapozta meg. Theißen: *Hellenisten und Hebräer*, 339. Eszerint ők nem a szükség szerinti elosztást, hanem egy még teljesebb vagyonszociális elosztást valósítottak volna meg, amiben a hellenisták – egyébként talán tehetősebb? – özvegyei is részt vehettek volna, nem szükség szerint, hanem a közösség okán. Ez lehetséges, de nehezen igazolható; lehet, hogy még ennél is egyszerűbb és hétköznapibb, gyakorlati problémára találtak megoldást.

Azt is leírja Lukács, hogy a nép körében nagyobb elfogadottsága volt az ősgyülekezetnek, mint a jeruzsálemi papság és a nagytanács köreiben: ebben sincs okunk kételkedni, mint ahogy abban sem, hogy a nagytanács végül várakozó álláspontra helyezkedett, amit az ApCsel Gamáriel tanácsának elbeszélésével (ApCsel 5,33–42) fel is jegyez. István igehirdetésével szemben hellenista zsidók, zömében a hazatelepültek zsinagógáiból valók léptek fel (ApCsel 6,9.12). István tárgyalását és kivégzését, ahogy a magyarázók megjegyzik, mintha két eltérő kontextusban jegyeznék fel Lukács: egyszer mintha korrekt kihallgatást olvasnánk a nagytanács előtt, azután mintha egy hirtelen felindulásból elkövetett kövezéssel, „lincseléssel” lenne dolgunk. Még ha nem is feltétlenül kell itt két külön forrás feldolgozására gondolnunk, az könnyen lehet, hogy Lukács itt is (nemcsak István és a hellenisták, hanem az egész ősgyülekezet jeruzsálemi helyzetével kapcsolatban) hónapok eseményeit foglalja össze – talán nem is időrendben, hanem logikai sorrend szerint. Eszerint István állhatott Péterékhez hasonlóan a nagytanács előtt, hozhattak ítéletet is ellene,<sup>177</sup> ennek nyomán támadhatott üldözés is az ősgyülekezettel szemben (8,1), aminek (egyik) zászlóvivője azután a farizeus Saul lett, s akár ezután is (talán a politikai helyzet változásával, talán a velük szembeni fellépés kétséges eredményei miatt: a hívők többségét ennek ellenére sem tudták eltántorítani; talán az ősgyülekezet összetételének változásával, tehát némiképp mégis az üldözések eredményeként) döntött a kivárás mellett a Szanhedrin. Egyébként ez a várakozó álláspont sem tekinthető véglegesnek: további hullámokban folytatódtak az ősgyülekezettel kapcsolatos fellépések (lásd a Zebedeus Jakab, Péter, majd Jakab, az Úr testvére esetét), mégis – a legutóbbi pontig mindenképp – megmaradt a jeruzsálemi közösség. Lukács – ma így mondanánk – a „kamera mozgását” követve beszéli el (egyébként a fenti ábrázolásnak lényegében nem ellentmondóan) az eseményeket, kitarotán törve a páli pogánymisszió felé, nem kihagyva ugyanakkor fontos állomásokat. A 8,1 közbevetése („az apostolok kivételével”) sokkal inkább az elbeszélés logikájából adódik (hiszen a 8,14-ben már „megint” ott vannak Jeruzsálemben), semmint egy korábbi gyülekezeten belüli konfliktusra utaló „elszólás” – ennél azért többet feltételezhetünk Lukács írói képességeiről.

Ákárhogy is értelmezzük ezt a sorrendiséget, még másik ésszerű, gyakorlati magyarázatot is találhatunk arra, hogy az apostolok (és velük együtt sok nem hellenista zsidókeresztény) miért nem volt érintett (legalábbis úgy, hogy el kellett volna végleg<sup>178</sup> hagynia Jeruzsálemet) az üldözésekben. Az erőszakos fellépés elvileg az egész gyülekezetet érintette, technikailag azonban a hellenista zsinagógákon belül folyt, vagyis gyakorlatilag őket érintette leginkább. Ne feledjük, nem regisztrált egyháztagok homogén „mamutgyülekezetéről” beszélünk az ősgyülekezet esetében (sem), hanem házanként, rokoni és ismeretségi alapon szerveződő közösségekről.<sup>179</sup> A tagok többsége nem szakította meg a kapcsolatot zsinagógai

<sup>177</sup> Halálos ítéletet aligha, lásd majd később, Jakab halálával kapcsolatban. Itt most csak annyit előlegezünk meg, hogy noha úgy gondoljuk, ilyen jogköre nem volt a Szanhedrinnek, esetről esetre vezethetett egy-egy döntésük ahhoz, hogy egyes radikális csoportok vagy személyek erőszakosan léptek fel valaki vagy valakik ellen.

<sup>178</sup> A véglegességről még a hellenisták esetében sem feltétlenül beszélhetünk, gondoljunk csak Mnázónra, aki ciprusi származású hellenista zsidó volt, de a jeruzsálemi gyülekezethez tartozott Pál utolsó látogatása idején, és úgy tűnik, élénk kapcsolatot ápolt a cézáreaiakkal, Pált is befogadta házába, amikor az egyáltalán nem volt kockázatmentes.

<sup>179</sup> Theißen szerint az apostolokat egyszerűen azért nem érintette az üldözés, mert nem voltak Jeruzsálemben, hiszen vándormisszionáriusok voltak. Lukács csak azért említi meg őket, mert az ő elbeszélésében a



közösségükkel, ahol hirdették a Krisztust. Hogy az apostolok és a nem görög nyelvűek többsége valószínűleg többé-kevésbé bántatlan maradhatott az István miatt támadt üldözésben, az utalhat arra, hogy más hangsúlyokkal tettek bizonyosságot a Krisztusról, mint hellenista társaik, de arra is, hogy a hellenista zsinagógákban többen voltak, akik a radikális fellépést szorgalmazták, és ennek – mint Saul – élére is álltak. A két aspektus szerintem együttesen hatott. Két külön ősgyülekezetről azonban még ezek alapján sem kell beszélnünk, sokkal inkább sokszínűségről. Az üldözés nem csak a hellenistákkal szemben zajlott: Pál is az ἐκκλησία θεοῦ üldözéséről beszél. Az ősgyülekezet „egyetértésében” nincs okunk kételkedni, ahogy azt a későbbi folyamatok (lásd a következő fejezetben) igazolják. Ami nem azt jelenti, hogy nem voltak már kezdettől eltérő hangsúlyok, és hogy a hellenisták többségének elmenekülésével nem változott az ősgyülekezet összetétele: nagyobb hangsúlyt kaptak a nem hellenista elemek, talán az egykori farizeusok is.

Míg tehát önmagában nem tartjuk fontosnak, sőt igazán elképzelhetőnek sem az egymástól elkülönülő, netán elszakadó hellenista és nem hellenista ősgyülekezet gondolatát, azt már sokkal valószínűbbnek tartjuk, hogy eltérő hangsúlyokkal hirdették a „hellenisták” (köztük mindenképpen István, de a későbbiek alapján Barnabásra és Fülöpre is gondolhatunk) a Krisztus-esemény teológiai következményeit, és ezek okozták az ősgyülekezettel szembeni fellépést – ami leg súlyosabban a hirdetőket érintette.

Az újszövetségi teológia szempontjából klasszikus kérdésnek számít, vajon az ősgyülekezet eleve átvette Jézus „törvény- és kultuskritikáját”, majd később zajlott le a jeruzsálemi zsidókeresztyén közösségben „konzervatív fordulat”, vagy fordítva: a „törvényhű” zsidókeresztyén gyülekezetből váltak ki a kezdeti állásponttól eltérően szabadabb törvényfelfogást és kultuszi kritikát megfogalmazó hellenisták. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban is úgy gondolom, hogy a kérdésfelvetésre nem szabad kizárólagos választ adni. Sem a konzervatív fordulat, sem az „eredeti” (törvényhű) állásponttól való eltérés nem a legpontosabb megfogalmazása annak, ami történt, noha mindkettő megragad egy-egy igazságmozzanatot.

Jézust az evangéliumok egyértelműen úgy ábrázolják, mint aki fellépésével és tanításával küldetését, üzenetét és személyét a törvény fölé helyezi (például a Hegyi beszéd antitézissorozatában: „megmondatott a régieknek... én pedig azt mondom nektek” – Mt 5; a kalásztépés vagy a templomadó esetében: Mk 2; Mt 17,24–26). Igaz ez akkor is, ha ebben az összefüggésben is hangsúlyoznunk kell, amit a korabeli judaizmus irányzatai kapcsán elmondunk: Jézus sem a törvény érvényességét vonta kétségbe, hanem a törvény értelmezésének módjára adott egyedi – de nem minden párhuzam nélküli – választ. Az evangéliumokban olvasható jézusi logionok sem a törvény érvényességével kapcsolatosak, hanem elsősorban krisztológiai meghatározottságúak. Például:

*Mt 12,6.8 (és párh.): „De mondom nektek, hogy még a templomnál is nagyobb van itt. (...) Az Emberfia ura a szombatnak.”*

Rendkívül hangsúlyos mozzanatát jelentik az evangéliumi hagyománynak Jézus „templomtisztítása” és a templom kapcsán elmondott prófétai szavai is: „Jönnek olyan na-

---

Tizenkettő a gyülekezet vezetője, így nem lehetnek távol az üldözések idején (Theißen: Hellenisten und Hebräer, 339–340). Ezt a magyarázatot is elfogadhatónak tartom, bár inkább a fenti fejtegetést tartom fontosnak és követendőnek.

*pok, amikor ezekből, amiket itt láttok, nem marad kő kövön, amit le ne rombolnának*” (Lk 21,6 és párh.). Amikor Jézus *„kezdte kiűzni azokat, akik árusítottak és vásároltak a templomban, felborította a pénzváltók asztalait, a galambárusok székeit*”, ezzel nyilvánvalóvá tette a templomban folyó kultusszal kapcsolatos radikális kritikáját, melyre nézve Isten közelgő ítéletét is meghirdette. A két mozzanat tematikailag összekapcsolódik: Jézus radikális fellépése a templomudvarban prófétai jelképes tett, mely azt jelzi, hogy Isten országa eljövetele a templom célját is beteljesíti: a templomot – újra – az „imádság házává” teszi. Ebben a mozzanatban és jézusi szándékban egyszerre van jelen az Úr háza iránti ζῆλος – amire János utal a 69. zsoltár alapján: Jn 2,17 – és a megvalósuló gyakorlattal szembeni prófétai kritika, melyet most már nem állíthat helyre a helyes áldozati gyakorlathoz való visszatérés (a „megtisztítás” ténye önmagában erre is irányulhatna, de Jézus ezzel együtt feljegyzett szavai ehelyett valóban inkább a templommal kapcsolatos ítélethirdetés jelképes kiábrázolására utalnak), hanem Isten országának új rendje. Jézus templommal szembeni megnyilvánulásai háttérben jól felismerhető Jeremiás és Ezékiel példája, amihez tudatosan kapcsolódhatott.<sup>180</sup>

Az ősgyülekezet számára Jézus igehirdetése és élete, ezen belül nyilvánvalóan törvényértelmezése is – az eszkatológiával és a krisztológiával összefüggésben – meghatározó volt. A törvény érvényessége megkérdőjelezhetetlen maradt számukra, de éppen a törvény helyes betöltése, beteljesedése volt az – kiegészítve a prófétákkal és az „Írásokkal” –, amit a Krisztusban láttak. Ebben az összefüggésben, bár magától értetődően megmaradtak Izrael kultuszi közösségében, a törvénynek és a kultusznak is megváltozott számukra a jelentősége.

Okkal feltételezhetjük, hogy Jézus törvény- és kultuszkritikus igehirdetése elsősorban a „hellenisták” között talált visszhangra.<sup>181</sup> Ahogy említettük, sokan osztozhattak a kultuszi gyakorlat kritikájában a korabeli zsidóságban – hellenisták és nem hellenisták egyaránt –, és sokan lehettek a diaszpórából hazatelepült görög nyelvű zsidók között, akik a templomi istentisztelet és a számukra ideálisnak elképzelt istentisztelet közötti szakadékot egy olyan megközelítésben gondolták el, amiben az áldozatok és a törvény kultikus előírásai másodlagos fontosságúak voltak. Azt is okkal feltételezhetjük egyúttal, hogy sokan lehettek a görög nyelvű zsidók között, akik a megvalósuló kultusszal szemben éppen a növekvő elzárkózást, a kultikus tisztaság fokozását, a törvény előírásainak maradéktalan betartását szorgalmazták.

Az István miatt támadt üldözés mögött a görög nyelvű jeruzsálemi zsidók között támadt konfliktus áll. Az ApCsel 6,9 szerint *„a szabadosok, a ciréneiek és az alexandriaiak zsinagógájából, valamint néhányan a ciliciaiak és ázsiaiak közül”* szálltak vitába Istvánval. Majd a vitát végül feljelentés követte: a vád szerint *„káromolta Mózeset és az Istent”,* illetve *„állandóan e szent hely [a templom] és a törvény ellen beszél, (... ) azt mondta, hogy az a názáreti Jé-*

<sup>180</sup> Ez is arra utal, hogy nem feltétlenül kell „vaticinium ex eventu”-nak tekinteni Jézus templommal kapcsolatos ígét, még ha az evangéliumi szövegek a templom pusztulását követően születtek is. Jézus Jeruzsálemmel és a templommal kapcsolatos szavaihoz vö. Evans: Jesus and James, 238–245.

<sup>181</sup> A hellenisták „templomkritikája” „semmiképpen nem egyfajta hellenista felvilágosodásból ered, amely a látható kultuszt mint az istenség szellemi lényegéhez nem illőt leértékelné, hanem közvetlenül Jézushoz kapcsolódik”, Roloff, 119. – A kérdés hellenista háttérét vizsgálja ezzel szemben E. Rau: Von Jesus zu Paulus, 46–63.

zus lerombolja ezt a helyet, és megváltoztatja azokat a szokásokat, amelyeket Mózes hagyott ránk” (6,11.13–14). Az istenkáromlás vádjá nem feltétlenül a Jézussal kapcsolatos „magas” krisztológiai állításokkal függ össze: sokak számára épp elég lehetett az Isten jobbára felmagasztalt Emberfiát látni a nemrég halálra ítélt és kivégzett „lázázóban” (vö. ApCsel 7,57). Ezen túl pedig természetesen az, hogy István a „törvénnyel szemben” beszélt, a mózesi kultuszi gyakorlat és a templom végét hirdetve meg, sokak szemében valóságos istenkáromlás lehetett: aki Mózes törvénye és a templom ellen beszél, az Isten ellen szól.

Aligha kell arra gondolnunk, hogy István és a keresztyén hellenisták valóban Mózes törvénye és a templom „ellen” beszéltek volna, túllépve a jézusi „kritikán”. Amikor István beszédében ezt olvassuk: „A Magasságos azonban nem emberkéz alkotásaiban lakik, ahogyan a próféta mondja: A menny az én királyi trónusom, a föld pedig lábam zsámolya. Miféle házat építhetnél nekem – mondja az Úr –, vagy hol van az én nyugalom helye? Nem az én kezem alkotta-e mindezt?” (ApCsel 7,48–50), akkor István – ahogy láttuk, Jézus nyomán – a prófétai üzenetet visszhangozza és aktualizálja. Szem előtt kell tartanunk nemcsak a szó szerint idézett ézsaiási szakaszt (Ézs 66,1–2), hanem a folytatást is, ahol az áldozati gyakorlattal (66,3) szemben áll az „én arra tekintek, aki nyomorult és megtört szívű, és aki igéimet tiszteli” (66,2) igéje, majd pedig következik Isten pusztító ítéletének (66,15kk) és Izráel, valamint a népek jeruzsálemi összegyűjtésének képe. Természetesen elképzelhető, hogy ezt az idézetet Lukács adja István szájába, de nehéz belátni, hogy miért ne kelthetett volna visszhangot már kezdetben az Isten országa megvalósulásának lázában égő ősgyülekezetben az ézsaiási szöveg:

Ézs 66,19: „Csodát teszek majd köztük, és a megmentetteket elküldöm a népekhez (...), amelyek még nem hallották híremet, és nem látták dicsőségemet. Vigyék híriül dicsőségemet a népeknek.”

És a folytatásból is egy sereg gondolat: „Elhozzák minden honfitársatokat az összes népek közül ajándékkul az Úrnak (...) szent hegyemre, Jeruzsálembé – mondja az Úr –, ahogyan Izráel fiai szokták elhozni ajándékukat tiszta edényben az Úr házába. Én pedig ezek közül is választok papokat és lévítákat (...). Mert ahogyan megmarad az új ég és az új föld, amelyet én alkotok – így szól az Úr –, ugyanúgy megmaradnak utódaitok és a nevetek is. Azután újholdról újholdra és szombatról szombatra eljön minden ember, és leborul előttem – mondja az Úr” (Ézs 66,20–23). Valószínűleg nem véletlenül idézi ilyenformán Jézus „templomtisztító” igéit Márk evangéliuma:

Mk 11,17: „Nincs-e megírva: Az én házam imádság háza lesz minden nép számára? Ti pedig rablók barlangjává tettétek.”

Minden bizonnyal maga Jézus sem csak ezt a mondást tartotta szem előtt, amikor az imádság házaként beszélt a templomról, mivel nyilván jól ismerte a szentírási összefüggést is, ami – ahogy fentebb hangsúlyoztuk – meghatározta az ősgyülekezet teológiai felismeréseit. Az idézett Ézs 56-ban a szövetség radikális kiterjesztésének ígérteréről olvasunk, amiben Jézus programjára ismerünk, s amihez – valószínűleg sokak számára túlon túl radikális következtetéseket levonva – a hellenista igehirdetők csatlakoztak. „Ne mondjon ilyet az az idegen, aki az Úrhoz csatlakozott: Bizonyára elkülönít engem népétől az

Úr. Ne mondja a herélt sem: Én már kiszáradt fa vagyok! (...) Az idegeneket, akik csatlakoznak az Úrhoz, és őt szolgálják, akik szeretik az Úr nevét, és az ő szolgálói lesznek (...), elviszem szent hegyemre, és örömet szerzek nekik abban a házban, ahol hozzám imádkoznak. Égőáldozataik és véresáldozataik kedvesek lesznek oltáromon. Mert az én házam neve imádság háza lesz minden nép számára. Így szól az én Uram, az Úr, aki összegyűjti a szétszóródott Izráelt: Még gyűjtök azokhoz, akiket összegyűjtöttem!" (Ézs 56,3–8). Természetesen az ézsaiási ige fontosnak tartja a törvény megtartását (az áldozatokat és akár a szombat megtartását is hangsúlyozva), ahogy Jézus és nyomában az ősgyülekezet is magától értetődőnek vette, hogy a szövetség Isten akaratának, az istentiszteletnek a kiterjedését jelenti egész Izrael házára, de a népekre is. De hogy mindez – üzenetének megbotránkoztató kinyilvánítása és megvalósítása miatt keresztrefeszített – Jézus módján és nevében valósuljon meg, s hogy ez egyúttal a fennálló istentisztelettel szemben váljon valósággá, ráadásul olyanokat is magában foglalva, akiket bűnösöknek és tisztátalannak tekintettek, sokan természetesen fenyegetésnek érezték ζῆλος-uk alapján. Amikor az első századi zsidóság „közös nevezőjéről” beszéltünk, említettük az egyistenhit mellett a törvényt, a templomot és a kiválasztottságot. A hellenisták igehirdetése – ha kimondottan véleményem szerint nem is, de perspektivikusan mindenképp – magában hordozta ezeknek a „pilléreknél” a fenyegetését. Jézus az, aki Isten reprezentánsa, aki „nagyobb a templomnál”, aki „nagyobb a szombatnál” és így a törvény egyik sarokkövével, s akiben Isten népének kiválasztottsága is minden eddiginél tágabb perspektívát kapott.

Ezek olyan elemek, amiket úgy tűnik, hangsúlyosnak tartottak a hellenisták az igehirdetésükben, vagy a következményeket radikálisabban fogalmazták meg. A megfogalmazás már csak azért is radikálisabbnak tűnhetett, mert mindezt Jézus keresztrefeszítésének és a megfeszített feltámadásának összefüggésében hirdethették. Az üldözés viszont a másik oldal fogékonyságán vagy a fogékonyság hiányán is múlt. Könnyen elképzelhető az is, hogy István, Fülöp és a „hellenisták” missziója nem az üldözés után, hanem már korábban is fessegette a határokat: az etióp kincstárnok megtérése, a samáriai misszió ugyan Lukács elbeszélő szándékának megfelelően az üldözés után következik – s a minden eddiginél kiterjedtebb hellenista misszió nyilvánvalóan valóban az üldözésnek is volt „köszönhető” –, de akár az István kivégzése előtt is történhetek ilyen vagy hasonló események. Nem lehet véletlen az sem, hogy Nikoláoszt, az antiókhiai prozelitát ott találjuk a hét vezető között. Ez nemcsak a későbbi antiókhiai missziót vetíti előre, hanem eleve utalhat arra, hogy a hellenisták – de olvasatunk szerint a Tizenkettő egyetértésével! – fontosnak, jelzésértékűnek tarthatták az ő kiemelt jelenlétét az ősgyülekezetben, éppen üzenetük kiemelésé céljából. A szövetség radikális kiterjesztése – prófétai és talán esetről esetre gyakorlati módon a pogányokra is – növelhette a felháborodást, illetve a félelmet, hogy mindez a templommal és Mózeszel szembeni beszéd.

Az én olvasatomban tehát az ApCsel 6 nem a gyülekezeten belüli teológiai konfliktusról számol be,<sup>182</sup> végképp nem olyanról, ami két rivális vezetői kör különálló vagy netalán egy-

<sup>182</sup> Räisänen jól áttekinti és határozottan képviseli az enyémmel ellenkező álláspontot. Ő a hellenista konfliktusnak két fő témája mellett érvel: a templom és a pogányok megtérésének kérdését. Räisänen: Die „Hellenisten” der Urgemeinde.

mástól elszakadó ősgyülekezetét eredményezte volna.<sup>183</sup> Az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjait vizsgálva azt láthatjuk, hogy a Szentírás értelmezése a jézusi üzenet és a feltámasztás fényében olyan üzeneteket erősített fel az ősgyülekezetben, melyek az Izráellel kötött szövetség radikális kiterjesztésének meghirdetését állította előtérbe, ezzel az üzenettel. Az Úrrá és Krisztussá „lett” Emberfia által gyűjtött ἐκκλησία e kiterjesztett szövetség megvalósulásának közössége. A krisztológiai és „ekklézológiai” felismerésekben feltehetően a hellenisták jártak élen, hiszen ők hozhattak magukkal olyan értelmezési sémákat, kifejezéseket, Szentírás-olvasatokat, melyek a Krisztus-eseményre reflektálva segítettek markánsan megfogalmazni az ősgyülekezet üzeneteit – a jeruzsálemi hellenisták kreatív és aktív teológiai munkájára utal a legfontosabb többé-kevésbé egységes elterjedése, meghonosodása az egész ősegyházban.<sup>184</sup>

A házanként, de nyilvánvalóan nyelvek szerint is összegyülekező közösségen belül természetesen ott lehettek már kezdetben a későbbi szétágazás csírái.<sup>185</sup> Láthatjuk, hogy a hellenisták missziója – főként az István miatt támadt üldözést követően – olyan irányban haladt, ami már hamar konfliktusba keverte a maradókat, s ez részben a gyülekezeten belüli arányok megváltozásával is összefügg. Ez azonban mégsem tekinthető „konzervatív fordulatnak”: egyfelől úgy látjuk, hogy az ősgyülekezet – beleértve a hellenistákat is – sem a törvény, sem a kultusz, sem Izráel tekintetében nem elhagyni kívánta a régi kereteket, hanem kiterjesztve akarta megújítani azt; másfelől a hellenisták missziója sem jelentette azt, hogy ők léptek volna olyan útra, ami akár a Tizenkettő ellenkezését is kiváltotta volna, s eltérésnek tekintették volna a kiindulópontoktól, mint ezt a következő fejezetben, végre szorosabban Jakabhoz kötve majd látni fogjuk. Az is világos, hogy a hellenista környezetben hirdett Krisztus másfajta teológiai hangsúlyokat eredményezett, mint ami főként az anyaországban, Izráel népének kontextusában megszólalhatott: Jakab teológiáját nyilvánvalóan ez utóbbiban kell keresnünk. Azt azonban láttuk a már kezdeteknél, hogy nemcsak az ellentétek és a teljes azonosság kategóriáiban gondolkodhatunk.

<sup>183</sup> Lényegében egyetértve: „A nyelvi határ sem lehetett annyira éles, hogy ezen az alapon lehessen meghúzni a két csoport közti különbséget, netán eltérést. (...) A zsidókeresztyének Palesztinában az Ószövetség Istentől ehhez a hitvalláshoz érkeztek meg: »Jézus a Megígért!«, míg Antiókhiaiban sokkal használatosabbak a hellenista világ számára is érthető fogalmak, tézisek, értelmezések” (Herczeg: Krisztusról és az egyházzól, 19), azzal a kiegészítéssel, hogy a palesztinai zsidókeresztyének hitvallása ennél bőségesebben méríthetett a görög nyelvűek felismeréseiből.

<sup>184</sup> Hengel így fogalmaz részletekbe menő vizsgálata végén: „A tulajdonképpeni hídverést Jézus és Pál között az istváni kör csaknem ismeretlen zsidókeresztyén »hellenistáknak« köszönhetjük és az általuk alapított első görög nyelvű jeruzsálemi gyülekezetnek, amely elsőként vitte át a Jézus-hagyományt a görög nyelvbe” (Hengel: Hellenisten, 54). Ezt a fentiek értelmében azzal módosítanám, hogy ennek a hellenista „ősgyülekezetnek”, az én olvasatomban sokkal inkább gyülekezetrésznek a munkájára nemcsak a „hellenista” és a páli misszió támaszkodott: a legtöbb elem közös kinccsé vált. A különbségeket esetről esetre, nem pedig általánosságban kell felmutatni.

<sup>185</sup> A görög nyelvű keresztyének között éppúgy lehettek különbségek (például kritikus vagy éppen rigorózus kultuszértelmezés), mint az arám nyelvűek között. „Egy teológiailag teljesen egységes arám nyelvű ősgyülekezetről még 30 körül sem beszélhetünk.” Még közöttük is „valószínűtlen egy kimondottan rigorózus Tóra-értelmezés (ez valószínűleg érvényes az ősgyülekezet leginkább törvénykövető csoportjaira is)” (Pratscher, 58–59).

### 3. Jakab az ősgyülekezet kontextusában

Az előzőekben vázlatosan ábrázoltuk azokat az ősgyülekezettel kapcsolatos kérdéseket, amelyeket szükségesnek láttunk ahhoz, hogy Jakab alakját a bibliai teológia szempontjából meg tudjuk ragadni. A következőkben azokról a kérdésekről és folyamatokról beszélünk, amelyek most már kimondottan Jakabbal kapcsolatosak. Először még az ősgyülekezet első éveinek kontextusában tesszük ezt: a fő kérdésünk az lesz, hogy hogyan és miért kerülhetett Jakab előtérbe a jeruzsálemi ősgyülekezetben. Ennek vizsgáljuk különböző aspektusait.

#### *Jakab, a feltámadás tanúja*

A feltámadott Jézus megjelent Jakabnak. Erről olvasunk az 1Kor 15,7-ben, és ahogy láthatuk, az Újszövetségen kívüli Jakab-ábrázolás is nagyon hangsúlyosan támaszkodik erre a hagyományra.

Saul–Pál damaszkuszi úti élménye fordulópontot jelentett az addigi Krisztus- és egyházüldöző farizeus életében és ζῆλος-ában: „buzgó rajongása” az „atyák hagyományáért” a Krisztusért és az ő evangéliumáért, a pogányok megtéréséért való odaadó apostoli fáradozássá lett (Gal 1,13kk). Nehéz megmondani, Jakab számára jelentett-e ekkora fordulatot a Feltámadottal való találkozás. Egyfelől valószínűleg nem, hiszen Jakab ez előtt nem üldözte Jézust és tanítványait: a család tagjaként a Jézushoz fűződő viszonyát már vizsgáltuk, és arra a következtetésre jutottunk, hogy ha nem is beszélhetünk Jakabról mint Jézus követőjéről, tágabb értelemben vett szimpatizánsként mégis számolhatunk vele legalább élete egyes szakaszaiban – arról pedig még a Mk 3,21 „hogyan elfogják” megfogalmazásában sincs szó, hogy családtagjaival együtt erőszakosan és ellenségesen felléptek volna ellene vagy tanítványai ellen. Másfelől viszont mégis valószínű, hogy számára is fordulópontot jelentett a feltámadott Krisztus megjelenése. Ha a Feltámadottal való találkozás és Jakab későbbi fontosságának ténye felől nézzük az ApCsel 1,14 lukácsi beszámolóját, akkor érthető, minek köszönhető, hogy az addig Galileában élő Jakabot (Máriával és a többi testvérrel együtt) egyszer csak<sup>186</sup> Jeruzsálemben találjuk a tanítványok közösségében, noha Lukács nem számol be a Jakab-féle krisztofániáról.<sup>187</sup>

Jakab számára a feltámadott Krisztussal való találkozás „elhívásélményt” jelentett. Az 1Kor 15-ben együtt látjuk, és csak őket név szerint megemlítve Pétert, Jakabot és Pált:

<sup>186</sup> Pratscher azzal az eldönthetetlen kérdéssel is foglalkozik, hogy *mikor* csatlakozott Jakab a tanítványi körhöz. Szerinte nem azonnal: az ApCsel 1,14 lukácsi summárium, történetileg megkérdőjelezhető (Pratscher, 33), de végül Jakab csatlakozásával kapcsolatban is csak annyit tud elmondani, hogy valamikor Péter és Pál megjelenés-élménye közé lehet helyezni Jakabét (34). Nem értem ugyanakkor, miért könnyebb feltételezni Jakab és a testvérek *későbbi* csatlakozását a tanítványi körhöz. Pratscher érvei számomra nem meggyőzőek.

<sup>187</sup> Beszámol ugyanakkor az emmausi tanítványok történetéről, akik közül név szerint Kleopást említi meg. Ez abban az esetben érdekes, ha azonosítjuk ezt a Kleopást azzal a Klópással, akit Hegesippus említ Simeon, Jeruzsálem „második püspöke” apjaként: így itt Jézus egyik rokonáról szólna egy megjelenés-történet. Az azonosítás nem lehetetlen: „Ez a görög név [Κλεόπας] egy galileai zsidó esetében a Klópás [קליון] megfelelője lehet, úgy, ahogy a Jázont használták a Jézus (Jósua) és a Simont a Simeon megfelelőjeként” (Bauckham: Relatives, 17). Ez azonban, még ha feltételezzük a rokonságot, akkor is legföljebb egy további kapcsolódási pontot jelenthetett Jakab számára – a döntő a személyes megtapasztalás.

ha úgy tetszik, az ősegyház három legjelentősebb, meghatározó alakját.<sup>188</sup> Mindhárman a feltámadás tanúi, még ha Pál a saját esetében némi különbséget is tesz (1Kor 15,8). Nem tudjuk, Pál fontosságuk miatt említi ezt a három nevet, vagy épp fordítva: fontosságukat köszönhették annak, hogy a feltámadás tanúi voltak, akár olyan módon, ahogy mások nem: „egyéni” megjelenés részeseként. Mindkét értelmezésnek lehet létjogosultsága, még ha ez utóbbi bizonytalanabb is. Úgy gondolom azonban, nem szabad egyoldalúan hangsúlyoznunk a megjelenések fontosságát az ősegyházon belüli tisztség vagy tekintély megalapozására nézve.<sup>189</sup> Nem minden tanúból lett apostol.

### *Jakab, az Úr testvére*

A feltámadás mellett, ahogy az ősgyülekezet teológiai kiindulópontjaival kapcsolatban elmondtuk, a Jézus története melletti tanúskodás is fontos lehetett már kezdettől fogva, ahogy az ApCsel 1,21–22 is beszél erről. Jakab illetve a család ebben az összefüggésben is szóba jöhet: sajátos, egyedülálló szempontból számíthattak Jézus életére és tanítására nézve tanúknak. Még akkor is, ha erre konkrétan utaló bizonyítékunk nincsen, fordítsuk csak meg a kérdést: vajon elképzelhető-e, hogy az ősgyülekezetben jelen lévő család tagjai ne beszéltek volna Jézusról? Amikor Pál arról ír: „*Ha ismertük is Krisztust test szerint, most már őt sem így ismerjük*” (2Kor 5,16), ez nem azt jelenti, hogy akár ő is elutasította volna a történeti Jézusról szóló ismereteket, Jézus tanítását, életének mozzanatait (még ha talán meg is szólalhat benne némi kritika olyanokkal szemben, akik Jézusról az övétől eltérő értelemben beszéltek), arra mindenképpen utal ez a mondat is, hogy Krisztust hirdették „test szerint”, nyilvánvalóan hangsúlyozva a történeti Jézus üzenetét és tetteit. A páli evangélium szempontjából is fontos mozzanat volt, hogy arról a valakiről szól az evangélium, aki „*test szerint Dávid magvából*” született (Róm 1,3).

Amint már említettük, Jakab levelének több részében felfedezhetők jézusi logionok nagyon közeli párhuzamai. Ezt a jelenséget ugyan természetesen többféleképpen lehet magyarázni, egy lehetséges magyarázat az, hogy maga Jakab is ismerhette Jézus tanítását. Akár részben első kézből is, hiszen az alapján, amit a Jézus feltámadása előtti Jakabról mondani tudtunk, ez akár valószínűnek is mondható. Az pedig, hogy Jakab a jézusi igehirdetést továbbadta az ősgyülekezet fontos személyiségeként majd egyik vezetőjeként, több, mint valószínű.

Az ősgyülekezet életét kezdettől fogva meghatározó Jézus-hagyományt, Jézus igehirdetését és a Jézusról szóló igehirdetést tehát nemcsak a Tizenkettő, nemcsak a „vándorradikálisok”, de az Úr testvérei is továbbadhatták. Nem tudjuk megmondani, mikortól, de nyugodtan feltételezhetjük, hogy elég hamar így volt már. Mindenesetre Pál maga utal arra, hogy az Úr testvérei vándormissziós életformát űztek: „*Nincs-e szabadságunk arra, hogy keresztényen feleségünket magunkkal vigyünk, mint a többi apostol, meg az Úr testvérei és Kéfás?*”

<sup>188</sup> Mellettük még nyilvánvalóan meg kell említeni Jánost is, akit Jakab és Péter mellett „oszlopnak” tekintettek, róla azonban az 1Kor 15 hallgat.

<sup>189</sup> Ethelbert Stauffer szerint például Jakab két dolognak köszönhette kiemelt pozícióját: annak, hogy az Úr testvére volt, és annak, hogy megjelent neki Krisztus (Stauffer, 198). Ezt itt csak abból a szempontból említjük meg, hogy hangsúlyozzuk: a krisztofánia mellé még más szempontok is járulhattak. A kérdéssel kapcsolatban lásd az összefoglalást.

(1Kor 9,5). Az ötvenes években tehát az Úr testvérei, legalábbis közülük többen már a vándormissionáriusokhoz, apostolokhoz hasonló tekintélynek örvendhettek.

Eusebius idézi Julius Africanus (3. sz.) egy feljegyzését, mely szerint a δεσπόσσοι, vagyis az Úr hozzátartozói, Jézus rokonai „Názáret meg Kókhaba zsidó falukból szétszóródtak más vidékekre, és amennyire képesek voltak rá, a Napok könyvéből megmagyarázták ezt a családfát” (Eus HE I,7,14).<sup>190</sup> Richard Bauckham többek között ez alapján amellet érvel, hogy Jézus lukácsi nemzetségtáblázata lényegében az Úr testvéreire vezethető vissza.<sup>191</sup> Ha ezt nem is tudjuk bizonyosan állítani, az mindenképpen jogosan vetődik fel, hogy a dávidi leszármazás kérdése, ténye valóban játszhatott szerepet a testvérek tanúskodásában és mesianisztikus igehirdetésében.

Jakab előtérbe kerülését az ősgyülekezeten belül többen a rokoni kapcsolatnak tulajdonítják. A modern kritika hajlott rá, hogy – főként majd Jakab után – egyenesen keresztyén „kalifátusról” beszéljen,<sup>192</sup> vagy legalábbis a keresztyénségen belüli vezetés „dinasztikus” formájáról. Ebből a szempontból nemcsak Jakab szerepe, hanem még inkább a jeruzsálemi utódlás Eusebiusnál olvasható hagyománya, valamint a δεσπόσσοι továbbra is megmaradó szerepe számít nyomós érvek. Erre a kérdésre a későbbiekben röviden visszatérünk,<sup>193</sup> de néhány szót konkrétan Jakabra nézve már itt érdemes elmondani. Kétségtelen, hogy az ősegyház a feltámadott, felmagasztalt és eljövendő Krisztust tekintette Urának,

<sup>190</sup> Eusebius Africanusra támaszkodó érvelésének az a lényege, hogy a mátéi és lukácsi nemzetségtáblázatokat harmonizálni lehet azzal, hogy a kétféle: természetes és törvényes öröklést (apaságot) kombináljuk egymással: erre a magyarázatra nézve hivatkozik forrására, aki a δεσπόσσοι-t hozza ezzel összefüggésbe: „Mivel Máté és Lukács evangéliumaikban egymástól eltérő családfákat hagytak ránk Krisztusról, sokan úgy vélik, ezek ellentmondanak egymásnak, és az egyes hívők, miután nem ismerik ennek igazi okát, mindenféle magyarázatot igyekeznek rá kiagyalni, hadd idézzem csak azt a hozzám eljutott tudósítást, mely erről szól, és amelyről a röviddel előbb említett Africanus tudósított Ariszteidészhez az evangéliumi családfák megegyezéséről írt levelében, ahol is egyrészt erőltetettnek és hamisnak bélyegezve mások véleményét, elutasítja őket, másrészt pedig azt a tudósítást, melyet ő kapott, ezekkel a szavakkal adja tudtul: »(...) Az egyik (evangélium) a természetes leszármazást követi, a másik pedig a törvényeset. (...) Ez a tudósítás egyáltalán nem alaptalan és kitalált. Az üdvözítő test szerinti rokonai hagyták ránk ezeket is, akár azért, hogy dicsekedjenek, akár azért, hogy egyszerűen csak tanítsanak minket, de mindenképp hitelt érdemelnek. (...) Heródes, aki szégyellte, hogy semmiféle kapcsolatban sem áll az izraeliták nemzetségeivel, és tudatában volt alacsony származásának, elégettette a nemzetségekről szóló [levéltárban tartott] feljegyzéseket (...). Az előrelátók közül néhányan azonban azzal dicsekszenek, hogy fennmaradt nemes származásuk emlékezete, mert saját maguk számára feljegyezték, vagy emlékeztek a nevekre, vagy más módon, feljegyzésekből tettek rá szert. Ezek közé tartoznak azok az előbb már említett emberek, akiket δεσπόσσοι-nak (az Úr rokonainak) neveznek, mert rokonságban vannak az Üdvözítő családjával, és Názáret meg Kókhaba zsidó falukból szétszóródtak más vidékekre, és amennyire képesek voltak rá, a Napok könyvéből megmagyarázták ezt a családfát” (I,7,1.4.11.13–14).

<sup>191</sup> Bauckham úgy véli, Julius Africanus adata komolyan veendő, az első századig visszavezethető. Ez alapján azt gondolja, hogy az Úr testvérei Galileából, azon belül is Názáretből és a közeli Kókhábából kiindulva végezték missziójukat. Názáret mellett Kókhaba neve szerinte szintén amellet szól, hogy a δεσπόσσοι köre nem véletlenül választotta ezeket a településeket otthonuknak mesianisztikus, a dávidi származás hirdetésében: a Názáret nevet a נָצְרַת (Ézs 11: sarj – vö. Jel 22,16!), Kókhábát pedig a כּוֹכְבָא (csillag, 4Móz 24,17 – vö. Mt 2,2.9–10) asszociációs bázisán. Később a Jordántól keletre egy Kókhaba nevű település zsidókeresztyén központnak számított – Bauckham szerint ez sem véletlen: a Názáret melletti hely és a messiási értelmezés alapján adhatták a nevet a zsidókeresztyén telepések. Bauckham: Relatives, 60–68.

<sup>192</sup> Harnack nyomán: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, 1910.

<sup>193</sup> Lásd 5. Jakab halála és az ősgyülekezet sorsa – Az ősgyülekezet sorsa; Jakab „utódlása”.



ugyanakkor az is, hogy voltak olyanok ebben az eszkatológiai közösségben, akiket maga Krisztus ruházott fel különleges tekintéllyel. Ahogy a feltámadás tanúi kapcsán említettük, nem minden tanúból lett apostol. Nyilvánvaló, hogy Jakab nemcsak a feltámadás tanújaként, hanem Jézus testvéreként is előtérbe került az ősgyülekezetben. A „*test szerint Dávid magvából*” született Krisztus testvére, akit maga a Feltámadott hívott el megjelenése által, aki „*Dávid leomlott sátorának*” az ősgyülekezet által „reprezentált” vagy szimbolikusan előjelzett „újjaépítését hangsúlyozta, s akinek a nevéhez egy tanítói levél köthető „*a szórványban élő tizenkét nemzetséghez*”, tekintélye bizonyos dinasztikus asszociációira is támaszkodhatott.<sup>194</sup> De nem kizárólag, és nem egyértelműen: erre utal többek között Jakab előtérbe kerülésének fokozatossága, valamint az az egyöntetű kép, amely szerint az ősegyház inkább a testületi, semmint az egyszemélyes vezetést vagy tekintélyt részesítette előnyben (Tizenkettő, Hét, Jakab mint az oszlopok egyike, majd Jakab és a vének; Pál is, amikor apostoli tekintéllyel ír levelet, írása mögött konkrétan megemlítve is ott vannak a többiek: a munkatársak, a gyülekezetek). A dinasztikus szemlélet helyett inkább újra az elemek kölcsönhatásáról beszéljünk: Jakab tekintélyének „felemelkedése” legalább annyira segíthette, hangsúlyosabbá tehető a többi testvér szolgálatát (és Jakab esetében azt, hogy ő is az Úr testvére), mint amennyire ez a tekintély támaszkodott a rokoni kapcsolatra.

### *Jakab, „az igaz”?*

Többen úgy gondolják, egyre kiemelkedőbb szerepét Jakab különleges „igazságának”, törvényhűségének köszönhetné. Ahogy láttuk a források elemzésénél, vannak ugyan ezt alátámasztó határozott hagyományelemek, de távolról sem biztos, hogy okunk van a történeti Jakab kiemelkedő, rigorózus törvényhűségéről beszélni. A továbbiakban majd beszélni fogunk Jakab feltételezhető teológiai pozíciójáról, az ősegyházon (és Izráelen) belül elfoglalt helyzetéről, ahol ez a kérdés fontos szerepet játszik majd.

Jakab törvényhűsége felől természetesen kétségünk nem lehet. Aki a hatvanas évekig megmaradhatott az egyre inkább forrongó Jeruzsálemben anélkül, hogy elüldözték volna a „hellenistákhoz” és Péterhez hasonlóan, valószínűleg magától értetődően ragaszkodott a törvény előírásaihoz, ahogy arra az ApCsel 21 szintén utal. Az is nagy bizonyossággal elmondható, hogy ő maga nem avatkozott bele még olyan mértékben sem a pogánymisszióba, mint Kéfás. Ugyanakkor túlzás volna farizeusi vagy papi, esetleg aszketikus-esszénus magatartást és törvényértelmezést tulajdonítani neki az ősegyházi hagyományt (jobban mondva annak egy mozzanatát) követve. A hellenista–hebraista konfliktus kapcsán már jeleztük: noha lehettek eltérő hangsúlyok az ősgyülekezetben belül akár a törvény alkalmazását illetően is, hiba lenne ugyanakkor arról beszélni, hogy az ősgyülekezet kezdetben törvényhű lett volna, s ettől eltértek volna a hellenisták, mint ahogy „konzervatív fordulatra” sem kell gondolni, hacsak a hangsúlyok eltolódását nem értjük alatta. Jakab tehát az én olvasatom-

<sup>194</sup> Goguel szerint a jeruzsálemi ősgyülekezet várta vissza az Urat, de addig is, amíg eljön, szükség volt átmeneti „helyettesekre”, ez pedig nemcsak a Tizenkettő, hanem az Úr testvérei kapcsán is előtérbe kerül, és Kr. u. 44. után egy „dinasztikus keresztyénség” lett a meghatározó Jeruzsálemben (Goguel, 112–113). – „Utódlás” helyett Jakab esetében talán indokoltabb a „vele együtt uralkodás” messiási koncepciójáról beszélni (lásd Zsolt 122,5; Zak 12,8; Stauffer, 199; Bauckham: *Relatives*, 126), de nehezen igazolható, hogy ez Jézus testvéreivel kapcsolatban valóban szerepet játszott-e. A dinasztikus gondolkodás cáfolatát lásd Campenhausen: *Die Nachfolge des Jakobus*.

ban nem kiemelkedő „igazságának”, akkurátus törvénykövetésének köszönhető tekintélyét, inkább fordítva: kiemelkedő tekintélyének, a zsidómisszióban való kitartásának és mártírhalálának „köszönhető” halála után ezt a jelzőt – összekapcsolódva természetesen a törvényhű magatartással. Ilyen értelemben sokkal árulkodóbb a mártírtudományban feljegyzett „közbenjáró” imádság hagyománya Jakabbal kapcsolatban, mintsem az okadatoló megjegyzés Jakab „túláradó” igazságáról.

### *Jakab, az „oszlop”*

Jakab előtérbe kerülésére nézve még egy fontos mozzanatot érdemes előtérbe helyezni. Láttuk, hogy Pál első jeruzsálemi látogatása idején már említésre méltó volt Jakab, az Úr testvére (mint apostol) jelenléte Jeruzsálemben, majd pedig hogy a negyvenes évek vége felé egyike volt az „oszlopoknak” tekintett apostoloknak. Pál ugyan nem beszél arról, hogy csakis három embert tekintettek az „egyház” (vagy inkább az eszkatologikus templom) „oszlopának”,<sup>195</sup> mégis utalhat valamire ennek a hármas körnek a szerepe. Már utaltunk arra, hogy a Zebedeus fiai: Jakab és János az evangéliumokban gyakran jelennek meg mint Jézusnak még a Tizenkettőn belül is legszorosabb tanítványi köre. A Zebedeus fia Jakab kivégzése és utána Péter fogsága (ApCsel 12) is arra mutat, hogy Jakab apostol jelentősége testvéréhez és Péteréhez mérhető volt. Felmerülhet bennünk a gondolat, hogy az Úr testvére Jakab a Zebedeus fia Jakab helyét vehette át a „belső körben”. A két Jakab közötti „stafétaátadást” már említettük az ApCsel beszámolója alapján. Noha úgy vélem, hogy Lukács elbeszélése ezt inkább akaratlanul sugallja, semmint szándékosan (a „staféta” nála Pétertől kerül át Jakab kezébe), mégis lehetséges, hogy a Zebedeus fia halálát követően a jézusi belső kört, ami a Tizenkettőhöz hasonlóan nem jeruzsálemi, hanem ökumenikus, jézusi alapítású tekintély lehetett, újra teljessé tette az Úr testvére Jakab, s ennek a mozzanatnak a nyomával találkozunk az ApCsel-ben. Ne feledjük, Péterrel kapcsolatban ismert egy szintén építéssel kapcsolatos kép, mely Jézushoz kötődik: a kőszikla képe, melyre építi Krisztus az egyházát (Mt 16,18). Elképzelhető, hogy az ősgyülekezet jézusi alapítású egyházi (szimbolikus) testületnek tekintette a három „oszlop” körét, és – ahogy a tizenkettes kör kiegészítésére is ismert a Lukácsnál olvasható hagyomány Mátyás apostollá választásáról (ApCsel 1,15–26) – a Zebedeus-fi Jakab kivégzését követően akár a hármas kör kiegészítésére is adódott a közben már egyre nagyobb tekintélynek örvendő Úr testvére Jakab.<sup>196</sup> Erre természetesen konkrétan nincs bizonyítékunk, azt viszont láthatjuk, hogy az ősgyülekezet, az ősegyház hajlott az efféle szimbolikus számok „testületi” alkalmazására, mint ahogy azt is láthatjuk, hogy a Zebedeus fia kivégzése után került döntő – és megkérdőjelezhetetlen – módon előtérbe az Úr testvére, ráadásul az egykori hármas kör másik két tagjával együtt. Lehetséges, hogy az a zsidókeresztyén hagyomány, mely Jakabot a Tizenkettő egyikeként ábrázolja, erre a mozzanatra épül?

Akárhogyan is történt, Jakab kiemelkedő fontosságára utal ez a megjelölés, Péter és

<sup>195</sup> A Jel 3,12 kiterjesztő értelemben használja a képet: „Aki győz, azt oszloppá teszem az én Istenem templomában” ez nem cáfolja annak a lehetőségét, hogy a hármas körre alkalmazták volna korábban a kifejezést, mint ahogy a hármas említés Pálnál sem jelenti azt, hogy a kör exkluzív lett volna.

<sup>196</sup> Más megoldást javasol Pratscher: szerinte az „oszlopok” testülete Jakab előtérbe kerülésével jött létre, kompromisszumként a rivális péteri és jakabi tekintély között (Pratscher, 68). Ezt kevésbé tartom valószínűnek.

János társaságában. A kifejezés egyértelműen a templomszimbolikát használja, méghozzá minden bizonnyal az eszkatologikus templom képéhez kapcsolódva:<sup>197</sup> még ha nem is önmegjelöléssel van dolgunk Jakab kapcsán, mégis utalhat arra is, amiről fentebb már beszélünk: az ősegyház, noha közösségben maradt a templommal, Izráel istentiszteletével, egyúttal az eszkatonnak nemcsak reménységét, de megvalósulásának kezdetét is látták önmagukban, s bár a koncepció származhatott a hellenistáktól, de az ekkleziológiai koncepciót tágabb körben is alkalmazták, konkrétan az Úr testvérel kapcsolatban is.

### *Jakab és Jeruzsálem*

Jakabról mint vándorló apostolról nem szólnak beszámolók: feltűnő, hogy mindig Jeruzsálemben találkozunk vele. Ez aligha véletlen. Noha túlzás lenne ebből arra következtetni, hogy soha nem hagyta el Jeruzsálemet – járhatta nyugodtan ő is Júdea, Samária és Galilea (vagy akár a Jordánon túli területek) gyülekezeteit –, de az bizonyosnak tűnik, hogy tevékenységének középpontja Jeruzsálem maradt. Ez különösen is annak fényében tűnik fel, hogy Jakab galileai gyökerű volt, s testvérei vándormissziós létformát választottak (1Kor 9,5, vö. a δεσπότες is – akiknek a kapcsán inkább galileai, semmint júdeai, jeruzsálemi központtal számolhatunk), a tizenkettő pedig épp csak az ApCsel első fejezeteiben tartózkodik Jeruzsálemben, még Pál is csak Péterrel és Jakabbal találkozik, amikor Jeruzsálemben jár első ízben (Gal 1,19).<sup>198</sup> Jakab kitartása Jeruzsálemben tehát mindenképpen figyelemre méltó mind a többi testvérhez, mind a többi apostolhoz képest, s aligha lehet véletlen. Hogy miért, arra azon túl, amivel az ApCsel 15-ben találkozunk, nincs sok más támpontunk. Ez azonban talán nem is olyan kevés. Az alábbiakban még foglalkozunk majd az úgynevezett apostoli dekrétummal a pogánymisszióval kapcsolatban, de már most idézzük Jakab beszédét:

*ApCsel 15,14–17: „Simon elbeszélte, hogyan gondoskodott Isten először arról, hogy a pogányok közül népet szerezzen az ő nevének. És ezzel egyeznek a próféták szavai, ahogyan meg van írva: Ezután visszatérek, és felépítem Dávid leom-*

<sup>197</sup> Ez 40,49; 42,6; 11QT 34,15: tizenkét oszlop a templomba (Evans: Jesus and James, 246). És mint ilyen, nyilvánvalóan az egész egyházra érvényes szimbólum, és nem helyi tekintélyre utal, így Pratscher, 66 is.

<sup>198</sup> Többen – például Goppelt – ezt másként látják. Úgy vélik, „az apostolok (...) Jézus eltávozása után Jeruzsálemben maradtak, és nem indultak el vándormisszióra. Pál a Gal 1,18k szerint Jeruzsálemben kereste fel őket. (...) Ezt a magatartást tárgyyszerűen kell érteni: Várták, hogy rövid időn belül Izráel a Messiáshoz fordul, és akkor a népek odajönnek, azaz reménykedtek a népeknek Sionba (sic!) történő zarándoklása hagyományának (Ézs 2,2–4) megfelelő fejlődésben. (...) Az apostolok üzenete sem a néptömegnél, sem Izráel előkelőinél nem talált meghallgatásra. Az apostolok és a tanítványok Palesztinában először ezt nem akarták észrevenni. (...) Miközben a jeruzsálemi gyülekezet Izráelért fáradozott, a hellenisták elűzése elindított szinte spontán egy vándormissziót. Így lépett be már kb. 3 évvel Jézus halála után a jeruzsálemi centripetális misszió mellett a centrifugális vándormisszió” (Goppelt: Teológia 2, 20). Ezt a képet több ponton szeretnénk árnyalni: egyfelől helyesnek tartjuk a jeruzsálemi gyülekezettel kapcsolatban „centripetális” missziói felfogásról beszélni (Izráel és a népek jönnek a gyülekezet középpontja felé), de láthatjuk, hogy a „centrifugális” vándormisszió is igen hamar (még Goppelt is 3 évről beszél!) elindul, s ez aligha köthető kizárólag a hellenistákhoz. Pál éppen arról beszél a Gal 1-ben, hogy nem találja Jeruzsálemben az apostolokat! A „centripetális” és a „centrifugális” misszió megkülönböztetése, de egyúttal közössége is nagyon fontos.

*lott sátorát, romjait is felépítem, és helyreállítom, hogy keresse az emberek maradvéka az Urat, és mindazok a pogányok, akik között elhangzik az én nevem.”*

Ahogy az ősgyülekezet önértelmezése kapcsán elmondtuk, a jeruzsálemi „egyház” jelenléte önmagában is fontos lehetett: Jézus küldetésének folytatásaként, a Tizenkettőhöz hasonló jelként, mely Izráel egybegyűjtését Isten megújuló, Krisztusban hívó népében látta. Ennek a megújuló eszkatologikus népnek a középpontjaként magától adódott Jeruzsálem, a templom városa, Sion. Az ámószi idézet önmagában is árulkodik erről a látásmódról, amit minden valószínűség szerint okkal köt Lukács Jakabhoz, az Úr testvéréhez. A jeruzsálemi ősgyülekezet, benne Jakabbal úgy gondolhatta, Izráel megtérését kell munkálnia. A további események ezen mit sem változtattak: ahogy látni fogjuk, a pogánymisszió kezdeteit, sőt annak páli (körülmetéletlen!) megvalósulását is örömmel nyugtázhatták, mint a népek Sionhoz vándorlásának megvalósulását.<sup>199</sup> „A jeruzsálemi egyház – Jakabbal az élen – magát sejtetően az egész egyház anya- és főgyülekezetének tekinti,<sup>200</sup> és úgy tűnik, ezt az igényt az ősegyház legnagyobb része nem is vonta kétségbe.<sup>201</sup>

Jakab kitartása Jeruzsálemben amellettt tanúskodik, hogy ő Jeruzsálem „apostola-ként”, a vándormisszionárius küldetés helyett a „stabilitas loci”-t minden biztonnyal tudatosan választva akarta betölteni küldetését. Az sem véletlen, hogy halálát a hagyomány a templomhoz köti (még ha történetileg valószínűtlen is a helyszín), mint ahogy az Óblias név, a népéért való szüntelen közbenjárás, a halála és Jeruzsálem pusztulása közötti kapcsolat tradíciója is történeti emlékezetre támaszkodhat, ha ebben az összefüggésben nézzük. Jakab különleges tekintélyére tehát Jeruzsálem tekintélye is hatással volt, feltehetően nem is kis hatással.

### *Jakab előtérbe kerülése*

Jakab „előtérbe kerülésének” tehát több oka is lehetett. A feltámadás tanújaként és az Úr testvéreként többekkel osztozott hasonló tekintélyen: sem esetleges „első” tanú, sem „első” testvér volta önmagában nem igazolta volna akkoriban azt a pozíciót, amit hamarosan betöltött az ősgyülekezetben és az ősegyházban. Ugyanígy Jakab „igazsága” sem lehetett indok erre. Sokkal inkább ezeknek a fent említett elemeknek a kombinációja – párosulva nyilvánvalóan Jakab személyes karizmájával, amivel (nagyon helyesen) komolyan számolnak a Jakabbal foglalkozó írók – helyezte őt előtérbe, de „oszlop” voltát, majd pedig sajátos tekintélyét a külső körülmények alakulásának éppúgy köszönhette, mint Jeruzsálem kiemelkedő helyének az ősegyházon belül.

Ahogy láttuk a Jakab-hagyományok vizsgálatánál, a Jakab kiemelkedő tekintélyét hangsúlyozó mozzanatok egy része a többi apostolhoz képest határozza meg Jakab pozícióját. Ez már az 1Kor 15 hagyományáról is elmondható, ahol Jakab megjelenik a feltámadás

<sup>199</sup> Lásd részletesebben a 4. pontban, A pogánymisszió kezdetei című részben.

<sup>200</sup> Hengel: Jakobus, 566. Jeruzsálem központi jelentőségéhez részletesebben: Holl, 55–62.

