

THEOLOGIA BIBLICA

Kustár György*

Sárospataki Református Hittudomány Egyetem

„A szemérmetlen Isten országa” A hamis bíró példázatának botránya (Lk 18,1–8)

A példázat a lukácsi összefüggésben a kitartó imádságra buzdít. Az óegyházi értelmezés szintén ezt az üzenetet olvasta ki a történetből. Isten pedig olyan imádságot meghallgató személy lesz, aki a hamis bíróval szemben nem várakoztatja meg az övét, hanem hamar igazságot szolgáltat nekik. De vajon a bíró a példázat középpontja? Vajon az asszony kitartása-e a kulcs, vagy pedig a végül kierőszakolt ítélet? Ha figyelemmel olvassuk a példázatot, nehéz elkerülnünk a rossz szájízt, amit az okoz, hogy a bírót Istennek feleltetjük meg. Hogy lehet egy ilyen Istent nem félő, embereket semmibe vevő alak az Úr párhuzama? Az is kérdéseket ébreszthet, hogy a példázat applikációja miként illeszkedik az azt megelőző *másbához*, mert hát miért kellene kitartóan könyörögnünk, ha Isten gyorsan szolgáltat igazságot. Nem ellentmondás ez? És ha az applikáció eredetileg nem tartozott a példázathoz, mi lehetett az eredeti összefüggés, amibe a történet illeszkedik? Ezeket a kérdéseket kell feltennünk az üzenet megértése érdekében.

Az összefüggés

Lukács a történetet az „úti prédikációk” egyikének tartja, és a farizeus és vámszedő mellé helyezi (Lk 18,9–14). Ennek Kozma Zsolt szerint két oka lehet: Lukács szorosabb tartalmi összefüggést láthatott a két történet közt: egyfelől az imádság gondolata kapcsolja össze a kettőt, másfelől pedig a társadalom peremére szorí-

* Kustár György (Nyírbátor, 1980) 2003-ban fejezte be tanulmányait a Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológus-lelkész szakán, 2007-ben pedig magyartanári diplomát szerzett a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karán. Lelkeszi szolgálata mellett az amerikai egyesült államokbeli Western Theological Seminary hallgatójaként szerzett Master of Theology diplomát (2004–2005), majd 2013–2014-ben a Heidelbergi Ruprecht–Karl Egyetemen kutatót és gyűjtött anyagot doktori dolgozatához. 2014-től a Sárospataki Református Teológiai Akadémia (2024 óta Sárospataki Református Hittudományi Egyetem) főállású tanársegédje az újszövetségi tanárséken, ahol az újszövetségi görög nyelvet, újszövetségi bevezetést, hermeneutikát és a Biblia világa tantárgyat oktatja. Tagja a *Sárospataki Füzetek* szerkesztőségi bizottságának és a *Society of Biblical Literature*nek. E-mail cím: kugyorgy@yahoo.com.

tott személyek miatt is illenek egymás mellé: az elsőben az özvegy, a másikban pedig a megvetett vámszedő jelenik meg.¹ Érdekes, hogy sokak szerint a történet jobban illeszkedne a tolakodó baráthoz (Lk 11,5–8), amelyet Arland J. Hultgren egyenesen a hamis bíró ikerpéldázatának tart, mivel szerkezetükben szoros egyezéseket mutatnak:

1. szükségben szenvedő személyeket mutatnak be;
2. mindkettő kitartóan kér;
3. akit gondjuk megoldására kérnek fel, megelégteli zaklatásukat,
4. de végül segítséget nyújt nekik;
5. a 18,5 és 11,7 közt nyelvi hasonlóságot is ki lehet mutatni;
6. mindkét példázat témája az imádság.²

Míg azonban a zaklató barát példázatában hiányzik az applikáció, itt jelen van, csakhogy sok értelmező szerint mintha eltolódna a hangsúly az eredeti üzenetről. A 7. versben megjelenik az igazságszolgáltatás témája, amely megfordítja a nézőpontot: míg a 2–5. versek az asszonyra helyezik a hangsúlyt, vagyis a hagyományos értelmezés szerint arra, hogy kitartónak kell lenni az imádkozásban, addig az applikáció azt hangsúlyozza, hogy a bíró végül igazságot szolgáltat.³ A 7. vers „igazságszolgáltatás” vagy „bosszú” (ἐκδίκησις) szavát sokan már az üldözött gyülekezet helyzetére értik, és a szenvedő közösségnek szóló vigasztalásként értelmezik. Ennek alapján Adolf Jülicher odáig megy, hogy a teljes példázatot szekundernek tekinti.⁴ A kettő azonban nem következik egymásból: Joachim Jeremiasnak lehet igaza, aki szerint az applikációnak is van palesztinai színezete, s így a két, eredetileg valószínűleg jézusi anyagot utólag illesztették egybe.⁵ Kenneth E. Bailey az eredeti egység mellett foglal állást, mivel úgy látja, hogy a Sir 35,15–19 szoros párhuzamot mutat a hamis bíróval, sőt annak „prototípusa”, és a siráki szakasz második felében is az isteni beavatkozásról szóló általános tanítás jelenik meg.⁶

¹ Kozma Zsolt: *Jézus Krisztus példázatai*. Iránytű Kiadó Alapítvány, Kolozsvár 2002, 365.

² Hultgren, Arland J.: *The Parables of Jesus: A Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids 2000, 253. Ezzel szemben Hans Weder azt állítja, hogy semmi nem indokolja a két példázat összekapcsolását. Weder, Hans: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 270.

³ A kérdéshez ld. Curkpatrick, Stephen: Dissonance in Luke 18:1–8. In: *Journal of Biblical Literature* 121 (2002/1), (107–121), 117.

⁴ Jülicher, Adolf: *Gleichnisreden Jesu*. Zweiter Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, VIII. J. C. B. Mohr, Tübingen 1899, 286.

⁵ Jeremias, Joachim: *Gleichnisse Jesu*. 11. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 152.

⁶ Bailey, Kenneth E.: *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Combined Edition. Eerdmans, Grand Rapids 1984, 127–128.; hasonlóan Snodgrass, Klyne R.: *Stories with Intent A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Second edition. Eerdmans, Grand Rapids 2018, 352.

Ezt a megállapítást többen osztják, de elsősorban azok, akik az applikáció és a példázat összetartozása mellett törnek pálcát. A kérdést nehéz eldönteni, és nagyon sok múlik azon, hogy miként értelmezzük a 7–8. verseket.

A zárlat és a lukácsi olvasat

A példázat Lukács számára egyértelműen az imameghallgatásról szól. William Herzog meg van győződve arról, hogy a példázathoz csatolt *ezt mondja az Úr* (Εἶπεν δὲ ὁ κύριος, 6. vers) egy olyan tranzíció része, amelyben a bíró belső monológja adja a példázat kulcsát.⁷ Erre az átvezetésre nagyon is szükség van, mivel Joachim Jeremias szerint a bíró személye annyira botrányos, hogy annak Istenként való értelmezéséhez szükség is van a kiegészítésre.⁸ Úgy tűnik, mintha Lukács is érezelné a példázat botrányát, és saját kontextusába helyezésével kezdi el szelídíteni az üzenetet. Számára a hamis bíró a kitartó imádságot meghallgató Isten lesz. Így a példázat applikációja felől olvasva a másalt a *qal wa-homer* (קל וחומר – lat. *a minori ad maius*) hermeneutikai elvet fedezhetjük fel, amely a kisebb felől halad a nagyobb felé: ha az istentelen bíró végül igazságot szolgáltat a könyörgő és őt zaklató özvegynek, akkor mennyivel inkább szolgáltat igazságot Isten azoknak, akik az ő választottai.⁹ Ha így olvassuk a Lk 18,1–8-at, akkor az valóban párja lesz a kenyeret kérő barátnek, és érthetővé válik kapcsolódása a vámszedő és farizeus másálmához is. Csakhogy, ahogyan ezt Herzog jogosan megfogalmazza:

„Egy igazságtalan és csökönyös Istent választani szereplőnek legalább annyira nem fog inspirálni az imádság közbeni magabiztosságra, mint amennyire nem válaszolja meg Isten késlekedését sem az igazak helyreállításában.”¹⁰

A teodícea problémáját valóban nem lehet megválaszolni azzal, hogy Isten segít, csupán kitartóan kell kérni őt. Ha ez lenne a cél, akkor logikusabb lenne egy pozitív szereplőt választani, nem pedig egy kérlelhetetlen és önző bírót. Vagy ahogyan Wendy Cotter közelít a problémához: ha a bíró nem hallgatná meg az özvegyasszonyt, a példázat hatásosabb lenne, ugyanis ekkor világos ellenpéldája-

⁷ Herzog II, William R.: *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1994, 216.

⁸ Jeremias, Joachim: *i. m.* 156.

⁹ A kommentárok nagy része ezt a megoldást választja, pl. Bovon, Francis: *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke (9:51–19:27)*. Fortress Press, Minneapolis, MN 2013. (9,51–19,27). Fortress, Minneapolis 2013, 535., újabban pl. Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 347.

¹⁰ Herzog II, William R.: *i. m.* 217.

vá válna az imádságot meghallgató Istennek.¹¹ Ráadásul: amennyiben a teodícea a probléma, akkor a szöveg nem mond semmit, esetleg csupán annyit, hogy Istent nem a kérlelhetetlenség hajtja. De akkor mi? És van-e értelme a bíró belső monológjának idézésére, ha annak semmi jelentősége nincs az applikációban? Stephen Curkpartick ugyan készít egy táblázatot, amelyben az allegorikus elemeket megfelelteti a példázat elemeinek, viszont az 5. vers applikációja egyáltalán nem stimmel, ugyanis a bíró özvegytől való félelmének Isten gyors és nem késlekedő közbelépése lesz a párja.¹² Láthatóan azonban semmilyen párhuzam nincs a két elem közt, és még a kapcsolódási pontjuk is kérdéses. Viszont az értelmezők többsége ezeknek a problematikus elemeknek a tudatában is a lukácsi értelmezést teszi magáévá, és megerősíti a hagyományos olvasatot, vagyis a teodíceaprobléma és az imádságra adott isteni válasz különböző értelmezéseit nyújtja.¹³

A hagyományos megközelítéssel viszont nemcsak az a gond, hogy a bíró botrányos szerepét allegorizálja, és annak megdöbbentő viselkedését érvényteleníti, hanem az is, hogy a szöveg így látványosan hasonló lesz a zaklató barátéhoz. De vajon miért szerepelne két példázat nemcsak ugyanazzal a témával, hanem ugyanazzal az üzenettel is? Sőt, így a bíró a hamis sáfárhoz hasonló alakká válna, aki végül jót tesz, bár rossz motivációból. Vajon ezt akarja üzenni a példázat? Joseph A. Fitzmyer pontosan így látja: az applikációban az „igazságot szolgáltató” motívum kerül előtérbe, majd azt fejt ki központi üzenetként, hogy Isten az ő ítélete által szerez érvényt az igazak könyörgéseinek.¹⁴ A téma azonban látványosan leszűkíti az értelmet: üldöztetést feltételez, és mindegy, hogy egyes értelmezők ezt az ősegyháznak,¹⁵ mások pedig Jézus szituációjának feleltetik meg,¹⁶ a szűkítés rendkívül drasztikus. Amy-Jill Levine elég élesen fogalmaz:

„Az özvegy és a bíró története nem utal semmiféle messiási várakozásra vagy aggodalomra. A bíróban nem látszik kibontakozni semmiféle hit, és azonkívül, hogy az özvegy hisz a saját kitartásában, a példázatban semmi nem utal arra, hogy val-

¹¹ Cotter, Wendy: The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18:1–8). In: *New Testament Studies* 51 (2005/3), (328–343) 330.

¹² Curkpatrick, Stephen: *i. m.* 111.

¹³ A legújabb kommentárok is hajlanak erre. Robert R. Brawley szerint a történetnek két tanulsága van: a) Isten nem olyan, mint az igazságtalan bíró, vagyis Isten igazságot szolgáltató az igazakért; b) a tanítványoknak úgy kell imádkozniuk, mint az igazságtalan bírót ostromló özvegynek. Brawley, Robert R.: *Luke: A Social Identity Commentary*. T&T Clark, New York 2020, 163.

¹⁴ Fitzmyer, Joseph A.: *The Gospel according to Luke X–XXIV*. Doubleday, New York 1985, 1177.

¹⁵ Linnemann, Eta: *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. Translated from the 3rd German Edition by John Sturdy. SPCK, London 1966, 121.

¹⁶ Hultgren, Arland J.: *i. m.* 259. Ő sok tekintetben a klasszikus értelmezést képviseli.

lások lenne. Lukács az, aki apokaliptikus elemeket tartalmazó kontextusba helyezi a példázatot.”¹⁷

Tehát az eredeti példázat nem feltétlenül szól az üldöztetés idején tanúsítandó kitartó imádságról, és az sem feltétlenül bizonyos, hogy eszkatológiai éle volt. A kommentáráírók minden vita ellenére megegyeznek abban, hogy az 1. vers egyértelműen lukácsi, de a záratként odaillesztett logion is Lukács miatt kerül a példázat végére (8. vers). Wendy Cotter szerint a 7b–8a-ban olvasható utolsó logion ráadásul ellentmond a 7a-nak. Hiszen ha Isten *gyorsan* szolgáltat igazságot, akkor miért kell kitartóan könyörögni? Ki hát az özvegyasszony? A kitartó imádkozás követendő példája, vagy pedig egy szánalomra méltó áldozat, akinek erőszakosan kell könyörögnie a meghallgatásért, de vele szemben a hívők Isten gyors igazgatszolgáltatását várhatják?¹⁸

A lukácsi keret előre- és visszavetíti az üzenetet, a kitartó imádság témáját, viszont láthatóan több ponton erőszakot tesz a példázat belső dinamikáján. Ezért arra gyanakodhatunk, hogy maga Lukács dolgozott úgy a példázattal, hogy az a könyörgés meghallgatásáról és a gyors ítéletről szóljon,¹⁹ s így, miként Francis Bovon fogalmaz, a kommentátor a 6. versben először „igehirdető”, azután a 7. és a 8. versben „exegézisprofesszor” lesz.²⁰

Vannak, akik megpróbálnak kilépni a hagyományos értelmezés dilemmáiból, és abban vélik látni a példázat kulcsmotívumát, hogy az miként viszonyul a Tórához. Luise Schottroff szerint például „az özvegy a példázat középpontja. A hallgatóknak tőle kell tanulniuk.”²¹ Majd így foglalja össze a példázat jelentőségét:

„A 1., a 7. és a 8. versben a példázat alkalmazása nem allegorikusan kapcsolódik a példázathoz, hanem annak tisztázására használja az özvegy viselkedését, hogy mit jelent ellenállni az igazságtalanságnak, és éjjel-nappal Istenhez kiáltani.”²²

¹⁷ Levine, Amy-Jill: *Short Stories by Jesus: The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*. Harper-Collins, New York 2015, 255.

