

## EGY REJTÉLYES FIATALEMBER

Látszólag teljesen jelentéktelen, mégis érdekes részletkérdésnek tűnik, van-e valami köze egymáshoz a **Mk 14,51-52-ben** Jézus elfogatásakor feltűnő fiatalembernek ahhoz a másikhoz, akit **Mk 16,5-ben** az asszonyok Jézus sírjában ülve találnak. Két különböző személyről van-e szó, vagy a kettő azonos, s akár egyik, akár a másik esetben kik lehetnek, vagy ki lehet az illető?

**A legújabb kori exegeták általában a két személy különbözősége mellett törnek lándzsát, s míg a Getszemáni-kertbeli fiatalemberrel nemigen foglalkoznak, annál nagyobb figyelmet szentelnek a Jézus sírjában ülőnek, többnyire (vagy valóságos, vagy irodalmi eszközként alkalmazott) természetfölötti lénynek, „angyalnak” tartva őt.**

D. Lührmann szerint „Márk annak alapján, ahogy (a 16,8-ban) leírja az asszonyok reakcióját, nem gondolhat valamelyik tanítványra (a 14,51-52-beli ifjúra pedig végképp nem), hanem az ifjú ruházatának leírásában használt „fehér” jelző a „sugárzás” és „elvakítás” képzetét kelti. Akit látnak, minden bizonnyal földöntúli alak, az egész folyamat pedig epifánia (vö. Mk 9,3)”<sup>1</sup> – J. Ernst így ír: „...ekkor kerül látóterükbe Isten követe, akin világító öltözet van (vö. Mk 9,3), és boldogságot ígérőn jobb oldalt ül... Csak a megrémült asszonyok reakciója sejteti meg velünk az ifjú természetfölötti eredetét.”<sup>2</sup> – R. Pesch véleménye: „Márk az asszonyok perspektívájából meséli el az angyal-epifániát: egy ifjút láttak (az *eidon* itt nem a „látomás” kifejezése), akit a hosszú fehér ruha attribútuma (vö. Jel 6,11; 7,9.13) mennyei követként jellemez.”<sup>3</sup> – L. Schenke pedig úgy gondolja, hogy „az egész Márk-evangélium csak ezen a helyen léptet föl egy angyalt *angelus interpretis*-ként („értelmező angyalként”). Az angyali üzenet motívuma mind az Ó-, mind az Újszövetségben kedvelt stíluseleme a legendaszerű elbeszéléseknek”<sup>4</sup>.

De nem volt ez mindig így. **A 19. században és a 19-20. század fordulójának környékén az exegeták inkább arra hajlottak, hogy a szóban forgó két fiatalember azonos, méghozzá természetes emberi személy** (ami persze az első esetben teljesen kézenfekvő), sőt – korai egyházi hagyományokat folytatva – kísérleteket is tettek közelebbi meghatározására.

D. F. Strauss okfejtése Mk 16,5 kapcsán a következő: „A keleti ember nagyon is leírhat egy eszébe ötlött jó gondolatot úgy, hogy angyal súgta meg neki. De hogy az angyal külalakját és ruházatát is leírja, ez még keleten is meghaladja azt a mértéket, amit egy kép megenged... Másfelől különös, hogy oly sok mesterkélt feltételezést fogalmaztak már meg a tekintetben, kik is lehettek ezek az angyalok, hiszen a négy evangéliumi beszámoló közül kettő kifejezetten közli velünk, hogy mik voltak, nevezetesen természetes emberek: Márk ugyanis *neaniskos*-nak (fiatalembernek) nevezi angyalát, Lukács pedig *andres diuo*-nak (két férfinak) az övéit. De hogy kik lehettek ezek a férfiak, nos, erre nézve ajtó-ablak tárva a találgatások előtt.”<sup>5</sup>

J. E. Belser – más szerzők egyetértésére is hivatkozva – János Márkkal, a második kánoni evangélium szerzőjével azonosítja a Mk 14,51-52-beli rejtélyes ifjút, megemlítve, hogy a Getszemáni-kert János Márk apjának tulajdona lehetett (amint az utolsó vacsorának helyet adó ház is), a fia, Márk pedig azon az éjszakán a kert házában aludhatott, s hallva a Jézus elfogása körüli zajt, felriadt, s ahogy volt, csupán egy vászonlepedőt dobva magára, odament, hogy lássa, mi történik. – Belser arról is beszámol, hogy a korai egyházban sokféle feltételezés élt az ifjú személyét illetően: egyesek az ifjabbik Jakabra, mások János apostolra, sőt Saulra, a későbbi Pál apostolra gondoltak; Antiochiai Viktor szerint is ahhoz a házhoz tartozott, ahol Jézus a húsvétot ünnepelte.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Lührmann, D., Das Markusevangelium, Tübingen 1987 (Itt és a következő hivatkozásokban is az idézet pontos helye a szóban forgó evangéliumi vers[ek]nél található.)

