

Szövetség a démonok fejedelmével? Jézus elleni vádak az evangéliumokban

A szimbolikus interakcionizmus-deviancia elméletének talaján kidolgozott minősítési vagy címkézési elmélet¹ Jézus-kutatásra néző hasznosíthatóságát már az 1980-as évek végétől felvetették.² Az evangéliumok lapjain ugyanis számos vád hangzik el Jézus ellen, amelyeknek értelmezéséhez hasznos keretet nyújthat a címkézési elmélet.

E tanulmány áttekinti a Jézus ellen elhangzó vádakot, majd részletes elemzéssel a Belzebubbal való szövetség vádja felé fordul.

I.

1. A címkézés funkciója

A társadalomelemzői olvasatban a vádak negatív címkékként értelmezhetőek, mint ahogy az érdemtulások pozitívként. Funkcióját tekintve a negatív címkézés olyan társadalmi fegyverként hat, amely azonosító elemekkel lát el bizonyos magatartást vagy viselkedést, s ezt a normálistól eltérőnek minősíti, s így próbál kontrollt gyakorolni fölötte. A címkézés gyakorlata úgy írható le, mint amely

„[...] egy adott embernek, illetve az ő személyi mivoltának sikeres azonosítása egy adott magatartással, jellemzővel.”³

¹ Az elmélet kidolgozói közt kiemelkedik: Becker, H.: *Outsiders*. Free Press, New York 1963. Lemert, E. M.: *Human Deviance. Social Problems and Social Control*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967. Thio, A.: *Deviant Behavior*. Longman, New York 1998.

² Jelentősebb szerzők, akikre e tanulmány is visszatérően épít: Malina, B. J. – Neyrey J. H.: *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*. Polebridge Press, Sonoma, CA 1980. Richter, P.: Social-Scientific Criticism of the New Testament: An Appraisal and Extended Example. In: Porter E. (ed.): *Approaches to New Testament Study*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 266–309. Ebertz, M. N.: *Das Charisma des Gekreuzigten: zur Soziologie der Jesusbewegung*. Mohr Siebeck, Tübingen 1987. Theissen G. – Mertz, A.: *Der Historische Jesus*. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1996. Guijarro, S.: The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy. In: *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, 29. (1999/3), 118–129.

A jelenség fogalomkészletéhez tartozik a stigmatizálás, ami lényegében a személy erkölcsi alsóbbrendűségének felmutatási kísérlete kedvezőtlen külső jegyekre, sajátos vonásokra vagy társadalmilag eltorzított információkra való redukálás által, aminek következményeként az illető kirekesztése történhet a megszokott társadalmi együttélés viszonyaiból.⁴

„[A címkézés] mély sebeket ejtethet az erős ember vagy befolyásos közösség kezében, mert a személy helyét a társadalmi téren kívül jelöli meg azzal, hogy az illetőt deviánsnak minősíti.”⁵

Ez különösen érvényes az olyan társadalmakra, amelyekben a személy helyzetét, státusát és értékét a szegénység és becsület kardinális értékei alapján határozták meg. Ilyen társadalmi berendezkedéssel találkozunk a mediterrán kulturális hatások által jellemezhető első századi Palesztinában is. A Jézus elleni vádak tehát kiemelt figyelmet érdemelnek, s a továbbiakban ezeknek számavételét végezzük el.

2. Jézus elleni vádak az evangéliumokban

a) Jézus tisztázatlan körülmények között fogant

Az evangéliumi hagyományban ismételten fellelhető az a sejtetés, hogy Mária várandóssága korábbra tehető annál, hogy Józseffel egybekelt volna (Mt 1,18). Egy ilyen „gyanút” aligha indított volna útjára az ősegyház, de ez annál nagyobb fejtörést okozott az egyházatyáknak.⁶ Arra vonatkozóan, hogy az áldott állapot felfedezése miként történt, vagy hogy milyen értelmezés adható rá (pl. szűzi fogantatás a Szentlélek által, vö. Mt 1,18–25; Lk 1,26–38), eltérő hagyományokkal szembesülhetünk. Az evangélisták több módon is menteni próbálják a menthetőt. Máté már a nemzetségtáblát úgy alkotja meg, hogy abban Izráel dicsó múltjának hagiografikus szereplői között helyet kapjanak olyan nők is, akiket kétes hírnév övezett (1,1–17): Támár (3. v.), Ráháb és Ruth (5. v.), majd Úriás felesége (6. v.). Számos kutató⁷ véli úgy,

³ Malina, B. J. – Neyrey J. H.: *Calling Jesus Names*, 35.

⁴ Lemert, E. M.: *Human Deviance*, 65.

⁵ Malina, B. J. – Neyrey J. H.: *Calling Jesus Names*, 37.

⁶ Áttekintéséhez ld. Brown, Raymond E.: *Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Doubleday, New York 1993, 534–542.

⁷ Irodalmához ld. Meier, J. P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*. Vol. 1. Doubleday, New York 1991, 225–227.

hogy Jézus korában az azonosításra használt „Mária fia” (Mk 6,3) kifejezés súlyos konnotációkat hordozhatott, s Máté ezért is módosította azt az apa utáni megjelölés elvárt formulájára: „az ácsmester fia” (Mt 13,55). A házasságtörésből/paráznaságból születés témája konkrétan is felbukkan János evangéliumában. Az Ábrahámról és utódairól szóló vitában Jézus „zsidó” ellenfeleit idézi, akik elődeikhez hasonlóan ezt mondják neki: *Mi nem paráznaságból születtünk* (ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα – Jn 8,41). Bár az evangéliumok beszámolói szerint József nem akart bajt Máriának, mert „igaz ember volt” (Mt 1,19), és utólag feleségül vette őt, a tisztázatlan születés körüli vádak újra és újra felbukkantak Jézus működésében.⁸

A kérdéskör kutatása az utóbbi évtizedekben két kulcsfogalom köré rendeződve bontakozik ki. Jane Schaberg⁹ a „törvénytelenység” (illegitimitás) státusát vizsgálva generált éles kutatói vitát, Bruce Chilton pedig a Tóra *mamzér* fogalmának Jézusra való alkalmazhatósága mellett érvelve irányította a figyelmet egy termékenynek bizonyult kérdéskörré.¹⁰

⁸ Vö. Tàrrech, A. P.: *Jesús: Un perfil biogràfic*. Proa, Barcelona 2004, 165–172.

⁹ Schaberg, J.: *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. Harper & Row, San Francisco 1987. A kritikákra válaszol és felvetéseit pontosítja: Schaberg, J.: A Feminist Experience of Historical-Jesus Scholarship. In: Arnal, W. E. – Desjardins, M. (szerk.): *Whose Historical Jesus? Studies in Christianity and Judaism 7*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1997, 146–160.

¹⁰ Chilton, Bruce D.: *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. Doubleday, New York 2000. (Kiemelten az első fejezet: *A Mamzer from Nazareth*, 5–22). A fogalom tisztázásához ld. Bar-Ilan, Meir: The Attitude Toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity. In: *Jewish History*, 14. (2000/2), 125–170. Cohen, S. D.: Some thoughts on 'The Attitude toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity'. In: *Jewish History*, 14. (2000/2), 171–174. Aarde, A. van: *Fatherless in Galilee. Jesus as Child of God*. Trinity Press International, Harrisburg, PA 2001. A mamzér fogalmának Jézusra történő alkalmazhatóságát a később létrejövő házasság ténye alapján cáfolja McKnight, Scot: Calling Jesus Mamzer. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus* (2003/1), 73–103. Bruce D. Chilton érveinek elemzéséhez ld. Quarles, C.: Jesus as Mamzer: A Response to Bruce Chilton's Reconstruction of the Circumstances Surrounding Jesus' Birth in Rabbi Jesus. In: *Bulletin for Biblical Research*, 14. (2004/2), 243–255. Kortörténeti megközelítést és letisztázó szándékú elemzést olvashatunk még a következő írásban: Freyne, S.: Recovering Jesus' Mamzerut. In: Charlesworth, J. H.: *Jesus and Archaeology*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006, 84–110. J. F. McGrath az evangélisták státusnövelő szándéka felől közelíti meg a témát, és a māmzer fogalom helytelen alkalmazása mellett érvel, ld. McGrath, J. F.: Was Jesus Illegitimate? The Evidence of his Social Interactions. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5. (2007/1), 81–100.

b) Jézus, a törvényszegő

A második templom időszakának irodalma számos olyan példát említ, amelyekben rivális vallási csoportok törvényszegőnek minősítették egymást. Mindezt abban a kontextusban kell értelmeznünk, amelyben a Tóra egyaránt jelentette formatív szinten a közösség alkotmányát, szociológiai szinten a közösségi tagságot és határmegjelölést, eszkatológiai szinten pedig a közösség jövőbe vetett kilátásainak reménységét. A törvényszegés vádja tehát elvitatja az egyén adott identitáshoz való jogát, és mint ilyen a közösség egészét is veszélybe sodorja. Ezért ez a lehető legsúlyosabb vádnak minősült, és egyben kilátásba helyezte az 5Móz 29,15–68 átkait. Tágabb értelemben mindenik Jézus ellen elhangzó vád a törvényszegés vádjára vezethető vissza.

Az evangéliumokban Jézust számos alkalommal illették olyan váddal, amely a törvényszegés irányába mutatott, értve a törvény alatt magát a Tórárt vagy annak sajátos értelmezését. Ezek között találunk vitákat a szombatról (Mk 2,1–12; 2,23–28; 3,1–6; Lk 13,10–17; 14,1–6; Jn 5,1–18; 7,10–24; 9,1–41), a házasságról és válásról (Mk 10,2–12; 12,18–27; Mt 5,31–32; 19,10–12; Lk 16,18), az étkezési törvényekről és az asztalközösség-vállalásról (Mk 2,15–17; 7,1–23; Lk 7,36–50), az adózásról (Mk 12,13–17; Mt 17,24–27), a szülők eltemetéséről (Lk 9,59–60), de még a körülmetélkedésről is (Jn 7,22).

