

**EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
ÚJSZÖVETSÉGI TANSZÉK**

Gáncs Tamás

**Mária Magdolna szerepének és történetének vizsgálata
kanonikus és apokrif evangéliumok alapján**

**Rehabilitációs kísérlet
a posztkoloniális interpretáció segítségével**

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

Témavezető: Dr. Cserhádi Márta egyetemi docens

Budapest

2017

Szerzői jogi nyilatkozat

Én, Gáncs Tamás (sz.: Budapest 1979. 02. 16., a.n.: Hafenscher Márta, szig.: 291854SA), kinyilvánítom, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott irodalmon kívül más segédanyagot nem használtam, más szerzők szövegét mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idézem, más szerzők gondolatait és eredményeit a forrás megadásával használom fel és az értekezésemet más intézményben korábban nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2017. augusztus 31.

Gáncs Tamás

Mária Magdolna szerepének és történetének vizsgálata
kanonikus és apokrif evangéliumok alapján

Rehabilitációs kísérlet a posztkoloniális interpretáció segítségével

* * * * *

*Ajánlom feleségemnek, Andreának, fiamnak, Máténak,
valamint nagyapám, Gáncs Aladár (1925–2009) emlékére*

*„Elment a magdalai Mária, és hírül adta a tanítványoknak,
hogy látta az Urat, és hogy ezeket mondta neki.”*

(Jn 20,18)

*Mária Magdolna posztkoloniális hős, egyike az olyan embereknek,
akik az éjszakát kutatják, hogy megpillantsák a hajnal első jeleit,
és a közösségüket elindíthassák a nappal felé vezető úton.*

(Achille Mbembe után szabadon)

Tartalom

1. Bevezetés – Mária Magdolna a vádlottak padján	8
2. A kérdésfelvetés – posztkoloniális teóriák gondolati háttérén	9
2.1. <i>Mária Magdolna: munkatárs vagy bűnbánó prostituált?.....</i>	9
2.2. <i>A posztkolonializmus és a Biblia posztkoloniális interpretációja</i>	12
3. Mária Magdolna – Egyedül egy asztalnál, asztalközösségben vagy családban?	17
3.1. <i>Egyedül egy asztalnál?</i>	17
3.2. <i>Asztalközösség mint üzenet Mária Magdolnának.....</i>	19
3.3. <i>Jézus és a nők kapcsolata</i>	23
3.4. <i>Jézus – magányosan vagy családban?.....</i>	27
3.5. <i>Jézus felesége?.....</i>	31
4. A magdalai Mária és a názáreti testté lett Ige	33
5. Ki volt Mária Magdolna? – Történelmi háttér és legendák	37
6. Ki volt Mária Magdolna a kanonikus evangéliumok szerint?	44
6.1. <i>A kanonikus Magdalai?</i>	44
6.2. <i>Mária Magdolna a kanonikus evangéliumokban.....</i>	45
6.2.1. <i>Evangéliumi kereső – kevés, de fontos helyen. Bevezetés.....</i>	45
6.2.2. <i>Márk evangéliumának Mária Magdolnája.....</i>	46
6.2.2.1. <i>Mk 15,38–41 – A keresztfeszítésnél</i>	46
6.2.2.2. <i>Mk 15,42–47 – Jézus temetésénél.....</i>	49
6.2.2.3. <i>Mk 16,1–8 – A sírboltnál húsvét hajnalban</i>	51
6.2.2.4. <i>Mk 16,9–13 – Feltámadás utáni megjelenés(ek).....</i>	54
6.2.2.5. <i>Márk – összegzésképpen.....</i>	55
6.2.3. <i>Máté evangéliumának Mária Magdolnája</i>	56
6.2.3.1. <i>Mt 27,51–56 – Jézus halála</i>	56
6.2.3.2. <i>Mt 27,57–61 – Jézus temetése.....</i>	58
6.2.3.3. <i>Mt 28,1–10 – A feltámadás</i>	59
6.2.3.4. <i>Máté – Összegzésképpen</i>	62
6.2.4. <i>Lukács evangéliumának Mária Magdolnája.....</i>	62
6.2.4.1. <i>Lk 8,1–3 – Ördögűzéstől a patrónusi szolgálattig.....</i>	65
6.2.4.2. <i>Lk 23,47–49 – Jézus halála</i>	71
6.2.4.3. <i>Lk 23,50–56 – Jézus temetése.....</i>	72
6.2.4.4. <i>Lk 24,1–12 – A feltámadásnál</i>	74
6.2.4.5. <i>Kiegészítésként – ApCsel 1,1–5.15–26.....</i>	77
6.2.5. <i>János evangéliumának Mária Magdolnája</i>	78
6.2.5.1. <i>Jn 19,23–27 – Keresztfeszítés „másképpen”</i>	78
6.3. <i>Jézus temetése János evangéliumában</i>	81
6.3.1. <i>Nikodémus és Arimátia József Jézus sírjánál – Mária Magdolna hiánya (Jn 19,38–42).....</i>	81
6.3.2. <i>Jézus és Mária Magdolna közös sírja?</i>	84
6.3.2.1. <i>Jézus temetése – Jézus sírja a talpioti régészeti kutatás fényében</i>	84

6.4.	<i>Jn 20,1–18 és Énekek éneke 3,1–4 „találkozása” – A vőlegényt kereső menyasszony?</i>	88
6.4.1.	Noli me tangere? – Mária Magdolna a feltámadástörténet koronatanúja.....	88
6.4.2.	Nyelvi elemzésből adódó észrevételek Jn 20,1–18-ban	88
6.4.3.	Jn 20,1–10 – A hajnali találkozás	90
6.4.4.	Jn 20,11–18 – A kertész?.....	93
6.4.5.	Patrisztikus exegetikai kincseshánya	100
6.4.6.	Mária Magdolna, Péter, Tamás, János – Legitimációs feszültségek?	103
6.4.7.	Jn 20,11–18 és Énekek éneke 3,1–4 párhuzamai	105
6.4.8.	Summa Johanneum.....	107
6.5.	<i>Néhány kiemelten fontos exegetikai szempont – Kanonikus evangéliumok</i>	107
6.5.1.	„Ördögűzések” – Lk 8,1–3; Mk 16,9–10	107
6.5.2.	Keresztrefeszítés – Mk 15,40–41 a párhuzamos igehelyek tükrében.....	109
6.5.3.	Feltámadás után a kertben – Jn 20,1–18.....	109
6.6.	<i>Megállapítások Mária Magdolnáról a kanonikus evangéliumok alapján, a posztkoloniális és posztkoloniális feminista szempontok figyelembevételével</i>	110
6.7.	<i>Exkurzus – hatástörténeti kitekintés – a Mária Magdolna ábrázolás „változásai” a művészettörténetben</i>	111
6.7.1.	Mária Magdolna „arcinak teológiája” – bevezető gondolatok	111
6.7.2.	Ördögűzés Lk 8,1–3	112
6.7.3.	Keresztrefeszítés	113
6.7.4.	Mária Magdolna attribútumairól	115
6.7.5.	Noli me tangere – néhány kiragadott alkotáson keresztül	117
6.7.6.	Legendák hatása	118
6.7.7.	Kortárs művészet – rövid reflexió	119
6.7.8.	Összefoglalás	119
7.	Ki nem Mária Magdolna az Újszövetségben?	122
7.1.	<i>Bevezetés</i>	122
7.2.	<i>Megkenetések</i>	123
7.2.1.	Máté, Márk, János megkenetés-történetei	123
7.2.2.	Lukács megkenetési története: Jézus és a bűnös asszony (Lk 7,36–50)	124
7.2.3.	Exegetikai konklúzió: Nem Mária Magdolna a bűnös asszony	126
7.3.	<i>Mária és Márta</i>	126
7.4.	<i>A házasságtörő asszony</i>	127
7.5.	<i>Összegzés</i>	128
8.	Ki is volt a magdalai Mária a nem kanonikus evangéliumok, apokrif iratok szerint?	129
8.1.	<i>A Megváltó Párbeszéde</i>	129
8.2.	<i>Péter evangéliuma</i>	129
8.3.	<i>Fülöp evangéliuma</i>	130
8.4.	<i>Fülöp cselekedetei</i>	139
8.5.	<i>Pistis Sophia</i>	139

8.6.	<i>Herakleidész manicheusi zsoltárjai</i>	140
8.7.	<i>Tamás evangéliuma</i>	140
9.	Ki volt a magdalai Mária a <i>Mária evangéliuma</i> szerint?	143
9.1.	<i>A Mária evangéliumáról – Történelmi háttere, felfedezése, nyelvezete</i>	143
9.2.	<i>A Mária evangéliumáról – A történet és néhány fontos aspektus</i>	144
9.3.	<i>A Mária evangéliumáról – Konklúzió</i>	148
10.	Mária Magdolna mint a szeretett tanítvány – Mit jelent ez?	149
11.	Mária Magdolna mint példakép – Nők vezetői szerepben	155
12.	Exkurzus 2. – Mária Magdolna mint ellenzéki vezető – John Dominic Crossan interpretációja	161
12.1.	<i>„Megerszerkesztett” üres sír?</i>	161
12.2.	<i>Mk 16,1 – Másképpen</i>	162
13.	Mária Magdolna mint szemtanú, akinek ma is számít a véleménye	165
14.	Összefoglalás előtt – „Ferenc pápa Mária Magdolásága, 2016”	167
	Összefoglalás	169
	Abstract	171
	Zusammenfassung	173
	Tézisek	176
	Irodalomjegyzék	178

1. Bevezetés – Mária Magdolna a vádlottak padján

Mária Magdolna¹ a vádlottak padján ül, immáron majd kétezer éve. Olyan bűnökért ül ott, amelyekről a világi és az egyházi közvélemény is azt gondolja, hogy elkövette őket. A legtöbb hozzá kapcsolódó témában sokan, sokféleképpen leírták álláspontjukat. Előfordult, hogy a bibliai történetekből kiindulva, vagy éppen apokrif iratokra hivatkozva, esetleg a keresztény hagyományban fontos szerepet játszó legendákba kapaszkodva, vagy csupán fikciókat kreálva. Minden láncszem fontos a folyamatban, és minden szempont lényeges abban a tekintetben, hogy miért kell neki ott ülnie, ahol ül.

2017-ben, a reformáció „kirobbanása” 500. évfordulójának jubileumi évében *a Sola Scriptura, Sola Fide, Sola Gratia, Solus Christus* négy lutheránus alapelv is arra kötelez minket, hogy ezen teológiai alappillérekre támaszkodva vizsgáljuk meg, vajon Mária Magdolna metamorfózisa valóságos-e vagy sem, „hírneve” tudatosan manipulált, vagy véletlenszerűen alakult úgy, ahogyan alakult. Kik és miért üzték őt a vádlottak padjára? Kik és miért „ítélték el” őt? Milyen alapon és meddig tart még a büntetése? És fel kell tennünk egy látszólag ettől független, de valójában nagyon is idekapcsolódó kérdést: ha már valóban nincsenek gyarmatosítók, ahogyan az evidenciaként áll mindenki előtt, vajon miért tűnik úgy, hogy még mindig működnek a gyarmatosítás alatti reflexek?

A posztkoloniális interpretáció, ez a posztmodern értelmezési kísérlet, mely az egész dolgozat szellemi háttérbázisát adja, óriási segítség, hogy felfedezzük, hogy a mélyére ássunk az előbb feltett kérdéseknek, és egy válaszkísérletre vállalkozzunk. Valószínűleg sokak számára meghökkentő lehet az az aspektus, hogy egy evangélikus, európai, férfi teológus-lelkész – jelen disszertáció szerzője – nem csak az alapvetően afrikai, ázsiai, és indiai területről induló, és amerikai, brit egyetemeken a gondolkodás középpontjába berobbanó posztkoloniális elméleteket tekinti meghatározó viszonyítási pontnak, de a feminizmus eszköztárát is, sőt a kettő találkozását, a posztkolonialista-feminista irányzatot is.

Ebben a vállalkozásban nem titkolt cél a Mária Magdolnáról örökölt kép leporolása, megtisztítása, és a Szentírás szövegeihez, az evangéliumi történetben betöltött szerepéhez méltó rekonstrukció. Mert mind a jézusi igehirdetésben megjelenő Isten országa elképzelés, mind a lutheri bátor kiállítás ezt az utat jelöli ki.

¹ Dolgozatomban a Mária Magdolna, a magdalai Mária, a Magdalai és a Mária neveket ekvivalens módon használom – a szöveggörnyezetnek megfelelően.

2. A kérdésfelvetés – posztkoloniális teóriák gondolati háttérén

2.1. Mária Magdolna: munkatárs vagy bűnbánó prostituált?

A magdalai Mária leginkább úgy ismert a nyugati kultúrkörben, a keresztény tradícióra építő, vagy arra hagyatkozó különböző művészeti ábrázolásokban, mint a bűnbánó prostituált, házasságtörő asszony, kétes múltú és kétes életű, vétkekkel leterhelt nő, akit Jézus kimentett a férfiak karmai közül, mielőtt megkövezték volna őt (Jn 8,1-11). Legtöbbször úgy kerül elő teológiai diszkurzusokban, igehirdetésekből, de még tudományos előadásokban is, mint a bűnös asszony, aki a megbánás könnyeivel megmosta Jézus lábát, felkészítve őt kereszthalálára (Lk 7,36-50). De egyre többször jelenik meg az egyházi és világi közgondolkodásban úgy is, mint Jézus esetleges felesége, sőt szerelme, szeretője – természetesen elsősorban a fikciós irodalomban és popkultúrában.² Pedig a fenti elképzeléseknek egyike sem a Szentírás bázisán áll.

Az Újszövetségben vagy a korai keresztény irodalomban a bizonyítékoknak még csak töredéke sem lelhető, amely megalapozhatná az említett jellemábrázolást, téves következtetéseket. Sem a kanonikus evangéliumok, sem az újszövetségi apokrif irodalom, sem az első évszázadok úgynevezett egyházatyái nem támasztják alá, hogy a magdalai Mária prostituált lett volna, vagy Jézussal bármiféle különleges kapcsolata lett volna szerelmi, szexuális összefüggésben. A kánonba bekerült négy evangélium, a nem kanonikus, de nagyon korai iratok, és maguk az egyházatyák írásai is elsősorban úgy jegyzik Máriát, mint Jézus kivételes tanítványát, Jézus keresztre feszítésének és feltámadásának fontos szemtanúját.

Az eredeti értelmezés – tanú és tanítvány – kibékíthetetlen feszültségben áll a későbbi kialakult, meghamisított értelmezéssel, mely olyan teret nyert az utóbbi kétezres év keresztény teológiatörténetében, dogmatörténetében, egyháztörténetében, exegetikai írásokban, és a hermeneutikában, valamint a hatástörténetben, hogy szükségszerű a biblikus alapokon történő tisztázás (vizsgálva - ha nem is olyan hangsúllyal, mint a kánoni szövegeket - a nem kanonikus, korai, többnyire gnosztikus elemekkel telezsúfolt iratokat is), és a magdalai Mária kép rehabilitációja teológiai körökben, odafigyelve az interdiszciplináris aspektusokra is. Hogyan ruházta fel az elmúlt két évezred a szentként tisztelt, kivételes tanítványt azokkal az

² Leloup, Jean-Yves: The sacred embrace of Jesus and Mary, Inner Traditions, 2005.

attitűdökkel és negatív tulajdonságokkal, melyek egy kitaszított bűnbánó prostituált sajátjai? ³

Ezen doktori értekezés egyik legfontosabb célja, hogy kellő tudományos vizsgálódás után kimutassa, hogy vajon az Újszövetség egyik meghatározó szereplője Mária Magdolna, Jézus egyik legszorosabb munkatársa, tanítványa, Jézus életének, halálának és feltámadásának koronatanúja, miként, milyen történések és döntések hatására válhatott a legtöbb ember számára egy megvetett, de megtért prostituálttá, vagy épp egy erotikusan, mezítelenül ábrázolt nőalakká, „misztikus istennővé”. Meg vagyok győződve arról, hogy az újszövetségi teológiának feladata, hogy ennek a hatástörténeti szempontból releváns tévedésnek – a magdalai Máriáról alkotott elképzelésről (miszerint ő pusztán egy jó útra tért bűnös asszony) – nagyon tudatosan gátat szabjon, és a lehető legautentikusabb Mária Magdolna kép mellett álljon ki, azt mutassa be és mutassa fel Jézus egyik leghűségesebb tanítványáról.

Mélységesen egyet kell, hogy értsünk Karen L. Kinggel, aki szerint ezt a téves szerepet, amit Mária kapott, nagy részben már a kanonizálás során is domináns patriarchális szempontok is előidézhették. ⁴ King amellet érvel, hogy a magdalai Máriának tulajdonított torzított szerep több ízben is tudatos döntés lehetett, melynek célja nem volt más, mint, hogy megfosszák őt valós hitelétől, aláássák Mária tekintélyét, ezzel csorbítva a nőket illető vezetés jogát is az egyházi közösségekben. Kingnél Mária egyértelműen, mint női vezetői példakép jelenik meg.

A dilemma, a kettősség ma is érezhető a biblikus teológia és hatástörténete számos területén: egyrészt a magdalai Mária szentté avatása pozitív színben tünteti fel őt, Jézus tanítványaként és a feltámadás szemtanújaként, ugyanakkor a „patriarchális teológia” kívánalmainak megfelelően, olyan szerepbe is kényszerül, ami kis híján megfosztja őt attól, hogy a „történelmet író kereszténység” egyik fontos vezéralakjaként ábrázolják.

A teológiai vizsgálódás fontos alappillérijét adja az tény, hogy a múlt században (1945), Egyiptomban, Nag Hammandiban felfedezett ⁵ apokrif evangéliumok gyakran kiemelkedő

³ A hagyomány szerint Mária Magdolna Kr.u. 74-ben halt meg, július 22-én, vagy Efezusban vagy Saint-Maximin-La-Sainte-Baume –ban. A keleti egyházban már a 8-9. században, míg a nyugati egyházban csak a 12. századtól terjedt el tisztelete. Hivatalos napja a Szentek Naptárjában: július 22. Ferenc pápa kérésére, 2016. június 3-án az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció, június 3-i dátummal, Mária Magdolna emléknapját a Római Általános Kalendáriumban ünnep, „festum” rangjára emelte. A római katolikus, az ortodox és az anglikán egyház is szentként tiszteli.

⁴ King, Karen L.: Canonization and marginalization: Mary of Magdala, in *Postcolonial Biblical Reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284-290.

⁵ A 13 kódexből álló leletet a dél-egyiptomi Nag Hammadi közelében találták meg helyi lakosok 1945-ben. Az 1130 oldalas papyrusz 51 különböző könyvet tartalmaz, többségük a 4. századból eredeztethető és szoros kapcsolatban áll a gnoszticizmus irányzatával.

szerepet szánnak a magdalai Máriának a tanítványok közt.⁶ Jézus a magdalai Máriának szentelt külön figyelme nagy hangsúlyt kap a Mária evangéliumában, amely minden köntörfalazás nélkül a nők vezető szerepére irányítja a figyelmet.⁷ A Mária evangéliuma – amire sokszor hivatkoznak így Mária Magdolna evangéliuma⁸ – egyértelműen tanúskodik a nők tekintélyének és vezetői tisztségének létjogosultsága mellett a kereszténység hajnalán.⁹

Meggyőző erővel hat – és ebben sokat segítenek a posztkoloniális teóriák alaptézisei és ezen teóriák képviselőinek gondolatai Homi K. Bhabhatól R. S. Sugirtharajahig, kiemelve Muse W. Dubet és az ő posztkolonialista, feminista bibliaértelmezési kísérleteit¹⁰ –, hogy Mária Magdolna, és a Jézust követő asszonyok, nők nem pusztán mellékszereplői a kereszténység kialakulásának.¹¹ Marginális szerepük részben a kanonizálás folyamatának köszönhető, az erősödő ortodoxia (a hagyományokhoz való ragaszkodás értelmében) teológiai előretörésének szerves részeként, amely minden kora keresztény teológiát eretnekségnek ítélt, ami a nők vezetői tekintélyét elismerte.¹² Természetesen az eretnekség vádjának legelemibb oka egy irat gnosztikus jellege volt.

Ahogy majd látni fogjuk, a nyugati kanonizált írásmagyarázatok tévedései a negyedik századra nyúlnak vissza, és mind a mai napig továbbélnek. Ezt a tényt gyakran figyelmen kívül hagyjuk, nem csak a popkultúrában – az utóbbi évtizedek és napjaink irodalmi, filmművészeti, könnyűzenei szegmenseiben (pl: Krisztus utolsó megkísértése, A da Vinci-kód, Jézus Krisztus Szupersztár, Sandra: Maria Magdalena című slágere, Lady Gaga: Judas című klipje, vagy éppen a Jónás és Jézus című magyar evangélikus rockoratórium) – de a modern, posztmodern teológiában is. Ahhoz, hogy hitelesebb történelmi portrét festhessünk Mária Magdolnáról, minden egyes forrást számba kell vennünk – természetesen mindet a maga helyi értékén kezelve.

⁶ Pagels, Elaine: *The gnostic gospels*, Vintage Books Edition, a division of Random House, Inc, New York, 1979.

⁷ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

⁸ King, Karen L.: *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Polebridge Press, Santa Rosa, CA., 2003. vagy Leloup, Jean-Yves: *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions 2002.

⁹ Marjanen, Antti: „Mary Magdalene, a Beloved Disciple”, in: Good, Deirdre (szerk.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2005, 49-50.

¹⁰ R.S. Sugirtharajah (szerk.): *The postcolonial biblical reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006. (Sugirtharajah úttörő munkája nemcsak a posztkoloniális biblikus tudomány „kialakításában” érhető tetten, de nagyhatású művében (Voices from the Margin, 1991) is.

¹¹ Dube, Musa W.: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Chalice Press, St. Louis, 2000.

¹² King, Karen L.: „Canonization and marginalization: Mary of Magdala”, in *Postcolonial Biblical Reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284-290.

A jelen dolgozat célja az említett témakör vizsgálata, mely vizsgálat során közelebb kerülhetünk a magdalai Mária szerepének és történetének tisztázásához, magához a hiteles és hit-teljes bizonyágtevőhöz, aki feltehetőleg egyike volt az alakulófélben lévő Jézus-mozgalom 13 legfontosabb bizonyágtevőinek. Sőt, ezen értekezés célja ennél is tovább mutathat: az a reménységem, hogy Mária Magdolna olyan példakép lehet a ma realitásában is, akinek hangja lehet, hangja kell, hogy legyen. Az a gondolkodási térkép, amit a posztkoloniális módszer jelent, segíthet megérteni és megértetni azt, hogyan válhat egy marginalizált tanítvány sorsa és sorstalansága az Isten országa, Jézus által meghirdetett központi üzenetének részesévé, ami által elképzelhetővé válik egy reális egzisztenciális paradigmaváltás.

2.2. A posztkolonializmus és a Biblia posztkoloniális interpretációja

Ahogy Achille Mbembe fogalmaz: „A »posztkoloniális elmélet« néven ismert intellektuális konfigurációt a heterogenitás jellemzi, nehéz tehát néhány szóban összefoglalni, miben áll az eredetisége.”¹⁴ A posztkolonializmus alapvetően posztmodern értelmezési kísérlet, mely egyfajta reakció a gyarmatosítás szellemi örökségére.¹⁵ Fontos felfedezése, hogy a gyarmatosítással nem ér véget az „elnyomás”, hiszen bizonyos ideológiai elemek mind a mai napig jelen vannak a volt gyarmatosított országokban – tudatosan, vagy tudat alatt, de hatnak a hétköznapiakra csakúgy, mint a tudományokra.¹⁶

A posztkoloniális interpretáció a „harmadik világból is hallható elnyomott hangokból”, Indiából, Afrikából indult és az irodalomtudomány területéről érkezett meg a teológia tudományának területére. A posztkolonializmusnak fontos célja, hogy hangot adjon az elnyomottaknak, akiknek se szavuk, se helyük nem volt – sőt bizonyos értelemben ma sincs – ebben a poláris rendszerben, melyben nagyon tisztán elkülöníthetők elnyomottak és elnyomók, a birodalom képviselői és az alattvalók, vagyis a gyarmatosítók és a gyarmatosítottak, a domináns és az eltiport ideológiák.¹⁷

A posztkoloniális gondolati rendszer nem köthető konkrét időhöz vagy térhez, túlmutat azokon, és egy „helyet” keres, ahol „helye van” a sokféle, sokrétű hangoknak – ahol nemcsak egy hang létezik. Bár kiindulási pontjai konkrét „gyarmatosított élethelyzetek” (India, Afrika,

¹³ Theissen, Gerd: A Jézus-mozgalom, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.

¹⁴ Mbembe, Achille: „Mi a posztkolonializmus? (a modernitás alternatív olvasata – a gyarmatosító próza dekonstrukciója)” – ford. Mihancsik Zsófia, Lettre, 71. szám, 2008.

¹⁵ Wisker, Gina: Key concepts in postcolonial literature, Palgrave Macmillan, 2007, 189-190.

¹⁶ Young, Robert J.C.: Postcolonialism – a very short introduction, Oxford University Press, Oxford, 2003, 1-25.

¹⁷ Nandy, Ashis: The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism, Oxford UP, Delhi, 1983.

Korea, stb.), mégis az a cél, mely megfogalmazódik, t.i., hogy egy olyan helyet kell teremteni, ahol eltöröltetik a megkülönböztetés gyarmatosító és gyarmatosított (bennszülött), az úr és a rabszolga között nem csak és nem elsősorban konkrét történelmi tragédiákra adott reakció. A posztkoloniális hozzáállás éppen ezért nagyban segít meghaladni a kétpólusú gondolkodási séma megszokott dialektikáját, mert éppen azzal az igénnyel lép fel, hogy meghaladja azt.

A posztkoloniális értelmezés sokkal inkább reflexió, szellemi kísérlet, melynek legfontosabb kulcsszavai: hibriditás, ellenállás, felszabadítás, utánzás, gender, binaritás, alá/fölé-rendeltség, kisebbség-többség, nyugat-kelet, és az identitás.¹⁸ Identitás, mely minden kétséget kizárólag a sokféleségben és a szétszórtságban gyökerezik. Legfontosabb teoretikusai pedig Edward Said, Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Homi Bhabha, Robert J.C. Young, R.S. Sugirtharajah, Fernando F. Segovia ill. Stephen D. Moore.

A posztkolonialista interpretáció hangja az elnyomottak hangja, a legtöbbször egzisztenciálisan magányos, elnyomott, gyarmatosított lelkek hangja. Az egyedüllet hangja egy többségi helyzetben. Ez a hang kívül esik a „konvencionális normán”, azt az érzést fogalmazza meg, amikor a társadalom margóján él valaki, és nincs szava, nincs, aki őt képviseli.¹⁹ Ez nyilván éppúgy igaz lehet arra a helyzetre, amikor egy nagyobb embercsoport él a mainstreamen kívül. Egy olyan szintű elnyomottságra kell gondolnunk, amikor valaki azt mondja: „én ezt gondolom” vagy „én azt gondolom”, de közben gyorsan kiderül, hogy ezt nem ő gondolja, hanem valaki más gondolatát mondja. Itt kell megjegyeznünk, hogy Ashis Nandy indiai pszichológus egyenesen odáig megy el, hogy a gyarmatosítás elsősorban pszichológiai természetű aktus volt.

A „gondolkodom, tehát nem is gondolkodom, akkor ki vagyok?” keserűen abszurd állapota a gyarmatosítás maximumának tekinthető, mely fellelhető egyéni és közösségi szinten egyaránt, és éppen úgy igaz lehet, ha valaki kívülálló („outsider”) egy kultúrában, nyelvben, társadalomban. Gyarmatosított lehet egy nyelv, egy kultúra, egy embercsoport, egy társadalom, egy vallás, és mindezekben benne persze maga az ember is.²⁰ Jól tudjuk, más a nyugati és más a nem-nyugati szemlélet a világról úgy általában vagy részleteiben, és a posztkolonializmus nem csinál mást, mint feje tetejére állítja a megszokott „fekete-fehér” képletet.

¹⁸ Bhabha, Homi K.: „Culture’s Inbetween”, in: Artforum 32, 1993, 167-71.

¹⁹ Spivak, Gayatri Chakravorty: „Can the subaltern speak?”, in: Bill Ashcroft – Gareth Griffiths – Helen Tiffin (szerk.): The Post-Colonial Studies Reader, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, Second edition, 2006, 28-37.

²⁰ Dirks, Nicholas B.: „Colonialism and culture”, in: Ashcroft-Griffiths-Tiffin (szerk.): The Post-Colonial Studies Reader, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, Second edition, 2006, 57-61.

Hangot ad, helyet ad mindazoknak az egyéneknek és csoportoknak, rasszoknak és kisebbségeknek, akik el voltak/vannak nyomva. Alapvető értéként hirdeti, hogy kivétel nélkül mindenkinek ugyanaz az anyagi és kulturális jólét jár – még akkor is, ha a valóság mást mutat. A posztkolonializmusban nagyon lényeges felismerés a mimikri (utánzás) jelensége, ami azt jelenti, hogy ahogyan az elnyomók elnyomják az elnyomottakat társadalmi szinten, úgy nyomják el az emberek egymást egy kisebb csoportban, akár vallási közösségben, akár családban is.²¹

A posztkoloniális kritika elvégzi a gyarmatosító próza dekonstrukcióját, vagyis mentális szétbontását, és leleplezi e próza hazugságtermelő kapacitását.²² Ahogyan Achille Mbembe fogalmaz nagyon egyértelműen: „A posztkoloniális gondolat az »eljövendő emberiség« mellett érvel, amelynek meg kell születnie, mielőtt az embertelenség és a faji megkülönböztetés gyarmatosító figurái eltűnnek a színről. Az egyetemes és testvéri közösség eljövételébe vetett ilyesfajta hit nagyon közel áll a zsidó gondolkodáshoz, legalábbis ahhoz a formájához, amelyet Ernst Blochnál, és még Water Benjaminnál is látunk, teológiai-politikai dimenzióit tekintve mindenképp.»²³Blochnál a jövőbe vetett, utópisztikus tudatos reménység képessége, Benjaminnál pedig a múlt káosza és a jelenben felfedezhető haladás gondolata segít a jövő perspektívájába belekapaszkodni.

Fontos ugyanakkor aláhúznunk, hogy maga a posztkoloniális gondolat sokkal inkább az átalakulni képtelen erő kritikája, mint sem a megszokott értelemben vett hatalomé. Emellett lényeges kiemelnünk, hogy posztkoloniális körülmények közt a politika újradefiniálása mindenekelőtt a bosszú logikájából való kilépésre kötelez, különösen akkor, ha a bosszú a joggal álcázza magát. Edward Said, akit okkal nevezhetünk a posztkoloniális elmélet (egyik) megalapítójának, maga is rámutatott arra, hogy a gyarmatosítás nem egyszerűsíthető le egy katonai-gazdasági eszköztárra.²⁴

A posztkoloniális gondolkodás leginkább az angolszász akadémia területein hódít, de az áramlat komoly inspirációt kapott francia filozófusoktól is, mint például Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, vagy éppen Michel Foucault és Jacques Derrida. A posztkolonialista teóriák alkalmazása a bibliakritika és írásmagyarázat területén újdonságot

²¹ Bhabha, Homi K.: „Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, in: *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994, 85-92.

²² Erre klasszikus példa Said *Orientalism* című könyve: Said, Edward W.: *Orientalism*, Random House, New York, 1978.

²³ Mbembe, Achille: „Mi a posztkolonializmus? (a modernitás alternatív olvasata – a gyarmatosító próza dekonstrukciója)” – ford. Mihancsik Zsófia, *Lettre*, 71. szám, 2008.

²⁴ Said, Edward W.: *Orientalism*, Random House, New York, 1978.

jelentett az újszövetségi teológiában. Ezen megközelítés megpróbálja elhelyezni a gyarmatosítást a Biblia és a bibliaértelmezés középpontjába, igyekszik fókuszálni a domináns uralkodó hatalomra mint centrális erőre, és definiálni a bibliai narratívákat és értelmezéseket.²⁵

Érinti a rabszolgaság, a nők elleni diszkrimináció, a melegek elleni diszkrimináció körüli problémákat csakúgy, mint a feminizmus alapkérdéseit, a kisebbségek méltatlan elnyomását, a nyugati teológia sokszor visszaélésekkel teli dominanciáját, és természetesen a hatalom és autoritás tárgykörét is.²⁶ A posztkoloniális módszer a bibliai szövegekkel kapcsolatban is kritikus megközelítést feltételez, vizsgálata tárgyává teszi a szentírási szakaszokat, úgyis, mint irodalmi alkotásokat, melyek olyan országokban íródtak, ahol gyarmatosítók voltak jelen. A Biblia ugyanis, mint irodalmi alkotás, számos esetben olyan kontextusban születik, ahol jelen van egy domináns hatalom és rengeteg elnyomott ember: Egyiptom, AsszírIA, Perzsia vagy éppen a Római Birodalom. Ezen elnyomott helyzetek kontextusában és tudatossá tételével elemzi a posztkoloniális bibliakritika a szövegeket, valamint rámutat, hogy azokban milyen mértékben jelenik meg az uralmon lévő ideológia, és az milyen hatással van az értelmezésre, exegézisre, hermeneutikára.

Komolyan vizsgálja a hang nélküliek, a kisebbségi vallási és kulturális helyzetben élők életet, identitását, elnyomásuk, mellőzésük okait. A módszer segítségével középpontba kerülhetnek a gazdaságilag, politikailag, kulturálisan perifériára sodródottak, vagyis az elnyomottak a margóról a középpontba (centrumba) juthatnak, és lehetnek ily módon „utolsókból elsők”.²⁷

A posztkoloniális bibliakritikai módszer egy olyan módszer, mely a Bibliára egy másik aspektusból tekint, a mindenkori mások, a mindenkori marginalizáltak szemszögéből.²⁸

²⁵ Dube, Musa W.: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Chalice Press, St. Louis, 2000, 3-21.

²⁶ Segovia, F. Fernando: „Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic” in: R.S. Sugirtharajah (szerk.): *The postcolonial biblical reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 33-44.

²⁷ Lk 13,22–30: „Amikor Jeruzsálem felé tartott, városról városra és faluról falura haladva mindenütt tanított. Egyszer valaki ezt kérdezte tőle: »Uram, kevesen vannak-e, akik üdvözülnek?« Erre ő így felelt nekik: »Igyekeztek bemenni a szoros kapun, mert mondom nektek, hogy sokan akarnak majd bemenni, de nem tudnak. Attól kezdve, hogy felkelt a ház ura, és bezárta az ajtót, megálltok kívül és zörgetni kezdtek az ajtón, és így szóltok: Uram, nyiss ajtót nekünk! De ő így válaszol nektek: Nem tudom, honnan valók vagytok. Akkor kezditek majd mondani: Előtted ettünk, ittunk, és az utcáinkon tanítottál. Erre ő így szól: Mondom nektek, nem tudom, honnan valók vagytok, távozzatok tőlem mindnyájan, ti gonosztevők! Akkor lesz sírás és fogcsikorgatás, amikor látjátok Ábrahámot, Izsákot, Jákóbot és a prófétákat mind az Isten országában, magatokat pedig kirekesztve onnan. Akkor eljönnek napkeletről és napnyugatról, északról és délről, és asztalhoz telepednek az Isten országában. És íme, vannak utolsóak, akik elsők lesznek, és vannak elsők, akik utolsóak lesznek.«”

²⁸ Vincent L. Wimbush is beszél egy tanulmányában az Újszövetségből kimaradó mozgalmakról és elveszett hangokról (lost voices), melyek amúgy jelen voltak a mediterrán kultúrkörben, sőt a formálódó

Figyelembe veszi, sőt komolyan veszi azok olvasatát, akik gyarmatosított helyzetben olvasták és olvassák a szent szövegeket. Ugyanakkor komoly kritika tárgyává teszi a különböző Bibliafordítások és tudatos félrefordítások történeteit, melyek mindig hajlamosak voltak engedni az épp uralmon lévő ideológiák csábításának.²⁹ Ilyen szempontból is újragondolandóak a fegyverrel térítő misszionáriusok felsőbbrendűségének botrányai, vagy éppen a keresztes háborúk visszaélései és bibliai igékre támaszkodó és azokat citáló gyalázatos érvei.

De egy másik témában – az egyházakban a kezdetektől mind a mai napig fellehető nők elleni diszkriminációban – is döntő szerepet játszott egy-egy bibliai szakasszal való visszaélés. Ennek gyökerei visszanyúlnak a bibliai kanonizáció folyamatára és korára, amikor a patriarchális gondolatiság dominanciája vezetett számos, nőkkel kapcsolatos tudatos marginalizációhoz.³⁰ Ennek egyik áldozata volt a magdalai Mária, akinek a kánonban és a nem-kanonikus iratokban található szövegek alapján is más szerep kellett volna, hogy jusson, mint ami jutott végül.

kereszténységben is, de idővel valamely oknál fogva – tudatosan, vagy tudattalanul „ki lettek hagyva”. (Wimbush, Vincent L.: *The Ecclesiastical Context of the New Testament* in: *The New Interpreter's Bible*, 43-55., Volume VIII., Abingdon Press, Nashville, 1995. 53-54.

²⁹ Moore, Stephen D.: *Empire and Apocalypse – Postcolonialism and the New Testament*, Phoenix Press, Sheffield, 2006.

³⁰ King, Karen L.: „Canonization and marginalization: Mary of Magdala”, in *Postcolonial Biblical Reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284.

3. Mária Magdolna – Egyedül egy asztalnál, asztalközösségben vagy családban?

3.1. Egyedül egy asztalnál?

A posztkoloniális gondolati háttér és módszertani megközelítés, mely jelen dolgozat szellemi bázisát adja, különösen is sokat segíthet a társadalom margóján élőknek, mint amilyen maga Mária Magdolna is lehetett, aki nőként, meggyógyított betegként, egyedülállóként, sokak szemében bűnösként élt. Jézus vele való találkozása az egyik legeklatánsabb példája annak, amikor Jézus kapcsolatba lép a társadalma perifériáján élőkkel. Ezek a történetek, meglátásom szerint, az evangéliumok csúcspontjai, hiszen Jézus ezekkel a kapcsolatfelvételekkel átlépte a határokat, szembement az elvárásokkal, és akkori bűnösöknek titulált emberekkel vállalt asztalközösséget, akik a társadalom megvetett, legalsó rétegét képviselték.

Ebbe a rétegbe tartozott nemcsak a magdalai Mária, de a samáriai asszony, Zákeus, vagy éppen a megkövezésre ítélt bűnös nő is, akik olyan társadalmi „kasztot” képviseltek, akikkel nem csak egy rabbi, de minden magát törvénytisztelő zsidó embernek valló hívő – aki kötelezően lenézte azokat, akiket a vallási/társadalmi törvényrendszer lenézendőnek tekintett – sem állt szóba. Jézus viszont megtette. Párbeszédet kezdeményezett és közösséget vállalt a periférián élőkkel, ő, aki bizonyos értelemben maga is a periféria magányával küzdött. Radikális szeretete nem tűrte a kirekesztést, a bármilyen fajta diszkriminációt, sőt az Isten országát is úgy hirdette meg, hogy ott helye van a tékozló fiúnak, a leprás betegnek, vagy éppen az irgalmas samaritánusnak.³¹ (Lk 15,11–32; Lk 5,12–16; Lk 10,25–37)

Ezek közül a találkozások közül választottam disszertációm témájává a názáreti Jézus találkozását a magdalai Máriával, akire mind a mai napig úgy tekintenek, mint a Jézust követők sokaságának egyik „legbűnösebb” tagjára. Ilyen értelemben vett bűnössége azonban tévedés, amelynek felülírására, megcáfolására vállalkozom ezen dolgozat keretein belül. Szükségszerű a magdalai Mária perének újrafelvétele, – ahogyan említettem volt korábban – felmentése a vádak alól, és rehabilitációja. Ennek első lépéseként tisztáznunk kell, miért is „ítélték el”, mivel vádolják, de azt is, mit jelentett a bűn fogalma abban a mediterrán kultúrkörben, milióban, társadalmi keretek között, melyben a magdalai Mária és maga a názáreti Jézus is élt.

Ennek feltárásához ad óriási segítséget Stephen J. Patterson *The God of Jesus – The Historical Jesus and the Search for Meaning* című alapkönyve, mely komoly forrása,

³¹ Az evangélium univerzális aspektusa is jól alátámasztható ezekkel a történetekkel.

összefoglaló alapműve volt a kutatásomnak.³² Patterson művének talán legfajsúlyosabb része, amelyben Jézus és a társadalom margóján élők kapcsolatát elemzi alaposan. Jézus eszerint Isten országát úgy hirdeti meg, mint ami a jelenben ad reménységet a peremen élők számára, és nem pedig egy jövőben elnyerhető kompenzációként.³³

A karizmatikus ember-Jézus úgy jelenik meg előttünk, mint aki elsősorban azokhoz jött és azok számára hirdette meg az Isten országát, akiket a társadalom bűnösöknek nevez. Jézus, aki bizonyos értelemben maga is a peremen élt, nem szégyelli „szedett-vedett” csapatát, sőt látványosan közösséget vállal velük. Mellettük demonstrál a társadalom margóján, és Isten országába hívja a prostituáltat, a vámszedőt, a koldust. Ebbe a körbe tartozott „az ördögök által megszállt asszony”, a magdalai Mária is.³⁴ Ezt erősíti Jézus mondata is: „*Bizony, mondom néktek: a vámszedők és a parázna nők megelőznek titeket az Isten országában.*” (Mt 21,31b)³⁵

Felemeli azokat az embereket, akik a szociális piramisból kiestek, a rendszer legaljára kerültek. Patterson a „feláldozhatók” (expendables) – Lenskitől átvett³⁶ – fogalmával érzékelteti ezt a társadalmi réteget, amit legjobban talán úgy lehet körülírni: ők voltak azok a lecsúszottak, akiknek semmijük nem volt, amit a társadalom értéknek tekintett, „akikért nem kár”, „akiknek feláldozása nem számít” a társadalom egésze működésének szempontjából.³⁷ Jézus hozzájuk jött. Értük jött. Vándortanítóként vállalta a sorsközösséget velük, sőt bizonyos értelemben arra biztatott egyes embereket, hogy hagyják ott a teli hálót, és legyenek olyan koldusok, kiszolgáltatottak, mint amilyen ő maga is.

Fontos hangsúlyozni – és témánk összefüggésében ez elengedhetetlen –, hogy a bűnösség az antik világban nem elsősorban morális, hanem szociális kategória volt. Amikor valakiről megállapították, hogy bűnös, ezáltal bizonyos szempontból le is mondtak róla. Aki bűnös, kikerült a társadalomból. Marginalizálódott. Kirekesztett lett, egy nagyon világos szabályok alapján működő rendszer áldozata, melyről többek között Vermes Géza is ír részletesen A

³² Patterson, Stephen J.: *The God of Jesus – The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998.

³³ Gáncs, Tamás: *Jézus Istene és Jézus Isten - Stephen J. Patterson: The God of Jesus The Historical Jesus and the Search for Meaning* című könyvének bemutatása – *Lelkipásztor*, 87. évfolyam, 2012/4

³⁴ Lk 8,1–3

³⁵ Dolgozatomban az alábbi magyar bibliafordítást használom: *Biblia: Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. /RÚF/, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.*

³⁶ Lenski, Gerhard: *Power and Privilege*, New York: McGraw-Hill, New York, 1996.

³⁷ Borg, Marcus J.: *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, Harper Reprint Ed., San Francisco, CA, 1995.

zsidó Jézus című könyvében.³⁸ Jézus találkozásai a periférián élőkkel, és az ő felvállalásuk, asztalközösségen innen és túl, jelenthetett nekik egyfajta rehabilitációt, újrakezdési esélyt.

Így volt ez a magdalai Máriával és az ő ördögűzésével kapcsolatban is. Jézus a gyógyítással, az ördögűzéssel a „szociális térképre” is visszahelyezi őt. Karakterének abszurditása, botránya, tragédiája, hogy aztán később a kanonizálási és hatástörténeti okok miatt, éppen a nyugati egyház teológusai és egyházi vezetői helyezik őt újra a marginalizáltak, a bűnösök, a periféria magányában fuldoklók népes táborába. A vádlottak padjára.

Márk evangéliumának szerzője fantasztikus mondatot ad Jézus szájába, hiszen az ironia eszközével is élve, Jézus küldetése fókuszába helyezi őket, a „kaszton kívülieket”: *„Nem az egészségeseknek van szükségük orvosra, hanem a betegeknek; nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem hogy a bűnösöket”* (Mk 2,17). Bűnösöket, akik nem mások, mint a peremen élők: a lecsúszottak, a koldusok, a leprások, a prostituáltak, a vámszedők, a szegények. És köztük az egyik „legillusztrisabb bűnösnek (sokszor ex-bűnösnek) titulált” maga Mária, Magdala városából.

Jézus tanításának fókuszában mégis ők állnak. Mária Magdolna és társai. Ők a meghívottak a nagy vacsorára: ők alkotják Isten országát. Ők, akiket vallásuk és társadalmuk tisztátalannak tart: ők azok, akiket Jézus magához ölel. Ők, akiket különböző tisztátalansági törvényekre (pl: Lev 13,45–46) hivatkozva kiközösítenek.³⁹ Ők, akikről Jézus gondoskodik, és bemutatja nekik milyen is valójában az Isten, és az ő befogadó és elfogadó szeretete. Jézus olyan Istenről tesz tanúbizonyságot, aki szeretetével szünteti meg a tisztátalanságot, és akinek a szemében a lecsúszottak nem lecsúszottak, hanem nagy lakomájának részesei, Isten országának vendégei. Akikről sokszor juthat eszünkbe a kép: egyedül ülnek egy asztalnál. Éppen ezért nekik, a marginalizáltaknak, bűnösöknek, magányosoknak, bűnösöknek, nőknek, kítaszítottaknak, köztük Mária Magdolnának is, szól leghangsúlyosabban az asztalközösség evangéliuma.

3.2. Asztalközösség mint üzenet Mária Magdolnának

Isten kiválasztott, vándorló népének egyik legszebb hitvallása az, amely arról tesz tanúságot, hogy Isten nemcsak velük vándorol, de el is látja őket élelemmel. A vándorlás időszakának egyik, kérdésfelvetésünk szempontjából legfontosabb történetében Isten népe fűrt és mannát kap eledelül a pusztában (2Móz 16,1-15). A mennyei eledel képe, szimbolikája túlmutat az

³⁸ Vermes, Géza: A zsidó Jézus, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.

³⁹ Crossan, John Dominic: The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, HarperCollins, San Francisco, CA 1991.

Ószövetségen, hiszen az Újszövetségben is szerepel, Jézussal kapcsolatban is megjelenik. Ő az Úr, aki enni ad, ő az, aki „etet”, sőt későbbi az úrvacsorával összefüggésbe hozható szövegek miatt is elmondható: „a kenyér, amit az Úr adott”, ő saját maga. Saját magára vonatkoztatja: „az én testem”. Teljesen tisztán látható a párhuzam a mózesi mondat és a Jézus által elrendelt szent asztalközösség között. A 2Móz könyvében ezt olvashatjuk:

„Amikor meglátták ezt Izráel fiai, azt kérdezték egymástól: Mi ez? Nem tudták ugyanis, hogy mi az. De Mózes megmondta nekik: Ez az a kenyér, amelyet az ÚR adott nektek eledelül.” (2Móz 16,15) A korinthusi levélben pedig ez olvasható (1 Kor 11,23–24): „Mert én az Úrtól vettem, amit át is adtam nektek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárultatott, vette a kenyeret, és hálát adva megtörte, és ezt mondotta: Vegyétek, egyétek, ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.”

Ám az utolsó vacsora (és az ebből „eredeztethető” eucharisztia szentsége) asztalközösségének ószövetségi előképei mellett hermeneutikai és exegetikai evidenciaként húzódnak meg az Újszövetség profán asztalközösségei, melyek egyértelmű üzenetek arról, mit hisz és gondol Jézus a perifériákon élőkéről. Már az Ószövetségben is megjelenik számos olyan történet, ahol a ki kivel étkezik együtt, és ki kivel nem étkezik együtt alapvető kérdésként merül fel, az evangéliumi történetekben és a levélirodalomban pedig tetten érhető ennek a tendenciának a folytatása, sőt bizonyos pontokon kibontása is. Példának okáért József történetében is tetten érhetjük azt a feszültséget, ahogyan héberek és egyiptomiak nem ehettek együtt, míg Ruth történeténél, Boáz gesztusában épp a közös étkezés, a közös asztalközösség felé való nyitás valósulhat meg, és válhat jellé.⁴⁰

Kényes kérdésről van szó, jól látható az ószövetségi példákból is, ha közös étkezésről olvasunk. Ám a jézusi asztalközösségeknél válik igazán botránykővé, amikor bűnösökkel ül egy asztalhoz, felborítva ezzel minden elvárást és előírást, mely szorosán köthető a tisztasági törvényekhez. Az asztalközösség ugyanis életközösség, ahogyan Joachim Jeremias nevezi, és mint ilyen, nagyon sok mindent elmond az adott vendéglátó inkluzív vagy exkluzív gondolkodásáról.⁴¹ Az asztalhoz fogadás mindig befogadást is jelentett Jézus idejében. Olyan fontos lépést, amelyet Jézus megtett, bemutatva ezzel is, hogy akik látszólag, a társadalom

⁴⁰ Amikor József például testvéreit vendégül látja (1 Móz 43,26-34), ezt olvashatjuk a 32. versben: „De külön táltak neki, külön azoknak is, és külön a vele együtt étkező egyiptomiaknak is. Az egyiptomiaknak ugyanis nem volt szabad együtt enniük a héberekkel, mert utálatosnak tartották ezt az egyiptomiak.” Ruth könyvében Boáz megkínálja Ruthot az aratók vacsorájával: (Ruth 2,14). Ruth kalászt szed Boáz kalászföldjén, és ezután olvassuk: „Az evés idején azt mondta neki Boáz: Jöjj közelebb, egyél kenyeret, és mártsd falatodat az ecetes lébe. Ő tehát leült az aratók mellé. Boáz pörkölt gabonával kínálta, az asszony pedig evett, jóllakott, sőt még hagyott is.”

⁴¹ Jeremias, Joachim: Die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen, 1967.

szemében, marginalizálódtak, azok valójában az ő új családja, barátai, Isten országának polgárai. Ahogyan Bolyki János számokkal is összegzi, Jézus számára az egyik leglényegesebb igehirdetés volt az asztalközösség felvállalása a kitzasztítottakkal, a „gyarmatosított” lelkekkel.

Ez látható abból is, hogy az Újszövetségben 12 darab vendégség-történet van, hogy a Lukács evangéliuma egyötöd része Jézus asztalközösségeivel, vendégség-példázataival foglalkozik (ehhez járulnak még a párhuzamos történetek, az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv és a levelek),⁴² valamint hogy az evést jelentő görög ige 90%-ban Jézussal és az asztalközösséggel kapcsolatban kerül elő.⁴³ Ritkán szoktuk így megfogalmazni, de ha alaposabban megvizsgáljuk, Jézus tetteihez tartoznak asztalközösségei is: kikkel vállalt asztalközösséget, vagy, hogy milyen jelentőséget tulajdonít ezeknek ő maga, az asztalnál ülők, vagy éppen az ellenfelei. Érdeemes megjegyeznünk, hogy galileai és jeruzsálemi működését is egy-egy vendégség zárta le: előbbit az 5000 ember megvendégelése, utóbbit pedig a tizenkét tanítvánnyal elköltött utolsó vacsora.⁴⁴ Ezek az elbeszélések, ráadásul vallástörténetileg is izgalmasak, mert míg előbbinél nyitott asztalközösségekről van szó (szemben a legtöbb zsidó, hellén asztalközösséggel), addig az utóbbiban zártról.

Az ősegyház, az alakulófélben lévő kereszténység, a Jézus-mozgalom (ide értve már az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv eseményeit és a levéllirodalom témáit is) működése is érthetetlen lenne Jézus asztalközösségei nélkül. Ennek a ténynek fontos illusztrációja, hogy három nagy etikai kérdésre is ennek segítségével próbált meg válaszolni az első keresztény generáció, jelesül a vándorapostolok megvendégelése, a zsidókból és pogányokból lett hívők közös asztalnál étkezése, valamint a bálványáldozati hús evése, vagy annak visszautasítása. A jól ismert pompeii felirat jól mutatja a kor gondolkodásának lenyomatát: „At quem non ceno, barbarus ille mihi est” vagyis: „akivel nem eszem együtt az számomra barbár”.

Az evangéliumi történetekből - de akár az apostoli levelekből is - nagyon jól érzékelhető, hogy az „asztalkérdés” létkérdés, kőkemény egzisztenciális kérdés volt. Választóvonal. Egy átlagos vacsora-öröm legalább annyira annak szólt, hogy kik vannak kizárva, mint annak, kik is tartoznak az asztalközösséghez.⁴⁵ Jézus étkezése valójában transzgresszív étkezés, ami azt jelenti: áthágja a szabályokat. Ez a határátlépés legelemibb erővel Lukácsnál jelenik meg,

⁴² Bolyki, János: Jézus asztalközösségei, Újszövetségi-patrisztikai kutatások I. kötet, Budapest, 1993.

⁴³ 18 alkalommal a szinoptikusokban (Mt, Mk, Lk) fordul elő, a phagein igető alakjával pedig 42 alkalommal, János evangéliumában ez utóbbi 10 alkalommal, és a 'trogein' (enni, rágni) ige hat alkalommal

⁴⁴ Bolyki, János: Jézus asztalközösségei, Budapest, 1993.

⁴⁵ Cserhádi, Márta: A morzsát kérő koldustól az asztal vendégéig. Éhezés és lakoma Lukács evangéliumában, Lelkipásztor, 89. évfolyam, 2014/5. 172-175.

leginkább a 14. fejezet tudatos szerkesztésében.⁴⁶

Ebből a szempontból is fontos teológiai üzenete van Lukács Jézusának a mindenkori marginalizáltak számára: nem ideiglenes a helycsere Isten országában – mely Lukács szerint az eszkhatonban, a végidőben, az idők teljességében teljeseedik be – hanem végleges.⁴⁷ A „gyarmatosított” lelkek Jézussal egy közösségben, az asztal körül visszanyerik méltóságukat, az igazi, valódi, eredeti értelemben vett *imago dei*-t.

Posztkoloniális értelmezési keretek között ezért döbbenetes többek között Mária és Márta története, ahol a néma Mária (Mária nem szólal meg, róla beszélnek, ő maga nem) – aki természetesen nem azonos Mária Magdolnával, bár voltak kísérletek az egyháztörténetben e két Mária alakjának „összeolvadására” is – Jézus lábánál ül, nem pedig vele egy asztalnál.⁴⁸ Mártával szemben, aki valószínűleg a ház vezetője volt, Mária alárendelt szerepben található, ami elég távol van az asztalközösség nagyon erős jézusi üzenetétől, de erre majd még később visszatérünk.⁴⁹ A kánaáni / sziroföníciai asszony története szintén nagyon sok kérdést vet fel (Mt 15,21–28; Mk 7,24–30), ahol ugyancsak eltűnik az „asztal körüli egyenlőség”, sőt felborul a konvencionális hierarchia, melyet a posztkoloniális bibliakritika egyértelműen az adott római elnyomó rendszer elleni lázadásnak tekint, hiszen a hatalmi rendszerben benne rejlő visszásságok megjelennek az újszövetségi szövegek különböző szintjein.⁵⁰ Ahogyan Cserhádi Márta fogalmaz tanulmányában: „az egyetlen olyan vitaelbeszélés, amelyben Jézus a vitában alulmarad, pontosabban a vitapartner meggyőzi a saját álláspontjáról.”⁵¹

Jézus eredeti szándéka mindazonáltal, minden kétséget kizárólag a nagy vacsora példázatában is megjelenő új rend meghirdetése volt, és nem pedig egy új gyarmatosítás, amelyben a szó nélküliekkel („*voiceless*” – Spivak terminológiájával), azok állnak szemben,

⁴⁶ Egyik legfontosabb szakasz: Lk 14,12–14: „Azután szólt Jézus ahhoz is, aki őt meghívta: »Ha ebédet vagy vacsorát készítesz, ne a barátaidat hívd meg, ne is a testvéreidet, rokonaidat vagy gazdag szomszédaidat, nehogy viszonzásul ők is meghívjanak téged. Hanem ha vendégséget rendezel, szegényeket, nyomorékokat, sántákat, vakokat hívjál meg, és boldog leszel, mert nincs miből viszonzniuk. Te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor.«” A nagy vacsora példázata ez után következik.

⁴⁷ Johnson, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina Series Volume 3, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991.

⁴⁸ Lk 10,38–42 „Amikor továbbhaladtak, betért egy faluba, ahol egy Márta nevű asszony a házába fogadta. Volt ennek egy Mária nevű testvére, aki leült az Úr lábához, és hallgatta beszédét. Márta pedig teljesen lefoglalta magát a sokféle szolgálattal. Ezért előállt Márta, és így szólt: »Úram, nem törödsz azzal, hogy a testvérem magamra hagyott a szolgálattal? Mondd hát neki, hogy segítsen!« Az Úr azonban így felelt neki: »Márta, Márta, sok mindenért aggódsz és nyugtalanokodsz, pedig kevésre van szükség, valójában csak egyre. Mária a jó részt választotta, amelyet nem vehetnek el tőle.«”

⁴⁹ Seim, Turid Karlsen: *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*, Abingdon Press, Nashville, 1994.

⁵⁰ Reid, Barbara E., OP „Luke: the Gospel for Women?”, *CurTM* 21.6 (1994) – U.ő.: *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1996.

⁵¹ Cserhádi, Márta: Jézus és a sziroföníciai asszony, in: *Teológia és nemzet*, szerk: Szabó Lajos, Evangélikus Hittudományi Egyetem - Luther Kiadó, Budapest, 2016. 57.

akik megszólalhatnak.⁵² Más kérdés, és ez abszolút nem elhanyagolható felvetés, hogy mennyiben számítanak ezen történetek (*Mária és Márta, A kánaáni asszony*, stb.) Jézus korabelinek, és mennyiben a történeti Jézus utáni kor tükörképei, ahogyan erről Elisabeth Schüssler Fiorenza is több helyen szól.⁵³

Mindenesetre az inkluzív asztalközösség – ez jól látható – az evangéliumok központi üzenete, mely készen áll, nyitva áll minden kor elnyomottainak, és meghívja, befogadja, asztalához ülteti a magdalai Máriát is. Egy olyan elnyomott nőt, akit Jézus felszabadít.

3.3. Jézus és a nők kapcsolata

Jézus és Mária Magdolna kapcsolatának vizsgálatakor elengedhetetlen, hogy röviden elemezzük általában Jézus és a nők kapcsolatát is. Ha egy mondatban akarnám összefoglalni, azt írnám, hogy Jézus életében nagyon fontos szerepet játszottak a nők, akiket Jézus legtöbb esetben partnernek, egyenrangúnak tekint, szemben a kor elvárásaival, társadalma, vallása törvényeivel.⁵⁴ Bár a tizenkét tanítvány név szerinti felsorolásakor egyetlen női név sem szerepel, bibliai utalások, és kortörténeti kutatások alapján is teljes bizonyossággal kijelenthetjük, hogy Jézusnak voltak női tanítványai, asszonyok, akik követték őt.

Az Újszövetség könyveinek elbeszélése alapján Jézus nyilvánosan szóba állt, beszélt asszonyokkal, és már ezzel is sokakat megbotrántoztatott – leginkább a farizeusok és az írástudók közül.⁵⁵ Női tanítványai nemcsak elkísérték őt útjaira, de gondoskodtak róla, ahogyan erről Lukács érzékletesen beszámol, többeket – közöttük Mária Magdolnát – név szerint is megemlítve. A három igevers, melynek az „utókor” a *Jézust követő asszonyok* címet adta, tömören, de lényegretörően fogalmaz: „*Ezután városról városra és faluról falura járt, és hirdette az Isten országának evangéliumát. Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg: Mária, akit Magdalainak neveztek, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Kúzának, Heródes egyik főemberének felesége, és Zsuzsanna, de sok más asszony is, akik vagyonukból támogatták őket.*” (Lk 8,1–3)

Az evangéliumok több alkalommal is használják az „asszonyok” kifejezést. Valószínűleg gyűjtőfogalom lehetett, melynek egyes tagjairól csak annyit tudunk, hogy nők voltak és, hogy

⁵² Morris, Rosalind C. (szerk): *Can the subaltern speak? - Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York, 2010.

⁵³ Fiorenza, Elisabeth Schlüssler: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1992.

⁵⁴ Ricci, Carla: *Mary Magdalene and Mary Others: Women Who Followed Jesus*. Translated by Paul Burns: Translation of *Maria Magdala e le molte altre* (1991). Minneapolis, Fortress Press, 1994.

⁵⁵ Blevins, Carolyn DeArmond: *Women in Christian History: A Bibliography*, Mercer Univ Press, Macon, Georgia, 1995.

hűségesen vándoroltak a Názárettel, bárhova is ment, és amellet, hogy vele voltak, anyagi támogatóiként is megjelentek.⁵⁶ Legtöbbjüknek nem tudjuk a nevét, amolyan „anonim keresztények”, Jézus-követők.⁵⁷ Érdekes megfigyelni, hogy amíg a tanítványok sokszor álltak értetlenül egy-egy asszony problémája, betegsége, sőt akár csak egy-egy asszony közeledése láttán, sőt olykor kifejezetten érzéketlenül, már-már agresszíven viselkedtek velük,⁵⁸ addig Jézus – ahogyan ezt a kanonikus evangéliumok többször is rögzítik – kifejezetten empatikusan, a staufferi szóhasználat alapján már-már „lovagi” udvariassággal reagált a megkeresésre.⁵⁹

Érintkezésbe lép velük, sőt ez egyes gyógyítások esetében konkrét fizikai érintést is jelent, melyre a legnyilvánvalóbb példa a vérfolyásos asszony története (Mt 9,20–22; Mk 5,22–34; Lk 8,43–48), amelyben Jézus azt a kockázatot is vállalja, hogy az asszony érintésével ő maga is tisztátalanná válik, vagy még radikálisabban fogalmazva: maga is megszegi a törvényt, a tisztasági előírások szigorú szabályait.⁶⁰ A törvények és az azokból eredeztethető „szokásjog” alapján az asszonyt meg lehetett volna kövezni ezért, mert az érintés minősülhetett egyfajta „szerelmi provokációnak” – ahogyan ezt Theissen is aláhúzza.⁶¹ Jézus gyógyítása több mint gyógyítás, egyfajta kísérlet is az asszony felemelésére, kiemelésére a tisztátalan státuszából, az elnyomottak, gyarmatosítottak méltatlan élethelyzetéből. Cserhádi Márta szerint Jézus korában a nők kétszeresen voltak gyarmatosítva, egyrészt az elnyomó hatalom által, másrészt a patriarchális alapokon működő családjuk által.⁶²

Ahogyan Benyik György fogalmazott egy 2012-es írásában, melyet *Jézus és a nők* címmel jelentetett meg „Jézus arra használja a tekintélyét, hogy a legalacsonyabb rétegben végzett gyógyításaival – túl a személyes probléma megoldásán – egy egész megalázott réteget

⁵⁶ Witherington, Ben, III. „On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and Other Disciples – Luke 8:1-3”, in: ZNW 70 (1979): 243-48. o.

⁵⁷ Az anonim keresztény megjelölést itt nem a Karl Rahner-i értelemben használjuk. Rahner úgy definiálja, hogy az anonim vagy névtelen keresztények olyan emberek, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztust, nem tartoznak keresztény felekezethez, de követik a lelkiismeretükben megszólaló isteni útmutatást, és cselekedeteik teljesen megfelelnek az evangéliumi tanításnak (vö. Mt 25,31–45).

⁵⁸ Mt 26,6–13; Mt 15,22–23; Lk 24,10–11; Jn 4,27

⁵⁹ Stauffer, Ethelbert: *Jesus war ganz anders*, Hamburg, 1967.

⁶⁰ Három példa az evangéliumokból konkrét jézusi érintésekről: Lk 8,54; Lk 8,44.46; Mk 1,30–31

⁶¹ Theissen, Gerd: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1974, 137. o.

⁶² Cserhádi, Márta: „Binding the strong man: Demon-Possession and liberation in the Gospel of Luke”, in: Fröhlich Ida és Koskenniemi, Erkki (szerk.): *Evil And The Devil*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2003, 114.o.

emeljen fel.⁶³ Benyik párhuzamot von Hanina ben Dosza rabbi hasonló találkozásával, aki azonban nem érinti – hiszen nem is érintheti a törvények alapján – a beteget, viszont imádkozik érte.⁶⁴ Benyik azzal a gondolattal zárja írásának e szakaszát, hogy Jézus ezeknél a „provokatív” gyógyításoknál, túl a gyógyításon (és túl egy rehabilitált új élet adta lehetőségén a meggyógyultak számára) tudatosan szeretné felhívni a figyelmet a megalázottakra, a társadalom sokak szemében tárgyként kezelt női tagjaira.

Jézus a tetteken túl, természetesen az igehirdetésében is több esetben nőket állít példaként nőkből és férfiakból álló hallgatósága, követői számára. Példa erre a tíz szűz példázata (Mt 25,1–13), vagy éppen az özvegyasszony két fillérjének története (Mk 12,41–44; Lk 21,1–4). Ezekon felül Jézus az egyik legkényesebb témában a házasságtörés tematikájában is a nők védelmében szólal meg, gondoljunk csak a házasságtörő asszony életének megmentésére. (Jn 8,1–11).

Benyik figyel fel arra a tényre, hogy nemcsak a házasságtörő nő melletti kiállás jelent bátorságot a kor vallásos vezetőivel szemben (Jn 8,1–11) – amikor Jézus szó szerint, de még inkább átvitt értelemben, szimbolikusan, sőt metaforikusan is, tartást, gerincet ad a halálra ítélt asszonynak, felegyenesedik, középre áll, és szinte feltámasztja őt (is) a halálból – de az is, amikor egy szűkebb keresztmetszetét, egy szigorúbb értelmezését adja a parázsnaságnak, ezzel is kiállva a nők mellett.⁶⁵ Ez a jézusi tanítás a Hegyi Beszédből, amikor Jézus a törvényt interpretálja, nemcsak újszerű, de bizonyos értelemben forradalmi tett volt. *„Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vágyal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele. Ezért ha jobb szemed megbotránkoztat, vágd ki és dobd el! Inkább egy tagod vesszen oda, mintsem az egész tested a kárhozatra jusson. Ha jobb kezed visz bűnbe, vágd le és dobd el!”*(Mt 5,28–30).

Olyannyira korszakalkotó Jézus hozzáállása a női tanítványaihoz, hogy a férfi tanítványok meg is botránkoznak Jézuson, messzemenőig elutasítva ezt az új paradigmát. Ezt olvashatjuk a válással is összefüggő polémia végén, mintegy reakcióként Máté evangéliumában: *„Ha így áll a dolog a férj és feleség között, nem érdemes megházasodni”* (Mt 19,10). Jézus egyértelmű radikalitása a házasság hitelessége érdekében szembement nemcsak a zsidó, de a hellenista patriarchális érdekekkel, az akkor uralkodó *status quo*-val, beleértve a poligámia-monogámia

⁶³ Benyik György: Jézus és a nők, http://epa.oszk.hu/00900/00939/00144/EPA00939_kereszteny_szo_2012_11_1.html (utolsó elérés: 2017. március 27.)

⁶⁴ A történetet idézi Ber 34b, Baraita in: Strack-Billerbeck II. 441.

⁶⁵ Benyik György, i.m.

kérdését⁶⁶ csakúgy, mint a nő-férfi alá-fölé-rendeltségének bebetonozottnak tűnő dogmáját. Ez az alá-fölé-rendeltség kérdés az, ami nemcsak a páli leveleknek, de az egyház dogmafejlődésének is egyik legizgalmasabb kérdése, sőt egyházkormányzati kérdéseket is felvet, kezdve a nők ordinációjának mind a mai napig megosztó kérdésétől, egészen a női reprezentációjáig különböző egyházi testületekben, szervezetekben.

Jézus és a nők viszonyában hihetetlen ereje van a határátlépésnek, legtöbbször szimbolikusan, de akad olyan elbeszélés is, ahol szó szerint – mint például a samáriai asszonnyal való találkozásnál. János evangéliumában ezt olvashatjuk a 4. fejezetben: „*Amikor pedig megtudta Jézus, hogy a farizeusok meghallották, hogy ő több tanítványt szerez és keresztel, mint János – bár maga Jézus nem keresztelt, hanem a tanítványai –, elhagyta Júdeát, és elment ismét Galileába Samárián kellett pedig átmennie, és így jutott el Samária egyik városához, amelynek Sikár volt a neve. Ez közel volt ahhoz a birtokhoz, amelyet Jákób adott fiának, Józsefnek. Ott volt Jákób forrása. Jézus az úttól elfáradva leült a forrásnál; az idő délfelé járt. Egy samáriai asszony jött vizet meríteni.*” (Jn 4,1-7a) Jézus itt olyan területre érkezik, amely életveszélyes számára, de kockáztat, ő az, aki az evangélium tanúsága szerint életet ment.

Nagyon szemléletes, és nagyon sokat mondó az, ahogyan a tanítványok reagálnak a határátlépésre, hiszen bár lehet, hogy magukban nem értik a történetet, mégsem szólnak, ellenben a leírt mondatok árulkodnak a közgondolkodásról: „*Ekkor megérkeztek a tanítványai, és csodálkoztak azon, hogy asszonnyal beszél, mégsem mondta egyikük sem: Mit akarsz tőle? Miért beszélgetsz vele?*” (Jn 4,26) Indirekt módon ebben az egy igeverben is benne van, hogy a találkozón túli beszélgetés több volt, mint botrány, valódi vallási és társadalmi novum. Bolyki János is ezt támasztja alá, amikor így fogalmaz *Újszövetségi etika* című könyvében: „*Jézus sehol sem beszél a nők alávetettségéről – még annyit sem, mint Pál apostol – de sokszor védi azok jogait és személyét.*”⁶⁷

A negatív diszkriminációval kapcsolatban Bolyki úgy foglal állást, hogy az tulajdonképpen nem másból adódik, mint egy rituális okból és egy teremtéstani okból. A nők fizikai adottságukból adódóan sokszor válnak a törvények szerint tisztátalanná, ami természetesen kizárást jelent a kultuszból is. Nemcsak a Tórából nem olvashattak fel, de a templomnak csak az előudvarában tartózkodhattak, demonstrálva ezzel is alávetettségüket,

⁶⁶ Az öskeresztyén etikában egyértelműen „egyfeleségű férfi” volt csak szolgálatra alkalmas. Nem látjuk példáját annak az Újszövetségben sem, hogy több felesége lett volna bárkinek is. A váltás az Ószövetséghez képest a post-exiliumban keresendő, pl. házasságrendezések Nehémiásnál. Feltűnő példa, hogy Keresztelő János még Heródes Antipászt is megfeddi, mert fivére feleségével volt kapcsolata.