¹⁸ Cotter, Wendy: *i. m.* 330–331. A probléma gyökere az ἐν τάχει kifejezés értelme, amely ezt jelentené: „gyorsan”, vagy „hirtelen”. Bármelyik jelentést is választjuk, annak üzenete eltér a példázattól. Ld. Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 354–355.

¹⁹ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Eerdmans, Grand Rapids 1978, 669.

²⁰ Bovon, Francis: *i. m.* 530.

²¹ Schottroff, Luise: *Die Gleichnisse Jesu*. 4. Auflage. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015, 253.

²² Uo. 254.

Ezzel visszatér a hagyományos értelmezéshez, és az applikációt összetartozónak tekinti a másallal, amely a törvénytelenység kritikáját nyújtja, és azzal a maga idejében nyilvánvalóvá váló isteni igazságosságot állítja szembe. Isten lesz az, aki megdönti a hazug és hamis rendszert, amelyben a megvesztegetés és korrupció uralkodik, hogy végül érvényt szerezzen a Tórának. Ehhez hasonlót fogalmaz meg Herzog is:

„A példázat dilemmát vet fel. Egy kétségbeesett özvegyasszony kerül a megsokkolt hatalmi játszma közepébe, amely férje halálát kíséri, és még jobban belegabalyodik a Tóra-bíróság összetett ügyeibe. Első pillantásra az esete reménytelennek tűnik. Mindenki tudja, hogy a bíróság annak a javára fog dönteni, aki a leginkább »megfelelő« juttatást, vagyis kenőpénzt ajánlja fel. Egy özvegyel kevesebb Izráelben! Egy újabb »igazságos« ítélet a bíróságtól! Érthetetlen módon az özvegy nem hajlandó feladni, és megfenyegeti a rendszert, hogy mindent leleplez. Jutalma: igazság a kapuban. Képes volt elemezni a végletes helyzetét, és olyan végső cselekedetet megtervezni, amely megtörte a hatalmon lévők által teremtetten elkerülhetetlenség varázsát.”²³

Ez a megközelítés ugyan új irányból próbálja olvasni a példázatot, azonban nem tudja maga mögött hagyni a korábbi értelmezéseket. Herzog az igazságtalan és kizsákmányoló rendszer feletti győzelemként ünnepli a példázatot, azonban ezzel ismét kisimít valamit, ami megbotránkoztat. Az özvegy lesz az egyértelmű hős, azzal, hogy nem titokban, a színpad mögött próbálja megvesztegetni a bírót, hanem nyíltan szembesíti igazságtalanságával, s így a bíró végül amellettt dönt a rendszer fenntartása érdekében, hogy meghallgatja a panaszt. Csakhogy ez az értelmezés elfedi a dilemmákat, miközben újabbakat vet fel. Mert ha a bíró azért enged, hogy a korrump rendszer fennmaradjon, sőt mások szemében Tóra-hűnek tűnjék, vagyis hogy ezzel a machinációval végül mindenki jól járjon, akkor mit üzen a példázat? Tehát e problémákat látva az a legvalószínűbb, hogy a tulajdonképpeni példázat a 2–5. versben található, a többi elem pedig másodlagosnak tekinthető. Ebből a keretből kiindulva kell ismét górcső alá vetnünk a hamis bíró történetét, és felvetnünk a következő kérdést: ha Jézus nem azt akarta mondani, amit Lukács, akkor vajon mi lehetett az eredeti üzenet? Herzog meglátásaiban, bár sok ponton nem értek egyet vele, sok igazság van, s emellettt fontos adalékokkal szolgál a Jézus korabeli bíróság visszaéléseinek megismeréséhez, úgyhogy először szemléznünk szükséges ezeket.

²³ Herzog II, William R.: *i. m.* 231.

A Jézus korabeli korrump bíraskodás

Kenneth E. Bailey árnyaltan rajzolja meg a bíró személyének vonásait, és szerte a közel-keleti normák alapján a bíró példázatbeli jellemzése egy olyan személyt takar, akinek nincs szégyenérzete. Ennek az az oka, hogy képtelen mások szemével nézni önmagát, azaz saját becsülete és státusza nem érdekes a számára.²⁴ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy olyan ember lenne, aki bármit képes megtenni, vagy semmi nem érdekli, és teljesen törvényen kívüli. Herzog szerint arra nagyon is ad, hogy *a látszat szerint igaz bíró* legyen.²⁵ Az, hogy a zaklatástól „fekete lesz az arca” (ugyanis a ὕπωπιάζω – „gyötör” ige szó szerint ezt jelenti), Bailey szerint annak a jele, hogy fárasztja és megviseli az asszony állandó zaklatása.²⁶ Derrett szerint azonban ennél többről van szó, ugyanis egy olyan emberrel állunk szemben, aki az igazságosság látszatát érzi veszélyeztetve. Ehhez nem kell felmentenünk a bírót, azt állítva, hogy az „az embereket pedig nem becsülte” (καὶ ἀνθρώπων μὴ ἐντρέπομενος – 2. vers; ld. még „és az embereket sem becsülöm” – οὐδὲ ἀνθρώπων ἐντρέπομαι – 4. vers) kitétel az ő megvesztegethetetlenségét jelentené.²⁷ Egy olyan társadalomban, ahol az ember inkább elveszít mindent, akár az életét is, csak hogy megtartsa a becsületét, ez a kifejezés igen erőteljes konnotációkkal bír.²⁸ A bírónak igenis érdeke a látszat fenntartása, hiszen bírói munkájának az „igazságosság” a legitimációja, és az, hogy „fair” ítéletet hoz. Ugyanakkor a látszat fenntartása mögött sok vétek elfér, és így kettős játékot lehet játszani: az igazságosság nyilvános deklarálása és a színfalak mögött zajló titkos megvesztegetés kettős játéka párhuzamosan zajlik, és megfér egymás mellett.²⁹ Viszont mindenki tudja, hogy korrump személy, akit meg lehet vásárolni. De ez csak a színfalak mögött terjedhet, mert senki sem kockáztatja az arcvesztést, vagy a mások leleplezése miatti arcvesztéssel járó haragot és bosszút. A bíró nem szembeisítható saját korruptségével, mivel hatalmi pozícióban van. Ezt egy kliens sosem merné megtenni, a saját érdekében. Ha ítéletet akar, akkor a tisztelet és az

²⁴ Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 132.

²⁵ Herzog II, William R.: *i. m.* 230. Ezzel szemben Levine azt képviseli, hogy a bíró nincs tekintettel a hírére. Ezt nehéz elképzelni egy mediterrán közegben. Levine, Amy-Jill: *i. m.* 251.

²⁶ Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 138.

²⁷ Levine ezt teszi. Szerinte a bíró jogszerűen akar eljárni. Így az a lehetőség is felmerül, hogy azért lesz hamis, mivel helyet ad az asszony bosszúért kiáltó keresetének. Ez azonban túlfeszíti a szöveg kereteit, hiszen a bíró eleve a ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας jelzőt kapja. Annyiban igaza van, hogy megvesztegetésről nem olvasunk a szövegben, s emiatt a háttér megrajzolásánál óvatosan kell eljárunk. Levine, Amy-Jill: *i. m.* 253.

²⁸ Derrett, J. Duncan M.: Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge. In: *New Testament Studies* 18 (1972/2), (178–191) 187.

²⁹ Herzog II, William R.: *i. m.* 230.

udvariasság szigorúan kodifikált útjain kell játszania a játszmát, tudva, mikor és mennyit kell adni ahhoz (akár anyagi, akár tiszteletet kifejező gesztusok révén), hogy ügye elbírálást kapjon. Ezt Robert R. Brawley a bíró szociális státuszából következő lehetőségként értékeli:

„Valójában, ahogyan Lukácsnál több más esetben is, azok a személyek, akiknek hatalmuk van a társadalmilag alsóbb rétegek felett, nem érznek szégyent, amikor tettük igazságtalansággal hozható összefüggésbe, mivel ez még inkább igazolja domináns státuszukat.”³⁰

Tehát igazságtalanságuk hatalmukat jelzi. Ugyanakkor a státusszal járó szerep követelményeinek betöltése szintén nélkülözhetetlen feladat, mert a szociális kapcsolatrendszerben a megmutatott arc a lényeg, azaz az illető státuszának megfelelő viselkedés.

Ezt a kettős mechanizmust szépen szemlélteti a bíró belső monológja. Azáltal, hogy az asszony állandón visszajár és követelőzik, már önmagában is kellemetlenséget okoz: azt a gyanút kelti, hogy nem végzi a dolgát, illetve hogy nem képes ellenőrzése alatt tartani a helyzetet. Esetleg valamilyen más szándék gyanúja is felmerülhet, ami miatt az özvegy újra és újra megjelenik egy elintézetlennek nevezett ügy fedőtörténete alatt.³¹ Ez viszont arcvesztéssel járhat. A bíró tehát azzal, hogy enged az özvegynek, valójában a saját magáról kialakított képet őrzi meg, és pedig éppen azért, hogy a háttérben folyó korrupció fenntartható legyen.³² A döntéssel végül is mindenki jól jár: az özvegy elégedetten távozik, a bíró pedig megerősíti státuszát azzal, hogy eljár egy kiszolgáltatott nő ügyében.

Herzog a Talmud szabályozására hivatkozik, amikor a bíraskodási rendszer manipulálhatóságáról beszél, és megpróbálja érthetővé tenni a bíró helyzetét. Tudjuk, hogy a bíróság alapvetően az elit érdekeit szolgálja. Nem pusztán amiatt, hogy a gazdagok engedhetnek meg maguknak jobb védőügyvédet, hanem amiatt is,

³⁰ Brawley, Robert R.: *i. m.* 163.

³¹ Derrett, J. Duncan M.: *i. m.* 190.

³² Emiatt nincs igaza Baileynek, aki arra hivatkozik, hogy a bírónak azért nem lehet „befektíteni az arcát”, mivel szégyentelen. Csakhogy ez egyoldalú megközelítés: a diádikus személyiség ugyanis a megfelelés leplei alá rejtje a saját ambícióját, annak megvalósítását vagy sikerességét pedig elhárítja magáról. Ez önmagában tisztességtelen játszmának látszik egy nyugati gondolkodású ember számára. A bíró esetében ezt a kettős játszmát feltételezni egyáltalán nem kultúrídgen: egyszerre törekedhet tisztességtelen haszonra, és akarhatja fenntartani a tisztesség látszatát. Egyszerre fogadhat el megvesztegetést, amit nem megkenésnek tekint, pusztán a segítsége utáni há-la kifejeződésének. Ezt maga Bailey is elismeri a hamis sáfár példázatának elemzése rendjén, bár ott a keleti ember mentalitásáról szóló részt nem tartja applikálhatónak a sáfár példázatára. Ld. Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 89.

hogy mindenhol lehet találni megvesztegethető bírát.³³ Ez részben a rendszer kettősségéből fakad:

„Egyrészt ott voltak a törvények, amelyek megkövetelték a pártatlanságot és a méltányosságot, és bár bizonyos mértékig teret engedtek a bírói mérlegelésnek, elítélték az olyan szabályszegéseket, amelyek mögött a bíróra gyakorolt helytelen nyomás húzódnak meg. Másrészt viszont az is tény, hogy hagyományos és széles körben elterjedt volt, hogy egy patrónus ilyen nyomást gyakorolt az ügyfele érdekében, és ez bizonyos határok között társadalmilag elfogadott eljárás volt.”³⁴

Az igazságos ítélet ideálja megvolt, azonban a *gratia* vagy *clementia* elvének alkalmazása teret adott a részrehajlásnak és igazságtalanságnak. A késői Római Birodalom keresztyén püspökeinek esetében sem volt ritka, hogy közvetítőkként kedvezőbb elbírálást, enyhébb büntetést, ellenségeik esetében pedig szigorúbb bánásmódot jártak ki. Cézárei Bazileosz például egy özvegy érdekében járt közben a prefektusnál, hogy késedelmi kamat elengedésével hosszabbítsák meg az adósszerződésében rögzített törlesztési időt.³⁵

Azonban a bíráskodás szisztémája tartalmaz még egy fontos strukturális elemet. Gerhard Lenski agrártársadalmakat elemző munkája kimutatja, hogy a rendszer alapvetően a gazdagok érdekeit szolgálja: az igazságosság valójában burkolt hatalomgyakorlás,³⁶ amely által az adós fizetésre kényszeríthető, s a bérlőkre újabb szerződések és elkötelezettségek terhelhetők. Mivel a szerződéseket mindig a munkáltató köti, a jogérvényesítés mindig a kölcsönző érdekeit szolgálja. Ez alapvetően igaz, és talán pontosan amiatt, hogy az alsóbb társadalmi rétegek megkezdni igyekeznek a bíróságokat, és alternatív utakon kívánják intézni ügyeiket.³⁷ Ennek okát Deborah W. Hobson foglalja össze:

„Mivel leginkább a legerősebbek képesek segíteni önmagukon, a gyengék és védtelenek kétszeresen is hátrányos helyzetben vannak. Így a rendszer elkerülhetetlenül úgy működik, hogy megerősítse a legerősebbek jogait. Ebben az értelemben arra a következtetésre juthatunk, hogy bár a birodalmi jogrendszer mint hatalmi és

³³ Ezek alapján Marshall arra következtet, hogy az ellenfelek megvesztegették a bírót, ezért utasítja el az özvegyet, Mason pedig arra jut, hogy az özvegynak nem volt pénze ugyanezt megtenni. Marshall, I. Howard: *i. m.* 669. Manson, Thomas W.: *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke*. SCM Press, London 1949, 306.