<sup>2</sup> Ernst, J., Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1981

<sup>3</sup> Pesch, R., Das Markusevangelium, Freiburg 1980

<sup>4</sup> Schenke, L., Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, Stuttgart 1968

<sup>5</sup> Strauss, D. F., Das Leben Jesu, Tübingen 1836 (újranyomás: Darmstadt 1969)

<sup>6</sup> Belser, J. E., Die Geschichte des Leidens des Herrn, Freiburg/Br. 1913

Sepp és Haneberg elképzelése látszólag túlságosan is a fantázia terméke, de az idézet második felében foglalt megfigyelésük meggondolandó: „(Az ifjú) kétségtelenül azért ment Jézus után, mert hírt kapott a Mester ellen készülődő támadásról, és figyelmeztetni akarta a Mestert és övéit a közeledő hordára, függetlenül attól, hogy szándékát időben tudja-e kivitelezni vagy sem. Sietségében csak egy éjszakai takarót dobott mezítelen testére, és ilyen éjszakai megjelenésben érkezett a Getszemánikertbe... A fegyveres csapat azonban ekkorra már elfogta Jézust... A fogdmegek dühe azonban feltűnő módon nem annyira a tanítványok ellen irányul – akik időt nyernek a megfutamodásra –, még csak nem is Péter ellen – akit bár levágta Malkus fülét, mégsem tartóztatnak le –, hanem az árnyszerű ismeretlen ellen, akiben ezek szerint az Annás házában egyeztetett éjszakai letartóztatás kikémlelőjét láthatták.”<sup>7</sup>

Tekintettel a mai szerzők szinte teljes egyetértésére, kissé meglepő, de annál érdekesebb, hogy köztük is találunk olyanokat, akik azonosítják a két fiatalembert, bár eltérő módon értelmezik őt. Az alábbiakban két izgalmas látásmódot mutatunk be részletesen; közülük az elsőben szimbolikus alakként jelenik meg az ifjú, a másodikban viszont természetes, konkrét emberi személyként.

Ernst L. Schnellbacher<sup>8</sup> úgy véli, minden nehézség ellenére mégiscsak a két figura azonosítása a legkézenfekvőbb kiindulópont ahhoz, hogy elfogadhatóan tudjuk elhelyezni a két epizódot (14,51-52 és 16,5-8) a márki gondolatmenetben, mivel megfontolandó, hogy az ifjú felbukkanásának bizonyos körülményei meglepően hasonlítanak egymáshoz: Az ifjú mindkét esetben teljesen hirtelenül és anonim módon bukkan föl, s ezt nemcsak váratlanak, hanem titokzatosnak és rejtélyesnek is érezzük. A leírás azután mindkét esetben különösen kiemeli az ifjú öltözködésének módját, amiben ellentétes megfelelés figyelhető meg. De megjelenésének körülményeiben van még egy ellentétes megfelelés: A letartóztatáskor felmerülő ifjú Jézusnak az a szimpatizánsa, aki a legtovább „követi”<sup>9</sup> őt, a sírban ülő ifjú pedig az a személy, aki közvetlenül Jézus feltámadása után (vagy egyenesen idején?) először kerül a közelébe, még mielőtt „neves” tanítványai bármelyike találkozhatott volna vele.

Ezek a megfigyelések arra indítják Schnellbächert, hogy a két epizód értelmezésére Márk „kétlépcsős teológiájának” keretében tegyen kísérletet. E „kétlépcsős teológia”, illetve Márk evangéliumának „kettős struktúrája” annak következménye szerinte, hogy Márk meg volt győződve a kinyilatkoztatás-esemény szükségszerűen kétlépcsős voltáról, ami a következő négy példán mutatható meg:

a) Jézus útját Márk két világosan különböző szintéren követi: az „első felvonás” Galileában játszódik, és „egy magas hegyen” (9,2-8) éri el csúcspontját (*climax*); a második Jeruzsálemben játszódik, és Jézus keresztre feszítésében éri el mélypontját (*anticlimax*).

b) Márk két nekirugaszkodásban, két „hőssel” tárja elénk Isten országa kinyilatkoztatását: az alárendelt „előfutárral”, Keresztelő Jánossal, azután pedig az „erősebb” názáreti Jézussal.

c) Amint a betszaidai vak (Mk 8,22-26)<sup>10</sup> Jézus első „kezelése” után félig gyógyul meg (24. v.), úgy válik képpé Péter (az összes tanítványok reprezentánsaként) a „Rabbi” általi „kezelése” után arra, hogy megsejtse a Jézusra vonatkozó igazságot (vö. Mk 8,29; 9,5). És amint a vak az „utókezelés” után „távrolról is élesen látott mindent” (26. v.), úgy adatik meg Péternek, hogy a drasztikus jeruzsálemi közjáték után újabb pillantást vethessen a Mesterre (Mk 16,7), hogy „egyedül Jézust” (vö. 9,8) lássa teljes világossággal.

d) Jézusnak magának is két lépcsőben kell végigjárnia útját, nevezetesen a passió (megfeszítés) és a megdicsőülés (feltámadás) két lépcsőjében.