⁶⁷ Bolyki, János: *Újszövetségi Etika*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 37.

másodrangúságukat.

A negatív diszkrimináció – mely ellen Jézus tudatosan harcolt – másik döntő oka, Bolyki János terminológiáját használva, a teremtéstani ok volt, mely egyszerűen azt jelenti, hogy a férfit – az egyik teremtéstörténeti narratíva szerint - előbb teremtette Isten, mint a nőt. Sőt sokak szemében a bűnbeesés sorrendje – az asszony előbb harapott a tiltott gyümölcsből – is alsóbbrendűséget eredményez. Még maga a hellenista Josephus Flavius híres mondata is ezt a hierarchiát erősíti: „*A nő mindenképpen a férfi mögött áll.*” A zsidó történeti leírásokból pedig tudjuk, hogy egy zsidó férfi még a hálaadásába is belevette nemcsak azt, hogy nem pogány, vagy nem rabszolga, de azt is, hogy nem nőnek született.⁶⁸ Ez napi szinten megerősítette a hálaadó zsidó férfiben: ez a világ helyes rendje.

Mi sem mutatja jobban a szoros kapcsolatot Jézus és a nők között, mint az a hűséges szolgálat, amivel az őt követő asszonyok viszonyozták mindazt, amit Jézustól kaptak. Még Jézus halálakor is arról olvashatunk, hogy vele voltak, vele maradtak (Mk 15,40–41): „*Voltak ott asszonyok is, akik távolról figyelték; köztük a magdalai Mária, továbbá Mária, a kis Jakab és József anyja, valamint Salómé, akik követték őt, és szolgáltak neki, amikor Galileában volt, és sok más asszony is, akik vele mentek fel Jeruzsálembe.*”

A Jézus és a nők kapcsolatáról szóló gondolatmenetünk összegzéseként elmondható, hogy Jézus hozzáállása a nőkhöz merőben újszerű volt, és semmiképpen sem volt kor-szerű.⁶⁹ Ennek a megkülönböztetett figyelemnek és odafigyelésnek, sőt társadalmi forradalomnak – melynek célja egyértelmű volt: a nők felemelése - olyan hatása volt, mely egyrészt alapvetően megváltoztatta a nőkről alkotott addigi képet, ugyanakkor képtelen volt áttörést hozni még hosszú ideig. Erről tanúskodnak a páli levelek, az első keresztény gyülekezet konfliktusai, de akár maga az egyháztörténet, és benne a női participáció váltakozása – mind a mai napig. Mindezzel együtt, maga Mária Magdolna, aki a Jézust követő asszonyok népes táborának tagja volt, megtapasztalhatta Jézus részéről ezt a fajta valóban újszerű hozzáállást, és az ebből fakadó felszabadulást, a felszabadítás katarziszát.

3.4. Jézus – magányosan vagy családban?

A názáreti Jézus a marginalizáltak felé nyit, ő, aki maga is tudja, mit jelent a magány, a periféria magánya. Ennek csúcspontja a kereszten elmondott: „Éli, Éli, lamma szabaktani, »Én Istenem, Én Istenem, miért hagytál el engem?«” (Mt 27,46; Mk 16,34). Sőt, ha jobban

⁶⁸ A zsidó férfiak imakönyvében található a mondat: „Áldott vagy Te, Örök Istenünk, Világ Ura, aki nem teremtett nőnek.” (ezzel párhuzamosan: „aki nem teremtett gójnak” és „aki nem teremtett rabszolgának”)

⁶⁹ Bár kétségtelen, hogy Ruth könyvében is megjelenik ez a fajta nyitás, nyitottság - mintegy kivételként.

belegondolunk, szembesülhetünk azzal is, hogy a Názáreti Jézusnak a földi sorsa és az abban megjelenő magányossága: az ő életmódja volt. Ez a gondolat Thomas Dumm értelmezésében válik érthetővé.⁷⁰ Dumm a magányosságot, mint életmódot mutatja be. És bár Dumm a modern emberről állítja, hogy alapvetően magányos létező, a terminológiája helytálló lehet Jézussal összefüggésben is, amennyiben úgy tekintünk rá, akire alkalmazható egy döntően modern fogalom, mint amilyen a magány.⁷¹

Tekinthetünk rá úgy, abban az esetben, ha a magányt, amiben élt, az Isten országáért vállalt hitvallásként képzeljük el. Úgy, mint ami a periféria magánya, és úgy is, mint az Istennel való egylényegűségéből következő állapot. Persze megkerülhetetlen az egylényegűség kérdésének relációjában: ha a Fiú magányos, akkor magányos-e maga az Atya is, vagy a Lélek is? – Illetve, létezik-e a Szentháromság személyeinek magánya vagy sem? Vajon lehet-e magányos egy a háromból? Vagy ez csak Jézus földi életére vonatkozik, ha vonatkozik? Választott magányról beszélünk, vagy predestinált magányról? Kérdések sokasága, de ami biztos: Jézus esetében a „magányra ítéltetés” semmiképpen nem negatív, de pozitív előjellel bír. Sőt, Jézus kettős természetéből is következik magánya: abból is, ami Jézusban isteni, és abból is, ami benne emberi. És abból, ami emberi, abból evidensen következik: érintettsége okán is empatikus volt azokkal, akik nemcsak beszéltek, mit jelent magányosnak lenni Isten országában, de meg is élték ezt a valóságot, a társadalom peremén élve.

Jézus – a kanonikus és a nem kanonikus könyvekből általunk ismert – földi életében ugyanis társadalma peremén élt. Ő, aki igehirdetései alapján elsősorban társadalma perifériájához jött, azzal a küldetéssel, hogy bemutassa nekik, milyen az Isten országa, és visszaadja nekik a hitet, a reményt, hogy valóban van helyük az Isten asztalánál. Jézus ezzel – bizonyos értelemben – új családot alapított, a társadalom margóján élőkkel, ahol nem a vér szerinti, hanem a szeretet szerinti emberi kapcsolatok számítottak, és számítanak. Lukács evangéliumában ez olvasható: *„Egyszer elmentek hozzá anyja és testvérei, de nem tudtak Jézushoz jutni a sokaság miatt. Ezért tudtára adták neki: Anyád és testvéreid kint állnak, és látni szeretnének. Ő azonban így válaszolt: Az én anyám és az én testvéreim azok, akik Isten igéjét hallgatják, és megtartják. (Lk 8,19-21.)*⁷² Ennek a mondatnak a fényében arról is szót kell ejtenünk már itt a dolgozat elején (különös tekintettel arra, hogy sokan feltételezik, hogy Mária Magdolna Jézus családjának tagja lehetett, sőt esetleg a felesége), hogy mit is tudunk,

⁷⁰ Dumm, Thomas: *Loneliness as a Way of Life*, Harvard University Press, 2008.

⁷¹ Létezik transzcendens aspektusú magány. (Salamon: *A magány metafizikai struktúrája*, Attraktor, Bp. 2003.)

⁷² Párhuzamos szinoptikus helyek: Mt 12,46–50, Mk 3,31–35

mit is tudhatunk Jézus családjáról a kanonikus evangéliumok alapján.

„A Jézus családjáról szóló evangéliumi igék egy csoportja érinti azt a kérdést, vajon hittek-e Jézus testvérei Jézusban a feltámadást megelőzően, még ha (...) az egyértelműnek tűnő választ árnyalnunk is kell” – fogalmaz Galsi Árpád.⁷³ A szinoptikusok és János a családot némileg eltérő fényben tüntetik fel, ám abban egységes az álláspontjuk, hogy a szorosán, szűken értelmezett tanítványi körnek a családtagok nem képezték részét. A néhány evangéliumi utalás feszültséget feltételez (Mk 3,21.35, Jn 7,5), de talán nem konfliktusról, hanem meg nem értésről kell beszélnünk inkább, hiszen János evangéliumának 2. és 7. fejezete is erre enged következtetni: akár a kánai menyegző, ahol család és a tanítványok együtt lehetettek, akár a testvérek biztatása, hogy Jézus menjen Júdeába, hogy ott ismert lehessen. A két szinoptikus utalás, Mk 6,3 és Mt 13,55–56, elég neutrálisan beszél Jézus és családja, Jézus és a testvérei kapcsolatáról. (nem úgy Mk 3,21, amikor a hozzátartozói akarják elfogni, mondván, hogy „*magán kívül van*” vagy Mk 3,33, amikor Jézus szájából szólal meg a mondat: „*Ki az én anyám, és kik az én testvéreim?*”)

Márk és Máté is beszámol arról (Mt 13,57, Mk 6,3c), hogy amikor Názáretbe visszatér, ott megbotráncognak benne, Lukács pedig egyenesen kiűzetésről, sőt likvidálásról szól (Lk 4,28–30). Jánosnál egy nagyon erős kérdéssel találkozunk a témában: „*Nem Jézus ez, a József fia, akinek ismerjük apját és anyját?*” (párh. Lk 4,22: „Nemde a József fia ez?”) János nem tesz említést testvérekről ebben a kontextusban, bár említi őket több alkalommal, nevüket nem „árulja el”.⁷⁴ Míg Máténál Jézus apját, addig Márknál magát Jézust nevezik ácsnak. A névlistákban van eltérés a sorrendben, de minden esetben Jakab van az első helyen, ami ősegyházi kiemelt szerepére enged következtetni. Annyi biztos, és ezt Galsi nyomatékosan aláhúzza, hogy a névlista és természetesen Jézus galileai-názáreti háttéré fontos eleme az egyházi tradíciónak már a kezdetektől. Ami jól látható az az, hogy Jézus családja aktívan nem jelenik meg Jézus küldetése, szolgálata alatt.

Jézus húgairól és öccseiről is ír Jakob Van Bruggen, *Krisztus élete a földön kortársai és tanítványai leírásai alapján* című könyvében, annak is Jézus testvérei című fejezetében.⁷⁵ Jézus húgairól annyi biztos, hogy név nélkül említi őket Máté (Mt 13,55–56), de a továbbiakban nem szerepelnek. Öccseiről viszont azt feltételezi Van Bruggen, hogy ott voltak a kánai menyegzőn, édesanyjukkal, Máriával együtt (Jn 2,12). A testvérek meglátogatják

⁷³ Galsi, Árpád: *Jakab, az Úr testvére – Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*, KGRE-L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012, 34.

⁷⁴ Galsi, i.m., 34-36.

⁷⁵ Van Bruggen, Jakob: *Krisztus élete a földön kortársai és tanítványai leírásai alapján*, KoK Kiadó, Kampen, 1989, 71-77.

Jézust, amikor hazatér Kapernaumba, erről a szinoptikusok adnak hírt (Mk, 3,31–32, Mt 12,46–47, ill. Lk 8,19–20). Van Bruggen későbbi megemlékezéséről is szól (ApCsel 1,14), sőt missziói munkájukat is kiemeli (1 Kor 9,5). De mindemellett részletesen elemez egy nagyon kényes kérdést is, nevezetesen hogy az említett testvérek Jézus valódi testvérei, féltestvérei, unokatestvérei vagy mostohatestvérei voltak, vagy a páli értelemben vett „keresztény testvérek az Úrban”.

Ahogy Van Bruggen fogalmaz: „A keresztény egyház történetében már nagyon korán úgy tekintették őket, mint Józsefnek előző házasságából való gyermekeit, úgyhogy polgárilag féltestvéreinek számítottak, valójában nem voltak vérrokonságban Jézussal, Mária fiával.”⁷⁶ Bár a keleti egyházban ez a gondolat egyeduralkodóvá vált, a nyugati egyházban Jeromos hatásának köszönhetően megerősödött, és győzött is egy alternatív gondolat, mely szerint valójában Jézus unokatestvéreiről van szó. Az elgondolás mögött az a meggyőződés állt, hogy sem Máriának, sem Józsefnek nem volt Jézus születése előtt és Jézus születése után sem testi kapcsolata se egymással, se mással, mindketten, mindvégig szüzek maradtak.

Később a protestánsok körében is élt ez a hagyomány, ám fokozatosan teret nyert az a tézis, mely szerint az evangéliumokban Jézus valódi (édes) testvéreiről írnak a szentírók.⁷⁷ Van Bruggen egyik összegző mondatában így ír: „A legrégebbi hagyomány pozitív támaszt nyújt annak az elgondolásnak, hogy Jakab és Júdás Jézus testvérei voltak, és nem unokatestvérei. Az unokatestvér hipotézisnek, ami Jeromos révén keletkezett a negyedik században, nincsenek kimutatható gyökerei a hagyományban, sőt ellentétben állnak a tradíció általunk ismert legrégebbi adataival.”⁷⁸

Végkövetkeztetésként arra jut, hogy Jézus testvérei Mária és József közös gyermekei voltak, exegetikailag pedig szerinte nincs értelme ezt feszegetni, hanem inkább elfogadni az azonos anyaság tényét, még akkor is, ha az egyházi erős hagyomány miatt az összes létező variáció tovább él. Mivel keveset tudunk tényként, és rengeteg a feltételezés Jézus családjával kapcsolatban, sőt több mariológiai és krisztológiai dogmát is érint, ezért e témának részletezését mellőzzük e dolgozat keretein belül.

Jézus családjával kapcsolatban az evangéliumok utalásai között egy sem található, mely Mária Magdolnát családtagnak tekinti, minden ezzel kapcsolatos elképzelés (egyházi és nem egyházi) spekuláció, melynek következményeként Mária áldozattá válik. Ennek tükrében kiemelhetjük: a magdalai Mária rehabilitációjának egyik legfontosabb eleme, hogy tisztázzuk:

⁷⁶ Van Bruggen, Jakob: i.m. 71.

⁷⁷ Van Bruggen Jeromos mellett a témában megemlíti Zahn, Helvidius és Blinzler nevét is

⁷⁸ Van Bruggen, Jakob: i.m. 73.

ő áldozat, méghozzá fikciók és fantáziálások áldozata is. Ő, aki kirekesztett, de ugyanakkor Jézus újraalapított családjának tagja. Ha nem is abban az értelemben, ahogyan néhány apokrif irat félmondatából, és a fentebb említett spekulációkból összerakott képből sejlik – mely a félremagyarázott hatástörténeti elemekből állt össze egy teológiai „torzová”.

Jézus földi értelemben vett családjának tehát Mária Magdolna nem volt tagja, ezt a hipotézist semmilyen bibliai vagy Biblián kívüli forrás nem támasztja alá, bár az utóbbi évtized egyik legnagyobb visszhangot kapott teológiai témájú botrányát, éppen egy olyan kopt töredék okozta, mely Jézus és Mária Magdolna családi kötelékének, sőt házasságának témáját hozta újra felszínre. A töredék neve: Jézus felesége evangéliuma. Ezt a töredéket, és a töredék hátterét, tartalmát, sorsát szeretném nagyvonalakban bemutatni a következőkben.

3.5. Jézus felesége?

Karen King 2014-ben publikált tanulmányában, mely a Harvard Theological Review-ban (HTR) jelent meg, egy kopt töredékről ír részletesen, melyet King Jézus feleségének evangéliumának nevezett el.⁷⁹ A lelet hitelességét és eredetiségét illetően óriási vita alakult ki, és mindkét oldalon neves szakemberek sorakoztak fel alátámasztva a töredékes szöveg autentikus voltát, vagy éppen hamisságát igazolva, bizonyítva. King kezdetben meg volt győződve róla, és az általa ismertetett tudományos vizsgálatok is ezt látszottak alátámasztani, hogy a papirusz ókori, és nem pedig modernkori hamisítvány, ahogyan kritikusai állították.

A töredezett szavakból álló kopt szöveg fordítását is lehozta a tanulmány, melyből a kiragadott rövid részlet „az én feleségem” egyik pillanatról a másikra világhírűvé tette a papiruszt, és felelevenedett az ősi vita, a visszatérő kérdésekkel: vajon Jézusnak lehetett felesége? Ha volt felesége, Mária Magdolna volt az, vagy sem? Miért rejtette véka alá az egyház ezt a titkot? És egyáltalán: komolyan lehet-e venni ezt a 7,6 centiméter széles és 3,8 centiméter hosszú leletet, (King szerint a 4. századra tehető papirusz, és egy 2. századi iratból lett kimásolva), és ebből messzemenő következtetéseket levonni Mária Magdolna és Jézus kapcsolatára vonatkozólag?

King tanulmánya részletezi, hogy a Jézus feleségének evangéliuma egy beszélgetést rögzít Jézus és a tanítványai között. King szerint a már említett „az én feleségem” kifejezés arra utalhat, hogy ez az eredeti szöveg a 2. században keletkezett, amikor nagy vita folyt a házasságról, a cölibátusról, és először merült fel annak a kérdése, vajon Jézus házas lehetett vagy sem. King azt is kiemeli, hogy a ránk maradt töredékek, szavak nagyon ismerősen

⁷⁹King, Karen L: 'Jesus Said to Them, "My Wife",' Harvard Theological Review 107 (2014) 131-159. <http://dash.harvard.edu/handle/1/12423666>, utolsó elérés: 2017. július 31.

csenghetnek, mivel az első két században használt ókeresztény irodalom terminológiája köszön vissza általuk.

Az apokrif töredékben felfedezhető kifejezések, állítja King, úgylis, mint: „feleségem, édesanyám, női tanítványom” mind-mind arra utalnak, – amire több kanonikus és nem-kanonikus irat is – hogy tudniillik Jézusnak voltak prominens női tanítványai, közülük is az első számú: maga a magdalai Mária. A Jézus felesége evangéliumában megnevezett Mária lehet a magdalai Mária, csakúgy, mint Mária Jézus anyja, (Az Újszövetségben néven nevezett 16 nőből 6-nak Mária a neve) mint ahogyan erre számos egyéb apokrif esetében példa van. King konklúzióként azt fejt ki, hogy a Jézus feleségének evangéliuma kopt papirusz alapvetően nem bizonyítja azt, hogy Jézusnak felesége, családja lett volna, de azt mindenképpen alátámasztja, hogy nők, akik anyák és feleségek voltak: Jézus tanítványai közé tartoztak.

Karen L. King 2016-ban egy tényfeltáró cikk hatására, melyet Ariel Sabar publikált, és mely leleplezte a Jézus feleségének evangéliuma papirusszal kereskedő ember hátterét, visszavonta az állítást, mely szerint az irat valódi, a kereskedőt hazugnak, a leletet pedig „feltehetőleg hamisítványnak” nevezte.⁸⁰ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ez egy befejezett tudományos diskurzus lenne.

⁸⁰ Sabar, Ariel: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2016/07/the-unbelievable-tale-of-jesus-wife/485573/>, utolsó elérés: 2017.augusztus 4.

4. A magdalai Mária és a názáreti testté lett Ige

Jézus emberségének része a testiség. Nem kiszakítva abból a teológiai és társadalmi hagyományból, ahova tartozik, – az Énekek éneke könyvének összefüggései, egy zsidó rabbi életvitele, ókori vándorkarizmatikusok életének szabályai, a római-hellén kultúra sajátosságai – érintenünk kell ezt a kérdést is, mert a magdalai Máriával összefüggésben újra meg újra előkerül Jézus esetleges testi szerelme, kapcsolata, házassága. Erről sokszor és sokféleképpen lehet hallani, olvasni leginkább fikciós irodalomban,⁸¹ holott, azt gondolom, helye lehet a teológiában is, mégpedig bármilyen meglepőnek is tűnhet: az inkarnációs tan relációjában, Jézus valóságos emberi mivoltának összefüggésében.

Jelenits István piarista szerzetes, római katolikus teológus általában a versekkel kapcsolatban fogalmazza meg azt a gondolatot, hogy egy jó vers nemcsak megmutat, de el is takar valamit.⁸² Az érintett téma, a Magdalai és a Názáreti kapcsolata is ilyen lehet, még ha a tényekbe nagyon kevésbé is kapaszkodhatunk. A keleti ortodox kereszténységben a kezdetektől fogva megkérdőjelezhetetlen a magdalai Mária szentek között elfoglalt helye. A nyugati kereszténységben, a szent hagyományban és a hatástörténetben azonban ennél változatosabb, ellentmondásosabb a róla alkotott kép. Teológiai kérdések és teológiai feszültségek alakultak és alakulnak ki a személye körül, melyekre komoly teológusok éppúgy megkísérelnek választ adni, mint a popkultúra legkülönbözőbb műfajainak prominens képviselői. Feszültségekkel teli, ahogyan egy újszövetségi és történeti személy és az őt körülvevő misztikum megjelenik a teológia területén, azon belül is az újszövetségi hatástörténetben. Igaz ez még akkor is, ha ezen imaginációk többsége vagy félreértéseken, vagy fikciókon alapszik.

Kutatásunk szempontjából releváns példája ennek az a gondolat, amikor a magdalai Mária „bűnössége” és tisztátalansága áll szembe Szűz Mária büntelenségével és tisztaságával, vagy éppen amikor híres prédikátorok használják őt példaként, hogy minél hamarabb rávegyék az embereket egyfajta megtérési rituáléra. Bár hivatalosan a nyugati keresztény egyházak is közeledtek a keleti kereszténység kezdetektől egyértelmű álláspontjához, a hagyomány és a kollektív tudatalatti mintegy bűvópatakként megőrizte őt egyfajta bármikor elővehető negatív vagy éppen pozitív példaként – teológiai-egyházi és nem-teológiai, nem-egyházi

⁸¹ Erre nagyon jó példa Nikos Kazantzakis nagy hatású regénye, mely magyarul a Krisztus utolsó megkísértése címen jelent meg, vagy éppen Dan Brown A Da Vinci-kód című bestsellere.

⁸² Jelenits István 1932-ben született, magyar piarista szerzetes, teológus, író, magyar és hittan szakos tanár.

közgondolkodásban egyaránt.⁸³ Megjelenítése és alakja számtalan olyan kérdést felvet, mely túlmutat a szűk értelemben vett teológián és vallásfilozófiai, irodalmi, szexuáletikai, antropológiai tudományterületekhez kapcsolódik. De mindennek az alapja egy dogmatikai aspektus, mégpedig az inkarnáció egy szegmensét göröső alá véve: vajon a *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* jánosi igazsága hogyan hat Jézus valóságos testiségének megélésére? A kérdés összetett, de megválaszolása fontos, éppen a magdalai Máriával kapcsolatos félreértések tisztázása céljából.

Michel Henry gondolat kísérlete jelenik meg Jean-Yves Leloup *The sacred embrace of Jesus and Mary* című könyvében.⁸⁴ A *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* az „Ige testté lett” (Jn 1,14) igeverset elemezve fejt ki Henry, hogy a test, a hús filozófiája, az inkarnáció felfedi az életünk eredetét. Henry úgy véli, az inkarnációban, a jézusi inkarnáció által valóban megszentelődik a test, a hús és minden, ami ehhez tartozik: a születés, a fájdalom, a boldogság, a szenvedés, a szexualitás, és persze a betegség és a halál is.

Jézus testi mivolta e szerint nem látszat, ahogy doketista irányzatok hangoztatni vélik, még csak nem is egy eszményített bálvány, ahogyan sok ezoterikus és keresztény irányzat is látja és láttatja, hanem Jézus testisége, földi valósága evidens realitás, élete teljes, tökéletes emberi élet volt. „A keresztény tradíció szerint Jézus élete tökéletes volt, ezen pedig olyan életet kell értenünk, amelyben semmiféle rosszat nem tett, viszont sok jót és mindig a legjobb vagy az egyaránt legjobb cselekvést választotta, amikor tehetett” – vallja Richard Swinburne *Isten volt Jézus?* című könyvében, melyben a khalkedoni zsinat döntését is idézi: „a Fiúisten olyanná vált, mint mi, minden tekintetben, leszámítva a vétkeket.”⁸⁵

Érdekes áttekintenünk a művészettörténet évszázadain keresztül, hogy miként ábrázolják őt emberként, férfiként a kezdetektől fogva. Természetesen nagyon sokféle módon jelenítik meg, de azért közös pontként megfigyelhető, hogy rengeteg olyan festmény és szobor keletkezett, amelyeken egyértelműek Krisztus férfi mivoltára utaló jelek. Egyébként, a körülmetélkedés megfestésétől kezdve, egészen a keresztthalál ábrázolásokig jól láthatóak Krisztus teljes emberségének bizonyítékai. „Totus in suis, totus in nostris.” Krisztus egyszerre volt teljességében isteni és emberi, gondoljunk a kettős természetének dogmájára, vagy a kalkhedóni dogmára. Krisztus valós ember volt, nemcsak egy emberi jelenség, vagy látszattest. Ez persze ellentmond nem csak a markionista fantomtest-elképzelésnek, de minden gnosztikus, misztikus és fénybe öltöztetett Jézus-ábrázolásnak is.

⁸³ Pelikan, Jaroslav: *Mary through the Centuries*, Yale University Press, New Haven, 1996.

⁸⁴ Leloup, Jean-Yves: *The sacred embrace of Jesus and Mary*, Inner Traditions, Rochester, Vermont, 2006.

⁸⁵ Swinburne, Richard: *Isten volt Jézus?*, Helikon Kiadó, Budapest, 2012, 58.

Mindezek mellett roppant izgalmas kérdés, és a posztkolonialista gondolkodásmód számára – főleg annak feminista irányzatának – is kérdésként merül fel, hogy ha Jézus valójában ember volt a maga teljességében, férfi mivoltában, vajon miért nem maradtak fent róla olyan képek, amelyeken olyan nők társaságában van, akik vele úgymond egy szinten vannak, nem pedig neki alávetve (őt követve, a lábánál fekve, leborulva elé)? Soha nem látjuk őt „egy szinten” egy nővel – kivéve ez alól édesanyját, Máriát. Szintúgy kérdésként merülhet fel, hogy vajon miért alakult ki az a Szent Jeromos vagy éppen Szent Ágoston által is hangoztatott gondolat, hogy ha Szűz Máriától született (sőt Jeromos szerint maga József is szűz volt), Jézusnak magának is szűznek kellett lennie.

Annál is inkább furcsa ez, mivel a rabbinikus hagyomány és vallásos törvények szerint, ha valaki tanítani akart a zsinagógákban, bizonyítania kellett, hogy képes együtt élni egy nővel.⁸⁶ Jean-Yves határozottan azt az álláspontot képviseli, hogy Jézus idejében egy nőtlen rabbi nem is léphetett be a templomba, és nem is taníthatott a zsinagógákban. Ennek ellentmond az, amit Benyik György kutatásában találhatunk meg: „Bár néha akadt nőtlen rabbi is, a nőtlenség egyáltalán nem volt megszokott dolog. Simeon Ben Azzaj erről így vélekedik: „Mit tegyék! Lelkem a Tórán csügg. Tartsák fenn mások a világot!” (bJeb. 63b) Joachim Jeremias⁸⁷ azon a véleményen van, hogy egy rabbinak 40 éves koráig kellett megnősülnie, mégpedig mielőtt rabbivá avatták volna.”⁸⁸ Ami ezek mellett bizonyosan megfogalmazható, hogy mind a zsidó, mind a korai keresztény tradícióban megjelenik az elvárás, hogy senki ne lehessen pap, rabbi vagy spirituális tanító, ha nem teljes ember.

Már pedig a teljességhez hozzátartozott a család, a testiség, a gyerekek és maga a férfiasság, szexualitás is a Jézus korabeli zsidóság gondolkodásán belül is. Ezt számos talmudi és Tórában található részlet alátámasztja (sőt Isten jóságából eredezteti), és több Nag Hammádi-i apokrif evangélium is megerősíti. Ezek közül az iratok közül kiemelkedik e kérdés tekintetében Fülöp evangéliuma, valamint Mária evangéliuma. Ezek és egyéb iratok, valamint a vallási, családi és történeti kontextus mind-mind arra engednek következtetni, hogy bár tényként nem bizonyítható, de ki sem zárható, hogy Jézus a testté lett, hússá lett, teljes emberré lett Isten, az inkarnáció csodájának részeként, az emberségnek ezen fontos elemét, a családi köteléket, lelki és testi szerelmi köteléket is megélhette. Hangsúlyoznunk kell ugyanakkor, hogy ez az elképzelés sok mozaikból összerakott kép, amely iratok és történelmi tények alapján nem bizonyítható, mégha ki nem is zárható. Óvatosan kell vele

⁸⁶ Leloup, Jean-Yves: *The sacred embrace of Jesus and Mary, Inner Traditions, Rochester, Vermont, 2006.* 107.

⁸⁷ in *ZNW*, 25 (1926), 310-312.

⁸⁸ Benyik, György: *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, Szeged, JATEPress, 1996, 111.

bánni, mint minden feltevással, miközben nem kell/szabad ignorálni magát a témát.

Sokan vitatják, blaszfémianak tartják magát a kérdésfelvetést is, de azt gondolom, a teológia a bátorság és a tabuk nélküli kérdezés tudománya. Éppen ezért gondolom leírni a következő logikus gondolatmenetet. Magdala és Názáret. Két város, mely egyszer és mindenkorra beírta magát a világtörténelem nagy könyvébe. Szimbólumok, melyek örök jelzőkké váltak a magdalai Mária és a názáreti Jézus miatt. Mária és Jézus, egy nő és egy férfi, Magdalából és Názáretből, akiknek találkozását, kapcsolatát, feltételezett szerelmét oly sokan állították vagy cáfolták, bizonyítani vélték vagy már a kérdést is gyalázatnak gondolták, hogy az már gyanús. Kanonikus és nem-kanonikus iratok is rögzítik Mária Magdolna személyét, hűségét, bátorságát, és azt is, hogy bizalmi kulcsszerep volt az övé a tanítványok között. Bibliai szakaszok kevésszer szólnak róla, ahogy részleteiben is láthatjuk majd, de ha szólnak, akkor nagyon hangsúlyos helyeken.

Az a hipotézis, hogy Jézus és Mária között a bizalmi tanítványi kapcsolaton kívül fizikai, szexuális kapcsolat is volt, semmilyen módon nem bizonyítható. A legfontosabb szöveg, melyet Fülöp evangéliumából szoktak citálni ennek alátámasztásául, így hangzik: „A Mester szerette őt (Máriát) jobban mint, a többi tanítványt. Gyakran meg is csókolta őt a száján.”⁸⁹ Azonban a kopt ige, melyet „csókolni”-ként fordítanak, jelentésében a héber קָשַׁל szóhoz áll legközelebb, ami azt is jelenti: együtt lélegezni, ugyanazt a levegőt belélegezni. Ez a vélt bizonyíték tehát elég gyenge lábakon áll. Szintén a Fülöp evangéliuma említi, hogy három Mária volt, akik mindig követték Jézust: anyja, lánytestvére és felesége. Ez már természetesen jóval direktebb közlés, ami e dolgozat későbbi fejezetében kibontásra kerül, tudniillik, hogy ez a bizonyos harmadik Mária is olyan volt számára, mint a lánytestvére vagy éppen anyja. Szóval ez a bizonyítás is bizonytalan lábakon áll, bár érdemes újabb és újabb vizsgálatokra.

Ami biztosnak tűnik, hogy Jézus és Mária között különleges szeretetkapcsolat volt. Téves elképzelés viszont az, ha mai gondolkodásunkkal próbálunk modellezni egy kétezer évvel ezelőtti kapcsolatot, melyről csak töredékes tudásunk van. Számptalan kérdés van ezen a területen, melyről itt el lehetne gondolkodni. Ezek részletes elemzése nélkül, csak említés szintjén álljon itt néhány: a monogámia/poligámia kérdése, a *Bárány menyegzője* képe, vagy a már említett Énekek éneke exegézise, különös tekintettel az ott kibontakozó történet valamint Jézus és Mária kapcsolata köré kialakult hatástörténeti elemek és az ószövetségi szövegben szereplő szerelmesek közötti viszonyrendszerben fellelhető párhuzamokra. Ez utóbbira

⁸⁹ saját fordítás

később még kitérek.⁹⁰

Mindent összevetve azonban nem vitathatjuk azt a tényt, hogy az inkarnációval összefüggésben, korrelációban lévő keresztény megváltottság tannak részese lehet a „minden testiségből való megváltás” ténye, vagy annak legalábbis lehetősége – annak vizsgálata. És a „testté létel” az egész testet érinti ebben a kontextusban. Mielőtt rátérnénk a konkrét bibliai és apokrif iratok elemzésére, vizsgáljuk meg nagyon röviden, vajon beszélhetünk-e magdalai Máriáról történeti, történelmi értelemben, és ki volt ő a legendák szerint.

5. Ki volt Mária Magdolna? – Történelmi háttér és legendák

Mária Magdolnával kapcsolatban is felmerül az a kérdés, ami Jézussal kapcsolatban: vajon használható-e vele kapcsolatban a történeti jelző. Történeti Jézus-kutatásról beszélünk, sőt annak három hullámáról is, de történeti Mária Magdolna kutatásról nem. Nem is véletlen ez, hiszen a szó legszigorúbb értelmében nem beszélhetünk történeti Mária Magdolnáról. Amit róla tudunk, sejtünk, az a modern, és még inkább a posztmodern értelmezés szerint nem történetinek szánt szövegekből rekonstruált alak.

Az a tény, hogy mégis felvetődik egy történeti Mária léte vagy nem léte, és ezzel a kérdéssel összefüggésben sok új kérdés is megfogalmazódik, az abból adódhat, hogy az első keresztény közösségek, akik egy nagyon konkrét történelmi helyzetben éltek, azt gondolták, abban gondolkodtak és hittek, hogy Mária Magdolna a Jézus-történet, Jézus földi életének fontos tanúja volt. Mária Magdolna „történeti rekonstrukciója” sok-sok hipotézisen alapul, mégis azt kell mondanunk, hogy a ránk maradt szövegek alapján, ha és amennyiben megfestjük az ő történeti képét (de legalábbis erre törekszünk), azzal az első keresztény közösségekről, és a formálódó, kialakuló keresztény hitvilágról és tanításról is képet kaphatunk. Ez a folyamat tisztázni is segít azt, hogy az egymásnak ellentmondó Mária Magdolna-képek közül, melyik honnan eredeztethető.

Mária Magdolna nevét a leggyakrabban egy és ugyanazon nyelvtani formában írták le: név, határozott névelő, földrajzi hely: Mária, az asszony, a (aki) Magdalából való. Kétszer felcserélődik a sorrend Lukácsnál, de ennek jelentősége nincsen. Ami fontos, hogy a határozott névelő megmarad, ami arra utal, hogy mindenki számára jól ismert személyről van szó: a(!) Mária Magdolna, a(!) magdalai Mária. A magyar nyelvben a következő formulákat használjuk: a magdalai Mária, Mária a magdalai, vagy a leggyakrabban így: Mária Magdolna. Mivel egyértelműen és egyformán használták a nevét az evangéliumi iratok szerzői,

⁹⁰ VI/d: Jn 20, 1-18 és Énekek 3, 1-4 „találkozása” – a vőlegényt kereső menyasszony?

szerkesztői, ezért arra következtethetünk, hogy neve evidens módon volt benne az első keresztény gyülekezetek köztudatában: tudták, hogy ki ő, és jelentősége megkérdőjelezhetetlen volt, kihagyni őt, még egy alapvetően férfi-központú szövegezésnél sem lehetett, a szintén patriarchális aspektusokat szem előtt tartó kanonizálásnál pedig már nem is volt kérdés az ő „szövegben való léte”, sőt kulcsszerepe.

Annak, hogy szükség volt a megkülönböztetésére, triviális oka volt: Jézus korában, és a Jézusról szóló történetekben is az evangéliumokban, több olyan nő szerepelt, akinek neve Mária – pl: a másik Mária, Mária Márta testvére, a kis Jakab anyja Mária - és persze magának Jézusnak is az édesanyja is Mária nevet viseli. (Az első században, Galileában gyakori női név lehetett nemcsak a Mária, de a Salomé is. A Mária név gyakoriságát több kommentár is kiemeli, és szempontként említi e konkrét téma elemzésekor.) Mária Magdolna megkülönböztetése így nagyon gyakorlatinak is tekinthető, és ahogy fentebb említettük, jelentőségét emelte ki, hiszen ha nem lett volna domináns szereplő, nem lett volna specifikus neve. Sőt, az a koncepció is benne van, benne lehet a szerzők részéről: ezt a Máriát nem szabad összekeverni más Máriával.

Neve egy címet is jelentett az első generáció kereszténységének, és karaktere mindenfajta szerkesztést, „elnyomást” túlélt. Az, hogy egy helységnev a „vezetékneve” – Magdala, egy falu, mely a galileai tengertől északnyugatra feküdt – azt is jelenti, üzeni, hogy amikor Jézus tanítványa lett, és őt meggyógyította Jézus, akkor nem volt – még nem, már nem – férjnél. Magát a terminust, Magdolna-Magdaléna, amely valóban egyfajta vezetéknevvé alakult át, így önállósult is, számos nehézség övezi. Magdala létezéséről, vagy nem létéről máig vita folyik. Mindenképpen elgondolkodtató: a leglényegesebb bizonyítéka a valós létének, hogy szerepel Mária neve mellett az evangéliumokban.

Mivel a város neve „haltornyot” jelent, valószínűsíthető, hogy amennyiben létezett ilyen város: halkereskedelmi központ volt, melyet Kathleen Corley szerint maga Josephus is említ Tarichaea néven.⁹¹ Ennek a ténynek fontosságát az adja, hogy ez az egyetlen Biblián kívüli hiteles forrás, mely említi ezt a várost, igaz, más néven. Ennek oka az is lehet, hogy a Kr u. 67-70. között zsidó lázadást követően, valószínűsíthető, hogy a római seregek megváltoztatták a nevet. Mary Thomson is úgy gondolja, hogy „sok tudós egyetért a tekintetben, hogy abban az időben Magdalát Tarichaeaként ismerték.”⁹² Az a gondolat kísérlet posztkoloniális szempontból különösen is átgondolandó, hogy a szentírók ezzel a névváltoztatással, illetve

⁹¹ in: Levine, Amy-Jill: *The Feminist Companion to Mark*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2001. 199.

⁹² in: Levine, Amy-Jill: *The Feminist Companion to Mark*. 199.

arám nyelven való megemlítésével egyfajta nyelvi, passzív ellenállást is érzékeltetni akartak az elnyomó hatalommal szemben.

Nincsen bizonyosság sem a városról, sem Mária földrajzi származásáról, ami nyilván nehezíti egy történeti Mária-kép megrajzolását is. De a feltételezés él, Mária egy Magdala nevű városból jött, az már más kérdés, ez azonos-e a mai Migdallal, vagy éppen a josphusi Tarichaeával. Ami biztos: Mária valami különöset tett, ezért kapott megkülönböztető nevet, mely elválasztotta a többi Jézust követő asszonytól. Persze ezt a tettet történelmileg aligha, de teológiailag elég világosan körül lehet írni.

A „történeti Mária-kutatás”, melynek forrásai igencsak korlátozottak, ezzel együtt elősegíthetik a korai kereszténység életének feltérképezését és irodalmának behatárolását. Az első két században született iratok – kanonikus és apokrif iratok egyaránt – nagyon megosztottak ebben a témában is. Vannak szövegek, melyek Máriát mélyen tisztelt és lelkiileg előkelő vezetőként mutatják be (például Mária evangéliuma), míg más iratok szerint csak a korai kereszténységben betöltött ikonikus szerepe miatt kell őt megemlíteni a szövegek néhány fontos pontján (egyházatyák utalásai).

Ami biztos, mindegyik említett szöveg mögött ott áll egy olyan női alak, aki jelentős szerepet játszott a húsvéti drámában, sőt a tanítványi szűk körben is. És ez a szerep biztos alapokon áll, gyökerei mélyek és szerteágazóak: Mária Magdolnát nem lehet kitörölni a Jézus történetből. Ez az a magabiztos állásfoglalás Mária mellett, mely később, főleg a középkorban előkészítette az ő kiemelt helyét a legendákban, egyházművészeti ábrázolásokban is, és vitathatatlanul közrejátszott abban is, hogy mind a mai napig nemcsak az egyházi hagyomány, de a képzőművészet, filmművészet, popkultúra egyik meghatározó szereplője is.

A történeti Mária léte nem bizonyítható, de feltételezhető. Mindemellett, ha nincs történeti Mária, akkor nagyon nehézkéssé válik különválasztani a hagyomány által preferált „középkori Máriát”, az első keresztény generáció Mária-képétől. Csak hogy néhány kutatót említsek: Jane Schaberg, Kathleen Corley és Susan Haskins is fontosnak tartja ezt a különválasztást, valamint történelmileg pontatlannak ítéli Mária prostituáltként való középkori jellemzését.

A bibliatudósok között is többségben vannak azok, akik azt állítják, hogy a magdalai Máriáról nem beszélhetünk történelmi személyként, de érdemes nyomon követni, hogy hányféleképpen jelenítik meg a magdalai Máriát a kora keresztény szövegek, és megvizsgálni az azokból kirajzolódó történelmi alakot. „Történelmi értelemben” a magdalai Mária, és ez a legtöbb elemzésben megjelenik, egy zsidó asszony volt, aki követte a Názáreti Jézust. A

Galileai-tenger melletti Magdala nevű városkából származott.⁹³

A legújabb migdali feltárások, Josephus Flavius írásai és más írásos bizonyítékok alapján már alkothatunk valamilyen képet Magdala városáról. Kereskedelmi központ volt egy nemzetközi útvonalon, amelyen különböző vallási és kulturális háttérből származó emberek találkoztak egymással a piactéren.⁹⁴ Virágzó városként nagy árukereskedelmet bonyolított, kínáltak itt sót, halat, színes kelméket, és a gazdasági termékek széles választékát. Magdalát toleráns városként ismerték, ahol mind a zsidó, mind a hellén kultúra jól megfér egymással. Jól megerősített város volt, stratégiai elhelyezkedéssel, egy olyan területen, ami sokat elszenvedett a római megszállás alatt, és a rómaiak ellen folytatott harcok során. A térség természeti kincsekben gazdag és bővülő volt.

A magdalai Mária tehát zsidó családi háttérrel rendelkezett, noha nem a családi kötelékek alapján azonosították be, mint a többi Máriát a négy evangéliumban. Arról a városról nevezték el, ahonnan származott: Magdaláról.⁹⁵ Kora gyermekkorától kezdve tudta, hogy mit jelent az erőszak, a nyomor, a bővelkedés, az igazságtalanság, a kultúrák és vallások sokszínűsége, és mindezt egy pompás és rendkívül termékeny természeti környezetben. Ahogyan Ester de Boer fogalmazott tanulmányában: „Egy sajátos pillanatban Jézus követőjévé vált. Egyáltalán nem lehetetlen, hogy a magdalai zsinagógában találkozott Jézussal.”⁹⁶

Arról nincs tudomásunk, hogy a magdalai Mária miért csatlakozott Jézus tanítványaihoz, de mind a négy evangélium név szerint említést tesz róla. Kulcsfontosságú szemtanúja Jézus halálának, temetésének, az üres sírnak, és az azzal járó felismeréseknek. Bátorságra vall, hogy Jézus sírjánál időzik, mind a zsidó, mind a római hatóságok ellenében. A kanonikus evangéliumokban egyértelműen láthatjuk, hogy fontos szerepet játszott Jézus életében. A négy

⁹³ Bár nem tudományos mű, hanem fikciós alkotás, de mindenképpen érdekes adalék, hogy Anne C. Williman regényében Mária Magdolnának jól ment a sora, és elégedett életet élt Ara nevű halász férjével, és két gyermekével. Azután egy váratlan viharban Ara belefulladt a Galileai-tengerbe. Mária olyan mély gyászt él meg, hogy többé nem képes visszatérni normális kerékvágásba. Hangokat kezd hallani, azután egy tengerparti házba költözik. Itt találkozik Johannával, aki Jézus követője. Attól kezdve Jézus személye, az ő követői, tanításai, és életeseményei formálták Mária Magdolna életét. (Vö. Williman, Anna, C.: *Mary of Magdala*, Broadman, Nashville, Tennessee, 1990.)

⁹⁴ de Boer, Esther: *Mary Magdalene- Beyond the Myth*, Trinity Press, Harrisburg, 1997, 18-57.

⁹⁵ Margaret George regényében Jézus élettörténetét Mária szemén keresztül követhetjük végig, amint Jézus követője lesz, miután Jézus kiűzi belőle a démonokat. A szerző itt csupán egy hozzávetőleges képet nyújt arról, hogy milyen árat fizettek néhányan Jézus követői közül azért, hogy Jézus tanítványai lehessenek. Máriát megbélyegezte és kiközösítette a saját családjá, megtiltották neki, hogy a saját kisbabáját láthassa. A regény szerint sok tanítványnak nehéz lehetett, amikor a családjaikat elhagyták azért, hogy egy közös ügyért harcoljanak. A szerző valóságúhően ábrázolja, milyen társadalmi megvetés érte azokat, akik ezt az életutat választották. Magát Jézust is majdnem levetették egy magas szikláról, miután bejelentette, hogy ő a Messiás, amiről az Újszövetség is részletesen ír. (Vö. George, Margaret: *Mary called Magdalene*, Penguin, New York, USA, 2002.) Természetesen ez a regény egy fikció, ami nem tudományos megalapozottságú.

⁹⁶ de Boer, Esther, *Mary Magdalene- Beyond the Myth*, Trinity Press, Harrisburg, 1997, 55.

evangéliumban összesen kilencszer említik a nevét, és további három alkalommal közvetetten utalnak rá. A nem kanonikus, azon belül is az apokrif evangéliumokban hasonlóan, vagy még inkább központi szerepet tölt be, különösen a Mária evangéliumában.

Jean-Yves Leloup könyvében hangsúlyozza, hogy az első századok keresztény irodalmát tekintve szinte nem találni olyan művet, amely ne említené Mária nevét, időnként felmagasztalva a személyét, olykor pedig megkísérelve halványítani a jelentőségét.⁹⁷ Nem szabad elfelejtenünk, hogy nem csak a *Mária evangéliuma* említi Mária nevét az újszövetségi apokrif irodalomban, de további két írás is: a *Mária kérdései*, amiről Epiphaniusz említést tesz, valamint a *Mária születése*, amelynek sorait szintén Epiphaniusz idézte.⁹⁸ Mindkét irat Kr. u. 150. és 350. közé datálható.⁹⁹

A magdalai Máriáról alkotott kép kialakulásában a kanonikus és nem kanonikus iratokból származó információk mellett a vele kapcsolatos, róla szóló legendák is fontos szerepet játszottak. A legendák ugyanis sokat elárulnak arról, mit is képviselt és képvisel akár mind a mai napig is a magdalai Mária személye, karaktere a keresztények szemében világszerte. A Szentírásban található evangéliumok alapján, leginkább úgy ismerjük a magdalai Máriát, mint akit Jézus meggyógyított (Lk 8,1–3), aki Jézussal maradt egészen az ő kereszthaláláig, és aki nem csak első szemtanúként értesült Jézus feltámadásáról, de elsőként is hitt benne.

A legendák ezen történetek elemeit nem használják, de utalnak rájuk. Ezt támasztja alá a Jean-Yves Leloup könyvének előszavában olvasható Mária-legendákról írt David Tresemer és Laura-Lea Cannon¹⁰⁰ tollából származó rövid esszé. Leírják, hogy Dél-Franciaországban milyen meggyőződéssel vallják, hogy Mária Magdolna járt hazájukban, Jézus követőinek egy kisebb csoportjával, azok után, hogy Jeruzsálemben eluralkodott a káosz.¹⁰¹

E legenda szerint Mária azokban a barlangokban élt, amelyek ma is végighúzódnak az egész vidéken, és állítólag olyan éles látással, mondhatni, látónoki képességgel bírt, hogy fáklya nélkül is kiigazodott a barlangok átjáró folyosóin. A térség mészkőből kivájt, több száz mérföldön is elterülő barlangjai alkották a világ legkiterjedtebb földalatti rendszerét. Úgy hírlik, hogy Mária a kelet-marseille-i sainte-baume-i dombokban található egyik barlangban élte le életének utolsó harminc évét igen bensőséges viszonyban a földnek eme igen rejtett

⁹⁷ Leloup, Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002.

⁹⁸ Epiphaniusz, *The Panarion*, XXVI, 8, 1-2 és 12, 1-4.

⁹⁹ Schneemelcher (szerk.), *Wilhelm: New Testament Apocrypha*, Vol. 1: *Gospels and Related Writings Revised Edition* Paperback – December 1, 1990, 390-391.

¹⁰⁰ Nagy visszhangot váltott ki David Tresemer és Laura-Lea Cannon *Rediscovering Mary Magdalene* című filmje.

¹⁰¹ Leloup, Jean-Yves: *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002, 21-22.

zugával. Egy másik legenda szerint, fejt ki Jean-Yves Leloup, angyalok egy csoportja minden egyes reggel a sziklacsúcsok fölé emelte Mária Magdolnát, ahonnan jól hallhatta az angyali seregek egész kórusát, a hamisítatlan és örökké megújuló teremtés isteni hangjait.

Néhány szakértő úgy gondolja, hogy Mária életmódja és anyagi forrásai arra engednek következtetni, hogy vagy elvált, vagy megözvegyült. Valószínűleg egyedül élt, önellátó és magát fenntartó nőként.¹⁰² Ahogy Carolyn Osiek fogalmaz a *Women in Scripture* című művében: „*Íme, egy erős asszony!*”¹⁰³ Benyik György *Jézus és a nők* című tanulmánya egyik fejezetében – a fejezet címe: „Jézus Indiában” – megemlíti egy legendát, amely valamikor a 19 században bukkan fel először.¹⁰⁴ A legenda alapját, ahogyan Benyik is megerősíti, Louis Jacolliot francia és Nicolas Notovich orosz utazók írásai adják, melyek szerint Jézus Indiában élt volna. A két verzióban is fent maradt legenda szerint Jézus igazából nem halt meg a golgotai kereszten, hanem túlélte, és feleségével, Mária Magdolnával Indiában telepedett le.

Az orosz utazó beszámol egy kolostorról, melynek neve Hemis, ahol a kolostor vezetője állítólag arról beszélt neki, hogy Jézus buddhizmust tanult, mégpedig ott Hemisben.¹⁰⁵ Ennek a legendának az egyenes következménye, hogy ebben a témában később rengeteg könyv jelent meg, óriási érdeklődést mutatva Jézus esetleges indiai tartózkodásával kapcsolatban, melyek igyekeztek őt is beállítani a misztikus, indiai, ezoterikus guruk sorába.

A legendákból, a kanonikus vagy és nem kanonikus evangéliumok vizsgálata előtt is, egyre világosabban látszik, hogy a kereszténység első kétezer évének valóban az egyik, ha nem a legvitatottabb, legizgalmasabb és legellentmondásosabb bibliai alakja a magdalai Mária. Ebben természetesen szerepe van napjaink tudományos és nem tudományos világában is annak a tendenciának, hogy sokak érdeklődését felkeltette a különböző apokrifekből összeálló és fikcióval gazdagított magdalai Mária kép, és az ő esetleges, állítólagos különleges, különös kapcsolata Jézussal.

De óvatossággal kell kezelni minden, újonnan „felfedezett” leletet, és abból még óvatosabban levonni a következtetéseket. Karen L. King, harvardi professzor, magdalai Mária személyének világszinten legelismertebb szakembere is megtette egy konferencián 2003-ban – az SBL (Society of Biblical Literature) fórumán elhangzott előadásában. „A Jézus és Mária egymáshoz fűződő különös viszonyát taglaló írások elég korán napvilágot láttak, és leginkább

¹⁰² Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, Harper, San Francisco, 2006.

¹⁰³ Osiek, Carolyn: „Mary 3” (Mary Magdalene), in Carol Meyers, Toni Craven, Ross S. Kraemer (szerk.): *Women in Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, and Cambridge, U.K., 2001, 120-23.

¹⁰⁴ Benyik, György: *Jézus és a nők*, http://epa.oszk.hu/00900/00939/00144/EPA00939_kereszteny_szo_2012_11_1.html.

¹⁰⁵ Notovich, Nicolas: *Jézus ismeretlen élete*, Új Palatinus Könyvesház, 2001.

a tanítványok közötti civakodással kapcsolatban.

Általánosságban nézve, ezek a művek rávilágítanak a kora kereszténység tényleges sokszínűségére, és sokszor olyan szokatlan véleményeknek adnak hangot, melyeket száműztek a hagyományból. Megérdemlik, hogy odafigyeljünk rájuk, és hogy építő kritikával álljunk hozzájuk.”¹⁰⁶

A Szentírásban található négy evangéliumban, valamint az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvben fellelhető név szerinti és nem név szerinti utalások a magdalai Máriával kapcsolatban, valamint a keresztény és gnosztikus apokrif iratokban betöltött központi szerepe segíthetnek tisztázni a félreértéseket, és felmutatható egy sokkal letisztultabb magdalai Mária-kép. Ehhez elengedhetetlen e szakaszok rövid vizsgálata, teológia reflexiókkal ellátott elemzése.

¹⁰⁶ King, Karen L.: „Mary of Magdala in Early Christian Coptic Literature” SBL Forum, Dec 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=210>, utolsó elérés: 2017. február 12.

6. Ki volt Mária Magdolna a kanonikus evangéliumok szerint?

6.1. A kanonikus Magdalai?

A magdalai Mária neve kilencszer fordul elő a kanonikus evangéliumokban, és három másik alkalommal van közvetett ráutalás (Lk 23,49.55–56; Apostolok cselekedetei 1,4). Egyetlenegyszer van önmagában említve, amikor a feltámadt Jézussal találkozik (János 20,1–2.11–18). A fennmaradó nyolc esetben egy csoport részeként jelenik meg. Egy kivétellel őt említik elsőként, aminek komoly jelentősége van, hiszen amikor az Újszövetség a sor elején említ egy szereplőt, az gyakran azt jelenti, hogy annak a személynek kiváltságos szerepe van. Péter például mindig elsőként említi a tanítványok közül a felsorolásokban.

A magdalai Mária neve a keresztre feszítés és a feltámadás jeleneteiben szerepel a legtöbbször, aminek óriási jelentősége van, hiszen a keresztény teológia, a keresztény hit primer fundamentumai ezen események: passió és hűvét. Ezekben a feljegyzésekben, több ízben egyetlen nőként van jelen.¹⁰⁷ Ő az első, aki felfedezi az üres sírt, mind a négy újszövetségi evangélium szerint: Mt 28,1–6; Mk 16,1–6; Lk 24,1–3, valamint Jn 20,1. Elsőként ő értesül Jézus feltámadásáról, mind a négy evangéliumban.¹⁰⁸ Neki kell az örömhírt elvinnie a tanítványoknak. Akármelyik újszövetségi evangéliumot nézzük, a magdalai Mária akkor is legelsőként van megemlítve, amikor arról olvasunk, hogy miként temették el Jézust Arimátiai József új sírhelyére (Mt 28,1.5–9; Mk 16,1.6–7; Lk 24,4–10; Jn 20,1.10–18). Habár Márk evangéliuma nem nevezi nevén azt az asszonyt, számos ráutaló jelből tudunk következtetni, hogy az asszony Mária, Magdala városából.^{109 110}

Lényeges megemlítenünk már a dolgozat ezen pontján, amit Elisabeth Schüssler Fiorenza ki is hangsúlyoz az adott témakörben írott tanulmányában: az evangéliumi írásokat közelebbről megvizsgálva: az első soroktól kezdve érzékelhető egy tendencia, amely igyekszik háttérbe szorítani Mária és más nőket a feltámadás szemtanúiként, valamint a hit hirdetésében játszott szerepüket.¹¹¹ Ez a tendencia különösen jól nyomon követhető a Márk által lejegyzett könyvben, amely külön kiemeli, hogy a nők „*Nem is merték elmondani ezeket senkinek, úgy megijedtek*” (16,8). Lukács magyarázataiból szintén világosan kitűnik, hogy a

¹⁰⁷ Deal, Tom: Jesus and Mary of Magdala: Christ model for a new age, In: Brethren life and thought. A quarterly journal, Oak Brook, IL, 36. 1991, 3, S. 280-283.

¹⁰⁸ Mt 28,1.6; Mk 16,1–6; Lk 24,1–3.10, Jn 20,1.

¹⁰⁹ Deal, Tom: u.o.

¹¹⁰ Tudjuk, hogy Márk hosszabb befejezésével számos probléma van.

¹¹¹ Fiorenza, Elisabeth Schlüssler: Feminal theology as a critical theology of liberation, Theological Studies, University of Notre Dame, 1994. 624-626.

tizenegy tanítvány és a velük lévők „*azonban nem hittek az asszonyoknak, és képtelenségnek tartották, amit mondtak*” (24,11), inkább maguk akartak megbizonyosodni az asszonyi szó hiteléről.

Mi több, Lukács még egy vallomásban is megerősíti mindezeket: „*Valóban feltámadt az Úr! Megjelent Simonnak!*” (24,34). Ez a lukácsi vallomás összhangban van az 1Korinthus 15,3-ban (és az azt követő versekben) említett, Pál korát megelőző hithagyománnyal, amely úgy nevezi meg Kéfást és a tizenegyet, mint a feltámadás fő szemtanúit, és egyáltalán nem említi az asszonyokat. Az említett tendencia, amely háttérbe szorítja Mária Magdolna szemtanúi jelentőségét, szintén jól látható a negyedik evangélium szövegében, amely minden lehetséges eszközzel bizonygatja, hogy „*a szeretett tanítvány,*” és nem Mária Magdolna volt az első, aki hitt a feltámadásban (20,1-18). Ez a feszültség elég pontosan tetten érhető az említett szövegek vizsgálata során.

A keresztfeszítés és feltámadás tanúja, Mária Magdolna úgy tárul elénk, mint aki paradox módon, egyszerre első az elsők között, és mégis mintha, csak a férfi tanítványok után következhetne a sorban, mintegy „utolsóként” a sorban.

6.2. Mária Magdolna a kanonikus evangéliumokban¹¹²

6.2.1. *Evangéliumi kereső – kevés, de fontos helyen. Bevezetés*

Az evangéliumok szövegeiben a magdalai Mária név szerint kevés alkalommal, de nagyon fontos pontokon jelenik meg. Nagyon kevés információ található Mária Magdolnáról a négy kanonikus evangéliumban, és azok között is bőven adódik eltérés, sőt ellentmondásra is bukkanhatunk, leginkább a jánosi és a lukácsi tradíció között. Személye kihagyhatatlan, ebben egységes a négy evangélista koncepciója. Bár két kivétellel – ördögűzés (Lk 8,1-3), tanítványi gyülekezés: feltételezett, de ki nem mondott jelenlét (Apcsel 1,1-4) – felbukkanásai a passiótörténethez, valamint a feltámadás narratívájához köthetőek, ám ez távolról sem jelenti azt, hogy Mária ne lett volna ott Jézus földi szolgálatainak korábbi szakaszaiban. Nemcsak a lukácsi utalás (Lk 8,2), de a Jézust követő asszonyok csoportjában való megkérdőjelezhetetlen helye is azt mutatja: bár név szerint ritkán említik őt az evangéliumok szövegének szerzői, szerkesztői, valójában mindvégig követte a Názáreti Jézust, sőt meghatározó személyisége lehetett a jézusi belső körnek is.

¹¹² Ebben a fejezetben tudatosan használom a legtöbb esetben a Máté, Márk, Lukács, János neveket az evangéliumok szerzőiként, természetesen nem szem előtt tévesztve a szerzőiség komplexitását, aminek kifejtése nem ennek a dolgozatnak a feladata. A néhány eltérés nem véletlen, ilyenkor hangsúlyokat szeretnék jelzeni.

Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy a Jézus-történetben ott van, ott lehet a legfontosabb helyzetekben is, a jézusi dráma végén: a kereszthalálnál, a sírba helyezésnél, és a húsvét hajnali katarziszban, a rátalálás, megtalálás szent perceiben. Mind a négy evangéliumi szerző, szerzői kör fontosnak gondolta név szerint is leírni: a magdalai Mária minden kétséget kizárólag ott volt. A továbbiakban először a korábbra datálható szinoptikus szövegeket vizsgáljuk meg – érintve Lukács másik iratát, az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv elejét is –, majd ezt követően a jánosi hagyományt vesszük górcső alá.

A szövegek lehatárolása – tehát rövidebb szövegek használata – tudatos. Azokra az igeversekre koncentrál, melyek a magdalai Mária személyéről, tetteiről, jelenlétéről, és az ő szerepéről tanúskodnak. Az idézeteknél előbukkan olyan igeszakasz is, melyben nincs megemlítve a neve, de jelenléte evidencia, vagy éppen feltételezhető. Mária Magdolnát történeti személynek tekintem az elemzéskor, aki bár a szerkesztői, redaktori elvek következményeként nem mindig ugyanott és ugyanúgy bukkan fel, de jelenléte, szerepe, tanúságtétele, jelentősége a kanonizálás ellentmondásos folyamata után is meghatározó volt, és a négy kanonikus evangélium végleges szövegében is rögzült egyszer és mindenkorra. A legrégebb, márki szöveggel kezdjük elemzésünket, folytatva a mátéi, lukácsi, jánosi szövegekkel.

Mindezek elemzése után szeretném összegezni exegetikai észrevételeimet és a posztkolonialis gondolati rendszer alapján megjelenő szempontokat, melyek nyilvánvalóan részei a szöveg vizsgálatának, de kiemelésüket fontosnak gondolom a konzekvencia pontos levonása érdekében.

Ezek után egy hatástörténeti exkurzus következik, mely művészettörténeti környezetben mutatja be a Mária Magdolna ábrázolások változását, sokszínűségét, valódi hatását a róla kialakult képben.

6.2.2. *Márk evangéliumának Mária Magdolnája*

6.2.2.1. Mk 15,38–41 – A keresztfeszítésnél

A Márk szerinti evangéliumban az első alkalom, amikor név szerint is találkozunk a magdalai Máriával, maga Jézus kivégzése: a keresztfeszítés kontextusa. Richard Thomas France úgy véli Márk evangéliumának olvasója Mk 15,40-ig tulajdonképpen joggal hihette azt, hogy a Jézus mozgalom csak férfiakból álló mozgalom, és hogy Jézusnak csak férfi követői

vannak.¹¹³ „Ekkor a templom kárpítja felülről az aljáig kettéhasadt.”¹¹⁴ Amikor pedig a százados, aki ott állt vele szemben, látta, hogy így lehelte ki a lelkét, ezt mondta: Bizony, ez az ember Isten Fia volt!” Az előzmény a százados hitvallása – „Bizony, ez az ember Isten Fia volt!” – mely után asszonyok jelenlétéről ír Márk, név szerint említi meg Mária Magdolnát, másik két asszony mellett, utalva a keresztnévére: Mária, és a városra, ahonnan jött: Magdala: „Voltak ott asszonyok is, akik távolról figyelték; köztük a magdalai Mária, továbbá Mária, a kis Jakab és József anyja, valamint Salomé, akik követték őt, és szolgáltak neki, amikor Galileában volt, és sok más asszony is, akik vele mentek fel Jeruzsálembe.”¹¹⁵

A másik két megnevezett asszony közül az egyik szintén Mária keresztnévvel bír, de ő a fiai relációjában jelenik meg: a kis Jakab és József anyja, bár vannak, akik szerint ez a Mária valójában Jézus és (fél)testvére, Jakab anyja. De elképzelhető az is, hogy a Zebedeus fiak, Jakab és János anyja. A másik asszony neve Salomé, akit Zebedeus feleségeként is megemlíti a hagyomány.¹¹⁶ Ők hárman, emeli ki France, egy szélesebb női tanítványi kört reprezentálhattak, mivel tudható, hogy a Jézus mozgalomnak jóval több női követője van, mint három, így az ő megnevezésük szimbolikus lehet.¹¹⁷

A márki utalások: „voltak ott asszonyok is, akik távolról figyelték; köztük...” és az „és sok más asszony is, akik vele mentek” ezt erősítik – hangsúlyozza a Donahue-Harrington kommentár is, mely összefüggésbe helyezi Lk 8,1-3-mal is a szöveget, ahol ugyanúgy erős mondanivalóként jelenik meg, hogy a tizenkettő megnevezett férfi mellett, vannak megnevezett női tanítványok is Jézus közösségében, nevesítve Márknál: hárman.¹¹⁸ Ők hárman távolról követték csak az eseményeket, amit Dóka Zoltán a Márk kommentárjában így jellemez: „A távolról itt nem negatív értelmű (...) azt jelenti, hogy visszahúzódva, a kor társadalmi ítélete szerint »másodrangú« szerepüknek megfelelően voltak jelen.”¹¹⁹

Seutonius viszont azt emeli ki könyvében, hogy Tibériusz császár idejében, az ő

¹¹³ France, Richard Thomas: The Gospel of Mark – a Commentary on the Greek Text, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 661.

¹¹⁴ Joel Marcus úgy véli kommentárjában, hogy azzal a leírással, hogy „a templom kárpítja felülről az aljáig kettéhasadt”, Márk arra utal, hogy ez az egész dráma felülről, az égből érkezik. (Marcus, Joel: Mark 8-16, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven-London, 2009. 1066.)

¹¹⁵ Joachim Gnilka kommentárjában így fogalmaz az asszonyokról: „Az asszonyok jogi szempontból nem voltak illetékesek tanuskodásra” valami így: „Az asszonyokat tartalmazó lista valószínűleg későbbi időpontban került a szövegbe.” (Gnilka, Joachim: Márk, Agapé Kiadó, Budapest, 2000, 903. és 906.)

¹¹⁶ Allen, W.C.: The International Critical Commentary, St. Matthew, T and T Clarck, Edinburgh, 1907, 297.

¹¹⁷ France, Richard Thomas: The Gospel of Mark – a Commentary on the Greek Text, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 662-663.

¹¹⁸ Donahue, John R. S.J. – Harrington, Daniel J. S.J.: The Gospel of Mark, Sarca Pagina Series Volume 2, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002. 450.

¹¹⁹ Dóka, Zoltán: Márk evangéliuma, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1977, 392.

uralkodása alatt, általában a halálra ítélt hozzátartozóknak is, és nemcsak az asszonyoknak, tilos volt gyászolni közvetlenül a keresztnél.¹²⁰ Egyébként – és erre Francehoz hasonlóan Dóka is felhívja a figyelmet – Márknál először itt szembesülhet az olvasó azzal, hogy Jézusnak egyáltalán voltak női követői.¹²¹ A márkai evangélium első tizennégy fejezetében ez a tény nem jelenik meg, bár van olyan elképzelés, mely szerint azért nem, mert evidencia lehetett a nők jelenléte a Názáretit követők közösségében. Adela Yarbro Collins feleleveníti Márk kommentárjában azt a bultmanni elképzelést, mely szerint a Mk 15,40–41-ben a nők megjelenése, szerepeltetése egy különálló hagyománynak tekinthető, melynek semmilyen történelmi relevanciája nincsen.¹²²

Az utalás a magdalai Máriával és két asszonytársával kapcsolatban, t.i. hogy ők azok voltak, vagy még inkább: azok közül voltak *„akik követték őt, és szolgáltak neki, amikor Galileában volt, és sok más asszony is, akik vele mentek fel Jeruzsálembe”* – arra utal egyértelműen, hogy bár most lép színre név szerint (szemben Lukáccsal, ahol már korábban meg van említve az ördögűzéssel és a „patrónusi” helyzettel összefüggésben, Lk 8,1–3), már kezdetektől fogva (korai galileai működéstől) Jézus hűséges követője, tanítványa, szolgálója, támogatója a Mária, Magdala városából.¹²³ A Donahue-Harrington kommentár kulcsemberek nevez meg Mária Magdolnát e szöveg összefüggésében is, aki Márk leírása szerint jelen van nemcsak itt a kereszthalálnál, de a temetésnél és a feltámadásnál is.¹²⁴

Joachim Gnilka szerint a keresztnél álló asszonyok leírásában határozottan kirajzolódik néhány jellegzetesen márkai téma: Jézus galileai tevékenysége, Jézus felemeltetése Jeruzsálembe (10,33-tól), és a követés gondolata.¹²⁵ Izgalmas felvetés Joel Marcus részéről, hogy ez a fajta Jézus-követés, ami felmerül itt a három asszonnal kapcsolatban, vajon ugyanolyan követést jelent-e, mint ami a tizenkettő férfitanítványt jellemezte.¹²⁶ A konkrét nevek listázásával kapcsolatban, szintén Marcus az, aki aláhúzza, hogy Márk szándéka az lehetett, hogy szembesítse olvasóit, hogy ezek az asszonyok ugyanazok az asszonyok, mint akik a sírbahelyezés és a feltámadás tanúi.¹²⁷

¹²⁰ Tranquillus, Caius Suetonius: Caesarok élete, Holnap Kiadó, Budapest, 2013.

¹²¹ Dóka, i.m., 392.

¹²² Collins, Adela Yarbro: Mark – A Commentary, szerk: Harold W. Attridge, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, 2007. 773.

¹²³ Owen, Rachel: Mary of Magdala – The evolution of an image, Office of Graduate Studies, College of Arts and Sciences Georgia, State University, 2007.

¹²⁴ Donahue, John R. S.J. – Harrington, Daniel J. S.J.: The Gospel of Mark, The Liturgical Press, 449.

¹²⁵ Gnilka, Joachim: Márk, Agapé Kiadó, Budapest, 2000, 872.o.

¹²⁶ Marcus, Joel: Mark 8-16, Yale University Press, 1069.

¹²⁷ Marcus, Joel: Mark 8-16, Yale University Press, 1069.