³⁴ Harries, Jill: *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, 162.

³⁵ Uo. 166.

³⁶ Lenski, Gerhard E.: *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. McGraw-Hill, New York 1966, 210–218.

³⁷ Cotter, Wendy: *i. m.* 337.

kötelezettségi forrás mindenütt megvolt a kis településeken élők számára, valószínűleg, hogy hatékonyan működött volna a védelem, és a személyes jogok garanciájának forrásaként.”³⁸

William R. Herzog szerint ha a Misnában tanácsolt háromfős bírói testület vagy a Josephus Flavius által ideálisnak tartott hétfős döntéshozó tanács bírálta volna el az ügyeket, akkor a kerülőutaknak vagy a megvesztegetésnek kisebb lett volna az esélye. Természetesen az elmélet és a gyakorlat sok esetben nem feleltethető meg egymásnak. Ugyanis Herzog szerint ez nehezen megvalósítható még egy nagyobb településen is, ahol elvárás lenne, hogy 120 fő után egy héttagú döntéshozó bizottság álljon fel a település véneiből. Az ideál gyakorlatba ültetésének praktikus okai vannak: nehéz találni elegendő számú Tórában jártas embert, s így jobb egy bíró, mint egy sem.³⁹ Ez azonban részben teológiai érzékenységet is sért, mert az *Ávót* 4,8 szerint Ismaél rabbi azt tanácsolja: „Ne bíraskodj egyedül, hiszen senki sem bíraskodhat egyedül az Egyen kívül.” Egy biztos: a bírák sem voltak könnyű helyzetben, ugyanis az adminisztrációs és hivatali réteghez tartoztak, ami gyakran úgy köti össze őket az elittel, hogy ők nem osztoznak a felsőbb rétegek privilégiumaiban. Ez azonban nem szünteti meg függőségüket, sőt egy karrier-re vágó bíró elkötelezetté válik az ügyeit rá bízó tekintélyes személy irányában, és ez a kiszolgáltatott helyzet, amelyet semlegesebb terminussal patrónus–kliens viszonynak nevezhetünk, teret enged a jogorvoslatban nyújtott pártosságnak.⁴⁰

J. Duncan M. Derrett más scenáriót lát a történet mögött. Szerinte Jézus idejében kettős jogorvoslati gyakorlat volt érvényben Izráelen belül: a jogorvoslatot egyfelől a három- vagy hétfős bizottság gyakorolta a Tóra betartásának kivizsgálása és jogi per útján; másrészt a helyi lokális „rendőrbírók” gyakorolták ezt, akiknek döntései sok esetben felülírták a legális fórumok döntéseit.⁴¹ Ezek részben pogány, részben zsidó bírók voltak, akik gyors ügyintézkést garantáltak. Derrett szerint ez utóbbi rendszert még az is jellemezte, hogy megkerülték a szokványos ügymenetet, és tanúk, illetve bizonyítékok nélkül hozott döntést. Ebben az esetben maga a bíró lett a keresetet benyújtó személy ügyvédjévé.⁴² Az Ószövetség ilyen bíróként mutatja be Istent, aki az 5. századi egyiptomi bírókhoz hasonlóan

³⁸ Hobson, Deborah W.: The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt. In: Halpern, Baruch – W. Hobson, Deborah (eds.): *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*. Sheffield University Press, Sheffield 1993, (193–219) 216.

³⁹ Herzog II, William R.: *i. m.* 224.

⁴⁰ Merz, Annette: Die Starke der Schwachen (von der bittenden Witwe) Lk 18,1–8. In: Zimmermann, Ruben (ed.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloher 2015, (667–680) 673.

⁴¹ Hasonlóan látja Bovon, Francis: *i. m.* 534.

⁴² Derrett, J. Duncan M.: *i. m.* 186–188.

kivizsgálás és bizonyítékok nélkül döntött egy-egy peres ügyben, és utasította beosztottját a hibás fél megbüntetésére.⁴³ Ez nem azt jelenti, hogy az ilyen esetekben hozott döntés igazságtalan lett volna, viszont a szokásostól eltérő eljárásrend számunkra önkényesnek tűnik. Ennel alapján Bernard Brandon Scott úgy látja, hogy a példázatban leírt szituáció jogi szempontból problémás, és több ponton is szembemegy a Tóra szabályozásával.⁴⁴ Ugyanis polgárjogi testület helyett az özvegyasszony egy egyéni bíránál kéri ügyének tisztázását. Talán azért jár el így, mert ellenfelei is megkerülik a hivatalos utat? Vagy azért, mert bosszút akar, nem pedig igazságot? Vagy mert meg akarja kerülni a bizonyítási eljárást, a tanúk kihallgatását? Esetleg anyagi ügyről van szó, amelynek tárgyalását a Talmud egy bíró előtt is megengedi?⁴⁵ Ezek találgatások, és nem szabad túl sokat olvasnunk a szöveg mögé, főleg olyat, amit az nem támogat.

Annyit tudunk, hogy a bíró korrupt, és valamilyen okok miatt nem hajlandó foglalkozni az özvegyasszony ügyével. Bár több kommentáló azt feltételezi, hogy valamilyen anyagi természetű ok állhat a háttérben, ez pusztán feltételezés. Joachim Jeremias arról spekulál, hogy a bíró azért nem meri tárgyalni az özvegyasszony ügyét, mivel ellenfelei túlságosan hatalmasak, és így befolyását félti.⁴⁶ I. Howard Marshall szerint a bíró egyszerűen nemtörődöm, és lusta.⁴⁷ Sokak szerint egy történet segít kitölteni a példázat mögötti szituáció hiányosságait.

„Ez Mezopotámiában, Nisibis ősi városában történt. Amint beléptünk a város kapuján, az egyik oldalon a börtön állt, rácsos ablakaival, amelyeken keresztül a rabok kinyújtották karjukat, és alamizsnát koldultak. Vele szemben a helyi bíróság nagy, nyitott csarnoka állt. A csarnok távolabbi végében egy kissé megemelt pulpituson félig párnákba süppedve ült a kádi, vagyis a bíró. Körülötte írnokok és más tekintélyes személyek guggoltak. A terem többi részébe nagy tömeg zsúfolódott, és egyszerre tucatnyian követelték ugyanazt kiabálva, hogy az ő ügyét tárgyalják először. Az előrelátóbb peres felek nem csatlakoztak a zűrzavarhoz, hanem suttogva egyezkedtek az írnokokkal, és kenőpénzt, szebben mondván: »díjat« csúsztattak egyik vagy másik kezébe. Mikor az alsóbb rangú hivatalnokok mohósága kielégült, egyikük odasúgott valamit a kádinak, aki nyomban kihirdetett egy-egy ítéletet. Általánosan elfogadott volt, hogy az a fél nyeri meg a pert, aki a leg-

⁴³ Driver, G. R.: *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.* First edition. Clarendon Press, Oxford 1954, 14.

⁴⁴ Scott, Bernard Brandon: *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Fortress Press, Minneapolis 1989, 183.

⁴⁵ Ez utóbbihoz ld. Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 133.

⁴⁶ Jeremias, Joachim: *i. m.* 153.

⁴⁷ Marshall, I. Howard: *i. m.* 672.

többet fizette. Eközben a tömeg szélén egy szegény asszony azzal szakította félbe újra meg újra az eljárást, hogy hangos bekiabálásokkal követelte ügyének orvoslását. Szigorú-an rászóltak, hogy maradjon csendben, és ezt hányták a szemére: »Mindennap idejössz!« Ő pedig ezt kiáltotta: »És ezután is jövök mindaddig, míg a kádi meg nem hallgat.« Végül egy per befejeztével a bíró türelmetlenül megkérdezte: „Mit akar az az asszony?” Az asszony hamar előadta történetét. Egyetlen fiát besorozták katonának, egyedül pedig nem tudta megművelni földjét. Ennek ellenére az adószedő arra kényszerítette, hogy fizesse ki az adót, amely alól özvegyként mentesülhetett volna. A bíró feltett neki néhány kérdést, majd kihirdette: »Mentesüljön.« Kitartása így nyerte el jutalmát. Ha lett volna pénze megfizetni egy írnokot, már jóval korábban felmentették volna.”⁴⁸

Meglepő a két történet közötti hasonlóság. De éppen ez lesz megtevesztő. Herzog többek közt azt hangsúlyozza a Lukács példázata kapcsán, amit a Henry Baker Tristram idézte történet sejtet: az ellenfél valószínűleg megvesztegette a bírót, aki emiatt húzza-halasztja az ügyet. Az özvegy ezzel szemben nyíltan kér igazságszolgáltatást.⁴⁹ Sajnos értelmezése ott bicsaklik meg, hogy míg a párhuzamos történetben jelen van a korrupciós elem, a példázatban ennek semmi nyoma. Így arról elmélkedni, hogy a megvesztegetéssel szemben az özvegyasszony jogszerű utat választ, elhibázott, mivel túl sokat olvas bele a szövegbe. Az okokról nem tudunk semmit, viszont több derül ki az özvegyről.

Az arcátlan özvegy

Bernard Brandon Scott meglepő megállapítást tesz, és értelmezésével új utat nyit meg, amelynek ívét sajnos nem követi végig. Felvetése viszont elgondolkodtató. Abból indul ki, amit Luise Schottroff is világossá tesz: a bíró nem lehet Isten metaforája, hiszen alakja egyértelműen negatív, minősítése pedig törvénytelenséget és korrupciót olvas a fejére. De míg Schottroff szerint a bíró isten „ellenpéldája”,⁵⁰ és ezzel a hagyományos értelmezéshez tér vissza, addig Scott szerint az özvegyre terelődik a hangsúly. A jogait erőszakosan érvényesítő és társadalmilag hátrányos helyzetben lévő nő lesz Isten országának szimbóluma.

⁴⁸ Tristram, H. B.: *Eastern Customs in Bible Lands*. Hodder and Stoughton, London 1894, 228–229.

⁴⁹ Hasonlóan Plummer, Alfred: *The Gospel According to Luke*. T&T Clark, Edinburgh 1922, 413.

⁵⁰ Schottroff, Luise: *i. m.* 251. Hasonlóan, és a hagyományos értelmezést nyújtja: Binder, Herman: *Das Gleichnis von dem Richter und der Witwe*, *Lk 18,1–8*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, és Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 347.

„Isten országa újra meg újra jön, és a becsülettől vagy az igazságtól függetlenül mindent ledönt. Még az is lehet, hogy a szégyentelenségnek (a becsület hiányának) álruhájában érkezik. [...] A példabeszéd hallgatója úgy ismer rá Isten országára, mint amely nem egy igazságos bíró alakjában jelenik meg, hanem egy zaklató özvegyében, aki saját szégyentelenségét tárja fel azzal, hogy folyamatosan egy becsületlen bírónál követeli igazát.”⁵¹

Ebben az idézetben több fontos felvetés van, amin érdemes elidőzni. Egyfelől azon, hogy az özvegy valóban kiszolgáltatott helyzetben van-e. A kommentárok többsége szerint a legvalószínűbb helyzet az lehet, hogy az asszony az őt megillető örökségért harcol férje halála után. Herzog ezt a lehetőséget elemzi. Azt állapítja meg, hogy abban az esetben, amikor az asszony ingatlanokat és ingóságokat hoz a házasságba, a férjének, míg csak él, haszonélvezeti joga van vagyona felett. Ha pedig nincs jogos örökös, halála után az özvegy visszaigényelheti a vagyonát. Ez a **אִתְּוֹנָה**, a mátkapénz, ami tulajdonképpen a lány öröksége a családi vagyonból, amelyet arra az esetre kap, ha megözvegyülne.⁵² A másik lehetőség a férj végrendelete, amelyben rögzíti a **כְּתוּבָה**-t, azaz a járandóságot, illetve annak forrását a halála esetén. Azonban ha nincsen ilyen rendelkezés, akkor sok esetben perre van szükség, hogy az özvegy ne veszítse el a családban betöltött pozícióját, és ne váljék nincstelenné. Abban az esetben, ha az özvegynek nincs gyermeke, vissza kell térnie apja házába (Gen 38,11). Ha van gyermek, akkor viszont járandóságát nem feltétlenül adják oda, a házasságba hozott vagyonát nem szolgáltatják vissza. Ugyanis minél nagyobb az özvegy hozott vagy örökölt tulajdona, annál több ellenséget szerezhet magának a családon belül, amelynek tagjai ki akarják sajátítani az oikos-ba hozott részesedését. Ez szintén jogi tisztázást igényelhet.⁵³ Egy ilyen ügyet találunk egy Kr. e. 8. századból származó osztrakonon, amelynek szövege egy örökségi kérdésről szól. Ezt Galpaz Feller idézi, és a következőképpen kommentálja:

„A férjem fiúutód nélkül halt meg. Legyen velem kezed, és az örökséget, amelyről beszéltél [...], add [...] Amacjáhúnak, és a búzaföldet, amely Na’amában van, amit testvéreinek adtál.

A cserépdarab (osztrakon) arról tanúskodik, hogy a nő gyermek nélküli özvegy volt, és a helytartó egy földet akart adni neki, amelyről ő korábban Amacjáhúval,

⁵¹ Scott, Bernard Brandon: *i. m.* 187.

⁵² Galpaz-Feller, Pnina: The Widow in the Bible and in Ancient Egypt. In: *ZAW* 120 (2008/2), (231–253) 235.