Hogy Jézus törvényértelmezése és magatartása tekinthető-e a törvény tényleges megtöréseként, arról a kutatás ellentétesen vélekedik.¹¹ Ez viszont nem érinti közvetlenül a sikeres címkézés gyakorlatát.

c) Falánk és részeges ember, vámszedők és bűnösök barátja

A φαγος και οινοπότης (falánk és borivó) kifejezés azonos formában maradt fenn a Mt 11,19-ben és a Lk 7,34-ben. Forrásként a Q korábbi rétegéből származik. A szókapcsolatot valószínűleg azért nem módosította egyik evangélista sem, mivel az mélyen belerögzült a hagyományba.¹² A kettős vád Jézus nyilvános működésének és Isten országa üzenetének két kardinális elemét veszi célba: a Jézus által gyakorolt nyílt asztalközösséget,¹³ illetve a szigorú

¹¹ Az irodalomhoz és az egyes vitahelyzetek értelmezéséhez ld. Loader, W.: *Jesus and the Law*. In: Holmén, Tom – Porter, Stanley E. (szerk.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. III. Brill, Leiden–Boston 2011, 2745–2772.

¹² Kloppenborg, J. S.: *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Fortress Press, Philadelphia 1987, kiemelten 110–112.

¹³ A téma jelentőségét kiválóan bemutató magyar monográfia Bolyki János: *Jézus asztalközösségei*. Református Teológiai Akadémia, Budapest 1993.

tisztasági és tisztátalansági kódok szándékos átlépését, azaz a marginalizálattal, kisémmizettekkel való közösségvállalást.

McKnight felveti, hogy a Mt 11,19 nyelvezete mögött az 5Móz 21,18–21 családi viszonyokat taglaló törvénykezés nyelvezetét kell keresnünk.¹⁴ Eszerint kortársai lényegében azzal vádolták Jézust, hogy „engedetlen és konok fiú” (וּמוֹרָה וְסוֹרֵר – *szórér umóreh*), aki nem hallgat a szülők és a vének jó szavára, s ezért mint „dorbézoló és részeges” (זוֹלֵל וְסוֹבֵא – *zolél vöszóbé*) megkövezéssel büntetendő. A címkézés funkciója itt nem annyira a konkrét magatartás leírására néz, hanem sokkal inkább arra a beazonosításra, hogy ő méltó az ítéletre. A falánk és részeges ember, aki vámszedőkkel és bűnösökkel barátkozik, megszemélyesíti az „engedetlen és konok fiú” törvényi kategóriáját. A vád ráadásul egyszerre hordoz családi (belső) és közösségi (külső) értékítéletet, vagyis a vád szerint Jézus szégyent hoz a szülere – talán innen is táplálkoznak a családdal való feszült viszony utalásai (Mk 3,31–35; 10,29–30; 12,18–27; 13,12; Mt 19,10–12; Lk 9,59–60; 12,51–53; 14,26) –, és veszélyt jelent a közösségre. Ahogy Robert J. Karris fogalmaz egy korábbi kommentárjában:

„Jézus úgy mutatja be a hűséges Istent, mint akinek szeretete és irgalma egyetemes. A vallási vezetők szemében Jézus nyílt asztalközössége hitszegés volt, a nép megrontásának gyakorlata [...]. Jézusnak, a falánknak és részegesnek azért a módért kell meghalnia, ahogyan eszik.”¹⁵

d) Eunuch

Kevés figyelmet kap az a vád, amelyet csak a Mt 19,12 őrzött meg: *Vannak ugyanis eunuchok, akik anyjuk méhéből így születtek; aztán vannak eunuchok, akiket az emberek tettek ilyenné, és vannak olyan eunuchok is, akik önmagukat férfiatlánították a mennyek országáért. Aki meg tudja érteni, értse meg.* (Káldi-Neovulgáta)

A jelenlegi szövegkörnyezetébe nehézkesen illeszkedő mondás valószínűleg egy vitabeszéd része, egy Jézus ellen felhozott vádra adott válasz.¹⁶ A jelenleg házasságról és válásról szóló farizeusi vita összefüggésében szereplő

¹⁴ McKnight, Scot: *Calling Jesus Mamzer*, 74.

¹⁵ Karris, R. J.: *Luke: Artist and Theologian*. Paulist Press, New York 1985, 60.

¹⁶ Ld. Blinzler, J.: *Eisin eunochoi*. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 48. (1957), 254–270. Luz, U.: *Das Evangelium Nach Mattheus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament. EKK I/3. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1997, 110–111. Allison, Dale C. Jr.: *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*. Fortress Press, Minneapolis 1998, 183.

mondás feltételezhetően a vándorprófétai életmódot folytató Jézust igyekezett a családi életre képtelen, a kasztrált címkével illetni.¹⁷

e) A káromlás vádja

A jeruzsálemi templom elleni prófétálás mellett az istenkáromlás volt egyike azon vádaknak, amely konkrétan is megjelenik Jézus perében. A káromlás judaizmuson belüli értelmezésének kérdésköre bonyolultabb, mint azt a szakirodalom korábban vélte. Tisztázásában Darrell Bock monográfiájának vannak kiemelt érdemei.¹⁸

Jézus korában a káromlás megítélésében lényegében két kategória különíthető el: a szavak által, illetve a tettek által elkövetett káromlás. Ez szélesebb érzékenységet és értelmezési mezőt jelent, mint amit a Misna vonatkozó traktátusa (Szanhedrin 7.) szab meg, ahol is a szitkozódás csak akkor tekinthető minősített káromlásnak, ha abban a vádlott explicit használta Isten nevét. Az első századi szokásjog káromlásnak minősített mindent, ami sértette a vallási érzékenységet, beleértve az isteni attribútumok eltulajdonítását, a vallási autoritások elleni beszédet, a vallási tárgyak nem megfelelő használatát stb. Ezek minden esetben Istennel szembeni „támadásnak” minősültek, a hit fundamentuma és az első parancsolat megsértéseinek.

Jézussal kapcsolatban az újabb kutatás a káromlás összefüggésében olyan evangéliumi részeket vizsgál, mint a bűnök megbocsátása (Mk 2,7), a templom lerombolására vonatkozó utalás (Mk 14,58; 15,29),¹⁹ illetve a vallási autoritások megsértése (pl. Mk 11,11–18; Lk 19,39), ritkábban pedig a János evangéliumában fellelhető krisztológiai jellegű kijelentéseket, amelyek nem annyira a történeti Jézus Tórához való viszonyáról szólnak, mint inkább az ősegyház hitfejlődéséről²⁰ (pl. 5,18; 10,33; 19,7).

¹⁷ Bernabé, Carmen: Of Eunuchs and Predators: Matthew 19:1–12 in a Cultural Context. In: *Biblical Theology Bulletin*, 33. (2003), 128–134.

¹⁸ Bock, D. L.: *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mark 14:53–65*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1998.

¹⁹ Az érthetően kényelmetlen témát mindenik evangélista nagy érzékenységgel kezelte. Márk egy hamis tanút szerepeltet az elbeszélésben (14,56–58), Máténál már sok hamis tanú próbálkozik, végül kettő tanúskodik (26,60–61), míg Lukács a teljes témakört áthelyezi az István elleni vádaskodás elbeszélésébe (ApCsel 6,13–14). János evangéliuma, amely Jézus küldetésének elejére helyezi a templom megtisztításának történetét, a lerombolást a „zsidók” jelkérésével kapcsolja össze (2,18–22).

²⁰ Loader, W.: *Jesus and the Law*, 27–68.

f) *Hamis próféta*

E Jézus elleni vád annyiban különbözik az eddigiektől, hogy maga a „hamis próféta” kifejezés ebben a formában nem hangzik el, de számos helyen ezzel az értelemmel találkozunk.²¹ Az explicit használat hiányának magyarázatát valószínűleg az ősegyházon belüli hagyományfejlődés iránya adja, amelyen belül Jézus prófétai működésének háttérbe szorulásával találkozunk a messiási címek használatával szemben.²² Ennek ellenére számos olyan evangéliumi utalást találunk, amelyekben a történeti Jézus kortársai részéről a hamis próféta gondolata jelenik meg, beleértve a fogalom szélesebb korabeli jelentésmezéjét, mint amilyen a megtévesztés vagy a nép elvárása szerinti beszéd Istenről.²³

Lukács evangéliumában (7,39) a vendéglátó farizeus magát a prófétai mivoltot kérdőjelezi meg: *Ha ő próféta volna, tudná, ki és miféle asszony az, aki őt megérinti, mivel bűnös ez az asszony.*

A próféták gyakran vetítik előre bizonyos események bekövetkeztét, amelyek aztán utólag nyernek, vagy nem igazolást. Jézus esetében ilyen előrevetített eseménynek tekinthető a templom lerombolása, amelyet ironikus módon éppen a beteljesült próféciák kategóriájába sorolhatnánk, de az evangéliumokban hozzá rendelt időtényező és az egyes szám első személyű fogalmazásmód miatt mégis a beteljesületlenek közé sorolható. Ilyen összefüggésben említik fel ezt Jézus perében, s miközben leköpdösik és ütlegetik őt, így gúnyolódnak vele: *Most prófétálgj!* (Mk 14,65) A mondás lényegében azonos a jelkérés igényével, azaz a prófétai mivolt csodatevő, természetfeletti erővel történő igazolásával. Ennek összefüggésében jelenik meg a Hatalmas jobbán ülő emberfia képzete, de általában ide sorolhatók az evangéliumban a jelkérésre vonatkozó polémiák (pl. Mk 8,11–12; Mt 16,1–4; Lk 11,16; 29–30; Jn 2,18; 6,30).

Az előrevetített események közé sorolható Isten országának bekövetkezése is, amelyet az emlékezet szerint Jézus már a körülötte állók életidejére „prog-

²¹ Stanton, G. N.: *Jesus of Nazareth: A Magician and a false Prophet Who Deceived God's People?* In: uő (szerk.): *Jesus and the Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, (127–161), 146.

²² Vö. Wright, N. T.: *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press, Minneapolis 1996, 162–171. A prófétaként értelmezett Jézus értelmezésének irodalmához ld. Öhler, M.: *Jesus as Prophet: Remarks on Terminology*. In: Labahn, M. – Schmidt, A. (szerk.): *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records*. Sheffield Academic Press 2001, 125–142.

²³ Számos példát olvashatunk erre Josephus Flavius *A zsidók története* vagy Jusztinosz *Diálógus a zsidó Trifónnal* művében.

nosztizált”, de aminek a hallgatók által elvárt kézzelfogható, tárgyiasult valósága láthatatlan maradt.