Lényeges megemlíteni, hogy ebben a rövid leírásban csak és kizárólag a százados az, aki megszólal. Mindenki más csak néma, mindenki más csak asszisztál, mindenki más csak szó nélkül nézi, ami történik. Mindez felveti azt a kérdést: vajon miért csak a római birodalom reprezentánsa kap szót? Vajon, miért nem beszélnek az asszonyok? Miért nem szólal meg más is? A százados megszólalása, megszólaltatása tudatos redaktori döntés. Richard Thomas France szerint egyértelműen krisztológiai formulának tekinthető a mondat: Jézus kettős természetére való utalásként hangzik el a százados hitvallása.¹²⁸

M. Eugene Boring is ugyanezt az aspektust erősíti kommentárjában, kiegészítve azzal a gondolattal, hogy Márk egyik központi üzenete a formálódó keresztény közösségnek ez: Jézus istensége mellett embersége is lényeges, és téves a doketisták elmélete Krisztus látszattestéről.¹²⁹ A katona a rómaiak számára hiteles ember, így az ő szájába adott mondat: „*Bizony, ez az ember Isten Fia volt!*” erősebb üzenetként jelenik meg, melynek nemcsak politikai, de missziói aspektusa is van.¹³⁰ Jól ábrázolja annak a rendszernek a karikatúráját, melyben Jézus működött, azzal, hogy ironikus módon, épp a regnáló hatalommal szemben, éppen a hatalom embere mondja ki, hogy nem a császár az Isten Fia, hanem ez a kivégzett próféta, a Názáretből származó Jézus. Ez a feje tetejére állított társadalmi paradigma tökéletesen illeszkedik a posztkoloniális teóriák alaptémáihoz.¹³¹ Joseph M. Baumgarten azt is hangsúlyozza egy tanulmányában, hogy fontos, hogy ezt a hitvallást egy férfi mondta ki, mert a zsidó kultúrában nem volt értéke a női tanúságtételnek.¹³²

6.2.2.2. Mk 15,42–47 – Jézus temetésénél

A szombatra, mint szent napra való gyakorlati felkészülési szokásokra utal a szöveg első mondata, és a mondatban szereplő „előkészület napja” kifejezés: „*Amikor beesteledett, mivel az előkészület napja, vagyis szombat előtti nap volt, eljött az arimátiai József, a nagytanács tekintélyes tagja, aki maga is várta az Isten országát; bátran bement Pilátushoz, és elkérte Jézus holttestét.*” Ebben a temetést leíró igeszakaszban is név szerint van megemlítve a magdalai Mária, és bár József anyja Mária vele van, és szintén név szerint említve van, Salomé viszont hiányzik a három asszony közül, akik távolról nézték a keresztfeszítést: „A

¹²⁸ France, Richard Thomas: *The Gospel of Mark – a Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002. 659.

¹²⁹ Boring, M. Eugene: *Mark – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2006. 434.

¹³⁰ Cole, R. Alan: *The Gospel According to St. Mark: an Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester, 1961.

¹³¹ Dube, Musa W.: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Chalice Press, St. Louis, 2000.

¹³² Baumgarten, Joseph M.: „On the Testimony of Women in 1QSa „JBL 96 (1957), 266-269.

magdalai Mária és Mária, József anyja pedig figyelte, hova helyezték őt.” (Mk 15,47) Feltételezhető, hogy Salomé ide már nem mert eljönni, de hiányának okáról semmit sem tudunk.

Ahogy Schüssler Fiorenza is hangsúlyozza, mindig izgalmas a nők anonimitása egy-egy textuson belül, és ugyanakkor éppen a legfontosabb helyeken való név szerinti megemlítésük. Boring egészen odáig elmegy, hogy a nők testesítik meg a reményt, mivel ők a férfiakkal ellentétben nem hagyják magára Jézust a dráma közepén sem, nem árulják el őt, hanem hűségesen vele vannak a végsőkig.¹³³ Erre nagyon jó példa a magdalai Mária is, aki mindhárom listán rajta van, keresztfeszítés (Mk 15,41), temetés (Mk 15,47), feltámadás (Mk 16,1), így joggal nevezhető ő a folytonosság apostolának is:¹³⁴ *„Pilátus csodálkozott azon, hogy Jézus már meghalt, ezért hívatta a századost, és megkérdezte tőle, hogy meghalt-e már. Amikor ezt megtudta a századostól, kiadatta a holttestet Józsefnek. Ő pedig gyolcsot vásárolt, levette őt, begöngyölte a gyolcsba, elhelyezte egy sziklába vágott sírboltba, és követ hengerített¹³⁵ a sírbolt bejárata elé. A magdalai Mária és Mária, József anyja pedig figyelte, hova helyezték őt.”* Boring párhuzamot vél felfedezni a néven nevezett néhány női tanítványok között a passiótörténetben és a néven nevezett férfi tanítványok között, akik Jézus legszűkebb körébe tartoztak: Péter, János, Jakab.¹³⁶

Érdekes, hogy más evangéliumi elbeszéléssel ellentétben itt semmiféle aktivitást nem mutatnak az asszonyok, nem segítenek Arimátiai Józsefnek, sem a sírba helyezésnél, sem gyolcsok beszerzésénél vagy éppen használatánál, de a kő elhengerítésénél sem.¹³⁷ Figyelték Józsefet, jelenlétüket fontosnak tartotta a szentíró megemlíteni, de segíteni nem segítettek. Elképzelhető, hogy szerepük a tanúk szerepe, a narratíva szempontjából legalábbis ez a leglogikusabb érvelés az otlétükkel összefüggésben. „Két asszony tanújává válik a sírba helyezésnek és a sírbolt helyének. A D kódex az utóbbi szempontot hangsúlyozza: “látták a helyet, ahova helyezték őt”.¹³⁸ William L. Lane is emellett érvel kommentárjában, kiemelve azt az aspektust, hogy a sír azonosításában vasárnap hajnalban nagyon fontos szerepe volt

¹³³ Boring, M. Eugene: Mark – A Commentary, Westminster John Knox Press, 437.

¹³⁴ Fiorenza, Elisabeth Schlüssler: Searching the Scriptures, Vol 2., A Feminist Commentary, The Crossroad Publishing Company, New York, 1994, 664.

¹³⁵ A korabeli halotti szokásoknak megfelelően. Jézus temetése is szertartás, de ceremónia nélkül, jegyzi meg Boring (441.)

¹³⁶ Boring, M. Eugene: Mark – A Commentary, Westminster John Knox Press, 436.

¹³⁷ Gnilká ír arról Márk-kommentárjában, hogy: „A zsidók a holttest bebalzsamozását nem ismerték, szemben a hellénekekkel.” Szintén Gnilká emeli ki „Az író szándéka az lehetett: »nők is akartak valamit tenni Jézus holttestének megőrzése érdekében.«” (Gnilká, i.m., 912.)

¹³⁸ Gnilká, i.m., 903.

annak a ténynek, hogy ezen asszonyok pontosan látták, melyik sírba került Jézus holtteste, így módon az asszonyok tanúságtétele döntővé válik.¹³⁹

Nagyon fontos aláhúznunk, hogy a temetés tényének leírása nemcsak egy történeti közlés szándékával lép fel, hanem egy hitvallás is egyben a doketistákkal szemben, akik Jézus testét látszattestnek gondolták.¹⁴⁰ Az apostoli hitvallásban is lényeges elem: „a megfeszítették, meghalt és eltemették” formula hármass motívuma, ami a legrégebb, feltámadásról szóló páli hitvallás alapján (is) íródott (1 Kor 15,3–4):

„Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam: hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint, eltemették, és feltámadt a harmadik napon az Írások szerint.” Szokatlan mozzanat, hogy Jézus kivégzett testét a kor szokásaival ellentétben nem a rokonai vagy barátai (pl. tanítványai) temették el, hanem József, aki nem a szűk tanítványi körből volt való (bár Márk nem utal arra, hogy József a tanítványi kör tagja lett volna¹⁴¹), és aki Arimathia városából származott, mely júdeai város lehetett.¹⁴²

Érdekes párhuzam, jegyzi meg Marcus, ahogyan Jézusnál Názáret, Máriánál Magdala, úgy Józsefnél Arimátia jelenik meg, mint jelző, utalva a konkrét városokra.¹⁴³

6.2.2.3. Mk 16,1–8 – A sírboltnál húsvét hajnalban

A hagyománytörténet megkülönbözteti a márki rövidebb és a márki hosszabb befejezést (Mk 16,1–8.9–16)¹⁴⁴, de Marcus szerint magát a Mk 16,1–8-at is két jól elkülöníthető részre oszthatjuk (1–4. versek és 5–8. versek).¹⁴⁵ A fejezet elején egyértelmű, hogy amiképpen Lukácsnál, Márknál is célja van a sír meglátogatásának, mégpedig a megkenetés, és nem csupán kegyeleti oka van, mint Máténál és Jánosnál. Lane arra a teológiai feszültségre hívja fel a figyelmet, hogy az asszonyok vágya a megkenetésre arra engedi következtetni az olvasót, hogy az asszonyok valójában, a szívük legmélyén nem hittek Jézus ilyen „hirtelen és

¹³⁹ Lane, William L: The Gospel according to Mark, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1974. 582.

¹⁴⁰ Dóka, i.m., 393.

¹⁴¹ Marcus, Joel: Mark 8-16, Yale University Press, 1074.

¹⁴² „Arimátiai József legendáját 1200 körül Robert de Boron költeményben örökítette meg. Eszerint a kereszttéről leemelt Krisztus vérének József abba a kehelybe gyűjtötte össze, melyben Jézus az utolsó vacsorán a bort átváltoztatta. Később József Angliába ment a szent edénnyel. Utóbb a legenda az angol Arthur király történetével is kapcsolatba került.” (lexikon.katolikus.hu/J/József/Arimáthiai)

¹⁴³ Marcus, Joel: Mark 8-16, Yale University Press, 1074.

¹⁴⁴ Mindig szem előtt kell tartanunk a feltámadás-elbeszéléseknél, így a márki verzióknál is: 1 Kor 15,3kk régebb, mint az evangéliumi beszámolók, mint amilyen Mk 16,1-8 is. (Harrington, Daniel J. SJ (szerk.): The Gospel of Mark, Sacra Pagina Series, Vol 2., The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002.)

¹⁴⁵ Marcus, Joel: Mark 8-16, Yale University Press, 1083.

gyors” feltámadásában.¹⁴⁶

Az első versben az utalás „*amikor elmúlt a szombat*” a felkelő nap szimbolikájára is emlékeztethet minket, illetve arra a motívumra, hogy Jézus halálakor elsötétül a nap „*sötétség támadt az egész földön*” (Mk 15,33), aminek, állítja Marcus,¹⁴⁷ egyértelmű az ószövetségi előképe Malakiás könyvében (Mal 3,19–20): „*Eljön az a nap, amely olyan lesz, mint az izzó kemence. Olyan lesz minden kevély és minden gonosztevő, mint a pelyva, és elégeti őket az az eljövendő nap – mondja a Seregek URa –, nem marad sem gyökerük, sem águk.*”²⁰ *De fölragyog majd az igazság napja számotokra, akik nevetet félíttek, és sugarai gyógyulást hoznak. Úgy ugrándoztok majd, mint a hizlalóból kiszabadult borjak.*”

Az első, akit név szerint megnevez a szöveg, a magdalai Mária: „Amikor elmúlt a szombat, a magdalai Mária és Mária, Jakab anyja, valamint Salómé illatos keneteket vásároltak, hogy elmenjenek, és megkenjék Jézus holttestét. A hét első napján, korán reggel, napkeltekor elmentek a sírbolthoz, és így beszélgettek egymás között: Ki hengeríti el nekünk a követ a sírbolt bejáratáról?”

A találkozás a fehér ruhába öltözött ifjúval – aki a korai kereszténység hitvallását mondja el tömören: a Názáreti Jézus, akit megfeszítettek, feltámadt a halálból és visszatért az életbe¹⁴⁸ – félelmet váltott ki a három asszonyból.¹⁴⁹ Fontos itt is megjegyeznünk, hogy ez a három asszony ugyanaz a három, aki már a megfeszítésnél is ott volt, utalva a folytonosságra: itt, a sír meglátogatásánál azonban – nem úgy, mint a sírba helyezésnél – Salómé is jelen van.¹⁵⁰ Craig. A. Evans elemzi e szöveg kapcsán kommentárjában a Wrong Tomb Theoryt (rossz sír teóriát), melynek lényege úgy foglалható össze: az asszonyok rossz sírhoz mennek, ezért nincs ott Jézus teste.¹⁵¹ Ennek a teóriának egy cáfolata éppen az a már említett tény, hogy az asszonyok a sírnál látták, pontosan melyik sírba helyezik Jézus testét. Sok teológus gondolja úgy, hogy ez a tény – ugyanazok a szereplők – arra is bizonyíték, hogy a két történetet – keresztrefeszítés, feltámadás – együtt beszélték el már kezdetektől fogva, nem különálló hagyomány volt, hanem egyik sem létezett a másik nélkül.¹⁵²

¹⁴⁶ Lane, William L: The Gospel according to Mark, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1974. 585.

¹⁴⁷ Marcus, Joel: 1083.

¹⁴⁸ Donahue, John R. S.J. – Harrington, Daniel J. S.J.: The Gospel of Mark, The Liturgical Press, 460.

¹⁴⁹ az ifjú ruhája utalhat az angyali jelenésre, angyali jelenlétre, véli Evans (Evans, Craig A.: Mark 8:27-16:20, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001. 535.)

¹⁵⁰ Marcus, Joel: 1083.

¹⁵¹ Evans, Craig A.: Mark 8:27-16:20, Word Biblical Commentary, Volume 34B, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001. 530.

¹⁵² Ruprecht, Jr., Louis A.: Tragic Posture and Tragic Vision, Continuum, New York, 1994.

A „ne féljete” formula és a „félelem és annak legyőzése” motívum visszatérő elem a hűsvéti elbeszélésekben (ahogyan más újszövetségi, de ószövetségi elbeszélésekben is), ami erősen utal arra, hogy az evangéliumok szerzői tudatosan meg akarták jeleníteni, hogy mindaz, ami történt, a tanítványokban is folyamatosan zajló történet volt, mely történet egyik legdominánsabb érzése maga a félelem volt. Félelem az ismeretlentől, a nem várttól, sőt a számukra váratlantól. Ez olvasható a három asszonyról: *„Amint felnéztek, látták, hogy a kő el van hengerítve, pedig igen nagy volt. És amikor bementek a sírboltba, látták, hogy egy fehér ruhába öltözött ifjú ül jobb felől, és megrettentek. De az így szólt hozzájuk: Ne féljete! A názáreti Jézust keressete, akit megfeszítettek? Feltámadt, nincsen itt.”*¹⁵³ *Íme, ez az a hely, ahova őt tették.”*

A hosszabb és rövidebb befejezésnek abból a szempontból is jelentősége lehet, hogy míg a rövidebb verzióban Péter a név szerint megemlített tanítvány, addig a hosszabb verzióban a magdalai Máriának, sőt más tanítványoknak is megjelenik Jézus.¹⁵⁴ Ez a későbbi apostoli autoritás kérdésében zajlott vitákban különösen is jelentős érvként szerepelt. Annak eldöntésében, ki primer apostol, az egyik döntő szempont volt, hogy kinek jelent meg és kinek nem jelent meg Jézus, és kinek először, másodszor, vagy éppen harmadszor. Ennek a feszültségnek a tükrében jobban megérthető a kettős márkai befejezéshez fűződő polémia – a kanonizálás kontextusában.¹⁵⁵

Ha a tizenhatodik fejezet véget ér a nyolcadik verssel¹⁵⁶, akkor a történet ott ér véget, hogy az asszonyok féltek, és nem mondtak el senkinek semmit.¹⁵⁷ És szó nincs akkor Mária Magdolnáról, meg a többi megjelenésről, mint ahogy az ebből fakadó hitről sem, vagy annak továbbadásáról. Márknál, az ifjú felszólításánál is külön ki van emelve Péter, aláhúzva az ő jelentőségét: *„De menjete el, mondjátok meg a tanítványainak és Péternek, hogy elöttetek megy Galileába: ott meglátjátok őt, amint megmondta nektek. Kijöttek, és elfutottak a sírbolttól, mert remegés és rémület fogta el őket; és senkinek sem mondtak el semmit, mert féltek.”*

¹⁵³ 1 Kor 15,3–5: hiányzik az üres sírra való utalás, pedig ez a legrégebbi szöveg a témában.

¹⁵⁴ Mk 16, 9–20: a szöveg feltételezi Lk és Jn műveinek az ismeretét.

¹⁵⁵ Donahue, John R. S.J. – Harrington, Daniel J. S.J.: The Gospel of Mark, Sarca Pagina Series Volume 2, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002.

¹⁵⁶ Craig A. Evans veti fel kommentárjában azt a hipotézist, mely szerint Pál írhatta a Mk 16, 9-20-at, de ennek bizonyítására maga sem vállalkozik. (Evans, Craig A.: Mark 8:27-16:20, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001. 545.)

¹⁵⁷ Van olyan hipotézis, állítja France, mely szerint betegség vagy halál miatt nem íródott meg a Márk evangélium vége egyben az 1. verstől a 20. versig, de ez inkább spekulációnak tekinthető. (France, Richard Thomas: The Gospel of Mark – a Commentary on the Greek Text, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 673.)

Bár kétségtelen, hogy oka lehetett a rövidebb, ősbibliai verzióban Péter elsőbbségének, és az asszonyok „gyávaságának”, a végleges szöveg kialakulásánál az a döntés született – talán éppen Mária Magdolna kitörölhetetlen jelentőségét is hangsúlyozva –, hogy Jézus a szolgálatát nemcsak férfiaknak adta át, de a nők éppúgy örökösei az Isten országa meghirdetésének, és az evangélium továbbadásának. A rövidebb verzióban az asszonyok élhetik meg az új találkozás csodáját, és kivételezett lehetőségét a Feltámadással, ami szintén az előbb említett üzenetet erősíti.

Létezik persze olyan elképzelés is, hogy Márk ötvözte a két hagyományt: azt a hagyományt, mely szerint Péter volt az első tanú, és azt, amelyik szerint Mária.¹⁵⁸ Most pedig, térjünk át a Mk 16,9-13-ra, mely szakasz egyértelműsíti, hogy bár a patriarchális szempontok erősek voltak a kanonizálásnál, és az evangéliumi szöveg végső verziójának rögzítésekor, az a tény, hogy a magdalai Mária ott volt a sírnál, és először neki jelent meg Jézus, mégiscsak azt jelenti az utókor számára is, hogy Mária szerepe megkérdőjelezhetetlen, és az első keresztény generációk számára magától értetődő volt.

6.2.2.4. Mk 16,9–13 – Feltámadás utáni megjelenés(ek)

A hosszabb márki befejezés (a Mk 16,9–20-nak nyelve, stílusa, sőt bizonyos értelemben tartalma is nagyon különbözik a többi márki szövegtől. Ezzel kapcsolatban a Donahue-Harrington kommentár evidenciaként állítja, hogy nem lehetett ez az eredeti vége az evangéliumnak, nem véletlen hiányzik több fontos kódexből, mint a Vatikáni vagy a Sínai)¹⁵⁹ első versében, a 9. versben,¹⁶⁰ rögtön név szerint meg van említve Mária Magdolna, mint akinek először jelent meg a Feltámadott.¹⁶¹ Ez a bizonyos „először” egy alapvetően férfiközpontú világ kellős közepén jelentőséggel bír. *„Miután a hét első napjának reggelén feltámadt, először a magdalai Máriának jelent meg, akiből hét ördögöt űzött ki.”*¹⁶²

A Magdalai az, aki először találkozik Jézussal, és ő az örömhírt továbbadó, és mindenki

¹⁵⁸ Brock, Ann Graham: Mary Magdalene - The First Apostle: The Struggle for Authority, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

¹⁵⁹ Donahue, John R. S.J. – Harrington, Daniel J. S.J.: The Gospel of Mark, The Liturgical Press, 462.

¹⁶⁰ Mk 16,9: az itt használt görög szó *ἐφάνη* „megjelent” máshol nem használt szó Jézus Krisztus megjelenésére – Krisztus a túlvilágról látatja magát – a korai kereszténység talán használta, ezt állítja Gnlika. (Gnlika, i.m. 927.)

¹⁶¹ Mk 16,8-nál van az evangélium vége a Codex Vaticanus és a Codex Sinaiticus kódexekben

¹⁶² A démonokkal és az ördögüzéssel kapcsolatos elképzelések szorosan összefüggtek a prófétaival az első századi zsidóságban, de ez nem volt feltétlen igaz az egész görög-római gondolatvilágra. Vö. Kraemer, R. S. - D'Angelo, M.R. (szerk.): Women and Christian Origins, Oxford University Press, Oxford, 1999. 343.

más csak ezután következnek:¹⁶³ a belső tanítványi körtől kezdve, egészen az emmausi tanítványokig, akikre elég konkrét utalás történik – bár az emmausi történetet csak Lukács őrizte meg (Lk 24), de Márk számára is tudott lehetett, hogy létezik ez a történet. Szintén a kilencedik versben találhatunk utalást arra a történetre, amit csak Lk 8,1–3 jegyez le részletesen, t.i., hogy a magdalai Máriából Jézus korábban hét ördögöt űzött ki.

Kétféle megközelítéssel találkozunk ennek a félmondatnak az értelmezése kapcsán. Egyrészt lehet úgy értelmezni, hogy ez egy múltbéli eseményre való utalás, melynek feltétlen pozitív üzenete, hogy egy megtisztult, Jézus keze által meggyógyított, a tanítványi körbe integrált asszony a magdalai Mária.¹⁶⁴ Másrészt, lehet oly módon is interpretálni, hogy ez az utalás az ördögűzésről egy örök stigma maradt a magdalai Mária számára, melynek célja a redakció során sem lehetett más, mint hitelteleníteni a hírvivőt, akinek azért nem hisznek, mert olyan híre van – a démonokkal történt korábbi megszállottsága okán –, amely nem garantálja a szavahihetőségét, főleg nem férfiak körében.¹⁶⁵ Bár ne feledjük, Márk egyértelműen leírja azt is, hogy nemcsak Máriának, de annak a bizonyos másik két férfi tanítványnak – emmausi tanítványok – sem hittek a többiek: *„Ezek is elmentek, és megvitték a hírt a többieknek, de nekik sem hittek.”*

Jane D. Schaberg szerint Mária nemcsak hírvivő, és nemcsak saját magát, de a lenézett, és másodrangú polgárnak tekintett női nemet is képviseli:¹⁶⁶ *„Ő elment, és megvitte a hírt azoknak, akik övele voltak, akik gyászoltak és sírtak. Amikor ezek meghallották, hogy ő él, és hogy Mária látta, nem hittek neki.”*¹⁶⁷ *Azután más alakban jelent meg közülük kettőnek útközben, amikor vidékre mentek.*¹⁶⁸ *Ezek is elmentek, és megvitték a hírt a többieknek, de nekik sem hittek.” (Mk 16,10–13)*

6.2.2.5. Márk – összegzésképpen

Összegzésképpen leírhatjuk, hogy a márki szövegek vizsgálata egyértelműen azt mutatja, hogy értelmezhetetlen a feltámadás elbeszélésének márki variánsa Mária Magdolna szerepe

¹⁶³ Van olyan elképzelés is, mely szerint Mária Magdolna szájhagyomány miatt kerül ide Mt 28-ból. vö: Nineham, D.E.: *Saint Mark, The Pelican Gospel Commentaries*, Baltimore, 1963. 451.

¹⁶⁴ Tasker. R.V.G. (szerk): *Tyndale New Testament Commentaries*, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1961, 267.

¹⁶⁵ A hét ördögről töbek között Levine is ír könyvében: Amy Jill Levine, *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield Academic Press, London, 2001. 201.

¹⁶⁶ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, New York, 2002, 256.

¹⁶⁷ Nem hittek neki: női mivolta miatt – posztkolonialista feminista alaptézis.

¹⁶⁸ Utalás az emmausi tanítványokra Lk 24,13-35.

nélkül, aki továbbadja, amit maga is kapott. Bár a hosszabb befejezésben leírtak (a legtöbb kutató a rövidebb befejezést preferálja) – az eredeti szöveghez később csatolt versek (Mk 16,9-16) – feltételezik a többi kanonikus evangéliummal meglévő korrelációt, ez nem jelenti azt, hogy ne lehetne koherens egésznek tekinteni a márki befejezést, és komolyan venni a magdalai Mária kulcsszerepét az egész márki evangélium kontextusában.

6.2.3. *Máté evangéliumának Mária Magdolnája*

A második evangélium, amit górcső alá veszünk, a Máté szerinti, melyben Mária Magdolna megjelenései nagyban hasonlítanak a márki szövegben való megjelenésekhez (90%-ban), de az eltérések is lényegesek, még ha apró különbségnek is tűnnek elsőre.

6.2.3.1. Mt 27,51–56 – Jézus halála

Máté evangéliumában – Márkkal szemben – a kárpit kettéhasadását apokaliptikus jelek is kísérik: földrengés, sziklahasadás, sírok megnyílása, halottak feltámadása. A Davies-Allison kommentár részletesen elemzi ezen három igevers kapcsán, hogy a földrengések gyakoriak voltak a korabeli Palesztinában, ugyanakkor azt is leszögezi, hogy a Mt 27,51–56 versek nem történelmi beszámolók, hanem mitológiai kifejezései Jézus halála jelentőségének, ily módon inkább hitvallói jellegük a domináns.¹⁶⁹ *„És íme, a templom kárpitja felülről az aljáig kettéhasadt, a föld megrendült, és a sziklák meghasadtak. A sírok megnyíltak, és sok elhunyt szentnek feltámadt a teste. Ezek kijöttek a sírokból, és Jézus feltámadása után bementek a szent városba, és sokaknak megjelentek.”* (Mt 27,51–53) Karner Károly Máté kommentárjában szokatlanul fogalmaz, és von le következtetéseket: „A zsidó írástudomány is tud arról, hogy kb. 40 évvel a templom pusztulása előtt – ami nagyjából egybeesik Jézus halálának évével – megdöbbentő jelek történnek. (...) Jézus halálában váltság (vö Mt 20,28) éppen azért van, mivel a meghalt szenteket előhívja a sírjukból s egész Jeruzsálemet feltámadásának tanújává teszi.”¹⁷⁰

Emellett nemcsak egyedül a százados, mint Márknál, de azok is, akik vele voltak, hitvallást tesznek Jézus Isten Fia voltáról. Márkkal megegyezik a szöveg abban a tekintetben is, hogy a magdalai Mária és két asszonytársa – sok más névtelen asszonnyal együtt – távolról figyelik az eseményeket, és megemlítésre kerül „előéletük”: Galilea, követés, szolgálat. A magdalai, mint családnév, és mint jelző előfordul a rabbinikus irodalomban Máriával

¹⁶⁹Davies, William D. - Dale C. Allison: The Gospel according to Saint Matthew. Vol 3: Commentary on Matthew XIX-XXVIII. ,The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, T&T Clark, Edinburgh, 1997. 632.

¹⁷⁰ Karner, Károly: Máté evangéliuma, Keresztény Igazság kiadása, Sopron, 1935.

összefüggésben.¹⁷¹ Máté pedig eképpen fogalmaz: „*Amikor pedig a százados és akik vele őrizték Jézust, látták a földrengést és a történeteket, nagyon megrémültek, és így szóltak: Bizony, Isten Fia volt ez! Volt ott sok asszony is, akik távolról figyelték mindezt. Ezek Galileából követték Jézust, hogy szolgáljanak neki. Közöttük volt a magdalai Mária és Mária, Jakab és József anyja, valamint Zebedeus fiainak anyja.*”¹⁷²

Több kommentár, így a Word Biblical Commentary is megjegyzi, hogy ez a fajta megemlékezés az asszonyoknak egy ilyen fontos helyen, a megbecsülés szimbóluma is a szentíróktól, abban a tekintetben, hogy lojalitásuk gyümölcseként mintegy „megérdemlik”, hogy ott legyenek a keresztnél.¹⁷³ Asszonyok, akik tanúi Jézus halálának, és majdan temetésének. Richard Thomas France ezt a motívumot az 55–56. versekben ’hídnak’ (bridge) tekinti Jézus halála és temetése között.

Szintén France kommentárja, hogy a távolság a kereszttől nem a bátorság hiányát, hanem a realitást tükrözi a kor szokásainak megfelelően, származásuk megjelölésével pedig arra emlékezteti az olvasóját Máté, vallja France, hogy bár ezen hölgyek nem tagjai a tizenkettőnek, de ők Galileától egészen Jeruzsálemig hűségesen követték Jézust, és integráns részei voltak a vándoroló közösségnek.¹⁷⁴ Eddig a pontig Máté csak Zebedeus fiainak anyját nevezi meg, mint Jézust követő nőt – „*Akkor odament hozzá Zebedeus fiainak anyja a fiaival együtt, leborult előtte, és kérni akart tőle valamit.*” (Mt 20,20) – éppen ezért jelent áttörést a néven nevezett asszonyok megemlézése, akik közül néhányan feltehetőleg (Lk 8,1-3) Jézus tehetősebb anyagi támogatói voltak, mindenekelőtt maga a magdalai Mária is, akit elsőként említ a sorban Máté is.

A Davies-Allison kommentár arra hívja fel a figyelmet, hogy bár Jézus sokakat meggyógyít, tanít, óriási tömeg van körülötte, a földi élete végén mégis csak néhány asszonyt jelenít Máté a keresztnél, akiket eddig (Mk 27,55) meg se említ evangéliumában.¹⁷⁵ Almási Tibor kiemeli kommentárjában, hogy a százados fogalmazása azt is jelentheti, úgy is fordítható: Istennek egy Fia. Ezt a kifejezést szuperemberekre (θεῖος ἀνὴρ) használták Jézus

¹⁷¹ Davies, William D. - Dale C. Allison: The Gospel according to Saint Matthew, T&T Clark, Edinburgh, 637.

¹⁷² Érdekes, hogy a mátéi variánsban nem Salomé keresztnéve szerepel, hanem családi köteléke, jelesül két fia relációjában: „Zebedeus fiainak anyja”. Ennek okát nem tudjuk. Salomé testvére lehetett Máriának, Jézus anyjának (Vö. Mk 15,40, Jn 19,25).

¹⁷³ Hagner, Donald. A. (szerk.): Matthew 14-18, Word Biblical Commentary, 33/b, Word Books, Dallas, 1995, 855.

¹⁷⁴ France, Richard Thomas: The Gospel of Matthew, The New International Commentary on the New Testament, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK, 2007. 1085-1087.

¹⁷⁵ Davies, William D. - Dale C. Allison: The Gospel according to Saint Matthew. Vol 3: T&T Clark, 1997. 637.

korában a hellenista gondolkodásban.¹⁷⁶ Almási az asszonyokkal kapcsolatban kitér arra is, hogy ők voltak, akik pénteken utoljára távoztak, míg vasárnap elsőként érkeztek, aláhúзва ezzel megkerülhetetlen, vitathatatlan szerepüket a passiótörténetben.¹⁷⁷

Ezt a jelentőséget emeli ki Ablonczy Dániel is – még akár a férfi tanítványokkal szemben is – Máté evangéliuma című könyvében, amikor így fogalmaz: „És míg a férfiak nincsenek sehol, az asszonyok, akik nem voltak a közösség teljes értékű tagjai, alázattal és távol, de jelen vannak.”¹⁷⁸ Mindezekon túl, mindezekkel együtt Máté elbeszélése Márkéval megegyezik Jézus kereszthalálát illetően, és a Mária Magdolnáról alkotott képet illetően is.

Ulrich Luz éppen a mátéi első megjelenés (Mt 27,51–56) kapcsán vizsgálja Mária Magdolna hatástörténeti szerepét, akivel kapcsolatban megállapítja, hogy az a kép, amit ma róla alkotunk evidens módon középkori hatás.¹⁷⁹ Alakja összekeveredett más női, bibliai alakokkal, szerepe a megtért bűnös szerepe, olyan annyira, hogy a 11. századtól a barokkban a megtért bűnösök patrónusává is válik. Luz megemlíti a keresztény gnosztikus szövegeket is vizsgálódása során, kiemelve, hogy Mária Magdolna, Péter riválisaként és Jézus kedvenc tanítványaként van ábrázolva. Arra a popkulturális elemre is kitér Luz, hogy a 19. századtól egészen napjainkig Mária Magdolna, mint Jézus szerelme jelenik meg többek között José Samarago vagy Nikosz Kazantzakis műveiben.¹⁸⁰

6.2.3.2. Mt 27,57–61 – Jézus temetése

A magdalai Mária név szerint és elsőként való megnevezése üzenettel bír itt is, míg a „másik Máriáról” nem tudunk szinte semmit, csak a keresztnevét, bár valószínűsíthető, hogy ez a „másik Mária” ugyanaz a Mária, akit máshol úgy jelöl a Szentírás: Jakabnak és Józsefnek anyja: *„Amikor beesteledett, eljött egy Arimátiából való gazdag ember, név szerint József, aki maga is tanítványa volt Jézusnak. Elment Pilátushoz, és elkérte Jézus holttestét. Akkor Pilátus megparancsolta, hogy adják ki neki. József elvitte a holttestet, tiszta gyolcsba göngyöltte, és elhelyezte a maga új sírjába, amelyet a sziklába vágatott. A sír bejáratához egy nagy követ hengerített, és elment. Ott volt pedig a magdalai Mária és a másik Mária, akik a sírral szemben ültek.”*

¹⁷⁶ Tasker. R.V.G. (szerk): Tyndale New Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1961, 269.

¹⁷⁷ Almási, Tibor: Máté evangéliuma II., GyuRó Art-Press, Mécses Sorozat, Szokolya, 2003.

¹⁷⁸ Ablonczy, Dániel: Máté evangéliuma, Open Art Kiadó, Budapest, 1998, 152.

¹⁷⁹ Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Mattheus, 4. Teilband, EKK Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 2002. 371-375.

¹⁸⁰ Kazantzakis, Nikosz: Krisztus utolsó megkísértése, Dee-Sign Kiadó, Budapest, 2001. és José Samarago: Jézus Krisztus evangéliuma, Európa Kiadó, Budapest, 2000.

A „másik Mária” jelenléte azt erősíti: nem volt egyedül a magdalai Mária, volt társa, tanúja, kísérője, még ha többet nem is tudunk meg szolgálatáról, minthogy mind a sírba tételkor, mind húsvét hajnalban ott van, és pontosan azt teszi, mint magdalai névrokona. Míg Márknál „csak” megfigyelő a két Mária, itt azt is megtudjuk, hogy a sírral(!) szemben figyelik, mi történik. (Máténál is fontos az asszonyok jelenléte, akik a tanúság folytonosságát is „biztosítják”.) Arimátiai József sírjáról az is kiderül – ami Márknál nem szerepel –, hogy ez egy új sír. Luz is aláhúzza kommentárjában, hogy ez a sír még nem volt használva, és hogy ennek üzenetértéke van, mint ahogyan annak is, hogy Jézust nem egy anonim tömegsírbán helyezik el, hanem azonosítható módon József, új sírjába.¹⁸¹ France ugyanakkor arra mutat rá, hogy azért is fontos, hogy a sír új sír, mert ez arra utal, hogy egyetlen egy test lehetett benne, vagyis az asszonyok semmiképpen sem keverhették össze senki más testével (éppen a test hiányát). France a sír előtti kőre is kitér, elemezve annak rablók és állatok elleni védekező szerepét.¹⁸²

Érdekes exegetikai mellékszál, hogy maga a sírba temetés, mely a zsidó törvények és előírások szerint történik, több írásmagyarázónál jelenik meg úgy, mint spirituálisan is értelmezendő szertartás, olyan igékre alapozva ezt mint Róm 6,4 („*A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk.*”) vagy éppen Kol 2,12 („*A keresztségben vele együtt voltatok eltemetve, és vele együtt fel is támadtatok az Isten erejébe vetett hit által, aki feltámasztotta őt a halottak közül.*”)¹⁸³

6.2.3.3. Mt 28,1–10 – A feltámadás

Harrington nagyon fontosnak tartja, hogy Márkhoz képest Máté üres sírról szóló története egy újra feldolgozott, kiszélesített történet.¹⁸⁴ A „szombat elmúltával, a hét első napjának hajnalán” kifejezés több exegéta szerint is több mint egyszerű datálási megállapítás. Máté szándéka egy hitvallás is volt egyben: a sabbath után vasárnap hajnalban történik a húsvéti esemény, ami az alapja (lesz) annak, hogy a kereszténység szent napja a szombat helyett a vasárnap lett.¹⁸⁵

Az is üzenettel bír Máténál, hogy először az asszonyok, majd csak utána a tanítványok

¹⁸¹ Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Mattheus, 4. Teilband, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 380.

¹⁸² France, Richard Thomas: The Gospel of Matthew, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1087-1089.

¹⁸³ Hagner, Donald. A. (szerk.): Matthew 14-18, WBC, 859-860.

¹⁸⁴ Harrington, Daniel J. SJ: The Gospel of Matthew, Sacra Pagina Series Volume 1, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007. 410.

¹⁸⁵ Hagner, Donald.A. (szerk.): Matthew 14-18, WBC, 874.

azok, akik értesülnek az üres sírról, hiszen teológiai szempontból – és itt gondoljunk a formálódó őskeresztény közösségek legitimitási kérdéseire – kiváltságnak számított találkozni a Feltámadottal, főleg először, elsőnek találkozni vele. *„Szombat elmúltával, a hét első napjának hajnalán, elment a magdalai Mária és a másik Mária, hogy megnézzék a sírt.”* (Mt 28,1) Daniel J. Harrington részletezi az időzítéssel kapcsolatban a zsidó szokást, mely szerint a halál utáni harmadik napig le kellett ellenőrizni a szeretett elhunyt sírját, és megvizsgálni a holttestét, kizárva azt a lehetőséget, hogy tetszhalálról van szó.¹⁸⁶¹⁸⁷

Nem is kérdés, hogy a mátéi közösségnek is evidencia volt Mária Magdolna kiemelkedő fontosságú szerepe a feltámadási tanúságtételben. A „másik Máriával” ők a tanúk, és ők az örömhír továbbadói, akiket tudatosan nevez néven Máté, erősítve a passió-temetés-feltámadás-drámában betöltött szerepük folytonosságát. Ahogyan a keresztfeszítésnél, itt is megjelenik a földrengés, mint apokaliptikus jel. Ehhez társul az Úr angyalának megjelenése és magyarázata is, ami szintén – ahogyan a Zakariás könyvében is – apokaliptikus jel, de Máténál fontos magának Jézusnak is az apokaliptikus karaktere.¹⁸⁸ *„És íme, nagy földrengés támadt, mert az Úr angyala leszállt a mennyből, és odalépve elhengerítette a követ, és leült rá. Tekintete olyan volt, mint a villámlás, és ruhája fehér, mint a hó.”* (Mt 28,2–3)

Az angyal az, aki dialógusba lép velük, (bizonyos tekintetben: angelus interpres) ő az, aki küldetést ad nekik, és ő az, aki Galileára, Jézus szolgálatának kezdeti helyére utal, amit néhány mondattal később maga Jézus is megerősít. A félelem mellett az öröm is megjelenik, mint domináns érzés a húsvét hajnali jelenetben Mária Magdolna és a másik Mária szívében. Izgalmas az örök megjelenítése a színen, akikkel kapcsolatban az ijedtségen kívül, mely az angyal megjelenése kapcsán támadt bennük, annyit tudunk korábbról (Mt 27,62–66 alapján), hogy őket a főpapok és a farizeusok (a hatalmi rendszer reprezentánsai) – Pilátus közbenjárásával – megbízták meg a sír őrzésével, ami a sír lepecsételésével is járt. A kérés oka: a csalás gyanúja. Ezt a kérést Pilátus teljesítette, hiszen neki sem állt érdekében bármilyen zavargás előidézése, ugyanis a *pax romana*, az álbéke fenntartása mindennél fontosabb szempontként jelent meg. Az örök megvesztegetéséről szóló részt szintén Máté őrizte meg (Mt 28,11–15):

„Az örök¹⁸⁹ a tőle való félelem miatt megrettentek, és szinte holtra váltak. Az

¹⁸⁶ Harrington, Daniel J. SJ: *The Gospel of Matthew*, Liturgical Press, 2007. 409.

¹⁸⁷ T.R. Longstaff gondolata, hogy Jézus nem halt meg és úgy temették el.

¹⁸⁸ Harrington, Daniel J. SJ: *The Gospel of Matthew*, 409-410.

¹⁸⁹ Az örök jelenléte is jelentőséggel bír, mint ahogyan hiányuk is feltűnő a párhuzamos evangéliumokban.

asszonyokat¹⁹⁰ pedig így szólította meg az angyal: Ti ne féljete! Mert tudom, hogy a megfeszített Jézust keresitek. Nincsen itt, mert feltámadt¹⁹¹, amint megmondta. Jöjjetek, nézzétek meg azt a helyet, ahol feküdt. És menjete el gyorsan, mondjátok meg a tanítványainak, hogy feltámadt a halottak közül, és elöttete meg Galileába: ott meglátjátok őt. Íme, megmondtam nektek. Az asszonyok gyorsan eltávoztak¹⁹² a sírtól, félelemmel és nagy örömmel futottak, hogy megvigyék a hírt tanítványainak.”

A Feltámadottal való találkozásnál (Mt 28,9–10) – mely találkozás (ahogyan erre Harrington rámutat¹⁹³), mintha Máténál, Jézus és az asszonyok relációjában, a Jn 20,11–18 sűrített, tömörített verziója lenne - a leborulás gesztusa is megjelenik, ami egyértelműen utal az alá-felé rendeltségre, a *Küriosz* előtt elvárható magatartásra. John Nolland mutat rá arra a különleges helyzetre, hogy míg mindenhol máshol az Újszövetségben más emberek találkoznak Jézussal, ebben az egyetlen egy igeverben (Mt 28,9–10) olvashatunk arról, hogy Jézus, az Úr, a Küriosz találkozik valaki mással, másokkal.¹⁹⁴ A Küriosz szóhasználat minden evangélistánál tudatos hitvallás, Jézus az Úr, aki Isten Fia, és egylényegű az Atyával, ugyanaz a tisztelet és imádat illeti meg, mint az Atyát: *„És íme, Jézus szembejött velük, és ezt mondta: Legyetek üdvözölve! Ők pedig odamentek hozzá, megragadták a lábát, és leborultak előtte. Ekkor Jézus így szólt hozzájuk: Ne féljete! Menjete el, adjátok hírül testvéreimnek, hogy menjenek Galileába, és ott meglátnak engem.”* (Mt 28,9–10)

Nolland úgy tekint kommentárjában erre a 10. versre, mint ami egyfajta „testvérpárja” a Mt 28, 16-20-nak, a tizenegy férfinak elmondott „misszió parancsnak”, csak itt nem férfiak, hanem nők, nem tizenegyen, hanem ketten vannak (Mária Magdolna, a másik Mária), de a küldetésük lényegét tekintve ugyanaz, a dinamizmusa ugyanaz: „menjete el”, és ami ennél is lényegesebb: a küldő is ugyanaz, maga Jézus, a Feltámadott Úr.¹⁹⁵

A testvéreim kifejezéssel kapcsolatban felmerülhet, hogy itt szó szerint Jézus testvéreiről,

¹⁹⁰ Mária Magdolna és a másik Mária.

¹⁹¹ Harrington fejt ki, hogy nagyon kevés szöveg van a feltámadásról az ószövetségi és a deuteró-kanonikus irodalomban, ilyen Dan 12, 1-3, vagy éppen Makkabeusok könyve 7. fejezete. Ide sorolható Ez 37, 1-14 is, bár az sokkal inkább Izrael helyreállításáról szól. Nagyon fontos tanúságtétel Mátée is, ahol hangsúlyos: Jézus teste nem egy szellemtest, hanem igazi test, fejt ki Harrington kommentárjában. (Harrington, Daniel J. SJ: The Gospel of Matthew, 411.)

¹⁹² A reakció intenzitása jól mutatja a történesek váratlan jellegét, hiszen a görög szó egyik jelentése ez: gyorsan lelépni a helyszínről

¹⁹³ Harrington, Daniel J. SJ: The Gospel of Matthew, 410.

¹⁹⁴ Nolland, John: The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text, The New International Greek Text Commentary, William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, MI, - Cambridge, UK, 2005. 1252.

¹⁹⁵ Nolland, John: The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text, William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, 1253.

féltestvéiről, unokatestvéiről van szó, vagy a más későbbi, őskeresztény használatban gyakori „testvéreim”-ről, mint a Jézus-követők közösségének, gyülekezetének tagjairól. Az eredeti görög szó mindkét lehetőséget megengedi, bár valószínűbb egy tágabb értelmezés, mint egy szűkebb, Jézus földi családjára való utalás. De mindennél fontosabb szempont, húzza alá Nolland, hogy a Máriák viszik az örömhírt a férfi tanítványoknak, hogy magával Jézussal találkoztak, aki valóban feltámadt, és maga Jézus küldte őket, és maga a Feltámadott állt velük szemben.¹⁹⁶

6.2.3.4. Máté – Összegzésképpen

Máté evangéliumának Mária Magdolnája éppen úgy igaz, mint Márkéra – hiszen nagyrészt egyezik is a két szöveg – hogy kihagyhatatlan név szerinti megemlítése, ami fontosságára, jelentőségére utal Máténál is. Különösen hangsúlyos, ahogyan ezt Luz is kifejti, hogy Máténál Mária Magdolna mellett a másik Máriának is megjelenik a Feltámadott, míg Jn 20,11–18-ban kizárólag Mária Magdolnának.¹⁹⁷

Most pedig a szinoptikus hagyomány harmadik képviselőjére, Lukácsra térnénk át, aki a legtöbb ponton egyezik szinoptikus társaival, ám néhány lényeges ponton eltér tőlük, leginkább Mária gyógyulásának, a tanítványi körhöz való csatlakozásának konkrét megemlítésének tekintetében, illetve patrónusi, anyagi támogatóként való bemutatásának összefüggésében (Ld. Lk 8,1–3).

6.2.4. Lukács evangéliumának Mária Magdolnája

Ahogyan erre Ann Graham Brock kitér, Lukács evangéliumában Mária Magdolna egészen máshogyan jelenik meg, mint a másik három evangéliumban, Mátéban, Márkban és Jánosban.¹⁹⁸ A legfontosabb különbség, hogy mielőtt Mária találkozott volna Jézussal, démonok szállták meg őt – elemzi Brock a lukácsi anyagot. Érdekes párhuzam figyelhető meg, a Magdalai démoni megszállottsága és Péter személyisége és „megszállottsága” között, gondoljunk csak arra, hogy mind Márk evangéliumában mind Máté evangéliumában szerepel Péterrel kapcsolatban a titokzatos mondat „Távozz tőlem, Sátán!” egy történetbe beágyazva, míg Lukácsnál hiányzik ez. Az okot a legtöbb exegeta abban látja, hogy Lukács számára Péter olyan nagyra becsült személyiség volt, hogy egy ilyen alapvetően negatív konnotáció

¹⁹⁶ Nolland, John: *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, 1243.

¹⁹⁷ Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Mattheus*, 4. Teilband, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 406.

¹⁹⁸ Brock, Ann Graham: *Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence*, SBL Forum, 2003, December, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=209>, utolsó elérés, 2017. január 8.

elképzelhetetlen lett volna, hogy Péternek is voltak „démonai”.

Azt figyelhetjük meg a lukácsi iratokat tanulmányozva, hogy éppen Lukács, ambivalens módon, az, akinek a legtöbbször éppen a nők irányában tanúsított tiszteletét is kiemelik teológusok, aki a legnagyobb mértékben csökkentette nemcsak a Magdalai, de általában a nők szerepét is a passió-történetben, ám emellett nem felejtett el beszámolni, hírt adni Mária démoni megszállottságáról, ami ugyanannak a „devalváló” szándékának a megnyilvánulása. Brock kifejti, miként is mutatja be Lukács Mária Magdolnát és Pétert, aláhúзва a tény: Péter az, aki sokkal inkább kitüntetett szerepben van, és nem pedig Mária.

Lukács a Lk 8,1–3-ban – összehasonlítva a másik három evangélium kronológiájával – már sokkal korábban bemutatja a magdalai Máriát, aminek a démoni megszállottság negatív üzenete mellett kétségkívül megvan az a pozitív üzenete, hogy Jézusnak nemcsak férfi tanítványai voltak, hanem már a kezdetektől követték őt nők is. Az már más kérdés, hogy mégiscsak az a pejoratív jelző kerül ezen nők neve mellé, hogy ezek olyan női követők voltak, akiket gonosz lelkek szálltak meg, és betegségekkel küzdöttek. És köztük név szerint is kiemeli Máriát, akit Magdalainak hívtak, akivel kapcsolatban számos kánonon kívüli szöveget is ismerünk, de egy sem számol be arról, hogy megszállott lett volna. Erre egyedüli utalás – és az is kanonikus – Mk 16,9-ben van, aminek szerzője, Márk feltehetőleg ebből a lukácsi szövegből, a Lk 8,1-3- ból vette a gondolatot, és magát a narratívát.

De mindezzel együtt azt megállapíthatjuk, szintén Brock gondolataiból kiindulva, hogy valamiért Lukács – aki több lényeges teológiai, szociáletikai témában is kifejezetten érzékeny szerző – különösen is fontosnak találta, hogy ezt megemlítsse. Ráadásul a hét gonosz lélekre való utalással egyfajta teljes megszállottságra is enged következtetni. Sokszor túlzásokhoz is vezet ennek a szövegnek a kiragadott elemzése. Ez leginkább azoknál érhető tetten, akik Mária Magdolna személyét és a megszállottságot is igyekeznek pszichológiai módszerekkel vizsgálni.

Továbbá megfigyelhető Lukácsnál egyfajta különbség, majdhogynem versengés a feltámadásról hírt adó szereplők között, mintha tétje lenne e versenynek, ki hova ér és mikor, és mintha a helyezések pozíciót is jelentenének egy ki nem mondott hierarchiában. Brock szerint – és ezzel a logikával egyet kell értenünk a posztkolonialista gondolatiság hátterén – minél inkább felértékelik Péter szerepét, annál inkább lealacsonyítják Mária Magdolnát. Ebbe a sorba állítható Brock gondolkodása alapján maga a démoni megszállottságról való tudósítás is. Ez ugyanis, arra a nagyon markánsan észrevehető változásra utal, amire az imént utaltam, tudniillik ahogyan a lukácsi szerző Péter szerepét szép fokozatosan, de tudatosan, felértékeli, úgy alacsonyítja le, módszeresen egyre jobban Mária kitüntetett szerepét.

A feszültség éppen ezért pontosan érezhető, és a szöveget olvasónak is feltűnő: éppen Lukács, aki ahogyan említettük volt, „híres” arról, hogy sokszor számol be nőkről – 23 helyen említi őket – éppen ő, mégis inkább úgy dönt, hogy az asszonyokat és közülük Mária Magdolnát is, mint „csak” csendes kísérőket mutatja be, és nem egyenrangú tanítványokként, vagy éppen vezetőkként. Összehasonlítva a többi evangéliummal, bármilyen megdöbbentő is ez a tény, Lukács az, aki a leginkább leértékeli a női vezetői szerepeket. Jó példa erre Brock szerint, hogy a keresztre feszítésnél már csak „másik kísérőként” említi őket, és egyedül nála maradnak ezek a nők névtelenek.¹⁹⁹ Márpedig névtelennek lenni egy történet elbeszélésében abban a korban, annyit jelentett, mint semmilyen jelentőséggel nem bírni, bizonyos értelemben „nem is lenni”.

Egy másik példa is jól szemlélteti az imént részletezett marginalizálás lukácsi koncepcióját. Lukács a négy kanonikus evangéliumból az egyetlen evangélium, amely nem számol be arról, hogy a magdalai Mária és a többi asszonytársa kaptak volna az angyaltól, vagy magától Jézustól felszólítást arra, hogy terjesszék a feltámadás jó hírét. És ez valóban nem lehet a véletlen műve, sokkal inkább koncepciót sejtethetünk mögötte. Ennek ellenpontja lehet viszont, ha az egész képet vizsgáljuk, hogy Lukács hangsúlyozza a Magdalai elsődlegességét a feltámadás tanúi között. Mintha emögött a döntés mögött egyfajta egyensúlyozás lenne, sőt kompenzálás, hiszen Mária Magdolna evidens szerepe a húsvéti történetben természetesen nem volt megkerülhető még az ő számára sem.

De a teljes igazsághoz az is hozzátartozik, hogy nemcsak Mária Magdolnát, de magát Pétert is teljesen máshogy ábrázolja Lukács, mint a másik három evangélium. Talán úgy foglalhatnánk össze Lukácsnál megjelenő karakterét: Péternek sokkal kitüntetettebb szerepe van, mint bármely más tanítványnak. Tudatosan. Az egyéni elhívását Lukács közli egyedül (Lk 5,1–11), a csodálatos halfogás történetében megjelenik, hogy Péter lesz az egyik, aki a páskavacsorát el fogja készíteni, és Lukács ír arról is, hogy Péter fogja a többieket erősíteni, noha a sátán kikérte őt (Lk 22,31–32).

Brock szerint több helyen feltűnő az a hozzáállás is, miszerint Lukács mintha elnézőbb lenne Péterrel, mint a többi evangélista. Amikor például Jézus alva találja a tanítványokat a Gecsemáné-kertben, és emiatt nagyot csalódik bennük, akkor a másik két szinoptikus evangéliumban Pétert vonja felelősségre a Mester, míg Lukácsnál az összes tanítványt, szétosztva ezzel a felelősséget. Vagy, hogy egy másik példát említsünk, amikor Jézus először szól a szenvedéséről, akkor Márknál és Máténál Péter megdorgálja őt, de ezt Lukácsnál nem

¹⁹⁹ Brock, Ann Graham: Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence, SBL Forum, 2003, December, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=209>, utolsó elérés, 2017. január 8.

találjuk meg. De az is jellemző vonás, hogy bár Jézus többször rászól Péterre a másik három evangéliumban, Lukácsnál ez sem található meg visszatérő motívumként.

A lukácsi irat amellet, hogy különbözik Mátétól, de Márktól is, nagyban támaszkodik is a márki anyagra Mária Magdolnával kapcsolatban, ám, ahogy említettük korábban, annyiban gazdagabb annál, hogy saját anyagként jelenik meg benne a Lk 8,1–3-ban az „ördögűzés története”, a magdalai Mária „előtörténete”, az a dramaturgiai fordulat, amikor Mária csatlakozik Jézus tanítványi közösségéhez.

6.2.4.1. Lk 8,1–3 – Ördögűzéstől a patrónusi szolgálatig

Francois Bovon szerint nem valószínű, hogy Lk 8,1–3 a Q forrásból származott volna, ez feltehetőleg inkább hipotézis.²⁰⁰ Ennél egy kicsit árnyaltabban fogalmaz Harward I. Marshall, aki elképzelhetőnek tartja, hogy Lukács talán a Q forrásból vette az anyagot, mely bemutatja az asszonyok szolgálatát.²⁰¹ Szintén Marshall húzza alá, hogy Lukács üzenete ezzel a három verssel, hogy azok az asszonyok, akik szemtanúi lehettek Jézus halálának, temetésének, feltámadásának már korábban is vele vándorolnak, támogatják és tanítása szerint élve követik őt.

Fontos kiemelni, hogy kronológiai sorrendben, legelső alkalommal az evangélisták közül, Lukács mutatja be a magdalai Máriát, a Lk 8,1–3-ban: *„Ezután városról városra és faluról falura járt, és hirdette az Isten országának evangéliumát. Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg: Mária, akit Magdalainak neveztek, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Kúzának, Heródes egyik főemberének felesége, és Zsuzsanna, de sok más asszony is, akik vagyonukból támogatták őket.”*

Az előbb idézett három igevers alapján állíthatjuk, hogy a magdalai Mária a Jézust kísérő csapat részeként vándorolt Jézussal és a tanítványokkal együtt, és egyike volt azoknak az asszonyoknak, akik saját erőforrásaikból támogatták a tanítványokat, sőt John T. Carroll egészen odáig elmegy kommentárjában, hogy ezek az asszonyok tették lehetővé a tanítást, a gyógyítást, Jézus szolgálatát anyagi vállalásukkal, azzal, hogy biztosították a gazdasági hátterét a Jézus mozgalomnak.²⁰² Mária, valamint néhány hozzá hasonló asszony igen sokkal hozzájárultak Jézus és a tanítványok anyagi szükségéhez, amint jártak az országot és

²⁰⁰ Bovon, Francois: Das Evangelium nach Lukas, EKK, Evangelisch-Katolischer Kommentar Zum Neuen Testament, 1. Teilband Lk 1,1 – 9,50, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1989. 397.

²⁰¹ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978. 315.

²⁰² Carroll, John T.: *Luke – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2012. 181.

szolgáltak, az első versben ezen szolgálat kiterjesztett, galileai részének summáját olvashatjuk.

Egyfajta patrónus-kliens viszonynak is felfogható az asszonyok anyagi szolgálata, ám itt (szemben a korabeli hagyományos patrónus-kliens viszonyhoz) mindenfajta viszonzás nélkül, bár felmerül a kérdés, vajon a tanítás és a gyógyítás viszonzásnak számít-e.²⁰³ Persze két apró megjegyzést hozzá kell fűznünk mindehhez, írja Alan R. Culpepper: az egyik, hogy azok közül az asszonyok közül, akik Jézust követték, nem mindegyikük a gyógyítás „hálójaként” kezdte el követni Jézust, semmiképpen nem mondható ez kritériumnak, még ha több példa is van rá.²⁰⁴ És természetesen azt se feledjük el, teszi hozzá, hogy Jézus sokakat gyógyított meg – nőket és férfiakat egyaránt – akiket nem azonosítottak be, de összefoglalóan említi ezeket a gyógyításokat mindegyik kanonikus evangélium, így Lukács is.

Természetesen a szolgálat (diakonia) nem merült ki az anyagi támogatásban Mária Magdolna és társai részéről, emlékeztet Bovon, hiszen Jézus korában ez a szó vendéglátást, háztartásvezetést is jelentett, (gondolhatunk Péter anyósára, és szolgálatára is: Lk 4,39: *”A zsinagógából eltávozva elment Simon házába. Simon anyósát pedig magas láz gyötörte, és kérték Jézust, hogy segítsen rajta. Jézus ekkor fölé hajolva ráparancsolt a lázra, mire az elhagyta az asszonyt. Ő pedig azonnal felkelt, és szolgált nekik.”*) ami ugyanúgy része lehetett az asszonyok odaadó fáradozásának. Lukács úgy mutatja be ezeket az asszonyokat, elemzi Joel B. Green, mint, akik úgy szolgálják Jézust, ahogyan Jézus szolgálja az embereket.²⁰⁵ Ezek a Jézust követő asszonyok nem csak hallják, de meg is tartják Isten beszédét (Lk 8,21 és Lk 6,46–49), és mint akik már előképei annak az ösgyülekezeti mintának, amit az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvben olvashatunk az ApCsel 4,32-ben: *”A hívők egész gyülekezete pedig szívében és lelkében egy volt. Senki sem mondott vagyonából semmit a magáénak, hanem mindenük közös volt.”*

Fontos megállapítást tesz e téma kapcsán Luke Timothy Johnson, aki kommentárjában kiemeli azt a tényt, hogy ezen asszonyok szolgálata nemcsak Jézusnak szólt (bár elsősorban neki), de tanítványainak, a tizenkettőnek is, erre utal a többes szám harmadik személy a harmadik vers végén: *”támogatták őket”*, szolgáltak nekik.²⁰⁶ Green jegyzi meg, hogy a

²⁰³ Carroll, John T.: Luke – A Commentary, 182.

²⁰⁴ Culpepper, R. Alan: The Gospel of Luke, in: The New Interpreter's Bible, Volume IX., Abingdon Press, Nashville, 1995. 175.

²⁰⁵ Green Joel B.: The Gospel of Luke, The New International Commentary on the New Testament, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1997. 320.

²⁰⁶ Johnson, Luke Timothy: The Gospel of Luke, Sacra Pagina Vol. 3., Liturgical Press, Collegeville, MN, 1991. 131.

tanítványok kiválasztása óta (Lk 6,12–16), először van megemlítve a Lk 8,1–3-ban a „tizenkettő” mint formula, utalva a tizenkét férfi tanítványra.²⁰⁷

Éppen ezért is fontos a női tanítványok megemlítése, néven nevezése, hogy tudatosuljon az olvasóban: Jézus szolgálatába, az ő követésébe már a kezdetektől bekapcsolódnak asszonyok is, egyedülálló nők is (köztük özvegyek, prostituáltak is, Lk 7,11–17 és Lk 7,36–50). Szintén Green az, aki hangsúlyozza, hogy kortörténetileg fontos adalék, hogy a görög-római világban különlegesnek, egyedülállónak számított a nők ilyen intenzitású integrációja egy vándortanítóval, aki ráadásul folyamatosan úton volt, ahogyan Jézus.²⁰⁸

Mária egyedülálló női tanítvány volt, és csak úgy, mint asszonytársai – kivétel ez alól Johanna, akinek tudunk férjéről (Kuza) – és férfi tanítványtársai, házastárs nélkül követték Jézust.²⁰⁹ Abban az időben egy nőt a férje neve után illet megszólítani, vagy a fiai neve után, különösen, ha megbecsülés övezte őket – lásd: Lk 24,10: *„A magdalai Mária, Johanna, valamint a Jakab anyja, Mária és más, velük lévő asszonyok elmondták mindezt az apostoloknak.”*

Lukács evangélista Kuza feleségeként említi Johannát, Máriát pedig a szülővárosa után magdalai Máriának hívja. Lévén, hogy Mária hajadon nő, a kor szokásai szerint ebben semmi különös nincs. (Épp ezért, ha Mária Jézus házastársa lett volna, akkor Lukács úgy nevezte volna, hogy „Mária, Jézus felesége”.) Az említett asszonyok még utolsó jeruzsálemi útjára is elkísérték Jézust, és mindezt patrónusi helyzetben – *„akik vagyontukból támogatták őket”* – tették, vagyis nem csupán szellemi és lelki kíséretéről volt szó, és nemcsak hűséges követésről, de komoly anyagi szerepvállalásról Galileától Jeruzsálemig (Lk 23,55): *„Elkísérték őt az asszonyok, akik együtt jöttek Jézussal Galileából, és megnézték a sírboltot meg azt is, hogyan helyezték el Jézus testét.”* (Párh: Mt 27,55; Mk 15,41.)

Ahogy fentebb láthattuk, és ahogyan azt Ann Graham Brock is kiemelte: Lukács jelentősen eltér a másik három kanonikus evangéliumtól a magdalai Mária ábrázolásában.²¹⁰ Lukács feljegyzései szerint Mária „démoni megkötözöttség” rabja volt, mielőtt megismerte Jézust. Rögzítenünk kell újra, itt a lukácsi három vers kapcsán is, hogy bár számtalan írásról tudunk, amelyek nem tartoznak a kánonhoz, és amelyek említik Mária nevét, de egyik szöveg sem utal arra, hogy Máriát démonok szállták volna meg, illetve, hogy szabadulásra lett volna

²⁰⁷ Green Joel B.: *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 317.

²⁰⁸ Green Joel B.: *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 318.

²⁰⁹ Williman, Anne C.: *Mary of Magdala*, Broadman Press, Nashville, Tennessee, 1990.

²¹⁰ Brock, Ann Graham: *Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence*, SBL Forum, 2003, December, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=209>, utolsó elérés, 2017. január 8.

szüksége. Ez teljesen lukácsi anyag, amit Mk 16,9 is átvész: *„Miután a hét első napjának reggelén feltámadt, először a magdalai Máriának jelent meg, akiből hét ördögöt űzött ki.”* Bovon úgy véli, Lk 8,2 és később Mk 16,9 versek vezettek oda, hogy létrejött a kapocs Lk 7,36–50-nel, vagyis az ördögűzés megemlítése a kapocs, mely a „Máriát bűnössé tette”, és ez által már könnyebb volt őt azonosítani a bűnös nővel.²¹¹

Az identifikációs feszültség, sőt tévedés, sőt a két asszony-karakter teljesen megalapozatlan „harmonizálása” és „egyesítése” ezen a ponton érhető tetten. Johnson így fogalmaz: *„Habár Máriából kiűzetett a hét démon, a szöveg semmi okot nem ad rá, hogy összekapcsoljuk őt a Lk 7,36–50-ben szereplő bűnös nővel, habár a két karakter harmonizálásából egyházi tendencia lett.”*²¹² Marshall is ezt támasztja alá, azzal érvelve, hogy sem Lukács se forrásai nem azonosítják Mária Magdolnát a bűnös nővel, a démoni megszállottság nem azonos a bűnösséggel. Nem véletlen, hogy maga Lukács is tudatosan megkülönbözteti a kettőt.²¹³ És az sem véletlen, teszi hozzá, hogy Mária Magdolna az első helyen szerepel a listán, hiszen Lukács ezzel is ki akarta emelni jelentőségét, aminek alapja a feltámadás tanujaként betöltött vitathatatlan szerepe.

Cserhádi Márta egy, a démoni megszállottság témájában publikált tanulmányában arról ír, hogy Lukácsnál Jézus hivatalos működésének egyik identifikációs pontja volt, hogy Jézus úgy jelent meg, mint aki gyógyít és ördögöket űz, sőt kiemeli, hogy Jézus – többek között – a názáreti beszédében (Lk 4,14–30) is utal erre.²¹⁴

Ethelbert Stauffer művében egy egész fejezet szól a Magdalairól, aki Stauffernál gyönyörű nő, könnyű erkölcsökkel, szexuális bűnökkel. A szerző Lk 11,24–26-re utal a hét ördöggel kapcsolatban, összekapcsolva a két evangéliumi történetet.²¹⁵ *„Amikor a tisztátalan lélek kimegy az emberből, víz nélküli helyeken bolyong nyugalmat keresve, és ha nem talál, akkor így szól: Visszatérek házamba, ahonnan kijöttem. És amikor odaér, kisöpörve és felékesítve találja. Akkor elmegy, vesz maga mellé még másik hét, magánál is gonoszabb lelket, bemennek és ott laknak; és végül ennek az embernek az állapota rosszabb lesz, mint azelőtt volt.”*

Stauffer egyedi meglátása szerint, Mária esetében ráadásul egy visszaesésről is szó van

²¹¹ Bovon, Francois: *Das Evangelium nach Lukas*, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 399.

²¹² Johnson, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*, Liturgical Press, 131.

²¹³ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, 315.

²¹⁴ Cserhádi, Márta: „Binding the strong man: Demon-Possession and liberation in the Gospel of Luke”, in: Fröhlich Ida és Koskenniemi, Erkki (szerk.): *Evil And The Devil*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2003.

²¹⁵ Stauffer, Ethelbert: *Jesus war ganz anders*, Hamburg: Wittig, Hamburg, 1967, 193-202.

(álláspontom szerint: tévesen), és Jézus ebből a visszaesésből gyógyítja meg Máriát, és mintegy preventív módon maga mellé veszi azzal a nem titkolt céllal, hogy Mária ne essen vissza többé korábbi „bűnös életébe”. Stauffer elképzelései a magdalai Máriáról és az ördögűzésről éppen azt a téves képet erősítik, mely összeköti az ördögűzést, a prostitúciót, a bűnösséget, és ezáltal egy „fiktív” Mária Magdolnát hoz létre a fantázia szüleményeként.

Szintén vitatható elképzelés az, amely a hét démon száma alapján von le messzemenő következtetéseket. Lukács nem pusztán úgy festi le Máriát, mint akit megszállt egy démon, rögtön hét démont említ.²¹⁶ Ez a szám jelentőséggel bír, hiszen a hetes szám az ókori szimbolikában a teljesség jelképe volt – ami biblikus (ószövetségi és újszövetségi) iratokban is számos alkalommal teret kap. Ezt értelmezhetjük burkolt célzásként arra, hogy Mária nem pusztán egyszer volt megkötözött, hanem teljesen a démonok uralták. Stevan Davies *Jesus the healer* (Jézus a gyógyító) című könyvében úgy értelmezi, hogy a vélhetően a „démoni megszállottság” a „disszociatív személyiségzavarok” csoportjába sorolható.²¹⁷

Ebben az esetben az egyén egyik személyisége elkülönülten működik a normális egójától. A daviesi értelmezés ebben az esetben azt jelentheti, hogy Jézus megszabadította Máriát egy korábbi bántalmazásnak/erőszaknak köszönhető pszichoszociális rendellenességéből. Izgalmas elképzelés, de nem tulajdoníthatjuk többnek, mint hipotézisnek, mert nagyon keveset tudunk: néhány szó, néhány mondat, néhány utalás. Az iméntiek fényében állíthatjuk: Több ebben a koncepcióban a fantázia, mint a realitás.

Az Újszövetség ugyanis kevés kézzelfogható ténnyel szolgál. Annyi azonban bizonyos a kanonikus evangéliumok szerint, hogy Mária olyan követő volt, akit Jézus maga gyógyított meg, és ezután követte őt asszonytársaival együtt, akikről ezt olvashatjuk: „*néhány asszony, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg*”. Mária és társai gyógyulásuk után szemtanúi lehettek Jézus földi történetének egészen a végéig.

Végigkísérték Jézus életét, halálát és feltámadását, kulcsszereplői lehettek a Jézus-mozgalomnak. Az említett lukácsi hivatkozás azért is nagyon fundamentális szakasz a Mária Magdolna kutatásban (Lk 8,1–3), mert átírta azt a közismert tévhitet – melyet a patriarchális társadalmi háttér fel is erősített –, miszerint a Jézust körülvevő csapat magja csupán tizenkét férfiből állt.²¹⁸ Spinetoli arra utal Lukács-kommentárjában ezzel összefüggésben, hogy Jézus

²¹⁶ Cserháti Márta szerint a hetes szám a teljes démoni kontrollt jelent in: Cserháti, Márta: *Binding the strong man: Demon-Possession and liberation in the Gospel of Luke*, 108-115.

²¹⁷ Davies, Stevan, *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, Continuum Press, New York, 1995.

²¹⁸ Még ha szimbolikus is a 12-es szám, és egy teljes egységre utal, akkor is feltűnő, hogy a belső körhöz tartozó tanítványok név szerinti felsorolásánál nincsen egy női név sem, csak férfinevek. A 12 férfi apostol nevét négy

részéről nyilvánosan asszonyok társaságában mutatkozni már önmagában is jelzés volt, ha úgy tetszik felvállalt provokáció, mert forradalmi gondolatnak tekinthető, hogy női résztvevőket engedett a Tórát tanulmányozni – amiből a törvény alapján egyébként a nők ki voltak zárva.²¹⁹ Lukács két irata mellett Pálnál is megjelenik (Róm 16,3–5.6.7.12) az újszerű jézusi gondolati váltás, paradigmaváltás, mely szerint a női szolgálat egyenrangú a férfiakéval.²²⁰

Mindezek mellett nagyon izgalmas a Lk 8,1–3-ban fellelhető ördögűzéssel kapcsolatban – melyeket Jézus Mária Magdolnán és nőtársain hajt végre – Santiago Guijarro elemzése, aki az ördögűzés politikájáról beszél egy korszakalkotó tanulmánykötetben megjelent tanulmányában, melynek eredeti címe: *The social setting of Jesus and the gospels*.²²¹ E kötetben szintén témánkba vág Christian Strecker a démonokról szóló írása.²²² Következtetésként leírhatjuk, hogy e könyv szerzői nagyon erősen érvelnek amellett, hogy a jézusi gyógyításnak, ördögűzésnek komoly szociális következménye volt.