Schnellbacher szerint e kétlépcsőségek a kifejeződése az ifjúval kapcsolatos két epizód is, amelyek azt akarják villámszerűen megvilágítani, mi történt Jézussal útjának két döntő fázisában:

<sup>7</sup> Sepp-Haneberg, Das Leben Jesu, München-Regensburg 1902

<sup>8</sup> Schnellbacher, E. L., Das Rätsel des *neaniskos* bei Markus, ZNW 73 (1982), 127-135.

<sup>9</sup> Schnellbacher itt utal A. Vanhoye helyes észrevételére, miszerint Mk 14,51 bizonyára tudatosan nem a tanítványi követés megszokott igéjét, az *akoluthoint* használja, hanem a ritkább *sünakoluthoint*, de egyúttal rámutat arra, hogy azon a két helyen, ahol az ÚSZ-ben még előfordul ez utóbbi kifejezés (Mk 5,37 és Lk 23,49), éppenséggel olyanokra vonatkozik, akik egészen halálának helyéig „követik” Jézust.

<sup>10</sup> A jelenet a galileai misszió csúcspontja elé van elhelyezve!

Az első epizóddal (14,51-52) Márk a hamarosan bekövetkező passió-történetet akarja háromszoros módon interpretálni: – a) Az ifjú szindón-t visel, s ez már most előkészíti az olvasót arra, hogy az, akit követni akar, később maga is ugyanilyen „halotti inget” fog viselni (vö. 15,46). – b) Igen hangsúlyos<sup>11</sup>, hogy leplétől megfosztva az ifjú teljesen meztelen marad, amivel Márk villanófényszerűen elővételezi, mi fog történni Jézussal a passióban: nem csupán ruháitól fosztják meg (15,24), hanem már előzőleg követőitől is (14,50), majd messiási igényétől (14,63-64), becsületétől (14,65; 15,16-19) és végül az életétől is. – c) Mindezekkel Márk Iz 40,30-ra utal, ahol ez áll: „Még a fiatalabbak is elfáradnak, az ifjak (*neaniszkoí!*) is ellankadnak, a kiválasztottak is elerőtlenednek.” Az itt említett ifjak egyikeként értelmezi Márk a 14,51-52-beli ifjút, ezért nevezi *neaniszkosz*-nak, s egyúttal szimbolikus jelenetet alkot, amely prófétaian előre jelzi Jézus sorsát.

A második epizód (16,5-8) ihletője viszont Iz 40,31 lehetett Márk számára, ott ugyanis így folytatódik szöveg: „De akik az Úrban bíznak, új erőre kapnak, szárnyra kelnek, mint a sasok.” Az itt megjelenő ifjú nemcsak szavaival hirdeti Jézus (éppen megtörtént?) feltámadásának üzenetét, hanem fellépésének módjával is a feltámadás-történet képmezeje: – a) Amint a fehér ruhák ragyogásán válik láthatóvá, hogyan alakul át Jézus a fiúság megdicsőült alakjává (9,2-3), úgy az itteni ifjú is hasonló változást tükröz, minthogy aki a 14,51-ben „egy leplet magára dobva” tűnt föl, most a 16,5-ben „fehér ruhába öltözve” jelenik meg<sup>12</sup> – b) Amiként a fogoly Jézus a főpap előtti hitvallásában „jobb felől ülöként” jellemzi az eljövendő Emberfiát (14,62), az ifjú is „jobb felől ülve” jelenik meg itt. – c) Amiként a csak Márk által használt „megrettentek” írja le a színeváltozás hegyéről visszatérő Jézus hatását a tömegre (9,15), úgy tűnik, az ifjúnak az asszonyokra tett s ugyanezen szóval leírt hatása (16,5) az isteni dicsőség közelségére akar utalni.

*Schnellbacher végkövetkeztetése:* Márk arra használta föl a *neaniszkosz* figuráját – függetlenül attól, hogy az illető történeti személy volt-e –, hogy drámaian illusztrálja üzenetének két fő aspektusát, nevezetesen: – 1. A passió és a keresztség az ifjúság köréből való (Iz 40,30), halálosan megsebesített ifjú hős ellankadásával és elbotlásával hasonlítható össze, valamint azzal, hogy egy tiszteletreméltó embert gyalázatosan megfosztanak méltóságának minden attribútumától, egészen életének „levetéséig”. – 2. A feltámadás a sas új tollazattal való felemelkedéséhez hasonlítható, ahogyan az megígértetett az Istenben bízóknak (Iz 40,31), valamint ahhoz, amikor egy meztelen embert világító díszruhákba öltöztetnek.