Lukács beszámolója szerint a per folyamán konkrétan is elhangzott a félrevezetés, a megtévesztés, a lázítás vádja, amely hagyományosan a hamis próféták jellemzője. Szintén a Pilátus előtti kihallgatás rendjén említi Máté (27,63) a „csaló” (ὁ πλάνοϋς) vádat.

A főpapok érvelésének háttérében itt is a deuteronomiumi törvénykezés szemléletét kell látnunk,²⁴ amely a hamis próféták megölését követeli: *Annak a prófétának és annak az álomlátónak pedig meg kell halnia, mert szavaival el akart téríteni benneteket Istenetektől...* (5Móz 13,1–12)

g) Zsidók királya

Az evangéliumok tanúsága szerint Pilátus feliratot tettetett Jézus keresztfájára, és a módosító javaslatokat ezzel utasította vissza: *Amit megírtam, megírtam.*²⁵ A történeti kutatások kétségbe vonják, hogy Pilátus ilyen beszédes lett volna Jézus pere alatt, de a kétségek nem terjednek ki a kiszegezett tábla történeti hitelességére. A keresztre feszítés közszemlére bocsátó propagandisztikus megtorlás volt, s ehhez a legtöbbször hozzá tartozott a vádat tartalmazó felirat elhelyezése. A római gyakorlatban a keresztre feszítés a lázadóknak kijáró kivégzési forma volt. Jézus esetében is ezt látszik megerősíteni a két „rabló”, inkább bandita, lázadó (vö. gör. ληστής) vele együtt való megfeszítése.

A zsidók királya vád megértéséhez a „titulus” felől érdemes visszafelé olvasni az utolsó hét eseményeit. Bár a királyi bevonulásnak karikatúrát állító, számárháton való bevonulás jelképes prófétai cselekedet volt, a hatalom részéről ez szándékos provokációnak tekinthető.²⁶ Jézus talán elveszíthette a kontrollt a tömeg fölött,²⁷ mindenesetre az érkezőt fogadó éljenzés egyér-

²⁴ Vö. Brown, C.: With the Grain and against the Grain: A Strategy for Reading the Synoptic Gospels. In: Holmén, Tom – Porter, Stanley E. (szerk.): *i. m.* I. kötet, 619–648, 621.

²⁵ A felirat a Mk 15,26 szerint így hangzott: *A zsidók királya*. A Mt 27,37 és a Lk 23,38 szerint: *Ez Jézus, a zsidók királya*. Míg a Jn 19,19 szerint: *A názáreti Jézus, a zsidók királya*. Péter evangéliumában az „Izrael királya” áll; vö. Szepessy Tibor (szerk.): *Apokrif iratok: Csodás evangéliumok*. Telosz Kiadó, Budapest 1997.

²⁶ E. P. Sanders azon a véleményen van, hogy Jézus antikirályi bevonulása számárháton szándékos kiábrázolása volt annak az üzenetnek, amely szerint Isten országának uralma az elnyomottakhoz és alacsony sorsúakhoz érkezett el. Ld. Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*. Fortress Press, Philadelphia 1985, 235.

²⁷ Így vélekedik Frederiksen, P.: *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. Vintage, New York 2000, 247.

telmú utalásokat tartalmaz a dávidi messiás-királyra: *Hozsánna Dávid Fiának!* (Mt 21,9) *Áldott a király, aki az Úr nevében jön!* (Lk 19,38). *Áldott, aki jön az Úr nevében, Izráel Királya!* (Jn 12,13) Az intertestamentális korban általános volt az Izráel helyreállítására vonatkozó váradalom, amelyet sokan a jeruzsálemi templom Isten általi lerombolásával és újjáépítésével kapcsoltak össze.²⁸ Ebben az összefüggésben Jézus heves fellépése a templom „megtisztítása” érdekében szintén a messiási király igényeként értelmezhető. A per alatt elhangzó vádak alapján nem lehet kétséges a zsidó főpapság együttműködése Pilátussal, mint ahogy a felirat maró gúnyt hordozó jellege is.

II. Szövetség a démonok fejedelmével

A vád, amely szerint Jézust démoni erők kerítették hatalmukba, illetve azokkal szövetségben végzi gyógyítói tevékenységét, a történeti Jézusról szóló tudások legmegbízhatóbb rétegéhez tartoznak. A vádakat számos korai evangéliumi forrás tanúsítja, és a korra vonatkozó kulturális antropológiai kutatások is valószínűsítik ezeket.²⁹ Tanulmányunk kiemelt témájaként most a Belzebubbal való szövetség vádja felé fordulunk.

a) Jézus, az exorcista. A források kérdése

Jézusról mint gyógyítóról lényegében minden újszövetségi réteg és kánon kívüli forrástípus említést tesz, de abban a tekintetben, hogy ő *exorcista* (ördögűző), inkább hallgatással találkozunk.³⁰ János evangéliumában nincs is ilyen elbeszélés. Tamás evangéliumának 31. mondása együtt említi Jézus gyógyítói és a prófétai minőségét, de exorcizmusról nem beszél konkrétan.³¹ Hasonló a helyzet a páli leveleket illetően, ahol elszórtan ugyan, de találunk néhány fontos utalást a történeti Jézusra, de exorcizmusra nem,³² és a latin-

²⁸ Nickelsburg, G. W. B.: *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*. Fortress Press, Philadelphia 1981, 18–19.

²⁹ A Jézus Szeminárium a tíz történetileg leginkább hitelesnek tekinthető jézusi tett közé sorolja; Lukács változata piros, a Márké és a Mátée rózsaszín értékelést kap. Vö. Funk, R.: (szerk.): *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*. Harper, San Francisco 1999, 566.

³⁰ Jó kivételt képez Witmer, A.: *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*. T&T Clark International, New York 2012.

³¹ Hollenbach, P.: *Jesus, Demoniacs and Public Authorities: A Socio-Historical Study*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 49. (1981/4), 565–588.

³² Witmer, A.: *i. m.* 11–12.

római forrásokban sem jelenik meg Jézus ördögűzőként. Legközelebb Josephus Flavius általános mondata visz, amikor Jézust úgy említi, mint aki *csodatevő* (παραδόξων ἔργων ποιητής; szó szerint: csodálatos dolgok cselekvője),³³ de konkrétan exorcizmusról itt sincs szó. A későbbi zsidó források, kiemelten a *Babilóniai Talmud* polemikusan, inkább a varázsló és szemfényvesztő kategóriákban kommentálja Jézus csodatételeit. Az atyák írásaiban találkozunk a varázslókatagóriát cáfoló és azt exorcizmusra javító előfordulással, például a 2. századi Jusztinosz *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* (2. század), vagy Origenész *Celsus ellen* című írásában.³⁴

b) A rossz eredete és a megszállottság

A világban és az emberben fellelhető rossz kérdése a mindenkori vallás alapkérdéseikhez tartozik. A szentírási hagyományon belül sajátos fejlődési irány figyelhető meg. Például a Genézis első tizenegy fejezetében fellelhető négy történet, amelyek a témához kapcsolhatók, minden esetben az emberi tényezőkből eredeztetik a rossz okát. Itt az emberi esendőség különféle megnyilvánulása okozza a rosszat és a betegséget, mint például a kíváncsiság, féltékenység, vérszomj vagy hatalomvágy. Ezzel szemben az Újszövetség korára a rossz forrása egyre inkább égi/mennyei eredetet nyer, ahogyan azt már a kései ószövetségi apokrif irodalom kiemelkedő alkotásaiban is világosan lehet látni, például Énok könyveiben.³⁵ A rossz fizikai megjelenésének közvetítői a démonok és gonosz szellemek, akik megszállás alatt tartják a testet. Ez a rossz azonban időben véges, felszámolható az eszkatológiai távlatokban, szemben a Genézis vagy a Deuteronomium hagyományával, ahol a rossz a teremtett világ állandó része.

³³ *Antiquitates*, XVIII. 3,3. Révai József fordításában: „csodákat művelt”; ld. Josephus Flavius: *A zsidók története*. XI–XX. könyv. Fordította Révai József. Európa Könyvkiadó, Budapest 1980, 503.

³⁴ Bruce D. Chilton megjegyzi: „A történetiség kérdése alapvetően arra irányul, hogy az emberek milyen tapasztalatot éltek át, és annak hatására hogyan cselekedtek; egészen más természetű kérdés, hogy az antik ember tapasztalata hogyan viszonyul a modern ember tapasztalatához.” Chilton, Bruce D.: *An Exorcism of History: Mark 1:21–28*. In: Chilton, Bruce D. – Evans, Craig A. (szerk.): *Authenticating the Activities of Jesus*. NTT 28. Vol. 2. Brill, Leiden 1998, (215–245) 233.

³⁵ A két hagyomány összevetéséhez ld. Frölich Ida: *Origins of Evil in Genesis and the Apocalyptic Tradition*. In: Crawford, S. W. – Wassén, C. (szerk.): *Apocalyptic Thinking in Early Judaism. Engaging with John Collins' The Apocalyptic Imagination.*: Brill, Leiden–Boston 2018, 141–159.

Szociológiai és antropológiai értelemben az „erők vagy lelkek általi megszállottságról” azokban a társadalmakban beszélhetünk, ahol a következő két feltétel teljesül: hit az önálló szellemi entitások létezésében; és hit abban, hogy ezeknek az entitásoknak van hatalmuk átlépni a szellemek és az emberek világa közötti határt, és képesek megtelepedni az emberben.³⁶ Ez a hitvilág általános volt az első század körüli mediterrán kultúrákban, amint arról a nagyszámú írásos és tárgyi lelet, átoktáblák, varázsigék, ráolvasóedények stb. tanúskodnak.³⁷ A szellemvilágot benépesítő sokféle lény közé tartoznak a démonok is (δαίμονια), amelyeket a görög-római irodalom gyakran emberi tulajdonságokkal és jellemzőkkel ruház fel, és olykor szellemi és fizikai képességeket fokozó, máskor pedig gátló megnyilvánulásokkal hozták kapcsolatba őket.³⁸ Ezek gyakran azért maradtak az antik írók figyelmén kívül, mert a társadalom felsőbb, írástudó rétegei nem szívesen foglalkoztak „effélékkel”. Ez részint jellemző maradt a későbbi kutatásban is.