Abban a korban, amikor Jézus élt, a démonoktól, ördögöktől megszállottakra úgy is tekintettek, mint akik a társadalom szelepei, akik kimondhatnak olyan mondatokat, megtehetnek olyan dolgokat, amit egy egészséges ember nem. Éppen ezért Jézus tette az előbb említett teológusok – Strecker, Guijarro – értelmezésében: politikai tett. A gyarmatosított lélek felszabadítása, és a helyük megkeresése a társadalomban, sőt integrációjuk, annak a bizonyos „hybridity-hely”-nek (új, ideális hely, ahol az alá-felé rendeltség megszűnik) is a megtalálása, melyet Homi K. Bhabha oly fontosnak vélt könyvében, mely a posztkolonialista gondolatok alapkönyve lett: *The Location of Culture*.²²³

A „kolonizált lélek”, a megszállt lélek a felszabadulása után megszűnt a társadalom szelepe lenni, ami természetesen sokaknak nem tetszett. Csakúgy, mint a gadarai megszállottat (Mk 5,1-20), Jézus Mária Magdolnát is visszahelyezi a közösségbe, rehabilitálja őt, így lesz Máriából is egy „posztkolonialista hős”, egy szabad nő. Még ha egy ország gyarmatosítva is van, meg is van szállva, akkor is lehet szabad még egy nő is, foglalhatnánk össze a jézusi ördögűzés utáni létezés alaptételét, Guijarro, Strecker és Bhabha gondolati hátterébe kapaszkodva.

helyen találhatjuk meg listázva az Újszövetségben: Mt 10, 2-4, Márk 3, 16-19, Lk 6, 14-16, ApCsel 1, 13. Érdekes módon Jánosnál nem szerepel ez a lista.

²¹⁹ Spinetoli, Ortensia da: Lukács a szegénység evangéliuma, Agapé Kiadó, Budapest, 1996, 208.

²²⁰ Flanagan, N. M. „The Position of Women in the Writings of St. Luke.”, in: *Marianum* 40 (1978), 288-304.

²²¹ Stegemann, Wolfgang, Malina, Bruce J.; Theissen, Gerd (szerk): *The social setting of Jesus and the gospels*, Fortress Press, Minneapolis, 2002, 159-174.

²²² Stegemann, Wolfgang; Malina, Bruce J.; Theissen, Gerd (szerk), i.m. 117-134.

²²³ Bhabha, Homi K.: *The location of culture*, Routledge, New York, 1994.

A gyógyulás, és ez alól a magdalai Mária gyógyulása sem kivétel, egyfajta ellenállás is a regnáló elnyomó hatalommal szemben, és bizonyos értelemben a *status quo* elleni lázadás is.

6.2.4.2. Lk 23,47–49 – Jézus halála

Lukácsnál, ahogyan erre Spinetoli is utal, Jézus halála apokaliptikus keretbe illeszkedik:²²⁴ „Tizenkét órától három óráig sötétség lett az egész földön. A nap elhomályosodott, a templom kárpitja pedig közepén kettéhasadt. Ekkor Jézus hangosan felkiáltott: Atyám, a te kezembe teszem le az én lelkemet! És ezt mondva meghalt.” Lukács ezzel az irodalmi eszközzel készíti elő a megváltás drámáját, a kereszthalál jelentőségét, így pl. a sötétség az egész földön, vagy éppen a kárpit kettéhasadása is szimbolikus, nem a történeti, hanem a hitvallásos jelleget domborítja ki. A százados hitvallása Lukácsnál eltér, hiszen nem arról tesz tanúbizonyságot, hogy Jézus Isten Fia volt, hanem arról, hogy igaz volt. „Amikor a százados látta, hogy mi történt, dicsőítette Istent, és így szólt: Ez az ember valóban igaz volt.” Marshall arra mutat rá a szöveg elemzésekor, hogy tipikus lukácsi kifejezési mód, formula a százados reakciója²²⁵ „dicsőítette az Istent”, és párhuzamot vél felfedezni Lk 2,20-szal: „A pásztorok pedig visszatértek, dicsőítve és magasztalva Istent mindazért, amit hallottak és láttak, úgy, ahogyan ő megüzente nekik.” Pröhle szerint a kettő – „igaz” és „Isten Fia” – ugyanazt jelenti a hellén gondolkodásban.²²⁶ Szintén saját anyag, hogy a megjelent sokaság, a bűnbánat ősi jeleként, a zsidó tradíció szerint mellét verve tért vissza: „És az egész sokaság, amely erre a látványra összeverődött, amikor látta a történeteket, mellét verve tért haza.”

Sem Mária Magdolna, sem más asszony nincs megemlítve név szerint, ám a másik két szinoptikus evangélium, Márk és Máté anyagára alapozva és hivatkozva teljes magabiztossággal kijelenthetjük: a lukácsi passiótörténetben, a már Galileától Jézust követő asszonyok ugyanazok, akik Máténál és Márknál: Mária Magdolna és asszonytársai. Az a megállapítás, hogy az asszonyok távolról nézhették a keresztre feszítést, megegyezik a szinoptikus evangéliumokban: „*Jézus ismerősei pedig mindnyájan és az őt Galileától fogva követő asszonyok távolabb állva szemlélték mindezt.*” Szintén Pröhle fogalmaz így Lukács kommentárjában Jézus ismerőseivel kapcsolatban: „Jézus ismerősei távol álltak.”²²⁷ Pröhle úgy véli: az ismerősök csoportjában Lukácsnál bele kell értenünk hozzátartozóit és szélesebb tanítványi körét. Szerinte a tanítványok elhagyták Jézust, de nem menekültek el

²²⁴ Spinetoli, i.m., 175.o.

²²⁵ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, 876.

²²⁶ Pröhle, Károly: *Lukács evangéliuma*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1966, 352-353.

²²⁷ Pröhle, u.o.

Jeruzsálemből.”

Marshall viszont amellettt érvel, hogy akik ott vannak a keresztnél: nem családtagok, nem rokonok, hanem sokkal inkább barátok, de ő sem zárja ki tanítványok jelenlétét.²²⁸ A „*Galileától fogva*” kifejezés egy jelzés Lukács részéről az asszonyok hűségét illetően, akiknek neve Marshall szerint azért nincs megemlítve, mert Lk 8,2-ben már megemlíti őket név szerint. Érdekes következtetésre jut Carroll, aki úgy véli, hogy lehettek a keresztnél tanítványok, apostolok is, de kizárólag az asszonyokkal összefüggésben szerepel a „*követő*” szó, ami egyértelműen a jézusi tanítványságra utaló szó volt a formálódó Jézus mozgalomban.²²⁹

6.2.4.3. Lk 23,50–56 – Jézus temetése

A lukácsi leírás nagyban hasonlít a márki elbeszéléshez, ám Arimátiai²³⁰ Józseffel kapcsolatban csak Lukácsnál jelenik meg az a tulajdonsága, hogy várta az Isten országát, ami a többi evangéliumban hiányzik, csakúgy, mint az a megállapítás, hogy nem értett egyet a szanhedrin döntésével. Green fedezi fel, hogy ugyanazt a szót „igaz” (a héber „caddik” besorolás görög fordítása) használja Lukács Arimátiai Józsefre, mint, amit korábban a százados Jézusra.²³¹ Lukácsot nem foglalkoztatja, hogy József gazdag volt vagy sem, viszont utal kegyességére.²³² „*Volt egy József nevű ember, Arimátiából, a júdeaiak egyik városából, a nagytanács tagja, derék és igaz férfiú, aki nem értett egyet a többiek döntésével és eljárásával,*²³³ *mert várta az Isten országát.*”

József – a kor elvárásait és kontextusát tekintve – ezzel az elhatározásával akarva-akaratlanul is kockáztatott, mivel a zsidó törvények szerint a kivégzett gonosztevőket a bűnözők közé kell temetni.²³⁴ Új, sziklába vájt sírról van szó, ezekkel egyet ért Lukács, ám nem említi meg azt a részletet (vagy tudatosan kihagyja)²³⁵, mely szerint nagy kő van a kijáratnál: „*Ő elment Pilátushoz, és elkérte Jézus testét. Azután levette, gyolcsba göngyölte, és*

²²⁸ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, 877.

²²⁹ Carroll, John T.: *Luke – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2012. 472.

²³⁰ Arimátia csak Jézus temetésénél jelenik meg mint település a Bibliában, Lukácsnál és a párhuzamos helyeken (Marshall 579.)

²³¹ Green Joel B.: *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 829.

²³² Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, 878-879.

²³³ A nagytanács döntésére, Jézus perére vonatkozik a mondatrész.

²³⁴ Pröhle: i.m., 354.

²³⁵ Johnson, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*, Liturgical Press, 383.

*elhelyezte egy sziklába vágott sírboltban, amelyben még soha senki sem feküdt.*²³⁶

Mária Magdolna Lukácsnál itt, a sírba tételnél, temetésnél sincsen megemlítve név szerint. Ugyanúgy, mint a keresztrefeszítésnél, a galileai asszonyok csoportjának tagjaként – a párhuzamos szinoptikusok helyekre támaszkodva – tudhatjuk, hogy ott volt, és végignézte, ahogyan megadják Jézusnak a végtisztességet a kor zsidó szokásainak megfelelően. Johnson vizsgálata során arra a következtetésre jut, hogy az asszonyok hűségéről tanúskodik itt Lukács, akik a kritikus időben is kitartanak a Mester mellett, és mivel Lukácsnál döntő motívum a tanúságtétel, így az asszonyok tanúságtétele nem véletlenül ennyire hangsúlyos, mint ahogyan a Galilea földrajzi hely használata kétszer is egymás után, úgysis, mint az odaadó és a végsőkig kitartó hűség szimbóluma.

Green krisztológiai szándékot is lát a Galilea kifejezés hangsúlyozásában, még pedig azt, hogy Lukács azt fejezi ki ezzel olvasói számára, hogy a galileai Jézus ugyanaz, mint a Feltámadott Krisztus.²³⁷ Az asszonyok tanúságtétele, jelenléte egy reakció Jézus halálára, véli Johnson, éppen úgy, ahogyan egy-egy reakcióként értelmezi Arimátiai József, a katonák vagy éppen a nép válaszait, vagy éppen hallgatásait (csendjeit).²³⁸

A félmondat *„megnézték a sírboltot meg azt is, hogyan helyezték el Jézus testét”* lényeges elem a húsvéti történet szempontjából, mert ha konkrétan látták a sírhelyet és magát az elhelyezést, kizárt, hogy másnap rossz sírhoz mentek volna. (A „Wrong Tomb Theory” cáfolatának egyik legelementárisabb eleme).²³⁹ *„Az ünnepi előkészület napja volt, és hamarosan kezdődött a szombat. Elkísérték őt az asszonyok, akik együtt jöttek Jézussal Galileából, és megnézték a sírboltot meg azt is, hogyan helyezték el Jézus testét.”*²⁴⁰ *Azután visszatértek, illatszereket és drága keneteket készítettek. Szombaton azonban pihentek a parancsolat szerint.*²⁴¹

Érdekes kiegészítés, sajátos lukácsi gyűjtés ez a megállapítás: *„Azután visszatértek, illatszereket és drága keneteket készítettek.”*, vagyis egyszerre rögzíti ez a mondat, hogy Jézus valóban meghalt (doketistákkal szembeni hitvallás), és azt is, hogy nem számítottak arra a jelenlétük, hogy fel fog támadni szeretett Mesterük. A szombati pihenésre való utalás teljesen logikus a korabeli hívő zsidó számára, evidencia, ami szintén csak Lukácsnál jelenik meg.

²³⁶ „Még soha senki”: ez a tisztelet jele is egyben.

²³⁷ Green Joel B.: *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 830.

²³⁸ Johnson, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*, Liturgical Press, 383-385.

²³⁹ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, 879.

²⁴⁰ Arra a tényre utal Lukács, hogy asszonyok is látták Jézus hallott testét. Ez a jelző már előkészíti a feltámadás, test szerinti radikális voltát is.

²⁴¹ Szenteld meg az ünnepnapot!-parancsra kell gondolnunk, azon belül is a szombatra vonatkozó szabályozásra.

Green szerint Lukács ezzel ugyanarra utal, mint Jézus születésénél (Lk 2, 21-24), tudniillik, hogy születésnél, de temetésnél is elengedhetetlen a törvény komolyan vétele és betartása.²⁴²

6.2.4.4. Lk 24,1–12 – A feltámadásnál

Carroll azzal kezdi a Lukács 24 elemzését, hogy hídnak nevezi e fejezetet, hasonlóan ApCsel 1-hez, mely híd Jézus missziójától a tanítványok tanúságtételéig vezet el.²⁴³ Lukács a feltámadás-történetet alapvetően három „altörténetben” meséli el: az asszonyok az üres sírnál, az emmausi találkozás és megjelenés a tanítványoknak. Az asszonyok között név szerint Mária Magdolna és Mária, Jakab, anyja van megemlítve, de nem Salomé a harmadik, mint Márknál, hanem Johanna, aki szintén meggyógyított asszony lehetett, Jézus egyik anyagi támogatója – Lk 8,1–3 alapján.

Nagyon lényeges a beszámoló felütése, benne az elhengerített kő hitvallásos szimbolikája, valamint Jézussal összefüggésben a *Küriosz* kifejezés, mely egyértelműen utal arra, hogy a testté lett ige az, akinek a teste nincs meg, és ahogyan Green kiemeli²⁴⁴, maga az Isten az, aki Úrrá magasztalja fel Jézust (Lk 1,21, Lk 4,33, ApCsel 8,16 és Lk 20,38: „*Isten pedig nem a holtak Istene, hanem az élőké. Mert az ő számára mindenki él.*”)

„A hét első napján pedig kora hajnalban elmentek a sírhoz, és magukkal vitték az elkészített illatszereket. A követ a sírbolt előtt elhengerítve találták, és amikor bementek, nem találták az Úr Jézus testét.”

Míg Márknál egy ifjú, Máténál egy angyal, addig Lukácsnál két férfi lép oda hozzájuk, éles kérdést is feltéve nekik, aminek többek között Carroll is a tanúságtétel hitelességének biztosítását látja, mely a Deuteronomiumban található meg. „*Nem elég egy tanú senkinek a bűne vagy vétke dolgában, bármilyen vétket követett is el. Csak két vagy három tanú vallomása elég az ítélethez.*” (Deut 19,15) Johnson a két fénylő ruhájú embert párhuzamba állítja a Jézus megdicsőülésekor megjelenő Mózes és Illéssel²⁴⁵, akik szintén mint tanúk jelennek meg a színeváltozásnál: „*És íme, két férfi beszélt vele: Mózes és Illés, akik dicsőségben megjelenve, élete végéről beszéltek, amelynek Jeruzsálemben kell beteljesednie.*” (Lk 9, 29-30. Tudatos lukácsi szerkesztésre utal az a párhuzam is, érvel Johnson, hogy Lukács ApCsel 1,10-ben, Jézus mennybemenetelekor is beemeli tanúnak a két, fénylő ruhájú férfit: „*Amint távozása közben feszülten néztek az ég felé, íme, két férfi állt meg mellettük fehér*

²⁴² Green Joel B.: The Gospel of Luke, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 830.

²⁴³ Carroll, John T.: Luke – A Commentary, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2012. 475.

²⁴⁴ Green Joel B.: The Gospel of Luke, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 837

²⁴⁵ Johnson, Luke Timothy: The Gospel of Luke, Liturgical Press, 387.

ruhában”.

„Amikor emiatt tanácstalanul álltak, íme, két férfi lépett melléjük fénylő ruhában. Az asszonyok megrémültek, és a földre szegezték tekintetüket, de azok így szóltak hozzájuk: Miért keressetek a holtak között az élőket? Nincsen itt, hanem feltámadt. Emlékezzetek vissza: megmondta nektek még Galileában, hogy az Emberfiának bűnös emberek kezébe kell adatnia és megfeszíttetnie, de a harmadik napon fel kell támadnia.” Sajátos lukácsi megközelítés az Emberfiára való utalás és megnevezés, másképpen fogalmazva: emlékeztetés erre az alapvetően apokaliptikus „titulusra”, mely a Dániel könyve terminológiáját követi,²⁴⁶ de az evangéliumokban is megjelenik, eszkatológikus dimenzióban, a végidőhöz kötött jelleggel. Az emlékezés és emlékeztetés nagyon meghatározó része a zsidó vallási hagyománynak, ennek legfontosabb eleme az exodus.²⁴⁷ Ennél a lukácsi szakasznál Jézus tanítására való emlékezés és emlékeztetés a cél, melyben Lukács harmonizálja a tanítási hagyományt a kereszthalál-feltámadás hagyományával.

„Ekkor visszaemlékeztek szavaira, és visszatérve a sírtól, hírül adták mindezt a tizenegynek és a többieknek.” A tizenegy apostol számszerű megemlézése is a lukácsi külön anyag részét képezi, először ezen az újszövetségi helyen szerepel ez a szó: „tizenegy”, utalva ezzel Júdás halálára, és az eggyel megfogyatkozott férfi tanítványi közösségre.²⁴⁸ A tény, hogy nem hittek neki, nem csak Lukácsnál jelenik meg, de az, hogy ezt „fecsegésnek” tartják egyéni, elég drasztikus kifejezés mód, bár itt ismét a nők akkori szerepe kerül elének, tudniillik, hogy nem volt hitelt érdemlő a szavuk, a jelenlétük, a hírvivői szerepük. Marshall úgy tekint a 11. versre, mint ami nem feltétlenül eredeti lukácsi, habár a stílus nem üt el az egyéb versekétől, sőt a gondolat az összes kanonikus evangéliumban megtalálható.²⁴⁹ (lásd: Lk 24,41; Mt 28,17; Mk 16,11.14 és Jn 20.25.27) „A magdalai Mária, Johanna, valamint a Jakab anyja, Mária és más, velük lévő asszonyok elmondták mindezt az apostoloknak, de ők üres fecsegésnek tartották ezt a beszédet, és nem hittek nekik. Péter azonban felkelt, elfutott a sírhoz, és amikor behajolt, csak a lepedőket látta ott. Erre elment, és csodálkozott magában a történeteken.”²⁵⁰ (Lk 24,10–12)

Meg kell említenünk: a 12. vers több kéziratból is hiányzik, de a legtöbben megtalálható,

²⁴⁶ „Láttam az éjszakai látomásban: Jött valaki az ég felhőin, aki emberfiához hasonló volt; az öregkorú felé tartott, és odavezették hozzá.” (Dn 7,13)

²⁴⁷ Yerushalmi, Yesef Hayim: Záchor, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

²⁴⁸ Carroll, John T.: Luke – A Commentary, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2012. 478.

²⁴⁹ Marshall, I. Howard: The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text, 888.

²⁵⁰ Lukács Pétere domináns szereplő, éppen ezért a narratívából furcsán „kitűnik” a „csodálkozott magában a történeteken” megállapítás.

így eredetinek tartható.²⁵¹ Különösen fontos ennél a textusnál is Péter név szerinti megemlítése – a későbbi péteri primátus-téma miatt hangsúlyos jelzés Lukács részéről. Mindent összevetve: megdöbbentő szembesülni azzal, hogy Lukácsnál a feltámadás „első” története óriási bizonytalanságot táplál az olvasóban, akkor is, ha a 12. verset autentikusnak tekintjük, de még inkább, ha nem tekintjük annak. Carroll úgy véli Péter domináns szerepe – és ezzel legitimációjának erősítése - a János evangéliummal való harmonizálás eredményének tekinthető, és nem szerepelt a szöveg első verziójában.²⁵² Johnson is ezt az álláspontot támasztja alá, aki úgy tekint a 12. versre, mint ami Jn 20,3.5.6. miatt került be.²⁵³ A drámai folytatás – az emmausi tanítványok története – megkerülhetetlen, még akkor is, ha nem szerepel benne Mária Magdolna neve.

Az emmausi történet (Lk 24,13-35-ben), reflexiónak is tekinthető, sőt a Lk 24,1–12 kiegészítésének. Ez a kompozíció egy nagyon egyedi lukácsi alkotás, annak minden elemében. Lk 24,22–24-ben ezt olvashatjuk: *„Ezenfelül néhány közülünk való asszony is megdöbbentett minket, akik kora hajnalban ott voltak a sírboltnál, de nem találták ott a testét; eljöttek, és azt beszélték, hogy angyalok jelenését is látták, akik azt hirdették, hogy ő él. El is mentek néhányan a velünk levők közül a sírhoz, és mindent úgy találtak, ahogyan az asszonyok beszélték; őt azonban nem látták.”*

Az emmausi tanítványok történetében fellelhető fenti utalás Mária Magdolnára és társaira vonatkozik (Lk 24,24-ben), akik az elbeszélői voltak az üres sírnak. Még akkor is, ha nevük nem szerepel, csak röviden ennyi: *„asszonyok”*. A szöveg végén, érdekes módon nem Mária, hanem Simon neve szerepel, ami a péteri tradíciót, és primer tanítványi autoritást erősíti. Emellett nem lehet elhallgatni azt az ellentmondást sem, hogy bár a 12. vers arra utal, Péternek nem jelent meg az Úr, itt a 34. versben mégis ezt állítja Lukács. Vajon mi lehet az ellentmondás oka? Lk 24,34–35-ben ezt olvashatjuk: *„Ők elmondták, hogy valóban feltámadt az Úr, és megjelent Simonnak. Erre ők is elbeszélték, ami az úton történt, és hogy miként ismerték fel őt a kenyér megtöréséről.”* Spinetoli szerint *„Lukács nem tud az asszonyoknak való megjelenéséről, vagy úgy dönt, hogy ezt nem beszéli el görög nyelvű olvasóinak.”*²⁵⁴

Summa summarum, Mária Magdolnának Lukácsnál nem jelenik meg a Feltámadott külön, de a két férfi igen. Ezzel együtt, vallja Johnson, Lukács első számú mondanivalója mégis csak

²⁵¹ Pröhle, i.m., 358.

²⁵² Carroll, John T.: Luke – A Commentary, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2012. 479.

²⁵³ Johnson, Luke Timothy: The Gospel of Luke, Liturgical Press, 388.

²⁵⁴ Spinetoli, i.m., 732.

az, hogy az első (szem)tanúk: nők, és nem pedig férfiak.²⁵⁵ Ők a tanúk, de arról Marshall szerint semmit nem mond Lukács, hogy az asszonyok látták-e az Urat vagy sem, úgy, mint a párhuzamos ígehelyeken: Mk 16,9–11, Mt 28,9 és Jn 20,11–18).²⁵⁶ Ők adják át a hírt, de elmarad a személyes találkozás Mária és Jézus között, nem is beszélve annak primer jellegéről, ami a kanonikus Márk befejezésnél egyértelmű. Konklúzióként leszögezhetjük, Lukács amellet teszi lesz a voksát, hogy Péter (a Feltámadottal való találkozás sorrendje szempontjából) az első számú tanítvány, és nem pedig a magdalai Mária, még akkor is, ha Mária kitüntetett szerepét Lukács sem vitatja.

6.2.4.5. Kiegészítésként – ApCsel 1,1–5.15–26.

A lukácsi anyag része még az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv, így álljon itt az a hely, ahol utalás van a magdalai Máriára, mint aki kiválasztott apostol volt, és aki előtt megjelent a Feltámadott. Azt csak feltételezhetjük, hogy Máriára is vonatkozik ez az utalás, mely szerint együtt voltak szűk tanítványi körben. (ApCsel 1,1–5) *„Az első könyvet arról írtam, Teofiloszom, amit Jézus tett és tanított kezdettől fogva egészen addig a napig, amelyen felvitetett, miután a Szentlélek által megbízást adott az apostoloknak, akiket kiválasztott. Szenvedése után sok bizonyítékkal meg is mutatta nekik, hogy ő él, amikor negyven napon át megjelent előttük, és beszélt az Isten országa dolgairól. Amikor együtt volt velük, megparancsolta nekik: Ne távozzatok el Jeruzsálemből, hanem várjátok meg az Atya ígését, amelyről hallottátok tőlem, hogy János vízzel keresztelt, ti pedig nemsokára Szentlélekkel kereszteltettek meg.”*

Mária Magdolnával kapcsolatban egy másik igeszakaszt is meg kell említenünk az Apostolok Cselekedeteiről szóló lukácsi iratban, nem azért mert meg van említve benne, hanem éppen azért, mert érthetetlen módon nincs megemlítve. Ez a szakasz az ApCsel 1,15–26, melyben Lukács annak a folyamatát írja le, amikor Júdás helyére – aki meghal, ahogyan erről Mt 27,3–10-ben Máté beszámol, és Lukács is részletezi épp az említett ApCsel 1,16–20-ban – megválasztják Mátyás apostolt tizenkettediknek József, más néven Barsabbás ellenében. Mária Magdolna nem kerül szóba potenciális jelöltként, holott ott volt a szűk tanítványi körben. Rengeteg érv szólna mellette, ám egyértelmű az elvárás, férfinak kell lenni, ebből következik: nő nem lehet a tizenkettedik.

Ez az érv konkrétan el is hangzik a 21–22. versekben, ahol kristálytisztán látszik: Mária Magdolna minden kritériumnak megfelel, kivéve, hogy nem férfi, és a János keresztségénél

²⁵⁵ Johnson, Luke Timothy: The Gospel of Luke, Liturgical Press, 388.

²⁵⁶ Marshall, I. Howard: The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text, 888.

még valószínűleg nem lehetett, nem volt ott: „*Szükséges tehát, hogy azok közül a férfiak közül, akik egész idő alatt együtt voltak velünk, amíg közöttünk járt az Úr Jézus, kezdve János keresztségétől addig a napig, amelyen felvitetett tőlünk, még valaki tanúja legyen velünk együtt az ő feltámadásának.*” Jól látható mindezekből is: mind a formálódó kereszténységben, mind a szent szövegek kanonizálása kapcsán tisztán és konzekvensen érzékelhető a tendencia: Péter és férfi apostoltársai elsőbbsége lépésről lépésre megkérdőjelezhetetlenné válik, sokszor éppen a női apostolok, női vezetők, női tanítványok kárára, mint amilyen a magdalai Mária is volt.

6.2.5. *János evangéliumának Mária Magdolnája*

Végül, álljon itt a jánosi tanúságtétel, ami teljesen más, több szempontból is, mint a szinoptikus anyag. Mária Magdolna személyét illetően pedig a legfontosabb szöveget róla és Jézusról (Jn 20,11–18) éppen János őrizte meg, éppen ezért elemzésünkben is hosszabban foglalkozunk Jézus és Mária találkozásának drámai elbeszélésével, melyet nem önmagában, hanem az Énekek éneke ószövetségi könyv egy szakaszának tükrében interpretálunk.

6.2.5.1. Jn 19,23–27 – Keresztrefeszítés „másképpen”

Jánosnál először a 19. fejezetben jelenik meg Mária Magdolna, aki az egyetlen, akit mind a négy evangélium megemlít konkrétan az asszonyok közül, akik ott vannak a keresztnél, vagyis ebben a tekintetben a szinoptikus és a jánosi hagyomány teljes mértékben megegyezik. Ám az eltérés is nagyon szembetűnő, mert Mária Jánosnál – nem úgy, mint a szinoptikusokban – a kereszt lábánál, egészen közel van jelen a keresztrefeszítésnél, a legszűkebb exkluzív körben, a gyászoló édesanya és a jó barát János mellett. A kereszthez való közelség a 25. versben, írja Raymond E. Brown, sokak számára hiteltelen történetileg, és inkább szimbolikus jellegűnek gondolják.²⁵⁷ A Beasley-Murray kommentár azt a lehetőséget veti fel, hogy talán a katonák voltak azok, akik nem engedték meg az asszonyoknak, hogy közelebb álljanak a kereszthez, ezért cáfolható meg a kereszt közelében való jelenlét, és valószínűbb a szinoptikus verzió a távolabb állásról.²⁵⁸ (Az ezt megelőző közvetlen igeversekben egyébként a katonák nem éppen tanúságot tesznek Jézus Isten Fia mivoltáról, vagy éppen igaz voltáról, mint Márknál, Máténál és Lukácsnál, hanem gúnyt űznek Jézus királyi, messiási rangjából.)

²⁵⁷ Brown, Raymond E.: *The Gospel according to John 13-21*, The Anchor Bible Vol. 29 A., Doubleday, Garden City, NY, 1970. 904.

²⁵⁸ Beasley-Murray, George R.: *John*. (2nd ed.), Word Biblical Commentary 36., Thomas Nelson, h.n, 1999. 349.

Ahogy Bolyki János kiemeli kommentárjában: „A kivégzőosztag a szövegösszefüggés szerint négy katonából áll, ezért négyfelé osztották Jézus felsőruháját.”²⁵⁹ Mivel a varrástalan egybe szövött alsóruhának csak egy darabban volt értéke, így azt nem tépték szét, hanem kisorsolták egymás között a katonák. Ez az a konkrét jelenet, amit Mária Magdolna és társai – „a gyülekezet a kereszt mellett” (Bolyki terminológiája, i.m., 489.o.) – már láthattak. Ezt olvashatjuk Jn 19,23 kk-ben: „*A katonák pedig, amikor megfeszítették Jézust, fogták felsőruháit, elosztották négy részre, mindegyik katonának egy részt. Fogták köntösét is, amely varratlan volt, felülről végig egybeszöve. Ezt mondták egymásnak: Ezt ne szakítsuk szét, hanem vessünk rá sorsot, hogy kié legyen! Így teljesedett be az Írás: »Elosztották ruháimat maguk között, és köntösökre sorsot vetettek.«*”

Bár a magdalai Mária is ott áll a keresztnél, a szenvedő Jézus őt nem szólítja meg, hanem csak anyját és a szeretett tanítványt, akit a hagyomány Jánossal azonosít. János az egyetlen a négy kanonikus szerző közül, akinél explicit módon ki van mondva, hogy Mária, Jézus édesanyja ott van a keresztnél, bár kétségtelen, hogy a másik három evangéliumban is feltételezhető a jelenléte – emeli ki Ramsey J. Michaels.²⁶⁰ Szintén Michaels figyel fel rá²⁶¹, hogy Jézus éppen úgy hívja édesanyját, mint a kánaáni menyegzőn tette „asszony”: „*Mire Jézus azt mondta: Vajon énrám tartozik ez, vagy tereád asszony? Nem jött még el az én óráim.*” (Jn 2,4)

Mária Magdolna, csakúgy, mint asszonytársai, csendben van, nem is szólal meg (mint ahogyan senki a történetben), annyit tudhatunk a jánosi szerzőtől, hogy jelen van. És ez a jelenlét fontos jelenlét. Ahogyan Karner Károly *A testté lett ige – János evangéliuma* című kommentárjában kifejti, nem egyértelmű, kik és hányan vannak a kereszt tövében a magdalai Márián kívül, mivel a szöveg megengedi a többféle értelmezést, ugyanis a görög nyelvben nincsenek vesszők.²⁶² Ezt olvashatjuk: „*Jézus keresztnél ott állt anyja és anyjának nővére, Mária, Klópás felesége, valamint a magdalai Mária.*”

Karner kizárja azt a lehetőséget, hogy egy családban két azonos keresztnévű testvér lenne (Mária, Jézus anyja és nővére, aki szintén Mária, Klópás felesége), és azt is, hogy kettő vagy három asszonyról van szó és levonja a következtetést: „Az evangélista szavait úgy kell értenünk, hogy négy asszonyról van szó.”²⁶³ Karner szerint a négy asszony: Mária Jézus

²⁵⁹ Bolyki, János: Igaz tanúvallomás – kommentár János evangéliumához, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 488.

²⁶⁰ Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2010. 954.

²⁶¹ Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, 956.

²⁶² Karner, Károly: A testté lett ige – János evangéliuma, A Magyar Luther-Társaság kiadása, Budapest, 1950.

²⁶³ Karner: i.m., 251-252.

anyja, Mária Klópás felesége, Mária Magdala városából, és Jézus anyjának nővére, aki nem Mária, hanem vélhetően Salomé.²⁶⁴ (Bolyki szerint egyáltalán nem biztos, hogy Jézus anyjának testvére ugyanaz a személy, mint Klópás felesége, mivel többféleképpen is értelmezhető az interpunkció.²⁶⁵) Brown ezzel ellentétben azt fejt ki János kommentárjában, hogy bár grammatikailag lehetséges, hogy négy asszony volt a keresztnél, mégis valószínűbb, hogy három asszonyról van szó, mivel – Karnerrel ebben egyetértve - szinte teljesen kizárt, hogy ugyanazt a keresztnévet adják Máriának, Jézus anyjának, és Máriának, aki az ő lánytestvére.²⁶⁶

Ha a kereszttel melletti közösség listáját összehasonlítjuk Máté, Márk, Lukács listáival egyedül és kizárólag a magdalai Mária az, aki egyezik. Nagyon izgalmas párhuzamot vél felfedezni Bolyki a négy katona és a négy asszony között Jánosnál, amikor ezt írja: „*Arra gondolhatunk, hogy magának az evangélistának a négy asszony felsorolásával az volt a célja, hogy őket az alábbiakban szereplő négy katonával állítsa ellentétbe.*”²⁶⁷ Nagyon feltűnő, hogy Jánosnál Jézus édesanyja is ott van a kereszttel szemben, szemben a szinoptikusokkal, akiknél hiányzik. Karner felteszi kommentárjában azt a kérdést: „Nem szimbóluma-e Mária az ószövetségi gyülekezetnek, amelynek méhéből Jézus sarjadt?”²⁶⁸ Karner egyenesen odáig elmegy, hogy azzal, hogy a szeretett tanítvány befogadja Jézus anyját, azt üzeni a szerző, hogy a formálódó kereszténységnek is be kell fogadnia a zsidóságot. De ugyanónála vetődik fel mint gondolat a zsidókereszténység és pogánykereszténység szimbolikus megjelenése Mária és János személyében, amit személy szerint túlzásnak érzek.

Az utóbbi szimbolikus értelmezés egyébként teljesen idegenszerű az evangélista korában, amit maga Karner is (ambivalens módon) leír következtetésként, sokkal inkább egy későbbi gondolat szövegbe vetítése. Jézus családjával összefüggésben²⁶⁹ is nagyon érdekes a jánosi szakasz, melyben egymásra bízta édesanyját és szeretett tanítványát, de elgondolkodtató, hogy Jézuson kívül senki sem beszél itt sem. Se a magdalai Mária, se édesanyja Mária, se a szeretett tanítvány, se senki más. Ez a fajta „meg nem szólalás” megdöbbentő katarzist kölcsönöz a szövegnek, a „posztkoloniális magány csendje” ez.

²⁶⁴ Természetesen vannak, akik vitatják, hogy ez Salomé lenne.

²⁶⁵ Bolyki, János: Igaz tanúvallomás, 489.

²⁶⁶ Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, The Anchor Bible Vol. 29 A., Doubleday, Garden City, NY, 1970. 904.

²⁶⁷ Bolyki, i.m., 490.

²⁶⁸ Karner, i.m., 256.

²⁶⁹ Jézus valóságos családjához izgalmas háttéranyag Jakob Van Bruggen: Krisztus élete a földön kortársai és tanítványai leírásai alapján, (Kok Kiadó, Kampen, 1989, 71-78.)

Benedikt Schwank *János* című kommentárjában így fogalmaz:²⁷⁰ „A számos egyháztani értelmezés közül a Kassing-féle magyarázat a legmeggyőzőbb. Eszerint nemcsak Jézus anyja, hanem a Jézus által szeretett tanítvány is tipologikus szereplő.”²⁷¹ Arra utal itt Schwank, hogy mindketten az egyházat jelenítik meg, más és más aspektusból, és ahogy fogalmaz: „az ószövetségi egyház tehát a kereszt alatt lesz újszövetségivé”, mely gondolattal azonosulni nem tudok félreérthető terminológiája miatt. A keresztnél Jézus a magdalai Máriát nem szólítja meg, hiszen ezt olvashatjuk Jn 19,26-27: „Amikor Jézus meglátta, hogy ott áll anyja és az a tanítvány, akit szeretett, így szólt anyjához: Asszony, íme, a te fiad! Azután így szólt a tanítványhoz: Íme, a te anyád! És ettől az órától fogva otthonába fogadta őt az a tanítvány.”

6.3. Jézus temetése János evangéliumában

6.3.1. Nikodémus és Arimátia József Jézus sírjánál – Mária Magdolna hiánya (Jn 19,38–42)

János temetést leíró igeszakaszából hiányzik Mária Magdolna neve, sőt maguk az asszonyok is.²⁷² Elképzelhető, hogy azért nem kerültek be a szövegbe, mert evidencia volt a jelenlétük, és a „fogták”, „takarták” többes szám harmadik személye arra utal, hogy bizony Arimátiai Józsefnek asszonyok is segítettek, ám legalább ennyire – ha nem még jobban – alátámasztható az a verzió, hogy kizárólag Nikodémus volt a segítője. „Ezután az arimátiai József, aki Jézus tanítványa volt – de csak titokban, mert félt a zsidóktól –, megkérte Pilátust, hogy levehesse Jézus holttestét. Pilátus megengedte neki. Elment tehát, és levette Jézus holttestét. Eljött Nikodémus is, aki először éjszaka ment Jézushoz, és mirhából²⁷³ és aloéból készült olajat hozott, mintegy száz fontnyit.²⁷⁴ Fogták tehát Jézus holttestét, és leplekbe takarták az illatszerekkel együtt, ahogyan a zsidóknál szokás temetni.”

Nikodémus, akinek neve a jánosi evangélium harmadik fejezetének kontextusa miatt egybeforrt az újjászületés, felemeltetés gondolatkörével,²⁷⁵ és az éjszakai lelkigondozással (titokban) – megemlítése a temetésnél is: novum. Nikodémus 100 fontnyi drága kenetet hoz.

²⁷⁰ Schwank, Benedikt: *János*, Agapé Kiadó, Szeged, 2001.

²⁷¹ Kassing, A.Th: *Die Kirche und Maria, Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf, 1958, 69.

²⁷² Van olyan elképzelés, mely ezt a jánosi temetési „ritust” a keresztség szimbolikus leírásának tudja be, de ez igencsak vitatható, még akkor is, ha a páli teológia tükrében elképzelhető egy ilyen interpretáció is – fejti ki Brown (Brown, R.E.: *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: A Commentary on the Passion narratives in the four Gospels*, 959).

²⁷³ Három királyok Mt 2,1–12: mirhát is visznek.

²⁷⁴ Egy litra kb. 328 g, vagyis az össztömeg kb. 30 kg – ez a mennyiség egy királyi temetésnél használt mennyiségre utal (Vö. Schwank, i.m., 570.)

²⁷⁵ Jn 3,1–21.

Az aloé mellett – ami szintén a balzsamozáshoz kellett – megjelenik a mirha, amivel összefüggésben az olvasó asszociálhat a napkeleti bölcsek látogatására (Mt 2,1–12), akik az arany és tömjén mellett mirhát (Mt 2,11) is hoznak a betlehemi gyermeknek ajándékkul, hódolatuk jeléül. Emiatt az összefüggés miatt is, szoktak beszélni arról teológusok, hogy már Jézus születésénél látszik halála,²⁷⁶ sőt már a születési történetébe is azért került bele például a mirha, mint ajándék, hogy ezzel is utaljon a szerző arra, mi is vár Jézusra, aki ily módon már csecsemőként is áldozatként, Megváltóként jelenik meg.

Arimátia József mellett Nikodémus jelenléte – két férfi tanítvány, két férfi karakter – és az asszonyok mellőzése a temetési szertartásból merőben ellentmond a szinoptikus hagyománynak, és saját forrásból dolgozik.²⁷⁷ Csak Jánosnál jelenik meg, hogy Józsefnek társa lett volna a temetésnél, de nem egy vagy több asszony, hanem egy férfi segítség.²⁷⁸ Bár ha arra gondolunk, hogy Jn 12,1–7-ben a bethániai megkenetésnél, a bethániai Mária egy fontnyi illatszerrel kente be a lábát, feltételezhetjük, hogy itt jelzésértékűen mégis csak ott vannak az asszonyok Jézus temetésénél, még akkor is, ha Jn 12-ben a még élő Jézus lábát keni be Mária – aki, ahogyan erre majd később kitérünk, nem azonos a magdalai Máriával.

János azonban nagyon szókimondóan utal arra, hogy ez a megkenetés már előjele, előképe a halálba készülő Megváltó későbbi halotti megkenetésének. Ezt olvashatjuk Jn 12,7–8-ban, ahol János Jézusa a pazarlás tanítványi vádjára reagál eképpen: „*Jézus erre így szólt: Hagyd őt, hiszen a temetésem napjára szánta; mert a szegények mindig veletek lesznek, de én nem leszek mindig veletek.*” A narrátor egyértelműsíti, fejt ki Francis J, S.D.B. Moloney, hogy a sok drága kenettel (40-42 v.) az üzenet nem más, mint, hogy Jézust királyként temetik el, ami egyfajta hitvallás is.²⁷⁹

Bizonyos értelemben megerősítése, de inkább ellenpontja lehet annak a feliratnak, ami a kereszten olvasható: Názáreti Jézus a Zsidók Királya. Michaels szerint Jn 12, 3 hangsúlyosan kiemelendő a szakasz elemzésekor, mint minta, mint előzmény: „*Mária ekkor elővett egy font drága valódi nárdusolajat, megkente Jézus lábát, és hajával törölte meg; a ház pedig megtelt az olaj illatával.*” Szintén ő hívja fel a figyelmet arra a félmondatra, hogy „*ahogyan a zsidóknál szokás temetni*”, ami Michaels olvasatában az evangélium pogány olvasóinak egy

²⁷⁶ Jó egyházművészeti példa erre a nagytarcsai evangélikus templom szárnyasoltárának karácsonyi oltárképrészlete, ahol a betlehemi jelenet mögött látható a háttérben a három gólgotai kereszt.

²⁷⁷ Moloney, Francis J., S.D.B.: *The Gospel of John*, Sacra Pagina Vol. 4., Liturgical Press, Collegeville, MN, 1998. 510.

²⁷⁸ Michaels, J. Ramsey: *The Gospel of John*, William B. Eerdmans Publishing Company, 980.

²⁷⁹ Moloney, Francis J., S.D.B.: *The Gospel of John*, 510.

apró magyarázat, „lábjegyzet” a pontosabb megértés érdekében.²⁸⁰

Bár a szinoptikus hagyománnyal szemben – ahol a sírba helyezésnél is ott van a magdalai Mária, illetve más asszony is – János nem jelenít meg asszonyokat ennél a szakasznál, de ez nem jelenti azt, hogy János szándékosan zárna ki őket az evangéliumából, bár Kitzberger úgy érvel egy tanulmányában, hogy a női karakterek szinte mostohalányként jelennek meg Jánosnál.²⁸¹ Azonban a biblikus, kanonikus hagyomány mégiscsak arra utal egyértelműen, hogy asszonyok márpedig, így vagy úgy, de ott voltak a sírnál, Schwank így fogalmaz: „Biztos, hogy a sírnál lévő asszonyokról az evangéliumok nem emlékeztek volna meg, ha ezek nem jártak volna ott.”²⁸²

Ezzel a gondolattal szembemegy Gerd Lüdemann elképzelése, aki feltámadás témájában írt könyvében arról ír, hogy a feltámadás teológiája szempontjából megbízható szövegeket csak az 1Kor 15-ben találhatunk. Lüdemann arra is kitér, hogy a sírnál lévő asszonyok történeteit nem tekinthetjük történeti tényeknek.²⁸³ Raymond Edward Brown Lüdemannal ellentétesen emeli ki az asszonyok, így Mária Magdolna szerepét is, amikor arra utal elemzésében, hogy az asszonyok otléte, jelenléte a sírnál valamennyi ránk maradt beszámolónál ősbibb lehet.²⁸⁴

Arimátiai József, akiről azt olvashattuk, hogy eddig csak titokban követte Jézust, most nyíltan fellép annak érdekében, hogy Jézust tisztességesen temessék el, a törvényeknek megfelelően: a halál napján, vagy másnap. János hangsúlyozza a sír új voltát (ritkaságnak számított), csak úgy, mint azt a tényt, hogy abban a kertben volt, ahol maga a keresztfeszítés, vagy más értelmezés szerint: a megfeszítés helye nem a kertben volt, de nagyon közel a kerthez, ahol a sír megtalálható volt. Az ünnepi készületre való utalás és a temetés siettetése közötti párhuzam is feltételezhető a szövegből. „Azon a helyen, ahol Jézust megfeszítették, volt egy kert, és a kertben egy új sír, amelybe még senkit sem helyeztek. Mivel közel volt a sír, a zsidók ünnepi előkészülete miatt ott helyezték el Jézust.”

Nagyon izgalmas az a felfedezés, amit Brown fejt ki igen részletesen kommentárjában.²⁸⁵

²⁸⁰ Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, 983.

²⁸¹ Kitzberger, Ingrid Rosa: Mary of Berhany and Mary of Magdala - two female characters in the Johannine passion narrative - a feminist, narrative-critical reader-response, in: Jones, F. Stanley (szerk.): Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 565.

²⁸² Schwank. 578.

²⁸³ Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu, Historie, Erfahrung, Theologie, Radius, Göttingen, 1994, 154.

²⁸⁴ Brown, R.E.: The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: A Commentary on the Passion narratives in the four Gospels, 1. és 2. kötet, New York, 1994, 977.

²⁸⁵ Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, The Anchor Bible Vol. 29 A., Doubleday, Garden City, NY, 1970. 943.

E szerint létezik egy kapocs János evangéliuma és a „Péter evangéliuma” apokrif irat között. Péter evangéliumában olvashatunk arról, hogy József a saját sírjába temeti el Jézust, mely saját kertjében található. Ha nem is teljesen direkt, de közvetett módon ez benne lehet a jánosi szövegben.

Moloney kiemeli, hogy a kert motívummal az Édenkertre utal János a vizsgált igeszakaszban, és Krisztus ily módon az első Ádám ellentétpárjaként jelenik meg, mint Második Ádám, aki ekként halt meg, és ekként jelenik majd meg feltámadása után.²⁸⁶ Michaels amellet érvel, hogy a kertmotívum utalás a Jn 18,1-re, amikor Jézus és a tanítványok együtt vannak: *„Miután ezeket elmondta Jézus, kiment tanítványaival a Kidrón-patakon túlra. Volt itt egy kert, ide ment be tanítványaival együtt.”* A kert megemlítése a későbbi történésekre is utal – láttatja Brown – mivel Mária Magdolna Jézust kertésznek hiszi Jn 20,15-ben.²⁸⁷ Ő említi meg azt a vallástörténeti párhuzamot is, mely szerint a 2. századi zsidó apologetika a feltámadás elleni gondolkodásban arra tesz cinikus célzást, hogy ez a kertész bizonyára egy káposztatermesztő lehetett.

6.3.2. *Jézus és Mária Magdolna közös sírja?*

6.3.2.1. Jézus temetése – Jézus sírja a talpioti régészeti kutatás fényében

Amikor Mária Magdolna alakja kapcsán vizsgáljuk az ő jelenlétét Jézus temetésénél a kanonikus evangéliumok (és Péter evangéliuma) elbeszélései alapján, felvetődik bennünk a kérdés: vajon milyen bizonyítékunk van arra, hogy az a sír, melyet ma Jézus sírjaként tisztel a világ Jeruzsálemben – Szent Sír-templom – valóban Jézus sírja volt, ahova Arimátiai József eltemettette. A kereszténység történetében újra meg újra felmerült a kérdés teológusok, ókortudósok, történészek és természetesen régészek részéről is: ha semmi tárgyi bizonyíték nincsen Jézus sírjának pontos helyéről, miért elképzelhetetlen, hogy ez a sír máshol volt?

Az 1980-as években (1980. március 28.), Joseph Gath régészprofesszor vezetésével találtak Jeruzsálem Talpiot negyedében egy Kr u. 1. századra tehető kriptát egy ásatáson, mely a felfedezés idejében csak a régészek világában volt ismert, a nagyobb nyilvánossághoz el se jutott a hír.²⁸⁸ Ám 2007-ben a Discovery Channel tévécsatorna bemutatott egy dokumentumfilmet 'Jézus családi sírja' címmel, ahol tényként kezelték, hogy a nyolcvanas években felfedezett kripta Jézusnak és családjának sírja. A dokumentumfilm, mely mögé

²⁸⁶ Moloney, Francis J., S.D.B.: The Gospel of John, Liturgical Press, 513.

²⁸⁷ Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, 943.

²⁸⁸ Habermas, Gary R.: The Secret of the Talpiot Tomb: Unraveling the Mystery of the Jesus Family Tomb, Holman Reference, B and H Publishing Group, Nashville, Tennessee, 2007. 2.

James Cameron Oscar-díjas rendező is mögé állt, óriási vihart kavart nemcsak a teológusok, nemcsak egyházi vezetők, de világszerte, a tudományos és bulvár világban egyaránt. A társrendezőként jelen lévő, magát ortodox zsidónak valló, rendező Simka Jakobivici előzményként (Charles Pellegrinoval közösen) Jézus családi sírjától egy könyvet is megjelentetett, előkészítve a film bemutatóját.²⁸⁹ Ebben külön hangsúlyt kap Mária Magdolna és a Názáreti Jézus nexusa, és Jézus feltételezett földi családjának bemutatása.

A legfontosabb teológiai kérdések, melyek az ásatás kapcsán felmerültek szorosan kapcsolódnak Mária Magdolnához és Jézus feltámadásához, valamint Jézus és Mária kapcsolatához. Természetesen releváns kérdésként merül fel: bizonyít-e bármit is az, hogy a kriptában talált tíz szarkofágon milyen nevek vannak? Bizonyít-e bármit is, hogy az osszáriumokra felvésett nevek között található „József fia Jézus” héberül, és a „Mariamene” név görögül? Bizonyítja-e ez azt, hogy Jézusról és magdalai Máriáról van szó, és utal-e valóban az ő feltételezett házasságukra az, hogy egy kriptába lettek eltemetve – legalábbis a felfedezők szerint? De, ami a legfontosabb: a szenzációhajhászáson kívül, van-e bármi tudományos, teológiai következménye ennek a hipotézisnek, különösen a feltámadás tanításának tekintetében, amire a keresztény hit, a keresztény dogmatika épül?²⁹⁰

A felfedezés nagyon megosztotta a szakembereket mind a régésztsadalomban, mind az egyházi, teológiai világban. A legtöbben komolytalannak vélték még a kérdésfelvetést is, hát még a tálalást, de volt néhány professzor, aki az ügy mögé állt, közülük is a legnagyobb név James D. Tabor vallástörténész, az Észak-Carolinai Egyetem tanszékvezetője. Tabor nem zárta ki, hogy a felfedezett sír Jézus sírja, sőt világhírű könyvében, melynek címe *A Jézus-dinasztia*, maga is felhasználja ezt az általa tudományosnak minősített régészeti kutatást Jézus feltételezett sírjáról. A talpioti ásatási eredményekkel erősíti meg és támasztja alá saját koncepcióját, mely szerint Jézus nem egy szegény, de egyenesen tehetős családnak, sőt magának a királyi családnak volt a tagja, leszármazottja, Dávid királytól eredeztetve magát. Az elegánsnak feltüntetett kripta, a jómódú embereknek kijáró temetkezési hely ennek konkrét bizonyítéka – Tabor meglátása szerint.²⁹¹

James D. Tabor könyve azzal a koncepcióval lép elénk, hogy a Jézus-dinasztia alapvetően a királyi család dinasztiaja, benne három emblematikus tanítóval: Keresztelő Jánossal,

²⁸⁹ Jakobivici, Simicha – Pellegrino, Charles: *The Jesus Family Tomb*, HarperCollins Publishers, New York, 2008.

²⁹⁰ Habermas, Gary R.: *The Secret of the Talpiot Tomb: Unraveling the Mystery of the Jesus Family Tomb*, 1-20.

²⁹¹ Tabor, James D.: *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family and the Birth of Christianity*, Simon and Schuster Paperbacks, New York, 2006.

Jézussal és Jézus testvérével: Jakabbal. Tabor nem a Jézus által (Mária Magdolnával?) alapított családot nevezi meg dinasztianak, sőt Jézus házasságáról, gyermekeiről szó nincs benne. Ami viszont erősen jelen van az Jézus hat testvére: négy fiútestvére és két lánytestvére. Tabor azzal az igénnyel lép olvasói elé, hogy amennyire csak lehetséges, közelebb hozza a történeti, a történelmi Jézus alakját. Egyik hipotézise nem más, mint hogy Jézus Keresztelő János halálakor átveszi a dinasztia vezetését, amit Jézus halálakor testvére, Jakab vesz át tőle.

Az archeológiai tényekre is alapozó Tabor a 'két messiás-elméletet' is kifejti könyvében, mely szerint Jézus és Keresztelő János volt a két messiás, Jézus, mint Dávid ivadéka, János pedig, mint Áron utóda, ily módon papi tulajdonságokkal felruházva. Tabor könyve, melyben jelen van a személyes vallomás is, arra is választ keres, vajon miért szorul háttérbe az első évszázadokban a kereszténység zsidó gyökere és az Isten országának földi aspektusa. A választ abban találja meg Tabor, hogy Pál a pogányok felé való nyitással más irányba vitte az üzenetet, és ebből nőtt ki a kereszténység, elfeledve azt a jeruzsálemi vonalat, amit János, Jézus, Jakab, a három hithű zsidó, mint a dinasztia képviselői vittek korábban.

Ám Tabor könyve és koncepciója tudományos területen nem talált táptalajra, sőt cáfolatok sora érkezett konferenciákon, könyvekben, tanulmányokban. A Talpiotban talált sírral kapcsolatban többek között Jodi Magness neves archeológus, történész, a téma egyik legelismertebb szakértője egyértelműen cáfolja, hogy a talpiti sír Jézus és családja sírja lett volna.²⁹² Magness cáfolatát többek között arra alapozza, hogy egyrészt a feltételezés Jézus sírjáról ellentmond az evangéliumok, részleteiben különböző, de lényegét tekintve teljes egységes és egybehangzó leírásának, másrészt a kutatás nélkülöz mindenfajta tudományos és archeológiai háttérrel. Magness szintén kiemeli, hogy az elképzelés nehezen harmonizálható azokkal a történelmi tényekkel, mely szerint, Jézus korában egy szegény zsidó család miképpen temetkezett. Jézus gazdag volta csupán Tabor fantáziájának szüleménye, erre semmilyen bizonyíték vagy utalás nincsen. Tabor vitába szál Magness érveivel, és részletezi saját értelmezését a talpiti sírral összefüggésben.²⁹³

Mark Elliott és Kevin Kilty is megfogalmazzák elképzelésüket a talpiti sír felfedezésének tudományos háttérét, módszertanát illetően.²⁹⁴ Nagyon izgalmas tanulmányuk egyik feltevése, mely szerint, ha Jézus családja nem is volt gazdag, elképzelhető, hogy az első

²⁹² Magness, Jodi: Has the Tomb of Jesus Been Discovered?, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=640>, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.

²⁹³ Tabor, James D.: Two Burials of Jesus of Nazareth and the Talpiot Yeshua Tomb, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=651>, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.

²⁹⁴ Elliott, Mark – Kilty, Kevin: Inside the Numbers of the Talpiot Tomb, <http://www.bibleinterp.com/PDFs/tomb2.pdf>, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.

keresztény generáció néhány tagjában megvolt a szándék, hogy Jézus földi családját méltóképpen temettesse el, és talán egy Armátiai Józsefhez hasonló gazdag követő vehette meg a talpiti sírhelyet. Randall Ingermanson pedig arra kérdez rá cikkében: vajon, ha volt ilyen sír, Pál miért nem említi? Miért nincsen semmilyen írásos nyoma? Vajon, ha lett volna ilyen sír, nem vált volna-e az egyik legfontosabb zarándokhelyé a keresztények számára?²⁹⁵ Zsidó és keresztény teológiai és régészeti körökben is ellentmondásos visszhangra lelt a még számos szakértő által publikált írások, vélemények, tudományos és áltudományos művek sokasága.

Mintegy ezekre reflexióként született meg 2013-ban a James H. Charlesworth szerkesztésében megjelent könyv (melynek alapja egy 2008-as kanadai konferencia előadásainak anyaga) *The Tomb of Jesus and His Family?: Exploring Ancient Jewish Tombs Near Jerusalem Walls* címmel, mely könyv keresztény, zsidó és nem vallásos tudósokból álló szerzőkkel arra vállalkozott, hogy szigorúan tudományos alapon vizsgálja meg a talpiti sír körüli kérdéseket.²⁹⁶ A könyv egyik legfontosabb kijelentése éppen a szerkesztő által leírt mondat, úgyis mint a könyvben olvasható szakértő szerzők közös következtetése: „*A talpiti sír se nem a Názáreti Jézus sírja, se nem Mária Magdolna sírja.*”²⁹⁷ Elképzelhető, vallja a konferenciát és a kötet megjelenését is összefogó Charlesworth, hogy valahogyan kötődhetett Jézus családjához a talpiti sírhely, de azt is őszintén leírja, hogy ebben nem volt konszenzus a tudósok között.

Rövid összefoglalásként leríhatjuk, hogy bár a talpiti sírral kapcsolatos tudományos és áltudományos viták nem zárultak le, semmilyen érdemleges bizonyíték nincsen arra vonatkozólag, hogy a régészeti szenzáció bármilyen módon is befolyásolná Jézus temetésével kapcsolatos eddigi tudásunkat, és bármit is hozzáadna a Mária Magdolnáról, (és az ő kapcsolatáról Jézussal) alkotott képünkhöz.

²⁹⁵ Ingermanson, Randall: Analysis of the Talpiti Tomb Using Bayes, Theorem and Random Variables? lib.stat.cmu.edu/aoas/99g/supplement.pdf, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.

²⁹⁶ Charlesworth, James H. (szerk): *The Tomb of Jesus and His Family?: Exploring Ancient Jewish Tombs Near Jerusalem Walls*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, 2013.

²⁹⁷ Charlesworth, James H. (szerk): *The Tomb of Jesus and His Family?: Exploring Ancient Jewish Tombs Near Jerusalem Walls*, 19.

6.4. Jn 20,1–18 és Énekek éneke 3,1–4 „találkozása” – A vőlegényt kereső menyasszony?

6.4.1. *Noli me tangere? – Mária Magdolna a feltámadástörténet koronatanúja*

János evangéliuma húsvéti elbeszélésének Mária Magdolna személyével, megjelenésével, jelenlétével kapcsolatos elemzését két részre osztottam, követve a bibliai hagyományt, ahol az első tíz vers képez egy egységet, míg a Jn 20,11–18 egy másikat, másodikat. „Ezek az elbeszélések jelenlegi formájukban egyedül a negyedik evangéliumban találhatóak meg” – fogalmaz Karner elég egyértelműen utalva a jánosi anyag egyedi voltára a szinoptikusokkal való összevetésben.²⁹⁸ Elemzésem Mária Magdolnára fókuszál, így a Feltámadott többi tanítványnak való megjelenéseire a jánosi iratban csak röviden térnék ki.

Lukáccsal megegyezik abban János, hogy mindkettő tud a feltámadás utáni, tanítványok előtti megjelenésekről Jeruzsálemben, ezzel szemben Márk és Máté galileai megjelenésre utal. Jánosnál ez csak az epilógusban jelenik meg.²⁹⁹

6.4.2. *Nyelvi elemzésből adódó észrevételek Jn 20,1–18-ban*

János evangéliumában öt alkalommal jelenik meg a magdalai Mária. Érdekes módon a magyar nyelvben sohasem használjuk a Mária név héber (vagy arámi?) megfelelőjét a Marjamot, holott pl. a Jn 20,17-ben ez szerepel.³⁰⁰ R. E. Brown szerint a Marjam szó arám megnevezés, a héber megszólítás ugyanis a Mirjam lenne.³⁰¹ Brown ezt azzal támasztja alá, hogy az első században a maszoréta Mirjam vokalizáció már nem volt szokásban. Ez az a név, ahogyan a Feltámadott nevén szólítja, amikor nem ismeri fel. Szintén megemlítendő, hogy a „Rabbuni” szót, a legtöbb magyar fordítás úgy hozza, hogy Mester (*didaskale*), holott a szó szerinti jelentés ez: „Tanítóm, Uram, Mesterem”! Ez egyébként egy olyan megszólítás, amivel a Starck-Billerbeck-kommentár szerint az Örökkévalót is meg lehet szólítani.³⁰² Ez a felfedezés a későbbi Jézus és Isten egylényegűségével kapcsolatos polémiák, valamint a még későbbi Szentháromság-tani viták fényében, különösen is izgalmas.

A harmadik „nyelvtanilag” rosszul használt fogalom – mely később még részletesebben tárgyalásra kerül – a magyarul Ne érints meg!, latinul *Noli me tangere!* Jézus szájába adott

²⁹⁸ Karner. 257. o.

²⁹⁹ Brodie, Thomas L. – The gospel according to John, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.

³⁰⁰ A P66, a Codex Sinaiticus Is Vaticanus a Jn 20, 16.18 versekben a Marjam név található

³⁰¹ Brown, R.E.: The Gospel According to John (The Anchor Bible) New York, 1966.

³⁰² StarckH.; Billerbeck,P.: Kommentar, II. , 25.

felszólításhoz kötődik, mely így hangzik az eredeti görög nyelven: „*Μή μου ἄπτου*”, ami sokkal inkább fordítható így: Ne tartóztass fel (tovább)! Ahogyan Schwank fogalmaz János-kommentárjában: „Ez a szókapcsolat ugyanis a cselekmény folytatását tilalmazza.”³⁰³

Szintén a szöveg sajátosságai közé tartozik, hogy egyáltalán nem használja az apokaliptikus szóincset, szemben a szinoptikus hagyománnyal: a nap nem sötétül el, nincsen földrengés, sem kárpit kettéhasadása, sem sírok megnyílása, vagy éppen holtak megjelenése. János „tárgyilagosan mutatja be történetileg megragadható személyek élményeit” – fogalmaz Schwank.³⁰⁴ Ezek közé sorolja a magdalai Máriát, Tamást, Pétert, és azt a bizonyos anonim másik tanítványt.

Ehhez kapcsolódik a szöveg azon jellemzője is, hogy Jézus földi kötöttségei – találkozások, közös étkezések, tanításbeli utalások – nagyon erősek a feltámadás után is, nemcsak az általunk vizsgált igeversekben, de az egész 20. és 21. fejezetben. Ez a megközelítés, mint egy tudatos jánosi teológiai alap jelenik meg, arra utalva: a feltámadás előtti és utáni Jézus ugyanaz.³⁰⁵ A jánosi tudósítás csak nagyon röviden említi egy többes szám használatával azt a tényt, hogy asszonyok is lettek volna a sírnál. Emögött többen azt a – már említett – zsidó felfogást vélik felfedezni, mely szerint az asszonyok tanúskodásának nincs bizonyító ereje, vagyis tisztán jogi aspektusból teljesen mindegy, hogy egy eseménynél ott vannak-e vagy nincsenek. Az esemény ugyanis csak akkor bizonyítható, ha azt egy férfi is látta. Ezen gondolat miatt, ha lehet, még erősebb Mária Magdolna – bizonyos értelemben figyelemfelkeltő hatású – jelenléte a jánosi elbeszélésben.

Szövegkritikailag kihagyhatatlan az elgondolás, mely szerint a 11–16. versek utólag, de mindenképpen a végleges szöveg közzététele előtt kerültek be az evangélium szövegébe, ahogyan erre Pierre Benoit utal Mária Magdolnáról írt tanulmányában.³⁰⁶ A hipotézis mögött az áll, hogy ez csupán a szinoptikus tradíció hatására, jóval később beillesztett rész.

És végül egy rövid megjegyzés a szöveg szavainak „statisztikájából”: az *ἔρχομαι* görög ige (jelentése: ’jönni, menni, megjeleneni’) az első öt versben nyolc alkalommal szerepel, mely kétségtelenül dinamikusságot, mozgást, nyugtalanságot kölcsönöz a szövegnek, egyfajta vibrálást, mely tudatosan érzékelteti a jelenlévő feszültséget.

³⁰³ Schwank: i.m., 581.

³⁰⁴ Schwank: i.m., 582.

³⁰⁵ Schwank gyönyörűen fogalmaz summázó mondatában Mária Magdolnáról: „A magdalai Mária előtt pedig azt nyilatkoztatja ki számunkra, hogy előremegy az Atyához azon az úton, amelyen húsvét óta követhetjük és követnünk is kell őt.” (i.m., 587-588.)

³⁰⁶ Benoit, Pierre: Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20, 1-18, in: Beiheft 26 zur Zeitschrift zur Neutestamentlichen Wissenschaft, Festschrift für J. Jeremias, 1960, 141-152.

A továbbiakban az első tíz vers elemzésével folytatjuk a vizsgálódást, melyben változatlanul hangsúlyos a posztkoloniális megközelítés szempontjából fontos észrevételek megjelenítése és kiemelése.

6.4.3. Jn 20,1–10 – A hajnali találkozás

Ha az első versre tekintünk, azonnal szembetűnő, hogy Jánosnál még sötét van³⁰⁷, amikor a magdalai Mária kimegy a sírhoz, vagyis nagyon korai időpontban, még éjszaka látogat oda. (Márknál éppen kel már fel a nap, Máténál épp dereng a hét első napja.) „*A hét első napján, korán reggel, amikor még sötét volt, a magdalai Mária odament a sírhoz, és látta, hogy a kő el van véve a sírbolt elől.*” Moloney az első versre vonatkozólag megállapítja, hogy az új nap Jánosnál, szimbolikusan valami újnak a kezdetét is jelenti. Nem használja a „harmadik napon” szófordulatot ezen a helyen, viszont használja Jn 2,1-ben, mely Moloney szerint tudatos üzenet a kánai mennyezővel összefüggésben, és már ott előremutat a feltámadás csodájára: „*A harmadik napon menyegző volt a galileai Kánában, és ott volt Jézus anyja.*”

Ezzel összefüggésben többek között Bolyki János is hangsúlyozza János-kommentárjában, hogy csak a jánosi evangélium emlékezik meg a sötétségről a húsvéti elbeszélések közül, ami a jánosi sajátosság, a világosság-sötétség dialektika összefüggésében érthető meg igazán.³⁰⁸ Farkasfalvy János kommentárjában párhuzamot vél felfedezni a Gecsemáné kertben lévő sötétség és e húsvét hajnali sötétség között, amiben Mária Magdolna látogatása történik. A kezdő mondat sémi nyelvfordulatával kapcsolatban így fogalmaz: „E szemita nyelvi sajátosság bizonyítja, hogy az üres sír története mind a négy evangéliumban olyan közös hagyománytól függ, amelyet még az Egyház első, arám nyelvű nemzedéke alakított ki, a jeruzsálemi ősegyház.”³⁰⁹

Feltűnő lehet, hogy Mária Magdolna szerepét az evangélista itt sem magyarázza meg, vagyis tudja, hogy akik olvassák a szöveget, tisztában vannak azzal, ki is ő valójában.³¹⁰

Közismert lehetett Jézus tanítványi körében, mindenki számára evidencia a személyisége és fontossága a passiótörténetben. Csak ezzel az előfeltételezéssel érthető meg Jézus és Mária találkozásának intim jellege, bizalmas légköre, személyes hangvétele, valamint kettőjük

³⁰⁷ Brown szerint az is elképzelhető, hogy nem volt elég világos ahhoz, hogy Mária felismerje a sötétben, a félhomályban Jézust, de ennek elég kicsi a valószínűsége. (Brown, Raymond E.: *The Gospel according to John* 13-21, 989.)

³⁰⁸ Bolyki, János: *Igaz tanúvallomás – kommentár János evangéliumához*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 509.

³⁰⁹ Farkasfalvy, Dénes: *A testté vált szó*, 3. rész, Prugg Verlag, Eisenstadt, 1989, 148.

³¹⁰ Brown utal Péter evangéliumára, ahol Mária Magdolna női barátait is magával viszi a sírhoz (Pt 51.). Az apokrif szerzője Máriát az Úr tanítványának nevezi a mathéria görög szóval. (Brown, 981.)

kapcsolatának, mester-tanítvány alapú nexusának minden kétséget kizárólag különleges és egyedi volta. János nem említ más asszonyokat a sírnál, holott Márk és Máté is konkrétan ír róluk (vö. Mk 16,1 és Mt 28,1). Jelentősége van annak, hogy egyedül megy, és annak is, hogy még éjszaka, de erről majd később szólnék az Énekek éneke összefüggésében.³¹¹

Ugyanakkor a „nem tudjuk” kifejezés a szövegben mégis csak azt erősíti – és ezt Karner, Bolyki és Farkasfalvy is aláhúzza –, hogy ha az elején talán egyedül is volt, később más asszonyok is vele tartottak, vagyis alanyként nem magdalai Mária szerepel egyedül, hanem többes szám első személyben számol be Mária a tanítványoknak az egyelőre negatív élményéről. Michaels is utal arra, hogy a többes szám első személy arra vonatkozhat, hogy Mária Magdolna egy nagyobb női csoport egy tagjaként nyilatkozik meg.³¹² A többes számot Nikodémus Jézussal való találkozásának „tudjuk” igéjével hozza párhuzamba: „*Ő egy éjjel elment Jézushoz, és így szólt hozzá: Mester, tudjuk, hogy Istentől jöttél tanítóul.*” (Jn 3,2) János eképpen fogalmaz: „*Elfutott tehát, elment Simon Péterhez és a másik tanítványhoz, akit Jézus szeretett, és így szólt hozzájuk: Elvitték az Urat a sírból, és nem tudjuk, hova tették.*” Mindenesetre a textus jelen, végleges, kanonikus alakja azt jelzi, hogy (a több asszony közül, akikre utal a többes szám) Mária Magdolna volt a legfontosabb alak, és így csak az ő történetét beszéli el János.

Óriási kérdés a kutatók számára, vajon mi célból ment is tulajdonképpen a magdalai Mária a sírhoz. Kitzberger szerint Mária eleve sírni ment a sírhoz.³¹³ Párhuzamként említi Jn 11,31-et, a bethániai Mária sírását: „*A zsidók, akik Máriával voltak a házban, és vigasztalták, látták, hogy hirtelen feláll és kimegy. Utánamentek tehát, mert azt gondolták, a sírbolthoz megy, hogy ott sírjon.*” Jánosnál a sírás motívuma nagyon lényeges elem, nemcsak ebben a jelölt szakaszban, de az egész evangéliumban. Lázár feltámasztásánál maga Jézus is sír, csakúgy, mint Jeruzsálem pusztulása felett. De drámai kompozíció Péter sírása a kakasszó után, vagy az a motívum is, amikor a bethániai megkenetésnél könnyeivel áztatja a bethániai Mária Jézus lábát.