<sup>201</sup> Ennek a tekintélynek köszönhető az a missziót „ellenőrző”, „jövőhágyó” szerep, amit az ősgyülekezet betöltött az ősegyházon belül. Erre látunk példát a samáriai misszió (ApCsel 8), majd a péteri és az antiókhiai (ApCsel 11) misszió esetében. Pál maga is megerősíti ezt, amikor Jeruzsálemben megy, hogy addigi „fáradozása” ne legyen hiábavaló (Gal 2,2), vagyis hogy megnyerje missziója támogatására Jeruzsálemet, s ugyanezt teszi utolsó jeruzsálemi útja előtt is; az „anyaegyház” iránti szolgálatként értelmezve az adakozást is (Róm 15).

tanújaként. Lehetséges, hogy a 15,7 (Jakab és az összes apostol) a 15,5 (Péter és a Tizenkettő) mintájára nyert – már Pál előtt – megfogalmazást, mint „rivális” legitimációs alap.<sup>202</sup> Ez nem érinti annak a kérdését, hogy Jakabnak valóban megjelent-e a Feltámadott: ebben a megjelenésélményben sincs okunk kételkedni, mint ahogy abban sem, hogy – ahogy mondtuk – Jakab számára ez fordulópontot jelentett a Jézushoz fűződő viszonyában és elhívásként hatott rá. Más kérdés az, hogy egy ilyen hitvallásos formulában való megjelenése, megemlézése – akár a Pál által átvett hagyományban, akár Pál által – összekapcsolja-e az egyházi tekintélyt, tisztséget a feltámadás tanúival (valószínűleg igen), s megint más kérdés az, hogy a tanúk megemlézése valóban utal-e rivalizálásra. Pál maga az 1Kor 15-ben a megjelenéseket „halmozva” említi, a tanúk felsorolásával. Természetes, hogy az egyes ősegyházi körökben különleges tekintélynek örvendő személyiségek megjelenéseit ezekben a közösségekben külön megemlégették, elbeszélték, hivatkoztak rá; természetes, hogy különböző körökben más és más (az adott közösség számára releváns) tanúk megemlégését tartották fontosnak. Természetes, hogy Pált és üzenetét legitimálta, hogy megjelent neki a Feltámadott (Gal 1), és vélhetően Jakab esetében – ha nem is olyan mértékben, mint az egyházüldöző Pálnál – szintén fontos szerepet játszott ez. Véleményem szerint a Pál által idézett formula mögött nem „rivális” megfogalmazásokról beszélhetünk, ami Péter és a tizenkettő tekintélye mellé állítaná Jakab és az „apostolok” tekintélyét a feltámadás alapján (csak egyetlen, de szerintem nyomós érv: ha Jakab valóban egy, az ő tekintélyét fontosnak tartó csoport vezetője volt, nyilvánvalóan az Úr testvéreként volt az, ebben az esetben pedig meg kellene magyarázni, miért nem szerepel a „rivális” megfogalmazásban ez a jelző), hanem inkább erről a gyűjtő felsorolásról. Péter és Jakab név szerinti megemlézése azt valószínűsíti, hogy Pál ezt a tradíciót jeruzsálemi forrásból meríti – ez egyébként is könnyen feltételezhető, kiváltképp, ha összekötjük ezt a megemlézést a Gal 1-gyel, amely szerint Pál első jeruzsálemi látogatásakor Péterrel és Jakabbal, az Úr testvéreivel találkozott. A későbbi megfogalmazások mögött, melyek Jakabot a feltámadás *első* tanújaként ábrázolják, a tizenkettő körébe helyezik, tőlük vagy éppen közvetlenül az Úrtól nyerve a „püspökséget”, azok a kifejezések, melyek szerint ő a „püspökök püspöke”, „aki miatt az ég és a föld keletkezett” stb., egy másfajta „rivalizálást” feltételezhetünk: Jakab egykori tekintélye egyértelmű tény, de a jelenlegi tekintélye (vagy éppen a hordozó csoport teológiája, tanítása, helyzete, legitimációja) akkor már veszélyben van: ezeket kellett akkoriban hangsúlyozni.

Én tehát úgy vélem, hogy Jakab nem annyira egyfajta „tekintélyverseny” győzteseként lett az, aki lett; a feltámadás tanújaként, az Úr testvéreként, az egyik „oszlopként”, különleges „igazsága” helyett egyszerűen inkább apostolságának jeruzsálemi kötődésének (és személyes kvalitásainak, karizmáinak, amelyekről semmi konkrétumot nem tudunk, de feltételezhetjük) ezeknek a motívumoknak együttesen köszönhette kiemelkedő tekintélyét, kombinálva a külső körülmények alakulásával.<sup>203</sup> Ezzel természetesen nem vitatom, hogy az ősegyház egyes „pártjai” már az apostolok életében is vetélkedtek egymással, nyilvánvalóan nemcsak Korinthusban, hanem az ősegyház tágabb horizontján is, s attól a feltételezéstől

<sup>202</sup> A részletekhez lásd az alapos áttekintést és elemzést: Pratscher, 29–46. Pratscher felveti annak a lehetőségét, hogy Jakab már Pál első látogatásakor egy bizonyos „csoport” vezetője volt az ősgyülekezetben (Bruce: Galatians, 99 is), és ebben a csoportban születhetett ez a „rivális” megfogalmazás Jakabról mint a feltámadás tanújáról.

<sup>203</sup> Így Pratscher, 76–77 is.

sem kell ódzkodnunk, hogy az apostolok között is lehetett rivalizálás, féltékenység, konfliktus, félreértés – miért is ne lett volna. Ezzel együtt úgy vélem, hogy az ősegyház életét „pártok” mentén elképzelni legalább olyan téves, mint egyetlen harmonizált tömbként felfogni az első évtizedek egyházát. Jakab tekintélye előtérbe kerülésétől az Úr testvére haláláig valószínűleg nem kérdőjeleződött meg, de kiemelkedő pozícióját sem feltétlenül mások rovására érte el.

Erről a kiemelkedő pozícióról szólva vannak, akik egyenesen Jakab „monarchisztikus” vezetéséről beszélnek.<sup>204</sup> Ezt a kifejezést Jakabbal kapcsolatban mindenképpen árnyalja, ha figyelembe vesszük, hogy az Úr testvérét minden egyedi tekintélye ellenére sem látjuk soha egyedül, hanem mindig – az Újszövetségben és azon kívül egyaránt – „kollegiális” kapcsolatban: vagy a vénekkel együtt,<sup>205</sup> vagy az apostolok körében. Ez az ábrázolási mód valószínűleg megfelel a történeti valóságnak is, ami mindenképpen behatárolja Jakab szuverén tekintélyét teológiai és „egyházjogi” szempontból. Teológiai szempontból látni fogjuk, hogy Jakabot inkább közvetítő, az egyház egységére törekvő központi alaknak látjuk, semmint egy sajátos teológia képviselőjének: azt is elképzelhetőnek tartva, hogy a jeruzsálemi gyülekezet teológiáját nem mindig és nem kizárólag ő határozta meg. „Egyházjogi” szempontból pedig, ha volt is ilyen megkerülhetetlen pozíciója az Úr testvéreinek – vannak erre utaló jelek –, az sokkal inkább Jeruzsálemnek szólt, semmint Jakab személyének.

<sup>204</sup> Például Lüdemann: *Zum Antipaulinismus*, 445. Hengel nagyszerű írása címével ellentétben (Jakobus der Herrenbruder – der erste „Papst“?) nem annyira magával az egyházvezetés kérdésével foglalkozik, mintsem Jakab előtérbe kerülésével. Inkább csak kiindulópont számára a gondolat: Vajon Theodor Zahn megállapítása Jakabról, „az ebionita fantázia pápájáról” nem gondolható-e tovább abban az irányban, hogy többről volna szó, mint a későbbi zsidókeresztyénség továbbgondolásáról, nincs-e történeti alapja ennek a „monarchisztikus” egyházvezetésnek Jakabbal kapcsolatban. Hengel a történeti Jakab kiemelkedő tekintélye mellett érvel, és csak zárásként jegyzi meg elég bizonytalanul: „Ha mindez így van, akkor végül nem is lenne olyan elrugaszkodott a kérdés, vajon a karizmatikus tekintély általi »monarchisztikus« gyülekezetvezetés – a vének csoportjával együtt – nem Jeruzsálemből ered-e. Ebben az esetben (...) Jakab – ha nem is feltétlenül az »első pápa«, de – az egyház monarchikus püspöki tisztje felé vezető egyik, sőt talán döntő lépcsőfok lehetne” (Hengel: *Jakobus*, 581–582). Azt gondolom, ennél többet és helyesebbet erről nem is tudunk ezen a helyen mondani. (A vitához lásd még: *Campanhausen: Die Nachfolge des Jakobus*, ill. Stauffer: *Zum Kalifat des Jacobus*.)

<sup>205</sup> Jakab levelében is megjelennek a gyülekezet „vénei” (Jak 5,14), még hozzá nem kizárólag adminisztratív-egyházjogi, hanem „lelki” vezetőkként. Még akkor is, ha ez a mi olvasatunkban egy későbbi szituációt tükröz is, itt is egyértelműen látjuk a közösségi tekintélyi funkciót a monarchikussal szemben, ezt pedig legalább annyira indokolt figyelembe venni a történeti Jakabbal kapcsolatban, mint az Újszövetségen kívüli utalásokat a monarchikus tekintélyre.

#### 4. Jakab az ősegyház, a pogány- és Izráel-misszió közösségének kontextusában

##### A pogánymisszió kezdetei

Az ősgyülekezetből kiinduló misszió az első időszakban egyértelműen Izráel-misszió volt. Nem tudjuk megmondani, meddig tartott az az időszak, amíg ez azt jelentette, hogy az igehirdetés csak a zsidó közösségen belül folyt, és nem zsidók elsősorban a zsinagógákon keresztül csatlakoztak a tanítványok köréhez: az újszövetségi kronológiában sok a bizonytalanság. Lukács elbeszélése is szűkölködik az efféle támpontokban. Az általa elbeszélte történetek ugyan szépen illeszkednek egymáshoz, és használ időhatározókat („amikor”, „azután”, „abban az időben” stb.), de ezek még az elbeszélő szándéka szerint sem pontos időmeghatározások. A legpontosabb időadatokat maga Lukács is Pállal kapcsolatban adja meg.<sup>206</sup> A legtöbb támpontot az ApCsel mellett Pál biztosítja leveleiben az úgynevezett „apostoli korszakra” (az ősegyház életére a 60-as évekig) nézve, noha ő is csak keveset, és a legkorábbi időszakra természetesen az ő adatai alapján is csak következtetni tudunk.

Az „apostoli megállapodás”<sup>207</sup> alkalmából Pál már „a pogányok között hirdetett evangéliumáról” számolt be Jeruzsálemben (Gal 2,2). Vele volt Titusz is, „aki görög volt” és körülmetéletlen (2,3). Arról is tudunk, hogy voltak olyanok az ősegyházban, akik a pogánykereszténynek körülmetélését követelték (2,4), de az „oszlopok” és „tekintélyesek” döntése alapján (továbbra is) zöld jelzést kapott a „körülmetéletlenség evangéliuma”.

Erre a megállapodásra Pál szerint „tizennégy esztendő múlva” került sor – kérdés, hogy első jeruzsálemi látogatásától vagy megtérésétől számítva, vagyis megtérése után tizennégy tizenhét évvel. Pál megtérését általában a harmincas évekre szokták datálni, annak is inkább elejére vagy legfeljebb a közepére.<sup>208</sup> Akárhogy is döntünk, figyelemre méltó az a hosszú időszak, ami nemcsak Pál vonatkozásában ismeretlen, de az egész kereszténységre nézve is többnyire következtetésekre vagyunk utalva (ahogy az előző fejezetben ezzel minduntalan szembesülnünk kellett). Az ApCsel-t olvasva nem gondolnánk ilyen hosszú idő-

<sup>206</sup> Ez a jelenség is Lukács és Pál kapcsolatát valószínűsíti. Ugyanakkor még a kiválóan dokumentált páli kronológia és éppen eléggé vitatott.

<sup>207</sup> Dolgozatomban megkülönböztetem az „apostoli megállapodást” (Gal 2) és az „apostoli zsinatot” (ApCsel 15), lásd A pogánymisszió és az Izráel-misszió közösségének problémái és megoldási kísérletei cím alatt.

<sup>208</sup> A kronológiához lásd: DPL, 115–123; Wick, 70–75. Sajátos kronológiát követ Pratscher: szerinte az apostoli „konvent” nem a hagyományos datálásnak megfelelően, 48 körül zajlott le, hanem már kb. Kr. u. 43-ban, többek között a Mk 10,38k vaticinium ex eventuként értelmezett olvasata alapján, amely eszerint a Zebedeus fiainak egyszerre bekövetkezett haláláról beszél: amikor Pál az „oszlopokkal” (köztük az eszerint már ekkor kivégzett Jánossal [aki az alapvető egyházi hagyomány szerint magas kort ért meg] és a hamarosan elmenekülő Péterrel) találkozik, ez még Agrippa halála (44) előtt kellett hogy megtörténjen (Pratscher, 51–52. Tágabban a kronológiához: 50–55). Pratscher kronológiáját nem követjük, leginkább csak az időrendi és datálási bizonytalanságok tanújaként idéztük, valamint azért, mert számára fontos állítás: a szabadabb törvényfelfogást követő Zebedeus-fiakat és Pétert érintő üldözésben Jakab „törvényhűbb” álláspontja miatt maradhatott meg Jeruzsálemben. Ehhez képest mi inkább az egyház és az üldözések ingadozó szituációjával számolunk, lásd a „hellenisták és héberek” kapcsán elmondottakat. Feltételezhetjük, hogy Agrippa halála után Péter egy ideig újra szabadabban mozoghatott Jeruzsálemben: jelenléte az apostoli megállapodás alkalmával ezzel is magyarázható (vö. pl. Bruce: Studies, 28–29).

szakra, még akkor sem, ha az apostoli megállapodást és az ApCsel 15 beszámolóját összekapcsoljuk egymással. Az apostoli megállapodás, az antiókhiai konfliktus, az apostoli zsinat, az apostoli dekrétum, a lukácsi és páli beszámolók összefüggéseit lentebb részletesebben tisztázzuk. Egyelőre elég annyit kimondanunk, hogy legkésőbb a negyvenes évek közepén, végén már mindenképpen folyt kiterjedt körülmételetlen pogánymisszió. A kezdetektől azonban ez bő másfél, de inkább két évtized, és ezekről az időkről éppen csak fel-felvillan valami az Újszövetségben, így tehát következtetnünk kell.

Pál megtérését követően három évvel elment Jeruzsálembe (Gal 1,18kk). Erről az útvjáról szüksézáváan beszél, csupán a Kéfással töltött tizenöt napról és az Úr testvére Jakabbal való találkozásáról számol be (1,18–19), valamint arról, hogy a júdeai gyülekezetek személy szerint nem ismerték őt, de azt tudták: „Aki egykor üldözött minket, most hirdeti ezt a hitet, amelyet valamikor pusztított” (1,22). Ezt követően Szíria és Cilicia vidékére távozott.

Az apostolnak erről a jeruzsálemi látogatásáról némiképp eltérő hangsúlyokkal számol be az ApCsel 9. Lukács szerint Pál Barnabás közbenjárására találkozott az apostolokkal; nem részletezi, hogy ezen csak Pétert és az Úr testvére Jakabot kell értenünk. Ha tudott is arról, hogy csak velük találkozott, számára Péter (és Jakab) nyugodtan képviselheti az „apostolok” testületét.<sup>209</sup> A legfontosabb számára elbeszélése szempontjából az, hogy Pál felvette a kapcsolatot a jeruzsálemiekkel. A Gal 1-gyel összhangban a „tanítványok” (itt Lukács minden bizonyonnyal a gyülekezetet érti a kifejezés alatt) félték tőle, „mert nem hitték, hogy tanítvány” (9,26). Amikor azonban megtudták, hogy Damaszkuszban milyen missziói munkát végzett (9,27), attól kezdve Pál – erre gondolhatunk Lukács elbeszélése alapján – felkereste a hellenista zsinagógákat, és vitázott velük. Mint képzett farizeus, ez valószínűleg másként nyomott a latban, mint röviddel azelőtt István igehirdetése. A fogadtatás ennek ellenére nem volt barátságosabb, sőt könnyen elképzelhető, hogy még csak fokozta a törvény és a kultusz iránt Pál korábbi álláspontjához hasonlóan érző és buzgó görög nyelvű zsidók („hellenisták”) haragját. Joggal gondolhatjuk ugyanis, hogy ezek a görög nyelvű zsidók ismerték Saul, aki maga is hazatelepült diaszpórazsidó volt: elképzelhetjük a Gal 1,22 felkiáltásának fonákját az ő szájukból: Aki eddig üldözte ezeket, most velük együtt hirdeti azt a hitet, amit addig pusztított! Nem csoda, hogy Istvánhoz hasonlóan ellene is erőszakkal akartak fellépni. Pál ugyan erről nem számol be, és elképzelhető, hogy itt is Lukács összefoglaló jellegű megfogalmazásáról van dolgunk: Pál beszámol arról, hogy Damaszkuszból is menekülnie kellett (2Kor 11,32–33, vö. ApCsel 9,22–25), és hogy küldetése során hányszor szenvedett üldöztetést saját népétől (2Kor 11,24–25) – ez alapján Lukács nem bánik igazságtalanul sem Pállal, sem az őt üldözőkkel, ha leírja, hogy Pálnak menekülnie kellett Jeruzsálemből. Nagyon is valószínű, hogy valóban így is történt a dolog: inkább azon kellene csodálkoznunk, ha nem így lett volna. Pál pedig itt talán azért nem beszél erről az eseményről, mert nem ez a célja: a korinthusi levélben is csak „esztelenségéből” dicsekszik üldöztetéseivel (2Kor 11,23).

Mindezek után a fő kérdés az, hogy Pál már kezdettől fogva, arábiai és damaszkuszi tevékenysége alatt is végzett-e a pogánymissziót. Jó okunk van arra, hogy ezt feltételezzük. A Gal 1,16-ban elhívását, küldetését ugyanis így jellemzi: „hogy kinyilatkoztatassa Fiát énben-

<sup>209</sup> Lukács szűkebb értelemben beszél „apostolokról”, mint Pál, de még ő használja a kifejezést nemcsak Pálra, hanem egy helyen Barnabásra is: ApCsel 14,14.



nem, hogy hirdessem őt a pogányok között”, s mindjárt ezután említi röviden az első jeruzsálemi látogatását megelőző időszakot a nabateusok földjén, majd újra Damaszkuszban. Ez természetesen még nem jelenti azt, hogy Arábiában és Damaszkuszban pogánykeresztyén gyülekezeteket alapított volna. Arra azonban némi fényt vethet, hogy ekkoriban már folytathattak az István miatt támadt üldözés miatt szétszóródott „hellenisták” pogánymissziót is. Martin Hengel szerint „nem csoda, hogy a Jeruzsálemből elűzött zsidókeresztyén »hellenisták« mindenekelőtt olyan »hellenista« városok felé (...) fordultak, ahol a zsidók kisebbségben voltak, mert ahol a zsinagógákban tolerálták, sőt nagyra becsülték a nem teljesen zsidó szimpatizánsokat, ott nem az a szigorú viszonyulás volt az uralkodó, mint ami Jeruzsálemben volt meghatározó”.<sup>210</sup> Damaszkuszról tudjuk, hogy több zsinagógája is volt – amivel kapcsolatban Lukács tájékozottsága figyelemre méltó, vö. ApCsel 9,2 –, és hogy ezekben a zsinagógákban igen sok nem zsidó szimpatizáns is megfordult, elsősorban nők. A nők szerepe annál is inkább kiemelendő, mert az ő csatlakozásuk a zsidósághoz – a körülméletés rítusa rájuk értelemszerűen nem vonatkozott – egyszerűbb volt. Josephus beszámol például egy zsidóellenes pogromról Damaszkuszban,<sup>211</sup> mely alapján – még akkor is, ha figyelembe vesszük a josephusi ábrázolásban is feltételezhető esetleges túlzásokat – arról kaphatunk képet, hogy a nem zsidó lakosság körében, különösen is az asszonyok között sokan vonzódtak a zsidó valláshoz.<sup>212</sup> Az ApCsel 13,50 szintén megemlíti a „tekintélyes istenfélő asszonyokat” a pizidiai Antiókiában, akik a zsidóság oldalán avatkoznak be a zsinagógán belüli konfliktusban. Pál azért mehetett Damaszkuszba – a főpap megbízólevelével, de minden bizonnyal a jeruzsálemi „hellenista” zsinagógák megbízásából –, hogy az elűzött „hellenisták” káros damaszkuszi tevékenységét megakadályozza.<sup>213</sup> Ez a „káros” tevékenység pedig magában foglalhatta azt is, „hogy – továbbra is Hengelt idézve – olykor-olykor körülméletlenül istenfélőket is megkereszteltek”.<sup>214</sup> Először ez lehetett a kivétel, nők esetében pedig természetesen a körülméletés problémája fel sem merült. Hengel szerint tehát „a harmincas évek közepéig a körülméletlen »istenfélők« megkeresztelése – Palesztinán kívül

<sup>210</sup> Hengel–Schwemer, 84–85. Az itt említett okfejtéshez a tágabb összefüggéseket lásd Hengel–Schwemer, 80–86.

<sup>211</sup> „És mint ahogy egyszer már pusztá gyanú alapján összetertelték őket a tornacsarnokba, most is úgy gondolkodtak, hogy ezen a módon lehet legkönnyebben elbánni velük. Csak a saját feleségüktől tartottak, mert ezek kevés kivétellel mind áttértek a zsidó vallásra. Tehát mindenképpen igyekeztek a tervet titokban tartani az asszonyok előtt; rajtaütésszerűen támadták meg a szűk helyen összezsúfolt, teljesen fegyvertelen zsidókat...” Kiemelés tőlem. Jos Bell 2,260k. Fordítás: Révay József.

<sup>212</sup> Ez a beszámoló a hatvanas évek eseményeiről beszél: valószínű, hogy korábban még inkább ez lehetett a helyzet, nem csak Damaszkuszban, de más helyeken is.

<sup>213</sup> Sokak szerint Lukács túloz, amikor a Krisztus-hívők foglyul ejtéséről és Jeruzsálemben hurcolásáról beszél. Ez lehetséges, de az Pál alapján mindenképpen elmondható, hogy Saul saját megítélése szerint is „túlzásokba esett” az egyház üldözése során: a „féktelenül üldöztem... és pusztítottam azt” (Gal 1,13) kitételnek a lukácsi leírás tökéletesen megfelel. Hogy mire jogosította fel az esetleges főpapi megbízás (s hogy esetleg maga a főpap sem lépte-e túl a jogkörét, ha nem is írásban, de szóban, hallgatólagosan), túl van a vizsgálható és itt vizsgálendő kérdéseken.

<sup>214</sup> J. T. Sanders szerint Saul-Pál azokat üldözte, akik már előtte körülméletlenül pogánymissziót végeztek. Erre a Gal 5,11 és a Gal 6,12 összevetése alapján következtet negatív úton: ha a körülméletést hirdetnék, nem üldöznék őket, tehát az üldözés a körülméletés elhagyása miatt van: Pál is ezért üldözhetette az egyházat korábban (Sanders, J. T., 1939).

– legalábbis ritkán alkalmazott gyakorlat lehetett, melynek azután Pál energikus, új lendületet adott.”

Az ApCsel leírásai ezzel valóban összhangba is hozhatók. Noha Lukács Pál megtérése előtt konkrétan nem beszél pogánymisszióról, aligha véletlenül ábrázolja Fülöpöt különböző „határszituációkban”: a samáriai misszióban, majd az etióp kincstárnok megtérésekor, és olyan területeken is, ahol a zsidóság kisebbségben volt (Azótosz, tengerparti városok, Cézarea: ApCsel 8,40). Noha az „etióp kincstárnok” az ApCsel kompozíciójában inkább zarándok diaszpórazsidónak tűnik – a pogányok megtérésének fordulópontját nála Kornéliusz megtérése jelenti (ApCsel 10), majd pedig az antiókhiai gyülekezet, ahol az üldözés miatt szétszórt tanítványok („néhány ciprusi és cirénei férfi”) „a görögökhöz is szóltak, és hirdették az Úr Jézust” (ApCsel 11,20) –, nem kizárt, hogy az Ézsaiást olvasó „etióp férfi” (8,27) története eredetileg valójában egy körülméletlen istenfélő megtéréséről szólt.

Ebben az összefüggésben különösen is fontos kiemelnünk, hogy az elsősorban a Szentföld területén kívül eső vidéken folyó körülméletlen missziót az ApCsel szerint Jeruzsálem elfogadta. Lukács a pogánymisszió kezdeteit, ahogy említettük, Péterhez és az antiókhiai gyülekezethez köti. A 11. rész szerint Péteren számon kérik Jeruzsálemben, hogy „körülméletlen emberekhez ment be, és együtt evett velük” (ApCsel 11,3), az antiókhiai hírek nyomán pedig a jeruzsálemiek kiküldik Barnabást, mintegy „ellenőrizni”, jóváhagyni az ottani pogánymissziót (ApCsel 11,22k) – korábban ugyanezt olvassuk a samáriai misszió esetében is (ApCsel 8,14k). Noha ez az ellenőrző szerep sokak szerint Lukács fikciója, véleményem szerint ennek ellene mond Pál beszámolója a későbbi eseményekről: saját maga is azért megy Jeruzsálembe, hogy biztosítsa a tekintélyesek hozzájárulását missziójához, illetve az antiókhiai incidens során is látjuk a jeruzsálemi küldötteket, akik nem véletlenül kerültek Antiókhiaiba. Feltételezhetjük tehát, hogy a Tizenkettő, illetve ezzel párhuzamosan – és egyre inkább – a jeruzsálemi gyülekezet betöltött egy efféle szerepet az ősegyházban, s ezt a szerepet Pál is figyelembe vette, számolt vele: nemcsak az apostoli megállapodás alkalmából, hanem korábban, első látogatása idején, és később, utolsó jeruzsálemi utáni missziója tervezésénél is (Róm 15,30–32; ApCsel 28). Legalább ennyire fontos felfigyelnünk arra, hogy amikor Pál damaszkuszi és arábiai misszióját követően Jeruzsálembe megy, szó sincs konfliktusról a jeruzsálemiek és Pál között. Ami természetesen nem azt jelenti, hogy ne lett volna látható már kezdetben is a körülméletlen pogánymisszió problémája, de egy jó darabig ezek a kivételes esetek csak elszórtan okoztak konfliktusokat a zsinagógákban, s ilyen konfliktusokkal az ősgyülekezetnek is szembe kellett néznie.

Ha mindez így van, akkor feltételezhetjük, hogy amikor Pál Jeruzsálemben járt, és Péter mellett Jakabbal is találkozott, akkor már ott voltak a háttérben a kezdeti pogánymisszió tapasztalatai. Az, hogy még több mint egytized elmúltával, amikor egyesek már (vagy egyre nagyobb hangsúllyal) a pogánykeresztyének körülméletlenségét követelik, a „tekintélyesek” továbbra is Pál mellett állnak, újra csak azt a feltevésünket erősíthetik, hogy a Jézusmozgalom vezetői elfogadták ezt a missziót. Ez pedig Pál szerint kimondottan is érvényes Jakabbal, az Úr testvérével kapcsolatban.

A hellenisták által elkezdett, de a jeruzsálemiek és a Tizenkettő által támogatott pogánymisszió sokféle gyökérből táplálkozhatott.

Egyfelől – ahogy Josephus damaszkuszi helyzettel kapcsolatos megjegyzésével kap-

csolatban példaszerűen már láttuk – maga a zsidóság is rendelkezett egyfajta vonzerővel nem zsidó környezete számára. Noha az első századi zsidósággal kapcsolatban szerencsésebb inkább egyfajta vonzerőről beszélni, semmint szervezett pogánymisszióról, tény, hogy Izrael népének diaszpórahelyzetéből nemcsak az elzárkózás és a hazavágyás sóvárgása eredt, hanem az adott környezettől függően (Damaszkuszban, Alexandriában, Rómában, Antiókiában, Babilonban más-más lehetőségek között, így más-más módon) nyitottságát is megtalálta Izrael. A pogányokat nem mindenki tekintette még az izraeli rabbik közül sem egyformán tisztátalannak vagy „elveszettnek”: tudunk arról, hogy nem kis viták folytak ebben a témában. Az Újszövetségből jól ismert a „prozeliták” (προσήλυτοι) és az „istenfélők” (σεβόμενοι) közötti különbségtétel, ami szintén erre a pogányokkal kapcsolatos nem egyértelmű, ingadozó álláspontra utal.<sup>215</sup> Az ősegyházon belül nemsokára kirobbanó viták a pogányok betagozásáról tulajdonképpen hasonló módon zajlottak Izraelen belül – míg ott az Izraelbe való betagozásról volt elsősorban szó, addig itt a megújuló, újonnan összehívott igaz Izraelbe való betagozásról. Ez az utóbbi kérdés kétségtávol „dinamikusabb” megoldást kínált éppen a krisztusi evangéliumban rejlő (és nem is csak rejlő, hanem abból kitörő) dinamizmusnak köszönhetően – még ha ez történeti távlatból nézve sajnálatosan az egyház Izraelről való elválásához is vezetett.

A pogánymisszióra ugyanakkor természetesen elsősorban nem a judaizmuson belüli modellek és irányok jelentettek kiindulópontot, hanem, ahogy fentebb már láthattuk, a két legfontosabb forrás: Jézus és a Szentírás. Jézus odafordulása a periférián lévőkhöz, Isten országa feltétel nélküli kiáradása a kivetettekre önmagában is fontos lökést jelenthetett a tanítványok számára. Ahogy fentebb láttuk, ezekre az impulzusokra a leginkább fogékonyak a jeruzsálemi gyülekezet „hellenistái” lehetnek. Az evangéliumok kivételképpen két eseményt is feljegyeznek, amikor Jézus odafordul még a pogányokhoz is: a kapernaumi százados (Mt 8,5–13 és Lk 7,1–10) és a kánaáni asszony (Mt 15,21–28 és Mk 7,24–30) esetét. Egyetérthetünk a következő fontos megállapítással: „A két történetben még semmilyen utalást nem találunk a későbbi intenzív »pogánymisszióra«, nem azok igazolására születtek, hanem mindkettő feltűnő kivételeket beszél el (...). A szinoptikus evangéliumok itt éppen hogy *nem* a gyülekezet »szükségeinek« felelnek meg, hanem tudják, hogy a szituáció Jézus idejében más volt”.<sup>216</sup>

<sup>215</sup> A „második templom korszakának” zsidóságában voltak az integrációra és az elzárkózásra, a pozitív és a negatív értékelésre egyaránt utaló mozzanatok Izrael pogányokkal kapcsolatos szemléletében. A vitához lásd különösen is: Fredriksen, 533–548; Goodman: *Mission and Conversion*; McKnight: *Light*; Nodet-Taylor, 286–291; Sanders: *Jewish Association*; Sanders: *Paul*, 206–211; Paget: *Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins*. A mi szempontunkból jó áttekintést és értékelést ad Bernheim, 150–160. Az a különböző tanulmányok alapján elmondható, hogy a zsidóságnak az első században nem volt rögzült álláspontja a pogányokkal kapcsolatban, az újszövetségi korban az elzárkózást és az integrációt, a tisztátalannak tartást és a nagyra becsülést egyaránt magába foglaló ószövetségi motívumokból, valamint a szét-szóródott és az anyaországban is bizonyos értelemben „kisebbségi” létben élő Izrael különböző megoldásaiból ki-ki vehetett impulzusokat, a legszigorúbb elzárkózástól a leginkluzívabb „istenfélő”-modellekig. Az anyaországban idővel a negatív szemlélet vált egyre erősebbé, a diaszpórában kevésbé. Az eltérő szemléletekben a külső körülmények mellett fontos szerepet játszottak a különböző eszkatológiai nézőpontok is.

<sup>216</sup> Hengel–Schwemer, 85.

Krisztus feltámadásában, Isten beteljesülő ígéreteiben, missziói tapasztalataikban pedig visszhangozhattak a Szentírás eszkatológiai ígéretei:

*Ézs 2,2–3 (és Mik 4,1–2): „Az utolsó napokban szilárdan fog állni az Úr házá-  
nak hegye a hegyek tetején. Kimagaslik a halmok közül, és özönlik hozzá vala-  
mennyi nép. Eljön a sok nép, és ezt mondják: Jöjjetek, menjünk föl az Úr hegyé-  
re, Jákób Istenének házához! Tanítson minket utaira, hogy az ő ösvényein jár-  
junk. Mert a Sionról jön a tanítás, és az Úr igéje Jeruzsálemből.”*

Hasonló gondolatokat találhatunk még több helyen, például: „Világosságodhoz né-  
pek jönnek” (Ézs 60,3); „Látni fogják igazságodat a népek, dicsőségedet az összes királyok”  
(Ézs 62,2) és hasonló, ahogyan az Ézs 56 példáján is láttuk fentebb. Jeremiásnál Sion he-  
lyett maga az Úr az, akihez jönnek a népek:

*Jer 16,19: „Ó, Uram (...)! Hozzád jönnek majd a nemzetek a föld legszéléről is,  
és ezt mondják: Bizony, hamis isteneik voltak elődeinknek, hiábavalók, egyik  
sem ér semmit!”*

A gondolat nagyon sok helyen megjelenik az Újszövetségben. A legvilágosabban a  
Jelenések könyvében:

*Jel 15,4: „Mert a népek eljönnek mind, és leborulnak előtted, mert nyilvánvalóvá  
lettek igazságos ítéleteid.”*

Kifejezetten messiási értelmezéssel találkozhatunk egy másik ézsaiási ige esetében:  
„Azon a napon Isai gyökeréhez fognak járulni a nemzetek, mert zászlóként magaslik ki a népek  
közül, és székhelye dicsőséges lesz” (Ézs 11,10) – „Hajtás sarjad Isai gyökeréből, és népek ural-  
kodójává emelkedik: benne reménykednek a népek” (Róm 15,12). Fontos szerepet játszott  
nemcsak Pál felismerésében, hanem talán már előtte is az 1Móz 22,18 (és 26,4; 12,3) szö-  
vegséghez kapcsolódó ígéretének Jézusra koncentrált értelmezése: „A te utódod által nyer  
áldást a föld valamennyi népe”, vö. Gal 3,8; ApCsel 3,25.

Az ApCsel 2 pünkösdi elbeszélésében Péter igehirdetése a Jóel 3,1–5 próféciaira  
épül. A prófétai idézetből a Sion hegyére és Jeruzsálemre való utalás hiányzik, valószínűleg  
azért, mert a Sion-gondolatot Jézusban látták helyettesítő módon betölteni. Az ApCsel 2  
egész elbeszélése mindenesetre ráépül a népek Sion-zarándoklatának gondolatára. Okkal  
feltételezhetjük, hogy nem véletlenül, még akkor is, ha azt gondolhatjuk, hogy az első pün-  
kösd alkalmából csatlakozók esetében elsősorban nem pogány zarándokokra kell gondol-  
nunk. Az „Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm” (Mt 3,17 és párh.) ünnepélyes  
krisztológiai deklarációja mögött felismerhetően ott áll az Úr szolgájának ézsaiási képe,  
mely szintén szorosan kapcsolódik a népek irányában végzett szolgálathoz, amit a Mt  
12,18–21 is idéz mint a Jézus szolgálatára fényt vető reflexiós idézetet:

*Ézs 42,1.4.6: „Ez az én szolgám, akit támogatok, az én választottam, akiben  
gyönyörködöm. Lelkemmél ajándékoztam meg, törvényt hirdet a népeknek.  
(...) Tanítására várnak a szigetek. (...) Én, az Úr, elhívtalak az igazságért,*

(...) és benned ajándékozom meg szövetséggemmel népemet, világosságommal a nemzeteket.”

Ugyancsak ilyen mozzanatot láthatunk Jónás jelében (Mt 12,40–42): a niniveiek és „dél királynője” megszegyeníti (megítéli) a választott népet. Ez az őszövetségi alap gondolat, amit a prófétáknál is megtalálunk,<sup>217</sup> új tartalommal telt meg a pogánymisszió jézusi motivációi és a missziói tapasztalatok alapján. Az 1Tim 3,16: „Hirdették a pogányok között, hittek benne a világon” szintén mintha messiási jelként tekintene a pogányok megtérésére.

Az Úr szolgálja népekhez szóló küldetése szólal meg a másik ézsaiási idézetben is, ami az újszövetségben nem csekély visszhangra talál:

Ézs 49,6: „Kevésnek tartom, hogy Jákób törzseinek helyreállításában és a megmentett Izráel visszatérítésében légy az én szolgám. A pogányok világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig.”

Az ApCsel 13,47 szerint ezt saját küldetésükre is – Jézus szolgálatának folytatásaként – alkalmazták az apostolok. Pál maga egyértelműen (Gal 1,16), de a misszióknak ez az értelmezése aligha az ő új felfedezése, hanem már az ősgyülekezet így tekinthetett saját magára, ezért maradtak kitartóan Jeruzsálemben, ezért tekinthettek magukra mint a világ világosságára és hegyen épített városra Jézus hegyi beszédből ismert mondása szerint: „Ti vagytok a világ világossága. Nem rejthető el a hegyen épült város” (Mt 5,14).

Talán arra is gondolhatunk ebben az összefüggésben (s ez főként Jeruzsálem és Jakab ősegyházon belüli tekintélyével függ össze), hogy az őszövetségi Sion-próféciaik esetében oda-visszahatás érvényesülhetett. A gyülekezet ezeket a jövődöléseket Krisztusban látta beteljesedni, nem pedig Jeruzsálemben (a fennálló kultuszban, az aktuálisan álló templomban). Ugyanakkor azzal, hogy az ősgyülekezet maga (és ez Jakabbal kapcsolatban is elmondható) saját jelenlétét Jeruzsálemben ennek a Krisztusban megvalósuló vagy megvalósulni készülő eszkatologikus ígéreteknek a prezentálásában látta, Jeruzsálemről nemcsak Krisztusra, hanem a jeruzsálemi ősgyülekezetre is áthárultak az ígéretekkel kapcsolatos aszociációk. (Ez az, ami azután Jakab halálával, az Izráel-misszió kudarcával és Kr. u. 70 után újra át kellett hogy értékelődjön.)

Látjuk tehát, hogy az ősgyülekezet hogyan meríthetett impulzusokat kezdettől fogva Jézus igehirdetéséből és tetteiből, a Szentírást eszkatológiai és krisztológiai szemszögből olvasva. Krisztusban látták ezeknek az ígéreteknek a beteljesedését, amit számukra megpecsételt a pogányok csatlakozásának tapasztalata. A pogánymisszió kiindulópontjának egyértelműen a feltámadott Jézus üzenetét tekintették, amit az evangéliumok többféleképpen fogalmazzak meg: „Tegyetek tanítvánnyá minden népet” (Mt 28,19),<sup>218</sup> „és hirdetni kell az ő nevében a megtérést és a bűnbocsánatot minden nép között, Jeruzsálemtől kezdve” (Lk 24,47). Így

<sup>217</sup> Lásd például: Jer 2,11. Ugyanezt a gondolatot alkalmazza egy másik szemszögből Pál a Római levélben, amikor arról beszél, hogy Isten a pogányok megtérésével féltékennyé teszi népét: Róm 11,11kk.

<sup>218</sup> Peter Stuhlmacher szerint a Mt 28,16–20 egyenesen a jeruzsálemi „oszloppostolok egész húsvét utáni viszonyulását és tevékenységét meghatározó zsidókeresztyén missziói koncepciót” visszaadó, „ősregi”, autentikus tradícióra támaszkodik, ami annak a zsidókeresztyén megfelelője, ami a lombsátrak ünnepét meghatározta: a népek Sionra gyülekezését „a Jézus Krisztusba vetett hit jegyében” (Stuhlmacher, 169–170). – „Az ősgyülekezet kezdettől fogva ragaszkodott a Jézusban megjelent üdvösségnek a népek világához szóló voltában, de a »hogyan« még rejtve volt” (Goppelt: Christentum und Judentum, 80).

láthatjuk az egymásra épülő rétegeket, ahogy a Szentírás, Jézus igehirdetése és élete, valamint a missziói tapasztalatok egymással folyamatos kölcsönhatásban világították meg a pogánymisszió legitimitását már akkor, amikor talán még csak kivételszerűen csatlakoztak a tanítványokhoz érdeklődő pogányok.<sup>219</sup> Mindez Antiókiában, illetve Pál csatlakozásával jóval szélesebb körben új, az eddigi kereteket messze kitágító lendületet vett, ami alapvető kérdéseket vetett fel.

### *A pogánymisszió és az Izráel-misszió közösségének problémái és megoldási kísérletei*

A körülméletlen pogánymisszió és az Izráel-misszió közössége természetesen nem volt mindenki számára problémamentes.<sup>220</sup> Noha amellet érveltünk, hogy a „hellenista–héber” konfliktus mögött nem feltétlenül kell teológiai összeütközést sejtenuk, ezzel nem vontuk kétségbe azt, hogy létezhetek eltérő koncepciók akár a törvényértelmezésben, a kultusszal kapcsolatban is. És noha arra jutottunk, hogy a kezdeti pogánymissziót (kivéteklént) még annak körülméletlen formájában is elismerte, elfogadta, támogatta Jeruzsálem, ez nem jelenti azt, hogy ne lettek volna olyanok, akik problémásnak érezték a pogányok befogadását.<sup>221</sup>

Az előbbieken azt feltételeztük, hogy a körülméletlen pogányokat is befogadó misszió Szíriában és a környező vidéken a zsinagógához kötődött, és egyes helyeken az ot-tani zsidóság eleve enyhébb pogányokkal kapcsolatos viszonyulására is támaszkodhatott, amit jelentősen felerősített a Jézus-mozgalom jellege és teológiája. Amikor azonban a „hellenisták” missziójához Pál is csatlakozott, és a jelek szerint teljes erővel – és bizonyára hamar kikristályosodó teológiai koncepcióval – vetette be magát a zsidók és istenfélők Krisztus melletti meggyőzéséért, a diaszpóramisszióban valószínűleg egyre markánsabban jelent meg a törvény alóli „szabadság” elgondolása és gyakorlata. A diaszpórából érkező hírek azonban valószínűleg nemcsak – ahogy fentebb láttuk – a próféta i ígéretek beteljesedéseként voltak magyarázhatók, hanem a Jézus-mozgalom „törvénytelenése” melletti bizonyítékként szolgálhatott azok számára, akik ellenségesen viszonyultak a jézusi igehirdetés iránt. Emiatt többen jogosan félthették az Izráel-misszió sikerét, gondolva, hogy a körülméletlen pogánymisszió Izráel megtérésének akadályává válhat.

*Mt 10,5–6: „Pogányokhoz vezető útra ne térjete le, samaritánusok városába ne menjete be, inkább menjete Izráel házának elveszett juhaihoz.”*

Jézusnak ezek a szavai híen tükrözik saját tevékenységét, melyben ugyan csírájában

<sup>219</sup> Hasonlóan fogalmaz Bernheim is: Kezdetben a zsidókeresztyének többsége a marginális, kivételes megtéréseket elfogadta: „Az első évek eszkatológiai entuziazmusa az egyházban kétségkívül könnyebbé tette ennek az anomáliának az elfogadását” (Bernheim, 164).

<sup>220</sup> Leginkább azért, mert a Szentírásban a pogányok és Izráel közösségére nézve többféle modellel lehet találkozni, de a Tórában nincsenek világos útmutatások, amelyek alapján a zsidó- és pogánykeresztyének közössége szabályozható lett volna – Izráel határain túl! Schnelle: Muß ein Heide..., 96.

<sup>221</sup> „Az ApCsel bámulatosan tisztán látja az egyház akkori ideje számára jelentkező probléma lényegét. Nagyon röviden számol be a pogánymisszió kezdeteiről, de nagyon alaposan ábrázolja, hogyan vezetett rá lépésről lépésre az ősgyülekezet a törvénytől szabad pogánykeresztyénség elismerésére” (Goppelt: Christentum und Judentum, 83). Ezt még akkor is érdemes egyetértően idéznen, ha Goppelt azután egészen máshogy ábrázolja az eseményeket.

ott voltak már a „határátlépések”, elsősorban azonban nyilvánvalóan Izráel-misszió volt. Ugyanezt mondhatjuk el az apostolok missziójáról is az első években. Valószínűleg nem véletlen azonban, hogy ezt a megfogalmazást Máté evangéliumában találjuk meg: a kizárólagos, elutasító megfogalmazás tükrözheti a pogánymisszió (és a samaritánus misszió) elutasítását az ősegyházban. Máté itt egy olyan vélekedésre is hivatkozik, mely szerint ez lett volna a legitim folytatása a jézusi missziónak: megmaradni Izráel határain belül, és akkor megnyerhetnék (vagy a Mt idejében: megmenthették volna?) a zsidókat Krisztus evangéliumának. Okkal feltételezzük, hogy a vándormisszionáriusok egy része nemcsak az első időkben, hanem még sokáig kizárólag Izráelre értelmezték küldetésüket. Ezzel szemben fogalmazza meg Máté azt, hogy bár Jézus idejében ez még így volt, és a küldetés „Izráel házának elveszett juhaihoz” továbbra is elsőbbséget élvez, de már a Feltámadott megbízta a tanítványokat: *„Tegyetek tanítvánnyá minden népet!”* (Mt 28,20). Máté számára a folyamat a fontos: saját, feltehetően a zsidó háború utáni zsidókeresztyén örökségét próbálja a „hogyan tovább” szempontjából értelmezni.<sup>222</sup>

Az „apostoli megállapodásra” Pál szerint azért volt szükség, hogy „evangéliuma hirdetése a pogányok között” és addigi „fáradozása” az általa alapított gyülekezetek „szabadságára” „ne legyen hiábavaló”. Ellenfelei ugyanis a törvény megtartására, ennek külső jeleként pedig a körülmetélésre akarták rávenni a pogánykeresztyéneket (Gal 2,1–5). Hasonló jelenségről számol be Lukács is: *„Némelyek, akik Júdeából jöttek le [Antiókhia], így tanították a testvéreket: »Ha nem metélkedtek körül a mózesi szokás szerint, nem üdvözülhettek«*, és: *„Előálltak azonban néhányan [Jeruzsálemben], akik a farizeusok pártjából lettek hívők-ké,<sup>223</sup> és azt mondták, hogy körül kell metélni azokat [tudniillik a pogányokat], és meg kell parancsolni nekik, hogy tartsák meg Mózes törvényét”* (ApCsel 15,1). A problémát jól szemlélteti az úgynevezett „antiókhiai konfliktus” vagy „közjáték”, amikor jeruzsálemi küldöttek megjelenésének hatására, akik a pogánykeresztyéneket „zsidó szokás szerinti életre” (ἰουδαϊζειν) akarták „kényszeríteni”, Péter, Barnabás és mások „visszahúzódtak és elkülönültek” a pogánykeresztyénektől, vagyis a velük folytatott asztalközösségtől (Gal 2,11–14). Noha Pál ezeket az ellenfeleket a Galata levélben „befurakodott áltestvéreknek” nevezi, feltételezhetjük, hogy törekvésük alapvetően pozitívnak tekinthető ζῆλος-ukból eredt: meg akarták őrizni a Krisztusban megújuló Izráel tisztaságát, és ebben nyilvánvalóan ott lehetett az Izráel-misszió féltésének az indulata.

A probléma mindenesetre adott volt: az egyik oldalon ott van Izráel, a szent nép: *„Most azért, ha engedelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor ti lesztek az én tulajdonom valamennyi nép közül, bár enyém az egész föld. Papok királysága és szent*

<sup>222</sup> Vö. Luz, 66–70.

<sup>223</sup> Painter és mások szerint ezek a farizeusok közül megtérők azonosak lehetnek az ősgyülekezet „arám” nyelvű részével (Painter: Just James, 49). Ez így természetesen túlegyszerősítése a dolgoknak. Egyfelől fent már elvetettük a két ősgyülekezet gondolatát, kettősség helyett inkább sokszínűségről, összetettség-ről beszélve. Másfelől látjuk azt is, hogy az akkoriban az arám nyelvűek közé sorolható Tizenkettő és Jakab nem farizeusi háttérű, de a körülmetéletlen pogánymissziót támogatják. Még Lukács megállapítását is árnyaltan kell értelmezni: nyilvánvalóan tud valamit, amikor a páli misszió ellenfeleit farizeusok közül megtért zsidókeresztyénekként azonosítja, de ezt sem szabad általánosítani: valószínű, hogy más háttérű zsidókeresztyén testvérek is képviselhették ezt az álláspontot, mint ahogy az is, hogy nem minden egykori farizeus gondolkodott így. Pál is farizeus volt.

nép lesztek” (2Móz 19,5–6), Isten „tulajdon népe” (5Móz 4,20): „Hiszen te Istenednek, az Úrnak szent népe vagy. Téged választott ki Istened, az Úr, hogy tulajdon népe légy valamennyi nép közül, amelyek a föld színén vannak” (5Móz 7,6). „Szentsége”, kiválasztottsága koncepciójának része az elkülönülés is a többi néptől: „Legyetek előttem szentek, mert én, az Úr, szent vagyok, és elkülönítettelek benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek” (3Móz 20,26). Látuk, hogy a pogányokkal kapcsolatos felfogás a zsidóságban távolról nem volt egységes, de az elkülönülés motívuma sokkal erősebb volt az első században is, mint az integrációé, még ha ez utóbbira történtek is lépések. A páli misszió ráadásul azt a „rossz hírt” is hozta magával, hogy a zsidókeresztyének sem tartják meg a törvényt: „Rólad pedig azt hallottuk, hogy Mózesztől való elszakadásra tanítod a pogányok között levő zsidókat, és azt mondd, hogy ne metéljék körül fiaikat, és hogy ne a zsidó szokás szerint éljenek” (ApCsel 21,21).<sup>224</sup>

Az Újszövetségből a problémának kétféle megoldását ismerjük. Az egyik az úgynevezett „apostoli megállapodás”, a másik az úgynevezett „apostoli dekrétum”. A kettő viszonya viszont sok fejtörést okoz az újszövetségeseknek, nem utolsósorban a páli és lukácsi beszámolók összehangolásának nehézségei miatt, amire alább rá is térünk.

A harmadik megoldás természetesen az lett volna, amit a páli ellenfelek javasoltak: a körülmetélés.<sup>225</sup> Érdekes, hogy első pillantásra egy példát éppen Pál biztosít erre, amikor Timóteust, aki munkatársa lesz, körülmetéli (ApCsel 16,3). Noha ennek a mozzanatnak a történetiségében sokan kételkednek, erre véleményem szerint nincs komoly okunk. Timóteus görög (nem zsidó) apa és zsidó anya gyermeke volt, ami ugyan a judaizmus szemszögéből elméletileg illegitim volt, de aligha ritka. Timóteus zsidó anya gyermekeként zsidónak számított, körülmetélése tehát nem egy pogány áttérésének mozzanata, hanem annak nyilvánítása, hogy Timóteus mint (jövendő) vándormisszionárius vállalja a közösséget Izráellel és a zsidókeresztyénséggel.<sup>226</sup>

Az, hogy az Újszövetségben nem olvasunk konkrétan olyan nem zsidókról, akiket Krisztusban hitre jutva körülmetéltek volna, még nem jelenti azt, hogy erre ne lett volna példa. Ugyanakkor nem lehetünk annyira szégyenlősek, hogy ne beszéljünk arról, amiről akkoriban is volt szó a pogányok és a zsidók kapcsolatát tekintve: a körülmetélés sok judaizmus iránt szimpátiát érző pogány számára visszatartó tényező volt Izráel területén kívül, a nem zsidó, főként hellenista környezetben.<sup>227</sup> A keresztség mint elégséges „beavatási” rítus a diaszpórában valószínűleg sok „istenfélőnek” könnyebbé tette a csatlakozását. Azokon a helyeken azonban, ahol a zsidóság ebből a szempontból konzervatívabb volt, akár a diaszpórá-

<sup>224</sup> A vád aligha volt igaz ebben a formában, ami a zsidók körülmetélését illeti. Mégsem véletlen ugyanakkor ez a következtetés a páli misszió ellenfelei részéről: azzal, hogy Izráel „határát” ilyen radikálisan kitágította, s a törvény érvényességét másodlagossá tette, tulajdonképpen magát a törvényt teszi érvénytelenné. Pál ezt nem így értette (számára a törvény nem érvénytelenné vált, hanem az érvénye Krisztusban teljeseedik ki), de hogy mások (zsidók és keresztyének, kortársak és utódok) félreértették őt, azon nincs mit csodálkozni.

<sup>225</sup> Louis Martyn úgy véli, volt is ilyen „törvénykövető” pogánymisszió (Martyn: A Law-observant Mission to Gentiles). Én ezt erősen kétlem, és Martyn rekonstrukciója sem meggyőző.

<sup>226</sup> Roloff, 240.

<sup>227</sup> Jól ismert Pál buzdítása az 1Kor 7,18-ból („Körülmetélten hívatott el valaki? Ne tüntesse el!”), valamint Josephus feljegyzése azokról a zsidókról, akik a pogány környezetben megpróbálták „rejtegetni” körülmeteltségüket: „eltakarták körülmetélt testrészüket, úgy, hogy még meztelenül sem lehetett testüket a görögöktől megkülönböztetni” (Jos Ant 12,5,1).



ban is, de leginkább Palesztina területén vagy közvetlen környékén, könnyen elképzelhető, hogy voltak nem zsidók, akik a krisztusi evangélium hatására csatlakoztak a zsidókeresztyénséghez, körülmetélkedve és vállalva a mózesi törvényeket: vagyis lettek zsidókeresztyén prozeliták.<sup>228</sup> Ez azonban valószínűleg inkább kivételszámba ment, és a körülmetéletlen misszió előre haladtával egyre ritkábbá vált.

A pogánymisszió és zsidómisszió közösségének problémájával kapcsolatban nem is az a meglepő, hogy felmerült, hanem hogy ilyen későn vált akuttá az egyház missziójában.<sup>229</sup> Ez is arra utal, hogy a zsidókeresztyénségben eleinte sokáig kisebbségben voltak azok, akik ezt problémásnak találták. Hogy a kérdés mégis felmerült, és felmerülése óta valószínűleg egyre súlyosabbá vált (lásd Pál utolsó jeruzsálemi látogatását), annak több oka is lehet. Az egyik a keresztyén missziótól függetlennek tekinthető: a zsidóság „radikalizálódása”.<sup>230</sup> A zélóta mozgalmak ζήλος-a egyre fokozódott a század folyamán, míg azután a Róma elleni felkelésbe torkollott (Kr. u. 66). Ez pedig a pogányok felé engedékeny és Róma irányában is békés Jézus-mozgalom növekvő „népszerűtlenségével” járhatott együtt ezekben a körökben. A másik okot már említettem: Pál csatlakozásával felerősödhetett a keresztyén misszió „törvénytől szabad” jellege, ami a konzervatívabb beállítottságú zsidók számára az evangélium befogadásának akadályává vált. Vajon meg lehetett-e felelni egyszerre az Izráel-misszió és a pogánymisszió érdekeinek, úgy, hogy ne sérüljön Krisztus evangéliumának szabadsága? Ez lehetett a fő kérdés az apostoli megállapodás – apostoli zsinat – apostoli dekrétum körüli események mögött. Ahogy látni fogjuk, erre a kérdésre próbált Jakab egy megoldást kínálni az „apostoli dekrétum” segítségével, az események azonban hamar túlhaladtak ezen a megoldási kísérleten: Izráel és az egyház útjának elválása („parting of the ways”) már visszafordíthatatlanná vált.

*Jeruzsálemi megállapodás – antiókhiai konfliktus – „apostoli zsinat” – „apostoli dekrétum”*

A páli és lukácsi beszámolók egybevetése távolról sem problémamentes.<sup>231</sup> A legnagyobb problémát az jelenti, hogy Pál azt írja a megállapodással kapcsolatban: „A tekintélyes személyek engem semmire sem köteleztek” (Gal 2,6). Ezzel szemben az ApCsel 15-ben az „apostolok és vének” Barnabásra és Pálra bízják az „apostoli dekrétumot”, mely ugyan „nem terheli meg” a pogánykeresztyéneket a körülmetélés kötelezettségével és a törvény megtartásával, de „elrendeli”, ami „feltétlenül szükséges”, hogy tartózkodjanak „a bálványáldozati hústól, a vértől, a megfulladt állattól és a paráznaságtól” (ApCsel 15,23–29). De van még más eltérés is: Pál például a Galata levélben kimondottan azt állítja, hogy a megállapodás második jeruzsálemi látogatásán köttetett, Lukács szerint viszont ez már harmadik útja volt (ApCsel 9; 11; 15). A Gal 2-ben leírtak mintha egy kisebb körű találkozóról szólnának, nem úgy, mint az ApCsel 15 „nagygyűlése”, „zsinata”.<sup>232</sup>

<sup>228</sup> Akár a Hetek egyike, Nikoláosz, az antiókhiai prozelita is lehetett ilyen valaki, de ugyanolyan valószínű, hogy ő már korábban áttért a zsidóságra, talán felesége révén.

<sup>229</sup> Ugyanígy: Jervell, 30.

<sup>230</sup> Természetesen itt sem lehet általában „a” zsidóságról beszélni, inkább a zsidóságon belüli hangsúlyeltolódásról.

<sup>231</sup> Ahogy Bernheim némi szarkazmussal, de találóan fogalmaz: A Gal 2,1–10 ApCsel-lel való viszonyának tisztázása „az exegéták és történészek egyik kedvenc sportja” (Bernheim, 142).

<sup>232</sup> Természetesen vannak további egyeztetési problémák, mint ahogy megoldási kísérletek is bőségesen. Itt

## 1. Apostoli megállapodás: Gal 2,1–10 = ApCsel 11,30; 12,25

Ahogy fentebb már említettük, Lukács nem feltétlenül mindenben a kronológiai pontosságra törekszik: sokszor olvashatunk összefoglaló, rövid átvezető szakaszokat, melyek alapján tudjuk, hogy ezalatt sok minden történhetett, egyes eseményeket pedig részletesen elbeszél. Feltételezhető, hogy Lukács ennek során az ApCsel első szakaszára nézve is különböző forrásokat használ.<sup>233</sup> Ez különösen is valószínű feltevésnek hat az ApCsel 9–12 olvasása közben. Még a gyakorlatlan olvasónak is feltűnhetnek a szakaszon belül a lezárt, szinte önmagukban is kerek történetek, melyeket fent említett rövidebb összefoglaló, átvezető szakaszok vagy a Péter-történetektől stílusukban is elütő, tömörebb, „töredezettebb” elbeszélő részek tarkítanak (9,31; 11,19–26; 11,27–30; 12,20–23; 12,24–25).

Ez alapján úgy gondolhatjuk, hogy van létjogosultsága annak a megközelítésnek, mely az ApCsel 11,30-ban, valamint közvetlen (egy Péter-elbeszélés által megszakított) folytatásában, a 12,25-ben olvasható „éhínség-látogatást” azonosítja a Galata levélben említett második látogatással.<sup>234</sup> Ennek az olvasatnak az a gyengéje, hogy 1. Lukács meg sem említi a Pál által nagyon jelentősnek tartott megállapodást; 2. Lukács ezt a látogatást a Zebedeus fia Jakab I. Heródes Agrippa általi kivégzése (kb. Kr. u. 42) és a király halála (Kr. u. 44) előttre vagy környékére teszi, ez pedig aligha fér bele a Galata levél kronológiai kereteibe, ahol Pál megtérésétől számítva 14 vagy 17 évvel történt ez a látogatás. Erőssége viszont, hogy nem kell feltételeznünk, hogy Lukács „odaköltötte” Barnabás mellé Pált az éhínség-látogatás megemlékezésénél, valamint – még inkább – az, hogy segítségével feloldhatók a párhuzamosság ellenére is megfigyelhető ellentmondások a Gal 2 és az ApCsel 15 között: egyszerűen nem ugyanarról az eseményről számolnak be. Mindkét fent említett nehézségre – ha nem is cáfolhatatlan, de elfogadható – választ adhat az a megfigyelésünk, hogy Lukács az ApCsel-ben – Pál első missziói útjának elbeszéléséig – Pétert állítja középpontba (ami valószínűleg meg is felel történeti fontosságának, annak fenntartásával, hogy Lukács Jánosnak és a két Jakabnak, akik Péterhez mérhető jelentős szerepet tölthettek be a tanítványi körben és az ősegyházban, kevesebb figyelmet szentel), így a pogánymisszió legitimálását is hozzá

---

most csak arra vállalkozhatunk, hogy az általunk legfontosabbnak tekintett művekre utalunk. A következőkben megpróbálunk egy saját olvasatot adni, ami természetesen támaszkodik a megadott szakirodalom megfigyeléseire és mérlegeléseire, de ezeket csak a mi szempontunkból főbb pontokon jelezzük. A kérdéshez vö. többek között Dunn: Jesus, Paul, 108–181; Lüdemann: Paulus II; Schmithals: Paulus und Jakobus; Schnelle: Muß ein Heide..., továbbiak az irodalomjegyzékben.