⁵³ Herzog II, William R.: *i. m.* 224. Az özvegyek vagyoni helyzetéhez és az ókori közel-keleti kultúrák jogi szabályozásához ld. Peled, Ilan: *Law and Gender in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. Routledge, New York 2020, 73–77.

a néhai férjével beszélt. Amacjáhú testvérei is érintettek voltak az ügyben. Wagenaar véleménye szerint a tisztviselő a földet eredetileg a férjnek ígérte, de végül a férj testvérének adta. A föld nem tartozott a férj tulajdonába, ezért az özvegy követelése nem bizonyítja, hogy egy özvegy automatikusan örökölhette férje földjét.”⁵⁴

A jogi helyzet azt mutatja, hogy az özvegyasszonynak külön kell folyamodnia a földhasználati jogért, illetve a birtokért, mivel ki van szolgáltatva a volt férj testvérének. Az özvegy bizonyos értelemben ambivalens helyzetben van. Helyzetéből fakadóan már nem tartozik eredeti családjába, hiszen férjhez ment, viszont a férje halála után helyzete kérdéses az őt befogadó családban.⁵⁵ Ez a kérelem is azt mutatja, hogy bár az özvegy kaphat haszonélvezeti jogot, a föld jogos örökösei a férj testvérei. Tehát az özvegyasszony védtelen marad, mivel nincs férfi, aki képviselje az érdekeit. Ebben az esetben magának az özvegynak kell lépnie.

És itt érkezünk el az értelmezés szempontjából fontosabb második ponthoz. Ismét Herzogot idézzük:

„Valójában már önmagában az a tény, hogy az özvegyasszony megjelent a bíró előtt, illetani szabályok megszegését jelenti. Az, hogy saját magát képviseli, arra utalhat, hogy nincs családja, akitől segítséget kérhetne. Ebben a helyzetben az élete is múlhat az ügyének elbírálásán.”⁵⁶

A helyzet valóban súlyos lehet, ha magának az özvegyen maradt asszonynak kell intézkednie. Bailey ugyanis kizárja ezt a lehetőséget, mert szerinte a Közel-Keleten egy átlagos nő nem megy a bíróságra.⁵⁷ Ennek alátámasztására egy tal-mudi szöveget is idéz, amely sokat elmond a nő társadalmi szerepéről:

„Akkor hát a férfiak járnak bíróságra, és a nők soha nem járnak bíróságra? [...]. – Mondhatnád, hogy ez nem szokás a nőknél, mert »a király leányának minden dicsősége belül van« (Zsolt 45,14; a király leánya [vagyis a zsidó nő] szemérmes, és amennyire csak lehet, otthon marad).”⁵⁸

Az ókori társadalomban, amelyben a szerepek sokkal szigorúbb szabályokkal vannak körülbástyázva, a határátlépések visszatetszést szülnek. Mivel a nőt alapvetően a család szerkezetén belül definiálják, a struktúra felborulásával fenyeget,

⁵⁴ Galpaz-Feller, Pnina: *i. m.* 239–240.

⁵⁵ Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 350.

⁵⁶ Herzog II, William R.: *i. m.* 228.

⁵⁷ Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 134.

⁵⁸ *Sevú’ót* 30a. A magyar fordítás forrása: Seder Neziqin. Volume IV. In: *The Babylonian Talmud*. Translated into English with notes, glossary, and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. Soncino Press, London 1935, (165–309) 167.

ha a nő bármilyen okból kilép ebből a keretből. A Misna hét traktátusából, amely a nő helyzetéről szól, öt a válásával és a családból való kilépésével, illetve az új családba való kerülésével foglalkozik. Úgy tűnik, ez rendkívül érzékeny kérdés, akárcsak az özvegy helyzete. Anett Merz azt jegyzi meg, hogy a határok átlépése súlyos szankciókat vont maga után, mivel egy nő túlságosan harsány viselkedése a család férfitagjainak becsületét kisebbíti. „A nő dicsősége belül van.” Az özvegyek esetében is az a természetes, ha csendesek, nem feltűnőek, és visszahúzódóak. Ha az özvegyasszony a túlélésért küzd, hangját nem lehet hallani, mert környezete elvárásának megfelelően azt nem erőszakos, nem önérvényesítő módon, hanem visszafogottan teszi. Arra vár, hogy megmentse, hogy igazságot szolgáltatassanak neki, hogy egy férfi érvényt szerezzen a jogainak. Emiatt fontos az özvegy újraházasodása, ugyanis egyetlen lehetősége egy férfi oldalán van a túlélésre. Ha pedig egyedülálló marad, akkor környezete hajlandó valamilyen erkölcsi vétséget is tulajdonítani neki, ahogy az 1Tim 5,6.11–13 mutatja.⁵⁹

Az Ézs 1,17 megvilágító erejű: „Törekedjete igazságra, térítsétek jó útra az erőszakoskodót! Védjétek meg az árvák igazát, *képviseljétek az özvegy peres ügyét!*” A Jézus Sirák könyve is ezt juttatja kifejezésre, amikor megható költőiességgel hívja fel a figyelmet az özvegyek panaszára (35,12–17; SZIT):

„Az Úr igaz bíró:
nem nézi az ember személyét,
nem részrehajló a szegény kárára;
meghallgatja azt, aki balsorsában kéri.
Nem utasítja el az árva könyörgését,
sem az özvegyet, aki tele van panasszal.
Az özvegynek a könnye, mely arcán végigpereg,
és a zokogása nem az ellen szól-e, aki azt okozta?
Aki szívből szolgálja, azt az Úr elfogadja,
s az imádsága a felhőkig hatol fel.
A nyomorgók jajsza áthatol a felhőkön,
és nem csendesül, amíg el nem éri célját.”

Vagyis az özvegy nem beszél önmagáért, hanem ügyét más képviseli, és ha nincsen más, aki képviselhetné, akkor ezt majd Isten fogja megtenni. Ezt Amy-Jill

⁵⁹ Merz, Annette: *i. m.* 672–673. A mediterrán kultúrákban azt tartják a nőről, hogy ha egyedül kerül szembe egy férfival, akkor nem tud ellenállni a szexuális vágyainak, és emiatt előbb-utóbb a férfié lesz. Ez az aggodalom hallatszik ki az 1Tim 5,11–13-ból is. Ld. ehhez Malina, Bruce J.: *The Social World of Jesus and the Gospels*. Routledge, London–New York 1996, 99.

Levine azzal egészíti ki, hogy az özvegy általában nem főszereplő, vagyis azok a hősök, akik kiszolgáltattott helyzetében segítséget nyújtanak neki.⁶⁰

Bailey ezt a negatív elvárást próbálja árnyalni, amikor megemlíti, hogy bizonyos esetekben elvárt volt az asszonyok közvetítő szerepe, sőt ez volt az egyetlen esély a hatékony közbenjárásra. Ennek szemléltetésére egy történetet mesél el, amely személyes tapasztalatából származik. Az 1975–76-os libanoni polgárháború idején eltűnt egy asszony unokatestvére. Hiába kutatták át Bejrut környékét a holttestért, nem találták. Ekkor a család egy három főből álló női küldöttséget menesztett a baloldali katonai csapatok parancsnokához, akik amint megérkeztek a táborba, kitartó kiabálásukkal és követelőzésükkel hívták fel magukra a figyelmet. Végül a parancsnok elé vihették ügyüket, ahol a nők szidalmakkal árasztották el őt, és könyörögtek a férfi szabadon bocsátásáért. Bailey megkérdezte az érintett családot, mi lett volna a forgatókönyv, ha férfit küldenek. Egyöntetű véleményük szerint a férfit megölték volna. „Egy nő kiabálhat neves emberrel nyilvánosan, mégsem esik bántódása.”⁶¹ A nő megbecsültsége és státusza megengeti, hogy kifejezhesse érzelmeit, gyászát, és ezzel választ provokáljon ki.

Noha ez igaz, ugyanakkor egyet kell értenünk azokkal a kommentárokkal, amelyek megjegyzik, hogy ez a mentalitás csak különleges esetben indokolt, és ennek alapján gondolnak arra, hogy az özvegynek nincs senkije. Ugyanis ha lenne hozzátartozója, természetesen egy *férfi* képviselné a család ügyét. A példázatban tehát egy özvegyasszony lesz önmaga ügyvédjévé. Vagyis Bailey magyarázata érdekes ugyan, viszont a helyzet kérdéseket ébreszt a hallgatóban. Hogy az ókorban mennyire jogosan botránkoztak meg afelett, hogy a nő képviseli a saját igényeit, illetve jogait, szemléltesse néhány példa.

Valerius Maximus három jelentős esetet is lejegyzett egyik írásában. Mind-egyik megdöbbenő.⁶² Ezekben nők lépik át határaikat és nemi szerepeiket. Az egyik történet szerint Hortensia, Valerius barátjának lánya beront egy alkalommal a szenátus ülésére, és megzavarja az összejevetelt: kérdőre vonja a szenátorokat, amiért korábban úgy rendelkeztek, hogy azok a nők, akiknek férjük harcba vonult, háborús adót kötelesek fizetni. A felháborodott szenátorok kivezettetik Hortensiát. Erről az esetről Appianosz is beszámol, és ekképpen indokolja a felháborodás okát: egyrészt egy nő „mer tanácsot tartani”, azaz beszél, „miközben

⁶⁰ Levine, Amy-Jill: *i. m.* 245. Az özvegyekkel kapcsolatos ószövetségi és intertestamentális kori szövegekhez ld. Snodgrass alapos elemzését: Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 348–349.

⁶¹ Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 135.

⁶² Az eseteket Cotter, Wendy: *i. m.* 334–335. alapján foglalom össze. Appianos Hortensia beszédét is megőrzi Appianos: *A római polgárháborúk*. II. kötet. Ford. Hahn István. Görög és latin írók 12–13. Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, IV. könyv, 32–34., 146 skk.

a férfiak hallgatnak”; másfelől pedig egy nő merészkedik megkérdőjelezni a megbecsült törvényhozókon törvénykezésének jogosságát.

Hogy ez utóbbi miért problémás, jól tükrözi az a történet, amely szerint az 1. században élt Sentiumi Maesia természetes sármjával és érvelésének meggyőző erejével meglepetést okozott és elismerésben részesült a Lucius Titius praetor által összehívott bírósági ülésen, s ezért a dicséretnek szánt „androgyn” melléknévet kapta, mivel „egy férfi lelkét hordozza a női külső mögött”. A melléknév már önmagában beszédes: egy nő csak úgy lehet értelmes, bölcs és rendelkezhet jó érvelőkészséggel, ha maszkulin, azaz férfi lélek lakozik benne. Ez azonban azt mutatja, hogy a női szereptől alapvetően idegen a racionális gondolkodás, de a jogi ügyekben való jártasság is, nem beszélve az érdekek védelmének szintén maszkulin erényéről.

A harmadik történet Carfania esete, amely „a női perlekedés egyik notórius példája”. Carfania egy szenátor özvegyeként kereste fel a bíróságokat, s a kommentár szerint ezt „szemérmetlen spórolásból” tette, nem pedig azért, mert nem engedhette volna meg magának az ügyvédi segítséget. Ez az eset olyannyira nem merült feledésbe a római jogászok körében, hogy a Domitius Ulpianus-féle *Digesta* III.1.1.5, amely rögzíti, hogy nő nem jelenhet meg a praetor előtt, mint elrettentő példát külön megemlíti a nevét. Megdöbbenő, ugyanakkor ismét beszédes, hogy Carfania neve eggyé válik a szemérmetlenséggel, aki durva normasértést követ el, és női szerepét levetkőzve férfiként, azaz szégyentelenül viselkedik.

Ha a római jog ilyen elítélő a nők perlekedésének vonatkozásában, akkor milyen megítélés alá eshetett ez zsidó közegben? A rabbinikus iratokban találunk egy történetet és néhány olyan tanítást, amelyek közel vihetnek az általunk felvetett szempont megértéshez.

A Misna Taanit 3,8-ban ezt a történetet olvashatjuk:

„Így szóltak egyszer Honihoz, a Kör-vonóhoz: »Mondj imát, hogy essen az eső.« Imádkozott, de az eső nem esett. Erre mit csinált? Megvont egy kört, beleállt, és ezt mondta az Isten előtt: »Világnak Ura, gyermekeid hozzám fordultak, mert olyan vagyok előttük, mint a Te háznak fia. A hatalmas névre esküszöm, hogy addig nem mozdulok el innen, amíg nem mutatsz kegyelmességet gyermekeid iránt.« Ekkor elkezdett szemerkélni az eső. »Nem ezt kértem – mondta –, hanem esőt, amely megtölti a ciszternákat, mélyedéseket és barlangüregeket.« Erre felhőszakadás kezdődött. »Nem ezt kértem, hanem a kegyelem, áldás és ajándék esőjét.« Erre elkezdett rendesen esni az eső.”⁶³

⁶³ Az idézet forrása: Vermes Géza: *A zsidó Jézus. Ahogy a történész az evangéliumot olvassa*. Ford. Hajnal Piroska. Osiris Könyvtár. Osiris, Budapest 1995, 92–93.

A tanítások pedig a következők:

„Szanhedrin 105^a: Ráv Náchmán († 320) azt mondta: Az arcátlanság segít Istennel szemben. Ez először azt jelenti: »Isten azonban ezt mondta Bálámnak: Ne menj velük« (Num 22,12), viszont utóbb ezt: »Kelj föl, menj el velük«. (20. vers) Rav Séset (260 körül) ezt mondta: »Az arcátlanság korona nélküli uralom [...]«.”

„p*Taanit* 2.65b, 32: »kiáltsanak teljes erővel Istenhez« (Jón 3,8) Mit jelent »teljes erővel«? Rabbi Simeón b. Chalaftá (190 körül) ezt mondta: »Az arcátlan legyőzi a gonoszt [...], akkor mennyivel inkább a Jóságos a világot!« – ugyanez a *Pesziqtá Rabbái* 161^a.”