A téma egyik legjelentősebb korai kutatója Erika Bourguignon, aki szerint az antikvitásban kétféle hit kapcsolódott a szellemvilághoz, és mindkettőre számos példát látunk az evangéliumokban. Az egyik hit szerint a „megszállottság” testi elváltozásokban mutatkozik meg: sükettségben, némaságban, vakságban, lebénulásban. A másik a transzállapothoz kapcsolódik, és az illető személy magatartásában, szavaiban és viselkedésében mutatkozik meg.³⁹ A Belzebub-vitában Jézust az utóbbival vádolja környezete, miközben ő az előbbiben kínál fel változást.

c) Szövegvariánsok

A szinoptikus evangéliumokban négy variációban fordul elő utalás arra a vádra, hogy Jézus az ördögök fejedelme, azaz Belzebub segítségével gyakorolja az exorcizmust (Mk 3,22–30; Mt 9,32–34; 12,22–27; Lk 11,14–22). Minden variáció más és más narratív kontextusban áll ma előttünk, ami intenzív

³⁶ Bourguignon, E.: World Distribution and Patterns of Possession States. In: Prince, R. (szerk.): *Trans and Possession States*. R. M. Bucke Memorial Society, Montreal–Québec, Canada 1968, (3–34) 7.

³⁷ Frölich Ida: *Demons and Illness in Second Temple Judaism: Theory and Practice*. In: Bhayro, Siam – Rider, Catherine (szerk.): *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*. Brill, Leiden–Boston 2017, 81–96.

³⁸ Vö. Janowitz, N.: *Magic in the Roman World: Pagan, Jews, and Christians*. Routledge, London–New York 2001, 34–35.

³⁹ Bourguignon, E.: World Distribution and Patterns, 8–9.

szerkesztési tevékenységre utal. A közös elemet, amely szerint Jézus *a démonok fejedelmével űzi ki a démonokat*, a Mt 12,24 és a Lk 11,14 azzal egészíti ki, hogy a démonok fejedelmét a Belzebub névvel azonosítja. A rendkívül összetett irodalmi viszony feloldása abból a felismerésből indul ki, hogy Máté és Lukács szövegvariánsai számos apró narratív és fogalmazásbeli egyezést mutatnak Márk ellenében, s ezért az elemzők többsége a két forrás hipotézisének logikáját követik.⁴⁰ Eszerint Lukács tisztábban őrizte meg a Q forrás anyagát, míg Máté teljesebben dolgozta egybe Márk és a Q elbeszélését.⁴¹ Márk a rokonok és családtagok aggodalmával kapcsolja össze az elbeszélést [*odamentek, hogy megfogják őt, mivel azt mondták: megzavarodott* – ἐξέστη (ἐξίστημι); 3,21], amire ráerősít a Jeruzsálemből érkező írástudók vádja. Máté és Lukács egy néma megszállott meggyógyításának történetével vezeti fel az elbeszélést (ezt Máté két fejezettel előbb külön is szerepelteti), amire Máténál a farizeusok, Lukácsnál pedig némelyek a sokaságból fogalmazzák meg azt a vádat, hogy Belzebubbal, az ördögök fejedelmével űzi ki az ördögöket. Mindhárom evangélium Jézus többrétű válaszával folytatja az elbeszélést.⁴²

Ha a szövegvariánsokat közelebbről tanulmányozzuk, nagyfokú egyezést vehetünk észre az eltérő narratív kontextus mögötti tartalmi elemek és válaszok sorrendjét illetően, amelyet többen is a Márk és Q mögötti közös szóbeli hagyományra vezetnek vissza (Oakman, Boring, Kollmann). Az áttekinthető-

⁴⁰ Bultmann, R.: *The History of the Synoptic Tradition*. Harper & Row, New York 1963, 14. Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke I–IX: Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28. Doubleday, Garden City, New York 1981, 508–509. Boring, E. M.: *The Synoptic Problem. "Minor" Agreements and the Beelzebul Pericope*. In: Segbroeck, F. van et al. (szerk.): *The Four Gospels*. F. S. F. Neiryneck, Leuven 1992, 615–618. Carlston, C. E.: *The Parables of the Triple Tradition*. Fortress Press, Philadelphia 1975, 16–21. Kloppenborg, J. S.: *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*. Polebridge, Sonoma, CA 1983. Fledderman, H. T.: *Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying*. In: Labahn, M. – Schmidt, A. (szerk.): *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records*. JSNTSup 214. Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 17–33.

⁴¹ A Belzebub-vita irodalomkritikai kutatásának áttekintéséhez, illetve Mk és a Q forrás irodalmi kapcsolatának áttekintéséhez ld. Labahn, M.: *The "Dark Side of Power" – Beelzebul: Manipulated or Manipulator? Reflections on the History of Conflict in the Traces Left in the Memory of Its Narrators*. In: *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, IV., 2911–2945, kiemelten 2911–2919. Labahn „a kettős hagyományozódás” mellett érvel.

⁴² A Mt 10,25 önálló egységként jelenik meg: Elég a tanítványnak, hogy olyan legyen, mint a mestere, és a szolgának, mint az ura. Ha a ház urát Belzebubnak nevezték el, mennyivel inkább a háza népét? Itt maga Jézus utal szemléltetésként Belzebubra.

ség érdekében ezeket az alábbi táblázatban mutatjuk be, és ezt a szerkezetet követjük a továbbiakban is.

Belzebub-vita – önálló szövegegységek	Mk	Q (Lk)
a) <i>Narratívó bevezetés (néma lélek kiűzése)</i>		11,14
b) <i>Vád (Belzebub segítségével)</i>	3,22	11,15
c) <i>Válasz I. (Isten lelkével/ujjával)</i>		11,20
d) <i>Válasz II. (meghasonlott ország, erős ember)</i>	3,23–27	11,17–18.21–22

d) *Jézus kapcsolata ördögi erőkkel*

A mediterrán térség antik kulturális közegében gyakran találkozunk azzal a jelenséggel, hogy a gyógyítót, a különös tettekre képes tanítót vagy próféta külső szellemi erőktől megszállott személynek tekintik, amint azt például Tyanai Apollonius vagy a Josphus Flavius által bemutatott Eleázér esetében látjuk.⁴³ Az evangéliumok elbeszélésében azonban ennél többről van szó: az evangélisták mintha azt akarnák érzékeltetni, hogy Jézus már kezdettől fogva küzdelemben állt ezekkel az erőkkel, s ez a küzdelem elkísérte tevékenységét egészen haláláig.⁴⁴ Mi több, az ilyen erők ellen folytatott küzdelme meghatározta gyógyítói és ördögűzői identitásának formálódását.

Ebben az összefüggésben kiemelt szerepe van a keresztelési történetnek, ahol a nyilvános fellépést megelőző beavató küzdelem a pusztában zajlik, ahogyan azt gyakran látni a kulturális antropológia toposzaiban. Az elbeszélés, amelyben Jézus győzedelmeskedik a Sátán kísértések formájában elébe tárt próbatételein, mintegy előrevetíti Jézus későbbi sikeres ördögűzői tevékenységét. Ezt az teszi még nyilvánvalóbbá, hogy a megkísértés elbeszélését

⁴³ *Antiquitates*, VIII. 2,2. Josephus Flavius: *A zsidók története*, 183: „Például én magam is látam, amint egy Eleázár nevű zsidó – Vespasianusnak, fiainak, a főembereknek és a többi harcosoknak jelenlétében – a gonosz szellemeket kiűzte a megszállottakból. A gyógyítás a következőképpen történt: a megszállottnak orra alá tartott egy gyűrűt, ennek a köve alatt volt valamiféle gyökér – Salamon előírása szerint –, ezt megszagoltatta a beteggel és a gonosz szellemet így az orrán át húzta ki belőle. A megszállott rögtön összeesett, és Eleázár kényszerítette a gonosz lelket, hogy soha többé ne térjen vissza az emberbe, miközben Salamon nevét és az általa szerkesztett mondásokat mormolta. De hogy bebizonyítsa a jelenlévőknek, hogy csakugyan van ilyen hatalma, Eleázár a közelben vízzel telt serleget vagy más edényt állított fel, és megparancsolta a gonosz léleknek, hogy mikor kimegy az emberből, ezt döntse fel, és így győzze meg a nézőket arról, hogy valóban távozott az emberből.”

⁴⁴ Alison, D. Jr.: *Behind the Temptation of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13*. In: Evans, Craig, A. – Chilton, Bruce D. (szerk.): *Authenticating the Activities of Jesus*. Brill, Leiden 1999, (195–213) 206.

a szinoptikusok nem kapcsolják össze a Sátán végleges legyőzésével. Lukács így fogalmaz: *Amikor mindezek a kísértések véget értek, eltávozott tőle az ördög egy időre.* (4,13) Ez a szemlélet mintha szándékosan feltételezné Jézus sebezhetőségét, ördögi erőknek való kiszolgáltatottságát. Az elbeszélés autentikusságának védelmében érdemes megjegyezni, hogy a korábbi zsidó hagyományban precedens nélküli az a képzet, hogy a Messiást sátáni erők kísértenék.⁴⁵

Ebben a folyamatos kapcsolatban válik érdekessé a Belzebub-vita, amelyet Márk kevéssel a pusztai kísértés után, azaz Jézus nyilvános működésének a kezdetére tesz, mégpedig úgy, hogy ezt a szülőfalujában történt látogatással kapcsolja össze. Az elbeszélést azzal indítja, hogy „ismét összegyűlt a sokaság, úgyhogy ők még enni sem tudtak emiatt”. És akkor következik a váratlan fordulat, a nehezen érthető mondat: *Amikor ezt meghallották a rokoni, odamentek, hogy megfogják őt, mivel azt mondták: megzavarodott.* (3,21)

Nem derül ki, hogy a sokaság jelenléte, az enni nem tudás és a család „diagnózisa” miért kapcsolódik össze, de a kulturális kutatások azt hangsúlyozzák, hogy mind az erők általi megszállottság, mind az exorcizmus társadalmi jelentést hordozó jelenségek. Lényegében egyetlen exorcizmussal sem találkozunk az evangéliumokban, ahol ne lenne jelen a tömeg.⁴⁶

Sejthető, hogy Jézus viselkedése, magatartása váltotta ki a család részéről az aggodalmat, illetve az írástudók/farizeusok részéről a degradáló negatív címkézést. Az evangélium szűkszavúsága mögött sejteni lehet, hogy mindez kapcsolatban állhat az enni nem tudás tényével, ami gyakori kísérője az extatikus állapotnak, továbbá a tömeg gyors összeverődésével. Wilson rámutat elemzésében, hogy minden társadalom szigorú kontroll alatt tartja a nyilvános viselkedés formáit, és az attól való eltérést negatív tartalmakhoz társítva

⁴⁵ Ld. Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke I–IX*, 508–509.