A passióhagyomány különböző rétegeit vizsgáló művében<sup>13</sup> **Wolfgang Schenk** főképpen két réteget vesz szemügyre: az ún. *elő-márki réteget* (amely minden bizonnyal szintén írásos anyag volt már) és azt, amelyik *Márk szerkesztői tevékenysége* nyomán jött létre, s – többek között – a két réteg összevetéséből von le következtetéseket. Mk 16,5 egyes szavaihoz a következő megjegyzéseket fűzi:

A „*fiatalember*” (*neaniszkosz*) szó nem jellemző Márkra<sup>14</sup>, és ezen a helyen kívül csak a 14,51-ben (!) fordul elő, amely viszont szintén az „elő-márki réteghez” tartozik. – Az „*ülve*” szerkesztői (azaz márki) utalás a sírra, mivel az eredeti, előzetes rétegben (az elbeszélés során még) nem volt szó a sírról. – Ezzel szemben a „*jobb felől*” eredeti lehet, minthogy ez a szó sem jellemző Márkra, és minthogy az egyetlen hely még, ahol ez a szó nem-krisztológiai alkalmazásban fordul elő (15,27: az egyik rablót jobb felől feszítik keresztre), ugyanahhoz a elő-márki hagyományréteghez tartozik, mint ez itt. – Az „*átvetni, magára dobni*” igére (*periballein*) ugyanez vonatkozik: szintén csak az elő-márki rétegben található meg, mégpedig éppen a 14,51-ben (!), s amint már említettük e bekezdés elején, éppen a *neaniszkosz*-szal együtt! Pusztán véletlen lenne ez?

Az asszonyoknak a sírba lépés utáni reakcióját leíró „*megrémültek, megrettentek*” (*ekthambeiszhai*) ige kétségtelenül szerkesztői megjegyzés. Vajon ezzel Márk csak dramatizálta és pszichologizálta a jelenetet, amely eredetileg (az elő-márki rétegben) tiszta tárgyilagossággal beszélte el a találkozást, vagy valami többet szándékozott elérni ezzel a kiegészítéssel? Nos, ez az apró betoldás feltehetően azt a célt szolgálja, hogy a fiatalembert angyallá stilizálja át (akitől természetszerűleg megrettennek az asszonyok, ld. főntebb *J. Ernst* véleményét). Ezt annál is inkább állíthatjuk, mondja *Schenk*, mivel az ó- és újszövetségi hagyományok különböző rétegeinek hagyománytörténeti

<sup>11</sup> Ismételt *gümnosz*.

<sup>12</sup> Az eredetiben az „öltözve” ugyanaz a kifejezés, mint a „magára dobva”!

<sup>13</sup> Schenk, W., *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974, 263-264.

<sup>14</sup> Értsd: a szerkesztőre, nem pedig a Márk-evangéliumra.

átvilágítása során újból és újból azt tapasztaljuk, hogy *a legősibb, az eseményekhez közel álló rétegek mindig valóságközelien és „ésszerűen” beszélnek el a dolgokat, s minél jobban távolodik a hagyomány az eredés pontjától, annál mesészerűbbé és mitologikusabbá válik az ábrázolás.*

Ha tehát feltételezhető, hogy itt eredetileg, vagyis az „elő-márki” rétegben ifjúi éveiben járó férfiről van szó (nem pedig angyalról), akkor jobban meg kell néznünk ruházatának leírását. A „*felsőruha*” (sztolé) szót Márk ezenkívül csak a 12,38-ban használja az írástudók ruházatának leírására, de lehet, hogy már az előzetes rétegben ezt találta. A „*fehér*” (leukosz) szót pedig szintén csak még egyszer, egy jellemzően közeli helyen, Jézusnak a színeváltozás révén megváltozott ruházatára alkalmazva (9,3). Tekintettel arra a szoros kapcsolatra, amely Jézus színeváltozása (megdicsőülése) és feltámadása között Mk 9,9-13 szerint fönnáll, és annak alapján, amit eddig felismertünk e perikópa szerkesztői tendenciáját illetően, semmi sem zárhatja ki azt a gyanút, hogy csak Márk volt az, akit a számára (az elő-márki rétegben) adott sztolé ösztönzött arra, hogy a 9,3-hoz kapcsolódva betoldja a leukosz-t, és ezáltal a „késő zsidó elképzelések színeivel”<sup>15</sup> *angyalként rajzolja meg az eredeti fiatalembert!*<sup>16</sup>

Ha ez a gyanúnk megalapozott, akkor tovább kérdezhetünk: Egyáltalán lehet-e értelme annak, hogy megemlítsék egy ember ruházatát, ha azt semmi különös nem jellemzi? Azaz: Miért említi meg az elő-márki réteg a sztolé-t, ha azon semmi különös nem volt? Azt felelhetjük: ennek az említésnek csak akkor lehet értelme, ha az illető előzőleg meztelenül jelent meg. Ezért mi sem kézenfekvőbb, mint hogy a 16,5 rokonságát a 14,51-gyel oly módon határozzuk meg, hogy a két alakot azonosnak gondoljuk el: *Aki ott meztelenül menekült el, itt felöltözve jelenik meg.*

\* \* \*

*Ami a lényegét illeti, a magunk részéről W. Schenk véleményével értünk egyet, tehát hogy 1) a két epizódban felbukkanó fiatalember egy és ugyanazon személy, 2) természetes személyről, (fiatal) emberről van szó, nem pedig angyalról. Legfeljebb annyival egészítenénk ki Schenk véleményét, hogy bár elképzelhető, de nem kell szükségképpen Márk „átstilizáló” munkáját látnunk a leukosz betoldásában, azaz a fehér ruha ellenére is gondolhatunk normális emberre, de erre még visszatérünk a fehér szín jelentőségének elemzésekor.*