„Beráchót 32^b: Chámá ba. Chaniná rabbi (260) ezt mondta: »Amikor egy ember azt látja, hogy imádsága nem talál meghallgatásra, imádkozzék újra, lásd 'Reménykedj az ÚR-ban, légy erős és bátor szívű, reménykedj az ÚRban!' (Zsol 27,14)« || *Midras Psalm* 27§7 (114 b): Rabbi Chijjá b. Abbá (280 körül) azt mondta: Amikor imádkoztál, és még egyszer imádkoztál, légy biztos abban, hogy az imádságod meghallgatásra talál. Miért? Lásd a Zsolt 27,14-et (a Midrás valószínűleg a »Reménykedj az ÚRban« mondat megismétlésére gondol) – hasonlóan *Deuteronomium Rabba* 2 (198^a), ahol az idősebb Rabbi Chijjá (200 körül) a szerző.”⁶⁴

Honi tette rendkívüli, és ezt az is mutatja, hogy a későbbi rabbik el is ítélik mint Istennel szembeni tiszteletlenséget. Simeon ben Szétách ezt mondja rá:

„Mit tehetek veled én, hiszen bár terhére vagy Istennek, ő megteszi, amit kívánsz, ugyanúgy, ahogy az apa megtesz mindent, amit nyafogó kisfia kér?”⁶⁵

A tanítások is a kitartó könyörgésre, Isten ostromlására, arcátlan és merész könyörgésre biztatnak. Az asszony tette a Honiéhoz hasonlóan merész, itt azonban az a különbség, hogy nem egy arcátlan férfiról, hanem egy arcátlan nőről van szó. Honi tette is kérdéseket vet fel. A csoda jelentősége miatt a Misna nem mellőzi a személyét, viszont nem hagyja szó nélkül botrányos viselkedését: Simeon ben Szétách szavai mögött ítélet és elzárkózás sejlik fel. És az sem kétséges, hogy az imádságra vonatkozó biztatás is nemileg elfogult: elsősorban férfiakra gondolnak a szövegek, akik a saját vagy családi ügyeikért járnak közben, hiszen ők azok, akik „kifelé” képviselik a család érdekeit.

⁶⁴ A Vermes Gézától idézett szakaszt követő négy, általam fordított rabbinikus szövegrészlet forrása: Billerbeck, Paul – Strack, Herman L.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1922, 456.

⁶⁵ Vermes Géza: *i. m.* 95.

Ez a tolakodás és szemérmetlenség vagy arcátlanság még kevésbé fogadható el egy asszony esetében. Honi története és a példázat párja lehet a kánaánita asszony történetének, mivel ő is illetlen merészségével éri el, hogy Jézus meggyógyítsa a lányát (Mt 15,21–28; Mk 4,24–30).⁶⁶ Jézus magatartása számunkra ma már nehezen értelmezhető, felháborító, ugyanis úgy utasítja el a leánya meggyógyításáért könyörgő kánaánita asszonyt, hogy kutyának nevezi őt: „Nem jó elvenni a gyermekek kenyerét, és odadobni a kutyáknak” (Mt 15,26).⁶⁷ Még ha jogos is a példázatbeli özvegy követelőzése, mindennek fényében az, hogy nőként szólal fel, és férfiként viselkedik, szégyent hoz rá. Ennek oka egyszerű: átlépi a rá ruházott jogok és felelőségek körét: saját jogosultságain kívül és önmaga szerepével összeegyeztethetetlen módon cselekszik.

Ahol az Ószövetség arról ír, hogy egy nő fontos helyzetbe kerül, annak mindig oka van. Jáél története különösen tanulságos ebből a szempontból. Jáél a keni Héber felesége (Bír 4,4–24). Amikor Debóra prófétanő Abinoám fiát, Bárakot választja ki arra, hogy tízezer emberrel szálljon harcba a Hácorban uralkodó kánaánita király hadseregparancsnokának, Siserának félelmetes serege ellen, Bárak csak Debóra jelenlétében hajlandó harcolni. Meglepő módon Debóra azt válaszolja erre, hogy ebben az esetben Isten egy nő kezébe adja a győzelmet. Nem kétséges, hogy itt egy megalázó helyzetről van szó: Isten Jáél kezébe adja a menekülő hadseregparancsnokot, Siserát, akit – miután a kimerültségtől mélyen elalszik – egy sátorcövekkel öl meg, *mivel Bárak nem viselkedett férfiként*.⁶⁸ Feltűnő, hogy a Bírak könyve nem minősíti Jáél tettét, és ez egyértelművé teszi, hogy ebben az esetben nem ő a hős. A dicséret tapintatos elhagyása azt sejteti, hogy története intő példa azon férfiak számára, akik nem hajlandóak betölteni férfiúi szerepüket, mert nincs elég hitük a győzelemben. A nő akkor cselekedhet, ha nincs férfi, aki cselekedjék helyette. Minden más esetben szégyentelen, nem szemérmes, s ezzel környezete jogos ítéletét vonja magára; vagy, amint azt Jáél esete mutatja, intő példává válik a férfiak számára. A példázat kapcsán Duncan Derrett ekképpen foglalja össze a nőkkal és özvegyekkel szemben elvárt viselkedést, különösen hivatali ügyekben:

⁶⁶ A párhuzamra Snodgrass is figyel, ld. Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 356.

⁶⁷ Ld. ehhez Kustár György: Jézus és az idegen: egy tanítványoknak szóló tanítás? (A szíro-fóníciai asszony esete – Mk 7,24–30/Mt 15,21–28. In: *Sárospataki Füzetek* 22. (2018/1), 63–79.

⁶⁸ Pamela Tamarkin Reis feminista magyarázata szerint a történet humorához tartozik, hogy Sisera egy nő lába közt hal meg, ráadásul a történet alapján Sisera férfiúi mivolta többszörösen is kérdésessé válik. Ezzel a történet több szempontból felforgatja a férfi és női normákat. Ld. Reis, Pamela Tamarkin: Uncovering Jael and Sisera: A New Reading. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19 (2005/1), 24–47.

„Egyiptomban szinte hallatlan dolog volt, hogy egy özvegyasszony közvetlenül forduljon az igazságügyi bíróhoz. Ehhez rendszerint egy ügyvédre vagy képviselőre volt szükség. Természetesen előfordulhatott, hogy egy özvegy közvetlenül járult a bíró elé, de ezzel azt jelezte: annyira kétségbeesett, hogy nem törődik azzal az illetésséggel, amit egy hölgy nyilvános harciassága jelentett. Az, hogy valaki rendszeresen mutatkozzék nyilvános helyen, már önmagában is az illem megsértésének számított, és ezt csak a legszegényebbek engedhették meg maguknak. Aki pedig olyan ügyben kívánt jogorvoslatot, amely érdemes volt a bíró figyelmére, annak rendelkeznie kellett valamennyi vagyonnal.”⁶⁹

Az idézet több dologra is ráirányítja a figyelmet. Egyfelől lehetséges, hogy a bibliai sztereotípiá, amely a kommentárok visszatérő eleme, nem minden esetben igaz. Ahogyan azt a Pnina Galpaz-Feller által idézett Kr. e. 8. századi osztrakon is tanúsítja, az özvegyasszonynak rendelkeznie kellett valamennyi vagyonnal, hogy arra nézve egy bíró döntése legyen szükséges. Másfelől pedig még ha feltételezzük is, hogy az özvegy általában kismizett vagy kiszolgáltatott, lehetséges, hogy a konkrét példázatban éppen az ettől való *eltérés* lesz jelentős. A példázat elemzése során Amy-Jill Levine is ebben az irányban indul el.⁷⁰ Ebben segítségére van a kor néhány dokumentuma, főként a *Babattá-iratok* együttese, amelyben egy tehetős nő gazdasági iratai és levelei találhatók. Eszerint a kétszer megözvegyült nő megszerezte elhunyt férje birtokát Én-Gediben. Babattá a római hatóságokhoz fordult, hogy az első házasságából született fia védelmét kérje, mivel Mirjám, az elhunyt második férj második felesége feljelentette, és bírósági pert indított ellene a férj birtokának megszerzése érdekében.⁷¹ Babattá tehát egy tehetős nő, aki maga intézi jogi ügyeit. Lehetséges, hogy a példázatbeli nő mégsem annyira elesett, mint azt gondolnánk?⁷² A példázat több magyarázója úgy látja, hogy a nő áldozat, de ezek a magyarázatok valamit elmulasztanak beismerni, és pedig azt, hogy a példázat nem közöl semmi olyan háttér-információt, ami alátá-

⁶⁹ Derrett, J. Duncan M.: *i. m.* 188.

⁷⁰ A sztereotípiához ld. Malina, Bruce – Rohrbaugh, Richard L.: *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Minneapolis 1992, 397.

⁷¹ Levine, Amy-Jill: *i. m.* 249.

⁷² Amy-Jill Levine többi példája nem igazán meggyőző. Ő azt próbálja igazolni, hogy Lukács is nőellenes, vagyis hogy csak a társadalom rájuk kiszabott szerepén belül hajlandó őket értelmezni. Bár ez részben igaz, a Lukács által rajzolt kép éppen azt mutatja, hogy mi az alapvető elvárás a nőkkel és özvegyekkel szemben, és minden egyéb kivételnek számít. A templomban adakozó özvegy esetében különösen erőltetett a „tehetős özvegy” képe. Levine azt állítja, hogy itt egy vagyonnal rendelkező nőről van szó, aki nem hagyja magát kifosztani. Pénzét ő kezeli, és okosan osztja be: ő dönti el, mire ad, és Jézus ezt tekinti dicséretesnek. Ez azonban egyáltalán nem felel meg a helyzetnek, ugyanis Jézus ezt mondja: „mindenét odaadta” a szegénységéből. Uo. 260.

masztaná az ő gyengeségét. Nem ismerjük az özvegy anyagi helyzetét, sem pedig a férje végrendeletét, és azt sem tudjuk, ki vagy kik az ellenfelei, akikkel szemben igazságot követel. Előítéleteink és előzetes elvárásaink viszont erősek: és ennek alapján a nő csak kiszolgáltatott, kifosztott, igazságtalanul peremre kiszorított, kisemmizett és lehetőségek nélküli özvegy lehet, akinek egyetlen reménye a bíró. Vajon nem értjük-e félre az özvegyet? Azt várnánk tőle, hogy gyenge legyen, holott a példázat éppen ezt az előfeltevésünket forgatja fel.⁷³

Erre több más zavaró elem is utal a példázatban. Ugyanis ez az özvegyasszony nemcsak azzal okoz megbotránkozást, amit cselekszik, hanem azzal is, *abogyan* azt teszi. Több kommentár felhívja a figyelmet arra, hogy az asszony nem adja meg a tiszteletet a bírónak, és látványosan mellőzi a szokásos, illetve kötelező tiszteletadást.⁷⁴ „Mivel a bíró nem foglalkozik a becsületével, az özvegy sem foglalkozik vele” – mondja Levine.⁷⁵ A római példák azt mutatják, hogy amikor egy nő fordul a hatóságokhoz, és betölti a társadalom által rá ruházott szerepét, azaz színre viszi védtelenségét és kiszolgáltatottságát, akkor ez együtt jár a jogorvoslatot szolgáltatató személy előtti megalázkodással. Ezt példázza egy 2. századi idős matróna, aki „a nagyságos úrnak, az *epistratens*nek” címmel nyújtja be kérelmét, amelyben azt igényli, hogy védje meg egy csaló hitelezőtől. „Úr”-nak” szólítja a vezetőt, magát pedig „védtelen”-nek nevezi. Kérését így erősíti meg: „önnél keresek menedéket”. Egy másik példa szerint egy özvegyasszony, akit a fia akar kiforgatni járandóságából, Flavius Phoebannonhoz, a város magiszteréhez fordul, akit „*pater civitatis*”-nak nevez, és a megtisztelő „*gravitas*” címmel illeti.⁷⁶ Ezzel szemben a példázatban egy olyan „hős” áll előttünk, akinek módszere viszatetszést kelt.

Maga a példázat is nagyon jól mutatja az özvegy agresszivitását: a bíró úgy érzékeli az asszony zaklatását, mintha „szemen vágta” volna. Ugyanis a *ὀπωπιάζω* ige éppen ezt jelenti elsődlegesen: a szem alá ütni úgy, hogy utána véraláfutásos elszíneződés marad (átvitt értelme: gyötörni, sanyargatni; testet edzeni). Ezt sokan félreértik, és arra következtetnek, hogy az özvegyasszony fizikális erőszakkal fenyegetőzött. De ez nyilvánvalóan félreértelmezés, ugyanis a bíró nem attól fél, hogy megütik, hanem attól, hogy a nő kiabálása kérdéseket ébreszt másokban, és ezzel tekintélye és az iránta eddig tanúsított tisztelet csorbulni fog.⁷⁷ Lényegében a kifejezés tökéletesen kifejezi azt a vehemenciát, amellyel az özvegy a saját ügyét

⁷³ Merz, Annette: *i. m.* 678.

⁷⁴ Pl. Bailey, Kenneth E.: *i. m.* 135., és Scott, Bernard Brandon: *i. m.* 183.

⁷⁵ Levine, Amy-Jill: *i. m.* 242.

⁷⁶ Cotter, Wendy: *i. m.* 335–336.