A sírás különböző fokozatai jelennek meg Jánosnál, de a legintenzívebb a magdalai Mária sírásánál, amikor zokogásról szól az elbeszélő – ahogyan ezt Jn 20,11-nél láthatjuk majd. Ez a sírás Mária részéről – Karner véleménye szerint – a temetési szertartáshoz kapcsolódó

³¹¹ Énekek éneke 3,1-4., a párhuzamokat lásd: VI/d: Jn 20, 1-18 és Énekek 3, 1-4 „találkozása” – a vőlegényt kereső menyasszony?

³¹² Michaels, J. Ramsey: *The Gospel of John*, William B. Eerdmans Publishing Company, 987.

³¹³ Kitzberger, Ingrid Rosa: „Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative: A Feminist, Narrative-Critical Reader Response”, in: *NTS*, 41 (1995), 564-586.

síratás.³¹⁴ Brown arról van meggyőződve, hogy Mária Magdolna azért sírt, mert azt hitte, ellopták Jézus testét, és nem azért, mintha kultikus síratásról lenne szó.³¹⁵ Ezt az álláspontot képviseli a Beasley-Murray kommentár is, mely szerint a sírás nem a halálnak, hanem a holttest hiányának szól.³¹⁶ Moloney arra hívja fel a figyelmet ugyanakkor, hogy nagyon szokatlan, és nem feltétlen illik bele a jánoszi történet-mesélésbe, hogy Máriával úgy találkozunk a 11. versben, mint, aki sír, de semmilyen módon nem utal arra János, hogy a sírás előtt hogyan került oda a sírhoz.³¹⁷

Feltűnő, hogy hiányzik Jánosnál a szinoptikus hagyományban felbukkanó angyali jelenés, sőt az angyali üzenet is. Mária azonnal visszaroohan Péterhez és társához, hogy elmondja nekik a két információt: a sír üres, és az Urat elvitték. A második információ, amit Mária közöl: „elvitték az Urat”, tulajdonképpen tévedés, és arra utal, hogy elképzelhetetlen a történet elbeszélésének e pontján, hogy Mária a feltámadás lehetőségét, mint realitást számba vette volna.

A meghökkenés, meglepetés hangja Mária hangja, de nagyon tudatos a jánoszi döntés az Úr, a *Küriosz* szó használata kapcsán, amit Mária szájába ad. Nagyon lényeges elem, és a posztkoloniális feminista kritika egyik alapérve, hogy egy nő, akinek elvileg nem volt tanúskodási hitele (ahogyan egy férfinak), a magdalai Mária az, akinek híradása mozgósította a két tanítványt: „*Elindult tehát Péter és a másik tanítvány, és elmentek a sírhoz. Együtt futott a kettő, de a másik tanítvány előrefutott, gyorsabban, mint Péter, és elsőnek ért a sírhoz.*” (Jn 20,3–4) Mária az első láncszem, a mozgósító, a dinamizáló, a megszólaló, szót kérő és kapó tanítvány.³¹⁸

A sírhoz érés, és az ott talált leplek és kendő elhelyezkedései arra utalnak, hogy nem történt sírrablás, amire egyből gondolhattak Péterék, Mária híradását hallva: „*Behajolt, és látta, hogy ott fekszenek a lepedők, de nem ment be. Nyomában megérkezett Simon Péter is, bement a sírba, és látta, hogy a leplek ott fekszenek, és hogy az a kendő, amely a fején volt, nem a lepleknél fekszik, hanem külön összegöngyölítve, egy másik helyen. Akkor bement a másik tanítvány is, aki elsőnek ért a sírhoz, és látott, és hitt. Még nem értették ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia a halottak közül. A tanítványok ezután hazamentek.*”

³¹⁴ Karner: i.m. 261.

³¹⁵ Brown, Raymond E.: *The Gospel according to John 13-21*, The Anchor Bible Vol. 29 A., Doubleday, Garden City, NY, 1970. 981.

³¹⁶ Beasley-Murray, George R.: *John*. (2nd ed.), Thomas Nelson, h.n, 374.

³¹⁷ Moloney, Francis J., S.D.B.: *The Gospel of John*, Liturgical Press, 527.

³¹⁸ Fiorenza, Elisabeth Schlüsser.: „Mary Magdalene: Apostle to the Apostles.”, in: *Union Theological Seminary Journal*, 1975, 22-24.

Ahogy látható a szövegből, a jánosi elbeszélés szerint az a bizonyos másik tanítvány előbb ért oda a nyitott sír helyéhez, ám ő mégsem ment be abba. A legtöbb exegéta szerint ez tudatos redaktori döntés, és a Péter irányába mutatott tiszteletadás áll a döntés mögött, erősítve Péter primátusát Máriával szemben,³¹⁹ melyet János a 21. fejezetben fejt ki részletesebben, meghozva a végleges döntést saját maga és olvasói számára: Péter az első számú tanítvány. Farkasfalvy egyfajta próféta jelnek is tekinti ezt, mely már a Jn 21 történeteit készíti elő, Péter kulcsszerepét, elsőségét alátámasztandó.³²⁰ Míg Mária „csak” azt látja és adja tovább, hogy üres a sír, a másik tanítvány pedig benéz, és látja a lepleket és a kendőt, addig Péter az, aki belép a sírba. Izgalmas kérdéseket vet fel, hogy a másik tanítvánnyal kapcsolatban olvassuk mégis a nyolcadik versben, hogy nemcsak nem látott, mint Mária, nemcsak látott, mint Péter, de hitt is: *„Akkor bement a másik tanítvány is, aki elsőnek ért a sírhoz, és látott, és hitt.”*

Talán a „hit fokozatainak” is nevezhetnénk az előbbieket összefüggésében Mária, Péter és a „másik tanítvány” szerepét a történetben, bár kétségkívül megfontolandó ebben a kontextusban a Jézus szájába adott mondat, melyet Tamásnak mond Jn 20, 19-ben: *„Mivel látsz engem, hiszel: boldogok, akik nem látnak és hisznek.”* A 9. vers kétségtelenül szerkesztői jegyzet, kilép az események folyamatából, és egyfajta konklúziót ad az olvasónak.

A 10. vers pedig érzékelteti, hogy itt egy szakasz lezárult, de azt is sejteti, hogy bár a tanítványok hazamennek, a történet folytatódni fog, erre erősen utal a már említett 9. versben megfogalmazott szerzői „kritika”: *„Még nem értették ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia a halottak közül.”*

6.4.4. Jn 20,11–18 – A kertész?

Kétségünk nem lehet a felől, és erre utal a 11. vers nyitánya, hogy nemcsak János és a jánosi kör, de az evangélium olvasói is ismerhették a szinoptikus hagyományt, a szövegben található utalások is ezt feltételezik.³²¹ A 11. versben – a kitérő után (nem egyértelmű és tiszta, hogyan kerül vissza a „színre” Mária³²²) – újra Mária Magdolnára fókuszál a szerző, és ott folytatja, ahol a 2. versben abbahagyta: *„Mária pedig a sírbolton kívül állt és sírt. Amint ott sírt, behajolt a sírboltba, és látta, hogy két angyal ül ott fehér ruhában, ahol előbb Jézus holtteste feküdt; az egyik fejtől, a másik pedig lábtól.”* Bár vitathatatlan, hogy vannak olyan hiányzó

³¹⁹ Brock, Ann Graham: „Peter, Paul and Mary: Canonical vs. Non-Canonical Portrayals of Apostolic Witnesses”, in: David L. Tiede (szerk.) SBL 1999 Seminar Papers, Scholars Press, Atlanta, 1999. 173-202.

³²⁰ Farkasfalvy: i.m., 150.

³²¹ Farkasfalvy: i.m., 154.

³²² Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, 995.

logikai láncszemek, amelyek kimaradtak, de olybá tűnik, hogy ezeknek megfejtését János az olvasóra bízta. A két angyal Michaels szerint lehet, hogy az a két angyal, akire Lukács utal Lk 24,23-ban³²³: *„De nem találták ott a testét; eljöttek, és azt beszéltek, hogy angyalok jelenését is látták, akik azt hirdették, hogy ő él.”*

Nincs vita arról az exegéták között, hogy János két hagyományt köt össze: Az egyik hagyomány az, hogy a magdalai Mária látta elsőnek az üres sírt, a másik hagyomány az, hogy Péter az a tanítványok közül, aki először lehet Jézus feltámadásának tanúja. Bár az is szemmel látható tény, hogy János azzal a koncepcióval, hogy a szeretett tanítvány az, aki először hitt, azzal komolyan átdolgozza, sőt bizonyos értelemben felül is írja ezt a két hagyományt. Jn 20,11–18 Bolyki szerint is Jn 20,1–2 folytatásának tekinthető, a két szakaszt ugyanis összekapcsolja a magdalai Mária személye.³²⁴ Ugyanakkor arra is gondolhatunk – főleg a posztkolonialista feminista szempontokat szem előtt tartva –, hogy Mária történetének félbeszakítása mögött az állhat, hogy János szerint a húsvéti hit először nem Máriában, hanem a szeretett tanítványban született meg.³²⁵

Fontos szerkesztői elv lehetett emellett, hogy ez a felismerés, ez a „születés”, még Mária és a Feltámadott személyes találkozása előtt történjék meg. János ezzel a kompozíciójával nem fogadja el a szinoptikusok koncepcióját miszerint a magdalai lenne az első számú apostol, hogy ő lenne az apostolok apostola (*apostola apostolorum*), aki meghirdeti az örömhírt. János szembemegy azzal az igencsak egyértelműnek tűnő ténnyel, hogy Mária lenne az első láncszem a húsvéti hír elterjesztésében, bár attól János sem tér el, hogy az üres sír felfedezője Mária.³²⁶ János döntésében persze benne lehet a már említett történelmi tény, hogy az ókori joggyakorlat szerint nincs a törvényszék előtt egy női tanúnak hitele, éppen ezért nem lehet Mária a hiteles továbbadó, mert női, nem pedig férfi tanú.

Ezt a feltételezést támasztja alá a legősibb szöveg a feltámadással kapcsolatban, jelesül az 1 Kor 15,4–9-ben, ahol nincs megemlítve egyetlen asszony sem a „feltámadási tanúk listáján”. Ez persze nem jelenti azt, hogy az üres sír története, benne Mária Magdolna kulcsszerepével ne lehetne igaz, vagy hogy asszonyok jelenléte ne lehetett volna valóságos, de sem Pál, sem János ezt nem tartotta döntő jelentőségűnek. Arra is gondolnunk kell, hogy

³²³ Michaels, J. Ramsey: *The Gospel of John*, William B. Eerdmans Publishing Company, 994.

³²⁴ Bolyki: i.m., 512.

³²⁵ Maisch, Ingrid: *Mary Magdalene – The Image of a Woman through the Centuries*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998, 11-18.

³²⁶ Thompson, Mary R.: *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist Press, New York 1995, 10-35.

nem csak Jánosnál, de Pálnál is kivételezett szerep Péter szerepe.³²⁷

Mária a szakasz első verse szerint tehát újra „színre lép” a Jn 20,3–10 kihagyása után, és azt olvashatjuk, hogy már huzamosabb ideje állt ott a sírbolton kívül, erre utal az igealak *praeteritum perfectum* alakváltozata. A sírásra már fentebb utaltunk, itt csak a siratás fontossága, és János tudatos üzenete emelendő ki. A párhuzam a bethániai Mária siratása (Jn 11,30–33-ban Lázár halála miatt), és a magdalai Mária siratása (Jn 20,11-ben Jézus halála miatt) között nem a véletlen műve, hanem tudatos jánosi döntés.³²⁸ Megoszlik az exegéták véleménye arról, hogy miként működik a párhuzam, mely szerint: ahogyan a bethániai Mária sírni ment a Lázár sírboltjához, ugyanúgy a magdalai Mária is ezzel a céllal ment húsvét hajnalban, még sötétben, Jézus sírboltjához, és hogy a siratás ezen fajtája, a zsidó temetési szertartás szerves része lett volna, vagy sem.³²⁹

Bolyki érdekes felfedezést tesz azzal kapcsolatban, hogy a Jézust sirató Mária melyik tanítványi csoportot képviseli, ha azokat a tanítványokat, akiknek megjelent Krisztus, három csoportra osztjuk: „A 20. fejezet elbeszélése szerint a Feltámadott háromféle tanítványnak jelent meg: a szomorúaknak (11-18), a félőknek (19-23) és a kételkedőknek (24-29). Az első csoportot Mária Magdolna képviseli.”³³⁰

Amikor Mária találkozik Jézussal, akkor őt a kertésznek, a kert őrzőjének hiszi, itt mind a két fordítást megengedi a görög kifejezés, bár az első jelentése a kert őrzője, és nem kertész, amit a hagyomány és a különböző fordítások megőriztek. Bár lényegi különbség nincs a kettő között, amire utalni akar az nem más, mint, hogy Jézus sírja a kertben volt – a kertben van kertész, a kertet őrző – vagyis János részéről ez a tudatos kompozíció jele.

Antti Marjanen fontosnak, jelzésértékűnek tartja az evangéliumok tanúságtételét, melyek szerint Jézus és Mária Magdolna különleges szeretet-kapcsolatára nézve fontos tényező, hogy míg Krisztus anyjának, Máriának nem jelent meg feltámadása után Krisztus, addig Mária

³²⁷ v.ö.: „Én pedig ezt mondom neked: Te Péter vagy, és én ezen a kősziklán építem majd fel egyházamat, és a pokol kapui sem fognak diadalmaskodni rajta.”(Mt 16,18)

³²⁸ Jn 11, 30-33: „De Jézus még nem ért be a faluba, hanem azon a helyen volt, ahol Márta találkozott vele. A zsidók, akik Máriával voltak a házban, és vigasztalták, látták, hogy hirtelen feláll és kimegy. Utánamentek tehát, mert azt gondolták, a sírbolthoz megy, hogy ott sirjon. Mária pedig, amint odaért, ahol Jézus volt, meglátta őt, leborult a lába elé, és így szólt hozzá: Uram, ha itt lettél volna, nem halt volna meg a testvérem. Amikor Jézus látta, hogy Mária sír, és a vele jött zsidók is sírnak, háborgott lelkében, és megrendült.”

³²⁹ A két történet közötti párhuzamokat – kö, sírás, dramaturgiai elemek – Kitzberger is elemzi, Vö. Kitzberger, Ingrid Rosa: Mary of Berhany and Mary of Magdala - two female characters in the Johannine passion narrative - a feminist, narrative-critical reader-response, in: Jones, F. Stanley (szerk.): *Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 581.

³³⁰ Bolyki: i.m., 513.

Magdolnának igen.³³¹ Murray egy tanulmányában megjeleníti azt az alternatív szír egyházi hagyományt is, mely szerint épp ellenkezőleg történt, mint a kanonikus evangéliumokban, vagyis először édesanyjának jelent meg a Feltámadott, majd csak utána a Magdalainak.³³² Ezzel összefüggésben különösen is elgondolkodtató Alfred Loisy írása, melyben azt fejt ki, hogy János valószínűsíthetően eredetileg Jézus édesanyját, Máriát jelenítette meg a sírjelenetnél, ám később, a szinoptikusokkal való harmonizálás miatt került Mária Magdolna Jézus édesanyja, Mária helyére.³³³

A kitüntetett találkozásnál mindenesetre a magdalai Mária nem ismeri fel a Feltámadottat, amivel kapcsolatban Karner kifejti,³³⁴ hogy Mária látását ugyanúgy zavarja valami, mint a lukácsi evangéliumban megőrzött történetben az emmausi tanítványokét (*Lk 24,15–17: „Miközben egymással beszélgettek és vitáztak, maga Jézus is melléjük szegődött, és együtt ment velük. Látásukat azonban mintha valami akadályozta volna, hogy ne ismerjék fel őt”*). A magyarázók többsége rendszerint a feltámadt test megváltozott külsejére utalnak ennél a jelenetnél, amelyről Pál is beszél (1Kor 15,42–44), amikor ezt írja: *„Így van a halottak feltámadása is. Elvettetik romlandóságban, feltámasztatik romolhatatlanságban; elvettetik gyalázatban, feltámasztatik dicsőségben; elvettetik erőtlenségben, feltámasztatik erőben. Elvettetik földi test, feltámasztatik lelki test. Ha van földi test, van lelki test is.”*

Vagyis ez a különleges „létállapot” lehet az oka annak, hogy ahogyan az emmausi tanítványok, úgy itt Mária Magdolna sem ismeri fel Jézust a maga földi valójában: *„Azok így szóltak hozzá: Asszony, miért sírsz? Ő ezt felelte nekik: Mert elvitték az én Uramat, és nem tudom, hova tették. Amikor ezt mondta, hátrafordult, és látta, hogy Jézus ott áll, de nem ismerte fel, hogy Jézus az. Jézus így szólt hozzá: Asszony, miért sírsz? Kit keresel?³³⁵ Ő azt gondolta, hogy a kertész az, ezért így szólt hozzá: Uram, ha te vitted el őt, mondd meg nekem, hova tetted, és én elhozom. Jézus nevéen szólította: Mária!”* (*Jn 20,13–16a*)

Valóban nagyon erős párhuzam ez, és igaz a felismeréssel kapcsolatban is. Ám míg az emmausiak a kenyér megtöréséről ismerik fel Jézust, addig Mária Magdolna akkor szembesül azzal, ki is valójában, aki vele szemben áll, amikor nevéen szólítja őt a Feltámadott (20,16):

³³¹ Marjanen, Antti: *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Nag Hammadi and Manichean Studies 40, Brill, Leiden, 1996, 160-161.

³³² Murray, Robert: *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, London, 1975, 333.

³³³ Loisy, Alfred: *Le quatrième évangile*, Alphonse Picard et Fils, Paris, 1903, 908.

³³⁴ Karner, i.m., 261.

³³⁵ Moloney szerint némi ironia figyelhető meg János részéről ebben a kérdésben: éppen az a valaki (Jézus) kérdez, akiről maga a kérdés szól (Jézusról), akit keres a válaszadó Mária. (Moloney, Francis J., S.D.B.: *The Gospel of John*, 528.)

Marjam! Valószínűsíthető, hogy asszociációs bázisként János előtt volt a jó pásztorról szóló szintén jánosi szakasz, húzza alá Brown is³³⁶: (Jn 10,3–4): „*Neki ajtót nyit az őr, és a juhok hallgatnak a hangjára, a maga juhait pedig nevükön szólítja és kivezeti. Amikor a maga juhait mind kivezeti, előttük jár, és a juhok követik, mert ismerik a hangját.*” illetve Ézs 43,1: „*Ne félj, mert megváltottalak, neveden szólítottalak enyém vagy*” – ami ugyanakkor a keresztség szentségének egyházi szertatását és annak kulcsmondatát is eszébe juttathatja a mindenkori keresztény olvasónak. Michaels arra világít rá, hogy ez a néven szólítás olyan, mintha Jézus álmából keltette volna fel Máriát.³³⁷ Ez a kép annak összefüggésében még izgalmasabb, hogy Jézus azt mondja magáról Jn 14,6 szerint: „*Én vagyok az út, az igazság (valóság = ἡ ἀλήθεια), és az élet*”.

Ez a név szerinti megszólítás Farkasfalvy szerint „visszaidézi azt a személyes kapcsolatot, ami Magdolnát Jézushoz fűzte. Hogy ezt a kapcsolatot a bűnbocsánat és az erre alapuló szeretet hozta létre, csak a szinoptikus hagyományból tudjuk. Annak ismerete nélkül ez a jelenet aligha volna érthető.”³³⁸ Maga a „Rabbuni” (Mesterem) megszólítás is, melyet Mária Magdolna használ, egy személyes, bizalmi kapcsolatot feltételez Mária és Jézus között. Brown jegyzi meg, hogy míg a 2. versben „*elvitték az Urat*” szóhasználattal él János, addig a 13. versben ez hangzik el Mária szájából: „*elvitték az én Uramat*”, egyes szám első személyben, utalva ezzel is az előbb említett bensőséges kapcsolatra Mester és tanítvány között.³³⁹

A 13. versben található ’tenni, helyezni’(τίθημι) ige a 2. versre utal egyértelműen, és a 15. versben is visszatér. Arimáthiai József, amikor elhelyezi a halott testet a sírba (19,42) ugyanezt az igét használja. A 14. versben található megfordulás relációjában Brown tagadja azt a kastneri hipotézist, mely szerint Mária azért nem fordult mindezidáig Jézus felé arccal, mert Jézus mezítelen lett volna.³⁴⁰ Kastner gondolatának fókusza nem más, mint az, hogy az Új Ádámnak, ahogyan az első Ádámnak is a Genézis könyvében, mezítelennek kell lennie.³⁴¹

A „megfordulás” kifejezés, szó szerinti, fizikai megfordulásnál többet sejtet: „Az megfordult, és így szólt hozzá héberül: Rabbuni! – ami azt jelenti: Mester. Jézus ezt mondta neki: Ne érints engem, mert még nem mentem fel az Atyához, hanem menj az én

³³⁶ Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, 1009-1010.

³³⁷ Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, 999.

³³⁸ Farkasfalvy: i.m., 156.

³³⁹ Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, 989.

³⁴⁰ Brown, Raymond E.: The Gospel according to John 13-21, 991.

³⁴¹ Kastner, K: Noli me tangere, B213 (1915) 344-353.

testvéreimhez, és mondd meg nekik: Felmegyek az én Atyámhoz³⁴² és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez. Elment a magdalai Mária, és hírül adta a tanítványoknak, hogy látta az Urat, és hogy ezeket mondta neki.” (Jn 20,16b–18) A krisztofánia egyik legfontosabb eleme, írja Moloney³⁴³, az egyes szám második személyben elmondott személyes „missziói parancs”, mely itt és most csak Mária Magdolnának szól, nem úgy, mint Mt 28,16–20-ban vagy éppen Lk 24,44–49-ben. János Jézusa személyesen küldi ki őt: „menj az én testvéreimhez, és mondd meg nekik: Felmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez.”

Michaels vizsgálata során kimutatja, hogy bár János evangéliumában eddig a pontig 120 alkalommal hangzik el az Atya kifejezés, először hangzik el itt a „ti Atyátok” alakban.³⁴⁴ Ez azért is lényeges felismerés, részletezi Michaels, mert János evangéliumában az Atya kifejezés mindenek előtt, mindig Jézus Atyjára vonatkozik, és csak ezután következik az a másodlagos jelentése, hogy az Atya mindazok Atyja, akik képesek a feltámadás valóságos fényében: hinni. Jn 13,3 is bizonyíték erre: „*Jézus tudva, hogy az Atya mindent a kezébe adott, és hogy az Istentől jött, és az Istenhez megy.*”

Mária komolyan veszi a feladatát, és ahogyan Michaels rámutat³⁴⁵, elviszi a hírt a tanítványi körnek, akik később már maguk mondják el Tamásnak „*láttuk az Urat*”, amit Máriától hallottak egye szám első személyben „*láttam az Urat*”. Jn 20,24–25-ben ezt olvashatjuk: „*Tamás³⁴⁶ pedig, egy a tizenkettő közül, akit Ikernek hívtak, nem volt velük, amikor megjelent Jézus. A többi tanítvány így szólt hozzá: Láttuk az Urat. Ő azonban ezt mondta nekik: Ha nem látom a kezén a szegek helyét, és nem érintem meg ujjammal a szegek helyét, és nem teszem a kezemet az oldalára, nem hiszem.*” Brown szerint ez az Mária Magdolna igehirdetés, ez a továbbadás egyértelmű utalás a Zsolt 22,23-ra, amit János nagyon tudatosan használ: „*Hirdetem nevedet testvéreimnek, dicsérlek a gyülekezetben.*”

A 15. versben megtalálható „keresés” (ζητέω) szó kulcsszó (Jn 20,15, Mk 16,6, Mt 28,5, Lk 24,5) – mind a négy evangéliumban. Érdekes, hogy János Jézusa is utal rá a hetedik

³⁴² Moloney úgy véli a „felmegyek az Atyához” szófordulat arra a más létállapotra utal, amibe Jézus kerül a feltámadása után, és aminek következményeként képes arra, amit János így ír le Jézus és Tamás találkozásánál: bár az ajtók zárva voltak, bement Jézus, és megállt közepén...” (Jn 20, 26b). Az ellentét is világos, hogy míg Tamás megérintheti Jézust, addig Máriától épp ennek megszüntetését, megszakítását kéri Jézus. (Moloney, Francis J., S.D.B.: The Gospel of John, 529.)

³⁴³ Moloney, Francis J., S.D.B.: The Gospel of John, 516.

³⁴⁴ Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, 1002.

³⁴⁵ Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, 1004.

³⁴⁶ Tamás érintése inkább a bizonyíték vágyáról szól, Mária Magdolnái sokkal inkább istentisztelet, és imádat – vallja Michaels (Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John, William B. Eerdmans Publishing Company, 1001.)

fejezetben (Jn 7,33–36): „Jézus ekkor így szólt: Még egy kis ideig veletek vagyok, azután elmegyek ahhoz, aki elküldött engem. Kerestek majd engem, de nem találtok meg, mert ahol én vagyok, oda ti nem jöhettek. A zsidók erre így beszéltek egymás között: Hová akar menni, hogy nem találjuk meg? Talán a görögök között lévő szórványba készül, és a görögöket akarja tanítani? Miféle beszéd ez: Kerestek majd engem, de nem találtok, mert ahol én vagyok, oda ti nem jöhettek?”

Miután a 16. versben nevéen szólítja Máriát, és Mária is megszólítja a Mestert, egy nagyon különösen hangzó mondatot mond neki: „ne érints engem, mert még nem mentem fel az Atyához.” A görög kifejezés tiltó alakja azt is jelenti: ne tégy valamit, hagyd abba, amit éppen teszel, ne folytasd, ami utalhat arra a mátéi részletre, mely szerint Mária, Jézus lába elé borulva átkarolta a lábát. Heidl György Mária Magdolna megfordulása című előadásában – melyet *Érintés: szó és kép a korai keresztény misztikában* című könyve egy fejezete alapján tartott – számunkra is releváns témákat vet fel Jn 20,11–18 kapcsán, különös tekintettel az egyházatyák álláspontjára melyet kifejtettek annak tekintetében, vajon mi lehet az ellentmondás mögött, hogy míg Mt 28,9-ben átkarolhatták Jézus lábát az asszonyok, Mária Magdolna nem tehette volna meg, sőt mintha meg se érinthette volna: „noli me tangere” – szól a Vulgata fordítása, amit a legtöbb magyar fordítás így ad vissza: „ne érints meg engem”.³⁴⁷

„Engedj el, és ne érints meg!” – javasolja Farkasfalvy az alternatív fordítást. A görög jelen idejű felszólító mód tiltó formája látása szerint nem a cselekmény elkezdését, hanem épp ellenkezőleg, annak folytatását tiltja. Brown is ezt a fordítási javaslatot támasztja alá azzal, hogy úgy érvel, a jó fordítás „hagyd abba az érintésemet” lehetne, vagyis már megtörtént egy korábbi érintés, aminek abbahagyását, megszakítását kéri Jézus.³⁴⁸ Mária valószínűleg – ahogyan erről Mt 28,9 beszámol – Jézus lábát megragadva van jelen ebben a szituációban, ezért Farkasfalvy számára fordításként felmerül még ez is: „ne tarts vissza, ne csüngj rajtam!”³⁴⁹ Brown exegézise szerint Jézus büntelen főpapként jelenik meg, éppen ezért nem érintheti meg őt Mária, aki ráadásul olyan nő, akinek „bűnös” a múltja.³⁵⁰ (Ez a gondolat is iskolapéldája a Lk 7,35–50 és a Lk 8,1–3 kapcsán is felvetett téves „harmonizálásnak”.)

³⁴⁷ Heidl, György: *Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2011, 49-74.

³⁴⁸ Brown, Raymond E.: *The Gospel according to John 13-21*, 992.

³⁴⁹ Farkasfalvy: i.m., 157.

³⁵⁰ Brown, Raymond E.: *The Gospel according to John 13-21*, 993.

6.4.5. *Patrisztikus exegetikai kincsesbánya*

Heidl szerint a modern exegeták nem múlják felül az egyházatyák exegetikai mélységeit, összefoglalásul pedig Reimund Bieringer gondolatát idézi, mely szerint: „a kifejezés csak azt jelenti: »Ne próbálj megérinteni«, »Ne gyere közelebb hozzám«, és arra vonatkozik, hogy Máriának azonnal, azon nyomban, gyorsan, amilyen gyorsan csak lehet, el kell mennie a tanítványokhoz, hogy hírt vigyen Krisztus feltámadásáról.”³⁵¹ Bieringer Mária és a tanítványok relációjában interpretálja a szakaszt, nem pedig Jézus és a Magdalai viszonyában, ami egy különleges megközelítést eredményez. Ezzel szemben határozza meg magát Heidl, aki az ősegyházi liturgiát is szem előtt tartva elemzi a patrisztikus exegetikai „kincsesbányát”: Jeromost, Ambrust, Órigenészt és Ágostont górcső alá véve, majd konklúzióként egy „saját” variációt alkotva.

Heidl Jeromos³⁵² izgalmas feltételezését elemzi először, aki megállapítja, hogy ha Mátét vesszük alapul, akkor a Feltámadott még szombat este megjelent az asszonyoknak. Ezzel kontrasztban, vagy ezt kiegészítve viszont Jeromos arra hívja fel a figyelmet, hogy Jánosnál csak vasárnap reggel történik a találkozás. Jeromos tehát ellentmondást vél felfedezni az időpontokkal kapcsolatban. Számunkra nagyon érdekes a felvetés Jeromos részéről, ám odáig nem megy el az ellentmondás kifejtésében, vagy feloldásában, hogy ha a magdalai Mária már találkozott az asszonyok csoportjának tagjaként szombat este a Feltámadottal, másnap vajon miért mondja, gondolja azt, hogy „elvitték az Urat”?

Jeromos elég erős jelzőket használ, amikor is Mária Magdolnát jámbornak titulálja, és kijelentését – „elvitték az Urat” – pedig tévedésnek.³⁵³ Magyarozatában egyedi, szokatlan az elképzelés, sőt meghökkentő is egyben, mely szerint esetleg Mária az angyalokkal való találkozás hatása miatt egyszerűen elfelejti, hogy már találkozott a Feltámadottal, nem emlékszik az előző esti „epifániára”, mintha meg sem történt volna vele, velük. Egy apróság, de szintén felkavaró, és nem egyszerűen technikai kérdésnek tekintendő jeromosi kérdésfeltevés: vajon komolyan gondolhatta-e Mária, hogy ő, egy törékeny nő, elvisz egy bebalzsamozott, nehéz férfi testet? Kérdések, melyek alapján Jeromos sajátos következtetésre jut.

A feszültséget Jeromos – Máté és János datálása ellentmond egymásnak – nem a két

³⁵¹ Bieringer, Reimund (szerk): „Noli me tangere and the New Testament. An Exegetical Approach”, in: Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Images. Exhibition Maurits Sabbe Library, 23 February–30 April 2006, Faculty of Theology, K. U. Leuven, Peeters, Leuven 2006, 13–27.

³⁵² Szent Jeromos (347-420)

³⁵³ Jeromos leveleit Takács László fordította, Szenszár Kiadó, Budapest, 2005, itt: Ep. 120.5.

hagyomány (szinoptikus, jánosi) közötti különbséggel magyarázza, hanem Mária Magdolna lelkiállapotának változásával. Heidl György írásában nemcsak az előbbieket kritizálja okkal, hanem azt a jeromosi felvetést is, mely szerint Péter és János igazából, és teljes meggyőződéssel egy tárgyi bizonyítékot, a kendőt látva hittek, hitték, hogy Jézus valóban feltámadt. Sokkal valószínűbbnek tűnik az a magyarázat, amit Gál Ferenc ad János-kommentárjában, amely szerint a sír üres volta játszik szerepet János feltámadásba vetett hitében, és nem a kendők otléte. Talán úgy foglalható össze: a hiány a döntő és nem pedig a tárgyi bizonyíték.³⁵⁴

Jeromost követően tekintsünk rá Ambrus³⁵⁵ gondolataira a textussal összefüggésben, aki egyértelműen cáfolja a jeromosi utat. Teljesen elképzelhetetlennek tartja, hogy Mária egyik pillanatban tudjon, a másik pillanatban pedig ne tudjon. A jánosi és máteí elbeszélés menetének, egymásnak ellentmondónak tűnő elemeit az asszonyok relációjában egy merőben új gondolattal igyekszik feloldani, mely szerint akár több magdalai is lehetett a tanítványi körben ugyanazon személynevet birtokolva. Ahogyan Heidl György megállapítja, a „két Mária Magdolna - elmélet” Ambrus püspöknek igen gazdag retorikai és pasztorációs lehetőségeket biztosított, hiszen így összehasonlíthatja a hívő Magdalai Máriát a nem hívővel, a Jézust megérintő, és a Jézust meg nem érintő asszonnyal.³⁵⁶ Gondolatkísérletnek valóban izgalmas, ám nem több annál, mivel semmilyen szövegi, vagy hagyománybeli forrást nem mutat fel Ambrus.

Az érintés/nem érintés magyarázatában – Jn 20,17 – jól tetten érhető, hogy Ambrus a krisztusi spiritusszal kapcsolatban órigenészi alapokon áll: „Tudjuk, egyesek e helyről azt gondolják: azért nem akarta Krisztus, hogy megérintse, mivel még nem kapta meg azt a *spiritust*, amelyet az Atyának ajánlott, úgyhogy egyelőre még nem érinthette meg.”³⁵⁷ Ezen a ponton kell aláhúznunk a tény, mely szerint Órigenész exegézise külön utakon jár, de hatása vitathatatlan, megkérdőjelezhetetlen nemcsak Ambrusra, de más teológusokra is a teológiai gondolkodás egyetemes történetében.³⁵⁸ Úgy véli az egyházatya, hogy Mária Magdolna azért nem érinthette meg a Feltámadottat, mivel Jézus *pneumája* akkor még nem volt vele, hanem az Atyánál volt, amit a kereszten ajánlott fel neki. Bár teste és lelke a feltámadásban már vele

³⁵⁴ Gál, Ferenc: János evangéliuma, Szent István Társulat, Budapest, 1987, 338.

³⁵⁵ Szent Ambrus (337-397)

³⁵⁶ Heidl, György: Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában, 2011.

³⁵⁷ Az értelmezés megtalálható Marius Victorinus *Adv. Ar.* III, 15, 15–25-ben, ahol valószínűleg Órigenészt követi Ambrus.

³⁵⁸ Órigenész (185-254)

volt, pneumája még nem.³⁵⁹

Órigenésznél nagyon erősen jelenik meg, - ahogyan konstatálhattuk az imént is - Jézus hármasság feltámadásának korszakalkotó gondolata is, mely szerint első nap a Paradicsomban volt, ahogyan a latornak is megígérte („még ma velem leszel a Paradicsomban” – Lk 23,43), a második napon jelent meg Máriának, és a harmadik napon térhetett vissza az Atyához. Órigenész ezen álláspontja vitathatatlanul újragondolásra készíti a mindenkor olvasót, még akkor is, ha számos ponton kérdéses koncepciójának evangéliumi megalapozottsága.

Bolyki szerint az Atyához felmenetel „képletének” megoldása a jánosi koncepcióban rejlik, ahol is a Szentlélek ajándéka, a kereszthalál, feltámadás, mennybemenetel egyetlen nagy esemény egy-egy eleme, amit a szentíró a ’felmegyek’ igével fejez ki. Martinus C. Boer konklúziója a mindenkor egyház egyik legfontosabb hitvallása is egyben: „így lesz Jézus távozása (testi távolléte) állandó jelenlétének előfeltétele – más formában.”³⁶⁰ Mária éppen ezért komoly üzenetet ad át a tanítványoknak azzal, hogy elmondja nekik: Jézus az Atyához megy. Ezzel emlékezteti őket a búcsúbeszéd bevezetésére, melyben Jézus ígéretet tesz, hogy ott majd hajlékokat készít nekik. (Jn 14,1–3): „*Ne nyugtalankodjék a ti szívetek: higgyetek Istenben, és higgyetek énbennem! Az én Atyám házában sok hajlék van; ha nem így volna, vajon mondtam volna-e nektek, hogy elmegyek helyet készíteni a számotokra? És ha majd elmentem, és helyet készítettem nektek, ismét eljövök, és magam mellé veszek titeket, hogy ahol én vagyok, ti is ott legyetek.*”

Ágostonnál³⁶¹ Mária Magdolna alakja úgy is megjelenik, mint egyfajta előkép, mégpedig a pogányokból lett egyház előképe, mely csak Krisztus Atyához menetele után volt képes hinni Jézusban, mint Krisztusban. A „noli me tangere” kérésben benne rejlő misztérium azt is takarhatja többek között, vallja Augustinus, hogy Krisztust az Urat immáron az őt követőknek mindenek előtt értelemmel kell megérinteni, és belátni azt, felfogni azt, megélni azt, elfogadni azt, hogy Jézus és az Atya egyek, vagyis egylényegűek.³⁶²

Mária fizikai megfordulását nemcsak fizikainak, testinek, de lelkinak is tartja Ágoston – ahogyan erre a többletjelentésre már utaltunk korábban. A néven szólítás után, Mária valóban, igazán felismeri: ez Krisztus, aki él, és nem halott. Heidl György meggyőzőnek véli ezt az

³⁵⁹ Párbeszéd Hérakleidésszel című munkájában fejt ki részletesen Órigenész ezt a gondolatot: *Dialogus cum Heraclide*. Ed. J. Scherer 1960 (SC LXVII). 136–138. <https://www.antikvarium.hu/konyv/origenesz-az-imadsagrol-es-a-vertanusagrol-335429>

³⁶⁰ de Boer, Martinus. C: Jesus’ Departure to the Father and the Johannine „Passion” Narrative, SNTS-konferencia, Strasbourg, 1996.

³⁶¹ Szent Ágoston (354-430)

³⁶² Homousion (egylényegű) vs. homoiousion (hasonló lényegű) vitának egyik „alapigéje”.

ágostoni interpretációt, mely szerint Mária itt már hisz, hiszi: Krisztus valóban feltámadt. Így a „ne érints meg” inkább egyfajta bátorításként jelenik meg ebben a kontextusban, és ebben a dialógusban, és nem feddésként, vagy elmarasztalásként. Ily módon az érintés, mint hittel való érintés jelenik meg Ágostonnál, többletjelentéssel bír, mely sokkal több, mélyebb értelmű, mint a fizikai érintés.

Heidl György úgy summázza Ágoston érveit, hogy a magdalai Mária valóban hitte, hogy Jézus feltámadt, mégpedig valódi hitben, de azért nem engedte Jézus, hogy megérintse őt – „noli me tangere” –, mert Mária hite még nem volt elég szilárd, elég stabil, elég megalapozott, még tovább kellett erősödnie. Sőt a Magdalainak a feltámadt testtől szükségszerűen el kellett jutnia az élő Isten misztikus, lelki megérintéséhez is.”³⁶³ Ez az ágostoni, misztikus megközelítés többféle asszociációs lehetőséget biztosít, mert arra készítet, hogy végiggondoljuk, vajon léteznek-e e fokozatok a hit skáláján, és vajon volt-e olyan szándéka Jánosnak, hogy Mária hitútjának egyes fázisait, lépéseit mutassa be. Bár nem szabad azt se elfelednünk, hogy az ókori mitológia pontosan ismeri a halál utáni felemeltetés fogalmát. Ez a felemeltetés valami vándorút a kozmosz különböző rétegein át, időt vesz igénybe.³⁶⁴ Az is elképzelhető, hogy ez a gondolati háttér is benne van a szöveg kialakulásában, de értelmezési lehetőségei között bizonyosan.

6.4.6. *Mária Magdolna, Péter, Tamás, János – Legitimációs feszültségek?*

Bár a Jn 20,11–18 azzal ér véget, hogy magdalai Mária, a Feltámadott megjelenése után elmegy a helyszínről, hogy elvigye az örömhírt a tanítványoknak, jól tudjuk, hogy János egyéb jelenésekről is beszámol a 20. és 21. fejezetekben, melyekben közös, hogy férfi tanítványoknak jelenik meg Jézus, velük beszél.

Több exegéta véli úgy, köztük Elaine Pagels is, hogy bár Mária Magdolna jelentősége az őskeresztény gondolkodásban megkérdőjelezhetetlen, hiszen ezért is szerepel a húsvéti történetben is ilyen kiemelt szerepben mind a négy kanonikus evangéliumban, de mégsem véletlen, hogy János itt nem fejezi be a történetet. Szükség van Péter, János, de még Tamás legitimációjára is.³⁶⁵ János evangéliumának nemcsak 20. fejezete, benne a tanítványoknak való megjelenéssel, Tamás történetével, az evangélium céljával, de a 21. fejezet is azért születhetett meg Gregory Riley vagy éppen Elaine Pagels szerint is, hogy bizonyítsa Péter, János, de még Tamás jelentőségét is az őskereszténységben, aláhúzza a férfi tanítványok

³⁶³ Heidl: i.m., 49-74.

³⁶⁴ Farkasfalvy: i.m., 157.

³⁶⁵ Pagels, Elaine: *Beyond Belief: The Gospel of Thomas*, Random House, New York, 2003.

vezető szerepét, sőt elsődlegesen hiteles tanúságtételét.³⁶⁶

A nagy halfogás részletei csak férfi szereplőkkel, Péterrel, Tamással, Nátánáellel, és Zebedeus Fiaival, valamint Jézus és Péter párbeszéde a szeretetről és Péter megbízásáról, és végül a szeretett tanítványról mind-mind ugyanarra mutatnak: a szerző állást foglal amellett, hogy bár Mária Magdolna szerepe fontos, az igazi hitelt a jézusi feltámadás- történetnek nem egy nő, hanem férfiak tanúságtétele adja. A kérdés persze az első keresztény közösségek, mozgalmak életében, és kialakuló teológiájában, sőt berendezkedni kész szervezeti közös gondolkodásában az apostolok rangsorával is összefügg. „Hogy Mária miért nem szerepel az 1 Kor 15,5–8-ban megírt listán, ahol a feltámadás első tanúi szerepelnek, azt leginkább a zsidó jogszokásokkal magyarázzák, amely nőket nem fogadott el tanúként a perekben.” – írja Bolyki János.³⁶⁷

De ennél többről is szó van itt, mégpedig arról a gondolatról, hogy az igazi apostol, az, akinek megjelent a Feltámadott. Nem véletlen, hogy Pál saját magával kapcsolatban is vívódik, amit nagyon pontosan rögzít az első korinthusi levélben, 1Kor 9,1-2: *„Nem vagyok szabad? Nem vagyok apostol? Nem láttam Jézust, a mi Urunkat? Nem az én munkám eredménye vagytok-e ti az Úrban? Ha másoknak nem volnék is apostola, nektek bizony az vagyok, mert apostolságom pecsétje ti vagytok az Úrban.”*

Mintha Pál azt sugallná, az apostolság feltétele nem más, mint látni az Urat. Márpedig ha valaki, akkor a magdalai Mária látta őt, Pál viszont ebben az értelemben nem, bár a damaszkuszi látomásban kétségtelenül találkozik vele. Mária apostoliságát alapnak tekinti nagyon sok kortárs teológus, köztük Mary R. Thompson is, aki úgy ír könyvében Máriáról, mint aki nemcsak apostol, de vezető is egyben.³⁶⁸ Így, bár a jánosi befejezés nem említi Máriát az apostolok között, és inkább a férfiak hitelességét igyekszik beágyazni, megszilárdítani, az viszont tény, hogy Mária nem eltüntethető, és nem lehet őt ignorálni vagy „kitörölni” sem a kanonikus evangéliumból, sem az őskereszténység alakuló történetéből, mert ő ott van, és mert egyszer és mindenkorra belevésődött a neve a kánonba: ő az apostolok apostola.

³⁶⁶ Riley, Gregory: *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Augsburg Fortress Publishers, Minnesota, 1995.

³⁶⁷ Bolyki: i.m., 516.

³⁶⁸ Thompson, Mary R.: *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York, NY: Paulist Press, 1995, 25.

6.4.7. *Jn 20,11–18 és Énekek éneke 3,1–4 párhuzamai*

Jn 20,11–18 mindamellet, hogy Mária Magdolna történetének minden kétséget kizárólag legfontosabb „epizódja”, egy olyan párhuzammal is bír az Énekek éneke 3,1–4-gyel összefüggésben, mely új távlatokat nyithat meg az értelmezésben. Ahogyan Bolyki János fogalmaz kommentárjában: „A párhuzam feltűnő, s nem lehet a véletlen műve. Okunk van hinni, hogy János evangélium szerzője Mária Magdolna történetében az Énekek éneke párhuzamos helyére is gondolt.”³⁶⁹ Feuillet elemzése végén, arra a konzekvenciára jut, hogy egyértelmű párhuzam húzódik meg aközött, ahogyan az Énekek éneke 3,1–4-ben a menyasszony keresi a vőlegényt, és aközött, ahogyan Mária Magdolna keresi Jézust azon a bizonyos szombatról-vasárnapra virradó éjszakán.³⁷⁰

Az Énekek énekében ezt olvassuk: „Ágyamon éjjelente kerestem őt, akit lelkemből szeretek, kerestem, de nem találtam. Fölkelek azért, és bejárom a várost, az utcákat és a tereket; megkeresem, akit lelkemből szeretek! Kerestem, de nem találtam. Rám találtak az örök, akik a várost járják. Nem láttatok – kérdeztem –, akit lelkemből szeretek? Alig mentem tovább tőlük, máris megtaláltam, akit lelkemből szeretek. Megragadtam, nem is engedem el, míg be nem vezetem anyám házába, szülőmnek szobájába.” (Énekek éneke 3,1–4) Az Énekek éneke ezen négy sorának valóban legerősebb motívuma, ahogyan a lány keresi a fiút.³⁷¹ A keresés-nem-találás feszültsége erősen átüt a szövegen, a vágy olthatatlansága arra utal, hogy itt nem átmeneti, hanem mélyebben kavargó vágyról van szó.³⁷²

A motívum egyébként, t.i. hogy egy nő/istennő élete párját keresi, kutatja, nem ismeretlen az ókori mitológiában sem, ami azt a hipotézist is megengedi, hogy egy ilyen mitologikus istennő-keresés-nem-találás történetet feldolgozó költemény állhat a háttérben, mint egyfajta forrás. Kun Ágnes Anna kommentárjának kézírata kiemeli, hogy sokan gondolkodnak úgy e szakasról, mint amely egy álmot fest le annak minden elemével, a valóságos elemektől kezdve egészen a szürreális elemekig, a fantázia szárnyalásának teret engedve. Ezt az elképzelést támasztja alá az a kortörténeti háttér információ, hogy a realitásban ez a fajta éjszakai keresés egy hajadon lány részéről teljesen elfogadhatatlan volt a társadalmi konvenciók tekintetében.

A Példabeszédek egy szakaszát, és a benne szereplő asszony alakját is említi Kun Ágnes

³⁶⁹ Bolyki, i.m., 515.o.

³⁷⁰ Feuillet, A. „La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d’après la christophanie de Jo 20, 11-18“: L’homme devant Dieu, Mélanges H. De Lubac, Paris 1963, 93-112.

³⁷¹ Kun, Ágnes Anna: Énekek Éneke kommentárjának kézírata alapján, mely a készülő Jubileumi Kommentárba kerül. A kommentár idén jelenik meg a reformáció 500. évfordulójának évében, Budapest, 2017.

³⁷² Ezt messzemenőkéig alátámasztja az a tény, hogy a héber eredeti ige nem csak keresést, de kívánást is jelent

Anna, mely asszociációként ott lebeghet előttünk e négy vers olvasása közben. A Péld 7,6–12-ről van szó, melyben ez olvasható: *„Mert házamnak az ablakán, a rácson át kinéztem, és láttam a tapasztalatlanok között, észrevettem a fiúk között egy esztelen ifjút. Az utcán járkált, egy utcasarkon, és megindult a ház felé, esti alkonyatkor; a sötét éjszaka közepén. Egyszer csak egy asszony termett előtte, parázna nőnek öltözve, csalfa szívvel. Fecseg az ilyen és féktelen, lábai nem nyughatnak otthon, hol az utcán, hol a tereken van, és minden sarkon leselkedik.”*

Egy asszony a Példabeszédek könyvéből, akitől óvni akarja a szent irat szerzője olvasóját, és aki egyfajta „kísértést” jelenít meg, mely mellékjelentés egyébként az Énekek éneke 3,1–4 vizsgált szakaszában felbukkanó kereső hajadonból, de a Jn 20,11–18-ban megjelenő Mária Magdolnából is hiányzik, mint tulajdonság: a kísértést előidéző nő. Az Énekek énekében a történet úgy ér véget, hogy az örök felé irányuló kérdésére a hajadon nem kap választ, mégis megtalálja, akit keresett. A boldog szerelmi befejezés azonban inkább álomszerű, hiszen jól tudjuk kortörténeti kutatások alapján: legtöbbször az emberi kapcsolatok érdekek mentén kötöttek, nem pedig szerelemből. A keresést, és nem megtalálást így végül mégiscsak megtalálás követi, ami valóban közös motívum a Mária Magdolna történettel, Feuillet erre alapozza a koncepcióját.

De ez a koncepció mindezzel együtt világos. Arra a hipotézisre építi magyarázatát, mely szerint János a fent idézett négy vers pontos ismeretének tudatában írja le Mária Magdolna keresését, nem találását, megtalálását. Konkretizálva: ahogyan a mennyasszony keresi és találja meg a vőlegényt az Énekek énekében (3,1–4), úgy keresi Mária Magdolna Jézust (Jn 20,11–18), és találja meg. Vagyis – ahogyan erre Farkasfalvy és Bolyki is utal – ez az ótestamentumi négy vers lehetett a teológiai, irodalmi, gondolkodásbeli háttere a jánosi alkotásnak.

Nagyon evidensek a közös pontok a drámai keresésben-megtalálásban, ez kétségtelen: a hajnali keresés, a kerti ör megkérdezése (kertész, kertőr mindkét fordítás lehetséges, bár a görög szó elsődleges jelentése a kertőr), a szeretett, megtalált személy megragadása (Mt 28,9 és Énekek 3,4) – mind a két igeszakaszban ugyanazzal a görög igével (Énekek énekénél a LXX-ben) írja le a szerző: *κρατέω*.

Az el nem engedés vágya is benne van mindkét szövegben, főleg ha arra gondolunk, hogy Jézus ennek a „szorításnak a felfüggesztését” kéri Máriától. (*Noli me tangere!*) Az anya házába való bemenetel, „hazavitel” egyértelmű párhuzama, de még inkább ellentéte Jézus atyai házba való felmenetelének. Farkasfalvy így ír erről a párhuzamról: „Ennek az ószövetségi párhuzamnak az elvesztése vagy elhanyagolása tette szövegünket

»magyarázhatatlanná«.”³⁷³ És valóban, igazat kell adnunk Farkasfalvynak, mert ez a párhuzam nagyon erős és nagyon evidens, még ha sok új kérdést is felvethet, és nem kétséges az sem, hogy csak nagyon érzékeny nyelven közelíthető meg.

6.4.8. *Summa Johanneum*

János Mária Magdolnája a többi evangéliumhoz képest jóval jelentőségtejtjesebben jelenik meg, szerepe kulcsszerep, nem mellékszereplője a húsvéti történetnek, hanem egyik főszereplője.³⁷⁴ Ebben az evangéliumban érezhető leginkább, hogy Mária kitüntetett szerepe evidencia, találkozása a Feltámadottal pedig alapvető története az első keresztény generációnak. In 20,1–18 dramaturgiáját vizsgálva leszögezhetjük: gyönyörűen komponált történetről van szó, aminek tetőpontja, katarzisa az, amikor Mária felfedezi az első látásra kertésznek hitt emberben Jézust, aki itt már több mint Mester: Úr, *Küriosz*.

Az egész jánosi attitűd azt támasztja alá, hogy Mária különleges kapcsolatot ápolt Jézussal, sőt különleges helyet foglalt el a tanítványi körben, sőt a születendő Jézus-mozgalomban, és a prosperáló házi közösségekben. Nő léte lesz a jánosi irat tükrében az apostolok apostola, aki tanúságtevővé válik újra: a kereszthalál és a sírhatétel után, immáron a kereszténység központi üzenetének a húsvét hajnali új életnek, a feltámadás valóságának hírvivője, a személyes találkozásból született hit letéteményese.

6.5. **Néhány kiemelten fontos exegetikai szempont – Kanonikus evangéliumok**

6.5.1. „Ördögűzések” – Lk 8,1–3; Mk 16,9–10

Lk 8,1–3-ban a πνευμαίων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, kifejezés átfogó utalás arra, hogy Mária Magdolna olyan állapotban volt, ami nem volt megmagyarázható. Leginkább arra utal, hogy valami lélek okozza a megszállottságot, amely természetfölötti eredetű. Ebben a lukácsi gondolatban erősen benne van az a kortörténetből, vallástörténetből jól ismert mitológiai háttér, mely szerint mindenkinek, minden embernek van *daimonionja*, ha úgy tetszik egy „angyala” aki befolyásolja őt, meghatározza őt. Ezt a *daimoniont* lehet a sorssal azonosítani, de minden esetben olyan erőről van szó, melynek az adott ember ki van szolgáltatva. Ez nem csupán egy mellékes szál, hanem arra a Jézus-korabeli elképzelésre is reflektál Lukács, mely szerint az emberi létezés alapjelensége, hogy az ember ki van szolgáltatva, van, aki kevésbé, van, aki jobban. Lukács elmondása szerint Mária Magdolna és a vele együtt tartó asszonyok

³⁷³ Farkasfalvy, i.m., 156.

³⁷⁴ O'Collins, Gerald and Daniel Kendall: „Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection”, in: TS 48 (1987), 631-46.

jobban.

Az ἀσθενειῶν görög fogalom mindarra is vonatkozhat, sőt mindannak a gyűjtőfogalma is egyben, ami megmagyarázhatatlan.³⁷⁵ Lukács hitvallása erős és határozott: Jézus Úr, és Jézusnak engedelmeskednek még a gonosz lelkek is, sőt az ismeretlen lelkek felett is Úr. Az isteni *pneuma* erősebb, vallja e történeten keresztül is Lukács, mint a nem isteni *pneuma*. Fontos leszögeznünk, hogy Lk 8,1–3 annak a tanúsága is, hogy az Újszövetség tud gonosz lelkek létezéséről is. Mária Magdolna ily módon való kiemelése jelként is értelmezhető: még ha Mária az „átlagnál megszállottabb is volt”, Jézus még e fölött is tudott uralkodni, sőt megszabadítani ebből Máriát, és tanítvánnya tenni őt. Lukács célja hitet tenni amellet: Jézus a cselekvő Úr Krisztus.

A Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, kifejezés egyrészt megkülönböztetés: ez az a Mária, akit Magdalainak hívnak, mint ahogyan Jézus esetében is, mely szintén egy gyakori név volt, oda lehetett írni: ez az a Jézus, aki Názáretből jött, ő a Názareti Jézus. Posztkoloniális szempontból különösen is fontos: Mária neve sincs „birtokviszonyban”, mint ahogyan ő maga sem. Felszabadult nő, akinek saját neve, és jelentős szerepe van. A ἦσαν θεραπευμένοι – „meg voltak gyógyítva” különös utalás, arra, hogy Jézus gyógyító Úr, és ily módon még a *passivum divinum* – nem nyelvtani, hanem hitvallásbeli – esete is fent állhat. Lk 8,1–3 mindenesetre izgalmas tárháza zsidó és hellén elemeknek egyaránt.

Lk 8,1–3-hoz nagyon szorosan kapcsolódik Mk 16,9–10, olyannyira, hogy több exegéta úgy véli, Márk itt a lukácsi anyagot használja forrásaként. Érdekes, hogy Márk sokkal radikálisabban fogalmaz, hiszen a hét ördögöt a görög szövegben a kiűzni, kidobni perfektum alakját használva üzi ki Jézus: ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. A magdalai Máriáról köztudott lehetett, hogy különleges a kapcsolata Jézussal, és maga Mária ördögűzése, meggyógyítása mint egyfajta „tulajdonság” jelenik meg, hiszen nem részletezi a szöveg, nem magyarázza meg. Az első keresztény közösségekben evidencia lehetett az ő szerepe, talán a jeruzsálemi gyülekezet tagja is lehetett. Erre bizonyíték nincsen, bár erős a feltételezés.

Amit üzen a Mk 16,9 (benne a gyógyítás és a név) és a Mk 16,10 (benne a hírvivői feladatkör), az nem más, mint hogy Mária Magdolna története egyfajta paradigma is lehetett az első gyülekezetekben, egy olyan hívő példaként jelent meg, akinek életében kiemelten érvényesült Jézus gyógyító és felszabadító ereje, az a hitvallás, hogy ahogyan Jézus Istent képviselte, az arra utal, hogy Jézus a Messiás.

³⁷⁵ Lidell, Henry George – Scott, Robert: A Greek-English lexicon: With a revised supplement. 9. Auflage, Clarendon Press Oxford, 1940.

6.5.2. *Keresztrefeszítés – Mk 15,40–41 a párhuzamos igehekelyek tükrében*

Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, görög mondat az asszonyok távolról való (szó szerint) bámulását, figyelését beszéli el a nemcsak Márknál de a másik két szinoptikusnál, Máténál és Lukácsnál is nagyon hasonlóan. Ezzel szemben, ahogyan említettük, Jánosnál egészen a kereszt tövében áll Mária (Jn 19,25): ἰσθήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνῆ. Maga a márki szöveg is név szerint említi meg Máriát, mint ahogyan más asszonyneveket is felsorol (Mk 15, 40b):

ἡ Μαγδαληνῆ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ καὶ Σαλώμη,

Ezután áll az utalás, hogy ezek olyan asszonyok voltak, akik Galilelától Jeruzsálemig követték Jézust, vagyis ott hagytak mindent, a mindenüket, és követték a vándortanító³⁷⁶ mestert, Jézust. αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα. Mária Magdolna is ilyen asszony lehetett többedmagával, akin keresztül az evangélisták bemutatthatták, hogy az isteni üzenet szempontjából emancipáció van: erre kiváló példa a samáriai asszony története (Jn 4,1–42.) is.

6.5.3. *Feltámadás után a kertben – Jn 20,1–18*

A szövegben itt *praesens historicum, elbeszélő jelen áll, amely elsősorban stilisztikai eszköznek tekinthető.* Érdekes módon a feltámadás mikéntjéről nem beszél János, de nagyon szemléletesen mutatja be azt az ellentétet, ami a rohanó tanítványok és a türelmesen egy helyben álló Mária Magdolna között feszül dinamikailag. Ez az ábrázolás jól mutatja: Mária Magdolna élete maga a kontraszt, és erős hatással van éppen arra a közösségre, mely tanúskodik róla, és az ő kulcsszerepéről. Az „én Uramat” kifejezés az ösgyülekezet bizonyágtétele, hogy Jézus egyenlő Istennel: Ἦσαν τὸν κύριόν μου. Dramaturgiai elem, hogy az angyalok ugyanazt kérdezik, mint Jézus, de tudatos az ismétlés, melynek célja emlékezés és emlékeztetés egyszerre. A feltámadás itt Jánosnál úgy jelenik meg, mint egy interim esemény: átmeneti állapot.

Nem más ez, mint az Atyához menetel egyik állomása, ahol nem a technikai részletek voltak fontosak Jánosnak, hanem az üzenet, hogy: van út az Istenhez, oda lehet térni, ahonnan maga a testté lett ige, a logosz is tartozik. (Jn 1,1–14)

Amire viszont János tudatosan figyel, az nem más, mint az üzenet, ami nem is elősorban az „én feltámadtam” üzenete, hanem az Atyához menetel lehetőségének üzenete, Jn 20,17–18:

³⁷⁶ Gerd Theissen hosszan ír erről *Jézus mozgalom* című művében (Kálvin Kiadó, Budapest, 2006).

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς Μὴ μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἄνα βέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι Ἐώρακα τὸν κύριον καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

6.6. Megállapítások Mária Magdolnáról a kanonikus evangéliumok alapján, a posztkoloniális és posztkoloniális feminista szempontok figyelembevételével

1. Mária Magdolna a kanonikus evangéliumok tanúsága szerint csak a húsvéti történetben szólal meg, ott is rövid mondatokban. Némasága, „elnémítása” szembetűnő. Szót kér.
2. Mária Magdolna tökéletes példája („lenyomata”) annak, hogy a női apostolok milyen fontos szerepet vállaltak a Jézus-mozgalomban, az első gyülekezetekben.
3. Péter apostol karakterének és (ezáltal) jelentőségének tudatos előtérbe helyezése mind a négy kanonikus evangélium sajátja. A posztkoloniális feminista kritika ezen álláspontot hangsúlyosan képviseli.
4. Mária Magdolna háttérbe szorításának tendenciája női mivolta okán, szembetűnő férfi társaival szemben: kezdve az „elhívás történetétől” (Lk 8,1–3), a húsvéti elbeszéléseken keresztül, egészen a tizenkettedik apostol kiválasztásáig.
5. Érezhető a posztkoloniális értelemben vett utánzás („mimicri”) jelensége is a vizsgált szövegeken. Ahogyan az elnyomó hatalom igyekezett gyarmatosítani a lelkeket, úgy jelent meg ez a szempont a karakterek ábrázolásán, az alá-fölérendeltség tekintetében különösen is.
6. Az Úr, a *Küriosz* szó használata tudatos választás az evangéliumi szerzők részéről. Érzékeltetni szeretnék ezzel a döntéssel Jézus hatalmi, domináns, uralkodói jellegét, sőt voltának transzcendens jellegét is.
7. Az asszonyok szerepének vizsgálata egy patriarchális gondolati rendszerben elengedhetetlen, ebben a tekintetben a néven nevezett nők is önmagukon túlmutató jelentéstöblettel bírnak. Köztük is kiemelkedő jelentőséggel bír Mária Magdolna szerepe.
8. Mária Magdolna megszállottságának megszüntetése – Jézus gyógyítása / az ördögűzés - egyfajta gyarmatosítás utáni létezés paradigmája is lehet: posztkoloniális rehabilitáció, mely egyfajta túlélési, továbbélési „metódus” keretként is értelmezhető.
9. Egyértelműen látszik az exegézisek alapján, hogy Mária Magdolna alakja nem azonos sem a bűnös nővel (Lk 7,36–50), sem annak feltételezett előéletével. Ez az egyházi és nem egyházi köztudatban élő „torzított” kép tudatos „karakter-harmonizálás” és stigmatizálás következménye.

10. Mária Magdolna húsvét hajnali keresése példája az új hely (*hybridity*) megkeresésének egy posztkoloniális rendszerben, ahol a gyarmatosított lélek keresi a nyugalmat. Szeretné, ha az új rend(szer)ben neki is helye lenne. A helyét kereső női alak előképeként az Énekek éneke és a Példabeszédek könyveinek egy-egy nőalakja jelenhet meg előttünk.

6.7. Exkurzus – hatástörténeti kitekintés – a Mária Magdolna ábrázolás „változásai” a művészettörténetben³⁷⁷

6.7.1. Mária Magdolna „arcainak teológiája” – bevezető gondolatok

Nagyon lényeges a Mária Magdolnáról alkotott kép változásában az a folyamat, amely a művészettörténetben végbement alakja ábrázolásának tekintetében. Szembetűnő, ahogyan különböző korok teológiái, egyházi elvárásai, dogmatikai vagy etikai elgondolásai megjelennek egy-egy olyan festmény, ikon, szobor, oltárkép, fametszet kidolgozásában, melyek Mária Magdolna személyével kapcsolatosak, akár úgy, hogy Mária a főszereplő a művészeti alkotáson, akár úgy, hogy egy nagyobb kép mellékszereplőjeként tűnik fel.

Talán a leglényegesebb elem, ami a következő rövid elemzésben elénk tárul, hogy a hagyomány, a legendák, egyházi prédikációk, pápai homíliák, a szentekkel kapcsolatos elvárások, az összemosások által keletkezett bűnbánó magdalai Mária képe (bűnös nő, Mária Magdolna, bethániai Mária) sokkal erőteljesebben dominál az alkotásokon, mint maga a bibliai szövegekben megjelenő, „biblikus” Mária. Természetesen minden kornak megvan a maga magdalai Máriája. Még akkor is igaz ez, ha vannak közös jellemvonások is, melyek mintha állandóak lennének kortól függetlenül.

Mindezzel együtt vitathatatlan tény: nagyon pontosan megjelenik a művészettörténetben is e dolgozat alapfeszültsége: az evangéliumok Mária Magdolnája és az egyház – és a hatáskörében vagy hatására, sőt sok esetben kérésére alkotó művészek alkotásai Máriája – Mária Magdolnája sok esetben teljesen külön életet él. Igaz ez még akkor is, ha a passió és feltámadás jeleneteit ábrázoló képek nagyban építenek a kanonikus evangéliumok szövegeire, de legalábbis a négy evangéliumból kiragadott elemek sajátos „összekeveréséből” kialakuló, összevont passió- és feltámadás-elbeszélésre.

A most következő részben, a teljesség igénye nélkül, konkrét példákkal szeretném érzékeltetni az imént írottakat, koncentrálni az ördögűzésre Lk 8,1-3-ban, a keresztrefeszítésre, a Mária Magdolna-i tipikus attribútumokra, a *Noli me tangere!*-képekre, a legendák hatására, valamint nagyon röviden reagálva a kortárs ábrázolásra.

³⁷⁷ A dolgozat ezen fejezetének tudományos szakmai tanácsadója Schneller János művészettörténész volt.

6.7.2. *Ördögűzés Lk 8,1–3*

Lukács evangéliuma az egyetlen a négy kanonikus evangélium közül, amelyik rögzíti Mária Magdolna és Jézus első találkozását, amikor Jézus meggyógyítja őt, akiből hét ördögöt űz ki. Ez a motívum Mk 16,9-ben is megjelenik, ám feltehetőleg ezt a márki szerző a Lk 8,1–3 alapján írta meg. Az ördögűzés összekapcsolása Mária korábbi bűnös voltával nagyon hangsúlyosan jelenik meg a teológiai, egyházi gondolkodásban, mely természetszerűleg hat ennek festményeken való ábrázolására is.³⁷⁸

Erre egy kitűnő példa Henryk Siemiradzki (1843–1902) lengyel historizáló festő *Krisztus és a bűnös asszony* című alkotása, melyen jól látható Mária Magdolna és a bűnös nő karakterének azonosítása, egyesítése egy személyben. Az akadémikus festő Jézus és Mária első találkozását festi meg, ahol kevésbé Mária személye a fontos a művész számára, sokkal inkább egy sokalakos kép megfestése, melyben szerepet kap a bordélyházon keresztül az erotika, a bujaság (mint a hét főbűn egyike), a szexualitás, és a prostitúció mint életforma, mely a kép, és a félresiklott hagyomány szerint Mária Magdolna előéletét jellemezte – mielőtt találkozott volna Krisztussal.

A kép tüzetesebb elemzésekor jól látszik, hogy az ikonográfiai jobboldalon egy bordélyház-jelenet található, míg az ikonográfiai baloldalon Krisztus és tanítványai közelednek a találkozás helyszínéhez. Egy fa választja ketté a teret, egyik oldalon Krisztus és a tanítványok puritán, tiszta térben, tiszta éggel a háttérben, tiszta közegben érkeznek meg, míg a másik oldalon Mária Magdolna és nőtársai, akik szintén a bujaságot és magát a bűnös előéletet testesítik meg, erotikus vonásokkal felerősítve az üzenetet. Míg Jézus statikusan áll, addig Mária szinte „mozog” a képen, kiejtve kezéből a kelyhet is.

Egyértelmű a művész teológiai-erkölcsi-etikai üzenete, melyet színekkel és minden festői eszközzel is alátámaszt: a bűnös életű nő zavarba jön, mikor megérkezik a büntelen életű Mester, a jó találkozik a rosszal, hogy megmentse őt, és elhívja, hogy egy új környezetben, Jézus tanítványi közösségében új életet kezdjen – otthagya a régi, erkölcstelen, bűnökkel telezsúfolt életét.

Siemiradzki realista képe, mely részleteiben is igényesen kidolgozott, tökéletes illusztrációja annak, ahogyan egy teológiai álláspont megjelenik egy festményen, ahogyan egy egyházi narratíva kibontakozik a vásznon. Rudolf Otto³⁷⁹ szentről alkotott elképzelése,

³⁷⁸ Seibert, Jutta (szerk): A keresztény művészet lexikona, Corvina, Budapest, 1986.

³⁷⁹ Otto, Rudolf: A szent, Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

vagy Mircea Eliade³⁸⁰ szenttel és profánnal kapcsolatos elgondolásai is párhuzamba hozhatóak Siemiradzki képének mondanivalójával: komoly következménye van a szent és a profán találkozásának. Siemiradzki Mária Magdolnájának vonásai csak részben vezethetők vissza a Lk 8,1-3-ban olvasottakra, túlnyomó többségben azonban Siemiradzki elvárásoknak felel meg, melyet egyháza támaszt a XIX. században, és mely döntően a hagyományból táplálkozik, és nem az evangéliumok szövegeiből.

6.7.3. *Keresztrefeszítés*

Lukács evangéliumát kivéve, a másik három evangéliumban először a keresztrefeszítésnél találkozunk Mária Magdolnával, mint aki név szerint is meg van említve. Művészettörténeti szempontból a keresztrefeszítésnél ábrázolt Mária Magdolna a legfontosabb, hiszen az ott megjelenő attribútumai azok, melyek végigkísérik őt akkor is, amikor már nem a keresztrefeszítést megjelenítő képekkel találkozunk. Már a korai trecentóban, a XIV. század elején is jól felismerhető mozzanat, amikor Mária kezeivel átkarolja a keresztfa szárát. Ennek klasszikus példája Giotto di Bondone *Keresztrefeszítés* című festménye, mely egy sokalakos ábrázolás, ahol a sok asszony közül erről a mozzanatról ismerhető fel a magdalai Mária. A szoborszerű testeket, nagy egységes drapériák borítják, az alakok közül többen hátat fordítanak a festményt nézőknek, mégis egyértelmű: a térdelő, keresztet átkaroló nő Mária Magdolna.

Egy másik klasszikus példa Simone Martini *Keresztrefeszítés* című remekműve 1333-ból, ahol az aranyozott háttér előtt megjelenő Mária fedetlen fővel, hosszú kibontott hajjal kiválik a tömegeből, és Simone Martini zseniális kompozíciója nyomán a kép tengelyébe kerül, Krisztussal egy vonalba. Szinte érződik e festményen is, hogy közelebb akar kerülni Krisztus lábához, és megérinteni őt, ám ez – szemben a Giotto-képpel, ahol sikerül megcsókolnia Jézus lábát – nem sikerül neki. A harmadik klasszikus példa Rogier van der Weyden *Keresztrefeszítés* című 1440-es festménye, amelyen a hangsúly áthelyeződik Krisztusról a siratókra, és köztük is az „első számú siratóra”, Mária Magdolnára, aki imádattal karolja át ezen a képen is a keresztfát, arcán a fájdalom, a rajongás, a kétségbeesés és a már-már hitvesi érzelmekkel egyenértékű ragaszkodás vegyesen jelenik meg.