W. Schenkével közös véleményünket megerősíti W. Bauer újszövetségi szótára, miszerint a **neaniszkosz jelentései:** 1. ifjú, fiatalember, fiatal férfi, 2. szolga (vö. 1Móz 14,24)<sup>17</sup>, s még inkább a neaniszkosz szóstatistikája H. Balz-G. Schneider újszövetségi szótárában<sup>18</sup>, amelyből kiderül, hogy a neaniszkosz minden egyéb újszövetségi előfordulásában fiatalembert, ifjút jelent (Balz-Schneider szerint 40 éves korig).<sup>19</sup> Ha ennyire kivételt nem ismerősen egységes az újszövetségi szóhasználat, miért jelentene a neaniszkosz valami egészen mást Márknál?

Meghaladná ennek a kis írásnak a kereteit, ha alaposan felül akarnánk vizsgálni az elején idézett szerzők felfogását, ezért arra korlátozzuk ezt a felülvizsgálatot, hogy *sorra vesszük Schnellbachernek azt a három szempontját, amelyek szerinte arra utalnak, hogy a szóban forgó – esetleg csak szimbolikus – ifjúban természetfölötti lényt, angyalt kell látnunk.* Mivel az ő szemléletmódja azonos az elején idézett szerzőkével, érveinek szemrevételezésével egyúttal az idézett szerzők véleményére is reflektálunk.

1) **A „ragyogó fehér ruha” érve.** – A Mk 16,5-beli kifejezés (sztolé leuké) mindkét tagját meg kell vizsgálnunk.

<sup>15</sup> Vö. 2Makk 3,26.33; Jel 6,11; 7,9.13; továbbá Josephus, Ant. V 8,2.

<sup>16</sup> Ezen az alapon válik érthetővé, hogy Máté már kicseréli márki forrásának neaniszkosz-át angelosz-ra, és apokaliptikus jelenetét színezi a történetet (28,2-7), és Lukács is angyalokként értelmezi (24,23) azokat, akiket eredetileg ő maga nevezett (24,4) egyszerűen „két férfinak”.

<sup>17</sup> Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, Berlin-New York 1988, 1081.

<sup>18</sup> Balz, H., – Schneider, G., Exegetisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart-Berlin-Köln 1983, II 1128.

<sup>19</sup> Mt 19,20-22: a gazdag ifjú; Lk 7,14: a naimi ifjú; Csel 5,10: az Ananiás és Szafira holttestét eltemető fiatalemberek; Csel 23,18.22: Pál apostol nővérének fia; 1Jn 2, 13: „Írok nektek, ifjak...”

a) Bár újszövetségi teológiai szótárában *G. Kittel*<sup>20</sup> maga úgy véli, hogy „fehér öltözete mennyei lényként jellemzi a sírbéli angyalt”, mindazonáltal tárgyilagosan megállapítja, hogy a *sztolé* az Újszövetségben általában (hosszú) „felsőruhát” jelent, s noha többnyire akkor használják a szokványos *himation* helyett, ha különösen akarják hangsúlyozni az öltözetet, „a szóhasználat folyékony”.<sup>21</sup> Hogy mennyire „folyékony” az újszövetségi szóhasználat, mi sem mutatja jobban, mint hogy éppen a most vizsgált szövegben a három szinoptikus három eltérő kifejezést használ az ifjú ruhájának leírására: Mk 16,5: *sztolé*, Mt 28,3: *endüma*, Lk 24,4: *eszthész*. Pusztán a *sztolé* kifejezésből tehát *semmiféle következtetést nem lehet levonni az „ifjú” angyal-voltára nézve!*

Megerősíti ezt *L. Coenen*<sup>22</sup> teológiai fogalmi lexikona, mely szerint a „ruha, felsőruha” szokásos kifejezései az Újszövetségben a *himation* és az *endüma*, az *eszthész* különösen értékes, pl. világítóan fehér öltözetet jelent, a *sztolé* pedig a viselőjét kitüntető, vagy egyszerűen csak megkülönböztető ruha: Mk 12,35-ben és Lk 20,46-ban az írástudók „hosszú köntöse”, a Jelenések könyvében a „fehér” jelzővel együtt használva a megváltott mártírok ruházata (6,11; 7,9.13).<sup>23</sup> Ezek a helyek azt is mutatják, hogy *egyik esetben sincs szó angyalokról, semmi alap sincs tehát annak feltételezéséhez, hogy a Mk 16,5-ben angyalra utalna a sztolé.*

b) Teológiai felfogásának megfelelően *Kittel* a *leukosz* (= fehér) jelzőben is rendkívüliségre utaló mozzanatot lát, és azt írja: „Az Újszövetség szinte csak eszkatologikus és apokaliptikus összefüggésekben, tehát mint mennyei szint említi a fehér színt... A szóban forgó helyeken tehát oly értelemben lehet szó fehér ruhákról, hogy azok már önmagukban véve is kielégítő utalásoknak tartandók mennyei lényekre.”<sup>24</sup>