<sup>233</sup> Bár az ApCsel forrásainak kérdése továbbra is vitatott és igazából bizonyíthatatlan, most csak az általunk sok ponton követett Hengelre hivatkozunk, aki szerint leginkább két forrássorozatot lehet felismerni az ApCsel első szakaszában: az egyik az antiókhiai vagy „hellenista” forrás, amelyből az István-, Fülöp- és a korai Pál- és Barnabás-történetek eredhetnek, a másik Péterrel kapcsolatos elbeszéléseket tartalmazott. Hengel: *Geschichtsschreibung*, 59–60.

<sup>234</sup> Angolszász magyarázók és bevezetőstanok hajlanak erre a feltételezésre, amit egyébként Kálvin is követ kommentárjában („tradicionalista exegéták” – Bernheim, 142), Balla: *Bevezetés*, 180. Remek példa és jó áttekintés Longenecker, lxxiii–lxxxviii, aki szintén az apostoli „zsinat” elé datálja a Gal 2-t. – Bruce: *Studies*, 103–104 – Pesch egészen más utat jár be, mint én (az ApCsel elbeszélését inkább tradíció- és forráskritikai úton próbálja elemezni), mégis ezzel a megoldással számol: „Az első missziói út éppenséggel a jeruzsálemi megállapodás »következményeként« is érthető” (Pesch: *Abkommen*, 109–110). – Érdekes, hogy Pratscher, míg az apostoli megállapodást Péter Jeruzsálemből való távozása előttre datálja, a megállapodásról való beszámolót mégis az ApCsel 15-tel azonosítja (Pratscher, 51–52; 74–76).

köti. Nem állítja kifejezetten, csak elbeszélésének sorrendjével kelti azt a benyomást, hogy Kornéliusz lett volna az első megtérő és körül nem metélt pogány, vagyis hogy Péter „pogánymissziója”<sup>235</sup> megelőzte volna a hellenisták, az antiókhiai gyülekezet, valamint Pál körülmételetlen misszióját: a 11,19-ben még csak időhatározó sem szerepel (pedig mondhatná: „ezután”). Lukács itt hosszú évek (másfél–két évtized!) történéseit mondja el néhány példaszerű elbeszélésben, ráadásul a péteri elsőbbség szemszögéből, ha nem is kimondott hangsúlyozásával. Így talán érthető, hogy Pálék látogatásának tartalmi részével nem foglalkozik. Vagy inkább mondjuk úgy: így talán érthető, hogy miért nem foglalkozik Pálék látogatásának tartalmi részleteivel: ha most számolna be erről, felborulna a tágabb elbeszélés logikai sorrendje. Nem nehéz észrevenni, hogy még a 15. részben is csak Péter és Jakab beszédét idézi az ApCsel, Pál és Barnabás ott is a háttérben marad. Lehet, hogy ez a valóságos „erőviszonyoknak” is megfelelt, de a lukácsi logikának mindenképp: ő az apostoli egyház egységét és apostoli (jézusi) eredetét akarja hangsúlyozni. A 11. rész a pogánymisszió legitimitásával foglalkozik: először Péter tettét igazolják Jeruzsálemben, majd Barnabás igazolja a jeruzsálemiek küldöttjeként az antiókhiai pogánymissziót. És azután felbukkan Pál is – a Gal szerint azért, hogy igazolást nyerjen a jeruzsálemiektől pogánymissziója számára, valószínűleg Antiókhiaiból. Ez nem perdöntő bizonyíték, de tematikai szempontból utalás lehet arra, hogy Lukács többet tudhatott erről, mint amennyit leírt<sup>236</sup> – és ebben az esetben a kronológiai problémák sem olyan jelentősek.<sup>237</sup> Vagyis: vannak jelek arra, hogy Lukács tudott arról, hogy a pogánymisszióknak sokféle kezdete van (hellenista, antiókhiai, péteri, páli), de mindezt egy Jeruzsálemből a föld végső határáig ívelő folyamatban kívánja ábrázolni, ezért elbeszélésének logikája azt diktálja, hogy a péteri kezdetet tegye első helyre. Mivel olvasatunk szerint a páli misszióval szembeni kifogások – részben a páli első missziói út következtében – újra előkerültek, s ez egy újbóli jeruzsálemi tisztázást tett szükségessé (ezt beszélne el az ApCsel 15), érthető, hogy Lukács az anyagát inkább így rendezi el, semmint a 11. részbe is beillesztve Pál jeruzsálemi látogatásának tartalmi leírását, ami megtörné Péter-központú elbeszélésének ívét.

Azt láthattuk tehát eddig, hogy a körülmételetlen pogánymisszió már Pál megtérése előtt több helyen megindult, leginkább a Jeruzsálemből elüldözött „hellenisták” missziója

<sup>235</sup> Péter az ApCsel szerint (15,7) pogánymisszionárius. Ez ellentmondani látszik a Gal 2,7–8-nak, ahol Kéfasra a körülmételetlen missziója bízott. Az ellentmondás feloldható azzal, ha úgy véljük, Lukács a fentiek szerint ábrázolja Pétert. A valóságban Péter az egész egyház misszionáriusa lehetett. Nem valószínű, hogy Pálhoz vagy akár a „hellenista” misszionáriusokhoz hasonló intenzitású pogánymissziót végzett: elsősorban továbbra is a körülmételetlen misszióban tevékenykedett, de azt is látjuk, hogy a hellenistáknak ezzel a munkájával szimpatizált, részt vehetett benne mint a Tizenkettő „referens” apostola pogánymisszió-ügyben. A Gal 2 értelmezését és a missziói területek „felosztásának” kérdését lásd lentebb.

<sup>236</sup> Pesch megoldása szerint az ApCsel 11,27–30 és a 12,25 között van a 15,1–5b.12b eredeti helye. Az mindenesetre ettől függetlenül helytálló megállapítás, hogy feltűnő Lukács hallgatása Pál és Barnabás jeruzsálemi látogatásáról, mint ahogy az az érve is figyelemre méltó, hogy a Gal 2,10 kontextusába jól illeszkedik az antiókhiai adománya (Pesch: Abkommen, 110–111).

<sup>237</sup> Az éhínséggel való összekapcsolást egyébként az is jogossá teszi, hogy Agrippa halála utánról, a 46–48-as időszakból tudunk egy vagy több nagyobb, Palesztinát érintő éhínségről (Ant 20,51–53; 101), F. F. Bruce: Acts, 230. Hogy Pál nem beszél az adományról, holott erre volna alkalma a 2,10-hez kapcsolódóan, gyenge pontja az azonosításnak, de tény, hogy Pál végképp nem tudósítani akar az eseményekről – ezt a mozzanatot talán mellékszálként tekintette, főként, ha a szegényekről való megemlékezésben valami többet látott az aktuális segélyakciónál, amire különösen is hangsúlyosan utal a 2Kor és a Róm.

nyomán. A Tizenkettő és Jeruzsálem ellenőrző, jóváhagyó szerepe az ősgyülekezet teológiájával, ahogy láttuk, jól összeegyeztethető. Az ApCsel alapján, valamint a Péterrel kapcsolatos egyéb információk miatt kimondhatjuk, hogy a pogányok megtérésének ügyében a Tizenkettő közül Péter volt a leginkább aktív. A több szinten megindult körülméletlen misszió azonban – Antiókhia Pál által felerősített aktivitásának köszönhetően – problémákat vetett fel. Egyre növekedett a pogánykeresztyének számra, és a júdeai, jeruzsálemi ősegyházon belül voltak zsidókeresztyének, akik problémásnak találták a körülméletlen pogánymissziót.

Jelen olvasatunk szerint tehát azzal számolunk, hogy a megállapodásra még Pál és Barnabás ciprusi és pizidiai, likaóniai (úgynevezett első) missziói útja előtt került sor. Ekkoriban már folyt körülméletlen pogánymisszió, s ebben bizonyára Antiókhia volt a legjelentősebb központ: Barnabás és Pál is itt lettek munkatársak az evangélium hirdetésében és a pogánymisszióban. Pál és Barnabás magával vitte Jeruzsálembe Tituszt is, „aki görög volt”, és őt sem kényszerítették körülmétkedésre (Gal 2,1.3). A pogánykeresztyén Titusz jelenléte önmagában is biztosíték volt arra nézve, hogy nem elméleti, hanem gyakorlati döntés születik. Tudjuk, hogy voltak olyanok a jeruzsálemi testvérek között, akik nem néztek jó szemmel Titusz jelenlétét, valamint Barnabás és Pál misszióját, de Pál ezt írja: „*A tekintélyes személyek engem semmire sem köteleztek. Ellenkezőleg: elismerték, hogy rám van bízva a körülméletlenség evangéliuma, mint ahogyan Péterre a körülmétkelésé. Mert aki munkálkodott Péter által a körülmétkelték közötti apostolságban, az munkálkodott énáltalam is a pogányok között. És amikor Jakab és Kéfás meg János, akiket oszlopoknak tekintenek, felismerték a nekem adott kegyelmet, megállapodásul kezet adtak nekem és Barnabásnak, hogy mi a pogányokhoz menjünk, ők pedig a körülmétkeltékhez*” (2,6–9). Az „oszlopok” tehát elismerték Pál és Barnabás körülméletlen pogánymisszióját. Itt Jakabot egy olyan pozícióban látjuk, ami a jeruzsálemi (és nyilván júdeai, anyaországi) „antipaulinista” állásponttal szembehelyezkedve a páli misszióval való közösségvállalás mellett áll ki, s erről a pozícióról maga Pál tanúskodik.

A megállapodás Pál szerint nem szabott számára feltételeket. Ha ezt komolyan vesszük, a missziói területek látszólagos felosztását (ἴνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν) sem tekinthetjük feltételnek vagy korlátozásnak, mintha ettől fogva Pál nem mehetne zsinagógákba, hogy a zsidókat is meggyőzze (az mindenesetre nyilvánvaló, hogy Pál nem így értelmezte, hiszen missziói útjain egyértelműen a diaszpóraszínagógákból kiindulva végezte misszióját). Természetesen jogos lenne ez az olvasat is; a legtöbben így is értelmezik Pál szavait,<sup>238</sup> mintha Ábrahám és Lót mintájára, a „ti jobbra, mi balra” elve men-

<sup>238</sup> A legtermészetesebb olvasat az, hogy itt a missziói területek felosztásáról van szó, a kérdés csak az, hogy földrajzi vagy zsidó–nem zsidó értelemben-e. Sokan földrajzi értelmű felosztásra gondolnak (pl. „A Pál számára kedvezőbb tisztán földrajzi értelmezés (...) szerint Palesztina határa osztaná fel a területeket”, Oepke, 85), mások szerint a döntést „etnográfiailag” kell értelmezni (pl. a páli szóhasználat alapján „nehezen érthető, hogy egyáltalán megpróbálták a τὰ ἔθνη és a ἡ περιτομή szavak megkülönböztetését más-ként, mint entográfiailag értelmezni”, Schmithals, 36). Pratscher helyesen veti fel a két értelmezés gyengéit: a földrajzi felosztás ellen szól például a diaszpóraszínagógák helyzetének tisztázatlansága egy ilyen megállapodásban (vö. Haenchen, 450 is), vagy hogy Pál az antiókhiai konfliktusban nem rója fel Péternek a határátlépést; az etnikai ellen az, hogy Péter egyértelműen végzett a továbbiakban is pogánymissziót, ahogy Pál is nyilvánvalóan megszegte volna ezt a megállapodást. Pratscher felsorol néhány lehetséges alternatív értelmezést is, de úgy, hogy a kérdést eldönthetetlennek tartja (Pratscher, 62).

tén született volna egyesség (1Móz 13,9). Ehhez azonban azt kellene feltételeznünk, hogy az apostolok nem gondolkodtak volna reálisan a missziói területekről: mintha nem számolnának azzal, hogy a különböző városokban zsidók és pogányok egyszerre vannak jelen. Vagy azt akarták volna, hogy egymástól elkülönült pogánykeresztyén és zsidókeresztyén gyülekezetek alakuljanak? Aligha hiszem, hogy erre Pál kezét adott volna, azt pedig végképp nem, hogy egy ilyen megállapodást éppen ő emlegetne a Galata levélben. Így tehát az a legjobb magyarázat, hogy egyfajta kölcsönös elismerést jelentett ez a megállapodás, közösségvállalást: az „oszlopok” (f)elismerték (ιδόντες) azt, hogy Pál Krisztustól kapta a körülmetéletlen misszió megbízatását (πεπίστευμαι: a megbízó nyilvánvalóan nem más, mint Krisztus, vö. Gal 1,11k; 2,8), ahogy a körülmetélt misszió is tőle van (7. vers), mivel felismerték, hogy ugyanaz a valaki munkálkodik mindannyiuk által (8. vers). A δεξιά κοινωνία tehát egymás elismerését jelenti: nem azt, hogy „mi *csak* a pogányokhoz, ők pedig *csak* a körülmetéltekhez”, hanem azt, hogy „mi *mehetünk* a pogányokhoz, ők pedig *mehetnek* a körülmetéltekhez”. A kölcsönösségben természetesen van egy jól felismerhető aszimmetria:<sup>239</sup> ez érthető a vitás kérdés felől (nem a körülmetélt missziót vitatták, hanem a körülmetéletlent), valamint Jeruzsálem többször emlegetett tekintélye felől. Az azonban, hogy Pál elfogadja a körülmetélt missziót, legalább annyira fontos mozzanat a számunkra, mint a másik oldal hangsúlyozása. Szó sincs arról az ő esetében sem, hogy a törvényt a zsidókeresztyének esetében fölöslegesnek, netalán károsnak tekintené, csak a Krisztus evangéliumát ne tegye semmissé.

Ha jól értjük tehát, ez a megállapodás és ez a „jobbkez” jelentett „zöld utat” Pál és Barnabás missziói útjához, Péter és a többi „oszlop” pedig továbbra is végzi Izráel-misszióját.

Még egy nagyon fontos dologra utal ez a páli szakasz: a missziói tapasztalat fontosságára. Természetesen Pál minden bizonnyal a Szentírás alapján, érvekkel is „tárta eléjük” evangéliumát, de abban, hogy azt olvassuk: „felismerték a nekem adott kegyelmet”, vagyis a Pál missziójában munkálkodó Feltámadottat, „aki munkálkodott énáltalam is a pogányok között”, újabb utalást láthatunk arra, hogy az ősgyülekezet teológiai útkeresése számára fontosak voltak a tapasztalatok is.<sup>240</sup> Márpedig bizonnyal nemcsak Gamálieel nem akart Isten ellen harcolónak bizonyulni (ApCsel 5,39), hanem kiemelten is fontos volt ez a feltámadott Krisztus tanítványainak.

## 2. Pál és Barnabás missziói útja: ApCsel 13–14

A megállapodás – minden fontossága és Titusz jelenléte mint gyakorlati biztosíték ellenére is – hagyott tisztázatlanul néhány gyakorlati kérdést. És, úgy tűnik, Pál „ellenlábait” sem

<sup>239</sup> Pratscher szerint Antiókiában „egyenlő felek” között köttetett megállapodás; a kollekta sem a templomadó megfelelője, nem követelés vagy feltétel Jeruzsálem felől: nem igazolható Jeruzsálem „felügyeleti joga” az egész egyház fölött (Pratscher 63–65). A kollektával kapcsolatban egyetérték Pratscherrel, egyébként azonban nem: az aszimmetria világosan látszik az elbeszélésben, még akkor is, ha ez (a kollektában és egyébként is) nem követelésként jelenik meg Jeruzsálem részéről, hanem e tekintély (ami az egész egyházra kiterjed!) *elismeréseként* Pál részéről – amit a gyűjtés is kifejez.

<sup>240</sup> Pál és Barnabás valószínűleg missziói sikereikkel támasztották alá érveik igazságát, nem kis részben arra hivatkozva, hogy ők is vették a Szentlelket, ami részben a nyelveken szólásban (és hasonló eksztatikus jelenségekben) mutatkozott meg – Bernheim, 166.

mind győzte meg a megállapodás. Ennek ellenére Pál és Barnabás – a jeruzsálemi János Márk kíséretében, akinek a csatlakozása talán még a megállapodáson, valamint Barnabás személyén túl is újabb utalás az ősgyülekezettel való kölcsönös közösségvállalásra – Antiókiából kiindulva missziói útra indult: fő tevékenységi területük Lukács szerint Ciprus, valamint Likaónia és Pizidia, részben tehát Galatia tartomány déli része is volt. Itt a zsinagógákban hirdették a Krisztust, de pogányok is csatlakoztak hozzájuk. Olyannyira, hogy sok helyütt a zsinagóga felháborodását váltották ki. Ezek az események újra csak figyelmeztetnek arra, hogy nehéz tipizálni a diaszpórai helyzetet: míg például Damaszkuszban és a pizidiai Antiókiában az istenfélők jelenléte – úgy tűnik – nem segítette a körülmetéletlen pogánymissziót, hanem ellenreakciókat váltott ki, úgy például a szíriai Antiókiában – láthatóan – ellenkező volt a helyzet. Ezzel együtt számolhatunk azzal, hogy ezeken a területeken is születtek keresztyén közösségek, itt azonban az ellenséges háttér gyorsíthatta az elkülönülést a zsinagógától.

János Márk még Cipruson elvált tőlük, és visszatért Jeruzsálembe (ApCsel 13,13). Nem tudjuk, miért: netalán teológiai nézeteltérésnek volt-e köszönhető ez az elválás, vagy prózaibb, hétköznapi okai voltak ennek. Az mindenképpen konfliktusra utal, hogy később Lukács szerint miatta támadt Pál és Barnabás között meghasonlás (15,36–41): erre majd lentebb röviden visszatérünk.

A missziói út végeztével Pál és Barnabás visszatért Antiókiába. „Amikor megérkeztek, összehívták a gyülekezetet, és elbeszélték, milyen nagy dolgokat tett velük az Isten, és hogy kaput nyitott a pogányoknak a hitre. Aztán elég sok időt töltöttek ott a tanítványokkal” (ApCsel 14,27–28). Ez az újabb antiókhiai tartózkodás „elég sok időt” biztosíthatott azonban arra is, hogy az első missziói út pozitív eredményei mellett a problémák is előtérbe kerüljenek, s ez a pogánymisszió és az Izráel-misszió „apostoli megállapodásban” megalapozott közössége újra veszélybe sodorja.

### 3. Antiókhiai és galata konfliktus: Gal 2,11–14 = ApCsel 15,1–2; Galata levél

Sokan úgy gondolják, hogy az antiókhiai konfliktus más problémát vetett fel, mint amit az apostoli megállapodás érintett: a pogánykeresztyének és zsidókeresztyének asztalközösségének kérdését.<sup>241</sup> Az antiókhiai közzjáték valóban ennek mentén zajlott, ám én azt gondolom, a probléma mégsem volt új keletű. Két okból is. Az egyik az, hogy a pogányok tisztasága, a velük való közösség távolról sem csak az együtt étkezés kapcsán merült fel. A másik ennél is fontosabb: aligha feltételezhetjük, hogy eddig (több mint egy évtizeddel, de talán kettővel is a körülmetéletlen pogánymisszió valószínű kezdete után) nem merült ez a szempont a közös étkezések kapcsán, vagy hogy eddig nem gyakorolták volna a közös étkezést a körülmetéletlen pogánykeresztyének és a zsidókeresztyének között, éppen az őskeresztyénségben, ahol az asztalközösség a gyülekezeti élet meghatározó eleme volt.<sup>242</sup>

Sokkal inkább valószínű, hogy az új érveket nem újonnan felmerült teológiai szem-

<sup>241</sup> Például Schnelle, *Muss ein...*, 103.

<sup>242</sup> Számomra éppen az általános vélekedés egyik legnagyobb problémája. Lehetséges-e, hogy amikor „etnográfiai” alapon osztották fel a missziói területet, ezzel két külön egyházat akartak volna létrehozni, amelynek nincs (asztal)közössége egymással? Elképzelhető-e, hogy volt olyan stádiuma ennek a folyamatnak, amikor nem merült fel az együttélés kérdése, amikor Jeruzsálem élénk kapcsolatokat tartott fenn a diaszpórával, és igencsak élénken ismerte az ottani problémákat?

pont szolgáltatva (zsidó étkezési szabályok), hanem egyszerűen a missziói tapasztalat – csak most nem „pozitív”, hanem „negatív” irányban: most a páli körülméletlen misszió „káros” hatásai kerülhettek előtérbe. Eddig ugyanis még elmondható volt, hogy a pogányok körülméletelés nélküli befogadása inkább a kivétel volt, mint a szabály: a többségi zsidókeresztény közösséghez csatlakoztak körülméletlen pogányok is. Pálék missziói útja azonban nemcsak új távlatokat nyitottak, hanem, sokan úgy láthatták, új veszélyeket is. Ha a körülméletlen pogánymisszió lesz a szabály, hogyan érvényesülhet az Izráel-misszió? A páli misszióról érkező antiókhiai hírek alapján felerősödhetett a pogánykeresztények körülméletelését követelők hangja: újra kell gondolni a nem sokkal korábbi megállapodást. A pogányokkal való korlátlan – a tisztasági törvényekre nem ügyelő – közösségvállalás ugyanis most a másik oldalról fenyegeti a pogánymisszió és az Izráel-misszió közösségét: hogyan hívják Izráelt abba a megújult közösségbe, amelyet a zsidók többsége tisztátalannak tekint?<sup>243</sup> A jeruzsálemiek kontextusa ráadásul bizonyára nemcsak teológiai, hanem egzisztenciális szempontból is fontos: ha volt is békessége a jeruzsálemi és júdeai, galileai gyülekezeteknek (ahogy az ApCsel 9,31 írja), ez a békesség igen törékeny és időleges volt.

Az antiókhiai konfliktus páli leírásában először is azt látjuk, hogy „Péter együtt evett a pogányokkal” (12). Ez a fenti okfejtésünknek megfelelően nem újdonság volt, hanem ez volt a természetes, legkésőbb az apostoli megállapodás óta, de valószínűleg már előbb is (ahogy arra például ugyanebben a témában az „amit az Isten megtisztított, azt te ne mondd tisztátalannak” – ApCsel 10,15 – péteri élménye is megerősíti). A jeruzsálemi küldöttek (τίνας ἀπὸ Ἰακώβου) megjelenése Pétert, Barnabást és a többi (vagy sok más) antiókhiai zsidókeresztényt most mégis arra készítette, hogy felfüggeszse a pogánykeresztényekkel az asztalközösséget. Pál indoklása szerint: φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. Pál itt arról beszél, hogy *szerinte* mi volt az oka Péterék magatartásának: ezt nem is rejti véka alá a szövegösszefüggésben (Péter κατεγνωσμένος ἦν;<sup>244</sup> a többiek vele együtt συνυπεκρίθησαν; οὐκ ὀρθοδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου – 2,11.13–14). Péter valószínűleg máshogyan indokolta tettét. A mi vizsgálatunk szempontjából két, egymáshoz kapcsolódó kérdést kell feltennünk: mi volt a céljuk „Jakab embereinek”, illetve miért függesztették fel miattuk az asztalközösséget Péterék. A legtermészetesebb magyarázat: Jakab, az Úr testvére elküldte követeit, hogy leállítsa az asztalközösséget, Péter és a többiek pedig Jakab tekintélye előtt meghajolva így is tettek. Több kérdőjel is tehető azonban emellé a magyarázat mellé. Biztos-e, hogy azok, akik ἀπὸ Ἰακώβου jöttek, valóban Jakab üzenetét és szándékát fejezték ki,<sup>245</sup> nem pedig csak hivatkoztak az Úr testvéreire? Biztos-e, hogy Péterék φόβος-a félelmet,

<sup>243</sup> Csak egy példa a háttérhez: Agrippáról feljegyezi Josephus, hogy „lelkiismeretesen megtartotta ősei vallásának rendelkezéseit (...), egyetlenegy napot sem mulasztott el, hogy be ne mutatta volna a törvényben megszabott áldozatokat. Mégis, mikor egy ízben Agrippa Cézáréába utazott, bizonyos jeruzsálemi Simon, törvénytudó férfiú, arra vetemedett, hogy a népet összecsendítse, és vádat emelt a király ellen, hogy nem tiszta, tehát nem méltó arra, hogy belépjen a templomba” (Jos Ant 19,331–332). Az eset azért is tanulságos, mert hiába állt „igaz” ember hírében Agrippa, sok minden (származása, hellenista uralkodói megnyilvánulásai) sokak szemében mégis tisztátalanná tette.

<sup>244</sup> „Kifogásolható, kárhóztatható volt; (jogos) vád alá esett”; Varga: Szótár, 511.

<sup>245</sup> Az ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου kifejezésben Varga Zsigmond értelmezése szerint az ἀπὸ Ἰακώβου az állítvány határozója, nem a τίνες jelzője, „tehát arról van szó, hogy Jakab küldött egynéhány testvért a gyülekezetbe, de hogy ennek a kiküldetésnek mi volt a voltaképpeni célja, az az elbeszélésből nem tűnik ki. (...) Péter egyszerre (...) ahhoz az elgondoláshoz igazodott, amelyet ő ebben a pillanatban Jakabnak tu-

és nem inkább tiszteletet jelent? Vagy ha Jakabot feltételezzük is a követek mögött, biztos-e, hogy az apostoli megállapodás (vagy ha az általam javasolt sorrendet nem is fogadjuk el: a pogánymisszió és Izráel-misszió eddig fenntartott közössége) visszavonása, megszüntetése volt a szándék, vagy esetleg valami más? Esetleg éppen e közösség fenntartása, csak éppen a fentieknek megfelelően: mivel fordult a kocka, most már az Izráel-misszió volt a tét! Azt gondolom, az eddigi és az elkövetkezendők lehetővé teszik ezt az olvasatot.

Jakab szándéka talán valóban ez volt. Az már kérdéses, hogy a Gal 2-ben említett küldötteket azonosítanunk kell-e azokkal, akik az ApCsel 15 szerint „némelyek, akik Júdeából jöttek le”, a „mózesi szokás szerinti” körülmetélést üdvfeltételként támasztották a pogánykeresztyének számára (ApCsel 15,1): azt képviselték, hogy a pogányoknak zsidóvá kell lenniük ahhoz, hogy Isten eszkatológiai népének teljes jogú tagjaivá váljanak. Valószínű, hogy itt különböző emberekről, de mindenképpen különböző szándékról van szó. Egyrészt ésszerű magyarázat, hogy a jakabi küldöttek után jöhettek mások is Júdeából (Lukács maga sem konkrétan jeruzsálemiekről beszél!), akik a radikális megoldást kínálták, követelték. Másrészt a *τίνας ἀπὸ Ἰακώβου* Antiókhiaiban – úgy tűnik – nem a pogánykeresztyénekkal szemben lépnek fel követelésekkel, hanem a zsidókeresztyénekkal szemben.<sup>246</sup> Pál számára így is, úgy is ugyanarról a kérdésről volt szó, mint az apostoli megállapodásban: nem véletlenül háborodott fel, és vetette szemére Péternek, hogy ő sem *Ἰουδαϊκῶς*, hanem *ἔθνικῶς* (nem a judaizmus módjára, hanem „pogány” módra, vagyis Pál értelmezésében: nem a törvény uralma alatt) él, így pedig hogyan kényszerítheti a pogányokat *ἰουδαΐζειν*: zsidóvá lenni (Gal 2,14). Pál és Lukács beszámolója jól érzékelteti, ami mellett fentebb érveltem: a probléma (a felmerült követelés) újfent a *τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν*, nem pedig pusztán a közös étkezés szabályozása.

Az antiókhiaihoz hasonló konfliktus húzódhat meg a Galata levél mögött is. Pál és Barnabás misszióját, ahogy láthattuk, egyáltalán nem követte teljes egyetértés. A missziói út vége felé Lukács arról is beszámol, hogy (a pizidiai) „*Antiókhiaiból és Ikóniumból (...) zsidók érkeztek oda, akik (...) felbujtották a tömeget*” (ApCsel 14,19). Bár ez a beszámoló éppen hogy nem zsidókeresztyénekről, hanem zsidókról beszél, maga a jelenség mégis árulkodó, amikor a zsinagógai közösségek közötti kapcsolattartásról árulkodik. Ilyen kapcsolattartás pedig kiváltképpen is volt Jeruzsálem és a diaszpóra között. A galáciai „ellenmissziót” végzők Izráel népének szentségét félthették, s ezért léptek fel a Pál által alapított gyülekezetekben, követelve a Krisztusban hívó pogányoktól, hogy vessék alá magukat teljesen a törvénynek, mert csak így tartozhatnak hozzá Isten népéhez.

Ezeket feltételezve abból indulhatunk ki, hogy Pál talán még Antiókhiaiból írja a Galata levelet.<sup>247</sup> Péter, Barnabás és a többi zsidókeresztyén elkülönülése a pogánykeresz-

lajdonított” (Varga: Galata, 43).

<sup>246</sup> Pratscher, 79.

<sup>247</sup> A Gal 4,13-ban Pál ezt írja: „Az első alkalommal testi erőtlenségemben hirdettem nektek az evangéliumot”. Ez alapján a bevezetést (az észak-galáciai elméletet követő) többségi véleménye szerint általában Pál több galáciai látogatásával kell számolni: az ezt képviselők általában a 16,6-ra és a 18,23-ra utalnak. A dél-galáciai elmélet képviselői a második útra datálják a levelet, és így az ApCsel 14-re és a 16,1kk-re gondolhatnak a két látogatás összefüggésében. Varga: Bevezetés, 244–245. Én kénytelen vagyok egy még ehhez képest is kisebbségi véleményt képviselni. Ebben az esetben vagy arra kell gondolnunk, hogy a *τὸ πρότερον* nem feltétlenül utal több látogatásra, hanem csak visszautal: „korábban”, „az imént” (Györkösy–Kapitánffy–Tegyey, 924), szembeállítva akár a 16. verssel, ahol ezt kérdezi Pál: *ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα*; –



tyénektől Pál számára friss élmény, ráadásul híreket kap a nemrégiben alapított galáciai gyülekezetek felől („ilyen hamar...” – Gal 1,6), hogy az ottani közösségeket is elbizonytalanították oí εκ περιτομής. A levél a frissen szerzett sebek miatti hevességgel íródik, első indulatból fogalmazza meg az apostol, hogy ellenfelei csak azért akarják az ő körülmetélésüket, „hogy az ő testükkel dicsekedjenek”. De „maguk sem tartják meg a törvényt”, hiszen „a Krisztus Jézusban sem a körülmetélkedés nem számít, sem a körülmetéletlenség; hanem csak az új teremtés” (Gal 6,15).

#### 4. „Apostoli zsinat”: ApCsel 15,4kk

Ha valóban így van, akkor érthető, hogy Pál a korábban írt Galata levélben miért nem beszél az apostoli zsinat megállapodásáról, az „apostoli dekrétumról”. Hogy Pál valamelyest engedhetett – nem teológiai meggyőződéséből, a Krisztus mindenek feletti elsőbbségéből, hanem – az Izráel-misszió javára, arra több jel is utal. Érdekes, hogy egy ilyen változást Pál missziójában azok is feltételeznek, akik úgy gondolják, Pál nem vett részt a „zsinaton” illetve a dekrétum megfogalmazásában.<sup>248</sup> Ezek alapján legalábbis jogos feltenni a kérdést: miért ne változtathatott volna már ekkor álláspontján?

Annál is inkább feltételezhetjük ezt, mert egyfelől a rendelkezésünkre álló forrás, az

---

amit az új fordítás is így ad vissza: „Most pedig az ellenségetek lettem...?”, helyesen, ha így értjük: „(Most pedig) hogyhogy ellenségetek lettem?” (ez utóbbi magyarázatot E. H. Askwith kommentárjából: *The Epistle to the Galatians*, London, 1902, 73kk, idézi F. F. Bruce), vagy pedig arra, hogy akár a hazafelé vezető úton is sor kerülhetett erre a második látogatásra (14,21) – ezt még természetesebb feltételeznünk. Betegsége pedig lehet, de nem feltétlenül kell gondolnunk – és az sem komoly ellenérv, hogy Lukács erről nem számol be, ha mégis beteg lett volna Pál abban az időben. Bruce: *Acts*, 209.

<sup>248</sup> Marcel Simon például, aki természetesnek tartja, hogy Pál nem vett részt a dekrétum megfogalmazásában és kihirdetésében, ugyanakkor megállapítja, hogy Pál az 1Kor-ban mintegy „kommentálja” a dekrétumot (az 5–10. részben), és szerinte „Pál bizonyára kész lett volna elfogadni a dekrétumot pusztán célszerűségi okokból, hogy ne okozzon botrányt a gyenge testvéreknek. De nem lett volna képes szív szerint elfogadni mint alapelvet” (Simon, 429–430). Ugyancsak figyelemre méltó August Strobel rekonstrukciója, aki szerint Pál, noha nélküle fogalmazták meg a dekrétumot, és hevesen polemizált az azt képviselővel, mire az összegyűlt adományokkal utoljára Jeruzsálembé utazik, változtat az álláspontján, és elfogadja a dekrétumot is, sőt valószínűleg már előtte is másként kezdett gondolkodni, amint azt a Róm 14 mutatja. A korinthusi és galata konfliktust vizsgálva, majd Pál jeruzsálemi útjáról szólva végül így fogalmaz: „Nemcsak Péter, hanem maga Pál is olyan szituációban találta magát, amikor zsidó módon kellett élnie, holott szabadságra hívatott el” (Strobel, 103, részletesen: 94–103). Pesch szerint is elképzelhető, hogy Pál elismerte a dekrétumot a szíriai-ciliciei missziói területre érvényesen, és ezeket a továbbiakban már nem tekintette saját munkaterületének (Pesch: *Abkommen*, 120–121). – F. F. Bruce megjegyzi (Bruce: *Studies*, 36), hogy már Tertullianus is azzal számol, Pál később változtatott korábbi „éretlen” álláspontján: „még buzgólkodva, mint újhítű, a zsidózással ellentétben valamit a magatartás terén rendreutasítandónak ítélt (...), később ő maga is gyakorlatban mindenkinek mindene lett, hogy mindenkit megnyerjen, (...) azoknak is, akik a törvény alatt voltak, mintha a törvény alatt élne” (Tertullianus: *Markion ellen*, I,20, ford.: Nagy Imre, in: Vanyó: *Tertullianus*). – McHugh szintén amellel érvel, hogy Pál az antiókhiai konfliktust követően változtatott a felfogásán: elfogadta Péter álláspontjának helyességét (McHugh: *Galatians 2:11–14: Was Peter Right?*) – Hogy Pál részvétele nélkül született volna a dekrétum, a legerősebb érvet az ApCsel 16,4 szolgáltatja, ahol arról olvasunk, hogy Pál és Szilász „végigjárták a városokat, átadták nekik azokat a határozatokat, amelyeket a jeruzsálemi apostolok és vének hoztak, hogy tartsák meg azokat”. Itt azonban nyugodtan érvelhetünk amellel, hogy ez inkább csak a dekrétum eredetét jelzi (a jeruzsálemiek javaslatára volt): máskülönben nagyon nyilvánvaló ellentmondásban „szólna el” magát Lukács, amikor Pál és Szilász kezébe adja a dekrétumot.

ApCsel állítja Pál jelenlétét és egyetértését, másfelől azt is láthatjuk, hogy az apostol a későbbiekben is igyekszik fenntartani a kapcsolatot Jeruzsálemmel. Jóval nehezebb elképzelni – ettől persze lehet így, de véleményem szerint ezt nehezebb volna magyarázni –, hogy a megállapodást követően időközben, nélküle hoztak volna egy határozatot, s Pál ennek ellenére viszonyult volna „engedékenyebben”, csaknem a dekrétum szellemében a törvénykövetés kérdéséhez a későbbi Római levélben („*Ha pedig atyádfia valamilyen étel miatt megszorodik, akkor nem jársz el szeretetben. Ne tedd tönkre ételleddel azt, akiért Krisztus meghalt*”: Róm 14,15). Pál talán azért engedett már itt, az „apostoli zsinaton”, mert egyfelől biztosítva látta a Krisztusba vetett hit elsőbbségét Jakab és a többi apostol részéről (valószínűnek tarthatjuk: a „befurakodott áltestvérekkel” szemben továbbra is komoly fenntartásai maradtak, a pogányok körülmetélését, vagyis a prozelita-modellt továbbra is elutasította), másfelől pedig már távolabb tekintett: célja egyre nyilvánvalóbban az volt, hogy addig még el nem ért területekre jusson el a Krisztus evangéliuma: valószínűleg abban a reménységben élt, hogy a „teljes világon” hirdetni (proklamálni és felkínálni) kell az evangéliumot, mielőtt visszajön az Úr. Ebben az összefüggésben számára úgy tűnhetett, ésszerű kompromisszum az, hogy a törvénytől való szabadság fenntartása mellett (nem kell körülmetélni és a törvény megtartására, εις τὸ Ἰουδαϊκῶς ζῆν kényszeríteni a megtérő pogányokat) figyelembe vegyék Izrael – főként anyaországi és anyaországához közeli – érzékenységét, a zsidómisszió szempontját. Utal erre az a fontos mozzanat, amit már említettünk: Timóteus körülmetélése is.

Ebből a szempontból talán meg lehet kérdőjelezni azt az általános feltételezést is, amely szerint az antiókhiai konfliktust követően Pál és Barnabás, valamint Pál és Antiókhia között szakításra került volna sor – elvi, teológiai okokból, aminek a gyökere a Jeruzsálem és Pál közötti egyet nem értés.<sup>249</sup> Azt látjuk, hogy a két apostol az első missziói utat követően külön útba kezdett, mint ahogy azt is könnyen elképzelhetjük, hogy az antiókhiai eset sem múlt el nyomtalanul egyikükben sem. Az is feltételezhető, hogy a különválás némiképpen eltérő felfogásuknak is volt köszönhető, vagy még inkább annak, hogy Barnabás szívesebben maradt volna „hazai pályán”, és nem volt képes követni Pál pogánymissziós elszántságát. Sőt: egyáltalán nem elképzelhetetlen az sem, hogy Barnabás nehezen fogadta, hogy kezdeti vezető szerepét a Pállal alkotott párosban elveszítette! Talán már Márk is ezért vált el az apostolpártól Ciprus szigetén. Mindezek sokkal kézenfekvőbb magyarázatok, mint a háttérben teológiai konfliktust, ekkleziológiai elképzelések közötti szakadást sejteni, ami némiképp spekulatív, mivel szembemegy az elsődleges forrásokkal, és abból az előfeltevésekből indul ki (a hellenista–héber konfliktushoz hasonlóan), mintha csak teológiai konfliktusok léteztek volna az ősegyházban, s csak ennek személyes és technikai transzformálása volna elképzelhető Lukácsnál. Lukács minden harmonizálási tendenciájával együtt is hihető az az ábrázolás, amit ő ad elénk: emberi, hétköznapi, személyes és közösségi konfliktusokról,

<sup>249</sup> Painter szerint a dekrétumot nem Pál és Barnabás viszi, hanem Szilász és Júdás (ApCsel 15,27). A Pál és Barnabás közötti szakítás (ApCsel 15,36–41) szerinte nem amiatt volt, amit Lukács mond, hanem „meggyőzőbb ok”: Pál és Barnabás a körülmetélés és a törvény megtartása körül különböztek össze. Painter szerint a Márkkal való szakítás már az első úton annak volt köszönhető, hogy a Sergius Paulusszal való találkozás után pogánymissionáriussá váló Pál úgy látta, a jeruzsálemi Márk ideológiailag nem ért egyet pogánymissziójával (Painter: Just James, 50–51). Ezzel a gondolatmenettel sem Barnabással (a megállapodás szerint Barnabás is pogánymissionárius: Gal 2,9), sem Márkkal kapcsolatban nem tudok egyetérteni.

melyek ellenére megpróbálták fenntartani az egységet. Mindenesetre Pált az ApCsel 18,22–23-ban újra Antiókhában látjuk; az apostol maga Barnabással és Péterrel kapcsolatban nem nyilatkozik elítélően, sőt munkatársainak tekinti őket (1Kor 3; 9), s noha misszióját a későbbiekben is támadják, a tizenkettővel, Barnabással, Péterrel, Jakabbal való szembenállásról nem beszél, sőt Jeruzsálemben megy, hogy gyülekezetei adományát eljuttassa hozzájuk; egyik kísérője a jeruzsálemi Szilász; még Márk is megjelenik a Kolossé levélben (Kol 4,10). Ezek olyan jelek, amelyek arra utalnak, hogy a konfliktusok kezdetben voltak nagyobbak, de a megegyezés, Pál és Jakab (és Péter) kompromisszumkészsége megadta az „apostoli” egyház egységének alapját, ami megalapozta a „posztapostoli” korszakban és egyúttal Izrael pusztulásával a zsidókeresztyénség és pogánykeresztyénség egységének alapját. Erre az alapra adott esetben különböző módon építettek, de az alap valóban megvolt, ahogy erre mind Lukács, mind a konszenzus által deuteropálinak tekintett Efezusi levél, mind a katolikus levelek, mind Máté evangéliuma, mind a Jelenések könyve igen hangsúlyosan utalnak.

Az eseményeknek ezzel a leírásával nem azt állítjuk, hogy teljes lett volna a békeség. A páli gyülekezetekben tovább folyhatott az „ellenmisszió”, ha nem is Jakab vagy a Tizenkettő kezdeményezésére és támogatására (ezt csaknem bizonyosan állíthatjuk), de minden bizonnyal jeruzsálemi kapcsolatokkal, háttérrel is. Ne feledjük: ahogy a zsidóságban nem volt „tanítói hivatal” és központosított „egyházszervezet”, úgy nem volt ilyen az ősegyházban sem; tekintélyek voltak: az apostolok mellett az ige szolgái, vándormisszionáriusok, próféták, az Úr testvérei és mások. Egy „apostoli dekrétum”, megállapodás nyilvánvalóan sokat nyomott a latban sokak számára, de minden bizonnyal jártak olyanok is Palesztina és a diaszpóra zsinagógáit, s eljuthattak páli (vagy hellenista mintára alakult hasonló) keresztyén közösségekbe is, akik Pál apostoli tekintélyét kétségbe vonták, „evangéliumát” az Izrael-misszióra nézve veszélyesnek tekintették. Maradtak problémák, ráadásul ezek fokozódhattak is a páli misszió további kiterjedésével és a jeruzsálemi helyzet radikalizálódásával, ezért sokan továbbra is, vagy többen újólag mégis a „prozelitamodellt” látták volna helyesnek a pogányok megtérítésében. Erre utal az ApCsel 21 is, melyre lentebb térünk majd ki.

Az események fenti rekonstrukciója természetesen több helyen is támadható, cáfolható. Tárgyunk szempontjából nem is az a fontos, hogy amellet érveljünk, Pál az apostoli zsinat előtt írta a Galata levelet, vagy hogy ő maga is elfogadta a dekrétumot, noha ezt is igazolhatónak tartjuk a kritikai módszerek alkalmazásával is. Ahogy azonban több rivális rekonstrukció is mutatja: az apostoli megállapodás, az antiókhiai és a galata konfliktus megoldási kísérleteinek eltérő magyarázatai sem feltétlenül vezetnek Jakabra nézve más eredményre. Az események sorrendjétől függetlenül elmondható ugyanis mindaz, amit az alábbiakban Jakab szerepéről elmondhatunk; az eltérő magyarázatok inkább érintik Pál, mint Jakab értelmezését.

### *Jakab szerepe – az „apostoli dekrétum” és az ApCsel 21*

Ebben a fent leírtak szerinti folyamatban Jakab, az Úr testvére – ahogy arra már esetről esetre rá is mutattunk – fontos, meghatározó szerepet játszott. Most ezt a szerepet próbáljuk kicsit részletesebben meghatározni és összegezni.

Jakab a zsidókeresztyének és pogánykeresztyének közösségének kérdésében megkerülhetetlen tekintélynek számított: erre utal mind az ApCsel, mind Pál. Természetesen

nem egyedül és nem önmaga miatt: egyfelől a „tekintélyeseknek” számító apostoli kör tagjaként, másfelől pedig a jeruzsálemi gyülekezet vezetőjeként volt meghatározó szava a kérdésben. Ez nyilvánvalóan annak volt köszönhető, Jeruzsálemnek az Izráel-misszió szempontjából volt központi, több mint szimbolikus szerepe. Jakab tekintélye ebben a kérdésben tehát kevésbé tekinthető karizmatikusnak, mint inkább funkcionálisnak.

Az talán már ezen a fentebb leírt tekintélyen túl személyes karizmájának is köszönhető, ahogyan Jakab ezt a tekintélyét meg is tudta őrizni Jeruzsálemben és az ősegyházon belül. Azt láttuk ugyanis, hogy a kezdeti megállapodást, majd a dekrétummal kapcsolatos döntést (Pállal vagy nélküle: ebből a szempontból most nem számít, hiszen a döntés megerősíti a körülméletlen pogánymisszió elismerését) követően is voltak olyanok, valószínűleg nem kevesen, akik támadták a páli missziót akár a jeruzsálemi gyülekezeten belül is, Jakab tekintélye azonban, úgy tűnik, haláláig és azon túl is megmaradt, annak ellenére, hogy a körülméletlen pogánymisszióval való közösséget felvállalta.

Azt láttuk tehát a források értékelésénél is, hogy a kortárs Pál Jakabbal nem száll vitába. Az egyetlen konfliktusra utaló jel az antiókhiai közjáték kapcsán merült fel, ahol az Antiókhiaiba érkezőket Pál *τινες ἀπὸ Ἰακώβου*-ként azonosítja. Ha úgy értelmezzük, hogy a tőlük (mint a „körülmélet” missziót képviselőktől) való félelmet nevezi meg Péter, Barnabás és a többiek „képmutatásának” okaként Pál, akkor elképzelhető, hogy Pál itt közvetve Jakabot is negatív kontextusban említi. Tegyük azonban hozzá, hogy még eszerint az olvasat szerint is feltűnő a Jakabbal kapcsolatos visszafogottsága a kontextus felől nézve, ahol ellenfeleivel szemben egyébként nem finomkodik („befurakodott áltestvérek”; „bárcsak ki is met-szenék magukat, akik lázítanak titeket”: Gal 2,4; 5,12 stb.; de még Péterrel kapcsolatban sem igazán hízelgő a képmutatás vádja). Ráadásul, ahogy láttuk az is lehetséges, hogy az Antiókhiaiba érkezőket csupán azért nevezi „Jakabtól érkező embereknek”, mert ezek a jeruzsálemi küldöttek rá hivatkoztak, tőle való „ajánlólevéllel” érkeztek.

Jakab tehát Péterrel és Jánossal együtt közösséget vállalt Pállal és a körülméletlen páli misszióval. Hogy ez a közösségvállalás nem elméleti, hanem egészen gyakorlati, azt bizonyítja, hogy Tituszt nem kényszerítették körülméletlésre. Amikor a páli misszió nagyszabású sikerei a pogányok között újra felelősítették az anyaegyházban, a jeruzsálemiek között is a körülméletlés követelményét (*ἔθνη ἰουδαΐζειν*), ez konfliktusokat okozott Antiókhiaiban és Galáciában. Pál levele azonban azt mutatja, hogy ebben a konfliktusban Jakab továbbra sem kezdeményező. Az „apostoli zsinat” pedig, amelyre olvasatunk szerint ezt követően került sor, újra megerősíti ezt a közösséget. Pál missziója, Péter további feltételezhető részvétele a pogánymisszióban (is), valamint az, hogy mind Pál részéről (gyűjtés, jeruzsálemi út), mind Jakab részéről (lásd majd az ApCsel 21-et) továbbra is fennáll a közösség, mutatja, hogy elvi és gyakorlati egyetértés született. Jakab szerepe ebben döntő volt: Jeruzsálemben ekkor már ő volt a legfontosabb tekintély (amit Lukács „önkéntelenül” is elárul, amikor vele mondatja ki a döntő szót). Ez ugyanakkor természetesen nem jelent mindenben megegyező közös teológiai pozíciót, sem az „oszlopok” között,<sup>250</sup> sem Jakab és Pál között, beleértve a

<sup>250</sup> Pratscher amellett érvel, hogy Jakab „törvényhűbb” pozíciót képviselt, mint Péter. Ez természetesen elképzelhető, de erre csak következtetni lehet, és legfőbb indokával nem értek egyet: szerinte ugyanis Péternek „lazább” törvényértelmezése miatt kellett menekülnie Jeruzsálemből (illetve a Zebedeus fiait szintén ezért végezték ki – Pratscher 43-ra datálja az eseményeket!), míg Jakab szigorúbb (de nem farizeusi vagy judaista) törvénykövetése alapján maradhatott bántatlanul Jeruzsálemben (Pratscher, 71–75).

törvényértelmezést is. Azt azonban igen, hogy a törvényértelmezésben is volt közöttük közös pont: Jakab nem csak „politikai” okokból engedett a körülméletlen misszióknak, javaslata pedig aligha csak „ésszerű kompromisszum” volt. Jakab és Pál máshonnan közelítette meg az Izráel és a pogányok közösségének kérdését, máshogyan értékelték a törvény szerepét és érvényességét az egyház életében. Ez az, amire látunk utaló jeleket az „apostoli dekrétumban”.

Az „apostoli dekrétumot” olvasatom szerint nem véletlenül köti Jakabhoz Lukács<sup>251</sup> (nem csak a 15., de a 21. részben is): jó okkal számolhatunk azzal, hogy Jakab valóban a „jövevénymodell” képviselte a zsidókeresztyénség és a pogánykeresztyénség közösségvállalásának megoldásában. Jakab eszerint a fentebb részben már idézett prófétai hagyomány és Jézus igehirdetése alapján a Krisztusban hívő „népekben” a megújuló Isten népe kiterjesztését látta. A gyakorlati megvalósulás mögött nem az „istenfélők” – elsősorban valószínűleg diaszpórai – integrálásának gyakorlata, hanem az Izráel népe körében lakó „jövevények” (גֵּרִים) koncepciója húzódozott meg, mely valóban ezt a „kiterjesztést” fejezi ki, ugyanis a jövevényekre szóló törvényi előírások szó szerint véve az anyaországra, Izráel földjére vonatkoznak, többségi pogány szituációban, a zsidó diaszpóra nagyvárosaiban ennek alkalmazása a „szent föld” kiterjesztését jelenti.

#### a) Az apostoli dekrétum<sup>252</sup>

Lukács szerint Jakab a LXX szövegére támaszkodva áll ki a pogánymisszió mellett: *„Ezután visszatérek, és felépítem Dávid leomlott sátorát, romjait is felépítem, és helyreállítom, hogy keresse az emberek maradéka az Urat, és mindazok a pogányok, akik között elhangzik az én nevem.”* „Dávid leomlott sátorának” újjáépítése, helyreállítása eszerint a Krisztusban hívők közössége, annak a helye, ahol a „maradék” és az „ő nevének” hirdetését meghalló népek kereshetik az Urat. Dávid „fia” (utódja, uralmának örökkévaló helyre- vagy felállítója) az Emberfia, akit a feltámadott Jézusban, a Krisztusban láttak. A helyreállított „dávidi” birodalom (a próféciáknak megfelelően) a pogányokra is kiterjed. Az uralma azonban újra csak nem „exkluzív”, hanem „inkluzív” módon valósul meg: nem a törvény határai alapján, hanem a Krisztusba vetett hit megvallása, a keresztség, a név megvallása alapján. A pogánymisszió tapasztalatát így fogalmazza meg Lukács szerint Jakab, ami az ősegyház közös felismerése lehetett: *„...hogyan gondoskodott Isten (...) arról, hogy a pogányok közül népet szerezzen az ő nevének.”* Isten λαός-t szerez az ἔθνη-ből, עם-ot a גֵּרִים-ből.

Az ApCsel 15,16k az Ám 9,11k LXX-szövegére támaszkodó idézet, a 16. versben nagyobb, a 17-ben kisebb eltérésekkel. A héber szöveg 12. verse más hangsúlyokkal fogal-

Mindez lehetséges, de részben éppen a datálás miatt nem meggyőző (János korai halála igen bizonytalan egyházi hagyománymozzanatra és cáfolható exegézisre épül). Jakab törvényszemléletére nézve én nem innen vennék bizonyítékot: ez egyszerűen túlzottan közvetett.

<sup>251</sup> Így például Bauckham: James and Jerusalem, 462–467; Bruce: Studies, 92; Strobel, 91. Ezzel azért a magyarázóik többsége nem ért egyet. Schmithals szerint például a forrás a diaszpórazsidóságból ered, és sosem gyakorolták igazán az ősegyházban (Schmithals, 84). Pratscher szerint a „dekrétum” csak annyiban köthető Jakabhoz, hogy az ő követeinek a fellépése vezette rá az antiókhiai gyülekezetet, hogy saját magára nézve érvényesen, mintegy önkorlátozásként fogalmazta meg (Pratscher, 87).

<sup>252</sup> Néhány fontosabb írás: Catchpole: Paul, James and the Apostolic Decree; Pesch: Abkommen; Schmithals, 81–85; Simon: The Apostolic Decree; Strobel: Aposteldekret; Wedderburn: The „Apostolic Decree”; Wehnert: Aposteldekret. Vö. még Galsi: Közösség. A továbbiakat lásd az irodalomjegyzékben.

mazza meg Izráel pogányokra is kiterjedő jövőbeli reménységét; a LXX ἐκζητήσωσιν szava aligha a יירשו fordítása, sokkal inkább יירשו-é, ahogy az ἀνθρώπων az אדום (Edóm) helyett אדם (ember) olvasatot feltételez. Teológiai szempontból itt annak a nyomára bukkanhatunk, hogy a diaszpóra zsidósága hogyan értelmezte át a nemzeti jellegű eszkatologikus ígéretek. A héber szöveg ugyanis Dávid leomlott sátorának helyreállítását nyilvánvalóan a dávidi birodalom restaurálására, sőt felülmúlására értette: Izráel uralma még Edómon túl is ki fog terjedni.<sup>253</sup> Ez a prófétaige, annak LXX szerinti eszkatologikus átértelmezése valóban fontos lehetett az ősgyülekezet számára, küldetése értelmezésében, és a valószínűleg jól ismert LXX-hagyomány segíthette őket abban, hogy a pogányokra úgy tekintsenek, mint akik az utolsó időkben majd keresni fogják az Urat.<sup>254</sup>

Újra hangsúlyozhatjuk: erre a következtetésre nemcsak a feltámadás fényében értelmezett próféciák, hanem a missziói tapasztalatok alapján is erre jutottak; a Szentlélek jelenléte (gyógyulások, próféciák, nyelveken szólás, és nyilvánvalóan ezzel együtt: a jézusi útmutatás alapján élő gyülekezetek élete) pecsételte el a felismerést: „a pogányoknak is megadta Isten a megtérést az életre”. Az ősgyülekezet önértelmezésében ezzel nem lépett túl a judaizmus keretein, noha Krisztus felől értelmezte (át) Izráel hitét és életét, istentiszteletét: a templom, az egyistenhit, a kiválasztottság és a Tóra mind új tartalommal teltek meg, de csak a megújulás, nem a lecserélés értelmében. Ezért az ősgyülekezet, az ősegyház mint Isten megújított népe számára eltolódnak az „identity” vagy „boundary marker”-ek is: a körülmetélés helyett a „Krisztus szerinti, nem kézzel végzett körülmetélés”, a hitvallás és a keresztség, valamint a „bűn testének levetése” (Kol 2,11), a templom és a kultusz helyett Krisztus papi szolgálata és áldozata, Krisztus „testének temploma” (Jn 2,21), az „egyház” „nem kézzel épített” temploma (Mk 14,58; 1Kor 3,16; 2Kor 6,16 stb.), a mózesi törvény helyett annak jézusi értelmezése („én pedig azt mondom nektek”) és a „szeretet” (Gal 5,14; Róm 13,10; Jak 2,8) kerül. Mindez olvasatunk szerint nemcsak az ősgyülekezet kezdeti felismeréseit, még csak nem is csupán a „hellenista” irányzatot jellemezte, még akkor sem, ha gyaníthatjuk, hogy a kreatív kezdeményező teológiai felismerések zömében a hellenistáknak volt köszönhető. Ezzel együtt úgy tűnik, mindezekben Jakab is osztozott, osztozhatott minden további probléma nélkül.

A „dekrétum” előírásait három alkalommal is olvashatjuk: Jakab javaslatként (15,19–21), azután az „antiókhiai, szíriai és ciliciai pogány származású testvéreknek” küldött levélben, a tulajdonképpeni „határozatban” (15,28–29), végül ismét Jakab szájából, Pál utolsó jeruzsálemi látogatása alkalmával (21,25).<sup>255</sup> A három szöveg lényegében egybecseng. A pogányok közül megtérő hívők számára a határozat mindössze négy dologtól való tartózkodást ír elő: a bálványnak áldozott hústól (εἰδωλόθυτον ill. ἀλισγιματα<sup>256</sup> τῶν εἰδώλων), a vértől (αἷμα), a megfulladt állattól (πνικτόν) és a „paráznaságtól” (πορνεία).

<sup>253</sup> Bruce: Acts, 293–294.

<sup>254</sup> Az Ám 9,12 LXX-szövegében az ἐκζητήσωσιν tárgya nincs megnevezve, csak az alexandriai kódex szövegvariánsa pontosítja τὸν κύριον-ra.

<sup>255</sup> Vannak, akik úgy vélik, ez az igazi forrásbeszámoló a dekrétumról: ez elárulja, hogy Jeruzsálemben keletkezett, és utólag, csak most adják át Pálnak. W. Schmithals jogosan kritizálja ezt a megállapítást (Schmithals, 82), noha az ő következtetéseit szerintem még nehezebb elfogadni.

<sup>256</sup> Az ἀλισγιέω szóból, mely az LXX-ban az ételekkel kapcsolatos rituális tisztátalanságra vonatkozik, pl. Dán 1,8; Simon, 427.

Egy erős „nyugati” szöveghagyomány etikai értelmű előírásként fogalmazza meg ezeket a szakaszokat: azáltal, hogy a πικτόν-t kihagyja, és az „arany szabály” negatív megfogalmazását adja hozzá az előírásokhoz, az εἰδωλόθυτον-nak a bálványimádás, a αἷμα-nak a vérontás értelmét adva. Ha ugyanakkor ez lett volna az eredeti szöveg, nehéz volna megmondani, miért éppen ezeket az etikai parancsokat írták volna elő a pogánykeresztyéneknek,<sup>257</sup> és később miért javították volna a nehezebben érthető, ceremoniális irányban.