Maguk az attribútumok akkor is megmaradnak, amikor már nem is okvetlen lenne szükségszerű, de a vizuális művészetek esetében a felismerhetőség mindig preferenciát élvez. Erre nagyon evidens példa Hans Memling *Kálvária* című monumentális alkotása a XV.

³⁸⁰ Eliade, Mircea: A szent és a profán, Helikon Kiadó, Budapest, 2014.

Század végéről. Ezen a képen Mária Magdolna eltávolodik a keresztfától, de a kulcsoló testtartását (keresztfát átkaroló szoros ölelés) megtartotta. Memlingnél a bibliai és a legendás elemek keveredése érződik, de az alapvető „magdolnás” tulajdonságok jelen vannak. A kozmikus megváltást is érzékeltető képen látható tömegjelenetből – melybe Memling szinte az egész passiótörténetet igyekszik belesűríteni, didaktikai szempontból is – kitűnik Mária Magdolna karaktere, aki csak úgy, mint a többi szereplő, az akkori kor ruháiba van öltöztetve. Mária gyönyörű nőként van ábrázolva, csak úgy, mint általában – kortól és irányzattól függetlenül.

Ezt a „gyönyörű Mária Magdolna” elképzelést – melynek semmilyen bibliai alapja nincsen, hanem szintén Mária kétesnek feltüntetett előéletéből következtetik ki – nem minden művész követi. Erre a legeklatánsabb példa Matthias Grünewald Isenheimi oltárképe 1515-ből, mely egy kórház kápolnájában volt látható vigasztalásként a kórházi betegeknek.³⁸¹ Krisztus a szenvedőkkel együtt szenvedő Úrként jelenik meg, mellyel Grünewald egyértelműen a *compassio* gondolatát idézi meg, t.i. a szenvedésben Isten az emberrel együtt szenved, nem pedig távolról figyeli őt.³⁸² Mária az oltárképen kivételesen nem szép, és nem fiatal, de attribútumai között megjelenik a haj, az ölelő kéztartás, a térdelés, és a tégely is.

Mária korára sincs semmilyen utalás a szent iratokban, csak találgatások vannak, amik elsősorban azzal vannak összefüggésben, hogy nevét egy várossal – Magdala – és nem pedig egy férfinévvel, vagy esetlegesen gyermekei nevével őrizte meg a hagyomány.

A barokkban is áthagyományozódtak a típuselemek. Erre kiváló példa El Greco *Keresztrefeszítés* című képe (1600-ból), ahol Mária Magdolna a kereszttől mögül, térdelve tekint a Krisztusra.³⁸³ A kép meghatározhatatlan háttere, kavargó atmoszférája, a művész által használt nyújtott arányok és elragadtatott arckifejezések, mind-mind egyfajta misztikus jelleget kölcsönöznek a képnek, és benne különösen is Mária Magdolna alakjának. Szinte minden esetben fedetlen fővel van ábrázolva, ami általában a férjzetlenséget jelenti. Kezében egy rongy látható, és azt a hatást kelti, mintha Mária éppen lemosná a keresztfát – talán, de ez csak hipotézis – a le-lecsöpögő vért.

De El Greco az, akinél Mária Magdolna erotikus vonásai is kitűnnek, például *Bűnbánó Magdolna* című alkotásán. A késői barokk csak megerősíti a testiség dominanciáját, sőt Peter Paul Rubens *Keresztrefeszítés* című, 1629-es képe a legjobb példa arra, hogy szinte

³⁸¹ Fraenger, Wilhelm: *Matthias Grünewald*, Corvina, Budapest, 1988.

³⁸² Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2008.

³⁸³ Scholz-Hänsel, Michael: *El Greco: Domenikosz Theotokopulosz, 1541-1814*. Tachnen, Vince Kiadó, Budapest, 2005.

mozgásban mutatja be, ahogyan Mária Magdolna csókolgatja a keresztnél a szenvedő Krisztus lábát, szinte ráfonódik Mária a keresztfára, ismét felerősítve a „rajongói” aspektust.

6.7.4. Mária Magdolna attribútumairól

Jól láthattuk az előbbiekből, hogy Mária Magdolnának vannak nagyon tipikus attribútumai, melyek nagyban hozzájárultak a róla alkotott képzetek illetve tévképzetek felerősödéséhez. Az egyik ilyen a már említett hosszú, kibontott haj, mely – több attribútummal együtt – utal Mária Magdolna személyének a névtelen lukácsi bűnös asszonnyal történő összemérésére (Lk 7,36–50), és az ott elhangzó mondatokra: *„Egy bűnös asszony pedig, aki abban a városban élt, megtudva, hogy Jézus a farizeus házában vendége, olajat vitt magával egy alabástromtartóban, megállt mögötte, a lábánál sírva, és könnyeivel kezdte öntözni a lábát, és hajával törölte meg; csókolgatta a lábát, és megkenete olajjal.”* Másrészt a hosszú és kibontott haj elfedi a testiséget (és ki is hangsúlyozza a szépséget és az érzékiséget), mely utal a nem biblikus alapon alkotott Mária Magdolna „életrajzra” és annak azon részére, mely szerint Mária Jézussal való találkozása előtt prostituáltként dolgozott. A kibontott hosszú haj, mint attribútum végigvonul a művészettörténeten, és sokszor azzal a funkcióval jelenik meg, hogy elfedje a meztelen női testet, a női testi jeleket.

Ezzel kapcsolatos a harmadik konkrét attribútum, melyről fentebb már említést tettünk, jelesül a szépség, mint alaptulajdonság, melytől csak nagy ritkán térnek el a művészek, amikor Mária Magdolna alakját megalkotják. Ez az attribútum legalább annyira köthető a szentségéhez, mint a kitalált bűnös múltjához. A negyedik jellemző attribútum, mely a leggyakoribb attribútum is egyben: a balzsamos tégely, mely szintén a bűnös asszonnyal való azonosítással hozható összefüggésbe, a lukácsi történetre vezethető vissza.³⁸⁴ Természetesen itt a temetési és húsvét hajnali történet is megjelenik hivatkozási alapként, hiszen az evangéliumok elbeszélése alapján Mária Magdolna mindkét alkalommal jelen lehetett, és a halott test bebalzsamozásának részese lehetett – bár erről az evangéliumok eltérően tudósítanak.

Az ötödik, szintén nagyon gyakori attribútum a Mária kezében feltűnő koponya. A koponya egyszerre utalhat a Koponya-hegyre, vagyis a Golgotára, ahol Jézust megfeszítették, de ugyanilyen gyakran, vagy talán még gyakrabban is találkozunk azzal az elképzeléssel, mely szerint a koponya a bűnbánat jele. (A bűnbánó Magdolna megjelenítésének egyik legszebb példája Simone Cantarini 1640-es festménye.) A koponyát az evilági hívságokról

³⁸⁴ Lahr, Jane: *Searching for Mary Magdalene: A Journey Through Art and Literature*, Welcome Books, New York, 2006.

való lemondás jeleként is ábrázolják. Gyakori jele, már-már elengedhetetlen „tartozéka” a remete szenteknek (amilyen a legendák leírása szerint Mária Magdolna is lehetett), és szimbóluma az ő puritán életüknek, csak úgy, mint a hatodik attribútum, a könyv, mely szintén a penitencia jele.³⁸⁵

A hetedik attribútum Mária Magdolnánál a már említett ölelő kézmozdulat, mely legtöbbször konkrétan a keresztfát öleli át, Jézus lábához közel, vagy ha nincs kereszt, akkor csak maga a mozdulat van jelen. Rogier van der Weyden, Quentin Massys, Michelangeli Merisi da Caravaggio, Tiziano Vacellio, Annibale Carracci, Gerard Seghers, Georges de la Tour, Guido Reni, Jusepe de Ribera festményei nagyon pontosan beleilleszkednek ezen attribútum-evolúció folyamába, legtöbbször már egyedül, önállóan, nem bibliai jelenetben, hanem magányosan, leginkább a természetben, a legendák alapján önsanyargatásban élő Mária Magdolna-képet erősítik.³⁸⁶ (Finom nőies, sokszor erotikus vonások, önsanyargatást jelző korbács és bogáncs kóró, sokszor felbukkanó koponya.)

A nyolcadik és egyben utolsó attribútum, mely megjelenik a Magdalainál, a térdelés. Ez alapvetően kötődik a keresztfeszítés-ábrázolásokhoz, de ugyanígy megjelenik a *Noli me tangere*-tematikájú festményeknél is. A térdelés gesztusa, mely már Jézus betlehemi születésénél is megjelenik Jézus hódolói részéről a megszületett Megváltó előtti imádat és tisztelet jeleként, Jézus halálakor, és a Feltámadással való találkozáskor is elengedhetetlen motívum a különböző művészeti ábrázolásoknál.³⁸⁷ Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a térdelés a *Küriosz* előtt erősíti az alá-fölé rendeltség *status quo*ját, mely a kor gondolkodásának lenyomata is egyben.

A térdelés többek között a már említett megkenetés történetéhez is kötődik, mely egyrészt az alázatot, másrészt a társadalmi hierarchiát mutatja meg. De asszociációs újszövetségi bázisként előttünk lehet a jelenet, amikor Jézus megmossa a tanítványai lábát (Jn 13,1–11). Letérdel, és másokat szolgálva példát mutat övéinek, mely példában benne van egy bizalmi kapcsolat megerősítése is. Erre utal ez az igevers is „*Péter így szólt hozzá: Az én lábamat nem mosod meg soha. Jézus így válaszolt neki: Ha nem moslak meg, semmi közöd sincs hozzám.*” (Jn 13,8)

³⁸⁵ Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*, Helikon, Budapest, 1990.

³⁸⁶ Haskins, Susan: *Mary Magdalene – myth and metaphor*, Riverhead Books, The Berkley Publishing Group, New York, 1993.

³⁸⁷ Lahr, Jane: *Searching for Mary Magdalene: A Journey Through Art and Literature*. Welcome Books, New York, 2006.

6.7.5. *Noli me tangere – néhány kiragadott alkotáson keresztül*

A „Noli me tangere” jelenete rengeteg művészt megihletett az évszázadok során. Legtöbbször címként is ezt adták képeiknek: *Noli me tangere*, bár a címválasztást illetően vannak kivételek is természetesen. Talán nem túlzás azt mondani: az egyik leggyakoribb ábrázolás a középkortól Mária Magdolnáról, ahol Mária, mint a feltámadás első szemtanúja jelenik meg. Ezen alkotások közül kiemelkedő Duccio di Buoninsegna *Maiésta* című 1305-re datált, mára már csak rekonstrukciókból ismerhető oltárának részlete, mely erősen stilizált, és a bizánci festészet hatását érezni rajta: az arany háttér, a ki nem bontott haj, az ikonszerű ábrázolás, a fedett fővel, térdelő testtartásban megjelenő Mária. A *Christus Victor*, a feltámadt győztes Úr Krisztus zászlós kereszttel jelenik meg, mely nagyon gyakori kelléke ezen témájú képeknek: a zászló evidens módon a halál felett aratott győzelem szimbóluma.

Giotto Assisben található 1320 körüli *Noli me tangere*-alkotásában nem érezhető a bizánci hatás, így az arany háttér is eltűnik. A képen a figurák nem kapcsolódnak a sziklás tájhoz, olyan mintha lebegnének ég és föld között, szinte kiemeli őket a képből, sőt mintha nem is a kép részei lennének. A jézusi elutasítás a képen Jézus kézmozdulatában ölt testet, Jézus „kertész” mivoltára egy bot/szerszám utal, míg Jézus szent voltára az alakját övező dicsfény, az ún. mandorla. A jelenésszerű festmény mitikus jellegét erősíti a négy angyal – kettő a sírnál, kettő a háttérben repülve – jelenléte, mely Mária Magdolna legendákra is utal. Fra Angelico firenzei képe is beleilleszthető ebbe a sorba, mely a San Marco kolostor celláit díszíti (1441).

A letisztult, puritán ábrázolás, a visszafogott színkezelés is erősíti a hatást. A jelenet egy zárt kertben játszódik (*hortus conclusus*), természeti környezetben, ahol Jézus kapával a kezében ábrázolva jelenik meg, nagyon egyértelműen utalva a Jn 20,11–18 szövegére, és a kertész-képzetre. A kert motívuma mindig az Édenkertre is utal, a kert zártsága pedig arra: nem akárki léphet be oda.³⁸⁸ Mária Magdolna és a Feltámadott Jézus kettőse bizonyos pontokon párhuzamba állítható Éva és Ádám paradicsomi kettősével, de a párhuzam mindenáron való erőltetése is rejt veszélyeket magában.

Martin Schongauer *Noli me tangere*-jében (1460) újra előkerül a győztes zászló, a tégely és a térdelés, mint attribútumok, de az érintés nem jön létre, holott a két kéz nagyon közel kerül egymáshoz. Erősen érződik a vágy a testi kontaktusra, az érintésre – és itt megint eszünkbe juthat a megkenetés története, mint háttértörténet. Albrecht Dürernél (1511,

³⁸⁸ Haskins, Susan: *Mary Magdalene – myth and metaphor*, Riverhead Books, The Berkley Publishing Group, New York, 1993.

fametszet) Jézus kertész jellegének kiemelése már-már túlzás, sőt abszurd jelleget ölt, mint aki kezében az ásóval, kertészsapkával a fején van ábrázolva. Dürer felborítja a megszokott kompozíciós sémát, a Magdalai térdelve, de háttal, Jézushoz nagyon közel jelenik meg. A főcselekmény, a találkozás háttérében jön fel a nap, és megjelennek az apostolok, utalva a jánosi, húsvét hajnali eseménysorra.

Tiziano 1512-es képében már nincsen sírkert, nagyon barokkos diagonális az ábrázolás, Mária itt aláveti magát az Úrnak, a testiség nagyon erőteljesen jelenik meg.³⁸⁹ Hans Holbein 1524-ben alkotott képében viszont éppen a kimért mozdulatok, a merevebb testtartás érhető tetten, háttérben a Golgota a keresztekkel. Mária Magdolna ezen az alkotáson nem térdel le, egyenrangú félként áll Jézussal szemtől szembe. A balzsamos tégely és a tanítványok a háttérben azonban láthatóak a képen. Agnolo Bronzino 1561-es festménye a manierizmus (1520–1600 között) jellemző stílusjegyeit hordozza magán, a maga természetellenes kicsavart testtartásaival, harsány színvilágával, tánclépésszerű mozgásképpel, erősen rajzos megfogalmazás móddal.

Jézus és Mária találkozása úgy jelenik meg jellegét tekintve, mint egyfajta erotikus tánc. Végül két olyan alkotó kerülhet látókörünkbe, ahol a találkozási jelenet egy-egy monumentális tájkép egy apró kis részlete. Az egyik Polidoro da Caravaggio *Noli me tangere*-je 1625-ből, a másik Claude Lorrain hasonló témájú és című képe 1681-ből. A táj a domináns, a történet egy aprócska részlet, de nagyon jellegzetes motívumokkal mindkét művésznél.

6.7.6. *Legendák hatása*

A Mária Magdolna-kultusz a XI. századi bencés reformok után egyre jobban elterjed Európaszerte. A két legfontosabb bázisként a francia területek, valamint később az itáliai területek lépnek be. A Vézelyay-i Szent Magdolna apátsági templomban őrzik Mária Magdolna állítólagos földi maradványait, melyek köré komoly zarándoklat alakult ki. Francia területeken különösen is misszionáriusi tevékenységét emelik ki, felhasználva a jól ismert „hajós legendát”, míg Itáliában inkább a bűnbánó, megtérő, vezeklő nő képe dominál.³⁹⁰ A művészek erősen merítenek Jacobus de Voragine *Legenda Aurea* című munkájából (1266 körül), így Mária Magdolna ikonográfiájának kialakulásában is meghatározóak a legenda elemei. Erre legjobb példa Giotto di Bondone freskói az Assisi San Fransesco bazilikának altemplomában, melyek a „voraginei legenda” eseményeit mutatják be: harminc évig tartó remeteség, mennyei eledellel való táplálás, az angyalok minden egyes nap felemelik Máriát a

³⁸⁹ Lahr, Jane: *Searching for Mary Magdalene: A Journey Through Art and Literature*. Welcome Books, New York, 2006.

³⁹⁰ Voragine, Jacobus de: *Legenda Aurea*, Helikon, Budapest, 1990.

magasba, hosszú, egész testet befedő hajkorona. (Donatello 1457-es *Mária Magdolna* című szobra is ily módon, hajzuhataggal ábrázolja őt idős, rút öregasszonyként, ami ritkaság.)

6.7.7. *Kortárs művészet – rövid reflexió*

A kortárs képzőművészetre általánosan jellemző, hogy a korábbi korszakokhoz képes jóval ritkábban fordul tisztán bibliai, vagy vallásos témákhoz. Amennyiben a szakralitás szerepet kap egy műalkotás létrejöttékor, ez sokkal árnyaltabban, áttételesebben, burkoltabban történik. Ugyanakkor elmondható, hogy a vallásos tematika továbbra sem kopott ki teljesen a művészetből. Elég, ha csak a világhírű amerikai videóművészre, Bill Viola-ra gondolunk, aki előszeretettel használja a keresztény ikonográfia típusait, vagy Hermann Nitsch osztrák képzőművészre, aki a megbotránkoztatás kedvéért szintén a keresztény egyház művészetének ősi szimbólumrendszerét dekonstruálja.

Magyarországon is bemutatták az akkoriban botrányt keltő fotósorozatot, amelyhez Bettina Rheims és Serge Bramly mai csavargók, hippik, leszakadt és kitzsított emberek közül válogatta modelljeit a szent történet kortárs megjelenítéséhez. Az *I.N.R.I.* címre keresztelt sorozat közvetlen testisége és szenttelensége a keresztény művészet és a mai modellfotózás képhasználatát ötvözve valóban megbotránkoztatónak hathat, miközben hajlamosak vagyunk megfélekedni arról, hogy a barokk érzékisége szintén korabeli modellek testiségével együtt jelent meg az akkori vásznanon, ami a kor nézői számára magától értetődő volt. Elképzelhető, hogy a bibliai történetek sokkal erősebben jelen voltak a hétköznapjaikban, így vizuális megjelenésük is szabadabban interpretálható, kevésbé merev sémák mentén alakulhatott.

Szintén említésre méltó, hogy a New York-i Metropolitan Opera 2009-ben egy Puccini: Tosca rendezéshez tematikájában illő kiállítást *Something about Mary* címmel éppen Mária Magdolna kortárs reflexióiból rendezte. Ezeket a kortárs feldolgozásokat is leginkább az érzékiség, Mária Magdolna nőiségét kidomborító vonások jellemzik.³⁹¹ Mária Magdolna figurája látens módon sok popkulturális produktumban is megjelenik, gondoljunk csak Madonna, vagy Lady Gaga videoklippjeire, vagy a híres Martin Scorsese filmre, a *Krisztus utolsó megkísértésére*.

6.7.8. *Összefoglalás*

A művészettörténetben a korai képeken a kereszt-ábrázolás nem többalakos, nem sokalakos, a keresztfánál legtöbbször csak János és Szűz Mária, vagy csak maga a szenvedő Krisztus látható. A reneszánszsal aztán a narratíva fontosabbá válik, és realiztikusabbá válnak a képek.

³⁹¹ <http://www.metopera.org/Visit/Exhibitions/Gallery-Met-Exhibitions/Gallery-Met-Something-about-Mary/>

A gótikában ugyanis nagyon összekapcsolódott korábban a festészet az építészettel: sokkal tömörebbnek kellett lennie az ábrázolásnak: faragás, oltárkép, üvegablak. Ez változott meg. A narratíva fontosabbá vált, így realiztikusabbak lettek a festmények, ami kielégítette azt a társadalmi igényt, mely szerette volna inkább a valóságot viszontlátni. Míg a gótikában absztraktabb módon, mindennek csak a lényegét próbálták elemezni, a paradigmaváltás után lehetőség nyílt egy reálisabb (látványhűbb) szembenezésre – a bibliai történetekkel kapcsolatban is, így azon belül a passió-feltámadás elbeszélésekkel összefüggésben. Mária Magdolna megjelenítése ebben kulcsfontosságú, mivel Mária, Jézus mellett, a legalapvetőbb szereplője lesz ezen alkotásoknak.³⁹²

Ahogy láhattuk, az újtestamentumi szövegek mellett a legendák alakították leginkább a Mária Magdolna-karakter megfestését.³⁹³ A szent iratok mellett, így lehetett nagyon fontos szellemi bázis az egyházi hagyomány, benne a szentek legendái. Az is érezhető – és erre talán Rogier van der Weyden művészete a legelevenebb példa – hogy a hangsúly áttevődött a művészetekben is a hit érzelmi megélésére.³⁹⁴ Ez az, amit „*devotio moderna*”-nak nevezünk. Egy új típusú imádás ez, egyfajta érzelmi imádás, melynek lényege – egy konkrét példán keresztül, érzelmi alapon azonosulni azok érzelmeivel, akik akkor átélték Krisztus keresztyénél vagy sírjánál a siratást.

Sőt tudatosan, a művészek is olyan szándékkal készítettek képeket (sokszor gazdag polgárok megrendelésére) – közöttük rengeteg Mária Magdolnáról szóló képet –, hogy megríkassa a befogadót, hogy hasson rá, és érzelmi alapú hittel közelítse meg a passió drámáját. Ennek egy különleges altípusa, amikor a megrendelő magát is belefestette a képbe éppen azzal a szándékkal, hogy ezáltal jobban átélje, amit ott és akkor átélhettek a szemtanúk (ún. *Andachtsbild*).

Emellett szintén említésre méltó feltételezés, hogy a Magdalairól készült festményeken látható ölelő gesztusban benne van a hitvesi gesztus, mint egyfajta nagyon közvetlen testi viszony nyoma. De ennek semmilyen szentírási, de még apokrif alapja sincsen, még akkor sem, ha sokszor valóban az sugárzik a festményekből, mintha Mária nem tudna elszakadni Jézustól. Az is elgondolkodtató, vajon nem ürügy volt-e több alkotó számára, hogy Jézus és Mária kapcsolatába, viszonyába többet álmodjon bele, mint ami benne van, akár kinek-kinek a saját projekciója is lehet egy-egy erotikusabb vonás, vagy hitvesi kapcsolatra utaló vonás.

³⁹² Haskins, Susan: *Mary Magdalen – myth and metaphor*, Riverhead Books, The Berkley Publishing Group, New York, 1993.

³⁹³ Holzmeister, Urban: „Die Magdalenenfragen in der kirchlichen Überlieferung”, in: ZKT 46 (1922): 402-22.

³⁹⁴ Lahr, Jane: *Searching for Mary Magdalene: A Journey Through Art and Literature* Welcome Books, New York, 2006.

Jellemzőként említhetjük meg e témában a középkori misztika azon ágát, mely egyfajta menyasszony-vőlegény képpel élt Krisztussal kapcsolatban, és az *unio mistica* eszközét is felhasználta erre.

Mindenesetre, összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a művészettörténeti példák alátámasztják Mária Magdolna kiemelkedő szerepét az egyházi hagyományban. Mária ábrázolásában megjelenik az összemosás ténye a bűnös asszonnyal, a bethániai Máriával, sőt még hozzáadódik a Máriával kapcsolatos legendák elemeinek beépítése az összképbe. A festmények pontos lenyomatai azoknak a koroknak, amikben keletkeztek, bár érződik egyfajta kontinuitás is, főleg az attribútumokkal összefüggésben. A merészebb, erotikus ábrázolások is, melyek a XXI. században is tartják magukat Mária Magdolna relációjában, mind-mind alátámasztják az egyházi hagyomány dominanciáját a bibliai szövegekkel szemben, mely erősen szembemegy a lutheri Sola Scriptura elvvel. Éppen ezért, tisztázás céljából, röviden összegeznénk azt, hogy ki nem Mária Magdolna az Újszövetségben.

7. Ki nem Mária Magdolna az Újszövetségben?

7.1. Bevezetés

Jaime Clark-Soles *Engaging the Word: The New Testament and the Christian Believer* című könyvében Mária Magdolna bemutatása kapcsán nagyon pontosan fogalmaz³⁹⁵ Clark-Soles úgy véli, a Mária Magdolna történet egy tipikus példája annak, amikor valaki különböző evangéliumi történeteket egymással „harmonizál” és alkot belőle egy teljesen új történetet. Az „új történet” több elemének semmilyen bibliai alapja nincsen, mégis előszeretettel használ bibliai „töredékeket”.³⁹⁶ Aláhúzza, hogy bár a magdalai Mária sohasem szerepel prostituáltként a Bibliában, mégis mindenki ezt gondolja, ez jut eszébe róla először. Ez nemcsak szentírási interpretációs problémákat vet fel, de torzított képet mutat a formálódó kereszténységről, különös tekintettel a nők kereszténységen belüli helyzetére, valamint a nők társadalmi marginalizálódását, férfiak által gyakorolt kontrolláltságát domináns elemként tárja elé.

Jaime Clark-Soles jó apologétaként felmutatja a kanonizált evangéliumokban Mária Magdolna „igazi énjét”, aki Máténál 27,55–56-ban tűnik fel egy másik Máriával és egy másik nővel, ahogyan a keresztre feszítést nézik, majd a „másik Máriával” jelenik meg 27,6-ban, ahogyan a sírral szemben ülnek, végül pedig 28,1-ben szintén ketten mennek ki a sírhoz. Márknál – Mátéhoz hasonlóan – csak a keresztre feszítéskor és a sírnál jelenik meg. 15,40; 15,47; 16,1; 16,9.

Lukácsnál jelenik meg először úgy, mint Jézus követője, több más fontos női alak mellett a már említett *Lk 8,1–3-ban*, *Lk 24,10-ben* pedig megnevezi a szerző, hogy Magdalai Mária volt az egyik nő, aki kiment a sírhoz, majd elvitte a hírt a tanítványoknak. Jánosnál, *Jn 19,25–27-ben* Magdalai Mária is a keresztnél áll és a tanúja annak a jelenetnek, ahogyan Jézus édesanyját, Máriát és a szeretett tanítványt egymásra bízta, és szintén ő viszi el az üres sír örömhírét a tanítványoknak (*Jn 20,1 és 20,11–18*).

Jaime Clark-Soles ezek alapján bizonyítva látja, hogy semmi utalás nincs arra az Újszövetségben, hogy Mária Magdolna egy bűnbocsánatért sírva esdeklő prostituált lett volna, ahogyan arra a legtöbb ember asszociál a neve hallatán. Kontrasztként jelenik meg az elemzésben, hogy háttérbe szorul a keresztény tradícióban az a tény, hogy a Magdalai hogyan

³⁹⁵ Clark-Soles, Jaime: *Engaging the Word: The New Testament and the Christian Believer*, Westminster John Knox, 2010.

³⁹⁶ Atwood, Richard: *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, European University Studies 457, Peter Lang, Bern, 1993.

támogatta Jézus szolgálatát, és az is, hogy tanúja volt a keresztfeszítésnek, és hogy ő volt az első evangéliumhirdető a Bibliában. Vagyis a Máriáról szóló történetek összegyűrése hangsúlyeltolódáshoz is vezetett. Ennek jó példái a következő történetek: megkenetés(ek), Mária és Márta, házasságtörő asszony. Nézzük meg ezeket egy kicsit alaposabban.

7.2. Megkenetések

7.2.1. *Máté, Márk, János megkenetés-történetei*

Ennek egyik alaptörténete a megkenetésről szól, az evangéliumokban más-más fókusszal. Mt 26,6–13-ban Jézus a leprás Simon házában van, és egy névtelen nő jön és megkeni a fejét olajjal, ami miatt a tanítványok megróják őt. Három dolgot emel ki Jaime Clark-Soles: egyrészt ez a nő nem bűnös, másrészt nem prostituált, harmadrészt nem nevezik Máriának.³⁹⁷ Hiányzik a történetből a könnyhullatás, a lábkenés, csakúgy, mint a bűnbocsánatért esdeklés.

Márknál, Mk 14,3–10-ben ugyanez a történet olvasható kicsit másképp, de a lényeg itt is az, mondja Clark-Soles, hogy se nem bűnös, se nem prostituált, se nem Mária a nő, és szintén a fejét keni meg Jézusnak, nem pedig a lábát. Máténál legkevesebb két Mária tűnik fel: Jézus anyja (1,16.18.20; 2,11; és 13:55) és Magdalai Mária (27,56.61; és 28,1) Ezt olvassuk Mt 27,56-ban „Közöttük volt a magdalai Mária és Mária, Jakab és József anyja, valamint Zebedeus fiainak anyja. Van, aki egyes interpretációk kapcsán három Máriáról beszél, de ez kevésbé valószínű.

Márknál is két Mária van: Jézus anyja (6,3; 15,40) és Magdalai Mária. (15,40.47; 16,1) Lukácsnál Jézus anyján (1,27.30.34.38.39.46.56; 2,5.16.19.34) és Magdalai Márián (8,2; 24,10) kívül még megjelenik Mária, aki Márta testvére (10,39.42). Jánosnál három Mária van: Márta testvére, Magdalai Mária és Mária Klópás felesége. Bár Jézus anyja is megjelenik, János sosem nevezi a nevén.

Jánosnál (Jn 12-ben) ez a történet akkor játszódik, amikor Mária és Márta együtt vannak Lázár feltámasztása után: „Mária ekkor elővett egy font drága valódi nárdusolajat, megkente Jézus lábát, és hajával törölte meg; a ház pedig megtelt az olaj illatával” (Jn 12,3). Ami visszatérő elem, hogy ez a Mária sem bűnös és ez a Mária sem a Magdalai Mária. Mint Lukácsnál, ő is megkeni Jézus lábát és hajával töröli meg, de könnyekről és bűnbocsánatról itt nincsen szó. Summa summarum: egyik megkenetés-történetben sincs szó Mária Magdolnáról, még utalásszinten sem, csupán névazonosság esete áll fent. Mária gyakori név volt akkoriban is, ahogyan azt már fentebb kifejtettem.

³⁹⁷ Clark-Soles, Jaime: Engaging the Word: The New Testament and the Christian Believer, 2010.

7.2.2. *Lukács megkenetési története: Jézus és a bűnös asszony (Lk 7,36–50)*

Ahogy láthattuk az imént, a megkenetés a másik három evangéliumban is szerepel (Mk 14,3–9; Mt 26,7–13 és Jn 12,3–8) azzal a különbséggel, hogy ott Jézus utolsó vacsorájához kötik, Márk, Máté szerint a leprás Simon házában, János szerint viszonyt Lázár házában, hasonlítja össze az elbeszéléseket Johnson Lukács kommentárjában.³⁹⁸ Lukácsnál egy farizeus a házigazda, és egyedülálló módon csak Lukács számol be az asszony bűnösségéről, ami erősítheti bennünk azt a feltételezést, hogy itt egy külön anyagról van szó, sőt talán egy egészen másik történetről. Bovon azt is elképzelhetőnek tartja, hogy ez a külön anyag, amire Pröhle is utal, a Q forrásából is táplálkozhatott.³⁹⁹

A bűnösség háttérének legtöbbször a paráznaságot feltételezik írásmagyarázók, pedig ennek nagyon kicsi a valószínűsége, Pröhle szerint, mivel azért az asszonyt, a törvények szerint meg kellett volna kövezni (Jn 8,3 kk).⁴⁰⁰ Lukácsnál, valóban egy „bűnös nő” érkezik meg, bár arról nincs szó, sem semmiféle utalás, hogy ő prostituált lett volna, és leborul Jézus lábainál. Ebben a történetben megkeni olajjal, megöntözi könnyeivel és megtörli hajával. Jézus bűnbocsánatot ígér neki és azt mondja Simonnak, hogy a hite megtartotta ezt a nőt (Lk 7,47–50): *„Ezért mondom neked: neki sok bűne bocsáttatott meg, hiszen nagyon szeretett. Akinek pedig kevés bocsáttatik meg, kevésbé szeret. Az asszonynak pedig ezt mondta: Megbocsáttattak a te bűneid. Az asztalnál ülők erre kérdezgetni kezdték egymás között: Kicsoda ez, aki a bűnöket is megbocsátja? Ő pedig így szólt az asszonyhoz: A te hited megtartott téged, menj el békességgel!”* Talán nem túlzás kimondani, hogy a Lukácsnál megtalálható „megkenetés-történet” áll a különböző Mária-alakok összeolvadásának a háttérében.

Green emellett kiemeli azt a szempontot, hogy jelentősége van annak, hogy ennek az asszonynak nincsen neve, csak azt tudjuk, bűnösnek tartották a városban.⁴⁰¹ Bovon szerint is az asszony bűne mindenek előtt szociális, és szerinte a „városban” kifejezés utal az ő köztudott bűnösségére *ἐν τῇ πόλει*.⁴⁰² „Bűnösnek számított tágabb értelemben mindaz, aki tudatlanságból, vagy tudatosan megszegte a törvényt, szűkebb értelemben azok, akiket

³⁹⁸ Johnson, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina Vol. 3., Liturgical Press, Collegeville, MN, 1991. 128.

³⁹⁹ Bovon, Francois: *Das Evangelium nach Lukas*, EKK, Evangelisch-Katolischer Kommentar Zum Neuen Testament, 1. Teilband Lk 1,1 – 9,50, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1989. 386

⁴⁰⁰ Pröhle, Károly: *Lukács evangéliuma*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1966. 135.

⁴⁰¹ Green Joel B.: *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1997. 306.

⁴⁰² Bovon, Francois: *Das Evangelium nach Lukas*, EKK, Evangelisch-Katolischer Kommentar Zum Neuen Testament, 1. Teilband Lk 1,1 – 9,50, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1989. 390.

foglalkozásuk miatt soroltak a bűnösök közé: adószedők, vámszedők, pásztorok, rablók, stb., valamint ezeknek házasársai. Itt inkább az első kategóriára gondolhatunk.” – állítja Pröhle.⁴⁰³

Green azt fejti ki ezzel összefüggésben, hogy valóban a szó szerinti karakterizálás prostitúcióra utal, de elképzelhetőnek tartja, hogy ez szociális szempontból értendő, vagyis az asszony valóban fertőzött tisztátalanságában, erkölcstelenségében, de abban a tekintetben, hogy egyike volt, vagy egyike lehetett azoknak, akik barátkoztak a pogányokkal gazdasági érdekek mentén.⁴⁰⁴ Az a momentum, hogy Jézus lábánál van, az alá-felé rendeltséget jelzi, ami nagyon erős motívum a posztkolonialista exegézisben is – mely nagyban mutatja az asszony meg nem becsültségét, és társadalmi státuszát, lenézettségét, „bűnösségének” következményét, a szolgaság egyértelmű jelzését.⁴⁰⁵

A bűnös asszony és Jézus találkozásának kapcsán Marshall kiemeli, hogy ebben a szituációban szerinte eleve benne volt a konfliktus lehetősége.⁴⁰⁶ Nemcsak azért, mert egy farizeus házában nem volt szokásos, hogy egy tisztátalannak tekintett asszony jelen lehet, hanem azért is, mert amikor Jézus prófétasága a „tét”, akkor a farizeusok szemében ez éppen egy ellenérv, hiszen aki próféta, azt nem érintheti egy bűnös nő, mert az által ő is tisztátalanná válik.

Johnson az, aki az érintéssel összefüggésben aláhúzza, (127), hogy szigorú törvények szabályozták, ki érinthet meg kit, és kit nem, és mi a következménye, ha valaki ezt megszegi, (3 Móz 5,2–3; 6,18).⁴⁰⁷ Sőt külön említi annak a törvénynek a tartalmát, mely a tisztátalan nő megérintéséről szól, és annak következményeiről részletesen (3 Móz 15,19–32). 3 Móz 15,31-ben ezt olvashatjuk: *„Így óvjátok Izráel fiait a tisztátalanságtól, hogy meg ne haljanak tisztátalanságuk miatt, tisztátalanná téve hajlékomat, amely közöttük van.”*

Pröhle nagyon pontosan világít rá Lukács azon szándékára, mely szerint Jézus egyik legfontosabb üzenete, evangéliuma, amit Lk 7,34-ben ki is mondanak a farizeusok és írástudok (igaz ők vádként, de Lukács számára ez sokkal inkább egy hitvallás Jézusról): *„Vámszedők és bűnösök barátja.”*⁴⁰⁸ Ahogy fogalmaz Pröhle: „Lukács hangsúlyozza, hogy ez sarkalatos kérdés a Jézushoz való viszonyban. (...) Ezért külön forrásból ide iktatja a bűnös

⁴⁰³ Pröhle, im: 135.

⁴⁰⁴ Green, im: 309.

⁴⁰⁵ Green, im: 310.

⁴⁰⁶ Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978. 176-177.

⁴⁰⁷ Johnson, im: 127.

⁴⁰⁸ Pröhle, im: 134.

asszony történetét, amely alkalmas ennek a kérdésnek a megvilágítására.”⁴⁰⁹ Ezt a tudatos lukácsi koncepciót támasztja alá Green is kommentárjában.⁴¹⁰

7.2.3. Exegetikai konklúzió: Nem Mária Magdolna a bűnös asszony

Egyik kommentár sem utal rá, de még csak jelzés szinten sem, hogy az említett bűnös asszony ugyanaz a személy lenne, mint Mária, Magdala városából. Bár vannak, akik a „sok bűne bocsátatott meg” kifejezést összepárosítják azzal a gondolattal, hogy a sok bűn megegyezik a hét démonnal, akiket Jézus kiűz Mária Magdolnából (Lk 8,1–3), és ily módon összekapcsolják a két karaktert, hozzátéve, hogy a bűne, a démonai bizonyára prostitúcióra utalnak. Ám ennek, megvizsgálva az érintett szakaszokat, különös tekintettel Lk 7,36–50-re, semmilyen exegetikai alapja nincsen.

A megkenetés-történetekben sehol sem tűnik fel a magdalai Mária, és egyik exegeta sem utal rá. Vagyis egy mesterségesen kreált alak a bűnös Mária Magdolna alakja, mely nem jelenik meg a Bibliában, hanem egy tudatos félreértelmezés következménye, melynek komoly hatástörténeti következményei vannak mind a mai napig.

7.3. Mária és Márta

Mária és Márta történetének (Lk 10,38–42) értelmezése kapcsán is újra meg újra felmerül a kérdés, vajon ez a Mária, aki itt megjelenik, nem azonos-e a magdalai Máriával, vagy a már említett bűnös asszonnyal, aki megkeni Jézus lábát. A hagyományos interpretáció Jézust, mint szent tanítót, Mártát mint aggódó, fontoskodó, nem a lényegre figyelő nőt, Máriát mint Jézus szavára, az igére figyelő asszonyt mutatja be. Evangélikus teológiai exegézisben visszatérő motívum, hogy míg Márta a cselekedetek embere, addig Mária a hité, aláhúzva ezzel a lutheri *sola fide* alapelvének fontosságát.

Mária karaktere a csendes, meg nem szólaló, aláztos ember jelleme karaktere, aki valami miatt elesett, szerencsétlen, és a társadalma által elnyomott. Jézus lábánál ül, alárendelt szerepben, és – ahogyan azt a posztkoloniális feminista exegézis alátámasztja – jól reprezentálja kora elnyomott, marginalizált nőit. Ezek a nők – és kétségtelen itt fellelhető párhuzam a magdalai Máriával – nem elfogadottak a társadalom számára, mint saját jogon megszólaló egyének. Szavuk, hangjuk nem nagyon van, legtöbbször csak egy csoport tagjaként jelennek meg, illetve valakinek a valakijeként, nem pedig önállóan. Ez a magdalai Máriára nem igaz, hiszen ő városáról azonosítható, és Jn 20-ban önállóan meg is szólal – mint

⁴⁰⁹ Pröhle, im: 134.

⁴¹⁰ Green, im: 306.

e konkrét történetben Mária, mint Márta testvére.

Arról, hogy ez a rövid történet a Jézus korabeli nők helyzetét mutatja-e be, vagy egy későbbi kor realitását tükrözi, megoszlanak a vélemények, mindenesetre a téma egyik szakértője, Elisabeth Schüssler Fiorenza az utóbbi mellett érvel.⁴¹¹ Míg Márta erős, független nőként tűnik fel, aki kész Jézusnak is feltenni kérdését, addig Mária engedelmes, alázatos nő, aki minden értelemben függő, bizonyos értelemben áldozata a patriarchális rendszernek. Jézus pedig úgy jelenik meg, mint egy felszabadító Úr, egy autoritás, a helyzet hierarchiájának a csúcsa, aki meg is szilárdítja a *status quot* tekintélyével, ugyanakkor esélyt ad arra is, hogy hangja lehessen a perifériára sodródott Máriának, mégpedig éppen Jézus által, aki érte és helyette szólal meg.

Mindamellett, hogy semmilyen jel, célzás, kontextus nem utal arra, hogy ez a Mária és a magdalai Mária egy és ugyanaz a személy lenne, fontos leszögeznünk, hogy Mária és Márta története sok mindent elárul nekünk arról, hogy mit is jelenthetett nőnek lenni a korabeli társadalomban, de mindenekelőtt alátámasztja azt a nagyon lényeges tény, hogy Jézusnak voltak női tanítványai, akik közül többen közvetlen munkatársai is lehettek a szolgálatban. A magdalai Mária jelenléte Jézus életének kulcsfontosságú eseményeinél ezt a közvetlen munkatársi helyzetet feltételezik.⁴¹²

Azt az elképzelést, hogy a nőknek a Jézus-mozgalomban, a korai kereszténységben fontos szerep jutott, mind a Mária és Márta történet, mind Mária Magdolna megjelenései, mind a Jézus által képviselt hozzáállás a nőkkel kapcsolatban pontosan illusztrálják. Mert akár a hellén gondolkodásban, akár a zsidó tradícióban a nők a férfi alá voltak rendelve, és nehezen férhettek egy-egy tanító közelébe, ezért is újszerű ez a lukácsi szakasz (Lk 10,38–42) és annak mondanivalója: Jézus ebben az értelemben új szociális játékszabályokat állít fel, új társadalmi szerepeket oszt.

7.4. A házasságtörő asszony

A házasságtörő asszony története (Jn 8,1–11) – melyet a legjelentősebb keresztény kódexek nem is említenek – abban kapcsolódik a fenti szakaszokhoz, hogy a Mária Magdolnával kapcsolatos összemosások miatt többször vált vizsgálat tárgyává azon nők története, akik bűnös életet éltek koruk normái szerint. Bár sehol nincs arra utalás, hogy a magdalai Mária házasságot tört volna – hiszen semmilyen nyoma nincs annak sem, hogy egyáltalán

⁴¹¹ Fiorenza, Elisabeth Schlüssler, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1992.

⁴¹² Brock, Anne Graham. *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies 51. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

házasságban élt volna (bár olyan elképzelés létezik, hogy özvegy lett volna, de erre sincs semmilyen bizonyíték) –, az évszázadok alatt ráakódott sztereotipikus jellemábrázolás következményeként, asszociációs teherként fennállhat a következő logika:

1. Mária Magdolnából hét ördögöt űzött ki Jézus, ami azt jelenti, hogy bűnös volt.
2. Mária Magdolna ugyanaz a bűnös nő, aki Jézus lábát megkeni, aki talán prostituált is volt.
3. Ha van még egy olyan alak az Újszövetségben, akit Jézus megvéd, aki bűnös volt, aki ki tudja hány házasságot tett tönkre, miért is ne lehetne ez a házasságtörő nő is a magdalai Mária?

Természetesen, semmilyen alapja nincsen ennek a logikai fűzérnek, nélkülöz mindenfajta biblikus beágyazottságot. Ám nemcsak azért kell megemlítenünk, mert ez az összemérés is létezik – a magdalai Mária és a házasságtörő asszony ugyanaz a személy – hanem azért is, sőt sokkal inkább azért is, mert ez az a hamis logika, amely alapján a többi téves elképzelés kialakulhatott a magdalai Máriával kapcsolatban az évszázadok alatt – részben tudatos, minden (mai értelemben vett) tudományos alapot nélkülöző exegézisek alapján.

7.5. Összegzés

Összességében elmondható, hogy sem a megkenetéseknél megjelenő bűnös nő, sem a Mária és Márta történetében felbukkanó Mária, sem a házasságtörő asszony nem azonos személy a magdalai Máriával. Minden olyan kísérlet, mely e témában fellelhető ezen karakterek összemérésével összefüggésben, önkényes és nélkülöz mindenfajta megalapozottságot.

8. Ki is volt a magdalai Mária a nem kanonikus evangéliumok, apokrif iratok szerint?

A következőkben tárgyalt nem kanonikus evangéliumokban a magdalai Mária vezető szerepet tölt be. Szeretném nagyon röviden áttekinteni, hogy hol és milyen szerepben tűnik fel, kicsit részletesebben vizsgálva *Fülöp evangéliumát*, és külön tárgyalva *Mária evangéliumát*, amely Mária Magdolnáról kapta a nevét.

8.1. A Megváltó Párbeszéde

A Megváltó Párbeszéde a Jézus, Mirjám (Magdalai Mária), Máté, valamint Júdás közt zajló kérdések és válaszok sora. Egyszer Mirjám azt válaszolja Jézusnak: „*Így utalva »a mindennapok gonoszságára,« és a »munkálkodó rászolgált az élelemre,« és »a tanítvány hasonlít a tanárára.« Nőként fejtette ki mindezt, aki tökéletesen megérti a dolgokat.*” (139. rész) „*Mária azt mondta: »Mondd meg, Uram, miért jöttem erre a helyre, hogy nyereségem legyen vagy, hogy elveszítsek?« Az Úr azt mondta: »Megtisztítani a sok-sok kinyilatkoztatót!«*” (140. rész)⁴¹³ Rövid részlet, de azt mindenképpen mutatja, hogy Mária Magdolnának ebben az iratban pozitív és vezető szerep jutott. Jézussal dialógusban van, megszólal, szót kap, és kérdez. Itt is előkerül a nőként való megjelenés, mint motívum, de mindez pozitív konnotációval, többletjelentéssel.

Mária különleges küldetést is kap a Megváltótól, mikor rákérdez szerepére: „megtisztítani a sok-sok kinyilatkoztatót”, ami nem váratlan válasz, tekintettel az irat alapvetően gnosztikus jellegére. Shoemaker aláhúzza tanulmányában, hogy a gnosztikus iratokban előforduló Mária, már az iratok első interpretációi alkalmával, Mária Magdolnával lett azonosítva, és nem Máriával, a Jézus anyjával.⁴¹⁴

8.2. Péter evangéliuma

Péter evangéliumában Jézus temetésével kapcsolatban alakul ki feszültség. Ezen nem kanonikus szövegben Péter apostol úgy lép fel, mint akinek meggyőződése, hogy a magdalai Mária az a személy, akinek feladata a sírt meglátogatni és mindaz, „*amit az asszonyok az ő halottaiknak és szeretteiknek végezni szoktak.*” Úgy tűnik, hogy a többi asszony Mária kérésére kíséri el őt a sírhoz, a saját védelmében. Péter evangéliumának tizenkettedik

⁴¹³ magyar fordítás: Arany, László: *A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár*, Angyali Menedék Kiadó, 2015.

⁴¹⁴ Shoemaker, Stephen J.: *A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary in: Jones, F. Stanley (szerk.): Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 5-30.

részében ezt olvassuk: *„Vasárnap reggel pedig a magdalai Mária, az Úrnak tanítványa – aki félve a haragtól lángoló zsidóktól, nem végezhetette el az Úrnak sírjánál, amit az asszonyok az ő halottaiknak és szeretteiknek végezni szoktak – magához véve a barátnőit, kiment a sírhoz, ahol el volt temetve.”*⁴¹⁵

Feltételezhető, hogy a Péter és Mária Magdolna alakja körül, az első keresztény gyülekezetekben kialakult polémia – ki is az első számú tanítvány? – jelenik meg ebben az iratban is. Péter mint a tanítványok vezetője áll előttünk, de Máriát is úgy jellemzi, mint aki az Úrnak tanítványa, vagyis integráns része a jézusi közösségnek. Amikor az üres sír történetéről szóló vitákra gondolunk, ez az apokrif irat is előkerülhet, mint támasz arra vonatkozólag, hogy az 1 Kor 15 üres sír nélküli húsvéti szövege mellett, élénken élt annak az elbeszélésnek a hagyománya az őskereszténységben, hogy asszonyok – köztük első helyen a magdalai Mária – kimentek Jézus sírjához, ahogyan a zsidó temetési szokások, és a végtisztesség megkívánta, de a sír üres volt.

8.3. Fülöp evangéliuma

*Fülöp evangéliuma szövegezése szempontjából sok hasonlóságot mutat a második és a negyedik század között íródott ortodox katekizmusokkal. A görög szöveg még a harmadik század második felében született – kb. Kr. u. 250 körül – valószínűleg Szíriában. A 59. fejezet ezt írja: „Hárman voltak, akik mindig az Úrral jártak: Mária, az anyja; az anyja nővére, és Magdaléna, akit a hitvesének hívtak. A nővére (az Úré), az anyja és a hitvese neve ugyancsak Mária volt.”*⁴¹⁶ Az 59. fejezetben továbbá ez is olvasható: *„És a hitvese (...) Mária Magdaléna. (...) jobban szerette őt bármelyik tanítványnál, és gyakran szájon csókolta. A többi tanítvány (...) Azt mondták neki: »Miért szereted őt jobban valamennyiünkénél?« A Megváltó válaszolt és azt mondta nekik: »Miért ne szeretnék benneteket őhöz hasonlóan? Ha egy vak ember és egy látó mindketten együtt a sötétségben vannak, nincs különbség közöttük. Amikor azután eljön a fény, a látó meglátja a fényt, és aki nem lát, továbbra is sötétségben marad.«*⁴¹⁷

Tehát, ebben az evangéliumban, Jézus megerősíti, hogy a magdalai Mária látta a fényt, míg a többi tanítvány sötétségben maradt. Érdekes megfigyelést tehetünk, ha továbbolvassuk az 59. fejezetet: *„Csók által fogant a tökéletes és szült. Ezért csókoljuk meg egymást. Az egymásban lévő kegyelem által fogamzunk.”* Azután a 70. fejezetben ezt találjuk: *„Ha a nő*

⁴¹⁵ Raffay, Sándor (ford.): Péter evangéliuma, Theológiai Szaklap, 2. évfolyam, 1. szám, 1903

⁴¹⁶ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

⁴¹⁷ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

nem különült volna el a férfitől, nem kellene meghalnia a férfival együtt. A férfi elkülönültsége vált a halál kezdetévé. Ezért Krisztus eljött, hogy helyrehozza az elkülönülést, mely kezdettől fogva létezett, és újra egyesítse a kettőt, és életet adjon azoknak, akik meghaltak az elkülönülés eredményeként, és egyesítse őket.”⁴¹⁸

A Fülöp evangéliumában hangsúlyosan előkerül Jézus családi állapotának sokak által kényesnek tartott kérdése, amit a dolgozat elején már részben érintettünk. A gnosztikus apokrif egy olyan inkarnálódott, testet öltött Jézust ábrázol, aki valóban házas, mégpedig Mária Magdolnával. Ez a házasság túlmutat önmagán, hiszen ez a rítus – ahogyan Karen L. King kiemeli – a hívők elé tárta a maga szimbolizmusával egy lehetőséget, hogy maguk a hívők egyesülhessenek újra spirituális, angyali párjukkal egyfajta keresztény beavatási rítusban.⁴¹⁹ Jól tudjuk, hogy a legtöbb teológus cáfolja, hogy Jézusnak valaha felesége vagy általa alapított vér szerinti családja lett volna, hiszen erre semmilyen utalás nincs a kanonikus evangéliumokban.

Bár kétségtelen, hogy a „Jézus, mint vőlegény” elképzelés több ízben előfordul a keresztény hermeneutikában, más kérdés, hogy szimbolikusan, allegorikusan, leginkább olyan összefüggésben, hogy Jézus a vőlegény, és a feleség maga az egyház.⁴²⁰

A kora keresztény irodalomban sem egyértelmű az álláspont magáról a házasságról sem, de ugyanígy a cölibátus, a szüzesség, vagy a jézusi inkarnáció következményeivel kapcsolatban sem. Maguk a történészek sem tudnak megegyezni abban, vajon a történeti Jézus, aki teljes valójában ember volt, vajon ő – minden történelmileg releváns iratot figyelembe véve – házas volt-e vagy sem.

A Szentírásban semmilyen nyoma nincsen Jézus házas voltának, jóllehet az is előfordulhat, hogy azért nincs, mert evidencia volt, bár „életmódja” és mondatai erősen ellentmondanak ennek. Éppen ezért fontos e téma vizsgálatakor a Fülöp evangéliuma, ahol egy másik képpel találkozhatunk, mely merőben eltér a tradicionális keresztény tanítástól. Az 1945-ben Nag Hammadiban felfedezett lelet – melyet a legtöbb kutató a valentinianus gnosztikus iskola lenyomatának tart, melynek alapítója Valentinosz a 2. századi gnosztikus tanító, akit legjobban Tertullianusz és Iréneusz munkáiból (Tertullianusz, A valentiniánusok ellen 1. illetve Iréneusz: Az eretnekségek ellen) ismerhetünk meg – olyan irat, melyben a beavatási házassági rítus mintegy szimbolikája a rituális gyakorlatoknak, úgyis mint a

⁴¹⁸ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

⁴¹⁹ King, Karen L.: The place of the Gospel of Philip in the Context of Early Christian Claims about Jesus’ Marital Status, *New Testament Studies*, Cambridge University Press, Volume 59, Number 4, October, 2013.

⁴²⁰ Az Énekek Éneke ószövetségi, illetve a Jelenések könyve újszövetségi könyvek mellett, az efezusi levélben is találhatunk erre az allegorikus magyarázatra igevereseket bázisként.

keresztség, szent kenet eucharisztia, és a rituális csók. Ezek a rítusok Karen L. King szerint mind-mind arra utalnak a szövegben, hogy akik ebben részt vesznek – eme irányzat képviselői szerint legalábbis – Krisztus testének tagjaivá válnak.

Magán a korai kereszténységen belül is ellentétek húzódnak meg a házasság és szexualitás kérdésében, erre utalnak szent szövegek is, példának okáért a Máté evangéliumának két részét és Lukács evangéliumának egy szakaszát idézném. Az egyik mátéi textusban a házasság úgy jelenik meg, mint az isteni teremtés rendje, vagyis az Örökkévaló akarata, Jézus tolmácsolásában (Mt 19,3–6): *„Ekkor farizeusok mentek hozzá, hogy kísértsék őt, és megkérdezték tőle: Szabad-e az embernek bármilyen okból elbocsátania a feleségét? Ő pedig így válaszolt: Nem olvastátok-e, hogy a Teremtő kezdettől fogva férfivá és nővé teremtette őket? És ezt mondta Isten: Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté. Úgyhogy már nem két test, hanem egy. Amit tehát Isten egybekötött, azt ember el ne válassza.”*

A másik mátéi textus mintha éppen egy másik hagyományt, felfogást, elképzelést tükrözne éppen ugyanebben a fejezetben szintén Jézus szájába adva (Mt 19,11–12): *„Ő azonban így válaszolt nekik: Nem mindenki fogadja be ezt a beszédet, csak azok, akiknek megadatott. Mert vannak házasságra alkalmatlanok, akik anyjuk méhétől így születtek, és vannak házasságra alkalmatlanok, akiket az emberek tettek házasságra alkalmatlanná, és vannak házasságra alkalmatlanok, akik önmagukat tették házasságra alkalmatlanná a mennyek országáért. Aki el tudja fogadni, fogadja el!”*

A lukácsi szakasz, mely Márknál is megtalálható (Mk 12,18–27), a feltámadással összefüggésben beszél a házasságról, szintén jézusi legitimációval (Lk 20,34–36): *„Jézus így válaszolt nekik: E világ fiai házasodnak és férjhez mennek, de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és Isten fiaivá lesznek, mivel feltámadnak a halálból.”*

A témánk szempontjából szintén meghatározó Pál első korinthusi levele, ahol így fogalmaz – utalva a jézusi mondatra is (1 Kor 6,15–16): *„Vagy nem tudjátok, hogy a ti testetek a Krisztus tagja? Most tehát azok, akik a Krisztus tagjai, parázna nő tagjaivá legyenek? Szó sem lehet róla! Vagy nem tudjátok, hogy aki parázna nővel egyesül, egy testté lesz vele? Mert amint az Írás mondja, »lesznek ketten egy testté«”. Pál éppen az első korinthusi levélben beszél az egyházzal, mint Krisztus testéről, és a hívőkről mint Krisztus testének tagjairól, ezért nagyon lényeges ez az összefüggés, főleg ha Pál keresztséggel kapcsolatos teológiáját is ide soroljuk, hiszen ezek mind-mind megjelennek mint motívumok*

*Fülöp evangélium*ban is, igaz, más konnotációval. Más kérdés, hogy Pál maga is használja „Jézus menyasszonya az egyház” képet, mely gyönyörűen rímel Isten és a választott nép kapcsolatára, mely szintén a házasság képével is körülírható Hóseás próféta szerint (Hós 2,19–20 és 4,12–14).

Ezekből az újtestamentumi képekből jól látható, hogy az a kép, ami Fülöp evangéliumában megtalálható Jézus és Mária Magdolna összefüggésében, és az ő esetleges házassági frigyük és annak szimbolikája tekintetében, nem egyedülálló az első keresztény generációk gondolkodásban. Ami az alapkérdésünk összetettségét illeti, érdemes megemlíteni Alexandriai Kelemen, aki nemcsak a szexuális vágy és a Szentlélek kapcsolatáról elmélkedik, de ő az első az egyháztörténetben, aki foglalkozik Jézus családi állapotával a második század végén.⁴²¹

Kelemen arról ír, hogy sok keresztény számára a nőtlen, nem házasságban élő Jézus képe azért fontos, mert ezzel lehet alátámasztani a szüzességi cölibátus gyakorlatát, habár Kelemen sose mondja ki explicit módon, hogy Jézus nem házasodott meg soha, igaz az ellenkezőjét sem bizonygatja. Ezzel együtt a szűz Jézus képe terjedt el, illetve egyfajta spirituális „Krisztus jegyese”-gondolat.⁴²² Mindemellett a ’Jézus házastársa az egyház’-gondolat legalább ilyen intenzitással jelent meg egyre több helyen, még akkor is, ha emögött nem volt semmilyen előkép a történeti, földi Jézus esetleges valódi frigyéről Mária Magdolnával. Az efezusiaknak írt levélben felbukkanó elképzelés is ezt a tendenciát mutatja (Ef 5,22–33):

„Az asszonyok engedelmeskedjenek férjüknek, mint az Úrnak, mert a férfi feje a feleségnek, ahogyan Krisztus is feje az egyháznak, és ő a test üdvözítője. De amint az egyház engedelmeskedik Krisztusnak, úgy engedelmeskedjenek az asszonyok is a férjüknek mindenben. Férfiak! Úgy szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus is szerette az egyházat, és önmagát adta érte, hogy a víz fürdőjével az ige által megtisztítva megszentelje; így állítja maga elé az egyházat dicsőségben, hogy ne legyen rajta folt vagy ránc vagy bármi hasonló, hanem hogy szent és feddhetetlen legyen. Hasonlóképpen a férfiak is szeressék a feleségüket, mint a saját testüket. Aki szereti a feleségét, az önmagát szereti. Mert a maga testét soha senki nem gyűlölte, hanem táplálja és gondozza, ahogyan Krisztus is az egyházat, minthogy tagjai vagyunk az ő testének. Az ember ezért elhagyja apját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté. Nagy titok ez, én pedig ezt Krisztusról és az egyházzal mondom. De ti is, mindenki egyenként úgy szeresse a feleségét, mint önmagát, az asszony pedig tisztelje a

⁴²¹ Kelemen, Alexandriai, Strom III. 58.

⁴²² Clark, Elisabeth: „The Celibate Bridgeroom and his Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis”, in: Church History 77, (2008), 1-25.

férjét.”

Tertullianus *A monogámiáról* épp ennek a szakasznak kapcsán (és a 2 Kor 11,2–3 kapcsán) fejt ki, hogy Jézus tulajdonképpen monogámiában élt a lélekben, hiszen neki a társa maga az egyház volt.⁴²³

A kizárólag kopt nyelven megőrzött – de valószínűleg eredetileg görögül megírt – Fülöp evangéliuma tulajdonképpen egy alternatív elképzelést jelenít meg a korakereszténység házassággal, szexualitással, rítusokkal kapcsolatban. Alapkérdése újra meg újra felbukkan: szó szerint kell-e érteni Mária Magdolna és a Názáreti Jézus házasságát, ez valóban egy megkötött házasság volt, vagy csupán egy kifejezőeszköze, mintegy példaképe, előképe egy spirituális kapcsolatnak Jézus és az ő tanítványa, tanítványai és az ő földi egyháza között. Fülöpnél számos olyan rituális gyakorlat tűnik fel, amit maga a Megváltó prezentál, mindegyiket kicsit misztikus, titokzatos módon. Mint beavatási mozzanatok korrelációba kerülnek a megváltással is, hiszen a megváltás, mint újraegyesítés kerül elénk.⁴²⁴

A nő és a férfi spirituális egyesülése, összekapcsolódása a menyegzői rituálén Jézus inkarnációjának, keresztelőjének összefüggésében jelenik meg, és King szerint idesorolható a házasság és a szexualitás is, mint ami beolvad, részese lesz magának a megváltásnak. Hiszen az újraegyesítés a cél, a rekonstrukció. A Fülöp 70,9–17-ben teljesen egyértelmű, hogy még a halál hatalma is így törhető össze, hiszen bár Ádám és Éva az úgynevezett bűnbeesés után különváltak, és emiatt jött a halál, de ha létrejön két ember uniója újra, akkor mégiscsak megélhető és megtapasztalható a megváltás. Ezt olvashatjuk egy magyar fordításban (részlet): „Amikor Éva még Ádámmal volt, halál nem létezett. Amikor elvált tőle, a halál megszületett. Ha ismét belép (hímnemben) és megvalósítja korábbi önmagát, halál nem lesz többé.”⁴²⁵

Fülöp erősen megkülönbözteti Ádámot és Jézust, az ő fogantatásuk aktív szereplői összefüggésében is, hiszen míg Ádám két szüztől fogant, a föld lelkétől és a föld szüzétől, addig Jézus egy szüztől született, hogy helyrehozza azt, ami valaha ott a bűnbeesésénél eltört, elszakadt, elbukott, szeparálódott. Jézus világban való megjelenésének is az egyik legfontosabb célja, hogy helyrehozza ezt a szeparációt, mintegy új Ádámként. Az új Ádám, második Ádám gondolata nem idegen a kanonikus hagyománytól sem, hiszen Pál így ír a római levélben összehasonlítva a két Ádámot (Róm 5,18–19): „Ahogyan tehát egy ember bűne lett minden ember számára kárhózzattá, úgy lett egynek az igazsága minden ember

⁴²³ Tertullianus: *A monogámiáról*, Mattei, 150. 152.o.

⁴²⁴ Thomassen, Einar: *How Valentinian is the Gospel of Philip? The Nag Hammadi Library after fifty years*, SBL Commemoration, Leiden: Brill, 1997.

⁴²⁵ magyar fordítás: Arany, László: *A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár*, 2015.

számára éltető megigazulássá. Mert ahogyan az egy ember engedetlensége által sokan lettek bűnösökké, úgy az egynek engedelmsége által is sokan lesznek igazakká.”

Nem bizonyítható, de valószínűsíthető, hogy a Fülöp evangéliumának szerzője ismerte ezt a páli alapképet, előképet, hiszen logikája szinte ugyanaz, még ha nyelvezete, végkicsengése más irányba mutat, és sokkal inkább bezárkózik a gnosztikus keretekbe (Fülöp 71,16–21 részlet): *„Ha a nő nem különült volna el a férfitől, nem kellene meghalnia a férfivel együtt. A férfi elkülönültsége vált a halál kezdetévé. Ezért, Krisztus eljött, hogy helyrehozza az elkülönülést, mely kezdettől fogva létezett, és újra egyesítse a kettőt, és életet adjon azoknak, akik meghaltak az elkülönülés eredményeként, és egyesítse őket.”*⁴²⁶

Jézus inkarnációja – ahogyan King fogalmaz – „így érthető nemcsak úgy, mint szűzen fogantatás, de úgyis, mint egy sajátos újraegyesítés, és mint a nagy menyegzői rituálé eredménye.”⁴²⁷ Mindezekkel együtt ez a bizonyos menyegzői rituálé szükségeltetik a megváltás teljességéhez, kiteljesedéséhez, megvalósulásához Fülöp teológiájában. Ennek a koncepciónak megértése azért is elkerülhetetlen, mert így válhat kristálytisztává az a kingi gondolat, mely szerint Jézus családi állapota, esetleges házassága Mária Magdolnával, és az ezzel megtörtént újraegyesítési „szintézis” nem öncélú, hanem üzenettel bír a Jézust követők, a keresztények számára. Nem tradicionális, de egy lehetséges magyarázat arra, hogyan kapcsolódhat be valaki ebbe a misztikus közösségbe, amit Krisztus földi egyházának, vagy Krisztus földi testének nevezünk. A gnosztikus nyelv elvontsága evidencia, bár nagyon nehéz a páli vagy jánosi metaforikus, szimbolikus és igencsak misztikába hajló kép világa is, a Jelenések könyvét már nem is említve.

Thomassen logikáját követve, Fülöp a testet öltött Jézus valóságos nexusát a magdalai Máriával egyrészt spirituális-szimbolikus szintre emeli, másrészt ez egy példája a beavatási rítus elképzelésnek, úgyis, mint egy „menyegzői teremnek, szobának.”⁴²⁸ Vagyis helytelen kijátszani egymás ellen – a fülöpi gondolatok tükrében – hogy Jézus és Mária kapcsolata vagy spirituális-metaforikus volt vagy valóságos-reális-tényleges kapcsolat. Ez nem vagy-vagy kérdés, hanem is-is, a kettő egyszerre, korrelációban a tillichi értelemben,⁴²⁹ Jézus és Mária

⁴²⁶ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

⁴²⁷ King, Karen L.: The place of the Gospel of Philip in the Context of Early Christian Claims about Jesus’ Marital Status, *New Testament Studies*, Cambridge University Press, Volume 59, Number 4, October, 2013, 572.

⁴²⁸ Thomassen, Einar: Gospel of Philip 67, 27-30: Not in a Mystery, *Coptica, gnostica, manichaica*, (szerk: Painchaud-Poirier, Peeters, Louvain, 2006, 925-939.

⁴²⁹ Paul Tillich rendszeres teológiájának egyik kulcsfogalma a korreláció, mely alapvetően kölcsönös függést jelent, kölcsönös kapcsolódást, oda-vissza hatást, mely ennél a pontnál a témánkban is releváns. (Tillich, Paul: Rendszeres teológia, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 248-250.

szent frige így mind valóságosan, mind spirituálisan hatásos és egyben hatékony is lehet. A megváltás pedig nem mint metafora lép be a képbe, hanem lehetőségként azok számára, akik belépnek a menyegzői terembe és egyesülnek a spirituális párjukkal.

Mindezekkel együtt nem mehetünk el amellett a tény mellett sem, hogy a legtöbbször citált szövegrészlettel kapcsolatban is kiemeljünk egy nem elhanyagolható részletet. „*Hárman voltak, akik mindig az Úrral jártak: Mária, az anyja; az anyja nővére és Magdaléna, akit a hitvesének hívtak. A nővére (az Úré), az anyja és a hitvese neve ugyancsak Mária volt.*”⁴³⁰ Azzal együtt, hogy természetesen többféleképpen is fordítható a szöveg, itt több utalás is van, mely megengedi azt a fordítást is, mely igenis házassági, igenis szexuális kapcsolatra utalhat Mária és Jézus között. Bart D. Ehrman példának okáért a *koinonos* kifejezést egyenesen szeretőnek fordítja 2003-as Oxfordban megjelent írásában.⁴³¹ Mindezek természetesen nem kizárólagos értelmezések, de jól mutatják az interpretációk széles spektrumát. És ennek a sokak számára megbotránkozató variációnak is meglehet a keresztények számára építő üzenete.

A Jézust kísérő három nő sokak számára a Szentlélek három természetét szimbolizálja, több teológus, közöttük lehangsúlyosabban Hans-Josef Klauck, pedig úgy vélik, a Fülöp evangéliuma egyenesen függésben van a János evangéliumának egy versével (Jn 19,25): „*Jézus keresztiénél ott állt anyja és anyjának nővére, Mária, Klópás felesége, valamint a magdalai Mária.*”⁴³² De azt gondolom, ezek egyike sem, sem az allegorikus változat a Szentlélekről, de még kevésbé a jánosi szent szöveg, nem cáfolja, vagy zárja ki annak a lehetőségét, hogy itt valóban a konkrét három nő az, aki Jézussal vándorol, akik őt mindenhova elkísérték. Ez a kanonikus hagyománnyal egyébként nincsen feszültségben.

Amikor pedig ezt olvassuk: „*És a hitvese (...) Mária Magdaléna. (...) jobban szerette őt bármelyik tanítványnál, és gyakran szájon csókolta...*”⁴³³, akkor is érezzük, hogy itt a kétértelműség arra is lehetőséget ad, hogy egy házastársi kapcsolatot feltételezzünk. Bár kétségtelen, hogy mivel a tanítványok irigysége jelenik meg közvetlenül e szakasz után, így valószínűbb egyfajta vallási értelemben vett, rítussal kapcsolatos csók. A legvalószínűbb – tekintettel Fülöp egész teológiájára – hogy itt is a menyegzői szoba (terem) beavatási szertartásának egy pontjáról esik szó. A keresztény hagyományban elterjedt testvéri csók is

⁴³⁰ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

⁴³¹ Ehrmann, Bart D.: *Lost Scriptures: Books that Did Not Make It into the New Testament*, Oxford University, 2003, 41.

⁴³² Klauck, Hans-Josef: „Die dreifache Maria, Zur Rezeption von John 19, 25”, in: *EvPhil 32, The Four Gospels* (szerk F. van Segbroeck, Leuven University, 1992, 3. 2343-2358.

⁴³³ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

egy alternatív értelmezés lehet.