*Kittel*nek ez a megállapítása azonban rendkívül megtévesztőnek bizonyul, ha ténylegesen utánajárunk az újszövetségi előfordulásoknak. Ekkor ugyanis kiderül, hogy (a párhuzamos helyeket nem számítva) a *leukosz* összesen hússzor fordul elő az ÚSZ-ben, s ebből tizenötöszer (!) a Jelenések könyvében, de többségében ott is csak sajátos értelemben vonatkozik „mennyei lényekre”, ti. az üdvözült emberekre, főképp mártírokra, s csak egyetlen egyszer valóban „mennyei lényre”, az „ember fiához hasonlóra” (1,14).<sup>25</sup> A maradék öt, evangéliumi előfordulás közül három igen problematikus teológiailag (Mk 9,3; 16,5; Csel 1,10), kettőben pedig az ember hajára (Mt 5,36), illetve az érett gabonamezőkre (Jn 4,35) vonatkozik. *Kittel*nek tehát *legjobb esetben is legfeljebb a Jelenések könyvét illetően lehet igaza, de voltaképpen még abban sincs.*

Egyébként ő maga is azt írja, hogy „a *leukosz* többnyire a fehér különböző fokozatait jelenti a fehértől a szürkés fehéren és a fehéres szürkén át egészen a szürkéig”.<sup>26</sup> Ha ehhez még hozzávesszük *K. Herbst* utalását<sup>27</sup>, hogy a „fehér” Márknál feltehetően csak azt jelenti: általános zsidó szokás szerint „*fehérbe*”, azaz *festetlen ruhába* volt öltözve, hiszen a festett vagy sávozott anyag drágább volt, s hogy csak a jelenetet valóban apokaliptikus módra kiszínező Máté csinált az egyszerű, olcsó fehérből „fehéret, mint a hó” (28,3), akkor *végképp érthetetlen, miért kellene a szóban forgó fehér színnek a „sugárzás és elvakítás képzetét keltenie” és „minden bizonnyal földöntúli alakra” (D. Lührmann) vagy „mennyei követre” utalnia (R. Pesch).*

2) **A „jobb felől ülés” érve.** – Amint az elején láttuk, ez nemcsak *Schnellbacher*, hanem *Ernst* számára is fontos érv, szerinte ugyanis a jobb oldalt ülés „a boldogság ígérését” hordozza.

Nos, nincs szükség túlságosan sok archeológiai bújázkodásra ahhoz, hogy belássuk: fölösleges és alaptalan dolog, ha egy ilyen egyszerű, hétköznapi helymegjelölésből sokatmondó teológiai következtetéseket vonunk le. A mindmáig egyik legjelentősebb Palesztina-kutatóra, *G. Dalmanra*<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Kittel, G., Theologisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart-Berlin-Köln 1973, VII 687-692.

<sup>21</sup> Például a Jelenések könyvében a *sztolé* a *himation*-nal váltakozik, Lukács pedig az *eszthész*-t részesíti előnyben a *sztolé*-val szemben, ha kiemelkedő öltözetéről, főképpen „világítóan fehér ruháról” van szó (vö. Lk 24,4-et és Csel 1,10-et Mk 16,5-tel).

<sup>22</sup> Coenen, L., Theologisches Begriffslexikon zum NT, Wuppertal 1971, I 79.

<sup>23</sup> Itt ugyanaz az „átvetni, magára vetni” kifejezés is megtalálható, mint Mk 14,51-51-ben és 16,5-ben.

<sup>24</sup> Kittel, G., i.m. IV 252-256.

<sup>25</sup> Egyébként ló, felhő és trón jelzőjeként is találkozunk vele.

<sup>26</sup> Kittel, G., i.m. IV 247-248.

<sup>27</sup> Herbst, K., Der wirkliche Jesus, Olten 1988, 230. (Magyarul: A valódi Jézus, Budapest 1995, 215.)

<sup>28</sup> Dalman, G., Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1921

hivatkozva ugyanis *W. Bulst* részletesen ismerteti<sup>29</sup> a korabeli temetkezési szokásokat és sírformákat, s ebből kiderül, hogy az olyan sziklasírok belseje, amilyenbe Jézust is fektethették, általában két részből állt: a kb. 2x2 méteres sírkamrában *jobbra* helyezkedett el kb. 60 cm-es sziklapadon a „teknősír”, azaz sziklába mélyített vájat (fölötte többnyire boltívvel), amelybe a holttestet fektették. Ennélfogva a belépés felől nézve nem is lehetett másutt ülni a sírban, csak *jobboldalt*. Magától értetődő és *semmilyen teológiai üzenetet nem hordoz* tehát az a megjegyzés, hogy történetünk fiatalembere is „jobb felől ült”. (Megerősítik mindezt *W. Bösen* fejtegetései is.<sup>30</sup>)