⁴⁶ Lábjegyzetben érdemes megjegyezni, hogy a szociológiai és antropológiai kutatások mindenekelőtt azért hasznosak, mert más jellegű kérdéseket tudunk feltenni általuk, mintha csak a hagyományos teológiai paradigmán belül próbáljuk értelmezni a szöveget. Jó példa erre James Dunn hagyományos megközelítésű fejtegetése, aki a „magán kívül” kifejezést azzal próbálja feloldani, hogy Jézus karizmatikus volt, de nem extatikus. Ez ugyan jól hangzik, de annál problematikusabb. Ugyanis az itt használt görög kifejezés az ἐξίστημι, amely szó szerint magán kívül levést jelöl, s ebből ered a későbbi extatikus fogalom. Az elbeszélés eredetisége mellett éppen az a kényelmetlenség szólhat, amellyel a későbbi keresztyén hagyomány szembesült. Ezt Dunn is megpróbálja feloldani, de ez itt kifejezésre jut – legalábbis Jézus családja és környezete részéről. Dunn, James D. G.: *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. SCM Press, London 1975, 87–88.

címkezi.⁴⁷ Ez különösen igaz a mediterrán kultúrákra. A démoni erők általi megszállottság vádja nemcsak a szinoptikusoknál fordul elő ismételten, hanem legalább három esetben János evangéliumában is: a lombsátrak ünnepén: *A sokaság erre ezt mondta: Ördög van benned!* (7,20); az Ábrahám gyermekeiről szóló beszéd után: *Azután így szóltak hozzá a zsidók: Vajon nem jól mondjuk, hogy samáriai vagy te, és ördög van benned?* (8,48; 8,52 – figyeljük meg a samáriai és az ördögi összekapcsolását); a jó pásztorról szóló beszéd után (10,20): *Nem megszállott ember beszédei ezek?* János itt nem a szinoptikusoknál előforduló ἰσθημι, hanem a μαίνομαι – *félrebeszélni, túllelkesülten hadarni*, ígét használja azaz a külső szemlélő által megfigyelhető viselkedésre, magatartásra utal.

A keresztelő, a család, a vádak által kijelölt folyamatba kell elhelyezni a Belzebub-vitát.

d) Mit takar a Belzebub név?

Az elbeszélés folytatásában a figyelem már nem Jézus viselkedésére irányul, hanem a benne megmutatkozó erő forrására. A vád explicit ezt tartalmazza: Belzebub van benne, az ördögök fejedelmével úzi ki az ördögöket.

Hogy milyen lehetett Galilea szellemvilága Jézus korában, erre csak közvetett módon van rálátásunk, például ószövetségi utalások alapján, de még inkább az intertestamentális kor hitvilágát közelebbről tükröző qumráni irodalomból. A legteljesebb ószövetségi felsorolást abban az énekben találjuk, amelyet Ézsaiás könyvében olvashatunk Edóm pusztulásáról, ahol a próféta a bűnös város romjai közt tanyázó vadállatokat és démonokat mutatja be: *Palotáit gaz veri föl, erődjeit csalán és tüskebozót. Sakálók hajléka lesz, struccmadrak tanyája. Ott találkozik a vadmacska a hiénával, egyik pusztai démon a másikkal. Ott pihen az éjjeli boszorkány, ott talál magának nyugvóhelyet.* (34,13–14) Az átírásban olvasható éjjeli boszorkány a héberben לילית (populáris átírásban *Lilith* vagy *Lilit*), bibliai *hapax legomenon*, ezért a bibliafordítások eltérő megoldásokat kínálnak.⁴⁸ A Lil-démonok mellett a qumráni iratokban is találkozunk a szír és mezopotámiai eredetű démoncsaládok számos változatával.⁴⁹

⁴⁷ Wilson, R. R.: Prophecy and Ecstasy: A Reexamination. In: *Journal of Biblical Literature* 98. (1979/3), (321–337) 327.

⁴⁸ Jó magyar nyelvű áttekintést nyújt Bozó Réka: Hogyan került Lilit a Bibliába? In: *KRE-DIT, a KRE-DOK online tudományos folyóirata*, 2018/1. <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/bozo-reka-hogyan-kerult-lilit-a-bibliaba/> (2019. febr. 28.)

⁴⁹ Vö. Frölich Ida: Theology and Demonology in Qumran Texts. In: *Henoch* 32. (2010/1), 101–129.

A Belzebul név azonosításának az a legfőbb nehézsége, hogy ebben a formában kizárólag keresztény előfordulása igazolható,⁵⁰ s talán csupán egyetlen, görög nyelven fennmaradt zsidó mágikus szöveg képez kivételt.⁵¹ Etimológiáját tekintve a név a kánaáni Baál isten nevének (*úr, uralkodó, férj*) és az arámi–héber *zebul* összeolvadásából keletkezett.⁵² Az arámi–héber *zábal* jelentése *hordozni, felemelni*, aminek passzív alakja a Héber Bibliában „Isten felmutatott dicsőségére”, azaz a templomra utal.⁵³ A név a qumráni szövegekben is ehhez hasonló, Isten dicsőségére mutató jelentéssel fordul elő, annak arámi megfelelője.⁵⁴ Az összeolvadt Baál-Zebul név mindinkább a „Baál, a herceg”, vagy a „Föld ura” (Zubulu) jelentést öltötte magára. A 2Kir 1 tanúsága szerint Ekrónban a filiszteusok ezzel a Baál-Zebúl névvel tisztelték a „szentély urát”. Egyes értelmezések szerint a Baál-Zebúl alakot torzították később a zsidók Baál-Zebubra, azaz „legyek urára”, innen inspirálódott Golding híres regénye.⁵⁵

⁵⁰ Ebből Lloyd Gaston erre a következtetésre jut: „A név máshonnan nem ismert, hiszen erre a helyzetre alkották meg.” Ld. Gaston, L.: Beelzebul. In: *Theologische Zeitschrift* 18. (1962), 247–255.

⁵¹ Vö. Reitzenstein, R.: *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Teubner, Leipzig 1904, 75–76.

⁵² Holladay, W. L.: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Brill, Leiden 1988.

⁵³ Részletes elemzéshez ld. Sheets, D. D.: Jesus as Demon-Possessed. In: McKnight, S. – Modica, J. B. (szerk.): *Who do my Opponents Say that I Am? An Investigation of the Accusations Against the Historical Jesus*. T&T Clark, New York 2008, 27–49. Sheets a Belzebul név „Isten felmutatott dicsőségére” való utalását a jeruzsálemi Templom vonatkozásában próbálja meg kreatívan továbbgondolni, és amellet érvel, hogy a név választásának *miértje* Jézus Templom elleni próféciáival állhat kapcsolatban. Érvelése kiindulópontját Lloyd Gaston (ld. 50. láb.) felvetése képezi, aki szerint a Belzebul név IV. Antiokhosz Epiphánész uralkodásának sötét éveit idézi, amikor a zsidóság a rájuk erőltetett Baál-kultusszal küzdött. A templomi kultusz betiltása a pogány „mennyei urának” (*Baál Shámáim*) képzetével nyert apokaliptikus színezetet, és a fenyegető végidő hagyományának részévé vált. Jézus ellenfelei azért választhatták a Belzebul nevet, mert korukban a Templom (*zebul*) elleni prófétálás jelképévé vált. Ez alapján úgy tekintettek Jézusra, mint aki „*Minim*”, azaz egyike a Talmud 6. rendjében felsorolt károkozónak, aki az idők végezetéig a Seolban marad, mivel az Isten örökkévaló dicsőségének helye, a Templom ellen „nyújtotta ki a kezét” (Szanhedrin 13,5).

⁵⁴ Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, C. A.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson Pub, Peabody, MA 1996.

⁵⁵ Humphries, M. L.: *Christian Origins and the Language of the Kingdom of God*. Southern Illinois University Press, Carbondale, IL 1999, 14–15.

A hagyományfejlődés későbbi szakaszában, ahogy azt például Salamon Testamentumában, Origenésznél vagy Hippolitusznál látjuk, Belzeub mindinkább a legjelentősebb bukott angyal szerepét ölti magára, egyfajta megfelelője Lucifernek. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az Újszövetségen kívüli irodalomban egyetlen esetben sincs kapcsolat Belzeub és a Sátán között, míg Márk vagy a Q szóhasználatában Belzeub a Sátán szinonimájaként jelenik meg, amelyet az „ördögök fejedelme” megjelölés nyomtatékosan egyértelműsít.⁵⁶

Michael Humphries egy helyi szíriai istenségre, *Zbl b'l arsra* vezeti vissza a Belzeub név eredetét, és érvelése szerint itt a Jézus elleni vád az idegen isten tiszteletére utal, és így lényegében a hamis prófétaság vádja.⁵⁷ A korabeli zsidóság gyakran tekintette az idegen isteneket démoni erőknek. John Dominic Crossan pedig amellet érvel, hogy a Belzeub név „népi hagyományt” tükröz, és a név Jézus korára a sátáni erők népszerű összefoglaló megnevezéseként szolgált Galileában.⁵⁸

A név etimológiájánál érdekesebb a démon nevével való azonosítás funkciója. Klaus Berger a lényegre mutat rá újszövetségi szöveggyűjteményében, amikor a címkézés széles kulturális gyakorlatára és dehonesztáló funkciójára utal.⁵⁹ Példaként a Szibilla elleni vádat említi, amelyben őt örültnek nevezik prófétai tevékenységéért. A címkéző dehonesztálás utalhat a viselkedésre, a származásra (vö. Jn 4,48: „samáriai vagy te”), a hitre vagy a szövetséges erőkre. Ezzel a gyakorlattal számos antik történelmi személy esetében találkozunk, de további példánkat a Belzeub név közelségében próbáljuk tartani: amikor a 2. századi apokrif irat, Ézsaiás mennybemenetele, Ézsaiás mártíriumát beszéli el, következetesen a *Beliár* névvel illeti Néro császárt (4,2–14), és itt a szöveg felváltva használja a Sátánt és Beliárt.⁶⁰

A következőkben Jézus válaszai felé fordulunk.