Ez azt jelenti, hogy a dekrétum egyfajta „rituális minimumot” határozott meg a pogánykeresztyének számára, ami biztosítja a közösség tisztaságát a zsidókeresztyének számára. Ez alapján vannak, akik úgy gondolják, a πορνεία tilalma nem volt eredetileg része a dekrétumnak (ahogy némely kézirat ki is hagyja a szót), ami eredetileg csak étkezési előírás volt.<sup>258</sup> Ez ugyanakkor felesleges és némileg önkényes feltételezés: a rituális tisztaság nem kizárólag étkezés dolga,<sup>259</sup> ahogy a paráznaság sem pusztán etikai kérdés. A rituális minimum emlékeztet a rabbinikus irodalomban több változatban is fellelhető „nóei parancsolatokra”.<sup>260</sup> A rabbinikus, de már az intertestamentális irodalomra támaszkodó magyarázat abból indul ki, hogy az 1Móz 9,3–6 szerint Nóénak, aki az egész emberiség ősatya, meg volt tiltva a vér evése és a vérontás. Ennél is kézenfekvőbb és világosabb háttérrel jelentenek a dekrétum számára a 3Móz 17–18 tisztaságra vonatkozó rendelkezései, amelyek nemcsak Izráel népére, de a „köztük élő jövevényekre” is érvényesek (lásd különösen is: 3Móz 17,10–16; 18,6.19.22.24–26). Ezek a leviticusi törvények egyértelműen Izráel és a „jövevények” rituális tisztaságát írják elő – a pogány környezethez képest. Világosan látszik, hogy ez kínálja a mintát az apostoli dekrétum számára. Az apostoli határozat feltehetően azért korlátozódik erre a négy konkrét feltételre azok közül, amik a zsidóság (és ezen belül is mindenek előtt a farizeusok) számára tisztátalanná tették a pogányokat, mert például a bálványimádás vagy

<sup>257</sup> Simon, 415–416.

<sup>258</sup> Bruce: Acts, 297. Ezzel szemben pl. Painter, aki szerint az együtt étkezés kérdését nem is érinti a dekrétum (Painter: Just James, 53).

<sup>259</sup> A bibliai tisztasági előírásokban is van különbség az elkerülhető és a hétköznapi életben elkerülhetetlen tisztátalanná válásból való megtisztulás (pl. menstruáció, sperma, halottak eltemetése) technikái között. Vagyis maguk a zsidók is gyakran tisztátalan állapotban vannak. Azok számára, akik a pogányokat önmagukban tekintették tisztátalannak, természetesen a velük való együtt étkezés lehetetlen volt, mások azonban, akik szerint ebben a közösségben elsősorban a bizonytalan eredetű ételekkel volt gond, elméletileg lehetőség volt az együtt étkezésre. Akik a tisztasági előírásokat extrém módon kiterjesztették a hétköznapi életre (az esszénusok a pogányokkal való minden egyes érintkezés után fürdőt vettek, de egyesek ezt tették akkor is, ha egy nem közülük való zsidóval találkoztak; sok farizeus hasonlóan járt el), de voltak olyan farizeusok is, akik készek voltak pogányokat megvendégelni vagy őket meglátogatni, nyilván figyelve arra, hogy ne egyenek tisztátalan ételt (pl. Aboda Zara 5,5; Strack–Billerbeck IV, 375–378). A diaszpórában, különösen is Kis-Ázsiában a zsidók jól integrálva, a pogányoktól nem elkülönülve éltek (Bernheim, 157–160).

<sup>260</sup> „Hét parancsolat adatott Nőé gyermekeinek: az igazságszolgáltatással, a bálványimádással, az istenkáromlással, a paráznasággal, a vérontással, tolvajlással (és a törött ággal) kapcsolatban” – T. Aboda Zara 8,4. Ennek különféle verziói jelennek meg több helyen, általában 7 parancsolatot hozva; a legjelentősebb a szempon-tunkból a B. Sanh. 56b, ahol megtaláljuk például a varázslás és többféle szexualitással összefüggő gyakorlat tiltását. Markus Bockmuehl tanulmányában a nóei parancsolatokat a zsidóság pogányokhoz fűződő kapcsolatának összefüggésében vizsgálja, és felhívja a figyelmet több ószövetségi, intertestamentális és rabbinikus forrásra, például a Jub 7-re (Bockmuehl, 88–89). Schmithalsnak alighanem igaza van, amikor azt hangsúlyozza, hogy a nóei parancsolatoknak általános, a (nem zsidó) emberiséggel kapcsolatos, és kevésbé gyakorlati értelme volt: Schmithals, 81.

istenkáromlás tilalma magától értetődő volt a keresztyénné vált pogányok számára is, a lopást vagy az emberölést a nem zsidó erkölcs is elítélte, azonban a bálványáldozati hús és a vér evése, sőt a szexualitás sok olyan formája, melyre a zsidóság a törvény alapján irtózáttal tekintett, a pogány környezet számára részben vagy egészben természetes volt.<sup>261</sup>

Az apostoli dekrétum tehát továbbra is azon az alapon állt, hogy a pogánykeresztyéneknek nem kell áttérniük a zsidóságba, nem kell körülmetélni őket, nem kell megtartaniuk a mózesi törvényeket.<sup>262</sup> Ugyanakkor megoldást kínált a zsidókeresztyének és pogánykeresztyének együttélésére:<sup>263</sup> a pogánykeresztyénekre úgy tekintett, mint az Izráelben élő „jövevényekre”, akik teljesítenek néhány előírást a többségi közösség rituális tisztasága céljából, mert ez a „föltétlenül szükséges... teher” (15,28). Erre talán modellt kínált számára a zsidóság egy részének hasonló álláspontja az „istenfélőkkel” kapcsolatban,<sup>264</sup> de mindenképpen a pogányokkal kapcsolatos eszkatológiai szemlélet.<sup>265</sup>

Arra a kérdésre is nehéz felelni, hogy miért nem szerepel a dekrétumban a szombat megtartása, ami kiemelten is érvényes volt, kellett volna hogy legyen a jövevényekre. Valószínűnek tarthatjuk, hogy azért, mert a pogánykeresztyéneknek természetesen meg kellett maradniuk saját közegükben: munka- és családi kapcsolataikat, életfeltételeiket mind a többségi, nem zsidó környezet határozta meg. Krisztus tanítványaiként új vallási közösséghez csatlakoztak a megtérő pogánykeresztyének, ahol a feltámadást ünnepelték az asztalközösségben, és várták az eljövendő Emberfiát, Isten országának beteljesedését. A zsidókeresztyénekkel való asztalközösség szempontjából valószínűleg kevésbé fenyegetett „tisztatlansággal” – vagy annak „hírével” a zsidómisszió szempontjából – a szombatnapon dolgozó pogánykeresztyén, mint az, aki – szintén pogány háttéréből és környezetéből adódóan – esetleg bálványáldozati húst vett a piacon, és vitt volna a gyülekezeti lakomára. Egy „házasságtörő” hírében álló pogánykeresztyénnel való közösség nyilvánvalóan problémásabb volt, mint egy olyannal, aki ugyan nem feltétlenül élt „tisztá” házasságban a zsidó törvények és szokások szerint, de legalább nem számított első ránézésre is „paráznának”. Segít ezt a szituációt megértenünk az Első korinthusi levél sok ilyen utalása a szexuális (1Kor 7) és bálványáldozati (1Kor 10) összefüggésekben. „Az Emberfia ura a szombatnak” – ennek a hitvallás-

<sup>261</sup> Simon, 416–423.

<sup>262</sup> Jakabék az „apostoli dekrétummal” olyan megoldást kínáltak, ami „nem akarta megtámadni Pált és az ő teológiai programját” (Strobel, 98).

<sup>263</sup> És valóban nem csak az együtt étkezésére, ahogy Schmithals a tudományos konszenzust kritizálva megállapítja. Szerinte a dekrétum négy előírása „sajátosan az étkezési közösség alapjának nem volt alkalmas”. Érve: a 3Móz 17k nem játszik szerepet a pogányokkal való együtt étkezéssel kapcsolatban (Schmithals, 84). Ez alapján azonban még nem feltétlenül kell eljutnunk arra a következtetésre, amire ő jut el, nevezetesen hogy a dekrétumnak feltehetően nem is a keresztyénségben van a Sitz im Lebene, hanem a diaszpórazsidóságban. A zsidókeresztyének nem csak zsidók voltak, de keresztyének is, a pogányokkal való közösségvállalásukban nemcsak diaszpórazsidó, hanem jézusi és missziói teológiai és gyakorlati impulzusok is vezethették őket. Nem véletlen, hogy a péteri Kornéliusz-hagyomány a pogányok rituális tisztaságával kapcsolatban a tisztátalan ételek képéhez kötődik (ApCsel 10)!

<sup>264</sup> Az „istenfélőkkel” kapcsolatos diaszpórazsidó megoldásnak tartja a dekrétumot Schmithals (81–85). Szerinte érthető, hogy a σεβόμενοι-ról a rabbinikus irodalomban keveset olvassunk, de a leviticusi tisztasági előírások „kétségtelenül” érvényben voltak a diaszpórában az istenfélőkre nézve (Schmithals, 81).

<sup>265</sup> „Az eszkaton pogányai (...), akik belépnek Isten országába, amikor az eljön, pogányként lépnek be abba. Izráellel együtt imádják Istent és esznek együtt, Jeruzsálemben, a templomban” (Fredriksen, 548, részletek: 544–548). Ez a szemlélet természetesen aligha volt elterjedt, de hogy létezett, azt elfogadhatjuk.



nak nyilvánvalóan nem sok értelme van pogány környezetben: a diaszpórában élő zsidókeresztyének között pedig ez a jézusi mondás engedékenyebb szemléletet eredményezhetett a szombatot nem tartó, környezetük miatt munkára kényszerülő pogánykeresztyének iránt. A dekrétum előírásai tehát az együttélést kívánták biztosítani olyan módon, hogy a pogánykeresztyének nem lesznek prozelitákká, de „jövevényként” alkalmazkodnak a zsidóság érzékenységéhez.

A dekrétum előírásai tehát azt hangsúlyozták, hogy a megtérő pogánykeresztyének a zsidóság érzékenységére való tekintettel éljenek úgy közösségben a zsidókeresztyénnel, mintha Izrael területén élő jövevények lennének, vagyis mondjanak le szabadságuk egy részéről. Ez Jeruzsálem felől nézve és az anyaországgal, a templommal élénk kapcsolatot tartó diaszpórában valószínűleg vállalható kompromisszumnak és ésszerű megoldásnak tűnhetett ha nem is a – újra hangsúlyozzuk: nem egyházon belüli, hanem elsősorban egyházon kívüli, vagyis a zsidómissziót érintő – konfliktusok megoldására, de legalábbis enyhítésére. Nem tudjuk megmondani, mi lett volna, ha ez a megoldás egyfelől korábban felvetődik, akár már eleve ezen az alapon folyik a pogánymisszió. A történeti tény az, hogy ez a megoldási javaslat végül nem érte el a várt eredményt: az „utak elválása” visszafordíthatatlannak bizonyult.<sup>266</sup>

#### b) Jakab és Pál az ApCsel 21-ben

Pál és útítársai jeruzsálemi látogatására (ha a fenti olvasatot követjük) jó tíz évvel a megállapodást követően, minden bizonnyal az ötvenes évek közepén került sor. A megállapodás és/vagy a „zsinat” óta eltelt időszakkal kapcsolatban gyakorlatilag nem tudunk semmit a jeruzsálemi gyülekezet helyzetéről, csak az ApCsel 21. rész beszámolója alapján következtethetünk folyamatokra. Ezekről már ejtettünk szót: az Izrael-misszió minden bizonnyal ko-

<sup>266</sup> Vitatott, hogy mi lett a dekrétum fogadtatása, alkalmazása, későbbi sorsa az ősegyházban. Vannak, akik Jakabhoz illetve Jakab embereihez kötve az antiókhiai illetve galáciai konfliktus mögött is már ezt feltételezik (például Catchpole: Paul, James and the Apostolic Decree; Strobel, 85); M. Simon úgy látja, az 1Kor 5–10-ben maga Pál is a dekrétumot „kommentálja” (Simon, 429); Haenchen szerint Lukács egy saját idejében élő hagyományt dolgozott fel (Haenchen, 454), W. Schmithals pedig, ahogy említettük, úgy látja, hogy feltehetően – legalábbis bizonyíthatóan – egyáltalán nem kapcsolható az ősegyház szituációjához, de még Lukácséhoz sem. Az ezzel kapcsolatos elméletek jogos megfigyelésekre alapulnak, problémamentesen ugyanakkor egyik sem követhető számunkra. Ennél sokkal inkább figyelmet érdemel tárgyunk szempontjából két megfigyelés: A Jel 2 két levelében is megjelenik a bálványáldozati hús és a paráznság, szorosán egymáshoz kötve (2,14.20), ráadásul az egyik esetben a „nem vetek rátok más terhet” (2,24) kifejezéssel együtt (Simon, 419). A Pseudoclementinában szintén felismerhető az apostoli határozat hatása: legjellemzőbben a Hom 7,8-ban, ahol többek közt egymás mellett állnak étkezési és szexuális tilalmak. A „tartózkodni az ördögök asztalától, vagyis a bálványáldozati hústól, az elhullott állattól, a megfulladt vagy vadállatok által megölt állattól, és a vértől” felsorolás után ezt olvassuk: „ne éljen tovább tisztátalanságban (μη ἀκαθάρτως βιοῦν), mosakodjon meg, miután asszonnal hált, az asszonyok pedig a maguk részéről tartásák meg a megtisztulásra vonatkozó törvényt” (Schoeps: Theologie und Geschichte, 303; Simon, 426 – a kapcsolatot árnyalja: Klijn: The Pseudo-Clementines and the Apostolic Decree). További részletesebb hivatkozások a bálványáldozati hússal kapcsolatos óegyházi óvakodásra: Schmithals, 83. Mindenesetre tény, hogy a zsidó háború után a helyzet alapvetően megváltozott, a pogánykeresztyénség többségével más jelentőséget kapott a dekrétum – ezt mutatja például a nyugati szövegvariáns, vagy az aszketizmussal kapcsolatos vagy a gnosztikusokkal szembeni átértelmezése az étkezési előírásoknak (Simon, 426; Schmithals, 83).

moly akadályokba ütközött, egyrészt a zsidóság „radikalizálódása”,<sup>267</sup> másrészt valószínűleg a páli misszióról érkező hírek következtében. A feszültség szinte tapintható a lukácsi elbeszélésben.

Ennek ellenére látjuk, hogy a jeruzsálemi közösség továbbra is heterogén: ott van a ciprusi Mnázón,<sup>268</sup> aki jó kapcsolatot ápolhatott többek között a cézarei tanítványokkal (16. vers), és valószínűleg nemcsak az ő háza, hanem más testvérek is voltak, akik „örömmel fogadták” Pált és útítársait (17. vers). Ott vannak azok a hívők is, akik „rajonganak a törvényért” (20. vers) – feltehetően ők vannak többségben. Ott vannak a „vének” Jakab mellett, akikről alig tudunk valamit, de Jakab pozíciója és a gyülekezet összetétele felől arra következtethetünk, hogy ez a testület is inkább heterogén lehetett, semmint egyik vagy másik irányhoz tartozó. Jakab pedig középen áll: nem tartozik a ζηλωται τοῦ νόμου közé – ahogy láttuk, nagy valószínűséggel nem csak Lukács ábrázolásában. Újra hangsúlyozzuk: jelenléte Jeruzsálemben aligha véletlen: minden negatív fejlemény ellenére kitart Izráel megtérésének reménye mellett.

Az ApCsel 21. Jakabot és Pált újra közösségben ábrázolja. Jakab a páli misszióval való közösségvállalás érdekében arra kéri a pogányok apostolát, hogy a négy – nyilván rászoruló –, fogadalomra készülő zsidókeresztyén templomi költségeinek átvállalásával<sup>269</sup> demonstrálja az ellene felhozott vádak hamisságát. Ahogy évekkkel azelőtt Timóteus körülméletésével (ApCsel 16,3), most a fogadalmat tévőkért vállalt tisztulási szertartással<sup>270</sup> mutatta meg Izráellel (és az ősgyülekezet, valamint a zsidókeresztyén egyházzal Izráel-missziójával) való közösségvállalását. Jakab pedig a „közösség jobbjá” után most azzal, hogy a ζηλωται τοῦ νόμου nyomásával (és feltehetően az ellenséges környezet fenyegetésével) szemben kiállt Pál mellett.<sup>271</sup>

Nem gondolom, hogy az ApCsel 21 okot adhatna számunkra arra, hogy Jakabot is egyfajta názir irányzathoz kössük az ősegyházon belül.<sup>272</sup> Lukács egyértelműen különbséget tesz Jakab és a fogadalmat tevők között, mint ahogy Jakab és a törvény iránt rajongók között is. A „názáreti–nazarénus” azonosítás és a hegesippusi kép visszavetítése számomra nem olyan meggyőző, mint az újszövetségi kép. Ettől függetlenül elképzelhető, hogy a jeruzsálemi környezetben ő maga is egyre inkább kiemelten ügyelt a rituális tisztaságra – de hogy ez teológiai pozícióját meghatározta volna, több mint kétséges.

Jakabot tehát két irányú közösségvállalás jellemzi:<sup>273</sup> Izráel és a páli misszió felé. Ki-

<sup>267</sup> Roloff némelyest túlzó megfogalmazása ellenére is idézhető: „A Nero császár trónra lépését (Kr. u. 54) követő években Júdeában erősödött a zsidó nacionalizmus, a zélótizmus befolyása növekedett, és minden görög elemmel szembeni nyílt terror volt terjedőben, ami egy kultúrharc minden vonását magán viselte (Jos ant XX 159k)” (Roloff, 312).

<sup>268</sup> Vö. Bruce: *Studies*, 104–105 is.

<sup>269</sup> Az efféle átvállalás tehetősebbek részéről nem volt ritka, vö. Strack–Billerbeck II, 755kk.

<sup>270</sup> Ő maga nem tett názir fogadalmat. „A (költségeket) kiváltó embernek, ha különösen tisztátalanná vált, például külföldről érkezett, először magának kellett megtisztulnia (...), méghozzá a tisztulási idő harmadik és hetedik napján” (Roloff, 315).

<sup>271</sup> „Jakab javaslata mutatja a készségét arra, hogy elfogadja az adományokat, és ezzel együtt a Pállal való közösséget a feltételek teljesülésével” (Pratscher, 97).

<sup>272</sup> Így Eisenman, több helyen, Chilton, 155–156.

<sup>273</sup> Vö. pl.: „A jeruzsálemi egyházi vezetés el akarta kerülni a szakítást mind a páli missziói egyházzal, mind pedig a palesztinai zsidósággal” (Haenchen: *Apostelgeschichte*, 544).

tartása a judaizmuson belül egyfelől magától értetődő, ahogy ez még Pálra is jellemző. Az már sokkal kevésbé magától értetődő, hogy galileaiként kitart Jeruzsálemben: számára, úgy tűnik, ez a közösségvállalás, az Izráel-misszió elsődleges fontosságú volt. Újra megemlítve a Lukácsnál Jakab által idézett ámósi proféciát: Dávid leomlott sátora újjáépítésének hangsúlyozása nemcsak „szellemi” értelmében kapcsolódik Dávid fiához, hanem konkrétan is csatolható Jeruzsálemhez mint Dávid városához, a dávidi dinasztia székhelyéhez. A „stabilitas loci” választása tehát ebből a teológiai felismerésből is adódhat.

A másik irányú közösségvállalás is ugyanilyen fontos azonban, s ez sem magától értetődő, ha a páli „ellenmisszió” felől nézzük. Ha az „ellenmisszió” jakabi megbízásból folyt volna, Pállal szembeni teológiai pozíciót képviselve, vajon mi alapján várhatta Pál, hogy szívesen fogadják az adományt?<sup>274</sup> Vajon hivatkozhatott volna-e a köztük levő egyességre a Galata levélben, ha nem lett volna ilyen, illetve Jakab emberei egy Pál nélkül vagy az ő ellenére megfogalmazott dekrétummal a kezükben végezték volna ezt a munkájukat? Jakab és Pál közösségvállalását mind Pál, mind az ApCsel hangsúlyozza. Nincs okunk szembenállást feltételezni köztük.

Egy nehezen megválaszolható kérdésünk mindenképpen maradt: vajon elfogadták-e Jakabék a páli gyülekezetek által a „jeruzsálemi szenteknek” gyűjtött adományt?<sup>275</sup> Az egyértelmű válasz azért olyan nehéz, mert csak negatív irányban van forrásunk ezzel kapcsolatban: Lukács hallgatása.<sup>276</sup> A kutatók ezért természetesen mindkét irányban találnak érveket és ellenérveket, igennel vagy nemmel válaszolva a kérdésre annak megfelelően, hogy miben erősíti vagy gyengíti a Pál és Jakab közötti kapcsolatról alkotott képüket. Mivel forrásaink alapján nyitva kell hagynunk a kérdést, ezért itt mindkét lehetőség alapján szeretnénk meghúzni a vonalakat.

*Ha Jakab és az ősgyülekezet nem fogadta el a kollektát:* Ebben az esetben érthető, hogy Lukács miért nem számol be erről: az ősegyház egysége demonstrálásának és a páli evangélium „diadalútjának” ábrázolásába ez a mozzanat nehezen lett volna beilleszthető, könnyebb volt egyszerűen nem említeni ezt a Pál útja szempontjából egyébként nagyon fontos mozzanatát az apostol utolsó jeruzsálemi látogatásának.<sup>277</sup> Ugyanakkor magyarázatot kell adnunk arra a kérdésre, hogy miért nem fogadták el a gyűjtést. Egy nagyon is lehetséges válasz lehet az, hogy azért nem kerülhetett sor a kollekta elfogadására, mert Pál látogatásának eltolódott a hangsúlya a körülmények kényszerítő erejénél fogva. Míg Pál azért

<sup>274</sup> „Ha Jakab az »apostoli zsinat« után a körülmetélés szükségességét képviselte volna a pogánykeresztyének számára, Pál (...) bizonyosan nem utazott volna Jeruzsálembe, hogy átadja az adományt” (Hengel: Jakobusbrief, 523–524).

<sup>275</sup> Érdekes ezzel kapcsolatban, hogy – noha a páli gyülekezetek gyűjtésével kapcsolatban nem a templomadót feltételezzük a legszorosabban vett háttérként – „a Római levél megírása idején Jeruzsálemben már élénk vita folyt arról, vajon szabad-e ajándékot vagy adományt elfogadni a hithú zsidóságnak a pogányoktól. A vita vége az lett, hogy 66-ban a főpapok megtiltották a rómaiak (és előttük a Szeleukidák) által hosszú évtizedek óta biztosított templomfenntartási támogatás elfogadását” (Pecsek, 129). A gyűjtéshez lásd DPL, 143–147.

<sup>276</sup> Ha az ApCsel 24,17-ben említett „alamizsnában” valóban egy elejtett megjegyzéssel találkozunk a páli gyülekezetek gyűjtéséről (Bruce: Studies, 102), akkor még hangsúlyosabb a lukácsi hallgatás.

<sup>277</sup> „Miért töröl Lukács mindenféle utalást az adománygyűjtésre ebben a fejezetben? (...) Az egyetlen lehetséges válasz (...): Lukács szándékosan kerüli a kollekta témáját, mert az általa használt forrás az átadás kudarcáról, illetve az adomány elutasításáról számolt be” (Lüdemann: Paulus II, 96).

jött Jeruzsálembe, hogy kézzel fogható módon kifejezze a pogányok προσφορά-jával az ő evangéliuma és az általa alapított gyülekezetek közösségvállalását a jeruzsálemi „szentekkel” („Mert ennek a szolgálatnak az ellátása nemcsak a szentek szükségleteit elégíti ki, hanem sokakat hálaadásra is indít az Isten iránt. Mert e szolgálat eredményességéért dicsőítik majd az Istent, azért az engedelmességért, amellyel Krisztus evangéliumáról vallást teszték” – 2Kor 9,12–13), addig a szentek számára sokkal nagyobb problémát jelentett saját környezetük előtti elfogadottságuk, a páli misszió „törvénytelenességéről” érkező híreknek köszönhetően. Ezért a közösségvállalást Pálnak kellett demonstrálnia, de nem a pogánykeresztyének felől a szentek felé, mint ez az ő szándéka volt, hanem fordítva: azt kellett bizonyítania, hogy ő sincs törvény nélkül, noha nincs a törvény uralma alatt. Itt tehát most éppen nem eszkatológiai demonstrációra, hanem törvényhűsége felmutatására volt szükség. Pál engedett: ez a mi olvasatunk szerint hihető mozzanat. Lukács (vagy „mi”-forrása) mint Pál útítársa számára ez bizonyos értelemben csalódás lehetett, de ismerte ezt a megváltozott demonstrációs célt, ezért itt Pál engedékenységet hangsúlyozza, és a gyülekezetekben végzett gyűjtésről sem számol be. Úgy gondolom, ez egy elfogadható gondolatmenet forrásaink és az azok alapján általunk feltételezett szituáció alapján.

*Ha Jakab és az ősgyülekezet elfogadta a kollektát:* Ebben az esetben leginkább arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy miért nem számol be erről Lukács. Ez a nehezebb kérdés. Hiszen a gyűjtés átadása csak tovább erősítette volna az ApCsel 21-ben felvázolt egyébként is hangsúlyos képet, amely szerint a testvérek örömmel fogadták Pálékat (ApCsel 21,17.20a). Egy elképzelhető magyarázat lehet a lukácsi hallgatásra ebben az esetben az, hogy az ApCsel-ben korábban már beszámolt egy hasonló adománygyűjtésről, ahol kifejezésre juttatta a szolidaritás témáját. Itt és most Pálnak nem a jeruzsálemi útjáról beszél, hanem a rómaiáról: ezt készítik elő a testvéri és prófétai intések (ApCsel 21,4.11–12), az elbeszélés egész menete: Pál Rómába tart, hogy ott beteljesítse a küldetését, ahogy azt ő maga is, de kimondottan Lukács is látta: „Íme, én a Lélektől kényszerítve megyek Jeruzsálembe, és hogy mi ér ott engem, nem tudom; csak azt tudom, hogy a Szentlélek városról városra bizonytságot tesz, hogy fogság és nyomorúság vár rám. De én mindezekkel nem gondolok, sőt még az életem sem drága, csakhogy elvégezhessem futásomat és azt a szolgálatot, amelyet az Úr Jézustól azért kaptam, hogy bizonytságot tegyek az Isten kegyelmének evangéliumáról” (ApCsel 20,22–24). Ebben az esetben tehát leginkább arról lehet szó, hogy Lukács elbeszélésének belső logikájának köszönhetően hallgat a gyűjtésről és annak sorsáról. Ez a magyarázat számomra kevésbé tűnik meggyőzőnek, de ettől függetlenül tény, hogy nem mindig a legkézenfekvőbb vagy leglogikusabb magyarázat felel meg a valóságnak.

Akárhogyan is döntünk, Lukács hallgatása a kollekta sorsáról véleményem szerint önmagában nem elegendő ok arra, hogy Jakab Pállal szembeni elutasító álláspontjára következtessünk. Látjuk, hogy más logikus választ is adhatunk arra a kérdésre, esetleg miért nem jutott el a gyűjtés a címzettekhez. Végso soron pedig láthatjuk, hogy akár elfogadták a gyűjtést, akár nem, a pogánykeresztyénség és a zsidókeresztyénség, a körülmetélt és körülmetéletlen misszió közösségében így sem, úgy sem tudta betölteni azt a szerepet, amit Pál szánt neki.<sup>278</sup>

<sup>278</sup> Bruce: Studies, 109.

Jakab szerepe a pogánymisszió és a zsidómisszó közösségvállalásában tehát egységet megalapozó szerep. Ez nemcsak az ebben a fejezetben főként előtérben tartott ApCsel és páli levelek alapján mondható el, hanem ezzel összhangban van az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyomány nagy része és Jakab kanonikus levele is.

A zsidókeresztyének későbbi „antipaulinizmusa” részben ennek az értelmezésnek köszönhető: „Pál miatt” vallott kudarcot az Izráel-misszió. Ezt a vélekedést oszthatták már Pál idejében is egyes jeruzsálemi testvérek, izráéli vándormissionáriusok, de Jakabra nézve ezt nem mondhatjuk el, sőt úgy láthatjuk, hogy éppen Jakab volt az, aki újra és újra kiállt a páli misszióval való közösség mellett is. Jakabbal kapcsolatban Pál-ellenességről nem beszélhetünk.<sup>279</sup> A páli evangéliummal szembeni ellenérzés, neheztelés a későbbiekben egyes – a „nagyegyházi” integrációt legfőljebb kényszerből vállaló – zsidókeresztyén körökben felerősödhetett, de figyelemre méltó, hogy ez az „antipaulinizmus” Jakabhoz kapcsolódóan csupán a Rec I sajátos elbeszélésében domborodik ki a Jakab-hagyományon belül. Jakab levélét, abban a hit és a cselekedetek viszonyát tárgyaló hangsúlyokat nem számíthatjuk ide. Akár pszeudonim szerzőséget feltételezünk, akár a jakabi szerzőségből indulunk ki, figyelemre méltó a polémia visszafogottsága: ahogy látni fogjuk, a Jak pusztán „árnyalja” a hit, a „megigazulás” és a cselekedetek közötti kapcsolatot, közvetlen, de még közvetett vitával nem találkozunk, még kevésbé Pál személyével vagy tekintélyével szembeni megfogalmazásokat, noha mind az apostoli, mind a posztapostoli korszak bőségesen szolgál példákkal a „tévtanításokkal” szembeni érvelésre.

A történeti Jakab efféle magatartása, közösségvállalása Pállal könnyen keverhette gyanúba magát Jakabot is.<sup>280</sup> Kivégzésének ténye, megvádolása „törvényszegéssel” közvetve akár ezzel is összefügghet; mindenesetre legalább annyira utalhat erre az általunk feltétele-

<sup>279</sup> Határozottan másként látja mindezt például Gerd Lüdemann, aki a bauri kiindulópontokat követve próbálja az antipaulinizmus gyökereit feltárni nemcsak a későbbi zsidókeresztyénségben, hanem egészen az ősgyülekezetig visszamenően. Alapos és alapvető munkájában (Paulus, der Heidenapostel, Band I: Studien zur Chronologie; Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, 1980 és 1983) azt az álláspontot képviseli, hogy Jakab is osztozott az ősgyülekezet antipaulinista részének Pál-ellenes gondolkodásában. Noha az apostoli megállapodás alkalmából az oszlopok elismerték a páli missziót, a gyülekezet elutasító álláspontja jutott érvényre a missziói területek felosztásában (ami eleve kimondta, hogy nem keveredhetnek a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének), majd az antiókhiai konfliktusban nyilvánult meg még élesebben, ahol a τίνες ἀπὸ Ἰακώβου azonosak a οἱ ἐκ περιτομῆς-szel, akik Jakab megbízásából lépnek fel a pogánykeresztyének és zsidókeresztyének elkülönüléséért. Három fázist megkülönböztetve az ősgyülekezet életében (1. a kezdeti idők, amikor Péter is vezető szerepet töltött be; 2. a három „oszlop” vezetésével fémjelzett átmeneti időszak; 3. Jakab „kvázi monarchista” szerepe) Lüdemann mellett érvel, hogy a Jakab monarchikus vezetése alatt álló ősgyülekezetre egyre inkább jellemző volt a növekvő Pál-ellenesség, amiből Jakabot sem lehet kihagyni, köszönhetően „monarchisztikus” vezetői tekintélyének, leginkább pedig az antiókhiai konfliktusban betöltött – Lüdemann szerint – aktív szerepével alátámasztva. Emellett szól az elutasított kollekta is, valamint az a passzivitás, amit a Pál elleni fellépés során tanúsítanak. A jeruzsálemiek tehát már nem tartották érvényesnek a korábbi megállapodást. Az ősgyülekezet „minden megszorítás nélkül a zsidóságon belül áll, és a törvény mindenféle megkérdőjelezése botránkozást okozna számára” (Lüdemann: Zum Antipaulinismus, 437–448, további részletek: Lüdemann: Paulus I). Egy ilyen olvasat természetesen védhető a források alapján, Lüdemann azonban legtöbbször arra kényszerül, hogy komoly redakciókritikai szűrőt vessen be forrásai használata során. A lüdemanni érvekkel szemben, úgy vélem, a fent kifejtettek legalább annyira legitim olvasatot nyújtanak, mint amilyen az övé.

<sup>280</sup> „Pál látogatása és a nyomában támadt felbolydulás hozzájárulhatott a főpapok szembenállásához Jakabbal (...) szemben”, Evans: Jesus and James, 236.

zett és hangsúlyozott közösségvállalásra, mint a Jakab mártírtradíciójában – véleményünk szerint – inkább legendaszerűen megjelenő „igazság” Jakab különleges törvényhűségére. Ha a két apostolt, Pált és Jakabot egymás mellé állítjuk, kimondhatjuk: Pál meghalni megy Rómába, Jakab pedig meghalni marad Jeruzsálemben.<sup>281</sup> A párhuzamosság természetesen nem teljesen tökéletes, hiszen Pál sorsáról jóval kevesebb bizonyosságunk van. Az Úr testvérével kapcsolatban viszont mégis állítható: nem kis részben annak köszönhető sorsát, hogy felvállalta ezt a közösséget.

Míg a páli modell a pogánykeresztyének és zsidókeresztyének közösségére (pogányok és zsidók együtt, a törvény másodlagos volta mellett) a zsidómisszió szempontjából nem bizonyult működőképesnek, hiszen a zsidóság (Palesztinában és feltehetően a diaszpórában is sok helyen) ezt továbbra is hűtlenségnek, a törvény megszegésének tekintette, addig úgy tűnik, a jakabi sem válthatta be a hozzá fűzött reményeket: az események egyszerűen túlhaladtak ezen a megoldáson. Nem tudhatjuk, „mi lett volna” Izráel válasza Krisztus evangéliumára, ha a páli, körülméletlen, törvénytől szabad misszió helyett kezdettől fogva a jakabi „jövevénymodell” alkalmazzák, mint ahogy azt sem, „mi lett volna” a pogánymisszió esélye, ha nem kerül sor az apostoli megállapodásra, és azt később az apostoli zsinat nem erősítette volna meg, és a „prozelitamodell” válik uralkodóvá a pogányokhoz szóló igehirdetésben. Az idézőjeles feltételes múlttal nincs is értelme foglalkoznunk, a kérdések ilyen feltevése azonban segít bennünket abban, hogy a „ki volt a hibás az utak szétválásában” kérdésre árnyalt választ adjunk. Jakab, az ősgyülekezet és az egész ősegyház közös útkeresését látva pedig olyan hangsúlyokat találhatunk ebben a történetben, melyek Izráel és az egyház mai közösségvállalására nézve – noha az alaphelyzet a keresztyénség és a zsidóság azóta eltelt története miatt teljesen más, mint akkoriban – is adhatnak impulzusokat; ezek feldolgozására természetesen meghaladja dolgozatunk célkitűzéseit.

---

<sup>281</sup> Vö. Hengel: Jakobus, 570 is.

## 5. Jakab halála és az ősgyülekezet sorsa

### A kivégzés történelmi környezete

A Jakabbal kapcsolatos mártírtradíciók gyökere nyilvánvalóan egy valós történeti esemény nyúlik vissza.<sup>282</sup> Ezt még akkor biztosan állíthatnánk, ha a Josephusnál olvasható feljegyzés nem állna rendelkezésünkre vagy keresztyén átdolgozást sejténénk benne. A legfontosabb forrásunk történeti szempontból kétségkívül a josephusi, amely a későbbi keresztyén megfogalmazásokra is hatással lehetett. Ugyanakkor magától értetődő, hogy az Úr testvére halálának emlékét a jakabi közösség túlélő tagjai is megőrizték: a Josephustól független hagyományelemek sem kizárólag fikción alapulnak; még akkor is segíthetnek minket a történetek megismerésében, ha a közösség természetesen az értelmezéseivel együtt őrizte meg emlékeit.

Jakab kivégzésének hátterére nézve viszonylag pontos adatokkal szolgál Josephus. A Portius Festus és Lucceius Albinus közötti „interregnumot”, vagyis a két helytartó közötti átmeneti időszakot viszonylag pontosan el tudjuk helyezni a Kr. u. 62. évre.<sup>283</sup> Festusszal találkozunk az Újszövetségben is (ApCsel 25). Josephus A zsidók történetében igencsak forrongó időszakként jellemzi ő prokurátorságának idejét is, ami nem feltétlenül Festuson múlt. Jól példázza a feszültségeket a Josephus által még Felix helytartó és Izmael főpap idejére datált eset: *„Ekkoriban a főpapok a jeruzsálemi papokkal és elöljárókkal viszálykodásba keveredtek, úgy, hogy mindkét fél egész csapat elszánt és izgága embert gyűjtött maga köré, és ha ezek találkoztak, mindenütt szidalmazták és kövekkel dobálták egymást. Nem akadt senki, aki megfékezte volna őket, s végül garázdálkodásuk már úgy elfajult, mintha nem is volna felsőbb hatóság. Végül a főpapok durvaságukban és elbizakodottságukban annyira vetemedtek, hogy nem átallották szolgálikat kiküldeni a szerűkre, és ellopni velük a papoknak járó tizedeket; ennek az lett a következménye, hogy a szegényebb papok éhen haltak”* (Jos Ant 20,179–181). Még akkor is, ha Josephus elbeszélése tartalmaz is túlzásokat és általánosításokat, annyi bizonyos, hogy Jeruzsálemben és Izráel-szerte néha még akkor is kaotikus állapotok uralkodtak, amikor jelen volt Róma képviselője. Josephus Festus idejéről is azt mondja, hogy *„mikor Festus Júdeába érkezett, az ország egyetlen rémületben élt a rablók miatt”* (20,185), nem kis részben a „sicariusok” tevékenységének köszönhetően. Jakab kivégzésének hátterében is leginkább az egyre radikalizálódó zsidóságot, jobban mondva a krízis fokozódását kell látnunk. Tulajdonképpen a felkelés (Kr. u. 66) „előestéjén” játszódnak ezek az események. A „zélóták” válasza a krízisre Izráel „megtisztítása” volt, s ebben a kontextusban minden, ami Izráel tisztaságát veszélyeztette és a Rómával és az „idegenekkel” való közösségre utalt, egyre többek szemében gyanús lehetett. A konfliktusban természetesen Róma helyel-közzel ügyetlen fellépése is szerepet játszott. Festus viszonylag „óvatos” politikát igyekezett megvalósítani a puskaporos hordónak számító terület irányításában, természetesen keményen fellépve a lázadókkal szemben, de – talán a többi prokurátornál inkább – próbálva alkalmaz-

<sup>282</sup> A mártírtradíciók egybevetését (a végén az egyes tradíciók közötti kapcsolatot még folyamatában is szemléltetve!) lásd Pratscher, 229–255.

<sup>283</sup> DNTB, 983–984. Pratscher tovább pontosít Josephus adatai alapján: 62. tavasz vagy kora nyár. Részletek: Pratscher, 231.

kodni a zsidóság érzékenységéhez. Talán nem véletlen, hogy elődeihez és utódaihoz képest viszonylag hosszú ideig, mintegy nyolc évig lehetett a provincia római megbízottja.

Ahogy már láttuk, Jeruzsálemben – de feltehetően ugyanígy volt Galileában, Júdeában is – nem volt könnyű a zsidómisszió helyzete. A mi olvasatunkban Jakab és az ősgyülekezet kitartott a páli misszió melletti közösségvállalásban, de ha nem tették volna, akkor is valószínű lenne, hogy a Krisztus-missziót – akármilyen jó szándékból is, de – ferde szemmel néző ellenfelek úgy látták, a Krisztusban hívő jeruzsálemi messiási közösség Izráel Isten előtti „tisztaságát” veszélyezteti. Jakab kivégzése mindenesetre mutatja, hogy a Krisztusban hívőkre még akkor is ellenségesen tekintettek a radikálisok, ha egyébként minden biztonnal megtartották a törvényt. Ezzel együtt azt is figyelembe kell vennünk, hogy a római hatóságok ebben az időben már több helyen (Antiókhia, Róma?) megkülönböztették a keresztyéneket a zsidóktól – ez a jogi-adminisztratív különbségtétel a Krisztus-hívő zsidók Izráelen belüli helyzetére is visszahathatott, áttételesen még az anyaországban is.

Ebből a szempontból kell mérlegelnünk azokat a mártírtradíciókat, melyek szerint Jakab sikeres missziót folytatott Jeruzsálemben, csaknem sikerült meggyőznie a népet (Hegesippus, Rec I), s ekkor léptek fel vele szemben ellenfelei. A valóságban aligha beszélhetünk kiemelkedő sikerekről, noha az lehetséges, hogy az „egyszerű nép” körében még ezekben az időkben is sokan szimpatizáltak a Jézus-mozgalom igehirdetésével és gyakorlatával. Erről sajnos semmi bizonyosat nem tudunk mondani. Arról már annál inkább, hogy nem véletlenül tekintett vissza a zsidó háború utáni zsidókeresztyénség egyrészt Jakabra Izráel-misszionáriusként, másrészt arra, hogy a zsidóság Krisztus melletti meggyőzését gyakorlatilag zátonyra futtatta a felkelés.

### *Jakab pere és kivégzése*

Josephus szerint II. Ananos főpap azért hívatta össze a Szanhedrint, hogy „*kegyetlen ösztöneit kiélhesse*”. Ez a tárgyilagosnak aligha tekinthető megjegyzés semmiképpen nem lényegtelen, ha a leírás egészét olvassuk: Josephus nem Jakab és társai kivégzéséről akar írni, hanem azokról a folyamatokról, amelyek a háború kitöréséhez vezettek, hibákról és visszaélésekről, amelyeket a zsidók megmaradt önkormányzati intézményei elkövettek. Ananost Josephus kétségkívül úgy akarja ábrázolni, mint aki visszaélt a hatalmával. Ebbe bele is bukott, hiszen az események miatti panasz miatt a főpapok kinevezését gyakorló Agrippa – nyilvánvalóan helytartói nyomásra a közben megérkező Albinus részéről – le is váltja őt „három hónapi hivataloskodás után”, helyette pedig Józsuet nevezi ki főpapnak. Minket ebből természetesen nem az érdekel, hogy Ananosnak kegyetlenek voltak-e az ösztönei, hanem az, hogy bizonyosak lehetünk benne: a „per” nem elfogultság nélkül zajlott. Ebben az összefüggésben kell szemlélni azt a kérdést, hogy mi miatt végezték ki Jakabot.

Josephus szerint a főpap Jakabot néhány más emberrel együtt „*törvénysértéssel vádolta*”. A törvénysértés vagy törvényszegés (παρανομεῖν) vallási kategóriára utal; még világosabbá teszi ezt, hogy Ananos éppen a helytartók közötti átmeneti helyzetet használja ki az eljárásra. Maga a kifejezés ugyanakkor annyira általános, hogy pontosabban Josephus alapján nem tudunk mondani: nincs a törvénynek egy határozott mozzanata megnevezve. Ha ezt összevetjük a keresztyén mártírtradíciók elemeivel, akkor nagyjából biztosan állíthatjuk, hogy a vád éppen ilyen általános összefüggésben vetődhetett fel Jakabbal szemben.



A vizsgált keresztyén hagyományokból következtethetünk arra, hogy Jakab kivégzésére részben azért került sor, mert ellenfelei nem nézték jó szemmel igehirdetését és jeruzsálemi munkálkodását: erre utalhat Hegesippusnál az „Ó, ó, hát az Igaz is tévedett!”, a Második apokalipszisben az „aki saját magát félrevezette” kifejezés. Richard Bauckham nagyszerű elemzésében érvel emellett, hogy Jakabot istenkáromlóként, illetve a nép félrevezetőjeként, a rabbinikus kifejezés szerint מרידה-*ként* ítélték halálra.<sup>284</sup> Ennél többet és bizonyosabbat aligha mondhatunk.

A Pseudoclementinában megjelenő Pál-ellenes felhang még egy értékelhető mozzanattal segíthet jobban megérteni Jakab kivégzését. Az, hogy a Jakab elleni fellépés mögött az elbeszélő a megtérése előtti Saul alakját rajzolja meg igen éles vonásokkal, aligha véletlen tévedés. Egy szándékos módosítás mögött talán egy zsidókeresztyén körökben elterjedt vélekedés állhat arról, hogy a jakabi misszió kudarcát, sőt Jakab halálát a páli körülmételetlen misszió okozta. Ez, ahogy láttuk, történeti szempontból is értékelhető: Jakab és az ősgyülekezet missziójára valóban rávetülhetett a páli missziót ért (jogos vagy jogtalan) vádak árnyéka: „hogy Mózesztől való elszakadásra tanítod a pogányok között levő zsidókat, és azt mondd, hogy ne metéljék körül fiaikat, és hogy ne a zsidó szokás szerint éljenek”.<sup>285</sup>

Josephus elbeszéléséből az derül ki, hogy a farizeusok az eljárás és nem a vád vagy az ítélet jogosságával szemben emeltek szót. A szöveg alapján csak annyit tudunk biztosan, hogy az eseményekben jó ürügyet találtak „borsot törni” a szadduceusok orra alá, és arra, hogy „jogi” kérdésekben érvényesítsék befolyásukat. Ezt a mozzanatot, a farizeusok felháborodását a beszámolót ismerő keresztyén hagyomány – és nyomában érdekes módon az a legendás elemekkel szemben különben olyan gyanakvó újszövetségi kutatás egy része is – úgy értelmezi, hogy Jakab „igazsága” közismert és elismert volt még az ellenfelek számára is. Ahogy láttuk, ez ebben a formában valószínűleg nem úgy igaz, mintha valami különleges törvénykövető, szent életet élt volna Jakab: valószínűbb, hogy a Jeruzsálemben, Izraelért kitartó, ártatlanul elítélt apostol emléke magasztosult „az Igaz” melléknévvé, természetesen kapcsolódva ahhoz az ősegyházon belüli magától értetődő hangsúlykülönbséghez, ami a törvénnyel kapcsolatos álláspont területén megmutatkozott. Az azonban valószínűleg mégis elmondható, hogy a farizeusi irányzat inkább szimpatizált a jakabi ősgyülekezettel, mint a szadduceus főpapok,<sup>286</sup> valamint hogy a farizeusok egy nyilvánvalóan, provokatívan törvénysértő Jakab mellett aligha álltak volna ki.<sup>287</sup>

Ahogy István és az ősgyülekezet üldözése esetében ezt már megjegyeztük, kérdés, hogy volt-e joga a nagytanácsnak halálos ítéletet hozni és végrehajtani. Ez ugyanis ebben az időben – úgy tudjuk – Róma kizárólagos joga volt. Más kérdés, hogy a gyakorlatban hogyan valósult meg a római igazságszolgáltatás egy olyan problémás provinciában, mint amilyen Júdea volt. Pál többször is beszámol arról, hogy megvesszőzték, sőt megkövezték, holott ró-

<sup>284</sup> Bauckham: *Offence*, 218–232.

<sup>285</sup> Ha ez így van, az elbeszélésben, ahol Jakab (valószínűleg ismert!) mártírhagyományát átalakítják egy Jakab elleni sikertelen támadás elbeszélésévé, az a korrekciós szándék ismerhető fel, mely szerint hiába a páli misszió „sikere” és a jakabi látszólagos kudarc: Jakab túlélte az ellene intézett támadást, igehirdetése és az általa hitelesített harc (Pétert ő küldi el!) „Simon mágus” (vagyis a tévtanítás) ellen tovább folytatódik. Vö. Galsi: *Jakab halála*, 137–138.

<sup>286</sup> Painter: *Just James*, 49.

<sup>287</sup> Kittel: *Stellung*, 146.

mai polgárként nyilvánvalóan nem fenyegethették volna meg a zsinagógákban. Hogy ez mégis megtörtént, mutat arra, hogy Róma sok helyen még a diaszpórában is elnézhette, ha a zsidó „önkormányzat” belső körben intézte el a kisebb-nagyobb, főként vallási vonatkozású ügyeket. Ha ennek – mint ez valószínűsíthető – nem is képezte részét a halálbüntetés, néha a spontán kövezések, „lincselések” fölött is szemet hunyhattak, mint talán István esetében is. Lukács mindenesetre arról tanúskodik, amit Pál is megerősít önvallomásában, hogy ebben az időben már volt Jeruzsálemnek egyfajta törekvése arra, hogy akár erőszakot is alkalmazva rendet érvényesítsen a szerteágazó zsidó közösségben. Pál maga így ír megtérése előtti önmagáról: „Féktelenül üldöztem az Isten egyházát, és pusztítottam azt” (Gal 1,13). A καθ’ ὑπερβολὴν ἐδίωκον és az ἐπόρθουν kifejezések nem annyira konkretizálhatók, hogy tudhatnánk, pontosan hogyan üldözte és pusztította Saul az egyházat.<sup>288</sup> A lukácsi ábrázolást a „fenyegetéstől és öldökléstől lihegő” és a damaszkuszi Krisztus-hívőket főpapi megbízásból „megkötözve” Jeruzsálembe hurcoló Saulról (ApCsel 9,1–2) ugyan lehet túlzónak tartani, de ami minket ebből közvetlenül tárgyunk szempontjából érdekel, az az a tény, hogy főpapi jóváhagyással, sőt talán indítványozással folyhatott fellépés a zsinagógai közösségeken belül a Krisztus-hívőkkel szemben, és ez esetről esetre erőszakkal is járhatott.<sup>289</sup> Úgy vélhetjük, hogy az aktuális helytartó több esetben – a „békesség” kedvéért – szemet hunyhathott az ilyen esetek fölött, de hogy szabályos, Róma által elismert jogköre lett volna halálos ítéletek kimondására és végrehajtására a nagytanácsnak, az több, mint kétséges. A zsinagógán belüli fenyegetés viszont nagyon is elképzelhető: Pál és a zsidókeresztény misszionáriusok feltehetően önként vetették alá magukat – egyrészt missziójuk érdekében, másrészt belső meggyőződésből – a zsinagógai közösségnek a már többször emlegetett közösségvállalás részeként.

Afelől tehát egyetértés mutatkozik a kutatásban, hogy konkrét, halálbüntetést is magába foglaló iurisdiccióról semmiképpen nem beszélhetünk a Szanhedrin esetében. Vannak azonban, akik úgy gondolják, a templom területe bizonyos értelmű kivételnek számított: Josephus szerint a templomban volt egy felirat, mely szerint a második körfalon belülre „idegennek halálbüntetés terhe alatt tilos belépni” (καλῶν εἰσεῖναι τὸν ἄλλοεθνῆ θανατικῆς ἀπειλουμένης τῆς ζημίας – Jos Ant 15,417). Igencsak kétséges, hogy ennek a „fenyegetésnek” konkrét jogi tartalma is lett volna ebben az időszakban, s hogy ez alapján – Róma által elismert módon – lefolytathattak volna olyan „templompereket”, mint amire István, és esetleg Jakab esetében (ha a mártírtudományban hangsúlyos templommotívumokat erre való utalásnak értelmezzük) gondolhatnánk. Jól példázza a korlátokat, amikor Pál római polgárjogára hivatkozva menekül meg, vagy amikor – Jakab szempontjából már későn – a törvény iránt buzgó jeruzsálemiek, nyilván (nagyobb részben) a farizeusok panaszt tesznek a törvénytelen eljárással szemben.

Valószínűleg tehát nem volt joguk a halálos ítélet kimondására és végrehajtására, és

<sup>288</sup> A Gal 1,23-ban ugyanezekkel a kifejezésekkel találkozhatunk: ὁ διώκων ἡμᾶς; ἢν ποτε ἐπόρθει – ez a fordulat Pállal kapcsolatban közmondásos lehetett, olyannyira, hogy az ApCsel 9,21-ben is megtaláljuk (ὁ πορθήσας – a szó csak ezeken a helyeken, vagyis csak Saul–Pállal kapcsolatban fordul elő az Újszövetségben).

<sup>289</sup> J. T. Sanders szerint azok, akik az üldözést végezték, bizonyára úgy gondolták, hogy nem „üldözik”, hanem „fenyítik” a zsinagógai közösség rossz úton járó tagjait; Pál is a korbácsütések zsinagógai büntetését alkalmazta a keresztényeknek, de olyan mértékben, hogy az az „egyház” „pusztítását” jelentette (Sanders, J. T., 1938).

Ananos főpap jogtiprása éppen abban állhatott, hogy a Szanhedrint halálos ítéletet kimondó bíróságként hívta össze, és az ítéletet valamilyen módon végre is hajtatta: „Ananosnak<sup>290</sup> az ő jóváhagyása nélkül egyáltalán nem volt joga a nagytanácsot törvényszéki ülésre összehívni.” Valószínűleg egyébként hasonló motivációk alapján tette ezt a főpap, mint I. Agrippa a Zebedeus-fi Jakab kivégzése és Péter elfogatása alkalmából: hogy megnyerje a szélsőséges csoportok támogatását, akik között a pogányokkal barátkozó Jézus-mozgalom nem lehetett különösen népszerű.

Jakab levelében különösen is hangsúlyosan jelenik meg az ősgyülekezet „szegénypárti” léghőre és a gazdagsággal, a gazdagok visszaéléseivel szembeni prófétai kritika. Josephus a főpapok tevékenységével kapcsolatban nem kimondottan hízelgően fogalmaz, főként igaz ez Annás (Anániás)<sup>291</sup> családjára, akiről Jakab kivégzésének és Ananos leváltásának elbeszélése után írja: „Anániás, volt főpap, napról napra népszerűbb lett, egyre nagyobb tisztelet és hírnév övezte: tudniillik igen bőkezűen szórta vagyonát, és ajándékaival Albinus kormányzót és a főpapot egyformán meg tudta nyerni magának. De szolgálói (...) összecimboráltak mindenféle erőszakos emberekkel, hogy elrabolják a szerúkról a papokat illető tizedeket. (...) Megtörtént, hogy az egyszerű papok, akiknek megélhetését a tizedek biztosították, éhen haltak” (Ant 20,205–207). Elképzelhető, hogy a Jakab vezette ősgyülekezet „szegénypárti” igehirdetése és tevékenysége konkrétan is sérthette az ilyesfajta visszaéléseket elkövető főpapi családot, mint ahogy az is elképzelhető, hogy az ilyen módon is elszegényedő vidéki szegényebb papság körében népszerűbb lehetett az ősgyülekezet, az ősegyház – ez pedig máris logikussá teszi ennek a motívumnak a feltételezését Jakab kivégzése mögött.<sup>292</sup> Az azonban nem igazán tűnik valószínűnek, hogy Jakab a papságon belüli konfliktusokban közvetlenül is részt vett volna: ezt sem későbbi „igaz főpapi” ábrázolása (Hegesippus), sem „az egyszerű papok” közötti feltételezhetően nagyobb szimpátia, sem a jeruzsálemi főpap Jakab elleni törvénytelen fellépése sem igazolja. Ahogy F. F. Bruce fogalmaz: „Jakab laikus volt, nem folyt bele a papság vitáiba.”<sup>293</sup>

Az szinte bizonyosan állítható, hogy Jakabot és a többieket megkövezték: Josephus is kövezésről beszél, ahogy Hegesippus beszámolója és Jakab második apokalipszise is; a kelemen feljegyzésben a templom párkányáról lelökés<sup>294</sup> és a Pseudoclementinában a

<sup>290</sup> Az általunk követett átírás szerint javítva Révay fordítását.

<sup>291</sup> Itt bizonyára a most leváltott Ananos apjáról van szó, a nagy főpapról, aki Kr. u. 15-ig volt hivatalban, de később is kezében tartotta a szálakat. Josephus azt érzékelteti, hogy a főpapi család hatalmán, befolyásán mit sem változtatott Ananos leváltása (Painter: Just James, 136).

<sup>292</sup> Painter ezt azzal egészíti ki, hogy a konfliktus összekapcsolódhatott azzal is, hogy a vidéki papság közelebb állt a farizeusokhoz, mint a szadduceusokhoz illetve a jeruzsálemi arisztokratikus főpapsághoz (Painter: Just James, 140–141.250–251). Elképzelhető, hogy valóban szerepet játszott ilyenmi is a konfliktusban. Brandon felvetése ennél kevésbé valószínű, aki a szociális konfliktus feltételezésén túl (mellyel egyetérthetünk) azt is felveti, hogy a Jakab által pártfogolt szegény vidéki papság egy része zélóta érzelmű volt; Ananos ezen politikai okból vonta alá Jakabot (Brandon: James, 57–69). A cáfolatot jól fogalmazza meg Bernheim: Miért használta volna ki erre a perre Ananos a prokurátor távollétét, hiszen a lázadókkal szembeni fellépésre bizonyonnyal számíthatott volna a támogatására; miért háborodott volna fel a lázadásra nem igazán hajló farizeus párt a zélókat támogató Jakab kivégzése miatt? (Bernheim, 251).

<sup>293</sup> Bruce: Studies, 112.

<sup>294</sup> A kivégzést a Jakab-tradíciók zöme a templomhoz és a „templom párkányához” köti. Eusebius Hegesippusnak azt a feljegyzését is közli, mely szerint „Eltemették a templom közelében levő helyen, és még mindig ott áll sírköve a templom közelében”. A templom, a szentély közelében, a város területén nyilván nem

templom legfelső lépcsőjéről lelökés talán szintén a megkövezés része,<sup>295</sup> a bottal agyonverést a „kegyelemdöfés” mozzanatának is lehet tekinteni. A szándék ez lehetett, de a leírásban ez csak még inkább erősíti a kivégzés pogromszerűségét, kegyetlenségét. A Rec I-ben (ahol a mártírhagyományból – figyelemre méltó módon – éppen Jakab halála hiányzik, de amely egyértelműen támaszkodik a történeti emlékre) szintén a verekedés, dulakodás jelenik meg, Saul-Pál kezében a doronggal. Ha tehát több-kevesebb hitelt adunk ezeknek a hagyományelemeknek, akkor az lehet a benyomásunk, hogy a Szanhedrin a főpap indítványára és vezetésével tulajdonképpen kiszolgáltatta Jakabot és társait az ellene, ellenük eleve fel-dühödött tömegnek – ez éppenséggel nagyon is elképzelhető a forrongó Jeruzsálemben, a procurator távollétében.

### *Az ősgyülekezet sorsa; Jakab „utódlása” és öröksége*

Nem könnyen megválaszolható kérdés, mi lett az ősgyülekezet sorsa Jakab halálát, illetve a zsidó háborút követően. Az egyházi hagyományban mind az ősgyülekezet további sorsáról, mind elmeneküléséről szóló elemekkel találkozhatunk. Akárhogy is történt, a lényeg a mi szempontunkból kimondható: Jeruzsálem Kr. u. 70 (sőt Jakab halálával már 62) előtti súlya az ősegyházon belül radikálisan megváltozott: a hangsúlyok az ősegyházon belül eltolódtak. Az ősgyülekezet által képviselt teológiai pozíciókat több kör is továbbvihette: új környezetben – akár a háborút követően újjászerveződő judaizmusra, akár az egyre inkább pogánykeresztényen túlsúlyú egyházra gondolunk – ezek a zsidókeresztények keresték a „hogyan tovább” kérdésre az elméleti és gyakorlati választ. Hogy a válaszok eltérőek lettek, teljesen érthető. Az dolgozatunk szempontjából valójában csupán részletkérdés, hogy melyik közösség milyen mértékben vitte tovább a jakabi tradíciót: a „legitim” kontinuitás kérdése – ami olyan fontos volt az érintett közösségek számára – minket aligha kell hogy foglalkoztasson tárgyunk szemszögéből.<sup>296</sup>

#### *a) Az ősgyülekezet menekülése és folytonossága*

Az ősgyülekezet menekülésére utaló jeleket nézve már láttunk a Jakab-tradícióban is. A Rec I-ben, az 1ApocJac-ban, Jakab prótoevangéliumában találkoztunk azzal a mozzanattal, hogy Jakab elhagyja Jeruzsálemet: ezek egyike sem értelmezhető történeti szempontból magára Jakabra nézve, sokkal inkább reflektálhatnak a hagyományt hordozó közösség sorsára. Hasonló jelenséggel találkozhatunk a szinoptikus apokalipszisekben:<sup>297</sup> „Amikor pedig meglát-

---

temethették el Jakabot, ahogy a per és a pogrom sem valószínű, hogy ott zajlott le: a templom (és a párkány) összekapcsolása Jakab mártírhálálával nyilvánvalóan inkább teológiai összekapcsolás, semmint történeti tény. Ha a „lelökés” mozzanata mégis az, akkor a templomhegy keleti falára gondolhatunk, s így Jakab sírjának elhelyezése a Kidrón völgyén belül, a Jósáfát-völgyben elképzelhető (Painter: Just James, 129–130). Jakab sírjának hagyományához és Jeruzsálem fontosságához lásd még Eliav: The Tomb of James.