3) Az „asszonyok megrettenésének” érve. – Ezzel az érveléssel, amint láttuk, nemcsak *Schnellbacher* és *Lührmann*, hanem *Ernst* is operál, mondván: „...a megrémült asszonyok reakciója sejteti meg velünk az ifjú természetfölötti eredetét”. Az asszonyok reakciójára két megjegyzés is utal. Magában a 16,5-ben a fiatalember biztatása: „Ne rémüljete meg!” (*ekthambeiszthai*), a 16,8-ban pedig az evangélista kommentárja: „...reszketés” (*tromosz*) fogta el őket és „magukon kívül voltak” (*eksztaszisz*), továbbá „féltek” (*phobeiszthai*). Nézzünk utána mind a négy kifejezésnek!

a) A „megrémül, megretten, megborad” (*ekthambeiszthai*) ige csak Márknál található, s a 16,5-ön kívül csak kétszer: a 9,15-ben a színeváltozás hegyéről lejöő Jézusnak a népre tett hatását írja le<sup>31</sup>, a 14,33-ban pedig Jézus megrettenését a Getszemáni-kertben, amikor szembenéz a rá váró szenvedéssel. Az előbbi előfordulás még csak-csak alkalmat adhatna spekulációkra, de a második *teljesen normális emberi reakciót fejez ki*. Nincs hát okunk valami természetfölötti rémületforrást feltételezni a 16,5-ben sem<sup>32</sup>, már csak azért sem, mivel a helyzet elégségesen magyarázza az asszonyok megrettenését: arra számítottak, hogy Jézust holttestét találják majd a sírban, ehelyett egy élő fiatalember szólítja meg őket. Mi különös van a rémületükben?

b) A „reszketés, remegés” (*tromosz*) önállóan csak itt fordul elő az ÚSZ-ben, a „félelem” (*phobosz*) szóval együtt többször is, de csak Pálnál. A „magán kívül levés” (*eksztaszisz*) a 16,8 mellett még egyszer kerül elő Márknál<sup>33</sup>, és egyszer Lukácsnál<sup>34</sup>. Ezek az előfordulások *rendkívüli, de semmiképpen sem túlvilági* jelenségekre utalnak. Ugyanezt a kérdéses 16,8-ról is elmondhatjuk: Az asszonyok azért jöttek a sírhoz, hogy megadják a nagypénteki sietség miatt elmaradt végtisztességet szeretett Mesterüknek; most azt látják, hogy nincs a sírban, ahová temették (Mk 15,47), s azt hallják egy hús-vér fiatalembertől, hogy akit keresnek, s akit korábban keresztre feszítettek – él! Mi sem természetesebb, mint hogy „remegnek” a felindultságtól, és „magukon kívül vannak” az örömtől.<sup>35</sup>

c) A „félni” (*phobeiszthai*) ige használata egységes az evangéliumokban. Három kivételtől eltekintve (Jn 9,22; 12,15; 19,8) csak a szinoptikusoknál fordul elő, és az „istenfélelem” néhány esetét leszámítva (pl. Lk 1,50; 18,2.4; 23,40) jellemzően az olyan *emberektől való félelmet* jelöli, akik ártani tudnak, pl. Heródes, ill. a főpapok, írástudók, farizeusok félelmét a néptől (Mt 14,5; 21,26.46; Lk 22,2), a vakon született szüleinek félelmét a zsidó vezetőktől (Jn 9,22), Jézus tanítványainak félelmét esetleges gyilkosaiktól (Mt 10,26). Összhangban van ezzel a „félelem” (*phobosz*) főnév használata is: a csodák hatásának sztereotip lukácsi leírásán kívül (5,26; 7,16; 8,37) csak Jánosnál találkozunk vele, kivétel nélkül mindig a „zsidóktól való félelem” értelmében, azaz *életveszélyre vonatkoztatva* (7,13; 19,38; 20,19). – Teljesen kézenfekvő, hogy Mk 16,8-ban is ezt jelentse: *Mi más reális alapja lett volna* ugyanis az asszonyok félelmének, mint hogy a zsidó és főleg római hatóságok hajtóvadászatot indítanak Jézus ellen, ha kiderül, hogy valóban él (a szó e világi, valóságos, fizikai értelmében)?<sup>36</sup> Egy transzcendens, tetszés szerint megjelenni vagy eltűnni tudó lénynek mit árthatott volna Heródes vagy Pilátus?

<sup>29</sup> Bulst, W., *Das Grabtuch von Turin*, Karlsruhe 1978, 89-104.

<sup>30</sup> Bösen, W., *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, Freiburg 1994, 334-336.

<sup>31</sup> Ez talán ahhoz a hatáshoz hasonlítható, amit Mózes tett a népre, miután lejött a Sínai-hegyről: „Amikor Izrael fiai látták, hogy Mózes arcának bőre ragyog, féltek a közelébe menni.” Ezért aztán Mózes, miután a legfontosabbakat közölte velük, be is fődte az arcát (2Móz 34,29-35).

<sup>32</sup> Ezen a ponton tehát helyesbítenni kell W. Schenk nézetét is, aki transzcendens okot feltételez az asszonyok rémülete mögött, s arra gondolt, hogy Márknak ez a fogása is a fiatalember angyallá stilizálását szolgálja.

<sup>33</sup> Azt a hatást írja, amelyet Jairus halálán lévő lányának meggyógyítása keltett a jelenlétükben (5,42).