⁷⁷ Herzog II, William R.: *i. m.* 230., hasonlóan Derrett, J. Duncan M.: *i. m.* 190., valamint Bovon, Francis: *i. m.* 534.

képviseli, és zaklatja őt.⁷⁸ A megaláztatás motívuma egyértelműen átszűrődik a történeten: a bíró erőszakot szenved egy özvegyasszony részéről, akiről senki sem feltételezne erőszakosságot. Az agresszió következményét és elhárítását jól szemlélteti egy történet, amelyben a cinikus filozófus, Kratész összetűzésbe kerül egy zenésszel, és ennek az lesz a vége, hogy a zenész nyilvánosan megüti őt. Az erőszak elszenvedése arcvesztéssel jár, de Kratész azzal gúnyolja ki az egész eseményt, hogy nyilvánosan felvállalja a szeme alá kapott ütés nyomát:

„Miután Kratész feldühítette a zenészt, Nikodromoszt, az arcon ütötte (ὕποπιάσθη). Erre ő egy tapaszt ragasztott a homlokára, amelyen ez állt: »Nikodromosz munkája.«”⁷⁹

A megalázó ütest Kratész a maga javára fordítja azzal, hogy az eredetileg neki címzett gúnyt és nevetést végül az erőszak elkövetője kapja meg a felirat miatt. Itt egy megaláztatást kell helyreállítani, amit Kratésznek humorosan sikerül megoldania. Azonban nem pusztán a fizikai erőszak, hanem az erőszak bármilyen formája arcvesztéssel jár, az özvegy erőszakossága pedig ugyanebbe a kategóriába esik. Ebből nem kell a bíró fenyegetettségére vagy megfélemlítésére következtetni, hiszen ez áldozattá tenné őt, és a példázat ezt nem támasztja alá. Azonban bizonyos értelemben mégis fenyegetve érzi magát. Az erőszakos érdekérvényesítés éppen amiatt megalázó, hogy egy elvileg kiszolgáltatott özvegyasszony úgy ostromolja a bírót, hogy nem veszi tudomásul az ő szociális szerepét. Ebben Donahue humort lát: „Egy, a jogaiért küzdő nő úgy püföli az önelégült és félelmet nem ismerő bírót, mintha csak egy vesztesre álló boxoló volna.”⁸⁰ A helyzet akkor is szegyetlen, ha ezt a bíró nem hajlandó tudomásul venni (Bailey szavával a bíró szegyetlen), és mindenképpen abszurd. A bíró pedig csak egyetlen módon tud megszabadulni a nőtől: intézkednie kell.⁸¹

Ez szintén olyan elem, amely ellenszenvet vált ki a hallgatóságból: nem elég, hogy az özvegy a saját ügyét képviseli, de ráadásul erőszakos és szegyetlen is. És mivel a példázat nem árulja el, nem tudjuk, hogy az özvegyasszony miért viselkedik ekképpen. De a példázat talán nem véletlenül hagyja el ezeket a részle-

⁷⁸ John R. Donahue azt jegyzi meg, hogy a kép már csak azért is megdöbbentő, mert az ókori ember számára elképzelhetetlen egy női boxoló, ugyanis a ὑποπιάζω küzdősportban használatos kifejezés. Donahue, John R.: *Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Philadelphia 1988, 183.

⁷⁹ Idézi Cotter, Wendy: *i. m.* 342.

⁸⁰ Donahue, John R.: *i. m.* 183.

⁸¹ Bernard Brandon Scott itt hívja fel a figyelmet a példázat érdekes csavarjára: a hamis bíró, aki társadalmi helyzetéből fakadóan megbecsülésnek örvend, szegyetlen; a nő pedig, akinek nincs megbecsültsége, szintén azzá válik. Scott, Bernard Brandon: *i. m.* 183.

teket, és ennek jelentősége van, ugyanis a bírót egyértelműen minősíti, sőt ő is minősíti önmagát (Ei καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι – 4b), ellenben az özvegy viselkedésével kapcsolatban a hallgatóságnak kell állást foglalnia. Vajon mit fog mondani?

Az özvegyasszony igazságot akar, s ahol a példázat erről beszél, egy félreérthető fogalmat használ, ezzel pedig még inkább növeli a vele szemben felébredő unszimpatiát: Ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου. A kommentárok arra hívják fel a figyelmet, hogy itt nem a δικαιοσύνη kifejezés szerepel, hanem a „megbosszulni” jelentésű ἐκδικέω ige.⁸² A Liddel–Scott-szótár valóban a „megbosszulni” jelentést adja meg elsődlegesként a LXX 2Kir 4,8 és a 2Kor 10,6 alapján, de még ha nem is ennyire erőteljes a bosszú árnyalata, az elégtétel, a megfizetés vagy az Aesop. 279b alapján a kárpótlás mellékjelentést mindenképpen hordozza. Levine talán túlértékeli a negatív tónust, de ezt érthető okokból teszi: a közkeletű magyarázatot akarja hatályon kívül helyezni, amelyben az özvegy visszafogott és ártatlan személy.⁸³ Annyiban igaza van, hogy a példázat sehol nem állítja, hogy ez a nő nem akar bosszút. Az előfeltevéseink viszont annyira erősek, hogy ezt a lehetőséget meg se látjuk.⁸⁴

Persze az is lehetséges, hogy az özvegy szájába adott kifejezés a hivatalos eljárásrend és jogi folyamat szakkifejezése. Emiatt nem bosszút, vagy ahogyan Ben Witherington gondolja, nem egy már meghozott döntés elleni fellebezést kell érteni rajta, hanem egyszerűen egy olyan petíciót, amelynek benyújtása után döntést vár. Cotter szerint

„[...] az özvegy szavai alapján a helyzet olyan, amit a hallgatóság nagyon is jól ismerhetett: benyújtott egy kérelmet, hogy az őt megsértő személy ellen bírósági eljárás induljon, de a bíró úgy ítélte, hogy nincs elegendő alap az ügyhöz, és megtagadta az eljárás beindítását.”⁸⁵

Cotter nagyon diplomatikusan fogalmaz, Derrett viszont nem finomítja a kifejezést. Az egyiptomi papiruszok alapján egyaránt valószínűnek tartja a „megtorlás” és „jogi igazságszolgáltatás” jelentést. Ugyanakkor ő is úgy látja, az Ἐκδί-

⁸² Levine, Amy-Jill: *i. m.* 254.

⁸³ Levine szerint a nő meg akarja büntetni az ellenfelét, és az általa várt igazságszolgáltatást Isten igazságszolgáltatásával (Ex 6,6; 7,4: בְּשִׁפְטִים גְּדֹלִים; „nagy büntető ítéletek által” – KG; „súlyos ítéletekkel” – RUF), az izraeliták midianitákkal (Num 31,2–3) és Sámson filiszteusokkal szembeni bosszújával (Bír 15,7 és 16,28) hozza párhuzamba. Ezek a párhuzamok azonban szintén légből kapottak. Levine, Amy-Jill: *i. m.* 243.

⁸⁴ Például Marshall sem, aki annak lehetőségét, hogy az özvegy bosszút akar, azzal semlegesíti, hogy csak azt akarja, ami kijár neki. Marshall, I. Howard: *i. m.* 672.

⁸⁵ Cotter, Wendy: *i. m.* 337.

κησών με pusztán ennyit jelent: „tárgyald az ügyemet”.⁸⁶ Az özvegy nem hagyná annyiban ezt az elutasítást.

Annyi mindenképpen érzékelhető az ismertetett magyarázatokból, hogy ambivalens a kifejezés. Az özvegy jogorvoslatot kér, ezt erőszakosan teszi; és azt sem lehet kizárni, hogy akár a bosszú is vezérelhette, amikor ekképpen jár el. Lehetséges, hogy nem pusztán ügye korrekt elbírálását várja, hanem ellensége megbüntetését is. Talán ismét szándékosan többértelmű a példázat: olyan kifejezéssel él, amely magában foglalhatja az erőszak és a megtorlás lehetőségét, ugyanakkor olvasható a korrekt jogorvoslat iránti igényként is. Mindent egybevetve Wendy Cotternek igaza van: „Ez a példázat nem egy tipikus nőről szól, hanem olyanról, aki szembeszegül a konvencióval.”⁸⁷

A példázat botránya

Tény, hogy egy özvegyasszony igazságszolgáltatást igényel egy peres ügyben. Ennyi bőven elegendő tájékoztatás ahhoz, hogy a korabeli hallgatóság kényelmetlenül érezze magát. Ugyanis a bíró esetében a közönség nem vár mást, mint a minősítésének megfelelő viselkedést, vagyis természetesnek veszi a korruptságot. Ezt a példázat egyértelműen juttatja kifejezésre, és így egyik tette sem okoz meglepetést, még döntésének indoklása sem. Az ő esetében a botrány csak akkor lesz nyilvánvaló, ha Istennek akarjuk megfeleltetni. Ez azonban már Lukács dilemmája, és azoké, akik a hagyományos értelmezést követik, ugyanis az általuk gyártott allegória csapdáját nekik kell valahogy kikerülniük. Ezt a csapdát azonban nem lehet kikerülni. Ellenben az asszony olyasmit tesz, ami váratlan, s amit társadalmilag nem lehet megtűnni:

1. a maga ügyét képviseli, de nem tudjuk, hogy milyen okból;
2. bíróságra megy;
3. erőszakos és szemérmetlen;
4. tiszteletlen a bíróval szemben;
5. elégtételt akar az ellenfelével szemben, és nem tudjuk, hogy bosszút vagy szükségből származó jogorvoslatot követel.

Ezek a tények egy elfogadhatatlanul maszkulin, azaz torz és elítélendő határozottságról tanúskodó nőt körvonalaznak, aki attól sem fél, hogy egy olyan bíróval kell szembemennie, aki az elit és a hatalom képviselője. Azonban tette koránt-

⁸⁶ Derrett, J. Duncan M.: *i. m.* 187.

⁸⁷ Cotter, Wendy: *i. m.* 341. Donahue szerint: „Az özvegy, aki az Ószövetség alapján a nála hatalmasabbnak kiszolgáltatott, erőtlén és sebezhető áldozat képét hívja elő, itt, bár igazságtalanság éri, egyáltalán nem gyenge és sebezhető.” Donahue, John R.: *i. m.* 184.

sem fiktív történetbe ágyazott társadalomkritika, amely őt bátor hősként állítaná elénk. Ennek az 1. században semmilyen relevanciája nincs, mert ez 20. századi interpretáció, annak minden ideológiai elfogultságával. Sokkal inkább botrányos határátlépés, amely még csak nem is feltétlenül indokolt, hiszen semmit nem tudunk ügyének háttéréről.

Érdekes módon ezek az észrevételek olyan értelmezésekbe áramlanak, amelyeknek kevés az átütőereje. Wendy Cotter arra a következtetésre jut, hogy Lukács eltorzítja az üzenetet, és

„[így] a példázat elveszíti a bírósági rendszer kifigurázásának elemét, valamint azt a különösen provokatív felismerést is, amelyet a hallgató számára közvetít, hogy tudniillik az igazságosság ereje azok kezében van, akik függetlenek maradnak, és nem hajlandók alkalmazkodni az elit számára kényelmes és uralkodó társadalmi normákhoz.”⁸⁸

Ez az értelmezés egybecseng Herzog tanulságával:

„Az özvegy nem hajlandó elfogadni az előre meghatározott szerepét, és ezáltal társadalmi korlátokat tör át: átlépi a tiltott társadalmi és nemi határokat. Szégyentelen viselkedésének eredménye pedig egy igazságos ítélet.”⁸⁹

Mindkét értelmezés az egalitáriánus narratíva bűvkörében mozog. Ez az üzenet azonban anakronisztikus. Kevésbé valószínű, hogy a példázatot elmondó Jézus egy új rendszer radikális forradalmára lenne; de még ha az is lenne, az üzenete nem korlátozódna a rendszerkritikára vagy a korrupt igazságszolgáltatás paródiájára. Jézus tanítani akar, ebben pedig valamilyen pozitív üzenetnek is jelen kell lennie. Ehhez hasonlóan fogalmaz Anette Merz is, bár értelmezése árnyaltabb:

„Isten országa ott nyer teret, ahol a kenyérre és igazságra éhező gyengék és szegények felfedezik erejüket, bíznak Isten ígéretében, és e kettő szerint alakítják cselekedeteiket.”⁹⁰

Anette Merz az özvegyasszony erejéből indul ki, és abból, hogy az elvárásokkal szemben, amely őt kiszolgáltatottnak kívánja látni, a példázat egy Támárhoz, Judithhoz, Ruthoz, vagy éppen ahhoz a mártír édesanyához hasonló erős nőt állít elénk, aki a szeme láttára kivégzett fiait arra biztatja, hogy tartsanak ki a szenvedésben, és ne tagadják meg Istent (2Makk 7). Így a történet a hatalmasokkal szemben tanúsított bátor fellépésre buzdítja a gyengéket, mert ez szünteti meg kiszol-

⁸⁸ Cotter, Wendy: *i. m.* 343.

⁸⁹ Herzog II, William R.: *i. m.* 232.

⁹⁰ Merz, Annette: *i. m.* 678.

gálatottságukat, és hőssé teszi őket. Értelmezése szimpatikus, azonban figyelmen kívül hagyja a példázat megbotránkoztató elemeit, s ezért értelmezése szintén a 20. századi egyenjogúsági mozgalmak ideológiájába illik inkább, nem pedig az 1. századi Palesztin közegbe.

Amy-Jill Levine következtetései szintén erőtlenek, mivel egyfelől úgy dicséri a példázatot, mint amely a bíróval és az özvegyekkel szemben támasztott sztereotípiák felszámolása, s ennek következtében még nem társadalmi szerepeket, hanem egyéneket fogunk látni. Emellett a példázat önreflexióban betöltött szerepét hangsúlyozza, mivel a példázat nem „jó” vagy „rossz” kategóriákban gondolkodik, hanem a saját gyors ítéleteink felülvizsgálatára kényszerít. Másrészt arra tanít, hogy az özvegy kikényszeríti a bíróból a találkozást.

„Ha van itt *qal wa-homer* lecke, tanulság, amely a kisebbtől halad a nagyobb felé, akkor az a következő lehet: ha találkozásra kerül sor, és ilyen lesz, akkor jobb beleállni, mint belekényszerülni.”⁹¹

A bíró szerepét értékelve pedig erre a megállapításra jut: „A bíró azért cselekszik, hogy megvédje magát, és ez sem rossz lecke.”⁹² Csakhogy az utolsó tanulsgot leszámítva az, hogy Jézus felforgatja a szerepeket, a megrögzött ideáljainkat és képmutatásunkat, gyakorlatilag mindegyik példázatról elmondható. Ráadásul azáltal, hogy Levine bosszúnak értelmezi az özvegy tettét, saját csapdájába esik, és ezt kell kérdeznie: vajon a cél szentesíti-e az eszközt? És feljogosít-e igazság az erőszakra, a bosszúra? Ezzel Levine olyan problémát kreál, amelyre nem tud választ adni; és az, hogy erre a példázat sem ad választ, gyanússá teszi, hogy nem is erre a kérdésre akar reagálni.