<sup>295</sup> A kövezés folyamatához (a rabbinikus leírás szerint) hozzátartozott az elítélt lelökése egy magas helyről: Bauckham: Offence, 205.

<sup>296</sup> A Jakab-tradíciókkal a mi dolgozatunknál lényegesen behatóbban vizsgálja Wilhelm Pratscher és John Painter: Just James. Újszövetségi teológiai szempontból számunkra a legfontosabb: Jakab levelét a kánon részeként és a jakabi örökség folytatójaként értékeljük, ezt pedig nem érinti a legitim vagy kevésbé legitim folytatás kérdése.

<sup>297</sup> Leginkább a márki változatnak emelte ki ezt a hangsúlyát W. Marxsen, és összefüggésbe hozta a pella

játok a »pusztító utálatosságot« ott állni, ahol nem volna szabad” (Mk 13,14), „amikor pedig látjátok, hogy Jeruzsálemet hadseregek kerítik be, akkor tudjátok meg, hogy elközelített annak a pusztulása. Akkor, akik Júdeában vannak, meneküljenek a hegyekbe...” (Lk 21,20–21). Legalább ilyen fontos az a feljegyzés, amivel Eusebiusnál találkozhatunk: „Mindamellett a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult Krisztus-hívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el...” (Eus HE III,5,3).<sup>298</sup>

Ezek a hagyományelemek hangsúlyosan utalnak arra, hogy a jeruzsálemi őskeresztények közül sokan elmenekültek a városból akár a háború kitörése előtt, akár aközben. Hogy az ősgyülekezet tagjai részt vettek volna a fegyveres felkelésben, a Jézus-mozgalom hangsúlyosan erőszakmentes jellegénél fogva több mint kétséges, még ha teljesen nem is kizárható, hogy sok Krisztus-hívő ennek ellenére csatlakozott a háborúhoz, főként a galileaiak közül, ahol a legnagyobb lehetett a lázadás támogatottsága.<sup>299</sup>

Jakab és társai kivégzése mindennél világosabban bizonyította a jeruzsálemi keresztények számára, hogy a szent városban nincs többé maradásuk. Nyilvánvaló, hogy ezt a megrázó eseményt a jakabi zsidómisszió kudarcaként élték meg, melynek, mint láttuk, lényegéhez tartozott kitartásuk Jeruzsálemben, s miután néhány évvel később az események egészen a háborúig, a súlyos belharcokon át Jeruzsálem és a templom pusztulásáig vezettek, ezeket az eseményeket Isten ítéleteként látták.<sup>300</sup> Ezt a kudarcot, valamint a háborút mint ítéletet jól kifejezik a jakabi mártírhagyományokban megjelenő elemek: Jakab igehirdetése csaknem sikerrel jár, amikor erőszakosan fellépnek vele szemben; ellenfeleinek tettét az észaiási (LXX) mondat értelmezi: „Pusztítsuk el az igazat, mert terhes nekünk! Így aztán élvezni fogják tetteik gyümölcseit”, ami mögött természetesen megint nemcsak egy igehely, hanem egy összefüggő koncepció: az ártatlanul megölt igazért járó ítélet gondolata húzódik meg (lásd például JSir 4,13: „Papjainak bűnei miatt történt ez, akik igazak vérént ontották benne”). A kivégzés és az ostrom összekötése ilyen értelemben történeti szempontból is értékelhető: nem az események datálására nézve, hanem sokkal inkább az ősgyülekezet helyzetének szempontjából.

A pella menekülés hagyománya mögötti eseményeket nem kell egyetlen nagyszabású „exodusként” feltételeznünk: ilyen formában valóban megkérdőjelezhető az ősgyülekezet pella folytatásának a történetisége. Az azonban minden bizonnyal elmondható, hogy

menekülés tradíciójával, vö. Marxsen, 142.

<sup>298</sup> A pella menekülésről szóló hagyományt sokan történeti szempontból hitelesnek tekintik, mások szkeptikusak ezzel szemben. Nagyszerű elemzést ad Lüdemann, aki kritikusan szemléli a pella kivonulást: Paulus II, 265–286. A másik oldalról még alaposabban a pella menekülés történetisége mellett érvel: Wehnert: Pella.

<sup>299</sup> Brandon amellett érvel, hogy Jézus és követői közelebb álltak a zélóta mozgalomhoz, mint az általában feltételezni szoktuk. Ebben az összefüggésben többek között részletesen cáfolja a Pella-hagyomány történetiségét. Brandon: Fall, 168kk. Én inkább a fentiek szerint értékelem mind a zélóta kapcsolatot, mind a pella hagyományt.

<sup>300</sup> A marxseni értelmezéssel szemben tehát nem feltétlenül kell a jeruzsálemiekkel szemben konkurens galileai kritikával számolni.

mind Galileában, mind a Jordánon túli területeken, mind Szíriában, s ezek mellett valószínűleg más területeken is otthonra találtak olyan zsidókeresztyének, akik az ősgyülekezettel folytonosságban álltak: ilyen közösséget feltételezhetünk Jakab levele mögött is.

Ugyancsak Eusebiusnál találkozunk több olyan mozzanattal, ami a jeruzsálemi gyülekezet folytonosságát hangsúlyozza. Az egyik szerint „*azt mondják, hogy Jakab halála és Jeruzsálemnek hamarosan rá következő bevetele után az Úrnak addig még életben maradt apostolai és tanítványai mindenünnen összejöttek egy helyre az Úr test szerinti rokonaival együtt (ugyanis közülük is többen éltek még), és mindnyájan együtt megtanácskozták, kit kell méltónak ítélni rá, hogy Jakab utódja legyen. És mindnyájan egy akarattal Simeont, annak a Kleofásnak a fiát vélték az ottani egyház trónjára méltónak, akiről az evangélium is beszél. Ő, mint mondják, az Üdvözítő unokatestvére volt (Hégésippos ugyanis azt mondja, hogy Kleofás József testvére volt)*” (III,11). Majd: „*Azt mondják továbbá, hogy Jeruzsálem elfoglalása után Vespasianus parancsot adott, hogy kutassanak fel mindenkit, aki Dávid családjából származik, nehogy valaki is életben maradjon a zsidók királyi nemzetségéből. Emiatt aztán újból óriási üldözés szakadt a zsidókra*” (III,12). A jeruzsálemi „utódlás” kérdésével függ össze az a másik feljegyzés is, ami Jeruzsálem első püspökeinek listáját tartalmazza. Ez is a folytonosságra helyezi a hangsúlyt, nem beszél menekülésről: „*Mivel pedig a jeruzsálemi püspökök kormányzási idejét írásban megörökítve semmiképp sem találtam meg (bár a hagyomány azt tartja, hogy biztosan rövid életűek voltak), ezért csak annyit tudtam kiolvasni a feljegyzésekből, hogy a Hadrianus alatti ostromig szám szerint tizenöt püspök követte egymást, akikről azt mondják, hogy mind zsidó származásúak voltak, de Krisztus ismeretét őszintén elfogadták. (...) Az első volt Jakab, akit az Úr testvérének neveztek, utána a második Simeon...*” (IV,5,1–2.3 [az egész szakasz: 1–5]).

Ezek a feljegyzések tehát arra utalnak, hogy volt Jeruzsálemben keresztyén gyülekezet az ostromot követően is. Természetesen lehet ezeket úgy is értelmezni, mint a jakabi örökséget ápoló csoportok legitimációs történeteit, melyekben a jeruzsálemi kontinuitást hangsúlyozzák, azonban a legegyszerűbb magyarázat okán úgy gondolom, a forrásoknak akkor felelünk meg a leginkább, ha sem a menekülés hagyományát, sem a folytonosság hangsúlyozását nem tekintjük kizárólagosnak.<sup>301</sup> Erősebbnek gondolom a menekülés gondolatát, mint a jeruzsálemi folytonosságát, de úgy gondolom, ez utóbbi azért jelzi (még akkor is, ha az egy akarattal egybegyűlő utódválasztás vagy a dávidi leszármazottak üldözése legendának is hat), hogy nem beszélhetünk egyöntetű történeti emlékezetről, valamint hogy az izráeli zsidókeresztyének további sorsát sem lehet egy egyszerű megszűnéssel jellemezni. Történeti szempontból valószínűleg *menekülés vagy megmaradás helyett szétszóródásról és folytatásról* helyes beszélnünk.

A szétszóródás régóta, kezdetektől folyt: láttuk már az István miatt támadt üldözést, majd Péter menekülését Jeruzsálemből; később az sem kedvezhetett az ősgyülekezet helyzetének, amikor Pált fogságba vetették (meghiúsítva az ellene összeesküvők szándékát), majd pedig néhány évvel később Jakabot és társait kivégezték. Az apostolok halálával<sup>302</sup> az

<sup>301</sup> Wehnert szerint az, hogy Simeont Jeruzsálem bevetele után, vagyis 70 után választották második püspöknek, a gyülekezet életében törésre utal: ha nem lett volna kivándorlás a háború előtt, akkor ez az interregnum (Jakab és Simeon között) érthetetlen lenne. Wehnert: Pella, 250–251.

<sup>302</sup> A négy közül három legfontosabb tekintély a hatvanas években valószínűleg meghal: Jakab 62-ben, Péter és Pál valószínűleg nem sokkal később.

egész egyházban keletkezhetett egyfajta tekintélyvákuum,<sup>303</sup> amit az ősgyülekezet esetében tovább nehezített a forrongó politikai helyzet. A jeruzsálemiek nagy része elmenekült, ha nem is szervezett formában és egyszerre. Menekülés, áttelepülés, kivándorlás helyett inkább szétszóródásról beszélhetünk. A szétszóródott zsidókeresztyének vagy integrálódtak a diaszpóra más jellegű gyülekezeteibe, vagy többé-kevésbé önálló zsidókeresztyén gyülekezeteket hoztak létre (ilyen lehetett például a pella), vagy reintegrálódtak a zsidóságba: minderről nagyon keveset tudunk. Az előbbiek természetesen felvállalt folytonosságot képviseltek az ősgyülekezettel: ennek sokféle nyomát láthatjuk, az Újszövetségben a legegységesebben (noha némileg eltérő hangsúlyokkal) Jakab levelében és Máté evangéliumában. Természetesen azzal is számolhatunk, hogy az elmenekülők közül némelyek idővel visszatértek Izráelbe, akár Jeruzsálembe is, és így konkrétan is volt folytonosság: az Úr rokonainak későbbi szerepe az ősegyházban és Simeon mint Jakab „utódjának” helyzete erre utal.

b) Jakab „utódlása” és a δεσπότες

Az Úr rokonairól szóló, Hegesippustól merítő eusebiusi feljegyzést Jézus családja háttérére kapcsán már említettük. Most a tágabb szövegösszefüggés érdekesebb, mint a társadalmi-szociális háttér: „Amikor ugyanez a Domitianus parancsot adott, hogy gyilkolják le a Dávid családjából származókat, egy régi hagyomány szerint néhány eretnek feljelentette Júdásnak (az Úr test szerinti testvérének) a leszármazottait, hogy Dávid családjából származnak és magával Krisztussal vannak rokonságban. Mindezekről pontosan így számol be Hégésippos: »Az Úr rokonai közül még éltek Júdásnak, az ő test szerinti testvérének az unokái. Feljelentették őket, hogy Dávid családjából származnak. Az evocatus Domitianus császár elé vezette őket. Ő ugyanis éppúgy félt Krisztus eljövetelétől, mint Heródes. Megkérdezte tőlük, vajon Dávid leszármazottai-e, ők pedig bevallották. Akkor azt kérdezte tőlük, hogy milyen földbirtokaik vannak vagy mennyi vagyonnal rendelkeznek. Erre azt felelték, hogy kettőjüknek összesen csak kilencezer dénárjuk van, és abból egyaránt a fele mindegyiküké. Azt is mondták, hogy ez sem ezüstben van nekik, hanem csak harminckilenc plethronnyira becsült földben, amelyet maguk művelnek, hogy az adót is kifizessék belőle és magukat is fenntartsák. Aztán megmutatták kezüket is, melyek tanúskodtak róla, hogy maguk művelik a földet: bőrük durva volt, tenyerük pedig kérges az állandó munkától. Amikor Krisztusról és országáról kérdezték őket, hogy milyen lesz, hol és mikor jelenik meg, elmondták, hogy az nem világi és földi ország, hanem mennyei és angyali, mely a világ végén valósul meg, amikor majd Krisztus eljön dicsőségben ítélni élőket és holtakat, és mindenkinek megfizetettei szerint. (...) Kiszabadulásuk után vezető szerepet kaptak az egyházakban, mint akik egyúttal az Úr tanúi és rokonai, és mivel béke volt, egészen Traianusig éltek” (III,19–20). Simeonról a fentebb idézettekén kívül még más helyen is beszél Eusebius: „Miután az igaz Jakab vértanúságot szenvedett, mint az Úr, ugyanazért a tanításért, nagybátyjának fiát, Simeont, Kleofás fiát tették meg püspökké, akit mindenki javasolt, mert az Úr második unokatestvére volt. Ezért hívták az egyházat szűznek, mert még nem rontották meg hiábavaló beszédek. Thebutis kezdte megrontani a nép között, mivel nem ő lett püspökké” (IV,22,4–5). Haláláról pedig ezt írja szintén Hegesippus alapján: „Amikor beszámol bizonyos eretnekekről, magyarázatképp hozzáfűzi, hogy ezek ugyanebben az időben bevádolták Simeont” (III,32,2).<sup>304</sup> „Biztos,

<sup>303</sup> Vö. U. Luz gondolatmenetét: Link–Luz–Vischer, 125–127.

<sup>304</sup> Baán jegyzete szerint „valószínűleg olyan pogány származású keresztényekről van szó, akik szemben áll-

hogy ezek közül az eretnekek közül vádolták be néhányan Simeont, Kleofás fiát, hogy Dávid leszármazottja és keresztyén, és így vértanúhalált halt százhusz éves korában Traianus Caesar és Atticus konzul idején” (III,32,3). „És sok napon keresztül elszenvedett kínszerek közepette tett bizonyosságot, úgyszólván mindenkit felette nagy ámulatba ejtett, még a konzult is, hogy százhusz éves létére hogy bírta elviselni a szenvedéseket, és kereszthalálra ítélték” (III,32,6). Ide vehető még Eusebius említése Jakab „trónjáról” is (VII,19).<sup>305</sup>

Ezekből a feljegyzésekből sok mozzanatot kiemelhetünk. Tárgyunk szempontjából a legfontosabb az, hogy ezek a források mind Simeon, mind az Úr rokonai egyházban betöltött fontos funkciójáról emlékeznek meg, s hogy ez a funkció szorosan kötődik ahhoz, hogy ők az Úr rokonai. Simeont választották meg püspöknek, és valószínűleg előnyt élvezett az Úr test szerinti rokonaként Thebutisszal szemben (IV,22,5). Legendás kivégzésében és a δεσπότης üldözésében elsődleges szerepet játszik, hogy ők dávidi leszármazottak, és voltak, akik ezen az alapon jelentették fel őket. Ebből most minket megint nem annyira a történeti kérdések érdekelnek (mikor került sor Simeon püspökké választására; valóban jelen volt-e mindenki, aki számít, vagy ezt csak a történet legitimációs jellege miatt állítják; valóban üldözték-e ilyen módon, szervezeten a dávidi leszármazottakat; valóban százhusz éves korában szenvedett-e vértanúságot Simeon stb. – ezekkel kapcsolatban kételyek merülhetnek fel), mint inkább maga a tény: a második században az Úr rokonai – Jézus családjának leszármazottaiként – fontos szerepet töltek be a szíriai-palesztinai egyház életében.

Adolf von Harnacktól Hans-Joachim Schoepsig egy sor kutató beszélt „keresztyén kalifátusról”, vagy legalábbis a keresztyénség(en belüli vezetés) dinasztikus formájáról az Úr testvéreivel és rokonaival kapcsolatban: az egyházon belüli legmagasabb tekintély eszerint Jézusról Jakabon át a családtagokra szállt volna.<sup>306</sup> Elképzelhető, hogy valóban voltak olyanok, akik osztották ezt a szemléletet azok közül a körök közül, amelyek az ősgyülekezettel közvetlen vagy közvetett folytonosságot vállaltak. Némi finomításra mégis szorul a tézis: a „kalifátus” és az „utódlás” abban az értelemben aligha helyes megfogalmazás forrásaink ismeretében, mintha Jakabot Jézus uralkodói utódjának tekintette volna bárki is. A rokonság fontos volt – még életében – már Jakab személyére nézve is, de ott sem kizárólagosan: Jakab esetében az apostolság fontosabb volt, mint a testvéri kapcsolat. Jakab és Júdás levele egyszerű felirata is arra utal, hogy az első időkben ez legfőljebb valami „plusz” volt esetükben, nem önmagában biztosított tekintélyt az Úr testvéreinek: ahogy Bauckham találóan fogalmaz: „Ebben az értelemben a tekintélyük nem dinasztikus volt, hanem apostoli”.<sup>307</sup>

---

tak a zsidókeresztényekkel” (472. oldal). Lehetséges, de egyáltalán nem biztos. A Simeon megválasztása kapcsán említett „rivális püspökjelölt” valószínűleg szintén zsidókeresztyén volt; de még az sem biztos, hogy az Úr rokonaival szembeni fellépés egyházon belüli konfliktus volt: Hegesippus erről nem árul el többet.

<sup>305</sup> Lásd II.2. – Eusebius. – Eusebius rendszeresen beszél püspöki „trónszékről”, itt azonban konkrétan azt állítja (más forrásra való hivatkozás nélkül, talán saját ismeretere alapozva), hogy az ő idejéig („máig”) nagy becsben tartották, „nemzedékről nemzedékre gondoskodással vették körül” Jakab „trónját”. Ebben a hivatkozásban az a legfontosabb, hogy megerősíti, hogy „az ottani testvérek (...) milyen tiszteletet tanúsítottak és tanúsítanak a régiek és a maiak a szent férfiak iránt”, ezen belül Jakab iránt is (vö. Painter: Just James, 154–156 is).

<sup>306</sup> A harnacki tézisnek von Campenhausen (1951) adta egy részletes cáfolatát, amire válaszul Stauffer írt részletes választ, megvédve a tételt (1952).

<sup>307</sup> Bauckham: Relatives, 125–129.



Könnyen elképzelhető, hogy Jakab halála után a kialakult „posztapostoli vákuumban” meg-növekedett a δεσπότης tekintélye a rokoni kapcsolat alapján, de arról Hegesippus sem számol be, hogy ez a tekintély megkérdőjelezhetetlen lett volna. Látjuk, hogy Simeonnal szemben felmerült a nem rokon Thebutis megválasztásának lehetősége is. Jakab előtérbe kerülésével kapcsolatban arra a következtetésre jutottunk, hogy az ő esetében a Jézushoz fűződő vérségi kapcsolat egy volt a több motívum közül. Az ő kiemelkedő tekintélye – ami-ben döntő szerepet Jeruzsálem játszhatott – valószínűleg rávetült a család többi tagjára is, akik közül többen egyébként is mint az Úr testvérei vándorló missziót folytattak.

Ezzel szemben kerülhetett előtérbe akár már Jakab életében, utána – és Jeruzsálem katasztrófáját követően – pedig talán még inkább egyfajta kritikus hozzáállás a családdal szemben. Márk evangéliumának családkritikus ábrázolása kapcsán legalábbis komolyan felvetődhet az, hogy emögött Jakabbal és a testvérekkel szembeni kritika áll.<sup>308</sup> Jakab előtérbe kerülésével kapcsolatban a Mk 3,20–35 szakaszát a család és Jézus feltámadás előtti viszonyával kapcsolatban olvastuk. A márki elbeszélés leginkább inklúziós szerkesztés által: a 20–21.31–35. versek családdal kapcsolatos elbeszélését a 22–30 szakaszával megszakítva állítja a családot negatív fénybe. Azt is láttuk azonban, hogy még a márki ábrázolás sem egyértelműen családkritikus: sokkal inkább az eszkatologikus család előtérbe helyezése hangsúlyos, semmint Jézus hozzátartozóinak negatív fényű feltüntetése.<sup>309</sup> Nehéz megmondani, Máté és Lukács eltérő elbeszélése a márki „kritika” szándékos finomítása,<sup>310</sup> vagy csak a mi

<sup>308</sup> Hogy itt a Jeruzsálemmel szembeni kritikáról lenne szó, vö. pl. Crossan, 110–113. A családtagok Jakab utáni szerepéről és az ezzel kapcsolatos esetleges kritikáról kevés bizonyosat tudunk mondani.

<sup>309</sup> Bauckham tanulságos érveléséből néhány elemet érdemes megemlíteni itt. „Márk Jézust akarja követői elé példaként tárni, akiknek ellenállással és értetlenséggel kell szembenézniük, ami családi köteleik feladásával is járhat, ami tanítványságuknak akadálya lehet (vö. 1,20; 13,12)”, vö. még: Mk 10,29–30! (Bauckham: Relatives, 49). A TamEv a természetes családi kapcsolatokról való lemondásról vagy azok közömbös voltáról szóló szinoptikus igék párhuzamait is hozzák: Log 99 (||Mk 3,31–35); Log 79 (||Lk 11,27–28 és Lk 23,29); Log 55 és 101 (||Mt 10,37||Lk 14,26); érdekes lehet még a Log 105 is. Jézus ezekben (a szinoptikusokhoz hasonlóan) a mennyei kapcsolatokat nagyobbra értékeli a földieknél. Ezek együtt szerepelnek a 12-es logionnal, ami még akkor is érdekes, ha a mondások különböző forrásokból is származhatnak. Úgy tűnik, egy olyan kör, amely elismerte Jakab kiemelkedő tekintélyét (Log 12), nem érzett ellentmondást a fenti jézusi mondásokkal. Ez a megfigyelés óvhat bennünket attól, hogy a szinoptikus evangéliumok esetében a hasonló hagyományokat Jakabbal és a jakabi körrel szembeni polémiával magyarázzuk (Bauckham: Relatives, 54–55). Painter S. C. Barton összehasonlító munkájára hivatkozva, mely szerint a család ilyen ábrázolása megfeleltethető egyes zsidó és görög hagyományoknak (Barton: Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew, 23–56) azt mondja, azért is „távolították el” Jézust a családjától némely őskeresztyén hagyományban, hogy a misszió univerzális jellegét emeljék ki (Painter: Just James, 31). Lásd még a III. 1. – Jakab és a család viszonya Jézushoz a feltámadás előtt címszó alatt elmondottakat is.

<sup>310</sup> Pratscher szerint Máté és Lukács is finomíthatták a márki hagyományt, amit a gyermekségtörténetek pozitívabb képe is indokol. Máté kevesebbet, Lukács többet finomít Jézus rokonainak ábrázolásán: nála nemcsak a Mk 3,20k hiányzik, hanem nincs kontraszt Isten családja és a család között; a rokonok a tömeg miatt nem tudnak bemenni Jézushoz, nem pedig távolságtartásból (ő így értelmezi Márkot) maradnak kint; Lukácsnál hiányzik a retorikai kérdés is az „igazi” rokonokról (Pratscher, 22–23). Bauckham szerint Máténál nincs igazi „enyhítés”, a márki bevezető kihagyása inkább a Q-anyag és a márki anyag elrendezésének köszönhető. A döntő érv a názáreti elutasítás példája (lásd lentebb), ahol Máténál nincs ugyan συγγενής, van azonban οἰκία, így a kritika lényegében, tartalmában nem változik (Bauckham: Relatives, 49–50).

számunkra árnyalja egyfelől Jézus és a család feltámadás előtti viszonyát, másfelől a Jézus rokonaival kapcsolatos esetleges kritikus hozzáállást. Véleményem szerint nem tudjuk egyértelműen igazolni, hogy a márki negatív ábrázolás valóban magában hordozza-e a Jakabbal és az Úr testvéreivel kapcsolatos negatív álláspontot.

Egy ilyen szemléletet ugyanakkor természetesen feltételezhetünk. Említettük már Pál véleményét a „test szerint” ismert Krisztussal kapcsolatban (2Kor 5,16), ami akár egyfajta Krisztusról szóló igehirdetésre utalhat, ami Krisztus „test szerint” hirdeti. Így beszél Pál ellenfeleiről: „sokan dicsekednek test szerint”, és ez valószínűleg erre utal: „héber”, „izráeliták”; „Ábrahám utódai”; „Krisztus szolgálói” (11,18.22–23). Természetesen nincs okunk arra, hogy itt az Úr testvéreire gondoljunk, de olyanokra talán igen, akik az Úr testvéreit „test szerint” nagyra tartották, egyúttal pedig Pál törvénytől szabad evangéliuma helyett a törvény megtartását követelték. Pál a „test szerinti” viszony fontosságát nem tagadja (Krisztus „test szerint Dávid utódaitól származott” – Róm 1,3; az izráelitáké „az ősatyák”, és közülük „származik a Krisztus test szerint” – Róm 9,5), de számára ezt felülírja a „Lélek szerinti” élet. Ha az „Úr testvérei” valóban – a későbbi δεσπότες-hoz hasonlóan – fontos szerepet töltöttek be Krisztus „test szerinti” hirdetésében (például a Dávid fia „test szerinti” származásával kapcsolatban), akkor Pálnál is megjelenhet egyfajta kritikája ennek a személetnek. Ezt a szóhasználatot követi majd jóval később az ősegyház is: az Eusebiusnál olvasható feljegyzések többször kiegészítik: κατὰ σάρκα – test szerint voltak rokonai az Úrnak.

Elképzelhetőnek tarthatjuk tehát, hogy már Jakab életében is volt ilyen kritika az Úr testvéreivel szemben az egyház egyes közösségeiben. Egyáltalán nem kizárható, hogy ez a kritika magával Jakabbal szemben is megfogalmazódott. Valószínű azonban, hogy ezt a jelenséget is kontextuálisan kell szemlélnünk, ahogy Pálnál is látható, vagy Márknál, ha ott a pogánymissziót pártoló közösség kritikája fogalmazódik meg az azt nem preferáló jeruzsálemiakkal szemben. Amikor pedig a Jakab halálát követő „tekintélyvákuumban” a rokonok (saját maguktól vagy az őket nagyra tartó közösségtől, ebből a szempontból közömbös) „vezető szerephez jutottak” a marginalizálódó zsidókereszténységben, egyesek még hangsúlyosabban megkérdőjelezhették legitimitásukat.

### *Exkurzus – Jakab osszáriuma*

2002-ben jelent meg a hír, hogy találtak egy csonttartó kóládát, mely – a szenzációként tárt hír szerint – Jézus történelmi létének „első régészeti bizonyítéka” lehet.<sup>311</sup> Az úgynevezett osszáriumon ugyanis arám nyelven ez a felirat olvasható: „Jakab, József fia, Jézus (Jésua) testvére”.

A leletet – a felirat miatt – több neves tudós is lelkesen fogadta,<sup>312</sup> de a többség óvatosan viszonyult hozzá, nem utolsó sorban azért, mert nem dokumentált régészeti ásatás során, hanem a műkincs-kereskedelem csatornáin keresztül került elő, ami felveti a hamisítás valószínűségét, már legalábbis ami a feliratot illeti: a csonttartó korát nagyobb bizonyossággal meg lehet állapítani, mint egy esetleg később rákerült feliratét. Az Israel Antiquities Au-

<sup>311</sup> Így fogalmazott H. Shanks a Discovery Channel és a Biblical Archeology Society sajtótájékoztatóján, ahol bemutatták az osszáriumot. Egeresi, 52.

<sup>312</sup> Többek közt André Lemaire, Charles Page, Joseph A. Fitzmyer. Egeresi, 52–58. A felsorolást lehetne folytatni, hiszen a vita még tart.

thority (IAA) bizottsága mindenesetre 2003-ban hamisítványnak nyilvánította a leletet,<sup>313</sup> arra a következtetésre jutva, hogy az osszarium maga eredeti lehet, de a felirat feltehetően később keletkezett, talán több fázisban.<sup>314</sup>

Az ilyen osszariumokról vagy csonttartó ládákról – a mi szempontunkból – annyit érdemes tudni, hogy az újszövetségi időszakban használták Palesztinában ezt a temetkezési módot, ami lehetővé tette a sziklasírok újbóli felhasználását a lebomlott holttest maradványainak ilyen csonttartóba tételével. Régészeti leletként több száz ilyen osszariumot találtak. Ezek egy részén, de nem mindegyiken felirat, díszítés is van. Feliratként általában az elhunyt neve, néha az apja neve is szerepel, és van rá példa, ha nem is sok, hogy az elhunyt testvérét is megemlíti a felirat. Ezek között a nevek között egyébként a három leggyakoribb név – nem véletlenül – a József, Jézus/Jésúa és a Jakab/Jákób.<sup>315</sup>

Régészeti kérdésekben természetesen ezen a helyen nem alkothatunk mérvadó véleményt. Így mindenképpen tanácsos óvatosan kezelnünk a leletet. Tárgyunk szempontjából nem is Jakab vagy Jézus „történetiségének” állítólagos vagy lehetséges bizonyítékaként, netán a Jézus és Jakab közötti rokoni kapcsolat szempontjából érdemes megemlíteni a kérdést (erre nézve még akkor sem lenne több és fontosabb a lelet, mint az újszövetségi és ősegyházi hagyományok, ha eredetinek tekintenénk azt), hanem Jakab sírjának összefüggésében. Ahogy idéztük, Eusebius tudott Jakab sírjáról, ami Jeruzsálem közelében áll „a mai napig”. Feltehető, hogy ha Jakabot valóban így és itt temették el (ami a rendelkezésünkre álló adatok alapján bizonyíthatatlan), akkor akár ez is lehetne az az osszarium, amibe maradványait elhelyezték, s az is, hogy akár feliratot is elhelyezhettek a csonttartón. Az azonban igen kétséges, hogy „József fiaként” és „Jézus testvéreként” (nem pedig az Úr testvéreként) tüntették volna fel a nevét. Ez a régészeti lelet, még ha eredeti is volna, akkor sem segítené minket a további megismerésben. Sem Jézus létezésére, sem a feltámadására nézve, sem pedig Jakabra nézve nem ad hozzá semmit ahhoz, amit tudhatunk és hihetünk, de nem is vesz el belőle.

<sup>313</sup> Lawrence, 149.

<sup>314</sup> A bizottság jelentésének kivonata olvasható az interneten is (2008. január 10.):  
[www.antiquities.org.il/article\\_Item\\_eng.asp?module\\_id=&sec\\_id=17&subj\\_id=175&id=266](http://www.antiquities.org.il/article_Item_eng.asp?module_id=&sec_id=17&subj_id=175&id=266);  
Fitzmyer kritikus reakciója: [http://www.bib-arch.org/bswbOOossuary\\_fitzyer.asp](http://www.bib-arch.org/bswbOOossuary_fitzyer.asp)

<sup>315</sup> Egeresi, 52–58 (Shanks–Witherington alapján).

## IV. Újszövetségi teológiai áttekintés

### 1. Jakab levelének teológiája

Jakab újszövetségi leveléről a források áttekintése során azt mondtuk, hogy benne Jeruzsálem ostromát követően az Izráeltől már elszakadt, feltehetően a „nagy egyház” közösségében élő egykori jeruzsálemi, vagy ahhoz legalábbis szorosan kapcsolódó közösségek keresik a „hogyan tovább” kérdésre a választ a szétszórtság megváltozott szituációjában. A körlevél nagyban minden bizonnyal nagyban támaszkodik Jakab igehirdetésére, melyet át- meg át- szó az ószövetségi gyökerű bölcsesség és – legalább ilyen hangsúlyosan – a jézusi igehirdetés.

A levél jellegénél fogva nem egyetlen jól körülhatárolható teológiai üzenet körül forog, hanem különféle témák jelennek meg benne. Hiba volna tehát egyetlen műfajt vagy témát, témakört megjelölni az írás középpontjaként,<sup>1</sup> ehelyett inkább érdemes felmutatni azokat a fő hangsúlyokat vagy gyújtópontokat, melyek segítenek rendszerezni, áttekinteni a levél gondolatait.<sup>2</sup> Ilyen Jakab levelének kiemelt *eszkatológiai, etikai és közösségi (ekklézológiai)* érdeklődése. Ezek egyike sem állna meg önmagában: az etikai érdeklődés semmiképpen nem tekinthető moralizáló-legalizáló törekvésnek, mindenekelőtt közösségi etikai hangsúlyt jelent, de hangsúlyosan eszkatológiai kontextusban: az embert nagyon ritkán szemléli egyénként, sokkal gyakrabban a közösség tagjaként; az eszkatológiai szempont éppúgy alkalmas „időtlen”, etikai és közösségi gondolatok megragadására, mint Jézus igehirdetése; a közösségi szempontot pedig nem annyira a modern individualizmussal szem-

<sup>1</sup> Dibelius klasszikus műfajmeghatározása (buzdítás, intés, parainézis) nagyon találó, de ezt szembeállítani a „teológiával” már jóval kevésbé (Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, <sup>3</sup>1959, 223k), ahogy ezt korábban Dodd κήρυγμα és διδασχία közötti szembeállítása kapcsán is említettem. Ennek ellenére sokan próbálják egyoldalúan meghatározni ma is Jakab levelét. Bauckham szerint például egyértelműen bölcsességirodalomról van szó (ahogy könyve címe is mutatja: *Wisdom of James...*), Jakab nem más, mint tanító (igen részletesen vö. Bauckham: *James*, 29–111). Mußner ezzel szemben nagyon helyesen hangsúlyozza a levél eszkatológiai meghatározottságát (Mußner: *Jakobusbrief*, 210); a levél etikai-parainetikus jellege mellett a teológiai vonásokat hangsúlyozza például Bolyki: *Jakab*, 53 is: „Hiszen a parúzia gondolata teológiai, sőt krisztológiai gondolat, mégpedig olyan, amely az etikát meghatározza.” Matthias Konradt értekezése pedig (*Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*; megjelent 1998-ban) részletesen foglalkozik ennek több aspektusával. Jakab levele szerinte nemcsak etikai parainézis, hanem alapvető teológiai tartalom (szótériológia, etika, eszkatológia) felől meghatározható írás. Úgy látja, az 1,18 szótériológiai hitvallása központi jelentőségű; „Jakab etikai intései a címzettekkel közös hitvallás következetes kifejtése”. A keresztyén egzisztencia központi valósága a keresztyénekbe „beoltott” ige, amely hathatós életet teremt. A Jak teológiája „igeközpontú teológia”. Jakab intései eszkatológiai-szótériológiai horizont mentén húzódnak (Konradt: *Christliche Existenz*, 303.309–310). „Szótériológia, antropológia és etika a Jak-ban a legszorosabban összeszövődnek” (Schnelle: *Theologie*, 583).

<sup>2</sup> Hangsúlyozom: ebben az áttekintésben nem kommentárt kívánok adni. Amikor a levél egyes mondatairól, gondolatairól beszélek, nem magyarázhatok minden kifejezést, s még csak a szerző ágazó bibliai teológiai értelmezések ütköztetésére sem vállalkozhatom terjedelmi okokból. Az alábbiak célja leginkább az, hogy egyfajta „önálló olvasatot” adjon Jakab leveléről a dolgozat szempontjából, s azokat a pontokat fogalmazza meg, amelyek számomra kiemelendők.

ben kell kiemelni, mint inkább azért, hogy jelezzük: noha Jakab levele nem „konkrét” gyülekezeti szituációkra reflektál több páli levélhez hasonlóan, mégis az egyház közösséget, annak gyakorlati megvalósulását tartja szem előtt.

A levél üzeneteiben természetesen több szintet meg tudnánk különböztetni, ahogyan ezt a levélhez kapcsolódó bevezetéstani hipotézisünkkel kapcsolatban jeleztük: néhány ponton akár megkísérelhetnénk felmutatni jeruzsálemi, jakabi hangsúlyokat, majd rámutatni, ezek az üzenetek hogyan módosulnak, hogyan nyerne alkalmazást a megváltozott helyzetben, ám nemcsak azért nem végzünk ezen a helyen forráskritikát, mert eredménye mindenképpen bizonytalan, bizonyíthatatlan és önkényes volna, hanem azért sem, mert érdeklődésünk most már valóban a szövegre kell hogy irányuljon, jelen formájában.

### *Istenkép és krisztológia*

#### *a) „Jézus Krisztus, a mi Urunk”*

Természetesen nem lehet nem észrevenni, hogy Jakab levele nem krisztológiai, sőt ezen túlmenően – hiszen az előbbi a legtöbb újszövetségi levélről elmondható – nem szótériológiai központú. Ez azonban nem nevezhető valós deficitnek, elsősorban azért, mert a mondani-való „háttérben” feltételezhető egy közös, konszenzusos krisztológiai-szótériológiai hitvallás. Erre utal a levél feliratában (1,1) Isten mellett szereplő „Úr” méltóságjelző Jézussal, a Krisztussal kapcsolatban (κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), majd ugyanez a 2,1-ben: κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Igen valószínűnek tartom, hogy a 2,7-ben szereplő körülírás: τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ἡμᾶς is Krisztus nevére, valamint a keresztségre utal. Ezeket a verseket teljesen indokolatlan volna egyszerűen interpolációnak tartani, de ami ennél is fontosabb: a levél fő témái az Úr és Krisztus Jézusba vetett hit felől értelmezhetőek. A levél háttérben adottnak feltételezhetőek az ősgyülekezet korai krisztológiai felismerései – reflexiót, vitát, rivális krisztológiai megfogalmazással nem találkozunk –, azokkal a hangsúlyokkal, amelyek az ősgyülekezet és a „hogyan tovább” szituációjának megfelelnek.

#### *b) „Isten és Atya”*

A levél istenképe Gnilka szerint „szinte keresztyénség előtti, zsidó istenkép”, ami a krisztológiai deficitnek köszönhető.<sup>3</sup> Ezt a megállapítást azzal a számomra fontos megállapítással fordítanom meg, hogy tulajdonképpen az egész Újszövetség istenképe „keresztyénség előtti, zsidó” istenkép – ami ebben módosul, az sokkal inkább a kontextus: a krisztológia, a szótéria kontextusa. Ez természetesen nem elhanyagolható módosulás, ezért nem fölösleges rögzíteni, hogy a Jak nem hellenista fogalmakkal beszél Istenről, hanem ezen a téren közelebb áll a palesztinai háttérhez.

Jézus igehirdetéséhez kapcsolódik az „Atya” név használata, ami a Jak-ban nagyon hangsúlyos: πατήρ (1,17); θεός καὶ πατήρ (1,27); κύριος καὶ πατήρ (3,9): statisztikai szempontból gyakrabban fordul elő, mint például akár az 1Pt, akár a Zsid esetben.

A 2,19-ben fordul elő a sokszor idézett ószövetségi hitvallásos formula (SMóz 6,4) különös kontextusban:

<sup>3</sup> Gnilka: Teológia, 400.

*Jak 2,19: „Te hiszed, hogy egy az Isten. Jól teszed. Az ördögök is hiszik és rettegnek.”*

A Jak úgy tekint az egyházra, mint ahol Isten egy volta magától értetődő, elválaszthatatlan eleme a Krisztus-hitnek. Ez meg is felelhetett a valóságnak, noha látjuk az Újszövetség más leveleiben, hogy sok helyen a bálványoktól Istenhez térő pogányok számára milyen problémák lépnek fel: ilyenekre a Jak nem reflektál. A jakabi ige a hit és a cselekedetek kapcsolatával összefüggésben szólal meg, és mind zsidónak, mind görögnek hatásosan fogalmazza meg a magától értetődőnek vett monotheista hitvallás önmagában elégtelen voltát. Az ironia eszközét is bevetve (a démonok említésével kényelmetlen helyzetbe az olvasót/hallgatót) egyfajta minimális hitvallásként fogalmazza meg ezt, még hangsúlyosabbá téve a cselekedetekkel kapcsolatos mondanivalóját.

Az egyik legsajátosabb szakasz Istennel kapcsolatban a kísértéssel való összefüggésben fogalmazódik meg, az 1,13–18 szakaszban:

*Jak 1,13.17: „Az Isten a gonosztól nem kísérhető, és ő maga sem kísért senkit a gonosszal. (...) Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnan felülről, a világosság Atyjától száll alá, akiben nincs változás, sem fénynek és árnyéknak váltakozása.”*

A megfogalmazás itt nem annyira héber, mint inkább hellenista zsidó háttérrel tüköröz,<sup>4</sup> anélkül, hogy (helytelenül) éles határvonalat próbálnánk húzni a kettő közé. Fontos, hogy ezek a teológiai megállapítások Istenről, aki ἀπειραστος κακῶν és aki senkit sem kísért, nem a „teodicea”, hanem a kísértés etikai összefüggésben szólal meg. Mindehhez azonban ez az istenkép adja a háttérrel: a tökéletes Istenről, akinek nincs közössége a gonosszal, tőle csak jó származik, ő a πατήρ τῶν φώτων.

Az, hogy Istentől jó ajándékok származnak (1,17), összefügg Atya voltával, azt tartalommal töltik meg. A Jak istenképe szempontjából sokat elárul az imádsággal kapcsolatban megfogalmazott üzenet: Isten „készségesen és szemrehányás nélkül ad mindenkinek” bölcsességet (1,5), vö. Mt 7,7.11: „Kérjétek, és adatik nektek... Ha ti gonosz léteketek tudtok jó ajándékokat adni gyermekeiteknek, mennyivel inkább ad jókat a ti mennyei Atyátok azoknak, akik kérik tőle?”

Hasonlóan fontos, és az előzőekkel összefüggő a rövid kijelentés: „igen irgalmas és könyörületes az Úr” (5,11), aminek természetesen megvan a gazdag ószövetségi gyökere (Zsolt 103,8 és hasonló helyek), de a megfogalmazásnak az ítélet kontextusa ad sajátos hangsúlyt és jelentéstartalmat (5,8.9.12, lásd lentebb).

<sup>4</sup> Nyilvánvaló párhuzam illetve háttér a JSiráák 15,11–13.20: „Ne szólj így: Az Úr miatt hajoltam a rosszra, mert amiket ő gyűlöl, annak nem lesz létrehozója. Ne szólj így: Ő vitt engem a tévelygésbe, mert ő nincs rászorulva a bűnös emberre. Minden utálatos dolgot gyűlöl az Úr, és mindezek az istenfélők előtt sem kedvesek. (...) Soha senkinek nem parancsol istentelenséget, és senkinek sem ad engedélyt a vétkezésre.” – Burchard konkrét görög gondolati háttérrel is érzékel, vö. Burchard: Jakobusbrieft, 72.

### *Eszkatológiai hangsúlyok*

#### *a) A „tizenkét törzs” a „szórványban”*

A levél címzésének érdemes jelentőséget tulajdonítani, hiszen nem konkrét címzésről van itt szó, hanem teológiai jellegű, jelképes, üzenetértékű feliratról.

*Jak 1,1: „...a szórványban élő tizenkét törzsnek.”*

A tizenkét törzs (αἱ δώδεκα φυλαί) ebben a megfogalmazásban Izráel eszkatológiai megújulására utal. Ahogy azonban már korábban láttuk, ehhez a küldetéshez szorosan kapcsolódott Jeruzsálem „apostolaként” Jakab, az Úr testvére. A megújított Izráel ugyanakkor, amint láttuk, magába foglalta a Krisztushoz megtérő pogányokat is,<sup>5</sup> akiket a többször megerősített konszenzus szerint nem kellett körülmetélni, vagyis a „judaizmushoz” formailag is csatolni. Csatlakozásuk Isten utolsó időkbeli népéhez a Krisztus nevére való keresztség által történt szerte az egyházban. Izráel és a pogányok közössége, az egyház összetétele, határának kérdései egyszerűen nem merülnek fel a levélben. A Jak gyülekezettel (helyi Krisztushívó közösséggel) és a „tizenkét törzs” ökumenikus egyházával számol.<sup>6</sup>

A „szórványban” (ἐν τῇ διασπορᾷ) meghatározás csak tovább erősíti az eszkatológus megfogalmazást, noha természetesen akár „földrajzi” értelemben is vehetnénk, melynek természetesen szintén teológiai felhangja is van: Izráel földjén kívül. A Jn 7,35-ben ilyen földrajzi értelemben találkozunk az Újszövetségben a kifejezéssel, az 1Pt felirata azonban még közelebbi párhuzamként kínálkozik: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας (1Pt 1,1), vagyis a megnevezett kis-ázsiai területek „kiválasztott jövevényeinek”. Péter első levele nem (kizárólag és elsősorban) zsidókeresztyén olvasóközönséghez szól, mégis használja a διασπορά kifejezést, s ez az ἐκλεκτοὶ παρεπιδήμοι-  
jal, valamint a felirat folytatásának (1Pt 1,2) gyönyörű megfogalmazásával („*az Atya Isten eleve elrendelése szerint a Lélek megszentelő munkája által az engedelmességre és a Jézus Krisztus vérével való meghintésre*”) újra csak azt az értelmezést erősíti, amely szerint a szórványlét összekapcsolódik a jövevényléttel, mintegy a Zsid 13,14 értelmében: „*Mert nincsen itt maradandó városunk, hanem az eljövendőt keressük.*” A kapcsolat a „kapun kívül” szenvedő Krisztussal (Zsid) és Isten népének mint jövevényeknek szenvedésével az idegen környezetben (vö. 1Pt 1,17; 2,11) egyáltalán nem erőltetett, s noha ilyen konkrét összekapcsolódást kimondottan nem találunk Jakab levelében, a Jak „egyháza” háttérben meghúzódó ön-

<sup>5</sup> Az „apostoli dekrétum” szerint jövevényekként.

<sup>6</sup> A Jak „az egyetlen olyan újszövetségi levél, amely (a Szentföldön túl) minden keresztyénnek szóló írásként jelenik meg – a címzésnek (...) csak ez az értelmezése tűnik számomra értelmesnek” (Hengel: Jakobusbrief, 512); „az egész egyháznak (Gesamtkirche) szóló enciklika igényével lép fel” (Hengel: Jakobus, 566). Kümmel szerint pedig „aligha lehet csak a zsidókeresztyénekre vonatkozó kifejezés »a tizenkét törzs«. Ezért (...) a Jak a Gal 6,16; Fil 3,3; 1Pt 1,1.17; 2,11; Jel 7,4; 14,1; Herm sim IX,17,1 értelmében a keresztyénekhez mint az igaz Izráelhez van címezve, amely a földön idegenben él, otthona a mennyben van” (Kümmel: Einleitung, 359). Ugyanígy pl. Burchard: Jakobusbrief, 6.50; Pokorný–Heckel, 718. Ezzel együtt a valós olvasók között feltehetően jóval több lehetett a zsidókeresztyén, amit az irat csekély elterjedtsége, kanonizálási nehézségei mutatnak. (A zsidókeresztyénségre értelmezi a kifejezést többek mellett Mußner és Davids.)

értelmezése a Kr. u. 70. évi katasztrófát követően lehetett hasonló. Erre utalhat talán a „világ” (κόσμος) szó használata a levélben két helyen is:

*Jak 1,27: „Tiszta és szeplőtlen kegyesség az Isten és Atya előtt ez: (...) tisztán megőrizni az embernek önmagát a világtól.”*

*Jak 4,4: „Parázna férfiak és asszonyok, nem tudjátok-e, hogy a világgal való barátság ellenségeskedés az Istennel? Ha tehát valaki a világgal barátságot köt, ellenségévé válik az Istennek.”*

Az ellenséges „világtól” való távolságtartást akár értelmezhetnénk a kultikus tisztaság értelmében is, főként az 1,27-ben, de ebben az esetben aligha a „világ” szót használná a levél: ennél sokkal egyértelműbben is fogalmazhatna,<sup>7</sup> ráadásul az ἄσπιλος („szeplőtelen”, foltmentes) kifejezés inkább „erkölcsi” értelmű hibátlanságot jelöl, semmint kultikus tisztaságot.<sup>8</sup> Ezért úgy gondolom, ezek a mondatok inkább Isten eszkatológiai népének jövőnyelvére utalnak, ahol szükség van a *kitartásra* a *kísértések* közepette.

A Jak egyik szembetűnő témája – nem csak azért, mert rögtön a levél kezdetén találkozunk vele – a kísértés.<sup>9</sup> A πειρασμός – πειράζειν témája eleve eszkatológiai összefüggésben jelenik meg:

*Jak 1,12: „Boldog ember az, aki a kísértés idején kitart, mert miután kiállta a próbát, elnyeri az élet koronáját, amelyet az Úr megígért az őt szeretőknek.”*

A hit próbája ebben a – kontextusától függetlenül is megálló – mondásban az üldözésekben való kitartás légkörét sugallja, mint a rokon péteri levél is (1Pt 1,5–7). Az üldözés szituációjára többször reflektáltunk már: a jeruzsálemi Izráel-misszióknak és közösségnek változó hevességű ellenállással és többé-kevésbé erős fellépéssel kellett szembenéznie, ami végül Jakab halálához és az ősgyülekezet meneküléséhez, szétszóródásához vezetett. A mostani szövegösszefüggés azonban inkább etikai környezetbe ágyazza a mondást: a 13. verstől a kívánságokra vonatkoztatva beszél a Jak a kísértésről: itt is látható az általunk feltételezett kettős szituáció. Az 5. részben a kísértés szó ugyan nem kerül elő, ám a szenvedésekben való kitartás (μακροθυμία, ὑπομονή) igen, még hozzá (5,7–9) az eszkatológia összefüggésében:

*Jak 5,10: „Vegyetek példát, testvéreim, a szenvedésben és a türelemben a prófétaíkról, akik az Úr nevében szóltak.”*

b) „A bíró az ajtó előtt áll”

A levélre tehát mindenképpen jellemzőek az eszkatológiai hangsúlyok. Az utolsó idők közel jöttét, az új teremtés kezdetét láthatjuk például a λόγος szó két sajátos előfordulásában:

<sup>7</sup> A leviticusi tisztaság nem a „világtól”, hanem a tisztátalanságtól óvta és tisztítja meg Izráelt. Ha a „pogányoktól” vagy a „bálványok” okozta tisztátalanságról lenne szó, akár még az „apostoli dekrétum” értelmében is, ezt egyértelműbben fogalmazná meg a levél. Itt inkább ennek a tisztaságfogalomnak a hellenista spiritualizálásával találkozunk.

<sup>8</sup> Varga: Szótár, 115.

<sup>9</sup> Vö. ezzel is és a kísértéssel kapcsolatban lentebb is korábbi tanulmányomat: Galsi: Kísértés.



*Jak 1,18: „Az ő akarata szült minket az igazság igéje által, hogy mintegy első zsengeje legyünk teremtményeinek.”*

Ez az „első zsenge” a jakabi egyház önértelmezésének is része, itt újra a megújuló Isten népével találkozunk. De a másik ige is fontos ebben az összefüggésben:

*Jak 1,21: „Ezért tehát vessetek el magatoktól minden tisztátalanságot és a gonoszság utolsó maradványát is, és szelíden fogadjátok a belétek oltott igét, amely meg tudja tartani lelketeket.”*

Az életet/lelket (ψυχήν) megtartani képes (δυνάμενος σωσαι) „beoltott ige” (ἐμφυτος λόγος) nem a törvény vagy a próféták beszéde önmagában. Noha nincs konkrétan meghatározva az „ige” tartalma sem itt, sem másutt, az összefüggésből Jézus „evangéliumára” gondolhatunk, arra a „szép névre”, amelyről őket „elnevezték”, vagyis feltehetően: akiknek a nevére megkeresztelték őket (2,7). Így még a „törvény” is eszkatológiai hangsúlyt kap:

*Jak 2,12: „Úgy beszéljete, és úgy cselekedjete, mint akiket a szabadság törvénye ítél meg.”*

A szabadság törvényéről (νόμος ἐλευθερίας) olvasunk Jakab levelében egy másik helyen is (1,25). A kifejezés egy zsidó ember számára egyáltalán nem volna eredendően eszkatológikus fogalom (a törvényadás szorosan kapcsolódik az Ószövetségben a szabadításhoz), de ebben az összefüggésben értelmezhető így is, s úgy vélem, ezzel közel járunk a jakabi értelemhez. A „szabadság törvénye” az Isten megújuló népének (az Isten által megígért ország kiválasztott örököseinek – 2,5) megújult „törvénye” és igéje. Ez pedig igen közel áll a törvény jézusi értelmezéséhez, ahol „az irgalmasság diadalmaskodik az ítéleten” (2,13).

Az 5,7–11 szakasz az egyik leghangsúlyosabb eszkatológiai szempontból, ahol a földműves életből vett hasonlata mellett a próféták és Jób példája tanítja a μακροθυμία és a ὑπομονή fontosságát:

*Jak 5,7–9: „Legyetek tehát türelemmel, testvéreim, az Úr eljöveteleig. (...) Legyetek tehát ti is türelemmel, és erősítsétek meg a szíveteket, mert az Úr eljövele közel van. (...) Íme, a bíró az ajtó előtt áll.”*

A παρουσία τοῦ κυρίου vigasztalása (például 5,8) és az ítélet fenyegetése (például 5,9: ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν) elválaszthatatlan Jakab levelében, ahogy természetesen az egész őskeresztényen igehirdetésben is az volt.

*Jak 2,13: „Mert az ítélet irgalmatlan ahhoz, aki nem cselekedett irgalmasságot, az irgalmasság viszont diadalmaskodik az ítéleten.”<sup>10</sup>*

Ilyen kettős eszkatológiai hangsúlyt kap gazdagság és szegénység témája is, ahol a „szegény sorsú testvér” (inkább: *alacsony sorsú, megalázott*) ὑψος-áról: felemeltetéséről, *felmagasztalásáról* és a *gazdag ταπεινωσις*-áról: alászállásáról, *megalázásáról* olvasunk (1,9–11); arról, hogy a hívők (itt is elsősorban a szegények, aminek szintén eszkatológiai hangsú-

<sup>10</sup> Itt is jól látszik a párhuzam a Jak és a jézusi igehirdetés között: vö. Mt 25,31–46.

lya van: vö. Mt 11,5 és párh.: „szegényeknek hirdettetik az evangélium”) κληρονόμοι τῆς βασιλείας ἢς ἐπηγγέλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (2,5) (itt még Isten országa fogalma is visszaköszön a jézusi igehirdetésből); az 5,1–6-ban a gazdagok kemény, prófétai hangú ítéletéről „kincseket gyűjtöttetek még az utolsó napokban is”; arról, hogy az ember élete „olyan, mint a lehelet, amely egy kis ideig látszik, aztán eltűnik” (4,14).

Jakab levelének nyilvánvaló etikai hangsúlyai is többször kapnak eszkatológiai megalapozást, főként az ítélet felől: „súlyosabb ítéletben lesz részünk” (3,1); „hogy ítélet alá ne esetek” (5,12), sőt a „hit” gyakran megjelenő témaköre is elválaszthatatlan ettől a háttértől. Eszkatológiai légkört áraszt a levél zárása (5,13–20) is, ahol az Úr nevében való imádság „nagy erejéről”, a szenvedő „megszabadításáról”, bűnbocsánatról és a tévelygő „lelkének” haláltól megmentéséről (itt is: σωτηρία) olvasunk.

Az eszkatológiai hangsúlyok összefüggésében említhetünk meg egy „negatív” megfigyelést: Jakab levelében nem jelenik meg „a Szentlélek mint eszkatologikus üdvadomány”.<sup>11</sup> Valóban: Jakab levele minden eszkatológiai hangsúlyával együtt egyfajta ellensúlyt képez a „pneumatikus” páli és jánosi iratokhoz képest. Ez egyfelől összefüggésben állhat azzal, hogy feltehetően az ösgyülekezetet sem jellemezték olyan módon az eksztatikus, pneumatikus jelenségek, mint ahogy azzal egyes páli levelekben találkozunk,<sup>12</sup> másfelől a levél alapvető szándékával, amely az eszkaton cselekedeteit és bölcsességét állítja előtérbe.

## Hit és cselekedetek

### a) A kísértés mint a hit próbája

A szerzőnek fontos, hogyan alakul a „szórványban élő tizenkét törzs” élete. Nem a hitre, a hit tiszta megtartására koncentrálna a tévtanításokkal szemben, nem hadakozik hamis prófétaikkal és antikrisztusokkal – ebben az értelemben valóban nem „teológiai” irat, hanem „buzdítás”. Ezt a buzdítást azonban egyértelműen a hit teológiai bázisa alapozza meg, ahogy fentebb láttuk, a Krisztus-hit és az eszkaton összefüggésében. Amikor a Jak a hitről beszél, akkor az ehhez a hithez illő, méltó élet érdekli.

*Jak 1,3–4: „Teljes örömmel tartjátok, testvéreim, amikor különféle kísértésekbe estek, tudván, hogy hitetek próbája állhatatosságot eredményez. Az állhatatosság pedig tegye tökéletesé a cselekedetet,<sup>13</sup> hogy tökéletesek és hibátlanok legyetek, minden fogyatkozás nélkül.”*

A Jak itt a kísértést pozitív értelmű próbatételként, „a hit próbájaként” értelmezi, ezért van értelme a kísértés „öröméről” beszélni. Itt, a levél elején – az 1,12-vel szemben – nem eszkatológiai, hanem etikai hangsúllyal van szó a kipróbált hitről (noha a két aspektus itt is elválaszthatatlan egymástól). A másik oldalról pedig: itt – a 13kk-vel ellentétben – nem a bűnre való csábítás, a kívánságok összefüggéséről, inkább a hittől eltántorító nehézségek, üldözések kontextusáról lehet szó. A szenvedésekben való kitartás hitet, embert pró-

<sup>11</sup> Burchard: Gemeinde, 133.

<sup>12</sup> Goguel, 95–103.

<sup>13</sup> A fordítást elfogadhatónak tartom, de kézenfekvőbb lenne egy másik értelmezés, ahol a ὑπομονή az ἔργον τέλειον ἐχέτω alanya: „a kitartásnak tökéletes munkája legyen” vagy „a kitartás műve legyen tökéletes”, vagyis érje el a célját. Ebben az esetben az ἔργον ἔχειν a 3. vers κατεργάζεται szavával áll párban, ami logikus volna. Lásd Dibelius, 102 is.

báló, formáló, tökéletesítő eredményének gondolata mögött ott van az ószövetségi és zsidó bölcsességirodalom (vö. Jób 36,8kk; Péld 3,11–12; JSirá 2,1–5; Judit 8,25–27 stb.) hagyománya. Itt, Jakab levelében egyfajta láncolatot találunk, melynek tagjai: 1. a kísértés, ami a hit próbája (πειρασμός, δοκίμιον τῆς πίστεως), 2. kitartás, „állhatatosság” (ύπομονή), 3. tökéletesség (ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὀλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι). Jakab levelében nem merül fel annak a kérdése, hogy ez a tökéletesség eszkatológiai reménység vagy etikai követelmény: valószínűleg azért, mert az eszkatológiai reménységből eredő etikai követelményként értelmezi.