⁵⁶ Ld. Twelftree, G. H.: *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. WUNT II/54. Mohr Siebeck, Tübingen 1993, 106.

⁵⁷ Humphries, M. L.: *i. m.* 21.

⁵⁸ Crossan, J. D.: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Reprint edition. HarperOne, San Francisco 1993, 318.

⁵⁹ Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATE-Press, Szeged 2018, 44.

⁶⁰ Ld. Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke X–XXIV: Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28A. Doubleday, Garden City, New York 1985, 921.

e) *Isten ujjával*

Jézus válaszában ezt a részét a Q forrás őrizte meg. Lukács tolmácsolásában így hangzik (11,19–20): *De ha én Belzebubbal űzöm ki az ördögöket, a ti fiaitok kivel űzik ki azokat? Ezért ők lesznek a bíráitok. Ha viszont én Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa.* Máténál (12,28) az *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* (*Isten ujjával*) helyett az *ἐν πνεύματι θεοῦ* (*Isten lelkével*) olvasható.

A válasz első, fiakra utaló része implicit sejtetni engedi, hogy Jézus korábban más zsidó exorcisták is működtek. A „fiak” (*υἱοί*) kifejezés gyakran a farizeusok tanítványaira utal. A mondás Lukácsnál mintha összekapcsolná a Márknál (22. v.) olvasható vádat – *Belzebub van benne, és hogy az ördögök fejedelmével űzi ki az ördögöket* –, ugyanakkor a Mk 8,11–13 részt, amely a Belzebub-vitában Lukácsnál így tükröződik: *Mások pedig kísértették, és mennyei jelt követeltek tőle* (11,16), mintha erre a jelkérésre felelne a válasz második részében: *Ha viszont én Isten ujjával/lelkével űzöm ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa.*

Jézus válaszában különleges jelentőséget ad az a tény, hogy abban közvetlenül összekapcsolódik az ördögűzés gyakorlata és Isten országa eljövetele. Jézus tehát nem tagadja a vád azon részét, hogy exorcizmust gyakorol, hanem rámutat annak értelmére, jelentésére. A sikeres exorcizmus (és gyógyítás) lehetségessége mintegy bizonyítéka Isten országa eljövetelének. Twelftree így fogalmaz: „az exorcizmusok maguk jelentik Isten országa jelenlétét”.⁶¹

Hogy a lukácsi *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* (*Isten ujjával*) vagy a mátéi *ἐν πνεύματι θεοῦ* (*Isten lelkével*) tekinthető eredetibbnek, arról könyvtári irodalom értekezik. Én itt Nolland, Hengel, Davies, Allison, Kettler, Dunn, Meier és Robert Funk érvei nyomán az „ujj” kifejezést tekintem eredetinek.⁶² Íme néhány érv vázlatosan:

⁶¹ Idézi Evans, Craig A.: *Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan.* In: Bock, Darrell L. – Webb, Robert L. (szerk.): *Key Events in the Life of the Historical Jesus.* Mohr Siebeck, Tübingen 2009, (151–180) 170.

⁶² Nolland, J.: *Word Biblical Commentary. Vol. 35a, Luke 1:1–9:20.* Thomas Nelson Inc, Nashville 1989, 639. Davies, W. D. – Allison, D. C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew.* Vol. 1. T&T Clark, Edinburgh 1988, 684–684. Hengel, M.: *Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20.* In: Kieffer, R.– Bergman, Jan (szerk.): *La Main de Dieu – Die Hand Gottes.* WUNT 94. Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 101–102. Dunn, James D. G.: *Jesus Remembered: Christianity in the Making.* Vol. 1. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2003, 458–460. Funk, Robert W. – Hoover Roy W. – The Jesus Seminar: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus.* Macmillan, New York 1993, 173–174.

- Lukács evangélista számára kiemelt fontosságú a Szentlélek, ahol csak tehetette, ezt szerepeltette. Például az imádkozásról szóló részben a Mt 7,11 így hangzik: *mennyivel inkább ad jót a ti mennyi Atyátok*. A párhuzamos Lk 11,13 ezt így hozza: *mennyivel inkább ad mennyi Atyátok Szentlelket*.
- Hengel rámutat arra, hogy Máté kerüli az antropomorfizmust – valószínűleg itt is –, és ezért módosítja Szentlélekre az ujjat.
- Az „ujj” kifejezés sehol máshol nem fordul elő Lukácsnál, így nehéz elképzelni, hogy ha „Szentlelket” talált volna a Q-ban, azt újra változtatja.⁶³
- Az „Isten ujjá” kifejezés nem fordul elő az Újszövetség más könyveiben, így nehéz azt őskeresztény eredetűnek tekinteni.⁶⁴

Ezzel szemben az „Isten ujjá” kifejezésnek van ószövetségi párhuzama, mégpedig a harmadik csapás elbeszélésében:⁶⁵ *A mágusok is meg akarták tenni titkos mesteriségükkel, hogy szűnyogokat hozzanak elő, de nem tudták. Szűnyog lept el tehát embert és állatot. Ekkor azt mondták a fáraónak: Isten ujjá ez! A fáraó szíve azonban kemény maradt, és nem hallgatott rájuk, ahogyan megmondta az ÚR. (2Móz 8,15)*

A 2Móz meggyőző párhuzamot kínál a Belzebub-vitahelyzethez, amikor keményszívűségről, igaz és hamis csodatevőkről, azaz olyanokról beszél, akik Isten segítségével (Mózes és Áron), illetve hamis istenek segítségével (a fáraó mágusai) vitték véghez tetteiket. Igaz ugyan, hogy itt nincs szó démonokról, de a 2Móz 8 rabbinikus magyarázata már ebbe az irányba történik:⁶⁶

„Amint a mágusok belátták, hogy nem tudnak szűnyogokat előhozni, felismerték, hogy Isten tetteivel állnak szemben, és nem démonokéval. Többé nem próbálták hozzámérni magukat Mózeshez a csapások előhívásában.”⁶⁷

Amikor Jézus arra utal, hogy „Isten ujjával” űzi ki a démonokat, és nem Belzebub segítségével, feltételezhetően a jól ismert mózesi párhuzamnak

⁶³ Eve, E.: *The Jewish context of Jesus' miracles*. LNTS 231. Sheffield Academic Press, London 2002, 332.

⁶⁴ Meier, J. P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Mentor, Message, and Miracles*. Vol. 2. Doubleday, New York 1994, 416.

⁶⁵ Részletekhez ld. Witmer, A.: *i. m.* 127–128.

⁶⁶ Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke X–XXIV*, 922.

⁶⁷ Midras Rabbót 10,7 (saját ford.). Vö. Freedman, H. – Simon, M. (szerk.): *Midrash Rabbah Exodus*. Angol fordítás: Lehrman, S. M. 3. kiadás. 3. kötet. Soncino, London 1983, 136.

adott tipológiai jelentőséget, és ezzel arra utalt, hogy miként annak idején az egyiptomi szabaduláskor, úgy most az ő küldetésében is Isten ereje munkálkodik.

Még egy kérdésre térünk ki itt röviden: miért mondja Jézus, hogy Isten országa elérkezett „rátok” (ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς)? John Nolland kommentárjában eltűnődik afelett, hogy itt vajon nem az ítélet hangját kell hallanunk, mint a 2Móz 8-ban is.⁶⁸ Például az 1Thessz 2,16-ban Pál erről ír: *akadályoznak minket abban is, hogy prédikáljunk a pogányoknak, hogy üdvözüljenek: így teszik teljessé mindenkor bűneiket. De végül utol is érte őket Isten haragja* (ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος).

Joggal hívja fel Nolland a figyelmet arra, hogy furcsa ez a többes szám 2. személyű „rátok, rajtatok” fogalmazásmód. Miért nem mondja Jézus azt, hogy „miránk, hozzánk”? Miért tesz különbséget Isten országa eljövételében „mi” és „ők” között? Vajon Isten országának eljövetele üdvösséget jelent egyik oldalon, a másikon pedig ítéletet, akárcsak a fáraó és mágusai esetében? E kérdést most nyitva hagyjuk azzal, hogy a válasz lényegében ott van a kérdés.

Jézus nem utasítja el az exorcizmusra néző vádakat, csupán annak forrásával kapcsolatban korigálja a félreértést, és ad eszkatologikus kitekintésű magyarázatot: a gyógyítói tevékenység Isten országa eljövételének bizonyosága.

A következőkben az eszkatológiai kérdések felé fordulunk.

f) Meghasonlott ország és a kifosztott erős ember

Több kutató a Mk 3,23–27-ben található változatot tartja eredetibbnek, köztük J. Meier,⁶⁹ aki részletes elemzését nyújtja a perikópának:

²³ *Jézus odahívta őket, és példázatokban szólt hozzájuk: Hogyan úzheti ki a Sátán a Sátánt?* ²⁴ *Ha egy ország meghasonlik önmagával, nem maradhat fenn az az ország;*²⁵ *és ha egy háznép meghasonlik önmagával, az a háznép sem maradhat fenn.* ²⁶ *Ha tehát a Sátán önmaga ellen támad, és meghasonlik, akkor szintén nem maradhat meg tovább, hanem vége van.* ²⁷ *Viszont az erős ember házába sem törhet be senki, és nem rabolhatja ki, hacsak előbb meg nem kötözi az erős embert, és akkor kirabolhatja a házáat.*

⁶⁸ Nolland, J.: *i. m.* 640–641.

⁶⁹ J. P. Meier a diszkontinuitás és kényelmetlenség kritériumok érvényesülésével érvel a márki változat korábbi szóhasználatával, különösen a későbbi krisztológiai címekkel való összevetés alapján. Ilyennek találja a „senki sem” vagy a „ház” kifejezéseket, szemben Lukács „hely” szóhasználatával. Meier, J. P.: *i. m.* 2. kötet, 417–420.