Az előbbiek persze nem ássák alá azt az elképzelést, hogy a Valentinoszt követő keresztények éppúgy házasodhattak, mint kortársaik, csak előttük állhatott ez a kép, ez az idea Jézus és Mária képéről, amit jó néhány Valentinoszt követő, kicsit neoplatonista módon, a mennyei Szófia és a Szent Lélek párosához hasonlít.⁴³⁴ Maga a Fülöp evangéliuma éppen azt az elképzelést erősíti, hogy csak a keresztény házasság lehet tiszta, szeplőtelen, szűzies, a szó törvényi értelmében is. Ez a megállapítás nagyban hasonlít arra, amit Pál megfogalmaz a Thesszaloniaiakhoz írt első levelében (1Thessz 4,1–7):

„Egyébként pedig, testvéreim, kérünk titeket, és intünk az Úr Jézus nevében, hogy amint tőlünk tanultátok, hogyan kell Istennek tetsző módon élnetek – s amint éltek is –, ebben jussatok még előbbre. Hiszen tudjátok, milyen rendelkezéseket adtunk nektek az Úr Jézus nevében. Az az Isten akarata, hogy megszentelődjete: hogy tartózkodjatok a paráznaságtól, hogy tanuljon meg mindenki szentségben és tisztaságban élni feleségével, nem a kívánság szenvedélyével, mint a pogányok, akik nem ismerik Istent; és senki ne károsítsa meg és ne csalja meg testvérét semmiféle ügyben. Mert bosszút áll az Úr mindezekért, ahogyan már előbb megmondtuk nektek, és bizonysgot is tettünk róla. Mert nem tisztátalanságra hívott el minket Isten, hanem megszentelődésre. Aki tehát ezt megveti, az nem embert vet meg, hanem Istent, aki Szentlelkét is rátok árasztja.”

Összefoglalva, nem a keresztény házasság fontosságának, prioritásának tekintetében van eltérés a páli elképzelés és a fülöpi elképzelés között (Fülöpnél a rossz házasság olyan, ami démoni hatással van szennyezve), már ami a gyakorlatot illeti, hanem abban, hogy Fülöpnél ez a fajta Jézus-Mária Magdolna paradigma, és maga a menyegzői terem rituálé, és maga a beavatás és egygé válás a másik féllal (Fülöpnél nincs szexualitással összekapcsolva ez a rítus), az angyali párossal egyfajta rekonstrukciója is annak a szeparációnak, amit Ádám és Éva átélt az Éden-kertben. Mindez persze Fülöpnél több ennél, hiszen a megváltáshoz is kapcsolódik.⁴³⁵

Bár kétségtelen, hogy a Genézisben található történet (Gen 3) – amit Ádám és Éva bűnbeesésének szoktak nevezni (bár a bűn szó nem szerepel benne) – végkifejlete is az, hogy majd jön valaki, aki helyrehozza a bukást, hiszen ezt olvassuk (Gen 3,15): „*Akkor ezt mondta*

⁴³⁴ Schenke, Hans-Martin: *Das Philippus-Evangelium*, Wiley-VCH Verlag, 1997, 36; és Ismo Dundenberg: *Beyond Gnosticism: Myth, lifestyle, and society in the school of Valentinis*, Columbia University, New York, 2008, 55-57.

⁴³⁵ King, Karen L.: *The place of the Gospel of Philip in the Context of Early Christian Claims about Jesus' Marital Status*, *New Testament Studies*, Cambridge University Press, Volume 59, Number 4, October, 2013, 583.

az ÚRisten a kígyónak: Mivel ezt tetted, átkozott légy minden jószág és minden vadállat között: hasadon járj, és port egyél egész életedben! Ellenségeskedést támasztok közted és az asszony között, a te utódod és az ő utódja között: ő a fejedet tapossa, te pedig a sarkát mardosod.”

Természetesen azonban a párhuzamok, és a Valentinusz-követő keresztények elgondolásai még nem bizonyítékok arra, hogy a történeti Jézus és a történeti Mária Magdolna házasságok lettek volna az első századi Palesztinában. Ezzel együtt maga a kép, maga a házasság képe nagyon erősen hat az első századok keresztény irányzataira, és ezt a Jn 1,14-gyel összefüggésben érdemes vizsgálni (lásd IV. fejezet), mert az inkarnáció, az Ige testté létele is része ennek a kibontakozó metamorfózisnak.

Erre a legszebb példa az efezusiakhoz írt levél már idézett részlete (Ef 5,22–33). Úgy kell élniük a keresztényeknek a házasságukban, úgy kell szeretnie férfinak és a nőt, mint ahogyan Krisztus szerette az egyházat. Minden korabeli bálványimádással, házasságon kívüli szexualitást képviselő irányzattal, vagy éppen tisztátalansággal szemben, ez a norma mégiscsak egy erős norma, aminek képe a heteroszexuális házasság képén alapul. Egy új házassági norma ez, ami nem az első Ádám, hanem a második Ádám házasságára kell, hogy hasonlítson: Krisztus és az egyház házasságára. A második Ádám házassága motívum azonban nemcsak az efezusi levélnek, de a fülöpi apokrifnek is sajátja. A menyegzői szoba rítusa, benne keresztséggel, úrvacsorával és Krisztus keresztségének hangsúlyozásával nagyon erőteljesen párhuzamokat mutat azzal az efezusi gondolattal, hogy úgy éljen a házasságban, azzal a szeretettel, amilyen szeretettel „Jézus saját magát adta az egyházért”.

Az inkarnációs teológia mindazonáltal újabb kérdéseket vet fel, akár a test szerinti, akár az átvitt értelemben vett jézusi házasságot vesszük górcső alá. Mindenesetre mind az efezusi, mind a fülöpi irány egy tiszta házassági modellt mutat be és vár el a követőitől, olvasóitól. Nem is beszélve arról a tényről, hogy az a fülöpi hagyomány, ami szintén az őskeresztény hagyomány része (még ha annak egy gnosztikus ága is), segíthet tisztázni nagyon fontos morális, szexuáletikai kérdéseket, melyek persze kizárólag mind dogmatikai, azon belül is inkarnációs és teremtettséggel összefüggő tanok újragondolásán alapulhatnak.

Ahogy King nyomán megfogalmazható, mintegy konklúzióként: a Fülöp evangéliuma és az ott található Jézus-kép, és Mária Magdolna-kép pedig szélesítik a látókörünket, feszegethetik a horizontunkat, a keresztény hermeneutikától kezdve, az inkarnációs teológián keresztül, egészen a házasság előtti kapcsolatok etikai kérdéseiig az első századok sokszínű keresztény csoportjainak életében.

8.4. Fülöp cselekedetei

A *Fülöp cselekedetei* című apokrifben szerepel egy bizonyos asszony, akit Máriának (Mariamne) hívnak, pontosabban Fülöp „nővérének”. Ő a szöveg második felének főszereplője, aki részt vesz különféle gyógyításokban, – a nyála egyfajta gyógyító hatóanyag – a tanításban, és a szentségek szolgálatában.⁴³⁶ Amíg Fülöp bemejti a férfiakat, addig Mária a nőket. E kora keresztény szöveg szerint Máriát őrizetbe veszik a hitéért és vallási gyakorlataiért, mielőtt azonban meztelenre vetköztetnék és megaláznák, a teste átváltozik, és egy rakás üveg lesz a helyén. *Francois Bovonnak*, aki behatóan tanulmányozta a *Fülöp cselekedeteit*, meggyőződése, hogy ez a Mária nem más, mint a magdalai Mária.⁴³⁷ Ha ez így van, akkor a *Fülöp cselekedeteinek* cselekménye folytatja a hagyományt, ami Mária tanítói és vezetői szerepét illeti a korai egyház idején. De Bovon gondolata hipotézisnek tekinthető, bár kétségtelenül vannak érvek mellette.

8.5. Pistis Sophia

A *Pistis Sophia evangéliuma* a Pistis Sophiáról szóló gnosztikus elmélkedések és kijelentések hosszas, terjengős és elég monoton láncolatából áll, „Hitről és Bölcsességről”, az isteni lét női megnyilatkozásairól, aki időnként elbukott isteni mivoltában is, majd megtért bűneiből, és aki ítéletre majd üdvösségre rendeltetett.⁴³⁸ A valószínűleg Egyiptomban íródott *Pistis Sophia evangéliumában* különleges szerep jutott a magdalai Máriának. Úgy jellemzi Máriát, mint aki szépen szóló, és aki Jézus szerint minden testvérénél odaszántabban szolgálja a mennyei királyságot. A *Pistis Sophia evangéliumában* található Jézusnak feltett 46 kérdésből nem kevesebb, mint 39-et Mária tett fel Jézusnak. A *Pistis Sophia evangéliumában* a magdalai Mária többek közt tanít a világi élet természetéről, az emberi faj üdvözüléséről – Ézsaiási igeszakaszokat idézve és tolmácsolva – valamit Jézusnak a következő mondásairól: „*Akinek van füle, hallja meg.*”, illetve „*Így lesznek az utolsókból elsők, és az elsőkből utolsók.*”

Jézus egyértelműen deklarálja, hogy Mária Magdolna a legelkötelezettebb a mennyek királysága iránt, a legáldottabb a földön élő asszonyok közt, és egy szintiszta szellemi asszony – a tárgyalt nem kanonikus irat szerint, mely irat újra csak azzal szembesít minket, hogy Mária Magdolna alakjának jelentősége, ismertsége minden kétséget kizárólag létezett nemcsak az ismert első gyülekezetekben, de a belső körökön túl is.

⁴³⁶ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, San Francisco, Harper, 2006.

⁴³⁷ Bovon, Francois „Editing the Apocryphal Acts of the Apostles”, in: *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard University Press, Boston, 1999, 1-35.

⁴³⁸ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, 2006.

8.6. Herakleidész manicheusi zsoltárjai

Herakleidész manicheusi zsoltárjai a manicheista zsoltárok könyvének, a manicheizmus követői által imádatkor használt énekeskönyv gyönyörű énekgyűjteményének egy része. Ebben a könyvben a magdalai Mária számos helyen megjelenik. A következő mondat talán a legfontosabb kijelentés Mária szerepét tekintve a korai egyházban: „*Mária olyan, mint aki kiveti a hálót, azért, hogy kifogja a többi tizenegyet, aki elveszett.*”⁴³⁹ Úgy tartották, hogy Mária a „bölcesség szelleme” (Sophia) a mű egészében. *Hérakleidész Manicheista zsoltárjai* közül a 187-es számú ének annak a történetnek nyomán született, amikor Mária Magdolna találkozik a feltámadt Krisztussal a kertben, épp úgy, ahogyan a kanonikus János evangéliumában (János 20,1-18). A 187-es énekekben Máriára bízott, hogy hírt vigyen az „elveszett árváknak”, a tizenegy férfi tanítványnak, és hogy minden képességét és tudását felhasználva visszaterelje az „elveszett bárányokat” a pásztorhoz. Ő lett meghatalmazva, hogy szóljon Simon Péternek, és másoknak. Az ének szerint a dicsőség az övé, amiért „*engedelmeskedett mesterének, végrehajtotta az ő parancsait jó kedvvel szívében.*”⁴⁴⁰

8.7. Tamás evangéliuma

A *Tomás evangéliuma* a Jézusnak tulajdonított, az első keresztények által összegyűjtött mondások tárháza. Az eddig talált legkorábbi görög töredékek Kr. u. 200-ból származnak, bár az eredeti mű valószínűleg az első század második felében született. Ebben az evangéliumban úgy utalnak Jézus anyjára, mint a „te anyád”, ezért az a Mária, akire Péter utalhat, valószínűleg a magdalai Mária.⁴⁴¹

Az ókori írásos emlékek világosan bizonyítják, hogy Péter féltékeny volt Mária Magdolnára, mivel Jézus olyan titkokra és kifinomult igazságokra tanította meg Máriát, amit a tanítványok még nem értettek. Mária Magdolna arra hivatott, hogy a Jézus által tanított igazságok nagyra becsült tanítója legyen. A *Tomás evangéliumának* 113-114-dik szakaszában a következőket olvashatjuk: „*A tanítványai mondták neki: »Mikor jön el a királyság?« (Mondta): Nem akkor jön el, amikor várják. Nem, amikor (azt) mondják: Íme erre, vagy íme ott! De az Atya királysága a földön terjed ki, és az emberek nem látják azt. (párh.: Lukács 17,2–21) Simon Péter mondta nekik: »Bárcsak távozna Mária közülünk, mert az asszonyok nem méltóak az életre!« Jézus mondta: Íme én biztatni fogom őt, hogy férfiúvá teszem; hogy ő is élő szellemmé legyen, amely hozzátok, férfiakhoz hasonlít. Mert minden asszony, aki*

⁴³⁹ Több apokrif idézet is saját fordítás angol nyelvből.

⁴⁴⁰ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, Harper, San Francisco, 2006, 71.

⁴⁴¹ Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, New York, 1979.

férfiúvá lesz, be fog menni a mennyek királyságába (párh: János 4,27).”⁴⁴²

Elaine Pagels szerint ez a gondolat egyszerűen kimondja azt, amit a vallásos retorika feltételez, hogy a férfiak alkotják a közösség törvényes testét, míg a nők csak akkor vehetik ki belőle a részüket, ha férfiakhoz hasonlóvá válnak.⁴⁴³ Pagels állítja, hogy a keresztény egyház hivatali szerveinek köszönhető, hogy a Tamás evangéliumának létezéséről sokáig mit sem tudtunk, a Máriának tulajdonított mesteri státusz miatt.⁴⁴⁴ Nagyon izgalmas felfedezés, hogy van egy, a Tamás evangéliumában felfedezhető gondolathoz nagyon hasonló gondolat a korai Iszlámban is, mely szerint: „ha egy asszony úgy követi Istent, ahogyan egy férfi teszi, akkor az asszonyt többé nem lehet asszonynak hívni.”⁴⁴⁵ Heiler szerint bár a gyakorlatban és a kultuszban egyenlőség volt nők és férfiak között a gnoszticizmusban, ez nem volt teljesen igaz ideológiai szinten. A Tamás evangéliumában erősen jelenik meg a dupla polaritás elve – nő-férfi, lélek-dologi világ, valamint az az elképzelés, hogy amennyiben a nők a nőiségüktől megfosztják magukat, akkor nyerhetik el a Lelket.⁴⁴⁶

A *Tamás evangéliuma* egyértelműen kijelenti, hogy Mária Magdolna és Salome Jézus női tanítványai voltak. A szöveg arra is fényt derít, hogy Péter és Mária közt konfliktusok voltak, ami már a *Mária evangéliumában* is feltűnik. Meyer hangsúlyozza, hogy a nő férfivá válása leginkább a *Tamás evangéliumában* van kibontva, ami szimbolikus jelentéssel is bír.

Az ókori szokás szerint a nő hivatott szimbolizálni mindazt, ami földi és romlandó, míg a férfi jelképezte a mennyeit, az örökkévalót. Ha ebben az esetben is erről van szó, akkor a nő férfivá válása minden embert érint, férfiakat és nőket, akik lemondanak mindarról, ami romlandó, hogy elnyerjék az örökkévalót. Tehát, ami Máriára vonatkozik, az ugyanúgy értendő minden emberre, bármi is legyen a neme. Meyer azt is kiemeli, hogy a romlott természetünk már legyőzetett, egy anyaistennő haldokló világegyeteme már újjászületett, ahogyan Mária, úgy az összes földön élő testi emberi lény szellemi és mennyei lényé válhat.⁴⁴⁷ E rész befejezéséül azt mondhatjuk, hogy Mária Magdolna kulcsszerepet játszik az összes fent említett nem kanonikus evangéliumban. Főszerepet tölt be nőként, vezetőként,

⁴⁴² Tamás evangéliuma magyar fordítása megjelent a Jézus rejtett szavai című kötetben, Hubai Péter fordításában, Budapesten, 1990-ben, a Holnap Kiadó gondozásában.

⁴⁴³ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, Harper, San Francisco, 2006, 56.

⁴⁴⁴ Létezik olyan elképzelés, mely szerint a *Tamás evangéliuma* azért lett ellehetetlenítve, mert napvilágra hozza Jézus fiának, Júdás Tamásnak az evangéliumát, akinek a származása mindmáig vitatott.

⁴⁴⁵ Arai, Sasagu: „To make Her Male: An interpretation of Logion 114 in Gospel of Thomas”, In *Studia Patristica* 24, edited by Elisabeth A. Livingstone, 373-376, Leuven: Peeters, 1993.

⁴⁴⁶ Heiler, Friedrich: *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Walter de Gruyter, Berlin and New York, 1977, 82.

⁴⁴⁷ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, 2006, 36.

tanítványként, bizonyágtevőként egyaránt. A fent vizsgált szövegek alapján Jézus tanítványai közt egyik sem tűnt olyan önállóan, erősnek, és Jézushoz közelállóan, mint Mária Magdolna. A *Mária evangéliuma* csak alátámasztja ezt a jellemábrázolást.

9. Ki volt a magdalai Mária a *Mária evangéliuma* szerint?

9.1. A Mária evangéliumáról – Történelmi háttére, felfedezése, nyelvezete

A második század elején keletkezett *Mária evangéliumát* nem találták mintegy 1500 éven át, míg a tizenkilencedig század végén elő nem került egy töredékes kopt nyelvre fordított példány. Sahidi-kopt nyelven íródott. Az evangélium keletkezése a kutatások szerint 150 körülre tehető.⁴⁴⁸ A tudósok úgy vélték, hogy a művet a magdalai Mária ihlette, ha nem az ő tollából származik. „*A Mária evangéliumának szerzője rejtett módon jelen van az összes műben szereplő karakteren keresztül*” – mondja *Esther De Boer*.⁴⁴⁹ Sőt, a narrátor szerepében Mária egyértelműen megszólít minket.⁴⁵⁰

Habár a mű felfedezésének körülményeit sok homály fedi, annyi bizonyos, hogy az ötödik századi kéziratba beleírták a következőket: „*Carl Reinhardt Kairóban vásárolt példánya, 1896-ban hozták Berlinbe.*”⁴⁵¹ További két görög töredék került napvilágra a huszadik században. Mindazonáltal mai napig nincs tudomásunk arról, hogy létezne a *Mária evangéliumának* egy teljesen egészben maradt példánya. Kevesebb, mint nyolc papirusz oldalnyi antik szöveg maradt fenn, ami azt jelenti, hogy körülbelül a *Mária evangéliumának* fele odaveszett, talán mindörökre.⁴⁵²

Ez a töredéknyi evangéliumi elbeszélés radikális értelmezése Jézus tanításainak, utat mutatva egy mélyebb szellemi tudáshoz, ugyanakkor arra kényszerítve az olvasót, hogy alapjaiban átértékelje az egyház hatalmát. Az egész mű egy asszony nevében íródott. Ahogy Karen L. King hangsúlyozza, a *Mária evangéliuma* épp egy olyan korszakban íródott, amikor a kereszténység még születő fázisában volt, olyan közösségekből állt, akik igen szétszórtan éltek a Földközi-tenger keleti medencéjében, egymástól viszonylag elszigetelten, olyan csekély lélekszámban, hogy valószínűleg egyikük otthonában gyűltek össze, anélkül, hogy túl sok figyelmet keltettek volna.⁴⁵³

A régészek és bibliatudósok többsége hangsúlyozza, hogy az rendkívül ritka, hogy ilyen régi időkből egy szöveg számos példánya fennmaradjon. A *Mária evangéliuma* kora

⁴⁴⁸ de Boer, Esther: *Mary Magdalene- Beyond the Myth*, Trinity Press, Harrisburg, 1997.

⁴⁴⁹ de Boer, Esther: *Mary Magdalene- Beyond the Myth*, 1997, 104.

⁴⁵⁰ A narrátor hétszer kap szót, ebből négy alkalommal történik Máriára utalás.

⁴⁵¹ A Mária evangéliumának első nyomtatott példánya német nyelven jelent meg 1955-ben.

⁴⁵² Christopher Markschies szerint az első két századból származó keresztény irodalom 85%-a odaveszett – persze ezek még csak azok a művek, amelyekről tudunk. Természetesen biztos léteznek még más művek is, hiszen olyan szövegek felfedezése, mint a Mária evangéliuma is teljes meglepetésként hatott.

⁴⁵³ King, Karen L.: *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Polebridge Press, Santa Rosa, 2003.

keresztény műalkotásként szokatlanul markáns tanúvallomás. A legtöbb kora keresztény irodalmi mű, amiről tudunk, egyedül azért maradt fenn, mert a szövegeket újra és újra lemásolták, mivel az anyag, amire eredetileg íródott, hamar elkopott. Az ókorban nem volt szükség a könyvek elégetésére (bár alkalmanként megtették), ha egy művet el akartak titkolni. Ha nem másolták le azokat, egyszerű gondatlanságból nyomuk veszett.⁴⁵⁴

A *Mária evangéliumának* nyelvezete meglehetősen összetett kérdés. Eredetileg görög nyelven íródott, de a szöveg nagy része kopt fordításban maradt ránk. Éppen ezért meg kell említenünk a *463-as Rylands papiruszt (PRyl)* és a *3525-ös Oxirhynchus papiruszt (POxy)*. Mindkét kézirat felbecsülhetetlenül értékes felfedezés volt. A *463-as Rylands Papirusz*, a *Mária evangéliumának* görög nyelvű töredéke, az angliai manchesteri Ryland's Könyvtár tulajdonába került 1917-ben, majd 1938-ban jelent meg Colin Henderson Roberts szerkesztésében. A *3525-ös Oxirhynchus papirusz*: A *Mária evangéliumának* erre a parányi, súlyosan sérült, görög nyelvű töredékére a Nílus menti alsó-egyiptomi Oxyrhynchus város feltáró ásatásai során bukkantak rá. 1983-ban került kiadásra Peter Jones Parsons neve alatt, ma az oxfordi Ashmolean Könyvtárban őrzik.

Miután a kopt szöveget szinte kizárólag egyiptomi keresztények használták, feltételezhető, hogy ők fordították le és őrizték meg *Mária evangéliumát*. Ezt az állítást Karen L. King is megerősítette a 2003-as SBL konferencián tartott *A magdalai Mária a kora keresztény kopt irodalomban* című előadásán, melyben kiemelte, hogy a korakeresztény írásokból szerzett ismereteink a magdalai Máriáról jelentősen bővültek a modern korban, a ránk hagyott ősi kopt kéziratok felfedezése által.⁴⁵⁵

9.2. A Mária evangéliumáról – A történet és néhány fontos aspektus

A *Mária evangéliuma* a teológiának számos érzékeny pontjára rátapint. Példaképpen, a mű elutasítja, hogy Jézus kínhalála és szenvedése volna az üdvös út az örök élethez, valamint azt a tévhitet is igyekszik eloszlatni, miszerint a magdalai Mária prostituált volt. Ezt a gondolatot a teológiai gondolkodás fikciójának tartja.⁴⁵⁶ A *Mária evangéliuma* éles kritikával illeti az illetéktelen kezekbe kerülő hatalom gyakorlását, és a szellemi tökély utópisztikus vízióját. A szöveg megkérdőjelezi az első keresztények közti összhangról alkotott romantikus

⁴⁵⁴ Metzger, Bruce M. – Ehrman, Bart D.: *Az Újszövetség szövege*, Harmat Kiadó, Budapest, 2008, 26-37.

⁴⁵⁵ King, Karen L., „Mary of Magdala in Early Christian Coptic Literature” SBL Forum, Dec, 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=210>, utolsó elérés 2017. március 30.

⁴⁵⁶ King, Karen L.: *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, 2003.

elképzeléseink létjogosultságát.⁴⁵⁷

Egyetlen kora keresztény írás sem képviseli ilyen szókimondóan, egyenesen és meggyőzően, hogy a nők vezetői képességek birtokában vannak.⁴⁵⁸ Tulajdonképpen felszólítja az egyházat arra, hogy vizsgálja meg az egyház által gyakorolt hatalom alapvetéseit. A *Mária evangéliumának* elég könnyen követhető a cselekménye. Miután az első hat oldala hiányzik, az olvasó rögtön egy jelenet közepébe csöppen. A Megváltó és a tanítványok között zajló beszélgetés tanúi lehetünk a feltámadást követően. A Megváltó éppen a földi lét végét és a bűn természetét érintő kérdésekre válaszol.

E világon a bűn természete az élet természetéhez tartozik. Az ember mindaddig vétkezik, míg fel nem ismeri szellemi természetét, inkább ragaszkodik alantasabb hajlamaihoz, amik csak megtévesztik, megbetegítik, és a halálhoz vezetnek. Amint felismerjük magunkban az emberiség igazi szellemi természetét, és úrrá leszünk a testi szenvedélyeink megtévesztő csapdáin, a világ üdvösséget nyer.

A *Mária evangéliumának* egyik legkülönösebb megállapítása az, hogy Mária kivételével egyik tanítvány sem értette meg a Megváltó tanításait. Összezavarodtak, és attól tartottak, hogy ha a rájuk bízott küldetesként hirdetnék az evangéliumot, ők is halálos gyötrelmet hozó sorsra jutnának. Ezen a ponton Mária az, aki közbelép, és megvigasztalja őket. Azt mondja, hogy sajátos üzenetet kapott látomásban a Megváltótól. Elmeséli a tanítványoknak, hogy a Mester miként magyarázta el neki a prófécia természetét, és azt hogy a lelkek egy nap feltámadnak a végső nyugalomra.

Azután azt is lelkükre köti, hogy hogyan győzedelmeskedhetnek a gonosz elleni harcban, hiszen e világon a gonosz erők alig várják, hogy csapdába ejtsék azt a lelket, amely nincs tudatában a saját igazi szellemi természetének. Amint beszámolójának végére ér Mária, két tanítvány, Péter és András kétségbe vonják a mondandóját. András nem hajlandó elhinni, hogy az üzenet a Messiástól van, Péter szerint pedig kizárt, hogy Jézus valaha is ilyen magvas gondolatokat tanítson egy nőnek. Mária sírásban tör ki Péter vádjaira. Lévi gyorsan az asszony védelmére kel, rámutatva, hogy Péter közismerten hirtelen és meggondolatlan, és most épp úgy bánik Máriával, mintha maga Mária volna az ellenség.

A *Mária evangéliumának* végső „tanulsága” így foglalható össze tömören: ahelyett, hogy

⁴⁵⁷ Bár az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvet, vagy az újszövetségi leveleket olvasva is elfogultság romantikus elképzelésekről beszélni.

⁴⁵⁸ Mária Magdolna evangéliumánál Karen L. King angol nyelvű fordítását használtam leginkább, bár készült magyar nyelvű fordítás is, mely megtalálható Arany, László: *A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár* című 2015-ös könyvében.

egymás ellen viaskodunk, inkább „miként Ő parancsolta nekünk, hirdessük az evangéliumot”.⁴⁵⁹ És habár a konfliktus nem oldódik meg, a történet itt véget ér.⁴⁶⁰ A szöveg alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a tanítványok nem értették meg sem a Messiás tanításait, sem azt a tényt, hogy Jézus kétségtelenül előnyben részesített egy asszonyt velük szemben.

Ezek után felvetődhet a kérdés a teológusok számára: hogyan kellene ma értelmeznünk ezt a történetet a kanonikus Újszövetség szövegének kontextusában? A mű (egyszerre) emlékeztet az újszövetségi evangéliumokra, miközben világosan ellentmond nekik. Az újszövetségi evangéliumok és az Apostolok cselekedetei újra és újra felidéznek azt a jelenetet, amikor Jézus a feltámadását követően megjelenik a tanítványoknak. Az azonban világosan látszik, hogy a *Mária evangéliumának* története számos, igen jelentős ponton eltér az említett írásoktól. Jézus néhány tanítása több ponton letaglózza az apokrifet olvasót, különösen Jézusnak az egyik kijelentése, miszerint a bűn, mint olyan nem létezik.

Talán sok keresztény teológus szemében eretnekségnek tűnhet, hogy a *Mária evangéliuma* ugyan megerősíti Jézus halálát és feltámadását, de ezek az események nem képezik a keresztény hit magját. A hangsúly itt inkább arra helyeződik, hogy a tanítványoknak Mária közvetítő szerepének köszönhetően az a feladat adatott, hogy részt vegyenek a misszióban és az evangélium hirdetésében. A *Mária evangéliuma* más megvilágításba helyezi Jézust, inkább tanítóként, és az isteni kijelentések közbenjárójaként látja őt.⁴⁶¹ Az üdvösség végső célja nem a test feltámadása a világ végén, inkább a lélek Istenhez emelkedése – mind ez életben, a Mester tanításait követve, mind az utolsó órán; az idők végezetén és az örökkévalóságon túl, amikor felbomlanak a kötelékek a test és a lélek között.⁴⁶² E kora keresztény nem kanonikus evangélium tanításai szerint nem létezik pokol, és egyáltalán nincs örökké tartó büntetés, mert Istent nem úgy kell elképzelni, mint egy felbőszült, haragos uralkodót vagy bírát, hanem egyszerűen úgy, mint akinek már a neve is az, hogy 'Jóságos'.

Továbbá a *Mária evangéliuma* szerint a bűn nem a jó és gonosz cselekedeteink függvénye, hanem a testies és a szellemi természetünk helytelen összekeveréséből fakad. Ez azonban ahhoz vezet, hogy az anyagi természet gonosz módon uralma alá hajtja a szellemieket. Ezért azután az üdvösséget a következőképpen kell elképzelnünk: azáltal

⁴⁵⁹ magyar fordítás: Arany, László: A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár, 2015.

⁴⁶⁰ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, Harper, San Francisco, 2006.

⁴⁶¹ Leloup, Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002.

⁴⁶² Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

nyerhetünk üdvösséget, ha felhagyunk az anyagi dolgokhoz való ragaszkodással, ami csak a szenvedés és a pusztulás rabszolgájává teszi az embert. Végül is, ez nem más, mint a testies dolgokhoz való ragaszkodás, ami bűnt szül. Ebből a különös nézőpontból szemlélve, a bűn valóban nem létezik, mivel a bűnnel társított test és az anyagi világ csupán átmeneti jelenségek, melyek hamar elmúlnak. Egyedül Isten jósága maradandó, ami felülmúlja a jó és a gonosz fogalmának emberi értelmezését, megkülönböztetését.

A *Mária evangéliuma* sajátos teológiáját illetően hangsúlyoznunk kell, hogy a mű keletkezése idején teret hódítottak a különféle platonikus és sztoikus eszmék, és átittatták a populáris kultúrát a Földközi-tenger keleti medencéjében. Ennek hatása jelentős mértékben érzékelhető a *Mária evangéliumában*, példának okáért, amikor azt írja, hogy a halálunkkor a lélek elengedi a testet, felszáll a mennybe, hogy Istennel megpihenjen, az örökkévalóságban és az idők végezetén túl.

Érdekes kontraszt, és mindenképpen alá kell húznunk, hogy miközben a kanonikus evangéliumok szerint Mária egyike a feltámadás legfontosabb szemtanúinak, addig a *Mária evangéliumában* a feltámadás tanai helyett a neoplatonizmusnak a halál utáni életről vallott szemléletével találjuk magunkat szemben. Mindemelllett Mária evangéliumának tanításai erős párhuzamot mutatnak azzal a sztoikus elmélettel, miszerint igazságos ítélet egyedül a valóság bizonyos ismeretén alapulva hozható, és hogy a szenvedélyek romboló béklyóiból muszáj kitörnünk.⁴⁶³ Másrészt az is igaz, hogy a *Mária evangéliuma* radikálisan elhatárolódik Platón és a sztoikusok sok tekintetben elitista eszméitől, amikor amellet kardoskodik, hogy az igazság ismeretére egyes egyedül a Megváltó kijelentései által juthatunk el. Az anyagi és az isteni világ kettőssége nagyon egyértelműen, sőt bizonyos tekintetben sokkal kiélezettebben jelenik meg a *Mária evangéliumában*, mint Platón tanaiban.⁴⁶⁴ Karen L. King kihangsúlyozza művében, hogy ez a teológia szinte semmi összefüggést nem mutat a zsidó vallással, mivel inkább a pogány filozófia gondolatvilágából eredeztethető.⁴⁶⁵ Azt mondhatjuk tehát, hogy a *Mária evangéliuma* egy elég sajátos értelmezésvilágot teremtett a jézusi hitkérdésekről egy pogány kulturális közegben, még hozzá korát megelőző módon. Egy ilyen „pogány kulturális közegben” a nők vezető szerepének hangsúlyozása nem volt megszokott, elterjedt. Fontos megvizsgálunk a nők vezetésben betöltött szerepének fejlődési fázisait, különösen Mária Magdolnával és a *Mária evangéliumával* kapcsolatban – ami egy olyan korszakban íródott,

⁴⁶³ Williman, Anne C.: *Mary of Magdala*, Broadman Press, Nashville, Tennessee, 1990.

⁴⁶⁴ Brock, Ann Graham „Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence”, *SBL Forum*, 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=209>, utolsó elérés, 2017. április 2.

⁴⁶⁵ King, Karen L.: *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, 2003.

amikor még nem volt a keresztény közösségek által elfogadott hitrendszer, illetve egy írásban rögzített kánon.

9.3. A Mária evangéliumáról – Konklúzió

A *Mária evangéliumát* tanulmányozva, az egyik leggyakrabban felmerülő kérdés az irat gnosztikus volta, vagy gnosztikus jellegének tagadása. Karen L. King hangsúlyosan érvel amellett, hogy az irat nem sorolható a gnosztikus irodalmi művek közé, még ha vannak gnosztikus elemei is. Bár ezzel az erősen vitatható állításával King kisebbségben van az újszövetségi tudósok között, abban igazat kell adnunk neki, hogy az világosan kitűnik, hogy a *Mária evangéliuma* szerint Mária mind szemtanúként, mind a feltámadás „szakértőjeként”, bonyolult személyiség volt, aki megküzdött az egyenjogúságáért Jézus tanítványaival egy patriarchális társadalomban. Az iratot vizsgálva, az is szembetűnő, hogy a neoplatonizmus hatással lehetett a műre, különösen a Mária látomásában említett, az emberi lélek és a test halálát érintő kérdésekben. Ez azonban még nem jelent kizárólagosan gnosztikus megközelítést, talán egyszerűen egy „aszkéta női profetikus hagyomány”-ról van szó, ami akkoriban Korinthusban volt a legelterjedtebb, és ami jól kitűnik Pál leveleiből is.⁴⁶⁶ De azt is le kell szögeznünk, mindezek mellett, hogy több érv és tény szól gnosztikus volta mellett, mint ellene.

⁴⁶⁶ Brock, Anne Graham. *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*. Harvard Theological Studies 51. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

10. Mária Magdolna mint a szeretett tanítvány – Mit jelent ez?

Amiképpen Antti Marjanen rámutat egy tanulmányában, a 2. és 3. századi keresztény iratok közül azokban, ahol a magdalai Máriának kitüntetett szerepe van, kettőben jelenik meg úgy, mint akinek speciális pozíciója van abban a tekintetben, hogy a Megváltó őt jobban szerette, mint a többi tanítványt.⁴⁶⁷ Ez a két apokrif evangélium a Mária evangéliuma valamint a Fülöp evangéliuma. A Mária evangéliumában Lévi az, aki tulajdonképpen képviseli ezt az álláspontot, a Fülöp evangéliumában pedig Mária irigy férfi kollégái azok, akik mintegy meggyanúsítják őt, vajon neki miért van különleges helye a tanítványok csapatában, miért vetül rá különleges figyelem Jézus részéről.

A „szeretett tanítvány” kifejezés leginkább Jánossal összefüggésben található meg a keresztény hagyományban, és magában a János evangéliumban is. Ám köztudott, hogy az első két évszázad sok-sok teológiai vitájában, újra meg újra előkerült a téma: ki is az első számú tanítvány. A legtöbben persze az evangéliumi szövegekben megtalálható tanítványi felsorolások miatt Pétert tették első helyre, alátámasztva ezt igencsak Péter-központú bibliai igehelyekkel, melyekkel kapcsolatban sokan fogalmazták meg az utólagos betoldás lehetőségét – nem ok nélkül és nem bizonyíték nélkül. Jánosnál szerepel a „legeltesd, őrizd az én juhaimat, bárányaimat” mondat a következő összefüggésben (Jn 21,15–17): *„Miután ettek, így szólt Jézus Simon Péterhez: Simon, Jóna fia, jobban szeretsz-e engem, mint ezek? Ő pedig így felelt: Igen, Uram, te tudod, hogy szeretlek téged! Jézus ezt mondta neki: Legeltesd az én bárányaimat! Másodszor is megkérdezte: Simon, Jóna fia, szeretsz-e engem? Ő ismét így válaszolt: Igen, Uram, te tudod, hogy szeretlek téged. Jézus erre ezt mondta neki: Őrizd az én juhaimat! Harmadszor is szólt hozzá: Simon, Jóna fia, szeretsz-e engem? Péter elszomorodott, hogy harmadszor is megkérdezte tőle: Szeretsz-e engem? Ezért ezt mondta neki: Uram, te mindent tudsz, te tudod, hogy szeretlek téged. Jézus ezt mondta neki: Legeltesd az én juhaimat!”*

A szinoptikus hagyományban ez nem szerepel, ami számos kérdést vethet fel a kanonizációval kapcsolatban, különös tekintettel arra a motívumra, mely szerint volt egy tanítvány, nevezetesen Péter, aki jobban szerette Jézust, mint a többi tanítvány, „mint ezek”. A posztkolonialis teóriák tükrében is felmerül a kérdés: vajon hogyan kerülhet egy szövegbe egy olyan mondat, mely egy olyan Jézus-képet akar közvetíteni olvasóinak, melyben az Úr elvárja

⁴⁶⁷ Marjanen, Antti: *Mary Magdalene, a Beloved Disciple in Good*, Deirdre (szerk.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Indiana University Press, 2005, 49.

az egyik tanítványától, hogy őt jobban szeresse? Ezért a szeretetért „cserébe” kap hatalmat Péter? – tehetjük fel a kérdést, ha relevánsnak tekintjük az értelmezést, mi szerint ez a jánosi igeszakasz a későbbi hatalom, egyházi vezetői egyeduralkodás, sőt a pápaság intézménye legitimációs bázisának kerete.

A későbbi hierarchikus római központú egyháznak, és a kialakuló pápaságnak ugyanis érdeke volt, hogy legitimálja Péter elsőbbségét, és a rá bízott földi egyház vezetését. Éppen az előbbieket miatt egy másik textushoz is „nyúlt segítség gyanánt”. Az evangéliumokban (Mt 16,13–20, Mk 8,27–30; Lk 9,18–21) a szinoptikusokban találhatjuk, illetve nem találhatjuk ezt a megbízatást. A legkorábbi szövegben a márkai verzióban⁴⁶⁸ nem szerepel ez a felhatalmazás, csak úgy mint a lukácsi verzióban⁴⁶⁹, ahol szintén hiányzik. Egyedül a mátéi szövegben olvashatjuk a primer tanítványságot hitelesítő mondatot:

„Amikor Jézus Cézarea Filippi vidékére ért, megkérdezte tanítványait: Kinek mondják az emberek az Emberfiát? Ők így válaszoltak: Némelyek Keresztelő Jánosnak, mások Illésnek, megint mások pedig Jeremiásnak vagy valamelyik prófétának. Ő megkérdezte tőlük: Hát ti kinek mondotok engem? Simon Péter így felelt: Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia. Jézus ezt mondta neki: Boldog vagy, Simon, Jóna fia, mert nem test és vér fedte fel ezt előtted, hanem az én mennyei Atyám. Én pedig ezt mondom neked: Te Péter vagy, és én ezen a kősziklán építem majd fel egyházamat, és a pokol kapui sem fognak diadalmaskodni rajta. Neked adom a mennyek országának kulcsait, és amit megkösz a földön, kötve lesz az a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, oldva lesz az a mennyekben is. Akkor megparancsolta tanítványainak: ne mondják el senkinek, hogy ő a Krisztus.” (Mt 16,13–20)

Péter relatív elsőbbségéről – melynek „alapigéit” fentebb olvashattuk – majd még szólunk a Mária evangéliuma kapcsán, hiszen az apostoli autoritás kérdésében talán ott kerül elő a legélesebben a kérdés.⁴⁷⁰ A tanítványok rangsorolásának kérdéséről már az evangéliumok (kanonikus evangéliumok, Tamás evangéliuma) és az Apostolok cselekedeteiről szóló könyv

⁴⁶⁸ „Jézus pedig elindult tanítványaival együtt a Cézarea Filippi mellett levő falvakba. Útközben megkérdezte tanítványaitól: Kinek mondanak engem az emberek? Ők így feleltek: Keresztelő Jánosnak, mások Illésnek, ismét mások pedig egynek a próféták közül. Jézus tovább kérdezte őket: Ti kinek mondotok engem? Péter így válaszolt neki: Te vagy a Krisztus. Jézus pedig megparancsolta nekik, hogy senkinek se beszéljenek őrá.” (Mk 8,27–30)

⁴⁶⁹ „Történt, hogy amikor egyszer magában imádkozott, és csak a tanítványok voltak vele, megkérdezte tőlük: Kinek mond engem a sokaság? Ők így válaszoltak: Keresztelő Jánosnak, de némelyek Illésnek, némelyek pedig azt mondják, hogy valamelyik régi próféta támadt fel. Ő megkérdezte tőlük: Hát ti kinek mondotok engem? Péter így felelt: Az Isten Krisztusának. Jézus rájuk parancsolt, hogy ezt senkinek se mondják el. Majd azt mondta, hogy az Emberfiának sokat kell szenvednie, el kell vettetnie a vénektől, főpapoktól és írástudóktól, és meg kell öletnie, de harmadnapon fel kell támadnia.” (Lk 9,18–21)

⁴⁷⁰ Brock, Anne Graham. *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*. Harvard Theological Studies 51. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

is tudósít, és a levelek is említenek példákat éles vitákról. (Gal 2,7–9; 1Kor 3,10; Mt 16,17–19; Tamás ev 12). Péter mellett Jakab vagy Pál elsőbbsége is téma volt, de Eusebius egyháztörténeti munkáiban példának okáért Tamás apostol missziói tevékenysége került előkelő helyre. Mindemellett a „szeretett tanítvány” kifejezés az egyházi tradícióban minden kétséget kizárólag a jánosi körhöz köthető, legyen szó magáról Jánosról a Zebedeus fiáról, az apostolról vagy a jánosi közösség alapítójáról, vagy egyenesen vezetőjéről.⁴⁷¹

Akárhogyan is értelmezzük a szeretett tanítvány kifejezést, és alkalmazzuk azt Jánosra, Péterre, Jakabra, Pálra, Tamásra vagy éppen a magdalai Máriára, nem mehetünk el amellet a kérdés mellett: mit is jelenthetett a szeretett tanítvány, mit is takart ez a kissé misztikus, kissé megfoghatatlan kifejezés a formálódó kereszténységben a 2-3. századi iratokat és feljegyzéseket szem előtt tartva. Marjanen a már említett tanulmányában így fogalmaz ezen iratokat elemezve: „Található néhány szöveg, amelyekben a ’szeretett tanítvány’ olyasvalaki, aki olyan speciális képességet kapott, mellyel képes megérteni Jézust és az ő üzenetét.”⁴⁷² Ez Marjanen szerint lehet akár egy titok, vagy jelenés, amit ez az adott „beavatott” tanítvány megérthet, szemben a többiekkel.

A Nag Hammadi Könyvtárban fellelhető *Jakab második apokalipszise* címet viselő apokrif iratban maga Jézus hívja Jakabot a „szeretett tanítványnak”.⁴⁷³ Érdekes, hogy már Jakab első apokalipszisében is előkerül a motívum, hogy tudniillik Jakab valami különlegeset megért a Megváltó szavaiból. Sőt a szolgatársi, baráti csók is egy jele lehet a különleges nexusnak, egyfajta mélyebb beavatottságnak, mely a második jakabi apokalipsziszben jelenik meg. Itt kell megemlítenünk nagyon hangsúlyosan azt a mozzanatot, amikor a kanonikus evangéliumokban Júdás csókkal árulja el Mesterét, ami utalhat az ő kettőjük különleges kapcsolatára is, ilyen értelemben maga Júdás is lehetett egészen az árulásáig „szeretett tanítvány”: „*Miközben ezeket mondta, íme, sokaság közeledett. Júdás jött elől, a tizenkettő egyike, és Jézushoz lépett, hogy megcsókolja. Jézus így szólt hozzá: Júdás, csókkal árulod el az Emberfiát?*” (Lk 22,47–48)

De a „szeretett tanítvány” szerepe más nem kanonikus iratokban is előkerül, így a *Márk Titokzatos Evangéliumában*, ahol Jézus a kedvenc tanítványát az Isten országának titkaiba vezeti be, vagy éppen a 3. századi Bartholomeo kérdései című iratban, ahol a szeretett

⁴⁷¹ Dunderberg, Ismo: „The Beloved Disciple in John: Ideal Figure in an Early Christian Controversy”, in: Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett & Kari Syreeni (szerk.): *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Supplements to *Novum Testamentum* 103, Brill, Leiden, 2002, 243–69.

⁴⁷² Marjanen, Antti: *Mary Magdalene, a Beloved Disciple in Good*, Deirdre (szerk.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Indiana University Press, 2005, 51.

⁴⁷³ *Jakab második apokalipszise*, 56,10-20.

címszereplő ígéretet kap Jézustól, hogy mindent, amit csak szeretne, tudni fog, még azt is, amit meg se kérdez. De ide sorolható *Jakab apokrifé* is ahol Jakab és Péter a két „szeretett tanítvány” vagy a *Pistis Sophia*, ahol négyen jelennek meg ebben a szerepben: Fülöp, János, Jakab és Máté. Mindezek a példák azt sugallják, hogy ez a fajta kivételezettség a jézusi tanítványi közösségben létezett, létezhetett valamilyen módon ezekben a korokban, és e korok lenyomataiban, a már említett korai írásokban.

A „szeretett tanítványság” gondolata persze nem csak egyfajta misztikus lelki, szellemi beavatottságig jut el, hanem úgy is megjelenik, főleg gnosztikus művekben, hogy a szeretett tanítvány a mediátor, közvetítő a Megváltó és a többi tanítvány között. De ez a gondolat, még ha nem is úgy, mint a gnoszticizmusban, a János evangéliumának legvégén is megjelenik, és akkor még a Jelenések könyvének szerzőjéről, és az ő mediátori szerepéről nem is ejtettünk szót. A jánosi szent irat utolsó fejezetében ezt olvashatjuk (Jn 21,24–25): „*Ez az a tanítvány, aki bizonyosságot tesz ezekről, és megírta ezeket, és tudjuk, hogy igaz az ő bizonyágtétele. De van sok egyéb is, amit Jézus tett, és ha azt mind megírnák egytől egyig, úgy vélem, maga a világ sem tudná befogadni a megírt könyveket.*”

Itt János, a szeretett tanítvány jelenik meg úgy előttünk, mint az egyetlen kiválasztott, aki leírhatta ezeket a sorokat. Nem teljesen így, de a *Jakab első apokalipszisében* (Jakab első apokalipszise 36,15–38,11) a *Jakab apokrifben* és a *Bartholomeo kérdéseiben* is megjelenik ez az attitűd, ez a mediátori, fordítói, interpretálói szerep. A szeretett tanítvány mindegyik esetben úgy jelenik meg a szemünk előtt, mint aki tolmácsolja a titkot, amit maga is kapott az Úrtól. A „szeretett tanítvány” megnevezés témakörben újra meg újra felbukkan a kérdés, ami szintén Mária Magdolna relációjában lesz a legélesebb: vajon milyen szeretet-kapcsolat állhat fent Mester és tanítványa, beavatott és beavató között? Abban a kultúrkörben, amiben Jézus és Mária, és János és Péter éltek, nem volt ugyan elképzelhetetlen a mester és tanítvány között esetleges erotikus, szexuális kapcsolat, de semmi okunk azt feltételezni, és semmi jel vagy célzás nem utal rá, hogy ez realitás lett volna Mester és bármelyik „szeretett tanítvány” között.⁴⁷⁴

Ezt támasztja alá az is, hogy a görög 'eromenos' – ami a 'mathetes' szót helyettesíti az első századok irodalmi szövegeiben, majdnem azonos tartalommal, de utalva egyfajta erotikus szálra is – sehol, semmilyen összefüggésben nem jelenik meg ókori keresztény irodalomban, legyen szó kanonikus vagy nem kanonikus iratokról. Ezért a „szeretett tanítvány” ezen

⁴⁷⁴ Tilborg, Sjef Van: *Imaginative love in John*, Biblical Interpretation Series 2, Leiden Brill, 1993, 85-87.

interpretációja nem állja meg a helyét, sőt csupán a fikció és a fantázia szüleménye.⁴⁷⁵ A *Márk titokzatos evangéliuma* című apokrif is inkább arra utal, hogy a szeretett tanítványnak egyfajta mélyebb rálátása van Jézus tanításának megértésére, a spirituális bölcsesség befogadására.⁴⁷⁶ Morton Smith a téma szakértője és ezen apokrif irat angol kritikai kiadásának szerkesztője egyenesen a keresztelés misztériumának magyarázatát is beemeli a különböző érintett szakaszok elemzésénél.

Mária evangéliumában Mária Magdolna jelenik meg úgy, mint szeretett tanítvány. Ám, ha jobban megnézzük a szöveget, itt sem támasztható alá az a feltételezés, hogy több lett volna Jézus és Mária között, mint mester-tanítvány kapocs. Bár valóban a „jobban szerette őt” mondatot lehet kétféleképpen is értelmezni, de a kontextus sokkal inkább a tanítványok féltékenységének tényét támasztja alá, semmint bármiféle szexuális, erotikus kapcsolatot Jézus és Mária között.

Fülöp evangéliumában valóban Jézus társaként jelenik meg Mária, és valóban a ’koinonios’ és annak kopt megfelelője ’hotre’ szó szerepel a szövegben, ami valóban bír olyan jelentéssel is, hogy valaki, akivel szexuális viszony is fennállhat, de itt is egyértelmű a szöveggörnyezetből, hogy szó sincs erről az összefüggésről. Sőt a ’hotre’ kopt szó jelenthet feleséget is, de ez sem valószínűsíthető.⁴⁷⁷ Amikor meg arról beszél Fülöp evangéliuma, hogy valakinek a felesége, akkor sem Mária Magdolnára utal. Ezek alapján, valamint az arcsókokról a fentiekben már kifejtett gondolatfoszlányok alapján kijelenthető, hogy tudományosan bizonyíthatóan spirituális kapcsolat igen, de szexuális kapcsolat nem következik egyik apokrif evangéliumból sem a názáreti Jézus és a magdalai Mária között.

Mindezek alapján elmondható, hogy a magdalai Mária valóban egy szeretett tanítványa volt Jézusnak, de nem a szeretője. A feltámadás utáni találkozásban a kanonikus evangéliumok szerint és egy külön megjelenésben Mária evangéliuma szerint valóban történik valami, amit csak ő lát, vagy kap meg, bizonyos értelemben exkluzív módon. Amit a kanonikus iratok kiemelnek, azaz, hogy ő ezt a valamit, az evangéliumot továbbadja, és nem tartja meg saját magának. Mária evangéliumában a tanítványok irigyek rá, mert Jézus csak vele közöl valamit, amiről csak később tudják meg, hogy mi. Bár a jánosi és a szinoptikus teológiák és a Mária evangéliuma teológiája között óriási különbségek vannak, bizonyos

⁴⁷⁵ Bár az apokrif *Márk titokzatos evangéliumában* említenek egy hiányos öltözékben megjelenő fiatal férfit, akiről az a hír járta, hogy szereti őt, de ez az utalás sem jelent többet, mint ami le van írva, és nincs semmilyen szexuális konnotációja.

⁴⁷⁶ Smith, Morton: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1973.

⁴⁷⁷ Marjanen, Antti: *Mary Magdalene, a Beloved Disciple*, in: Good, Deirdre (szerk.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Indiana University Press, 2005, 55.

dramaturgiai elemek hasonlóak.

És bár Mária dominanciája egyértelműen a róla elnevezett evangéliumban rajzolódik ki tisztán, a kánonban szereplő négy evangélium is kiemelt helyen említi őt, még akkor is, ha tény, hogy a tizenkettővel, és főleg Péterrel szemben ott háttérbe kerül. Ha azonban az összképet nézzük: evidencia az ő vezető szerepe, az ő beavatottsága (nem gnosztikus, ezoterikus vagy misztikus értelemben), az ő egészen speciális kapcsolata Jézussal. Szintén egyértelmű: ő olyan különleges találkozást, találkozásokat kapott, ami másnak nem adatott meg a Jézushoz legközelebb álló tanítványok közül sem – nem vitatva a megdicsőülés hegyén, vagy a Gecsemáné kertben történtek kiemelt jelentőségét a Jézus történetben.

11. Mária Magdolna mint példakép – Nők vezetői szerepben

A *Tamás evangéliuma*, az *Igazság evangéliuma*, és a *Mária evangéliuma* mind azokhoz a művekhez sorolhatók, melyek nem Jézus halálát és feltámadását, hanem a tanításait tekintik az üdvösséghez vezető útnak. Emellett a *Mária evangéliuma* azt a kora keresztényi irányzatot képviseli, ami más keresztény hitvallással szemben, támogatja, hogy a nők részt vegyenek a szellemi vezetésben, és Jézus tanításainak magyarázatában.

A *Mária evangéliuma* szerint Máriát Jézus különleges tanításban részesítette, és vezetői szerepet töltött be a tanítványok között a feltámadást követően. A *Mária evangéliuma* hűen szemlélteti, hogy Mária apostol volt az apostolok számára, azáltal, hogy prófétaként, tanárként, és a tanítványok számára egyfajta segítőtársként ábrázolja Máriát. Egyedül Mária őrizte meg a higgadtságát a Megváltó eltávozásakor, mialatt a többi tanítvány sírt, féltette az életét, és elbizonytalanodott, hogy vajon követnie kell-e a Megváltó parancsát, nevezetesen, hogy hirdesse az evangéliumot szerte a világon.

Tom Deal azt írja tanulmányában, hogy Jézus Isten megtestesült képmása volt a tekintetben, ahogy Mária Magdolnához viszonyult. Jézus újra tiszteletet és méltóságot adott az asszonynak.⁴⁷⁸ A Római Birodalomban, amiben Jézus élt, egy lány szó szerint az édesapja tulajdona volt – állítja Deal. A gyermekeknek nem lehetett saját tulajdonuk, és nem juthattak örökséghez, hacsak nem voltak valakinek a fiai. Egy fiatal lánynak alapvetően az volt a dolga, hogy szolgálja a férfiakat a szülői házban. Amikor férjhez ment, a férje lett az ő ura.

Nem válhatott el a férjétől, míg a férfiak elég egyszerűen elválhattak a feleségüktől. A férfiak nem szóltak az asszonyokhoz nyilvánosan. Az asszonyok külön voltak választva a férfiaktól még a templomban és az istentiszteleten is. Deal aláhúzza, hogy a zsidó férfiak naponta hálát adtak Istennek, hogy nem nőknek születtek.⁴⁷⁹ Abban a kultúrában, amelyben Jézus élt, nyilvánvaló volt, hogy Isten pontos képmása már nem létezett, abban az értelemben, ahogyan a teremtéstörténetben értelmezték. Isten megtestesült képmása abban az időben egyetlen személy lehetett: a férfi. Úgy vélték, hogy a férfi önmagában Isten dicsőségét tükrözi. Ennek még Pál is visszhangot adott írásaiban, például az 1 Korinthus 11,2–16-ig tartó igeszakaszban.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Deal, Tom: Jesus and Mary of Magdala: Christ model for a new age, In: Brethren life and thought. A quarterly journal, Oak Brook, IL, 36. 1991, 3, S. 280-283.

⁴⁷⁹ Deal, Tom: 280-283. o.

⁴⁸⁰ „Dicsérlek titeket, hogy emlékeztek minden tanításomra, és úgy tartjátok meg a hagyományokat, ahogyan átadtam nektek. Szeretném, ha tudnátok, hogy minden férfinak feje a Krisztus, az asszony feje a férfi, a Krisztus feje pedig az Isten. Minden férfi, aki fedett fővel imádkozik vagy prófétál, szégyent hoz a fejére. De minden

Ha közelebbről megvizsgáljuk az evangéliumi történeteket, láthatjuk, hogy már az elején megfigyelhető egy tendencia, amely hajlamos háttérbe szorítani az asszonyok jelentőségét, bizonyágtevő szerepüket, a feltámadásba vetett hit hirdetőiként. Ez az irányvonal leginkább Márk írásaiban szembetűnő, amely kihangsúlyozza, hogy az asszonyok „*senkinek sem mondtak el semmit, mert féltek*” (16,8).⁴⁸¹ Az 1 Korinthus 15,3 úgyszintén ezt az irányt követi, hiszen Kéfást és a többi tizenegyet nevezi a feltámadás fő szemtanúinak, egyetlen asszonyt sem említ.

Itt azért meg kell jegyeznünk, hogy azokban az időkben az első keresztényeknek még nem volt a kezükben egy *Újtestamentum*, egy *niceai hitvallás*, vagy az *apostoli hitvallás*, és akkoriban még nem létezett egy hivatalosan alapított egyházrend, vagy egyházi hivatal, ahogyan templomépületek sem igen, és tulajdonképpen nem volt egyetlen elfogadott értelmezés Jézus kilétéről. Nem létezett az alkotóelemek összessége, amit a kereszténység alapvető definícióján értünk.⁴⁸² Nem túlzás éppen ezért kijelentenünk ezzel összefüggésben, hogy a szövegek emberi aspektusát vizsgálva, a niceai hitvallás és az Újszövetség igazából következményei, bizonyos tekintetben konszenzusos megállapításai ezen vitáknak. Ezek a művek voltaképpen a tapasztalatoknak és a kísérletezgetéseknek a lecsapódásai, amelyek nem kismértékű küzdelemmel jártak.

Amiről szintén nem szabad elfelejtkeznünk, hogy a nők vezető szerepe igencsak parázs vitát váltott ki a korai egyháznak ebben az időszakában. A fent említett, nemrégiben felfedezett írások jól tükrözik, hogy ez a konfliktus igen jellemző volt az első három században, ugyanakkor igyekeznek az első keresztény nemzedékek olyan példát statuálni, amivel elismerik a nők vezetői képességeit.⁴⁸³ A nők határozottan kivették a részüket az

asszony, aki fedetlen fővel imádkozik vagy prófétál, szintén szégyent hoz a fejére, mert ugyanolyan, mintha megnyírták volna. Mert ha az asszony nem fedi be a fejét, akkor vágassa le a haját, ha pedig szégyen az asszonyra hajának levágása vagy leborotválása, akkor fedje be a fejét. Mert a férfinak nem kell befednie a fejét, mivel ő az Isten képe és dicsősége, az asszony ellenben a férfi dicsősége. Mert nem a férfi van az asszonyból, hanem az asszony a férfiből. Mert nem is a férfi teremtett az asszonyért, hanem az asszony a férfiéért. ¹Ezért tehát kötelessége az asszonynak, hogy méltóságának jelét viselje a fején, az angyalok miatt is. De az Úrban nincs asszony férfi nélkül, sem férfi asszony nélkül. Mert ahogyan az asszony a férfiből van, úgy a férfi is az asszony által van, mindkettő pedig Istentől van. Ítéljétek meg magatokban: illik-e az asszonynak fedetlen fővel imádkozni az Istenhez? Vajon maga a természet is nem arra tanít-e titeket, hogy szégyen, ha a férfi megnöveszti a haját, az asszonynak ellenben ékesség, ha megnöveszti a haját, mert neki fátyolként adatott a haj. Ha pedig valaki ebben a dologban vitatkozni akar: nekünk nincsen ilyen szokásunk, sem Isten gyülekezeteinek.”

⁴⁸¹ Lukács magyarázatából egyértelműen kitűnik, hogy a tizenegy és azok, akik velük voltak „*üres fecsegésnek tartották ezt a beszédet, és nem hitték nekik*”, ahelyett maguk bizonyosodtak meg arról, (24,11). A lukácsi vallomásban jól tükröződik ez az attitűd: „*valóban feltámadt az Úr, és megjelent Simonnak*” (24,34).

⁴⁸² Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Chalice Press, St. Louis, 2000

⁴⁸³ de Boer, Esther: *Mary Magdalene- Beyond the Myth*, Trinity Press, Harrisburg, 1997.

evangélium hirdetésének missziójából.⁴⁸⁴ A *Mária evangéliumában* például Mária Magdolna veszi át a Megváltó szerepét Jézus eltávozásakor, és rendkívüli dolgokra tanítja meg a férfi apostolokat. Az asszonyokat, különösen Máriát, gyakran úgy ábrázolják, mint Jézus kiemelkedő tanítványait, akik kérdéseket tesznek fel, és reagálnak Jézus tanításaira. Egy második században keletkezett műben, a *Megváltó párbeszédében* Mária ismét megbecsült tanítványként tűnik fel, és egy alkalommal, miután befejezi a mondanivalóját, az elbeszélő megerősíti, hogy: „Nőként fejtette ki mindezt, aki tökéletesen megérti a dolgokat” (139:11-13).⁴⁸⁵

Amint láttuk, a *Fülöp evangéliuma* úgy ábrázolja Mária Magdolnát, mint Jézus dicséretes tanítványát, és mint aki az „apostolok apostola”. Az említett olvasmány tehát megerősíti mindazt, ami sejthető volt, miszerint Mária Magdolna a kereszténység kulcsfigurája volt, akit rengeteg ellentmondás övezett a nők vezető szerepének kapcsán.⁴⁸⁶ Ahogy számtalan tudós nyilatkozott, Mária ismételt prostituáltként kezelése igencsak aláásta volna az ő vonzerejét, a nők vezetői képességeinek tanúbizonyságaként.

A *Mária evangéliuma* különösen is amellettt szól, hogy férfiaknak és nőknek egyaránt az ő szellemi, spirituális fejlettségük és tekintélyük alapján kellene hatalmat gyakorolniuk, és nem a nemi identitásuk alapján. Ez azt sugallja, hogy a nők vezetői tisztségével szembeni ellenállást két dolog motiválja: a féltékenységek és a tudatlanság.⁴⁸⁷ E gondolatmenet befejezéseként ugyanakkor kijelenthetjük, hogy a *Mária evangéliuma* utat nyit egy nemi szerepek szempontjából semleges értelmezés előtt, ahol mind a férfiakat, mind a nőket megilleti a vezetői tisztség gyakorlása, legyen az tanítás, prédikálás, vagy mások gondozása. Maga a tény, hogy egy evangélium született Mária nevében, egy nő nevében, és az, hogy olyan jelentős szerepet tölt be ezekben a korai írásokban, akárcsak Péter vagy Pál, mind azt bizonyítják, hogy Mária olyan nő volt, akit apostoli tekintély övezett.

Elisabeth Schüssler Fiorenza nyomatékosan kijelenti írásában, hogy a keresztény hit a nők

⁴⁸⁴ Például: A *Jézus Krisztus Bölcsességében* (*The Sophia of Jesus Christ*), a feltámadt Messiás hét asszonyt, és az oldalukon tizenkét férfit küld szerte a világba, hogy menjenek és hirdessék az evangéliumot (III/119:4-6; BG 126:12-15); a *Mária evangéliumában* pedig úgy tűnik, hogy legalább egy nő részt vett a kiküldetésben, és a tanítványokkal együtt hirdette az evangéliumot, mégpedig a magdalai Mária. *Jakab első apokalipsziséban* (40:22-26), a Megváltó azt tanácsolja Jakabnak, hogy forduljon segítségért Salomehoz, Máriához, Mártához, és Arsinoéhoz, jelezvén, hogy a nők nagyon is útmutatást nyújthatnak a férfiaknak. (Arany, László: *A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár*, 2015.)

⁴⁸⁵ magyar fordítás: Arany, László: *A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtár*, 2015

⁴⁸⁶ Meyer, Marvin, *The Gospels of Mary*, Harper, San Francisco, 2006.

⁴⁸⁷ Leloup, Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002.

tanúbizonyosságán és misszióján alapszik.⁴⁸⁸ Azt írja, hogy Mária Magdolna azért küldetett a tanítványokhoz, hogy hirdesse nekik a keresztény hit fő mozzanatait, így a nők Mária Magdolna alakjának tanulmányozása által ma is újra felfedezhetik kulcsszerepüket, azt a szolgálatot, amire elhívást kaptak a keresztény hit és a közösség életében. Az olyan aggályok, mint hogy a nők vajon apostolnak számítottak-e akkoriban, nem különbek korunk azon kérdésselvetésénél, vajon 2017-es valóságunkban, nők és férfiak valóban egyenrangúak, egyenlőek, vagy sok tekintetben még mindig negatív diszkrimináció éri a nőket az élet számos területén. Abban a társadalomban ez egyszerűen nem volt kérdés, habár a *Mária evangéliuma* igencsak szót emel a nők jogaiért, vagyis, hogy a nők is prédikálhassanak, taníthassanak, minden olyan ellenvetéssel szemben, mint például, amit Péter képviselt.

Amint azt több ízben kiemeltük, az a tény, hogy Mária nem prostituált volt, hanem Jézus fontos tanítványa, és kulcsfigura (akár történelmi aspektusból, akár irodalmi értelemben), komoly vitákat vált ki a nők vezető szerepét illetően. A Máriáról kialakított prostituált-kép nem csak a nők apostoli tekintélyéhez való jogát aknáztá alá, de fegyverként is használták az ortodox tanok és az eretnekségek kapcsán folytatott hadakozások során.⁴⁸⁹ Sőt éppen ezek miatt keresztények tömegei újra és újra szembesülnek azzal, hogy a magdalai Mária a keresztény kultúrkörben úgy ismert, mint prostituált, és nem úgy, mint odaszánt vagy bizonyosságtevő tanítvány.

Nehezen igazolható, hogy a nők vezetéshez való jogának megtagadása, valamint a nők háttérbe szorítása a korai egyházban egy előre megfontolt egyházi tervezet része lett volna. Mindazonáltal, a fent vázolt elképzelés igencsak nyomot hagyott történelmünkön, gondoljunk csak további dogmákra, vagy a nőket háttérbe szorító, egyházi rendszabályokra szolgálattetésükkel összefüggésben - sok ma működő egyházban, egyházi intézményi struktúrában.⁴⁹⁰ Ennek ellenére az igazság az, hogy Mária Magdolna és más nők mégsem pusztán mellékszereplői a kereszténység kialakulásának. Kulcsfigurák, főszereplők.

A nők kirekesztése részben a kanonizálás folyamatának köszönhető, és szerves részét képezi annak a teológiai „mozgalomnak”, amit a „a hagyományokhoz való ragaszkodásnak” nevezhetünk leginkább. Ez a rossz értelemben értelmezett ortodoxia elutasított és eretnekségnek tekintett minden kora keresztény teológiát, amely támogatta a nők vezetésben

⁴⁸⁸ Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Feminal theology as a critical theology of liberation*, University of Notre Dame, in: *Theological Studies*, 1994, 624-626

⁴⁸⁹ Schaberg, Jane: „How Mary Magdalene Became a Whore: Mary Magdalene is in fact the primary witness to the fundamental data of early Christian faith.”, in: *BRev* 8 (1992): 30-37, 51-52.

⁴⁹⁰ King, Karen L.: *Canonization and marginalization: Mary of Magdala*, in: *Postcolonial biblical reader*, R.S. Sugirtharajah (szerk.) Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284-290.

betöltött szerepét. A kánon valamint az „ortodoxia” részben úgy maradt ránk, mint amelyek kizárták a nőket bármilyen vezetői pozícióból és hivatali tisztségből. A *Mária evangéliumának* a „kánonból való kizárása” (leginkább az irat gnosztikusnak tartott elemei miatt), és Mária Magdolna alakjának mellőzése ahhoz vezetett, hogy a kora keresztény női teologizálás helyreállításának és a nőket megillető vezetői jogoknak egy fontos forrása érvényét veszítette.⁴⁹¹

Ezért, hogy helyreállítsák Mária Magdolna történelemhez hű jellemábrázolását, és a nők vezetői szerepének valós tényét, a teológusok újra és újra megerősítik azt a gondolatot, hogy a nyugati kanonikus szövegmagyarázat tévedései nagyban hozzájárultak Mária Magdolna prostituáltként definiált személyiség-leírásához.⁴⁹² A történészek egyetértenek a tekintetben, hogy ez a téves értelmezés I. Gergely pápa 33. szentbeszédében gyökerezik, ami 591-ben hangzott el, és amelyben a pápa kijelentette, hogy Mária Magdolna és a Lukács evangéliumának 7. fejezetében említett ismeretlen asszony tulajdonképpen egy és ugyanaz, valamint, hogy az igazhitű hívek szemében Mária csak egy jó útra tért prostituált lehet.⁴⁹³ De ahogyan Deirdre Good, az általa szerkesztett *Mariam, the Magdalen, and the Mother* című könyve előszavában aláhúzza: nem is kérdés, hogy Mária Magdolnát kivételes hely illeti meg a keresztény tradícióban,⁴⁹⁴ éppen ezért kell leszögeznünk azt a tény, hogy a vele kapcsolatos félreértések bizony nem újkeletűek.

A legekleatásabb példa erre nem más, mint hogy már 1517-ben a francia domonkos tudós Jacques Lefevre d’Etaples – azzal szemben, amit a I. Nagy Gergely pápa állított a VI. században – azt fejtette ki a Mária Magdolnáról *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio* című művében, hogy Mária és a Lukács evangéliumában fellelhető bűnös asszony és a bethániai Mária valójában nem ugyanazon személyek. Ezt a témát feszegeti Katherine Ludwig Jansen is *The Making of the Magdalen* című 2000-ben megjelent könyvében, melyben kiemeli, hogy a késői középkor prédikátorai, igehirdetői, moralistái „feltaláltak” egy olyan Mária Magdolnát, mely képes megszólítani filozófiai és szociális értelemben is kényszerhelyzetben levő nőket, egy olyan korban, melyben a prostitúció növekvő problémája is fenyegette őket.⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Brock, Anne Graham: *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies 51. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

⁴⁹² Thomson, Mary R.: *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist Press, New York, 1995.

⁴⁹³ Leloup, Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002.

⁴⁹⁴ Good, Deirdre (szerk.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Indiana University Press, 2005, 8.

⁴⁹⁵ Jansen, Katherine Ludwig: *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 2000, 67.

Habár 1969-ben a katolikus egyház elismerte a felelősségét, és hivatalosan is visszavonta I. Gergely pápa kijelentését, melyben prostituálnak titulálta Máriát, és ugyan a katolikus egyház Szent Mária Magdolnaként emlékezik Máriára, sok keresztény ma is úgy tekint rá, mint a bűnös asszonyra. Még ha King szerint nincs is szükség további bizonygatásokra, hogy Mária Magdolna prostituáltként való ábrázolása csupán fikció, a teológusok magukénak érzik a felelősséget.⁴⁹⁶ Az vitathatatlan, hogy semmiféle bizonyíték nem támasztja alá az említett téves jellemábrázolást, sem az újszövetségi kánonban, sem azon kívül, ahogy Schaberg világosan szemlélteti.⁴⁹⁷ Ez a gondolkodásmód mégis igen elterjedt, és aláássa a Mária Magdolnáról mint bizonyágtevőről, illetve mint a keresztény hitben vezetői szerepre méltó nőről alkotott képet. A Máriáról fejünkben élő torzkép szintén árnyalja azt a teológiai szerepet és azt az apostoli tekintélyt, amelyet a neve képvisel. Ezért sokkal nagyobb nyilvánosságot érdemelne ennek az egyértelműen téves értelmezésnek a helyesbítése.