Derrett is következtelen, mert a tanulsága mintha éppen az ellenkezője lenne annak, amire jut, ugyanis ő azt fedezi fel, hogy a látszólag leggyengébb szereplő tartja a kezében a látszólag leghatalmasabbat, a bírót. Amikor viszont alkalmazza, a következőt mondja:

„A gyáva saját kezébe veszi az igazságszolgáltatást. Az igazi bátorság azt jelenti, hogy a gondot Istenre bízuk. Ha kétségbe vonod, hogy neki van-e joghatósága és képessége végrehajtani az ítéletét, akkor nem az ő seregéhez, hanem a Sátán táborához tartozol.”⁹³

⁹¹ Levine, Amy-Jill: *i. m.* 263.

⁹² Uo.

⁹³ Derrett, J. Duncan M.: *i. m.* 191. Ez azért furcsa, mert éppen előtte a bírót ostromló özvegy erejéről beszél, ami teljesen más irányba vihetné el az értelmezését.

Ezen a ponton próbálja összekapcsolni egymással a hamis bíró történetét és az applikációt, azonban éppen itt ütközik bele a hagyományos értelmezések dilemmájába. Az lenne-e a példázat üzenete, hogy engedd át az igazságszolgáltatást Istennek? Ha igen, akkor a példázat ironikus, és az ellenkezőjét mondaná annak, mint amit tartalmaz. Ez is lehet egy olvasat, azonban úgy látom, ez ismét a példázat botrányának elkendőzését jelentené. Pedig a történet erejét a megdöbbenő módon szemérmetlen özvegy képe adja, aki érvényt szerez akaratának.

Amikor Fitzmyer mellett érvel, hogy maga a példázat a 2–6. versekben található, megjegyzi: „Ha valaki a példázatot csupán a 2–5. versre korlátozná, akkor az nem annyira az igazságtalan bíróról, hanem inkább a tolakodó özvegyről szólna.”⁹⁴ Mivel egyértelműen a hagyományos értelmezéshez ragaszkodik, érthető, hogy nézőpontjából ez az opció irritáló lehet. De nem lehetséges-e, hogy mégis Scottnak van igaza, aki az özveget hasonlítja az Isten országához? Szerint a tanulság a következő:

„A példázat hallgatója nem egy igazságos bíró, hanem egy nyugtalanító özvegy alakjában ismeri fel az Isten országát, vagyis egy olyan özvegyében, aki saját szégyentelenségét is felfedi azzal, hogy peres ügyével kitartóan zaklatja a becstelen bírót.”⁹⁵

A magyarázat több szempontból is meggyőző.

1. Ebben az esetben nem a bíró döntése lesz Isten hajlandóságának példája, és ezzel el lehet kerülni az allegorizálás csapdáját.

2. Az özvegyasszony lesz a példa, de nem a kiszolgáltatott állapotából fakadó kitartó könyörgése miatt, amely az üldözés miatt szenvedő hívő megfelelője lenne. Az özvegyasszony az ellenállhatatlanul betörő Isten országa megfelelője lesz, amelynek megjelenése tele van ellentmondással: erőszakos, szemérmetlen, tolakodó és szégyentelen. Gyengének és kiszolgáltatottnak tűnik, érdemtelennek az áldozatra, de gyengesége mögött erő van.

3. Ez illik Jézus „Sitz im Leben”-jébe. Vajon nem így értékelték a kortársak Jézus prédikációját és önmagáról alkotott képét, amelyet aztán Lukács finomított, hogy az elesettekről és a társadalom peremén élőkről szóló másallá faragja, és egyben biztatásként szolgáljon az egyház akkori helyzetében?⁹⁶

A belső monológ, amelynek szerepét sokan alulértékelik, és amelyre Scott sem tér ki, a hallgatót a hamis bíró helyzetébe helyezi. Így nincs igaza Fitzmyernek, ami-

⁹⁴ Fitzmyer, Joseph A.: *i. m.* 1176.

⁹⁵ Scott, Bernard Brandon: *i. m.* 187.

⁹⁶ Hermann Binder úgy gondolja, hogy a bíró és az özvegy Jézusnak és tanítványainak karikatúrája. Ez az értelmezés extrém, mivel magát a mester–tanítvány viszont is problematizálná. Nehezen elképzelhető, hogy Jézus ezt vinné színre. Említi Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 351., 77. lábji.

kor úgy látja, hogy ha csak öt versre szűkítjük az eredeti példázatot, akkor elterelődik a figyelem a bíróról.⁹⁷ Pedig éppen ő lesz az, akit Isten zaklat, akivel szemben igazságot követel, akinek el kell döntenie, hogy miként reagáljon a végtelen protestálásra. Vajon enged-e a botrányos erőszaknak, vagy még kivár? A bírónak lényegi szerepe van. A hallgatónak az ő szerepébe helyezkedve kell döntenie, hogy milyen választ ad Isten felhívásra. A példázatbeli válasza humoros és ironikus, hiszen motivációja a zaklatás elkerülése. Így a hallgató ezekkel a kérdésekkel is szembesül: vajon milyen motiváció hajtja azt, aki enged az Isten országa hatalmának? Kényszerből, vagy pedig önként teszi ezt? Színből, vagy pedig szívből? Igent mond, csak hogy szabaduljon a kényszer nyomásától? Ezzel a példázat kritikává is válik a hallgatóság felé, mivel a Jézus üzenetének zaklatására adott elkerülő választ viszi színre.

Az arcátlan Jézus és a tolakodó Isten országa

Nagy Heródes vazallus királyként nagy hátránnyal kezdi uralkodását: apja idumeus, anyja nabateus, tehát idegen, és ez a dávidi dinasztiahoz fűződő reményekhez oly nagy mértékben kötődő kegyes zsidó rétegek szemében már önmagában is kimeríti a trónbitorlás tényét. Mégis hatalmas ambícióval uralkodik, grandiózus építkezései is ezt mutatják. Városalapításai is sajátos célokat szolgáltak. Nemcsak a császár iránti lojalitást, hanem saját hatalmi pozíciójának megerősítését is. A városok benépesítése ugyanis politikai döntés: azoknak jut terület és lakhatás, valamint „poliszjogkör”, akik hűségesek. Caesarea Maritimában komoly harc folyik a görög és zsidó lakosság közt, végül a görögök nyerik el a *πολίτης* rangot. Ebben a római mintára épített poliszban, valamint a Heródes Agrippa által újjáalapított Caesarea Filippiben és a Heródes Antipász által erősített várossá épített Sepphorisban is egy Augustus császárnak szentelt templom áll, ahol minden valószínűség szerint császárkultusz folyik.⁹⁸

A városalapításokkal együtt járó migrációnak fontos vallási és politikai jelentősége van, amelynek radikalitása sok esetben csak Jézus elhívásának radikalitásához hasonlítható. Gerd Theissen jegyzi meg, hogy a Heródes Antipász által építtetett Tiberias egy temető területére kerül, amely a zsidó tisztasági törvények alapján tisztátalanná tette az egész várost. Így benépesítéskor az oda beköltözők abbéli meggyőződésükről tettek tanúbizonyságot, hogy a tetrarcha és a római uralkodó iránti lojalitásuk nagyobb, mint a zsidó tisztasági törvények

⁹⁷ Snodgrass szerint is a két szereplő találkozásának dinamikája szervezi a példázatot. Ld. Snodgrass, Klyne R.: *i. m.* 353.

⁹⁸ Crossan, John Dominic: *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*. HarperCollins, San Francisco 2007, 101.

iránti elkötelezettségük.⁹⁹ És ez be is bizonyosodott, mert a zsidó háború idején Tiberias mindvégig császárpárti marad, és csak Josephus Flavius galileai parancsnok hadicselének köszönhetően nyitják meg a kapukat a felkelők előtt. Az sem véletlen, hogy amikor Nagy Heródes a Kr. e. 8 körüli census alkalmával a császárhoz és személyéhez kötődő hűségeskü letételére akarja kényszeríteni a zsidóságot, 6000 farizeus megtagadja azt. Nyilván nem pusztán politikai okból, hanem annak az ellenérzésüknek a kifejeződéseként is, hogy a császár és a király iránti lojalitás valamilyen módon az Istennel szembeni hűségnek mond ellent. Ha a templomépítés vallási üzenetére gondolunk, az ellenérzés még érthetőbbé válik. Heródesnek valószínűleg szándékában állt, hogy „új Dávidként Messiássá stilizálja magát”.¹⁰⁰ N. T. Wright szerint a messiással kapcsolatos váradalmakban a templom építése vagy megtisztítása a katonai sikerekkel egyenrangú és fontos ismertetőjel.¹⁰¹ Építkezésének sikeressége nagy elődjéhez intézett kihívás: Dávid ugyanis csak a terveket készíti, az építkezést majd Salamon végzi el, ő azonban egymaga volt képes megvalósítani mindkettőt.¹⁰² A templom pedig, bár konkrét elhelyezkedéséről és elrendezéséről részben csak hipotetikus ismeretekkel rendelkezünk, valóban az ókori világ egyik csodája volt, méretében legalábbis mindenképpen, ugyanis korának legnagyobb alapterületű szent helyeként 14 hektárnyi területet foglalt el, amelyhez képest az athéni Akropolisz igen szerénynek tűnt csupán háromhektárnyi területével.¹⁰³ Jézus mondatából, hogy „nagyobb van itt a templomnál” (Mt 12,6), illetve „nagyobb van itt Salamonnál” (12,42; Q 11,31), kihallatszódhat egy éppen erre a heródesi messiásideológiára vonatkozó, elsőre nem nyilvánvaló kritikai utalás is: hiába grandiózus a templom és annak építője, az „új Salamon”, mert még annál is nagyobb van jelen itt. Jézus kritikájának Heródes Antipással szemben is lehetett ilyen éle:

„Amikor János követei elmentek, elkezdett beszélni a sokaságnak Jánosról: Miért mentetek ki a pusztába? Szél ingatta nádszálat látni? Ugyan miért mentetek ki? Puha ruhákba öltözött embert látni? Hiszen akik pompás öltözetben és bőségben élnek, azok a királyi palotákban vannak. Ugyan miért mentetek ki? Prófétát

⁹⁹ Theissen, Gerd: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Ford. Szabó Csaba. Kálvin Kiadó, Budapest 2006, 226–227.

¹⁰⁰ Uo. 212. Vö. Horbury és Schalit tézisével. Kritikával ismerteti Freyne, Sean: *The Herodian Period*. In: Boeckmuehl, Marcus – Paget, James Charleton (eds.): *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. T&T Clark, London–New York 2007, 32–33.

¹⁰¹ Wright, N. T.: *Jesus and the Victory of God. Vol. 2. Christian Origins and the Question of God*. Fortress Press, Minneapolis 1996, 483–485.

¹⁰² Josephus Flavius: *Antiquitates* 15,380 skk. Theissen, Gerd: *A Jézus-mozgalom*, 212.

¹⁰³ Hesemann, Michael: *A názáreti Jézus. Régészek a megváltó nyomában*. Ford. Diós István. Szent István Társulat, Budapest 2010, 70.

látni? Bizony, mondom nektek, még prófétánál is nagyobbat!” (Lk 7,24–26; ld. még Mt 11,7 skk; Q 7,24–28.)

Ha igaz, hogy Keresztelő János követői mesterük iránt titkolt vagy nyilvános messiási igényt támasztottak, akkor ennek a mondatnak különös éle van. Heródes Antipász ugyanis majdnem 40 éves uralkodásának ideje alatt veretett pénzérméknek első sorozatán, amelyet Tiberias alapításának apropójára készítettett, a zsidó érzékenységnek megfelelően a Jordán környékén őshonos nádat látunk az arckép helyett.¹⁰⁴ Így Jézusi logionjának „szél ingatta nádszála” utalás lehet Heródes Antipászra, a két főváros, a két feleség, a zsidó és római érdekek közt „ingadozó” politikusra.¹⁰⁵ Keresztelő János fejével fizetett amiatt, hogy kompromisszumot nem ismerte illette kritikával Antipászt, csak hogy János talán nem pusztán politikai felbujtóként hal meg, hanem mint rivális messiási alak is.¹⁰⁶ Theissen szerint a Mk 10,42–45 lehet utalás Antipászra, aki abban tetszeleg, hogy „népek felett uralkodik”,¹⁰⁷ ezzel pedig közvetett módon messiási igényt tart fenn, főleg ha ezt a hagyományos dávidi és később a Hasmoneus uralom alatti uralkodói ideológia fényében értjük.¹⁰⁸ Talán a Mt 11,12 (Q 16,16) rejtélyes mondata is ebbe az összefüggésbe illeszthető. Keresztelő János egy új kor küszöbén áll, aki azt az országot hirdeti meg, amelyet a „szél ingatta nádszálak” és hatalmaskodók megpróbálnak ugyan kisajátítani, „az erőszakosok igyekeznek hatalmukba keríteni” (βίαισται ἀρπάζουσιν αὐτήν; Mt 11,12), de nem férnek hozzá, mivel az Jézussal tör be ebbe a világba. A hellén színezetű messiási igényre példa lehet az ApCsel 12,22–23, amely szerint I. Heródes Agrippát egy görögökből álló csoport „istenként” tiszteli Caesarea Filippiben, és ő elfogadja ezt a dicsőítést.¹⁰⁹ Ez a magatartás érthető, ha Nagy Heródesnek és utódainak „skizofréniáját” is tudatosítjuk: egyszer-

¹⁰⁴ A szimbólumot és a szél ingatta nádszál értelmezésének lehetséges változatait ld. Theissen, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 26 skk.

¹⁰⁵ Theissen, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*. 38–40. Antipász új fővárost alapít Sepphoris helyett a Galileai-tó partján, és Fülöpnek a feleségét úgy veszi el, hogy elvállik a nabateus hercegnőtől, első feleségétől.

¹⁰⁶ Uo. 196., és Freyne, Sean: Jesus and the Urban Culture of Galilee. In: uő: *Galilee and Gospel. Collected Essays*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 125. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, (183–207) 199–203.

¹⁰⁷ Theissen, Gerd: *A Jézus-mozgalom*, 196.

¹⁰⁸ Uo. 198.