<sup>34</sup> A béna meggyógyítása váltja ki (5,26).

<sup>35</sup> Herbst, K., i.m. (magyar kiadás) 217.

<sup>36</sup> Herbst, K., i.m. 218.

Összegezve az eddigieket, azt mondhatjuk: **a modern exegétáknak a fiatalember angyal vagy mennyei lény volta mellett egyik érve sem állja meg a helyét**, mert a „fiatalember”, a „fehér” „ruha”, a „jobb felől ülés”, a „megrémulés”, a „remegés”, a „magukon kívül levés” és a „félelem” egyaránt *természetes emberi személyre és természetes emberi reakcióra utal*, és egyik szó evangéliumi értelmében sincs semmilyen nyomós ok annak feltételezésére, hogy Mk 16,5-ben „epifániát” (D. Lührmann) vagy „angyal-epifániát” (R. Pesch), a fiatalemberben „földöntúli alakot” (D. Lührmann), „mennyei lényt” (G. Kittel) lássunk, az asszonyok reakcióiban pedig valami olyasmit, aminek „természetfölötti eredete” (J. Ernst) lenne.

Ha viszont megalapozottan állítható, hogy a két epizódbeli személy egy és ugyanaz, valamint hogy természetes emberi személy, akkor hátra van még egy kérdés: **Vajon ki lehetett ez a ténylegesen létező, de (számunkra) névtelen, rejtélyes fiatalember?**

A fiatalember konkrét meghatározására nem teszünk javaslatot, de talán nem is az az érdekes, ki volt és hogy hívták, sokkal inkább a *funkciója*.

Ami az *első epizódbeli* (14,51-52) funkcióját illeti, nagyon izgalmas M. Dibelius okfejtése, aki szerint „a fiatalember névtelensége csak azt mutatja, hogy az olvasók<sup>37</sup> tudták, kiről van szó. Az oldalreferensek, Máté és Lukács hallgatása azonban azt igazolja, hogy már nem érdekelte őket ennek az élménynek a hordozója. Így aztán ez a jelenet mintegy öncélúan van jelen Márk evangéliumában: az ifjú bekerül a passiótörténetbe, jóllehet sem nem hős, sem nem szent. Ez viszont csak egyetlen következtetést tesz lehetővé: a szóban forgó fiatalember volt az, aki „*első kézből*” tájékoztatta az elbeszélőt, az epizód pedig utalás Jézus letartóztatásának *szemtaniújára*!”<sup>38</sup>

A *második epizódbeli* (16,5-7) funkcióját illetően pedig a következőket érdemes megfontolni: Ha Jézus feltámadása valóban azt a csodát jelentette volna, amit az egyház általános hite szerint jelent, akkor a sírban semmiféle fiatalember nem ült volna, legfeljebb egy angyal vagy angyalok (vö. Jn 20,12), ha egyáltalán angyalok ülni tudnak, látni lehet őket és lehet velük arámul társalogni. Ha azonban ilyesmi nem történt, és a fiatalember természetes emberi személy volt, akkor itt természetes folyamatok lezajlására kell gondolnunk.

Ebben az esetben ez a fiatalember együtt érkezhett valakivel vagy valakikkel a sírhoz (Arimateai Józseffel és Nikodémussal, s talán néhány szolgálival), még mielőtt az asszonyok odaértek volna. Ők nyithatták ki a sírt, s belépve – nyilván szintén megdöbbenve – azt látták, hogy Jézus (minden valószínűség és épkezésláb feltételezés ellenére) él. A többiek biztos rejtékhelyre vihették Jézust, *a fiatalembert pedig hátrahagyták, hogy ha megérkeznek az asszonyok, tájékoztassa őket a történetekről*.

Amikor azok megérkeznek, minden tekintetben teljesen normálisan viselkedik: Először is bátorítja őket, hogy ne rettenjenek meg, ami nagyon is várható reakció, ha az ember egy sírkamrában holttest helyett élő emberrel találkozik. Azután megbizonyosodik arról, hogy az illetékesek jöttek: „A názáreti Jézust, a megfeszítettet keresitek?” Majd teljesíti üzenetközvetítői megbízatását: „Magához tért. Nincs itt. Nézzétek a helyet, ahová tették!” Végül pedig közli a feléledt Jézus utasítását, hogy a tanítványok Péter vezetésével menjenek vissza Galileába, ahol később – ha utánuk ment – majd látni fogják őt. (Arimateai József vagy más aligha adhatott ilyen utasítást a tanítványoknak.)

Ennél többet nem is fontos tudnunk. Legfeljebb azt vethetjük még föl, vajon valóban olyan jelentéktelen részletkérdés-e, hogy azonos-e a két epizódbeli fiatalember, s hogy ki lehet az illető.

Gromon András

<sup>37</sup> Nem Márk olvasói, hanem bizonyára amaz első beszámoló olvasói – az „elő-márki réteg” olvasói, mondhatnánk W. Schenkel.

<sup>38</sup> Dibelius, M., Das historische Problem der Leidensgeschichte, in: ZNW 30 (1931), 193-201.