A Lukács által tolmácsolt Q változat egészen kis eltéréseket mutat. Például Lukács a „senki” helyett „erősebb embert”, a „ház” helyett „helyet” használ, és hozzáteszi a „fegyvert”. A legjelentősebb eltérés az, hogy Lukács az Isten ujjáról szóló mondást iktatja be az erős emberről szóló rész elé. Ezzel előbb már foglalkoztunk. A két mondás összetartozása ellen érvel például Ulrich Luz, mert szerinte az első rész a Sátánról, a második egy képzeletbeli erős emberről szól.⁷⁰ De mint láttuk, mind Márk, mind a Q felcserélhető módon használja a Sátán és Belzebub megnevezést, ezért itt azokkal értünk egyet, akik a két mondás összetartozása mellett érvelnek.⁷¹

Jézus válasza, amely a vád abszurditását szemlélteti, három jelképet sorakoztat fel: az országot (βασιλεία – királyság, birodalom), a házat (οἰκία)⁷² és az önmaga ellen támadó Sátánt. Márknál Jézus válasza szerint abszurd, hogy valaki a Sátán hatalmával űzze ki a démonokat, mert akkor a Sátán saját királyságát döntené romba. Ezzel szemben az a helyzet, hogy az exorcizmusok által Jézus nem a Sátánnal együtt, hanem ellene küzd, hogy kiszabadítsa uralmából mindazokat, akik fogságába estek. Fontos észrevenni, hogy Jézus itt önmagára nézve a tolvaj képzetét használja, aki megrabolja az erős ember házát (vö. Isten országa úgy jön el, mint a tolvaj; Mt 24,43). A példázat szerint mindezt csak úgy teheti meg, ha előzetesen megkötözi azt, nem pedig közreműködik vele.

Még inkább szembeűnő a vád abszurditása a Q változatban, ahol az elbeszélés szerkezete is ebbe az irányba mutat. Itt a vita előzményét egy névtelen néma ember meggyógyítása adja, de egyesek a Belzebubra való utalással párhuzamosan mégis mennyei jelt követeltek. Tehát éppen Jézus csodatevő ereje képezi a vita tárgyát, mégis némelyek (τινές mint az elbeszélés és a rákövetkező Jónás jeléről szóló vita kapcsolószava) mennyei jelt követelnek (11,16). Nem a gyógyító erő a kérdés, hanem Jézus pozíciója: az ellenfelek Jézust Belzebub oldalára helyezik (11,15), míg válaszában Jézus Isten oldalán tünteti fel magát (11,20). Érveivel Jézus lépésről lépésre *ad absurdumig* bontja

⁷⁰ Luz, U.: *i. m.* I/3., 111.

⁷¹ Pl. Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke I–IX*, 509. Humphries, M. L.: *i. m.* 134–136. Twelftree, G. H.: *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*. Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007, 94–95. Meier, J. P.: *i. m.* 2. kötet, 416–419.

⁷² A ház motívum megjelenik az önálló Mt 10,25-ben is, ahol is Jézus a következőt mondja: *Ha a ház urát Belzebubnak nevezték el, mennyivel inkább a háza népét?* Ez alapján MacLaurin amellet érvel, hogy a Belzebub görög megfelelője az οἰκοδεσπότης. MacLaurin, E. C. B.: Beelzeboul. In: *Novum Testamentum* 20. (1978/2), 156–160.

le az ellenfelek gondolatmenetének logikáját, s eközben összekapcsolja saját gyakorlatát a korabeli zsidó gyógyítók tevékenységével (11,19–20). A finom iróniával végigvezetett érvelés végül egy mélyebb ellentmondásra irányítja a figyelmet: ha a vádak igazak lennének, akkor éppen az Isten királyságát képviselő Jézus lenne tanúja annak, hogy a Sátán királysága belső megosztottságtól szenved, és így bukásra ítéltetett. Hogyan adhatná hát ez az erejétől megfosztott ember az erőt a démonok kiűzéséhez?

A királyság (βασιλεία) fogalmának használata világossá teszi, hogy Jézus szemléletében kozmikus küzdelem folyik: a Sátán uralma szemben áll Isten uralmával. Ezt erősíti a kitétel, hogy Belzebub „az ördögök fejedelme” (ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων) – amit Wolfgang Hermann meggyőzően bizonyít.⁷³ Craig Evans⁷⁴ egy további érvre mutat rá: a kifejezés, amely szerint a megosztott Sátán uralmának „vége van” (τέλος ἔχει), pontosan visszhangozza a Mózes mennybemenetele/testamentuma apokrif irat latin szavait (10,1):

„Akkor az ő országa a teljes teremtettségben tárul elénk. És akkor a Gonosznek vége lesz (*finem habebit*).”

Ezek alapján valószínűsíthető, hogy Jézus szemléletében két királyság (βασιλεία) állt szemben egymással, mondhatnánk háborúban. Az „erős embernél” erősebbként jött ő el (ld. a párhuzamot Keresztelő János szavaival, Mk 1,7), aki megkötözte (δήση – δέω) a Sátánt, most pedig azon fáradozik, hogy kiszabadítsa azokat, akik démoni megszállás és betegség által hatalmába kerültek.⁷⁵

A megkötözött Sátán gondolatához kapcsolódhat a hetven tanítvány visszatérésekor elhangzó látomás Jézus részéről, amit csak Lk (10,17–19) közvetít: *Mikor a hetvenkét tanítvány visszatért, örömmel mondta: Uram, a te nevedre még az ördögök is engedelmeskednek nekünk! Ő pedig ezt mondta nekik: Láttam a Sátánt villámként leesni az égből. Íme, hatalmat adtam nektek, hogy kígyókon, skorpiókon tapodjatok, és az ellenség minden erején; és semmi nem árthat nektek.*

A villámként (ὡς ἀστραπήν) lezuhanó Sátán képe talán az Ézs 14,12 képanyagát idézi: *Jaj, leestél az égről, fényes hajnalcsillag! Lehulltál a földre, népek le-*

⁷³ Hermann, W.: Baal Zebub. In: Toorn, K.–Becking, B. – Horst, P. W. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Brill – Eerdmans, Leiden–Boston–Grand Rapids, MI 1999, 154.

⁷⁴ Idézi Evans, Craig A.: *Exorcisms and the Kingdom*, 168.

⁷⁵ Uo.

győzője! A mondás második része pedig talán a Zsolt 91,13 szavait idézi: *Elta-posod az oroszlánt és a viperát, eltiprod a fiatal oroszlánt és a tengeri szörnyet.*⁷⁶

Az Isten országára történő utalás ezt teszi egyértelművé Jézus válaszában: szavait és tetteit olyan mértékben hatotta át eszkatologikus tartalom, hogy a körülötte levők számára mindössze két választás maradt: Jézus vagy eszkatologikus próféta (messiás) volt, vagy éppen ellenkezőleg, eszkatologikus ellenlábás.⁷⁷ A Belzebub-vitában részt vevő személyek többnyire az utóbbira gondoltak. Jézus ezt tisztázza félreérthetetlenül válaszával.

Összegzés

Amikor Jézust ellenfelei szemén keresztül nézzük, azt a törekvést látjuk, hogy tanítását és magatartását ítéletre méltónak próbálják beállítani. A helyzet megértéséhez és érveik megalkotásához a legfőbb vallási tekintély, a Tóra felé fordulnak, azon belül is elsősorban a Deuteronomiumhoz. A „törvénytelen születés” vádjához az 5Móz 23,2-ben, a káromláshoz a 8,14–17-ben olvashatták az ítélet szavait, a törvényszegőnek kijáró átkokat pedig a 27,12–26-ban találhatták meg. A falánk és részeges jelzőpáros, amely ráadásul a bűnösökkel ápolt barátsággal kapcsolódott össze, könnyen talált azonosítást az 5Móz 21,18–21 „engedetlen és konok fiú”, illetve a „dorbézoló és részeges” magatartási formákkal. Talán ez képezi a Mk 3,31–35 vagy akár a tékozló fiú példázatának intertextualitását is. A nép félrevezetésére tevékenykedő hamis próféták leírása, akik jeleket és csodákat tesznek (5Móz 13,1–8; 18,20–22) önként kínálta a megfelelő profilt Jézus ellenfelei számára. Innen már csak egy lépés volt az „idegen isten”, mi több a Sátánnak kötött szövetségének vádja, a Belzebub-azonosítás. Az idegen istenek nevében tevékenykedő csodatevő a legsúlyosabb ítéletre számíthatott (3Móz 19,31; 5Móz 18,10). Máté egyetlen mondattal rendezi azt a feszültséget, amelyet a környezet érzékelt Jézus és a Törvény között: *Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem azokat.* (Mt 5,17)

A Belzebubbal való szövetség vádjára Jézus erős szavakkal válaszol (Mk 3,23–30). A történelmi emlékezet számlájára írható, hogy a hagyományban

⁷⁶ Vö. Rusam, D.: Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen [Lk 10:18]? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium. In: *New Testament Studies* 50. (2004/1), 87–103.

⁷⁷ Vö. Sheets, D. D.: i. m. 35.

mélyen rögzült vád szavainak élet a másik két szinoptikus evangélium sem tompítja le. Megelégszenek annyival, hogy azt a jeruzsálemi írástudók ajkáról áthelyezik a farizeusok (Mt) vagy egyesek (Lk) ajkára. Jézus válaszában nem tagadja a vád azon részét, hogy exorcizmust gyakorol, hanem rámutat annak értelmére, jelentésére. Válaszában összekapcsolja a gyógyítás (ördögűzés) gyakorlatát és Isten országa eljövételét, és így az egyik a másiknak bizonyossága.

Ezek a vádak kiemelkedően fontosak a történeti Jézusról szóló tudásunk szempontjából. Ahogyan B. J. Malina és J. H. Neyrey fogalmaznak közös tanulmányukban, ezek a társadalmi címkékként Jézusra aggatott nevek egyfajta „oldalsó krisztológiát” kínálnak,⁷⁸ amely kiegészíti az ősegyház „felső krisztológiáját” és a Jézus emberségét hangsúlyozó „alsó krisztológiát”. Ez a perspektíva betekintést kínál abba a látásmódba, ahogyan ellenfelei és más kortárs csoportok ítélték meg Jézust és tevékenységét. Ha torzítva is, de kívülről engedi látni a belső lényegét.