Természetesen nem arról van szó, hogy a kísértés/próbatétel automatikusan kitartóvá és tökéletessé formálná az embert. A Jak ismeri az elbukás lehetőségét is, amint azt az 1,15 másik láncolatában láthatjuk. Ez az ellentétes előjelű láncsor pompás kontrasztot alkot, hogy kiemelje a pozitív üzenetet. Ahogy láttuk, Jakab itt nem a gonosz eredetével foglalkozik, hanem azt hangsúlyozza, hogy a kísértéssel Istennek nem az a célja, hogy vétkezzünk, hiszen neki nincs köze a bűnhöz: ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. A döntő: Isten pozitív szándéka (a próbatétel) a kísértéssel, és hogy az ember hogyan cselekszik a kísértésben.

*Jak 1,14–15: „Mert mindenki saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe. Azután a kívánság megfogantva bűnt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz.”*

Természetesen itt egy kicsit más értelemben beszél Jak a kísértésről, mint az előzőekben. Míg az 1,2–4-ben és az 1,12-ben jobbra az üldözések és szenvedések próbatételéről van szó, addig ez a szakasz a bűnre való csábítással kapcsolatos. Mégsem ez szolgáltatja a fő különbséget. Nem azt akarja mondani a Jak, hogy az efféle kísértés az emberből ered (vagy a kísértőtől, akire később majd hivatkozik), míg a másik Istentől. Hiszen a csábító kísértésre is igaz, hogy a hit próbája, és boldog az, aki kiállja a próbát, mert kitartóvá válik, és tökéletességet nyerhet. Úgy tűnik, a Jak számára a „kísértés”, azaz az életünk eseményei, üldöztes, szenvedés, sőt maga a kívánság is, önmagukban semleges dolgok. A próbatétel jó, ha kiálljuk a próbát (lásd 1,12), és rossz, ha elbukunk benne (erről végső soron csak a kívánság kapcsán szól); a kívánság jó, ha imádság lesz belőle, és rossz, ha „megfogant” és bűnt szül (a két lehetőségre nézve egyszerű gyakorlati példa a 4,1–3). Ezt a negatív láncsort így írhatjuk le tehát, szembeállítva a pozitíval: 1. *kívánság* (ἐπιθυμία), 2. *bűn* (ἁμαρτία), 3. *halál* (θάνατος).<sup>14</sup> A halál itt nyilvánvalóan nem konkrétan a meghalást jelenti. Egyfelől etikai értelmű (mint a Deuteronomium jól ismert alternatívájában: „Előtökbe adtam az életet és a halált, az áldást és az átkot”: 5Móz 30,19), másfelől eszkatologikus negatív párja az 1,12-nek, ahol egyébként szintén felfedezhetünk egy háromtagú láncot: 1. *kísértés* (πειρασμός), 2. *kipróbáltság* (δοκιμος γενόμενος), 3. *az élet koronája* (στέφανος τῆς ζωῆς).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Egyébként nehéz logikusan végigkövetni a láncolatot összekötő folyamatot: megfogant, szül, és aki született, újra szül, és ezáltal jut teljességre, vagy miután felnőtt, szül. De nem is feltétlenül kell pontosan végigkövetnünk ahhoz, hogy hatásos legyen.

<sup>15</sup> Ide kívánczik szoros újszövetségi párhuzamként a Róm 5,3–5 láncolata, ahol négy taggal találkozunk: 1. *megpróbáltatás* (θλίψις), 2. *állhatatosság* (ύπομονή), 3. *kipróbáltság* (δοκιμή), 4. *reménység* (ἐλπίς). Itt egyértelműen az eszkatológiai reménységre fut ki a logikai sor, a Krisztusban való megigazulással való összefüggésben, akire nézve dicsekedhetünk ezzel a reménységgel. Ez az összefüggés Jakabnál nem jelenik meg

Ide kapcsolható még a 4. rész elején olvasható szakasz a kívánságokról. Ez a hosszabb szöveg, főként, ha a 4,1–10 egész összefüggésében nézzük, újra csak azt erősíti, hogy nem a kívánság rossz önmagában, hanem az a fontos, mit kezdünk vele. Újra csak az etikai felelősség válik tehát hangsúlyossá, de itt nem láncolatokkal találkozunk, hanem inkább részletesebb, buzdító és megítélő érveléssel. Az egyik oldalon ott állnak a kívánságok:

*Jak 4,1–5: „Honnan vannak viszályok és harcok közöttetek? Nem a tagjaitokban dúló önző kívánságok okozzák-e ezeket? Kívántok valamit, és nem kapjátok meg, öltök és irigykedtek, de nem tudtok célt érni, harcoltok és viszálykodtok. (...) Ha kéritek is, nem kapjátok meg, mert rosszul kéritek: csupán élvezeteitekre akarjátok azt eltékozolni. Parázna férfiak és asszonyok, nem tudjátok-e, hogy a világgal való barátság ellenségeskedés az Istennel? Ha tehát valaki a világgal barátságot köt, ellenségévé válik az Istennek. Vagy azt gondoljátok, hogy az Írás ok nélkül mondja: »Irigységre kívánczik a lélek, amely bennünk lakozik«.”*

A magyar bibliafordításban „önző kívánságokként” (1), majd „élvezetekként” (3) (revideált Károli: „gerjedelmek”) visszaadott ἡδοναί („érzéki” vágyak) az Újszövetségben mindenhol csak negatív értelemben jelennek meg,<sup>16</sup> itt is. A kívánság harcot, ellenségeskedést okoz: a tagjainkban harcoló kívánságok okozzák az emberek közötti harcot, ellenségeskedést, a „világ barátsága” (ἡ φιλία τοῦ κόσμου) ellenségeskedés Istennel.

Ezzel szemben áll az imádság és az Istenhez való „közeledés” lehetősége a 4,2.6–10 versekben: „Kívántok valamit, (...) mégsem kapjátok meg azért, mert nem kéritek” (4,2). Az imádság lehetősége itt még nem hangsúlyos, talán mert a levél más helyein önálló jogon is megjelenik a téma (1,5–8; 5,13–18), talán mert megtörné a logikai érvelést, melyet a „nem jól kéritek...” billent helyre a közbevetés után. Mégis összefügg ez a megjegyzés Isten keresésének további mondataival. A Péld 3,34 (LXX) idézete, a Lk 14,11-gyel egybecsengő jézusi felszólítás („Mert aki [...] megalázza magát, felmagasztaltatik”), valamint a bűnbánatra hívó prófétai megfogalmazás egyaránt önmagunk megalázására (ταπεινωσις) szólítja fel az olvasót:

*Jak 4,6.9–10: „De még nagyobb kegyelmet ad, ezért mondja: »Isten a kevélyeknek ellenáll, az alázatosoknak pedig kegyelmét adja.« (...) Gyötrődjete, gyászoljatok és sírjatok, nevetésetek forduljon gyászra, örömtők szomorúságra. Alázzátok meg magatokat az Úr előtt, és ő felmagasztal titeket.”*

Az alázat az első lépés, a második a konkrét engedelmesség:

*Jak 4,7–8: „Engedelmeskedjete azért az Istennek, de álljatok ellen az ördögnek, és elfut tőletek. Közeledjete az Istenhez, és ő közeledni fog hozzátok. Tisztítsátok meg a kezeteket, ti bűnösök, és és szenteljéte meg a szíveteket, ti kétlelkűek.”*

A ὑποτάγητε τῷ θεῷ (vessétek alá magatokat Istennek) az összefoglaló felszólítás, aminek a folytatás a további kifejtését, részletezését adja. Az egyik egy szép ellenpárban:

kimondottan, az eszkatológiai és etikai vonatkozás mögött azonban, ahogy említettük, itt is bizonyára ott van a Krisztus-hit.

<sup>16</sup> Varga: Szótár, 422.

ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ’ ὑμῶν – ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν, a másik pedig a „kéz” megtisztítására és a szív megszentelésére felszólító (szintén gondolatrímmel megfogalmazott) mondat, ami a kultuszi tisztaság gondolatát egyértelműen az etikai tisztaságra vonatkoztatja. (Ugyanez a felszólítás szólal meg az 1,21 fentebb már idézett mondatában is.) Ezt erősíti a megszólítás is: δίψυχοι. Ez a plasztikus, ritkán (de Jakabnál az 1,8-ban is) előforduló kifejezés a „kétfelé sántikálásra” (1Kir 18,21), ingadozásra vonatkozik.<sup>17</sup> Talán nem járunk messze az igazságtól, ha az egész szakasz mögött (ha nem is közvetlenül, liturgiai, de közvetett, tartalmi szempontból) a keresztyén keresztséget is felismerjük. A bűnbánat (gyötrődjete, sírjatok), önmagunk megalázása, a kegyelem meghirdetése, az ördög elutasítása (és „elfutásának” meghirdetése), az Istennek való alávetés, engedelmesség és a megtisztítás, megszentelés gondolata egyaránt ott van ebben az intéssorozatban.<sup>18</sup>

b) „Az igének cselekvői, ne csupán hallgatói”

A protestáns gyökerű írásmagyarázatban a leginkább előtérben lévő szakasz és teológiai sajátosság Jakab leveléből egyértelműen a hit és a cselekedetek szoros összefüggését követelő üzenet. Két helyen is hangsúlyossá válik ez a gondolat, az egyik az 1,19–27, a másik pedig a 2,14–26 hosszabb szakasza, de egyébként is áthatja az egész levelet, minden buzdítását, etikai elkötelezettségét.

*Jak 1,22.25: „Legyetek az igének cselekvői, ne csupán hallgatói, hogy be ne csapjátok magatokat. (...) Aki a szabadság tökéletes törvényébe tekint bele, és megmarad mellette, úgyhogy nem feledékeny hallgatója, hanem tevékeny megvalósítója: azt boldoggá teszi cselekedete.”*

A felszólítás szoros jézusi párhuzamait semmiképpen nem hagyhatjuk figyelmen kívül: „Aki tehát hallja tőlem ezeket a beszédeket, és cselekszi azokat, hasonló lesz az okos emberhez, aki kősziklára építette a házát”; „Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: Uram, Uram, hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát” (Mt 7,24.21), de jól ráismerhetünk a magvető példázatának alapgondolatára is (Mt 13,1–23). Ami Jakab sajátos hangsúlya, az egyrészt példája a tükörbe néző emberről: aki csak hallgatója az igének, olyan, mint aki belenéz a tükörbe, de nyomban elfelejti, milyen volt (23–24). A különbség – noha a mi olvasási logikánk szerint a hangsúlyozott „a szabadság tökéletes törvényébe tekint bele” ezt sugallhatná – nem a különböző tükrökben van (mintha az ige és a szabadság tökéletes törvénye két különböző dolog volna), hanem abban, hogy valaki csak belenéz a tükörbe, utána pedig elmegy és elfelejti, vagyis csak hallgatója az igének, vagy pedig beletekint és megmarad (παραμείνας) mellette, vagyis nem feledékeny hallgatója (ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς), hanem tevékeny megvalósítója (ποιητῆς ἔργου).

<sup>17</sup> Az Újszövetségben csak Jakabnál jelenik meg a szó, egyébként az 1Kel-ben, a 2Kel-ben és a HermPásztban fordul elő (EDNT, 338).

<sup>18</sup> Közeli újszövetségi párhuzamot jelenthet a Római levél, ahol ugyan ott van nagyon hangsúlyosan a Krisztussal együtt meghalás és feltámadás többlete (Róm 6,4), de közös tartalomként felismerhetjük az alapvető felszólítást a „kétfelé sántikálás” ellen: „Ne uralkodjék tehát a bűn a ti halandó testetekben, hogy engedelmeskedjete kívánságainak. Tagjaitokat se adjátok oda a bűn szolgálatára, hogy a gonoszság fegyvereivé legyetek. Hanem adjátok oda magatokat az Istennek, mint akik a halálból életre keltetek. Tagjaitokat is adjátok át az igazság fegyvereiként az Istennek” (6,12–13).

A másik jól ismert hely már konkrétan a hit és a cselekedetek kapcsolatáról beszél:

*Jak 2,14.17–22.24.26: „Testvéreim, mit használ, ha valaki azt mondja, hogy van hite, de cselekedetei nincsenek? Vajon üdvözítheti-e őt egyedül a hit? (...) A hit (...), ha cselekedetei nincsenek, halott önmagában. Viszont mondhatja valaki azt is: Neked hited van, nekem meg cselekedeteim vannak. Mutasd meg nekem a hitedet cselekedetek nélkül, én is meg fogom neked mutatni cselekedeteim alapján a hitemet. Te hiszed, hogy egy az Isten. Jól teszed. Az ördögök is hiszik és rettegnek. Akarod-e hát tudni, te ostoba ember, hogy a hit cselekedetek nélkül meddő? Ábrahám, a mi atyánk, nem cselekedetekből igazult-e meg, amikor fiát, Izsákot felajánlotta az oltáron? Látod tehát, hogy hite együttműködött cselekedeteivel, és cselekedeteiből lett teljessé a hite. (...) Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által. (...) Mert ahogyan a test halott a lélek nélkül, ugyanúgy a hit is halott cselekedetek nélkül.”*

A szakasz sokat magyarázott problémája az üdvösség (vagy megmenekülés, megtartás, σωσαι: 14), a megigazulás (δικαιοῦται: 24), a hit (πίστις) és a cselekedetek (ἔργα) kapcsolatának Pálétól eltérő hangsúlya. Ábrahám és Ráháb példája kapcsán a Jak hangsúlyozza: ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη (21.25), ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον (24). A klasszikus kérdés, hogy itt Jakab mennyiben reflektál közvetlenül vagy közvetve Pál evangéliumára, könyvtárnyi irodalmat hozott és hoz világra.<sup>19</sup> Itt most csak annyit szükséges hangsúlyozni, hogy az én olvasatomban Jakab levele nem közvetlenül, de közvetve kapcsolódik a páli toposzhoz, nem annyira a „lényeket” érintő vitáról, mint inkább az eltérő szempontokból és hangsúlyokból következő megfogalmazásról van szó.<sup>20</sup> Amikor Pál a hit általi megigazulás mellett érvel, ahhoz a vitához kapcsolódik heves elszántsággal, ami a pogánykeresztyének zsidóvá tételéről folyt az őskeresztyénségben: szükséges-e a törvény megtartása az Isten előtti igazsághoz, vagy Krisztusban másodlagos fontosságúvá válik a törvény. Pál mind a Galata, mind a Római levélben amellet érvel, hogy Krisztus az, akiben „igaznak nyilvánítatik” az ember, s a Lélek uralma az, ami érvényes mind zsidónak, mind nem zsidónak. Amikor ezt a „krisztológiai-szotériológiai” minimumot rögzíti, ugyanúgy

<sup>19</sup> A Jakab-kommentárok mellett lásd leginkább Hengel: Jakobusbrief; Bauckham: James, 113–140; Lüdemann: Paulus II, 194–205. Christoph Burchard határozottan amellet érvel, hogy a Jak nem Pállal vagy a páli hatással vitázik: a közös témák illetve fordulatok a közös tradíciók használatának köszönhetőek, amelyekből Pál és a Jak szerzője más és más kontextusban, más és más hangsúlyokkal érvel. Burchard: Jakobusbrief, 1.18–19.125–126.

<sup>20</sup> Ide kívánczik Kálvin magyarázata az Institutióból: „Tekintetbe kell vennünk először az apostol (Jakab) célját (...). Minthogy sokan voltak akkor olyanok (...), akik hitelenségüket egész nyíltan kimutatták azaz, hogy azokat a cselekedeteket, melyekből a hívőket meg lehet ismerni, elhanyagolják és nem törődtek velük, de a hitnek hamis nevével kérkedni mégsem szűntek meg, az ilyenek esztelen vakmerőségét gúnyolja itt ki Jakab. Nem az a szándéka tehát öneki, hogy az igaz hitnek erejét csak némi részben is meggyengítse, hanem azt akarja kimutatni, hogy mily oktalanul tulajdonítanak oly sokat ezek a hetvenkedő emberek az ő hitük üres árnyékának azért, hogy ezzel megelégedve egész nyugton merülhessenek bele a bűnök mindenféle féktelenségébe. (...) Nem azt mondja, »ha valakinek hite van cselekedetek nélkül«, hanem »ha dicsekszik a hittel«. (...) A »megigazulás« szót más értelemben kell felfogni, mint amilyenben Pál használja. (...) Nem azt vitatja, hogy mimódon igazulunk meg, hanem cselekvő igazságot kíván a hívőktől. (...) Jakab nem tűri, hogy igazaknak tartsák azokat, akik semmi jót nem cselekesznek” (Kálvin: Institutio III 17,11–12).

fontosnak tartja a cselekedeteket, mint Jézus vagy Jakab (például: „Mit mondjunk tehát? Maradjunk a bűnben, hogy megnövekedjék a kegyelem? Szó sincs róla!” Róm 6,1–2). Nem gondolom, hogy a különbség Jakab (levele) és Pál között az eltérő hitfogalmakban<sup>21</sup> lenne, még kevésbé a törvény (lásd lentebb) eltérő értelmezésében. Épp ellenkezőleg: Jakab is adottnak veszi a hit szerepét a keresztyén élet számára, de úgy gondolja, az egyház közösségét fenyegeti az a kísértés, hogy a hitet nem követik a hozzá illő – belőle fakadó – cselekedetek.<sup>22</sup> A hitnek tehát nem a tartalmáról vagy elsőbbségéről, hanem a funkciójáról van szó a levélben – a különbség ebből adódik.

A Jak szerint a hit halott vagy meddő (17.26: νεκρά; 20: ἀργή) cselekedetek nélkül, vagyis ha πίστις csak „önmagában” (17: καθ’ ἑαυτήν) van. Ahogy a ruhában és kenyérben nélkülöző testvéreknek nem segít, ha csak mondjuk: „Menjetez el békességgel, melegedjetez meg, és lakjatek jól” (15–16), az sem „használ” semmit, ha a hit nem párosul a cselekedetekkel. A hit halott cselekedetek nélkül, mint a σῶμα πνεῦμα nélkül (26). A példa persze nem következetes, vagyis inkább nem a mi felfogásunknak megfelelő: mi a hitet tartanánk πνεῦμα-nak, a cselekedeteket σῶμα-nak. Mégis jól rámutat arra, amire ő (akár szándékos kontraszttal, akár anélkül) fel akarja hívni a figyelmet: csak akkor van haszna, élete, tartalma a hitnek, ha megnyilvánul cselekedetekben. Hogy nem szótériológiai vitáról van szó, mutatja a 2,18 szembeállítás is, ami egy kicsit szintén sántít: a „mutasd meg a hitedet cselekedetek nélkül” párja ugyanis nem az, amit várnánk, hogy mutasd meg a cselekedetedet hit nélkül. Különösen is hangsúlyossá teszi ezt a „hite együttműködött cselekedeteivel, és cselekedeteiből lett teljessé (ἐτελειώθη) a hite” megfogalmazás (22). Jakab nem állítja, hogy a hit nem számít, csak a cselekedet, ehelyett az érdekli, hogy a hit ne maradjon önmagában, hanem „használjon”, legyen teljessé.<sup>23</sup>

### c) „Törvény”

Jakab levelében a törvény sem üdvszempontról kerül elő. Amikor a hit és a cselekedetek kapcsolatáról van szó a levélben, ott sem a törvény cselekedeteiről van szó (ἔργα νόμου), hanem az engedelmségről: sem Ábrahám engedelmes tette (Izsák felajánlása), sem Ráhábé nem parancsolatok betartásáról, hanem Ábrahám esetében engedelmségről, a pogány (!) Ráháb esetében pedig közelebbről meg nem határozott igazságról van szó.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> „Jakab hitfogalma alapján véve a zsidóságé, ahol a hitet cselekedetként vagy erényként értelmezheték; ebben a Zsidókhöz írt levélhez áll közel” (Hengel: Jakobusbrief, 527–528). Véleményem szerint Pál hitfogalma is a zsidóságban gyökerezik. Más kérdés, hogy a páli gondolatrendszerben milyen helyet foglal el a hit: ebben nyilvánvalóan vannak különbségek. A megfigyelés ugyanakkor jogos: Jakab a zsidó fogalmi rendszernek megfelelően használja a hit fogalmát.

<sup>22</sup> A Jak „integratív hitfogalmat képvisel” (Schnelle: Theologie, 588).

<sup>23</sup> Ezzel együtt (noha Burchard érveit is megfontolandónak tartjuk: Burchard: Jakobusbrief, 18–19.125–126) nem vitatjuk, hogy Jakab levelében utalás lehet a páli megfogalmazásra, s így valóban egyfajta korrekcióval találkozunk (amire szükség lehetett a kontextus felől, ahogy már Pál is újra és rákényszerül, hogy leveleiben a hit következményeiről tanítson), de úgy véljük, valóban inkább korrekcióról, semmint „antipaulinista” vitáról van szó. Meggyőzően érvel Hengel (Jakobusbrief), noha nem követjük őt a levél korai datálásában.

<sup>24</sup> A hit és a törvénynek való engedelmség összefüggése Jézusnál és Pálnál is megmaradt; Burchard: Jakobusbrief, 114. – A Zsid 11,31-gyel összevetve talán Ráháb esetében is az engedelmségre gondolhatunk. A Zsidókhöz írt levél összefüggése és hitfogalma természetesen más, a hivatkozásnak azért van mégis ér-

Azok az összefüggések, ahogyan a törvény Jakab levelében megjelenik, nem nevezhetők különösképpen „törvényhűnek”, még azok a hangsúlyok is hiányoznak, amelyek Máté evangéliumát annyira jellemzik: *„Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt. (...) Amíg az ég és a föld el nem múlik, egy ióta vagy egy vessző sem vész el a törvényből. (...) Ha valaki a legkisebb parancsolatok közül akár csak egyet is eltöröl, és úgy tanítja az embereket, az a legkisebb lesz a mennyek országában”* (Mt 5,17–19). Míg Máté evangéliumában elképzelhető, hogy ezek a jézusi igék valamilyen akkor releváns vita fényében kapnak hangsúlyos szerepet, addig nagyon is feltűnő, hogy a Jak nem reflektál vitára: egyszerűen adottságnak veszi a „törvényt”. Pál-ellenes polémiaiával sem találkozunk, s a törvény pogányokra alkalmazásának ApCsel-ből és Gal-ból ismert problémájára, vitájára sem reflektál a levél.

Az egyik jellemző előfordulása a törvény fogalmának a Jakab levelében két helyen is megjelenő – eszkatológiai kontextusban már említett – νόμος ἐλευθερίας fordulat: a „szabadság törvénye” (1,25; 2,12).<sup>25</sup> Az 1,22kk-ben az „ige” párban áll a „szabadság tökéletes törvényével”: *„Legyetek az igének cselekvői (...). Aki a szabadság tökéletes törvényébe tekint bele, és megmarad mellette (...), azt boldoggá teszi cselekedete.”* Ez az ige és a „szabadság tökéletes törvénye” valószínűleg nem más, mint a törvény, a próféták, a szent írások és Jézus evangéliumának hirdetése: az előbbieké az utóbbi fényében. Ebben az összefüggésben válik a jézusi törvényt magyarázat a posztapostoli, de még inkább ógyházi korban „új törvényé”, „Jézus törvényévé”.<sup>26</sup> Ennek fényében érthető, hogy miért a szabadság („tökéletes”)<sup>27</sup> törvényéről olvasunk mindkét helyen: nem olyan értelemben új ez a jézusi törvény, mintha leváltotta volna az elsőt, hanem mint annak betöltése (vö. Mt 5,17 is). A 2,12-ben pedig ez a törvény az ítélet mércéjeként jelenik meg: *„Úgy beszéljétek, és úgy cselekedjétek, mint akiket a szabadság törvénye ítél meg.”* Az ítélet mércéjeként találkozunk a törvénnyel a Róm 2,13-ban is, ahol a Jak 1,25-tel egybecsengő *„nem a törvény hallgatói igazak Isten előtt, hanem a törvény megtartói fognak megigazíttatni”* megfogalmazást olvashatjuk. A páli előfordulás egészen másról szól, mint a jakabi, de a jelenség arra utalhat, hogy a „törvény hallgatói” – „megtartói”, illetve „a törvény alapján megítéltetni” fordulatok kézenfekvőek voltak a zsidóságban.

A törvényt máshol is a bűn leleplezőjeként, az ítélet mércéjeként láthatjuk, de az eszkatológiai kontextus helyett etikai összefüggésben:

---

telme, mert elképzelhető, hogy a Zsid is, a Jak is egyfajta közös „toposzra” utal. Ráháb példája egyébként érdekes Jakab összefüggésében: a pogány parázna nőt megkímélik családjával együtt, *„és elhelyezték őket Izráel táborán kívül”*; Ráháb *„letelepedett Izráelben, és ott van mind a mai napig, mert elrejtette a követeket”* (Józs 6,23.25), vagyis akár jövevénynek is tekinthető, nemcsak (anakronizmussal élve) „prozelitának”. Vö. ABD V, 611–612.

<sup>25</sup> A kifejezés, a törvény és a szabadság összekapcsolódása mind a görög gondolkodásmódban, mind az ószövetségi háttérű teológiában benne van (Pirqe Avot 6,2: *„Senki sem szabad, csak az, aki a törvény tanulmányozásának szenteli magát”*; Philo Quod omnis probus liber sit 45: ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι). Vö. Mußner: Jakobusbrief, 106–110; Bernheim, 234.

<sup>26</sup> Talán ebbe az irányba mutat már a 2Pt is (2,20–21; 3,20), de még egyértelműbben: Barn, 1Kel, 2Kel, HermPászt. ThBLNT, 441.

<sup>27</sup> „Nem erkölcsi értelemben vett tökéletességre kell gondolnunk, hanem olyan eligazításról, amelyből nem hiányzik semmi, ami az életet teljesen átfogja és igénybe veszi” (Herczeg: Teológia, 313.).



*Jak 2,9: „Ha személyválogatók vagytok, bünt követtek el, és a törvény mint törvényszegőket marasztal el titeket.”*

A törvény a személyválogató emberekre „rábizonyítja, hogy törvényszegők” (ἐλεγχόμενοι ὡς παραβάται). Érdekes azonban, hogy míg a mózesi törvény beszél a személyválogatásról a bírói gyakorlatban (például 3Móz 19,15), itt sem a tételes törvény az, ami elmarasztal – hiszen nem a gyülekezeti bíráskodásról van szó! –, hanem a felebaráti szeretet:

*Jak 2,8: „Ha ellenben betöltitek a királyi törvényt az Írás szerint: »Szeresd felebarátodat, mint magadat!« – helyesen cselekesztek.”*

Fontos tehát hangsúlyozni, hogy a Jak nem a törvény érvényességéről beszél még itt sem, hanem a közösség etikai felelősségéről, s ebben az összefüggésben alkalmazza a törvény leleplező (kálvini kifejezéssel élve „tükör-”) jellegét, nemcsak a közvetlen folytatásban, hanem majd a 4. részben is, ahol ugyanilyen összefüggésben kerül elő a törvény:

*Jak 2,10–11: „Mert aki valamennyi törvényt megtartja, de akár csak egy ellen is vét, az valamennyi ellen vétkezett. Mert aki ezt mondta: »Ne paráználkoddj!« – ezt is mondta: »Ne ölj!« Ha pedig nem paráználkods, de ölsz, megszegted a törvényt.”*

*Jak 4,11–12: „Ne rágalmazzatok egymást, testvéreim. Aki testvérét rágalmazza vagy ítélkezik felette, az a törvényt rágalmazza, és a törvény felett ítélkezik. Ha pedig a törvény felett ítélkezel, nem megtartója, hanem ítélőbírája vagy a törvénynek. Egy a törvényadó és az ítélőbíró, aki megmenthet és elveszthet. De ki vagy te, hogy ítélkezel felebarátod felett?”*

A két fent idézett jakabi igeszakaszt jól értelmezi a νόμος βασιλικός fogalma a 2,8-ban, valamint az egész kontextus. Jakab a 2. rész elején arra a jól ismert tényre hívja fel az olvasók/hallgatók figyelmét, hogy a törvény egyetlen előírásával szembeni bűn az egész törvény megszegésének minősül, mégpedig azért, mert a törvényszegés tulajdonképpen felségsértés. A „királyi” jelző az egész törvényre vonatkozik, nem csak a felebaráti szeretetre, viszont a felebaráti szeretet felel meg a „szabadság törvényének” (2,12) és a király (2,1: „dicsőséges Urunk”) akarátának, Isten országa új szabályának,<sup>28</sup> a szeretet a törvény betöltése, beleértve az itt nem idézett, de meghatározó első felét is az Úr szeretetéről. A 2,1–13 nem a személyválogatás tiltásának törvényi idézetével ítéli meg a gazdagokat előnyben részesítő magatartást. Ugyancsak a „felségsértés” gondolata húzódik meg a 4,11–12 mögött, ahol a rágalmazást és az ítélkezést nemcsak a jézusi ige szellemében („Ne ítéljete, hogy ne ítéltessetek! Mert amilyen ítélettel ítéltek, olyannal ítéltek; és amilyen mértékkel mértek, nektek is olyannal mérnek” – Mt 7,1–2) szól, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy az, aki ítél, magát teszi ítélőbíróvá, s így nemcsak a felebarát, de Isten fölé is emeli magát<sup>29</sup> – ezzel pedig

<sup>28</sup> Azért „királyi”, „mert a törvényt Isten országa törvényeként foglalja össze” (Bauckham: James, 142).

<sup>29</sup> A κρίνω mögött feltételezhető héber kifejezés, a מַשְׁפָּט az uralkodással is összekapcsolódik (vö. Gesenius, 844); az uralom és az ítélet az izráeliták számára is, de a magát Isten országa népeként értelmező, az „ajtó előtt álló bírót” váró zsidókeresztyén közösség számára bizonyára még inkább elválaszthatatlanul Isten-

megint csak törvényszegővé, ugyanis felségsértővé válik, anélkül, hogy akár egyetlen konkrét parancsolatát megszegné.

### Közösségi hangsúlyok

#### a) Gyülekezeti élet<sup>30</sup>

Ahogy korábban említettük, a közösségi, „ekklézológiai” hangsúlyok szintén jellemzik Jakab levelét. Az irat alapvető célkitűzését is ebben tudjuk megragadni: ahogy fentebb megfogalmaztuk, a szerzőnek (a küldő közösségnek) fontos, hogyan alakul a „szórványban élő tizenkét törzs” élete.

A levélben igen gyakran előfordul a (szeretett) „testvéreim” (ἀδελφοί [μου, ἀγαπητοί]) megszólítás (1,2.16.19; 4,11; 5,7.19), és több helyen testvérként hivatkozik azokra, akik a közösséghez tartoznak (1,9; 2,15). Ez a megszólítás a további, közösségi hangsúlyokkal való összefüggésben túlmutat az egyszerű szóhasználaton, de egyúttal újra csak az egyház nagyobb közösségéhez köti a jakabi gyülekezetet és a címzettek közösségét.

A részben már idézett 1,27-ben nemcsak a világ tisztátalanságától való távolságtartás tartozik hozzá a „tisza és szeplőtlen kegyességhez”, hanem az irgalmasság gyakorlása is:

*Jak 1,27: „Tiszta és szeplőtlen kegyesség az Isten és Atya előtt ez: meglátogatni az árvákat és az özvegyeket nyomorúságukban.”*

Nagyon fontos jelzés, hogy az árvákkal és özvegyekkel vállalt szolidaritás Jakab levelében az „istentisztelet” része. Az Újszövetségben ritka θρησκεία kifejezés az „istenség tisztetét és imádását” jelenti,<sup>31</sup> s így még jobban kiemeli ennek az egyszerű emberi (közösségi) tettnek a rendkívüli rangját. Láthatjuk, hogy a Jak mennyire kiemelten szemléli a közösséget, a közösségvállalást, az irgalmasságot, a konkrét segítségnyújtást, különösen is a kiszolgáltatottak felé, akiket „közmondásosan” jelképeznek az árvák és özvegyek.

A közösség egy másik vonását emeli ki a levél végén olvasható intéssorozat:

*Jak 5,13–16: „Szenved-e valaki közöttetek? Imádkozzék! Öröme van-e valakinek? Énekeljen dicséretet! Beteg-e valaki közöttetek? Hívassa magához a gyülekezet véneit, hogy imádkozzanak érte, és kenjék meg olajjal az Úr nevében. És a hitből fakadó imádság megszabadítja a szenvedőt, az Úr felsegíti őt, sőt ha bűnt követett is el, bocsánatot nyer. Valljátok meg azért egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok.”*

Ebben a szakaszban sem a „betegek kenetének” értelmezését, az olajjal való megkenés szokását emeljük ki, hanem a közösségi elemet. Az eszkatológiai hangsúlyok mellett ugyanis ez az, ami különösen is a megfogalmazás előterében van az ἐκκλησία<sup>32</sup> véneinek

hez kötődik.

<sup>30</sup> Jó áttekintést ad Christoph Burchard: Gemeinde in der strohernen Epistel.

<sup>31</sup> Györkösy–Kapitánffy–Tegyey, 505.

<sup>32</sup> A 2,2-ben a hívók gyülekezetét a levél συναγωγή-nak nevezi, amiből többen messzemenő következtetéseket vonnak le a levél datálására (a „zsinagógával”, tehát Izráellel való szakítás előtti keletkezés) vagy ekklézológiai hátterére (törvényhű-konzervatív zsidókeresztény közösség) nézve. A levél összefüggésében én ezzel szemben úgy gondolom, hogy itt egyszerűen (istentiszteleti) „összegyülekezést” jelent a szó. Ahogy láthatjuk, magát a gyülekezetet, egyházat a Jak is ἐκκλησία-nak nevezi. – Az imént említett

(πρεσβύτεροι) szerepével, az „egymásnak” megvallott bűnök és az „egymásért” való imádság hangsúlyozásával. A levél záró intése is hasonlóan az egymásért – jelen esetben az „igazságtól eltévelyedőért” – vállalandó felelősségre buzdít:

*Jak 5,19–20: „Testvéreim, ha valaki közöttetek eltévelyedik az igazságtól, és megtéríti valaki, tudja meg, hogy aki megtérített egy bűnöst a tévelygés útjáról, megmenti annak a lelkét a haláltól, és sok bűnt elfedez.”*

Jak közösségi etikai hangsúlyai kerülnek előtérbe akkor is, amikor a harag helyett a hallásra, a rágalmozás és panaszkodás helyett a szelídségre buzdít (1,20–21; 3,13–14), a 4,1-ben a „köztetek”<sup>33</sup> lévő „viszályok és harcok” (πόλεμοι και μάχαι) helyett az imádságra int (4,3). A jézusi „Boldogok, akik békét teremtenek” (Mt 5,9) visszhangzik ezekben a jakabi szavakban is:

*Jak 3,18: „Az igazság gyümölcse békességben vettetik el azoknak, akik békességet teremtenek.”*

#### b) Gazdagság, szegénység

A levél egyik legsajátosabb jellemzője a gazdagokkal, illetve a gazdagsággal szembeni kritikája, a szegények kiemelése.<sup>34</sup> Ennek a feltételezhető szociális háttérén túl meghatározó teológiai bázisa is van: egyfelől Jézus igehirdetése és a szegények, megalázottak, kiközösítettek melletti kiállása, másfelől az, amihez természetesen maga Jézus is kapcsolódott: az ószövetségi gyökerű „szegényteológia”:<sup>35</sup> a próféták szegénypárti fellépése, a zsoltárok és a bölcsességirodalom vallási szempontból pozitív töltetű szóhasználata és gondolatvilága<sup>36</sup> (például egy olyan zsoltármondat, ami több ponton is kapcsolódik Jakab levelének gondolataihoz: alázat, az imádság meghallgatása, az árvák melletti kiállás, az elnyomás elutasítása: „Az alázatosok kívánságát meghallgatod, Uram. Megerősíted szívüket, feljűk fordítod füledet, véded az árva és elnyomott ügyét, hogy ne hatalmaskodják többé senki a földön” – Zsolt 10,17–18).

*Jak 1,9–11: „A szegény sorsú testvér dicsekedjék a méltóságával, a gazdag pedig megalázott voltával, mert elműlik mindez, mint a mező virága. Mert felkel a nap nagy hősséggel, és elszáritja a füvet; a virága lehullik, és szépsége elvész. Így sorvad el vállalkozásaiban a gazdag is.”*

Az utolsó idők sorsfordító reménysége, a gazdagok számára ítélete szólal meg ebben a szakaszban, úgy, hogy a megfogalmazás egyértelműen a szegény sorsú (pontosabban „alacsony státusú”: ταπεινός) testvér van előtérben, még akkor is, ha a gazdagság mulandóságát emeli ki. A „dicsekvések”<sup>37</sup> szembeállítás nem teljesen szimmetrikus: a ταπεινός ἀδελφός-

θηροκεία szó használata egyébként éppen hellenista környezetre utal.

<sup>33</sup> Lehetne „bennetek” is, de a 2. vers miatt itt is a közösségi olvasatot választjuk.

<sup>34</sup> Vö. Galsi: Gazdagok és szegények.

<sup>35</sup> Vö. pl. Mußner: Jakobusbrief, 76–84; Bolyki: Jakab, 49.

<sup>36</sup> KBL II, 518.

<sup>37</sup> A szó nem feltétlenül negatív értelmű. Bár a καυχόμεαι ige gyakoribb előfordulása (Pálnál és itt Jakabnál is: 4,16) a rossz értelemben vett dicsekvés, kérkedés értelmét hordozza, Pálnál is megtalálhatjuk az ószövetségi gyökerű (zsoltáros) pozitív értelmet: Róm 5,3.11; 1Kor 1,31; Fil 3,3. Vö. Davids: James, 76.

szal szemben egyszerűen a πλούσιος áll; a szegény ὕψος-a bővebben nincs kifejtve, a gazdag ταπεινῶσις-a annál inkább. Az eszkatológiai hangsúlyon túl egyértelmű a közösségi-etikai következtetés levonása: a jövőbeli ítélet, a gazdagság „elsorvadása” már most a helyes „dicsekvésre” (életalapra, értékrendre) tanít. A gyülekezetben (a „testvérek” közösségében) a szegény már most a ὕψος állapotában van. A gazdagokra nézve vagy ironikus a megfogalmazás (a gazdag nyilvánvalóan nem dicsekszik eljövendő ítéletével),<sup>38</sup> vagy pedig a „státusról való lemondás” követelményéről van szó.<sup>39</sup> A lényeg az „új rend”, amit ez a megfordított „dicsekvés” fejez ki, s ez az, ami meghatározza (vagy meg kell hogy határozza) a gyülekezet életét. Itt is a zsoltárok „szegényteológiája” jelenik meg (vö. például Zsolt 49; 73, ahol a gazdagok megalázásának és felmagasztalásának motívumával találkozunk), de még nyilvánvalóbb eszkatológiai hangsúlyokkal.

A gazdagok ítéletének kemény hangú prófétai meghirdetése még hangsúlyosabbá teszi ezt az értékrendet:

*Jak 5,1–6: „Tehát, ti gazdagok, sírjaitok és jajgassatok a bekövetkező nyomorúságaitok miatt! Gazdagságotok megrothadt, ruháitokat megrágtá a moly, aranyotok és ezüstötök megrozsódott, és rozsdája ellenetek tanúskodik, és megemészti testeteket, mint a tűz. Kincseket gyűjtöttetek még az utolsó napokban is. Íme, a földjeiteket learató munkások bére, amelyet visszatartottatok, égre kiált, és az aratók panasza eljutott a Seregek Urának a fülébe. Dözsöltetek a földön és tobzódtatok, hizlaltatok a szíveteket, mint az áldozati állat levágásának napján. Elítéltétek, megöltétek az igazat, s ő nem állt ellen nektek.”*

Ennek az ítélethirdetésnek aligha a megszólított gazdag földbirtokosok a közvetlen címzettjei.<sup>40</sup> Feltételezhetően jóval több ember vette magára az ítélet kimondatlan pozitív oldalát és figyelmeztető üzenetét (Isten a szegények pártján van, ne vágyjatok a gazdagok státusára!), semmint az ítéletet. Mintha Jézus szavainak negatív ellenpárját olvasnánk: „Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket a földön, ahol a moly és a rozsdá megemészti, és ahol a tolvajok kiássák és ellopják, hanem gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a moly, sem a rozsdá nem emészti meg, és ahol a tolvajok sem ássák ki, és nem lopják el. Mert ahol a kincsed van, ott lesz a szíved is” (Mt 6,19–21).

A 2,1–9 szakasz kulcsszava a „személyválogatás”, LXX-háttérű műszóval προσωπολη(μ)ψία. A kifejezés háttérében a részrehajlás tiltása áll az igazságszolgáltatás területén.<sup>41</sup> A részrehajlás elleni figyelmeztetésre egy igen eleven példát hoz fel Jak: a gyülekezetbe belépő

<sup>38</sup> „A gazdag (ironikusan!) dicsekedjen jövőbeli megaláztatásával”, Bauer, 1605.

<sup>39</sup> Theißen: Ethos und Gemeinde, 155.

<sup>40</sup> Ennek ellenére fontos hangsúlyozni, hogy a levél szociális háttére vegyes: nem egyértelműen és homogén módon nincstelenek, szegények közössége, vö. pl. Burchard: Jakobusbrief, 102–103. Az általunk feltételezett szituáció szerint (legalább) kettős szociális háttérrel számolhatunk: az ősgyülekezet „eredeti” szituációjával, ahol meghatározó volt a szegénység problémája, valamint a levél új szituációjával, ahol az ősgyülekezet nyomában járó közösség(ek)ben sokkal összetettebb helyzettel kellett szembenézni, és már kézzelfogható volt a gazdagság, a vagyonosodás csábítása, de legalább annak irigylése: a jakabi szegénypárti teológiát így fogalmazza újra a levél az új, vegyes háttérű helyzetben. Vö. Galsi: Gazdag ember.

<sup>41</sup> 3Móz 19,15; Mal 2,9; JSirá 4,27. EDNT, III, 179.

„aranygyűrűs férfit” „fényes ruhában”, és az ugyanakkor belépő „szegényt (πτωχόν) kopott ruhában”:

*Jak 2,2–6: „Ha (...) ti arra figyeltek, aki a fényes ruhát viseli, sőt ezt mondjátok neki: »Te ülj ide kényelmesen«, a szegényhez pedig így szóltok: »Te állj oda«, vagy »Ülj le ide a zsámolyomhoz«, nem kerültetek-e ellentmondásba önmagatokkal, és nem lettetek-e gonosz szándékú bírakká? Figyeljete csak ide, szeretett testvéreim: vajon nem Isten választotta-e ki azokat, akik a világ szemében szegények, hogy hitben gazdagok legyenek, és örököljék azt az országot, amelyet Isten az őt szeretőknek ígért. De ti megszégyenítettétek a szegényt.”*

A döntő elem itt is, ahogy az 1,9kk-ben, Isten szegények melletti kiállása, kiválasztása. A szegénység és a gazdagság szembeállítását Isten fordítja meg, de megint nem materiális értelemben: a reménység nem a meggazdagodás, hanem: πλούσιος (εἶναι) ἐν πίστει. Az érvelésben egyébként mintha mégis találnánk némi személyválogatást, mai szóval élve amolyan „pozitív diszkriminációt”, hiszen mintha Isten mégis személyválogató lenne abban az értelemben, hogy a szegényeket választja ki a gazdagokkal szemben.<sup>42</sup> A Jak azt akarja, hogy ne a személyre πρόσωπον nézzenek, vagyis ne az ókori világ státus- és értékrendszere szerint kezeljék a másik embert, hanem a felebaráti szeretet alapján – aki nem ezt teszi, az ezt a parancsolatot, s így az egész törvényt sérti meg (Jak 2,9kk),<sup>43</sup> sőt maga is gonosz szándékú bírónóvá válik (2,4). A folytatásban Jak keményen fogalmaz, az utóbbi törvényszéki képhez kapcsolódóan:

*Jak 2,6–7: „Vajon nem a gazdagok hatalmaskodnak-e rajtatok, nem ők hurcolnak-e titeket törvény elé? Nem ők káromolják-e azt a szép nevet, amelyről titeket elneveztek?”*

Itt tehát igen élesen jelenik meg a gazdagok ábrázolása, ami valószínűleg nemcsak a szegények általános tapasztalatával függ össze a gazdagokkal kapcsolatban, hanem inkább a keresztyén gyülekezet kiszolgáltatottságával. A Jak arra hívja fel itt a figyelmet: Ne azokat részesítsétek előnyben a gyülekezetben, akiktől várhatnátok valamit, vagy akiktől tartotok!<sup>44</sup>

Szintén nem véletlen, hanem nagyon is hangsúlyos a példa, amit Jakab levele a cselekedetek nélküli hit illusztrálására hoz fel:

*Jak 2,15–16: „Ha egy férfi- vagy nőtestvérünknek nincs ruhája, és nincs meg a mindennapi kenyere, valaki pedig ezt mondja neki közületek: Menjetek el békeséggel, melegedjete meg, és lakjatok jól, de nem adjátok meg nekik, amire a testnek szüksége van, mit használ az?”*

A kép hihetetlenül plasztikussá teszi a cselekedetek létfontosságát a hit számára, egyúttal pedig mintegy mellékesen, mégis ugyanolyan nyomatékkal (szociál)etikai útmuta-

<sup>42</sup> A mózesi törvény egyébként ezt is tiltja („Ne nézd, hogy valaki nincstelen”; szó szerint: „ne nézz a szegény személyére”: οὐ λήμψη πρόσωπον πτωχοῦ – 3Móz 19,15) (Theißen: Nächstenliebe, 126), de ez a következetlenség valószínűleg csak a mi szemünkben az.

<sup>43</sup> Konradt: Jakobusbrief, 47.

<sup>44</sup> Theißen: Ethos und Gemeinde, 159–160.

tást, felszólítást is ad a gyülekezetnek. Ez a jakabi felszólítás tehát a szolidaritásra, az aktív felebaráti szeretetre buzdít. Ezzel függhet talán össze az a sommás megjegyzés is, amit a szerző későbbre illeszt be:

*Jak 4,17: „Aki tehát tudna jót tenni, de nem teszi: bűne az annak.”*

Megemlíthető még ebben az összefüggésben a szakasz előzménye is, ahol a Jak nemcsak az elbizakodottságtól óv a Péld 27,1 („*Ne dicsekedj a holnapi nappal, mert nem tudod, mit hoz az a nap!*”) alkalmazásával, hanem attól is, hogy a gyülekezet a mulandó gazdagságba vesse a reménységét: „*Ma vagy holnap elmegyünk abba a városba, és ott töltünk egy esztendő, kereskedünk és nyereséget szerzünk*” (4,13), és nem csak a reménységét: az „elbizakodottság” és „kérdés” után látszólag szervetlenül következik az idézett 17. vers, pedig az összefüggés világos: ne a nyereség szerzése legyen a célod, hanem a jó cselekvése a felebaráttal szemben. Vagyis újra: ne a „felső” rétegek életét irigyeljétek, hanem figyeljétek oda azokra, akik „lent” vannak.

c) *„Mégfékezni a nyelvet”*

Hangsúlyos, és szintén (nagyobb részben) közösségi vonása még a levélnek a beszéddel kapcsolatos intések gyűjteménye.<sup>45</sup> Ezek különösen is kapcsolódnak az ószövetségi gyökerű bölcsességirodalomhoz mind tartalmukban, mind stílusukban. Emögött is felismerhető azonban a jézusi perspektíva, ahogy a legvilágosabban a Hegyi beszéd antitézisének (vaí vaí, oű oű – Mt 5,33–37) idéző intés a levél végén:

*Jak 5,12: „Mindenekelőtt pedig, testvéreim, ne esküdjétek se az égre, se a földre, se más egyébre. Hanem legyen a ti igenetek igen, és a ti nemetek nem, hogy ítélet alá ne essetek.”*

Az ítélet kontextusában a beszéddel kapcsolatos bibliai bölcsesség és az esküvés törvénybeli előírásai új hangsúlyt kapnak, és Jakab levele ehhez kapcsolódik, Jézust bizonyára közvetlenül követve. Az ítéletnek ez az összefüggése és – ettől el nem választható módon – a jézusi gyökerek végig jellemzőek maradnak a „nyelv megfékezésével” kapcsolatos további mondásokra is:

*Jak 2,12: „Úgy beszéljétek, és úgy cselekedjétek, mint akiket a szabadság törvénye ítél meg.”*

*Jak 3,1: „Testvéreim, ne legyetek sokan tanítók, hiszen tudjátok, hogy súlyosabb ítéletben lesz részünk.”*

Ez a mondás a διδάσκαλοι ítéletéről megint csak közel áll egy jézusi mondáshoz: „*Ne hívassátok magatokat tanítóknak se, mert egy a ti tanítók: a Krisztus*” (Mt 23,10). Természetesen a mátéi megfogalmazás az evangélium szituációjában olvasható, de jól értelmezhető ez a mondás Jézus messiási igényének kontextusában is. Hogy azonban a mátéi és

<sup>45</sup> „Valószínűleg Jakab a gyülekezetben kitört vitákra gondolt, ennek során a résztvevők nem tettek féket a nyelvükre. A vitázó ember istentisztelete hiábavaló” (Bolyki: Etika, 162, lásd a nagyszerű áttekintést: 161–162).

a jakabi gyülekezetben bukkan fel ennek a hangsúlya, talán utalhat arra, hogy a zsidókeresztények körében a tanítói funkciót próbálták jól behatárolni: mindkét megfogalmazás utalhat arra, hogy akár az apostoli, akár a „posztapostoli” korszakban volt tendencia az ősegházban a tanítások burjánzására. Míg a mátéi megfogalmazás a Jézus-hagyományt teszi normatívvá, addig a jakabi inkább a tanítók felelősségére teszi a hangsúlyt.

Szintén az ítélet összefüggésében szólal meg, közösségi hangsúllyal az intés, két helyen is:

*Jak 4,11: „Ne rágalmazzátok egymást, testvéreim.”*

*Jak 5,9: „Ne panaszkodjatok, testvéreim, egymásra, hogy el ne ítéltessetek!”*

A καταλαλεῖν és a στενάζειν megfelel a κρίνειν-nek: a testvér „ellen szólni”, „sóhajtozni” nem más, mint ítélkezni fölötte. Azzal pedig, hogy ítélkezünk, a törvényadó fölé helyezzük magunkat, és magunk válunk törvényszegővé. Itt is nyilvánvaló a jézusi párhuzam: „Ne ítéljétek, hogy ne ítéltessetek!” (Mt 7,1).

Már az előzőekben is láttuk a beszéd és az „ige” (a – jézusi értelemben vett – törvény) összefüggéseit, ami a levél további helyein még világosabban megjelenik:

*Jak 1,26: „Ha valaki azt hiszi, hogy kegyes, de nem fékezi meg a nyelvét, hanem még önmagát is becsapja, annak a kegyessége hiábavaló.”*

A felszólítás az ige hallása és megcselekvése kontextusában kerül elő. A beszéd egyértelműen *cselekvés*, és elválaszthatatlan a „kegyességtől”, ami szintén etikai kategória (lásd a folytatást: 27!). Aki δοκεῖ θρησκὸς εἶναι μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, az ugyanúgy „becsapja önmagát”, mint aki csak hallgatója a törvénynek és nem cselekvője (22). Láthatjuk itt is, hogyan szövődnek egymásba a különböző, önállóan is megálló témák, és értelmezik egymást.

Az 1,19–20 intéssorozata is a(z ige) hallás(a) és a beszéd összefüggésére mutat rá, szintén közösségi kontextusban:

*Jak 1,19–20: „Tanuljátok meg tehát, szeretett testvéreim: legyen minden ember gyors a hallásra, késedelmes a szólásra, késedelmes a haragra, mert az ember haragja nem szolgálja az Isten igazságát.”*

A levél talán leghosszabb összefüggő része, a 3. rész eleje is a beszéddel, a „nyelv megfékezésével” kapcsolatos:

*Jak 3,2: „Ha valaki beszédében nem vétkezik, az tökéletes ember, meg tudja fékezni az egész testét.”*

A ló, a hajó, a tűz, valamint az állatok megszelídítése (3,3–7)<sup>46</sup> plasztikusan ábrázolja a nyelv bűneit és a beszéd etikai súlyát, amit a „tökéletesség” fogalma is kiemel, mely a levélben egyébként nem kap különösebb hangsúlyt: „tökéletes emberről” csak itt és az 1,4-ben olvasunk. Magát a fogalmat árnyalja a kifejezés negatív, „realista” emberképe: „A nyelvet azonban az emberek közül senki sem tudja megszelídíteni, fékezhetetlenül gonosz az, telve

<sup>46</sup> A háttérhez vö. Burchard: Jakobusbrief, 138–139.

*halálos méreggel*” (3,8). A látszólagos ellentmondás a „megszelídítés” képtelensége és a megfélemezésre való felszólítás (3,2) között kiváló retorikai eszköz, nem pedig teológiai tételek szembeállítás. A folytatás is erre utal: az egyszerre édes és keserű vizet árasztó forrás, valamint az olajbogyót termő fügefa és a fügét termő szőlőtőke képtelen képe (3,11–12) az olvasók/hallgatók ítéletére, illetve cselekvésének (beszédének) megváltoztatására irányul:

*Jak 3,9: „Ezzel áldjuk az Urat és Atyát, és ezzel átkozzuk az Isten hasonlóságára teremtett embereket. Ugyanabból a szájból jön ki az áldás és az átok. Testvéreim, nem kellene ennek így lennie.”*

#### d) Hit és bölcsesség

Jakab levelében a „hit” nemcsak a cselekedetek kontextusában fordul elő, hanem „lelkigondozói” összefüggésekben is – mellesleg „a hit és cselekedetek” egymásmellettségének is inkább efféle egyház-, hit- és közösségépítő, pásztori hangsúlya van, semmint elsődlegesen „dogmatikai”.

Ez jelenik meg akkor is, amikor azt mondja, a világ szemében szegényeket Isten választotta ki, *„hogy hitben gazdagok legyenek, és örököljék... az országot”* (2,5): a hitbeli gazdagság Isten országa örökségének felel meg mint az ígélet jelenbeli párja, és mindez a szegények társadalmi státusával áll szemben. A „személyválogatásról” szóló szakasz felszólításában is ott szerepel a hit kifejezés, itt nyilvánvalóan „a hit és cselekedetek” összefüggésében: *μη ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν* (2,1). Szintén a lelkigondozói aspektus jelenik meg az 1,3-ban, ahol Jak a „hit próbájának” nevezi a kísértést, ráadásul, ahogy láttuk, pozitív értelemben, a megerősítés lehetőségét látva a próbatételben, nem pedig az elbukását.

A bölcsesség nem nevezhető – ahogy a tökéletesség sem – a levél fő témájának, ugyanakkor az előfordulások számszerűségét meghaladja az előfordulások hangsúlya. Nem véletlenül: a hit és a cselekedetek témaköre, az útkeresés és útmutatás a megváltozott körülmények között – amit a levél háttereként feltételeztünk – egyaránt kínálja a fogalom alkalmazását.

Az imádsággal kapcsolatos egyik fent idézett intés így kezdődik: *„Ha pedig valakinek nincsen bölcsessége, kérjen bölcsességet Istentől”* (1,5). Az előtte álló mondat, amely még a kísértés céljáról szól, valószínűleg a „tökéletesség” köti össze ezt a gondolatot: a tökéletesség és a bölcsesség egyáltalán nem távoli fogalmak: a bölcsesség a cselekedetek összefüggésében jelenik meg,<sup>47</sup> de a tökéletesség nem jelent perfekcionizmust vagy éppen az Isten ismeretétől független morális értéket. *„A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme”* (Péld 9,10), mint ahogy a „tökéletesség” forrása is ez (vö. Mt 5,48). Jézus az evangéliumokban nem beszél a bölcsességről, de nyilvánvaló, hogy az ő tanítása, az ő törvényértelmezése és az „ige”, ami megint csak Jézus üzenete alapján nyert új tartalmat az egyház számára, a „bölcsesség” fogalmában is megjelenik.

<sup>47</sup> „Az általunk »bölcsek«, »bölcseknék« fordított héber szó jelentése elsősorban tapasztaltság, szakértelem. (...) Olyan egészen késői szövegek, mint a Jer 10,9; Ézs 40,20; Ez 27,8; 2Móz 31,6 (P) még szintén a »tapasztalt«, »szakavatott«, »rátermett« jelentésben használják a jelzőt” (von Rad I, 330). Az Ószövetségben és az intertestamentális bölcsességirodalomban megjelenő „megszemélyesített” bölcsesség a Jak-ban nem játszik szerepet.



Ebben az összefüggésben értelmezhető a szó másik két előfordulása Jakab levelében:

*Jak 3,13: „Kicsoda bölcs és értelmes közöttetek? Mutassa meg a magatartásával, hogy mindent bölcs szelídséggel tesz!”*

*Jak 3,17: „A felülről való bölcsesség először is tiszta, azután békeszerető, méltányos, engedékeny, irgalommal és jó gyümölcsökkel teljes, nem részreahajló és nem képmutató.”*

A bölcsesség és a szelídség összekapcsolása a 13. versben pontosabb kifejtést nyer a folytatásban, ahol az „irigységben, viszálykodásban, kérkedésben és hazugságban, zűrzavarban és mindenféle gonosz tettben” (14.16) megnyilvánuló „földi, testi és ördögi bölcsesség” (15) áll szemben a „felülről való bölcsességgel” (ἄνωθεν σοφία); a πραΰτης kifejezést konkrét tettekben is meghatározva (17). Itt tehát újra találkozunk a közösségi hangsúlyokkal.

Mindenképpen fontos megjegyeznünk, hogy Jakab levelének szóhasználata a bölcsesség kifejezést és azt egész gondolatkört ilyen ószövetségi, egyszerű, hétköznapi értelemben használja: az a bölcs, aki helyesen cselekszik. A „felülről való bölcsesség” kifejezés is ilyen értelmű: az a bölcsesség, amelynek forrása Isten („kérjen bölcsességet Istentől”), és amelyet a tettek igazolnak: a helyes magatartás, a szelídség, békesség, engedékenység stb.

#### e) Imádság

Az imádság témája is fontos hangsúlyt kap Jakab levelében, ami mind a lelkigondozói, mind az eszkatológiai, mind a közösségi összefüggések felől érthető.