¹⁰⁹ Uo. 212. Brent, Allen: *Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language. Vol. XLV. Brill, Leiden–Boston–Köln 1999, 123. (*Antiquitates* 19,343–351.).

re hellén és egyszerre zsidó uralkodók, akiknek önlegitimációja érthetően összefügghetett az uralkodók természetfeletti voltának igényével.¹¹⁰

Sean Freyne abban látja az építkezések és a messiási hatalom, valamint a császárkultusz összekapcsolódását, hogy az építkezések a messiási korszak elérkezését és a *status quo* fennállásának üdvös voltát hivatnak fémjelezni, amely az augusztusi béke keretén belül áll fenn. Ennek fenntartásában a császár és annak vazallusa egyek: ezt a korszakot védik, és annak dicsőségében osztoznak. A heródesi építkezéseket magasztaló Damaszkuszi Nikoláosz és Josephus Flavius erősen augustinianus retorikával köszöntik az új kor új építményeit, mert szerintük ezek annak a *pax*-nak a fennállását hirdetik, amely a világba rendet hozott.¹¹¹

Tudjuk, hogy Nagy Heródes Augusztusnak szentelt templomot építtetett Caesarea Maritimában, és hogy

„Panias város közelében gyönyörű fehér márvány templomot építtetett. Itt a hegyben pompás barlang van, alatta meredek szakadék és feneketlen, hozzáférhetetlen mélység, benne állóvíz, fölötte óriási hegycsúcs: itt a barlang alatt fakadnak a Jordán folyó forrásai. Ezt a nevezetes helyet ékesítette Heródes a templommal, amelyet a császár tiszteletére szentelt.”¹¹²

Ha pedig elfogadjuk, hogy Jézus színeváltozása ezen a „magas hegyen” történt,¹¹³ érezhetővé válik az evangéliumok egyértelmű kritikája: a dicsőségében megmutatkozó Jézus az Isten igazi képviselője, az igazi „Felség” (Σεβαστός, latinul: *Augustus*), nem pedig az a személy, akinek nevét a völgyben álló szentély viseli, vagy az, aki a várost alapította és fővárosául használja.¹¹⁴

Jézus egy másik oldalról szintén közvetett uralkodói kritikát gyakorol. Amikor Gerd Theissen elemzése alapján Jézus „királyi” tulajdonságokkal, az irgalmassággal, a könyörületességgel és a jótekingodás lelkületével ruhazza fel követőit, akkor a hatalmasok privilégiumait és társadalmi státuszuk vonásait tulajdonítja egy-

¹¹⁰ Freyne, Sean: *i. m.* 33.

¹¹¹ Uo. 33–34.

¹¹² *Atiquitates* 15, 363. Flavius Josephus: *A zsidók története*. Ford. Révay József. Renaissance kiadás, Budapest 1946, 633. (XV. 10,3).

¹¹³ Mivel R. H. Fuller és J. Lightfoot szerint ez a legmagasabb hegy („egy magas hegy” – Mt 17,1; Mk 9,2), és ennek tövében hangzik el Péter vallomása (Mk 8,27), ezért a színeváltozás helyeként sokkalta valószínűbb ezt a hegyet feltételezni, mint a hagyományosan beazonosított Tábor-hegyet. Ld. Charlesworth, James H.: *Jesus and Archeology*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006, 176.; hasonlóan Stauffer, Ethelbert: *Christ and Caesar: Historical Sketches*. Translated by K. and R. Gregor Smith. The Westminster Press, Philadelphia 1955, 105.

¹¹⁴ Bár, ahogy Allen Brent megjegyzi, az, hogy Lukácsnál nem találunk helymegjelölést (a hitvallás nem Caesarea Filippiben történik), elveszi a szöveg Márknál és Máténál még fellelhető forradalmi élet. Brent, Allen: *i. m.* 99–100.

szerű tanítványainak. Amint láttuk, a császárok isteni tulajdonságait az azokat megisméjlesztő istenségek imádataként illeti kultusz. Ezek az uralkodók számára fenntartott jellemzők Jézus révén válnak elérhetőkké mindenki számára, és a követők Istenhez való tartozását teszik nyilvánvalóvá, de anélkül, hogy ezek a morális ideálok önmagukban imádat tárgyaivá válnának, vagy leválnának Jézus személyéről. Aki Jézust követi, kiemelkedik szociális helyzetéből, mivel megengedheti magának, hogy adósságot engedjen el, hogy megbocsásson, és hogy az ellenségét is szeresse. Viszont Jézus néhány radikális mondanakban nem pusztán kiegyenlítődésről van szó, hanem a hatalmi struktúra feje tetejére állításáról is. A Mt 11,25 és a Q 10,21 határozott és radikális: a bölcsek és értelmesek elől elrejtett isteni titkot az egyszerűek kapják meg; a császárt istenivé tévő jellemvonások az Istent követők jellemvonásai lesznek.¹¹⁵ Így a követők felmagasztalása mellett a császárok és a félig „hellén” Heródes-dinasztia uralkodóinak szimbolikus „trónfosztása” is bekövetkezik. De nem a hatalom szerkezetének megkérdőjelezésével, hanem az ahhoz kapcsolódó „messiási” ideológia leleplezésével és átruházásával. Ezáltal lesz Jézus üzenete egy szintén agresszív, kompromisszumot nem ismerő, zaklató valóság a Heródestől érkező messiási igények „erőszakos kisajátításával” szemben: Jézus nem tűr meg más Σεβαστός-t és Κύριος-t maga mellett. A Jézusról alkotott lukácsi kép megfelel Jézus eredeti szándékának: a hatalmasok privilégiumaiban részesülő kismiszette az Isten országának letéteményesei. Ugyanakkor a hatalmasok is helyet kapnak, ha lemondanak bizonyos előjogaikról. Ennek komoly ára van: a presztízsvesztés, a kettős mérce, a korrupció és az illegális vagyongyarapítás feladása és az elit öntetszelgő képmutatásának maguk mögé utasítása. Isten országa döbbenetesen erőszakos. Olyan, mint az özvegy, aki mindent bevet annak érdekében, hogy akarata érvényesüljön. A fentebb már idézett rabbinikus mondanst parafrázálva: „az arcátlanág segít az emberrel szemben”. Jézus, akárcsak Keresztelő János, ennek szellemében hív kompromisszummentes önfeladásra, mert ez az egyetlen út vezet az Isten országába.

Csak hogy az Isten országa visszatartó, ugyanis kívülről a vesztesek ideológiája, a gyengék ópiuma. Emellett egy ellentmondásos alak igehirdetésén és tetten keresztül érkezik. Ezzel a királysággal nem éri meg visszaélni, sem zászlóra tűzni. Hiszen erőszakossága nem a zélóták propagandisztikus győzelmi ideológiájába illeszkedő eszköz; mert nem úgy vesz erőt rajtunk, hogy erőszakossá tesz, hanem úgy, hogy kikényszeríti az igazságosságot, a döntést, a választ. Mindemellett megmarad az alapvető bizonytalanság is, hiszen még arról sem lehetünk meggyőződve, hogy az, amit Jézus követel, végső soron igazságos-e. Ahogy az özvegy „igazságszolgáltatásért” kiáltó szava lehet a bosszú hangja is, úgy Isten, aki ránk

¹¹⁵ Theissen, Gerd: *A Jézus-mozgalom*, 56.

apellál, szintén lehet bosszúálló, de lehet kegyelmesen igazságos is. Honnan is tudnánk meg, mit akar az Isten? Hogy mit jelent az ő hatalma és igazsága? Honnan tudjuk meg, hogy Jézus nem álpróféta, aki szintén csak ki akarja sajátítani az Isten országát, mint ahogyan azt az uralkodó elit teszi? Sehonnán máshonnan, csakis a követésből.

Felhasznált irodalom

- Bailey, Kenneth E.: *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Combined Edition. Eerdmans, Grand Rapids 1984.
- Billerbeck, Paul – Strack, Herman L.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1922.
- Binder, H.: *Das Gleichnis von dem Richter und der Witwe, Lk 18,1–8*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Bovon, Francis: *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke (9:51–19:27)*. Fortress Press, Minneapolis, MN 2013.
- Brawley, Robert R.: *Luke: A Social Identity Commentary*. T&T Clark, New York 2020.
- Brent, Allen: *Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language. Vol. XLV. Brill, Leiden–Boston–Köln 1999.
- Charlesworth, James H.: *Jesus and Archeology*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006.
- Cotter, Wendy: The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18:1–8). In: *New Testament Studies* 51 (2005/3), 328–343.
- Crossan, John Dominic: *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*. HarperCollins, San Francisco 2007.
- Curkpatrick, Stephen: Dissonance in Luke 18:1–8. In: *Journal of Biblical Literature* 121 (2002/1), 107–121.
- Derrett, J. Duncan M.: Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge. In: *New Testament Studies* 18 (1972/2), 178–191.
- Donahue, John R.: *Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Philadelphia 1988.
- Driver, G. R.: *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.* First edition. Clarendon Press, Oxford 1954.
- Fitzmyer, Joseph A.: *The Gospel according to Luke X–XXIV*. Doubleday, New York 1985.
- Freyne, Sean: Jesus and the Urban Culture of Galilee. In: uő: *Galilee and Gospel: Collected Essays*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 125. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 183–207.

- Freyne, Sean: The Herodian Period. In: Boeckmuehl, Marcus – Paget, James Charleton (eds.): *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. T&T Clark, London–New York 2007, 32–33.
- Galpaz-Feller, Pnina: The Widow in the Bible and in Ancient Egypt. In: *ZAW* 120 (2008/2), 231–253.
- Harries, Jill: *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hesemann, Michael: *A názáreti Jézus. Régészek a megváltó nyomában*. Ford. Diós István. Szent István Társulat, Budapest 2010.
- Herzog II, William R.: *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1994.
- Hobson, Deborah W.: The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt. In: Halpern, Baruch – W. Hobson, Deborah (eds.): *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*. Sheffield University Press, Sheffield 1993, 193–219.
- Hultgren, Arland J.: *The Parables of Jesus: A Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- Jeremias, Joachim: *Gleichnisse Jesu*. 11. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.
- Jülicher, Adolf: *Gleichnisreden Jesu*. Zweiter Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, VIII. J. C. B. Mohr, Tübingen 1899.
- Klyne R.: *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Second edition. Eerdmans, Grand Rapids 2018.
- Kozma Zsolt: *Jézus Krisztus példázatai*. Iránytű Kiadó Alapítvány, Kolozsvár 2002.
- Kustár György: Jézus és az idegen: egy tanítványoknak szóló tanítás? (A szirofőníciai asszony esete – Mk 7,24–30/Mt 15,21–28. In: *Sárospataki Füzetek* 22. (2018/1), 63–79.
- Lenski, Gerhard E.: *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. McGraw-Hill, New York 1966.
- Levine, Amy-Jill: *Short Stories by Jesus: The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*. Harper-Collins, New York 2015.
- Linnemann, Eta: *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. Translated from the 3rd German Edition by John Sturdy. SPCK, London 1966.
- Malina, Bruce J.: *The Social World of Jesus and the Gospels*. Routledge, London–New York 1996.
- Malina, Bruce – Rohrbaugh, Richard L.: *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Minneapolis 1992.
- Manson, Thomas W.: *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke*. SCM Press, London 1949.
- Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Eerdmans, Grand Rapids 1978.
- Merz, Annette: Die Stärke der Schwachen (von der bittenden Witwe) Lk 18,1–8. In: Zimmermann, Ruben (ed.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloher 2015, 667–680.

- Peled, Ilan: *Law and Gender in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. Routledge, New York 2020.
- Plummer, Alfred: *The Gospel According to Luke*. T&T Clark, Edinburgh 1922.
- Reis, Pamela Tamarkin: Uncovering Jael and Sisera: A New Reading. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19 (2005/1), 24–47.
- Scott, Bernard Brandon: *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Fortress Press, Minneapolis 1989.
- Schottroff, Luise: *Die Gleichnisse Jesu*. 4. Auflage. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015.
- Stauffer, Ethelbert: *Christ and Caesar: Historical Sketches*. Translated by K. and R. Gregor Smith. The Westminster Press, Philadelphia 1955.
- The Babylonian Talmud*. Translated into English with notes, glossary, and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. Soncino Press, London 1935.
- Theissen, Gerd: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Ford. Szabó Csaba. Kálvin Kiadó, Budapest 2006.
- Theissen, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*. Mohr Siebeck, Tübingen 1989.
- Tristram, H. B.: *Eastern Customs in Bible Lands*. Hodder and Stoughton, London 1894.
- Vermes Géza: *A zsidó Jézus. Ahogy a történet az evangéliumot olvassa*. Ford. Hajnal Piroska. Osiris Könyvtár. Osiris, Budapest 1995.
- Weder, Hans: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.
- Wright, N. T.: *Jesus and the Victory of God. Vol. 2. Christian Origins and the Question of God*. Fortress Press, Minneapolis 1996.

* * *

The “Shameless Kingdom”. The Scandal of the Parable of the Unjust Judge (Lk 18:1–8)

The parable of the unjust judge has traditionally been interpreted as conveying the assurance that persistent prayer will be heard – a reading that integrates seamlessly into Luke’s theological trajectory. Yet, this does not necessarily imply that such a message constitutes the parable’s original intent. The allegorical construal of the judge’s figure – despite its scandalous implication of likening God to a negative character – has the effect of smoothing over interpretive tensions and eliding the inner contradictions that resist such a straightforward resolution. Crucially, however, the parable does not foreground the judge but rather the widow, who presses her demands with shameless persistence and even aggressiveness, transgressing multiple moral and social boundaries of her time. While the judge’s identity is unambiguous – he is “unjust”, and his behaviour corresponds predictably to that designation – the widow is not explicitly evaluated. The interpretive burden is thus placed upon the audience, who must assess her and determine an appropriate stance toward her actions. This study concludes – in agreement with Bernard

Brandon Scott's thesis – that the widow functions as a figure of the Kingdom of God, embodying its disruptive and even violent incursion that insists upon being heard and acknowledged, despite its scandalous form of approach by the standards of its cultural setting. Such a reading finds clear resonance in the preaching of Jesus: the kingdom he proclaims demands uncompromising decision, asserts its claims with force, and positions itself as a direct rival to the political prerogatives of the powerful.

Keywords: shameless, Kingdom of God, unjust judge, role of women.