Elgondolkodtató az a koncepció is, melyet Crossan dolgozott ki, ahol Mária Magdolna egyfajta „ellenzéki vezetőként” jelenik meg.

⁴⁹⁶ King, Karen L.: „Mary of Magdala in Early Christian Coptic Literature” SBL Forum, Dec 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=210>, utolsó elérés: 2017. február 12.

⁴⁹⁷ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

12. Exkurzus 2. – Mária Magdolna mint ellenzéki vezető – John Dominic Crossan interpretációja

12.1. „Megszerkesztett” üres sír?

Más neves teológusokhoz hasonlóan John Dominic Crossan is alaposan vizsgálja,⁴⁹⁸ milyen szerepet is tölthetett be valójában Mária Magdolna Jézus tanítványainak és követőinek körében, illetőleg a korabeli társadalomban. Crossan egy SBL-en tartott előadásában Mária Magdolna személyére vezetőként, egy bizonyos közösség, vagy közösségek meghatározó vezetőjeként tekint, aki az evangéliumok tanúságtételeinek összevetésében egyfajta ellenzéki tényezőként jelenik meg. Crossan úgy gondolja, hogy a feltámadás híreről értesülő többi nőre nézve az evangéliumok tanúságtétele – pontosabban Márk narratív teológiájának tanúságtétele, mivel Crossan csak Márkot tartja egyedül hitelesnek Mária Magdolna tekintetében – korántsem olyan hízelgő Mária Magdolnára, mint, ahogyan arról beszélni szoktunk.

Igaz, hogy mind a négy kanonikus szerző egyetért Mária kiemelt szerepével – ő az, aki megtalálta, felfedezte az üres sírt – Máté és János – abban is megegyezik, hogy ő volt az első, aki találkozott a feltámadott Krisztussal. Figyelembe véve a nőknek a korabeli társadalomban betöltött szerepét, meglehetősen különleges, mondja Crossan, hogy Mária Magdolna ilyen eseményeknek tanúja lehetett.

Crossan Pál apostolt is idézi, aki 1Kor 15,3–7-ben, a legrégebbi „húsvéti” szövegben, ezzel a négy szóval írja le a Jézus történet végét: meghalt, eltemették, feltámadt, megjelent. Pál „húsvéti névsorának” elején megjelenik Kéfás neve, és a tizenkettő, és Jakab. Az apostolok is ki vannak emelve, Mária Magdolna neve azonban hiányzik. Mind a néven nevezettek, említettek listája, mind a négy szóban összefoglalt páli befejezés konfrontálja Márkot, Crossan szerint, azzal, hogy miként is kezelje az evangélium lezárásának problematikáját. Különös tekintettel figyel a belső tanítványi körre, Péterre, Jakabra és Jánosra, akiket eléggé negatív módon ábrázol Márk, sőt Jézus egyenesen Sátánnak nevezi Pétert Mk 8,32–33-ban.⁴⁹⁹ De releváns példa az is, hogy amikor Márk leírása szerint a belső tanítványi kör mindhárom tagja elalszik a Gecsemáné kertben, Pétert visszaminősíti az

⁴⁹⁸ Crossan, John Dominic: *Opposition as Index of Importance: The Case of Mary Magdalene*, SBL Forum, 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=207>, utolsó elérés: 2017. február 7.

⁴⁹⁹ “Jézus nyíltan beszélt erről. Péter ekkor félrevonva őt feddeni kezdte; ő azonban megfordulva tanítványaira tekintett, megfedtte Pétert, és ezt mondta: Távozz tőlem, Sátán, mert nem az Isten szerint gondolkodol, hanem az emberek szerint.”

evangélium Simonná, hiszen Mk 14,37-ben Jézus az kérdezi tőle, „Simon, alszol?“, ő pedig ezt követően háromszor tagadja meg Jézust.⁵⁰⁰ (Mk 14,66–72)

Crossan nem áll meg ennél a pontnál. Azt állítja, hogy Márk Jézus családját Máriáról azonosítja Mk 6,3-ban: „Vajon nem az ácsmester ő, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére? Nem itt élnek-e közöttünk húgai is? És megbotránkoztak benne.” Ezt azonban ellenpontoszza Márk azzal, hogy korábban, kétfelől vádolják örülettel Jézust: egyrészt a saját családja, másrészt a jeruzsálemi írástudók, akik Jeruzsálemből jöttek le, és azt mondták: „ő Belzebúbé, és az ördögök fejedelmének segítségével űzi ki a démonokat” (Mk 3,21–22). Vagyis mind a tizenkettő, mind pedig Jézus családja súlyos, és ismétlődő bírálat alá esik Márk evangéliumában, ezért Márk Crossan szerint nem fejezhette be velük az evangéliumot, és ezért létrehozta az üres sír történetét, azzal a szándékkal: meg kell változtatni a Pál apostol által rögzített „húsvéti négyszavas tényeket” az 1 Kor 15,3-7-ben.

Crossan odáig megy a gondolatmenetében, hogy azt állítja; Márk tudatosan, vigasztalásként írja meg, szerkeszti meg az üres sír történetét, egy olyan korban, ahol reményre volt szüksége a Jézust követőknek a rideg valósággal szemben, az üldöztetések alatt is, felvillantva Jézus küszöbön álló visszatérésének lehetőségét is, a parúzia időben közeli esélyét.

12.2. Mk 16,1 – Másképpen

Márk narratív teológiája a feltámadással kapcsolatban, abban az egy versben, abban az egy kijelentésben koncentrálódik, amit az első vers így rögzít: „amikor a szombat elmúltával Magdalai Mária és a másik Mária, a Jakab anyja, és Salomé illatos keneteket vásároltak, hogy elmenjenek és megkenjék Jézus testét” (Mk 16,1). Ez azonban nem dicséret Márk részéről, cseppet sem, mivel Jézus tudatta velük korábban, hogy feltámad a harmadik napon, így ha hittek benne (Márk szerint nem), nem azért mentek volna oda azon a napon, hogy megkenjék, hanem, hogy ünnepeeljék a feltámadás csodáját. Márk tehát – Crossan interpretációjában – hitetlenséggel vádolja őket, aminél erősebb kritika aligha érhetné őket.

Márk evangéliuma szerint férfiak és nők egyaránt elkísérték Jézust Jeruzsálembe („sokan voltak más nők, akik feljöttek vele Jeruzsálembe”. [Mk15,41]) Ebből következik, hogy az egész kísérő tanítványi tömeg fültanúja volt Jézus három próféciájának haláláról és feltámadásáról. De az egyetlen, aki komolyan veszi Jézus szavait Márk szerint, az nem más,

⁵⁰⁰ Mk 16,7–8-ra utalva kiemeli, hogy szokatlan módon Péter nem áll itt az első helyen, hiszen a nőkre hárul a feladat, hogy továbbítsák felé, és a többi tanítvány felé, hogy Jézus előttük megy Galileába. Ők azonban félelmükben nem továbbítják az üzenetet, hogy Péter és a tizenkettő Jeruzsálemből Galileába induljon.

mint egy nő: Mária Magdolna, aki elhiszi Jézus szavait, és még az üres sír eseményének bekövetkezése előtt ennek megfelelően cselekszik: megkeni őt, értelemszerűen azért, vallja Crossan, mert a feltámadás a későbbiekben egyrészt lehetetlenné, másrészt szükségtelessé tenné ezt a megkenetést:

„Ő megtette, amit tudott, ő felkente testem előzetesen a temetésre. Bizony mondom néktek, hogy az egész világon bárhol hirdetik majd az evangéliumot, amit ez az asszony tett, azt is elmondják majd az ő emlékezetére.” (14,8–9). Ő Márk evangéliumának teológiai hősnője, mint ahogy a kapernaumi százados is a teológiai hőse (15,39), vallja Crossan, amivel beáll ő is azok sorába, akik a megkenő nőt Mária Magdolnával azonosítják, igaz, ő nem a jánosi, hanem a márki irat fényében teszi.

Crossan két következtetést von le mindebből. Az egyik szerint Márk teljesen tudatosan befeketi tanítványokat, rossz színben tünteti fel őket, nőket és férfiakat éppen ugyanúgy. A cél két tanítvány (egy-egy tanítvány) kiemelése a többi közül: az egyik Péter a másik Mária Magdolna. Mivel a „kritikus ellenzék” Péter fontosságát hangsúlyozza, az ő számukra emeli ki Mária jelentőségét, vagyis Simon Péter kritikája kiegyensúlyozza Mária Magdolna kritikáját, éppen úgy, ahogyan a névtelen megkenő és a névtelen centurio dicsérete esetében. Magdalai Mária és Péter ilyen erős szembeállítására Márk részéről, jelzi központi jelentőségüket különböző közösségekben, vagy közösségekben.⁵⁰¹

Érdekes látni, hogy Crossan szerint Máté sem vizsgálja felül a márki befejezést. Máténál is jól látható, hogy nők az elsők, akik találkozhatnak a feltámadással. (Mt 28,9), és velük küldött üzenetet Jézus a férfi tanítványoknak „menjetek és mondjátok el atyámfiaiának, menjenek Galileába, és ott meglátnak engem” (Mt 28,10). De Máté bizonyágtétele alapján a „tizenegy tanítvány” feladata, hogy mondják el minden „nemzetnek”, Jézus mindig velük lesz, a „világ végezetéig”. (Mt 28,20). János, állítja Crossan, kreatívan átalakította egy különleges célból az egész 20. fejezetet: szerette volna tudatosan kihangsúlyozni: a szeretett tanítvány mellett megjelenő három alternatív vezetőt, Pétert, Magdalai Máriát és Tamást.⁵⁰² Összegzőként elmondható, hogy Jánosnál ugyanúgy, mint Márknál, Mária Magdolna elég fontos tényező volt ahhoz, hogy Péter mellett, pontosabban vele szemben megjelenjen.

Végkövetkeztetésként, az előbbiek értelmében Crossan arra jut, hogy Mária Magdolna lebecsülése már erősen jelen van Márknál de Jánosnál is. Sőt, úgy véli, hogy ez a tendencia erősödik azzal a lukácsi azonosítással, miszerint Jézus hét ördögöt űzött ki belőle (Lk 8,2,

⁵⁰¹ Crossan, John Dominic: *Opposition as Index of Importance: The Case of Mary Magdalene*, 2003.

⁵⁰² Annak ellenére, hogy János 20,1-10 a szinoptikusok üres sír történetére alapul (Márk 16,1-8 =Mt 28,1-8 =Lk 24,1-10)

amit Mk 16,9 is átvesz). De Mária Magdolna már sokszor említett azonosítása a névtelen bűnös prostituálttal is nagyban hozzájárul becsmérésehez. (Lk 7,37) Ami biztosnak tűnik, mondja Crossan, és ezt többszörösen is aláhúzza, az az, hogy a történeti Mária Magdolna nagyon fontos vezető volt. Jelentősége, és az a kép, amit kapunk róla az evangéliumi szövegek által, ahogyan Péter személyéről is, – legtöbbször kreatív becsmérések által jelenik meg, és épp az ellentmondások között fedezhető fel.

13. Mária Magdolna mint szemtanú, akinek ma is számít a véleménye

„Csak úgy mint Mária, Jézus anyja, vagy Jeanne d’Arc, Mária Magdolna is nagy érdeklődésre tart számot a feminista tudósok körében, részben azért, mert a róla alkotott kép olyan szerteágazó, és az idő múlásával folyamatosan változó, hol a nemi diszkrimináció, hol az az elleni tiltakozás; hol az engedelmesség, vagy az alázat, hol pedig az érzéki szabadság; hol pedig a nőket megillető vezetői jogok elnyomása, hol meg annak felszabadítása, és mindezeknek a mintaképe!” – mondja Schaberg egy az SBL keretein belül tartott előadásán.⁵⁰³ – „Mária szimbolikus vonzereje éppen a róla alkotott kép ellentmondásosságában rejlik.”

A Schaberg által említett ellentmondás nem csak a bibliai tudományok sajátja, de megjelenik a mozivásznon, a regényekben, és más műalkotásokban úgyszintén, legyen az szépirodalom vagy filmművészet: Franco Zeffirelli tévéfilmjében, a *Názáreti Jézusban*; Mel Gibson Jézus-filmjében, a *Passióban*, de a *da Vinci-Kódban* is. Női és férfi szerzők által írt regényekben szintúgy: a Nikos Kazantzakis *Krisztus utolsó megkísértésétől* kezdve, Marianne Fredriksson *According to Mary Magdalene* (Mária Magdolna szerint), vagy Liz Curtis Higgs *Mad Mary: A Bad girl from Magdala* (Őrült Mária: Egy rossz lány Magdalából) vagy a *Transformed at his appearing* (Újjászületve az Ő megjelenésekor) művein át egészen Margaret George *Mary Called Magdalene* (Mária akit Magdalainak hívtak) könyvéig.

A felsorolt művek – a teljesség igénye nélkül – valóban elég szerteágazó értelmezését kínálják annak a „szerelmi történetnek”, amely sokak számára emberibbé teszi Jézust, valamint kihangsúlyozzák Magdolna bűnbánatát, nagyon is sugárzó, mégis hamvadó csáberejét, kényes helyzetét, jóságát és démoni megkötözöttségét: rengeteg fikcióval és találgatással, hipotézissel, és nagyon kevésbé ragaszkodva a kanonikus szövegekhez. Igaz ez még akkor is, ha sok-sok olyan elképzelés él, aminek forrását nem is tudjuk, vagy csak óvatosan sejtjük, vagy akár egy-egy tekintély miatt elgondolkodunk valóságán.⁵⁰⁴

Anne Graham Brock meglehetősen erős kritikával azt állítja, hogy a bibliatudomány tulajdonképpen vajmi keveset tud a történeti magdalai Máriáról, ám az a kevés is jelentős, ami

⁵⁰³ Schaberg, Jane D.: „Mary Magdalene: the Origins and Futures of Christianity,” SBL Forum, 2004, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=215>, utolsó elérés: 2017. március 2.

⁵⁰⁴ Az egyik legszebb példa erre: Luther egyik prédikációjában utalt arra, hogy Mária Magdolna hálából azért, mert meggyógyította őt Jézus, állandó vendéglátója, háziasszonya is lehetett Jézusnak, akinél gyakran megszállt, napi kapcsolatot ápolva vele. (*Ein Sermon über das Evangelion Johan[n]is am XX. Capi. Von Maria Magdalena. So man lieset am Ostermitwoch.* Nürnberg, 1531.)

összeáll a történelmi valószínűségek és lehetőségek jegyében.⁵⁰⁵ A tudósok egyetértenek a tekintetben, hogy a Mária Magdolnáról, mint bűnbánó prostituáltról teremtett legendák a fent említett hagyományok összeolvasztásából születtek. Abban azonban már alaposan megoszlanak a vélemények, hogy a keresztény újszövetségi evangéliumokban található utalások fényében vajon hogyan kell értelmeznünk azokat; hogy hogyan alakultak ki; s hogy vajon mennyi az igazságtartalmuk, már ha egyáltalán van bennük bármennyi is. Habár a vizsgált műveket már nem tartják olyan hitelesnek, mint a kanonikus iratokat, ez nem jelenti azt, hogy ezek a művek egyszerű fikciók, amelyeknek ne volna semmi történelmi értékük vagy jelentőségük, csupán az, hogy szemléltessék a különféle társadalmi csoportok ideológiai hadakozásait.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Brock, Anne Graham. *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies 51. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

⁵⁰⁶ Brock, Anne Graham: „Setting the Record Straight – The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in Pistic Sophia – in Jones, F. Stanley (szerk.): *Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 43-52.

14. Összefoglalás előtt – „Ferenc pápa Mária Magdolnája, 2016”

„A »Mária-történet« hatását sajnos mai napig érezni, tudatosan vagy tudat alatt. Mindazonáltal, az »új élet« üzenetében gyökerező keresztény hit és közösség alapigazságait elsőként nők hirdették” – olvasható a Union Theological Seminary Journal, 1975 áprilisában kiadott elmélkedéseiben.⁵⁰⁷ Az említett nők közül, egyértelműen, határozottan, és ellentmondás nélkül, a magdalai Mária, a bizonyágtevő volt a legjelentősebb. Erre a jelentőségre mutatott rá maga Ferenc pápa is, akinek kérésére 2016-ban Szent Mária Magdolna ünnepe liturgikus ünnep lett. „Az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció június 10-én dekrétumot tett közzé, mellyel Ferenc pápa kifejezett óhajára, június 3-i dátummal, Jézus Szent Szíve főünnepén elrendeli, hogy Szent Mária Magdolna eddigi emléknapiját a Római Általános Kalendáriumban ünnep, *festum*’ rangjára emeli.”⁵⁰⁸

A Kongregáció latin nyelvű dekrétuma kifejti, hogy a magdalai Mária személye mind a keleti, mind a nyugati egyházban nagy tiszteletnek örvend.⁵⁰⁹ A szöveg kiemeli, hogy Mária példa lehet sok-sok keresztény számára, mert olyan nő volt, aki „Krisztus előtt többszörösen becses volt”, és akit Nagy Szent Gergely az „isteni irgalmasság tanújának”, Aquinói Szent Tamás az „apostolok apostolának, apostolnőjének” nevezett. Fontos mondanivalóként jelenik meg, hogy a magdalai Mária a mai világ Jézus-követői számára úgy jelenhet meg, mint a nők példaszzerű szolgálatának ideája az egyházban. Tulajdonképpen ezzel indokolja a dekrétum, hogy „Szent Mária Magdolna ünneplését az Általános Római Kalendáriumba a jelenlegi emléknapi helyett ünnepként vegyék fel.”

A dekrétumot kísérő magyarázó szöveg címe „Apostolorum Apostola”, az „Apostolok Apostolnője”, melyet Arthur Roche érsek, a nevezett kongregáció titkára írt, aki kiemelte, hogy ez az új dekrétum beleilleszkedik a jelenlegi egyházi összefüggésbe, mely a nők méltóságáról szóló mélyebb megfontolást igényel. Hangsúlyozta, hogy Szent II. János Pál nemcsak nagy figyelmet szentelt a nők jelentőségének Krisztus és az egyház küldetésében, hanem különlegesen is kiemelte a magdalai Mária sajátos szerepét, mint aki a Föltámadott első tanúja és első hírnöke, hiszen ő az első, aki az apostoloknak Krisztus föltámadását

⁵⁰⁷ Ezek a mondatok elsőként a *UTS Journal*, 1975 áprilisában kiadott elmélkedéseiben szerepeltek (22.o.). Egy szertartás részeként hangzottak el, amelyet a Union Theological Seminary (UTS) női résztvevői vezettek.

⁵⁰⁸ http://hu.radiovaticana.va/news/2016/06/10/ferenc_p%C3%A1pa_k%C3%A9r%C3%A9s%C3%A9re_szent_m%C3%A1ria_magdolna_eml%C3%A9knapija_%C3%BCnnap lett/1236374, utolsó elérés, 2017. február 21.

⁵⁰⁹ Nagyon izgalmasak az anglikán egyház Mária Magdolnával kapcsolatos liturgiai vonatkozásai: Henderson, J. Frank: *The Disappearance of the Feast of Mary Magdalene from the Anglican Liturgy*: http://www.jfrankhenderson.com/pdf/disappearance_feast_marymagdalene.pdf, utolsó elérés: 2017. március 17.

hirdette.

Ferenc pápa – mondja Roche – ezt a döntést belehelyezi az *Irgalmasság jubileumának* az összefüggésébe, hogy jelezze annak a nőnek a fontosságát, aki nagy szeretetet mutatott Krisztus iránt és akit Krisztus nagyon szeretett, ahogy Hrabanus Maurus beszél róla „dilectrix Christi et a Christo plurimum dilecta”: „aki szerette Krisztust és akit Krisztus nagyon szeretett” vagy ahogy Canterbury Szent Anzelm említi: „electa dilectrix et dilecta electrix Dei”, „Isten szerető választottja és Isten szeretett választója.”

Roche érsek magyarázata külön kitér az új ünnep biblikus és liturgikus szövegeire. Egyik oldalról a Feltámadás első tanújáról beszél („prima testis”), és ő az első, aki a feltámadás igazságáról hall. Krisztus különleges figyelemmel és irgalommal fordul ezen asszony iránt, aki megmutatja a szeretetét feléje, a kertben szorongással és fájdalommal eltelve keresi őt, az alázat könnyeivel, „lacrimas humilitatis”, ahogy Szent Anzelm beszél róla az említett idézetben.

A magdalai Mária evangélista, vagyis hírvivő, aki meghirdeti az úr Feltámadásának az örömhírét. Ahogy Hrabanus Maurus és Aquinói Szent Tamás beszél róla: „Apostolorum Apostola”, az apostolok apostolasszonya, minthogy az apostoloknak hirdeti azt, amit ők a maguk részéről majd az egész világnak hirdetnek. Az Angyali Doktor, Aquinói Szent Tamás joggal alkalmazza ezt a kifejezést Máriára. Éppen ezért jogos, hogy ennek az asszonynak a liturgikus szertartása az ünnep ugyanazon szintjén legyen, mint az apostolok ünnepe a Római Kalendáriumban és hogy kitűnjék ennek az asszonynak a küldetése, aki példa és modell minden nő számára az egyházban. Ez is egy fajta rehabilitációnak tekinthető, mely túlmutat egyházi körökön és társadalmi relevanciája is vitathatatlan.

Összefoglalás

E dolgozat összegzéseként azt mondhatjuk, hogy a magdalai Mária egy zsidó származású asszony Galileából, a legalább halála után elismert Názáreti Jézus nevéhez kötődő „Isten országa mozgalom” tagja. Mária jelen volt Jézus keresztre feszítésekor, temetésekor, és ő volt az, aki visszatért Jézus sírjához, és üresen találta azt. Schaberg hangsúlyozza, hogy Mária hitt Jézus feltámadásában, és abban, hogy az élet igazolta Jézus hitelességét.⁵¹⁰ Mária hite megerősödött, amikor találkozott és beszélt a feltámadt Jézussal, miután Jézus megjelent neki (Jn 20,11–18), és a tanítványoknak is (Jn 20,19–21,23). Így sejthető volt, hogy a későbbiekben ő lesz a jó hír fő forrása a mozgalomban Jézus halálát követően.

Tanulmányozva a magdalai Mária alakját, szerepét, történetét számos kanonikus és nem kanonikus evangéliumban, különösen a *Mária evangéliumában*, egyértelműen látszik, hogy Mária-kép összetett kép. Egyik „színe” egy látnoki képességekkel rendelkező vezéralak Mária, akinek számított a véleménye. Kitzberger koncepciója szerint, csakúgy, mint a samáriai asszony, egyfajta misszionárius is lehetett Mária.⁵¹¹ Ahogyan Schüssler Fiorenza kiemeli, Mária Magdolna felszabadult nő volt.⁵¹² A tudósok többsége elfogadja azt az állítást, miszerint a Jézussal való találkozása feloldotta Máriát a hétszeres megkötözöttség romboló hatalma alól (Lk 8,3). Ez radikálisan megváltoztatta Mária életét, minekutána Jézus követőjévé vált. Mind a négy evangélium, mind az apokrif művek szerint a magdalai Mária elsődleges bizonyoságtévője a keresztény hit alapigazságainak. Ezért nem csak Ágoston, de Clairvaux-i Szent Bernát is jogosan „az apostolok apostolának” tartja Máriát.⁵¹³ A kortárs regényírók, illetve a hittudósok úgy képzelik Máriát, mint aki lemondott az érzéki örömről és prostituált életviteléről, Jézus tiszta és romantikus férfi szerelméért. Számunkra talán pusztán tévedésnek tűnik a Máriáról alkotott kép zűrzavara, a válasz leegyszerűsítése azonban csalóka. Mindamellet, a keleti ortodox egyház soha nem követett el hasonló hibát.⁵¹⁴

Nyugaton elég későn álltak össze a hiányzó láncszemek. A Máriáról alkotott kép

⁵¹⁰ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

⁵¹¹ Kitzberger, Ingrid Rosa: *Mary of Berhany and Mary of Magdala - two female characters in the Johannine passion narrative - a feminist, narrative-critical reader-response*, in: Jones, F. Stanley (szerk.): *Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 585.

⁵¹² Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Feminist theology as a critical theology of liberation*, University of Notre Dame, in: *Theological Studies*, 1994, 624-626.

⁵¹³ *Sermones in Cantica*, Sermon. 75, 8 (PL 183, 1148).

⁵¹⁴ King, Karen L.: *Canonization and marginalization: Mary of Magdala*, in *Postcolonial biblical reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284-290.

torzulásai valójában a keresztény nők önismeretének torzulásait is jelzik. Ezért egyre több teológus és lelkész képes megszabadulni a magdalai Máriáról alkotott hamis elképzeléseitől, és felfedezni Mária jelentőségét, bizonyágtevőként és szeretett tanítványként.⁵¹⁵ Sajnos még jelenleg is, 2017-ben is, szembesülünk a Máriáról alkotott hamis elképzelésekkel, és a keresztény egyház gyülekezeteiben a nők szerepének félreértelmezéseivel. Világszerte hallani olyan keresztény közösségekről, ahol – ennek a hagyománynak köszönhetően – a nők még mindig nem szólalhatnak fel, mert félnek; vagy ahol a nők mai napig nem művelhetnek teológiát, és nem tölthetnek be vezetői tisztséget az egyházban, csupán kisebb feladatokat vagy szolgálatokat, egyszerűen azért, mert nőnek születtek.

A doktori értekezés zárógondolataként, hadd idézzem újra a kameruni filozófust, a posztkoloniális gondolatok egyik zászlóvivőjét, Achille Mbembet, aki nagyon pontosan írja le a gyarmatosítás drámáját, és benne a hősöket is, akiknek jellemzése közben eszünkbe juthat a magdalai Mária is, aki a feltámadás hírével indult útnak, hogy a „hajnal szent jeleit” megpillantva a közösségét is elindíthassa a ’nappal felé vezető úton’: „A károkat nemcsak az individuumokkal szenvedtették el, hanem a közösségekkel is. A felszabadítási harcok mindig olyan személyiségeket állítanak előtérbe, akik kiemelkedtek a közösségből, és abban jeleskedtek, hogy kifürkésszék az időt, lesben álljanak, a közösség nevében feltegyék a ’mikor’ kérdését. Olyan emberek tehát, akik az éjszakát kutatják, hogy megpillantsák a hajnal első jeleit, és a közösségüket elindíthassák a nappal felé vezető úton. Tipikus képviselőjük Martin Luther King, Nelson Mandela vagy Mahatma Gandhi, azok a hősök tehát, akiknél a forradalmi aszketizmus az önmaguk megváltoztatására tett erőfeszítéssel kezdődött.”⁵¹⁶

Ilyen kutató, megtaláló és továbbadó volt a magdalai Mária, akinek karaktere nyugodt szívvel tekinthető posztkoloniális értelemben vett hősnek. Mária Magdolna „posztkoloniális hős”, egyike az olyan embereknek, ’akik az éjszakát kutatják, hogy megpillantsák a hajnal első jeleit, és a közösségüket elindíthassák a nappal felé vezető úton.’ Sorsa, gyarmatosított élete – a mbembei értelemben – képes lehet üzenetté válni közössége számára: a mindenkori kereszténység számára. Hanggá válhat nemcsak elnyomott, mellőzött nők, de marginalizáltak hangjává. Olyan tanítvány, olyan apostol ő, aki képes a felrázásra, a mai értelemben vett kommunikáció provokálására, a lehető legkülönbözőbb csoportok közötti mediációra. Mária Magdolna személye, a vele kapcsolatos témák átgondolása újra meg újra segíthetnek sokak

⁵¹⁵ Schaberg, Jane D.: The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament, Continuum, 2002.

⁵¹⁶ Mbembe, Achille: Mi a posztkolonializmus? (a modernitás alternatív olvasata – a gyarmatosító próza dekonstrukciója) – ford. Mihancsik Zsófia, Lettre, 71. szám, 2008.

számára – az egyházban, de az egyházi kereteken túl is – a Homi Bhabhai értelemben vett önazonos identitás és elfogadható hely felfedezésében, ha kell fundamentális keresztény fogalmak derridai értelemben vett dekonstrukcióját is elvégezve.

Abstract

We can conclude that Mary of Magdala was a Jewish woman from Galilee, member of the “Kingdom of Heaven” movement that was connected to Jesus of Nazareth, whose deeds were acknowledged after his death. Mary was present at Jesus’s crucifixion, at his burial and she was the one who returned to the tomb of Jesus and found it empty. Schaberg stresses that Mary believed in the resurrection of Jesus and that life proved Jesus’s credibility.⁵¹⁷ The faith of Mary became stronger when she met and talked with the resurrected Christ after he appeared to her (Jn 20,11–18), and to the disciples (Jn 20,19–21,23). It was to be suspected that Mary would be the main source of the good news in the movement after the death of Christ.

Based on careful investigation of the story and figure of Mary of Magdala, including canonical and non-canonical gospels, a complicated image of Mary emerges. One of her many faces shows Mary the visionary, a leading figure whose opinion is highly esteemed. Kitzberger claims that Mary could have been perhaps some kind of a missionary, similarly to the woman of Samaria.⁵¹⁸ As Schlüssler Fiorenza puts it, Mary Magdalena was a liberated woman. Theologians generally agree that meeting Jesus liberated Mary from the destructive power of the sevenfold bondage (Lk 8,3). This event changed Mary’s life radically, making her a follower of Jesus. Both the gospels and the apocryphal works suggest that Mary of Magdala was the primary witness of the fundamental doctrines of Christian faith. Therefore not only Augustine but also Bernard of Clairvaux refers to Mary as the “apostle of apostles”.⁵¹⁹ Contemporary novelists and theologians imagine Mary as a woman who renounces sensual pleasures and the life of a prostitute for the pure and romantic love of Jesus. Even though for us this confusing picture of Mary may seem as a misunderstanding, it is rather misleading to look for an oversimplified answer. It is worth noting that the Eastern

⁵¹⁷ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

⁵¹⁸ Kitzberger, Ingrid Rosa: *Mary of Berhany and Mary of Magdala - two female characters in the Johannine passion narrative - a feminist, narrative-critical reader-response*, in: Jones, F. Stanley (szerk.): *Which Mary? – The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 585.

⁵¹⁹ Schlüssler Fiorenza, Elisabeth, *Feminist theology as a critical theology of liberation*, University of Notre Dame, in: *Theological Studies*, 1994, 624-626.

Orthodox Church has never made the same mistake.⁵²⁰

In the West, it took a long time for the pieces of the puzzle to add up. The distortions of the Mary-image indicate the troubled self-image of Christian women. Therefore, more and more theologians and pastors are able to rid themselves of their prejudices concerning Mary of Magdala. Instead, they discover her importance both as a witness and as the beloved disciple.⁵²¹ Unfortunately, even today we have to face ill-founded theories about Mary, combined with a profound misunderstanding of women's role in Christian communities. Christian communities exist around the world in which women are prevented from public speaking because they are afraid; in others women cannot go into theology or occupy certain positions in the church hierarchy, restricting them to the realm of minor roles and tasks – all based on this very tradition.

As a closing remark to this dissertation, I would like to cite the Cameronian philosopher, Achille Mbembe, who is one of the main advocates of postcolonial thought. He skillfully unfolds the drama of colonization, along with its heroes. Reading about them may bring Mary of Magdala to our mind, who set off with the news of the resurrection after seeing the “holy signs of dawn”, in order to lead her community to the way “towards daylight”:

“Not only individuals were made to suffer the damage but communities as well. The struggle for liberation always puts people to the forefront who stood out from their communities and excelled in finding the right time, staying alert, to raise the question of ‘when’ in the name of their respective communities. These are people who look into the night to behold the first signs of dawn so as to set their community on the path towards daylight. Martin Luther King, Nelson Mandela and Gandhi are typical representatives of this attitude, those heroes, whose revolutionary asceticism began with the effort to change themselves.”⁵²²

Such a seeker, finder and giver was Mary of Magdala, whose character can be surely seen as that of a postcolonial heroine. Mary of Magdala is one of those people who “look into the night to behold the first signs of dawn so as to set their community on the path towards daylight.” Her fate and colonized life – in the sense of Mbembe – transforms into a message for her community: for Christianity throughout the ages. She can speak not only for repressed and ignored women but may become the voice of the marginalized. She is a disciple, an apostle, who is able to provoke and mediate communication among different groups. People

⁵²⁰ Sermones in Cantica, Serm. 75, 8 (PL 183, 1148).

⁵²¹ King, Karen L.: Canonization and marginalization: Mary of Magdala, in *Postcolonial biblical reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284-290.

⁵²² Mbembe, Achille: Mi a posztkolonializmus? (a modernitás alternatív olvasata – a gyarmatosító próza dekonstrukciója) – ford. Mihancsik Zsófia, *Lettre*, 71. szám, 2008.

can benefit from re-thinking the figure and the stories of Mary of Magdala both within and beyond the Church. This can help us to discover our identity and our acceptable place (in the sense of Homi Bhabhai) while, if necessary, deconstructing fundamental Christian notions in a Derridean sense.

Zusammenfassung

Zusammenfassend können wir sagen, dass Maria von Magdala eine galiläische Frau mit jüdischer Abstammung war, die als Mitglied der - mit dem Namen des zumindest nach seinem Tod anerkannten Jesus von Nazaret verbundener - Reich-Gottes-Bewegung agierte. Maria war anwesend bei der Kreuzigung und Beerdigung Jesu, und sie war diejenige, die zum Jesu Grab zurückkehrte, und es leer fand. Schaberg betont, dass Maria an die Auferstehung Jesu geglaubt hat, sowie daran dass Jesus durch das Leben bestätigt wurde.⁵²³ Der Glaube Marias wurde gestärkt, als sie mit dem auferstandenen Jesus traf und sprach, nachdem Jesus ihr (Joh 20,11–18) und den Jüngern (Joh 20,19–21,23) erschienen war. So war es zu vermuten, dass sie später, nach dem Tod Jesu als Hauptquelle der guten Nachricht in der Bewegung auftreten würde.

Nach einer Analyse der Figur, der Rolle und der Geschichte der Maria von Magdala in zahlreichen kanonischen und nichtkanonischen Evangelien, besonders im *Evangelium Marias*, sieht man deutlich, dass das Mariabild komplex ist. Eine seiner „Farben“ ist die Hauptfigur Maria, die mit seiner hellseherischen Fähigkeiten bedeutende Autorität besaß. Nach der Vorstellung Kitzbergers könnte Maria – wie die Frau aus Samarien – eine Art von Missionarin sein.⁵²⁴ Wie es Schüssler Fiorenza hervorhebt, war Maria von Magdala eine befreite Frau.⁵²⁵ Die Mehrheit der Forscher nimmt die Behauptung an, dass Maria durch die Begegnung mit Jesus aus der zerstörerischen Macht der siebenfachen Fesselung gelöst wurde (Luk 8,3). Dieses Ereignis veränderte ihr Leben radikal, deshalb wurde sie Nachfolgerin Jesu. Sowohl in den vier Evangelien, als auch in den Apokrypha ist Maria von Magdala primäre Zeugin der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens. Deshalb erachtet nicht nur Augustinus, sondern auch Bernhard von Clairvaux zu recht Maria als „Apostelin der

⁵²³ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

⁵²⁴ Kitzberger, Ingrid Rosa: *Mary of Berhany and Mary of Magdala - two female characters in the Johannine passion narrative - a feminist, narrative-critical reader-response*, in: Jones, F. Stanley (szerk.): *Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 585.

⁵²⁵ Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Feminist theology as a critical theology of liberation*, University of Notre Dame, in: *Theological Studies*, 1994, 624-626.

Apostel”.⁵²⁶ Die zeitgenössischen Autoren und Theologinnen stellen Maria vor, als jemanden die für die reine und romantische Liebe Jesu auf die fleischlichen Gelüsten und auf ihren Lebenswandel als Prostituierte verzichtet hat. Für uns könnte dieses von Maria gemalte, verworrenes Bild als bloßer Irrtum erscheinen, die Vereinfachung der Antwort ist jedoch illusorisch. Der orthodoxen Kirche ist währenddessen nie ein ähnlicher Fehler unterlaufen.⁵²⁷

Im Westen stellten sich die fehlenden Zwischenglieder relativ spät zusammen. Die Verzerrungen des über Maria gemalten Bildes stellen eigentlich auch die Verzerrungen der Selbsterkenntnis der christlichen Frauen dar. Immer mehr TheologInnen und PfarrerInnen lösen sich von ihren falschen Vorstellungen über Maria von Magdala, und können die Bedeutung von Maria als Zeugin und geliebte Jüngerin entdecken.⁵²⁸ Auch noch heute, im Jahr 2017 treffen wir leider auf falsche Vorstellungen über Maria und auf Fehlinterpretationen der Rolle von Frauen innerhalb der christlichen Gemeinde. Weltweit sind christliche Gemeinschaften bekannt, in denen – als Folge dieser Tradition – Frauen aus Angst sich immer noch nicht trauen, das Wort zu ergreifen; oder in denen die Frauen bis heute keine Theologie treiben oder kein führendes Amt innehaben dürfen, sondern wegen ihrem Geschlecht nur kleinere Aufgaben bzw. Dienste übernehmen.

Als Schlussgedanke dieser Promotion sei erneut der kamerunische Philosoph Achille Mbembe zitiert, der als Fahnenträger der postkolonialistischen Theorien gilt. Mbembe beschreibt in seinen Werken das Drama des Kolonialismus äußerst präzise, samt seinen Helden, deren Charakterisierung an Maria von Magdala erinnern könnte; jene Maria, die sich mit der Botschaft der Auferstehung auf dem Weg machte, damit sie „die heiligen Zeichen der Morgendämmerung“ erblickend auch ihre Gemeinschaft dazu bringt, aufzubrechen „auf dem Weg, der in den Tag führt“. „Nicht nur die Individuen, sondern auch die Gemeinschaften haben Schaden erlitten. Die Befreiungskämpfe stellen immer solche Persönlichkeiten in den Vordergrund, die aus der Gemeinschaft hervorstachen, und deren Stärke es war, das Wort der Zeit zu hören, auf der Lauer zu sein, und im Namen der Gemeinschaft die Frage nach dem ‚Wann‘ zu stellen. Sie sind also Menschen, welche die Nacht auf der Suche nach den ersten Zeichen der Morgendämmerung durchforsteten, damit sie ihre Gemeinschaft auf den Weg schicken können, der in den Tag führt. Typische Repräsentanten von ihnen sind Martin Luther King, Nelson Mandela oder Mahatma Gandhi, jene Helden also, bei denen die revolutionäre

⁵²⁶ Sermones in Cantica, Serm. 75, 8 (PL 183, 1148).

⁵²⁷ King, Karen L.: Canonization and marginalization: Mary of Magdala, in *Postcolonial biblical reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 284-290.

⁵²⁸ Schaberg, Jane D.: *The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, 2002.

Askese mit der Bemühung anfang, sich selbst zu ändern.“⁵²⁹

Maria von Magdala war so ein Mensch, der forscht, findet und teilt. Ihr Charakter kann im postkolonialistischen Kontext ruhig als Held betrachtet werden. Als „postkolonialistische Heldin“ ist Maria eine von jenen, welche „die Nacht auf der Suche nach den ersten Zeichen der Morgendämmerung durchforsten, damit sie ihre Gemeinschaft auf den Weg schicken können, der in den Tag führt.“ Ihr Schicksal, ihr kolonisiertes Leben kann – im Mbembeischen Sinn – zu einer Botschaft für ihre Gemeinschaft, für die Christenheit werden. Sie kann eine Stimme werden nicht nur für die unterdrückten, ignorierten Frauen, sondern auch für alle Marginalisierte. Sie ist eine Jüngerin, eine Apostelin, die es versteht, Menschen aufzurütteln, zur Kommunikation zu provozieren und zwischen äußerst unterschiedlichen Gruppen zu vermitteln. Die Reflexion über die Persönlichkeit der Maria von Magdala und über die anknüpfenden Themen können viele Menschen in der Kirche und außerhalb des kirchlichen Umfelds dabei helfen, – die Begriffe des Homi Bhabhas benutzend – ihre wahre Identität und den ihnen zustehenden Raum zu entdecken. Dabei sollten sie nicht zögern, gegebenenfalls die Dekonstruktion fundamentaler christlichen Begriffe im Derridaischen Sinne zu verrichten.

⁵²⁹ Mbembe, Achille: Mi a posztkolonializmus? (a modernitás alternatív olvasata – a gyarmatosító próza dekonstrukciója) – ford. Mihancsik Zsófia, Lettre, 71. szám, 2008.

Tézisek

Mottó:

*Mária Magdolna posztkoloniális hős, egyike az olyan embereknek, akik az éjszakát kutatják, hogy megpillantsák a hajnal első jeleit, és a közösségüket elindíthassák a nappal felé vezető úton.
(Achille Mbembe után szabadon)*

1. Nem beszélhetünk történeti Mária Magdolnáról, mert szerepe, története nem történetinek szánt szövegekből rekonstruált, ugyanakkor a „történeti Mária Magdolna-kutatás” elősegítheti a korai kereszténység életének feltérképezését, irodalmának behatárolását. Ezen kutatásnak időről-időre dialógusba kell lépnie a biblikus hatástörténettel, amelyben világossá válik a feszültség az egyházi hagyomány dominanciája és a bibliai szövegek interpretációja között. A lutheri Sola Scriptura elv arra kötelez minket, hogy – az egyházi tradíció és dogmák vizsgálatával, a nem-kanonikus iratokat is figyelembe véve – a kánon alapján keressük meg a lehető legautentikusabb Mária Magdolna képet.

2. Mária Magdolna „posztkoloniális hős”, aki példakép lehet a ma realitásában is. Szerepe megkérdőjelezhetetlen volt az első keresztény generációk számára, ám a kanonikus és nem-kanonikus (többnyire gnosztikus) szövegek vizsgálata során szembeűnő a tendencia, amely igyekezett háttérbe szorítani Mária Magdolnát és nőtársait, mint a feltámadás szemtanúit, és az alakulófélben lévő, prosperáló házi közösségekben is élő Jézus-mozgalom legitim vezetőit. Ebben a marginalizálódásban szerepe volt a patriarchális gondolatiság dominanciájának már a kanonizálás folyamatában is. Pedig az evangélium integráns része, hogy az isteni üzenet szempontjából emancipáció van. Mária Magdolna, az apostolok apostola, a húsvét hajnali új életnek, a feltámadás valóságának hírvivője, a személyes találkozásból született hit letéteményese, akit nemcsak a posztkoloniális feminista irányzat tekinthet egy olyan független asszonynak, női vezetőnek, aki reménységet adhat elnyomásban élő keresztény nőknek világszerte.

3. Mária Magdolna megszállottságának megszüntetése (ördögűzés) egyfajta gyarmatosítás utáni létezés paradigmája is lehet: posztkoloniális rehabilitáció, mely egyfajta túlélési, továbbélési „metódus” keretként is értelmezhető. Jézus a gyógyítással, az ördögűzéssel a „szociális térképre” is visszahelyezte őt, tette ebben az interpretációs térben politikai tett is volt egyben, sőt egyfajta ellenállás is a regnáló elnyomó hatalommal szemben, bizonyos értelemben a *status quo* elleni lázadás. Ennek egyik evidens célja volt a gyarmatosított lélek

felszabadítása, és integrációja a társadalomban. Jézus leglényegesebb igehirdetése az asztalközösség felvállalása a kitzsítottakkal, a „gyarmatosított” lelkekkel: ezt az integrációt segítette elő.

4. Tényként nem bizonyítható, de ki nem zárható, hogy a Názáreti Jézus, a testté lett, hússá lett, teljes emberré lett Isten, az inkarnáció csodájának részeként, az emberségnek olyan fontos elemeit, mint a családi, lelki, testi szerelmi kötelék is megélhette, ám, hogy ez Mária Magdolnával vált empirikus realitássá: hipotézis és fikció csupán, tudományos megalapozottsága nincsen. Ezzel együtt az inkarnációval korrelációban lévő szótérológiának evidens feladata vizsgálni, hogy a teljes megváltottságnak részese lehet a „minden testiségből való megváltás” is, mivel a „testté létel” (Jn 1,14) az egész testet érinti.

5. Mária Magdolna húsvét hajnali keresése, tökéletes példája az „új hely megkeresésének” egy posztkoloniális rendszerben (*hybridity*), ahol a gyarmatosított lélek keresi a nyugalmat, mert szeretné, ha az új rendben neki is helye lenne. Egyértelmű a párhuzam a Péld 7,6–12-ban megjelenő asszony, az Énekek éneke 3,1–4-ben megjelenő menyasszony és Jn 20,11–18-ban megjelenő Mária Magdolna keresései között. A három szövegrészlet adja a fentebb említett posztkoloniális értelmezés biblikus alapját.

Irodalomjegyzék

- Ablonczy**, Dániel: Máté evangéliuma, Open Art Kiadó, Budapest, 1998.
- Allen**, W.C.: The International Critical Commentary, St. Matthew, T and T Clarck, Edinburgh, 1907.
- Almási**, Tibor: Máté evangéliuma II., GyuRó Art-Press, Mécses Sorozat, Szokolya, 2003.
- Arai**, Sasagu: „To make Her Male: An interpretation of Logion 114 in Gospel of Thomas”, In Studia Patristica 24, edited by Elisabeth A. Livingstone, 373-376, Leuven: Peeters, 1993.
- Aschroft**, Bill – **Griffiths**, Gareth – **Tiffin**, Helen: The Postcolonial Studies Reader, Routledge, London-New York, 1995.
- Atwood**, Richard: Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition, European University Studies 457, Peter Lang, Bern, 1993.
- Baumgarten**, Joseph M.: „On the Testimony of Women in 1QSa „JBL 96 (1957), 266-269.
- Beasley-Murray**, George R.: *John*. (2nd ed.), Word Biblical Commentary 36., Thomas Nelson, h.n, 1999.
- Benoit**, Pierre: Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20, 1-18, in: Beiheft 26 zur Zeitschrift zur Neutestamentlichen Wissenschaft, Festschrift für J. Jeremias, 1960, 141-152.
- Benyik**, György: Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete, Szeged, JATEPress, 1996.
- Benyik**, György: Jézus és a nők, http://epa.oszk.hu/00900/00939/00144/EPA00939_kereszteny_szo_2012_11_1.html (utolsó elérés: 2017. március 27.)
- Bhabha**, Homi K.: „Culture’s Inbetween”, in: Artforum 32, 1993, 167-71.
- Bhabha**, Homi K.: The Location of Culture, Routledge, New York, 1994.
- Biblia**: Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. /RÚF/, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia**, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
- Blevins**, Carolyn DeArmond: Women in Christian History: A Bibliography, Mercer Univ Press, Macon, Georgia, 1995.

- de **Boer**, Esther: *Mary Magdalene- Beyond the Myth*, Trinity Press, Harrisburg, 1997.
- de **Boer**, Martinus. C: *Jesus' Departure to the Father and the Johannine „Passion” Narrative*, SNTS-konferencia, Strasbourg, 1996.
- Bolyki**, János: *Igaz tanúvallomás – kommentár János evangéliumához*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Bolyki**, János: *Jézus asztalközösségei, Újszövetségi-patrisztikai kutatások I. kötet*, Budapest, 1993.
- Bolyki**, János: *Újszövetségi Etika*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- Borg**, Marcus J.: *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, Harper Reprint Ed., San Francisco, CA, 1995.
- Boring**, M. Eugene: *Mark – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2006.
- Bovon**, Francois: *Das Evangelium nach Lukas*, EKK, Evangelisch-Katolischer Kommentar Zum Neuen Testament, 1. Teilband Lk 1,1 – 9,50, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1989.
- Bovon**, Francois „Editing the Apocryphal Acts of the Apostles”, in: *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard University Press, Boston, 1999.
- Brock**, Ann Graham „Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence”, *SBL Forum*, 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=209>, utolsó elérés, 2017. április 2.
- Brock**, Ann Graham: „Peter, Paul and Mary: Canonical vs. Non-Canonical Portrayals of Apostolic Witnesses”, in: David L. Tiede (szerk.) *SBL 1999 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1999. 173-202.
- Brock**, Ann Graham: *Mary Magdalene - The First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.
- Brock**, Anne Graham: „Setting the Record Straight – The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in Pistic Sophia – in Jones, F. Stanley (szerk.): *Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition*, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 43-52.

- Brock**, Ann Graham: *Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence*, SBL Forum, 2003, December, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=209>, utolsó elérés, 2017. január 8.
- Brock**, Anne Graham. *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*. Harvard Theological Studies 51. Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Brodie**, Thomas L. – *The Gospel according to John*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.
- Brown**, Dan: *A Da Vinci Kód*, Gabó Kiadó, Budapest, 2006.
- Brown**, R. E.: *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: A Commentary on the Passion narratives in the four Gospels*, 1. és 2. kötet, New York, 1994.
- Brown**, R. E.: *The Gospel according to John 1-12*, The Anchor Bible Commentary, Doubleday, New York, 1966.
- Brown**, Raymond E.: *The Gospel according to John 13-21*, The Anchor Bible Vol. 29 A., Doubleday, Garden City, NY, 1970.
- Van **Bruggen**, Jakob: *Krisztus élete a földön kortársai és tanítványai leírásai alapján*, KoK Kiadó, Kampen, 1989.
- Carroll**, John T.: *Luke – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2012.
- Charlesworth**, James H. (szerk): *The Tomb of Jesus and His Family?: Exploring Ancient Jewish Tombs Near Jerusalem Walls*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2013.
- Clark**, Elisabeth: „The Celibate Bridgeroom and his Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis”, in: *Church History* 77, (2008), 1-25.
- Clark-Soles**, Jaime: *Engaging the Word: The New Testament and the Christian Believer*, Westminster John Knox, 2010.
- Cole**, R. Alan: *The Gospel According to St. Mark: an Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester, 1961.
- Collins**, J. John: *A Biblia Bábel után – történetkritika a posztmodern korban*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008.

- Collins**, Adela Yarbro: Mark – A Commentary, szerk: Harold W. Attridge, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, 2007.
- Corley**, Kathleen: Women and the historical Jesus – Feminist Myths of Christian Origins, Polebridge Press, Santa Rosa, California, 2002
- Crossan**, John Dominic: Opposition as Index of Importance: The Case of Mary Magdalene, SBL Forum, 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=207>, utolsó elérés: 2017.február 7.
- Crossan**, John Dominic: The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, HarperCollins, San Francisco, CA 1991.
- Cserháti**, Márta: „Binding the strong man: Demon-Possession and liberation in the Gospel of Luke”, in: Fröhlich Ida és Koskenniemi, Erkki (szerk.): Evil And The Devil, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2003.
- Cserháti**, Márta: A morzsát kérő koldustól az asztal vendégéig. Éhezés és lakoma Lukács evangéliumában, Lelkipásztor, 89. évfolyam, 2014/5. 172-175
- Cserháti**, Márta: Jézus és a sziroföniciai asszony, in: Teológia és nemzet, szerk: Szabó Lajos, Evangélikus Hittudományi Egyetem - Luther Kiadó, Budapest, 2016.
- Cserháti**, Sándor: Az újszövetség teológiája, Luther Kiadó, Budapest, 2012.
- Culpepper**, R. Alan: The Gospel of Luke, in: The New Interpreter's Bible, Volume IX., Abingdon Press, Nashville, 1995.
- Davies**, Stevan, Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity, Continuum Press, New York, 1995.
- Davies**, William D. - Dale C. Allison: The Gospel according to Saint Matthew. Vol 3: Commentary on Matthew XIX-XXVIII. /The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, T&T Clark, Edinburgh, 1997.
- Deal**, Tom: Jesus and Mary of Magdala: Christ model for a new age, In: Brethren life and thought. A quarterly journal, Oak Brook, IL, 36. 1991, 3, S. 280-283.
- Dirks**, Nicholas B.: „Colonialism and culture”, in: Ashcroft-Griffiths-Tiffin (szerk.): The Post-Colonial Studies Reader, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, Second edition, 2006, 57-61.

- Dodd**, C. H.: The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge University Press, Cambridge, 1958.
- Dóka**, Zoltán: Márk evangéliuma, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1977.
- Donahue**, John R. S.J. – **Harrington**, Daniel J. S.J.: The Gospel of Mark, Sacra Pagina Series Volume 2, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002.
- Dube**, Musa W.: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible, Chalice Press, St. Louis, 2000.
- Dumm**, Thomas: Loneliness as a Way of Life, Harvard University Press, 2008.
- Dunderberg**, Ismo: „The Beloved Disciple in John: Ideal Figure in an Early Christian Controversy”, in: Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett & Kari Syreeni (szerk.): Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen, Supplements to Novum Testament 103, Brill, Leiden, 2002, 243–69.
- Ehrmann**, Bart D.: Lost Scriptures: Books that Did Not Make It into the New Testament, Oxford University, 2003.
- Eliade**, Mircea: A szent és a profán, Helikon Kiadó, Budapest, 2014.
- Elliott**, Mark – **Kilty**, Kevin: Inside the Numbers of the Talpiot Tomb, <http://www.bibleinterp.com/PDFs/tomb2.pdf>, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.
- Epiphanius**.: The Panarion, XXVI, 8, 1-2 és 12, 1-4.
- Evans**, Craig A.: Mark 8:27-16:20, Word Biblical Commentary, Volume 34B, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001.
- Fanon**, Frantz: The Wretched of the Earth, Grove Press, New York, 2004.
- Farkasfalvy**, Dénes: A testté vált szó, 3. rész, Prugg Verlag, Eisenstadt, 1989.
- Feuillet**, A. „La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d’après la christophanie de Jo 20, 11-18“: L’homme devant Dieu, Mélanges H. De Lubac, Paris 1963, 93-112.
- Fiorenza**, Elisabeth Schlüsser, But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation, Beacon Press, Boston, 1992.
- Fiorenza**, Elisabeth Schlüsser.: „Mary Magdalene: Apostle to the Apostles.”, in: Union Theological Seminary Journal, 1975, 22-24.

- Fiorenza**, Elisabeth Schlüsser: Feminist theology as a critical theology of liberation, Theological Studies, University of Notre Dame, 1994. 624-626.
- Fiorenza**, Elisabeth Schlüsser: Searching the Scriptures, Vol 2., A Feminist Commentary, The Crossroad Publishing Company, New York, 1994.
- Flanagan**, N. M. „The Position of Women in the Writings of St. Luke.”, in: *Marianum* 40, 1978.
- Fraenger**, Wilhelm: Matthias Grünewald, Corvina, Budapest, 1988.
- France**, Richard Thomas: The Gospel of Mark – a Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002.
- France**, Richard Thomas: The Gospel of Matthew – a Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2007.
- Gál**, Ferenc: János evangéliuma, Szent István Társulat, Budapest, 1987
- Galsi**, Árpád: Jakab, az Úr testvére – Jakab az ösgyülekezet és az ősegyház kontextusában, KGRE-L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.
- Gáncs**, Tamás: Jézus Istene és Jézus Isten - Stephen J. Patterson: The God of Jesus The Historical Jesus and the Search for Meaning című könyvének bemutatása – Lelkipásztor, 87. évfolyam, 2012/4.
- George**, Margaret: Mary called Magdalene, Penguin, New York, USA, 2002.
- Gibson**, David – **McKinley**, Michael: A Jézus Kód, Európa Kiadó, Budapest, 2015
- Gnilka**, Joachim: Márk, Agapé Kiadó, Budapest, 2000.
- Good**, Deirdre (szerk.): Mariam, the Magdalen, and the Mother, Indiana University Press, 2005.
- Green** Joel B.: The Gospel of Luke, The New International Commentary on the New Testament, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1997.
- Habermas**, Gary R.: The Secret of the Talpiot Tomb: Unraveling the Mystery of the Jesus Family Tomb, Holman Reference, B and H Publishing Group, Nashville, Tennessee, 2007.

- Hagner**, Donald. A. (szerk.): Matthew 14-18, Word Biblical Commentary, 33/b, Word Books, Dallas, 1995.
- Harrington**, Daniel J. SJ: The Gospel of Matthew, Sacra Pagina Series Volume 1, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007.
- Hartenstein**, Judith - **Petersen**, Silke, 1998a, Das Evangelium nach Maria. Maria Magdalena als Lieblingsjüngerin und Stellvertreterin Jesu, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh, 757–767.
- Haskins**, Susan: Mary Magdalen – myth and metaphor, Riverhead Books, The Berkley Publishing Group, New York, 1993.
- Heiler**, Friedrich: Die Frau in den Religionen der Menschheit, Walter de Gruyter, Berlin and New York, 1977.
- Henderson**, J. Frank: The Disappearance of the Feast of Mary Magdalene from the Anglican Liturgy: http://www.jfrankhenderson.com/pdf/disappearance_feast_marymagdalene.pdf, utolsó elérés: 2017. március 17.
- Holzmeister**, Urban: „Die Magdalenenfragen in der kirchlichen Überlieferung”, in: ZKT 46 (1922): 402-22.
- Hubai**, Péter – **Próhle**, Károly – **Rugási**, Gyula (ford): Jézus rejtett szavaia, Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Ingermanson**, Randall: Analysis of the Talpiot Tomb Using Bayes, Theorem and Random Variables” lib.stat.cmu.edu/aoas/99g/supplement.pdf, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.
- Jacobivici**, Simicha – **Pellegrino**, Charles: The Jesus Family Tomb, HarperCollins Publishers, New York, 2008.
- Jansen**, Katherine Ludwig: The Making of the Magdalen: Preaching and. Popular Devotion in the Later Middle Ages, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Jeremias**, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen, 1967.
- Jeromos** levelei, Takács László (ford.), Szenzár Kiadó, Budapest, 2005, itt: Ep. 120.5.
- Johnson**, Luke Timothy, The Gospel of Luke, Sacra Pagina Series Volume 3, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991.
- Karner**, Károly: A testté lett ige – János evangéliuma, A Magyar Luther-Társaság kiadása, Budapest, 1950.

- Karner**, Károly: Máté evangéliuma, Keresztény Igazság kiadása, Sopron, 1935.
- Kassing**, A.Th: Die Kirche und Maria, Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse, Düsseldorf, 1958.
- Kastner**, K: Noli me tangere, B213 (1915) 344-353.
- Kazantzakis**, Nikosz: Krisztus utolsó megkísértése, Dee-Sign Kiadó, Budapest, 2001.
- King**, Karen L., „Mary of Magdala in Early Christian Coptic Literature” SBL Forum, Dec, 2003. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=210>, utolsó elérés 2017. március 30.
- King**, Karen L.: Canonization and marginalization: Mary of Magdala, in: Postcolonial biblical reader, R.S. Sugirtharajah (szerk.) Blackwell, Oxford ; Malden, Mass ; Carlton, Victoria, Australia, 2006.
- King**, Karen L.: The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle, Polebridge Press, Santa Rosa, 2003.
- King**, Karen L.: The place of the Gospel of Philip in the Context of Early Christian Claims about Jesus’ Marital Status, New Testament Studies, Cambridge University Press, Volume 59, Number 4, October, 2013.
- King**, Karen L: 'Jesus Said to Them, "My Wife",' Harvard Theological Review 107 (2014) 131-159. <http://dash.harvard.edu/handle/1/12423666>, utolsó elérés: 2017. július 31.
- Kitzberger**, Ingrid Rosa: Mary of Berhany and Mary of Magdala - two female characters in the Johannine passion narrative - a feminist, narrative-critical reader-response, in: Jones, F. Stanley (szerk.): Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002.
- Klauck**, Hans-Josef: „Die dreifache Maria, Zur Rezeption von John 19, 25”, in: EvPhil 32, The Four Gospels (szerk F. van Segbroeck, Leuven University, 1992.
- Kraemer**, R. S. – **D’Angelo**, M.R. (szerk.): Women and Christian Origins, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Kun**, Ágnes Anna: Énekek Éneke kommentárjának kézírata alapján, mely a készülő Jubileumi Kommentárba kerül. A kommentár idén jelenik meg a reformáció 500. évfordulójának évében, Budapest, 2017.

- Lahr**, Jane: *Searching for Mary Magdalene: A Journey Through Art and Literature*, Welcome Books, New York, 2006.
- Lane**, William L: *The Gospel according to Mark*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1974.
- Leloup**, Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002.
- Leloup**, Jean-Yves: *The sacred embrace of Jesus and Mary*, Inner Traditions, Rochester, Vermont, 2006.
- Lenski**, Gerhard: *Power and Privilege*, New York: McGraw-Hill, New York, 1996.
- Levine**, Amy Levine: *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield Academic Press, London, UK: 2001.
- Lidell**, Henry George – **Scott**, Robert: *A Greek-English lexicon: With a revised supplement*. 9. Auflage, Clarendon Press Oxford, 1940
- Loisy**, Alfred: *Le quatrième évangile*, Alphonse Picard et Fils, Paris, 1903.
- Luz**, Ulrich: *Das Evangelium nach Mattheus*, 4. Teilband, EKK Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 2002.
- Lüdemann**, Gerd: *Die Auferstehung Jesu, Historie, Erfahrung, Theologie*, Radius, Göttingen, 1994.
- Magness**, Jodi: *Has the Tomb of Jesus Been Discovered?*, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=640>, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.
- Maisch**, Ingrid: *Mary Magdalene – The Image of a Woman through the Centuries*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998.
- Marcus**, Joel: *Mark 8-16*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven-London, 2009.
- Marjanen**, Antti: *Mary Magdalene, a Beloved Disciple in Good*, Deirdre (szerk.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Indiana University Press, 2005.
- Marjanen**, Antti: *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Nag Hammadi and Manichean Studies 40, Brill, Leiden, 1996, 160-161.

- Marshall**, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978.
- Mbembe**, Achille: „Mi a posztkolonializmus? (a modernitás alternatív olvasata – a gyarmatosító próza dekonstrukciója)” – ford. Mihancsik Zsófia, *Lettre*, 71. szám, 2008.
- Metz**, Johann Baptist: *Memoria passionis*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2008.
- Metzger**, Bruce M. – **Ehrman**, Bart D.: *Az Újszövetség szövege*, Harmat Kiadó, Budapest, 2008.
- Meyer**, Marvin, *The Gospels of Mary*, San Francisco, Harper, 2006.
- Michaels**, J. Ramsey: *The Gospel of John*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2010.
- Moloney**, Francis J, S. D. B.: *The Gospel of John*, Sacra Pagina Vol. 4., Liturgical Press, Collegeville, MN, 1998.
- Moore**, Stephen D.: *Empire and Apocalypse – Postcolonialism and the New Testament*, Phoenix Press, Sheffield, 2006.
- Morris**, Rosalind C. (szerk): *Can the subaltern speak? - Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York, 2010.
- Murray**, Robert: *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, London, 1975.
- Nandy**, Ashis: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford UP, Delhi, 1983.
- Nestle - Aland**: *Novum Testamentum Graece* (28. ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.
- Nineham**, D.E.: *Saint Mark*, The Pelican Gospel Commentaries, Baltimore, 1963
- Nolland**, John: *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Text Commentary, William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, MI, - Cambridge, UK, 2005.
- Notovich**, Nicolas: *Jézus ismeretlen élete*, Új Palatinus Könyvesház, 2001.
- O'Collins**, Gerald and Daniel Kendall: „Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection”, in: *TS* 48 (1987), 631-46.

- Osiek**, Carolyn: „Mary 3” (Mary Magdalene), in Carol Meyers, Toni Craven, Ross S. Kraemer (szerk.): *Women in Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, and Cambridge, U.K., 2001, 120-23.
- Otto**, Rudolf: *A szent*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- Owen**, Rachel: *Mary of Magdala – The evolution of an image*, Office of Graduate Studies, College of Arts and Sciences Georgia, State University, 2007.
- Pagels**, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, New York, 1979.
- Pagels**, Elaine: *Beyond Belief: The Gospel of Thomas*, Random House, New York, 2003.
- Patterson**, Stephen J.: *The God of Jesus – The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998.
- Pelikan**, Jaroslav: *Mary through the Centuries*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- Petersen**, Silke: *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte (Biblische Gestalten 23)*, Leipzig 2011.
- Próhle**, Károly: *Lukács evangéliuma*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1966.
- Raffay**, Sándor (ford.): *Péter evangéliuma*, Theológiai Szaklap, 2. évfolyam, 1. szám, 1903.
- Reid**, Barbara E., OP „Luke: the Gospel for Women?”, *CurTM* 21.6 (1994) – U.ő.: *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1996.
- Ricci**, Carla: *Mary Magdalene and Mary Others: Women Who Followed Jesus*. Translated by Paul Burns: *Translation of Maria Magdala e le molte altre* (1991). Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- Riley**, Gregory: *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Augsburg Fortress Publishers, Minnesota, 1995.
- Ruprecht**, Jr., Louis A.: *Tragic Posture and Tragic Vision*, Continuum, New York, 1994.
- Sabar**, Ariel: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2016/07/the-unbelievable-tale-of-jesus-wife/485573/>, utolsó elérés: 2017.augusztus 4.
- Said**, Edward W.: *Orientalism*, Random House, New York, 1978.
- Salamon**, János: *A magány metafizikai struktúrája*, Attraktor Kiadó, Budapest, 2003.
- Samarago**, José: *Jézus Krisztus evangéliuma*, Európa Kiadó, Budapest, 2000.

- Schaberg**, Jane D.: The resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha, and the Christian Testament, Continuum, New York, 2002.
- Schaberg**, Jane: „How Mary Magdalene Became a Whore: Mary Magdalene is in fact the primary witness to the fundamental data of early Christian faith.”, in: BRev 8 (1992): 30-37, 51-52.
- Schaberg**, Jane D.: Mary Magdalene: the Origins and Futures of Christianity," SBL Forum, 2004, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=215>, utolsó elérés: 2017. március 2.
- Schenke**, Hans-Martin: Das Philippus-Evangelium, Wiley-VCH Verlag, 1997, 36; és Ismo Dundenberg: Beyond Gnosticism: Myth, lifestyle, and society in the school of Valentinus, Columbia University, New York, 2008.
- Schneemelcher** (szerk.), Wilhelm: New Testament Apocrypha, Vol. 1: Gospels and Related Writings Revised Edition Paperback – December 1, 1990, 390-391.
- Scholz-Hänsel**, Michael: El Greco: Domenikosz Theotokopulosz, 1541-1814. Tachnen, Vince Kiadó, Budapest, 2005.
- Schwank**, Benedikt: János, Agapé Kiadó, Szeged, 2001.
- Segovia**, F. Fernando. F.: „Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic” in: R.S. Sugirtharajah (szerk.): The Postcolonial Biblical Reader, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006, 33-44.
- Seibert**, Jutta (szerk): A keresztény művészet lexikona, Corvina, Budapest, 1986.
- Seim**, Turid Karlsen: The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts, Abingdon Press, Nashville, 1994.
- Shoemaker**, Stephen J.: A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary in: Jones, F. Stanley (szerk.): Which Mary? - The Marys of Early Christian Tradition, SBL, Symposium Series, 19., Atlanta, 2002, 5-30.
- Smith**, Morton: Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1973.
- Spinetoli**, Ortensia da: Lukács a szegénység evangéliuma, Agapé Kiadó, Budapest, 1996.

- Spivak**, Gayatri Chakravorty: „Can the subaltern speak?“, in: Bill Ashcroft – Gareth Griffiths – Helen Tiffin (szerk.): *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York, Second edition, 2006, 28-37.
- Stauffer**, Ethelbert: *Jesus war ganz anders*, Hamburg:Wittig, Hamburg, 1967.
- Stegemann**, Wolfgang, **Malina**, Bruce J.; **Theissen**, Gerd (szerk): *The social setting of Jesus and the gospels*, Fortress Press, Minneapolis, 2002.
- Strack-Billerbeck** II. 441.
- Sugirtharajah**, R. S. (szerk.): *The Postcolonial Biblical Reader*, Blackwell, Oxford; Malden, Mass; Carlton, Victoria, Australia, 2006.
- Swinburne**, Richard: *Isten volt Jézus?*, Helikon Kiadó, Budapest, 2012.
- Tabor**, James D.: *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family and the Birth of Christianity*, Simon and Schuster Paperbacks, New York, 2006.
- Tabor**, James D.: *Two Burials of Jesus of Nazareth and the Talpiot Yeshua Tomb*, <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=651>, utolsó elérés, 2017. augusztus 4.
- Taschl-Erber**, Andrea: *Maria von Magdala - erste Apostolin?*, Freiburg, Br. : Herder, 2007.
- Tasker**, R. V. G. (szerk): *Tyndale New Testament Commentaries*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1961.
- Theissen**, Gerd: *A Jézus-mozgalom*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.
- Theissen**, Gerd: *Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2001.
- Theissen**, Gerd: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1974.
- Thomassen**, Einar: *Gospel of Philip 67, 27-30: Not in a Mystery*, Coptica, gnostica, manichaica, (szerk: Painchaud-Poirier, Peeters, Louvain, 2006.
- Thomassen**, Einar: *How Valentinian is the Gospel of Philip? The Nag Hammadi Library after fifty years*, SBL Commemoration, Leiden: Brill, 1997.
- Thompson**, Mary R.: *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist Press, New York 1995.

- Tilborg**, Sjef Van: *Imaginative love in John*, Biblical Interpretation Series 2, Leiden Brill, 1993.
- Tillich**, Paul: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Tranquillus**, Caius Suetonius: *Caesarok élete*, Holnap Kiadó, Budapest, 2013.
- Varga**, Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.
- Vermes**, Géza: *A zsidó Jézus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- Williman**, Anna, C.: *Mary of Magdala*, Broadman, Nashville, Tennessee, 1990.), Broadman, Nashville, Tennessee, 1990.
- Wimbush**, Vincent L.: *The Ecclesiastical Context of the New Testament in: The New Interpreter's Bible*, 43-55., Volume VIII., Abingdon Press, Nashville, 1995.
- Wisker**, Gina: *Key concepts in postcolonial literature*, Palgrave Macmillan, 2007.
- Witherington**, Ben, III. „On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and Other Disciples – Luke 8:1-3”, in: *ZNW 70* (1979): 243-48. o.
- Voragine**, Jacobus de: *Legenda Aurea*, Helikon, Budapest, 1990.
- Yerushalmi**, Yesef Hayim: *Záchor*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Young**, Robert J. C.: *Postcolonialism – a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003.