*Jak 1,5–8: „Ha pedig valakinek nincsen bölcsessége, kérjen bölcsességet Istentől, aki készségesen és szemrehányás nélkül ad mindenkinek, és meg is kapja. De hittel kérje, semmit sem kételkedve, mert aki kételkedik, az olyan, mint a tenger hulláma, amelyet a szél sodor és ide-oda hajt. Ne gondolja tehát az ilyen, hogy bármit is kaphat az Úrtól, a kétlelkű és minden útján állhatatlan ember.”*

Emögött az intés mögött egyfelől ott van a már említett pozitív istenkép, amivel kapcsolatban nehéz nem ráismerni a jézusi „Kérjétek, és adatik nektek, keressetek, és találtok, zörgessetek, és megnyittatik nektek” (Mt 7,7–8 és párh.) üzenetére, mint ahogy a mondás mögött a tanítványok „kicsinyhitűségét” dorgáló jézusi intésre: „Bizony mondom néktek: ha akkora hitetek volna, mint egy mustármag, és azt mondanátok ennek a hegynek: Menj innen oda! – odamenne, és semmi sem volna nektek lehetetlen” (Mt 17,20). Mindezt Jak a bölcsesség kapcsán fogalmazza meg, de ahogy láttuk, a 4. részben általánosabb összefüggésben is megjelenik ez a gondolat: „Kívántok valamit, és nem kapjátok meg, (...) azért, mert nem kéritek. Vagy ha kéritek is, nem kapjátok meg, mert rosszul kéritek: csupán élvezeteitekre akarjátok azt eltékozolni” (4,2–3).

Szintén az imádsággal foglalkozik lelkigondozói összefüggésben az 5. rész hosszabb szakasza, amelynek a 13–16. versig tartó szakaszát már idéztük a közösséggel kapcsolatban. A közösség és a lelkigondozói vonatkozás (szenvedés, öröm, betegség, bűn) mellett itt is a hit az, ami előtérbe kerül: „A hitből fakadó imádság megszabadítja a szenvedőt” (5,15). A

folytatásban pedig Illés példája teszi még nyomatékosabbá a „kérjétek és adatik nektek” fent már többféleképpen alkalmazott üzenetét:

*Jak 5,17–18: „Illés ugyanolyan ember volt, mint mi, és amikor buzgón imádkozott azért, hogy ne legyen eső, nem is volt eső a földön három évig és hat hónapig. Aztán ismét imádkozott, és az ég esőt adott, és a föld meghozta termését.”*

Az „Illés ugyanolyan ember volt, mint mi” megjegyzés utalhat arra, hogy a közösség távol érzi magától a jelek és csodák korát: ez nemcsak a „posztapostoli” datálásra újabb jelzés, hanem sokkal inkább arra, hogyan alkalmazzák lelkigondozói módon a bibliai mintákat ott, ahol nem a „jelek és csodák”, hanem sokkal inkább a hétköznapiok vesződéségei látszanak uralkodni. A hitből való imádság hidalja át ezt a szakadékot is Jakab levelében.

### Összefoglalás

Az előzőekben a teljesség igénye nélkül megpróbáltuk áttekinteni Jakab levelének teológiai hangsúlyait. Láthattuk, hogy a levél – a klasszikus megfogalmazást használva – elsősorban az „ortopraxisra”, a helyes cselekvésre koncentrált, nem pedig az „ortodoxiára”. Ebben az iratban a helyes cselekvés kerül előtérbe a hamis tanítások elleni hitvédelem helyett. A levél mögött feltételezhető küldő és fogadó közösségnek ugyanis – úgy tűnik – nem annyira a hitét érik támadások egyházon belülről vagy kívülről: a hit alapjai le vannak téve, adottnak tekinthetők. Sokkal inkább a cselekvésre nézve kapnak útmutatást, mivel a helyes cselekvéssel kapcsolatban merülnek fel a problémák. Ezért a parainetikus hangsúlyok hatnak át minden üzenet, az eszkatológiai igehirdetésnek is építő célja van, még a gazdagok elleni éles ítélet-hirdetésnek is. Mindezek mögött egy eleven Jézus-hagyomány húzódik meg, ami közeli párhuzamot mutat a Hegyi beszéddel és más jézusi logionokkal.

Az etikai hangsúlyok azonban nem önmagukban értelmezendők, hanem abban az eszkatológiai-szótériológiai kontextusban, amely az egész levélben megjelenik, még ha nem is áll mindig az előtérben. A jézusi hagyomány világos megjelenésén túl ugyanilyen fontos a levél felvállalt kontinuitása az ószövetségi bölcsességirodalom fontos mozzanataival és leginkább a Zsoltárokéval. Talán a leghelyesebb „eszkatologikus bölcsességről” beszélni Jakab levele esetében. Például: a beszéddel kapcsolatos intéseket nem az általános életbölcsesség és élettapasztalat keretei között fogalmazza meg, hanem az etikai következmények és az ítélet kontextusában. Ugyanebben a keretben jelenik meg az anávim-kegyesség és a prófétai szociális igazságosság hangsúlyos követelménye is, valamint a közösségé, mely mögött újra csak érződik a hívők közösségének, az eszkatológikusan megújított, újra egybegyűjtött, megerősítendő „tizenkét törzsnek” a szituációja és igénye. Jakab levele tehát a Jézusban megújított eszkatológiai Isten népe számára fogalmazza meg útmutatását, ahol nem az „üdvözülés” feltétele, hanem az üdvösség gyakorlati megélése kerül előtérbe.

A levél háttérben adottnak feltételezhetőek az ósgyülekezet korai krisztológiai felismerései – reflexiót, vitát, rivális krisztológiai megfogalmazással nem találkozunk –, nyilván azokkal a hangsúlyokkal, amelyek az ósgyülekezet és a „hogyan tovább” szituációjának megfelelőek. A Jak úgy tekint az egyházra, mint ahol Isten egy volta magától értetődő, elválaszthatatlan eleme a Krisztus-hitnek. Ez meg is felelhetett a valóságnak, noha látjuk az Újszö-

vetség más leveleiben, hogy sok helyen a bálványoktól Istenhez térő pogányok számára milyen problémák lépnek fel: ilyenekre a Jak nem reflektál.

Izráel és az egyház, az Izráel-misszió és a pogánymisszió, a törvény érvényességének kérdése nem jelenik meg az iratban, ez pedig nemcsak arra utal, hogy a levelet jelen formájában indokolt a posztapostoli korszakra datálni, hanem arra is, hogy a téma a szerző és címzett közösség számára nyugvópontra jutott: a problémákat és feszültségeket nem ezek a kérdések okozzák. Ez pedig különösen is annak fényében jelentős, hogy „a szórványban élő tizenkét törzsnek” szóló körlevél háttérében zsidókeresztény közösségeket sejtünk. Míg a „nagyegyházi” integráció Máté evangéliumában – úgy tűnik – megvalósítandó programként, de legalábbis feldolgozandó változásként jelenik meg, addig ez Jakab levele számára – úgy tűnik – lezárt kérdés.

A „cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által” nem központi tétele a levélnek, olyan értelemben legalábbis, mintha a levél a „megigazulás” kérdésével foglalkozna, olyan értelemben már inkább, hogy ez egy aspektusa a „cselekvő hit” hangsúlyának, ami a Jak figyelmének homlokterében áll. Valószínű, hogy a Jak a páli teológiára is reflektál ebben az összefüggésben, de nem olyan vitában, mint amelyet a páli ellenmisszió képviselői folytathattak vele szemben (a törvény feltétlen érvényességét hangsúlyozva a zsidó- és pogánykeresztények számára), hanem olyanban, ami akár a „történeti Jakabot” is jellemezhet, de ugyanilyen valószínű, hogy a jakabi örökséget ezen a nyomvonalon továbbvivő jakabi közösség pozíciójával, ebből a szempontból is a „hogyan tovább” kérdésével találkozunk itt. Nem annyira az a kérdés most már, hogyan kell a törvényt alkalmazni, hanem hogy a körülmetéletlen pogánymisszió elfogadásával és támogatásával (történeti Jakab), az Izráellel való közösség megszűnésével hogyan éljenek mégis az „ajtó előtt álló bíróban”, a „dicsőséges Úrban”, Jézus Krisztusban hívő zsidó- és pogánykeresztények. A közösség határai nem Izráel határai, nem a Tóra határai, hanem az „igéi”, a „hitéi”, amelyet azonban a levél számára nem a Lélek szerinti élet és szabadság (Pál) határoz meg, hanem „a szabadság tökéletes törvénye” és az eszkatológiai bölcsesség.

Jakab személyes tekintélye egyáltalán nem kerül előtérbe, noha a háttérben ott van az Úr testvére nemcsak a levél címzésében, hanem a tanító, az intó, a buzdító szerepében is: a levélben megfogalmazott gondolatok zöme a tanító pozíciójából, tekintéllyel szólal meg. Ha feltételezzük is a pszeudonimitást, akkor is fontos jelzés, hogy a levélben semmiféle tekintélyt megalapozó utalással nem találkozunk. Ez egyfelől utalhat arra, hogy Jakab tekintélye életében és feltehetően utána is sokáig megkérdőjelezhetetlen volt, másfelől arra is, hogy a kanonikus jakabi levél mögött álló közösség számára személyéhez nem társultak különleges teológiai is hangsúlyos gondolatok: ez különösen is feltűnő az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyományokkal való összehasonlításban (az igaz Jakab, a nép bátyája, a kijelentéshordozó stb.). Fontos tehát, hogy a levél mögött álló egyházzrész a megváltozott körülmények között sem a törvényt, nem is Jakab vagy egy meghatározott jakabi „tisza” tanhoz való ragaszkodást, hanem a jézusi igehirdetés, a bölcsességirodalom és a prófétai igehirdetés alkalmazását tartja szem előtt, a Krisztusba vetett hit eszkatológiai feszültségében és az egyház közösségében.

Jakab személyére és teológiájára nézve Jakab levele felől csak óvatos megállapításokra vállalkozhatunk. Nemcsak a korábban mérlegelt bevezetéstani szituáció miatt, hanem

sokkal inkább azért is, mert Jakab ebben az iratban – minden tekintélye ellenére, ami átsüt a mondanivalón és a megfogalmazáson – a háttérben húzódik meg.<sup>48</sup> Ennek ellenére kiemelhetünk főbb pontokat, amelyek Jakab teológiájára nézve árulkodóak lehetnek Jakab levele felől.

Az egyik ilyen Jakab *ökumenikus* tekintélye. Ezt nemcsak a címzés igénye – „a szórványban élő tizenkét törzsnek” – és a levél enciklikajellege, hanem a levél egésze sugallja: az általánosságra törekvő megfogalmazások, a nem partikuláris, hanem (legalábbis szándékában) egyetemes „egyházi” közeg. A Jak *eszkatológiai* hangsúlyai, a *gazdagság* prófétai-radikális kritikája és a szegénypárti miliő, valamint az *etikai* útmutatás fontossága az ószövetségi bölcsesség és a jézusi igehirdetés felől Jakabot elsősorban nem teológusként, hanem „apostoli” tanítóként állítják elénk. A levél anélkül beszél a páli teológia egyik jellemző gondolatáról, a Pálétól eltérő hangsúlyokkal, hogy magával az apostollal vagy az ő teológiai pozíciójával szállna vitába. Jakab hit- és törvényszemlélete, valamint a téma funkciója a levélben eltér Pálétól, de ez az eltérés nem antipaulinizmusban jelenik meg.

---

<sup>48</sup> Találó ezzel kapcsolatban Popkes – természetesen karikírozott – megállapítása: A Jak annyira tele van tradícióelemekkel, „hogy felvetődik a kérdés, mi tekinthető egyáltalán a szerző saját hozzájárulásának” (Popkes, 143).

## 2. Jakab teológiája és az Újszövetség teológiája

Az eddigiekben megpróbáltuk Jakabot az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában ábrázolni, majd pedig újszövetségi teológiai áttekintésünkben Jakab levelének teológiai hangsúlyairól beszéltünk. A „történeti Jakab” teológiájával kapcsolatban azzal a megszorítással mondhatunk ki néhány alapvető dolgot az eddigiek alapján, hogy szem előtt tartjuk: ez számunkra természetesen csak igen áttételesen és csak néhány elemében megismerhető.

Az első ilyen megragadható állításunk ezzel szorosan összefügg. A történeti Jakab ugyanis nézetünk szerint *nem elsősorban teológus* volt. Nevéhez nem annyira sajátos teológiai koncepciók fűződnek, nem „kreatív” teológiai munka köthető hozzá. Az Úr testvére – még Pálnál is inkább – elsősorban „apostolnak” és misszionáriusnak tekinthető, semmint sajátos teológiai gondolatok megfogalmazójának vagy képviselőjének. Pálnál és Lukácsnál is leginkább „egyházférfiként”, apostolként, vezetőként jelenik meg az Úr testvére. Az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyományban szinte tetszőlegesen kapcsolják személyét saját meggyőződésükhöz: Hegesippus az igaz, apostoli hithez, a Pseudoclementina a „törvényhű” tanításhoz, azon belül a Rec I (és az „Anabathmoi Iakobu” Epiphanius szerint) a kultuskritikához, megint mások gnosztikus jellegű üzenetükhöz. Jakab esetében talán annak is köszönhető ez az egyébként is megfigyelhető jelenség, hogy alakját talán azért is volt könnyebb társítani egy-egy üzenethez, mert nem kellett előtte „leválasztani” az ő sajátos, mindenki által jól ismert teológiáról.

Még ennél is fontosabb, hogy úgy látjuk, Jakab *csatlakozott* a tanítványi körhöz és az ősgyülekezet közösségéhez, így tehát a jézusi teológiát is „átvette”, ahogy az ősgyülekezetét is. A jézusi igehirdetés továbbadása elsősorban a Tizenkettő feladata volt, noha feltételezhetjük, hogy a Jézus története melletti tanúskodásban Jakab és az úr testvérei is szerepet játszhattak. A jeruzsálemi ősgyülekezet „kreatív” teológiai munkáját zömében a „hellenisták” és a „keresztyén írástudók” végezhették (reflektálás Jézus szavaira, tetteire, halálára és feltámadására, a Szentírással a kézben, valamint a Szentlélek jelenlétének megtapasztalásának fényében, beleértve a missziói tapasztalatokat). Ebben az útkeresésben természetesen szerepet játszhatott Jakab is az Úr testvéreként, a feltámadás tanújaként, az ősgyülekezet és az ősegyház egyik hamar meghatározó személyiségeként, de sajátosan Jakabhoz köthető teológiai üzenetekről csak kellő óvatossággal beszélhetünk. Az ősegyház története a mi olvasatunkban arra is utal, hogy Jakab az ősgyülekezet „kreatív” munkáját minden bizonnyal nagyrészt követte: ez bizonyára éppúgy elmondható a krisztológiai felismerésekről (ezekkel kapcsolatban érdemes hangsúlyozni: az Izráel-misszió és pogánymisszió közösségének kérdése és konfliktusa alapvetően nem eltérő krisztológiai értelmezések mentén jelent meg), az „Írások” eszkatológiai és krisztológiai értelmezéséről, mint az ősegyház mint Isten megújított eszkatológiai népének önértelmezéséről. Úgy gondoljuk, előtérbe kerülését nem egy sajátos teológiai pozíciónak köszönhetette, sokkal inkább több elem együttes hatásának.

Világos, hogy a hellenista környezetben hirdetett Krisztus másfajta teológiai hangsúlyokat eredményezett, mint ami főként az anyaországban, Izráel népének kontextusában megszólalhatott: Jakab teológiáját nyilvánvalóan ez utóbbiban kell keresnünk. Ennek egyfajta lecsapódását láthatjuk például Jakab levelében, amelynek Istenképe, eszkatológiája, bölcsessége, etikai hangsúlyai mélyen őszövetségi gyökerűek, és javarészt a palesztinai zsi-

dómisszió környezetében feltételezhető kategóriákon belül mozognak. Azt azonban láttuk a már kezdeteknél, hogy nemcsak az ellentétek és a teljes azonosság kategóriáiban gondolkodhatunk, mint ahogy ez is lecsapódik Jakab levelében, ahol az előbbieket mellett megjelennek a hellenista zsidóságra is jellemző elemek. A történeti Jakab, a „zsidókeresztyénség” és a hellenista, valamint a páli misszió között sem csak az ellentétek és a teljes azonosság kategóriáiban gondolkodhatunk tehát, hanem a „divergenciák” és „konvergenciák” együttes hatásában.<sup>49</sup> A „közösség” ebből a szempontból fontos szempontot jelent, ami nem utólagos visszavetítése a későbbinek tekinthető ókatolicizmus szemléletének vagy egyfajta mai öku-  
menikus perspektívának, hanem gyökerei megjelennek az Újszövetség mozgalmas történetében.<sup>50</sup>

Jakab azért maradhatott Jeruzsálemben, mert csatlakozott a jézusi igehirdetésnek a jeruzsálemi ősgyülekezet által folytatott feladatához, küldetéséhez: *Izráel újra egybegyűjtésének* koncepciójához, az eszkatológiai, kiterjesztett értelemben, Krisztusban. Itt ragadható meg a leginkább Jakab sajátos pozíciója az ősegyház kontextusában. Jeruzsálemi kitarása különösen annak fényében feltűnő, hogy a zömében szintén galileai tizenkettes kör tagjai minden bizonnyal vándormissziós tevékenységet folytattak Izráelben és talán közvetlen környékén is. Hogy Jakab, az Úr testvére megmaradt Jeruzsálemben, valószínűleg összefüggött azzal, ahogyan ő szemlélte Izráel megújuló népét (a „tizenkét törzset”), középpontjában az ősgyülekezettel. Az ősgyülekezet a megújuló „templomnak” ha nem is a jelenbeli megvalósulása, de prófétai-szimbolikus jele volt. Ebben az esetben Jakab halála nem véletlenül kötődik a templom színhelyéhez a zsidókeresztyén hagyományban, amivel az „ajtó” metafora felbukkanása is összekapcsolódhat a mártírtudományokban. Noha az „oszlop” megjelenéssel csak egy helyen, és ott sem kizárólag Jakabbal kapcsolatban találkozunk, mégis világos, hogy ez a metafora az ősgyülekezet felől indulhatott ki. Az ApCsel 15-ben Lukács „Dávid leomlott sátoráról”, „felépített és helyreállított romjairól” szóló beszédet ad Jakab szájába, ami ugyan konkrétan nem a templomhoz kapcsolódik, hanem a dávidi országhoz, a Sionhoz zárandokló népek prófétai ígérete azonban, valamint az épület metaforájának többféle megjelenése ezzel együtt mindenképp erősíti azt a benyomásunkat, hogy Jakab ilyen eszkatológus jelentőséget tulajdoníthatott az ősgyülekezetnek.

Láttuk, hogy Jakab Jeruzsálemhez kötődik, történetileg és a Jakab-hagyományban is. Hangsúlyoztuk, hogy ez nem véletlen: annak köszönhető, hogy Jakab elsődleges szempontja az Izráel-misszió volt. Reménysége, missziói tevékenysége Izráel megtéréséért, a „tizenkét törzs” egybegyűjtéséért volt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy érdeklődése, felelőssége és tekintélye Jeruzsálemre, illetve a zsidókeresztyénségre korlátozódott volna.<sup>51</sup> A mi olvasatunk szerint Jakab Izráelt kiterjesztett módon értelmezte. Tekintélye, küldetése (ahogy Jeruzsálemé is!) az egész egyház számára érvényes volt. Erre utal az, hogy az „oszlopok” egyikének tekintették (az oszlop nyilvánvalóan az egész εκκλησία mint épület, nem pedig csak a zsidókeresztyénség vagy Jeruzsálem összefüggésében értelmezhető), az apostoli dekrétum, a Jak 1,1 címzése „a tizenkét törzsnek”, de még az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyományokból is tudunk erre utaló példákat felhozni („Hitelre méltó tanúja lett a zsidók és

<sup>49</sup> Berger, 5–7.

<sup>50</sup> Lásd Link–Luz–Vischer, i. m.

<sup>51</sup> Pratscher több helyen is utal ilyesfajta értelmezésre.

a pogányok számára annak, hogy Jézus a Krisztus”, Eusebius HE II,23,18; Jakab nemcsak zsidókeresztény, hanem gnosztikus és összegyházi recepciója stb.). Szemléletében természetesen a legfontosabb Izráel és az Izráel-misszió elsőbbsége, de tekintélye éppen ilyenként hathatott a zsidómisszió esetleges sikerein messze túl is – az egész ősegyházban.

Jakab nem tekinthető a „törvényhűség” meghatározó képviselőjének. Ez még az „igaz” Jakabot elének táró forrásokkal kapcsolatban is igaz: Jakab igazsága nem a mózesi törvények pontos, akkurátus követésével függ össze – sem a különböző „zsidókeresztény” jellegű forrásokban (lásd pl. Anabathmoi Iakobu), sem Jakab kanonikus levelében, sem pedig másutt. Amit történeti szempontból ezzel kapcsolatban elmondtunk, itt is elismételhetők: természetesen, hogy a zsidókereszténység, így a jeruzsálemi ősgyülekezet továbbra is megtartotta a mózesi törvényeket.<sup>52</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy maga Jakab a törvénynek különösen is kiemelkedő jelentőséget tulajdonított volna teológiájában. Természetesen ez a pozíció a posztapostoli korszak törvényértelmezéséhez képest „konzervatív”, „törvényhű” álláspontnak nevezhető, de az apostoli korszak útkeresésében aligha. Hogy az ősgyülekezet „konzervatív fordulatáról” bizonyos értelemben mégis beszélhetünk, ami a hangsúlyok eltolódását illeti, csak külön kiemeli a törvényszegésért – részben valószínűleg a hellenista, páli egyházrészrel, a körülmetéletlen pogánymisszióval való közösségvállalásáért – elítélt Jakab mérsékelt és mértékadó szerepét ebben az összefüggésben. Jakab különlegesen kiemelkedő és mindenki által elismert „igazsága” mellett csak a későbbi, ráadásul világosan felismerhető teológiai motívumok alapján megfogalmazott hagyományelemek szólnak. Nincs okunk arra, hogy előnyben részesítsük a hegesippusi (szinte bizonyosan második századi) ábrázolást az „igaz” Jakabról a kortárs Pállal, aki nem beszél szembenállásról, vagy Lukáccsal, aki végig egyetértésben ábrázolja őt Pállal, vagy éppen Josephusszal, aki szerint az Úr testvérét törvényszegésért ítélték el.

Jakab tehát nem tekinthető „szigorú”, „farizeusi”, „judaista” törvénykövető zsidókereszténynek, antipaulinizmus még az egyébként (egyre nagyobb) részben Pál-ellenes Jeruzsálemben sem jellemezte. Walter Schmithals véleményét érdemes idézni: „A törvényhez való eltérő viszonyulásnak Pálnál és Jakabnál nem – legalábbis nem elsősorban – teológiai alapja lehetett. Afelől egyetértésben lehettek, hogy az evangélium nem a törvény, hanem az Úr Jézus kegyelme alapján ajándékozott üdvösségbe vetett hitet követel. (...) Hogy a zsidókereszténynek mégis ragaszkodtak a törvényhez, annak csak gyakorlati okai lehettek: (...) zsidókeresztény gyülekezetként élni Júdeában.”<sup>53</sup> Ez a megfogalmazás minden igazságtartalma ellenére pontosításra szorul, ezért jogos Pratscher ellenvetése: „A páli törvénytan magá-

<sup>52</sup> Craig Evans tanulmányában felhívja a figyelmet arra is, hogy mind Jézus, mind Jakab a főpap(ok)nak „köszönhette” a halálát. Emögött a fennálló templomi kultusz vezetőivel szembeni, ahhoz kötődő eszkatológiai igehirdetésük és fellépésük is állhat. „Nagyon is lehetséges, hogy Jézus és Jakab ugyanazt a forgatókönyvet követhették a templomi »establishment«-tel szemben, és mindketten ugyanarra a sorsra jutottak lényegében ugyanazoknak az embereknek a kezei által” (Evans: Jesus and James, 249). Ezek a megfigyelések mindenképpen árnyalhatják az ősgyülekezet hellenista-hebraista szembenállását éppúgy, mint Jakab törvényhűségének kérdését, de csak annyiban tartom követhetőnek és követendőnek, hogy 1. Jézus fellépése és a „hellenisták” „kultuskritikája” között valóban lényegi a kapcsolat; 2. Jakab mint az eszkatológus templom „oszlopa” eszkatológikus szemszögből szemlélhette és értékelhette a kultuszt, még ha természetesen részt is vett benne, és Krisztus visszajöveteléig nyilván érvényesnek tekintette a kultikus törvényeket is, ahogy azt az „apostoli dekrétum” is mutatja.

<sup>53</sup> Schmithals, 37–38.

ban foglalja ugyan, hogy a Tóra mint az üdvösség útja a zsidókeresztyének számára is elvezítette a jelentőségét, de ez egy olyan teológiai reflexió Pál részéről, amit nem szabad minden további nélkül összekapcsolni Jakab illetve a palesztinai zsidókeresztyének gyakorlatával.<sup>54</sup> A fő különbséget én nem abban látom, mint Wilhelm Pratscher, aki az antiókhiai konfliktusban ragadja meg az Úr testvére pozícióját: az Úr testvére a zsidókeresztyénségért vállalt felelősséggel lép fel amellet, hogy a zsidókeresztyének a diaszpórában is tartsák meg a törvényt, beleértve az étkezési előírásokat.<sup>55</sup> Egyfelől úgy gondolom, jóval bizonytalanabb az antiókhiai konfliktusból levezetni a jakabi szemléletet, ami csak közvetve (küldöttein vagy a rá hivatkozókön keresztül) kapcsolódik hozzá, mint az apostoli dekrétum felől, amit a lukácsi forrás vele kapcsol össze. Ebben pedig az a meggyőződés nyilvánul meg, hogy a törvény érvényét nem kell kiterjeszteni a pogánykeresztyénekre is. A pogánykeresztyénekre a jövevénymodell szerint előírt feltételek Jakab szerint nem az asztalközösséget és a zsidókeresztyének kultikus tisztaságát biztosítják, hanem az Izráel-misszió miatt van rájuk szükség (vö. ApCsel 15,21). Ez nem a törvényértelmezés, hanem közösségvállalás teológiája. Ettől függetlenül igaz, hogy Jakab számára magától értetődő volt a törvény megtartása, de valószínűleg úgy látta, hogy a Krisztusban hívő, az ő „igéjét” követő hívők közösségét nem teszik tisztátalanná a körül nem metélt pogányok, Isten megújított népének határait nem a Tóra, hanem Krisztus neve jelzi.

Azt láttuk, hogy Jakab számára elsődleges fontosságú volt a *közösségvállalás Izráellel és a körülmetéletlen pogánymisszióval*. „Jakab (...) nem egy szigorú, intoleráns törvénykövető csoport intoleráns képviselője volt, ahogy őt a tübingeni iskola ábrázolta. Inkább (...) a megegyezés emberének mutatkozik, aki a messiási Jézus-gyülekezet egységét próbálta fenntartani, és kész volt áldozatot is hozni érte (...). Ez – a köztük levő óriási különbségek ellenére – összeköti őt Pállal.”<sup>56</sup> Nemcsak annyit mondhatunk el, hogy Jakab ügyes „egyházpolitikusként”<sup>57</sup> kereste a békességet és az egységet a páli misszióval, hanem egyenesen azt is állíthatjuk, hogy a megújuló Izráel kiterjesztett önértelmezéséhez egyenesen hozzátartozott a pogánymisszió sikere: a megújult Sionhoz, melyet az ősgyülekezet jelképez, áradnak a népek, és hozzák ajándékukat. Pál és Jakab közössége ezen a ponton is szembetűnő, és túlmegegy mindenféle taktikázáson, mintha Pál csupán azért keresné a jeruzsálemiek tetszését, hogy könnyítse (római és onnan kiinduló nyugati) missziója hátterét, vagy Jakab kiemelkedő „egyházférfiként” igyekezne fenntartani a misszió egységét. Amikor az „apostoli dekrété-

<sup>54</sup> Pratscher, 72. Ez utóbbit Schnelle így fogalmazza meg: „Az »oszlopok« nem adhattak volna kezét Pálnak, ha már az apostoli zsinaton [vagyis a mi szóhasználatunk szerint a megállapodás alkalmával] azt állította volna, hogy a törvény az ígérettel szemben időben és lényegében is másodlagos” stb. (Schnelle: *Muß ein Heide...*, 107). Ezzel ellentétben én azt gondolom, hogy ebben tartalmilag egyetértettek Pállal, hiszen a Tóra már Jézus számára is „másodlagos” Isten országának kontextusában – más kérdés, hogy ebből milyen gyakorlati következmények származnak a zsidókeresztyénekre, pogánykeresztyénekre és a közösségükre nézve, s hogy a törvénytől való „szabadság” magában foglalja-e a zsidókeresztyének számára a hétköznapi kegyesség gyökeres módosulását. Erre nézve nyilvánvalóan más következtetést vont le a páli pogánymisszió, mint a jeruzsálemi és izráeli zsidómisszió.

<sup>55</sup> Pratscher, 80.

<sup>56</sup> Hengel: *Jakobus*, 570. – „Ha beszélhetünk (...) fanatikus és radikális judaistákról, akkor Jakobot nem szabad közéjük sorolni. Itt is, ahogy az apostoli zsinat leírásában, a közvetítők közé tartozik” (Kittel: *Stellung*, 157).

<sup>57</sup> „Kluger Taktiker” (Roloff, 313); „pragmatist and mediator” (Hill, 184).



tum” megfogalmazásával vagy legalábbis az azzal való egyetértéssel egyfajta közvetítő megoldást keresett a pogánymisszió és a zsidómisszió közösségének problémáira, ezzel az Izrael-misszió prioritását hangsúlyozta a pogánymisszióval szemben, ha – meggyőződése szerint – nem is a rovására, és végképp nem a radikális törvényhűség követőjeként.

Abból, hogy Jakab volt a jeruzsálemi ösgyülekezet vezetője és legfontosabb tekintélye, nem következik az, hogy az ösgyülekezet egészére az ő teológiai pozíciója volt jellemző. Láttuk a jellemző jeruzsálemi (júdeai, galileai) folyamatokat, s úgy gondolhatjuk, az Úr testvére álláspontját kezdetben sem osztotta mindenki, és ez a későbbiekben az idő előrehaladtával egyre több problémát okozhatott. Jakab tekintélye, úgy tűnik, mégis megkérdőjelezhetetlen maradt, ami legalább annyira volt köszönhető személyes karizmáinak, mint annak, hogy az Úr testvére volt és a feltámadás tanúja.

Bizonyos értelemben valóban beszélhetünk konzervatív hangsúlyeltolódásról az ösgyülekezet összefüggésében, de ez a mi értelmezésünkben nem kötődik egyértelműen a hellenisták üldözéséhez, mintha már akkor a „konzervatív” arám nyelvű irány vált volna meghatározóvá, ahogy ahhoz sem, amikor Péter „elhagyta” Jeruzsálemet és Jakab lett a gyülekezet vezetője a vénekkal az oldalán. A hellenista–arám vagy „liberális–konzervatív” szembeállítás egyébként sem megfelelő szemlélet, még ha segítséget is adhatnak az árnyalatok felismeréséhez. Konzervatív fordulat vagy eltolódás helyett talán még helyesebb, ha F. F. Bruce megfogalmazását követjük: a kezdetben átfogó ösgyülekezet összetétele folyamatosan „szűkült” – ami nem utolsósorban a militáns júdeai folyamatokkal szembeni védekezésnek is volt köszönhető.<sup>58</sup> Még ezzel együtt is valószínű, hogy még Jakab halála idején sem számolhatunk homogén „konzervatív”, különlegesen „törvényhű”, „judaista” jeruzsálemi ösgyülekezettel, és ebben döntő szerepet játszhatott Jakab, az Úr testvére, aki éppen hogy nem az előbbi „szélsőség” képviselője, hanem inkább fékezője volt. Voltak tehát jeruzsálemi judaisták, akik Pál apostolságát megkérdőjelezték, a pogánykeresztyének körülmetélését követelték, de Jeruzsálem Jakab haláláig mindenképpen megmaradt eszkatologikus Krisztus-gyülekezetnek a jakabi értelemben.<sup>59</sup>

Az Úr testvéreként Jakab Jézus története szempontjából talán sajátos „tanúnak” számított, erről azonban nem tudunk közelebbit mondani. Tekintélye mindenesetre részben, de egyáltalán nem döntő módon ennek a kapcsolatnak volt köszönhető. Mindenesetre Jézus testvéreként, így az Urat „test szerint” is ismerő apostolok egyikeként zsidókeresztyén körökben nagyobb elismertségnek örvendhetett, mint Pál, aki „csak” a feltámadás tanújának számított. Teológiája szempontjából mindenesetre okkal számolhatunk azzal, hogy személyesen is hallotta Jézust tanítani, látta tetteit: ez még a kanonikus evangéliumok első pillantásra a család távolságtartását hangsúlyozó beszámolóinak alapján is több-kevesebb bizonyossággal kimondható. Nem tudhatjuk pontosan, a feltámadott megjelenése Jakab számá-

<sup>58</sup> „Progressive narrowing”, Bruce: Studies, 98–101.

<sup>59</sup> Jacob Jervell: The Mighty Minority címmel amellett érvel, hogy a „zsidókeresztyénség” az apostoli zsinatot (leghamarabb Kr. u. 48) követően kezdett teológiai szempontból aktív, megfogalmazott és tudatos lenni (ezt mutatja a Pál-ellenes propaganda és Pál reorientációja Izrael témája felé), és helyzete Kr. u. 70 után megszilárdult. Ez természetesen egészen más olvasat, mint az enyém, ugyanakkor előnye, hogy az apostoli zsinatig/megállapodásig a közösséget feltételezi. „A zsidókeresztyénség” helyett én mégis inkább ezt az árnyalt, fenti ábrázolást részesítem előnyben, ahol ott vannak kezdettől fogva (legalább csírájában) az ellentétek, de a közösség is.

ra mennyiben eredményezett Pálhoz hasonló fordulatot, de kétségtelen, hogy ez őt is a feltámadott tanújává tette, ami nemcsak a tanítványi körhöz való csatlakozásra, hanem az „apostoli” küldetésre is rábírta őt. A Jakab-hagyomány kiemelten is hangsúlyos eleme az, hogy Jézus megjelent Jakabnak. Teológiájára nézve nyilvánvalóan döntő módon meghatározó volt a feltámadáshit.

Jézus igehirdetéséből és a feltámadott megjelenéséből eredt Jakab *eszkatológiai szemlélete*, mely rekonstrukciónk alapján határozottan jellemezte teológiáját. Erre utal többek között a már hangsúlyozott kitarása az Izráel-misszió mellett Jeruzsálemben, de közösségvállalása is a pogánymisszióval. Ezt az eszkatológiai feszültséget viszi tovább Jakab levele is.

Az Úr testvére teológiájára nézve Jakab levele felől, a más források alapján is megerősített Jakab-képünkkel összeilleszkedve kiemelkedőnek tarthatjuk Jakab elkötelezettségét *a szegények mellett*. Ez a tudatosan felvállalt „szegényteológia” és prófétai kritika a gazdagokkal szemben az eszkatológia fényében és a jeruzsálemi kontextusban jelenik meg: az ösgyülekezet Lukács által ábrázolt vagyongegosztási modellje és a jeruzsálemi gyülekezet szociális helyzete tovább erősíthette a zsoltáros-prófétai és jézusi impulzusokat.

Jakab levelének *etikai hangsúlyai* ugyancsak utalhatnak az Úr testvére teológiájára, noha természetesen túlzás volna sorra venni benne az „eredeti jakabi” és a későbbi, esetlegesen az új szituációra alkalmazott, átformált elemeket. Maga a jelenség ugyanakkor erősítheti azt a feltételezésünket, hogy Jakab elsősorban nem teológusként, hanem apostoli tekintélyként, gyülekezetvezetőként és tanítóként (törvényt magyarázóként és -alkalmazóként, itt persze a „jézusi törvényt”, a „szabadság tökéletes törvényét” értve alatta) volt kiemelkedő. Jakab levele a bölcs tanítót állítja elének, és ez talán a történeti Jakab nem kis részben ilyen hangsúlyú igehirdetésére támaszkodik. Ez természetesen csak feltevés, de a jézusi igehirdetéssel – annak is a Hegyi beszédben adott hasonló, az eszkatológia felől adott etikai útmutatásával – egybecsengő üzeneteket hangsúlyozó, tanító Úr testvére képe jól beleilleszthető abba a szerepbe, amit ő az ösgyülekezetben és az ősegyházban betölthetett. A Jak „ne legyetek sokan tanítók” intése, valamint a cselekedetekben megnyilvánuló hit hangsúlyozása talán egybecseng a történeti Jakabnak egy olyan álláspontjával az ősegyházban belül, ami a hellenista és a páli misszió nyomán, valamint ezzel párhuzamosan a többi egyházrészben is robbanásszerűen elindult teológiai felismerések, útkeresések kontrollját tartotta szükségesnek.

A „történeti Jakab” teológiáját ezek alapján teljes bizonyossággal természetesen nem tudjuk vázolni, de erre nem is feltétlenül kell törekednünk. Sokkal fontosabb az, amit eddig is követtünk: a kontextus felől megérteni, abban (az első századi zsidóságnak, az Izráel-misszióknak, az ösgyülekezetnek, az ősegyház útkeresésének, és nem utolsósorban az Újszövetségnek az összefüggéseiben) elhelyezni az Úr testvérét. Az Újszövetség teológiájában Jakab személyének, gyülekezetének, valamint Jakab levelének a helyét természetesen ki-ki a saját rendszerén belül találja meg. A mi olvasatunk intenzív közösséget feltételez az ősegyház irányzatai között. Nyilvánvaló, hogy voltak eltérő hangsúlyok, irányok, sőt voltak konfliktusok is az első századi keresztyénség életében, éles határvonalakat azonban csak mesterségesen tudunk meghúzni. A különbségek és konfliktusok felismerése segíthet bennünket abban, hogy árnyaltabb képet kapjunk az Újszövetség teológiájával kapcsolatban,

egy mozgalmas történet újra elbeszélése során, azonban a „divergenciák” és „konvergenciák” együttes figyelembe vétele hasznosabb, mint a sémák merev követése, amire még a történeti szempontú újszövetségi teológia is hajlamos.

Jakab, az Úr testvére kétségkívül egy olyan teológiai pozíciót képviselt az ősegyház és Izráel kontextusában, amely Jeruzsálem pusztulásával, Izráel és az egyház útjának szétválásával kisebbségbe szorult, illetve többféle folytatásra talált. Ne feledjük: az ősgyülekezettel való kontinuitás nemcsak a jakabi út folytatását jelentette, hanem a többi gyülekezetrész útjának a továbbvitelét is. A Jakab vezette Izráel-misszió és eszkatológiai-ekkléziológiai koncepció kudarca nyilvánvalóan többféle reakciót válthatott ki az ősgyülekezet maradékából. Ezeknek csak egyike Jakab levele, de valószínű, hogy a szerteágazó Jakab-hagyományok a „nazarénusoktól” az „ebionitákig”, illetve a gnosztikus zsidókeresztyén csoportokig egyaránt valamiféle választ kerestek a „hogyan tovább” kérdésére.

## V. Összefoglalás

### *Tartalmi összefoglalás*

Értekezésünkben először áttekintettük a Jakabbal kapcsolatos főbb forrásokat: az újszövetségi (I. fejezet) és az Újszövetségen kívüli (II. fejezet) előfordulásokat. Ezt követően azzal foglalkoztunk, hogy hogyan jelenik meg az Úr testvére az ősgyülekezet, majd az ősegyház, azon belül az Izráel- és pogánymisszió közösségének kontextusában (III. fejezet). Végül (IV. fejezet) egy rövid újszövetségi teológiai áttekintésre vállalkoztunk.

Elsőként az újszövetségi iratokban megjelenő Jakab-képet tekintettük át. Ezek a források – a viszonylag kevés előfordulás dacára – az Úr testvéreként beazonosítható Jakabról olyan összefüggésekben szólnak, ami alapján az ősegyházi hagyomány ismerete nélkül is az ősegyház egyik legjelentősebb alakja bontakozna ki előttünk. A kortárs Pál személyesen ismerte Jakabot, „az Úr testvéreként” és apostolként, tudta róla, hogy a feltámadás tanúja volt, s egyike az „oszlopnak” tartott „tekintélyeseknek”. Pál nem ábrázolja Pál-ellenesnek Jakabot, sőt hangsúlyozza a közösségvállalás mozzanatát az apostolok közötti megállapodás alkalmából. Lukács az ApCsel-ben szinte csak akkor beszél Jakabról, amikor rá kényszerül, ilyenkor azonban kiemelkedő tekintélye egyértelműen látszik. Az Úr testvére az, aki átveszi a jeruzsálemi gyülekezet vezetését, amikor Péternek el kell hagynia Jeruzsálemet, aki az apostoli zsinaton kimondja a döntő szót, tőle ered az általunk „apostoli dekrétumnak” nevezett határozat, majd pedig Pál utolsó jeruzsálemi látogatásakor fogadja és pártfogolja a pogányok apostolát. Lukács harmóniában ábrázolja az egyház fontos személyiségeit, ez érvényes Jakabra is, azonban úgy gondoljuk, ezt nem lehet egyszerűen harmonizáló tendenciájának tulajdonítani. Az evangéliumokban Jakab mindössze egyszer jelenik meg, Jézus családjának názáreti körében. Az evangéliumok feljegyzései főként Jakab és a család háttérével, Jézushoz fűződő viszonyával, valamint Jézus testvéreinek későbbi szerepével kapcsolatban fontos források. Jakab levelét másodlagos, de fontos forrásnak tekintjük Jakab teológiájával kapcsolatban; a levél Jakab személyét egyáltalán nem állítja előtérbe.

Dolgozatunk második részében az Újszövetségen kívüli forrásokról beszéltünk. Ezek többsége különösen is előtérbe helyezi Jakabot, az Úr testvérét, sokkal inkább, mint az újszövetségiak. Jó okunk van feltételezni, hogy ez a gazdag hagyományanyag egy viszonylag korai, közös zsidókeresztény tradícióra megy vissza, melyet tovább ápoltak és saját különböző helyzetüknek megfelelően interpretáltak, módosítottak. A számunkra legfontosabb hagyományelemek a következők: 1. Jakab mint az Úr testvére; 2. az „igaz” Jakab; 3. Jakab tekintélye; 4. Jakab mártírhalála. Ezek a témák többféle megközelítésben, egymáshoz sokféleképpen kapcsolódva jelennek meg az egyházi hagyományban. Jakab testvér voltával kapcsolatban láttuk, hogy a kifejezés több forrásban pontosítás nélkül, magától értetődően jelenik meg, de vannak jelei annak, hogy ez a kapcsolat problémássá is vált: gnosztikus és nagyegyházi források egyaránt jelzik, hogy próbálták közelebbről meghatározni saját szemszövegükből (a gnosztikus sémáknak illetve a krisztológiai-mariológiai fejlődésnek megfelelően) a testvér kifejezés tartalmát. Az „igaz” melléknév az Újszövetségen kívüli forrásokban elterjedtnek mondható. Hegesippus beszámolójában egyenesen Jakab „túláradó igazságosságá-

val”, rendkívüli szentségével, papi-aszkéta alakjával találkozunk. Életében nem használták Jakab mellékneveként a szót, az ártatlanul kivégzett apostol emlékét, akinek jeruzsálemi jelenléte messze túlmutatott a pusztá ott-tartózkodás tényén, és mindvégig kitartott a törvényhű zsidómisszió mellett, az „igaz” állandó jelzővel illették. Az „igaz” melléknevet jóval kevésbé elterjedten alkalmazták (jobbára valószínűleg csak a szorosabb értelemben vett zsidókeresztyén közegekben), mint az „Úr testvérét” – ez utóbbit viszont célszerűen válthatta fel részben akkor, amikor a testvéri kapcsolat problémássá kezdett válni. Jakab kiemelt pozíciójával sokféleképpen találkozunk: Jakab mint a feltámadás első tanúja, Jakab mint a tizenkettő közül egy, Jakab mint kijelentéshordozó, Jakab mint Jeruzsálem első „püspöke”, Jakab mint „a püspökök püspöke” stb. Valószínűnek tarthatjuk azt, hogy ezekben a hagyományokban megjelenik az a törekvés, hogy Jakabot mint az adott csoport egy azonosítási alakját kiemeljék, így nyerve különleges legitimációt, hangsúlyozva a kontinuitást az apostoli korral. A Jakab-tradíciók egyik legfontosabb eleme az Úr testvéreinek halála. Már a mártírtradíció rögzülésének első fázisaiban megjelent több teológiai minta: Jézus passiójának, István vértanúságának ismerete mellett az eszkatologikusan értelmezett Szentírás mozzanatai. Jakab alakjához a különböző forrásokban különféle teológiai üzenetek kapcsolódnak, a tradícióhordozó közösségnek megfelelően.

A források előzetes áttekintése után először Jakab Krisztus feltámadása előtti hátterét vizsgáltuk (III. 1.). Jakab Jézushoz fűződő családi kapcsolatát másodlagos fontosságú kérdésnek tekintjük. Ez elmondható a „testvér vagy unokatestvér” kérdéssel kapcsolatban éppúgy, mint a Jakab előtérbe kerülésével való összefüggésben. A kérdést vizsgálva a legvalószínűbb értelmezésnek a „helvidiusi” nézetet tartjuk, amely szerint Jakab a többi testvérhez hasonlóan József és Mária gyermeke volt. Ennél jóval fontosabb, hogy azt láttuk: Jakab, az Úr testvére és a család viszonya Jézushoz a feltámadás előtt nem írható le egyértelműen negatívan, pusztán a „testvérei sem hittek benne” vagy a márki „családkritikus” ábrázolás egyszerű olvasata alapján. Ez a kapcsolat feltehetően nem volt statikus, és noha nem tartoztak a tanítványi körökhöz, sőt az evangéliumi hagyományok a különállásukat hangsúlyozzák, de kategorikus szembenállásról nem beszélhetünk: inkább egy tágabb, de – a családi kapcsolat miatt – azon belül is sajátos „szimpatizáns” körnek tekinthetjük Jézus családját. Jakab csatlakozása az ősgyülekezethez nem radikális, „pálforduláshoz” hasonló esemény volt. Végül rövid kitekintést adtunk Jakab és a család feltételezhető hátterével kapcsolatban.

A jeruzsálemi ősgyülekezet kontextusát Jakab-képünk szempontjából vizsgáltuk (III. 2.). Az ősgyülekezet, a Tizenkettő, majd Jakab jelenléte Jeruzsálemben nemcsak földrajzi, hanem teológiai adottság: azzal a messiási-eszkatológiai küldetéssel függ össze, amely Jézus tevékenységének folytatása volt a feltámadás fényében a megtisztított, megtérő, megújított Izráel egybegyűjtéséért. Hangsúlyoztuk, hogy sem Jézus, sem az ősgyülekezet nem lépett ki a zsidóság keretei közül, amelyet Kr. u. 70 előtt nem lehet egységes vallási jelenségként értelmezni. Az ősgyülekezet Izráel-missziója tehát egyfelől Izráelen belül maradt, ugyanakkor éppen messiási-eszkatológiai önértelmezésében már magában hordozta az „egyház tudatot”. Teológiájának, igehirdetésének és missziójának kiindulópontjait meghatározva Jézus és a Szentírás fontosságát hangsúlyoztuk: Jézus (igehirdetése, élete, halála, feltámadása) értelmezését a Szentírás felől, illetve a Szentírás értelmezését Jézus felől. Ezek

meghatározták a korai krisztológiai felismeréseket, amit azért hangsúlyoztunk, mert úgy látjuk, az Izráel-misszió és pogánymisszió közösségének kérdése és konfliktusa alapvetően nem eltérő krisztológiai értelmezések mentén jelent meg. Áttekintésünk végén röviden az ősgyülekezet önértelmezésével, majd pedig életével és istentiszteletével foglalkoztunk, mielőtt a Ἑβραῖοι καὶ Ἑλληνισταί: az arám és görög nyelvű gyülekezettrész kérdését tárgyaltuk volna. Az ApCsel 6 nem a gyülekezetben belüli teológiai konfliktusról számol be, ami két rivális vezetői kör különálló vagy netalán egymástól elszakadó ősgyülekezetét eredményezte volna. A Szentírás értelmezése a jézusi üzenet és a feltámadás fényében olyan gondolatokat erősített fel az ősgyülekezetben, melyek az Izráellel kötött szövetség radikális kiterjesztésének meghirdetését állította előtérbe. Az Úrrá és Krisztussá „lett” Emberfia által gyűjtött ἐκκλησία e kiterjesztett szövetség megvalósulásának közössége. A krisztológiai és „ekklézioológiai” felismerésekben feltehetően a hellenisták jártak élen, ők hozhattak magukkal olyan értelmezési sémákat, kifejezéseket, Szentírás-olvasatokat, melyek a Krisztus-eseményre reflektálva segítettek markánsan megfogalmazni az ősgyülekezet üzeneteit. A házanként, de nyilvánvalóan nyelvek szerint is összegyülekező közösségen belül természetesen ott lehetnek már kezdetben a későbbi szétágazás csírái, de úgy láttuk, hogy az ősgyülekezet – beleértve a hellenistákat is – sem a törvény, sem a kultusz, sem Izráel tekintetében nem elhagyni kívánta a régi kereteket, hanem kiterjesztve akarta megújítani azt; másfelől a hellenisták missziója sem jelentette azt, hogy ők léptek volna olyan útra, ami akár a Tizenkettő ellenkezését is kiváltotta volna, s eltérésnek tekintették volna a kiindulópontoktól. A hellenista környezetben hirdetett Krisztus másfajta teológiai hangsúlyokat eredményezett, mint ami főként az anyaországban, Izráel népének kontextusában megszólalhatott: Jakab teológiáját nyilvánvalóan ez utóbbiban kell keresnünk. Azt azonban láttuk a már kezdeteknél, hogy nem csak az ellentétek és a teljes azonosság kategóriáiban gondolkodhatunk.

A III. 3. fejezetben Jakab helyével foglalkoztunk az ősgyülekezetben belül, leginkább Jakab „előtérbe kerülésével” foglalkozva. Úgy láttuk, hogy több elem közösen határozta meg Jakab kiemelkedő tekintélyét. Jakab a feltámadás tanújaként, az Úr testvéreként, magától értetődően (de nem kiemelkedően) törvénykövető zsidókeresztyénként, az „oszlopok” egyikeként és Jeruzsálemhez, az Izráel-misszióhoz ragaszkodó apostolként került a jeruzsálemi gyülekezet élére, s ebben szerepet játszhattak még egyéni karizmái mellett a külső körülmények is. Amellett érveltünk, hogy sem a Jézushoz fűződő rokoni kapcsolatnak, sem az „igazságnak” nem volt kiemelkedően döntő fontossága; ha az egyes összekapcsolódó, egymást erősítő elemek közül bármelyiket is ki kell emelni, mi a Jeruzsálemhez való kötődést mint az Izráel-misszió melletti elkötelezettséget hangsúlyoznánk: Jakabra ennek köszönhetően hárulhatott át valami a jeruzsálemi ősgyülekezet tekintélyéből.

Ezek után megpróbáltuk elhelyezni Jakabot az ősegyház kontextusában, az Izráel-misszió és a pogánymisszió közössége problémájának összefüggésében (III. 4.). Úgy láttuk, hogy az ősgyülekezet a pogánymisszió felé kezdettől fogva nyitott volt, nemcsak annak „hellenista” ága, hanem a Tizenkettő, sőt Jakab is. A Szentírás, Jézus igehirdetése és élete, valamint a missziói tapasztalatok egymással folyamatos kölcsönhatásban világították meg a körülmételetlen pogánymisszió legitimitását is már akkor, amikor még csak kivételszerűen csatlakoztak a tanítványokhoz pogányok. Mindez Antiókiában, illetve Pál csatlakozásával még szélesebb körben új, az eddigi kereteket messze kitágító lendületet vett, ami alapvető

kérdéseket vetett fel az Izráel-misszió és a pogánymisszió közösségére nézve. A megoldási kísérletek folyamatát, s benne Jakab szerepét úgy ábrázoltuk, hogy az apostoli megállapodást (Gal 2,1–10) a körülméletl Izráel-misszió és a körülméletlen pogánymisszió kölcsönös elismeréseként értelmeztük az „oszlopok”, közöttük Jakab, valamint Pál és az antiókhiai között. Ezek után került sor azonban Pál és Barnabás nagyobb szabású missziói útjára, ami után felerősödtek a júdeai egyházakban és Jeruzsálemben azok, akik a korábbi megállapodás ellenére továbbra is vagy újra a megtérő pogánykeresztyének körülméletlését, vagyis a „prozelitamodellt” képviselték, ami az antiókhiai és galáciai konfliktusokat okozta. Ezután került sor az apostoli „zsinatra”, ahol megerősítették a korábbi megállapodást, vagyis a körülméletlen pogánymisszió elfogadását. Az Izráel-misszió érdekében azonban kompromisszumokra volt szükség. Ezt szolgálta volna a Jakabhoz köthető „apostoli dekrétum”, amely a „prozelitamoddellel” (a pogányok körülméletlésével) szemben nem egyfajta „istenfélőmodellt”, hanem „jövevénymodellt” követett volna, amely mögött Izráel eszkatologikus „kiterjesztésének” gondolata áll. Kérdés, hogy mennyiben lett sikeres ennek a koncepciónak az alkalmazása, hiszen sok helyen, részben a páli misszió sikereinek következtében, részben pedig a politikai helyzet radikalizálódásának köszönhetően Izráel és az „egyház” útja szétválásának a folyamata előrehaladott állapotban volt. Mindenesetre úgy láttuk, hogy Jakabot két irányú közösségvállalás jellemzi: Izráel és a páli misszió felé. Jeruzsálemben való megmaradásából úgy tűnik, az Izráellel való közösségvállalás, az Izráel-misszió elsődleges fontosságú volt számára, ugyanakkor az Újszövetség alapján úgy látjuk, hogy a páli misszióval is fenn akarta tartani a közösséget.

A III. 5. fejezetben először Jakab halálával, majd az ősgyülekezet sorsával és Jakab „utódlásával” foglalkoztunk az Újszövetségen kívüli források alapján, elsősorban történeti szempontokat követve. Jakabot az Ananos főpap kezdeményezésére hozott nagytanácsai ítélet alapján, amely Jakabot „törvényszegőnek”, valószínűleg a „nép félrevezetőjének” ítélte, kiszolgáltatták a „zélóta” érzelmű tömeg haragjának, és megkövezték. Ezt követően kevés bizonyosat tudunk elmondani az ősgyülekezet sorsáról: mind a menekülésre, mind a folytonosságra vannak utaló jelek az egyházi hagyományban. Történeti szempontból valószínűleg menekülés vagy megmaradás helyett szétszóródásról és folytatásról helyes beszélnünk. A szétszóródott zsidókeresztyének vagy integrálódtak a diaszpóra más jellegű gyülekezeteibe, vagy többé-kevésbé önálló zsidókeresztyén gyülekezeteket hoztak létre (ilyen lehetett például a pellai), vagy reintegrálódtak a zsidóságba. Az előbbiek felvállalt folytonosságot képviseltek az ősgyülekezettel: ennek sokféle nyomát láthatjuk, az Újszövetségben a legegységelműbben Jakab levelében és Máté evangéliumában, azon kívül pedig azokban a zsidókeresztyén körökben, ahol Jakab kiemelkedő fontosságát is hangsúlyozták: itt játszhatott növekvő szerepet a Jézushoz fűződő rokonkapcsolat. Beszéltünk az Úr testvéreivel kapcsolatos kritikus ábrázolásokról is. Elképzelhetőnek tartottuk, hogy már Jakab életében is volt ilyen kritika az Úr testvéreivel szemben az egyház egyes közösségeiben. Ezt a jelenséget is kontextuálisan kell azonban szemlélnünk Márknál is, ha ott a pogánymissziót pártoló közösség kritikája fogalmazódik meg az azt nem preferáló jeruzsálemiakkal szemben. Amikor pedig a Jakab halálát követő „tekintélyvákuumban” a rokonok fontos szerephez jutottak a marginalizálódó zsidókeresztyénségben, egyesek még hangsúlyosabban megkérdőjelezhették legitimitásukat. Végül egy exkurzusban kitértünk Jakab osszáríumára is.

A IV. fejezetben rövid újszövetségi teológiai áttekintést adtunk. Jakab levelének teológiai súlypontjaival foglalkozva azt feltételeztük, hogy az újszövetségi írás a jakabi igehirdetésre támaszkodik, azt egy új, megváltozott helyzetben alkalmazva. A levél mögött feltételezhető küldő és fogadó közösségnek nem annyira a hitét érik támadások egyházon belülről vagy kívülről: a hit alapjai le vannak téve, adottnak tekinthetők. A levélben meghatározó etikai érdeklődés ugyanakkor nem önmagában, hanem a Jézusban megújított eszkatológiai Isten népe számára fogalmazza meg útmutatását, ahol nem az „üdvözülés” feltétele, hanem az üdvösség gyakorlati megélése kerül előtérbe. Valószínű, hogy a Jak a páli teológiára is reflektál ebben az összefüggésben, de nem olyan vitában, mint amelyet a páli ellenmisszió képviselői folytathattak vele szemben (a törvény feltétlen érvényességét hangsúlyozva a zsidó- és pogánykeresztyének számára az Izráel-misszió érdekében), hanem a körülmetéletlen pogánymisszió elfogadásával és támogatásával (történeti Jakab), az Izráellel való közösség megszűnésével (Jak) hogyan éljenek az „ajtó előtt álló bíróban”, a „dicsőséges Úrban”, Jézus Krisztusban hívő zsidó- és pogánykeresztyének. A közösség határai nem Izráel vagy a Tóra határai, hanem az „igéi”, a „hitéi”, amelyet a Jak számára nem a Lélek szerinti élet és szabadság (Pál) határoz meg, hanem „a szabadság tökéletes törvénye” és az eszkatológiai bölcsesség.

Jakab levele felől Jakabra nézve néhány fontos elemet kell kiemelni. Az egyik ilyen Jakab ökumenikus tekintélye. Ezt nemcsak a címzés igénye és a levél enciklikajellege, hanem a levél egésze sugallja. A Jak eszkatológiai hangsúlyai, a gazdagság prófétai-radikális kritikája és a szegénypárti milió, valamint az etikai útmutatás fontossága az ószövetségi bölcsesség és a jézusi igehirdetés felől Jakabot elsősorban nem teológusként, hanem „apostoli” tanítóként állítják elénk. A levél anélkül beszél a páli teológia egyik jellemző gondolatáról, a Pálétól eltérő hangsúlyokkal, hogy magával az apostollal vagy az ő teológiai pozíciójával szállna vitába. Jakab hit- és törvényszemlélete, valamint a téma funkciója a levélben eltér Pálétól, de ez az eltérés nem antipaulinizmusban jelenik meg.

Végül (IV. 2.) Jakab és az Újszövetség teológiájának összefüggéseivel foglalkoztunk az elmondottak alapján. Első megállapításunk a „történeti Jakab” teológiájával kapcsolatban az volt, hogy Jakab elsősorban nem „kreatív” teológus volt; nevéhez nem annyira teológiai felismerések, koncepciók kötődnek sem az Újszövetségben, sem azon kívül. Ezért is volt fontos őt az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában szemlélni: az ősgyülekezetben leginkább a görög nyelvűeknek és a „keresztyén írástudóknak” tulajdoníthatjuk a „kreatív” munkát. Ebben az útkeresésben természetesen szerepet játszhatott Jakab is az Úr testvéreként, a feltámadás tanújaként, az ősgyülekezet és az ősegyház egyik hamar meghatározó személyiségeként, de sajátosan Jakabhoz köthető teológiai üzenetekről csak kellő óvatossággal beszélhetünk. Úgy gondoljuk, előtérbe kerülését nem egy sajátos teológiai pozíciónak köszönhetette, sokkal inkább több elem együttes hatásának.