Felhasznált irodalom

- Aarde, A. van: *Fatherless in Galilee. Jesus as Child of God*. Trinity Press International, Harrisburg, PA 2001.
- Allison, Dale C. Jr.: *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*. Fortress Press, Minneapolis 1998.
- Alison, D. Jr.: Behind the Temptation of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13. In: Evans, Craig A. – Chilton, Bruce D. (szerk.): *Autenticating the Activities of Jesus*. Brill, Leiden 1999, 195–213.
- Bar-Ilan, Meir: The Attitude Toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity. In: *Jewish History*, 14. (2000/2), 125–170.
- Becker, H.: *Outsiders*. Free Press, New York 1963.
- Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATEPress, Szeged 2018.
- Bernabé, Carmen: Of Eunuchs and Predators: Matthew 19:1–12 in a Cultural Context. In: *Biblical Theology Bulletin*, 33. (2003), 128–134.
- Blinzler, J.: Eisin eunochoi. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 48. (1957), 254–270.
- Bock, D. L.: *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mark 14:53–65*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1998.
- Bolyki János: *Jézus asztalközösségei*. Református Teológiai Akadémia, Budapest 1993.

⁷⁸ „Christology from the side”, vö. Malina, B. J. – Neyrey, J. H.: *Calling Jesus Names*, xii.

- Boring, E. M.: The Synoptic Problem. "Minor" Agreements and the Beelzebul Pericope. In: Segbroeck, F. van et al. (szerk.): *The Four Gospels*. F. S. F. Neirynck, Leuven 1992, 615–618.
- Bourguignon, E.: World Distribution and Patterns of Possession States. In: Prince, R. (szerk.): *Trans and Possession States*. R. M. Bucke Memorial Society, Montreal–Québec, Canada 1968, 3–34.
- Bozó Réka: Hogyan került Lilit a Bibliába? In: *KRE-DIT, a KRE-DOK online tudományos folyóirata*, 2018/1. <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/bozo-reka-hogyan-kerult-lilit-a-bibliaba/> (2019. febr. 28.)
- Brown, C.: With the Grain and against the Grain: A Strategy for Reading the Synoptic Gospels. In: Holmén, Tom – Porter, Stanley E. (szerk.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. I-IV. Brill, Leiden–Boston 2011, I/619–648.
- Brown, Raymond, E.: *Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Doubleday, New York 1993.
- Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, C. A.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson Pub, Peabody, MA 1996.
- Bultmann, R.: *The History of the Synoptic Tradition*. Harper & Row, New York 1963.
- Carlston, C. E.: *The Parables of the Triple Tradition*. Fortress Press, Philadelphia 1975.
- Chilton, Bruce D.: An Exorcism of History: Mark 1:21–28. In: Chilton, Bruce D. – Evans, Craig A. (szerk.): *Authenticating the Activities of Jesus*. NTS 28. Vol. 2. Brill, Leiden 1998, (215–245) 233.
- Chilton, Bruce D.: *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. Doubleday, New York 2000.
- Cohen, S. D.: Some thoughts on 'The Attitude toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity'. In: *Jewish History*, 14. (2000/2), 171–174.
- Crossan, J. D.: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Reprint edition. HarperOne, San Francisco 1993.
- Davies, W. D. – Allison, D. C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Vol. 1. T&T Clark, Edinburgh 1988.
- Dunn, James D. G.: *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. SCM Press, London 1975.
- Dunn, James D. G.: *Jesus Remembered: Christianity in the Making*. Vol. 1. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2003.
- Ebertz, M. N.: *Das Charisma des Gekreuzigten: zur Soziologie der Jesusbewegung*. Mohr Siebeck, Tübingen 1987.
- Evans, Craig A.: Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan. In: Bock, Darrell L. – Webb, Robert L. (szerk.): *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 151–180.
- Eve, E.: *The Jewish context of Jesus' miracles*. LNTS 231. Sheffield Academic Press, London 2002.

- Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke I–IX: Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28. Doubleday, Garden City, New York 1981.
- Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke X–XXIV: Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28A. Doubleday, Garden City, New York 1985.
- Fledderman, H. T.: Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying. In: Labahn, M. – Schmidt, A. (szerk.): *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records*. JSNTSup 214. Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 17–33.
- Funk, Robert W. – Hoover Roy W. – The Jesus Seminar: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. Macmillan, New York 1993, 173–174.
- Frederiksen, P.: *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. Vintage, New York 2000.
- Freedman, H. – Simon, M. (szerk.): *Midrash Rabbah Exodus*. Angol fordítás: Lehrman, S. M. 3. kiadás. 3. kötet. Soncino, London 1983.
- Freyne, S.: Recovering Jesus' Mamzerut. In: Charlesworth, J. H.: *Jesus and Archaeology*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006.
- Frölich Ida: Demons and Illness in Second Temple Judaism: Theory and Practice. In: Bhayro, Siam – Rider, Catherine (szerk.): *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*. Brill, Leiden–Boston 2017, 81–96.
- Frölich Ida: Origins of Evil in Genesis and the Apocalyptic Tradition. In: Crawford, S. W. – Wassén, C. (szerk.): *Apocalyptic Thinking in Early Judaism. Engaging with John Collins' The Apocalyptic Imagination.*: Brill, Leiden–Boston 2018, 141–159.
- Frölich Ida: Theology and Demonology in Qumran Texts. In: *Henoch* 32. (2010/1), 101–129.
- Funk, R.: (szerk.): *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*. Harper, San Francisco 1999.
- Gaston, L.: Beelzebul. In: *Theologische Zeitschrift* 18. (1962), 247–255.
- Guijarro, S.: The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy. In: *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, 29. (1999/3), 118–129.
- Hengel, M.: Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20. In: Kieffer, R. – Bergman, Jan (szerk.): *La Main de Dieu – Die Hand Gottes*. WUNT 94. Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 101–102.
- Hermann, W.: Baal Zebub. In: Toorn, K. – Becking, B. – Horst, P. W. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Brill – Eerdmans, Leiden–Boston–Grand Rapids, MI 1999, 154.
- Holladay, W. L.: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Brill, Leiden 1988.
- Hollenbach, P.: Jesus, Demoniacs and Public Authorities: A Socio-Historical Study. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 49. (1981/4), 565–588.

- Humphries, M. L.: *Christian Origins and the Language of the Kingdom of God*. Southern Illinois University Press, Carbondale, IL 1999.
- Janowitz, N.: *Magic in the Roman World: Pagan, Jews, and Christians*. Routledge, London–New York 2001.
- Josephus Flavius: *A zsidók története*. XI–XX. Könyv. Fordította Révai József. Európa Könyvkiadó, Budapest 1980, 503.
- Karris, R. J.: *Luke: Artist and Theologian*. Paulist Press, New York 1985.
- Kloppenborg, J. S.: *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*. Polebridge, Sonoma, CA 1983.
- Kloppenborg, J. S.: *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Fortress Press, Philadelphia 1987.
- Labahn, M.: The “Dark Side of Power” – Beelzebul: Manipulated or Manipulator? Reflections on the History of Conflict in the Traces Left in the Memory of Its Narrators. In: Holmén, Tom – Porter, Stanley E. (szerk.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. IV. Brill, Leiden–Boston 2011, 2911–2945.
- Lemert, E. M.: *Human Deviance. Social Problems and Social Control*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967.
- Loader, W.: Jesus and the Law. In: Holmén, Tom – Porter, Stanley E. (szerk.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. III. Brill, Leiden–Boston 2011.
- Luz, U.: *Das Evangelium Nach Mattheus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament. EKK I/3. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vllyn 1997.
- MacLaurin, E. C. B.: Beelzeboul. In: *Novum Testamentum* 20. (1978/2), 156–160.
- Malina, B. J. – Neyrey J. H.: *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*. Polebridge Press, Sonoma, CA 1980.
- McGrath, J. F.: Was Jesus Illegitimate? The Evidence of his Social Interactions. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5. (2007/1), 81–100.
- McKnight, Scot: Calling Jesus Mamzer. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus* (2003/1), 73–103.
- Meier, J. P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*. Vol. 1. Doubleday, New York 1991.
- Meier, J. P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Mentor, Message, and Miracles*. Vol. 2. Doubleday, New York 1994.
- Nickelsburg, G. W. B.: *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*. Fortress Press, Philadelphia 1981.
- Nolland, J.: *Word Biblical Commentary*. Vol. 35a, Luke 1:1–9:20. Thomas Nelson Inc, Nashville 1989.
- Öhler, M.: Jesus as Prophet: Remarks on Terminology. In: Labahn, M. – Schmidt, A. (szerk.): *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records*. Sheffield Academic Press 2001, 125–142.

- Quarles, C.: Jesus as Mamzer: A Response to Bruce Chilton's Reconstruction of the Circumstances Surrounding Jesus' Birth in Rabbi Jesus. In: *Bulletin for Biblical Research*, 14. (2004/2), 243–255.
- Reitzenstein, R.: *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Teubner, Leipzig 1904.
- Richter, P.: Social-Scientific Criticism of the New Testament: An Appraisal and Extended Example. In: Porter E. (ed.): *Approaches to New Testament Study*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.
- Rusam, D.: Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen [Lk 10:18]? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium. In: *New Testament Studies* 50. (2004/1), 87–103.
- Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*. Fortress Press, Philadelphia 1985.
- Schaberg, J.: A Feminist Experience of Historical-Jesus Scholarship. In: Arnal, W. E. – Desjardins, M. (szerk.): *Whose Historical Jesus? Studies in Christianity and Judaism* 7. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1997, 146–160.
- Schaberg, J.: *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. Harper & Row, San Francisco 1987.
- Sheets, D. D.: Jesus as Demon-Possessed. In: McKnight, S. – Modica, J. B. (szerk.): *Who do my Opponents Say that I Am? An Investigation of the Accusations Against the Historical Jesus*. T&T Clark, New York 2008, 27–49.
- Stanton, G. N.: Jesus of Nazareth: A Magician and a false Prophet Who Deceived God's People? In: uő (szerk.): *Jesus and the Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, 127–161.
- Szepessy Tibor (szerk.): *Apokrif iratok: Csodás evangéliumok*. Telosz Kiadó, Budapest 1997.
- Tàrrech, A. P.: *Jesús: Un perfil biogràfic*. Proa, Barcelona 2004.
- Theissen G. – Mertz, A.: *Der Historische Jesus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.
- Thio, A.: *Deviant Behavior*. Longman, New York 1998.
- Twelftree, G. H.: *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*. Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007.
- Twelftree, G. H.: *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. WUNT II/54. Mohr Siebeck, Tübingen 1993.
- Wilson, R. R.: Prophecy and Ecstasy: A Reexamination. In: *Journal of Biblical Literature* 98. (1979/3), 321–337.
- Witmer, A.: *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*. T&T Clark International, New York 2012.
- Wright, N. T.: *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press, Minneapolis 1996.