Ami leginkább előtérbe állítható, az Jakab kötődése Jeruzsálemhez, ez pedig az Izráel-misszió elsődleges feladatára utal. Itt ragadható meg a leginkább Jakab sajátos pozíciója az ősegyház kontextusában, ami összefügg azzal, ahogyan ő szemlélte Izráel megújuló népét (a „tizenkét törzset”), középpontjában az ősgyülekezettel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy érdeklődése, felelőssége és tekintélye Jeruzsálemre, illetve a zsidókeresztyénségre korlátozódott volna. Erre utal amellet, hogy az „oszlopok” egyikének tekintették, az „apostoli dek-



rétum”, a Jak 1,1 címzése „a tizenkét törzsnek”, valamint az Újszövetségen kívüli Jakab-hagyományokban található egyes „ökumenikus” elemek.

Jakab nem tekinthető a „törvényhűség” meghatározó képviselőjének az Újszövetségen belül. Az, hogy a zsidókeresztyénség, így a jeruzsálemi ősgyülekezet és maga Jakab továbbra is megtartotta a mózesi törvényeket, nem jelenti azt, hogy Jakab a Tórának különösen is kiemelkedő jelentőséget tulajdonított volna teológiájában. Hogy az ősgyülekezet „konzervatív fordulatáról” bizonyos értelemben mégis beszélhetünk, ami a hangsúlyok eltolódását illeti, csak külön kiemeli a törvényszegésért – részben valószínűleg a hellenista, páli egyházzrésszel, a körülmetéletlen pogánymisszióval való közösségvállalásáért – elítélt Jakab mérsékelt szerepét ebben az összefüggésben. Jakab számára magától értetődő volt a törvény megtartása, de úgy látta, hogy a Krisztusban hívő, az ő „igéjét” követő hívők közösségét nem teszik tisztátalanná a körül nem metélt pogányok; Isten megújított népének határait nem a Tóra, hanem Krisztus neve jelzi.

Jézus igehirdetéséből és a feltámadott megjelenéséből eredt Jakab eszkatológiai szemlélete, mely határozottan jellemezte teológiáját. Ezt az eszkatológiai feszültséget viszi tovább Jakab levele is. Kiemelkedőnek tarthatjuk Jakab elkötelezettségét a szegények mellett is. Jakab levelének etikai hangsúlyai ugyancsak utalhatnak az Úr testvére teológiájára: a jelenség erősítheti azt a feltételezésünket, hogy Jakab elsősorban nem teológusként, hanem apostoli tekintélyként, gyülekezetvezetőként és tanítóként (törvénymagyarázóként és -alkalmazóként, itt a „jézusi törvényt”, a „szabadság tökéletes törvényét” értve alatta) volt kiemelkedő. Jakab kétségkívül olyan teológiai pozíciót képviselt az ősegyház és Izráel kontextusában, amely Jeruzsálem pusztulásával, Izráel és az egyház útjának szétválásával kisebbségbe szorult, illetve többféle folytatásra talált. Az ősgyülekezet egy része Jeruzsálemet elhagyva, az Úr testvére halálát és a zsidó háborút követően kereste a folytatás lehetőségét a megváltozott helyzetben: ennek megjelenése lehet az újszövetségi Jakab levele, valamint ez tükröződik a szerteágazó Jakab-hagyományokban.

### *Kutatási eredmények – tézisek*

A fentiek alapján a következő összefoglaló eredményeket fogalmazhatjuk meg értekezésünk téziseiként:

1. Jakab, az Úr testvére és a család viszonya Jézushoz a feltámadás előtt nem írható le egyértelműen negatív kategóriákkal. Ez a kapcsolat nem volt statikus. Noha nem tartoztak a szorosan vett tanítványi körökbe, sőt az evangéliumi hagyományok a különállásukat hangsúlyozzák, de kategorikus szembenállásról nem beszélhetünk. Ehelyett inkább egy tágabb, de – a családi kapcsolat miatt – azon belül is sajátos „szimpatizáns” körhöz tartozónak tekinthetjük Jakabot a családdal együtt. Jakab csatlakozása az ősgyülekezethez nem radikális, „pálforduláshoz” hasonló esemény volt. Jakab kezdettől fogva jelen volt a jeruzsálemi ősgyülekezetben, az Úr testvéreként.
2. Jakab előtérbe kerülése, kiemelkedő tekintélye az ősgyülekezetben és az ősegyházon belül nem magyarázható egyetlen döntő okkal. Több tényezőnek volt köszönhető: feltételezhető személyes karizmáin túl annak, hogy a feltámadás tanúja volt, az Úr testvére, akit Péterrel és Jánossal együtt „oszlopnak” tekintettek, s aki Jeruzsálem-

hez és az Izráel-misszióhoz kötődött. Tekintélye nem korlátozódott Jeruzsálemre vagy a zsidókeresztyénségre, hanem „ökumenikus” tekintélynek számított – ez a tekintély azonban nem a rokon kapcsolatnak volt köszönhető („kalifátus”), hanem Jeruzsálem központi, eszkatológiai szerepéből hárult át rá ilyen „ökumenikus” tekintély.

3. Jakab nem volt „kreatív” teológus. Az Újszövetséget vizsgálva nem találunk sajátos jakabi teológiát, jakabi keresztyénséget; személye sem az Újszövetségben, sem azon kívül nem kötődik egyértelműen sajátos irányzathoz. Jakabot ezért nem annyira teológusnak, mint inkább apostolnak és tanítónak tekintjük. Jakab személyét és teológiáját ezért is szükséges az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában értelmezni.
4. Jakab, az Úr testvére számára elsődleges és meghatározó volt az Izráel-misszió, az Izráellel való közösség fenntartása. Ennek összefüggésében és elsőbbsége érvényben tartásával azonban ugyanilyen fontos volt számára a páli körülmételetlen pogánymisszióval való közösség fenntartása is. Ez a kettős közösségvállalás jelenik meg Jakab pozíciójában az apostoli megállapodás – antiókhiai konfliktus – apostoli zsinat – apostoli dekrétum kontextusában. Az „apostoli dekrétumban” Jakab a „keresztyén farizeusok” által képviselt „prozelitamodell” és a diaszpórában adódó „istenfélőmodell” alternatívájaként a „jövevénymodell” képviselte, ami arra utal, hogy Jakab Izráel eszkatologikus, megújuló népét kiterjesztetten értelmezte.
5. Jakab nem tekinthető egy szigorú „törvényhű” irányzat képviselőjének. A törvény-nyel kapcsolatban nem beszélhetünk törvényhű és a törvényhez nem hű keresztyénségről az Újszövetségen belül: az ősegyházban nem a törvényhez való hűség, hanem a törvény alkalmazásának módja volt a kérdés, illetve érvényessége a pogánymisszióban. Jakab és az ősgyülekezet magától értetődően érvényesnek tartotta a törvényt, ez azonban nem jelenti azt, hogy maga Jakab a törvénynek különösen is kiemelkedő jelentőséget tulajdonított volna teológiájában. Jakab szerint a Krisztusban hívő, az ő „igéjét” követő hívők közösségét nem teszik tisztátalanná a körül nem metélt pogányok, Isten megújított népének határait nem a Tóra, hanem Krisztus neve jelzi.

## Summary

### *James, the Lord's brother in the context of the Jerusalem Church and Early Church*

First we looked at the main accounts with regards to James: occurrences in the New Testament (Chapter I) and outside the New Testament (Chapter 2). After this we investigated how the Lord's brother is present in the context of the Jerusalem Church ("Urgemeinde") and the Early Church ("Urchristentum"), in relation to the community of the mission towards Israel and the mission of the "nations" (Chapter III). Finally, we embarked upon a brief New Testament theological survey (Chapter IV).

First we browsed those pictures of James that are mentioned in the New Testament writings. These sources regarding the person identified as the Lord's brother spoke of James in the way that he could clearly be identified as one of the most significant figures of the Early Church. His contemporary, Paul, knew James in person as "the Lord's brother" and apostle and identified him as a witness of the resurrection, and one of the authorities of the Early Church who was regarded as one of the "pillars". Paul never describes James as anti-Pauline, in fact, he emphasises the incident of his association with the fellowship on the occasion of unified agreement amongst the apostles. Luke only mentions James in Acts when he cannot do otherwise, but then his unequivocal recognition becomes plain and unavoidable. The Lord's brother is the one who takes over the leadership of the Jerusalem church when Peter had to leave the capital, who utters those decisive words at the "apostolic council", he is the one from whom the so called "apostolic decree" is originated from, then on the occasion of Paul's last visit to Jerusalem receives and ensures the apostle of the Gentiles of his support. Luke describes the important individuals of the church in balance, however we don't think his picture about James can simply be a result of Luke's tendency of balanced description. James only appears once in the Gospels in the circle of Jesus' family. The Gospel records are of special interest to us in view of the background of James and his family, his relation to Jesus and the later role Jesus' brothers played. We regard the epistle of James secondary though rather important in relation to the theology of James; the epistle does not give a prominent role to the person of James.

In Chapter II we looked at sources outside the New Testament – the majority of which attribute a prominent role to James, the Lord's brother, even more so than the writings of the New Testament. We have a good reason to assume that this rich material goes back to a relatively early, common Judeo-Christian tradition that was cared for by the various groups and applied to their specific situation. The most important elements of this tradition are these: 1. James, the Lord's brother; 2. James "the Just" or "the Righteous"; 3. his authority; 4. his martyrdom. These themes appear in the church tradition in various forms often being intertwined with each other on several levels. With regards to the title of James being a brother of Jesus several sources refer to it as it was an inevitable fact that did not need any further comment or specifying. However, there are signs that indicate that this relationship became problematic: both Gnostic and church tradition show that they tried to explain (in line with Gnostic patterns and in the development of Christology and Mari-

ology) what being a brother meant. The adjective of “just” or “righteous” (δικαίος, *iustus*) is widespread in sources outside the New Testament. In Hegesippus’ report we meet James’ priestly-ascetic figure being described nothing less than abundantly righteous and outstandingly holy. In his lifetime the adjective “the Just” wasn’t attached to his name. The innocently martyred apostle’s memory, whose importance of residing in Jerusalem pointed far beyond his physical presence, he faithfully stood by the lawful Jewish mission and was ascribed the name “righteous”. The adjective “righteous” was a lot less widespread and was presumably only used in a Jewish-Christian context than the name “the Lord’s brother” which was replaced possibly when the family ties started to become problematic. James’ elevated position is often mentioned: James as the first witness of the resurrection, James as one of the twelve, James as bearer of special revelation, James as the first “bishop” of Jerusalem, James as the “bishop of bishops”, etc. We can assume behind these traditions that James was identified as one in a given group ascribing to him special recognition so that the group might gain legitimacy and emphasize the continuity with the Jerusalem Church. One of the most important pieces of the James-tradition is the death of the Lord’s brother. We have reason to believe that several theological patterns contributed towards the early formation of the martyr tradition: apart from the passion of Christ and the martyrdom of Stephen the eschatological interpretation of the Scriptures were taken into account. Different theological messages were attached to the figure of James in the various sources according to the community carrying the tradition.

After the initial reviewing of the sources first we looked at the background of James prior to the resurrection of Christ (III. 1). The exact definition of the kinship of James to Jesus is a secondary issue, in relation to both the “brother or cousin” debate and the prominent role James played in the Early Church. We hold the “Helvidius” explanation the most probable interpretation according to which James was the son of Joseph and Mary. Far more important it was for us to see that the way James and the family regarded Jesus before the resurrection cannot be described only in negative terms simply according to the “neither his brothers believed in him” statement or the critical account about the family according to Mark. This relationship was not static, and although they did not belong to the circle of disciples, and even more, the Gospel traditions emphasize their distance, yet they did not set themselves up against Jesus. Rather, we can describe the family of Jesus in terms of a wider – and because of the family bounds, a special – circle that “sympathises” with him. Finally, a short overview is given in relation to the background of James and the family.

We examined the context of the Jerusalem Church from the respect of our picture of James (III. 2). The presence of the first disciples, the Twelve, and then of James in Jerusalem has not only a geographical but a theological significance: it relates to the Messianic-eschatological commission that is the continuation of Jesus’ ministry in the gathering together of a repenting and renewed Israel that is cleansed, in the light of the resurrection. Examining the background of the Jerusalem Church we emphasised that neither Jesus, nor the Early Church left the framework of Judaism, which cannot be understood as a unified religious phenomenon before 70 AD. The Jewish mission of the Early Church remained within Israel, although in its Messianic-eschatological self-interpretation carried a sense of

“church-awareness”. In identifying the starting point of its theology and mission we emphasised the importance of Jesus and of the Scriptures: the interpretation of Jesus (his preaching, ministry, death and resurrection) approaching him from the Bible and the interpretation of the Scriptures approaching them from Jesus. These determined the findings of early Christology that we thought to be important to be emphasised because the conflict of the Jewish- and Gentile mission fundamentally did not appear in connection with different interpretation of Christology. At the end of our summary we dealt with the self-interpretation then the life and worship of the ancient church before we debated the Ἑβραῖοι καὶ Ἑλληνισταί, that is the question of the Aramaic and Greek part of the church. In my opinion, Acts chapter 6 does not report to us on a theological conflict within the church and even less so on two rival groups of leadership, and the thought of two congregations as a result and their assumed separation is certainly beyond what we find probable or even plausible. In the theological starting points of the Early Church we see that interpreting Scripture in the light of Jesus’ message and resurrection gave impulses for a radical expansion of the covenant made with Israel. The realised community of this extended covenant was the ἐκκλησία gathered by the Son of Man who was “made” Lord and Christ. In such recognition of Christology and “ecclesiology” the Greek speaking believers have a leading role since they were able to create such schemes and expressions of interpretation, ways of understanding Scripture that reflecting upon the events regarding the life and ministry of Christ markedly helped in the formation of the message of the ancient church. Within the community of believers that met in the homes and by language groups as well we might find quite naturally the seed of later ramification but we saw that the early Jerusalem Church – including the “Hellenists” – did not intend to leave the old framework of the Law, cult or people of Israel, but wanted to renew it by expansion; on the other hand, the mission of the Hellenistic group could not be interpreted by starting up a new way that might even have gained the disapproval of the Twelve having departed from the original starting point. It is quite clear that Christ preached in a Hellenistic context resulted in a different theological emphasis than a message voiced in the fatherland and in the context of the nation of Israel: we must interpret the theology of James in the latter. However, we have been aware of one thing since the beginning, namely, we cannot express our thoughts only in the category of opposites or that of complete uniformity.

In chapter III. 3 we examined the role James played in the Jerusalem Church by means of looking at him becoming more and more prominent. We saw that many factors contributed to the fact that James was regarded as someone having such authority: besides being a witness of the resurrection, being the Lord’s brother and a Law-abiding Jewish Christian, one of the “pillars” as an apostle in favour of the Jerusalem based Jewish mission, external factors just as well contributed to it apart from his personal giftedness. We argued that neither his Lord-kinship, nor his assumedly “righteous” position were decisive in his elevation; if we still need to choose a factor in the inter-related components that made up James, then we would certainly emphasize his bond to Jerusalem as the indication of his commitment to the Israel mission as a result of which some of the authority of the ancient church was – as it were – transferred to James.

After this we made an attempt in placing James in the context of the Early Church

in relation to the difficult situation of the community of Jewish and Gentile mission (III. 4). We saw that within the primitive church – not only its “Hellenistic branch”, but also the Twelve and as soon as we can determine it even James himself all – had been welcoming the idea of Gentile mission from the very beginning. The legitimacy of Gentile mission, even in its “uncircumcised” form was brought to light by the ongoing interaction of Scripture, the preaching of Jesus and the experiences in mission when the Church were only joined by some gentile persons who showed interest by way of exception. With the mission in and around Antioch and with Paul’s joining them a new impetus was in place that had an effect in a wider circle and that also had implications to the community of Jewish mission and Gentile mission. The attempts to resolve the tension and in them James’ own role was described in the mutual recognition in between the “pillar” apostles amongst whom we find James, and Paul and the Antioch Church with regards to mission carried out amongst both the circumcised Jews and the uncircumcised Gentiles as a result of the “apostolic agreement” we can read of in Galatians 2:1-10. The greater missionary journey of Paul and Barnabas took place after this. Following this in the churches in Judaea and in Jerusalem the voice of those who demanded Gentile Christians to be circumcised representing the “proselyte model” gained support, causing conflict in Antioch and in the Pauline churches of Galatia. The “apostolic council” confirmed the previous agreement approving of the Gentile mission without the need of circumcision being performed on them. However, the Jewish mission demanded mutual concession to be granted. The “apostolic decree” issued by James was to promote this. In opposition to the “proselyte model” (circumcising the Gentiles) James placed not a “God-fearing model”, but a “sojourner model” behind which stood the idea of Israel’s eschatological expansion. It is a question how successfully the application of such idea was conducted because in many places, partly because of the result of Paul’s success, and partly because of a more radical political situation that was in the forming the departure of Israel and the “church” was ever more acute. However we saw that James engaged for a community in two directions: both towards Israel and to the Pauline mission. It seems that to him the Jewish mission was of first importance because he stayed in Jerusalem identifying himself with the cause of Israel. Nevertheless, from the New Testament we see that he too wanted to have fellowship with the Pauline mission.

In chapter III. 5 first we dealt with the death of James then the near future of the Jerusalem church and the question of James’ “succession” according to sources outside the New Testament based on historical perspective. According to the Sanhedrin’s decision led by the high priest Ananos, James was accused of as a “law-breaker”, possibly someone who “led the people astray” and was given over to the wrath of the angry “Zealot” mob who stoned him. After this we can only make a few definite statement about the history of the Jerusalem church: there are signs both for the scattering and for the continuation of the church in its tradition. From a historical point of view instead of escaping and remaining we are right to speak of what happened in terms of scattering and continuation. The scattered Jewish believers were either integrated into Diaspora churches or set up more or less independent Jewish Christian churches (of the such like might have been the church in Pella) or they were reintegrated into Judaism. The previous group represented a continuity that originated in the early church: many indications of it can be seen, most clearly in the letter

of James and in the Gospel of Matthew in the New Testament. Further indications we find in those Jewish circles where the prominence of James is emphasized: this is where his relation to Jesus might have played an increasingly important role. We have discussed the critical portrayal of the brethren of the Lord. It is possible that already during the lifetime of James there was such a critical attitude in some of the communities of the church, but this criticism must be understood from the context, when we read in the Gospel according to Mark that a community preferring the Gentile mission speaks against the Jerusalem community represented there by the family. In the “vacuum of authority” after the death of James the kins of the Lord (δεσπόσυννοι) may have played a more important role in the marginalized Jewish Christianity, and then the critical voices may have become stronger. Finally, in a short discourse we briefly looked at the issue of James’ ossuary.

In chapter IV we provided a brief New Testament theological survey. Examining the theological emphases of the letter of James we assumed that the New Testament documents derive from the preaching of James applying it to a changed situation. It is not the faith of the community which is attacked: the foundations of faith had been laid and can be regarded as existing. At the same time the ethical interest of the epistle is interesting not for its own sake but in relation to the renewed eschatological people of God to whom it provides guidelines where it is viewed not as the “condition” of salvation but the practical outworking of that existing salvation. It is possible that in this context Jas reflects on Pauline theology but not in a debate that was done by the representatives of the anti-Pauline mission (emphasising the all important validity of the Law both for the Jewish and Gentile Christians) but with the acceptance of the “uncircumcised” Gentile mission (historical James) and with the end of community with Israel (Jas) looking for a way of how to live as Jewish and Gentile Christians who believe in Jesus Christ who is regarded as “the Judge that stands before the door”. The boundaries of the community are not identical with those of Israel, it is not the Torah, but is determined by the “Word” and “Faith” which are defined not by the life and freedom according to the Spirit (Paul) but by “the perfect Law of liberty” and the eschatological wisdom.

Approaching from the epistle of James some important facts are to be stated with regards to the person and theology of James. One is his ecumenical authority. This is suggested not only by the praescript of the epistle or its encyclical character but also by the whole letter itself. The eschatological emphases of Jas, the prophet-like radical criticism of the rich and the whole “atmosphere” that supports the poor and also the importance of ethical guidelines that go back to the Old Testament wisdom literature and to the preaching of Jesus all describe James first and foremost not as a theologian but as an “apostolic” teacher. The letter speaks of a typical Pauline idea – though with differing emphasis – without coming into conflict with the person or his theological position. The way James regards faith and the Law and the function of this theme have a different role than in the letters of Paul, however this difference does not come to the surface manifesting itself in an anti-Pauline manner.

Finally (IV. 2) according to what has been said earlier we examined the connection between James and the theology of the New Testament. The first consequence we draw with regards to the theology of the “historical James” was that James was not so much a cre-

ative or inventive theologian; his name is not characterised by any specific theological findings, conceptions neither in the New Testament nor outside of it. This is why it was so important to look at him in the context of the Jerusalem Church and the Early Church: In the first Jerusalem Church mostly the “Hellenists” – together with the “Christian scribes” were attributed with the most important inventive work. In this search James, the Lord’s brother could play an important role as the witness of the resurrection as one of the main figures of the ancient church and community of believers. Nevertheless, those messages that were recognised as specifically ascribed to James we have to be careful with. We think that his becoming prominent was a result not so much of some kind of theological message characteristic of him but of several factors interacting with each other.

What is so obvious is James’ determination to stay in Jerusalem and his bond to the city. This points to the leading task of Jewish mission. This is where his particular position is to be recognised in the context of the Early Church that came about because of the way he viewed the renewing nation of Israel (“the twelve tribes”) in the centre of which stood the Jerusalem Church. However, this does not mean that his interest, responsibility and authority were only limited to Jerusalem or to Jewish mission. This notion is confirmed by the following: him being regarded as a “pillar”, the apostolic decree, the praescript in James 1:1 that was written to “the twelve tribes” and certain ecumenical elements that to be found outside the New Testament.

James cannot be regarded as the representative of an extremely Law-abiding, observant Jewish Christianity in the New Testament. The fact that Jewish Christians, thus the Jerusalem church and James kept the Mosaic Law did not mean that James could be connected to a “Law-theology”. We can still rightly speak about a “conservative turn” of the Jerusalem Church, but this only emphasize the tempered character of James, who was condemned for breaking the Law, possibly for his affiliation with the Hellenistic, Pauline mission of the church and uncircumcised Gentile mission. For James it was self-evident to keep the Law, but he was on the opinion that the community who believed in Christ and followed his “Word” was not made unclean by uncircumcised Gentiles. The boundaries of the renewed people of God are not indicated by the Torah but by the name of Christ.

James’ eschatology came as a result of the preaching of Jesus and his resurrection that was so apparently present in James’ theology. The same eschatological tension is carried over to the epistle of James. We can view James’ commitment to the poor as a significant characteristic of his concerns. The ethical emphases of the epistle of James can refer to the theology of the Lord’s brother: this phenomenon can strengthen our belief that James was an important person not so much because he was a theologian but because he was an apostolic authority, a church leader and a teacher (explaining and applying the Law, by which we mean the Law of Jesus, that “perfect Law of liberty”). James doubtless represented a theological position that in the context of the ancient church and Israel became a minority position and found followers elsewhere after the fall of Jerusalem and the departing of ways of Jews and Gentiles in the Early Church. Part of the ancient church sought to find a continuation in the changed context by leaving Jerusalem after the death of the Lord’s brother and the Jewish war: the Letter of James could be an expression of this and this is reflected in the various traditions linked with the person of James.



*Research results – theses*

According to what has been said we can draw the following conclusions, as results of our research and theses of our work:

1. The relation of James' and that of the family to Jesus cannot be described in clearly negative terms. This relationship was not static. Though strictly speaking they did not belong the circle of disciples, and the Gospel tradition emphasizes their somewhat separate status, yet we cannot speak of a deliberate opposition. Instead, we can regard them as belonging to a wider, and because of the family ties special sympathising group that was made up by the family including James. James' joining the Early Church was not a radical turn. James had been there in the Jerusalem Church from the very beginning as the Lord's brother.
2. James' becoming prominent and his authoritative role in the Early Church cannot be explained with one simple reason. It was due to several factors acting together: beyond his personal gifts he was a witness of the resurrection, the Lord's brother, who was regarded as the "pillar" of the church together with Peter and John and who was connected to Jerusalem and in support of the Israel mission. His authority was not limited to Jerusalem or the Jewish Christian communities only, but he was regarded as an "ecumenical" figure. His authority didn't come out of his family ties with Jesus (as a kind of "caliphate") but Jerusalem's central role and eschatological significance transferred such "ecumenical" authority onto him.
3. James was not an "inventive" or "creative" theologian. Looking at the New Testament we do not find what we could identify as a "Jamesian" theology or Christianity. His person is not linked with any particular movement neither in the New Testament nor outside of it. We regard James not so much as a theologian but as an apostle and a teacher. This is why it is imperative to interpret his person and theology in the context of the Jerusalem Church and Early Church.
4. To James, the Lord's brother, the unity with Israel and the Jewish mission was of primary importance and a determining factor. In connection with these, regarding them somewhat more important, it was similarly momentous his affiliation with the Pauline uncircumcised Gentile mission. This twofold commitment appears in the position of James in connection with the "apostolic agreement" – the conflict in Antioch – the "apostolic council" – and the "apostolic decree". James, as we see it in the "apostolic decree", represented an alternative "sojourner model" to the "proselyte model" supported by the "Christian Pharisees" and the "God-fearing model" typical in the Diaspora. This points to the fact that James understood the eschatological and renewed People of God in an extended way.
5. James cannot be regarded as the representative of an extremely Law-abiding, observant Jewish Christianity. In relation to the Law we cannot speak of any group of Christians being faithful or not being faithful to the Law as pictured in the New Testament: in the Early Church not so much the faithful disposition to the Torah but its right application was the real question and also its bearing on Gentile mis-

sion. James and the Early Church regarded the Law as self-evidently valid; this however did not mean that James saw the Law as of primary importance in his theology. James was on the opinion that uncircumcised Gentiles did not make the community who believed in Christ and followed his "Word" unclean. The boundaries of the renewed people of God are not indicated by the Torah but by the name of Christ.

## Irodalomjegyzék

### Szövegkiadások

*Biblia* – magyar nyelvre fordította a Magyar Bibliatársulat ószövetségi és újszövetségi bibliafordító szakbizottsága (1975, rev. 1990), Kálvin Kiadó, 1990.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* – 4., javított kiadás, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

*Novum Testamentum Graece* – 27., javított kiadás, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

*Septuaginta* – javított kiadás, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

*Deuterokanonikus bibliai könyvek* – A Septuaginta alapján, Magyar Bibliatársulat–Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.

Dörömbözi, J. (szerk.): Apokalipszisek, Apokrif iratok, Telosz, Budapest, 1997. (Dörömbözi: Apokalipszisek)

Dörömbözi, J. (szerk.): Apokrif levelek, Apokrif iratok, Telosz, 1999. (Dörömbözi: Apokrif levelek)

Dörömbözi, J. (szerk.): Csodás evangéliumok, Apokrif iratok, Telosz, Budapest, 1996. (Dörömbözi: Csodás evangéliumok)

Fröhlich, I. (ford.): A Qumráni szövegek magyarul, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK–Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, <sup>2</sup>2000.

García Martínez, F. (szerk.): The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English, Brill–Eerdmans, Leiden–New York–Köln–Grands Rapids, MI, <sup>2</sup>1996.

Hubai, P.–Pröhle, K.–Rugási, Gy. (ford.): Jézus rejtett szavai, Holnap, Budapest, 1990.

*Josephus Flavius: A zsidó háború. Függelékül: Flavius Josephus önéletrajza.* Révay József ford., Gondolat, <sup>4</sup>1963.

*Josephus Flavius: A zsidók története,* Révay József ford., Gondolat, Budapest, <sup>2</sup>1983.

Komoróczy, G. (ford.): Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek, Osiris, Budapest, 1998.

Migne, J. P. (szerk.): Patrologia Graeca, CD-ROM kiadás

Rehm, B.–Irmischer, J.–Paschke, F. (szerk.): Die Pseudoklementinen I: Homilien, GCS 42, Berlin, <sup>2</sup>1969.

Rehm, B.–Paschke, F. (szerk.): Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung, GCS 51, Berlin, 1965.

Schneemelcher, W. (szerk.): Neutestamentliche Apokryphen, 6. Auflage, I–II. Mohr, Tübingen, 1999.

- Vanyó, L. (szerk.): Apostoli atyák, Ókeresztény írók I, Szent István Társulat, Budapest, <sup>2</sup>1988 (Vanyó: Apostoli atyák).
- Vanyó, L. (szerk.): Euszebiosz egyháztörténete, ford.: Baán István, Ókeresztény írók IV, Szent István Társulat, Budapest, 1983 (Vanyó: Euszebiosz).
- Vanyó, L. (szerk.): Tertullianus művei, Ókeresztény írók XII, Szent István Társulat, Budapest, 1986 (Vanyó: Tertullianus).

### Szótárak

- Bauer, W.: Griechisch–deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Auflage (Aland, K.–Aland, B. szerk.), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1988.
- Gesenius, H. W. F.: Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, Baker, Grand Rapids (MI), 1979.
- Györkösy, A.–Kapitánffy I.–Tegyey I. (szerk.): Ógörög–magyar szótár, Akadémiai Kiadó, Budapest, <sup>2</sup>1993.
- Varga, Zs. J. dr.: Újszövetségi görög–magyar szótár, Magyar Bibliatanács–Református Sajtóosztály, Budapest, 1992. (Varga: Szótár)

### Könyvek és cikkek

- Aland, K.: Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief, ThLZ 69 (1944), 5/6, 97–104.
- Bagatti, B. OFM: The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaean-Christians, Franciscan, Jerusalem, 1971.
- Balla, P.: Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története. Bevezetési alternatívák, KRE HTK, Budapest, 2005 (Balla: Bevezetés).
- Balla, P.: Az újszövetségi teológiát ért kihívások, KIA, Budapest, 2008 (eredeti kiadás: Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise, WUNT 2/95, Mohr, Tübingen, 1997) (Balla: Kihívások).
- Balla, P.: The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment, Hendrickson, Peabody, Mass, 2005 (=WUNT 155, Mohr, Tübingen, 2003) (Balla: Child-Parent).
- Baltzer, K.–Köster, H.: Die Bezeichnung des Jakobus als Ἰακώβ, ZNW 46 (1955), 141k.
- Balz, B.: III. Das koptische Thomasevangelium, in: Schneemelcher, I, 93–113.
- Barton, S. C.: Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Bauckham, R.: For What Offence Was James Put to Death? in: Chilton, B.–Evans, C. A. (szerk.): James the Just, 199–232 (Bauckham: Offence).
- Bauckham, R.: James and the Jerusalem Church, in: uő. (szerk.): The Book of Acts in Its Palestinian Setting (The Book of Acts in Its First Century Setting 4), Eerdmans–Paternoster, Grand Rapids, MI–Carlisle, 1995 (James and Jerusalem).

- Bauckham, R.:* James. Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage. New Testament Readings, Routledge, London–New York, 1999 (Bauckham: James).
- Bauckham, R.:* Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church, T&T Clark, Edinburgh, 1990 (Bauckham: Relatives).
- Beasley-Murray, G. R.:* Baptism in the New Testament, Paternoster, Carlisle, 1972.
- Berger, K.:* Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, UTB, Francke, Tübingen–Basel, <sup>2</sup>1995.
- Bernheim, Pierre-Antoine:* James, Brother of Jesus, SCM, London, 1997 (eredeti kiadás: Jacques, Frère de Jésus, Paris 1996).
- Beyschlag, K.:* Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur, in: ZNW, 56 (1965), 149–178.
- Bienert, W.:* Jesu Verwandtschaft, in: Schneemelcher I, 373–386.
- Bockmuehl, M.:* The Noachide Commandments and New Testament Ethics. With Special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah, Revue Biblique T. 102-1 (1995), 72–101.
- Bolyki, J.:* „Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához, Osiris, Budapest, 2001 (Bolyki: János).
- Bolyki, J.:* Jakab levelének magyarázata, Budapesti Református Teológiai Akadémia (gépírással jegyzet), 1983 (Bolyki: Jakab).
- Bolyki, J.:* Újszövetségi etika, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998 (Bolyki: Etika).
- Brandon, S. G. F.:* The Death of James the Just: A New Interpretation, in: Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem, Jerusalem 1967, 57–69 (Brandon: James).
- Brandon, S. G. F.:* The Fall of Jerusalem and the Christian Church, SPCK, London, <sup>2</sup>1957 (Brandon: Fall).
- Bruce, F. F.:* New Testament History, Nelson, London, 1969 (Bruce: History).
- Bruce, F. F.:* Peter, Stephen, James and John. Studies in Early Non-Pauline Christianity, Grand Rapids, MI, 1979 (Bruce: Studies).
- Bruce, F. F.:* The Book of the Acts, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids (MI), (Rev. ed.) 1988 (Bruce: Acts).
- Bruce, F. F.:* The Epistle to the Galatians, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1982 (Bruce: Galatians).
- Burchard, Chr.:* Gemeinde in der stohrenden Epistel. Mutmaßungen über Jakobus, in: Lührmann, D.–Strecker, G.: Kirche. FS Günther Bornkamm, Mohr, Tübingen, 1980, 315–328 (Burchard: Gemeinde).
- Burchard, Chr.:* Der Jakobusbrief, HzNT 15/I, Mohr, Tübingen, 2000 (Burchard: Jakobusbrief).
- Calvin, J.:* Calvin's Commentaries 1–22, Baker, Grand Rapids, MI, 1974.
- Campanhausen, von, H. F.:* Die Nachfolge des Jakobus, ZKG, LXIII (1950/51), 133–144.

- Carson, D. A.–Moo, D. J.: *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, MI, <sup>2</sup>2005.
- Catchpole, D. R.: Paul, James, and the Apostolic Decree, in *NTS* 23 (1977), 428–444.
- Chilton, B.: James in Relation to Peter, Paul, and Jesus, in: Chilton–Neusner (szerk.): *The Brother of Jesus*, 138–160.
- Chilton, B.–Neusner, J.: *Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs*, Routledge, London–New York, 1995.
- Chilton, B.–Evans, C. A. (szerk.): *James the Just and Christian Origins*, SNT XCVIII, Brill, Leiden–Boston–Köln, 1999.
- Chilton, B.–Neusner, J. (szerk.): *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY), 2001.
- Crossan, J. D.: Mark and the Relatives of Jesus, *NovT*, 15/2 (1973), 81–113.
- Cullmann, O.: Kindheitsevangelien, in: Schneemelcher I, 330–372 (Protevangeliem des Jakobus, i. m. 334–349) (Cullmann: Kindheitsevangelien).
- Cullmann, O.: Az első keresztyén hitvallások, Tillinger Péter, Szentendre, 2000 (eredeti kiadás: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Evangelische Studien, 15, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, <sup>2</sup>1949).
- Daniélou, J.: *The Theology of Jewish Christianity*, Darton, Longman & Todd, London, 1964 (eredeti kiadás: *Theologie du judeo-christianisme*, Paris, 1958).
- Dauids, P. H.: *The Epistle of James*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1982 (Dauids: James).
- Dauids, P. H.: Palestinian Traditions in the Epistle of James, in: Chilton, B.–Evans, C. A. (szerk.): *James the Just and Christian Origins*, 32–82 (Dauids: Palestinian Traditions).
- Dibelius, M.: *Der Brief des Jakobus*, Erg. von Greeven, H., KEK 15, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, <sup>11</sup>1964.
- Dodd, C. H.: *The Apostolic Preaching and Its Development*, Hodder & Stoughton, London, 1936.
- Dunn, J. D. G.: Judaism in the Land of Israel in the First Century, in: Neusner, J. (szerk.): *Judaism in Late Antiquity, Part Two: Historical Syntheses*, Brill, Leiden–New York–Köln, 1995, 229–261 (Dunn: Judaism).
- Dunn, J. D. G.: *Jesus, Paul and the Law*, SPCK, London (Dunn: Jesus, Paul).
- Dunn, J. D. G.: What was the Issue between Paul and „Those of the Circumcision“?, in: Hengel, M.–Heckel, U. (szerk.): *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters, Mohr, Tübingen, 1991, 295–313.
- Egeresi, L. S.: „Jakab, József fia“ – de kinek a testvére?, in: Szécsi J. (szerk.): *Keresztény–zsidó Teológiai Évkönyv 2004*, Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2004, 52–58.
- Eisenmann, R.: *James, the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Viking Penguin, New York, 1997.

- Eliav, Y. Z.*: The Tomb of James, Brother of Jesus, as Locus Memoriae, *HTR* 97:1 (2004), 33–59.
- Ellis, E. Earle*: How the New Testament Uses the Old, in: Marshall, I. H. (szerk.): *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methodes*, Paternoster, Carlisle 1977, 1979, 1985, repr. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1992.
- Evans, C. A.*: Jesus and James: Martyrs of the Temple, in: Chilton, B.–Evans, C. A. (szerk.): *James the Just and Christian Origins*, 233–249 (Evans: *Jesus and James*).
- Evans, C. A.*: Comparing Judaisms: Qumranic, Rabbinic, and Jacobean Judaisms Compared, in: Chilton–Neusner (szerk.): *The Brother of Jesus*, 161–183 (Evans: *Comparing*).
- Fekete, K. ifj.*: *Jakab apostol levelének magyarázata*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1994.
- Fitzmyer, J.*: „4QTestimonia” and the New Testament, *Theological Studies* 18 (1957), 513–537.
- Fredriksen, P.*: Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2, *JTS, NS*, 42/2, Oct. 1991, 532–564.
- Frankemölle, H.*: *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Kohlhammer, Stuttgart, 2006.
- Funk, W.-P.*: Die erste Apokalypse des Jakobus; Die zweite Apokalypse des Jakobus, in: Schneemelcher I, 253–275.
- Gaechter, P.*: Jakobus von Jerusalem, in: *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Tyrolia, Innsbruck, 1958, 258–310.
- Galsi, Á.*: *A keresztség újszövetségi teológiája*, Szakdolgozat, KRE HTK, Budapest, 1998 (kézirat, szakdolgozat) (Galsi: *Szakdolgozat*).
- Galsi, Á.*: *A kísértés öröme. A kísértés Jakab levelében*, Református Egyház 2002 (LIV. évf.) 6, 126–129 (Galsi: *Kísértés*).
- Galsi, Á.*: *Az apostoli dekrétum és a közösség jakabi koncepciója*, Református Egyház 2009 (publikálás alatt) (Galsi: *Közösség*).
- Galsi, Á.*: *Gazdag ember, szegény ember Jakab levelének gyülekezetében*, Református Egyház 2009 (publikálás alatt) (Galsi: *Gazdag ember*).
- Galsi, Á.*: „Keresztséggel kell megkereszteltetnem.” Mire gondolhatott Jézus a Mk 10,38 és Lk 12,50-ben?, *Református Egyház*, 2003 (LV. évf.) 5, 104–106 (Galsi: *Keresztséggel*).
- Galsi, Á.*: *Jakab halála. Az Úr testvérének mártír hagyománya*, Református Egyház 2006 (LVIII. évf.) 6, 135–138 (Galsi: *Jakab halála*).
- Gemünden, van, P.–Konradt, M.–Theißen, G.* (szerk.): *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „stohernen Epistel”*, BVB 3, LIT, Münster, 2003.
- Gnilka, J.*: *Az Újszövetség teológiája. Szent István Társulat*, Budapest, 2007 (eredeti kiadás: *Theologie des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg 1999) (Gnilka: *Teológia*).
- Gnilka, J.*: *Das Evangelium nach Markus 1 (Mk 1–8,26)*, EKK II/1, Benziger–Neukirchner, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1978 (Gnilka: *Mk*).

- Goguel, M.*: The Birth of Christianity, George Allen & Unwin, London, 1953 (eredeti kiadás: La Naissance du Christianisme, Payot, Paris, 1946).
- Goodacre, M.*: Review: John Painter, Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition, in: Heythrop Journal 40 (1999), 481–482.
- Goodman, M.*: Mission and Conversion. Proselytizing in the Religions History of the Roman Empire, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Goppelt, L.*: Az Újszövetség teológiája, 1–2, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992 (eredeti kiadás: Theologie des Neuen Testaments, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1976) (Goppelt: Teológia).
- Goppelt, L.*: Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien 55, Bertelsmann, Gütersloh, 1954 (Goppelt: Christentum und Judentum).
- Haenchen, E.*: Die Apostelgeschichte, KEK 3, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, <sup>16</sup>1977.
- Hartin, P. J.*: James and the Q Sayings of Jesus, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.
- Hartin, P. J.*: The Religious Context of the Letter of James, in: Jackson-McCabe, M. (szerk.): Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts, Fortress, Minneapolis, MN, 2007, 203–231.
- Hemer, Colin J.*: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, WUNT 49, Mohr, Tübingen, 1989.
- Hengel, M.*: Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst? in: Hengel, M.: Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Mohr, Tübingen, 2002, 549–582 (Hengel: Jakobus).
- Hengel, M.*: Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik. Die Aporien des Briefes, in: Hengel, M.: Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Mohr, Tübingen, 2002, 511–548 (Hengel: Jakobusbrief).
- Hengel, M.*: Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: uő.: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, WUNT 109, Mohr, Tübingen, 1999, 115–156 (Hengel: Jerusalem).
- Hengel, M.*: Zum Problem der „Hellenisierung Judäas“ im 1. Jahrhundert nach Christus, in: Hengel, M.: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, WUNT 90, Mohr, Tübingen, 1996, 1–90 (Hengel: Hellenisierung).
- Hengel, M.*: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Calwer, Stuttgart, <sup>2</sup>1984 (Hengel: Geschichtsschreibung).
- Hengel, M.*: Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), in: uő.: Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Mohr, Tübingen, 2002, 1–67 (Hengel: Hellenisten).
- Hengel, M.–Schwemer, A. M.*: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels, WUNT 108, Mohr, Tübingen, 1998.
- Herczeg, P.*: Az Újszövetség teológiájának vázlatja, KRE HTK, Budapest, <sup>3</sup>2004 (Herczeg: Teológia).



- Herczeg, P.*: Krisztusról és az egyházzól szövegek, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006 (Herczeg: Krisztusról és az egyházzól).
- Hilgenfeld, A.*: Das Apostel-Concil nach seinem ursprünglichen Wortlaute (Apg. XV), ZWTh 42 (1899), 138–149.
- Hill, C. C.*: Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church, Fortress, Minneapolis, 1992.
- Holl, K.*: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem Urgemeinde, in: K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II, Mohr, Tübingen, 1928, 44–67.
- Hurtado, L. W.*: Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2003.
- Hurtado, L. W.*: Hogyan lett Jézus Istenné a földön? Bencés, Pannonhalma, 2008 (eredeti kiadás: How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005).
- Irmscher, J.–Strecker, G.*: XVIII. Die Pseudoklementinen, in: Schneemelcher II, 439–447.
- Jeremias, J.*: Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, <sup>3</sup>1962.
- Jervell, J.*: The Mighty Minority, in: uő.: The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History, Augsburg-Fortress, Minneapolis, 1984, 26–51.
- Kálvin, J.* magyarázata az Apostolok cselekedeteihez, I–II, ford. Szabó András, é. n. (Kálvin: ApCsel).
- Kálvin, J.*: A keresztyén vallás rendszere (Institutio Religionis Christianae) 1559, I–II, ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv, Kálvin Kiadó, Budapest, 1995 (reprint: Pápa, 1910) (Kálvin: Institutio).
- Keck, L. E.*: „The Poor among the Saints” in the New Testament, in: ZNW 56 (1956), 100–129.
- Kirchner, D.*: Brief des Jakobus, in: Schneemelcher I, 234–244.
- Kittel, G.*: Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum, ZNW 30 (1931), 145–157 (Kittel: Stellung).
- Kittel, G.*: Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, in: ZNW 41 (1942), 71–105 (Kittel: Jakobusbrief).
- Klijn, A. F. J.*: The Pseudo-Clementines and the Apostolic Decree, NovT 10 (1968), 305–312.
- Kloppenborg, J. S.*: The Reception of the Jesus Tradition in James, in: Schlosser, J. (szerk.): The Catholic Epistles and the Tradition, 93–141.
- Komoróczy, G.*: Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek, I. Az első kéziratok, Osiris, Budapest, 1998.
- Konradt, M.*: Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption, StUNT 22, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1998 (Konradt: Christliche Existenz).

- Konradt, M.*: Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus. Erwägungen zum historischen Kontext des Jakobusbriefes im Lichte der traditionsgeschichtlichen Beziehungen zum 1. Petrusbrief und zum Hintergrund der Autorfiktion, in: Gemünden–Konradt–Theißen (szerk.): Der Jakobusbrief, 16–53 (Konradt: Jakobusbrief).
- Kümmel, W. G.*: Die älteste Form des Aposteldekrets, in: Gräßer és mások (szerk.): Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, Marburger Theologische Studien 3, Elwert, Marburg, 1965, 278–288 (Kümmel: Aposteldekret).
- Kümmel, W. G.*: Einleitung in das Neue Testament, Quelle&Meyer, Heidelberg, <sup>21</sup>1983 (Kümmel: Einleitung).
- Lambers-Petry, D.*: Verwandte Jesu als Referenzpersonen für das Judenchristentum, in: Tomson, P. J.–Lambers-Petry, D. (szerk.): The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature, WUNT 158, Mohr, Tübingen, 2003, 32–51.
- Lawrence, P.*: The Lion Atlas of Bible History, Lion, Oxford, 2006.
- Lightfoot, J. B.*: The Brethren of the Lord, in: Saint Paul's Epistle to the Galatians, BiblioBazaar, 2008, 247–282 (reprint; eredeti kiadás: Macmillan, London–Cambridge, 1869; első kiadás: 1865).
- Link, Ch.–Luz, U.–Vischer, L.*: „...kirtartóan részt vettek... a közösségben”. Az egység útja az Újszövetségben és ma, Kálvin Kiadó, 2004 (eredeti kiadás: Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute, Benziger, Zürich, 1988).
- Lohmeyer, E.*: Galiläa und Jerusalem, FRLANT 34, 1934.
- Lohse, E.*: Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1973.
- Longenecker, R. N.*: Galatians, WBC 41, Nelson, Nashville, 1990.
- Luz, U.*: Das Evangelium nach Matthäus 1. (Mt 1–7), EKK I/1, Benziger–Neukirchener, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn, <sup>4</sup>1997.
- Lüdemann, G.*: Paulus, der Heidenapostel, Band I: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1980.
- Lüdemann, G.*: Paulus, der Heidenapostel, Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1983 (Lüdemann: Paulus II).
- Lüdemann, G.*: Zum Antipaulinismus im frühen Christentum, in: Evangelische Theologie 40 (1980), 437–455 (Lüdemann: Zum Antipaulinismus).
- Martyn, L.*: A Law-observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians, SJT 38 (1985), 307–324.
- Marucci, C.*: Sprachliche Merkmale des Jakobusbriefes, in: Schlosser, J. (szerk.): The Catholic Epistles and the Tradition, 263–271.
- Marxsen, W.*: Der evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, FRLANT 67, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, <sup>2</sup>1959.
- Mauerhofer, E.*: Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, 1–2, Hänssler, Neuhausen–Stuttgart, 1995.

- McHugh, J.*: Galatians 2:11–14: Was Peter Right?, in: Hengel, M.–Heckel, U. (szerk.): Paulus und das antike Judentum, Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters, Mohr, Tübingen, 1991, 319–327.
- McKnight, S.*: A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period, Fortress, Minneapolis, MN, 1991 (McKnight: Light).
- McKnight, S.*: A Parting Within the Way: Jesus and James on Israel and Purity, in: Chilton–Evans (szerk.): James the Just and Christian Origins, 83–129 (McKnight: Jesus and James).
- Meyer, A.*: Das Rätsel des Jacobusbriefes, BZNW 10, Töpelmann, Gießen, 1930.
- Morris, L.*: The Gospel According to John (revised ed.), NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995.
- Mußner, F.*: Der Jakobusbrief, HThKzNT XIII/1, St. Benno, Leipzig, <sup>3</sup>1976 (Mußner: Jakobusbrief).
- Mußner, F.*: Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur „Jesusfrage“ in der neutestamentlichen Jesustradition, in: Backhaus, K.–Untergaßmair, F. G. (szerk.): Schrift und Tradition. FS für Josef Ernst, Schöningh, Paderborn, 1996 (Mußner: Jesusfrage).
- Myllykoski, M.*: James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship, Part I, CBS 5,1 (2006), 73–122.
- Nodet, E.–Taylor, J.*: The Origins of Christianity. An Exploration, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1998.
- Oepke, A.*: Der Brief des Paulus an die Galater, ThHzNT 9, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, <sup>5</sup>1984.
- O’Neill, J. C.*: The Origins of Christian Baptism, in: IBS, 16 (June 1994), 98–107.
- Paget, J. C.*: Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?, JSNT 62 (1996), 65–103.
- Painter, J.*: Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition, University of South Carolina, 1997–T&T Clark, Edinburgh 1999 (Painter: Just James).
- Painter, J.*: Who Was James? Footprints as a Means of Identification, in: Chilton, B.–Neusner, J. (szerk.): The Brother of Jesus, 10–65 (Painter: Who).
- Patrick, W.*: James the Lord’s Brother, T&T Clark, Edinburgh, 1906.
- Pecsek, Ottó*: Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.
- Pesch, R.*: Die Apostelgeschichte 1 (Apg 1–12), EKK V/1, Benziger–Neukirchener, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn, 1986 (Pesch: Apg).
- Pesch, R.*: Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über Gal 2, Apg 10,1–11,18, Apg 11,27–30; 12,25 und Apg 15,1–41, in: Müller, P.–G.–Stenger, W. (szerk.): Kontinuität und Einheit, FS Franz Mußner, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1981, 105–122 (Pesch: Abkommen).

- Pokorný, P.–Heckel, U.*: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, UTB, Mohr, Tübingen, 2007.
- Popkes, W.*: Traditionen und Traditionsbrüche im Jakobusbrief, in: Schlosser, J. (szerk.): *The Catholic Epistles and the Tradition*, 143–170.
- Pratscher, W.*: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition, FRLANT 139, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1987.
- Rau, E.*: Von Jesus zu Paulus: Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1994.
- Rad, von, G.*: Az Ószövetség teológiája I–II, Osiris, Budapest, 2000–2001 (eredeti kiadás: *Theologie des Alten Testaments*, 1–2, Chr. Kaiser, München, 1957–1960).
- Räisänen, H.*: Die „Hellenisten“ der Urgemeinde, in: Haase, W. (szerk.): ANRW II (Prinzipat), 26.2 (Religion [Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament]), de Gruyter, Berlin–New York, 1995, 1468–1514.
- Riesner, R.*: Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde. Josephus, *Bellum Judaicum* V 145; 11Miqdasch 46,13–16; Apostelgeschichte 1–6 und die Archäologie, in: Haase, W. (szerk.): ANRW II (Prinzipat), 26.2 (Religion [Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament]), de Gruyter, Berlin–New York, 1995, 1775–1922.
- Roloff, J.*: Die Apostelgeschichte, NTD 5, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1981.
- Sanders, E. P.*: Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14, in: Fortuna, R. T.–Gaventa, B. R. (szerk.): *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in Honour of J. Louis Martyn*, Abingdon, Nashville, 1990, 170–188 (Sanders: Jewish Association).
- Sanders, E. P.*: *Judaism. Practice and Belief 63 BCE–66 CE*, SCM–Trinity, London–Philadelphia, 1994 (Sanders: Judaism).
- Sanders, E. P.*: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, SCM, London, 1977 (Sanders: Paul).
- Sanders, J. T.*: The First Decades of Jewish-Christian Relations: The Evidence of the New Testament (Gospels and Acts), in: ANRW II (Prinzipat), 26.3 (Religion [Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament]), de Gruyter, Berlin–New York, 1996, 1937–1978.
- Shanks, H.–Witherington, B., III*: *The Brother of Jesus: The Dramatic Story and Meaning of the First Archaeological Link to Jesus and His Family*, Harper, 2003.
- Schenke, L.*: *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1990.
- Schlosser, J.* (szerk.): *The Catholic Epistles and the Tradition*, BETL, 176, Peeters, Leuven, 2004.
- Schmithals, W.*: *Paulus und Jakobus*, FRLANT 85, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1963.
- Schnelle, U.*: *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2005 (Schnelle: Einleitung).

- Schnelle, U.*: Muß ein Heide erst Jude werden um Christ sein zu können? in: Karrer, M.–Kraus, W.–Merk, O. (szerk.): Kirche und Volk Gottes, FS Jürgen Roloff, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2000, 93–109 (Schnelle: Muß ein Heide...).
- Schnelle, U.*: Theologie des Neuen Testaments, UTB, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2007 (Schnelle: Theologie).
- Schoeps, H.-J.*: Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit, Francke, Bern–München, 1964 (Schoeps: Judenchristentum).
- Schoeps, H.-J.*: Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Mohr, Tübingen, 1949 (Schoeps: Theologie und Geschichte).
- Schweizer, E.*: Teológiai bevezetés az Újszövetségbe, Kálvin Kiadó, Budapest, 2004 (eredeti kiadás: Theologische Einleitung in das Neue Testament, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1989).
- Simon, M.*: The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church, in: Simon, M.: Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia II, WUNT 23, Mohr, Tübingen, 1981, 414–436.
- Stauffer, E.*: Zum Kalifat des Jacobus, ZRGG 4 (1952), 193–214.
- Stuhlmacher, P.*: Biblische Theologie des Neuen Testaments 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1999.
- Strack, H. L.–Billerbeck, P.*: Kommentar zum Neuen Testament I–IV, C. H. Beck, München, 1978.
- Strobel, A.*: Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen, in: Müller, P.-G.–Stenger, W. (szerk.): Kontinuität und Einheit, FS Franz Mußner, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1981, 81–104.
- Szathmáry, S.*: A keresztség az Újszövetségben, Református Sajtóosztály, Budapest, 1990.
- Taylor, N.*: Paul, Antioch and Jerusalem, Sheffield Academic, Sheffield, 1992.
- Theißen, G.*: A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006 (eredeti kiadás: Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloher, Gütersloh, 2004) (Theißen: Jézus-mozgalom).
- Theißen, G.*: Ethos und Gemeinde im Jakobusbrief. Überlegungen zu seinem „Sitz im Leben“, in: Gemünden–Konradt–Theißen (szerk.): Der Jakobusbrief, 143–165 (Theißen: Ethos und Gemeinde).
- Theißen, G.*: Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1–6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde? in: Lichtenberger, H. (szerk.): Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel, III, Frühes Christentum, Mohr, Tübingen, 1996 (Theißen: Hellenisten und Hebräer).
- Theißen, G.*: Nächstenliebe und Egalität. Jak 2,1–13 als Höhepunkt urchristlicher Ethik, in: Gemünden–Konradt–Theißen (szerk.): Der Jakobusbrief, 119–142 (Theißen: Nächstenliebe).

- Theißen, G.–Merz, A.*: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, <sup>3</sup>2001.
- Torrey, C. C.*: James the Just, and his Name „Oblias”, JBL 63 (1944), 93–98.
- Varga, Zs. J.*: A galatákhoz írt levél, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998 (Varga: Galata).
- Varga, Zs. J. dr.*: Újszövetségi bevezetés, Református Doktorok Kollégiuma, Budapest, 2000 (Varga: Bevezetés).
- Vielhauer, P.–Strecker, G.*: Judenchristliche Evangelien, in: Schneemelcher, I, 114–147.
- Ward, R. B.*: James of Jerusalem in the First Two Centuries, in: Haase, W. (szerk.): ANRW II (Prinzipat), 26.1 (Religion [Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament]), de Gruyter, Berlin–New York, 1992, 779–812.
- Wedderburn, A. J. M.*: The „Apostolic Decree”: Tradition and Redaction, NovT XXXV,4 (1993), 362–389.
- Wehnert, J.*: Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion? ZKG 102/2 (1991), 231–255 (Wehnert: Pella).
- Wehnert, J.*: Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes” aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets, FR-LANT 173, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997 (Wehnert: Aposteldekret).
- Wellhausen, J.*: A farizeusok és a szadduceusok, Kálvin Kiadó, Budapest, 2001 (eredeti kiadás: Die Pharisäer und die Sadducäer, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1967).
- Wick, P.*: Pál. A keresztyénség tanítója, Kálvin Kiadó, Budapest, 2007 (eredeti kiadás: Paulus, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2006).
- Xeravits, G.*: Szentírásértelmezés Qumránban. Folyamatos pešerek, KRE HTK, Bibliai és Judaisztikai Kutatóintézet, Budapest, 1995.
- Yates, J. P.*: The Reception of the Epistle of James in the Latin West: Did Athanasius Play a Role?, in: Schlosser, J. (szerk.): The Catholic Epistles and the Tradition, 273–288.
- Zahn, Th.*: Brüder und Vettern Jesu, in: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur VI, Leipzig, 1900, 225–364.

#### *Lexikonok és kézikönyvek*

- ABD *Freedman, D. N.* (szerk.): The Anchor Bible Dictionary, vol. 1–6, Doubleday, New York, 1992.
- DJG *Green, J. B.–McKnight, S.–Marshall, I. H.* (szerk.): Dictionary of Jesus and the Gospels, IVP, Downers Grove (IL)–Leicester, 1992.
- DPL *Hawthorne, G. F.–Martin, R. P.–Reid, D. G.* (szerk.): Dictionary of Paul and His Letters, IVP, Downers Grove (IL)–Leicester, 1993.
- DLNT *Martin, R. P.–Davids, P. H.* (szerk.): Dictionary of the Later New Testament and Its Developments, IVP, Downers Grove (IL)–Leicester, 1997.
- DNTB *Evans, C.–Porter, S. E.* (szerk.): Dictionary of New Testament Background, IVP, Downers Grove (IL)–Leicester, 2000.

- EDNT Balz, H.–Schneider, G. (szerk.): Exegetical Dictionary of the New Testament, I–III. kötet, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1990.
- KBL Bartha T. (szerk.): Keresztyén bibliai lexikon, I–II. kötet, Kálvin Kiadó, Budapest, 1991, 1995.
- ThBLNT Coenen, L.–Beyreuther, E.–Bietenhard, H. (szerk.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 9. Aufl. der Gesamtausgabe, R. Brockhaus, Wuppertal, 1971, 1. Sonderausgabe, 1993.
- ThWNT Kittel, G.–Friedrich, G. (szerk.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I–X, Kohlhammer, Stuttgart, 1933–1979.

*Folyóiratok és sorozatok rövidítései*

- ANRW Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
- BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicalarum Lovaniensium
- BVB Beiträge zum Verstehen der Bibel
- CBR Currents in Biblical Research
- EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
- HThKzNT Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
- HTR Harvard Theological Review
- HzNT Handbuch zum Neuen Testament
- IBS Irish Biblical Studies
- JBS Journal of Biblical Literature
- JSNT Journal for the Study of the New Testament
- JTS Journal of Theological Studies
- KEK Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
- NICNT New International Commentary on the New Testament
- NIGTC New International Greek Testament Commentary
- NovT Novum Testamentum
- NTD Das Neue Testament Deutsch
- NTS New Testament Studies
- SJT Scottish Journal of Theology
- SNT Supplements to Novum Testamentum
- StUNT Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
- ThHzNT Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
- ThLZ Theologische Literaturzeitung
- UTB Uni-Taschenbücher
- WBC Word Biblical Commentary

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie