

# CSODA-ELBESZÉLÉSEK

SZEGEDI BIBLIKUS KONFERENCIA  
Szeged 1988. augusztus 31–szeptember 3.

Szerkesztette:  
BENYIK GYÖRGY

**JATEPress**  
Szeged 2000

A borítót és a kötetet tervezte  
SZÖNYI ETELKA  
Albrecht Dürer: A kánai menyegző c.  
metszetének felhasználásával.



Szegedi Hittud. Főiskola



HF000012380

# ELŐSZÓ

Csudák pedig nincsenek — tartja a modern gondolkodás, amely a természettudományos gondolkodás és a szorosan vett okság elve alapján vizsgálja a jelenségeket. Téves úton jár azonban, aki a bibliai csodákat a természettudományos törvények fényében akarja vizsgálni. A csodák esetén ugyanis Isten szuverénen cselekszik a maga által teremtet világban.

Az Ószövetségi Szentírás írói nem olyan tudományos világképpel rendelkeztek, mint mi. Ők nem zárt rendszerben gondolkodtak a világról, hanem nyitottan szemlélték környezetük történéseit, ahogyan később Augustinus megfogalmazta: „A világ tele van csodákkal”; nem választották szét a természetet és a természetfelettit, hanem bizonyos eseményeket, jelnek tartottak, és ezeknek keresték a jelentését. Ezért a mennydörgés, a csillagok útja, a születés egyformán csodának és jelnek számított számukra. A legnagyobb csodának az ószövetségben Izrael népének a létrejöttét tartották: azt, hogy Isten egy jelentéktelen szolganépet megszabadított egy nagy és hatalmas nemzet uralma alól, és önállóságot adott neki. Az ószövetségben ezeket a rendkívüli jeleket az *ótót*, és a *mafétim* szavakkal illették.

Az Újszövetségben szükség van a csodára a gonoszság romboló hatalma miatt. A csoda egyrészt Isten jelenlétének a jele, másrészt a megváltás egyik eszköze, sőt Jézus messiás-voltának igazolása is. Éppen ezért változatos szavakat használnak az újszövetségi elbeszélések a csoda megjelölésére, ilyenek a *terasz* — 'csoda', a *szémeion* — 'jel', a *diinamisz* — 'erő kiáradás' és a *thaumazzó* — 'csodálkozás'.

Az Újszövetség legnagyobb csodája maga Jézus Krisztus. Ezért Jézus személyéből kell magyaráznunk a csodát. Az evangéliumok tanúsága szerint ugyan Jézus számos csodát tett nyilvános működése során: parancsolt a természet erőinek, betegeket gyógyított, és halottakat támasztott fel, ezek azonban még együtt sem képesek igazolni Jézus istenségét, kizárólag az újszövetség fő csodája: Jézus Krisztus feltámadása az, ami képes volt megváltoztatni az apostolok szemléletét.

A hit és a csoda az újszövetségi iratokban kölcsönhatásban van egymással. Hit nélkül nem történnek csodák, a csoda pedig megerősíti a hitet. Az Apostolok Cselekedetei szerint *a názáreti Jézust Isten igazolta ... azokkal a hatalmas csodákkal és jelekkel, amelyeket ... ő általa művelt* (2,22). Jézus csodáinak indítéka a könyörület, meg akarja szabadítani a szenvedő és bűnös embert testi gyengeségétől és a bűn által ráneheződő lelki nyomástól.

Az ősegyházban a csodás jelenségek folytatódnak, a Bibliát övező vallásos folklór irodalomban, az úgynevezett apokrif irodalomban pedig a csodák már el is veszítik szimbolikus jellegüket, egyszerűen fantasztikus bizonyítékokká válnak, amelyek felmutatásával a keresztény igehirdetők ellenségeiket lehengerlően akarnak élni.

Ennek az irodalomnak a többszempon্তু feldolgozását célozta meg ez a konferencia, amely jeles professzorok előadásain keresztül tekinti át ezt az izgalmas témát.

BOLYKI JÁNOS

## APCSEL 28,1-10 AZ APOKRIF AKTÁK ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

Előadásom tárgya csak három dologban tér el a ma elhangzó többi csodatörténet-magyarázattól, először abban, hogy nem Jézus, hanem szolgálja és apostola Pál csodatételéről lesz szó; másodszer abban, hogy egyszerre két csodatörténettel találkozunk, melyek egy missziói elbeszélésbe vannak beágyazva; harmadszor pedig abban, hogy a kanonikus csodatörténetet összevetjük az apokrif akták hasonló anyagával.

### ELSŐ RÉSZ

Pál csodái Máltán

#### 1. Formatörténeti megközelítés

(a) *A témák.* Perikopánkban két csodával találkozunk, az egyik ún. *normacsoda*, ami az első hat versben található, a másik pedig gyógyítási (*terápiikus*) csodaelbeszélés a 7–10-ig terjedő versekben.

*A normacsodákra* az a jellemző, hogy vagy etikai normát alapítanak, vagy jutalmaznak azok megtartását, vagy büntetnek azok áthágását. A szombatnapi konfliktusokkal kapcsolatos csodák, például normát, mégpedig egészen új normát létesítenek (Mk 3,1–6) az addigi rituális (szombatnapi) törvénnyel szemben: a mindenkori segítségadás normáját. Itt Jézus és ellenfelei vitáját a csoda dönti el. Jutalmazó csoda textusunkban van. Isten megjutalmazza hűséges követet, Pál életét azzal, hogy megvédi a halálos kígyómarás következményétől (vö. Mk 16,18; Lk 10,19). Büntető normacsodát ugyancsak az ApCsel-ben találunk (5,1–11), Anániás és Safira történetében.

*A terápiacsoda*, a gyógyítási csodáknak az a változata, amikor nem démonűzés, tehát nem exorcizmus történik, hanem testi gyógyítás. A baj oka itt nem a megszállottság, hanem a gyengeség, a betegség, a betegség erőinek való kiszolgáltatottság. Itt nem annyira az erők harcáról van szó, mint a démonűzésben, hanem az isteni erő átviteléről. A csodatevő terapeuta képességei itt is a numinozum (R. Otto) területéről valók, de nem a numinozum tremendum, hanem a numinozum fascinans világából. Főként három motívum szerepel a terápiában: 1. a gyógyító erő;

2. a gyógyító érintés (pl. kézrátétel formájában); 3. és a gyógyító eszköz (az Újszövetségben némelykor a nyál, leginkább az isteni szó vagy parancs).

Mint említettük, a két csoda textusunkban egy ún. *missziói történetbe* van bényazva. Missziói elbeszélésekkel vagy a misszióra küldéssel a szinoptikus evangéliumokban a tanítványok kiküldetés-történeteiben találkozunk, néhány páli levélben is találunk missziói eseményekre utalást, az ApCsel-re pedig ez a műfaj talán a legjellemzőbb. A műfaj későbbi, kánonon kívüli kiszínezésének tekinthetők az apokrif akták. A missziói elbeszélések egy-egy gyülekezet eredetét egy-egy apostolra vezetik vissza. Szólnak egy adott helyen, rendszerint egy városban az apostoli igehirdetés, magatartás, csodatétel missziói következményeiről, említik az első megtértek neveit, a missziói munka nehézségeit, esetleg a misszionáriusok üldözését, leírják békés vagy viharos távozásuknak körülményeit.

(b) *A szerkezetek.* Mind a norma- és terápiacsodáknak, mind a missziói történeteknek megvan a maguk szerkezete, ami azt jelenti, hogy bennük mindig vagy néha előforduló mozzanatok azonos sorrendben következnek, és nagyjából azonos funkcióval bírnak.

G. Theissen ismert műve figyelembevételével <sup>1</sup> az itt szereplő *normacsoda szerkezetét* a következő módon állapíthatjuk meg:

- 1–2. vv. A szereplők, köztük a csodatevő bemutatása.
3. v. A kígyómarás, ami Pál hitelét és küldetését veszélyezteti.
4. v. A feszültség fokozódik. A kívülállók első reagálása: ők most az isteni bosszúállásnak a tanúi.
5. v. A csoda: Pál a tűzbe rázza a kezére tekeredett kígyót, és nem hat rá a kígyómarás.
6. v. A kívülállók második reagálása: véleményváltoztatás, admiráció, csodálat.

A 7–10 vv. *terápiacsodájának szerkezete* a következő:

7. v. Expozíció. A beteg hozzátartozója, Publius kormányzó bemutatása.
- 8a. v. A beteg (Publius apja) és a betegség (láz és vérhas) bemutatása.
- 8b. v. A csoda rövid leírása. Az apostol kézrátétellel meggyógyítja a beteget.
9. v. A kívülállók reagálása: summárium a beteg máltaiak meggyógyításáról.
10. v. Zárás. A gyógyultak és hozzátartozóik hálája.

<sup>1</sup> GERD THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten. (Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien). *Studien zum NT.* 8. 1974.

Mivel a két csodatörténet textusunkban egy missziótörténetbe van beágyazva, nézzük meg a *missziói történetek elemeit* általában, tekintet nélkül a sorrendre:

1. Apostol vagy misszionárius nevek, névsorok.
2. Topográfiai adatok.
3. Megtéréstörténet.
4. A misszió teológiájára vonatkozó megjegyzések.
5. Gyülekezetalapítás, első megtértek nevei.
6. Aretalógia, azaz a hős csodatettei.
7. Ellátás motívum.

Láthatjuk, hogy történetünkben a 3. és az 5. elem hiányzik: nincs megtéréstörténet és gyülekezetalapítás, ellenben nagyon részletes a 6. elem, az *aretalógia*. Ez az antik görög–római irodalomtudományban ismert megjelölés a csodákra, csodagyűjteményekre és a csodatevő dicséretére vonatkozott. R. Reitzenstein alkalmazta az újszövetségi csoda-elbeszélésekre. Ph. Vielhauer szerint<sup>2</sup> azonban nem lehet az aretalógiát az újszövetségi csodákra alkalmazni, mert nem is volt az antik irodalomban sem igazi műforma, inkább olyan téma vagy tartalom, amit többféle műfajban is kifejeztek (pl. himnusz, regény, szatíra). A fentieket figyelembe véve mi sem műfajként, hanem a missziói elbeszélés műfaja egyik tartalmi elemeként fogjuk fel. Ugyanis a két csodatörténetet Lukács, a máltai jelenetben, a missziótörténet aretalógiai elemeként szerepelteti.

## 2. Kultúr- és vallástörténeti megfigyelések

A „barbárok” fogalma a hellén világban és az Újszövetség szókincsében. Málta lakói abban az időben föníciaiak voltak, ez az északafrikai punok közelségéből érthető. Ezért a görög író, Lukács, barbároknak nevezte őket. A szó eredetileg idegen, érthetetlen nyelven beszélőt jelentett. Többek között a madarak csiripelését. A szóban a reduplikáció is az érthetlenséget, az értelem nélküli hangokat jelzi. Később így neveztek minden nem görögül beszélő idegent. „Az idegen nyelvű” még később az idegen etnikumhoz, embercsoporthoz tartozót jelentett. Ugyanakkor a sztoa filozófiája bizonyos romantikus jelleggel ruházta fel a „romlatlan, természetes életet élő” barbárt, bár a szónak megmaradt, illetve kifejlődött a „vad”, „durva” jelentése is. Mind Pál, mind Lukács használják az Újszövetségben a „barbár” szót. Az 1Kor 14,11-ben érthetetlen nyelvűt jelent, textusunkban azonban: nem-görögöt. Pálnál

<sup>2</sup> PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1975, 310.

a görög–barbár szembeállítás kiszélesedik a zsidó–görög–barbár formulával (Kol 3,11).

A *vipera vagy mérges kígyó* szerepe a csodákban. Hellén párhuzamnak tekinthető Statyllius Flaccus író sírvers-gyűjteménye (Anthologia Graeca, II München, 1957). Ebben (VII. 290) található egy leírás ugyancsak a Kr. u.-i I. századból egy férfiről, aki Líbia partjainál hajótörést szenvedett, tengeri vihar következtében. Kijutott valahogy élve a tengerből a homokpartra, s ott elaludt. Ekkor azonban kígyó marta meg és meghalt. Ezt siratja az epitáfium. „Nem lehet elmenekülni a végzet elől” — ez a gondolat ölt testet e történetben. Zsidó–rabbikus párhuzamnak tekinthető a Bill II. 772-ben található történet, Rabbi Chanina ben Dosa-ról, aki úgy segített a viperától féltő hívein, hogy megmutattatta magának a falban lévő nyílást, ahol a kígyó rejtőzött, s odatette saját sarkát. A kígyó megmarta őt, de azonnal el is pusztult. Ő az elpusztult kígyóval a vállán visszament a zsinagógába, s ezt mondta híveinek: „Látjátok fiaim, nem a kígyó öl, hanem a bűn.” Azóta született a mondás: „Jaj annak az embernek, aki kígyóval találkozik, de jaj annak a kígyónak, amelyik Rabbi ben Dosával találkozik”.

### 3. Szövegmagyarázat <sup>3</sup>

1. v. A hajótöröttek megmenekültek a tengerből. Megtudták, hogy *Málta* szigetére kerültek. Van olyan elmélet, amely szerint a sziget nem azonos a Szicília körzetéhez tartozó földközi-tengeri szigettel, hanem a Dalmácia partjaihoz közeli adriai-tengeri Meleda, illetve a nyugat-görögországi (Égei tenger) Kephallonia félsziget közelében volt. <sup>4</sup> Málta neve föníciai eredetű (malath=menekülés), így Lukácsnak akár a következő szójáték tulajdonítható: „Mikor megmenekültünk, megtudtuk, hogy a szigetet Menedéknek hívják”.

2. v. A barbárok tüzet raknak a fázó hajótörötteknek. A „*barbárok filantrópiája*” kifejezés két ellentétes fogalom egymás mellé rendelése. Felfedezése annak, hogy a „bennszülöttektől” is támadhat jó. A hellén sztoicizmus és az őskereszténység egyaránt hordozta univerzalista, más népekkel szemben bizalmat mutató vonásokat. A hajótörötteknek elsősorban *melegre* van szükségük. Megindul az esőzés is. Október van (ez az előzőek során felsorolt ünnepekből és egyéb adatokból kiszámítható).

<sup>3</sup> Vö. BOLYKI J., *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, 1998, 142–146; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, Zürich–Einsiedeln–Köln, (EKK V/2), 1986, 295–300; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Berlin (NTD 5), 1981, 365–369; G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin, (ThHNT), 1984, 470–473.

<sup>4</sup> A. SUHL, Gestrandet. Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus. *ZTHK* 88, 1991, 1–28.

„Ránk zúduló” záporról (protestáns ÚF) beszélni a görög szöveg alapján nehéz. Inkább „beállt az esőzés”. Α ποσλαβανω ige a befogadás mélyebb értelme: „elfogadva befogadni a másikat”.

3. v. Pál rózsét gyűjt, és kötöz vagy nyalából össze, hogy a máglyarakásra tegye. Az itt használt ἡ πυρα: tűz- vagy máglyarakás jelenti a tűz tápláló anyagát is, míg τὸ πυρ: maga a tűz. Feltűnő a perikopában a görög πρ gyök többszöri előfordulása, ami a tűzzel kapcsolatos kifejezéseknél (tűzrakás, tűz, gyulladásba jönni, váltóláz) közös és valószínűleg nem véletlen. Lehet, hogy arra mutat rá, hogy ez a jelenet Péter apostol nagycsütörtöki tagadása, vagyis a „Péter a tűznél” motívum párhuzamos ellentéte. Ott az engedetlen tanítvány próbálkozik közösségbe jutni a tűz körül melegedőkkel, itt az engedelmes tanítvány kap segítséget a tűz körül ülőktől, illetve ad azoknak. Ott a tanítvány megtagadja Mesterét, itt isteni segítség érkezik a tanítványhoz. A meleghez húzódva azonban egy vipera tekeredik az apostol kezére és megmarja.<sup>5</sup>

4. v. Annaira meglepi a máltaiakat, hogy a tengerből megmenekülő Pált most kígyómarás éri, hogy ezt Dikének, az igazság és a bosszú istennőjének tulajdonítják. Úgy vélik, hogy Pált utolérte a megérdemlett isteni bosszúállás. Visszatérve még egyszer a „Péter és Pál a tűznél” motívumhoz: Péterről egy szolgálat tanúsította, hogy Jézushoz tartozik, itt mintha az istennő jelentené ki Pálról, hogy Istenhez tartozik.

5. v. Pál a tűzbe rázza a kígyót, s nem történik semmi baja. „Semmi rosszat nem szenved”. A keresztyén olvasónak a fülébe cseng a Lk 10,19: „Íme hatalmat adok néktek, hogy kígyókon és skorpiókon tapodjatok... és semmi nem árthat néktek”.

6. v. A szemlélők Pál gyorsan bekövetkező halálát várják, de ehelyett életben maradásának csodáját tapasztalják. Várják, hogy a marás helyén lobot vet a keze, s azt, hogy holtan rogy össze. Egyik sem történik. Ekkor hirtelen véleményt változtatnak, s az ellenkező végletbe esve (erre utal a μεταβαλλω ige), már nem gyilkosnak vélik az apostolt, hanem istennek. Ez a vélekedés a hellenista theios anér=isteni férfi képzetének keveréke föníciai-pun hiedelmekkel. Valami ilyen történt az ApCsel 14,15–17-ben is, csak ott a folyamat fordított volt: Lisztrában előbb istennek, aztán gonosztevőnek tartotta a nép Pált.

7. v. Kezdetét veszi a második epizód a szigeten. A sziget első embere, πρωτος, nem csupán „első”-t jelent, hanem inkább hivatali megjelölést. Ismeretes a πρωτος Μελιταιιον και πατρων rang, a szicíliai helytartó helyi megbízottjának rangja, aki a szigeten az államigazgatás első embere volt. Méltóságához tartozott, hogy pat-

<sup>5</sup> Α καθαπτω ige ugyan soha nem jelenti azt, hogy „megmarni”, inkább „odaragadni” a jelentése, de itt a szövegösszefüggésnek megfelelően „megmarni”-nak is fordítható.

rónus, flamen (pap) és egyben a duumvirek egyike legyen. Ettől függetlenül lehetett vagyoniilag is „az első” a szigeten. Jó nagy udvarházat birtokolhatott, ahol Pál és nem kis létszámú kísérei (katonák, rabok, foglyok) helyet találtak. Háromnapos vendégszolgálat volt a felső határa az idegen helyen tartózkodásnak. A *Didaché* című öskeresztyén irat is arra int, hogy ezt az időtartamot a vándorapostolok se lépják túl (XI. 3. kk.). Egyébként magán a szigeten három teljes hónapig maradtak (11. v.), de Lukács nem említi, hogy kinél.

8. v. Publius apja váltólázba és dizentériában feküdt betegen. Lukács szakszerűen írja le a betegségeket és a gyógyításokat. Hogy valóban orvos volt-e, azt nyelvi alapon nem lehet eldönteni, csak valószínűsíteni. A. von Harnack szerint Lukács csak „pneumatikus csodaorvos” volt. Első ellenvetésünk: ez nem „csak”. Második: az ókorban nehéz egzakt orvostudományról beszélni. Van, aki azt feltételezi, hogy Pál imádkozott a beteg felett, és Lukács adta az orvosságot. Ez nem valószínű. Az ima megmutatta a kívülállónak, hogy Pál nem isten, ő is segítségre szorul. Másrészt az ima eredménye bizonyította, hogy Pál közel áll a segítséget adni tudó Istenhez. Elmondhatjuk, hogy a későbbi keresztyén missziók során gyakran ismétlődött az igehirdető lelkész és a missziós orvos együttműködése. Bár itt Pál nem igehirdető, mert nyelvi nehézséget jelentett, hogy a szigetlakók nem görögül, hanem föníciai nyelven beszéltek, mégis apostoli tevékenységet folytatott gyógyításával, életmódjával, csodatetteivel.

9. v. Lukács akár csak evangéliumában, e könyvében is gyakran ad summáriumot. „Az egész szigetről” jönnek betegek Pálhoz, és gyógyulást találnak.

10. v. Az előzmények után érthető, hogy Pál és kísérei közmegebecsülést szereztek maguknak Máltán. Az őslakosok ellátják őket minden szükségessel. Az itt szereplő τιμη főnév nemcsak tisztességet, de orvosi tiszteletdíjat is jelenthet. Ám nem valószínű, hogy Pál elfogadott ilyet. Mindenesetre a behajózásnál a máltaiak pótolták mindazt a veszteséget a felszerelésben és az élelmiszertartalékban, amit a hajótöröttek elvesztettek. Érdemes megjegyezni, hogy a keresztyén mártírtörténetekben, ahogy a mártír leendő kivégzése közeledik, úgy szaporodnak az elébe sietők, és az őt kísérők megebecsülést mutató gesztusai.

#### 4. Kérügmátikus összefoglalás

a) Isten emberének semmi nem állhatja véglegesen útját. A kitérők, vargabetűk nem véletlenek. Valakinek a javára lehetnek. Isten ígéretei beteljesednek, amiket Pálnak adott: „A császár elé kell állnod” — „Senki sem vész el, csak a hajó”. Jézus ígéretei valóra válnak a keresztyén misszió során: „kigyókat vesznek kezükbe” (Mk 16,18).

b) Ahol pillanatnyilag lehetetlen az ígehirdetés, ott a keresztyén misszió gyógyító szolgálattal, életpélda felmutatásával indulhat meg. Péter és Pál magatartásának különbsége a tűz mellett paradigma értékű.

c) A barbárok értékelése Lukácsnál a hellén és a keresztyén univerzalizmus találkozása. Másfelől a kívülállók gyors véleményváltoztatása a keresztyénekről (gyilkos vagy isten) nem lehet végső mérce.

## MÁSODIK RÉSZ

### Összehasonlítás az apokrif aktákkal

#### 1. Az apokrif akták műfaja<sup>6</sup>

A főbb apokrif akták a 2–3. században keletkezett ókeresztyén egyházi, néha eretnek iratok. Közös vonásuk, hogy főhősük egy-egy apostol, témájuk egy-egy apostol élete, tevékenysége és missziója (ezért nevük praxeis vagy akta, a kanonikus ApCsel mintájára). Néha ismert szerzőjük van, máskor ismeretlen, legtöbbször pedig több szerző különféle elbeszélés- gyűjteményeinek tekinthetők. Teológiai szempontból a kanonikus ApCsel hatástörténetének (Wirkungsgeschichte) foghatók fel. Számot adnak arról, hogyan gondoltak az apostolokra, hogyan éltek és gondolkodtak az akkori keresztyének.

Irodalmi szempontból helyük az antik-hellenista regényirodalomban van. A hellenista görög regény nem tartozott a klasszikus műfajok közé. A művelt rétegek a lírai, epikai, drámai alkotásokat olvasták, ha pedig prózáról volt szó, akkor az értekezést vagy a történeti biográfiát választották. Jellemző, hogy a regény műfajának még csak elnevezése sem volt, Julianus császár „plasma”-nak, „formálvány”-nak nevezte őket, ami nem igazán megtisztelő elnevezés volt. Ugyanakkor azonban tömegek olvasták ezeket a regényeket, körülbelül úgy, mint ma a krimiket olvassák, vagy az amerikai szappanoperákat nézik. Olvasóik nem a legműveltelebb tömegekből kerülnek ki, hiszen azok nem tudnak olvasni, inkább a kispolgári középrétegekből. A korai császárság idején a görög poliszok autonómiája már megszűnt, társadalmilag felbomlóban voltak, erős volt a migráció, növekedett a városi proletárság, jellemző volt a talajtalanság, bizonytalanság, a sehova sem tartozás érzete. A világpolgár elvileg mindenütt otthon volt, a gyakorlatban azonban sehol sem. Jó képet

<sup>6</sup> BOLYKI J., Regények az ókeresztyén irodalomban (Apokrif Apostolok Cselekedetei), *Protestáns Szemle*, LVII (1995), 81–90, SZEPESSY T., Az antik családrégény, *Antik Tanulmányok*, XXXIV 1989–1990, 147–153; Uő., Az apokrif apostolakták és az antik regény, *uo.*, 116–139.

ad erről a világról Apuleius: *Aranyszámár* című regénye. Mindebből érthető, hogy igény volt olyan olvasmányokra, amelyekben a széthullott családok egymásra találnak, a színhely a romlatlan barbárok távoli világa, a vallási közösség pedig lelki ott-hont teremthető erő. Megszülettek a családi- és szerelmi-regények, valamint a filozófiai-utazási biográfiák. Ezek mind a Jó diadalával végződnek. Minket a vallási témájú regények érdekelnek, melyek átvették az előbb felsorolt elemeket, de középpontjukban valamilyen vallási közösség és tanítás propagálása állt. A már említett *Aranyszámár* az Ízisz-kultuszt hirdette vadul, regényes–romantikus keretben, s megemlíthetjük még a *Joseph és Aseneth* című regényt, melynek főhőse, a bibliai József pátriárka pogány menyasszonyának zsidó vallásra térését beszélt el, szerelmi idill keretében. A keresztyén regények ebben az időben a Pseudoklementinák és az apokrif akták voltak. Legszerencsésebb talán ezeknek a *missziói regény* elnevezést adni, hiszen túl a hősök veszedelemből való szabadulásán és a szétszakítottak találkozásán, ezek az elbeszélések az apostolok térítő munkáját és a pogányok megtérésének érdekfeszítő történeteit állították cselekményük központjába.

## 2. Történeti vonal a kanonikus ApCsel-től az apokrif aktákig

Ha azt a dokumentálható *történeti kapcsolatot* akarjuk megérteni, ami az apokrif aktákat a kanonikus ApCsel-lel összekötötte, akkor a fejlődés két köztes állomását kell elsősorban megemlítenünk: a *D-Kódex* ApCsel szöveget tartalmazó részét<sup>7</sup> és *Szér Efraim* egyházatya ApCsel kommentárját. A D- vagy Béza-kódex az újszövetségi kéziratok közül a nyugati szövegcsalád legfontosabb példája, aminek egyik rejtélyes érdekessége, hogy egyedül az ApCsel szövegében kb. 15%-ban tér el az összes többi létező újszövetségi kézirattól, szövegelhagyás, bővítés és változtatás formájában. Például az ApCsel 19,9-ben, Pál efézusi működése történetében, elmondja, hogy amikor az apostol Türrannos iskolájában tanított (erről minden kézirat beszámol), akkor ezt naponként délelőtt 11 és délután 4 óráig tette. Tehát a déli melegben is volt olyan vonzereje az apostoli igehirdetésnek, hogy azt sokan hallgatták. Vagy ilyenkor volt a legolcsóbb a terembérlés? Ma már ezt nem tudhatjuk biztosan. Erről a déli időpontról viszont csak a D-kódex számol be. Másik példa: a többségi szöveg szerint Pál és Silás Filippiben a börtönből a földrengés után azért szabadult meg, mert a városi bírák szabadon engedték őket. A D-kódex azonban két ponton is bővíti ezt. Először rámutat arra, hogy a bírák az éjjeli földrengéstől megijedtek, s azt téves ítéletük büntetésének tulajdonították. Másodszor, tartalmazza a bírák Pálékhoz

<sup>7</sup> BALLA-BOLYKI-CZACHESZ-FÜSTÖS, *Az Apostolok Cselekedetei a D-Kódexben. Szöveg és tanulmányok*, Budapest 1995.

intézett, semmilyen más kéziratban nem található szavait, így: „Mi nem értettük az ellenetek szóló dolgokat jól, hogy ti igaz férfiak vagytok. Ebből a városból távozzatok...” A D-kódex többlete mindig miszsiói érdeklődésből ered, s ez az érdeklődés a miszsiói események kibővülése, kiszínezése formájában folytatódott a továbbiak során a kánonon kívüli keresztyén irodalomban.

A másik állomás a kanonikus ApCsel-től az apokrif akták felé vezető úton, Szíriai Efraim egyházatya Acta kommentárja. Erről tanítványom, Czachesz István írt két érdekes tanulmányt.<sup>8</sup> Kimutatta, hogy Efraim a D-kódex szövegét használta és kommentálta, de ismerte az apokrif aktákat, közelebbről az Akta Paulit. Néhány többlet a kanonikus többségi ApCsel szöveghez képest Efraimnál és az AP-ban: 1. Pál megtérése után „nagy örömmel” ment Damaszuszba; 2. utalás található Szodoma és Gomora történetére; 3. Efézusban nem az ezüst-, hanem az aranyművesek Pál ellenfelei; 4. az efézusi búcsújelenetben Pál apostoltársa Péter példáját említi stb. Mindezek azt a feltevésünket bizonyítják, hogy a kanonikus ApCsel-től az apokrif aktákig a D-kódex ApCsel szövegtöbbsletén és variánsain, valamint Szír Efraim Acta kommentárján át visz az út.

### 3. Az ApCsel 20,1–10 három motívuma az apokrif aktákban<sup>9</sup>

a) *A kígyó.* A kígyó motívumának két ellentétes funkciója van az apokrif aktákban: lehet Isten büntetésének eszköze, s lehet az Istennel szembeforduló Gonosz princípiuma. AJ 70–71-ben a keresztyén és férjezett Drusianába szerelmes férfit, aki a bánatában meghalt nőt a nekrofilia módján, szolgája tanácsára, annak sírjában akarná magáévá tenni, e szörnyette végrehajtásában megakadályozza az isteni büntetésből odaküldött kígyó. Szolgáját megöli, őt pedig körül fonja, és foglyul ejti. János apostol azonban így szól a kígyóhoz: „Távozz el attól, aki Jézus Krisztusnak fog szolgálni!” (73. p.). Erre a kígyó elengedte áldozatát.

Egy másik helyen, az ATh III. cselekedetében (30–33. p.) viszont a kígyó az istenellenesség megtestesülése. Megöl egy ártatlan ifjút, és szembe fordul az őt felelősségre vonó Tamás apostollal. Önmagát, egyebek között, így jellemzi: „Én vagyok az, aki bementem a kerítésen és a paradicsomban elmondtam Évának, amit atyám (ti. a sátán) rámbízott, hogy mondjam el neki; én vagyok az, aki fölszítottam és

<sup>8</sup> CZACHESZ I., Szíriai Efrém kommentárja és a D-kódex kapcsolata a Cselekedetek 15,1–35 alapján, *Theológiai Szemle*, XXXV (1992), 77–79; Uő.: Ami a Béza-kódexből kimaradt, in.: CZACHESZ I. [szerk.], *Tanítványok, csodatevők, mártírok. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról*, Budapest 1997, 115–134.

<sup>9</sup> Az apokrif akták szövege magyarul is olvasható. ADAMIK T. [szerk.], *Az apostolok csodás cselekedetei*, Budapest 1995.

lángra gyújtottam Káinban a harag tüzét, hogy megölje saját öccsét. Miattam terem a föld tüskét és bogáncsot” stb. Tamás apostol azonban isteni hatalommal megparancsolja a kígyónak, hogy szívja ki az ifjú testéből azt a mérget, amit az imént belefecskendezett. A kígyó, ugyan vonakodva, de megtette ezt. Ennek következménye, hogy „Hamarosan az ifjú színe, amely olyan volt, mint a bíbor, kifehéredett, a kígyó pedig fölfúvódott... amikor aztán az összes epét magába szívta... földagadva kipukkadt, és elpusztult, a méreg pedig kifolyt belőle”.

Ezzel szemben az ApCsel 20-ban a kígyót csak a máltaiak vélték az isteni bosszúállás eszközének, ők is csak eleinte. Később kiderült, hogy a kígyó pusztá léte azt demonstrálta, hogy Isten igazolja szolgáját, Pált. Mindezt az apokrif akták kígyó-motívumai még jobban megvilágítják előttünk.

b) *A társadalmi elit szerepeltetése.* Láttuk, hogy az ApCsel 20-ban szereplő Publius politikailag a sziget megbízott vezetője (πρωτος), társadalmilag tekintve pedig a leggazdagabb birtokos volt. Amikor apját az apostol meggyógyította és ezzel elnyerte bizalmát, akkor a sziget lakói is bizalommal fordultak az apostol felé. Ez a motívum, tudniillik, hogy az elit köréből kerülnek ki az első megtértek, amit aztán a közemberek tömeges megtérése követ, gyakran fordul elő az apokrif aktákban, rendszerint azonban valamivel bonyolultabban. Ugyanis az apokrif akták ismétlődő cselekménye, hogy az előkelő család egyik tagja megtér, és az apostol híve lesz, a másik fél azonban éppen ezért az apostol ellenfelévé válik. Például gyakori szereplő az aktákban egy mindig más helytartóházaspár, ahol az asszony már keresztyén, a férje pedig nem. Még jobban bonyolítja a dolgot, hogy az akták nemegyszer enkratikus vonásokat hordoznak, azaz ellenzik nemcsak a nemi kicsapongást, de a tisztas házasetet is, s ezért támadnak konfliktusok a pogánynak maradt helytartó-férjek és az apostolok között. Mivel ez a kérdés messze vezetne témánktól, most csak a pozitív példákat említjük a társadalmi elit apokrif aktákbeli szerepléséről.

Az AJ 19-ben például Efézus előjárója: Lykomédész és felesége lesznek keresztyénekké. János náluk kap szállást, otthonuk az efézusi misszió hídfőállásává válik. Jánosnak a városi színházban elmondott beszédét bűgön hallgatja a név szerint nem jelölt anthüpatos, vagyis tartományi vezető, helytartó. Andronikus, a város másik előjárója feleségével, Drusianával együtt a tanítványok között van (105. p.). Az APt elején Pál Rómából Hispániába távozik. A kikötőbe egyebek közt a következő előkelőségek kísérik: egy tekintélyes állást betöltő római lovag, egy senator, a császári udvar több tagja és előkelő asszonyok (3. p.). Péter apostol feltámasztja a halott Nikostratos senatort, mire az, annak anyja és „számos senator és előkelő asszony” csatlakoznak hozzá (28. p.). Pál és Thekla történetében szerepel Tryphania királyné, aki megmenti Pál munkatársa, Thekla életét (27. p.). Az András Aktában Sratoklés, a helytartó testvére és a császár volt magas rangú katonája buzgó keresztyénné lesz, nővérével, Maximillával, a helytartó feleségével együtt. Tamás Aktájában pedig az

indiai királyi családokban indul meg a keresztyén misszió, melynek során végül hívvé lesznek Gundaphoros király, valamint öccse: Gád, ezenkívül Siphor, a hadvezér és a legtöbb asszony is a királyi családból. Azt írja a szöveg Tamás apostollal való kapcsolatukról, hogy „követték őt, soha el nem hagyták és mindenkit támogattak” (II. cselekedet). Itt már nemcsak az elit megteréséről van szó, hanem a misszió általuk történő támogatásáról is. A példákat Mygdoniának, a király közeli rokona feleségének Tamáshoz intézett szavaival fejezzük be: „Valóban befogadtam, uram, szavaid magvát és ehhez a maghoz illő gyümölcsöket fogok teremni.”

c) *Véleményváltoztatás a bekövetkezett csoda hatására.* Lukács szerint, amikor a kígyót az apostol a tűzbe rázta, a máltaiak gyorsan megváltoztatták véleményüket. Addig azt gondolták, hogy Pál a tengerből megmenekült ugyan, de mégsem sikerült az isteni bosszúállás elől elmenekülnie, mert most, íme, a kígyó marja halálra. Ilyen, valamiféle csoda hatására bekövetkezett véleményváltoztatással gyakran találkozunk az apokrif aktákban, ezekből most a kígyó tűzbe eséséhez hasonló, tehát a „leesés, összedőlés” mozzanatok is tartalmazó példákra mutatunk rá. Az AJ 37 kk. szerint az efézusi Artemis templomban istenítéletet hirdetett meg az apostol, hogy bebizonyítsa, ki az igazi isten. „Befogom bizonyítani, hogy milyen istentelenek vagytok... emberi gondolkodások miatt” — mondta (39. p.). Amikor beszédét követően összedőlt a templomban lévő hét szobor, és a templomépület fele (42. p.), akkor a nép felkiáltott: „Tudjuk, hogy János Istene az egyetlen, ezentúl előtte hajlunk meg!” (44. p.). Ez az istenítélet hasonlít az ószövetségi 1Kir 18-ban leírt istenítélethez, ahol a Baál nevű kánaáni istenség papjai vallottak szégyent Illés prófétával szemben. A maga nemében az efézusi templom felének összedőlése is ilyen istenítélet-tartalmú normacsoda az AJ-ben. Másik példa az APt 32. p.-ból Simon mágus és Péter apostol „csodapárbaja” — az elnevezés érzékelteti, hogy mindketten képesek voltak csodákat tenni. Ez a „csodákkal való párbajozás” úgy dőlt el, hogy a repülésre is képes Simon mágus, Péter imája hatására lezuhant a magasból. Ennek következtében a római gyülekezet és a nép Péter mellé állt, és otthagya az ámító mágust. A harmadik példa az AP-ból való. Pálra vadállatok akarnak ereszteni az efézusi stadionban. Elsőnek egy hatalmas hímoroszlánt küldenek rá. A vadállat azonban „Pálhoz futott és kezes bárányként a lábai elé heveredett, mint a szolga az ura mellé. Amint az apostol befejezte az imát, az oroszlán, mint aki álmából ébredt, emberi hangon megszólította őt: ‘Kegyelem néked’” (25. p.). Ezek után, és a többi vadállatot agyonsújtó jégeső következtében, a tömeg természetesen megváltoztatta véleményét és így kiabált: „Mentsen meg minket az Isten, mentsen meg ennek az elítéltnek az Istene!”



#### 4. Közös és eltérő vonások

A műfaji elemzés, a történeti kapcsolatok felvázolása és a közös motívumok példái után, mutassunk rá végül a kanonikus ApCsel és az apokrif akták közös és eltérő vonásaira.

*Közös vonás* az apostolok ábrázolása, amint különféle veszedelmek között vannak. Érthető ez, mivel még az apokrif akták keletkezése idején is sokszor voltak a keresztyén egyházi vezetők veszedelmek között, hiszen ez az idő a mártírok kora volt. Börtönjelenet és lincselési kísérletek mind a kanonikus aktában, mind az apokrif aktákban találhatók. Ugyancsak közös vonás a keresztyénség elterjedésének, gyülekezetek alapításának és megerősödésének bemutatása. Bár az apokrif akták némelyike töredékes, különböző művek kompilációinak tekinthető, mégis például az AJ-ból világosan kivehető, hogy témája az efézusi gyülekezet alapítása, megerősödése, a városban addig uralkodó pogány lelkület megváltozása. A harmadik közös vonás, hogy Isten csodák által szabadítja meg apostolait, és csodák által mutatja meg hatalmát a kételkedőknek. A csoda motívuma néha az isteni irgalom megmutatásának jele a szenvedőkkel, betegekkel szemben, mind a kanonikus, mind az apokrif aktákban.

Ami leginkább *eltérő* a kétféle aktákban, az az apostolok személyének ábrázolása. Erről Herczeg Pál kollégámnak van egy szép tanulmánya.<sup>10</sup> A kanonikus ApCselben a két főszereplő apostol: Péter és Pál úgy Isten szolgálói, hogy egyben valódi emberek. Az apokrif aktákban viszont mind ők, mind apostoltársaik „theios anér”-ok, isteni tulajdonsággal felruházott lények, akik néha-néha már elhomályosítják Mesterük és Uruk: Jézus Krisztus dicsőségét.

Az elhangzottakat azzal summázhatjuk, hogy az ApCsel 20,1–10-ben nemcsak e könyv, de az egész Újszövetség elbeszélőanyaga utolsó két csodájával találkozunk. Jellemző módon mindkét csoda az apostollal és a fellépő keresztyénséggel szembeni előítéleteket oszlatja el, és hangolja jó véleményre a kívülállókat, akár egyszerű bárbar tömegek, akár előkelő politikai vezetők azok. Ez már rámutat az evangéliumnak a zsidó–keresztyén keretekből a Római Birodalom pogány népei közé kilépő szakszára, annak nehézségeire, szenvedéseire és győzelmeire. Ezt a vonalat folytatják — a D-kódex szövegtöbbsletén és Szír Efraim egyházatya ApCsel kommentárján túl — az apokrif akták, azzal a különbséggel, hogy az említett egyháztörténeti korszakfordulót nemcsak előrevetítik és felvillantják, mint Lukács kanonikus ApCsel könyve, hanem részleteiben mutatják be, illetve regényesen dolgozzák fel.

<sup>10</sup> HERCZEG P., „Isteni férfi” (Theios anér) vonások az apokrif „Péter cselekedetei Simonna!” című iratban, in.: CZACHESZ [szerk.], *i.m.*, 158–169.

## JÉZUS MINT A CSODÁS GYÓGYÍTÓ. A TÖRTÉNELEM TANÚSÁGTÉTELE

Jézus nem korlátozta tevékenységét az Ige megszólaltatására. Igehirdetése, a kiengesztelődés általa hozott vigasza, az emberekkel alkotott megszabadító közössége mellé lép segítő-gyógyító működése. Csodákról beszélünk. Nyilvános működésének e területe sem maradhat feltáratlan, azonban nagyon sok múlik azon, hogy ezt a segítő-gyógyító tevékenységet helyesen értékeljük, s annak lássuk, ami. A feladat nem könnyű. Ezért számos munka nem is vállalja fel.

Holott Jézus gyógyító működésének mellőzése lehetetlen a vonatkozó anyag terjedelme miatt is. Márk evangéliumában viszonylag nagy teret kapnak a csodák. János evangéliumával kapcsolatban több oldalról megfogalmazott feltevés, hogy a szerző felvett evangéliumába egy korábbi, főként csodákat tartalmazó forrásmunkát, az ún. „sémeia”-forrásgyűjteményt. Ám az egyes evangéliumok csoda-felfogásának kidolgozása jóval egyszerűbb feladat, mint megragadni azt a kezdeti megértést, melyet Jézus maga akart cselekvéséhez rendelni. Márk evangéliumában a csodák a harc jegyében állnak: ezt a harcot Jézus a Messiás, az Isten Fia nyitja és vívja meg a Sátánnal és a Gonosz erőivel. Márk mitologikus alapozású történelempépjében magától értetődően lesz hangsúlyossá Jézus démonűző tevékenysége. Máté evangéliumában az Ige — Jézus szava — dominál, előtérbe kerülnek a beszédkompozíciók, kezdve a hegyi beszéddel. A csodák a szó mellé és alá rendelődnek, erről vall a tömör megállapítás: „Jézus bejárta egész Galileát, tanított a zsinagógákban, hirdette országa evangéliumát s gyógyított minden betegséget és fogyatékossgat a nép közt” (4,23; vö. 9,35). A Lukács-evangélium Jézusa segítő-gyógyító működése révén, mint népe nagy jótevője és eszkatológikus prófétája jelenik meg, így az ApCsel 10,38 lényegretörő szavaiban: „S ő ahol csak járt, jót tett, meggyógyította az összes ördögtől megszállottat”. Végül János evangéliuma annak a meglátásnak ad hangot, hogy Jézus csodáit jelekként kell felfognunk és a hitben olyan jelzéseként elfogadnunk, melyek Krisztusra, az isteni önközlés személyére mutatnak. Ebből az irányból fogalmazódik meg a súlyos vád: „... nem azért kerestetek, mert csodajeleket láttatok, hanem mert ettetek a kenyérből és jóllaktatok” (6,26). Ugyanakkor egyfajta kritikus elhatárolódást is kiolvashatunk a sorokból: „Hacsak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek” (4,48). Említést érdemel még, hogy a negyedik evangéliumban hiá-

nyoznak a démonűzésekről szóló tudósítások. Másfelől viszont éppen ez az a hely, ahol rendkívüli csodákról hallunk.

Amennyiben közelebb akarunk kerülni e ponton Jézus történeti alakjához, úgy ajánlatos elhatárolni a csoda-beszámolókat az azokat értelmező logionoktól, mivel az előbbieket olyan tudósítások, melyek Jézus gyógyító tevékenységét mások elbeszélésében tárják elénk. A logionok teszik lehetővé, hogy Jézus szándékait megismerjük. Néhány közülük kétségtávol korábbi. Ebbe az irányba mutat, hogy a logion-forrás, számunkra rekonstruálható alakjában, csak egyetlen gyógyítás részletes történetét tartalmazza, jelesen a kafarnaumi százados szolgája meggyógyításának elbeszélését (Mt 8,5–13par). Ehhez társul a néma, gonosz lélek kiűzésekor tett csoda szűkszavú leírása (Lk 11,14par).

Mégis a csodaelbeszélések tárgyalásával szeretném kezdeni, azzal az indíttatással, hogy rátaláljak bennük a sajátosan 'jézusi'-ra.

a) Léven olyan anyagról van szó, ahol a megértés útja nem nyílik meg mintegy varázsütésre előttünk, ezért szükséges a tágabb összefüggések felvázolása. Először is hasznos lenne Jézus galileai hallgatóinak csodákkal kapcsolatos hozzáállását felidézni. Találóa mutatta be már M. Dibelius azt a szakadékot, mely ezen a ponton az akkor élt embereket a ma emberétől elválasztja: „Jézus hallgatói, akik közül aligha érintett meg bárkit is komolyan a görög kritikai filozófia, úgy gondolták, hogy éppen a megmagyarázhatatlan az isteni cselekvés színtere. Ha jelen valóságunkban tulajdon szemeink előtt valami megmagyarázhatatlan történne, ha valaki egy holtan fekvő embert hirtelen életre keltene..., akkor a bátrabbak maguk kísérelnék meg a folyamat vizsgálatát, a félénkebbek visszahúzódnának, a kelleltlenebbek a rendőrséget, a lelkesebbek a sajtót értesítenék — de senki sem hullna térdre imádkozni! Holott pontosan ez az, amit Jézus hallgatói tennének, ha szembesülnének a csoda jelenségével. 'Csoda'-szerű számukra az, ami az adott pillanatban megmagyarázhatatlan. Nem veszik számításba a természeti törvényeket, nem is próbálkoznak magyarázatokkal, mivel éppen a természetfeletti az, amit a meg-nem-magyarázottban érznek. Imádni vagy kárhozotni, Isten vagy az ördög művére gondolni — alig nyílik más lehetőség számukra. Mi azonban először magyarázatot kívánunk a rendkívüli, mielőtt megfogalmaznánk ítéletünket.”

Emellett figyelembe kell vennünk, hogy a szinoptikus csodatörténetek részei saját koruknak. Aki akkoriban Jézus csodáiról hallott, az tudta, hogy másutt is vannak thaumaturgoszok, akik a híradások szerint gyógyítottak és más feltűnést keltő tetteket vittek véghez. A Kr. u. első évszázad nagyszámú karizmatikus csodatévő és csodadoktor fellépésének korszaka volt, amikor ismét megelevenedtek a mintegy három évszázadra feledésbe merült vagy háttérbe szorított tapasztalások, képességek. G. Theissen egyenesen a 'csodahit reneszánszáról' beszél. A hellenizmus kori hagyomány Püthagorasz csodáit tartotta számon, hozzá kapcsolódott. Érvényes ez

kiváltképp Tyanai Apollonioszra (ca. Kr. u. 3–97), aki csodatévő karizmatikusként rőttá az utakat. A zsidó nép emlékezetében mindenekelőtt Illés és Elizeus próféta maradt meg hatalmas csodatévőként. Ismerjük továbbá Jarkaszt, a hindu bölcsét, akivel Apolloniosz találkozott vándorlása közben, valamint Simon mágust Samáriából. Izraelben Hanina ben Doszának (ca. Kr. u. 70–100) és Eliezer ben Hyrkanosznak (ca. Kr. u. 90–130), a két tekintélyes rabbinak tulajdonítottak csodákat. Epidaurosban századok során át működött egy gyógyításra szakosodott létesítmény, ahol Aszklépiosz isten templomában intézményesített papság gondoskodott a betegek gyógyulásáról. Bár különbséget kell tennünk a karizmatikus és a templomi szituációban végrehajtott gyógyítások között, mégis van mondanivalójuk számunkra ezeknek a gyógyításoknak is. A csodatévő gyógyítók iránti érdeklődés megélénkülésének alig látjuk okait. Szerepet játszhat benne az egyre nagyobb méreteket öltő, általános nyomor. Izrael politikailag alávetett ország volt Jézus korában. Nem szabad elfelejtenünk továbbá, hogy az esszénusok körében ismert eljárás volt a könyvek segítségével végzett gyógyászat. Josephus tudósít arról, hogy az esszénusok régi írásokban kutatnak gyógyhatású növények és betegségek gyógyítására alkalmas ásványok tulajdonságai után. Érvényes lehet ez az apokaliptikus közösségek vonatkozásában is (vö. Henaeth 7,1; 8,3; Jub 10,12f).

Az evangéliumokban kereken húsz, gyógyításról és démonűzésről szóló történetet találunk. A vakok meggyógyításánál dublettekkel kell számolnunk (vö. különösen Mt 9,27–31-et 20,29–34-gyel), de egyéb helyeken is előfordulhatnak esetleges variációk, átformált ismétlések. Nem vesszük figyelembe az összegző jellegű tudósításokat, melyek általában utalnak Jézus gyógyító tevékenységére, tömeges gyógyítások benyomását keltve (így Mk 1,32–34par; 3,7–12par; 6,53–56par). A tendencia az esetek számának megsokszorozására irányul. E törekvés érhető tetten abban a megállapításban, hogy sok (csoda) jelet, melyeket Jézus a tanítványai előtt tett, nem jegyeztek fel (Jn 20,30; vö. 21,25). A forrásokból nem kaphatunk pontos képet Jézus csodákkal összekapcsolt gyógyításainak nagyságrendjéről. Vannak olyan kijelentések is, melyek Jézusnak a nép körében élvezett csodatevő híreről tudnak (így Mk 6,2; Lk4,23). Ám a valós történések síkján figyelembe kell vennünk a mutatkozó redundanciát. Mindamellet: Jézusnál a karizmatikus gyógyítás soha nem vált kvázi intézményesített dologgá, ahol szükségszerűen következik be a csodálatos gyógyulás. A karizmatikus meghatározottság és ezzel a meglepetés mozzanata mindvégig megmarad.

Jézus csodáinak megítélését rendkívül megnehezíti az a tény, hogy továbbadásuk az orális hagyományozás népies szabályai szerint történt. Az elbeszélést — így a csoda-elbeszéléseket is — meghatározott szabályok betartásához kötötték. E szabályok szellemében a történeteket előre adott keretekbe illesztették, s állandóan visszatérő, variálható motívumokkal töltötték fel. G. Theissen 33 különböző, az

evangéliumi csoda-elbeszélésekben szereplő motívumot írt le, melyek íve a segítségre szoruló személy, a helyettesítője vagy egy küldöttség fellépésétől a hatalmi szó, érintés vagy más gyógyító beavatkozás által történő csoda bemutatásán át a bekövetkezett gyógyulás ismertetéséig terjed. A részleteket tekintve gyakran színtelen, tipizált elbeszélések, hol a szükségét szenvedő helyzetének jellemzése során telítődnek élettel (a vérfolyásos asszony sok orvost felkeresett már és minden vagyonát felhasználta — Mk 5,26), hol a segítséget kereső útjában álló akadály motívumával kapnak színt (a könyörületért kiáltó vak kiváltja a tömeg zúgolódását — Mk 10,48). E sematizált és sztereotip csoda-leírások nem annyira a konkrét, individuális történetekbe nyújtanak bepillantást, hanem általános ismereteket közvetítenek Jézusról, a csodatevőről. Mégsem helyes azt állítanunk, hogy ezeket a történeteket — melyek általánosságukban megőrizték Jézus működésének egyik fontos összetevőjét — csak utólag vetítették rá tevékenységének egészére, aminek konkrét bemutatása szükségessé teszi a csodákról beszámoló, különálló történetek vizsgálatát, különösen is az eredményt ígérőket.

Modern felfogásunk számára pontatlanok és homályosak a különböző, meggyógyított betegségek megnevezései: hydrópikos (Lk 14,2–4), paralytikos (Mk 2,1–12), lepros (Mk 1,40–45). Minden esetben gyűjtőfogalmakkal van dolgunk.

A betegség talán legpontosabb leírását adja Mk 9,14–27par. Az evangéliumi szerző valóban részletesen írja le a Jézus elé vitt fiú kórképét. A fiú ismétlődően földre zuhan, habzik a szája, csikorgatja fogait és megmerevedik. Mt 17,15 portréja a betegről csak néhány vonást árul el: a fiú hol tűzbe esik, hol a vízbe. A szerző ugyanakkor saját diagnózist is mellékel: a beteg holdkóros (seléniaadzetai). Epilepsziás betegről van szó. Az epilepszia legjellegzetesebb tünetének a Márk által érzékletesen leírt rohamok számítottak. A betegségnek, mely külső megjelenési formájával rémületet keltett, különböző nevei voltak. A varázslással és a mágiával összekapcsolva nevezték szent betegségnek. Az epilepsziás beteg rohamát a rómaiak rossz előjelenek tekintették. Az átviteli mágia törvényeit előszeretettel vonatkoztatták az epilepszia és a hold kapcsolatára, amit Galenosz természeti-fizikai alapokon magyarázott. A 'holdkóros' megjelölés mindenesetre innen eredeztethető. Gyakori gyermekkori előfordulását mutatja az alkalomadtán felmerülő 'paideion pathos' megnevezés. A betegséget rendkívül súlyosnak, előrehaladott stádiumban gyógyíthatatlannak tartották.

A korhoz kötött antropológiai és kozmológiai elképzelések jelentős akadályt képeznek azon az úton, melyen haladva közelebb kerülhetünk a jézusi gyógyítás szférájához. A korabeli felfogás szerint démonok uralják gonosz zsarnokként az embereket, és testi-lelki szenvedéseket idéznek elő. A démonhitet az antik világ tekintélyes részével osztják a szinoptikus evangéliumok. Ám feltűnő a démonhit erőteljes jelentkezése az evangéliumokban az Ószövetséggel összevetve. A jelenség

talán Galileához köthető, ahol az akkor élt lakosság mélyen hitt a démonokban. A terminológia lényegében egységes. A démon (daimonion, daimón), démontól megszállott (daimonidzomenos, különösen Máténál és Márknál) kifejezések mellett gyakran találkozunk a néphitet szemléletesen megjelenítő „tisztátalan lélek” összetétellel. Gonosz lelkekről ritkábban esik szó (Lk 7,21; 8,2).

Az értelmezés alapjait adó szemléletmód esetében ügyelnünk kell a következő megkülönböztetésre: létezik egyrészt az a dinamikus elképzelés, hogy a démon — vagy több démon is — megszállhatja az embert, lakást vehet benne, teljesen a hatalmába kerítheti őt. A démontól megszállott ezek után nem ura önmagának, szinte akaraton kívüli bábja lesz az őt irányító szellemnek. Az exorcizmusokat bemutató történetek arról szólnak, miként szabadul meg a démonizált személy a démontól. Középpontban áll a távozásra szólító parancs (apopompe). Ha újólág eltekintünk az általános jellegű híradásoktól, akkor lényegében két démonűzésről szóló történetre bukkanunk az evangéliumokban (Mk 1,23–28par; 5,1–20par). Ez utóbbi groteszk vonásokat mutat a sertéskondába átmenetileg beköltöző démonok (epipompe) szemléletes megjelenítésével. Az exorcizmusok mellett azonban nem szabad szem elől téveszteni, hogy a betegségeket szintén a démonok rovására írták. Ezzel magyarázható, hogy a gyógyításokat elénk táró történetekben is ismételtelen előfordulnak exorcista vonások. Az „ördögtől megszállott néma” (Mt 9,32), vagy a betegség lelkétől megnyomorított asszony (Lk 13,11) esetében a betegségeket előidéző démonokra kell gondolnunk (vö. Mk 7,24–30par; 9,17par). A szövegek több oldalról is utalnak a gyógyító hatalmára a betegségdémonok felett, ám ezt nem minden olvasatuk jelzi. Amikor a pogány százados a parancsok általa gyakorolt hatalmáról beszél, aminek azonban katonaként maga is alá van vetve (Mt 8,9), akkor Jézus teljhatalmára utal a feltétlen engedelmességre kényszerített betegségdémonok felett. Ez az elképzelés alapozza meg Lk 4,39 kijelentését, ahol Jézus a láznak parancsol. Végül szólnunk kell arról, hogy a szinoptikus evangéliumok nem látnak összefüggést a démonok működése és a bűn között. A démonok az emberi egészség és psziché rombolói. Mivel a szinoptikus anyag sajátosságait figyelembe véve megkülönböztetjük a valódi démonűzéseket a démonűző jegyeket is felmutató gyógyító eljárásoktól, ezért explicite is rögzítenünk kell: a terapeuta a démon hatásával szembesül, az exorcista pedig a létezésével.

A démonok által megszállt világ antik felfogásával még közel sem mondtunk el mindent Jézus gyógyításairól. Az evangéliumok gyógyításokról beszámoló történetei zökkenőmentesen illeszkednek a címzettek megértés-horizontjába. Nehezebb véleményt mondanunk Jézus démonűzéseivel kapcsolatban. Aligha vitatható, hangozzék bármilyen elidegenítően és ide nem illően, hogy Jézus exorcistaként is működött. A hagyományanyagban vannak erre vonatkozó Jézus-logionok. Ismerjük ellenfeleinek vádaskodását, miszerint Belzebulnak, a gonosz lelkek fejedelmének segítségével űzi

ki a démonokat (Mt 12,24; vö. 9,34). Ebben az összefüggésben hívja fel a figyelmet Jézus más exorcisták működésére: „Ha én Belzebul segítségével űzöm ki a gonosz lelkeket, a fiaitok kinek a segítségével űzik ki?” (12,27) Ezek szerint a démonűzés bevett szokás volt a nép körében.

Közelebb hozható-e vajon korunkhoz ez a tevékenység, mely még ma is megfigyelhető a ‘primitív’ népek körében? A démoni megszállottság kategóriájával kapcsolatban általában szembetűnő, riasztó anomáliákra szokás gondolni: ideg- és elmebetegekre, súlyos neurózisokra, neuraszténias betegekre, valamint az identitászavar jelenségére. Mérlegelték másfelől, hogy a háborús helyzet, az elnyomatás, a nyomor az egyszerű emberek körében előidézhetheti és elmélyítheti a démonoktól való félelmet. Ily módon, a félelem, a magány, a kiszolgáltatottság és a terror megélése racionalizálja a démonhitet, mely álmokban, természeti jelenségekben, betegségekben, örületben, extázisban ölt testet: a démonok a negatív tapasztalatok tárgyiasított projekciói lesznek. A felvázolt lét- és életszituáció az egyén számára rendkívül nyomasztó, a megszabadulás saját erőből alig képzelhető el. Ezt a helyzetet nem Jézus alakította ilyenné, hanem készen találta. Mozgásterének szűk határai között fejti ki ördögűző tevékenységét az egyén megszabadítására.

A világlkép, a diagnosztika, az elbeszélés motívumkészletének sematizálása mind-mind olyan elem, mely az evangéliumi csoda-történeteket Biblián kívüli, a miliót tekintve rokon csoda-elbeszélésekkel kapcsolja össze. Összehasonlításuk által talán lehetségessé válik az előbbieket tipizáló elemek felmutatása. Legyen az érintkezési pont a kafarnaumi százados szolgájának meggyógyítása. A történet a logion-forrás hagyományához tartozik (Mt 8,5–13/Lk 7,1–10), kései változatát őrzi Jn 4,46b–54, ahol jellemző a konkrét vonások erőziója. A legkorábbi szövegváltozat rekonstrukciójánál nem jöhet szóba. Az alapszöveg nagyjából ez lehetett:

*„Amikor Kafarnaumba érkezett, odament hozzá egy százados és kérte: Uram, a szolgám bénán fekszik otthon szörnyű kínokban. És Jézus így szólt: Menjek el és gyógyítsam meg őt? De a százados ezt felelte: Uram, nem vagyok méltó, hogy hajlékomba jöjj, hanem csak egy szót szőlj és meggyógyul a szolgám. Mert én is hatalom alatt álló ember vagyok. Nekem is vannak alárendelt katonáim. S mondom az egyiknek: Menj el! — akkor elmegy, s szőlok egy másiknak: Jöjj ide! — és idejön, és szőlok a szolgámnak: Tedd ezt meg! — és megteszi. Amikor Jézus ezt hallotta, elcsodálkozott és így szólt kísértőihez: Senkiben sem találtam ilyen hitet Izraelben. És amikor a százados visszatért a házba, a szolgát egészségesen találta.”*

A történet fókuszában a százados és Jézus személyes hangvételű találkozása áll. A szolgát, akiért a százados kérése szól, nem is hozzák a helyszínre. Alapvető a hit, melyről a százados tesz bizonyosságot. Ezt a hitet dicséri Jézus, ez indítja őt arra, hogy

segítsen. Jóllehet egy csodát előadó történetben elvárható a gyógyulás, e hitre alapozva azonban az mégis a meglepő ajándék jellegét nyeri, illetve őrzi meg.

Frappáns közelségbe kerül az evangéliumi hagyományhoz, különösen annak jánoszi változatához egy, Hanina ben Dosza nevéhez kapcsolt, talmudi gyógyítás-elbeszélés:

*„Történt egyszer, hogy Gamaliél rabbi fia megbetegedett. Akkor elküldött két írástudót Hanina ben Dosza rabbihoz, hogy mondjon főhászt fiáért. Mihelyt Hanina látta őket, felment felső szobájába és könyörületért imádkozott. Amikor lejött, e szavakat mondta nekik: Menjete, mert a láz eltávozott tőle. A két írástudó így szólt hozzá: Talán próféta vagy? Ő így válaszolt: Nem vagyok sem próféta, sem próféta fia. Hanem ily módon találtam kegyet: Ha ajkaimon folyékony az ima, akkor tudom, hogy meghallgatásra talált. Máskülönb tudom, hogy elvettetett. A küldöttek ekkor leültek, emlékezetükbe vették és feljegyezték pontosan azt az órát. S mikorron megérkeztek Gamaliél rabbihoz, ő így szólt hozzájuk: A Templomra! Nem vettetek el belőle és nem is adtatok hozzá. Valóban így történt: abban az órában távozott el a láz és vizet kért tőlünk, hogy igyék.” (bBer 34b — Hajnal Piroska fordításának felhasználásával)*

Az evangéliumi hagyományhoz hasonlóan, itt is ‘távgyógyítással’ van dolgunk. A lukácsi változattal közös a küldöttség-motívum, a jánosival az óra rögzítése, a kérő személy és a beteg közötti apa–fiú viszony, és a láz-diagnózis (vö. Lk 7,3–6; Jn 4,46–52). A talmudi anyag és Jn 4 közötti átfedések olyan messzemenők, hogy P. Fiebig felvetette az irodalmi függőség kérdését. Bár a lehetőséget joggal utasítja vissza, a két szöveg előadásmódjának sematizáló jellege vitathatatlan. Mindazonáltal két lényeges ponton is eltérést látunk: a gyógyulás az egyik oldalon Hanina imájának eredménye lesz, a másik esetben Jézus teljhatalmából fakad. Ezt a hatalmat találóan jellemzi a százados a parancsot adó személy hatalmaként. Másfelől: az evangéliumi történetben meghatározó hit-motívum nem jelentkezik a rabbinikus történetben.

A hit az evangéliumi csoda-történetek sajátos jegye. Többségük explicite is tematizálja: „Hitüket látva Jézus ...” (Mk 2,5); „Izraelben nem találtam ekkora hitet” (Mt 8,10); „... hited meggyógyított” (Mk 5,34; 10,52); „... nagy a hited” (Mt 15,28). Negatív kontextusban is: „Ő, te hitetlen nemzedék ... meddig maradjak még körülödben?” (Mk 9,19). Ebben az összefüggésben az olyan kifejezések, mint: „Ha akarod, megtisztíthatz.” (Mk 1,40) vagy a könyörületért kiáltás (Mt 9,27; vö. 9,28) valójában a hit megnyilatkozásaiként értékelhetők. A hit-tematika tovább él a Já-nosevangélium gyógyításról szóló történeteiben, bár érzékelhető a teológiai átdolgozás folyamata (Jn 9,35–38), és a hitetlenséggel történő konfrontáció (Jn

5,10ff.24). A Biblián kívüli, hellenisztikus csoda-elbeszélések, amennyiben felvetik a hit kérdését, akkor azt más hangsúlyokkal teszik.

Ha a hit karakterisztikus jegye az evangéliumi, gyógyításokat előadó történeteknek, úgy legitimnek tűnik továbbkérdezni: miként volt ez Jézusnál? Két további, a hagyományanyag részét képező történet most következő vizsgálata azt támasztja alá, hogy a történeti Jézus működésében a gyógyítások szorosan kötődtek a hithez. A két történet a csoda megtagadásáról szól az eklatáns hitetlenség okán.

Mk 6,1–6a Jézus eredménytelen fellépéséről tudósít szülőföldjén, Názáretben. Az itt élők megbotráncolnak rajta, amikor szombaton a zsinagógában tanít, mert ismert előttük kispolgári származása, és ismerik azt a Jézust, aki több évig dolgozott körülükben kézművesként — mindez feloldhatatlan ellentmondásba kerül bölcsességével és csodatévő erejével. Sikertelen fellépése hazai földön nem állhat működése kezdetén. Teológiailag motivált Lukács eljárása, aki Jézust a 4,14–30 szerint Názáretben lépteti fel, s dramatizált körülmények között itt mondatja vele első beszédét. Jézus csodáiról már hallottak hazájában. Feltehető, hogy hasonló elvárásokkal fordultak a falu naggyá lett fia felé, az együgyű lelkék szerették volna géniuszának tojánhéjait (H. J. Holtzmann) hitelesíteni. A felfoghatatlan elutasítás magyarázatául felhozott közmondásszerű logion a prófétáról, akit sehol másutt nem vetnek meg hazáján kívül, semmiképp sem meríti ki a szituációt, és vélhetően csak később kapcsolódott a perikopához. Az eredeti reakciókat a Názáret lakóira vonatkozó „megbotráncoltak rajta”, és a Jézust jellemző „csodálkozott hitetlenségükön” szavakban kell látnunk. Sarkított, s ezért az ősi hagyományréteghez sorolandó kijelentés szól arról, hogy Jézus nem tudott csodát tenni ott (5a vers). Márk igyekezett csökkenteni a megfogalmazás sarkítottságát (5b; ugyanígy Mt 13,58; Lk 4,23 megőrzi azt). A történetiség síkján mindez ahhoz a következtetéshez vezet, hogy Jézus szűkebb hazája lakóitól megtagadta a csodát. Tette ezt azért, mert nem talált hitet Názáretben.

A csoda megtagadása és a hitetlenség közötti összefüggés hasonlóan markáns módon jelentkezik egy másik összeütközésnél is, melyről az evangéliumok különböző helyeken tudósítanak. Egy meghatározatlan csoport — Mk 8,11 szerint farizeusok, Mt 12,38 szerint néhány írástudó és farizeus, Mt 16,1 szerint farizeusok és szadduceusok, Lk 11,16 közelebbi meghatározás nélkül 'másokról' beszél — jelet követel Jézustól. Mind Márk, mind a mondásgyűjtemény megörökítette a jelenetet. Innen magyarázható, hogy Máté kétszer hozza. A legitimációra vonatkozó kérdést teszik fel Jézusnak, elvárván, hogy Jézus igazolja magát, úgy, ahogy a prófétákkal kapcsolatban is fennmaradtak az öngazolást célzó csodák (1Sám 10,1ff; 1Kir 13,3; 2Kir 19,29; kritikusan MTörv 13,1ff). Égi jelet akarnak látni. A szinoptikus szóhasználatban a 'jel' a minden kétkedést kizáró csoda, szemben a 'hatalom megnyilvánulásai'-nak (dynameis) tekintett jézusi csodákkal (Mt 11,20f. 23; 14,2 többek között). A kért jel kizárólagosságára vonatkozó várakozás irányába mutat az is, hogy

a Jézust igazoló csodának 'égi', azaz közvetlenül isteni eredetűnek kell lennie. A gátlástalan követelés határozott elutasítása a hit kérdésével függ össze. Mk 8,12f szerint Jézus otthagya a jelet követelő farizeusokat. Elutasító szavai fogadalom-jellegűek, háttérükben a következő gondolat áll: „Ha jel adatik ennek a nemzedéknek, átkozott legyenek.” Jézus szemében a jelkövetelés a megrögzött hitetlenség kifejezése. Csak a hit előtt nyílik meg. Az általa hozott üdvösség csak a hitben válik hozzáférhetővé.

A hit előtételzése Jézus gyógyításaiban rámutat a megértésükhöz vezető útra. A hit nem korlátozható a gyógyulás lehetőségére. A Jézusba vetett bizalom túllendül a konkrét segítségnyújtás szintjén, benne az Üdvözítőt látja, aki képes megmenteni az embereket. Csoda és szó a későbbiekben még vizsgálandó összefüggésére utalhat az a mozzanat is, hogy a gyógyításokat bemutató történetek alapján Jézus elsősorban szavai által adja meg a segítséget. Bár hallunk érintésről (Mt 8,3.15; 9,29; 20,34 többek között), gyógyító beavatkozásról (nyál: Mk 7,33; 8,23) és más eszközökről is (Jn 9,6f), melyek 'a' nagy csodatévőként tüntetik fel Jézust — itt valószínűleg hellenisztikus befolyás érvényesült. A szóra irányuló eredeti koncentráció hidat ver az Isten országáról vett igehirdetés szavai felé és a csodát ennek az igehirdetésnek rendeli alá. A gyógyítások megítélése csak akkor lehet helyes, ha azokat Isten országa evangéliumának kontextusába állítjuk.

Jelen munka történeti irányultsága megköveteli, hogy néhány olyan részletre mutassunk rá a gyógyítás-elbeszélésekben, melyek valószínűsíthetően tárgyyszerű emlékananyagot őriztek meg. Jelzés lehet a helyszín és a név egyidejű megadása, így a jerikói vak koldus, Bartimeus (Mk 10,46), vagy Simon Péter anyósa esetében (Mk 1,29f), Péter kafarnaumi házában. A kafarnaumi százados történetét egy rudimentális vonás egészíti ki: Jézus zsidóként először visszautasítja a kérést, hogy egy pogány házába menjen (Mt 8,7 kérdő mondata). A béna meggyógyításánál a tető megbontásának motívuma régi hagyományt őrizhetett meg (Mk 2,4).

Az égi jel követelése visszautasításának horizontján bepillantást nyerünk a Jézus által tett csodák természetébe. Csodái nem voltak a szó szoros értelmében vett elsőprő erejű mirákulumok. A hitetlenek kevesellték. A csodák csak azok számára lettek hatalmának megnyilvánulásai (dynameis), akik megnyíltak Jézus előtt a hitben. Így a jelkövetelés elutasításának motívuma kritériológiai funkcióhoz jut Jézus csodáinak általános megítélésénél.

b) Feltűnően csekély azon jézusi logionok száma, melyek segíthetnek értelmezni csodatévő-gyógyító tevékenységét. Ám ezt is felhasználhatjuk korrektívumként arra, hogy helyesen lokalizáljuk működésének e területét. Kapcsolódjunk a hit-tematikához! Amennyiben a hit Jézus megkülönböztető jegye lesz ezen a területen, úgy további kijelentések válnak lehetővé.

Van egy mondás a hitről, mely szerint az mindenre képes. A mondás enyhén feddő hangneme arra utalhat, hogy annak egykor a tanítványok voltak az eredeti címzettjei. Ezt erősíti meg evangéliumi intenciója, bármilyen pozícióban találkozunk is vele: Mk 11,23/Mt 21,21 a tanítványokhoz intézett tanításként hozza, a fügefá megátkozásához kapcsolva. Mt 17,20 ismét idézi a holdkóros ifjú meggyógyításához kapcsolt rövidre fogott tanításként. Címzettjei a tanítványok, akik hitelenségük miatt nem tudták meggyógyítani a fiút. Szituációtól független, az apostoloknak adott tanításként csak Lk 17,6-ban találkozunk a mondással. Induljunk ki abból, hogy a mátéi és a márki kontextusba-ágyazás másodlagos. Maga a logion természetesen régi. Lényegében két változattal van dolgunk (Mk 11,23par; Mt 17,20 egyfelől; Lk 17,6 másfelől). A rekonstrukció során Mátéra és Lukácsra támaszkodunk:

*„Bizony mondom nektek, ha csak akkora hitetek lesz is, mint a mustármag, s azt mondjátok ennek a hegynek itt, menj innét oda, odamegy...” (Mt 17,20)*

*„Ha csak akkora hitetek lesz is, mint a mustármag, s azt mondjátok ennek a szederfának: Szakadj ki gyökerestül és verj gyökeret a tengerben, megteszi nektek.” (Lk 17,6)*

Fontos kérdés, vajon a hegy vagy a szederfa jelenti-e az ősibb képanyagot. Valószínűbb a fa. Eredeti kép — feltehetően egy valódi szederfa ihlette a Genezáret-tavánál. Az originális kép másodlagos megformálását a hit által mozgatott hegyek motívumában egy közmondás felvétele eredményezhette (1Kor 13,2; Tho 48). A logionban adott tanítás meghatározó jegye a szemléletes kontraszt: kicsi és nagy ellentéte. A mustármag számított a legkisebb, szemmel még érzékelhető dolognak; míg az szederfának különös vitalitást tulajdonítottak. A legcsekélyebb tehát nagy tettek forrása lesz. Nem szó szerint kell értenünk a képet, mintha az lenne a cél, hogy varázslattal egy fát a tengerbe helyezzünk, s nem is a hit mércéjéről van szó. Az igazi hit a hatásait tekintve nagy, de csak akkor lép elő, amikor az egyén a hitben megnyílik Istennek, és ezzel átadja magát neki. Akkor Isten az ember által cselekedhet. Hasonló összefüggéssel találkoztunk már a Jézus názáreti fellépését elbeszélő perikopában, ahol világosan az áll, hogy az emberek hitelensége tehetetlenségre kárhoztatja Istent. A logion a fordított, pozitív konstellációt írja le, amikor az ember hite Isten hatalmi eszközévé válik, amennyiben általa Isten cselekvése realizálódhat. Az Isten által tervbe vett hatások sokfélék, ebben a kontextusban azonban elsősorban a gyógyításokra és a csodákra kell utalnunk. Így viszont Jézus szavait aligha interpretálhatjuk másként, mint saját hitéről tett kijelentésként.

Arra a belátásra jutottunk tehát, hogy a csodálatos gyógyulásoknál nemcsak a segítségben részesített személy hitének van jelentősége, hanem Jézus hitének is. Itt ismét az 'Isten országa' — problematikába ütköznünk. Amennyiben Jézus egyedülálló módon volt nyitott Isten irányában, úgy az általa mutatott hit is egyedül álló. Erre a mindenre képes hitre reflektál egy másik hely is. Amit Jézus az epileptikus gyermek apjának mond: „Minden lehetséges annak, aki hisz” (Mk 9, 23), az nem más, mint meghívás, mely a hitében való részesedésre szólít. Márk teljesen jogosan állítja úgy be az apa reakcióját erre a felhívásra, mint saját hitetlenségének belátását. A csodákat közvetlenül rendeli Isten uralmához az egyik mondás, mely már a logion-forrásban abban a kontextusban áll, amit ellenfeleinek vádja jelöl ki, jelesen, hogy Jézus Belzebulnak, a gonosz lelkek fedelmének segítségével űzi ki a démonokat. Úgy gondoljuk, hogy a vádaskodásra adott válasz egy régebbi hagyományrétegben adatható: „Ha én Belzebul segítségével űzöm ki a gonosz lelkeket, a fiatok kinek a segítségével űzik ki? Így ők lesznek bíraitok” (Mt 12,24.27/Lk 11,15.19). A logion jelenlegi formájában apolemius, elszigetelten hagyományozták tovább. Máté és Lukács szövegében egyetlen eltérés van: „De ha én az Isten ujjával (Mt: lelkével) űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa”. Mindenképpen a lukácsi 'Isten ujjá' kifejezést kell előnyben részesítenünk. Ez az eredetibb változat, a megértéshez is közelebb visz. Ha Jézus hatalmának megnyilvánulásaiban Isten ujjával él — talán azt is kijelenthetnénk, hogy ő maga Isten ujjá —, akkor Isten működik közre általa. Az ujjával cselekvő és teremtető Isten gondolata ismert már az Ószövetségből: ujjával írta a törvénytáblákat (LXX Kiv 31,18; Mtörv 9,10); az ég ujjainak műve.

A Jézus démonűzéseiben önmagát dokumentáló isteni hatalom bizonyíték arra, hogy Isten országa már elérkezett az emberekhez. A görög szövegben alkalmazott ígét — 'efthasen' — csak a basileia jelenvalóságának értelmében foghatjuk fel. Fi-gyelemre méltó, és ezért hangsúlyozandó Isten uralmának, mint a végérvényes üdvösségnek összekapcsolása Jézus személyével. A qumráni kéziratokból tudjuk, hogy az itt élő zsidó közösség is ismerte az üdvösség jelen-valóságának elképzelését. Ugyanakkor ott ez nem egy közvetítő személyhez, hanem az Isten közösségébe történő belépéshez kötődött. A jelenvaló üdvösségről tett kijelentések nem említik az Isten uralma alatt álló országot sem. Jézus számára hatalmának megnyilvánulásaiban az üdvösség teljességét jelentő istenuralmiság válik megtapasztalhatóvá, ám még nem a teljes-végérvényes formájában. Mivel a basileia jelen megtapasztalhatóságában személyéhez kötődik, személye garantálja annak végérvényes, beteljesedett kinyilatkoztatását.

Nem elég azonban a jézusi, hatalommal tett csodákban csak az eljövendő basileia jeleit látnunk. Üdvösségszerző ereje már valósan jelen van tetteiben. Ezért beszéltek egyesek dinamikus jelenlétről, ami találó leírása a jelenségnek. Ne feledjük a logion

alapvető fontosságát. Démonűzéseit és csodálatos gyógyításait, melyek korára jellemző, exorcista kontextusban állnak, Jézus Isten országa elővételező, működésében realizálódó kinyilatkoztatásának tekintette — általuk mintegy értelmelte a basileiát. Az értelmezés 'új'-sága eredményezi a jézusi interpretáció autenticitását.

Rendkívül hasonló tárgyi tartalmat illusztrál az erős ember legyőzéséről szóló rövid példázat. Két megszövegezése közül egyértelműen a márkai változat tűnik korábbiak: „Senki sem törhet be az erős ember házába és nem rabolhatja el holmiját, hacsak előbb meg nem köti az erős embert. Csak akkor rabolhatja ki a házat” (Mk 3,27; vö. Mt 12,27). A démonűzések kontextusában előadott példázat szintén az 'Isten országa'-tematikához kötődik, jelentősége messzire mutat. A példabeszéd lendülete a győzelem mozzanatára irányul: ebben a küzdelemben az erős marad alul. A küzdelem meghatározó motívuma — mely egyben az új gondolatot is hordozza a fent tárgyalt, démonűzésről szóló mondáshoz viszonyítva — a Sátán országára utal. Ezt az országot hierarchikusan felépített, rontó démonok által lakott országgént kell elképzelnünk. Képi világát Iz 49,24f alapozza meg: „El lehet -e venni a zsákmányt az erőstől, és megszabadulhat-e a fogoly a vitéz harcostól? Igen! Mert az Úr mondja: Az erőstől megszabadulnak a foglyok és a vitéz harcostól elveszik a zsákmányt. Magam szállok harcba azokkal, akik ellened harcolnak, és én mentem meg a gyermekeidet.”

A közvetlen függőség kérdése nem tisztázott. A Sátán országának térdre kényszerítésekor, amikor legyőzetik az emberek démonok által előidézett, és akart testi-lelki nyomora, Isten uralma jön közelebb. Isten és a Sátán egymással harcban álló országának dualisztikus felfogása zárt modellt feltételez. A harc kimenetele nem kétséges, mivel az erős embert megköti. Ennyiben a példázat optimista, biztos a győzelemben. Rávilágít továbbá arra a fontos gondolatra is, hogy Isten országának egyre hatékonyabb megvalósulása az egész ember üdvösségét és megszabadítását célozza, nem korlátozódhat a belső, szellemi területekre. A logion autentikus volta nyilvánul meg abban is, hogy míg a húsvét utáni szövegekben, különösen az istentiszteleti himnuszokban, a 'hatalmak' legyőzése Jézus keresztségéhez, feltámadásához és felmagasztalásához kapcsolódik, addig ezt a mondás földi működése horizontjába állítja.

Összefoglalva vizsgálódásaink eredményét, melyek Jézus csodálatos gyógyításai jelentésének rekonstrukcióját tűzték ki célul, a következőket mondhatjuk: a csodálatos gyógyítások az Isten országáról szóló igehirdetés részét képezik, ebben a koordináta-rendszerben a szó mellé-, ill. alá rendelődnék. Az eszkatológikus fordulatra mutatnak rá, megtapasztalhatóvá téve Isten országának dinamikus jelenlétét, annak gyógyító, segítő és megmentő ereje által. A gyógyítások, beillesztve a basileia elővételező kinyilatkoztatásának folyamatába, sajátos eszközei lesznek a Gonosz ellen folytatott harcnak. A Gonosz továbbra is jelentős befolyással bír e világban, de

eszmei síkon már vereséget szenvedett. Isten ügye győzelmének bizonyossága árad az Isten és a Sátán országát szembeállító dualisztikus világból. A csodálatos gyógyítások azonban csak a hitben válnak megtapasztalhatóvá. Ez a hit hatja át a jézusi létet, ez az a csatorna, ahol segítsége közvetíthetővé válik. Természetesen a jézusi hit egyedülálló. Amikor az emberek meghívást nyernek a hitében való részesedésre, akkor megnyílik előttük Isten Jézusban megmutatkozó cselekvése, a Jézus működésében jelen-való basileia. Ezért a hit több, mint Jézus gyógyító hatalmába vetett bizalom. A hit az igen Jézus szavaira, melyek a végérvényes megmenekülést nyújtják. Ezt igazolja a gyógyítások meghatározó verbális rétege. S végül: a csodák történésük folyamatában mindenkor karizmatikus események is, melyek Isten országának meglepő, és meglepően új vonásait mutatják meg. Elnémítják az emberi kétségbeesés szavait, Isten színe elé állítják a kultikusan-tisztátlant, helyreállítják az ember méltóságát. Jézus exorcista tevékenysége tiltakozás a démonoktól való félelem ellen, segíteni akar legyőzni azt. Démonűzései Isten eljövendő országának megtapasztalásaiként az egész ember üdvözítésére irányuló isteni akaratot szemléltetik.

Produced with ScanTopdf

Produced with ScanTopDF

## A TERMÉSZETI CSODA

Az újszövetségi Szentíráson, az evangéliumokon belül elég jelentős hányadot képeznek azok a csodák, amelyek első látszatra a természet erőivel, annak megváltozásával függnek össze. Az úgynevezett természeti csodák: a kánai menyegző leírása János evangéliumában, a vízen járás, a vihar lecsendesítése, a csodálatos halfogás, hatszor a csodálatos kenyérszaporítás leírása és végezetül ide tartozik a fügefafa elátkozása is. Kialakításukat tekintve az evangélisták szerkesztői tevékenysége nagy szerephez jut. Ezt főleg két természeti csoda szerkezeti elemzésén, nem utolsósorban a redactio kialakulás vizsgálatán keresztül szeretném érzékeltetni.

Először a János evangéliumában áthagyományozott kánai menyegző, vagy más fogalmakkal a víz borrá változtatásának leírását vizsgáljuk; utána pedig Jézus vízen járása következik, két synopticus interpretációjában.

A „természeti csoda” fogalmát persze nyugodtan idézőjelbe lehet tenni, hisz a szövegek, amelyek ezekről beszámolnak, a legminimálisabb természettudományi érdeklődésről sem árulkodnak. Ezek a csoda-elbeszélések is teljesen az emberek üdösségét szolgálják (1).

### 1. A kánai menyegző

A kánai menyegző (Jn 2,1–12) olyan funkciót mutat, amely János evangéliumában a Templom megtisztításával egyetemben — ez utóbbi a synopticusoknál Jézus nyilvános működésének végén szerepel — az evangélium legelejére kerül és tulajdonképpen egy nyitány szerepét tölti be (2).

Harmadnap menyegzőt tartottak a galileai Kánában, amelyen Jézus anyja is ott volt. Jézust is meghívták a menyegzőre, tanítványaival együtt. Amikor fogytán volt a bor, Jézus anyja megjegyezte: Nincs több boruk! Jézus azt felelte: Mit akarsz tőlem, asszony? Még nem jött el az én óráim. Erre anyja szólt a szolgálknak: Tegyetek meg mindent, amit csak mond! Volt ott hat kő korsó, a zsidóknál szokásos tisztálkodás céljára, mindegyik 2–3 mérős. Jézus szólt nekik: Töltsétek meg a korsókat vízzel! Meg is töltötték őket színiültig. Ekkor azt mondta: Most merítsetek belőle és vigyétek oda a nászagnak. Odavitték. Amikor a nászagny megízlelte a borrá vált

vizet, nem tudta, honnan való. A szolgák azonban, akik a vizet merítették, tudták. Hivatta a násznagya a vőlegényt, és a szemére vetette: Először mindenki a jó bort adja, s amikor megittasodtak, akkor az alábbvalót. Te meg mostanáig tartogattad a jó bort! Ezzel kezdte meg Jézus csodajeleit a galileai Kánában; kinyilatkoztatta dicsőségét és tanítványai hittek benne. Aztán lement anyjával, testvéreivel és tanítványaival Kafarnaumba, de csak néhány napig maradtak ott.

A természeti csodákon belül ez a leírás az úgynevezett „ajándékozó csoda” kategóriájába tartozik. Csakúgy, mint a csodálatos kenyérszaporításnál hihetetlen bőségben jut az embereknek élelem, ennivaló, jelen esetben pedig ital; tehát mindenképpen olyan dolgok, amelyet a hétköznapi élet nehézségei között élő emberek igencsak nélkülöznek.

Synopticusnak tűnő előképet használ az evangélista (3), hisz ahogy Schweitzer megjegyzi: egyetlen jánosi stílusjegy sincs ebben a leírásban (4). Egyébként János a mondásgyűjteményből merít (SQ).

Egyszerű csoda-beszámolónak tűnik a leírás, de a titokzatos benne ez a bizonyos Jézus „órája”, valamint a bor lenyűgöző mennyisége. Az evangélista záró megjegyzése sejteti, hogy a külső beszámoló mögött nyilván nagyon mély mondanivaló húzódik meg. A jánosi csodák mindig helyhez kötöttek, sőt számozottak (Jn 2,11; 4,54). A Kána elnevezés, illetve településnév ma már nagyon nehezen azonosítható, de mindenképpen a Názárettől északra 13 km-re lévő Hirbet Kána helyén elterülő településre utal. Egyébként a Jn 4,46 szerint Jézus máskor is járt Kánában, itt gyógyította meg a királyi tisztviselő fiát.

Maga a lakodalom a zsidóknál általában egy hétig tartott; kivételt képezett, hogyha a menyasszony özvegyi státus után újra férjhez ment — ekkor négy napos volt a lakodalom. Minden résztvevőnek emelnie kellett valamivel a hangulatot: nem kellett a lakodalom alatt böjtölni; ha temetés volt, akkor azt elhalasztották (5).

A mérték, ez a bizonyos „metrétész”, 39.39 liter jelöl. Egy-egy korsó 2–3 mérőnyi, ami azt jelenti, hogy kb. 1 hl volt a befogadóképessége egy korsónak — ez összesen mintegy 480–720 literre rúg. A zsidók a tisztulási törvényeket lelkiismeretesen megtartották. Rituális kézmosás evés előtt és után, amikor hazatértek a piacról vagy bárhonnet, ahol nem-zsidókkal érintkezhetek; fazekak és poharak rituális elmosása...etc. Az előírásoknak megfelelően csak kőkorsó szolgálhatott erre a célra, a cserépkorsó tisztátalannak számított, a kőkorsókat általában beásták a földbe.

Jézus, anyja, sőt a tanítványok is hivatalosak a kánai menyegzőre, noha az *Epistola apostolorum* szerint Jézus testvérei vannak jelen, nem pedig a tanítványai. Amikor már a végéhez közeledett a lakodalom, egyszer csak elfogyott az a bor, ami a Szentföldön minden zsidó örömmünnephez szigorúan hozzátartozik, ahogy erről a 104-es zsoltár

15. verse is árulkodik. A zsidóknál nem ismert a násznagy fogalma és szerepe, ez a funkció mindenképpen a hellenista kultúrkörre utal. Ugyancsak hellenista környezetre vall az ismert Dionüsziosz-kultusz, amelynek kapcsán az isten megjelenésének évente visszatérő örömnüepén az éjszaka folyamán a víz borrá változott (6). A jánosi szöveg azonban olyan jegyeket mutat, amelyek ebből nem vezethetők le. A bornak a teljessége sokkal inkább az Ószövetség képes beszédén keresztül eleveníti meg az üdvösség idejének jeleit. Az Iz 25,6-ban olvassuk: „*A seregek Ura minden nemzetnek bőséges lakomát rendez a hegyen. Lakomát, ahol lesz finom bor, zsíros leggyáva falat és erős színbor.*” A zsidóságban valóban vártak olyan időre, ahol is egy számarra van szükség, hogy egyetlen szőlőtőke termését el tudják vinni, hisz egyetlenegy fürt 30 korsót tölt meg borral. A borcsoda elbeszélése világossá teszi: Krisztus az, aki Isten lévén az üdvösség idejét meghozza, és aki révén az embereknek az üdvösség teljessége jut osztályrészül.

Mária is észreveszi, hogy elfogyott a bor. Fiához fordul, és figyelmezteti őt. Szavai szerények és bizalomteljes kérést sejtetnek: Jézus az, aki segíthet. Nem lehet kétségbe vonni, hogy csodát vár. Ezt Jézus is így értelmezi. Hasonló kitétel egyébként — Asszony, a mi gondunk ez? — elég gyakran szerepel az ószövetségi Szentírásban: Bírák 11,12; 2Sám 16,10; 19,23, 1Kir 17,18, 2Kir 3,13.

A Mk 1,24-ben és a Lk 4,34-ben is olvashatunk hasonlót, de érdekes módon a gonosz szájába adva: Mi közünk hozzád, Názáreti Jézus?, illetve: Mi közünk egymáshoz, Názáreti Jézus? Tudom, ki vagy: az Isten Szentje! — olvasható a lukácsi versben. A megszólítás: Asszony!, a görögben elég gyakorta használatos. Viszont az Ószövetségben és a rabbinikus irodalomban sehol sem található hasonló utalás. Ödipusz így szólítja meg feleségét, Jokasztét, és Augustus, Kleopátra királynőt. Teljesen szokatlan viszont és párhuzam nélkül áll az, ami itt olvasható csakúgy, mint a 19,26-ban a kereszten függő Jézus szájából, amint megszólítja édesanyját, Jánosra utalva. Mária nem veszi ezt visszautasításnak, épp ezért szólítja fel a szolgálát, hogy tegyék mindazt, amit Jézus mond nekik.

Mindenesetre a synopticus ízü elbeszélésbe itt keveredik bele egy jánosi specificum, ami arra utal, hogy még nem jött el az ő órája. Az egész jánosi evangéliumot egyébként két részre lehet osztani. Az első részben azok a leírások szerepelnek, amik arra utalnak, hogy még nem jött el Jézus órája; a második rész, aztán amikor elérkezett Jézus órája, ami a szenvedésben, a kereszt vállalásában fog kicsúcsosodni. A cesura a 13,1-ben van: „*Jézus tudta, hogy elérkezett az órája...*”

Szintén érdekes az ószövetségi párhuzam a Gen 41,55-ben: Józsefekre vonatkozik, aki gabonát ad a népnek. Amit mond, tegyétek; itt pedig Mária tudja, hogy Jézus a lakodalmas népnek bort ajándékozik, ráadásul nagy mennyiségben.

Mesteri a felépítés; három rész különböztethető meg: 1. Jézus és Mária; 2. Jézus és a szolgák; 3. A vőlegény és a násznagy. A leírás szemléletes, az evangélista minden lényegtelen elemet elhagyott.

Maga a csoda folyamata nincs leírva (7). Ezzel máris megérkeztünk a magyarázatok lehetőségéhez:

1. Az allegorikus magyarázatot a cselekvő személyek, illetve a történet egyes elemei tekintetében, régen gátlástalanul üzték (például a 6 kő korsó jelenti a hét 6 napja alapján a 6000 esztendő; a bor a világ szombatját, amit Jézus valósít meg) — ezeket már senki sem emlegeti napjainkban.
2. Különbféle magyarázatok alapján az adományozott bor az üdvösség új rendjét valósítja meg, amit Jézus hoz (v.ö. Mk 2,22; 14,25); hisz a vizeskorsók a zsidó szertartások lényegét és az egész ószövetségi üdvösség rendjét jelképezik (így nyilatkozik például St. Efrém). Az első jel a Prológus mondatát jelenti: „*Mert a Törvényt Mózes közvetítette, a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk.*” (Jn 1,17). A borcsoda egészen határozottan a Szentlélek végidőbeli ajándékát hirdeti. Az élő vízről szóló leírás a 7,38–39-ben is erről árulkodik.
3. Órigenész és más egyházatyák arra hívják fel a figyelmet, hogy az elfogyott bor jelzi a mózesi Törvény és a próféták elégtelenségét, hisz Jézus új tant hozott, és a Jézus által ajándékozott bor új korszakot nyit. Ezt a magyarázatot fejlesztette tovább például Boismard. Az Ószövetségnek két helyére is lehet utalni. Az isteni bölcsesség meghívja az embert olyan javakra, amit ajándékoz nekik, hogy ezeket kóstolják meg: a kenyeret és a bort az éhség és a szomjúság csillapítására. Péld 9,5: „*Gyertek, egyetek a kenyereimből, igyatok a borból, amelyet kevertem. Éltek, csak hagyjatok fel a dőreséggel és járjatok az értelem útjain.*” Majd az Iz 55,1–3. E két táplálékon azt a tant lehet érteni, amit az embereknek meg kell hallaniuk, hogy elnyerjék az örök életet. Az a bor, amit Jézus Krisztus ajándékoz, jelképezi a tant, illetve az örömhírt, amit Krisztus úgy hirdet meg, mint Isten bölcsessége, illetve szava. Ez pótolja azt a Törvényt, amely erőtlenné vált, és a prófétákat, akik Izraelben a fogság után hamarosan ki fognak halni.
4. Más magyarázók szerint a csodálatos módon létrehozott bor Krisztus vérének jelenti (már Alexandriai St. Kelemen így nyilatkozott). Jézus az élet kenyere, az ő teste táplálék az örök életre (Jn 6), és az élet bora, amennyiben vérének italul adja az örök életre. A víz helyébe a vér lép a zsidó tisztasági szertartásokban, amit Krisztus a bűnök bocsánatára ontott ki a keresztfán, és amelyet a hívőknek az utolsó vacsorán ajándéku adott — így vélekedik Oscar Culmann. Ez a kánai csoda értelmezése azonban eleve föltételezi, hogy Jézus órája a halál órája, és Jézus beszéde a Jn 6-ban az Eucharistiáról szól — mind a kettő azonban vitatott.

5. A beavatottak tulajdonképpen a tanítványok, és a nekik szóló kitétel kulcsa a kánai borcsoda értelmezésének és magyarázatának. Nevezetesen a 11. versben olvasható kitétel: „Kinyilatkoztatta dicsőségét és tanítványai hittek benne.”

A násznagy nem tudja a jó bor eredetét; a szolgák a szemtanúk, csakúgy, mint a 9. fejezetben a vakon született meggyógyításánál. A nagy kérdés mindig az: honét van?, ahogy ezt Schnackenburg írja (8).

Legfontosabb tehát Isten dicsősége. A bor a Messiás eschatologikus ajándékának teljessége az üdvösség idején: Ám 9,13; Oz 2,24; Joel 7,18; Iz 29,17. Az Ószövetségben az Isten mindig tettekben mutatja meg dicsőségét. Népét megszabadítja az egyiptomi fogságból, a pusztai vándorlás során vezeti, irányítja. Így Jézus isteni dicsősége is fogható, tapintható történelmileg. A hitben megtapasztalható az Atyával való egysége. Ez az ő teljes dicsőségének pillanatában válik majd nyilvánvalóvá. A jánosi szemlélet tehát erről árulkodik, és e mögött nyilván háttérbe szorul mindenfajta magyarázat. Schnackenburg már 1967-ben leszögezi: Jézus adománya, a bor jelentőség teljes; a Messiás eschatologikus adománya ez. Az Ószövetségben és a késői zsidóságban a bor a maga teljességében (az olajjal és tejjel együtt) az üdvösség idejének jele. Ezért nem érdemes a történelmi háttérét faggatni mindannak, amit a borcsoda elmond (9).

Akár a mai természettudományos emlékün nevelkedett ember kérdése is bevonható, nevezetesen: hogyan válik konkrét, fogható módon a vízmolekulákból bor? Ez és minden egyéb magyarázat is elveszti érvényét a kinyilatkoztatott igazság mellett.

## 2. Jézus a vízen jár

Mk 6,45–52

*Ezután mindjárt sürgette a tanítványokat, hogy szálljanak bárkába, s keljenek át a túlsó partra, Betsaidával szembe, addig ő hazaküldi a tömeget. Aztán búcsút vett tőlük és fölment a hegyre imádkozni.*

Közben besötétedett. A bárka mélyen bent járt a tavon. Ő ott maradt egyedül a parton. Amikor látta, mennyire küszködnek az evezéssel — mert ellenszelük volt —, a negyedik éjszakai őrváltás órájában elindult feléjük a vízen járva. El akarta őket kerülni. Amikor látták, hogy a vízen jár,

Mt 14,22–33

*Ezután nyomban szólott a tanítványoknak, szálljanak bárkába és evezzenek át a túlsó partra, addig ő hazaküldi a népet. Miután hazaküldte, fölment a hegyre, hogy egyedül imádkozzék. Közben besötétedett, s ő ott volt egymagában. A bárka már jó pár stádiumnyira járt a parttól, hányták-vetették a hullámok, mert ellenszél fújt. Éjszaka a negyedik őrváltás idején a víz tükrén elindult feléjük. Amikor a tanítványok észrevették, hogy a vízen jár, megrémültek. „Kísértet!” — mondták, s félelmükben kia-*

azt vélték, hogy kísértet és elkezdtek kiabálni, mert mindnyájan látták és megrémültek. Ő azonban rögtön odafordult hozzájuk: „Bátorság! Én vagyok. Ne féljete!” Aztán beszállt ő is a bárkába és a szél elállt. Az ámulattól nem tudtak hová lenni, mert még a kenyerek csodáját sem fogták fel, a szívük még érzéketlen volt.

báltak. Jézus azonban megszólította őket: „Bátorság! Én vagyok, ne féljete!” Erre Péter így szól: „Uram, ha te vagy, parancsold meg, hogy odamenjek hozzád a vízzen!” „Gyere!” — felelte. Péter kilépett a bárkából és elindult Jézus felé a vízzen. Az erős szél láttára azonban megijedt és amikor merülni kezdett, felkiáltott: „Uram, ments meg!” Jézus kinyújtotta a kezét és megfogta. „Te kishitű — vont a kérdőre —, miért kételkedtél?” Amikor beszállt a bárkába, a szél nyomban elült. Akik a bárkában voltak, leborultak előtte és megvallották: „Valóban Isten Fia vagy!”

Ez a történet megtalálható Jánosnál is, de össze van kötve a „jóllakatási csodával”, vagyis a kenyérszaporítás elbeszélésével. Természeti csodákkal jócskán találkozunk a görögöknél, a rómaiaknál, sőt a Buddha-legenda is árulkodik ilyen betétekről. Az isteneknek, félisteneknek a pogány ókorban tulajdonítottak kifejezett erőt a természet fölött. Ilyenfajta adottságokat részben a mágiára lehetett visszavezetni, részben pedig arra az isteni erőre, amely a külvilág ítélete szerint ezekből az emberekből sugárzott.

Lukiánosz, az elterjedt mágikus népies fölfogást tükrözi, amikor egy bizonyos Hyperbore erről azt állítja, hogy „világos nappal látták őt a levegőben járni, a vízzen menni és hanyag léptekkel átsétálni a tűzzen.” (2)

Philostratos, Apolloniusról és Ciceróról írt életrajzában (Kr. e. 106–48.) azt állítja, hogy Pompeius akarateréjének még a szél és a víz is alávetette magát. Ilyen elképzelések olvashatók a Buddha-legendában is. Kiválasztunk egy példát az úgynevezett Kasiapa-ciklusból, ahol is Buddhának a befolyásos aszkétával, Kasiapával szembeni fönsége jut kifejezésre. Mindegyik ilyen ciklusbéli elbeszélés ezzel a formulával fejeződik be: „ám én is szent vagyok”.

Egykor elindult a Fölmagasztosult a Najrandzsana folyó szigetére. Amikor a vízzen lépkedett, egyszer csak a víz úgy földuzzadt, hogy minden embernek a fejéig ért volna. A Fölmagasztosult a víz közepén találta magát, de mind a négy oldalról a hullámok megálltak előtte és nyugodtan átsétált az ösvénykészítő rajta. Kasiapa messziről észrevette ezt a dolgot és azt gondolta: a nagy Aszkéta olyan jelleggel rendelkezik, most azonban a víz kifog rajta. És tanítványaival egy kis csónakba szállt és elindultak a folyón. Akkor látta, hogy a Fölmagasztosult a sodrás kellős közepén

volt és ott, ahol a vízen sétált, a hullámok visszahúzódtak. Megkérdezte: — Nagy Aszkéta, életben vagy még? A Fölmagasztosult válaszolt: — Kasiapa, az életem nincsen fenyegetve. Kasiapa azt mondta: — Nagy Aszkéta, nem szeretnél beszállni a csónakba? Akkor a Fölmagasztosult, természetfeletti erejénél fogva hirtelen és észrevétlenül megjelent a csónakban. Amikor Kasiapa ezt észrevette, ismét arra gondolt: — Ilyenfajta hatalmas természeti erővel rendelkezik ez a nagy Aszkéta? Am én is szent vagyok!”

A késői zsidóságban is ismerős a tengeri csoda-elbeszélés, azzal a különbséggel, hogy a csodatevő nem rendelkezik isteni erővel, hanem ima-meghallgatások következménye a bekövetkező csoda, különösen a jámbor zsidók esetében Isten fölsége és Izraelnek adott szava alapján. A jeruzsálemi Talmud is beszámol egy ilyenről.

*...egy zsidó gyerek tartózkodott egy olyan pogány hajón, amely a Földközi-tengeren tengeri úton volt. Amikor a nagy vihar megérkezett a tengerre, valamennyien felugráltak és mindegyik külön-külön kezét fölemelve és kiabálva imádkozni kezdett istenéhez. Siker nélkül. Amikor aztán látták, hogy nincsen sikerük, a zsidó gyerekeknek mondták: Gyerek, kelj föl, kiáltás a te Istenedhez, hisz mi azt hallottuk, hogy válaszol nektek, ha hozzá kiáltotok, és hogy Ő erős. Erre a gyerek azonnal szóból imádkozni kezdett és a Szent — legyen áldott — elfogadta imáját, és a tenger elhallgatott. (3) (Berakott, IX.1).*

Sok szerző fölteszi a kérdést: vajon a pogány világ alakjai és a hellenista elképzelési módok játszottak-e szerepet az újszövetségi evangéliumi szövegek kialakulásában, vagyis olyan képességeket vittek-e át Jézusra, amik a pogány világban ismeretesek voltak? Mindenképpen támogatná ezt a föltételezést az egyszerű tény, hogy olyan milieu-ben formálódtak ezek az elbeszélések, amelyek a vázolt gondolkodási mód, illetve képzeletvilágon belül születtek. Tehát befolyásukat eleve nem lehet kizárni. Amennyiben pontosabban megfigyeljük a szövegek közti különbségeket, fölismerjük, hogy az evangéliumi szövegek olyan részeket tartalmaznak, amelyek mondanivalója nem magyarázható egyedül az említett képzeletbeli horizont alapján. Sokkal erősebb mértékben befolyásolta ezen szövegek kialakulását az ószövetségi háttér és az őskereszténység húsvéti hite (4).

Mindkét szövegrészben szerepel pontos időpont-meghatározás: a negyedik éjszakai őrvtás ideje. Két ószövetségi vonatkozásra is utalhatunk: Iz 17,14-ben reggeli előtti idő Isten segítségének ideje, míg a Zsolt 46,6 ezt mondja: „nem inog meg, Isten lakik benne, Isten már hajnalban is védelmezi”. A formatörténeti meghatározás természeti csodának minősíti Jézus vízen járását, ahogy Kertelge professzor mondja, a történet maga a vízen járás (5).

Kevésbé Jézus természetfölötti hatalmában, mint inkább epiphániájának titkában keresendő a magyarázat. Nem a démoni erők leküzdéséről, hanem epiphania-történetről van szó (6). Erre utalnak a tanítványok megnyilatkozásai, amennyiben kísértetnek vélik őt. Tehát később illesztették a történetet a földi Jézus életébe. Világos a párhuzam a Lk 24,37-tel és a Jn 21,4-gyel. Az elbeszélés közepén a 48. versben olvashatjuk: elindult feléjük a vízen járva, el akarta őket kerülni. Ez a mondat lesz a kulcs; annak ellenére, hogy kicsit elidegenítően hangzik. Hisz korábban arról volt szó, hogy hozzájuk érkezik. Miért jött egyáltalán? Nem azért, hogy segítsen nekik? Erről azonban a szöveg semmit nem mond, és az ellenszél említése inkább egy értelmező kitétel.

Az elidegenítő kijelentés arról, hogy tovább akar menni, az egész elbeszélés kulcsa lehet. Az Ószövetségben az Isten megjelenése nagyon gyakran tovamonulással van ábrázolva. Nézzük az Ex 33,21-et. Az Úr így szólt: *„Nézd, itt mellettem van hely, ide állj, a sziklára. Ha majd elvonul előtted dicsőségem, a szikla mélyedésébe teszek és kezemmel befödlek, ahogy elvonulok előtted. Ha visszavonom a kezem, hátulról látni fogsz, arcomat azonban nem láthatod.”*

Ilés próféta, Karmel hegyén, hasonló tapasztalatra tesz szert az Istennel kapcsolatosan, ahogy az 1Kir 19,11-ben olvasható: *„Menj és a hegyen járulj az Úr színe elé! S lám az Úr elvonult arra.”*

Kiderül tehát ezekből az idézetekből, hogy a mi szövegösszefüggésünk szempontjából is nagyon döntő az Isten megjelenése, az ő közelsége népéhez, amit többször is az elvonulás képével juttat kifejezésre a szent szerző. Ismerjük a 77. zsoltárt: *„Utad átvitt a mély tengeren, ösvényeid átszelték a nagy vizeket és lábhadnak nyoma sem volt látható.”* (Zsolt 77,20)

Tehát három ószövetségi motívum játszik szerepet: 1. A tenger, mint az életet veszélyeztető hatalmak jelképe; 2. Jahvénak, mint a hatalmak fölötti egyedüli úrnak megvallása; 3. és az átvonulás, mint Isten jelenlétének üdvösséget hozó és mentő jele. Ezt megerősíti a hármastagozódású mondat: *„Bátorság, én vagyok, ne féljete!”*

A Szentírás tehát Jézusra átviszi az isteni képességeket, ugyanakkor az epiphania-motívum döntő szerepet játszik. A tanítványok félelme megfelel a theophániának; az Én vagyok, vagyis *ego eimi* kijelentéssel lehet ezt bizonyítani. Nem természetfölötti szupercsodáról van tehát szó (7), hanem Jézus segítő jelenléte dominál. Ezekben az elbeszélésekben tehát nem Jahvéról és az ő szövetséges népéről, hanem Jézusról és tanítványairól van szó. Mióta merik egyáltalán az emberek, akik megvallották Istent, hitük tartalmát Jézusra is vonatkoztatni? Nyilvánvalóan azóta, amióta Jézus föltámadt a halálból, hisz elevenen Istennek bizonyult; bizonyítván, hogy valóban ő az Úr, az életet veszélyeztető hatalmasságok, és egyáltalán a halál ereje fölött.

A vízen járás története tehát föltételezi a keresztény hit mondanivalóját a föltámadott Krisztussal kapcsolatosan. Éppen ezért ez egy epiphania-történet sőt ezen

kívül ószövetségi epiphania-motivumok alkalmazása Jézus Krisztusra; sokkal inkább, mint ahogy azt az ószövetségi Isten-hit Jahvéval kapcsolatosan vallotta. Ez egy christologiai történet, olyan módon, ahogy ez a Márk evangéliumban megtalálható jelentős és sajátos mondatnál zárul: a tanítványok értetlenkedtek. Ez a zárógondolat a szöveg márki változata, sajátos és pontosan megfelel az evangélista összelképzelésének. A tanítványok értetlenkedése már valamit sejtet azokból a problémákból, melyek minden egyes keresztény ember esetében jelentkezhetnek. Egyúttal azt is jelenti, hogy Márk számára Jézus vizen járása nem csupán egy bizonyíték gyanánt értelmezhető, hanem a föltámadt Krisztusba vetett hit iskolapéldája.

Közben azt is látjuk, hogy Máté merőben más hangsúlyt adott a történetnek. Nevezetesen a Péter-vallomásban csúcsosodik ki a mondanivaló: „valóban Isten Fia vagy!”. Ez a változtatás megint a mátéi koncepcióba illeszthető. Elsősorban nem a tanítványok értetlenségét mutatja, hanem a húsvéti hit alapján nyugvó hitvallást adja szájukba. Máté kibővíti tehát a márki szöveget és elmondja, hogy miként száll ki Péter a csónakból, amikor is elindul Jézus felé a hullámokon át. Hogyan támadja meg őt a kétely, ami elsüllyedéssel fenyegeti. Az Úr megragadja és kezénél fogva segíti őt.

A hívő közösség számára ez a mátéi átértelmezés nagyon fontos mondanivalót tartogat, hisz nyilván olyan emberek számára íródott, akiknek hite fenyegetve van — talán már nem izzik annyira, mint a kezdet kezdetén. Ha magának a sziklának, Péternek ilyen kételyei támadnak, akkor nyilvánvaló, hogy az egyszerű hívő embernek a hite is próbatételnek lehet kitéve. Mindenesetre Jézus a süllyedő Pétert nem hagyja cserben, vagyis Máté ebből a szövegből tanítványi elbeszélést készített.

## Felhasznált irodalom

### I.

1. ALFONS WEISER: *Was die Bibel Wunder nennt* 105.  
Wir setzen den Begriff „Nahrwunder“ in Anführungszeichen Denn die Texte sind ... nicht interessiert ...
2. FRIDRICH SCHRÖGER: *Weizenkorn* 1983. 14.  
„Die Erzählung vom Weinwunder in Kana ... die Funktion einer Ouvertüre“
3. SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium I.* 329.
4. E. SCHWEITZER: *Ego eimi* 100.
5. „Minden résztvevőnek emelnie kellett valamivel a hangulatot...böjtölni nem kellett, a temetést elhalasztották.”  
ANTON STEINER, VOLKER WEYMANN: *Wunder Jesu* 101.
6. I. LEIPOLDI und WALTER GRUNDMANN: *Umwelt des Christentums* 107.
7. „Der Vollzug des Wunders, der offenbar durch einen Willenssack erfolgt wird nicht beschrieben”  
WIKENHAUSER: *Das Evangelium nach Johannes* 1957., 75.
8. SCHNACKENBURG *i.m.* 329.
9. SCHNACKENBURG *i.m.* 330.

### II.

1. ALFONS WEISER: *Was die Bibel Wunder nennt* 108.
2. LUKIANOS: *Hyperboreer*
3. *Berakott IX.1.*
4. ALFONS WEISER *i.m.* 109.
5. KERTELGE: *Das Evangelium nach Markus* 70.
6. J. GNILKA: *Das Evangelium nach Markus* 267.
7. KERTELGE *i.m.* 71.

KARL KERTELGE

## A HIT ÉS CSODA MÁRK EVANGÉLIUMÁBAN <sup>1</sup>

### 1. Bevezető

A hit és a csoda kapcsolata tradicionálisan teológiai, mivel a csoda a hit alapjához tartozik. A csoda feltételezi a hitet, és a hit eredményezi a csodát. Mindkét irányú kapcsolatról tanúságot tesznek az Evangéliumok. Az elsőről pl. a „hitetlen Tamás”-nál: „...ha ... oldalába nem teszem a kezem, nem hiszem” (Jn 20,25). A második kétségtelenül gyakoribb: „...hited meggyógyított. Menj békével, és maradj egészséges!”<sup>2</sup> (Mk 5,34). Ezen felül természetes, hogy e témánál általánosságban véve a csodákban való hitre is gondolunk, amikor arra várunk, hogy a csoda bekövetkezzék. Goethe ironikus szavaival szólva: „A hit legkedvesebb gyermeke a csoda”, és egy másik ide illő megállapítás Goethe Faust II-jéből: „Aki csodát remél, az erősítse meg a hitét.” Az ilyen szavakban a bibliai és népi-ájtatossági hagyományból és magatartásból származó csodákban való hit naivitása fölötti felvilágosult, hittudományos indíttatású fölény tükröződik.

Ez a tényállás minket kritikus kérdésfelvetésre ösztönöz: Mi is tulajdonképpen az a csoda, amelyik ilyen adott „csodákban való hiten” keresztül idézhető elő? Nem a mi elvárásaink és képzeletünk terméke csupán? A zarándokhelyek körüli kultusz — az ókorban Epidauros és Kos, a keresztény újkorban Lourdes, Fatima és Medjugorje — látszik a hit és csoda meghatározott kapcsolatának működését, különösen a csodás gyógyulásokat igazolni.

A dolgok abban a jelentős pillanatban komolyabbá válnak, amikor mi Jézus csodáira is, amelyekről nekünk az Újszövetség tanúságot tesz, hasonló bírálati szempontokat alkalmazunk. Gyakran ez egyenesen azt eredményezi, hogy a Biblia által tanúsított csodálatos jézusi tettek az újkor felvilágosult szemléletű bírósága előtt

---

<sup>1</sup> Az egyenkénti bibliográfiai bizonyítékokról és az irodalommal való kritikai összevetésről itt lemondok. Azonban felhívnam a figyelmet e fejezet végén lévő K. KERTELGE bibliográfiájában található irodalomjegyzékre.

<sup>2</sup> Eredeti német bibliai idézet fordítása. A magyar fordítás szerinti szöveg: „...hited meggyógyított! Menj békével, és maradj egészséges!” (Mk 5,34) [A fordító megjegyzése.]

nem állják meg a helyüket. E nézet szerint ugyanis Jézus csodái nem mások, mint irodalmi másolatai az antik vallási képzeteknek, beleértve az ő hitét is, kezdve a csodálatos segítségnyújtáson, folytatva az emberfölötti erőn és hatalmon. Ezzel szemben az újszövetségi csodatudósítások azzal a sajátos igénnyel lépnek fel, hogy eszünkbe juttassák, és hogy alapján véve megértsük azokat, mint Jézus — aki eljött, „hogy megkeresse és megmentse azt, ami elveszett” (Lk 19,10 vö. Mk 2,17), — egyszeri elküldésének bizonyítékait.

## 2. Az Evangéliumok tanúsága Jézus gyógyításairól

Az Evangéliumok számos csodatudósítását vizsgálva kiderül, hogy ezek többsége beteggyógyítás, amelyek Jézus működésének is jelentékeny részét alkotják. Ha az evangéliumi hagyományban elterjedt és széles tendenciát követjük, különösen pedig, ha számításba vesszük az összegzéseket (Vö. Mk 1,32–34), a történeti–kritikai értelmezés szempontjai feltárják azon gyógyítások alapját, amelyeket az Evangéliumok hagyományoztak nekünk, és amelyek Jézus történeti működésére vezethetők vissza. Néhány éve Jézus csodás tettei alapjának a meghatározása és a hozzájuk tartozó módszertani kérdések kitartóan foglalkoztatják az egzegetikai kutatást, különösen a katolikus oldalon. Az evangéliumi tudósítások történeti megbízhatóságát illetően az egzegetikai szövegkutatások a kezdeti szkepszissel ellentétben pozitívan értékelik ezeknek a szövegeknek a tanúságértékét, mégha szükség esetén különbséget is tesznek köztük.

Jézus beteget gyógyított, rendkívüli mértékben rendelkezett a „gyógyítás karizmájával”. A jézusi gyógyítások és exorcizmusok jelenségét és értelmét ezzel azonban még nem írtuk le teljesen. Sajátos küldetéstudata csak működésének egészében érthető. Az Evangéliumok ennek bemutatására nagy hangsúlyt helyeztek. Azonban a tettek teológiai jelentésére vonatkozó, az egzegetikai munkákban hangsúlyozottan követett kutatás ellenére sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Jézus tetteit számos testi és lelki szükségben szenvedő ember segítségként élte meg és fogadta el. A gyógyultak az első tanúi ennek a „ténynek”, jobban mondván: a történetnek, amelybe személyesen–egzisztenciálisan belekerültek, és amit ők a megtapasztalt gyógyítás-történeten keresztül kifelé egységes egészet alkotó folyamatként írtak le.

Már első megközelítésben is találkoztunk ezzel a kérdéssel: **Miért gyógyít Jézus beteget?** Teológiai szempontból minket nem csak az a kérdés érdekel: **hogyan** gyógyított Jézus?, mert erre a kérdésre az evangéliumi hagyomány alapján válaszolhatunk: a gyógyulást keresők **hitén** keresztül — a gyakran utunkba kerülő jézusi mondatnak megfelelően: „...hited meggyógyított téged”. Azonban ez a hit nem egyszerűen csak gyógyító módszer, ami a kívánt eredményt előidézi. A

gyógyulást keresők hite sokkal többet elárul, amikor leírja a környezetet, amelyben a gyógyulás, mint Istentől kiinduló történet végbemegy és lezárul. Jézus beteggyógyításai esetében az lehetett a fő motívum, hogy érvényesíti Isten hatalmát, és ezzel igazolja önmagát Isten „küldötte”-ként. A csodálatos gyógyítások mégsem egyszerűen Jézus Istenfiúságának apológiái, hanem először is az embereknek nyújtott segítség aktusai, ezáltal pedig Istenre utaló jelek. Istenre, aki az eszkatológikus teljességben egyedül képes megmenteni az embert, és gyógyulást adni neki; és aki már a jelenben is gyógyulást hozóként működik Jézus Krisztusban. A történeti Jézusra visszavezetett gyógyításokról kialakult szemlélet az evangélium hagyományaiból táplálkozik, és az evangélista átveszi és tovább értelmezi ezt.

### 3. „Hited meggyógyított téged” — Mk 5,25–34 példája

Felvetődik a kérdés, hogy a gyógyulást kereső hitének mi a jelentősége Jézus gyógyításai esetében? Az Evangéliumok szerint ugyanis a csodás gyógyulások Jézus szándékos tettének következményei. Ezt tapasztaljuk a leprás meggyógyításánál, Mk 1,41-ben: „Jézusnak megesett rajta a szíve, kinyújtotta a kezét, és így szólt hozzá: 'Akarom, tisztulj meg!' Erre rögtön elmúlt a leprája és megtisztult”. Mi a szerepe itt a gyógyulást kereső hitének? Hasonló a helyzet a vérfolyásos asszony gyógyulásánál, Mk 5,25–34-ben is, amely az adott perikópának csak résztörténete.

Ez az elbeszélés a stílushű csodatörténet jó példája. A csodaelbeszélések műfájának minden sajátosságát megtalálhatjuk benne, kezdve a kóreset leírásától, a beteg azon hiábavaló kísérletén át, hogy az orvosoknál gyógyulást találjon, egészen a csodatevővel való találkozásig. Az asszony az érintésen keresztül próbálja titokban megszerezni Jézus gyógyító erejét. Jézus előtt azonban az őt lökdöső nagy néptömeg ellenére sem marad rejtve a szándéka; kérdőre is vonja az asszonyt, hogy aztán szavaival a megtörtént gyógyulást igazolja: „Hited meggyógyított téged” (Mk 5,34).

Az egész cselekménysor, amely epikus szélességben ábrázolja a történeteket, két részre osztható. Az első az asszony igyekezetét írja le és a gyógyulás eredményét (5,29). Majd újra indul az elbeszélés Jézus kezdeményezésére, aki kérdőre vonja az asszonyt. Ekkor éri el az elbeszélés a mélypontot, és végezetül ekkor lép be a hit motívuma: „Hited meggyógyított téged”. A szinte mágikus erőátvitelt jelentő hitnek a kiemelése itt visszautal az asszony magatartására.

Hogyan értelmezhetjük ezt a visszautalást? Vajon az asszony mágikus elképzelését igazolja Jézus, amikor a hitről beszél? Hol marad az asszony elképzelését és magatartását illető elvárható kritika? Véleményem szerint ez a kritika elhangzik Jézus szavaiban, amikor kiemeli a **hitet**. Ugyanis nem az asszony magatartása eredményezte a gyógyulást, hanem a hite. A kritika különlegessége abban áll, hogy Jézus még

az asszony naiv-primitív magatartásában is fel tudta fedezni a hitet, és ez arra ösztönözte őt, hogy megmentse az asszonyt, amit csak a hitben lehetséges véghezvinni.

Milyen hit az, amit Jézus itt feltételez? Elegendő azt mondani, hogy a gyógyulás utáni természetes vágy, amely mindig bizalomra gerjeszt a csodatevők (=csodadoktorok) iránt? A kommentárok sok esetben „Jézus csodahatalmába vetett megingathatatlan bizalomról” beszélnek.

Az antik csodaszövegekkel összehasonlítva ezt a történetet, látszik, hogy ott is fontos szerepet játszik a bizalom; habár ott nem annyira a csodatevőkre, mint inkább gyógyító tevékenységük eredményébe, a csodás gyógyulás sikerébe vetett bizalomról beszélhetünk. Ez a bizalom kimondott vagy kimondatlan feltétele a várt gyógyulásnak; azonban az antik szövegekben ezt nem nevezik „hitnek”. Csak az Újszövetségben vezetik vissza a megtörtént gyógyulást a hitre, mégpedig úgy, hogy az ember a hitét Jézus által, az ő közreműködésével **mondja ki**. A hitnek ilyen kimondása bár fölöslegesnek látszik, amikor a gyógyítás már megtörtént, de mégis ez a gyógyulás **alapja**. Minek köszönheti az ember a gyógyulását? Egy pszichogén folyamatnak? Amikor Jézus azt mondja: „Hited meggyógyított téged”, akkor nem egy pszichogén folyamatra utal, hanem az emberi gyógyulásnak istentől való eredetére hivatkozik. Ebben az értelemben a hit a **Transzcendencia** műve. Az ember hite egy Másikra, a közeli Istenre utal, aki megelőzi az ő én-létét. Az ember nem oka önmagának, de nem elégséges okai az ő-szülők sem, az ember létének alapja egy másik világban keresendő.

Márk 5-ben könnyű felismerni, hogy a gyógyulást kereső asszony erősen bízik Jézus csodálatos hatalmában. Ezt az őszinte bizalmat Jézus pozitívan hitként vagy a hithez vezető útként értékeli. A Jézussal való találkozás határozta meg a gyógyulást keresőnek a hitbe vetett bizalmát, és ez mentette meg őt.

Ne feledjük, hogy Márk vonatkoztatási pont nélkül beszél a hitről. Nála nem a Jézusba vetett hitről van szó, mint amiről gyakran Pálnál vagy János evangéliumában olvashatunk, nem is kifejezetten az Istenbe vetett hitről. De a közeli és az összbibliai kontextust figyelembe véve semmi kétség, hogy ez a hit magára Istenre vonatkozik. Biztos, hogy rokonítható az ószövetségi-zsidó hitfelfogással. Hit, vagyis „magamlerögzítése Istenbe”. Az ószövetségi hit részint ráhagyatkozás Isten üdvtörténeti vezetésére, részint Istenre való bizalomteljes építkezés. Az ember ebben az esetben elvárja Istenétől a csodálatost, az istenit. Az evangéliumok viszont megmutatják nekünk, hogy Jézus miként reprezentálta Isten hatalmát csodái és működése által. Valójában az evangéliummal együtt ennek a felismerését nevezzük mi is **hitnek**. A hit nagyobb bizalomra ösztönzi az embert Isten kimagasló csodahatalma, mint az orvosok technikai lehetőségei iránt. És mivel Jézus realizálta számunkra Isten gyógyító erejét, Ő méltó egyedül hitünkre. Ez a hit kezdeményezi a csodát.

A hit gyógyító hatalma tehát nem az ember valamiféle ereje, ami természetes módon jut kifejezésre, hanem Isten ereje, akiben az ember hite hatalmat nyer. Isten a hit adott vonatkoztatási pontja. A gyógyító hit isteni vonatkozású, Istenre irányul, akinek hatalmában áll, hogy ott is gyógyítson és életre keltsen, ahol az ember lehetőségei már véget érnek. Ebben az értelemben beszélünk **teocentrikus** hitfelfogásról a csodaelbeszélésekben, aminek nem mond ellent a krisztológiai orientáció. Kétségtelen, hogy Jézusról mindig fontos feltételezni, hogy rendelkezik a gyógyításhoz szükséges erővel. A gyógyulást keresők bizalommal fordulnak **Jézushoz**, hiszen Istenhez csak az imában vagy a kultusz helyein fordulhatnak. De Jézus a belé vetett bizalmat tovább vezeti Istenhez! *Per Christum in Deum!*

Ennek a teológiai tényállásnak felel meg, hogy a gyógyítás-elbeszélések végén Istent dicsőítik. Így van ez a béna meggyógyításánál is Mk 2,12-ben: „Mindnyájan ámultak, és dicsőítették az Istent, s hozzáfűzték: 'Ilyet még nem láttunk soha'”.

Még hangsúlyosabb formában találkozunk ezzel a tíz leprás gyógyulásáról szóló elbeszélésben, Lk 17,11–19-ben: „Az egyik, amikor észrevette, hogy meggyógyult, visszament, és emelt hangon dicsőítette az Istent s arcra borulva hálát adott neki ... Jézus megkérdezte: 'Nem tízen voltak, akik megtisztultak? Hát a kilenc hol maradt? Nem akadt más, csak ez az idegen, aki visszajött volna, hogy dicsőítse az Istent?' Azután hozzáfordult: 'Állj fel és menj el! A hited meggyógyított!'”.

Az eddigi fejtegetésekben a hit gyógyító erejét leginkább a bibliai istenismeretből magyaráztuk. Szoros kapcsolatban van a hit — ami gyógyít — Istennel — aki „népének orvosa” (Kiv 15,26). A gyógyító hit ilyen teológiai vonatkozása mindenesetre nem zárja ki, hogy az ember is aktívan részt vállaljon benne. A hit határozza meg ugyanis a gyógyulásra való felkészülést — így találjuk ezt Pálnál, aki egyébként a hit újszövetségi teológusa. Ez azonban nem jelent passzivitást. A hit az ember erejéből mindig sokkal többet követel, a hit az ember egész magatartását meghatározza, ami az Istennek tett életigéret vállalása által személyes művé válik.

Annak megértését, hogy az ember aktívan együttműködik a hitben, a jézusi gyógyításokról szóló evangéliumi tudósítások bizonyítják. Ezt olvassuk Mk 2,5-ben: „Hitüket látva Jézus így szólt a bénához...”; könnyű annak felismerni, aki hozzá közelít, és ezzel bizakodását juttatja kifejezésre, hogy ez az állítás az ember igyekezetére vonatkozik. Ez a hit biztosan a Jézussal való találkozásból fakad, de ugyanakkor a gyógyulást keresőben és kérőben benne gyökerezik. A hitbe investált emberi igyekezet határozza meg mindenekelőtt a gyógyulást kereső ember **lelki** erejét. A hitben az ember legyőzi önnön ellenállását, bátortalanságát és hiábavalóságának érzését. Hogy ez sikerül, az voltaképpen az embernek adott isteni kegyelem működésének a következménye. Mégis figyelembe veszi Isten, illetve Jézus az embert mint a hitnek és a reménynek hordozóját, és gyógyító cselekedetének személyes partnerévé teszi. Ezt a személyes elemet kivétel nélkül hangsúlyozza az

evangélista a gyógyulást kísérő hitben, így a gyógyulástörténet további szövegében, Mk 5,35-ben, Jézusnak Jairushoz intézett szavában, akinek a lánya eközben meghalt: „Ne félj, csak higgy!” Ez a hit legyőzi az apa bátortalanságát. Jézus és ugyancsak egy az apa közötti párbeszédben, aki epilepsziás fia megsegítését kéri Jézustól, Mk 9,22–24-ben ezt olvashatjuk: „Ha valamit tehetsz, segíts rajtunk, és légy részvétellel irántunk.” Jézus így felelt: „Ha valamit tehetsz? ... Minden lehetséges annak, aki hisz.” A fiú apja erre felkiáltott: „Hiszek! Segíts hitetlenségemen!”

Szintén erről szól Mk 6,5–6, Jézus Názáretben van: „S nem is tehetett ott csodát, csupán néhány beteget gyógyított meg, kézzel és láttal. Maga is csodálkozott hitetlenségükön.”

#### 4. A gyógyítás, mint Jézus Egyház számára adott feladata

Ha Jézus földi működése abban állt, hogy az emberek szemét Isten Országának közelségére rányissa, illetve hogy az élet beteljesedését megalapozza a belé vetett új remény, akkor nem elégedhetett meg magányos, elszigetelt, különös kampányával. Küldetése eleve arra irányult, hogy olyan munkatársakat keressen maga mellé, akik missziójában felelősen közreműködnek. Ahogy Jézus tette, tanítványainak is hirdetniük kellett az evangéliumot, és ahogy az evangéliumi tudósítások hangsúlyozzák: „teljhatalommal démonokat űztek ki”<sup>3</sup> (Mk 3,15 valamint 6,7). Jézus követőinél Isten jelenlévő üdvének hatékony jelei a gyógyítások és az exorcizmusok. Ehhez járul még a betegek, a szenvedők és a segítségre szorulóknak szolgálata, amiről éppen Jézus követése miatt nem szabad megfélekezni. Ma az egyháznak mint Jézus közösségének, a maga korában pedig az őt körülvevő tanítványoknak kötelességük volt az Úr példamutatása nyomán és az ő megbízásából az evangéliumot nemcsak felvilágosító szavak módjára hirdetni, hanem az emberekkel jól tevő szeretet formájában gyakorolni is. Valójában ebben a formában az Egyház intézményére is ráismerünk, ami Jézus utolsó és tulajdonképpeni alapítása, és ami különös módon szolgálja a betegek ápolását és gyógyítását. Az evangélium perspektívájában az Egyház Jézus Krisztus egyházának bizonyul, nemcsak abban az értelemben, hogy gyógyítja a lelki bajokat, hanem amennyiben az egész emberről gondoskodik, aki mindig testileg és lelkileg is rászorul az isteni gyógyításra.

Az Egyház állandóan kötődik Jézus működéséhez, ez biztosítja megbízatása határait. A Jézust követő Egyház nem törődhet bele a fájdalomba és az igazságtalanságba, amit az emberek a világban megtapasztalnak. Az emberek sokféle szük-

<sup>3</sup> Az eredeti német bibliai szöveg fordítása. A magyar fordítás szerint: „Hatalmat adott nekik, hogy kiűzhessék az ördögöket” (Mk 3,15) és „...hatalmat adva nekik a tisztátalan lelkeken” (Mk 6,7). [A fordító megjegyzése.]

sége fölött nem hunyhat szemet, és a pasztoráció állítólagos hatáskörét nem vonhatja szűkebbre. A fájdalom és igazságtalanság megszüntetéséért kell fáradoznia, és elő kell segítenie az emberhez méltó élet körülményeinek megteremtését. Az együttérzés és a segítség, a materiális életfeltételek jobbításáért való küzdelem azonban nem hódol a fájdalommentes világ eszméjének. Sokkal nemesebb szempontok vezérlik erőki-fejtésében és fáradozásaiban; Urának, Jézusnak a követése, aki azonosította magát a betegekkel és a szenvedőkkel, hogy így az együtt-szenvedéssel és a terhek együtt-hordozásával ígéretéhez híven előkészítse az utat Istenéhez. Az ilyen fáradozás elővételezi a szenvedéstől való végleges szabadság ajándékát. Ez természetesen azt jelenti, hogy az Egyház csak akkor van abban a helyzetben, hogy segítség nyújtásával, a betegség és a szenvedés megszüntetésével megőrizze a kereszténység összetéveszthetetlen kontúrjait, ha ismeri feladatát, vagyis ha Isten szeretetét szóban és tettben egyaránt hirdeti és közvetíti.

Produced with Scantopdf



JACOB KREMER

## JÉZUS GYÓGYÍTÁSAI AZ ÚJABB ÉRTELMEZÉSEK SZERINT

Az evangéliumok nagy jelentőséget tulajdonítanak Jézus gyógyító tevékenységének, és az egyházi hagyományok értelmében is ez tekinthető az összes keresztényt érintő gyógyító küldetés alapjának (vö. „A betegeket gyógyítsátok meg, ... a gonosz szellemeket űzzétek ki” Mt 10,8). A mai napig léteznek olyan körök, melyek véleménye szerint a Bibliát szó szerint kell értelmeznünk, és a Szentírásra hivatkozva csak imával, érintéssel, kézrátétellel vagy ördögűzéssel szabad gyógyítani. Aki azonban a Bibliát — Wucherer-Huldenfeld megfogalmazása szerint — nem „szó szerint”, hanem „tartalmilag” értelmezi, azzal a kérdéssel találja szemben magát, hogy miként magyarázhatók manapság Jézus gyógyításaira, valamint a tanítványok gyógyító missziójára vonatkozó bibliai részek. Mit üzen ezáltal nekünk Isten Igéje?

Előadásomban csak nagyon töredekésen tudom bemutatni ezt a kérdést, amelynek nagy figyelmet szentel az újabb szak- és az exegetikus kommentáritradíció. Ehhez először is röviden és általánosan vázolom az újabb exegézis különféle megoldásait (1), majd részletesebben kitérek az ördögűzés megítélésére (2) és a Jézusnak tulajdonított gyógyítások (terápiák) interpretációjára (3). Végül pedig megpróbálok ezekből néhány tanulságot levonni a mai olvasó számára.

### 1. Jézus gyógyításainak újabb értelmezései

Ha a nyugati értelmezők a Jézus gyógyításairól szóló evangéliumi szövegeket ma már nem úgy értelmezik, mint ahogyan azt a keresztény egyházak évszázadokon át tették, akkor ez azzal függ össze, hogy az arisztotelészi filozófia középkori recepciója, valamint a természettudományok hatása jóvoltából fogalmat alkothattunk a természeti törvényszerűségekről, továbbá ez a szemléletváltás kapcsolatos a természeti törvények által meghatározott világképpel és annak felvilágosodáskori történetével. A felvilágosodástól fogva ugyanis a csodákról szóló bibliai beszámolók — amelyeket a középkor óta két csoportba osztunk: közvetlenül Isten (mint elsődleges ok) által, illetve mások (mint másodlagos okok) által véghezvitt cselekedetekre — az eddigi gyakorlattal ellentétben már nem olvashatók kritikátlanul. Ezeket pontosan ugyanolyan kritikusan kell interpretálni, mint például a világ és az ember teremtéséről vagy az emberiség történetének bizonyos eseményeiről (például az özönvízről) szóló

szövegeket. Alapelveként ehhez általában a kritikát, az analógiát és a korrelációt szokták emlegetni (E. Troeltsch).

Ez a kritikus Biblia-értelmezés ahhoz vezetett, hogy a XVIII. század végére, a XIX. század elejére az összes csoda racionalista magyarázatot kapott. Mivel a csodák úgy, ahogyan a Bibliában szerepelnek, a felvilágosult felfogás szerint ellentétben állnak a természeti törvényekkel, és ilyenképpen megtörténtük lehetetlen, a bibliai beszámolókat másként kellett magyarázni: például bizonyos gyógyítási praktikákra vagy színlelésekre kellett visszavezetni (lásd: H. G. PAULUS 1761–1851; vö. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [UTB 1302], Tübingen 1984 — Nachdruck der 7. Auflage). Ezek a racionalista magyarázatok azonban rövidesen már felvilágosult elmék legtöbbször szemében sem feleltek meg a szövegeknek. Ennek következtében közülük sokan hajlottak arra, hogy a csoda-történeteket — D. F. Strauß (1808–1874) szóhasználatának megfelelően — „mítoszként”, tehát olyan irodalmi művekként értelmezzék, amelyek, az antik mítoszokhoz hasonlóan, egy eszme láttató kifejezései. Vagyis elismerjék, hogy Jézus valóban a megígért megváltó, mivel nagy számban vitt véghez olyan tetteket, amilyenekről az Ószövetségben Illés próféta szólt.

A századelőn ezeket a kísérleti magyarázatokat másfajta váltották föl, amelyek a hellenisztikus környezet párhuzamait vették figyelembe, valamint a biblikus szövegek forma-, hagyomány- és szerkesztéstörténetének vizsgálatán alapultak. Ez leginkább M. DIBELIUS (*Formgeschichte*, 1919), R. BULTMANN (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) és L. BIELER (*Θεος ανηρ*, 1935–36) munkáin keresztül valósult meg. Eszerint az összes csoda-elbeszélés húsvét után keletkezett, mégpedig azzal a törekvéssel, hogy Jézus ténykedésének jelentőségét kerygmatisztikus célzattal közvetítse a kor olvasói felé. Ezek a részben máig ható magyarázatok egyrészt a bibliai szövegeknek a hellenisztikus elbeszélésekkel való rokonságából indulnak ki (ahogy például az epidauroszi Aszklépiosz-szentély tábláin látható), másrészt arra hivatkoznak, hogy az Újszövetség írásában különböző tanúságtételek szerepelnek Jézus különös, csodának tartott cselekedeteiről (például az egyes evangéliumok eltérően számolnak be az ördögűzésekről és a gyógyításokról, különösen ami Jézus igen szimbolikusan értelmezett „jel”-ét illeti a negyedik evangéliumban). Bár a húsvét utáni szövegeknek Jézus életéhez való kapcsolódásával összefüggésben az értelmezők még mindig nagyon eltérő álláspontokat képviselnek, ezek a vélemények már nem olyan radikálisak, mint amilyenek a 17–18. században voltak.

Az utóbbi években növekszik azoknak a kutatóknak a száma, akik lényegében már nem kérdőjelezi meg, hogy a bibliai szövegek Jézus életén alapulnak. Nem kevesen közülük Jézus cselekedeteihez korabeli párhuzamokat próbálnak felkutatni. Így például G. VERMES „A zsidó Jézus” (*Jesus der Jude*, 1978) című könyvében az állítja, hogy Jézus karizmatikusként működött, hasonlóképpen egy Honi nevű esőcsináló-

hoz (Kr. e. 1. sz.), akiről egy zsidó hagyomány alapján tudunk. Ezzel szemben M. SMITH „Jézus a mágus” (*Jesus der Magier*, 1978) című tanulmányában Jézus ténykedését, ellenségeinek szemszögéből nézve, egyenesen olyan mágiaként értékeli, mint amit egyiptomi tartózkodása során sajátított el. Az ilyen és az ehhez hasonló interpretációkhoz kapcsolódik több olyan, főleg az Egyesült Államokban elterjedt felfogás, amely Jézus működését egy karizmatikus képességekkel rendelkező csodatévőhöz hasonlóan mutatja be. J. D. CROSSAN szerint (*The Historical Jesus, The Life of a Mediterranean Peasant*, 1991) ilyen lehetett például egy cinikus földbirtokos, aki gyógyítással és bőkezűséggel szerzett hírnevet. D. TRUNK (*Der messianistische Heiler*, 1994) Jézus életét leginkább ördögűző tevékenységének a tükrében mutatja be.

Ezekhez a hipotetikus és igencsak megkérdőjelezhető elméletekhez részben alapul szolgáltak a társadalomtörténeti kutatások is. Többek között G. THEIßEN is (ő pozitív értelemben) felhasználta ezeket terjedelmes munkáihoz (*Urchristliche Wundergeschichte*, 1974; *Soziologie der Jesusbewegung*, 1977; vö. újonnan G. THEIßEN/ A. MERZ, *Der historische Jesus*, 1996; a Jézust gyógyítóként bemutató fejezettel: *Die Wunder Jesu*, 256–284. o.). Theißen e műveiben pontosan utat mutat ahhoz, hogyan értendők manapság Jézus más környezetben véghezvitt és feljegyzett gyógyításai. Jellemző még, hogy az újabb értelmezők szemében Jézus gyógyításainak megítélésekor (a felvilágosodás korával ellentétben) nincs már jelentősége annak a vitának, hogy Jézus tettei ellentmondanak-e, illetve mennyiben mondanak ellent a természet törvényeinek. Általánosságban igaz az, hogy ez a fajta kérdésfeltevés a Bibliától teljességgel idegen csoda-fogalmat tételez fel. A biblikus szerzők véleménye szerint ugyanis olyan cselekedetek is csodás jelnek számítanak, amelyek természettudományos szempontból nézve teljesen „természetesnek” minősülnek.

## 2. Jézus evangéliumokban hirdetett ördögűzései

Az ördögűzés (exorcizmus) valójában annak a démonnak a kiűzése az emberből „ráolvasással”, aki azt — számos nép körében elterjedt hiedelem szerint — úgymond „megszállta”, vagyis uralja és megfosztja szabadságától. A megszállott cselekedeteit, szavait vagy kiáltozását és egész viselkedését nem neki (vö. Mk 1,23–26; 5,1–10), hanem a démonnak tulajdonítják. A démon hatása alól az ember csak a parancs vagy az ördögűző rítus következtében szabadul fel. Jézus korának embere számára sem a megszállottság, sem az ördögűzés lehetősége nem volt rendkívüli (vö. például JOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates* VIII 2,5). Hasonlóképpen egészen a közelmúltig elképzelhető volt, hogy bizonyos embereket megszállottnak tartanak, és ezért nem ritkán ún. ördögűzésnek is alávetették őket.

Az, hogy Jézus maga is, a kortársak elképzelésének megfelelően, megszállottakat szabadított meg a démonoktól, a legtöbb értelmező számára ma már nem kétséssé. Bizonyítékként főleg arra szoktak hivatkozni, hogy ezt ellenfelei sem tagadták, csupán másként magyarázták, amennyiben ezt a képességet a Belzebullal való kapcsolatára vezették vissza: „Ha én Belzebul segítségével űzöm ki a gonosz lelkeket, a fiaitok kinek a segítségével űzik ki?” (Mt 12,27/Lk 11,18; vö. Mk 3,22). Bizonyítandó, hogy Jézusnak ördögűző képességet tulajdonítottak, fel lehet még hozni, hogy több összefoglaló is hivatkozik rá (például Mk 1,34; 3,21). Ráadásul ezt Jézus maga is egyedülálló hatalma jelének tekintette: „De ha én Isten Lelkével (ujjával) űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már itt az Isten országa” (Mt 12,28; Lk 11,20). Itt feltűnő, hogy az ördögűzés és Isten uralmának kezdete közötti párhuzam csak a legrégebbi hagyományrétegekben található meg. Továbbá azt is fel kell tételezni, hogy Jézus ördögűző tevékenysége a többi ördögűzőétől nyilvánvalóan különbözött (semmi különös praktika). Jézus ördögűzéseit végül azon meggyőződésével párhuzamban kell látnunk, miszerint fellépésével elkezdődik Isten uralma és ezzel egyidejűleg a Sátán uralma alapvetően megtörik (Lk 10,18): „Láttam a Sátánt: mint a villám, úgy bukott le az égből.” (Ez a babiloni király ellen írt gúnydal alapján született; Iz 14,12: „Hogy is hullottál le az égből, te fényes csillag, hajnalnak [Vulgata: Lucifer] fia?”.)

Meg kell különböztetnünk Jézus ördögűzéseinek pusztá megemlítését az azokról szóló beszámolóktól (például Mk 1,23–26; 3,11; 5,1; 7,24–30; 9,14–29). Ez utóbbiak egy későbbi hagyományréteg hatásáról árulkodnak, amely feltételezi a húsvéti tudást Jézus teljhatalmáról és arról, hogy ő Isten Fia (Mk 1,24; 3,11 például, ahol Jézus = Isten Szentje, Isten Fia). Félreismerhetetlen egy későbbi elbeszélő keze nyoma a Mk 5,2-sköv. legendásan kiszínezett, a földrajzi viszonyokkal alig összeegyeztethető történeten, melynek során Jézus amikor egy megszállottat megszabadít a pogány Geraza vidékén, ezzel egyidőben 2000 sertés pusztul a genezáreti tóba (kb. 50 km-rel távolabb). Valószínűleg Jézus tetteinek későbbi hirdetőitől származik az, hogy a betegek meggyógyítását is ördögűzésként magyarázták. Ilyen például az anyós meggyógyítása Lukácsnál (Lk 4,39): „Parancsolt a láznak, és az nyomban alábbhagyott” (másként Mk 1,15). Lk 13,16 alapján Jézus egy 18 éve a „sátán által megkötözött” beteg nőt gyógyít meg. Ide tartozik az is, hogy Jézus a tengeri vihart egy démonnak kiadott paranccsal csendesíti le „Csendesedj! Némulj el!” (Mk 4,39). A Jézus ördögűzéseiről szóló régi beszámolók kritikus értékeléséhez annyit kell még hozzátennünk, hogy sem János evangéliumában, sem Pál leveleiben, de még Tamás apostol evangéliumában sem esik szó róluk (már Lukácsnál is megfigyelhető egy bizonyos távolságtartás). Ezt általában azzal magyarázzák, hogy a Palesztinán kívüli misszióban egy ilyen jellegű működésre való hivatkozás nem tűnt igazán célravezetőnek.

Az evangéliumok mai olvasója számára, kultúrkörünkben, az erre vonatkozó bibliai részek eléggé idegennek tűnnek. E passzusok egy olyan világképet feltételeznek, amely az orvostudomány fejlődése miatt már idegenné és meghaladottá vált. Vallástörténeti összehasonlítások mutatják, hogy a megszállottságnak nevezett jelenségnek egy úgymond személyként elképzelt démon hatásaként való magyarázata a tudomány előtti gondolkodásnak felel meg. Ez a fajta gondolkodásmód ugyanis köztudottan hajlamos arra, hogy a létezésünket uralkodóan meghatározó készleteket és erőket megszemélyesítse (mint például Erősz, Háború, Halál). Ebből az következik, hogy ezeket a mitologikusnak tetsző magyarázatokat nem kell ugyan törölni a Bibliából, de szükség van egy jó értelemben vett „mítosztalanításra”. Azaz egy olyan interpretációra, amely megmutatja, hogy mit fejeznek ki végső soron ezek a szövegek (a régi hermeneutikai szabály szerint megkülönböztetünk beszédmodot, *modo quo*, és beszéd tartalmat, *id quod*). Mielőtt azonban ezzel megpróbálkoznánk, tanácsos először kitérni a gyógyításról szóló beszámolókra.

### 3. Jézus gyógyításai

A Jézus gyógyításaival kapcsolatos bibliai szövegek kritikai áttekintéséhez hasonló különbségtételre van szükségünk, mint az ördögűzéseknél. Több régi logion csak a gyógyítások tényét említi anélkül, hogy részletes leírást közölne róluk (vö. a Korozainban és Betszaidában történetekre való utalással, amelyekről sehol sem találunk leírást [Lk 10,13; Mt 11, 20]). Az ilyen gyógyítások azonban korántsem voltak maguktól értetődőek. Sem Keresztelő János, sem a qumráni tekercsek nem említik őket. Ha a tanítványok és a kortársak Jézus gyógyításait „csodának” tartották, akkor talán éppen azért, mert megdöbbenést váltottak ki stb. Hogy megfelelően meg tudjuk érteni a gyógyításról szóló passzusokat, tudatában kell lennünk, hogy a betegségeket nem orvos-biológiai jelenségnek tartották, hanem egy súlyos betegségből való kigyógyítás a haláltól való megmentéssel volt egyenértékű (vö. 1 Sám 2,6). Ezen felül akkoriban igen kézenfekvő volt a betegség és a bűn összekapcsolása.

Nagy valószínűséggel maga Jézus is jel-értéket tulajdonított gyógyításainak. Azonban nem maradt fenn olyan mondása, amelyben ezeket is az isteni uralom kezdetének közvetlen jeleként magyarázta volna, mint az ördögűzéseket. Ugyanakkor arra van bizonyíték, hogy gyógyításait a megváltói üdvözöltségként régóta várt kezdetének tartotta. Így szól a válasza a Keresztelő kérdésére: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegényeknek pedig hirdetik az evangéliumot” (Mt 11,5=Lk 7,22). A húsvét után részben kiegészített választ egyértelműen Iz 29,18; 35,5 és 61,1 alapján fogalmazták, és megfelel az Iz 33,24 jövendölésének a messiási korról: „Egyetlen lakója sem

mondja: beteg vagyok”. Tudomásunk szerint a kor egyetlen karizmatikus gyógyítója sem magyarázta hasonlóan gyógyításait.

A már említett rövid szövegektől és magyarázatoktól meg kell különböztetnünk a részletes leírásokat. Ez utóbbiaknak részben hasonló a felépítésük, mint a korabeli elbeszél, ill. kultushelyeken (lásd Epidauros) feljegyzett csodás gyógyulásoknak. Leginkább azonban az a feltűnő, hogy több újszövetségi elbeszélés is egyértelműen az Ószövetségben szereplő csodákból merít. Ez a kapcsolódás világosan mutatkozik meg Lk 7,11–16-ban, ahol az, hogy Jézus szíve megesik a naimi özvegyasszonyon, és feltámasztja annak halott fiát, rokon vonásokat, sőt szavak szintjén is egyezéseket mutat azzal, ahogy Elizeus próféta (2Kir 4,32–37) a Naim közelében fekvő Sunemben megmentette az özvegyasszony fiát. Ugyanez vonatkozik arra a lukácsi történetre, amelyben Jézus tíz leprást gyógyított meg, s közülük csak egy szamaritanus tért vissza hozzá. Ez a történet nyilvánvalóan a szír Naamán meggyógyításának leírásában gyökerezik, amelyre Jézus, Lukács szerint, a názareti prédikációjában is hivatkozik (Lk 4,27). Az ősegyház szerzői, köszönhetően annak, hogy hittek Jézus halál feletti hatalmában, nem elégedtek meg Jézus gyógyításainak pusztá említésével. Az elbeszélések módja sokkal inkább a keresztre feszített és feltámadt Úr hatalmára mutat rá. Ezt bizonyítja, hogy néhány csoda-történetben Jézust egyszerűen Kúriosznak nevezik (lásd Lk 7,13). Erre példa továbbá az is, hogy a kafarnaumi béna szolga meggyógyítását (Mt 8) János úgy mutatja be, mint a tisztviselő haldokló fiának messziről (Názáretből) való feltámasztását (Jn 4,46–53). Igen tanulságos a vakon született meggyógyítása Jeruzsálemben, amely allegorikusan a megkeresztelkedésre utal: a vak ember úgy gyógyul meg, hogy megmosakszik a Siloe („küldött”) tavában, vagyis Krisztusban (Jn 9,7). Lázár Jn 11-ben leírt feltámasztása is arra világít rá, hogy Jézus mindenkit feltámaszt a halálból, aki hisz.

A beteg meggyógyításoknál ugyanúgy, mint az ördögűzések esetében, nem tudunk arra következtetni, hogyan is történtek valójában. Az egyes esetekben azt is nehéz meghatározni, hogy Jézus miféle betegségekből gyógyított. A Mt 8,16 szavaiból („a betegeket mind meggyógyította”) nem következtethetünk arra, hogy Jézus minden beteget meggyógyított (vö. Jn 5: Jézus csak egyet gyógyít meg a Beteszda-fürdőnél fekvő betegek közül). Ellentétben tehát azzal, amit a fundamentális teológia évekkel ezelőtt bizonyítani próbált, egyik csoda-beszámolóból sem lehet a természeti törvények áthágására következtetni. Ilyen, korábban a „De miraculis Christi” értekezésben kifejtett próbálkozásokkal szemben óvatosságra int az a tény, hogy a „miraculum” szó a Bibliában egyszer sem fordul elő. (Csak néha esik szó mirabiliáról.) Szemben azzal, hogy Jézus ördögűzéseit úgy értékelte, hogy eljöveteleével elkezdődik a Gonosz uralmának hanyatlása, és az emberek szolgaságból való megszabadítása, a (beteg) gyógyításai nem isteni hatalmának szorosan vett bizonyítékai, sokkal inkább arra utaló „jelek”, hogy ő Isten küldötte, aki az ószö-

vetségi jövődölés értelmében megmutatja a beteg és halandó emberiségnek a gyógyuláshoz, vagyis a haláltól mentes „örök élethez” (már Mk 10-ben is Isten Országának szimbóluma), a „bőségben való élethez” (Jn 10,10) vezető utat.

#### 4. Tanulságok a Szentírás mai olvasója számára

Ahogy vázlatosan bemutattuk, az újabb exegézis Jézus ördögűzéseiről és beteggyógyításairól alkotott képe leginkább abban tér el a korábbi évszázadok szemléletétől, hogy a bibliai szövegekből már nem lehet minden további nélkül arra következtetni, miként folyt Jézus gyógyító tevékenysége. A Biblia nyelvezete, amelyre a korabeli környezet erősen rányomta bélyegét, illetve az elbeszélések hagyomány- és szerkesztéstörténetileg meghatározott módja arra kényszerít minket, hogy több kérdést nyitva hagyjunk.

Másfelől az újabb szövegmagyarázat erőteljesen arra irányítja a figyelmet, hogy jobban megértsük Jézus gyógyításainak célját és valódi lényegét. Jézus, mint páratlan karizmatikus képességekkel rendelkező ember, osztotta a korabeli elképzeléseket a betegségekről, ill. a megszállottságról (ez független attól, hogy ő csak a hitben megismerendő módon Isten Fia). És mint ilyen személy, tetteivel olyan jelet állított, amelyen, a korábbi generációkhoz hasonlóan, mi sem győzünk eléggé csodálkozni. (Nem dönthető el csupán a bibliai szövegek alapján, mennyire tudta az „ördögűzéseket” és a „beteggyógyításokat” kizárólag Istennel való különleges kapcsolatának köszönhetően véghezvinni.) Ez a jel adja tudtunkra, hogy mi, emberek, nem vagyunk védtelenül és örökre kiszolgáltatva egy olyan nem valódi egzisztenciának, az értelmetlen „halálért való létnek”, amely végső soron nem érdemli meg a lét megnevezést — ahogy ez súlyos betegségeknél és halálesetekenél gyakran nyilvánvalóvá válik számunkra. Ezt nem az evolúciónak vagy a tökéletesedő orvosi tudásnak köszönhetjük, bármennyire üdvözlünk és alkalmazzunk is kell. Isten mentett meg minket, ahogy ezt az Ószövetség jövődölte, és ahogy kezdetnek Jézussal már itt és most a Földön megajándékozott minket.

Jézus gyógyító munkássága eszerint nem csak műveinek központja, hanem az általa hozott jó hír alapvető megjelenítése is volt; egy fontos utalás műve halálával és feltámadásával való befejezésére, amely a végső megmentés az örök halál emberi erőinket meghaladó hatalmából. Krisztus tettei erre mutattak rá, koruk elképzeléseinek, valamint annak a húsvéti tudásnak megfelelően, miszerint Jézus messiás és Isten Fia. Krisztus tetteinek elbeszélései ezáltal, kijelentéseik szándékát figyelembe véve, nagyon értékesek, mint a Szentlélek által inspirált autentikus szövegek.

Az Újszövetség így idézi Jézus tanítványaihoz intézett szavait: „gyógyítsátok meg a betegeket..., úzzátok ki a gonosz lelkeket!” (Mt 10,8). A tanítványokat ezzel bízta meg és hatalmazta fel azért, hogy vállaljanak részt küldetésében és hangsúlyozzák is

azt. Sok keresztény évszázadokon át engedelmeskedett e szavaknak, midőn betegeken és rokkantakon segített. „Gyógyítottak” és „megszabadítottak” a szeretetükkel, a gondoskodásukkal, a rendelkezésükre álló orvosi tudással és eszközökkel, gyakran pedig karizmatikus képességekkel rendelkező nők és férfiak segítségével. Jézus kora elképzeléseinek és tudásának megfelelő gyógyító tevékenysége ma arra ösztönöz bennünket, hogy megismerjük és felhasználjuk az orvostudomány, a pszichológia és a pszichoterápia legújabb eredményeit. Végül az általunk bemutatott gyógyítás szempontjából hasznos a helyes gondolkodásra való bármifajta rávezetés is — emlékezzünk itt V. Frankl logoterápiájára. Ez megszabadít attól, hogy csak a szemünk előtt lévő dolgokra koncentráljunk, illetve hogy látszat értékek bűvöletében éljünk (fascinatio a *haskano*-ból), és így módon egyengeti utunkat az igaz üdvözülésbe vetett valódi hit (*soter*) felé.

### Felhasznált irodalom

A bőséges újabb szakirodalomból elsősorban a következő művet kell kiemelnünk:

- G. THEIßEN/A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996 (különösen a 256–284. old.). A fenti mű 256. oldalán megadott irodalmi hivatkozásokon túl a következőket említjük még meg:
- D. OPPEL, *Heilsam erzählen — erzählend heilen. Die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Jairus-Tochter in Mk 5,21–43 als Beispiel markinische Erzählfertigkeit*, Bonn 1995;
- B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zur Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen 1996.

LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA

## A NAGY ÉTKEZÉS (LK 14,15-24)

### 1. Fordítás

<sup>15</sup> Valaki akkor, aki az asztalnál ülők közül meghallgatta ezt, így szólt hozzá: „Boldog az, aki az Isten országában eszik kenyeret!” <sup>16</sup> Ő pedig ezt mondta neki: „Egy ember nagy vacsorát rendezett és meghívott sokakat. <sup>17</sup> Majd elküldte a szolgáját a vacsora időpontjában, hogy adja át üzenetét a meghívottaknak: Gyertek, mert már készen van! <sup>18</sup> Az első ezt mondta neki: földet vettem, kénytelen vagyok kimenni, hogy megnézzem. Arra kérlek, hogy tekints engem kimentettnek. <sup>19</sup> Egy másik ezt mondta: öt iga ökröt vásároltam, elmegyek, hogy kipróbáljam. Arra kérlek, hogy tekints engem kimentettnek. <sup>20</sup> Ismét másik így szólt: megházasodtam, ezért nem tudok elmenni. <sup>21</sup> Ekkor a szolga miután megjelent, jelentette az urának mindezt. Ekkor haragra gerjedt a házigazda és ezt mondta a szolgájának: Menj el gyorsan a város utaira és utcáira és hozd be ide a koldusokat, a nyomorékokat, a vakokat és a sántákat. <sup>22</sup> A szolga azután így szólt: Uram! Megtörtént az, amit elrendeltél, de még mindig van hely. <sup>23</sup> Ekkor az úr így szólt a szolgálhoz: Menj ki az országutakra és a kerítésekhez és kényszeríts bejönni embereket, hogy megteljék a házam! <sup>24</sup> Mert azt mondom nektek, hogy azok közül a meghívott emberek közül senki sem fogja megkóstolni az én vacsorámat.”

### 2. Tárgyi magyarázat

Jézus példázata a nagy vacsoráról kétféle változatban található az evangéliumi tradícióban. Lukács tudósítása szerint ez a példázat válaszként hangzott el egy asztali beszélgetés alkalmával, akkor, amikor a vendégek közül valaki ezt mondta neki: Μακαριος οστις φαγεται αρτον εν τη βασιλεια του Θεου. „Boldog az, aki eszik kenyeret az Isten országában” (Lk 14,15). Máté evangéliuma szerint (Mt 22,1–14) más a szituáció. Ebben az összefüggésben Jézus jeruzsálemi bevonulását követő időszaknak a tanításai sorozatában van helye. Ekkor már annyira kiéleződött az ellentét a nép vezető rétege és Jézus között, hogy keresik a megfelelő alkalmat, hogy letartóztassák. Nyilvánosan ugyanis nem merik megtenni, mert félnek a tömeg lázadásától (Mt 21,45–46). Nehezen lehetne eldönteni, hogy tulajdonképpen Jézus

életének melyik szakaszában volt ennek a példázatnak eredetileg a helye (Sitz im Leben), azért is, mert Lukács evangéliumában az ún. Reise Bericht „úti elbeszélés” keretén belül abban a sorozatban szerepel, amelynek témája valamilyen formában az étkezés (Lk 14,1–24). Ily módon elképzelhető, hogy éppen a témája következtében került nála a jelenlegi helyére ez a példázat. Máté viszont a parabola erős eszkatologikus jellege következtében abba a tanítási egységbe illeszti, amely szemlélteti, hogy Izráel nem élt jól azzal a lehetőséggel, amely számára a Messiás megjelenésével adatott. A példázat mátéi formájában Isten és ószövetséges népének konfliktusáról van szó, annak következményét szemléltetve, az üdvtörténet egyes szakaszai pontosan követhetőek a példabeszéd elbeszélései alapján. Másodlagos vonások ebben a 6. k. és a 11–14 versek anyaga (a szolgák bántalmazása és a menyezői ruha nélkül érkezett vendég kiutasítása) HAUCK szerint.<sup>1</sup> Lukácsnál új motívum a kimentések részletezése, a harmadik csoport meghívása, valamint az is, hogy csak egyetlen szolgáról van szó (Lk 14,18. 23. v.). Máté és Lukács forrása ebben az esetben valószínűleg nem közös. LINNEMANN<sup>2</sup> a 15. verset is a példázat anyagához sorolja, azzal egy egységnek tekinti, minden bizonnyal jogosan. Elképzelhető, hogy ebben az esetben Lukács nem a Logia (Q) forrásból merítette anyagát. Lehetősége volt arra, hogy a Jézus-tradíció más formáját is megismerje. GRUNDMANN<sup>3</sup> szerint is Lukács külön anyagához tartozik ez a parabola. Pál kísérőjeként volt alkalma arra, hogy a Jézus tradíció más formáját is megismerje. Lukács jobban megőrzi a példázat parabola jellegét BORNKAMM<sup>4</sup> szerint, de azért nála is jelentkezik allegorikus és a példázat körén túlutaló vonás. Ilyenek például: egyetlen szolga szerepeltetése, vagy a második és a harmadik meghívás között az a különbség, hogy míg a második a város falain belül levőkre vonatkozik, a harmadik kifejezetten a város falain kívül levőknek szól. Lukácsnál tehát a súlypontozás más, nála a misszió univerzális jellege válik hangsúlyossá.<sup>5</sup> A példázat túlzó vonásának tűnik, hogy a meghívottak mind, egytől egyig, lemondták a meghívást, mintha összebeszéltek volna, és az is, hogy helyettük a vendéglátó éppen koldusokat, hajléktalanokat ültet az ünnepi asztalhoz. Ilyen az életben általában nincs, azonban a palesztinai Talmudban van egy olyan

<sup>1</sup> HAUCK, F.: *Das Evangelium des Lukas*. Leipzig 1934. A Deicherische Varlagsbuchhandlung D. Werner Schöll 191.

<sup>2</sup> LINNEMANN, ETA: Überlegungen zur Parabel zum grossen Abendmahl Lukas 14,15–24/Mt 22,1–14. *ZNW* 51. 1960, 246–255.

<sup>3</sup> GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium Nach Lukas*. Berlin 1961. Evangelische Verlagsanstalt 296.

<sup>4</sup> BORNKAMM: *Jesus von Nazareth* 15.

<sup>5</sup> CONZELMANN, H.–LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. Tübingen 1976. J.C.B. Mohr. 87–88.

elbeszélés, amelyhez Jézus hozzákapcsolhatta mondanivalóját, mint ahogyan más esetben is éppen a példázatok esetében találkozunk olyan esetekkel, amelyek éppen azzal hívják fel környezetének figyelmét Isten országa üzenetének meghallására, hogy a mindennapi élettől eltérő, túlzó vonásokat tartalmaznak, esetleg egyedi esetekre utalnak, ami a példázat képanyagát illeti.

#### Exkurzus:

„Bar Majan, a gazdag vámszedő meghalt, és fényes temetésben részesült. Az egész városban lemondták a munkát, mert mindenki ki akarta kísérni utolsó útjára. Ugyanakkor meghalt egy istenfélő írástudó is, és temetéséről senki nem vett tudomást. Isten hogy engedhette meg ezt? A válasz így hangzik: Bar Majan nem élt istenfélő életet, de egyetlen egyszer véghez vitt egy jó cselekedetet és közben hirtelen meghalt. Isten jutalmazása, mivel már másra nem volt lehetőség, nagyszerű temetés útján történt. Mi volt Bar Majam jótette? Lakomát rendezett a tanácsosok számára, de azok nem jöttek el. Ekkor úgy rendelkezett, hogy jöjjenek a szegények és egyenek, hogy meg ne romolják az étel.”

Ennek a történetnek a fényében világossá válik a meghívottak rejtélyes magatartása. A vendéglátó vámszedő volt, akinek sikerült sok pénzt szereznie, és azért rendezte a lakomát, hogy a megfelelő elit körökben társadalmilag is elismerjék. De mintha összebeszéltek volna, mindnyájan megvetően kezelték, és lemondták átlátszó kifogásokkal a meghívást. Ekkor hívta meg a koldusokat, hogy megmutassa a város elit rétegének, nincs rájuk utalva, és már nem is foglalkozik velük. A lakoma nélkülük is megtörtént.<sup>6</sup>

Jézus Isten országa megtérésre szólító üzenetének közvetítésére felhasznált közismert történeteket. A két evangéliumi elbeszélés között az alapgondolat közös, de az nyilvánvaló, hogy a tradíció ránk hagyományozott formája különböző. A nagy vacsora példázatának egy variánsa található Tamás evangéliumában.<sup>7</sup>

#### <sup>8</sup>Exkurzus:

A Tamás evangéliuma szerinti szöveg a következő: „Jézus mondta: Egy embernek vendégei voltak, és amikor elkészült a lakoma, elküldte szolgáját, hogy hívja meg a vendégeket. A szolga elment az elsőhöz és azt mondta neki: Gazdám meghív

<sup>6</sup> j. Sanh. 6,23c

<sup>7</sup> WEDER, H.: *Die Parabel vom grossen Mahl. = Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Göttingen 1990. Vandenhoeck–Ruprecht. 177 kk.

<sup>8</sup> *Thomasevangélium* (Nr 65) vö. WIEFEL, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1988. Evangelische Verlagsanstalt 174.

*téged! Ő azt válaszolta: Kereskedők tartoznak nekem pénzzel, este hozzám jönnek el, el fogok menni és nekik utasításokat adok. Kimentem magam, nem vehetek részt. Elment egy másikhoz és azt mondta neki: Gazdám meghívott téged! Ő azt mondta neki: Házat vásároltam és azt kérték, hogy egy napra menjek oda. Nem fogok ráérni. Egy másikhoz ment és azt mondta neki: Gazdám meghív téged! Ő azt válaszolta: Barátom menyegzője lesz és én fogom az ünnepi lakomát elkészíteni. Nem fogok tudni elmenni, kimentem magam. Elment egy másikhoz és azt mondta neki: Gazdám meghív téged! Ő azt mondta: Falut vásároltam és elmegyek a bérért. Nem fogok tudni elmenni, kimentem magam. Jött a szolga és azt mondta gazdájának: Akit meghívtál a vacsorára kimentették magukat. A gazda azt mondta a szolgájának, menj ki az utcára és hozd be, akit találsz, hogy részt vegyenek a vacsorán. A vevők és kereskedők nem fognak bemenni Atyám lakóhelyére.”*

Azt láthatjuk a Tamás-evangélium alapján, hogy a kimentések sora még több, mint Lukácsnál. Mindenesetre a tradíciótörténeti elemzés arra eszméltet, hogy az evangéliumok alkalmazott igehirdetések. Nehéz lenne, és ma már nem is tudjuk megállapítani, hogy a két evangéliumi példázatnak az anyaga közül melyik lehetett közelebb Jézus tanításához. A példabeszédnek azonban mindkét variációja, sőt bizonyos mértékig még Tamás evangéliumának az anyaga is megfelel Jézus intenciójának.

A tradíció anyaga különböző formájában is azt hirdeti, hogy Isten országa az Úr szuverén döntése és előkészítése alapján kinyílt, megnyílt minden ember előtt. Minden készen van, sőt a meghívás is úgy történik, hogy az eléri az embert. Az elutasítás, akármilyen módon, de tudatos döntés formájában megy végbe. Az ember adott esetben az elutasító, és nem az Isten a kizáró, kirekesztő. Isten a negatív tapasztalatok ellenére sem hagyja abba a hívogatást. A végső idők eseményei nemcsak azt hirdetik, hogy Isten szuverén Úr, végtelen hatalmú Isten, hanem azt is, hogy végtelen kegyelmű, könyörülő Isten, akinek az irgalma odáig hat, hogy végül teljességre jut üdvakarata. Végül nagyon sokan ott lesznek Isten országában, de aki mégsem, az önmagát zárta ki. A tudatosan visszautasított kegyelem következménye az ítélet. — A hagyomány végső formájának kialakulásában mindkét evangéliumi részletben megnyilvánul az a szabadság, amely szükséges ahhoz, hogy Jézus üzenete a különböző olvasótáborhoz megfelelő formában jusson el. — Minden igehirdető számára modell az evangélisták munkája, illetve azoké, akik előttük már a jézusi tradíciót megőrizték és továbbadták úgy, hogy az elérje, megszólítsa azokat, akik körében elhangzott.

A szövegek közül némelyek az összetett vonatkozó névmás helyett csak az egyszerűt hozzák, tehát a οστις forma helyett csak ος olvasható többek között a Codex Alexandrinus (A), a Nyugati (D), a Koridethi, valamint a Szír fordítás egyik

variánsában is (sy h). A φαγεται az εσθιω vagy εσθω (az εδω<sup>9</sup> ige továbbképzése) ige futurum medium sg. 3. Jézus eszkatologikus kijelentésére (14. vers) válaszként szerepel a futurumi forma. Az αρτον „kenyér” helyett az αριστον „ünnepi lakoma” a sínai szír, a cureton szír fordításokban, és néhány késői (VIII. IX. századi majuszkuláris kéziratban p. E. H. K.), valamint a Ferrar (f 13) szövegcsalád szövegében. Nyilván arról lehet szó, hogy a „kenyeret enni” hétköznapi kifejezést az összefüggésnek megfelelőre látták jónak kicserélni a szövegek későbbi leírói, amikor az αριστον formára változtatták az αρτον formát, ezzel még inkább hangsúlyozva a példázat üzenetét, amit egyébként a szöveg összefüggése is megerősít.

16. vers: Az ποιει act. ind. praet. imperf.-i forma helyett az A. D. L. és még néhány szövegben aoristos ποιησεν olvasható, vagyis a tartós intenzív cselekvést kifejező igealakot, az egyszeri mozzanatos cselekvést érzékeltető formával cserélik fel. Elképzelhető, hogy ez a csere a versben szereplő másik két ige akciójának a hatására (aor.!) történt. A szituáció elemzése alapján azonban nem indokolt a szövegkritikai apparátus javaslata. Egy nagy vacsora, egy ünnepi alkalom előkészítése, megrendezése ugyanis jól átgondolt tervet, intenzív, kitartó munkát feltételez, így helyes a szövegek többségében lévő imperfektumi forma.

17. vers: Két jelentéktelen eltérés van a szövegek között. A Codex Sinaiticus és Alexandrinus másokkal együtt a meghívottaknak szóló ερχεσθε imperativusi formát infinitivusra változtatja: ερχεσθαι, ami nem indokolt, mint ahogy az sem, hogy az εστιν sg. 3. személyű formát εισιν váltsa fel (ld. P 75 stb.). A többes számú, semleges nemű alany vonzata ugyanis a görög nyelvben egyes szám (constructio ad sensum). A szöveg alapján arról van szó, hogy az, akit kiküld a nagy vacsorát rendező úr, teljes függőségi viszonyban van vele. Személyi kötöttség és feltétel nélküli engedelmesség jellemzi ezt a kapcsolatot. A δουλος a görög nyelvben az a rabszolga, az az ember, aki nemcsak funkciója, hanem státusa szerint az.<sup>10</sup> Arról van szó, aki éjjel-nappal ura rendelkezésére áll, teljesíti parancsát. A δειπνον főétkezés, a vacsora alkalma volt a korabeli Izraelben. Jelenthet vendégséget is, amit valakinek a tiszteletére rendeztek, ily módon egy nagyszabású ünnepi alkalmat. Az ilyen alkalom étkezéssel párosult. A szolga csupán a vacsora órájáról tájékoztatja a meghívottakat, mivel a meghívás korábban már megtörtént.<sup>11</sup> A kettős meghívás palesztinai szokás volt.<sup>12</sup> Jézus példázatában a döntő, a másodszori meghívásról van szó.<sup>13</sup> A szöveg-

<sup>9</sup> BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 15.

<sup>10</sup> ZAHN, THEODOR: *Das Evangelium des Lukas*. Leipzig 1920. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. 548k.

<sup>11</sup> BILLERBECK, I. 880. vö. WIEFEL, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1988. 275.

<sup>12</sup> GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1961. 299.

<sup>13</sup> GRUNDMANN, W.: *Die Geschichte Jesu Christi*. 51kk.

ben szereplő igeforma κεκλημενοις perf. part. pass. pl. dat. jelzi, hogy olyanokhoz kell menni a szolgának, akik már egy általánosságban érvényes hívást kaptak. A meghívás megismétlése<sup>14</sup> a vacsora órájában különös előzékenység, amit Jeruzsálem előkelő körei gyakoroltak.<sup>15</sup> Amikor azonban a meghívottakhoz eljut az ünnepi alkalomra hívó szó: ερχεσθε „jöjjetek”, az indoklással együtt οτι ηδη ετοιμα εστιν „mert már készen van”; 18. vers: elkezdték magukat egyszerre kimenteni. Az απο μιας a szíriai „min hadha” kifejezés szószerinti fordítása.<sup>16</sup>

Az első földvásárlásra hivatkozik: αργον ηγορασα. Viszont, ha már a föld vásárlása megtörtént, miért kell kimenni olyan sürgősen megnézni. A föld megtekintését talán a vásárlás előtt lett volna célszerű beiktatni. A meghívás elutasítása nagyon átlátszó kifogás. Az εχε με παρητημενον „tekints engem kimentettnek”.

19. vers: A második esetben is üzletkötés a meghívás elutasításának oka, illetve annak kipróbálása, hogy megfelel-e az öt iga ökör az elvárásnak. A ζευγη βων napi teljesítménye jó talaj esetében 9–10 hektár. Egy átlag földműves 1–2 iga ökörnek megfelelő földdel, vagyis 10–20 hektárral rendelkezett. Aristéas levele szerint a honfoglaláskor minden izraelitának 27,56 hektár földje volt. A példázatbeli ember 5 iga ökröt vett, tehát kb. 45 hektár földdel rendelkezett, de lehet, hogy még többel, így nagybirtokos volt. A két eset abban hasonló, hogy mindkét példázatbeli szereplő olyan okra hivatkozva kéri kimentését, illetve indokolja távol maradását az ünnepi lakomáról, amely nem valós ok, csak kifogás, a jó üzletkötés eredményének felmérése, és ezzel együtt a meghívó személyének és az elkészített ünnepi vacsorának lebecsülése, semmibe vétele. Nem akarnak, nem tudnak ünnepelni. Az élet hétköznapi menetéből nem hagyják magukat kizökkenteni. A munka robottá lett számukra. A jólét, a földi, az anyagi javak mindennél fontosabbak, az első helyre kerültek.

20. vers: A harmadik esetben γυναικα εγημα „feleséget vettem”, „megnősültem”, „megházasodtam” a meghívás visszautasításának oka. Néhány szövegben az ελαβον forma található az εγημα helyett, így például: a Nyugati szövegben és néhány szír fordításban. A változtatás ugyan nem indokolt, de a korabeli társadalmi viszonyokat tükrözi: „feleséget vettem”. A valóságnak megfelel a szövegek egy részében található forma kortörténeti adatok szerint. Lakomára csak a férfiakat hívták, így a férj nem akarta feleségét egyedül hagyni. Ebben az esetben a családi

<sup>14</sup> BILLERBECK, I. 880.

<sup>15</sup> JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*. 1956. 3. Aufl. 33. 105. 134. vö. LINNEMANN, E.: *Überlegungen zur Parabel vom grossen Abendmahl*=ZNW. 1960. 250kk.

<sup>16</sup> JEREMIAS, J.: *Jézus példázatai*. (A mű fordítója ismeretlen.) Budapest 1990. 128. Az 1947-ben Zürichben megjelent mű fordítása. A Nemzetközi Theológiai Könyv sorozatának 7. kötete. Blass–Debrunner 241,6. a görögben is gyakori hiányos kifejezés: „egyöntetűen”, „egyszerre”.

állapot lett akadályává a meghívás elfogadásának. Mind a három esetben az mutatkozik meg, hogy a meghívottak számára van, ami fontosabb, mint a meghívás elfogadása, illetve az egyáltalán nem fontos.

21. vers: A P 75 a και kötőszó törlését javasolja, a D kéziratban pedig az εισαγαγε helyett ενενκε szerepel. A szövegek többsége nyilván a kötőszóval akarja az átmenetet biztosítani a két esemény között. A másik változtatás pedig még inkább hangsúlyozni kívánja, hogy olyanokról van szó, akiknek hathatós segítségre van szükségük ahhoz, hogy eljussanak az ünnepi vacsorára. A meghívottak elutasítása miatti haragjából a gazdának — ami egyébként jogos, hiszen nyilvánvaló, hogy sem a személyt, sem a munkáját, az értük hozott áldozatot nem becsülik — pozitív elhatározása, jó tette született. A meghívottak részéről tapasztalt elutasítás miatt nem mond le terve megvalósításáról, az ünnepi lakoma megrendezéséről. Szolgáját a városon belüli főutakra és mellékutakba, kis, szűk utakra küldi: εις τας πλατειας και ρυμας (vö. Ézs 15,3). Πτωχος, koldust, szegény embert jelent; a szegénység lehet annak a következménye is, hogy nem volt hajlandó kétes értékű üzelmekbe, vagy üzletekbe belemenni. Az αναπειρος „megnyomorodott”, „nyomorék”. A τυφλος „vak”, a χωλος „béna”, „sánta”, „mozgássérült”. Olyanokról van szó, olyanokhoz szól a szolga küldése, akik vallási és szociális értelemben egyaránt kirekesztettek voltak helyzetükből adódóan a közösségi életből a farizeusi mérce szerint. Az εισαγαγε „küld be”, „vidd be”. Az ige alapjelentése és igeformája jelzi azt a többletet, amit elvár a gazdája a meghívást közvetítő szolgától azért, hogy a társadalom elesett tagjai be tudjanak jutni az ünnepi lakomára. Az elesettek esetében nyilvánvaló, hogy akár gazdasági helyzetük, akár betegség következménye legyen is az, nagyobb energiára, több fáradságra van szükség a szolga részéről ahhoz, hogy a gazda szándéka megvalósuljon. A D kézirat javaslata a maga formájával ezt kívánja aláhúzni. Vagyis így a gazda intencióját még jobbra hangsúlyozza.

22. vers: A szolga, miután teljesítette gazdája parancsát, jelenti, hogy még mindig van hely. A D kézirat mellőzi a κυριε vocativust a szolga mondatából. Értelemszerűen e nélkül is világos, hogy a szolga őt tájékoztatja. Ez a javaslat ki akarja ily módon emelni a lakomát rendező úr jelentőségét.

23. vers: Ebben a versben a P 75 a δουλον-hoz kapcsolja a D és a syr, valamint a bohairi fordításokkal együtt az autou kiegészítést. Ez a szövegek többségében nem szerepel, ellenben a 21. versben igen. Nyilván nem változott a példázatban szereplők személye akkor sem, ha más fogalommal illeti őket az elbeszélés szövege. Míg a 16. versben az, aki ünnepi vendégséget rendez ανθρωπος τις, a 21. versben ο οικοδεσποτης néven szerepel, itt pedig ο κυριος-ként adja azt a parancsot a szolgának, hogy a meghívást még szélesebb körre kell kiterjeszteni, és így folytatni. Az εις τας οδους και φραγμους „országutakra és kerítésekhez”, vagyis minden létező helyre, ahol emberek egyáltalán tartózkodni, helyesebben meghívódnak, vagy

éppen félre húzódni szoktak, szól a küldetés. Az ἀναγκασον „kényszeríts”, „sürgetően hív”. Ebben az esetben még jobban elkötelezi az Úr szolgáját arra, hogy eredményes munkát végezzen. A meghívás olyan formában történjék, hogy annak ne lehessen ellenállni, magával ragadó erővel végezze. A kényszerítés nem erőszakos, természetesen nem hatalmi eszközök alkalmazása, hanem a meggyőzésre alkalmas érvek olyan hathatós feltárása, ami elől nem lehet kitérni. Felemelő, támaszt jelentő, szeretetet sugárzó, talpra állító és belépni készítő erő. Bár voltak és vannak az egyházi atyáktól kezdődően, aki nem így értik az anagkason fogalmát. Nem hagyhatjuk ezt figyelmen kívül akkor sem, ha nem azonosulunk vele.<sup>17</sup> Olyan intenzív munkára kap küldetést véleményem szerint itt a szolgálta, hogy az magával ragadó legyen. Úgy teljesítse megbízatását, hogy annak ne lehessen ellenállni, természetesen a meggyőzés eszközével.

24. vers: A záró versnek az ἀνδρων fogalma helyett a Codex Sinaiticus javaslata az ἀνθρωπων. Nyilván a szövegek többsége a korabeli viszonyokat tükrözi, amely szerint az ünnepi lakomán csak férfiak vehettek részt. A Sínai kódex javaslata viszont a Jézus megjelenésével kezdődő és már az új teremtes rendjének szellemében módosítja a példázat szövegét. Későbbi szövegek még egy kiegészítő mondattal bővítik a példázatot, aminek viszont ebben az összefüggésben nincs értelme.

A szöveg tradíciótörténeti, szövegkritikai, nyelvi és fogalmi elemzése érzékelteti, hogy a vacsorát rendező Úrnak nemcsak az volt fontos, hogy ünnepi lakomát rendezzen, hanem az is, hogy abban az embernek része legyen. Ezért mindent elkövet.

### 3. Tartalmi összefoglalás

Egy asztali beszélgetés keretében, Jézus folyamatos tanításának során — amelynek témája az étkezéssel kapcsolatos —, született meg ez a példázat. Az asztaltársaság tagjai közül valaki, válaszként Jézus ígéretére, amely az igazak feltámadásához fűződik, egy boldogmondást mond. Boldognak mondja azt, aki kenyeret eszik Isten országában, vagyis boldog az, aki ott lehet Isten dicsőséges országában.<sup>18</sup> „Izraelnek legszentebb váradalmi közé tartozik az, hogy az üdvözültek a messiási nagy, eszkatologikus lakomán vesznek majd részt, ahol zavartalan ünnepi közösségben ülnek együtt az Úrral, vö. Ézsaiás 25,6. Jel 19,9. Énókh 62,14.”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> JEREMIAS, J.: *Die Sprache des Lukasevangeliums*. Göttingen 1980. Vandenhoeck–Ruprecht. 240. vö. RIENECKER, F.: *Das Evangelium des Lukas*. Wuppertal 1976. R. Brockhaus. 353., valamint GRUNDMANN, W.: ἀναγκάω = Kittel, ThWb. I. 347.

<sup>18</sup> ORTENSIO DA SPINETOLI: *Luca*. Fordította: Turay Alfréd. Szeged 1996. Agape Kft. 481kk.

<sup>19</sup> VARGA ZS. J.: *Lukács evangéliuma*. Stencilezett jegyzet. Debrecen 1956. 399kk. A rabbinikus anyagot ld. Billerbeck IV 1540.

Jézus körül voltak olyanok, akik felismerték azt, hogy Istenhez tartozni, az ő országában élni, és annak eljövendő, dicsőséges formájában jelen lenni, az jelenti az igazi örömet, a boldogságot. Jó annak, vagyis boldog az, aki Isten dicsőséges országában ott lehet. Ez a kijelentés azonban nemcsak az Isten országában való részesedés örömét hirdeti, és annak méltatását jelenti, hanem egy ki nem mondott, de mégis Istent — ha nem is vádló —, de vele szemben bizalmatlanságot rejtő gondolatot takar, mintha bizony ő lenne az oka annak, hogy „az Isten országában való kenyér evése”, vagy másképpen fogalmazva, a nagy vacsorán, az ünnepi vendégségen nem vesz részt mindenki. Az ember, még az istenfélő ember is hajlamos arra, hogy bizalmatlan legyen vele szemben, sőt a maga mulasztása miatt őt vádolja nyíltan, vagy burkoltan. Jézus válasza erre a megállapításra Lukács tolmácsolásában, ami teljesen összhangban van Máté evangéliumának az üzenetével is, világossá teszi, hogy mindenki részesülhet abban a boldogságban, amit az Isten országában való élet jelent. *Minden kész van, és mindenki számára készen van. Ez az örömet hirdető üzenet. Isten részéről nincs akadálya az ember boldogságának, sőt ő a maga részéről mindent megtesz azért.* A példázat szemléletesen hirdeti ezt. Ő megteremtette a feltételt annak, hogy az ember, minden ember az ünnepi asztalhoz ülhessen, hogy országának polgára legyen.<sup>20</sup> Arról is gondoskodott, hogy amikor mindent elkészített, akkor erről a tájékoztatás megtörténjék. Meg is történt, elküldte szolgáját, hogy hívó szavát adja át a meghívottaknak. Olyanokról van szó, akik már előzőleg tudtak arról, hogy vár rájuk az ünnepi alkalom. A meghívottak válasza azonban elutasító. Nem talál visszhangra a hívó szó. Éles a kontraszt az örömet, evangéliumot hirdető üzenet és a meghívottak részéről megnyilvánuló visszhang között.<sup>21</sup> A kimentésüket kéri, mintha összebeszéltek volna. A föld, az üzlet, a családi helyzet a hivatkozási alap, amely ürügy arra, hogy visszautasítsák a meghívást. Az, ami egyen-egyenként Isten ajándéka a maga helyén, akadályává válik annak, hogy Isten hívó szavára pozitív legyen a meghívottak válasza. A világias gondolkodás, a helytelen értékrend, a fontossági sorrend mellőzése nyilvánul meg a meghívás elutasításában. Megvetése ez annak, aki mindent elkészített, még hívó szavát is eljuttatta a meghívottakhoz. A föld, az üzlet, a család más-más értékrendi kategória, azonban egyik sem lehet hivatkozási alap Isten hívása elutasításának. Isten ószövetséges népének egy tekintélyes része, éppen a jómódúak elsősorban a világias, a földi élethez tapadó gondolkodásmód megtestesítőjévé lett Jézus korára. A meghívás elutasítását a gazda felháborodva veszi tudomásul, ami természetesen jogos. Ez a szituáció ugyanis azt

<sup>20</sup> WEDER, H.: *Die Parabel vom grossen Mahl. in Die Gleichnisse Jesu als Metapheren*. Göttingen 1990. Vandenhoeck-Ruprecht. 177kk.

<sup>21</sup> EICHHOLZ, G.: *Gleichnisse der Evangelien*. Düsseldorf 1971. Neukirchener Verlag. 135.

mutatja, hogy a meghívottak nem érnek rá arra, hogy ünnepi vacsorára menjenek, nincs idejük Isten számára. A föld bálványá, a munka robottá, a házasság akadályává lehet az Isten dicsőséges országába hívó szó elfogadásának. — Jézus ezért sírt Jeruzsálem felett. — A gazdát az ember korlátolt, világias, rövidzáratos gondolkodásmódja háborítja fel méltán. Ennek a következménye azonban mégsem negatív, hanem pozitív. Nem állítja le a szolgát. Küldi azokhoz, akik nem sokat számítottak a világias gondolkodásmód mércéjén. Sem a vallási, sem a társadalmi, sem a gazdasági élet szempontjából nem számítottak teljes értékű embernek. A kiküldött szolga gazdája tudatában van annak, hogy ennek a rétegnek a maguk helyzetére való tekintettel nem elég ezt mondani: „jöjjetek”. Ezeket be kell vezetni, be kell vinni. A szolganak nagy energiára van szüksége ahhoz, hogy azokat bevigye az ünnepi lakomára, akiknek egy része járni sem tud. Akik helyzetükből adódóan tudtak volna menni, azok nem mentek. Ez a réteg azonban nem tud. Nincs olyan körülmények között, hogy magától indulni tudjon. Kell valaki, aki bevezeti, aki beviszi őket, viszont nem elutasítóak, így a szolga és küldetése eredményes. Izráel megvetett, lenézett rétegének egy tekintélyes része élt azzal a feltétel nélküli kegyelemmel, amely Jézus Krisztusban számukra Isten országát kinyitotta. Végül harmadszor is kiküldi szolgáját az Úr, mert még mindig van hely nála. Ez alkalommal a küldetés még távolabbi helyszínre szól. Ez már túl van Izráel keretein, a népek fiainak szól, azoknak, akinek a megnyerésére még több energiára van szüksége annak, aki a meghívást közvetíti. Van hely az Isten országában a népek fiai számára is. Végtelen irgalmával fordul az Úr mindazokhoz, akik helyzetükből adódóan az élet peremére kerültek, nem ismerték meg az igazi értékeket, sodródnak, tengődnek. A világ misszióhoz, a népek fiainak a megnyeréséhez igen nagy energiára van szükség. A hívó szót úgy kell közvetíteni, hogy az kényszerítő erővé váljék azok számára, akik Isten nélkül, a törvény ismerete nélkül, az ószövetséges nép keretein kívül éltek, a falakon kívül. Ez nehéz feladat, de az Úr erejével teljesíthető. Az üzenet közvetítőjének mindent meg kell tenni azért, hogy az életét Isten nélkül tengető, nyomorúságos helyzetben lévő ember vele közösségbe jusson, az ünnepi lakoma részese, Isten dicsőséges országának polgára legyen. A világ körében missziói munkát végezni, a népek között hirdetni Isten hívását igen nagy erőfeszítést kíván az Úr szolgájától.

Jézus példázata világossá teszi, hogy ahhoz, hogy valaki Isten dicsőséges országának polgárává legyen, a boldog élet részesévé, Isten mindent megtett. Ő megteremtette a feltételét annak, hogy közte és a bűnös ember között a közösség helyre álljon. Az ő részéről nincs akadálya annak, hogy bárki kenyeret egyék Isten országában az igazak feltámadásakor. Minden készen van. Erről szól a meghívás. Ő gondoskodik arról is, hogy a hívó szó hallható legyen. Szól Izráelhez, Izráel körén belül a kirekesztettekhez, valamint az ószövetséges nép keretein kívül lévőkhez. Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, és az igazság megismerésére eljusson

(1Tim 2,4). Van szolgája, aki teljesíti küldetését. Lehet boldog minden ember Isten országában, akinek fontos a hívó szó meghallása. Az Isten részéről adott lehetőségnek azonban párosulnia kell az ember részéről megnyilvánuló készséggel, felelősséggel. A példázat záró mondata azt mutatja, hogy Isten tudomásul veszi az ember döntését akkor is, ha az rossz. Aki nem fogadja el Isten Krisztusban és Krisztus által megszólalt hívását, vagyis nem törődik a benne biztosított boldog élettel, többre értékelve, és Isten elé helyezve a világ javait, az önmagát zárja ki Isten dicsőséges országából.

Jézus megjelenésével Isten országa jelent meg. Ő már földi, messiási munkája idején több alkalommal egy „asztalhoz ült le” Izráel különböző csoportjaihoz tartozó személyeivel; személyválogatás nélkül, farizeusokkal, vámszedőkkel és bűnösökkel, jelt adva Isten befogadó, elfogadó szeretetéről, arról, hogy Isten országának új korszaka benne és általa elérkezett. Az ilyen jellegű étkezési közösség Isten dicsőséges királyságáról szóló jel, annak anticipációja. Már most készen van minden. Jézus már most, és már itt hív Isten országába. Általa az idő betelt, Isten királyi uralma elkezdődött. A meghívottak az alkalom, a jelenük jelentőségét nem ismerték fel annak idején, és a jövőben várták azt, ami a jelenük eseménye volt. Voltak és vannak viszont, akik a hívó szónak engedve már itt és most részesei Isten királyi vendégségének. Az eucharishtiában való részesedés boldogság és anticipációja az igazak feltámadásához fűződő ígéretek beteljesedésének. Boldog az, aki él a jelenben, meghallja a hívó szót, és él a Jézus által és Jézusban adott vacsora lehetőségével.

## Felhasznált irodalom

- JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*. Berlin 1956. Evangelische Verlagsanstalt.
- JEREMIAS, J.: *Jézus példázatai*. A mű fordítója ismeretlen. Az 1947-ben Zürichben megjelent mű fordítása. Budapest 1990. Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- JEREMIAS, J.: *Die Sprache des Lukasevangeliums*. Göttingen 1980. Vandenhoeck-Ruprecht.
- JEREMIAS, J.: *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen... Lk 14,18 απο μιας*= ZNW 1939.
- KITTEL, G.: *ThWb. I*. Stuttgart 1933. W. Kohlhammer.
- EICHHOLZ, G.: Vom grossen Abendmahl=in *Gleichnisse der Evangelien*. Düsseldorf 1975. Neukirchlicher Verlag.
- WEDER, H.: *Die Parabel vom grossen Mahl. in Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Göttingen 1990. Vandenhoeck-Ruprecht.
- LINNEMANN, ETA: *Überlegungen zur Parabel vom grossen Abendmahl*. in ZNW 1960.
- BILLERBECK: *Das Evangelium nach Markus Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. München 1924. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oscar Beck.
- HAUCK, F.: *Evangelium des Lukas*. Leipzig 1934. A. Deicherische Verlagsbuchhandlung. D. Werner Scholl.
- GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1961. Evangelische Verlagsanstalt.
- RENGSTORF, K. H.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1958. Evangelische Verlagsanstalt.
- RIENECKER, F.: *Das Evangelium des Lukas*. Wuppertal 1976. R. Brockhaus Verlag.
- SPINETOLI, ORTENSIO, DA: *Lukács. Evangélium a szegényeknek*. Fordította: TURAY ALFRÉD. Szeged 1996. Agape Kft.
- WIEFEL, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1988. Evangelische Verlag-sanstalt.
- VARGA ZS. J.: *Lukács evangéliuma*. Debrecen 1956. Ref. Theologiai Akadémia Jegyzetkiadó Irodája.
- ZAHN, TH.: *Das Evangelium des Lukas*. Leipzig 1920. A. Diecherische Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl.

ANDREAS LINDEMANN

## JÉZUS ÉS AZ APOSTOLOK MINT CSODATÉVŐK

### Megjegyzések a lukácsi kettős mű csoda-elbeszéléseihez és -összefoglalóihoz

Lukács, a keresztény történetíró két kötetes művében Jézus csodáiról ugyanúgy mesél, mint az apostolok „keze által” történekekről.<sup>1</sup> Rögtön szemünkbe ötlük, hogy Lukács evangéliumából jóformán hiányzik a csoda-elbeszélések két jellemző műfaja, a büntető és a szabadító csoda. Ananiás és felesége, Szafira hirtelen halála az ApCsel 5,1–11 szerint annak büntetése, hogy megpróbálták a „Szent Lelket becsapni” (5,3; vö. 5,9); Az ApCsel 12,20–23-ban Heródes Agrippa király azért hal meg, mert a nép szemében Istennel vált egyenlővé; az ApCsel 13,6–12-ben Bárjézu (Elimás) varázsló azért vakult meg, mert a Pál által megtérített ciprusi helytartót, Sergius Paulust megpróbálta a keresztény hitről eltéríteni.<sup>2</sup> Zakariás pap átmeneti megnémulását Lukács evangéliumában (Lk 1,20–22.64) viszont egyértelműen büntető csodának tekinthetjük.<sup>3</sup> Nincs azonban megfelelője<sup>4</sup> az evangéliumban az Apostolok Cselekedeteiben szereplő szabadító csodáknak.<sup>5</sup> Lukács ugyanakkor az evangéliumban több olyan démonűzésről is beszél, ahol Márk alapszövegét<sup>6</sup> vagy a Q-forrást<sup>7</sup>

<sup>1</sup> A hellenisztikus–római történetírói művekben előforduló csoda-elbeszélésekhez vö. ECKHARD PLÜMACHER sok anyagot feldolgozó dolgozatát: *Tepateia. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte*, ZNW 89 (1998) 66–90.

<sup>2</sup> Ezzel szemben Pál átmeneti megvakulása (9,8s.) nem büntetés, hanem a mennyei Jézussal való találkozásának jele.

<sup>3</sup> A Lk 1,20 alapján Zakariás megnémulása hitetlenségének büntetése; a templom előtt várakozó nép ugyanakkor a hallgatását annak tudja be, hogy látomása volt (1,22).

<sup>4</sup> Az evangéliumból itt csak a hasonló motívumú menekülési csodát említhetnénk (Lk 8,22–25: a vihar lecsendesítése a genezáreti tavon).

<sup>5</sup> ApCsel 5,17–25: az apostol csodás kiszabadulása a jeruzsálemi börtönből; 12,3–19: Péter megszabadulása szintén Jeruzsálemben; 16,25–34: Pál és Szilas csodás kiszabadulása a börtönből Filippiben.

<sup>6</sup> Vö. az ördögűzéseket: Lk 4,31–37 (Mk 1,21–28-ból), Lk 5,26–39 (Mk 5,1–20-ból) és Lk 9,37–43 (Mk 9,14–29-ből).

<sup>7</sup> A Q-forrás természetesen nem ördögűzésről „beszél”, hanem a Beelzebulról a Lk 11,14/Mt 12,22-ben folytatott vitát az ördögűzésre való rövid utalással vezeti be.

követi. Az Apostolok Cselekedeteiben viszont csak egy ördögűzés szerepel, a Szkéva fiáról szóló elbeszélés az ApCsel 19,13–17-ben. Ez a történet azonban igencsak „bőrleszk” jellegű<sup>8</sup>, és éppen ezért nehezen hasonlítható Lukács evangéliumának ördögűzéseire. Mindenesetre az Apostolok Cselekedeteinek csoda-összefoglalóiban többször is szó esik démonok kiűzéséről.<sup>9</sup>

A lukácsi mű mindkét részében előfordulnak bénák meggyógyításáról és halottak feltámasztásáról szóló történetek, ezen kívül mindkét részben találunk csoda-összefoglalást.<sup>10</sup> A csoda-hagyományok összehasonlító magyarázata az alábbiakban csupán ezekre a szövegekre korlátozódik, mivel itt különösen szembeötlő a motívumok hasonlósága.<sup>11</sup>

## 1. Bénák meggyógyítása Lukács evangéliumában és az Apostolok Cselekedeteiben<sup>12</sup>

1. A béna meggyógyítása a *Lk* 5,17–26-ban,<sup>13</sup> eltekintve a pusztán nyelvi változtatásoktól, teljességében megfelel a *Mk* 2,1–12 alapszövegének. Ráadásul a két történetnek az adott evangéliumban elfoglalt helye is megegyezik. Márknál és Lukácsnál is a bélpoklos meggyógyítása előzi meg (*L* 5,12–16/*Mk* 1,40–45); utána pedig Lévi meghívása és a vámosok lakomája következik (*Lk* 5,27–32/*Mk* 2,13–17). Lukács leglátványosabban úgy korigálja Márkot, hogy Jézus „ellenfeleit” rögtön az elbeszélés elején feltünteti (17), nem csak ott, ahol azok az eseményekbe valójában beavatkoznak (21, vö. *Mk* 2,6). A farizeusokat és a νομοδιδάσκαλοι-t (ezzel szemben *Mk* 2,6: τινὲς τῶν γραμματέων) Lukács nagyon részletesen mutatja be. Azzal a kijelentéssel, miszerint ők „Galilea minden falvából, Júdeából és Jeruzsálem-ből” jöttek a városba, ahol Jézus tartózkodott,<sup>14</sup> Lukács nyilván azt akarja hang-

<sup>8</sup> HANS CONZELMANN: Die Apostelgeschichte, *HNT* 7, Tübingen 1972, 120.

<sup>9</sup> Ehhez lásd alább.

<sup>10</sup> A forrás-kérdéshez és a formatörténeti problémákhoz lásd FRANŠ NEIRYNCK: The Miracle Stories in the Acts of the Apostels, in: Uő.: *Evangelica. Gospel Studies — Études d'Évangile. Collected Essays*, szerk. F. van Segbroeck, BETL 60, Leuven, 1982, 835–880. Vö. még A. GEORGE: Les récits de miracles. Caractéristiques lucaniennes, in: Uő.: *Études sur l'Oeuvre de Luc*, Sbi, Paris 1978, 67–84.

<sup>11</sup> A két lukácsi mű analóg szövegeihez általában vö. GUDRUN MUHLACK: Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte, *TW* 8, Frankfurt am Main 1979.

<sup>12</sup> Az alábbiakhoz vö. MUHLACK: *Parallelen* (lásd az előző lábjegyzetet), 15–36.

<sup>13</sup> Vö. ULRICH BUSSE: *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*, fzb 24, Stuttgart 1977, 115–134.

<sup>14</sup> Lukács, Márktól (2,1) eltérően nem nevezi nevén Kafarnaumot, jóllehet a *Lk* 4,31-ben említi ezt a településnevet. Simon előfordulása az 5,1–11-ben, az a 4,38–41-hez kapcsolódva arra utal, hogy Lukács alapján is úgy gondolhatjuk, hogy Péter Kafarnaumban élt. Feltételezhetjük továbbá,

súlyozni, hogy „mindenhol” kíváncsiak voltak Jézusra. Az arra való utalás, hogy Jézus gyógyításait a δύναμις κυρίου tette lehetővé, látszólag azt akarja jelenteni, hogy Jézus ellenfelei is észlelték ezt az „Erőt”. Ezzel szemben Lukács változtatás nélkül veszi át Márk alapszövegéből annak leírását, ahogy a bénát meglepő módon, a ház tetején keresztül eresztették le Jézushoz.<sup>15</sup> Jézus bűnbocsátó szava nyomán az „ellenfelekkel” kipattant konfliktust is ugyan úgy írja le Márk. A bevezető kérdést mindenesetre a 21b a Mk 2,7-hez képest kétszeresen is megváltoztatta. Először is elhangzik a kritikus kérdés, nem csak én ταῖς καρίδαις αὐτῶν gondolják; másrészt ez a kérdés Lukácsnál úgy hangzik, hogy τίς ἐστὶν οὗτος, és célzottan Jézus személyére irányul, míg Márknál Jézus ellenfeleinek megfelelő következtetése (τί οὗτος οὕτως λαλεῖ) Jézus cselekedetére, ill. beszédére vonatkozott. Jézusnak a kritikára adott reakcióját, ideértve a csodatévő igéjét is, a Lk 5,21b–24 majdnem szó szerint úgy ábrázolja, mint a Mk 2,7b–11 alapszövege.<sup>16</sup> Ugyanakkor Lukács a csoda „demonstrációját” (25) átalakította a Mk 2,12a-hoz képest, részben az általa előszeretettel használt παρὰ χρημα határozószóval, részben azért, hogy először maga a „haza menő”<sup>17</sup> gyógyult az, aki Istent dicsőíti, mielőtt a tulajdonképpeni „záradékban” „mindnyájan” megismételnék Isten dicsőítését (26). A csekély változtatások<sup>18</sup> között feltűnik a παρὰ δοξα szó is, amely egyébként az Újszövetségben egyáltalán nem fordul elő<sup>19</sup>. Lukács tehát nagyobb változtatások nélkül emelte át

---

hogy Lukács szerint mind az 5,12–16-ban, mind az 5,17–26-ban leírt jelenetek Kafarnaumnál, ill. Kapharnaumban játszódhattak le.

<sup>15</sup> Lukács Márknak a tető „kibontásáról” szóló, némileg körülményes beszámolóját (ἀπεστέγασαν τὴν στήγην ... ἐξορύξαντες) a „cseréptetőre” való rövid utalással (διὰ τὴν κεράμων) helyettesítette. Nem igen tudjuk megmondani, hogy ezzel „az elbeszélést a görög-római couleur local-lal akarta összhangba hozni” (így BUSSE: *Wunder* [lásd 13. lábjegyzet], 133 sköv.), vagy csak a szöveget akarta egyszerűsíteni. Mindenesetre Máté a Márk-alapszövegének ezt a részét helyettesítés nélkül törölte (vö. 9,2).

<sup>16</sup> Lukács itt teljesen szó szerint veszi át a Mk 2,10 sköv. szintaktikailag szokatlan konstrukcióját (ἵνα δὲ εἰδῇτε ὅτι ἐζυσίαν ἔχει οὗ νόος τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς τῆς - λέγει τῷ παραλυτικῷ. σοὶ λέγω, κτλ.).

<sup>17</sup> Az ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ fordulat az 5,25b-ben egy „minor agreement” a Mk 9,7-tel; Jézus ezt megelőző parancsa: ὑπάγε (Lk: πορεύου) εἰς τὸν οἶκόν σου alapján ez a korrekció Mk ellenében kézenfekvő volt.

<sup>18</sup> A „záradék” szóhasználata néhány bővítéssel lényegében megfelel az Mk-alapszövegnek (2,12b).

<sup>19</sup> Vö. BUSSE: *Wunder* (lásd 13. lábjegyzet), 123 sköv.

evangéliumába ezt a formatörténetileg igen szokatlan elbeszélést, amely vita-elemekkel ötvözt egy gyógyulás-történetet.<sup>20</sup>

2. Az Apostolok Cselekedeteiben háromszor (!) esik szó bénák meggyógyításáról. Ha ezeket az elbeszéléseket Lukács evangéliumának megfelelő részeivel hasonlítjuk össze, akkor egyrészt jelentős analógiákat, másrészt feltűnő különbségeket észlelünk.

*Lukács bénagyógyításról szóló elbeszéléseinek összehasonlítása:*

| Lk 5,17–26                               | ApCsel 3,1–10                              | ApCsel 9,32–35            | ApCsel 14,8–11                   |
|------------------------------------------|--------------------------------------------|---------------------------|----------------------------------|
| 5,17 alaphelyzet                         | 3,1 alaphelyzet                            | 9,32 alaphelyzet          |                                  |
| 5,18.19 expozíció                        | 3,2 expozíció                              | 9,33 expozíció            | 14,8 expozíció                   |
| 5,20 Jézus reakciója:<br>bűnbocsánat     | 3,3 a koldus cselekedete                   |                           |                                  |
| 5,21–24 vita az ellen-<br>felekkel (17a) | 3,4–6a „a félreértés”                      | 9,34a utalás Krisztusra   | 14,9 néma „párbeszéd”            |
| 5,24b gyógyító ige                       | 3,6b gyógyító ige<br>3,7a gyógyító gesztus | 9,34b gyógyító ige        | 14,10a gyógyító ige              |
| 5,25 demonstráció                        | 3,7b.8 demonstráció                        | 9,34c demonstráció        | 14,10b demonstráció              |
| 5,26 záradék:<br>Isten dicsérete         | 3,9.10 záradék:<br>„csodálkozás”           | 9,35 reakció:<br>megtérés | 14,11–13 reakció:<br>„istenítés” |

a. Az ApCsel 3,1–10-ben Lukács beszámol egy szánta gyógyulásáról a jeruzsálemi templom Ékes-kapujánál, mely az Apostolok Cselekedeteinek első csodaelbeszélése. Itt Péter csodatételéről van szó. Feltűnik mellette ugyan János is (1.3.4), de a tulajdonképpeni cselekményben ő nem vesz részt (vö. főleg 4).<sup>21</sup> A béna személyét<sup>22</sup> alaposan ábrázolja a 2–5. vers. Először az ő alakjának háttértörténetét ismerhetjük meg részletesen, ami jóval messzebb tekint annál, ami az elbeszélés szintjén észlelhető (2). Szintén a béna az, aki a cselekményt elkezdi (3). Az elbeszélő az 5. versben már tudja, hogy a sántának Péter felszólításával kapcsolatban (4: βλέψων εἰς ἡμᾶς) mit „vár” (προσδοκῶν ... λαβεῖν), még ha ez a várakozás félreértésnek is bizonyul. A 6. versben egyértelműen Péter lesz a cselekvő: szövegét tudatosan a δίδωμι szóval vezeti be (6a), nyilván az előző kétszeri λαβεῖν megfelelőjeként. A

<sup>20</sup> Itt nem szükséges vitába bocsátkoznunk azt illetően, hogy a Mk 2,1–12-ben egy formatörténetileg példa nélkül álló formával van-e dolgunk, vagy — nézetem szerint valószínűbb — a Mk 2,5b–10 „vitajelenete” egy már létező gyógyulás-elbeszélésbe került bele.

<sup>21</sup> Vö. CONZELMANN: *Apostelgeschichte* (lásd 8. lábjegyzet): 39. Ez talán egy eredetileg csak egyetlen csodatévről szóló elbeszélés, amelyet Lukács később kiegészített.

<sup>22</sup> A férfit a 2. vers χολός ἐκ κοιλίας μητρος αὐτοῦ-nak nevezi (vö. ApCsel 14,8).

koldus nem aranyat, vagy ezüstöt „kap”, hanem az apostol azt „adja” neki, amit tud, vagyis a gyógyulást ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ehhez kapcsolódik a tulajdonképpeni gyógyító ige is (6b).<sup>23</sup> A gyógyulás mindenestre nem csak Péter szaván, hanem segítő cselekedetén keresztül következik be (7a). Az ezután következő leírásban (7b, 8a) Lukács ismét a παράκλημα határozószót használja, mint a Lk 5,25-ben. Itt szintén szerepel az a toposz, hogy a meggyógyított Istent dicsőíti. Az αἰνῶν τὸν θεόν jól illik az elbeszélrt jelenethez, mivel a meggyógyított sánta bekíséri Pétert és Jánost a templomba (8b, vö. 1).<sup>24</sup> Érdekes a szokatlanul részletes „záradék” (9 sköv.): mivel a πᾶς ὁ λαός jól ismerte a 2. versben megjelenített viszonyokat (10a), különös jelentőségű, hogy az emberek θαμβός-t és ἑκστασις-t tanúsítanak (10b).

b. A liddai gutaütött szintén Péter általi meggyógyítását (ApCsel 9,32–35) teljesen másként meséli el: Péter utazásai során<sup>25</sup> Lidda városába érkezik, ahol keresztények (ἅγιοι) laknak. Ott egy Ἐνεász nevű emberre „akadt”, aki „ágyban feküdt”,<sup>26</sup> mivel már nyolc éve bÉna volt.<sup>27</sup> Teljesen szokatlan, hogy a bÉnát a történet saját nevéen említi (33), majd Péter ugyan így szólítja őt meg. Péter csodatévő szavait bevezető ἰάται σε Ἰησοῦς Χριστός kijelentés (34a) szintén példa nélküli. Az erre a 34b-ben következő tulajdonképpeni gyógyító ige (ἀνάστηθι) ezzel szemben már előfordul másutt is,<sup>28</sup> míg a felszólítás, hogy az ágyhoz kötött maga vesse meg az ágát, egyedülálló és nyilvánvalóan a következő demonstrációt szolgálja. Jézus gyógyító igéjének felel meg a rendkívül szűkre szabott demonstráció<sup>29</sup> is (εὐθέως ἀνέστη, 34c). A „záradékot” bevezető καὶ εἰδὼν αὐτὸν πᾶψτες οἱ κατοικοῦντες (35a) fordulattal az ApCsel 3,10a-hoz hasonlóan azt jelzi, hogy Ἐνεász és sorsa a városban

<sup>23</sup> Alig mondható meg, hogy a gyógyító ige a 6b-ben az ἔγειρε καὶ szavakból áll-c. Feltűnő, hogy hiányzik a Σίναι-, a B- és a D-kódexből, mivel azonban a gyógyító cselekményt a 7. versben az ἔγειρεν formula követi, valószínűleg erről lehet itt szó.

<sup>24</sup> Az αἰνέω ige az Újszövetségben túlnyomórészt Lukácsnál fordul elő.

<sup>25</sup> A διερχόμενόν διὰ παντὸν utazási jegyzet (9,32a) látszólag Júdea, Galilea és Szamária 9,31-ben említett vidékeire vonatkozik, ahol az egyház (Pál megtérése után) „békességben” élt.

<sup>26</sup> Lukács itt (9,33) a κραββάτος szót használja, amelyet Mk 2,1–12-hez képest került, vagy a κλίνη, ill. κλινίδον szóval helyettesített. Az ApCsel 5,15 csoda-összefoglalásában olyan betegekről szól, akik ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάτων feküdtek.

<sup>27</sup> A bÉnaság említése hangsúlyosan a végére kerül. Lukács ezt az embert, Lk 5,18-hoz hasonlóan παραλυμένος-nak nevezi, nem παραλυτικός-nak, mint Mk 2,3. Látszólag a participium azt jelenti, hogy a férfi nem születésétől fogva bÉna.

<sup>28</sup> Az ἀνίστασθαι ige gyakran fordul elő a csoda-elbeszélésekben (Mk 5,42; 9,27; Lk 17,19 stb.); az itt használt ἀνάστηθι fordulat azonban ritka, vö. ApCsel 14,10 (lásd alább).

<sup>29</sup> Α στρώων ἐαυτῷ-hoz vö. CONZELMANN: *Az Apostolok Cselekedetei* (lásd 8. lábjegyzet), 68.

közismert. Jeruzsálemtól eltérően azonban ez Lidda város és a szomszédos Száron fennsík lakóit az Úrhoz való megtérésre készíti (35b).<sup>30</sup>

c. A lisztrai béna Pál keze általi gyógyulása (*ApCsel 14,8–13*) szintén más jellegű. Úgy tűnik, hogy Lukács azt az *ApCsel 3,1–10*-ben szereplő elbeszélés rövidített kontrasztjának szánja.<sup>31</sup> Egyértelműen különbözik viszont attól abban, hogy a tulajdonképpeni elbeszélést megelőzi a helyzet- és helymegjelölés; a 14,5a és a 7 tanúsága szerint Pál és Barnabás Ikóniumból Lisztrába menekült, és ott hirdette az evangéliumot. Az expozíció messzemenően megfelel a 3,2-ben leírtaknak.<sup>32</sup> A „kezdeményező fél” a 14,9-ben, a 3,3.5-höz hasonlóan a béna: ő hallja Pált beszélni (9a). Pál a maga részéről „látja” a bénát, és itt a 9b leírása (ἀτενίσας [αὐτῷ] καὶ ἰδὼν κτλ.) tartalmilag ugyan nem, de stílusában alapvetően megfelel a 3,4 által ábrázolt helyzetnek. Az olvasó ugyanis mindkét esetben megtudja az elbeszélőtől, hogy a szereplők mit „gondolnak”. Az ἔχει πίστιν τοῦ σοθῆναι-fordulat nyilván tudatosan kettősjelentésű. A bénának megvan a „hite abban, hogy megmenekül”, ugyanakkor „bízik” is abban, „hogy meggyógyul”. Lukács tehát ilyen módon akarja azt mondani, hogy e kettő elválaszthatatlan. Az ezután közvetlenül elhangzó gyógyító ige (14,10a) beágyazódik a kontextusba.<sup>33</sup> Konkrétan szerepel az elbeszélésben, hogy Pál azt mondta: μεγάλη φωνή. A csodatévő igének ez a jellemzője azt is jelentheti, hogy a továbbiakban leírt eseményeket (14,11–13), mint eleve abszurdakat szándékozik bemutatni. Mivel Pál *hangosan*, vagyis mindenestre nem „titokzatosan” beszél, nincs okuk a lisztraiaknak azt gondolni, hogy istenekkel van dolguk. Azt gondolhatnánk a 11 alapján, hogy Lukács a likóniaiakat olyanokként akarja bemutatni, akik nem értenek görögül. „Barnabás és Pál apostol” szavait (15–17) látszólag azonban mégiscsak megértették. A 14,10-ben ábrázolt demonstráció megfelel a 3,8-nak. A „záradék” azonban egészen eltér a 3,9-től: Amíg a nép a jeruzsálemi templomnál (ugyanúgy, mint azt megelőzően a Lk 5,26-ban a tömeg Kafarnaumban) Istent dicsőítette Péter (ill. Jézus) csodája miatt, továbbá Lidda és a Száron fennsík lakói megtértek az „Úrhoz” (*ApCsel 9,35*), Lisztrában az emberek — és különösen Zeusz papja — groteszk módon félreértik a csodát, így

<sup>30</sup> Az ἐπιστρέφειν εἰς τὸν κύριον, mint a közönség reakciója máshol nem fordul elő, így tulajdonképpen nem beszélhetünk „stílusos” hatásról (ehhez: CONZELMANN: *Az Apostolok Cselekedetei*, 68.).

<sup>31</sup> CONZELMANN: *Az Apostolok Cselekedetei* a 87. oldalon ezzel szemben Dibeliusra utalva úgy véli, hogy itt „egyedi történetről” van szó, és „a két szöveg hasonlóságai csupán a csoda-történetek általános stílusából” adódnak.

<sup>32</sup> Az ἐν Λύστροις helymegjelölés ismétlése mellett a 8. versben található az arra vonatkozó, talán egy kissé körülményes információ, hogy a férfi születésétől kezdve béna. Itt Lukács ismét a χωλός határozót használja (vö. *ApCsel 3,2*).

<sup>33</sup> ἀνάστηθι vö. 9,34b (lásd fönt 28. lábjegyzet).

Pálnak és Barnabásnak latba kell vetnie minden ékesszólását (14,14–18), hogy a lizstraiakat lebeszéljék az áldozatról.<sup>34</sup> Az ApCsel 14,8–13(18) csoda-elbeszélésének tehát meghatározó eleme azok kigúnyolása, akiknek a körében a csoda történt. Úgy tűnik, hogy az Apostolok Cselekedetei ezt a három gyógyulás-történetet inkább csak a záradékban foglalt didaktikus cél miatt meséli el, mintsem hogy az apostolok segítő cselekedeteit ábrázolja általuk.

## 2. Halottak feltámasztása<sup>35</sup>

1. A naimi fiú Jézus általi feltámasztásának elbeszélése (Lk 7,11–17) csak Lukácsnál szerepel. Ez a szinoptikus hagyomány egyetlen olyan szövege, amelyet egyértelműen halott-feltámasztásnak nevezhetünk. A Mk 5,22–24.35–43-ban hagyományozódó, és mind Máté (9,18 sköv. 2–29), mind Lukács által átvett — Jairus lányának „feltámasztásáról” szóló — elbeszélés esetén mindhárom változatnál nyitva marad a kérdés, halott volt-e tényleg a lány. Ezt ugyan a Jairus házából jövő küldött, majd az ott jelenlévő gyászolók is állítják,<sup>36</sup> Jézus viszont azt mondja, hogy nem halt meg, csak alszik.<sup>37</sup> Az olvasó maga döntheti el, kinek a kijelentését fogadja el. Lukács ugyan, Márkkal szemben, Jézus kigúnyolásával kapcsolatban (κατεγέλων αὐτοῦ) a 8,53b-ben kimondottan azt írja, hogy a gyászolók „tudták, hogy meghalt” (εἰδοότες ὅτι ἀπέθανεν). Ugyanakkor Lukács látszólag nem egy „objektív” tényt közöl ezzel, csupán a jelenlévők szubjektív „tudomását”, amivel szemben Jézus szava (οὐκ ἀπέθανεν) áll.<sup>38</sup> Ezzel szemben a Lk 7,11–17 elbeszélése kétségtelenül halott-feltámasztásnak minősül.<sup>39</sup>

Az elbeszélés a 7,11-ben egy nagyon pontos helyzetábrázolással kezdődik. Jézus kafarnaumi tartózkodását követően, melyhez szintén fűződik egy gyógyulások csoda,

<sup>34</sup> Hasonló jelenetet találunk az ApCsel 28,6-ban, mindenesetre egy hasonlóan kimondott kritikus-ironikus felhang nélkül.

<sup>35</sup> A következőkhöz vö. MUHLACK: *Parallelen* (lásd: 11. lábjegyzet), 5–71.

<sup>36</sup> A Mk 5,35-ben megtudjuk a leány halálát, ezt Lukács (8,49) át is vette, ellentétben Mátéval, aki az elbeszélést különben is jelentősen lerövidítette. A házban lejátszódó gyászjelenet (Mk 5,38b) Máténál és Lukácsnál jóformán változatlan.

<sup>37</sup> A Jézus és a tömeg közötti „párbeszédet” (οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ Κατεγέλων αὐτοῦ) Lukács és Máté szó szerint veszi át a Mk 5,39b.40b-ből (a Mt 9,24-ben csupán a γὰρ és a τὸ κοράσιον szó kerül a szövegbe).

<sup>38</sup> Vö. ANDREAS LINDEMANN: Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35–6,6a. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem, in: C. BREITENBACH/H. PAULSEN [szerk.]: *Anfänge der Christologie*. FS Ferdinand Hahn, Göttingen 1991, 185–207., itt 200–202.

<sup>39</sup> Az elemzéshez vö. BUSSE, *Wunder* (lásd 13. lábjegyzet), 161–175.

a Jézus-hagyományokban különben nem említett Naimba tartott. Megtudjuk, hogy sok tanítványa (ἱκανοί), valamint ὄχλος πολὺς kísérte (11b). Ahogy a „város kapujához”<sup>40</sup> közelednek, egy gyászmenet jön elébük (12a).<sup>41</sup> Az elbeszélő arról tájékoztatja az olvasót, hogy az elhunyt egy özvegy egyetlen fia volt (12b). Lukács tehát hangsúlyozza az asszony hátrányos társadalmi helyzetét, ami a fia halála miatt még rosszabbá vált. Rögtön azonban azt is kiemeli, hogy őt, Jézushoz hasonlóan, ὄχλος ἱκανός kíséri (12c), tehát a város lakói nem hagyják magára. Ezzel az expozíció rámutat, hogy a „nyilvánosság” egy igen csak nagy tömegből állt, a halott anyjának jelenléte pedig nyilvánvalóan arra utal, hogy az elbeszélés során még egyéb szerepe is lesz. Ahogy Jézus, akit az elbeszélő ὁ κύριος-nak titulál, megpillantja az anyát,<sup>42</sup> rögtön megkönyörül rajta, és úgy szólítja meg: μή κλαίε (13). Mivel a felszólítás értelme nyitott marad, ez az elbeszélés szerkezetében késleltető elemnek látszik.<sup>43</sup> Jézus ezután odalép, és megérinti a koporsót,<sup>44</sup> majd (14) azt mondja a holtinak: νεάνισκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. A megérintés gesztusa, és főként a csodatévő ige megfelel a Mk 5,44 ábrázolásmódjának, és — részben — szóhasználatának is.<sup>45</sup> Az alapvető különbség mindenesetre az, hogy Jézus a Mk 5,41/Lk 8,54-ben a gyermek kezét fogja meg, míg a Lk 7,14-ben nem a halottat, csupán koporsóját érinti meg.<sup>46</sup> Szokatlan a demonstráció a 15a-ban. Lukács leírja, hogy a halott (ὁ νεκρός) felül és beszélni kezd. A 15b záró kijelentésével, ahol Jézus a fiút „átadja”<sup>47</sup> anyjának, az elbeszélő nyilvánvalóan arra a történetre utal, amikor Illés a száretpai

<sup>40</sup> E részlet említése példa nélküli a hagyományban. Városkaput az Újszövetség csupán az ApCsel 9,24-ben, Pál damaszkuszi fenyegetett helyzetével kapcsolatban említ.

<sup>41</sup> Az erre a találkozásra való utalást Lukács az általa gyakran használt καὶ ἰδοὺ-vel vezeti be, amely nyilván a bibliai nyelvet (LXX) utánozza.

<sup>42</sup> Jézus tekintete az anyára csik (ἰδὼν αὐτήν), nem pedig a gyászmenetre vagy akár a holttestre.

<sup>43</sup> Ez emlékeztet a Philosztratosz VitApoll IV 45-ben előforduló, hasonlóként idézett jelenetre: Apollonius halottas menettel találkozik, ahol azt mondja a gyászolóknak, hogy le akarja törölni könnyeiket. Ott azonban arról van szó, hogy a tömeg ezzel a kijelentéssel kapcsolatban vigasztaló szavakat várt. Vö. B. KOLLMANN: *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zur Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT 170, Göttingen 1996, 266–268.

<sup>44</sup> Újabb késleltető elemnek számít az itt kissé késve beillesztett megjegyzés, hogy a koporsóvivők megálltak.

<sup>45</sup> A Mk 5,41-ben ez κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου (ugyan így Lk 8,54), Lukács a saját szövegváltozatában megváltoztatta Jézusnak a lányhoz intézett szavait (τό κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε; Lk 8,54: ἡ παῖς ἔγειρε), és elhagyta az arámi — tehát a görög szövegben idegen — megszólítási formát (ταλιθα κουμ).

<sup>46</sup> Ez a megfigyelés is arra mutat rá, hogy Jairus lányát ne tekintsük halottnak. Itt viszont Jézus tudatosan elkerüli a halott megérintését.

<sup>47</sup> 1Kir 17,23: καὶ κατήγαγεν αὐτόν ἀπὸ τοῦ ὑπερώου εἰς τὸν οἶκον καὶ ἔδωκεν αὐτόν τῇ μητρὶ αὐτόν, καὶ εἶπεν Ἡλίου Βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου.

özvegy fiát támasztotta fel (1Kir 17). A záradékban (16) — jóllehet, az evangélista szemszögéből — először is annyiban pontosan Jézusról van szó, mivel őt a tömeg (csupán) προφήτης μέγας-nak nevezi.<sup>48</sup> Ezután azonban az emberek a biblia nyelvén Isten népe fölötti επισκέπτειν-éről beszélnek.<sup>49</sup> Zárásként (17) szembeötlő módon az áll, hogy ennek híre<sup>50</sup> „egész Júdeában” elterjedt, holott Naim Galileában van.<sup>51</sup>

Lukács tehát a Lk 7,11–17-ben található halott-feltámasztásos elbeszélésével azt akarja mondani, hogy a csoda különleges módon növelte Jézus hírnevét; másrészt pedig a 1Kir 17-ben lévő Illés-történethez való relatíve szoros kötődésen keresztül felismerhető a bibliai vonatkozás, amely hozzájárul az egyébként jellemző lukácsi „szociális” elem kidomborodásához.<sup>52</sup>

Az Apostolok Cselekedeteiben Lukács két halottfeltámasztás-történetet ír le.<sup>53</sup> Az első elbeszélés (ApCsel 9,36–42)<sup>54</sup> a Joppe városában élő Tábita<sup>55</sup> nevű nő-tanítvány<sup>56</sup> bemutatásával (36a) kezdődik. Az olvasó megismeri „szociális” cselekedeteit, melyeket dicséret illet (36b).<sup>57</sup> Az elbeszélés valódi cselekménye azzal kezdődik, hogy „azokban a napokban”<sup>58</sup> megbetegedett és meghalt; majd az „emeleti

<sup>48</sup> Vö. FRANHOIS BOVON: *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband (Lk 1,1–9,50)* EKK III/1, Zürich und Neukirchen 1989, 364 sköv. (lásd 61. lábjegyzet).

<sup>49</sup> Vö. Ruth 1,6 LXX: az éhínség idején Noémi és két menyje visszatér Moábból az „országba”, mert megtudták, hogy ἐν ἀγρῷ Μωαβ, ὅτι ἐπισκεπται κύριος τὸν λαόν αὐτοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἄρτους. Vö. egyébként BOVON: *Das Evangelium nach Lukas I*, 104. (Lk 1,68-hoz).

<sup>50</sup> A λόγος οὗτος-hoz ebben az összefüggésben vö. Lk 4,36.

<sup>51</sup> H. CONZELMANN: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHT<sup>h</sup>, 17, Tübingen, 1964, 35., 1. lábjegyzet szerint itt az mutatkozik meg, hogy Lukács nem ismerte Palesztina földrajzát. Ezzel szemben BOVON: *Das Evangelium nach Lukas I*, 365. azt állítja, hogy Ἰουδαία Lukácsnál „egész Palesztinát” jelenti. Ezt cáfolják a Lk 2,4 és 5,17 kijelentései. A 7,17 Júdea mellett, természetesen közelebbi pontosítás nélkül, említi „az egész környékét” (πάση τῇ περιχώρῳ).

<sup>52</sup> Vö. STÄHLIN: Art. χῆρα, TWNT IX, Stuttgart, 1973, 428–454., itt 439.

<sup>53</sup> Az elbeszélések összehasonlításához vö. BOVON: *Das Evangelium nach Lukas* (lásd 48. lábjegyzet), 357.

<sup>54</sup> Ez az elbeszélés egyértelműen párhuzamos elemeket mutat fel az 1Kir 17,17–24, ill. 2Kir 4,19 sköv. 30–37-tel; vö. A. WEISER áttekintését: *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12*, ÖTK, 5/1, Gütersloh und Würzburg 1981, 238. A magyarázatához vö. elsősorban: IVONI RICHTER REIMER: *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992, 55–90. 14.

<sup>55</sup> Hozzácsatolja a héber név görög fordítását („Gazella”) is; vö. CONZELMANN: *Apostelgeschichte* (lásd 8. lábjegyzet), 68.

<sup>56</sup> Α μαθήτρια szó az Újszövetségben csak itt fordul elő.

<sup>57</sup> Az ἐλεημοσύνη többes számban van, vö. ApCsel 10,2.4.31 (Cornelius), valamint 24,17. Lukács egyébként nem szól ἔργα ἀγαθὰ-ról.

<sup>58</sup> Az ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις szintén bibliai nyelvezet; vö. 1Sám 4,1 LXX.

teremben” terítették ki (37). Ezek után, az előző történethez kapcsolódva, elmondja (9,32–35), hogy a joppei tanítványok megtudták, hogy Péter Liddában <sup>59</sup> tartózkodik, és megkérték, jöjjön át késedelem nélkül Joppéba (38). Az elbeszélés nem szól arról, hogy a híváshoz bármilyen szándék is kötődött volna. Pétert csodatévőként már ismerik ugyan az ApCsel-ben, nem utolsósorban a béna Éneász közvetlenül ezelőtt történt meggyógyításából (9,32–35) kifolyólag; az azonban aligha várható el tőle, hogy halottakat tudjon feltámasztani. <sup>60</sup> Az események folyása (39) azonban különös kontrasztban áll a kezdeti „sietséggel” (38). Jóllehet Péter azonnal útnak indul, <sup>61</sup> és Joppéba érkezésekor azon nyomban bevezetik a helyiségbe, ahol Tábitát kiterítették, ott azonban nem csodatételt kérnek tőle, hanem megmutatják neki a ruhákat, melyeket Tábita készített. <sup>62</sup> Az az érzésünk, hogy a 39-ben leírt jelenet nem is annyira csoda-elbeszéléshez illik, mint inkább egy részvétnyilvánításról szóló beszámolóhoz, melynek során a látogató megtudja, *miért* is olyan fájdalmas ez a haláleset. A csodatétel csak a 40a-ban következik be. Miután Péter mindenkit kiküldött a helyiségből, <sup>63</sup> letérdel és imádkozik, majd a holttesthez fordulva kimondja a csodatévő ígét (Ταβιθά, ἀνάστηθι). Világossá válik itt tehát az eltérés Jézusnak ahhoz a Lk 7,14-ben leírt cselekedetéhez képest, amit a naimi fiú halálos ágyánál tett. Jézus az ἐγέρθητι ígét saját teljhatalmából (vö. uo. 13: ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη) mondja ki; Péter ezzel szemben először imádkozik, vagyis Isten segítségét kéri, mielőtt a halott Tábitához szólna. A megtörtént csoda demonstrációja a 40b–41-ben viszonylag alaposan kidolgozott. Először is a feltámasztás tulajdonképpen végbe menetelét sokkal részletesebben jeleníti meg, mint a Lk 7. <sup>64</sup> Ezután újra hangsúlyozottan utal a közönségre (41b). A szó szoros értelmében nem is találunk itt „záradékot”, beszámol azonban arról (42), hogy az eseménynek egész Joppében híre

<sup>59</sup> A két helység között 23 km, tehát kb. három óra járás van; vö. CONZELMANN: *Apostelgeschichte* (lásd 8. lábjegyzet), 69.

<sup>60</sup> Még a Jn 11-ben is akkor hívják Jézust Lázárhoz, mikor még él, ugyanéz a helyzet Jairus beteg leányával; Tábita ezzel szemben már halott, mikor Pétert hívják.

<sup>61</sup> Az ἀναστάς ... συνήλθεν αὐτοῖς fordulathoz vö. a Lk 1,39; 5,28; 15,20 hasonló megfogalmazásait.

<sup>62</sup> A 39b részletesebben illusztrálja Tábita 36b-ben megadott jellemzését.

<sup>63</sup> Az ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας fordulat szinte szó szerint megegyezik a Mk 5,40-nel; az ehhez kapcsolódó párhuzam esetén azonban Lukács teljesen máshol helyezi el és főképp nyelvilag másként formálja meg (Lk 8,51: οὐκ ἀφήκεν εἰσελθεῖν τινα ... εἰ μὴ κτλ.).

<sup>64</sup> Tábita „felébredését” először objektív (ἐνοῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς), majd az ő szubjektív (ἰδοῦσα τὸν Πέτρον) szemszögéből ábrázolja, amelyhez a Lk 7,15 nem nyújt semmiféle párhuzamot, azonos vele azonban az „objektív” jelentőséggel bíró ἀνεκἀθισεν záró jegyzet. A 41a is folytatja még ezt a bemutatást.

ment. Itt kimondottan azt írja, hogy sokan tértek a κύριος hitére.<sup>65</sup> Lukács ilyen módon akarja hangsúlyozni, hogy a Péter által véghez vitt csoda nem az ő hírnevét öregbítette, hanem ellenkezőleg, a κύριος „dicsőségét” növelte.

Az ApCsel beszámol egy másik halott-feltámasztásról is, amely Troászban történt (ApCsel 20,7–12). Ez az elbeszélés szokatlanul részletes helyzetismertetéssel kezd (7–9). Lukács egy istentiszteletről ír, amelyet az „emeleti teremben”<sup>66</sup> tartottak, és ami igencsak elhúzódtott Pál hosszú prédikációja miatt. Egy Eutikhosz nevű νεανίας az ablakban ülve mély álomba merül, lezuhan a harmadik emeletről, és „halottként emelik föl” (ἦρθη νεκρός). A történet folytatása is szokatlan: Pál lemegy, „ráborul”<sup>67</sup> és, mint egy orvosi vizsgálat során, megállapítja, hogy ἡ ψυχὴ αὐτοῦ a fiúban van (10). Ezek után visszamegy, és az istentiszteletet virradatig folytatják. Ezt követően Pál elhagyja a várost (11), anélkül, hogy tovább törődne Eutikhosz sorával.<sup>68</sup> Pál ezek szerint természetesnek tartja Eutikhosz feltámadását. Ennek megfelelően a csoda demonstrációjára is Pál távollétében kerül sor. Kétség sem fér ahhoz — ellentétben Jairus lányának esetével —, hogy Eutikhosz, az ablakból való kiesése után, meg is halt, és nem csak tetszhalott, vagy kábult volt. Az elbeszélő a 15-ben tényként kezeli, hogy a fiú νεκρός, nem úgy, mint a Mk 5,35.38–40/Lk 8,49.59 sköv.-ben, ahol ezt csupán az elbeszélés szereplői állítják. A ψυχὴ kifejezés használata is azt jelzi, hogy Eutikhosz „életéről” (és nem csupán tudatáról) van szó.<sup>69</sup> Pál ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν „diagnózisának” (20,10) egészen más funkciója, mint Jézus szavának a Mk 5,39/Lk 8,52-ben. Ez a „diagnózis” valójában csodatévő ígének bizonyul, ami nem szorul arra, hogy újabbak kövessék. A demonstrációra azonban később kerül sor (12), amely a hatást alapvetően tovább fokozza. Megállapítást nyer, hogy a halott fiú Pál szavának megfelelően életben van (ἦγαγον ζῶντα), anélkül, hogy Pálnak egyáltalán jelen kellene lennie.

A troászi csoda, ellentétben a joppeivel, nem nyer új hívőket, már csak azért sem, mert minden jelenlévő hívő. A csoda eléri viszont azt, hogy οὐ μετρίως<sup>70</sup> meg-

<sup>65</sup> Vö. a közvetlenül előtte lévő 9,35b-t. Lázár feltámasztásával (Jn 11,45) kapcsolatban is felmerül, hogy egy csoda nyomán hívővé váltak az emberek, míg a szinoptikus hagyományokban ez schol sem fordul elő.

<sup>66</sup> Vö. ApCsel 1,13.

<sup>67</sup> Az ἐπέσεν αὐτῷ-hoz vö. újból az Illés-történetet a 1Kir 17-ben (21 LXX: καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαριῷ τρίς καὶ ἐπεκατέαστο τὸν κύριον καὶ εἶπεν Κύριε ὁ θεός μου, ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν).

<sup>68</sup> A 20,12.13-ban egyértelmű a különbségtétel: „a παῖς-t élve vezették oda, és megvigasztalódtak” (12), „mi viszont útra keltünk” (13).

<sup>69</sup> Vö. az 57. lábjegyzetben idézett szöveggel.

<sup>70</sup> Elbeszélés-technikailag nagyon ügyes Lukács részéről, hogy ezt a jegyzetet a végére helyezi (12b) és nem Pál „nyugtató” szavai (10) után.

vigasztalódnak, ez a záró megjegyzés helyettesíti a „záradékot”. A valódi záradék nyilván már csak azért is elmaradhat, mert miután Pál kimondta a csodatévő ígét, a  $\pi\alpha\iota\varsigma \zeta\omega\nu$ -nal kapcsolatban nincs már különösebb ok a csodálkozásra, vagy akár Isten további dicsőítésére.

A lukácsi kettős műben előforduló három halott-feltámasztásról szóló elbeszélés összehasonlítása rámutat arra, hogy ezek, elbeszélésformájukat tekintve, jelentősen eltérnek egymástól. Feltűnő azonban, hogy mennyire kötődnek Illés és Elizeus bibliai hagyományához. Lehet, hogy ez csak a lukácsi szerkesztésnek köszönhető, mindenesetre megfelel Lukács teológiai szempontjainak.

### 3. Csoda-összefoglalások

Mind az evangéliumban, mind az Apostolok Cselekedeteiben több olyan összefoglaló található, ahol az elbeszélők „általánosságban” számolnak be Jézus és az apostolok csodatételeiről. E stilisztikai eszköz felhasználásánál Lukács a Márk evangéliumában megadott eljárást követi. A Lk 4,40 sköv. és a Lk 6,17–19 is átveszi az összefoglalókat Márktól (1,32–34; 3,7–12). Az Apostolok Cselekedeteiben Lukács sajátosan folytatja az evangéliumban elkezdett irodalmi eljárást.

**a;** Az evangélium első összefoglalójának elhelyezkedése (Lk 4,40 sköv.) lényegében illeszkedik a Mk 1,32–34 megfelelő összefoglalójának az evangéliumban elfoglalt helyéhez. Megelőzi azt Simon anyósának meggyógyítása (Lk 4,38 sköv. /Mk 1,29–31), majd a Kafarnaumba indulás és Jézus galileai prédikációjáról szóló beszámoló (Lk 4,42–44/Mk 1,35–39), valamint a leprás meggyógyítása (Lk 5,12–16/Mk 1,40–45) követi. Csak az 5,1–11-ben illeszkedik ehhez Simon meghívása, amely a 4,38 sköv. *után* meglepő módon „más helyre került”.<sup>71</sup> Még az ábrázolás kifejezés módja sem változott meg alapvetően.<sup>72</sup> Azt mondja, hogy Jézus *betegeket gyógyított* (a Lk 4,38 sköv. beteggyógyításainak megfelelően), és sok emberből *démonokat is űzött ki* (lásd: ördögűzések a Lk 4,31–37-ben). Azt a megjegyzést, hogy a  $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\alpha$  azt kiáltották volna, hogy  $\sigma\upsilon \epsilon\iota\acute{\rho}$  ó  $\upsilon\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (41a), Lukács nyilvánvalóan Márk második összefoglalójából (3,11) hozta előre.<sup>73</sup> Az, hogy Jézus nem

<sup>71</sup> A Lk 4,38 sköv.-ben Simonról van szó, anélkül, hogy megmondaná, ki is ő. Az 5,3 czzel szemben feltételezi, hogy Simon az, akinek anyósa kigyógyult a lázból. Lehetséges, hogy Lukács a 4,31–41 csoda-elbeszéléseit és -összefoglalóit Péter meghívása céljára helyezte, hogy elkerülje annak látszatát, hogy Jézus csodatetteit tanítványai segítették.

<sup>72</sup> Néhány nyelvi változtatástól eltekintve a legnagyobb változtatása az volt, hogy törölte a Mk 1,33-at; ennek megfelelően a Lk 5,17-ből is hiányzik az ajtóra való utalás (Mk 2,2).

<sup>73</sup> Az előző ördögűzés-elbeszélésben (Lk 4,31–37) a démon, ahogy Mk-nál,  $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ -ként beszél Jézusról.

engedi őket szólni, szintén megegyezik a Mk 1,34b közvetlen párhuzamával. Meglepő a kézrátétel-clem beépítése (40b),<sup>74</sup> mivel Lukács nem említette ezt a gyógyító gesztust az előző csoda-elbeszélésekben. Joggal kérdezhetnénk, hogy itt vajon a Mk 5,6-ra utal-e.<sup>75</sup>

*b*; Az evangélium második összefoglalója (Lk 6,17–19) a szöveggörnyezetet illetően ugyan azon a helyen található, mint Márknál (3,7–12), azzal a különbséggel, hogy a tizenkettő meghívására Márknál csak az összefoglaló után kerül sor (3,13–19), Lukácsnál viszont az előtt (Lk 6,12–16). Ennek a második összefoglalásnak ráadásul Lukács evangéliumában az a funkciója, hogy átvezessen a „mezei prédikációhoz” (6,20–49).<sup>76</sup> Lukács kimondottan hangsúlyozza, hogy nagy „sokaság” érkezett, hogy *hallgassa*<sup>77</sup> őt, és betegségektől (Lk 6,18a/Mk 3,10), valamint tisztátalan lelkektől gyógyíttassa magát (Lk 6,18b/Mk 3,11). Látszólag nem véletlen, hogy Lukács átrendezte az összefoglaló lezárását. Míg Márk (3,12) megismétli, hogy Jézus megparancsolta a démonoknak, hogy ne „fedjék fel” kilétét, a Lk 6,19-ben kimondottan arról van szó, hogy Jézus *mindegyikét* meggyógyította.

*c*; Az Apostolok Cselekedeteiben a csoda-összefoglalók hatása, leginkább ami az ApCsel 5,12–16-ot és a 19,11–12-t illeti, sokkal erősebb, mint az evangéliumban. A legfeltűnőbb, hogy ezek a csodás elem esetében lépnek túl az egyes hagyományok megelőző elképzelésin. Nyilvánvalóan nem csak az a szerepük, hogy a már elbeszélt történeteket „gyarapítsák”, hanem arra is jók, hogy fokozzák korábbi elbeszélésekben feltűnő „csodás dolgokat”. Így az ApCsel 5,12–16 összefoglalójában az áll, hogy az emberek az utcára vitték ki a betegeket, hogy rájuk essen Péter *árnyéka* (15).<sup>78</sup> Ezt követően megállapítja, hogy betegeket és tisztátalan lelkek által megszállottakat hoztak a Jeruzsálem környéki városokból, akik *mind* meggyógyultak. Hasonló elemet tartalmaz a rövid összefoglalás az ApCsel 19,11 sköv.-ben, amikor azt mondja,

<sup>74</sup> Kimondottan arról van szó, hogy Jézus „közülük mindenkire” rátette a kezét és így gyógyította meg őket.

<sup>75</sup> A Mk 6,5 toposzát a Jézus názareti tartózkodását lezáró jegyzet explicite felhasználja (... εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν); a 4,16–30 názareti perikopája teljesen hiányzik a lukácsi változatból, mivel Lukács a Mk 6,1–16-tal és a Mk 1,14 sköv.-vel szemben teljesen átformálta.

<sup>76</sup> Mt-nál is összefoglaló előzi meg a hegyi beszédet (4,23–25 a Mk 1,39-nek megfelelően).

<sup>77</sup> Lukács ezt a Mk-hoz képest tartalmilag jelentős korrekciót minimális szövegváltoztatással éri el: πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἡλθον πρὸς αὐτόν (Mk 3,8) helyett a Lk 6,18-ban οἱ ἡλθον ἀκούσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν.

<sup>78</sup> A D- és az E-kódex (továbbá a latin hagyomány egy része) — más-más szóhasználat — hozzáteszi, hogy az érintettek tényleg meg is gyógyultak. Az eredeti szöveg ezt nem mondja ki, de természetesnek tartja.

hogy Pál σουδάρια-ja és σμικίθια-ja gyógyító erejű volt.<sup>79</sup> Az István csodáiról (6,8),<sup>80</sup> valamint Fülöp számáriai csodatételeiről szóló (8,6–8, ill. 8,13)<sup>81</sup> „összefoglaló” jegyzetek nem többek egyedi hagyománynál. Ezzel szemben a Barnabással és Pállal kapcsolatos jegyzet (Isten megengedte, hogy σημεία καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν αὐτῶν szokásos összefoglalásként szolgál. Mindenesetre alig lehet eldönteni, hogy ez a kijelentés Pálnak Bárjézuval való ciprusi találkozására utal-e (13,6–12), vagy már a lisztrai béna meggyógyításának elbeszélését (14,8–13) készíti elő. A Pál által „Melitta” szigetén végrehajtott gyógyító csodájáról szóló feljegyzés (28,9) közvetlenül a 28,8 (nagyon szűkszavúan elbeszélte) csoda-hagyományához kapcsolódik.<sup>82</sup> Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a keresztény missziósok csodatevő tevékenységéről szóló, részben nagyon szikár beszámolók szintén tartalmazzák az ördögűzés toposzát, ráadásul éppen ott, ahol a kontextusból hiányzik a megfelelő elbeszélés.<sup>83</sup> A 16,16–18-ban<sup>84</sup> egy röviden elbeszélte ördögűzést, a 19,13–17-ben pedig inkább egy más ördögűzőket kigúnyoló történetet találunk, mintsem egy tényleges exorcizmust.<sup>85</sup>

Az ApCsel csoda-összefoglalói látszólag saját súllyal bírnak. A részletesen előadott történeteket nem csak általánosítják, hanem ezen túlmenően tartalmilag ki is egészítik őket. Mivel itt a Szentlélek által vezérelt egyházi kinyilatkoztatás tekintélyéről van szó, a csodaszerű elem mind az evangéliumi hagyományhoz, mind az ApCsel-ben hagyományozott különálló elbeszélésekhez képest is nyomatékosan, fokozottan jelentkezik. Ugyanakkor mindig hangsúlyt kap az, hogy az apostolok a csodákat nem saját hatalmukból végezték, hanem maga Isten gyógyított „kezüik által”.

<sup>79</sup> Az összefoglalókban is jelentkezik az a nézőpont, miszerint a csodák az apostolok, ill. Pál „keze által” történtek, tehát ők maguk tulajdonképpen nem csodatevők (5,12: διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεία καὶ τέρατα πολλά ἐν τῷ λαῷ; 14,3: ... σημεία καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν; 19,11: δυνάμεις τε οὐ τὰς ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου).

<sup>80</sup> ApCsel 6,8: Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεία μεγάλα ἐν τῷ λαῷ ...

<sup>81</sup> Vö. ApCsel 8,6 sköv.: ... βλέπειν τὰ σημεία 'ὰ ἐποίει. πολλοὶ γάρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα βοῶντα φονὴν μεγάλην ἐξήρχοντο, πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν. 8,13: a „varázsló” Simon a következőket „látja”: τε σημεία καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας. Vö. ehhez D.-A. KOCH: Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5–25, ZNW 77 (1986) 64–82.

<sup>82</sup> Ez az elbeszélés a Lk 4,38 sköv. összefoglalójára emlékeztet (vö. Mk 1,29–31).

<sup>83</sup> Vö. ApCsel 5,16; 8,7.

<sup>84</sup> Vö. ehhez RICHTER REIMER: *Frauen in der Apostelgeschichte* (lásd 54. lábjegyzet), 162–201.

<sup>85</sup> Lásd: WEISER: *Apostelgeschichte I* (54. lábjegyzet), 523. sköv. ahhoz a vitához, hogy az elbeszélés szerkesztése Lukácsnak tulajdonítható (mint a 19,11 sköv. összefoglalójának illusztrációja), avagy a hagyományra vezethető vissza.

## A BIBLIAI CSODASZÖVEGEK FORMATÖRTÉNETI KUTATÁSA

Az „őskeresztény csodák” témájához az elmúlt években egyre több fontosabb hozzászólás, cikk jelent meg. Werner Kahl az újszövetségi csodaelbeszéléseket strukturálisan és szemantikailag elemzi, Bernd Kollmann történelmileg nézi a keresztény csodák jellegzetességeit összehasonlítva a környezettel. Stefan Schreiber *Pál mint csodatevő* c. művében összehasonlítja az ApCsel megfelelő kijelentéseit és az autentikus páli leveleket.<sup>1</sup> Az én előadásom a formatörténetre koncentrál, tehát elsősorban a hívő közösségen belüli csodahagyományozás funkcióját és a funkció változását vizsgálja. A formatörténeti kérdés igazolása ma különösen fontos, mert az eddigi ó- és újszövetségi csodaszövegek formatörténeti kutatását, nem kevésbé, mint a munka lényegi részében módszertanilag bizonytalannak és tartalmilag hiányosnak találják.<sup>2</sup> A következő kifejtések megpróbálják a fentebb említett kritika figyelembe vételével a formatörténeti munka megmaradó lehetőségeit kijelölni, valamint az őskereszténység történetének keretében leírni, ami a további munkáknak lendületet adhat. Ebből világossá válik, hogy az önállósodó kereszténység a történelmi folyamatok ellenére magán viseli a folyamatosság és a változás jegyeit.

### 1. A formatörténeti kutatás

Dibelius nem beszél csodaelbeszélésekről mint külön műfajról, hanem különbséget tesz paradigmák és novellák között. A paradigmák nála a kerügma illusztrációi, mint például a missziós beszéd, amelynek lényege: embereket megnyerni, és őket mind jobban meggyőzni és megerősíteni.<sup>3</sup> A paradigmák nemcsak csodatetteket tartalmaznak, hanem más is, például „tehát megbocsájtást a peres ügyekben, választ

<sup>1</sup> W. KAHL, *New testament Miracle Stories in their Religious–Historical Setting*, 1994; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, 1996; S. SCHREIBER, *Paulus, als Wundertäter*, 1996.

<sup>2</sup> Vö. G. TEIßEN, Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann. Ein Überblick über die formgeschichtliche Arbeit im 20. Jahrhundert, in: R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 10. Aufl. Hg. v. G. Theißen, FRLANT 29, Göttingen 1995, 409–452; itt: 435–439.

<sup>3</sup> M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1. Aufl. 16; 6. Aufl. 35.

a kérdésekre és ... egyéb mondásokat, mert Jézus beszéde a benne lévő hatalom megnyilvánulása” (Mk 1,22).<sup>4</sup> A novellák egyrészt útmutatásul szolgálnak a keresztény csodatevőknek, másrészt pedig a személyes elragadtatást fejezik ki. Sőt im Leben-jük azonban nem a beszédben vagy a kultuszban fedezhető fel.<sup>5</sup>

Rudolf Bultmanntól származik a csodák ma ismert rendszerezése, mely szerint gyógyító és természeti csodákat különböztetünk meg, továbbá Bultmann áttekinthetően rendelte a vallástörténeti párhuzamos anyagot hozzájuk. A csodák nem Jézus karakterének bizonyítékai, hanem messiási erejének,<sup>6</sup> különösképpen isteni hatalmának jelei. A csodákat — hitvédelem és propaganda céljából — mint messiási bizonyítékokat használják,<sup>7</sup> a csodaelbeszélések mindenekelőtt irodalmi létezéssel bírnak, de misszióbeszédekben is használják azokat, ahogy ApCsel 2,22; 10,38.<sup>8</sup>

Gottfried Schille a csodaesemények helymegjelöléseit etiológiai összefüggésben vizsgálja, mint a nevezett helyeken az eredményes missziók elbeszéléseit. A meggyógyított az adott helyen első alkalommal tér meg, mint Jerikóban Bartimeus. Attól függően, hogy egy helynév vagy, mint Mk 5,20-ban egy területnév szerepel, megkülönböztetünk közösségalapítású, illetve területi legendákat.<sup>9</sup>

Gerd Teißen 1974-ben az őskeresztény csodaeseményeket szinkrón, diakrón és funkcionális szempontból vizsgálta. Szinkronikusan vizsgálva elkészítette a tipikus személyek, indítékok, témák és műfajok leltárát; a motívumokat a kompozíciós hely, az egymástól való függőség és bizonyos szereplők kijelölése alapján írta le. Diakronikusan egy elbeszelés reprodukálását mint strukturálisan adott lehetőségek aktualizálását értelmezi.<sup>10</sup> Funkcionálisan pedig a csodatörténetek a zsidóság és a hellenizmus közti szocio-etnikai konfliktus szinbolikus győzelmei. Néhány csodaelbeszelés esetében a nép körében lezajlott elsődleges hagyományozási helyet tételez fel, Márk ezt a hagyományt a keresztény elbeszélőkincsek közé integrálta.<sup>11</sup>

Dieter Zeller 1980-ban az eredeti hagyományozás kérdését fejt ki, és úgy véli, hogy az érintettek vallomásai hasonlóak a jeruzsálemi templomban a gyógyulásért

<sup>4</sup> M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 1. Aufl. 13; 6. Aufl. 23.

<sup>5</sup> M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 1. Aufl. 36, 56; 6. Aufl. 66. A novellák hagyományhordozóiként Dibelius az ősegyházon belül az elbeszélők egy tartózkodási helyét posztulálja; azt, hogy erről az újszövetségi források hallgatnak, azzal indokolja, hogy ezeknek az elbeszélőknek a közösségen belül nem volt szerepük. (M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 1. Aufl., 36 56)

<sup>6</sup> R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1. Aufl. 135, 2. Aufl. 234.

<sup>7</sup> R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1. Aufl. 225, 2. Aufl. 393.

<sup>8</sup> R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1. Aufl. 227, 2. Aufl. 395.

<sup>9</sup> G. SCHILLE, *Die urchristliche Wundertradition*, passim.

<sup>10</sup> G. TEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 31.

<sup>11</sup> G. TEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 260; ders., Lokalkolorit, 102–119; zur Kritik an Theißens Exegete von Mk. 5, 1–20 v.ö. A. LINDEMANN, *Erzählung der Machttaten*, 206.

mondott kultikus hálaimához és az antik istenek templomában bemutatott áldozatokhoz; ezek voltak tehát a csodaelbeszélések első Sitz im Leben-jei;<sup>12</sup> ezeket a történeteket akkor a helyi közösségekbe az érdekelt funktionárustól összegyűjtötték és missziós célokra használták fel.<sup>13</sup>

Klaus Berger az antik-retorikai osztályozásnak megfelelően az általa kidolgozott formatörténeti rendszerben a „csodaelbeszélések” műfaját elutasítja. „A csoda és a csodaelbeszélés nem külön műfaj, hanem az antik valóságmegértés modern leírása.”<sup>14</sup> A különböző csodaelbeszélések az Újszövetség elbeszélő műfajaihoz tartoznak, amelyek bizonyos alakok leírására összpontosítanak.<sup>15</sup> Berger összegzi a csodákat tartalmazó elbeszélő fejezetek különböző kompozíciós funkcióit; többek között a csodák egy térítőbeszéd, hitvédelmi vagy feddő beszéd kezdetei, illetve ha a végén szerepelnek, ezek megerősítései (Mt 17,27), és leírja a csodákat tartalmazó elbeszélések lényeges funkcióját, hogy mint „konfliktusokat, problémákat és törvényesítésre szoruló kívánságokat a kora-kereszténység történetében ... a karizmatikus hatalom-megnyilvánuláson keresztül példásan” szabályozza.<sup>16</sup>

## 2. Formatörténeti kritika

A csodaelbeszélések formatörténeti kutatása a formatörténeti munkával szemben fellépő kritikai kételyek figyelembe vétele nélkül nem hajtható végre. Ez a formatörténeti kritika, a végletektől eltekintve, a következőket mutatta ki: Bergerrel ellentétben ragaszkodik egy elkülöníthető csodaelbeszélés műfajhoz, mert már az antik korban is különbséget tudtak tenni a csodás és a nem csodás események között.<sup>17</sup> Továbbá az ősegyház általi tradíció megformálása nem jelenti azt, hogy ez

<sup>12</sup> D. ZELLER, *Wunder und Bekenntnis*, 211.

<sup>13</sup> D. ZELLER, *Wunder und Bekenntnis*, 221f.

<sup>14</sup> K. BERGER, *Formgeschichte*, 305.

<sup>15</sup> K. BERGER, *Formgeschichte*, 305. Petitio tagolásához (tekintélyfelhívó kérés színpadi konstrukciója és ennek tudása), v.ö. K. BERGER, *Einführung in die Formgeschichte*, 77–80.

<sup>16</sup> K. BERGER, *Formgeschichte*, 309. Egyenként nevezi meg: a zsidósággal való vitában az offenzív tisztaság és szentség konceptusát, a bűnök megbocsátására való igényt, a szombatkonfliktust, a szamaritanusi missziót, a tanítványok tetteiben Jézus cselekedetinek folytatását, akik itt mint tekintélycsoportok jelennek meg, a missziókban a pogányokhoz való odafordulást, Péter tekintélyének a védelmét, a zsidó és a római felettes hatósággal való konfliktusokat, a keresztények és a közösség vezetői közötti konfliktusokat (Ap. Csel. 5,1–11) jeleníti meg. A prédikáció és a vacsora Ap.Csel. 5,1–11 már nem intézménycentrikus, hanem az egyház normáira vonatkozik.

<sup>17</sup> G. THEIßEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*, 102f. Anm 92. A csodatettek megnevezésére utal: a szinoptikusoknál dünamis szó jellemző, míg Jn-nál sémeia; vö. H. CONZELMANN, A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 11. Aufl.1995, 92. G. STRECKER, *Literaturgeschichte*, 191.

a hagyomány először az ősegyházban alakult ki.<sup>18</sup> Ellenkezőleg, korántsem indokolt az az optimizmus, miszerint az általunk rekonstruált tiszta formához való erősebb vagy gyengébb hasonlóságot minden további nélkül a hagyomány korábbi vagy későbbi stádiumának bizonyítékeként fogjuk fel,<sup>19</sup> és minden egyes esetben szó szerint egy szinoptikus elbeszélés írásbeliség előtti hagyománybeli stádiumára vesszük vissza.<sup>20</sup> Ha az írásbeli reprodukciókban ilyen jellegzetes különbségek mutatkoznak, mint a Num 16 és a LAB 16 között vagy mint Mk 10,46–52 és Lk 18,35–43 között,<sup>21</sup> hogyan lehetett volna ez a szóbeli hagyományozás esetében másként? Ezt támasztja alá a zsidó hagyományképződésben a haggada anyag, elmentetben a haláka anyaggal.<sup>22</sup> Továbbá a Sitz im Leben-t illető klasszikus kérdés csak ritkán válaszolható meg, mert az újszövetségi intézményekről, a hagyományozó körökről és a ritusról túl keveset tudunk.

Hogyan igazolható a formatörténeti munka, mi segítheti a továbbiakban történeti és teológiai felismerést? A formatörténeti analízis megvizsgálja a topikát, a jellemző kommunikációs szituációt, a Sitz im Leben-t, mégpedig a hagyomány minden irodalom- és redakciókritikailag elérhető szintjén, még a végleges szöveg esetében is. A különböző hagyományrétegek összehasonlító elemzése lehetővé teszi a bepillantást a folyamatosságba és az állandóságba, a közösséget meghatározó problémába, és ez a bepillantás segíti a történeti és a teológiai felismerést.

Az evangélium előtti hagyományra való analitikus visszakövetkeztetés bizonytalanságai tekintetében az evangélista hagyományhűségébe vetett hit nem pótolhatja a szükséges módszertani szigorúságot. Minden szöveget egyesével meg kell vizsgálni,

<sup>18</sup> J. ROLOFF, *Neues Testament*, 18.

<sup>19</sup> K. HAACKER, *Leistung und Grenzen*, 68.

<sup>20</sup> Vö. E. GÜTTGEMANS, *Offene Fragen*, 252.; C. BREIYTENBACH, *Das Problem des Übergangs*, 57.; G. SELLIN, „Gattung” und „Sitz im Leben”, 330.; A. LINDEMANN, *Erzählung der Machttaten*, 205.; G. THEIßEN, *Die Erforschung der synoptischen Tradition*, in: R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, <sup>10</sup>1995. 419.

<sup>21</sup> LAB 16 a Num 16-ot büntetésként értelmezi a Num 15,37–41 bojtparancs elleni vétésé miatt. Lk 18,25–43-nál a lukácsi redakciós 43b vers izraelteológiai érdekeltséget hoz az elbeszélésbe: Jézus egy segítő tette alapján Izrael Istenét dicsérik, Jézusban tehát kontinuitás/folyamatosság, nem pedig diszkontinuitás van jelen Izrael üdvösségmegtapasztalását illetően. (Vö. M. MEISER, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus*, 320.)

<sup>22</sup> Az ószövetségi és a korai zsidó csodaesemények tudomásul vétele tanulságos annak a kérdésnek a számára, hogy az Újszövetség lehetséges műfajaiban mi nem valósult meg akár véletlenül (például az Úsz-ben hiányzik az csöcsodák műfaja), akár a történelmi folyamatok relatív közelségéből adódóan, akár a Jézushagyományozás teológiai sajátossága miatt. A közösségen belüli büntető csodák az újszövetségi irodalomban normacentrikusak, de nem személy-, illetve intézménycentrikusak (Vö. Num 12; 16.). Az Úsz-ben a konkuráló személyek és intézmények igénycíről nem a csodaelbeszélés mint műfaj segítségével döntenek (Num 17, 1–6.).

hogy az evangélium előtti kijelentésekből mi ismerhető fel. Így az Úr szavainak a hagyományozásánál a tradícióhoz való hűség nagyobb lesz, mint a hozzákapcsolódó részeknél.<sup>23</sup> Módszertanilag arról van szó: a formatörténet nem nyújtja az irodalom- és redakciókritika ismert kritériumain túl az előevangéliumi anyag feltárulásának adott lehetőségeit. Az irodalom- és a redakciókritika ma nagyon is vitatott, a hagyomány és a redakció szétválasztása ma semmi esetre sem állítható a korábban feltételezett biztonsággal.<sup>24</sup> De néhány esetben megalapozott reményünk van arra vonatkozólag, hogy az evangélium előtti hagyományhoz közelebb kerülünk. Az új kritika alapján is igaznak bizonyultak a következő kritériumok: 1. A kompozíciós integráció kritériuma, 2. az egyes elbeszélésen túlmutató bővített elbeszélési folyamat kritériuma.

Ezeknek megfelelően bizonyos óvatossággal módszertanilag az előevangéliumok kijelentéseire következtethetünk, 1. ha a földi Jézus kérdését érintő vitából a hagyományozás ismert kritériumát ragadja meg, vagy 2. ha egy szöveg olyan információt őriz meg, amely az evangélista kompozíciós integrációja által és a szerkesztés által ténylegesen nem eredeti, de szerepüket nem csak másodlagos szempontból magyarázzák.<sup>25</sup> Természetesen, ha egy redakciós szövegrészre nem mint az evangélium előtti szövegrész kiegészítésére, hanem pótlására gondolunk, elvileg nem lehet biztos módszertani ismeretünk. Ha meggondoljuk, a probléma még komplikáltabb azáltal, hogy nagyon keveset tudunk megállapítani egy elbeszélés evangélium előtti szövegváltozásáról, így nem vonható le az a következtetés, hogy először az evangélista alkotta meg ezt az elbeszélést. 3. Ha a külső adatok egy elbeszélés evangélium előtti származását közel hozzák.<sup>26</sup>

Néhány példa arra, ami felismerhető, és ami nem. Először a pozitív példákat nézzük meg.

Lk 14,1–24-en belül a Lk 14,1–6 gyógyítástörténete szombati gyógyításnak minősül. A szombat probléma Lk 14,7-től kezdve, tehát a kompozíciós integrációban már nem játszik szerepet.<sup>27</sup> Lk 14,6 mint befejező vers leginkább hagyományosnak tűnik, de Lukácsnál a redakciós szempont hangsúlyosabb: az itt hangsúlyo-

<sup>23</sup> Das vermutete bereits J. G. Herder, vö. W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament*, 97.

<sup>24</sup> Vö. M. MEISER, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus*, habil. masch Erlangen 1996, 149f.

<sup>25</sup> Vö. E. BEST, *Markus, als Bewahrer der Überlieferung*, passim. „Jézus címecinek rendszertelen használata” (E. Best, a.a.O., 391.) Mk. 1,24-ben 10,51-ben és a fügefa megátkozásáról szóló történet integrációja, melynek célja a Márk előtti hagyományozási fokon — Jézus dinamikus volt (S.398), mint a nevek szükségtelen megtartása (S. 400.) Jairus és Bartimeus esetében.

<sup>26</sup> G. THEßEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*, 1–14.

<sup>27</sup> Lukács a szombati gyógyításokat nem egységesen kezeli: 6,12–16; 13,10–17 a szombat értelmére való reflexióként vannak integrálva.

zott megfontolás alapján jogosan léphet fel Jézus a lakoma szószólójaként. Lukács tehát a szabályt relativizáló gyógyítási történetet Jézus tekintélyét igazoló történetté változtatta át.

Mk 1,27-ben a görög szavak (διδαχη καινη κατ' εξουσιαν) másodlagosak. Ezek nélkül a szavak nélkül az ördögűzés Jézus csodatevő erejére vonatkozik, az említett szavak pedig Jézus tanítását tekintélyt igazoló elbeszéléssé változtatják, ami ezzel jogalkotói hatalmának isteni igazolását nyeri el.<sup>28</sup>

Most nézzünk egy negatív példát: Mk 1,40–44-en belüli görög szavak (εις μαρτυριον αυτοις) lényege, amennyiben egyáltalán döntő szereppel bírnak, egy nagyobb hagyomány-összefüggés keretében rejlik. Mk 1,40–45 mai szövege mint személyközpontú, hitvédő csodaesemény, Jézust a Tórához való hűtlenség szemrehányásaitól akarja védelembe venni. Ezek nélkül a szavak nélkül milyen célból beszéltek el az eseményt? Vajon Jézus csodatevő erejéről szól, aki egy leprást is meg tudott gyógyítani, és így egy olyan csodát vitt véghez, ami szinte felér egy halott feltámasztásával?<sup>29</sup> Vagy pedig inkább a történet az alázatos — ha te akarod — kérést vagy, ahogy a Pap. Egerton 2 frgm. 1.r.-ben, Jézus viselkedésében megalapozott bizalomteljes kérést „Mester Jézus, leprásokkal együtt vándorolod és szálláson velük étkező, leprás én is vagyok” akarja példaképként elénk állítani?

### 3. A pragmatika kérdése

A bemutatott példák természetesen még mást is mutatnak. Márk evangéliumában a vak meggyógyításáról szóló csodaelbeszélést (Mk 10,46–52) vallásosságot motiváló történetként beszélik el, amely hitet követel, különösen a szenvedés útján való követésre szólít fel;<sup>30</sup> Lukácsnál a redakció által betoldott Isten népének/Izraelnek Istent dicsőítése apologetikus felhívás Jézus tekintélyére: Jézus csodatetteiben valóban Izrael Istene cselekszik, akinek jótéteményeit Isten népe/Izrael hálásan fogadja. Emellett a vak meggyógyítása Mk 10,46–52-ben is és Lukácsnál is gyógyítási csoda marad. Ez alapján láthatjuk, hogy a csodafajták szerinti csoportosítás még nem fejezi ki azt, hogy milyen célból beszéltek el a történeteket. Fel kell tenni a kérdést, hogy mit váltanak ki ezek a történetek az olvasóból, illetve mit kezdjen velük az az olvasó, aki az akkori szokásoknak nincs a ismeretében? Ezért a csodaelbeszélések mint műfaj

<sup>28</sup> Mk 7,37-ben a g. szavak túlmutatnak a sajátos perikopán. Ha Mk 7,37-et — süketeknek visszaadta a hallásukat, a némáknak a beszélőképességüket — credileg Mk előtti lezárásnak tartjuk, akkor a csodatevő erejére való reflexet átváltoztatta volna Jézus tekintélyének a felhívásává.

<sup>29</sup> Adatok Bill.-nél IV/2, 751.

<sup>30</sup> Ha Mk 10,52b a redakció általi utólagos betoldás (így J. GNILKA, *Markus* II. 109.; D. LÜHRMANN, *Markusevangelium*, 182.)

nem rendelkeznek egyértelmű Sitz im Leben-nel, nem mind tartoznak ugyanahhoz a tipikus kommunikációs szituációhoz, mert a vak Bartimeus meggyógyítását mint hitet követelő csodát leggyakrabban missziós szituációkban vagy közösségi tanításban beszélik el, mint a felhívást a szenvedésben való követésre szintén a közösségi tanításban, illetve a lukácsi variációban apologetikai felhívás Jézus tekintélyére a kívülállókkal való vitában vagy a felkészülésben. Mindenesetre meggondolandó — az itt következő példákban megengedek magamnak egy nagyobb időbeli ugrást — egy figyelmeztető csödaértelmezés: a tanítás megőrzi Jézus cselekedeteit attól, hogy pusztán szavak maradjanak — az erényekről nemcsak beszélni kell, hanem a gyakorlatban alkalmazni is.<sup>31</sup>

Ezért számomra egy pótlólagos pragmatikai osztályozás helyénvalónak tűnik, ide kell sorolni azokat szövegeket is, amelyek a csodákat csak összefoglalóan nevezik meg, de nem tartalmazznak részletes egyedi elbeszéléseket. Az ószövetségi és a korai zsidó csodaszövegek összehasonlítása két dolgot mutat: irodalomkritikai függőséget és pragmatikai önállóságot. Az ószövetségi tudományban a pragmatika kérdését H. Gunkeltől kezdve többször megvitatták.<sup>32</sup> De hogyan mutatható ki ez a pragmatika? Pragmatikára vonatkozó szövegen belüli utalások mindenekelőtt az elbeszélők, a csodatevő vagy a meggyógyított, illetve a körülálló tömeg általi csodaelbeszélések kommentárjaiban találhatók. Ez a kommentálás lehet központi motívum, melynek lényege a csodatevő motivációja: „Tudjátok hát meg, hogy az Emberfiának van hatalma a földön a bűnök megbocsájtására...” (Mk 2,10 vö. Jn 9,3). A kommentálás lehet a szöveg végén, amikor is a csodatevő megszólítja a meggyógyítottat („Menj,

<sup>31</sup> Erstes Theophylakt, PG 123, 508 C; Letzteres Euthymius Zigabenus, PG 129 784 b, zu Mk 1,39.

<sup>32</sup> H. Gunkel különbséget tesz a korábbi személyközpontú történelmi monda és a későbbi ötletcentrikus legenda között (H. GUNKEL, *Art Sagen, und Legenden*, 194.). Gunkel kutatása során a „monda” fogalma eltűnik a vitából, és a legenda fogalmát ötlet és személyközpontúnak értik, a kutatás régebbi fázisában (vö. E. SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*, 6. Aufl. 1933, 80; O. PLÖGER, *Prophetengeschichten*, 39. 51; O. EIBFELDT, *Einleitung*, 1. Aufl. 48; B. LINDARS, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, 73. 75. 77.) nagyobb hangsúlyt kap a prófétaesemények személycentrikus funkciómeghatározása (vö. E. SELLIN/G. FOHRER, *Einleitung*, 10. Aufl. 1965, 103. [másutt még G. FOHRER, *Elia*, 60.]; K. KOCH, *Was ist Formgeschichte*, 2. Aufl. 241, 2Kir 1. Példája alapján; L. BRONNER, *The Stories of Elijah and Elisa as Polemics against Baal Worship*, 140.; O. H. STECK, *Überlieferung*, 144. szerint az Elia történetek nem legendák, de „tanulságos elbeszélések”). Formatörténetileg fontossá vált A. ROFF írása: *The Classification of the Prophetic Stories*, JBL 89., 1970, 427–440. A didaktik jelző gyakran előfordul ettől kezdve: 1Kir 13-hoz, vö. F. L. HOSSFELD, I. MEYER, *Prophet gegen Prophet*, 26.; 1Kir 18-hoz vö. E. WÜRTHWED, 1Kir 17–2Kir 25,2–18.; 1Kir 17,8–16-hoz, a 2Kir 2,19–22-hez, és a 2Kir 4,42–44-hez vö. B. O. LONG, *2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative*, 347.

hited meggyógyított”, Mk 10,52a), vagy a meggyógyított (Lk 17,15–16) vagy a nép (Mk 7,37; Mt 9,8) reakciójában.

Ha az újszövetségi csodaelbeszélések szövegen kívüli pragmatikai adatai után kérdezzünk, úgy Jn 20,30 által számunkra igazolva van ennek a meggyőződésnek a közösségen belüli alkalmazása, az ApCsel 2,22; 10,38 által pedig a kívülállók megszólításának alkalmazása.

A különböző alkalmazási lehetőségeket megtárgyalandó kérdésnél a szinkrón szemléletmódot részesítem előnyben a diakrónnal szemben.

A megnevezett szövegek Jn 20,30, ApCsel 2,22; 10,38 nemcsak a csodaelbeszélések címzettjeit állítják elénk, hanem szerzőiknél, Jánosnál, de különösen Lukácsnál a csodaelbeszélések hagyománya iránti érdeklődés is felismerhető: a közösségen belül Jézus tekintélyére hívják fel a figyelmet, amivel a hit megerősödését akarják elérni, a kívülállókkal szemben pedig a missziós motívumot juttatják érvényre. Ennek a pragmatikának a figyelembe vételével az ajándékozási csodákat, a segítő csodákat, a gyógyítási csodákat, valamint a feltámasztásokat, az ördögűzést, a lélek megszabadításának a csodáit is éppen úgy beszéljük el, mint azokat a csodákat, melyek Jézuson magán mentek végbe: keresztség, színéváltozás, feltámadás. Ez a csoportosítás nem az egyedüli, és — hogy itt a diakrón szemléletmódra előrepilanthassunk — talán nem is a legkorábbi. Emellett a tekintélyfelhívás mellett találjuk a vízkereszti teológia reflexióját a csodatevő erejére,<sup>33</sup> melynek Sitz im Leben-je a csodatevők általi elbeszélés lehetne, ha nem akarjuk a kereszténységen kívüli, Jézusról szóló népi hagyományozást felelőssé tenni.<sup>34</sup> Pragmatikusan Izrael Istenének hűségéről szóló igazolásként szolgálnak azon kijelentések régebbi adatai, hogy Jézus cselekedeteiben az Isten hatalma jelen van,<sup>35</sup> a közelebbi adatok pedig, hogy Isten Jézus csodatetteiért dicsértetik<sup>36</sup> (Istent Jézus csodatetteiért dicsérik). Emellett fontos a jámborságra való motiválás, melynek lényege a hitre való felszólításban vagy a konstatálásban van: „Hited meggyógyított”, tehát Mk 4,35–41; 5,21–43; 6,53–56; 10,46–52-ben. Vallásosságot motiváló elbeszélés Lk 17,11–19 is, amely figyelmeztetés arra, hogy hálásnak kell lenni.

<sup>33</sup> Mk 1,27; 7,37b.

<sup>34</sup> G. THEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 260.; *Lokalkolorit*, 102–119; zur Kritik an Theißen Exegese von Mk 5,1–20 vö. A. LINDEMANN, *Erzählung der Machttaten*, 206.

<sup>35</sup> Lk 5,26; Lk 7,17 b ugyanaz a célzás általi motívum tekintélyfelhívás a Gen 1,31-re.

<sup>36</sup> Mk 2,12; Lk 17,15. A motívumnak Lukács szerkesztői használatában legitimáló funkciója van. Az, hogy a formula a csodaelbeszélésből hiányzik, véletlennek tűnik. Ehhez megjegyzendő: A hála téma Lk 17,15-ben megváltozott szavakkal prezentálja az Isten dicséret témáját Lk 18,43b-ben (gáosz és nem a meggyógyított által); 19,37; ApCsel 3,8. két ige hiányzik az úsz-i csodaszövegekből. Az, hogy az Úsz-ben a 107. Zsolt 21. 31. nem egységesen folyamodik fel, a leggyakoribb csodaelbeszélések tekintélyfelhívó funkciójától függ.

A normacentrikus csodákat mindig sajátos alfajként ismerték el. Beszélhetünk normát relativizáló csodákról, ezek mindig a zsidó vallás normáira vonatkoznak, ilyen például a szombati gyógyítás története.<sup>37</sup> Normát legitimáló csodákról, például Mk 2,1–12-n belül Mk 2,10 és ApCsel 10,<sup>38</sup> normákat megerősítő, büntető csodákról, Lk 1,19–22; ApCsel 5,1–11; 12,21–23, ez utóbbi a pogány vallásosság bemutatására céloz.<sup>39</sup> A Jézusról szóló hagyományozási területen különböző műfajok hiányoznak: — önigazolás egy gúnyolódóval szemben,<sup>40</sup> — hitetlenen történő büntető csoda<sup>41</sup> — és egy „tanítás csodás igazolása”.<sup>42</sup>

A különböző műfajok egy tipikus kommunikációs szituációhoz rendelhetők hozzá. Mire irányul az összehasonlítható szituációkban a végleges műfajok kiválasztása? Ezt különböző tények befolyásolhatják, például a formatörténeti ellenjátékos alakjában lévő idegen megfigyelése. Ha őt mint ellenséget élik meg, akkor mint büntető csodát beszélnek el (2Makk 9; ApCsel 13,6–12), ha pedig lehetséges hívőként, de legalább gyanútlan harmadik tanúként szemlélik, akinek saját vallásosságáról szóló tanúsága a hívő olvasót erősítenie kellene, akkor pozitív cselekvésként beszélnek el, például gyógyítás (1Kir 17,17–24; 2Kir 5,1–15-ből a 2Kir 5,8).

<sup>37</sup> Mk 3,1–6par.; Lk 13,10–17; 14,1–6; Jn 5 incl. 5,9–16; Jn 9 incl. 9,13–17; továbbá vö. Mk 7,24–30; Jn 2,1–11. Azt a kérdést, hogy ezeket az elbeszéléseket a közösségen belüli disputációban vagy a kívülállókval való vitában használták, nem lehet egyöntetűen megválaszolni: a közösségen belül használták az ApCsel 10,1–11,18; talán Lk 13,10–17-et. Ezzel ellentétben Mk 3,1–6; Lk 14,1–6 feltételezi a Jézussal szembenállók negatív szemléletmódját, akiket a keresztények diszkreditáltak.

<sup>38</sup> Normákat legitimáló vagy relativizáló ereje csak Jézus csodáinak van, illetve azoknak a csodáknak, amelyek az apostolokon mennek végbe, mint például a látomás az ApCsel 10-ben, de azok a csodák, melyeket az apostolok visznek végbe, ezt nem birtokolják. Ebben az értelemben a közösség útja nem emberi hatalom függvénye, és egymástól meg kell különböztetni Jézus és az apostolok idejét.

<sup>39</sup> Továbbá „a rosszul értelmezett tekintélyfelhívó csodák” alcsoportban tematizálták a keresztény csodák pogány félreértéseit, vö. ApCsel 14,8–18, vagy, mint hibás reakciót, ApCsel 10,25, ami nem a történeti Kornéliuszra utal, hanem a lukácsi jelen pogány megszólító partnerére: az ApCsel 10,25 reakcióját egy istenfélőnek nem lett volna szabad becserkészní!

<sup>40</sup> W. DITTENBERGER, *Sylloge*, 3. Aufl. Bd. 3, 1169, 95–102. Plutarch, *De defectu oraculum* 45,434d: Artapanos, F 3, 24–26. A felhasznált műfajt — önigazolás — egy ellenféllel szemben használják Tamás gyermekségtörténetének elbeszélésében (Kap. 1–6). A műfaj — önigazolás — egy kételkedővel szemben, vö. Jn 20,19–29.

<sup>41</sup> Lk 1,19–22, az emberek Jézussal szembeni viselkedésmódjára vonatkozólag, nincsen párhuzama.

<sup>42</sup> Plutarch, *De defectu oraculum* 1 7,419b–d, azt igazolja, hogy a gonosz démonok is meghalhatnak; Philostratos, *Vita Apollonii* 8,31 bizonyíték a lélek halhatatlanságára. Továbbá a csodák képesek az isteni pronóia gondolatait legitimálni. (Vö. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, 124–131.)

A szinkronikus szemléletmód után áttekintem a diakronikus szemléletmódot is. A kérdésem egyszerű: a redakciókritikailag felismerhető párhuzamos átdolgozások nem írhatók-e le formatörténetileg is mint párhuzamos események, és vajon nem írható-e le egy műfajtörténet minden ilyen hagyományozási folyamat diakrón megkülönböztető regisztrálása által? Ha G. Teißen a redakció viszonyát a hagyományhoz az adott kompozíciós és pragmatikus lehetőségek variációjaként értelmezte, így megpróbálom ezeket a variációkat az elbeszélés pragmatikájára vonatkozóan pontosan meghatározni.<sup>43</sup>

Márk tendenciáin is megnevezhető: A csodatevő erejére vonatkozó reflexióból egy átalakulás bontakozik ki apologetikus tekintélyfelhívássá. Mk 1,27; 7,37.

Mk 4,35–41-ben a 4,40 betoldása a történetet missziológiai és ekkleziológiai elbeszéléssé alakítja. Két csodatörténetből (Mk 2,1–5, 11; Mk 10,46–52), amelyeket eredetileg hitre szóló meghívásként beszéltek el, az első egy normát legitimizáló csodaszöveggé változott át, a második — hála Mk 10,46–52 kompozíciós integrációjának — a jelenlegi helyén felhívás a szenvedésben való követésre. Ez az átalakítás, mint ahogy a süket meggyógyításának a története, ami a csodatevő erejére vonatkozó reflexióból egy ószövetségileg stilizált Jézus tekintélyének felhívásává változik át, két oldalról ugyanazt a szituációt tükrözi: a keresztényeknek környezetüktől való növekvő elidegenedését.<sup>44</sup> Ebben a szituációban — a növekvő feszültség szituációjában — két dolgot követeltek meg: az ószövetségi-zsidó gyógyítás-történetek keretében Jézus tekintélyéről való meggyőződés alapján a saját út törvényességéről való meggyőződést, illetve a szenvedésre való készenlétet. A tekintélyre felhívó akklamációk növekedése, valamint a vallásosságot motiváló akklamációk észrevett bővítései tekintélyre felhívó csodákká számomra a keresztény irányvonal növekvő problémái bizonyítékainak tűnnek; az egyháztani motivika növekedése jelzi ennek a konfliktusmegtapasztalásnak a belső perspektíváit.

Máténál ez a tendencia folytatódik és még újak is jönnek hozzá: megfigyelhetjük a krisztológia (vö. Mt 14,33; 16,12) és a vallásosság (Mt 8, 2–4) belső megszilárdulását. Mt 14, 22–33-on belül a kikönyörgött bizonyítékok (Mt 14,28–31) által<sup>45</sup> a struktúra szintjére vonatkozólag a szabadító téma megduplázódik.<sup>46</sup> A továbbiakban megfigyelhetjük a Jézusban nem hívó zsidósággal szembeni vitát: Mt 12,23-ban, a lukácsi párhuzammal ellentétben, egy izrael-teológiai akklamációt vezet be: „Csak nem ő Dávid fia?”

<sup>43</sup> G. THEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 173.

<sup>44</sup> M. MEISER, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus*, Habil. masch. Erlangen, 1996, 193.

<sup>45</sup> V.Ö. G. BORNKAMM, *Die Sturmstillung im Mättheusevangelium*, passim.

<sup>46</sup> Vö. Ri 6,17–24; 6,36–40; 2Kir 2–14; 2Kir 20,8–11.

Lukács 18,43-ban az istendicséret motívumot vezeti be mint személyre vonatkozó apologetikát, Lk 22,51-ben pedig a gyógyítási csoda politikai apologetikaként szolgál: <sup>47</sup> Jézus a kárt, amit tanítványainak egyike provokált ki, ismét rendbe hozza: meggyógyította a főpap szolgálójának a fülét. <sup>48</sup>

Mennyiben tekinthetők ezek a redakciókritikai megfigyelések egyidejűleg formatörténeti megfigyeléseknek is? Az ilyen eltolódásokra vonatkozó analógiák a korai zsidóság rendelkezésére álltak: ehhez hasonlóan az egyes hagyományok alakítását a hasonló történeti folyamatok befolyásolják.

A vallomás az 1Kir 18,39-ből a LXX-ba a következő kijelentéssé változik át: αληθως κυριος εστιν ο θεος αυθος ο θεος; a meggyőződési formula érvényesül József későbbi elbeszélésében is, Ant 8,343. Egy döntő szituációból válik ki a szükséges meggyőződés szituációja: Izrael egyedül JHWH-hez tartozónak tudja magát, ez kifejeződött az 1Kir 18,39 LXX és Józsefnél. Ugyanabból az okból kifolyólag felejtődhetett el a tengeri nádról szóló történet utólagos elbeszélésének élmondata: Kiv 14,31: „a nép bízott az Úrban és Mózesben, az ő szolgájában”, ahogy Jub 48,14-ben és máshelyütt. Korach csapatának felkeléséről szóló történet (Szám 16) miért nem intézménycentrikus büntető csoda, hanem az Enneateuchba való besorolás, és ennek kanonizálásának a folyamatában Izrael lázadástörténetének része, azonkívül a LAB 16-ban az isteni parancs szabálysértőivel szemben Szám 15,37–41 büntető csodává alakult át. A Mózesre és Áronra hivatkozó csoportok érdekeit a LAB 16 idején nem kellett érvényre juttatni, és Izrael jelenlegi történetéről nem mondható, hogy egyszerűen az Isten elleni állandó lázadás egy eseménye lenne. Amennyire Izrael belsőleg konszolidált volt, ami az elvi JHWH-hez való kötődést illeti, ez ellen szól az engedelmisségre intő prédikálás — ezért ez az eltolódás egy figyelmeztető csodaesemény. A próféták csodatettei az Isten dicsőségének bizonyítékai (Sir 44–49), amelyek végül Izrael kiválasztásának a bizonyítékaivá válnak. A próféták hálával Isten felé akarnak irányítani (Sir 50,24–26). A próféták életében visszatüroződik az Izraelt övező elidegenedés, amelyet Ez 37 Izrael számára apológiaként beszél el. A próféta Izrael népének veszélyeztetett helyzetében a pogány fejedelmekhez megy, és „mondta nekik: Elvesztünk és megsemmisült a reményünk?”, majd a csontok csodájával meggyőzte őket, hogy Izraelnek itt és a jövőben

<sup>47</sup> Továbbá vö. a Lk 7,16b-ben a kijelentést és Lk 9,43a, ahol kompozíciós okokból nem állhat akklamáció.

<sup>48</sup> Hítvédelmi szempontot szolgál Lk 7,6 is: Jézus azokkal megy, akik üdvösséget kérnek. (Mt 8,7, amennyiben ezt mint barátságtalan kérést értük.) A politikai apológiák kérései Jusztiniusnál is megvalósulnak (Jusztinius, 1. Apológia 22,5): Ha Krisztus hasonló tetteket tett, mint Asklepios, miért gyűlölik a keresztényeket?

egyaránt van reménye.<sup>49</sup> Az apologetikus és az egyháztani új irányzatok itt is egymásba mosódnak: ami Izrael helyzetét kifelé megvédi, az befelé vigasztalás, remény.

Belső konszolidálás Izrael Istenéhez, különösen Krisztushoz való kötődést illetően, és a külső veszélyeztetettség eredményezi a korai zsidó és korai keresztény területeken a csodaelbeszélések utólagos megmunkálásának párhuzamos tendenciáit. Az Újszövetségben a tekintélyfelhívó események feltűnő halmozása annak tükröződése, hogy a közösséget Krisztushoz való kötődése miatt megtámadták.

#### 4. A csodaelbeszélés mint a műfaj műfajtörténete

Végül egy lehetséges műfajtörténet rövid vázlatát kell bemutatni. A csodaelbeszélésnek mint műfajnak része van az őskereszténység általános történetében, és egyike az őskereszténységet meghatározó tényezőknek.

Jézus maga az ördögűzést arra való felhívásnak tekintette, hogy az ő személyében jelen van az Isten Országa (βασιλεία) (Lk 11,20 vö. Lk 10,9).

Az evangélium előtti hagyományozási fokon mint pragmatika felismerhető a csodatevő erejére való reflexió (Mk 1,27; 7,37), a bűnbánat (Lk 10; 13–15) és az Isten hűségére utaló felhívás. A csodahagyományok hordozóinak elsősorban a meggyógyítottak, másodsorban pedig a keresztény hithirdetők gondolhatók el. A csodaszövegeket mint vallásosságot motiváló csodákat a közösségi tanításban is használták. Az evangéliumokban egy Krisztushoz való kötődésben egyesített közösség lép fel, amelynek az ehhez a kötődéshez való jogát az idegenekkel szemben meg kell védenie, és ellenséges körülmények között e kötődése miatt szenvednie kell. Ennek megfelelően belső perspektíva alapján beszélünk megőrző, illetve a szenvedésben való követésre felhívó csodákról, külső perspektíva alapján pedig utalás Jézus Tórához való hűségére, illetve Jézus cselekedeteinek állandóságára hívja fel a figyelmet az izraelita gyógyítástörténetek keretében.

Jézus Tórához való hűségének személyre vonatkozó apologetikus felhívása az izraeli egyház belső szétválasztásának a folyamatában, valamint Krisztus és a Tóra közötti viszony újfajta meghatározásában könnyen feledésbe mehet.

<sup>49</sup>

Vitae Prophetarum 3,13 (Übersetzung durch A. M. Schwemer, JSRHZ I,7, 592).

## Felhasznált irodalom a formatörténethoz

- BERGER, KLAUS, *Einführung in die Formgeschichte*, UTB 1444, Tübingen 1987.
- BERGER, KLAUS, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.
- BREZTENBACH, CILLIERS, *Das Problem des Übergangs von schriftlicher zur mündlicher Überlieferung*, NTSSA 20 (1986), 47–58.
- BULTMANN, RUDOLF, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, 1. Kiadás Göttingen 1921, 3. Kiadás 1957, kiegészítő füzet a harmadik kiadás 1958, 10. Kiadás, hg.v. G. Teißen, Göttingen 1995.
- CONZELMANN, HANS, LINDEMANN, ANDREAS, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB 52, Tübingen 1995.
- DIBELIUS, MARTIN, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1. kiadás Tübingen 1919; 6. Kiadás, hg. v. G. Iber, 1971.
- GUNKEL, HERMANN, *Art I. Sagen und Legenden: II. Sagen und Legenden Israels*, RGG 1. Aufl. 5., 1913, Sp. 179–198.
- GÜTTGEMANS, ERHARDT, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, BEvTh 54, München 21971.
- HAACKER, KLAUS, *Leistung und Grenzen der Formkritik*, ThBeitr 12, 1981, 53–71.
- KAHL, WERNER, *New Testament Miracle Stories in their Religious–Historical Setting. Religionsgeschichtliche Comparsion from a Structural Perspective*, FRLANT 163, Göttingen 1994.
- KOCH, KLAUS, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, 1. Aufl. Neukirchen 1964, 2. Aufl. 1967. 5. Aufl. 1989.
- KRATZ, REINHARD, *Rettungswunder. Motiv-, traditions-, und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, EHS 23, 123, Frankfurt u. a. 1979.
- LINDARS, BARNABAS, *Elijah, Elisha, and the Gospel Miracles*, in: C. F. D. MOULE [ed.], *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, 1965, 63–79.
- LINDMANN, ANDREAS, *Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35– 6,6a. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem*, in: C. BREYTENBACH, H. PAULSEN [Hg.], *Anfänge der Christologie*. FSF. Hahn Göttingen, 1991, 185–207.
- LONG, BURKE O., *2 Kings III and Generes of Prophetic Narrative*, VT.23, 1973, 337–348.
- PLÖGER, OTTO, *Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher*. Diss. Greifswald 1937.
- RIESENFELD, HARALD, *The Gospel Tradition and Its Beginnings*, in: ALAND U.A. [Hg.], *Studia Evangelica*, TU.73, Berlin 1959, 43–65.

- ROFÉ, ALEXANDER, *The Classification of the Prophetical Stories*, JBL 89, 1970, 427–440.
- SCHÜRMANN, HEINZ, Die voröstlichen Anfänge der Logientradition, in: H. RISTOW, K. MATTHIAE [Hg.], *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zur Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1960. 342–370.
- SELLIN, GERHARD, „Gattung“ und „Sitz im Leben“ auf dem Hintergrund der Problematik von Mündlichkeit und Schritlichkeit synoptischer Erzählungen, EvTh 50. (1990), 311–331.
- THEIßEN, GERD, Die Erforschung der synoptischen Tradition, in: R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 101995, 409–452.
- THEIßEN, GERD, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8, Gütersloh 1974 61990.
- THEIßEN, GERD, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, NTOA, 8, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1989.
- WEINRICH, OTTO, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*. RVV 8,1. Gießen 1909 Berlin 1969.
- ZELLER, DIETER, *Wunder und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten*, BZ 25, 1981, 204–222.

#### További felhasznált irodalom:

- BEST, ERNEST, Markus, als Bewahrer der Überlieferung, in: R. PESCH [Hg.], *Das Markusevangelium*, WdF 411, Darmstadt 1979, 390–410.
- BORNKAMM, GÜNTHER, Die Sturmstillung im Mattheusevangelium, in: G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1, 6. Aufl. Neukirchen 1970, 48–53.
- BRONNER, LEAH, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*, Leiden 1968.
- EIßFELDT, OTTO, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen; Entstehungsgeschichte des alten Testaments*, NTG, 1. Aufl. Tübingen 1934, 2. Aufl. 1956, 3. Aufl. 1960.
- FOHRER, GEORG, *Elia*, AThANT 53, 2. Aufl. 1968.
- GLÖCKNER, RICHARD, *Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen. Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen*, WSAMA. T,13, Mainz 1983.

- GNILKA, JACHIM, *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde., EKK.2, 2. Aufl. Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen 1986.
- HOSSFELD, FRANK LOTHAR, MEYER, IVO, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten*. Biblische Beiträge 9, Freiburg (Schweiz) 1973.
- KOLLMANN, BERND, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT 170., Göttingen, 1996.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, OA III./3, 2. Aufl. Freiburg, München 1970.
- LÜHRMANN, DIETER, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987.
- MEISER, MARTIN, *Die Reaktion des volkes auf Jesus*, habi. masch. Erlangen 1996.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Neues Testament. Neukirchener Arbeitsbücher*, 6. Aufl. Neukirchen 1995.
- SCHILLE, GOTTFRIED, *Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus*, AzTh. I 29, Stuttgart 1967.
- SCHREIBER, STEFAN, *Paulus, als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostolgeschichte und den authentischen Paulusbriefen*, BZNW 79, Berlin, New York, 1996.
- SELLIN, ERNST, *Einleitung in das Alte Testament*, 6. Aufl. Heidelberg 1933.
- SELLIN ERNST, FOHRER, GEORG, *Einleitung in das Alte Testament*, 10. Aufl. Heidelberg 1965.
- STECK, ODIL HANNES, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT 26, Neukirchen 1968.
- STRECKER, GEORG, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, UTB 1682, Göttingen 1992.
- SUHL, ALFRED [Hg.], *Der Wunderbegriff im neuen Testament*, WdF 295, Darmstadt 1980.
- WÜRTWEIN, ERNST, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön 25 übersetzt und erklärt*, ATD 11/2, Göttingen.



SCHMATOVICH JÁNOS

# A KENYÉRSZAPORÍTÁS-CSODA HAGYOMÁNYTÖRTÉNETE

(MK 6,30-44; VÖ. 8,1-9.14-21)

## A csoda jelentősége és áthagyományozása

A kenyérszaporítás csodája igen jelentős eseménynek számított már a legrégebbi *keresztény hagyományban*. Ezt bőven igazolja az a tény, hogy a szóban forgó evangéliumi jelenetet ábrázolták legtöbbször a katakombák falain, mindig is eucharisztikus jelentéssel. Erről tanúbizonyságot találunk a római Kallixtus katakombában Kr. u. 230-tól <sup>1</sup> és a palesztinai Tagba-i (Kr. u. 5. sz.), Kafarnaum melletti emléktemplomban. <sup>2</sup> Ősi hitvallások is kapcsolódnak ehhez az eseményhez, mint például az Apostolok Levele (etióp szövegváltozat), apokrif mű, amely a 160–170-es évek körül íródott Kisázsiaiában; csak etióp szövegváltozatát őrizték meg. A Mk 6,39-ben elbeszélte első kenyérszaporítás csodájának *öt kenyérét* képes beszéddel úgy magyarázza, mint a *hitvallás öt ágazatát*:

az Atyában, a mindenség uralkodójában,  
és Jézus Krisztusban (a mi Üdvözítőnkben),  
és a (vigasztaló) Szentlélekben,  
és a szent Egyházban,  
és a bűnök bocsánatában. <sup>3</sup>

De magukból az *evangéliumokból* is kitűnik a jelenet nagy fontossága. Éspedig:

1. Mind a négy evangélista elmondja (Mt 6,30–44; Mt 14,13–21; Lk 9,10–17; Jn 6,1–15), sőt Máténál és Márknál két kenyérszaporítás is szerepel (vö. Mk 6,30–44 és Mk 8,1–9, valamint Mt 14,13–21 és 15,32–39).

<sup>1</sup> U. BUSSE: Brotvermehrung. in: *Lexikon f. Theologie u. Kirche II.*, Freiburg 1994. 707.

<sup>2</sup> GYÜRKI LÁSZLÓ: *Szentföldi útítárs*. Novi Sad 1987. 174. UÓ.: *A Biblia földjén*, Bp. 1990.

239. <sup>3</sup> Vö. FILAB.-JUG L.: *Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Kisterenyec-Budapest 1997.

Mind a hat evangéliumi változat két hagyományra vezethető vissza:

— Ötezer ember kielégítése öt kenyérrel és két hallal (Mk 6,30–44; Mt 14,13–21; Lk 9,10–17; Jn 6,1–15) és

— négyezer ember táplálása hét kenyérrel és „néhány hallal” (Mk 8,1–9; Mt 15,32–39).

2. Márknál és Jánosnál fontos teológiai tanítás kapcsolódik a csodához. Lásd: Márknál 6,52; 8,14–21 verseket a tanítványok értetlenségéről; Jánosnál pedig ehhez kapcsolódik a híres kafarnaumi eucharisztikus beszéd a 6. fejezetben.
3. Az egyes evangéliumokban ez a csoda úgy szerepel, mint Jézus életének és messiás-mivolta kinyilatkoztatásának igen fontos mozzanata.<sup>4</sup>

## 1. Irodalmi elemzés

Márknál és hozzá hasonlóan Máténál is *két* kenyérszaporítás-elbeszélés található:

A.-*változat*: Mk 6,30–44 (= Mt 14,13–21);

B.-*változat*: Mk 8,1–9 (= Mt 15,32–38).

Feltehető itt a kérdés: vajon két különböző *esemény* közléséről van itt szó, vagy ugyanaz az esemény kétféle *formában* van elbeszélve?

Az evangéliumi elbeszéléssel (elbeszélésekkel) kapcsolatban *két vélemény* ütközik. Egyrészt a *hagyományos felfogás* szerint — mely a legújabb időkig általános volt a katolikus szerzők között — (ma is vannak védői úgy a katolikus, mint a nem-katolikus biblikusok között), — *két* különböző eseményről van szó.

Másrészt az *újabb vélemény* szerint azonban ugyanarról az *egy* eseményről van szó két változatban. A nézet főleg a nem-katolikus szerzők között elfogadott, de manapság egyre több katolikus tudós is vallja azt, hogy egy csodának két igehirdetési változatáról van szó.

<sup>4</sup> I. DE LA POTTERIE: A csodálatos kenyérszaporítás. in: *Communio* (magyar nyelvű), 1997. 22. Vö. A. HEISING: *Die Borschaft der Brotvermehrung*. (SBS 15) Stuttgart 1966. H. CLAVIER: La multiplication des pains. in: *Studia Evangelica* 1/1959. 441–457. A különböző értelmezések felsorolása megtalálható W. GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Markus (ThHandkNT 2)*. Berlin 1973. 133.

Lássuk most a két felfogás érveit:

a) **A hagyományos felfogás szerint két eseményről van szó; íme az érvek:**

1; A két elbeszélés között jelentős *külbszbszgek* vannak. Így például az A.-ban (Mk 6/Mt 14) hosszabb és élénkebb az elbeszélés, míg B.-ben (Mk 8/Mt 15) ez kevésbé konkrét.

A két változatban más-más *motívum* indítja Jézust a csoda véghezvitelére. A nép igényeit és szükségait, melyek végül a csodához vezetnek, a *tanítványok* veszik észre az A.-ban (Mk 6/Mt 14), míg a B.-ben (Mk 8/Mt 15) *Jézus*.

Mk 6,30–44-ben nincs jelen az akut szükség. Az elbeszélés feltételezi a „pásztor nélküli nyáj” dezorientációját (34. v.). Jézus prédikációjának hallgatói könnyen elmehetnének a környező falvakba, és ott elláthatnák magukat étellel (36. v.). Ezt a tanácsot adják a tanítványok Mesterüknek. Akinak viszont az az akarata, hogy Isten igényének hallgatásában létrejött közösséget egyfajta asztalközösségé formálja át.

Mk 8,1–9 elbeszélése az emberek akut szükségéből indul ki, akik Jézust élelmiszerkészlet nélkül követték a pusztába. Jézus felismeri a közös étkezés szükségességét, és jelét adja szánakozásának (8,2). Ennek az elbeszélésnek témája tehát kiemeli Jézus segítőkészségét testi szükségben.

A két elbeszélés különbözik a *tanítványok szerepvállalásában* is. Mk 6-ban a tanítványok előbb biztosítják az ülésrendet, majd a kenyeret (csak ezt!) a sokaság elé tették. A Mk 8-ban pedig Jézus parancsolja meg a sokaságnak, hogy telepedjék le a földre; tanítványok a kenyeret és a halat is a nép elé tették.

Az *időtartam* is különbözik a két változatban: A.-változat szerint csak egy nap, B.-ben három nap szerepel.

Végül különböző *számok* szerepelnek a két változatban a kenyereket, a kosarakat és a tömeg nagyságát illetően. Vázlatosan:

|    | Kenyér | Kosár-maradék | Létszám |
|----|--------|---------------|---------|
| A. | 5      | 12            | 5000    |
| B. | 7      | 7             | 4000    |

2; Az elbeszélés *felépítésében és szókincsében* található nagy hasonlóságot jól meg lehet magyarázni azzal, hogy a két nagyon hasonló eseményt szükségszerűen majdnem azonos módon lehet elbeszélni.

3; Végül sokan hivatkoznak itt a tévedhetetlenség *dogmatikai* érvére, mondván: Mk 8,19–21 szerint maga Jézus említi a két különböző kenyérszaporítást: „Nem emlékeztek? Amikor az öt kenyeret megtörtem az ötezernek...és amikor a hét kenyeret törtem meg a négyezernek”

b) Most lássuk a *modern felfogás* érveit arról, hogy *egyetlen* eseményről van szó két változatban:

1; Ugyanaz a két elbeszélés *tartalma*.

2; Mindkettőben ugyanaz a *szerkezeti felépítés*, sőt sok *kifejezés* szóról szóra *egyezik* az A.-ban és a B.-ben.

3; Kevésbé feltűnő dolgokban is egyeznek. Például a színhely mindkettőben a Genezáreti tó *keleti* partján lévő pusztaság. Aztán mindkét elbeszélés után egyformán ez következik: a *tanítványok* hajóba szállnak, áteveznek, kikötnek.

4; Érthetetlen a tanítványok nagy *zavara* és csodálkozása a B.-változatban. Ha ugyanis egyszer már átéltek egy teljesen hasonló eseményt, akkor hogyan magyarázzuk meg, hogy újra tanácstalanok, aggodalmaskodók, s még csak eszüikbe sem jut, hogy Jézus képes megújítani a kenyérszaporítást.

5; *Jánosnál*, aki csak egy kenyérszaporítást ír le, az elbeszélés néhány *eleme* az A.-val egyezik, más elemek a B.-vel, ismét mások *mindkettővel*. Ez a tény szintén egy esemény kettős irodalmi megszövegezésére utal.

Példák erre vonatkozólag:

Az A.-val egyezik:

- Jn 6,7: „kétszáz dénár” (Mk 6,37)
- Jn 6,9: „öt kenyér két hal” (Mk 6,38)
- Jn 6,10: „sok fű” (Mk 6,39)
- Jn 6,10: „ötezer férfi” (Mk 6,49)
- Jn 6,11: „tizenkét kosár” (Mk 6,43)

A B.-vel egyezik:

- Jn 6,1: „a Galileai tengeren túl” (Mt 15,29)
- Jn 6,3: „felment a hegyre és ott leült” (Mt 15,29)
- Jn 6,11: „hálát adott” (Mk 8,6)

Az A.-val és B.-vel is egyezik:

Jn 6,5: „*honnan* veszünk kenyeret, hogy legyen *mit enniük*?”

B.-változat: „*Honnan* elégíthetné ki az ember ezeket kenyérrel itt a pusztában?” (Mk 8,4)

A.-változat: „...hogy ételt vegyenek, s legyen *mit enniük*” (Mk 6,36). (A görög szöveg szó szerinti fordítása).

Hogy a két vélemény ügyében helyesen *ítéljünk*, szem előtt kell tartanunk a szóbeli áthagyományozás általános törvényeit. Ezek a következők:

1; Az áthagyományozás folyamán olykor kibővül az anyag, leginkább a világosabb kifejtés céljából. De el is maradhat néhány jelentéktelen mozzanat.

2; Általában lerövidül az elbeszélés a továbbadás folyamán.

3; A kisebb jelentőségű részletek, mint például hely és személynevek, valamint számok kevésbé állandók. (A számokra nézve példa: Márknál és Lukácsnál egy jezikói vak, Máténál kettő. Vö. Mk 10,46; Lk 18,35; Mt 20,29).

4; Sokkal állandóbbak a nagyobb jelentőségű elemek, vagyis az elbeszélés szerkezete, a fő mondanivalója.

5; A kisebb eltérések ellenére az elbeszélés lényegében ugyanaz marad.

Ezek alapján azt mondhatjuk sok mai exegétával, hogy *valószínűleg egyetlen eseményről*, ugyanarról a csodáról van szó a két változatban, ugyanakkor azt meg kell jegyeznünk, hogy két párhuzamos hagyomány alakult ki róla.

A történet azonos lefolyása, a körülményekben való megegyezések és a tanítványok mit sem sejtő reakciója a második étkeztetésnél arra enged következtetni, hogy mind a két hagyomány mögött eredetileg egyetlen kisebb egység állhatott.<sup>5</sup> Márk az eltérő számadatok alapján abból indul ki, hogy két különböző eseményről van szó.<sup>6</sup>

A fentiek alapján azt is megállapíthatjuk, hogy a B.-változat (Mk 8/Mt 15) az áthagyományozásnak egy későbbi stádiumát mutatja. De miért volt szükség ugyanezt az eseményt kétszer elbeszélni? Azért, mert mindkét elbeszélésnek megvan a maga sajátos jelentése, és külön mondanivalója. És tulajdonképpen ez a fontos. Ez az eset is igazolja, hogy az evangélisták nem annyira történetírók voltak, hanem sokkal inkább *teológusok*. Ha kétszer mondja el Márk ugyanazt az eseményt, mindkét esetben *más-más tanítást* nyújt.

Ha tehát két eltérő hagyománytörténeti formával van dolgunk, akkor Márk, mint hagyománygyűjtő, mindkettőt bizonyára alkalmasnak találta, hogy bedolgozza evangéliumába. Hiszen a nyers csodamotívum valószínűleg már igen korán újabb teológiai *motívumokkal* gazdagodott, melyek krisztológiai, szakramentális és eklé-

<sup>5</sup> Vö. J. GNILKA: *Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT* (EKK), Bb. II./1. Zürich–Einsiedeln 1978. 255. A Mk 6,31–8,26 és Mt 14,13–16,12 kapcsán közös forrásról beszél L. CERFAUX: *La section des pains*. in: *Synoptische Studien* (Festschrift Wikenhauser), München 1953. 64–77.

<sup>6</sup> F. M. FIEDERLEIN: *Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche*. München 1988. 159.

ziológiai szempontokat juttatnak érvényre, és Jézus jelentőségét fejezik ki.<sup>7</sup> Ezek mögött a csoda *ténye* egészen háttérbe szorul. Szinte csak közvetve értesülünk róla. A csoda-elbeszéléseknél szokásos csodálkozó visszhang (akklamáció) is hiányzik (kivéve a jánosi változatot, Jn 6,14).

A magunk részéről Márk első szövegét, a 6,30–44 verseket vesszük alapvetőnek, jóllehet az jóval hosszabb és kidolgozottabb, mint Mátéé (14 vers, szemben 9 verssel, tehát 76 szóval több). De ez a tény, hogy Márk szövege másodlagos, lehetővé teszi a szerkesztési elemek elszigetelését és az eredeti történés megtalálását.

Mielőtt a szerkesztési jegyek elkülönítésére és azok teológiai kiértékelésére sor kerülne, röviden áttekintjük az elbeszélés belső struktúráját és a perikopa külső felépítését.

## 2. Az elbeszélés struktúrája

A történés színtere két, közelebből meg nem nevezett helység a Genezáret-tó vidékén. Az étkeztetés késő délután, illetve kora este történt, a napi főétkezési időben. Három személy, illetve személyi csoport lép fel: Jézus, tanítványai, a nép. Jézus szuvenér kezdeményező. A tanítványokat korábban misszióba küldte (Mk 6,6b-13); most pedig meghallgatja beszámolóikat. Sokak jövése-menése azonban nem teszi lehetővé a zavartalan kommunikációt. Még a visszavonulási kísérlet sem sikerült egy magányos, lakatlan helyre a tó túlsó partjára. A nép észrevette ugyanis eltávozásukat, és földúton eléjük siettek.

Az elbeszélésben alapvetően fontosnak tűnik Jézus közösségre lépése tanítványai-val. A meghittségnek ebbe a kapcsolatába tülekszik a sokaság. A nép teljes elszántsággal keresi Jézus közelségét. Ez szálnalmat kelt benne, és az igehirdetés elgondolkodtató szavával fordul a sokaság felé. Következésképpen az „ige kenyere” révén létrejön a kommunikáció és a közösség.

Ennek a napnak az estéjén lesznek első, és egyetlen alkalommal a tanítványok kezdeményezői. Követelésük, hogy Jézus bocsássa útjára a tömeget, felületesen nézve, a testi épség körüli gondoskodásra irányul. A valóságban azonban a nép és a Mester között beszélgető közösség befejezését indítványozza. Ugyanakkor Jézus nem jár el bizalmas barátainak kérése alapján. Inkább felszólítja őket: „Ti adjatok nekik enni!” A tanítványok gyors számítást végeznek, hogy mennyi kenyerre lenne szükség, s kétszáz dénárban állapítják meg a szükségletet. Egy dénár a napi bér volt, s ezen a pénzen 24 ember kenyéradagját lehetett megvenni, tehát 4800 emberre

<sup>7</sup> G. THEISSEN: *Wundergeschichte*, 111–113, az ajándécsoda-elbeszélések különleges struktúráját abban látja, hogy nincs mögöttük háttérként életgyakorlat vagy élményalap, mint a gyógyítások és exorcizmusok esetében.

becsülik a tömeget, de a lakomán csak a férfiak száma 5000. Amikor azok csodálkozva visszakérdeznek a szokatlan, sőt lehetetlen megbízatás kivitelezését illetően, nem kapnak választ. Ehelyett Jézus azt kéri, nézzenek körül, mennyi kenyér áll rendelkezésre az élelemkészletből. Még a tanítványi kör számára is szűkös étkezés, öt kenyérenyi nagyságú és ujjnyi vastagságú kenyérből és két sózott vagy sült halból állott. Miután a jelentés megtörtént, Jézus parancsot ad a tanítványoknak, hogy ültessenek le mindenkit csoportonként a zöld fűre. Ekkor Jézus, mint egy zsidó házigazda: kenyeret nyújt övéinek, és mindenki jóllakik.

Ebben az elbeszélésben konstitutív, meghatározó szempont egyrészt Jézus és tanítványainak közössége, másrészt Jézus odafordulása a néphez, először úgy mint Tanítójuk, majd pedig úgy mint vendéglátó Házigazdájuk. A néphez való odafordulásába tudatosan bevonja tanítványait is. A Márk-evangélium további történéseiben ők már nem egyszerű kísérők, hanem Jézus munkatársai lesznek az igehirdetésben és a gyógyító-exorcista tevékenységében (6,6b–13), valamint most az asztalszolgálat átvételében is.<sup>8</sup> Ez arra utal, hogy Jézus baráti köréhez való tartozás kötelez a kívülállók ellátására és gondoskodására, megkívánja a készséget, hogy ezeket is bevonják a baráti körébe. Az elbeszélés Jézust a néphez való szerető gondoskodásában ábrázolja; ő teríti meg nekik az ige és a kenyér asztalát, jó pásztornak bizonyul, aki népét „zöldellő rétekre” vezet (Zsolt 23).

### 3. Az első kenyérszaporításról szóló perikopa felépítése: Mk 6,30–44

#### I. Bevezetés: (30–34. vv.)

- 1; Jézus felszólítja az apostolokat, hogy jöjjenek el vele egy pusztai helyre (30–31. vv.).
- 2; El is mennek, de egy nagy tömeg megelőzi őket (32–33. vv.).
- 3; Jézus kiszáll a bárkából, és tanítani kezdi őket (34. v.).

#### II. A csoda leírása: (35–44. vv.)

- 1; Dialógus Jézus és az apostolok között: (35–38. vv.)
  - a; Az apostolok indítványa (35–37. vv.).
  - c; Jézus érdeklődése (38. v.).

---

<sup>8</sup> A Mk 6,35.41-ben említett „tanítványok” (mathétai) azonosak a „Tizenkettővel” (dodeka), akiket a 30. v. „apostoloknak” nevez. Vö. G. SCHMAHL: *Die Zwölf im Markusevangelium*. Trier 1974. 106.

2; A tömeg jóltartása: (39–42. vv.)

a; Jézus parancsa, hogy telepedjenek le (39–40. vv.).

b; Jézus megáldja, megtöri és odaadja a kenyereket (41. v.).

c; Mindnyájan jóllaknak (42. v.).

3; A megáldott kenyér nagy bősége: (43–44. vv.)

a; Tizenkét kosár maradék (43. v.).

b; Ötezer férfi evett a kenyérből (44. v.).

#### 4. Hagyományanyag és szerkesztői munka a kenyérszaporítás első elbeszélésében

A szöveg szoros értelemben vett exegézise előtt azt kell gondos elemzéssel megvizsgálnunk, hogy az elbeszélésben mi az, ami a szinoptikusokat megelőző *hagyományból* való, és mi az, ami *Márk* írói művészetének, szerkesztésmódjának, teológiai mondanivalójának számlájára írandó.

a; Mi az, ami *Márk sajátja* a perikopában?

A *bevezetés* négy verse (30–33. vv.) a *B*.-változatban nem szerepel; és tartalma egészen más szövegösszefüggésben olvasható *Máténál*: 14,12–13. *Máténál* azért vonul el Jézus apostolaival, hogy kitérjen Heródes Antipasz ellenséges magatartása elől. *Márknál* pedig egyszerűen azért, hogy *pihenőt* adjon övéinek a missziós munka után. Történetileg az *első (mátéi)* megokolás a valószínűbb. Ez szerepelhetett a hagyományban is. *Márk* új értelmet ad a hagyományból ismert adatnak, és mikor azt mondhatja az Úrral: „*Pihenjétek ki* magatokat egy kicsit”, ezzel már előkészíti a kenyérszaporítás teológiai mondanivalóját. (Erről majd később.)

A 34. versben a „*pásztor nélküli juhok*” emlegetése ebben az összefüggésben szintén *Márk sajátjának* tűnik. *Máténál* is szerepel ez az ószövetségi hasonlat (Szám 27,17; 1Kir 22,17; Ez 34,5), de ott más összefüggésben: az apostolok missziós munkájával kapcsolatban (Mt 9,36; 10,6). Főleg ez az utóbbi hely: „*Izrael házának elveszett juhai*” (Mt 10,6) fordulat látszik nagyon réginek, archaikusnak. Ez az összefüggés tehát az eredeti helye Jézus mondásának; *Márk* megint teológiai meggondolásból ide hozza, hogy azután kiemelten rámutasson elsődlegesen Jézus tanító tevékenységére.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Vö. K.KERTELGE: *Wunder Jesu*, 130, aki a 33–34 versekben a tömeg összeseregglésének és Jézus részvételének hagyományos jegyci mellett valószínűnek tartja a „pásztor nélküli nyáj” motívum jelenlétét is a *Márk* előtti elbeszélésben.

A 39. versben olvasható ez a kifejezés: „*csoportonként*” (gör.: symposia). Ez is csak Márknál szerepel, és a görögben így hangzik: „szimpózion-szerűen”, „asztaltársaság”, „az együtt étkezők közössége” szerint, vagyis a lakoma rendje szerint.

A „*zöld gyepre*” (39. v.) kifejezés szintén Márk sajátja, bár János is megemlíti (6,10), hogy azon a helyen sok fű volt. Nemcsak azt jelzi ezzel Márk, hogy a kenyérszaporítás tavasszal zajlott le, Húsvét ünnepe előtt, hanem az előbbi („csoportonként, lakomaszerűen”) kifejezéssel együtt utalni látszik vele a 23. zsolttára, ugyanúgy, mint a „pihenjete meg egy kissé” és a „pásztor nélküli juhok” kifejezések is erre mutatnak. Viszont erre a zsolttára való utalás teológiai meggondolásból történik.

A 44. vers újra emlegeti a „*kenyeret*”, és pedig bizonyos hangsúllyal: „a kenyérből ettek”. A perikopa folyamán *ötször* fordul elő a kenyér említése. Ez a kihangsúlyozás is Márk sajátja.

#### b) Mi származik a *hagyományból*?

Mindaz a szinoptikusokat megelőző hagyományból való, amit az imént a perikopából *nem* úgy említettünk, mint Márk sajátját.

De külön kell szólni a perikopa legfontosabb verséről, a 41. versről. Ugyanis már a Márkot megelőző *hagyományban két stádiumot* lehet megkülönböztetni ezt a verset illetően. A mai szöveg a görögben *szóról szóra* így hangzik: „Jézus fogta az öt kenyeret és a két halat, — majd feltekintve az égre megáldotta — és megtörte a kenyereket és odaadta tanítványainak, hogy osszák szét azoknak, — és a két halat is szétosztotta mindenkinek.” Mivel kétszer is szerepel a versben ez: „És a két halat”, és a vers végén csak olyan odavetett záradék részeként szerepel, ezért sokan azt gondolják,<sup>10</sup> hogy ami a formula két említése között áll, az későbbi beillesztés egy régebbi stádiumot képviselő szövegbe. Eszerint az *eredeti* megfogalmazás egyszerűen így hangzott: „És fogta az öt kenyeret és a két halat, és szétosztotta mindnyájuknak.” — Ugyanakkor ezek a szavak pedig: „És feltekintve az égre megáldotta, megtörte a kenyereket /csak azt!/ és odaadta a tanítványoknak, hogy osszák szét azoknak” —

---

<sup>10</sup> Így B. VAN IERSEL: Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI. 35–44 par., VIII. 1–20 par). in: *NovT* 7/1965. 175. A tételt átvette L. SCHENKE: *Wundererzählungen*, 226. Ezzel a rekonstrukciós kísérlettel szemben állást foglal K. KERTELGE: Die Wunder im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (*StANT* 23), München 1970. 133.; úgyszintén H. PATSCH: Abendmahl und historischer Jesus (*CThM A* 1), Stuttgart 1972. Uő.: Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahls Worte. in: *ZNW* 62, 1971. 210–321. Mindketten vallják ugyan a szöveg eucharisztikus értelmezésének lehetőségét, de ami már nagyon korán a mai megfogalmazásban is teret kaphatott. Vö. J. GNILKA: *Evangelium nach Markus*, 256, az imát és az imagesztust kezdettől fogva fontosnak tartja az elbeszélés számára.

a legősibb időből, tehát még *Márk előtti* korból való *eucharisztikus* értelmezésből ered. Ezt az értelmezést természetesen még az *apostolok* adták a csodának, amikor élőszóval prédikálták legelső híveiknek.

## 5. Teológiai kiértékelés — motívkritikai megfigyelések

Mivel már az élőszóbeli *hagyományban* többféle értelmezés járult ehhez az eseményhez, s ezek egybekeveredve találhatók *Márk* szövegében, ezért elég nehéz feladatnak tűnik az elbeszélés kifejtése. Már előljáróban megjegyezhetjük, hogy az esemény élénk elbeszéléséből szemtanú beszámolójára lehet következtetni. Ez pedig csak *Péter* lehetett, akinek prédikációit Márk írásba foglalta.<sup>11</sup>

Az értelmezést *három lépésben* végezhetjük el a legalkalmasabb módon. Azaz keressük: a; mi volt a csoda jelentése, amikor a valóságban megtörtént *Jézus* életében; b; aztán milyen új értelmet kapott az *apostoli* igehirdetésben; c; s végül milyen teológiai színezetet nyert *Márk-evangélium* előadásában.

a; A csoda *eredeti* elbeszélése körülbelül ennyiből állhatott, — s ez felelt meg a valóságos történésnek: Jézus a pusztában látja az őt követő nagy tömeget, megszanja őket, néhány kenyérrel és hallal csodálatos módon kielégíti éhségüket, úgy, hogy még maradt is belőle. Az esemény megfogalmazását viszont — érthető módon — befolyásolták az ószövetségi zsidó elvárások. Az eseménynek ott *kettős jelentése* volt: egyrészt Jézus *irgalmas* szeretetének megnyilvánulását látták benne, másrészt egy *eszkatológiai és messiási* gondolat is kifejeződött általa.

1. Az előbbi jelentésnél — a részvét megnyilvánulásánál — tükröződik az ismert motívum, mely tud *Isten/Jézus együttérzéséről* Izraellel szemben. Izrael létét Jahve irgalmának köszönheti (Zsolt 136,1.10–16; Iz 63,7–9; Jer 31,2–3). Itt tehát arról van szó, hogy a kezdeti kor és a végidő egymásnak megfelelnek. A végidőben Isten újra kilép rejtettségéből, és miként kezdetkor, úgy most is, hatalmas tetteket visz végbe (vö. Iz 54,7–8; Mik 7,20). Ezzel Márk, illetve a mögötte álló hagyományréteg rámutat arra, hogy Jézus személyében és működésében Isten irgalma van jelen; Jézus által nyújtott megelégtetésben igazolást nyer az Isten *végidei* uralmának beköszöntéséről szóló igehirdetése.

2. Az üdvözítő Isten irgalommal érkező végidei uralma pedig a Messiás személyéhez kapcsolódik. Az elbeszélés másik jelentése tehát *Messiás elérkezésére* vonatkozik. Erre a jelentésre a szövegösszefüggés is utal. A kenyérszaporításról szóló történet

<sup>11</sup> V. TAYLOR: *The Gospel according to St. Mark*. New York 1953. 78–104. Vö. továbbá W. HARRINGTON: *Nuova Introduzione alla Bibbia*. Bologna 1975. 499.

után ugyanis a vízen járásról szóló elbeszélés következik. Ez a két elbeszélés már a Márk előtti hagyományban is egységet alkotott, mert a vízen járás elbeszélése, Mk 6,45 szerint ezzel kezdődik: „azután nyomban *felszólította* (= kényszerítette) tanítványait, hogy keljenek át a túlsó partra”, ami csak úgy érthető, ha az előbbiekhöz kapcsolódott (vö. Mt 14,22).<sup>12</sup> Ez az intézkedés Jn 6,14–15 szerint azért történt, hogy a politikai ízü *messiási eszme* kísértésétől megóvja őket. Ez megmagyarázza a sietséget, amivel Jézus elküldi tanítványait, maga pedig felmegy aへgyre imádkozni (Mk 6,46). A tömeg megtapasztalt egy messiási tettet, ezért politikai fordulatra szánta el magát. Egy ilyen kenyéradó elhozhatja a zsidó világalalom megígért aranykorát. De éppen itt merül fel az esemény *történeti valóságának* kérdése. Ma már a modern exegézis vívmányának számít, hogy a magyarázók az események messiási és eszkatológikus jelentését hangsúlyozzák. Egy mindennapi megvendéglésről azonban aligha lehet elmondani, hogy Jézus működésének kimondottan messiási jelleget kölcsönzött volna. Ezért a legtöbb szerző kiemeli az esemény csodaszerű jellegét. A bibliamagyarázók az esemény módját és lefolyását illetően különféle feltételezésekhez folyamodnak.<sup>13</sup> Ezek egyike sem látszik kielégítőnek. Ha pedig ez így van, el kell ismerni egyetlen megoldásnak a *történeti horizont* elfogadását, amint az a legősi hagyományban benne volt. Jézus nemcsak tanítványaival tartott étkezést, hanem a tömeget is kielégítette kenyérral és hallal. A történész itt nem tud végleges magyarázatot adni, de azt el kell ismerni, hogy valamilyen „csodálatra méltó esemény” játszódik le, amely a tömeget messiási lelkesedésbe hozta.<sup>14</sup> De Jézus a politikai messiási eszmét, mint ördögi kísértést elvetette. Most is visszavonul a tömegtől.

Visszont tudjuk, hogy a zsidóság abban az időben olyan Messiást várt, aki *új Mózesként* megismétli a pusztai nagy csodát, az égből való kenyér kiosztását. Ennek igazolására elég idézni a szír Bárúk-apokalipszist: „Ha elérkezik a földi történés vége, megjelenik a Messiás, és akkor az eddig visszatartott manna újra hullani fog és évekre lesz ennivalójuk, mert megérték az idő végét”.<sup>15</sup> A Jn 6,39 szerint a zsidók Jézushoz is azt a kérdést intézték, hogy mivel tudja felülmúlni Mózes tevékenységét, aki a

<sup>12</sup> J. GNILKA: *Evangelium nach Markus*, 266. 268, aki a szövegösszefüggést helyben hagyja, de a Jn 6,15-hoz kapcsolódást elutasítja.

<sup>13</sup> A tanítványokkal a néptömeg jelenlétében ösztönző hatással bíró természetes étkezés elmélete (J. Wellhausen, H.E.G Paulus); az ószövetségi elbeszélésekre támaszkodó kivetítés gondolata (D. F. Strauß, J. P. Cherlier); egy darab kenyérral szakramentálisan Isten országában való eszkatológikus lakoma elővételezése (Albert Schweitzer); az áldás karizmatikus erejével kevés étellel való jóllakítás (R. Otto); rendkívüli, de rekonstruálhatatlan történeti esemény (A. G. Herbert); a leírás szerint lejátszódó valóságos csoda elismerése (P. Lagrange). Vö. W. GRUNDMAN: *Das Evangelium nach Markus*, 133.

<sup>14</sup> H. CLAVIER, *i.m.*, 447.

<sup>15</sup> P. BOGAERT: *Apocalypse de Baruch*, Paris 1962.

mannához segítette népiüket. Jézus valóban úgy intézkedik, mint egy *népvezér*. Az eseménybe a tanítványokat is bevonja (37. v.: „Ti adjatok nekik enni!”), miként annak idején az előjárók megszabták az ószövetségi nép rendjét (vö. Kiv 18,21: „Szelj ki a nép közül derék, istenfélő férfiakat, húséges embereket, akik gyűlölik a megvesztegetést, és tedd őket előjárókká ezer, száz, ötven vagy tíz ember fölött; 18,25: „Választott Mózes egész Izraelből derék férfiakat, és a nép előjáróivá tette őket”). A tanítványok bevonása a cselekménybe hozzátartozott tehát a Mózes-képhez.

Hogy az intézkedő Jézus leírása mögött az új Mózes vagy éppen a „Mózesre hasonlító Proféta” eszkatológikus képze (MTörv 18,15.18) húzódik meg, kiviláglik a pusztai mannacsodával való szembeállításból.<sup>16</sup> Ez a szempont főleg János elbeszélésében hangsúlyos: 6,26–27: „Nem azért kerestek engem, mert jeleket láttatok, hanem azért, mert ettetek a kenyerekből és jóllaktatok. Ne azért az eledelért fáradoztatok, amely elvész, hanem azért az eledelért, amely megmarad az örök életre, amelyet az Emberfia ad majd nektek, mert őt pecsétjével igazolta az Isten”. Itt a nép kifejezésre juttatja a szinoptikusoknál hiányzó akklamációt: „Ez valóban az a Proféta, akinek el kellett jönnie a világba” (Jn 6,14), aki Isten szavát közvetíti nekik. A hozzákapcsolódó kenyér-beszédben Jézus a jelenlegi történést a manna-csodával szembeállítva magyarázza (Jn 6,49). Jóllehet a mi márkai szövegünk közvetlenül nem céloz a manna- és fűrjek csodájának megismétlődésére, de — indirekt — Márk szövege is erre utal, mert a „puszta”, „elhagyatott hely” emlegetése<sup>17</sup> már a bevezetésben, a 31–32. versben, aztán 35. versben, — majd pedig az „enni” ige (31. 36. 37. 42. 44. vv.) többszörös (öt alkalommal való) emlegetése az *Exodus* nagy mannacsodáját idézi emlékezetbe (vö. Kiv 16; Szám 11). A „két hal” említése pedig a pusztai eledel fűrjeire célozhat, melyek „tenger felől érkezett húsételek” voltak (vö. Bölcs 19,11kk: „mert vágyuk kielégítésére fűrjek szálltak föl a tenger felől”; továbbá Szám 11,31). Isten népének fűrjekkel és mannával való táplálása bizonyosan nyomot hagyott az esemény megfogalmazásában. Vagyis kiemeli azt, hogy Jézus az új Mózes, az új Izrael vezére. Ebben az összefüggésben kell néznünk a Zsolt 78,11–32-re való visszatekintést és a 19. versben feltett kérdést is: „Tud-e Isten asztalt teríteni a pusztában?” Ezt a kérdést az elbeszélő hagyomány szerint Jézus pozitíve válaszolja meg. Jobbára a prédikáció és a katekézis számára hordozott alkalmas üzenetet az új Mózesre irányuló eredeti megfogalmazás.

<sup>16</sup> K. KERTELGE: *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 133; A. HEISING: *Botschaft*, 53; L. SCHENKE: *Wundererzählungen*, 229.

<sup>17</sup> R. PESCH szerint a „lakatlan hely” (eremos tópos) kifejezés nem jelöl pusztát, következőképpen nem lehet szó pusztá-tipológiáról sem, vö. *Das Markusevangelium (HTbKNT 2/1)*, Freiburg 1984. 350. 11. megj. Hasonló nézetn van J. GNILKA, *Evangelium nach Markus*, 259. 26. megj.

Hozzávehetjük még a 42. vers formuláját: „*Mindnyájan ettek és jóllaktak*”. Ez nagyon *gyakran* emlegetett formula az Ószövetségben, és mindig *messiási* értelme van, a messiási ország áldásaira vonatkozik. Példák: Zsolt 78,29: „ettek és igen jóllaktak”; 105,40: „égi kenyérrel lakatta jól őket”; Deut 31,20: „Israel az Ígért földjén...eszik, jóllakik, meghízik”; Iz 49,10: „Nem éheznek és nem szomjaznak,... mert aki megkönyörült rajtuk, az vezeti, s a vizek forrásaihoz tereli őket”. — Az Újszövetségben pedig az *éhezők betöltése* egyike a boldogságoknak (Mt 5,6: „Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságot, mert majd eltelvek vele”), ennek pedig világosan messiási-eszkatológiai értelme van. A formula használata itt, a kenyérszaporítás csodájánál arra utal, hogy ez a nagy esemény *szimbolikus* értelmű: most teljessé válnak a messiási jóvendölések. Az elbeszélésünk sem a természeti csodára teszi a hangsúlyt, hanem arra a történetre, mely segít az ember ínségén. A kenyér, a bor és olaj mellett Izraelben alapvető táplálékok voltak, és az Ószövetségben is az üdvösség beteljesült korszakának jeleként szerepeltek: „Eljönnek és ujjongnak majd örömben Sion hegyén. Odasietnek az Úr javaihoz: a gabonához, borhoz és olajhoz...” (Jer 31,12).

Még a megmaradt *kenyérmaradék* emlegetése is *messiási* jelentést kölcsönöz az eseménynek. Ugyanis ez a feltűnően sok maradék Isten adományainak *bőségére* utal, mint azt a következő ószövetségi helyek is tanúsítják: Kiv 16,19–24: a manna reggelenként gyűjtögettek, mindenki szükséglete szerint; 2Kir 4,42–44: Elizeus húsz árpakenyérrel 100 embert tart jól: „Mert ezt mondja az Úr: „Esztek és még marad is”; és Rút 2,14: Boász megvendégeli Rútot: „Evelt a jóllakásig és még maradt is neki belőle”.

3. Az első kenyérszaporítás-történetnek irodalmi elemzésében és teológiai megértésében nagyon hasznosnak tűnik, ha összevetjük azt az *Elizeus* által végbevitt étkeztetéstől szóló ószövetségi elbeszéléssel (2Kir 4,42–44). A mózesi manna-csoda mellett (Kiv 16; Szám 11) ez a tudósítás egy másik ószövetségi előképet nyújt az evangéliumi kenyérszaporítás csodájához.<sup>18</sup>

Egy névtelen ember az éhínség idején az első termés hozamából ajándékot hoz a prófétának: húsz új árpakenyert meg darát (friss gabonát) a zsákjában. A próféta azonnal megparancsolja, hogy adják azt tovább a népnek. A szolgálja ellenvetése, aki felhívja a figyelmet az rendelkezésre álló élelmiszerkészlet és az emberek száma közötti aránytalanságra, előkészíti a csodát. A próféta a parancs megismétlésénél Jahve egyik szavára hivatkozik, amit idéz is: „Enni fognak és még marad is”. Erre föl a

<sup>18</sup> Vö. A. HEISING: *Botschaft*, 18; VAN IERSEL: *Wunderbare Speisung*, 182; A. WEISER: *Was die Bibel Wunder nennt*, 115; FR. M. FIEDERLEIN: *Wunder und Wundererzählungen*, 162k; L. SCHENKE: *Wundererzählungen*, 228.

meg nem nevezett látogató ajándékát 100 férfi elé helyezi. A végén tömören ez áll: „Ettek és még hagytak is belőle, ahogyan az Úr megmondta”.

Ezzel az étkeztetési csodával Elizeus egyértelműen felette áll vallástörténeti párhuzamainál (nagyobb, mint fakírok és dervisek, akikkel kapcsolatban beszélnek beteggyógyításokról és halott-támasztásokról, de nem szólnak kenyérszaporításról). Mindazonáltal az esemény nem a próféta, hanem Jahve nagyobb dicsőségéről szól. Isten szava megvalósítja a bőséges jóllakatást. Isten embere csupán végrehajtó eszköz. Az elbeszélés azt üzeni: Jahve a próféta által közvetített szava révén megszüntetheti a hiányt, és bőségben adhat kielégítést.

Mk 6,30–44 és 2Kir 4,42–44 között a következő megfeleléseket állapíthatjuk meg:

- a szolgál/tanítványoknak adott utasítás, hogy  
enni adjanak az éhezőknek 2Kir 4,42/Mk 6,37ab
- A szolgál/tanítványok ellenvetése 2Kir 4,43/Mk 6,37cd
- a kenyér találása a szolgál/tanítványok révén 2Kir 4,44/Mk 6,41
- az emberek étkezése 2Kir 4,44/Mk 6,42k
- az étkeztetésen résztvevő férfiak számának megjelölése 2Kir 4,43/Mk 6,44
- az élelem kettőssége kenyérben és mellékételben 2Kir 4,42/Mk 6,38.41.43
- a maradék hátrahagyása 2Kir 4,44/Mk 6,43.

Az eltérések pedig a következő részletekben állnak fenn:

- Elizeusnál 20 kenyér van 100 férfiember számára, a maradék mennyiségéről nem esik szó. A csoda Jahve ígéretére megy vissza.
- Jézusnál öt kenyérrel ötezer férfiember lakik jól. Tizenkét kosár kenyérmaradékot szedtek össze. A csoda Jézus által, annak mozdulatai, imája, megbízatása révén jön létre.

A két elbeszélés párhuzamos megfogalmazása, a felépítésben és a motívumokban mutatkozó hasonlósága bizonyossá teszik: 2Kir 4,42–44 irodalmi, szerkesztésbeli *előképként* szolgált Mk 6,30–44 számára. Mind a két elbeszélés kibontja a 2Kir 4,43-ban megfogalmazott mottót: „Mert ezt mondja az ÚR: Enni fognak és még marad is!”

A két elbeszélés párhuzamosításából kiviláglik a többlet-kimutató tendenciája Mk 6,30–44-ben. Elizeus 100, Jézus 5000 embert táplál. A kenyér és a férfiember viszonya Elizeusnál 1:20-hoz, míg Jézusnál 1:1000-hez. Az őskeresztény elbeszélő szándéka tehát világos: Jézus a végidei próféta. Jézus folytatja Illés (1Kir 17) és Elizeus (2Kir 4) csodatetteit, és többszörösen felülmúlja azokat. A „*felülmúló párhuzamosságnak*” itt alkalmazott stíluseszköze nyilvánvalóvá teszi: Jézus nagyobb az Ószövetség bármely más alakjánál. Mk 6,30–44 és a párhuzamos helyei hirdetik:

Jézus „nagyobb mint Elizeus”, aki az Ószövetség nagy csodatevője, ahogy a tanításban is „nagyobb mint Jónás”.

b; A csoda értelmezése az ősi apostoli igehirdetésben.

A 41. vers tanúsága szerint, amint azt már láttuk, a csoda még az evangéliumok írásba foglalása előtt, vagyis már az ősi apostoli igehirdetésben *eucharisztikus* jelentést nyert. Ezt az eucharisztikus értelmezést még jobban kiemeli Máté és Lukács, de különösen János. De már Márk szövegéből is kiérezhető, hogy ez az értelmezés nem az evangélistától, hanem az őt megelőző hagyományból való. Bizonyítékok:

1; A halak témájának visszahanyatlása. Jézus kezébe vette ugyan a kenyeret és halat, de *csak* a kenyeret áldotta és törte meg, majd adta a tanítványoknak, a halakat csak egyszerűen kiosztotta.<sup>19</sup>

2; Hasonlítsuk össze itt a 41. verset az Utolsó vacsoráról szóló Mk 14,22-vel:

|                         |                                |
|-------------------------|--------------------------------|
| 6,41: fogta a kenyeret, | 14,22: kenyeret vett a kezébe, |
| megáldotta azokat       | megáldotta                     |
| megtörte                | megtörte                       |
| és tanítványainak adta  | és nekik adta.                 |

A két szöveg közt tapasztalható *jelentéktelen eltérések* azt igazolják, hogy az eucharisztikus értelmezés nem Márknak, hanem a megelőző hagyománynak tulajdonítható. Egyébként Márk jobban összehangolta volna a két szöveget.

Hogyan alakult ki az apostoli egyházban ez az eucharisztikus értelmezés? Úgy, hogy már a legősibb igehirdetésben úgy szerepelt a pusztában megszorított csodás kenyér, mint az Oltáriszentségi Kenyér *előképe* és *ígérete*. A hálaadás, a kenyér megtörése és a tanítványoknak való átnyújtása erősen emlékeztet az Utolsó vacsorai szövegekre, amelyek az őskeresztény közösségek Úrvacsorai ünnepelésében forgalomban voltak. Innen nyer új dimenziót a tanítványoknak adott megbízás, és közvetítő funkciójuk.<sup>20</sup> Ők egyúttal diakónusok, „asztalszolgák”, akik az őskeresztény közösségi étkezésnél ellátták az asztalszolgálatot. Figyelembe kell vennünk, hogy az első keresztény századokban az eucharisztia ünnepelését mindig összekötötték a szeretetvendégséggel (vö. 1 Kor 11).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> VAN IERSEL: *Wunderbare Speisung*, 174. Vö. H. PATSCH: *Abendmahlsterminologie*, 220k: „A kenyér-motívum erősen kidolgozott ... a hal-motívum azonban a peremre szorul”.

<sup>20</sup> K. KERTELGE: *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 137.

<sup>21</sup> A szövegnek az őskeresztény eucharisztikus katekizisben való használatát vallja többek között VAN IERSEL: *Wunderbare Speisung*, 180–182; A. HEISING: *Botschaft*, 63; H. PATSCH: *Abendmahlsterminologie*, 210k; L. SCHENKE: *Wundererzählungen*, 231. Az eucharisztikus interpretációt illetően elutasítónak nyilatkoznak J. ROLOFF: *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive*

Feltételezhetjük, hogy ennek a történetnek áthagyományozói a presbiterek voltak, akik vezették az Úrvacsora ünneplését.<sup>22</sup> Hallgatóik minden bizonnyal zsidó-keresztények lehettek, mert csak ők ismerték az ószövetségi és zsidó végidei várakozásokat, és ezért tudták megérteni az elbeszéléseket a maguk mélységében számos célzásaival együtt. Csak ők tudták felfogni azt, hogy a kenyérszaporítás eseményében nem kell pusztán múltbeli, történelmi történést látni, hanem azt egyenesen végidei, a hallgató számára jelentős, és jelenkorát meghatározó üdveseményként értelmezheték. Az üdvösség várva várt ideje Jézusban elérkezett, a jelenben megvalósul és röviddel végső beteljesedése előtt áll.

Ennek az elbeszélésnek „Sitz im Leben”-je bizonyára az őskeresztény eucharisztikus ünneplés. Itt formálódott a közösség végidei öntudata a legnagyobb mértékben; a felidézés során itt vált állandóan jelenlővé (vö. ApCsel 2,46: „...házanként megtörték a kenyeret, ujjongással és tiszta szívvel részesültek az ételben”). Első látszatra ez az eucharisztikus értelmezés új, de mégis folyamatos összefüggésben van az eredeti értelemmel. A kenyér szétosztása a pusztában eszkatológikus cselekmény volt, döntő lépés Isten népének a kialakításához. Ugyanígy fejezi ki az *egyházi közösség* Jézus eljövételének és a mennyei lakomának a várását, amikor az eucharishtiában Jézus tettének emlékét megjelenítve ünnepli.<sup>23</sup> Az elbeszélés az eucharishtiát ünneplő közösség jelenét összekötötte a múlttal és a jövővel. Amit Jézus ötezer ember étkeztetésénél végbevitt, újra fogatosul a keresztény közösség Úrvacsorai ünneplésében, és beletorkollik az eljövendő messiási ünnepi lakomába. Az elbeszélés tehát tudatossá akarja tenni, hogy mi is történik az őskeresztény közösség eucharisztikus ünnepléseiben: ők tovább folytatják a Messiás-Jézussal az asztalközösséget egészen a végső üdvösség végérvényes elérkezéséig.<sup>24</sup>

Még egy megjegyzés! Ezek a szavak: „*föltekintett az égre*” — nem szerepelnek sehol az eucharisztia alapítására vonatkozó evangéliumi helyeken. Tehát az első kenyérszaporítás elbeszéléséből került bele a katolikus *liturgiába*, a szentmise kánonjába. A szemek égre emelése az imádság *kísérő* aktusa volt. Például Mk 7,34; Jn 11,41; 17,1.

in den Jesus-Erzählungen der Evangelien. Göttingen 1970; R. PESCH: *Das Markus-evangelium*, I. 352; J. GNILKA: *Evangelium nach Markus*, 257 és 261.

<sup>22</sup> L. SCHENKE: *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung*. Würzburg 1983. 114.

<sup>23</sup> Vö. I. DE LA POTTERIE: A csodálatos kenyérszaporítás, in: *Communio* (magyar nyelvről), 1997. 22.

<sup>24</sup> L. SCHENKE: *Die wunderbare Brotvermehrung*, 116.

c; A csoda értelmezése Márk megfogalmazásában.

Hogy mi volt itt Márk teológiai elgondolása, világosan kitűnik azokból az elbeszélő elemekből, amik perikopánkban az ő szerkesztői eljárásának eredményei. A tőle származó értelmezés jellemző vonásai ezek:

1; Visszavonulás egy „magányos helyre”, hogy ott „megpihenjenek” (31. vers). Úgy látszik, Márk ismerte a Mt 11,28–29-ben szereplő *logion*-t (Jézus-mondást):<sup>25</sup> „Jöjjetek hozzám mindnyájan és én felüldítlek titeket, és nyugalmat talátok lelketeknek.” De a kitétel nemcsak erre utal, hanem fontos *ószövetségi* helyekre is, ahol a „nyugalom” fogalma igen jelentős. Például ez a „nyugalom” jelenti a Szentföld bírását a pusztai vándorlás után (Deut 3,20; 12,10; Józs 1,13; 22,4.) És így ez a nyugalom már *messiási* jelentést kap, s Márk ezt tudatosan hangsúlyozza.

2; A 34. vers szintén Márk sajátja, s arról szól, hogy a népek olyanok, mint a „pásztor nélküli juhok” (vö. Szám 27,17; Józsue beiktatásánál; 1Kir 22,17; Ez 34,5: mulasztással vádolt vezetőknél). A szerző ezzel az *ószövetségi* képpel (nem idézet) hozzáadja az elbeszélés szövegéhez a *Jó Pásztor* eszméjét. A Messiásra vonatkozó „pásztor” cím gyakori az Ószövetségben. Különösen jelentős Ezékiel 34,1–31. Ebben az ezekieli szövegben a 23. vers azt mondja: „Pásztort támasztok nekik, szolgámat, Dávidot, aki legelteti majd őket.” Krisztus messiási címeinek egyike lesz majd a „pásztor” név: Jn 10. fej. és 1Pét 2,25. Mi a pásztor feladata? A megmentés, megőrzés, élelemlről való gondoskodás, jóltartás. A *márki elv* szerint Jézus az igazi Pásztor, mert megkönyörül a népen, elkezd tanítani őket, kinyilatkoztatja magát nekik. Elsősorban tehát a tanítás tartozik a pásztori teendők közé.

3; Nagy szerepet kap *Márk-evangélium*nál a *lakoma* fogalma is. Hiszen a pásztor gondjához szorosan hozzátartozik a megélhetésről való gondoskodás. Jézus a 39. versben megparancsolja az apostoloknak, hogy telepítsék le az embereket, azaz *ültessek „asztalhoz”* őket. Százas és ötvenes csoportokban kell ezt tenni; ebben az utalásban az *asztaltársaság* fogalma rejlik. Isten népének táborozási rendje tükröződik ebben (Kiv 18,21.25; Szám 31,14), melynek helyreállítása a végidőre és a messiási ünnepi lakomára várható (Iz 25,6). Ez a motívum újra megjelenik a qumráni iratokban, miszerint így fognak majd ülni a Messiás lakomáján is (vö. 1QS 2,2k; 1QSa 1,14k.29; 2,1; 1QM 4,1–5; CD 13,1).<sup>26</sup> Mivel a pusztában vagyunk, s nem valami házban, ez a fogalmazás furcsának tűnik. De így legalább jelzi Márk, hogy teológiai, azaz mélyebb értelem rejlik szavaiban. Az evangélista felfogásában tehát a ke-

<sup>25</sup> Így E. WEIDLING: *Die Entstehung des Markusevangeliums*. Tübingen 1908. 63. Ugyanakkor J. GNILKA: *Evangelium nach Markus*, 258, a pihenés és a felüdülés gondolatát a Mt 11,28-tól távolesőnek tartja.

<sup>26</sup> Vö. R. PESCH: *Markusevangelium*, 352. Továbbá K. KERTELGE: *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 133. 543. megj.

nyérszaporítás nem annyira csoda(-esemény), mint inkább *jel*: úgy mutatja be, mint *messiási lakomát*, melyet Jézus híveinek készített.<sup>27</sup> Ha tehát Márkot olvassuk, ott már nem annyira a kenyérrel megelégitett pusztai népre kell gondolni, hanem Isten eszkatológikus, végidei országára. Jézus mintegy elővételezi az örök élet lakomáját. Így a kenyérszaporítás összhangban van a pásztor alakjával, aki végső védettséget és üdvösséget ad a szétszórt nyájnak. Jézus az igazi Pásztor, aki népét tanításával és kenyérével táplálja. A hangsúlyos rész tehát, hogy Isten végidei népe kialakulóban van.

4; A 39. versben a „*zöld gyepre*” történő utalás is nem egyszerűen egy konkrét tényre való visszaemlékezés,<sup>28</sup> hanem a 23. *zsoltár* témájának felidézése:<sup>29</sup> „Az Úr az én *pásztorom*, nincs semmiben hiányom, kövér gyepen ott ad helyet tanyáznom.” Az idézett *zsoltár* 5. versében kifejezetten *messiási lakomáról* van szó: „...asztalt terítettél... poharamat színültig töltötted...”. Tehát a *zsoltár*ra való finom utalás is Jézus *jó pásztori* mivoltára és a *messiási ország lakomájára* irányítja figyelmünket.

A motívkritikai megfigyelések nyilvánvalóvá teszik a kenyérszaporítás elbeszélésének igehirdetői szándékát: Jézus is Mózeshez, Dávidhoz, Illéshez és Elizeushoz hasonló üdvösségközvetítő, aki azonban elődjeit mérhetetlenül felülmúlja. Cselekvése jelenti a végidei várakozások és elképzelések beteljesedését. Következésképpen ő a Messiás, aki Jahve képviselésében Izrael jó Pásztorának bizonyul.

## 6. Teológiai üzenet

Összefoglalásul ezt mondhatjuk:

A kenyérszaporítás jelentése a *hagyomány három stádiumában* a következő:

1; Magában a *történeti* keretben: *eszkatológiai és messiási* jelleg hangsúlyozása. Itt arról a döntő tettről van szó, amely által Jézus *Messiásként* mutatta meg magát. Láthatjuk tehát, hogy a kenyérszaporítás csodájának már az eredeti síkon megvolt a krisztológiai jelentősége, s így a későbbi krisztológiai tanítás kiindulópontjává válhatott.

2; Az *ősegyház* igehirdetésében és liturgiájában: az *Oltáriszentség* előképek megvilágítása.

<sup>27</sup> H. CLAVIER, in: *Studia Evangelica* (TU 73) 455.

<sup>28</sup> K. L. SCHMIDT: *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Nachdruck*. Darmstadt 1964. 191. az eseményt a „zöld gyepre” kitétel alapján húsvéti időszakra helyezi.

<sup>29</sup> VAN IERSEL: *Wunderbare Speisung*, 188; K. KERTELGE: *Wunder Jesu*, 134.

3; Márk evangéliumában: messiási lakoma kiemelése és Jézusnak, mint Jó Pásztornak bemutatása; tehát a közvetlen krisztológiai jelentés kinyilvánítása. Ez az értelmezés, amely még elfogadottabb, mint az eucharisztikus magyarázat, tükrözi az esemény történeti értelmének egykori fejlődését, hiszen azt nyilatkoztatja ki, hogy *ki* volt Jézus. Jól megfigyelhető itt a *folytonosság* a hagyomány három stádiuma között.

A későbbi hagyományokban két magyarázat ágazódott szét, és ezek évszázadokon át tartották magukat. Az egyik azt állította, hogy a Jézus által megszorított kenyér az *eucharisziát* jelképezte, a másik pedig jelképesen az *igének* a táplálékát látta benne, amely állandóan kinyilvánítja Jézus misztériumát. Az eucharisztikus értelmezés főleg a művészetben és az ikonográfiában folytatódott, de az irodalmi szövegekben is előfordul a téma (vö. Didaché; Irenaeus: *Adversus Haereses*, III, 11,5; Szibillai jóslatok, VIII, 227). A késői patrisztikában és a középkorban a *kinyilatkoztatás* témáján, tehát magán Jézuson, az „élet kenyeren” van a hangsúly, és megmarad a liturgikus exegézis is.

## 7. Függelék:

Összehasonlítás a Márk-féle két kenyérszaporítás között:

1. A gondos elemzés azt igazolja, hogy a *B.-változat* (Mk 8,1–9) a hagyománynak egy későbbi stádiumát rögzíti. Hogy a második kenyérszaporítás történet az első dublettje, ez ma általános vélemény a szakemberek körében.<sup>30</sup> De a dublett nem az evangélista tollából származik, hanem mind a két perikopa egy közös alaphíradás két eltérő változatát nyújtja, amelyek már Márknak hagyománygyűjtői és szerkesztői munkássága idején a rendelkezésére állottak<sup>31</sup>. Jóllehet találkozunk újabban azzal a véleménnyel is, miszerint a legősibb, Márk előtti hagyomány a Mk 8,1–10-ben található.<sup>32</sup> Ezt azután az evangélista megkettőzte, hogy a Mk 4,35 — 8,26 kompozícióban a számára fontos kijelentését az olvasó felé dramatizált ironiával közvetítse: bemutatja a tanítványokat (vö. 6,52; 8,14–21) értetlenségükben az üdvösség lehetőségei felől, melyeket Jézus, mint Messiás felkínál, és velük megosztani akarja (vö. Mk 6,7–13.30k), és azokkal állítja őket egy sorba, akik már a 4,12-ben úgy szerepelnek: „néznek, de nem látnak...hallanak, de nem értenek...”.

<sup>30</sup> Vö. G. SCHMAHL: *Die Zwölf im Markusevangelium*, 108. 396. megj.

<sup>31</sup> J. GNILKA: *Evangelium nach Markus*, 300.

<sup>32</sup> U. BUSSE: *Brotvermehrung*, in: *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, II, 707.

2. Az is megállapítható, hogy a *B.*-perikopa (a második kenyérszaporítás, Mk 8,1–9) nem a palesztinai hagyományt képviseli, hanem *hellenista* (pogány) környezetben alakult ki, mint az előzőtől eltérő kateketikai alkalmazás.<sup>33</sup> Ezt abból igazoljuk, hogy a *B.*-változat vagy *elhagyja*, vagy éppen *csak érinti* azokat az elemeket, melyek a palesztinai zsidó vagy zsidó-keresztény környezetre utalnak. Ilyen visszafogott témák: 1; a pusztaság hangsúlyozása; 2; az elbeszélés eszkatológiai-messiai színezete; 3; és a tanítványok fontos szerepe. Ezek itt háttérbe szorulnak.

Viszont a második elbeszélés az *A.*-változatnál jobban *hangsúlyozza* a következő elemeket, és ez is a pogány-keresztény hagyományra utal: 1; A második kenyérszaporításnál Jézus szerepe és tekintélye jobban ki van emelve; 2; hangsúlyozottabb a nép fizikai szüksége és nyomorúsága; 3; az eucharisztikus jelentés kiemelése, lásd például 8,6: „fogta a hét kenyeret, hálát adott, megtörte és odaadta tanítványainak, hogy osszák szét”. Itt tehát nincs szó halakról. Az csak később, szinte mellékesen van megemlítve (7. vers).

Mk 8,1–9 hellenista miliője mellett szól a 8,3b-ben található megjegyzés, hogy „többen közülük messziről jöttek”. Itt ugyanis az ApCsel 2,39; 22,21; Ef 2,11–22 szerint a pogányokra kell gondolni.

Hogy a két változat két *hagyománykörből* való, arra legvilágosabb példa az „*áldani*” ige kétféle használata. Az *A.*-változatban (első kenyérszaporítás, 6,41) csak ez áll: áldotta, vagyis áldást mondott (= *eulogésen*), és pedig az *Istenre*, akitől az adomány való. Ez a felfogás mindenképpen *zsidó* környezetre vall. A görög *eulogeó* ige jelentése: jót mond valakiről; áld, dicsőít valakit; hálát ad valakinek; megszentel valakit.

Viszont a *B.*-változatban (8,6) ez áll: megáldotta azokat (= *eucharistésas*), azaz a *kenyereket*; vagyis az étkezés előtt hálaimát mondott, ti. a kenyerekért (8,6). A görög *eucharisteó* ige jelentése: hálát mond, ad; hálával áld, dicsőít; hálaimádságot mond. Dolgokat megáldani, a már későbbi *pogány-keresztény* környezetből származó felfogás. Az „eucharistésas” keresztény terminológia, és a hellenista közösség utolsó vacsorai szakkifejezései közé tartozik (Lk 22,19; 1 Kor 11,24).<sup>34</sup>

Viszont a 8,7b-ben újra az *eulogeó* igét találjuk, de dologi tárggyal kapcsolatban: „áldó imát mondott a halak felett” (*eulogésas autá*). Ez az ima nem direkt az *Istenre*, hanem az étkezésre irányul, annak mintegy csodatevő erőt tulajdonítva, ami szintén hellenista elbeszélőről árulkodik. A dologi tárggyal az *eulogeó* ige a megszentelés

<sup>33</sup> Az ötezer férfi étkeztetése Galiléára és a zsidóságra, a négyezer ember jóllakása pedig a pogány világra irányulna. Így például Van Iersel 188k; Grundmann 159; Pesch I. 404.

<sup>34</sup> J. GNILKA: *Evangelium nach Markus*, 301. és 303. Vö. Patsch, ZNW 62/1971. 217k.; VARGA ZSIGMOND J.: *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest 1992. 388k.

jelentését hordozza, ti. amire áldást kérünk vagy ad Isten, az *megszenteltté*, szentté, az ő tulajdonná válik. Vö. Lk 9,16.

Az a tény is, hogy a B.-változat (8,9) *hetes számot* hoz a kenyerekre nézve, meg a kosarak számára nézve is, a hagyomány későbbi állapotára utal, nagyobb ugyanis a stilizáció, az egyszerűsítés. Az A.-perikopában 5 kenyér és 12 kosár szerepel: utalás történik Mózes öt (éppen a zsidók oktatására szolgáló) könyvére és Izrael tizenkét törzsére. A B.-változatban a „hét kenyér” esetében talán gondolhatunk „Noé hét parancsára”, ahogy ezeket a fogság utáni zsidóság a Ter 9,1–7-ből levezette, s amelyek minden emberre érvényesek. (A hét parancs a következő: 1. A felsőbbtség elismerése. 2. Az istenkáromlás tilalma. 3. A bálványimádás tilalma. 4. A vérfertőzés tilalma. 5. A gyilkosság tilalma. 6. Rablás és lopás tilalma. 7. Tilos a húst vérral együtt megenni. Vö. ApCsel 15!). A 7-es kosárszám pedig a teljesség száma, és miként 12-es számnál a hallgatónak, illetve az olvasónak Izrael 12 törzsére, úgy a 7-s szám esetében a népek 7 nemzetére vagy 70 népre kell gondolnia. Az 5000 férfi száma az 50x100 összege (lásd a megelégtetésre váró tömeg rendezett egységeiben való letelepítést), a 4000 jóllakott ember számában pedig a 4 égtájból érkező pogány világot kell látni.<sup>35</sup> Következésképpen a második elbeszélés számadata szintén a pogánykeresztény környezetre utal.

Ez az összehasonlítás is érthetővé teszi, hogy miért volt értelme a csoda elbeszélésének mindkét változatát közölni. Ugyanis mind a kettő más-más *tanítást* rögzít, s így jobban megértjük a *Márk-evangélium* teológiáját. A első kenyérszaporítás még a zsidóságra korlátozódik, a második azonban már magába foglalja a pogányokat is. Isten új népe két lépésben alakul ki a kenyérszaporítás eseményében.

3. Ebben az összefüggésben mutathatunk rá a 6,30–8,26 *szakasz* jelentőségére. Jellemző rá, hogy a bevezető rész (6,30–53), és a záró rész (8,1–26) tartalmában és felépítésében messzemenően paralel megfogalmazást nyert.<sup>36</sup> Különösen is feltűnő a tanítványok értetlenségének párhuzama (6,52; 8,14–21). Annak ellenére, hogy a két csodás étkezésénél tanúk voltak, még mindig nem fogták fel, hogy Jézus közelsége felmenti őket a kenyér és a táplálék, a test és az élet körüli gondjuktól.

E két párhuzamos rész között találjuk Mk 7-t. Mk 7,1–23-ban Jézus érvényteleníti a zsidó tisztasági előírásokat az étkezéssel kapcsolatban. Mk 7,24–30-ban pedig a pogány asszony lányának meggyógyításáról hallunk. Ebben az elbeszélésben hangzik el: „Hadd lakjanak jól először a fiak (= a zsidók), mert nem jó elvenni a fiak kenyerét, és odadobni a kutyáknak (= a pogányoknak)”. Az asszony pedig ezt válaszolta neki: „Úgy van, Uram, kutyák is esznek az asztal alatt a fiak morzsáiból”.

<sup>35</sup> R. PESCH: *Markusevangelium*, 355. és 404. Vö. A. HEISING: *Botschaft*, 54.

<sup>36</sup> L. SCHENKE: *Brotvermehrung*, 138. Ezzel szemben lásd J. Gnillka 304.

A kompozíció mondanivalóját így foglalhatjuk össze: Jézus felszámolja a barikádokat és a korlátokat, melyek a zsidók és pogányok asztalközösségének útjába állnak. Lehetővé teszi a zsidó- és pogánykeresztények által megült Úrvacsorát *egy* közösségben. A két kenyérszaporítás elbeszélése az őskeresztény eucharisztikus katekézis sarokpillérét alkotja.

De a kettős kenyércsoda elbeszélői összefüggésében, a Mk 6,30–8,26 kompozícióban, benne van a *tanítványok* közvetítő szerepének és értetlenségének tematikája is (Mk 6,52; 8,14–21). Ebben Márk írói-szerkesztői jegyeinek egy másik tipikus jellegzetességét kell meglátnunk. Eddig azokat a jegyeket fontoltuk meg, amelyeknek közvetlen krisztológiai jelentőségük van: amelyek tehát Jézus messiási titkára vonatkoztak. A márkai jegyek másik csoportja pedig a tanítványokra vonatkozik. Márk a kenyérszaporítás eseményét a tanítványok hitének erősítéseként értelmezi.<sup>37</sup> A két csodálatos jézusi tett leírásából kitűnik, hogy küldetésének, teljhatalmának megértésében ők éppen úgy tájékozatlanok, mint a zsidóság hivatalos képviselői: Amint a manna-csodának a pusztában Isten felismeréséhez kellett volna vezetnie (Kiv 16,6; 7,5.17; 8,6; 9,29; 10,1k), úgy a nagy étkeztetés Jézusnak, mint Isten Szolgájának (vö. Mk 8,19k célzását Iz 49,6-ra), és a jelenkornak, mint új üdvösségi korszaknak felismerésére kellett volna irányulnia. Ez csak húsvét után történt meg. A kettős kenyérszaporítás elbeszélésében tehát Jézus történelmi fellépésének elmélyített magyarázatáról van szó.

Mi már a tanítványok húsvéti hitével a véglegesített szövegből kiolvashatjuk, hogy éppen a Názáreti Jézus az emberiség végső és felülmúlhatatlan üdvösségközvetítője, aki tud az ember nyomorúságáról, elhagyatottságáról, irányításra és megváltásra szorultságáról, de készséges is a segítségnyújtásban: tanítást ad a lélek számára, ételt nyújt a testnek. Akik köréje tömörülnek, nem szenvednek hiányt semmi jóban.

<sup>37</sup> Vö. L. CERFAUX: La section des pains (Mc 6,31–8,26 par), in: *Recueil*, I. 471–486. Továbbá FR. M. FIEDERLEIN: *Wunder und Wundererzählungen*, 167.

### Felhasznált irodalom

- U. BUSSE: Brotvermehrung. in: *Lexikon f. Theologie und Kirche II.*, Freiburg 1994.
- H. CLAVIER: La multiplication des pains dans le ministère de Jésus, in: *Studia Evangelica I* (TU 73), Berlin 1959. 441–457.
- F. M. FIEDERLEIN: *Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche*, München 1988.
- J. GNILKA: *Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT*, Bd. II/1. Zürich–Einsiedeln 1978.
- W. GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Markus* (ThHk 2), Berlin 1973.
- A. HEISING: *Die Botschaft der Brotvermehrung* (SBS 15). Stuttgart 1966.
- UÖ.: *Das Kerygma der wunderbaren Fischvermehrung (Mk 6,34–44 par)*, in: BuL 10/1969. 52–57.
- B. VAN IERSEL: *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI. 35–44 par., VIII. 1–20 par)*, in: NovT 7/1965. 167–194.
- K. KERTELGE: *Die Wunder im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), München 1970.
- UÖ.: Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus, in: K. KERTELGE [Hrsg.], *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones disputatae 63), Freiburg 1974. 174–193.
- UÖ.: Die Wunder Jesu in der neueren Exegese, in: *Theologische Berichte* 5., Zürich 1976. 17–105.
- R. PESCH: *Das Markusevangelium II/1.* (HThKNT 2), Freiburg 1984.
- I. DE LA POTTERIE: La sens primitif de la multiplication des pains, in: *Jésus aux origines de la Christologie* (BibleTL 40), Louvain 1974. 303–329.
- L. SCHENKE: *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBB), Stuttgart 1974.
- UÖ.: *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung*, Würzburg 1983.
- G. THEISSEN: *Urchristliche Wundergeschichten. Studien zum NT Bd. 8.*, Gütersloh 1974.
- A. WEISER: *Was die bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*, Stuttgart 1975. 114–119.



STEFAN SCHREIBER

## PÁL CSODATÉTELEINEK TEOLÓGIAI JELENTŐSÉGE AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN

Az Apostolok Cselekedeteinek második felében (ApCsel 13–28. fejezetek) Pál főszereplőként tűnik fel, az ApCsel szerzője (hagyományos értelemben Lukács) úgy számol be Pál csodatevő tevékenységéről, hogy az ábrázolásának szerves része de teológiailag különféle hangsúlyt kap. Ehhez — formatörténeti szempontból vizsgálva — korának olyan ismert műfajait használja föl, amelyek részben már az evangéliumokban<sup>1</sup> is előfordulnak, részben az ApCsel révén kerülnek az írott keresztény elbeszélő hagyományok közé<sup>2</sup>. Éppen ezen „új” műfajok használatával akart választ adni a lukácsi közösségek igényére, amely társadalmi helyzetükből adódott. Ez az igény a hívek Isten általi védelmére és fordítva, az ellenprédikátorok megbüntetésére irányult, így egyben az egyén hitét valóságosan tapasztalható módon igazolta is volna. A következő fejtegetésekben szeretném összefoglalni azokat a teológiai alapgondolatokat, amelyek befolyásolták Pál apostol csodatételeinek irodalmi megfogalmazását, illetve ami következtetés ebből levonható<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A csodákról, gyógyításokról, ördögűzésekről (ApCsel 14,3; 15,12; 19,11sköv.; 28,9), bénák (14,8–10), lázas betegek gyógyításáról (28,7 sköv.), démonok kiűzéséről (16–16,18) és holtak feltámasztásáról (20,7–12) szóló összefoglalók.

<sup>2</sup> A megkövezésből (14,19–20) és a kígyómarásból (28,3–6) való megmenekülés csodája, a börtönből való csodálatos szabadulás és a helytartó megtérése (16,19–40), kériigmatikus büntetőcsoda (13,6–12). Ezekhez a műfajokhoz általánosságban lásd: G. THEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichte. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974; A. WEISER, *Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*. Stuttgart o. J.; R. KRATZ, *Rettungswunder* (EHS XXIII/123), Frankfurt a. M. 1979; W. KIRSCHLÄGER, *Fieberheilung in App 28 und Lk 4*, in: J. KREMER (Hrsg.), *Les Actes des Apôtres* (BETHL 48), Leuven 1979, 509–521; S. M. FISCHBACH, *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (fzb 69), Würzburg 1992; S. H. KANDA, *The Form and Function of the Petrine and Pauline Miracle Stories in the Acts of Apostles*, Diss. Claremont 1974; R. HERZOG, *Die wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Philologus Suppl. XXII/3), Leipzig 1931; O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen 1909.)

<sup>3</sup> A történelmi, szemantikai és hagyománytörténeti kérdésekhez lásd: S. SCHREIBER, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und der authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79), Berlin–New York 1996, 22–137.

## 1. Isten, mint a csoda oka

A Pál apostol által véghezvitt csodák lukácsi ábrázolásának teológiai alapját az a meggyőződés képezi, hogy a csodát a felhatalmazott keresztény igehirdetők közvetítésével Isten, ill. az Úr műveli, ahogyan az ApCsel 14,3; 19,11 διὰ τῶν χειρῶν az emberi csodatevők és az isteni csoda közti feszültség kiegyenlítésére alkalmazza. A csodák isteni eredete kimondottan is megfogalmazásra kerül a 14,3; 15,12 és 19,11 összefoglalásaiban, és ezekből világos, hogy Pál nem saját erejéből és teljhatalmából hajtja végre a csodákat, hanem sokkal inkább Isten cselekszik tanúja által. Minden egyes csoda-elbeszélésben találunk erre utalást. Az Elimász nevű zsidó varázsló elleni büntető csoda esetében Pál maga nevezi az „Úr kezének” annak okát (13,11), ami Pálnál: πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου (13,9), amely csodatévő hatalmának eredetét jelzi. Pál ördögűző szava, az ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (16,18), az ima és a kézrátétel közvetítő gesztusa <sup>4</sup> a láb meggyógyításának, ez igazolja az isteni cselekedetet (28,8).

Az isteni cselekedetre tett utalások narratív módon elevenítik föl a Szentírásból és a Jézus-hagyományokból a csodatörténetekbe átszivárgott motívumokat. A gyógyító parancsszó a 14,10-ben a prófétának szóló isteni felszólítás (Ez 2,1 sköv. LXX) reminiscenciája. Az „éjfél” (16,25; 20,7) az Ószövetségben leírt csodás éjszakai menekülésekre utal <sup>5</sup>. Földrengés (16,26) kísérté Jahve megjelenését a Sinai hegyen is (Kiv 19,18). Pál halott-föltámasztásánál (20,10), valamint Illés (1Kir 17,21 LXX) és Elizeus (2Kir 4,34 LXX) formatörténetileg párhuzamos feltámasztás-elbeszélésében is ugyanaz a mozdulat — testi érintkezés — utal az isteni küldetésre. A Pál által végrehajtott feltámasztás elbeszélésének kezdetén megadott kifejezést ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (20,7) használja a húsvét reggel időmegjelöléskor is (Lk 24,1) s ezzel a feltámasztást az Isten erejéből feltámadott Krisztus hatalmának szférájába helyezi. Az említett történeti elemek jelzik, hogy Pál apostol csodatévő hatalma mennyire be van ágyazva Isten átfogó hatalmába, amely a csodatévő emberek közreműködésével nyilvánul meg. Ezt a feszültséget Lukács elbeszélési technikák segítségével sem szándékozik feloldani, talán azért, mert ez számára teológiailag nem is lehetséges.

Ennek az elképzelésnek a szigorú megvalósítását természetesen megkérdőjelezi Pál csodatévő erejének rendkívüli fokozása a 19,12-ben: már Pál kendőinek pusztá

<sup>4</sup> Az ApCsel 8,17; 9,17; 19,6-ban kézrátétellel a Lélek közvetítődik. A kézrátételhez mint az erő átviteléhez vö. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*. 2 Bdc. (ÖTK 5), Gütersloh–Würzburg 1981, 1985, 670.; KIRSCHSLÄGER, *Fieberheilung* 514sköv.

<sup>5</sup> Vö. Kiv 11,4; 13,21; 14,21–28; Bír 7,9–22; Iz 17,14; 37,36sköv. Lásd még: P.-G. MÜLLER, EWNT II 1182.

érintése is elegendő a gyógyuláshoz. Amennyiben a kendőket úgy tekintjük, mint különleges csodatévő erő hordozóit, akkor látszólag materiális szentség tartozik hozzájuk. Az Isten tanújával — s ezáltal magával Istennel — való személyes találkozás hiánya egy személytelen és így mágikus hatalomátadásra enged következtetni<sup>6</sup>. Egy ilyen felfogással szemben Lukács a 19,11-ben kimondottan Istent nevezi meg a csodatétel alanyaként, és az ezt követő, Szkéva fiainak félresikerült ördögűzéséről szóló részben (19,13–17) megmutatja, hogy Jézus nevét nem lehet mágikus varázsszóként használni. A csodaelemnek ezzel a szinte groteszk fokozásával akarja ábrázolni Lukács, hogy a kereszténység fölötté áll a mágiának, teszi ezt anélkül, hogy teljesen feloldaná a dicsőséges csodatevő és az Isten szolgálja közti ambivalenciát. Lukács teljesen elkerüli a „keresztény mágiát”, már a zsidó mágus legyőzésénél (13,6–12) egyértelműen eltávolodik a hellenisztikus világban elterjedt mágia jelenségeitől,<sup>7</sup> és bebizonyítja a keresztény tanúk felsőbbrendűségét (vö. 13,10sköv.). Az Evangéliumban való személyes hit és a mágiában való hit tehát Lukács számára látszólag teljesen különböző.

## 2. Pál apostol csodáinak és igehirdetésének egymás mellé rendelése

Lukács narratív módszerekkel közvetített teológiájában szoros kapcsolat van Pál igehirdetése és csodatevő tevékenysége között<sup>8</sup>. Ezt az összefüggést példaszerűen

<sup>6</sup> Vö. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*. 2 Bde. (EKK 5), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1986, II 172; KANDA, *Form* 151; G. FRIEDRICH, EWNT I 865; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, 199.; G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK 5), Berlin 1983, 379.; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen 1977, 540. A mágikus magyarázattal szemben: SCHREIBER, *Wundertäter* 104–108.; G. SCHULZE, *Das Paulusbild des Lukas. Ein historisch-exegetischer Versuch als Beitrag zur Erforschung der lukanischen Theologie*, Diss. Kiel 1960, 93sköv.; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 285.; továbbá: G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*. 2 Bde. (HThK 5), Freiburg–Basel–Wien 1980, 1982, I 309; J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, 197.

<sup>7</sup> Α μάγος megjelölést a hellenisztikus világban pejoratív értelemben, „varázsló”, ill. „sarlatán” értelemben használták, vö. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hg. von K. und B. Aland, Berlin–New York 1988, 984.; H. BALZ, EWNT II 914sköv.; F.F. BRUCE, *The Book of Acts*. Revised Edition (NIC), Grand Rapids 1988, 249.; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen 1972, 81sköv. Egy ilyen mágus a természetfeletti tudását és képességeit olyan erőkből meríti, amelyek teljesen távol állnak a Jézus-hittől, vö. WEISER, *Apg* 316f; HAENCHEN, *Apg* 382.

<sup>8</sup> Vö. L. O'REILLY, *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in Lucan Theology* (AnGreg 243) Róma 1987, 191–200., 217.; SCHREIBER, *Wundertäter* 150–153.; J. JERVELL, *Die Zeichen des Apostels. Die Wunder beim lukanischen und paulinischen Paulus*, SNTU 4 (1979) 54–75, 64sköv.; J. ECKERT, *Zeichen und Wunder in der Sicht des Paulus und der Apostelgeschichte*, TThZ 88

a bebörtönzés, a csodálatos kiszabadulás és a megkeresztelkedés elbeszélésével<sup>9</sup> (ApCsel 16,19–40) mutathatjuk be. Már a Pál és Szilás ellen Filippiben, a városi előjárók előtt felhozott vád is az igehirdetésükre vonatkozik, amit Róma-ellenesnek minősítenek (16,20sköv.). Ennek eredménye a missziósok bebörtönzése, ami a csodás kiszabadulás előzménye. Ezt földrengés, az ajtók kinyílása és a bilincsek lehullása illusztrálja stílszerűen (uo. 26)<sup>10</sup>. Mivel a missziósok ezt megelőzően imával és Isten dicsőítésével tanúskodtak hitükről fogolytársaik előtt (uo. 25), ezt a csodás szabadulást hitük isteni megerősítéseként értelmezhetjük. A csodás esemény a kötelességsértő börtönőrré hittérítő aktusként hat (uo. 27–34). Az őr elismeri, hogy Isten Pál és Szilás által nyilatkozik meg<sup>11</sup>, ebből kifolyólag kérheti, hogy részesedjék Isten hatalmából, azaz hogy üdvözljön (uo. 30). Ezzel már megtette az első lépést a megtérés felé, melynek alapja természetesen Jézus Krisztus Igéjének hirdetése (uo. 31sköv.), amely először csak a csoda kiváltó okára és az üdvösségi kontextusra derít fényt, majd a csodálkozásból a megértéshez vezet. Formálisan vizsgálva tehát a csoda megadja az első lökést a keresztény hit elismeréséhez, de annak fölveteléséhez viszont alapvetően a Jézusban való üdvösség hírének meghallása és elfogadása szükségeltetik.

Ebben a sokrétű üdvörténetben a csoda és az igehirdetés annyira egymásba fonódik, hogy az igehirdetés tartalmilag az üdvözítő Krisztus-hitet az egész kiszabadulás- és megtérés-történet alapjaként fogalmazza meg, ezáltal ez kulcsfontosságúvá válik. A csodának itt mind igazoló, mind hitre vezető funkció is jut. Mindkét formában Isten jelenik meg, aki a csodás kiszabadulással megteremti az igehirdetőnek az igehirdetéshez szükséges mozgásteret, ezáltal az Ige és a csoda ismét egymás mellé rendelődik.

Az ApCsel páli csodáiban Pál apostol csodatevő és igehirdető tevékenysége — többé-kevésbé hangsúlyozva — kölcsönhatásban áll egymással. A csoda, potenciális többértelműségéből kifolyóan, rá van utalva, hogy az Ige értelmezze, amely a csoda okát Isten hatalmában és üdvakarátában jelöli meg. Ezzel ellentétben a csodával — legalábbis az irodalmi fikció terén — az Igéhez egy valóban megtörtént esemény is járul, amely az Ige hirdetését és hirdetőit igazolja és legitimálja<sup>12</sup>. Így tárgyalja a

(1979) 19–33., 31.; ZMIJEWSKI, Apg 178.

<sup>9</sup> A műfajmegjelöléshez lásd: SCHREIBER, *Wundertäter* 86–88.

<sup>10</sup> A csodás módon kinyíló ajtó segítségével történő szabadulás antik motívumaihoz lásd: KRATZ, *Rettungswunder* 351–499.; WEISER, Apg 284sköv.; CONZELMANN, Apg 101.

<sup>11</sup> Vö. PESCH, Apg II 116.; HAENCHEN, Apg 478.

<sup>12</sup> ECKERT, *Zeichen* 30sköv. — az igehirdető igazolását itt úgy tárgyalja, mint „Lukács másodlagos szándékát” (30).

14,3 összegzésében Pál és Barnabás bátor igehirdetését is, akik számára az Úr<sup>13</sup> maga tett tanúságot (μαρτυρεῖν<sup>14</sup>), amennyiben a missziósok „keze” által σημεῖα καὶ τέρατα történtek. A 15,12-ben a jelek és csodák, amelyek Pál és Barnabás tevékenységén keresztül történtek meg, a Lukács által leírt „apostoli zsinat” (15,1–29) kontextusában a pogánymisszió isteni legitimációi. A lisztai csodatételkor (14,8–10) is utal Pál azt megelőző igehirdetésére (uo. 9). Ekkor a csoda magyarázatát Pál apostol szavaiban leljük meg, amelyben Isten evangéliuma fogalmazódik meg (uo. 15–17)<sup>15</sup>, ellenétbe állítva ezt Pál téves istenítésével. Maga a Pál apostol csodatételeiről szóló, extrém beszámoló (19,1 Isköv.) közvetlenül a prédikációinak elbeszélése után következik (19,8–10). Még ha a szövegben nincs is közvetlen összeköttetés a kettő között, az összekapcsoló formula (τε 11. v.) a csodát kétéves efezusi missziója részeként mutatja be. A 20,7–12-ben leírt halott-föltámasztás — egy véletlen baleset jóvátételeként — éppen Pál prédikációja közben történik, amihez sajátos közösségformáló elemeként Krisztus úrvacsorakeri üdvözítő jelenléte is hozzájárul<sup>16</sup>. A csoda hitelesítő funkciója végül akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Pál apostol a kígyómarás után is sértetlen marad (28,3–6), így az olvasó az egyformán helytelen alternatív magyarázatokat, vagyis hogy Pál vagy súlyosan vétkes vagy isten, az ApCsel végén megfelelően értékeli.

Lukács a csodákban Isten jelenlétét a történet eseményein keresztül szemlélteti, amelyhez a keresztény kériigma összefüggésében Pál apostolt szuverén karizmatikus csodatévőként ábrázolja. Az isteni üdvözítés az ő közvetítésével érvényesül. Csak az Evangélium hirdetése teszi lehetővé a csodát és ad értelmet neki, ez az Igének a csodával szembeni elsőbbségére utal, jóllehet ezt Lukács sehol sem mondja ki. Ennek megfelelően a 13,6–12-ben megjelenített, az igehirdetés folyamatos vonulatába ágyazott büntető csodának (uo. 7.12) csupán megerősítő funkciója van<sup>17</sup>, ami alátá-

<sup>13</sup> Itt természetesen Istenről van szó; ennek alátámasztásához lásd: SCHNEIDER, Apg II 151.; PESCH, Apg II 51.; SCHREIBER, *Wundertäter* 58. Máshogy: ROLOFF, Apg 211.

<sup>14</sup> A μαρτυρεῖν ige használata a lukácsi terminológiában: E. NELLESSEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (BBB 43), Köln 1976, 267.

<sup>15</sup> Itt a csoda és az igehirdetés összefüggését állítják még: PESCH, Apg II 59.; S. M. PRAEDER, *Miracle Worker and Missionary. Paul in the Act of Apostles* (SBL. SP), Chico 1983, 107–129., itt 114. JERVELL, *Zeichen* 65. az „Ige primátusáról” és az igehirdetés korrekciós funkciójáról beszél.

<sup>16</sup> Vö. W. BÖSEN, *Jesumahl — Eucharistisches Mahl — Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas* (SBS 97), Stuttgart 1980, 132sköv. A feldolgozott motívumok Pált csodatevőként, nem pedig orvosként mutatják be, ellentétben FISCHBACH, *Totenerweckungen* 296–299. állításával. Ezt bizonyítja: SCHREIBER, *Wundertäter* 120.

<sup>17</sup> Vö. ROLOFF, *Kériigma* 194sköv.

masztja azt, hogy a csoda hatására a rómaiak hívókké lettek<sup>18</sup>. A csoda itt az igehirdetéshez kötődik. Pál apostol csodatévő és igehirdető tevékenysége mögött tehát a hatalmát közlő Isten áll, akinek Pál egyértelműen szolgál. Ily módon Pál apostol egész személyiségevel az igehirdetést szolgálja úgy, hogy Lukács őt példaként és azonosító pontként állítja az olvasó elé<sup>19</sup>. Lukács célja tehát Pál csodaival nem az ő megdicsőítése volt<sup>20</sup>, az evangélium Pál általi terjesztését Istentől irányított és oltalmazott vállalkozásként mutatja be. Ez a szemlélet már az első páli csoda — vagyis az Elimász nevű zsidó mágust büntető csoda (13,6–12) — elbeszélő szerkezetére is rányomja a bélyegét. A helytartó ugyan készségesen hallgatná az Igét (uo. 7), de a mágus ellenszegül (uo. 8), majd a csoda letöri az ellenállását, és ez arra készíti a helytartót, hogy „elálmélkodjon” az „Úr tanításán”. Ennek eredményeképp a római Jézus hitére tér (uo. 12). Pált a megkövezésből való dicsőítés gyanús megmenekülése (14,19–20) sem menti meg a mártírium elszenvedésétől, ami szintén igehirdető tevékenységének részévé válik<sup>21</sup>.

Pál igehirdetési során kiállt szenvedéseit, csodatételeivel kapcsolatban, csak a 14,19 és a 16,22–24 említi röviden, és rögtön túl is lép ezen. Isten oltalma megmenti tanúságtévőjét és legyőzi a szenvedést<sup>22</sup>. Érdekes itt az is, hogy Pál több ízben is más missziós személyiségekkel (Barnabás, Szilás) együtt tűnik fel, ezzel Lukács újra az őskeresztény igehirdetők közé sorolja őt. Látszólag itt személyével szemben előtérbe kerül az igehirdetés, amennyiben a keresztény proprium kifejezése megalapozza Pál jelentőségét. Másrészt Lukács (illetve már az őt megelőző hagyományo-

<sup>18</sup> Így: SCHULZE, *Paulusbild* 92. Másképp: ECKERT, *Zeichen* 29 Anm. 21; JERVELL, *Zeichen* 64sköv.; PRAEDER, *Miracle Worker* 110. A csoda és a hit differenciált viszonya Péter csodájának (ApCsel 3,1–10; 11–16) — lukácsi — értelmezésében válik világossá. Ezt én is megpróbáltam jelezni: S. SCHREIBER, *Der Glaube in der Wunderdeutung von App 3,16*, SNTU 22 (1997) 25–46.

<sup>19</sup> Pált tehát nem nevezhetjük θεῖος ἀνὴρ-nek, ahogy pl. SCHILLE, *App* 49.; KANDA, *Form* 533., 548. és J. JERVELL, *Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums*, NTS 32 (1986) 378–392, itt 384. Az ontológiai értelemben vett „isten” ember elképzelése, akit ilyen elnevezéssel jelöltek volna, nem létezett. Ezt alaposan bebizonyítja a téma legújabb irodalma: D. S. DU TOIT, *THEIOS ANTHROPOS. Zur Verwendung von θεῖος ἀνθρώπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (WUNT II/91), Tübingen 1997, summierend 402–405sköv.; lásd még recenziómat: SNTU 23 (1998).

<sup>20</sup> Vö. PRAEDER, *Miracle Worker* 128. SCHILLE, *App* 472. és HAENCHEN, *App* 685. itt Pál megdicsőítését feltételezik, jóllehet Pál inkább Isten oltalmazó közelségét jelképezi, ami a tanúságtévőt kíséri.

<sup>21</sup> Lásd chhez: SCHREIBER, *Wundertäter* 82.

<sup>22</sup> Az ApCsel teljes összefüggésében nagyobb hangsúlyt fektet Pál szenvedéseire, így a csodatevő-kép kiegészül a szenvedő tanúságtévő képével is. A szenvedéshez vö. J. ROLOFF, *Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel*, EvT 39 (1979) 510–531., itt 529–531.

zók) számára az igehirdetés Pál apostol személyéhez annyira szorosan kapcsolódik, hogy őt — más jelentős tanúk háttérbe szorulásával — a misszió kiemelkedő, példaértékű személyiségként mutathatja be. Összességében Lukács nem határozza meg a csodák és az Ige közti kapcsolatot, ugyanakkor a két tényező összetartozása és a csodának az Ige szférájába való integrálása az elbeszélés állandó elemeként jelentkezik. Pál csodával és ígérel tanítja Istennek és Jézusnak.

### 3. Pál mint az üdvtörténeti folytonosság exponense

A vizsgálatunk alapja itt a az a formatörténeti párhuzam, ami a páli, péteri és jézusi csodákat jellemzi Lukács evangéliumában és az ApCsel-ben, amihez itt-ott a motívumok és a műfaj történet szintjén ószövetségi utalások is csatlakoznak. Például Lukács egy-egy béma Péter (ApCsel 3,1–10; vö. 9,32–35) és Jézus (Lk 5,17–26) általi meggyógyítását az ószövetségi jövendölés beteljesülésére (Iz 35,6 LXX) hivatkozva ábrázolja. Mint Pál, úgy Péter is csodás módon szabadul börtönéből (ApCsel 12), és itt Péter története mind megfogalmazásban, mind tartalmában Jézus feltámadására utal<sup>23</sup>. Jézus ördögűző tevékenységének példáit, mellyel Isten uralmának személyében realizálódott kezdete nyilvánul meg (Lk 11,20), követi Pál is. Pál kendőinek materiális csodatévő ereje ugyanahhoz az irányhoz tartozik, mint Péter árnyékának (ApCsel 5,15) és Jézus, illetve az ő ruhája megérintésének gyógyító ereje (Lk 6,19; 8,44–46). Halott-feltámasztást Péternek (ApCsel 9,36–43) és Jézusnak (Lk 7,11–17; 8,40–56), de már a száműzetés előtti Illés (1 Kir 17,17–24 LXX) és Elizeus (2 Kir 4,18–37) prófétáknak is tulajdonítanak. Jézus is gyógyít lázas beteget (Lk 4,38–41). Gyógyításról szóló összegzések nemcsak Pálhoz kapcsolódnak (ApCsel 19,11s.; 18,9), hanem Péterhez (ApCsel 5,15), az apostolokhoz (ApCsel 5,16) és Jézushoz is (Lk 4,40s.; 5,15; 6,18; ApCsel 10,38).

E jelenséget úgy magyarázhatjuk<sup>24</sup>, ha elemezzük a σημεῖα καὶ τέρατα kifejezést, amelyet Lukács Pál csodatételeivel kapcsolatban tudatosan alkalmaz (ApCsel 14,3; 15,12)<sup>25</sup>. A héber megfelelőjének ומוֹפְתִים וּמֵאוֹתֹת ószövetségi jelentősége<sup>26</sup> abban

<sup>23</sup> Ezt bizonyítja: W. RADL, *Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in App 12*, BZ 27 (1983) 81–96., itt 87–95.

<sup>24</sup> Ez nem jelenti azt, hogy Pál a tizenkettővel azonosulna egy őskeresztény konkurencia-helyzetben, mint ahogy A. J. MATTILL, *The Purpose of Acts*. Schneckenburger Reconsidered, in: *Apostolic History and the Gospel* (Fs F. F. Bruce), Exeter 1970, 108–122., itt 111. feltételezi.

<sup>25</sup> E kifejezés vallástörténeti és ApCsel-beli használatához vö. SCHREIBER, *Wundertäter* 50–57.; O'REILLY, *Word* 161–190.

<sup>26</sup> Ehhez lásd: K. H. RENGSTORF, ThWNT VII 214sköv.; F. STOLZ, *Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte*, ZThK 69 (1972) 125–144.; továbbá ECKERT, *Zeichen* 21. Másképp: W. WEIß, „*Zeichen und Wunder*”. *Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Ver-*

áll, hogy az exodust a deuteronomisták úgy interpretálják, hogy Mózes Izrael népét Isten „jelekkel és csodákkal” megnyilvánuló teljhatalmára alapozva vezette ki Egyiptomból. Emellett tartalmazza a próféták isteni legitimálásának szokását is (lásd Iz 8,18), akik ezáltal Isten hirdetett cselekedeteinek jeleként és igazolóiként léphetnek fel. A LXX az Izrael egyiptomi fogságból való szabadulásával és különösen Isten Mózes idejében tett csodáival való kapcsolatot a héber szintagmának a görög *σημεῖα καὶ τέρατα* kifejezéssé történő átalakításával fejezi ki<sup>27</sup>.

Ennek a hagyományosnak bizonyuló szókapcsolatnak a széleskörű újszövetségi használata (Mk 13,22; Mt 24,24; Jn 4,48; Róm 15,19; 2 Kor 12,12; 2 Tesz 2,9; Zsid 2,4) hangsúlyozza Lukács teológiai kifejező szándékát<sup>28</sup>. Jellemző ennek a szófordulatnak a kifejezett használata az ApCsel 7,36-ban, utalva az Egyiptomból való kivonulás csodálatos kísérőjelenségére, melyet Mózes művelt (vö. Kiv 7,3), valamint utalás az ApCsel 2,19-ben Joel próféta jövendölésére (Jo 3,3), amely szerint az a pünkösdi eseményekben teljesedett be. Ebben az összefüggésben Izrael paradigmatis megváltása a Jézus Krisztus megváltásának mintájává válik, melynek során Mózes Jézus előképe lesz (vö. ApCsel 7,36s.). Jézus Isten múltbeli üdvözítő tetteinek újra megragadott jelei és csodái által válik felismerhetővé, mint Úr és Krisztus, akivel Isten örök uralma elkezdődik (vö. ApCsel 2,22–36)<sup>29</sup>. Az Isten akaratában és tetteiben gyökerező üdvtörténet Izraeltól egyenesen Jézus, mint csúcspont és beteljesedés felé tart, így a jelek és csodatettek lukácsi értelmezését a kivonulás-történet *relecture*-jeként jellemezhetjük.

A Jézus személyével újra kibontakozó üdvtörténet nem törik meg halálával, hanem tovább folytatódik az ősegyház Krisztus-hitével, melynek exponensei — leginkább a tizenkettő és Pál apostol — tanúságtevői minőségükben állnak ki az evangélium mellett. Ennek megfelelően fordul elő a *σημεῖα καὶ τέρατα* kifejezés az apostolokkal (ApCsel 2,43; 4,30; 5,12), Istvánnal (6,8), Pállal és Barnabással (14,3;

*wendung im Neuen Testament* (WMANT 67), Neukirchen-Vluyn 1995, 6–14., 148sköv., aki itt e szintagmában Isten Izraelt oltalmazó tetteit látja és annak használatát a Kivonulásig vezeti vissza. Ennek kritikájához lásd recenziómat in: ThPQ 145 (1997) 173–175.

<sup>27</sup> A kifejezés használata a LXX-ban: K. H. RENGSTORF, ThWNT VII 219sköv.; H. REMUS, *Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?*, JBL 101 (1982) 531–551., 542sköv.

<sup>28</sup> Az ApCsel idevágó részeit Lukács szerkesztői munkásságának tulajdoníthatjuk; vö. O'REILLY, *Word* 163–169. és SCHREIBER, *Wundertäter* 46–49.

<sup>29</sup> Az ApCsel 2,19–22-höz lásd R. SLOAN, „Signs and Wonders”. *A Rhetorical Clue to the Pentecost Discourse*, EvQ 63 (1991) 225–240, itt 229sköv., 232.

15,12) kapcsolatban<sup>30</sup>. Itt Isten a csodákat maga idézi elő és láthatóvá válik a közösség számára a feltámadt és mennybement Krisztus maradandó jelenléte. Egy folyamatos üdvtörténeti vonal rajzolódik itt ki tehát Mózesről (illetve más ószövetségi személyiségektől, mint Illés és Elizeus) Jézuson keresztül az apostolokig és Pálig, természetesen azzal a minőségi különbséggel<sup>31</sup>, hogy Jézus csodáit saját teljhatalmából adódóan műveli, Isten uralmának jeleként (mely a személyével kezdődik), az apostolok azonban csak az ő nevében közvetetten, vagyis Isten uralmának továbbvitelével az ő teljhatalmának részeseként tesznek csodát.

Mind a formatörténetileg párhuzamos elbeszélésekben, mind a „jelek és csodák” szöfordulatban az üdvtörténeti folyamatosság központi teológiai kijelentése nyilvánul meg, mint Jézus és a korai közösségek életének lukácsi interpretációja<sup>32</sup>. Lukács egy nagy ívet rajzol az Ószövetségtől Jézuson mint csúcsponton keresztül az apostolokig és Pálig, aki ezáltal, mint az ApCsel egyik — vagy a — főszereplője, a teológiai program és az üdvtörténeti folytonosság fontos hordozójává stilizálódik, és legitimálódik is ilyenként. Isten állandó üdvözítő akarata a keresztény csodatettekben eddig ismeretlen intenzitással hat a történelem terében. A korai közösségek ideje ezzel üdvidőszakká válik<sup>33</sup>. E lukácsi teológia mögött a keresztények harmadik generációjának az az érdeke állhat, hogy, mivel elmaradt Krisztus parúziája, a jelenben győződjék meg a Mennybement állandó jelenlétéről. Ennek a Lukács által elbeszélő módon felrajzolt üdvtörténeti vonalnak a tudatában Lukács közössége joggal reménykedhet abban, hogy az isteni üdvözítés az ő idejükben is folytatódik. Itt Pál alakja a lehetséges orientációs pont. Krisztus meghatalmazott tanújaként tesz csodákat, és ezáltal Krisztus üdvözítő tevékenységét átviszi az első közösségek történetébe, ahogy ezt utolsó csodája, a máltai hajótörés újra összefoglalóan hang-

<sup>30</sup> A fordulat itt fordított szórenddel szerepel (őlnááá éáé őcéléá), ugyanakkor ez a formai különbségtétel inkább írói eszköz, mint tartalmi megkülönböztetés; lásd: SCHREIBER, *Wundertäter* 53sköv. A tartalmi különbségtételhez lásd: K. H. RENGSTORF, *ThWNT* VII 240sköv.; WEISS, *Zeichen* 116–118 (Prophetenepos versus Legitimation der Heidenmission).

<sup>31</sup> Jézus és az apostolok csodáinak eltérő értelmezéséhez lásd még: R. L. HAMBLIN, *Miracles in the Book of Acts*, *SWJT* 17 (1974) 19–34., itt 21.; J. A. HARDON, *The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles*, *CBQ* 16 (1954) 303–318., itt 306.; SCHNEIDER, *App* I 308sköv.; PESCH, *App* I 146; ROLOFF, *Kerygma* 196.; ZMIJEWSKI, *App* 180.

<sup>32</sup> Az üdvtörténeti folytonosság lukácsi teológiájához lásd még: SCHNEIDER, *App* I 308.; PESCH, *App* I 146.; ECKERT, *Zeichen* 30.; ROLOFF, *Paulus-Darstellung* 529.; R. F. O'TOOLE, *Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts. A Further Study*, *BY* 27 (1983) 195–212., itt 211.; SCHREIBER, *Wundertäter* 153–157.; ZMIJEWSKI, *App* 177.

<sup>33</sup> VÖ. M. KORN, *Die Geschichte Jesu im veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk* (WUNT II/51), Tübingen 1993, 240. Ezzel szemben H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen 1964, 180 Anm. 3-ban helytelenül azt állítja, hogy Jézus feltámadása után a csodának csak „másodlagos szerep jut”.

súlyozza. Pál, aki éppen a kígyómarás halálos veszélyéből menekült meg, és így Isten által oltalmazott tanúságtevőnek bizonyult, Isten üdvét egy lázas beteg felé fordította, aki Pál imájától meggyógyult, ez az isteni üdvözítés teljességét és a vétkek elvételét jelképezi (ApCsel 28,3–6–7sköv.).

#### 4. Páli kérdés a lukácsi hermeneutikával szemben

Maga Pál apostol a Róm 15,12a és a 2Kor 12,12-ben a jellemző *σημεῖα καὶ τέρατα* csodaformulát használja, amely az olvasónak azt az Újszövetségben egyedülálló lehetőséget nyújtja, hogy összehasonlíthassa az adott személy csodáiról szóló történeteket ugyanazon személy autentikus kijelentéseivel. Pál terminológiai egyértelműséggel utal saját tényleges csodatételeire, ugyanakkor a specifikus, példaszerű említés nem enged következtetni a csodák terjedelmére és jellegére. Különösen egyértelműen fogalmazza meg csodáinak magátólértetődőségét a 2Kor 12,12-ben<sup>34</sup> a páli „esztelen-beszédben” (2Kor 11,16–12,13)<sup>35</sup>, amelyben Pál saját apostolságát védelmezi ironizáló–dicsekvő módon a külső támadásokkal szemben<sup>36</sup>. Álláspontja szerint az apostol jellemzője a megfeszített Krisztushoz fűződő kapcsolatában rejlik. Ennek az argumentatív szövegkörnyezetnek megfelelően Pál saját csodáit apostoli igehirdetése részének tekinti. Ennek során a csodákat Krisztus Evangéliumának értelmezési síkjára helyezi. A csodák és az Ige ilyen módon megadott szoros összefüggése messzemenően egyezik Lukács elbeszélésével. Ez érvényes arra is, hogy Krisztus hatalmát tekintik a csodák és az igehirdetés alapjának, ahogy arra a *passivum divinum* a 2Kor 12,12-ben és a Krisztus Lélek általi cselekedeteiről szóló kijelentés (Róm 15,18sköv.) is rámutat. Így a csoda célja nem Pál dicsőítése, sokkal inkább az igehirdetés részben üdvözítő jellegének kidomborítása.

<sup>34</sup> A 2 Kor 12,12 kihegyezett kijelentéseit a Róm 12,19-ben egy vitan felül álló háttérből kiindulva, nzugodt érveléssel támasztja alá. Mindkét részhez bővebben: SCHREIBER, *Wundertäter* 198–234.

<sup>35</sup> Az esztelen-beszédhez vö. G. STRECKER, *Die Legitimität des paulinischen Apostolates nach 2 Korinther 10–13*, NTS 38 (1992) 566–586., itt 569sköv.; C. FORBES, *Comparison, Self-Praise and Irony, Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric*, NTS 32 (1986) 1–30.; H. D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie” 2 Korinther 10–13* (BHTh 45), Tübingen 1972, 75–89.; U. HECKEL, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10–13* (WUNT II/56), Tübingen 1993, 144–214.

<sup>36</sup> A 2 Kor 10–13 ellenségeinek azonosításához lásd: H.-J. KLAUCK, *2. Korintherbrief* (NEB 8), Würzburg 1986, 10sköv.; és SCHREIBER, *Wundertäter* 210–212. A kutatás történetéhez: R. BIERINGER, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, in: R. BIERINGER/J. LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians* (BERhL 112), Leuven 1994, 181–221., itt 192–215.

A csoda legitimációs funkciójának Pál által átvett gondolata szintén párhuzamra talál Lukács vázlatában, amikor Pál a nyilvánvalóan ismert σημεία τοῦ ἀποστόλου kifejezéssel jelöli a csodákat, mint az igazi apostol ismertetőjegyeit (2Kor 12,12)<sup>37</sup>. A legitimációs gondolat<sup>38</sup> ilyen formában történő átvételével Pál először is egy ismert kinyilatkoztatás-teológiai nézethez csatlakozik, hogy ellenfelei szemrehányásaira válaszolva tisztázhassa, hogy az ő kritériumaik alapján is megállja a helyét apostolként<sup>39</sup>. Ugyanakkor Pál fejtegetéseiben a csoda-jelenséget kritikai megvilágításba is helyezi. A csoda alárendelt jelentősége<sup>40</sup> az apostol művei között már az eszeten-beszédben is kiviláglik a rövid említésből, ami lezárja az apostol egyéb jellegzetességeinek és tapasztalatainak felsorolását; ilyenek a fáradozás és szenvedés, az eljövétel és eltávozás (11,22–12,12), amikor a lényeges dolgokat már elmondta. Jóllehet Pál — kihívóinak válaszolva — hivatkozhatna csodáira, mégis az apostoli szolgálatban átélt fáradozásával és szenvedésével<sup>41</sup> érvel, valamint azzal, hogy igehirdetői valója anyagi függetlenségében (12,13) nyilvánul meg. Ezáltal a csodák nem az igehirdetés lényegi elemei, hanem — legjobb esetben is csak — annak alárendelt kísérőjelenségei<sup>42</sup>, mivel az Ige kelti fel a hitet, amelyből kiindulva a csodák értelmet nyernek.

Amennyiben Pál csodái ἐν πάσῃ ὑπομονῇ<sup>43</sup> mentek végbe (12,12), akkor tudatában van annak a feszültségnek, amely korában az Isten uralmának kezdete és

<sup>37</sup> Ezt a kifejezést Pál ellenfelei is használják, vö. E. KÄSEMANN, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13*, YNW 41 (1942) 33–71, itt 35., 61sköv.; STRECKER, *Legitimität* 576. Lehetséges, hogy ez a kifejezés használatos volt a korai közösségekben, vö. J. MURPHY-O’CONNOR, *The Theologie of the Second Letter to the Corinthians*, Cambridge–New York 1991, 122.; F. W. HORN, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992, 307.; ezzel szembeáll ROLOFF, *Kerygma* 182.

<sup>38</sup> Ezen elképzelés átvételét hangsúlyozza JERVELL, *Zeichen* 71., 74.; vö. még R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen 1984, 64.; ROLOFF, *Kerygma* 181., 183.; A. VON DOBBELER, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT II/22), Tübingen 1987, 31.

<sup>39</sup> Lásd: KÄSEMANN, *Legitimität* 61–63.

<sup>40</sup> Az alárendeltséggel szemben: JERVELL, *Zeichen* 7sköv., 74.; DOBBELER, *Glaube* 32., 40. Helyesen fogalmaz: J. BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 135.; MURPHY-O’CONNOR, *Theologie* 123.; HECKEL, *Kraft* 298–300. Túl egyoldalúan hangsúlyozza W. E. PHIPPS, *Paul Against Supernaturalism. The Growth of the Miraculous in Christianity*, New York 1987, 18–22., hogy Pált nem érdeklik a csodák.

<sup>41</sup> E szenvedéseket a perisztázisokkal kapcsolja össze KLAUCK, *2 Kor* 96.; STRECKER, *Legitimität* 577.; KÄSEMANN, *Legitimität* 62sköv.; HECKEL, *Kraft* 218.

<sup>42</sup> Vö. pl. MURPHY-O’CONNOR, *Theologie* 122sköv.; KLAUCK, *2 Kor* 69f. — *1 Kor* 12,28–30: a csodatévő és gyógyító képesség önálló karizma, és nem kimondottan az apostolhoz kötött, így nem áll fönn köztük okozati összefüggés.

<sup>43</sup> E kifejezéshez lásd: W. RADL, EWNT III 969sköv.; F. HAUCK, ThWNT IV 585–591.

beteljesülése között áll fenn (vö. Róm 8,18), és kedvezőtlen esetben „türelmet” követel. Ily módon a csodák nem Pál dicsőségét alapozzák meg, hanem teljes mértékben az emberi és földi valóságba integrálódnak<sup>44</sup>. Pál különösen kiemeli saját emberi gyengeségét (ἀσθενεία, 11,29sköv.; 12,5.9sköv.), mert ez mutat rá arra a lehetséges helyre, ahol Krisztus saját hatását Pálban kifejezheti (vö. 12,9b)<sup>45</sup>. Az erőtlenség és az erő paradoxonját Pál a 2Kor 13,4-ben fejezi ki: Krisztus erőtlenségéből feszítettet meg, azonban Isten erejéből él. Pál részesül Krisztus erőtlenségéből, ezzel tehát Isten erejéből is<sup>46</sup>. Pál erőtlensége apostoli életének középpontjába Krisztust állítja, vagyis egy olyan kritériumot, amellyel szemben a csoda elveszíti kinyilatkoztatás-teológiai funkcióját<sup>47</sup>. A csodák megtörténtek, eleget téve ezzel a megfelelő elvárásoknak (12,12sköv.), Krisztus megtapasztalása azonban minőségileg teljességgel máshogyan, azaz az igehirdető erőtlenségében jelentkezik. Ennek az evangélium elegendő teret szán.

Az erőtlenség és az erő ellentmondásosnak tűnő korrelációja Pál realiztikus valóságglátásából fakad, amelyet éppen e két véglet határoz meg. A Lélek birtoklása és az apostoli küldetés az élet mindennapjaiban és nehéz pillanataiban nyilvánul meg, nem pedig a csodák és a földi kínoktól való elszakadás szférájában<sup>48</sup>. Ennélfogva a csodának semmiféle hitalapító funkciója nincs, a hit kizárólag az evangéliumból fakad<sup>49</sup>. Éppen a megtörtség mélyen emberi tapasztalata lesz az, ahol Krisztus ereje megtapasztalható, mivel ő, mint megfeszített és feltámadott, a keresztyén egzisztencia kulcsfigurája. Pál — jobban mondva: Krisztus Pál által — csak *ebben az erőtlenségben* képes csodára, mivel itt lehetőség nyílik Krisztus tevékenységére. A csoda teológiája nem létezik Pál számára.

<sup>44</sup> Vö. KLAUCK, 2 Kor 96; D. A. CARSON, *From Triumphalism to Maturity. A New Exposition of 2 Corinthians 10–13*, Leicester 1984, 257. Másként véli DOBBELER, *Glaube* 40, aki szerint „az apostol maga — személye és fellépése által — az isteni kinyilatkoztatás médiumává válik”.

<sup>45</sup> Az erőtlenség az esztelen-beszéd alaptétele, vö. J. ZMIJEWSKI, *Der Stil der paulinischen „Narrenrede“*. *Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte* (BBB 52), Köl-Bonn 1978, 278. sköv.; HECKEL, *Kraft* 302–324.; KLAUCK, 2 Kor 94f.; KÄSEMANN, *Legitimität* 53–56.; ECKERT, *Zeichen* 24f.

<sup>46</sup> KÄSEMANN, *Legitimität* 55 az erőtlenséget a „Megfeszített szférájaként” jelöli meg.

<sup>47</sup> Ennek megfelelően Pál számára a csoda nem bír bizonyító erővel, igaz a megfeszített Krisztus igehirdetésére hivatkozva el tudja hárítani a zsidók követelését, akik jelet akarnak. Az Evangélium „bizonyítéka” Krisztus maga, elsősorban megfeszítése által. A páli csodafelfogáshoz általában lásd: SCHREIBER, *Wundertäter* 277sköv., az egyes csodákhoz uo. 278–282.

<sup>48</sup> Vö. ECKERT, *Zeichen* 26., 33.; és E. LOHSE, *Das kirchliche Amt des Apostels und das apostolische Amt der Kirche. Ökumenische Erwägungen zu 2 Kor 10–13*, in: UÖ. [szerk.], *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes* (2 Kor 10–13) (SMBen. Be 11), Roma 1992, 129–146., itt 140., továbbá HECKEL, *Kraft* 298sköv., 324. sköv.

<sup>49</sup> Lásd ehhez: BECKER, *Paulus* 438., továbbá ROLOFF, *Kerygma* 181sköv.

Ezzel szemben Lukácsnál Pál *teológiailag* csodatevő. A történeti személy és meggyőződése iránt táplált érdeklődés háttérbe szorul a teológiai mondanivalóval szemben. Pál apostol Isten üdvtörténetileg folytonos műveinek teológiai exponensévé, valamint az Evangélium terjesztésének példájává válik, akit Isten csodái által támogat és véd. Ebben nem az az elgondolkodtató, hogy Lukács iránymutatást adott közösségének egy különleges keresztyén személyiség példájával, hanem hogy ez egyenesen a „csoda” médiumán keresztül történik, ami önmagában félreérthető, és tág teret nyújt az eltérő interpretációknak és világnézeti felfogásoknak. Pál éppen ez okból igyekszik elkerülni ezt a „kritériumot”, és az emberek mindennapi tapasztalataiból kiindulva próbál meg a Krisztus-hit lényegéhez közelíteni. A lukácsi Pál-hermeneutikával szembeni kritikai kérdést tehát maga Pál teszi föl, amikor azt szorgalmazza, hogy vegyük komolyan, hogy Krisztus kinyilatkoztatása, megismerése és követése az emberi erőtlenséghez kapcsolódik, továbbá, hogy a mindennapok, a kínok és az elnyomás valós történeti helyzete a Krisztussal való találkozás egyetlen lehetséges színtere. Nyilvánvaló, hogy ezzel megkérdőjeleződik Lukács „csoda-optimizmusa”.

Természetesen mindkét szerző szándéka más. Lukácsot csak úgy érthetjük meg, ha figyelemmel vagyunk arra a társadalmi–vallási helyzetre, amely két generációval Pál apostol után alakult ki. Hogy a hozzá eljutó hagyományok<sup>50</sup> értékét fenntartsa, magyaráznia és ezzel aktualizálnia is kellett azokat. Ezt a csoda-elbeszélésekkel teszi, teológiailag rendszerezi őket és ezzel saját üzenetét támasztja alá. Így az átvett hagyományokat egy teljes üdvtörténeti elképzelés keretein belül állítja szembe *saját* Pál-magyarázatával, mely szerint Pál csodái Isten — az evangéliumban leírt — üdv-akarátának felfogható jelét adják. Hogy hűek legyünk Lukácshoz, figyelembe kell vennünk, hogy a csodatevő Pál személyével az isteni üdvözítést szándékozik olyan *példával bemutatni*, ami Isten cselekedeteit nemcsak csodákra korlátozza<sup>51</sup>, hanem ki akarja mutatni, hogy ez minden hívő életében megtapasztalható. Az, hogy Pál megszorító csodaértelmezése csaknem megsemmisült az őskeresztyén csodafelfogás széles áradatában, óvatosságra intő jel a mai teológia számára a vallási anyagok áthagyományozásának folyamatával szemben, és e folyamatok kitartó, forrásokig visszanyúló értelmezését kívánja meg.

<sup>50</sup> A Lukács számára ismert hagyományanyag áttekintését nyújtja: SCHREIBER, *Wundertäter* 140–142., 301.

<sup>51</sup> ECKERT, *Zeichen* 32sköv. utal a lukácsi ábrázolás lehetséges félreértésére, miszerint a Lélek tettei csupán szokatlan csodákra korlátozódnának, ezzel azonban ellenkezőjét érnénk el Lukács szándékának, aki rá kíván mutatni, hogy Isten minden keresztyén életében jelen van.



SZÉCSI JÓZSEF

# „NEM MINDEN ÓRÁBAN TÖRTÉNIK CSODA...” MEGILLÁ 7 B A CSODA A ZSIDÓ IRODALOMBAN

## I. A csoda a Tenáchban

A csoda kifejezésére a héber Biblia legalább nyolcféle szót használ: „ót”, „mófét”, „gevurá”, „gedullá”, „nifláót”, „nész” és a „pele” mögött rejtőzik. A Septuagintában a „szémejosz” és a „terász” a megfelelőjük, elsődlegesen az „ót-mófét” páros fordításánál.

A héber Biblia a mi csoda szavunk értelménél tágabb jelentésű szót használ, a „pele” és a „nifláót” szavakat. A csodáknak egy bizonyos fajtáját bibliai fogalomnak lehet tekinteni, mivel saját terminus technicusukkal jelölik. Ezek a jelek, az „ót” és a „mófét”; vagyis rendkívüli vagy meglepő események, amelyeket Isten azért küldött, hogy demonstrálja hatalmát és akaratát bizonyos helyzetekben, amikor az embert valamiről meg kellett győzni.

A csodával kapcsolatos elképzelések az Egyiptomból való kiszabadulás történetéből elemezhetők ki. Az örökkévaló megígérte (2Mózes 7,3–5), hogy sok jelet („ót”) és csodát („mófét”) mutat Egyiptomban. Az „ót” a Tenáchban 74-szer fordul elő. Olyan esemény, amely közvetít valamit, amiből valamire következtetni lehet. Az „ót” és a „mófét” együtt szereplése jelentésük hasonlóságára utal (főleg a Deuteronomiumban).

A „mófét” az „ót”-tól eltérően a Bibliában nem fordul elő profán értelemben. Olyan jelre vagy jelképes cselekvésre utal, amelyet a próféta visz végbe vagy rendel el, hogy Isten szavának értelmét megtudja, vagy megerősítse. Nem szükségszerű, hogy a „mófét”-ot természetfölötti lény vigye végbe, de a „mófét” mindig a nyilvánlatkoztatás szolgálatában áll. Ami ennek a bizonyítására alkalmas, az lehet „ót” és „mófét”, még ha a természet erőit nem is múlja felül. A Zsoltár 106,2 Isten „hatalmas tetteiről”: „gevurá” beszél az egyiptomi szabadulással kapcsolatban. Másutt ugyanezzel az eseménnyel kapcsolatban „nagy tettek”-ről: „gedólór” szól. Ezzel szinonim a „csodadolgok” „nifláót” és a „félelmetes tettek”; „norá ót” kifejezések a Zsoltár 106,22kk-ben. A 2Mózes 15,11-ben Egyiptommal kapcsolatban a „pele” szó áll. Másutt az egyszerű „máásze”: „tett” szó áll Isten nagy tettére (2Mózes 34,10). A Zsoltár 145,4–6-ban egyszerre fordul elő a „máásze”, a „gevurá”, a „nifláót” és a

„gedullá”. A héber attól függően sem tesz különbséget, hogy az adott esemény megfelel-e a természet törvényeinek vagy sem.

Jelek szerepelhetnek jóslatok bizonyítékaiként, így „Bét-Él” oltárának összeomlása annak a jele, hogy a későbbi lerombolásról szóló jóslat igaz volt (1Királyok 13,1–6). A fontosabb jelek Egyiptomban jelentek meg: például a bot kígyóvá változott, hogy megmutassa, Mózes valóban Isten küldötte (2Mózes 4,1–7). A tíz csapás a fáraót sújtotta, hogy elfogadja az isteni parancsot és elengedje a népet. A Deuteronomium 13. fejezete felveti egy olyan jelnek a problémáját, amelyet egy hamis próféta mutatott. Ez lehet egy valódi, Istentől küldött jel azért, hogy próbára tegye az embereket, melyeknek semmilyen körülmények között sem szabad engedelmeskedni. A jeleket, mint jóslat-bizonyítékokat, a bibliai időkben szükséges eseményeknek tekinthették.

Néhány bibliai csoda több mint jel, vagyis a céljuk tovább megy annál, minthogy az isteni hatalom bizonyítéka legyen. Izráel megmenekült, az egyiptomi hadsereg a Vörös-tenger kettéválása nyomán elpusztult; vagy például az emberek vízhez és élelemhez jutottak a sivatagban különböző csodálatos események során. Szamária (2Királyok 6,8–7,20) és Jeruzsálem (2Királyok 19,35) is csodás módon elkerülte az ostromló hadseregek hódítását. Az ilyen csodákat tekinthetjük közvetlen isteni beavatkozásnak az emberi történelem kritikus pillanataiban. Azonban még ezekben az esetekben sem hiányzik teljesen a fogalom „jel” eleme. Dátánt és Abirámot követőikkel együtt elnyelte a föld. Ez csupán büntetés volt, amelynek a hitelességét a helyzet követelte meg. Mózes szavai (4Mózes 16,28–30) viszont tisztán jelként értelmezik ezt az eseményt. Az is tisztán megfogalmazódik, hogy amikor Izráel látta az egyiptomi sereg pusztulását a tengerben, hittek Istennek és Mózesnek (2Mózes 14,31). A Biblia nem tesz különbséget a „jel” és a csodás isteni beavatkozás között az emberi történelemben. Van egy harmadik fajtája is a csodáknak, melyben a csodatevő személye a csodatörténetben primér hangsúlyt kap. Ilyenek az Illés és Elizeus történetek. A vallástörténet mutat hasonló példákat, a héber Bibliában szinte teljesen kettőjük személyéhez kötődnek.

A Bibliában lehetnek költött csodák, így a didaktika műfajához tartozó Jónás, Tóbiás és Jób történetek drámai kerete, a Dániel 1–6 haggádája, a 2Makkabeus könyv egyes elbeszélései, vagy az Izaiás könyv két csodája (37,36k; 38,7k). A csodák az üdvtörténet döntő pillanataiban a leggyakoribbak: Mózesrel és Józsuéval a szövetségkötés és honfoglalás idején, Illéssel és Elizeussal a szövetség helyreállítóival.

A J hagyomány csak az egyiptomiak vízbefulladásáról tud, a P forrás a tenger kettéválásáról is. A napcsoda például a Józsué 10,12kk-ben idézet az epikus Jásár könyvéből. Illés és Elizeus történetébe legendás elemek vegyülhettek. A hívő számára e nehézségek ellenére is egyértelmű volt, hogy Isten tud és tesz is csodát. A bibliai, ó- és újszövetségi csodaproblémában nem az a kérdés, hogy vannak-e csodák, hanem

az, hogy az adott csoda Istentől való-e vagy sem? Isten csodatévő erejében való hit sokszor hiányzott a pusztában (Zsoltár 78,32), a próbatételek miatt a nép lázongott és maga is próbára tette az örökkévalót (2Mózes 17,2; Zsoltár 95,9) csodákat követelve.

A Bibliában nem vetődik fel a csodáknak természetes vagy természetfölötti volta, amely kérdés a későbbi korok gondolkodóit komolyan érdekelte. Egy alkalommal a héber Biblia a csodát „teremtés”-ként említi (4Mózes 16,30), amely jelzi azon fogalomnak az ismeretét, amelyet a modern időkben a természettörvények függesztéseként fognak föl. A felhő leereszkedésének csodáját (4Mózes 9,18–23), amely egy természetes jelenség, bár a leírásban váratlan esemény volt, teljes jogú csodaként értelmezik. Istennek csodatevő hatalmát a Biblia nem kérdőjelezi meg.

A csodákkal kapcsolatos ellenszenv a bibliamagyarázók egy rétegének meghatározó szempontja lett. Ha például néhány forrásban több a csoda-elbeszélés, akkor azok kevésbé hitelt érdemlőek. Az apologetikus hajlamú kutatók csökkenteni próbálják a bibliai csodák jelentőségét, hogy ezzel tegyék a Bibliát szalonképesebbé. A Biblia csoda-elbeszélései azonban nem öncélúak. Isten bizonyítja Izráel történetében, hogy sorsát közvetett vagy közvetlen módon alakítja. Elképzelhető csoda-nélküli hit, biblikus hit azonban csak csodával.

## 2. A csoda az intertestamentális korban

Az intertestamentális időszak egyik érdekes szövegtanúja a qumráni *Genesis Apocryphon*-ban található elbeszélés. Ábrahám a Biblia első gyógyítója (1Mózes 20,17): „Ábrahám pedig imádkozott Istenhez, és meggyógyította Isten Abimeleket, feleségét és szolgálóit, úgyhogy ismét szülhettek”. Ábrahám itt közvetítő, mert a gyógyulás az Úr beavatkozásának eredménye. Qumránban a fáraó a beteg, a betegség egy „gonosz lélek” műve, aki azért küldetett, hogy állandóan korbácsolja őt és az udvar férfait, ezzel védve Sárát. Hivatták Ábrahámot. Gyógyítása így van leírva a *Genesis Apocryphon*-ban (20:16–19.): „Imádkoztam, és kezemet ráhelyeztem; a korbácsolás eltávozott tőle, és a gonosz elüldöztetett, és meggyógyult.” Vermes Géza megjegyzi (*A zsidó Jézus*. Budapest, 1995.88.): „Az imának, a kézrátételnek és a gonoszt elűző rendreutasító szavaknak ez a kombinációja külön figyelmet érdemel, minthogy szembetűnő párhuzamot mutat Jézus gyógyító és démonűző módszerével”. A kézrátétel Vermes Géza szerint (ibid. 88.) a Septuagintában jelenik meg először (2Királyok 5,11). A héber szöveg szerint Naamán annak a reményének ad hangot, hogy Illés „elhúzza, meglengeti” kezét a leprával fertőzött testrészt fölött, a görög fordító azonban ezt az igét a „ráteszi a kezét” kifejezéssel fordítja.

Az ókori chászidok, a chászidim vagy jámborok egyik fő jellemzője, hogy úgy gondolták: imáikkal csodát tehetnek. Honi Kr. e. I. században működött. A rabbik

Kör-vonónak, Josephus Óniásnak hívta az Igaznak nevezett Honit. A Talmud így írja le egy csodáját (Táanit 3:8): „Így szóltak egyszer Honihoz, a Kör-vonóhoz: Mondj imát, hogy essen az eső! Imádkozott, de az eső nem esett. Erre mit csinált? Megvont egy kört, beleállt és azt mondta az Isten előtt: Világnak Ura, gyermekeid hozzám fordultak, mert olyan vagyok előtted, mint a Te házadnak fia. A hatalmas névre esküszöm, hogy addig nem mozdulok el innen, amíg nem mutatsz kegyességet gyermekeid iránt. Ekkor elkezdett szemerkélni az eső. Nem ezt kértem — mondta —, hanem esőt, amely megtölti a ciszternákat, mélyedéseket és barlangüregeket! Erre felhőszakadás kezdődött. Nem ezt kértem, hanem a kegyelem, áldás és ajándék esőjét! Erre elkezdett rendesen esni az eső.” Két unokája, leányának fia, Hánán és fiának fia, Abba Hilkija, szintén ismertek voltak esőcsináló képességeikről.

Vermes Géza hajlik a karizmatikus judaizmusnak Galileával való összekapcsolására. Hanina ben Dosza ennek talán legmarkánsabb talmudi képviselője. Hanina ben Dosza működése Kr. e. 70-re tehető. A Misna szerint az első századi chászid egy teljes órát töltött el azzal, hogy szívét Isten felé irányítsa (Beráchót 33 a): „Miközben Rabbi Hanina ben Dosza imádkozott, egy mérges csúszómászó belemart, ám ő nem szakította félbe imáját.” Haninának semmi baja nem esett és a történet egy másik változatában a kígyó azonnal elpusztult. Hanina, mint Jézus, és mint általában a chászidok, a jogi és rituális ügyekkel szemben a hangsúlyt az erkölcsi kérdésekre helyezték.

Vermes Géza megállapítja (ibid. 108.): „Mivel a halákha a rabbinikus judaizmus sarokkövévé vált, egyáltalán nem meglepő, hogy népszerű vallásosságuk vonzereje ellenére Jézust, Haninát és a többieket lassan, de biztosan a valódi tisztetreméltóság határain kívülre szorították.”

### 3. A csoda a Talmudban

A Talmud általában a „nész” szóval jelöli a csodát. Ezt a szót a héber Bibliában „jel” értelemben használják. A bibliai csodákat a talmudi tanítók, bölcsek megkérdőjelezés nélkül elfogadják. Vallásfilozófiai szempontból három dolog foglalkoztatta a bölcseket: 1. a teremtés és a csoda viszonya; 2. a csodának a vallási igazságban játszott szerepe; 3. és a mindennapi csoda, amely nem szól bele a teremtés rendjébe.

A rabbik szerint a csodák eleve elrendelt, és elrendezett részei a teremtés aktusának. „Rabbi Johanan úgy mondta, hogy Isten megegyezett a tengerrel, hogy megnyíljon Izráel gyermekei előtt... Rabbi Jeremiás ben Eleázár azt mondta, hogy nemcsak a tengerrel, hanem mindennel, amit a Teremtés hat napja alatt teremtett... Isten megparancsolta az égnek és a földnek, hogy elcsöndesedjenek Mózes előtt; a napnak és a holdnak, hogy megálljanak Józsué előtt; a hollóknak, hogy táplálják

Illést; a tűznek, hogy ne égesse meg Hananját, Misáélt és Azarját; az oroszlánnak, hogy ne bántsa Dánielt; az égboltnak, hogy megnyíljon Ezékiel hangjára; és a hálnak, hogy elnyelje Jónást.” (Genesis Rabba 5:45). Ugyanebben a gondolatmenetben a Misna (Ávot 5:6) felsorol tíz dolgot, amelyet Isten a sábbátnak, a teremtés napjának estéjén, szürkületkor teremtett, köztük a föld száját, amely megnyílt, hogy elnyelje Kórét (4Mózes 16,32); Bálám beszélő szamarának száját (4Mózes 22,28); a mannát (2Mózes 16,4); és Mózes botját (2Mózes 4,17). A talmudi bölcsek az egyetemes törvényeket a kivételeken keresztül is felfedezték, a csodákon keresztül, amelyeket külön meg kellett teremteni; amelyek részei a világnak, és csak a megfelelő időben jelennek meg.

A Biblia utáni korban a zsidó vallásfilozófia egyik alapvető tétele az, hogy a csodák nem a vallási igazságok bizonyítékai. Ennek tórai indoka az 5Mózes 13,2–4: „<sup>2</sup> Midőn majd támad köztetek próféta vagy álomlátó, és ad számodra jelt vagy csodát, <sup>3</sup> s bekövetkezik a jel és a csoda, amelyről szólt neked, mondván: menjünk más istenek után, amelyeket nem ismersz és szolgáljuk őket — <sup>4</sup> ne hallgass ama prófétának szavára vagy amaz álomlátóra, mert megkísért benneteket az örökkévaló a ti Istenetek, hogy megtudja, vajon szeretitek-e az örökkévalót a ti Isteneteket egész szívetekkel és egész lelketekkel.” A rabbik ezt még egy meglepő esettel hangsúlyozzák: Rabbi Ezliezer ben Hirkánosz egy sor csodát említett meg azért, hogy bizonyítsa Isten uralmának helyességét, de Rabbi Josua ezt megvetően visszautasította, mondván: „a Tóra nem a mennyekben van”; és Rabbi Josua ellenvéleményét fogadták el (Bává Mecia 59a). Az 5Mózes 13,2–4 „azt tanította a bibliai zsidóságnak, hogy a csodák nem vallási igazságok, mert igazságtalan esetekben is gyakorolhatók. A Talmud a bibliai koron túli csodák lehetőségét pedig kereken tagadta.” (Magyar Zsidó Lexikon. szerk. UJVÁRI PÉTER. Budapest, 1929.182.).

A rabbik mindent elkövetnek, hogy hangsúlyozzák az élet mindennapi csodáit, amelyek nem a természeti törvények felfüggesztésével jelennek meg. „Gyertek és lássátok hány csodát tesz a Mindenható, áldott legyen a neve, az emberrel, aki erről mit sem tud. Ha egy ember megrágtatlanul venné magához a kenyeret, az leszállna a beleibe és felsértené. Isten azonban teremtett egy kutat a torkába, amely lehetővé teszi, hogy biztonságosan szálljon alá” (Exodus Rabba 24:1). Ez a gondolat jelenik meg a zsidó imakönyv napi hálaadó imádságában (Módim): „mert a Te csodáid naponta velünk vannak, valamint a Te csodatetteid, a Te jótéteményeid, amelyeket Te minden időben véghezviszel este, reggel és éjjel.” A hétköznapi élet csodáit a rabbik a Talmudban többre tartják a bibliai csodáknál: „Nagyobb csoda az, ha egy beteg veszedelemes betegségéből megszabadul, mint az, ami történt akkor, amikor Hananja, Misáél és Azarja megszabadultak a tüzes kemencéből” (Nedárim 41 a); a nagy nyomorban élő család támogatás útján való megsegítése pedig nagyobb csoda, mint Izráel megszabadulása a Vörös-tengernél (Peszáchim 118 a).

Ebben az összefüggésben nem érdektelen a szintén hálaadó zsidó ima a Talmudban, melyet két ünnepre: Hanukára és a Púrimra vonatkoztatnak: „mert csodák, amiket Te viszel véghez, a mi atyáink jutalma”; (Szoferim 20:6; a szöveg a Szeder R. Amramban található). A rabbik hangsúlyozzák a Hanukka-történet csodás jellegét, amikor az egy napra való tiszta olaj nyolc napig égett, bár tudtak volna új olajat hozni (Sábbát 21 b). Az ünnepnek sok szokása, szabálya kötődik ehhez az eseményhez, mintegy a „csoda népszerűsítése miatt” (Sábbát 23 b). Ez a csoda azonban nem hasonlítható a bibliai csodákhoz, és a Púrim-történetben nincs is Deus ex machina jellegű csoda. Általában ezek az ún. „természetes csodák” körébe tartoznak. A Vörös-tenger szétválasztását tekinti a zsidó hagyomány a legnagyobb bibliai csodatételnek (Peszáchim 118 a).

Bár a Talmud teli van legendákkal és csodatörténetekkel, melyek az arra legméltóbbaknak jelentek meg (Táánit 21–25), általánosan elfogadott az a nézet, hogy a csodák kora (valószínűleg a népnek, mint egésznek a javára szolgál) lejárt, mert „azoknak jelentek csak meg, akik hajlandók voltak magukat feláldozni az örökkelvő Nevének megszentelése érdekében, és mi nem vagyunk méltóak arra, hogy nekünk csodák jelenjenek meg” (Beráchót 20 a; Táánit 18 b; Szánchedrin 94 b).

Tíz kisebb csoda mégis megtörtént a Második Szentély fennállásának idején (Ávot 5:5). Köztük olyanok például hogy senkit sem mart meg a kígyó vagy a skorpió Jeruzsálemben; hogy mindig lehetett szállást találni (tudniillik az ún. zarándokünnepek idején); és hogy az eső sohasem oltotta ki az oltár tüzét.

Tiltott dolog a csodákra támaszkodni (Peszáchim 64 b). „Nem szabad veszélyes helyre állni és azt mondani, hogy „csoda fog velem történni”, mert lehet, hogy nem fog megtörténni és ha mégis, az levon az ember érdemeiből” (Táánit 20 b). Az azonban, „akivel a csoda megtörténik, nem ismeri fel a csodát” (Niddá 31 a). Amikor a zsidó népet ért csodatétel helyére érkezünk, különleges áldást kell mondani (Beráchót 9:1 és 54 a).

Hevesi Simon: Az ókor zsidó bölcsellete c. könyvében így írt (Budapest, 1943. 306–8.): „A Talmud szerint a csodáknak bizonyító ereje nincs. Ha a csodás megnyilatkozás igazságot képvisel, akkor elfogadhatjuk azt; ha azonban a csodás tünelemény hazug elveket akar bizonyítani, ügyet sem vetünk rá.” (ibid. 306. old.)

Rabbi Eliezer a bölcsekkel egy jogi kérdésben vitát folytatott. A bölcsök nem akarják elismerni igazát, mire a sértett mester így kiáltott fel: „Bizonyítson mellettem ez a jánoskenyérfa!” — és kimutatott a tanház udvarán álló fára, mire a fa gyökerestül kiszakadt a földből és a magasba emelkedett. A bölcsök így feleltek: „Nem adatik bizonyíték egy jánoskenyérfából.” Rabbi Eliezer újra szólott: „Bizonyítson mellettem a vízcsatorna!” — és íme szavára a csatorna vizei felfelé áramlottak. A bölcsök azt mondták: „Nem bizonyíték a vízcsatorna sem.” Rabbi Eliezer a ház falát hívta tanúnak igaza mellett. A ház falai meghajoltak és beomlással fenyegettek. A bölcsök

azonban rendíthetetlen nyugalommal mondták: „A ház falának sincs bizonyító ereje.” Ekkor égi hang szólalt meg: „Miért vitáztok Rabbi Eliezer ellen? Erre felállt Rabbi Josua és így szólt: Nem az égben vagyon (ti. a jogi döntés alapja), mi nem törődünk az égi hanggal (Bábá Meciá 59 b).

A csodával nem lehet és nem szabad hamis tételt, helytelen jogi következtetést, az értelemmel ellenkező, abszurd tanokat bizonyítani. A földi dolgoknak az elbírálása az emberi értelem hatáskörébe tartozik, a csodát ilyen viták elbírálásába bevonni helytelen dolog, mert a csoda sem változtathat az igazságon.

Rabbi Abánu Rabbi Jochánán nevében mondta: „Ha azt mondja a próféta...légy bálványimádó, még ha a napot az égboltozat közepén megállítja is, akkor se hallgass rá!” (Szánhedrin 100 a).

A rabbinikus felfogás nem ismeri el a természetfölöttinek tartott jelenség igazságképző illetékességét és bizonyító erejét (ibid. 308. old.).

A púrими lakomán, a vigasságon, két mester olyan sok italt fogyasztott, hogy ítélőképességüket teljesen elveszítették. Az egyik mester alkoholos indulatában megölte a másikat. Amikor kijózanodott, meglátta barátja holttestét. Istenhez könyörgött, hogy tegyen csodát és keltse életre társát. Isten meghallgatta kérését és fel támasztotta a holtat. A következő évi púrím alkalmával a bortól megmámorosodott és gyilkossá lett mester ismét lakomára hívta barátját, egykori áldozatát. Barátja azonban szabadkozva, így hárította le a meghívást: „Nem minden órában történik csoda!” (Megillá 7 b).

#### 4. A csoda a Talmud utáni zsidó irodalomban

##### A középkori zsidó filozófia

A csoda problematika a középkori zsidó filozófia egyik fontos kérdésköre volt. A középkor filozófusának nehéz volt elfogadni a csodákat, nemcsak azért, mert nehéz volt megmagyarázni egyes csodákat, melyeket a Biblia leír, hanem azért is, mert a csodák elfogadása maga után vonja a teremtésben és az isteni gondviselésben való hitet, melyeket a görög filozófia elutasított.

##### Száádjá gáon

Száádjá gáon (882–942) Isten létét a világ időbeli eredetével bizonyította (Hiedelmek és vélemények 1:2), és az isteni mindenhatóságot a teremtés fogalmából vezette le (ibid. 2:4). Nem kérdőjelezte meg a csodák lehetőségét. Mivel elfogadta a teremtés és az isteni mindenhatóság fogalmát, értelemszerű volt számára, hogy Isten, ha jónak látja, megváltoztathatja a teremtést azért, hogy megtartsa a Hozzá

hűségeseket vagy, hogy Isten megerősítse kinyilatkoztatásait a próféták számára. A csodák célja Száádjá gáón szerint az volt, hogy megerősítse a prófétát, mint Isten küldöttjét, akinek szavai igazak voltak (ibid. 3:4–5).

Száádjá gáón hitt abban, hogy tökéletes megfelelés van a kinyilatkoztatás tartalma és a racionális vizsgálódás eredménye között. Így a csoda, amennyire megerősíti a kinyilatkoztatást, olyannyira megerősíti a racionális vizsgálódás eredményeit is: Isten létét, Isten egyedülvalóságát és a világ teremtését. Úgy tűnhet ezért, hogy a csoda fölösleges. Mindamellet Száádjá gáón fenntartotta azt, hogy a kinyilatkoztatott tanítások intellektuális megerősítése szükséges, de mivel ez hosszadalmas és kevesek számára elérhető, így a csodák a tömegeknek kelljenek. A kinyilatkoztatások és a csodák még azok számára is segítséget jelentenek, akik képesek a gondolkodásra, mert azok útmutatók az igazság keresésében.

Azért, hogy meg lehessen különböztetni az igaz vallást a hamistól, amely a csodákra hivatkozik, mind magát a csodát, mind a tanítást, amit megerősít a csoda, szigorú tudományos vizsgálatnak kell alávetni. Meg kell vizsgálni, hogy a feltételezett csoda nem illuzórikus-e (ibid. 3.), és azt a hagyományt is, amelyről beszámol (ibid. Bevezetés). Mivel megfelelés van aközött, ami kinyilatkoztatott és aközött, amire a racionális gondolkodás jutott, semmi, ami nem felel meg az intellektuális ítéletnek, nem fogadható el próféciaaként (kivéve az olyan jelenségeket, amelyek meghaladják az intellektuális megértést) (ibid. 3:8).

### Az újplatonizmus

Miként Száádjá gáón, a korai újplatonisták is kérdés nélkül elfogadták a csodák lehetőségét. Bár ugyanazon funkciókat tulajdonították a csodáknak, mint Száádjá gáón, a jelenségről magáról vallott elképzelésük más volt. Az újplatonisták már nem úgy tekintettek a csodákra, mint a természeti törvényekkel ellentmondó jelenségekre, amelyek így bizonyítékul szolgálnak Isten akaratának, hanem inkább, mint egy magasabb természetfölötti rendnek az alacsonyabban lévő természeti rendbe való behelyezését. Az újplatonisták azt vallották, hogy a csodák egy olyan személy jelenlétében jöhetnek létre, aki méltó az érzékek feletti rendre, és azt vonzza is, és ez a személy a próféta. A próféta aktív szerepet játszik a csoda megnyilvánulásában. A csodák nem pusztán a kinyilatkoztatás tartalmának megerősítését szolgálják, hanem magukban is kinyilatkoztatások abban az értelemben, hogy az isteni rend megjelenését képviselik a természeti rendben (Ibn Ezra 1092–1167; Exodus Commentar 3:15; 6:3).

## Az arisztotelianizmus

A csoda kérdése egyre égetőbbé vált, ahogy az arisztotelianus filozófiának befolyása növekedett a zsidó bölcseletben. Az arisztotelianizmus szerint, amely a természeti rendet, mint az Isten racionális létének természetes következményét szemlélte, minden, ami ellentmond a természetnek, ellentmond a józanésznek is.

### Júda Hálévi

Júda Hálévi (1085–1142) abból az előfeltevésből indult ki, hogy a tapasztalásnak elsőbbsége van az intellektuális ítélettel szemben. Bár az ész tagadhatja a csodák előfordulásának lehetőségét, a csodák tényét fenntartja az esemény azonnali hitelessége, és annak a hagyománynak a hitelessége, amely beszámol róla (Kusari 1:5). Visszautasítva azt az elképzelést, hogy az intellektuális ítéletnek meg kell erősíteni a kinyilatkoztatás lényegét, és felismerve azt, hogy a csoda önmagában nem bizonyítja a próféta kijelentéseinek érvényességét. Júda Hálévi Száádjá gáónhoz hasonlóan nem tekinti a csodát a kinyilatkoztatás tartalmi megerősítésének, hanem a csodát magának Istennek a közvetlen megnyilvánulásaként szemléli. Így a csoda Istennek közvetlen párbeszéde egy személlyel vagy egy nemzettel. A természeti rendnek valamiféle elhajlása azért, hogy egy embert vagy egy nemzetet vallásos irányba vezéreljen, az a csoda. Mindkét eseményben Isten személyesen van jelen az emberek életében. A kinyilatkoztatás hitelessége a Sinai hegyen azon alapult, hogy Izráelnek Mózzsal együtt prófécia adatott, és tanúja lehetett a kinyilatkoztatásnak minden időkre, és minden ezzel ellentmondó prófécia szükségszerűen érvénytelen, még akkor is, ha netán azt csodák látszanának alátámasztani (ibid. 1:80–90).

### Majmonidész

Majmonidész (1135–1204) egyfelől adoptálta az arisztotelianus fizikát és metafizikát, másrészt eltért attól az arisztotelianus nézettől, hogy a világ örök. Fenntartotta a világ időbeli eredetének feltételezését, bár úgy gondolta, hogy sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet (Dalalat Alhairin 2:25). A csodák Majmonidész szerint azért szükségesek, hogy alátámasszák a tömegek számára a kinyilatkoztatás hitelességét, valamint hogy támogassák azt a bibliai kitélt, hogy Isten vezeti az embereket azáltal, hogy nekik adja a Törvényt. Azon igyekezetében, hogy összeegyeztesse a csodákat az általa elfogadott arisztotelianizmussal, Majmonidész úgy gondolta, hogy a világ teremtése Isten önkéntes cselekedete, valamint hogy lényegét és felépítését tekintve a világ isteni ésszerűséget tükröz. Így nincs konfliktus az isteni bölcsesség és az isteni akarat között, mindkettő a teremtés öntőformájába van be-

vésve (ibid. 3:25). Majmonidész szerint a csodák eleve, már a teremtés idején el voltak rendelve, és így nincs változás az isteni akaratban vagy bölcsességben. A különbség a természeti jelenségek és a csodák között azonos az általános és az egyedi közötti különbséggel, bár az egyedit szintén vezetik saját törvényei. A csodák, mint a teremtés is, egyedi események, és létrehozzák a maguk valóságát. Például a pátriárkák és Mózes csodái megteremtették egy nemzet létét, melynek meghatározott szerepe van a világrendben. A Sinai hegyi kinyilatkoztatás megalapozta az emberi vezetés ideális törvénykezését. Majmonidész óvatosan nem úgy határozza meg a csodát, mint a természet törvényeinek hatályaon kívül való helyezését. Szerinte például a Vörös-tengeren való átkelésnél a víz nem változott meg, hanem egy másik természeti erő, a szél hatott rá. A csoda, mint például a Sinai kinyilatkoztatás, a teremtés egy egyedi aktusának a megnyilvánulása, és így inkább tekinthető a természet hozzáadott részének, mint az attól való eltérésnek.

Arisztotelész úgy gondolta, hogy csak az lehetséges, ami létezik, Majmonidész pedig azt állította, hogy az egyedi, alkotó események is szükségszerű következményei az isteni bölcsességnek. Összhangban Majmonidész meghatározásával, a csodák alkotó elemei az általánosnak. Majmonidész Mózes csodáit minden más fölé helyezte, míg sok más bibliai epizódot, amelyek szó szerint értelmezve csodák, allegorikusan magyarázta (ibid. 2:46.47).

### Náchmánidész

A zsidó filozófusok között Majmonidész után azok következtek, akik elvetették a világ időbeli eredetét és a csodákba vetett hitet. A bibliai utalásokat allegóriaként értelmezték. Voltak meg-megújuló próbálkozások annak bizonyítására, hogy a csodák valóban megtörténtek, nevezetesen Náchmánidész (1194–1268) részéről. Szemben Majmonidész véleményével, hogy a természet az isteni bölcsesség szükségszerű következménye, Náchmánidész azt állította, hogy a csodák megelőzik a természetet. A csoda nem egyedi esemény, hanem változtathatatlan természetfölötti valóság. Náchmánidész szerint „a természet és a világrend nincs hatással a Tórára”, és ezért Izráel sorsa nem természetes valami, hanem csodás. A csodák nem szükségszerűen mondanak ellent a természeti törvényeknek, vagy térnek el tőlük. Náchmánidész kiindulópontja az volt, hogy megkülönböztette a magától értetődőt és a csodát, vagyis azokat, amelyek eltérnek a természeti rendtől, így adván hitet a hitetleneknek és a tudatlanoknak; valamint a rejtett csodákat, amelyek több természetes jelenség szokatlan egybejárásából adódnak. Ez utóbbi csodás mivolta csak a hívó számára magától értetődő.

## Chászdáj Crescas

Májmonidész álláspontjának legjobban kidolgozott kritikáját Chászdáj Crescas (1340–1412) írásaiban találhatjuk meg. Crescas úgy gondolta, hogy a világ ex nihilo teremtetett, és nem volt időbeli kezdete. A világ örök, és Isten, akit Crescas végtelen kegyelemként jellemez, folyamatosan megújítja. Amellett, hogy végtelenül jó, Isten mindenható is, és így a csodák, amelyek Isten eszközei, nemcsak az Isten hatalmában, és nemcsak az ő bölcsességével való harmóniában léteznek, hanem egyben Isten létezésének szükségszerű velejárói is (Or Ádonáj 2.; 3:1).

Crescas számára a csodák nem a természettől való eltérések, és nem is mondanak ellent a természetnek, hanem a természetfölötti rendnek a kifejeződései. Ami megkülönbözteti őket a természeti jelenségektől, az nem a természettől való eltérésük ténye, ami végül is külső megnyilvánulás, hanem egy belső minőség. Amíg a természeti jelenségeket Isten közvetve idézi elő, korlátozott erőt képviselnek, egy folyamat részeként jelennek meg, és csupán viszonylagos a létezésük; addig a csodákat Isten közvetlenül idézi elő, korlátlan hatalmat fejeznek ki, egyedi esetek és nem egy folyamat részei, és létezésük ily módon abszolút (ibid. 3:2). A csodáknak ez a felfogása beleillik Crescasnak abba a nézetébe, hogy a világ állandóan újrateremtődik ex nihilo az isteni akarat által. A világ a maga valójában egy folyamatos csoda. A csoda így nem a természettől való elhajlás, hanem inkább megelőzi a természetet. A csoda végső célja, hogy hitet adjon a hitetleneknek és megerősítse hitét a hívőknek. Mégsem a prófécia külső megerősítéseként fogja fel a csodát, hanem Júda Hálévi nyomdokain haladva úgy gondolta, hogy minden olyan eseményben, amelyben Isten végtelen hatalma nyilvánul meg, Isten megjelenik az ember számára, és így az eretnesség és a kételkedés megszűnik (ibid. 3.; 4:2). Crescas tanításában van egy erőteljes univerzalisztikus irány, bár a hangsúly Izráel különleges természetfölötti gondviselésén van: Isten kegyelme, minthogy végtelen, mindenki számára meg kell, hogy mutakozzon. A csoda, amely ezt elhozza, az a holtak feltámadása, amely még Mózes csodatetteinél is nagyobb lesz (ibid. 3.; 4:2).

Crescas tételeinek elemzése megvilágítja a csoda fogalmának fejlődését a platonizmus és az arisztotelianizmus küzdelmén keresztül és ezeknek egyfajta kritikai szintézisét adja. A csoda, amelyet a kinyilatkoztatás külsődleges megerősítéseként fogtak fel, később átalakult egy olyan felfogássá, ahol nem a természettől eltérő jelenségként fogják fel, hanem a Tóra igazságának azonnali kinyilvánításaként. Kritikai szintézisben Crescas olyan képzeteket is előrevetített, amelyeket majd csak a modern zsidó filozófusok fognak teljesen kifejteni.

## 5. Az újkori zsidó gondolkodás

### Moses Mendelssohn

Moses Mendelssohn (1729–1786) azt tanította, hogy egyetlen vallás igazsága sem bizonyítható csodákra való hivatkozással; csupán tanításának a racionalitása alapján lehet azt igazolni. Csak azután lehetséges az adott vallás csodáit megérteni, miután a vallásos hit kialakult a racionalitás talaján. Jóllehet Moses Mendelssohn nem utasította el a csodák lehetőségét, hangsúlyozta, hogy a judaizmus nem a csodák tekintélyére hivatkozik, hanem az egész nép által tapasztalt közvetlen kinyilatkoztatás tekintélyére.

### Nachmann Krochmal

Nachman Krochmal (1785–1840) úgy érezte, hogy hatalmas spirituális erők húzódnak meg a természet felszíne alatt. Ezek az erők működnek és olyan eseményeket idéznek elő, amelyek a természeti törvényeket megszegik, és amelyek csodálatosnak tűnnek. Viszont nem minden csoda ilyen természetű. Van egy olyan csoportja a csodáknak, amelyekben Isten valójában közvetlenül beavatkozik a természet működésébe.

### Samuel David Luzzatto

Samuel David Luzzatto (1800–1865) ellene volt a vallás racionális megközelítésének, amelyet ő „hellenizmusnak” nevezett, és kijelentette, hogy a judaizmus, amely a szereteten és a kegyelmen alapul, egy magasabb rendű valami. Támadta kora zsidó filozófusait, hogy megpróbálják a judaizmust beolvasztani a pusztán „hellenizmusba”. Határozottan vallotta a bibliai csodák történetiségét, beleértve a prófécia csodáját is, valamint azt, hogy a csodák az isteni gondviselés bizonyítékai.

### Samuel Hirsch

Samuel Hirsch (1815–1889) a *Die Religionsphilosophie der Juden* című könyvében szintén fenntartotta a bibliai csodák történetiségét. Neki nem a csodás esemény maga volt az érdekes, hanem a belőlük levonható tanulság értéke. A bibliai idősokban Isten Izrael számára csodákon keresztül mutatkozott meg, hogy bizonyítsa: ő a természet felett áll, és a természet nem mindenható. Amikor a természet mindenhatóságának eszméjét gyökerestül kiirtották, a csodákra már nem volt szükség, és ezért lassan megszűntek. Hirsch szerint egyetlen csoda van, amely a múltban nem

volt jelen, de a mai napig létezik, az a zsidóság létezése, amely egy további út Isten létének tanítására.

## 6. Modern zsidó filozófia

Két alapvető áramlat húzódik meg a csodákat illetően a modern zsidó gondolkodásban. Az első, amelyet olyan gondolkodók képviselnek, mint Franz Rosenzweig (1886–1929), Martin Buber (1878–1965), és Abraham J. Heschel (1907–), akik majdnem visszatértek a bibliai csodafogalomhoz, azon az alapon, hogy a csoda Isten jelenlétének jele. A második vonulat, amelyet Mordecháj M. Kaplan (1881–) képvisel, követi a középkori filozófusok racionális megközelítését. Túlmegy azonban a középkoriakon abban, hogy tagadja a csodák csodaként való jelentőségét. Az első vonulat megnyugtató magyarázatot ad a csodáknak a természeti törvényekkel való ellentmondásának a problémájára azzal, hogy a csodának új definíciót javasol, amely szerint a csoda igazi lényege nem a természettel való ellentmondásban rejlik, hanem a történelemben játszott szerepében. A második vonulat bizonyos értelemben a tudományt választja a csodákkal szemben, tagadva a csodák hitelességét, amennyiben azok vélhetően ellentmondanak a természeti törvényeknek.

### Franz Rosenzweig

Rosenzweig Majmonidészhez hasonlóan úgy tartja, hogy a Biblia csodái beépülnek a dolgok rendjébe a teremtkor, és így részei a természetes rendnek. Ezek az események azért voltak csodák, mert fontos szerepet játszottak a történelemben. Rosenzweig megpróbálja összekötni a tudományt a csodákkal, vagy ahogyan ő nevezi: az objektivitást és a szubjektivitást, amelyeknek összekötő pontja a kinyilatkoztatás. Az, aki megkapja és megéli a kinyilatkoztatást, mindkettőt magában hordozza. A személyes kinyilatkoztatás csodája valódi. Jelentést visz egy meghatározott történeti pillanatba, miközben kihatással van a jövőre (A megváltás csillaga, 1970. 131–148.).

### Martin Buber

Martin Buber is hangsúlyozza, hogy nincs a természetnek ellentmondó csoda. Fenntartja, hogy a csoda és a természet ugyanazon dolgoknak két különböző aspektusa. Buber számára az ember hozzáállása lényeges eleme a csodának: „a csodatétel a mi képességünk az örök kinyilatkoztatás felfogására”. Buber úgy közelíti meg a bibliai csodákat, hogy felteszi a kérdést: „Milyen lehetett az ember viszonyulása a valóságos dolgokhoz, amely az általunk olvasott írásos beszámolókhöz vezetett?”

(Moses, 1958. 61.). A mai ember ugyanezt a viszonyt éli át a valós eseményekkel kapcsolatban, ugyanezt a csodát, amelyet a bibliai ember megtapasztalt. Egy olyan ember számára, aki kellően rá van hangolva, bármely esemény csodaként jelenhet meg, már ami a számára való jelentést illeti.

### Abraham J. Heschel

Heschel ugyanezeket a pontokat emeli ki, különböző kifejezéseket használva, mint például „a csoda öröksége” (God in Search of Man, 1959. 43.), vagy „radikális csodálat”, olyan kifejezések, amelyeket a misztérium érzetére és arra a csodálatra alkalmaz, amelyet ő a bibliai alakoknak tulajdonít. Amint írja: „nem a rejtett, és nem a jelenvaló keverte fel a lelkünket, hanem a rejtett a jelenvalón belül; nem a rend, hanem a rend rejtélye, amely az univerzumban érvényesül” (ibid. 56.).

### Mordechaj M. Kaplan

Kaplan úgy fogja fel a zsidó irodalomban található csodabeszámolókat, mint az „ókori szerzők próbálkozását arra, hogy bizonyítsák és megvilágítsák Isten hatalmát és jóságát” (Judaism as a Civilization, 1934. 98.). Kaplan úgy gondolta, hogy ezek a hagyományok, amelyek a csodákkal kapcsolatosak, ellentmondásban vannak a modern gondolkodással, és hogy a csodákban való hit, amely ellentmond a természeti törvényeknek „pszichikai lehetetlenség a legtöbb ember számára” (Questions Jews Ask. 1956. 155–156.). Az az elképzelés, hogy Isten irányítása és ellenőrzése alatt tartja a világot, idejétmúlt lett a modern fizika után. Viszont amíg Kaplan elutasítja a csodák szó szerint való értelmezését, fontos elképzelést lát abban a nézetben, hogy Isten csodákat visz végbe az igazak számára, olyat, amely értékes lehet a modern ember számára. Nevezetesen a felelősséget és a hűséget azokhoz a dolgokhoz, amelyek helyesek.

## 7. A csodarabbi

A csodarabbi, a chászid, a világ rebbéje, akit cáddiknak, igaznak hívnak, tehát nem csodatevőnek. A chászid-legendák sok csodát mesélnek el. A csodarabbi egy szentéletű ember, szerény, alázatos és önzetlen. Egész életét a szent könyvek tanulmányozásának szenteli, így a kabbalisz-tikának is. Tanácsot és vigaszt ad a hozzáfutóknak, imádkozik értük, valamint megmondja, hogy mit imádkozzanak. Apró pergamentekercseket is osztogat, rajta bibliai versekkel, vagy az istennév betűivel. A cáddikot sok ezer zarándok keresi fel, rengeteg pénzt hagyva rá. Ő azonban mindezt a szegényeknek adja. Élmezni, felruhazza a rászorulókat.

A rebbe nem mindig rabbija a hitközségnek. A személye körüli teendőket a gabbaiok és a sámeszek, a titkárok látják el. Aki találkozni akar a rebbevel egy kvislit (cédulát) kap, ráírja saját és apja nevét, és röviden kívánságát. A legtöbbször néhány perces találkozás után a zarándok megnyugodva távozik.

A közös lakomák a legnagyobb események, amikor a rebbe a Szentírást magyarázza, messianisztikus történeteket mesél, közben énekelnek, mert Istent örven-dezve kell imádni.

Híres magyarországi csodarabbik voltak a nagykállói, a leleszi, a munkácsi és a podolini rebbe (Magyar Zsidó Lexikon. szerk. Ujvári P. Budapest. 1929. 183–184.). A nagykállói rebbe híres dala volt a „Szól a kakas már”. A magyar népdalhoz héber szavakat fűzött, mely így messianisztikus jelentést kapott: „Jibone hámikdos ír Cijon temálé (Felépül a Szentély, Cijon városa megtelik) — Akkor lesz az már; Várj madár várj, te csak mindig várj!” (VOLLY I.: *Hajnalozó magyar és héber szöveggel*. MIOK Évkönyv 1983–84. Budapest 1984. 519.).

### Felhasznált munkák, irodalom, segédkönyvek

- BACHER V.: *Maimúni Mózes szentírás-magyarázata*. 1896.  
 BENOSCHOFZKY I.: *Majmuni aristotelismusa*. 1926.  
 BLOCH M.: *Mózes öt könyve. I–V*. 1841.  
 M. BUBER: *Ich und Du*. 1923. — *Moses*. 1958.  
 D. CASSEL: *Kusari von Juda Halevi*. 1909.  
 DEUTSCH G.–HAHN. I.: *Majmuni-Szemelvények*. 1935.  
 DEUTSCH H.: *Mózes öt könyve. I–V*. 1890.  
 DOMÁN I.: *A Babilóniai Talmud*. 1994.  
 W. EICHRODT: *Theology of the Old Testament*. 1967. 162–167.  
 W. GESENIUS: *Habráisches und aramäisches Handwörterbuch über des Alte Testament*. 1962.  
 L. GOLDSCHMIDT: *Der Babilonische Talmud. I–XII*. 1926–1936.  
 M. J. GRAETZ: *Miracle*. *Encyclopaedia Judaica V*. 1972. 73–81.  
 Ógörög–magyar szótár. szerk. GYÖRKÖSY A.–KAPITÁNYFFY I.–TEGYEI I. 1990.  
*Bibel-lexikon*. szerk. H. HAAG. 1969.  
 A. J. HESCHEL: *Search of Man*. 1959.  
 J. H. HERTZ: *Mózes öt könyve és haftárák I–V*. 1942.  
 HEVESI F.–HEVESI S.: *Az ókor zsidó bölcselése*. 1943. 306–308.  
 HEVESI S.: *Dalalat Alhairin*. én.  
 S. HIRSCH: *Religionsphilosophie der Juden*. 1842.

- O. HOFIUS: *Zeichen. Theologisches Begriffs Lexikon zum Neuen Testament*. 1983. 1447–1452.
- Jahrbuch. *Das Wunder in seinem Verhältnisse zur Religion. Jüdisches Literaturblatt I*. 77–93.
- JICHAK L.–ZEEV P.–KEREKES G.–D. YEHOSUA: *Misna, Bójt Traktátus*. 1994.
- M. M. KAPLAN: *Judaism as a Civilization*. 1934. — *Questions Jews Ask*. 1956.
- K. KOHLER: *Miracle. The Jewish Encyclopedia VII*. 1906. 606–607.
- N. KROCHMAL: *Theologie der zukunft*. 1872.
- Lexikon des Judentums*. szerk. J. F. OPPENHEIMER. 1971.
- KAYSERLING: *M. Mendelssohn, sein Leben und seine Werke*. 1888.
- MAIMONIDÉSZ: *A tévelygők útmutatója*. ford. Klein Mór. 1878.
- MOLNÁR E.: *A Talmud könyvei*. 1989.
- NIEMIROWER: *Chassidismus und Zadikismus*. 1913.
- O. OROKSCH: *Theologie des Alten Testaments*. 1950.
- POLLÁK K.: *Héber–magyar teljes szótár*. 1881.
- F. ROSENZWEIG: *Essays „Zweistromland“*. 1926.
- F. STOLZ: *Zeichen. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. szerk. JENNI-WESTERMANN. 1984. 91–95. 414–420.
- H. L. STRACK: *Einleitung in Talmud und Midras*. 1921.
- Szentírás. Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása. I–IV. 1898–1914.
- P. TERNANT: *Csoda. Biblikus teológiai szótár*. szerk. X. LÉON-DUFOUR. 1968. 205–216.
- C. TRESMONTANT: *Etudes métaphysique*. 1955. 223–228.
- Magyar–zsidó lexikon*. szerk. UJVÁRI P. 1929.
- VARGA ZS.: *Újszövetségi görög–magyar szótár*. 1881.
- VERMES G.: *A zsidó Jézus*. 1945. 78–105.
- Vollständiges Hebräisch-chaldäisch-rabbinisches Wörterbuch über das alte Testament die Thargumin, Midraschim und den Talmud; mit Erläuterungen*. 1841.
- G. B. WINER: *Biblisches Realwörterbuch I–II*. 1847–1848.
- M. WIENER: *Wunder. Jüdisches Lexikon V*. 1930. 1509–1510.
- M. WIENER: *Zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs*. Festschrift für Hermann Cohen 1–24.
- Zsidó imakönyv*. ford. S. SÁRONI. 1996.

## Az 5Mózes 13,2–4 magyarázatához

### 1. Bloch M.: Mózes öt könyve. Buda. 1841. V. 102–104.

13,1: Mivel Mózes itt az olyan hamis prófétákról, gonosz ámítókról szól, kiknek irányjok vakításaikkal a népet az egy igaz Istentől eltéríteni; nem is lehet szó az igazi csodákról, minthogy Isten az ilyen gonoszságnak megerősítésére csodatételeket meg nem engedhet. Arra akarja tehát Mózes figyelmessé tenni a népet: hogyha az, ki magát álomlátó prófétának adja ki őt az igaz Istentől elcsábítani igyekszik, ámbár beteljesednék is színlett, előre látható tárgyakról szóló jövendőmondása, bátran azt következtessék; hogy az nem más, mint álnok ámító, kinek csalárdságát csak azért engedi meg Isten, hogy próbára tegye az ő fiait. (Szepessy Bibliája).

### 2. Deutsch H.: Mózes öt könyve. Budapest. 1890. V. 73–74.

13,4: „mert az örökkévaló, Istenetek, megkísért titeket”: hogy ti. nyilvánvalóvá váljék, mi van a ti szívetekben és lelketekben, nem ugyan ő végett — mert hiszen ő úgyis ismeri szívetek gondolatait és érzelmeit — hanem mások miatt, hogy azok megismerjék szívetek ragaszkodását Istenhez.

### 3. Hertz J. H.: Mózes öt könyve és háftárak. Budapest. 1942. V. 175–176.

13,2: „próféta”: Hamis próféta. Maguk a próféták is használják a „próféta” szót „hamis próféta” értelemben. A hagyományos magyarázat szerint itt olyan prófétáról van szó, aki elcinte helyes úton haladt, csak később vált „hamis prófétává” (Szifré Szánhedrin 90 a).

„álomlátó”: A Szentírásban többször előfordul, hogy Isten kiválasztott szolgáljaival álmok útján érintkezik (4Mózes 12,6); könnyen lehetséges, hogy valaki, aki álmot látott, ezt isteni izenetnek akarja tartani.

„mutata neked jelet”: Amint Jesája Áháznak felajánlotta (Izaiás 7,11).

„vagy csodát”: Nem okvetlenül csoda, hanem megjövendölése valaminek, ami a jövőben fog történni.

13,3: „mondván”: Ennek a versnek ez az értelme: A jel vagy csoda bekövetkezett, amelyről beszélt, mondván: Ha az, amit jövendőlok, bekövetkezik, szolgáljunk más isteneket.

„amelyeket nem ismersz”: vö. 11,28. Ezek Mózes szavai, nem tartoznak a „próféta” beszédéhez.

13,4: „ne hallgass”: Jobban kell bízni az észben, amely hamisnak jelenti ki tanúságát, mint a szemnek, amely a jelet látja (Majmonidész).

„próbára tesz benneteket”: A jövődőlés teljesülése nem bizonyíték az ember állítása mellett, hanem Isten próbára akar tenni, vajon ellen tudsz-e állni a legaljasabb csábításnak, és képes vagy-e szembeszállni az ő kinyilatkoztatott akaratával. Jellemzően zsidó felfogás, hogy egy csoda megjelenését nem tekinti kétségtelen bizonyítéknak az eset igazsága mellett. Ha Sir George Adam Smith azt írja, hogy ez nincs összhangzásban a régi zsidóság hivatalos és népies gondolkodásával, nem veszi figyelembe a rabbik felfogását. Legjellemzőbb Rabbi Jósua ben Chananja híres vitája Rabbi Eliezer ben Hirkanossal, amidőn kimondotta: „Nem hallgatunk a természetellenes megnyilatkozásokra”. A tiszta ész és a logika kell, hogy döntsön a vallási kérdésekben is (Baba Mecia 59 b; Beráchót 52 a; Peszáchim 114 b; Érubin 7 a; Jebámót 24 a; Chullin 44 a; Peszáchim 64 b). Ezer évvel később Júda Hálévi és Maimonidész szintén azt állították, hogy csodás cselekedetek nem tekinthetők az isteni küldetés feltétlen bizonyítékának.

„hogyan tudva legyen vajon”: Ezek a szavak nem azt jelentik, hogy Isten tudni akarja, hogy szeretik-e őt, mert hisz ezt tudja. Antropomorfizmus ez; a Szentírás „az emberek nyelvén beszél”. Ha az izraeliták nem bírják el a próbát, ez Isten iránti ragaszkodásuk gyengeségét bizonyítaná; de ha sikeresen megállnák, ez megerősítene hitüket.

SZTANKÓCZY JÓZSEF

## AZ EVANGÉLIUMI CSODÁK HELYE KORUNK HITÉBEN

Jézus a Krisztus (*Jesus der Christus*) című könyvében WALTER KASPER Jézus csodáival kapcsolatban idézi Goethét, aki ezeket a csodákat a vallásos hit legkedvesebb gyermekeinek nevezte, majd hozzátette saját véleményét, miszerint mára azonban inkább a hit legproblémásabb gyermekeivé váltak. Bizonyára szerepet játszott valamilyen hasonló felismerés abban, hogy ez a konferencia is fontosnak ítélte a csoda-elbeszélések megvitatását.

Az Újszövetség csodái két nagy csoportra oszthatók, nevezetesen egyrészt azokra, amelyeknél a csodák Jézuson történnek és az Atyától, Istentől indulnak ki, másrészt azokra, amelyekben a csodák közvetlen forrása Jézus és az emberi világhoz szólnak. Mindkét csoport tengelyében a kinyilatkoztatás, a kijelentés áll olyanképpen, hogy az elsőnél a Jézus Krisztusnak szóló isteni kinyilatkoztatáshoz, a másodiknál az embernek szóló jézusi kijelentéshez kapcsolódik a csoda. Az evangéliumi csoda-elbeszélések tengelyében tehát mindenképpen Jézus Krisztus áll. Teológiai-krisztológiai jelentőségük és szerepük tekintetében mindemellett nagyon mérvadó különbségek vannak az evangéliumi csodák e két csoportja között.

KARL RAHNER a jézusi csodákkal kapcsolatban az írja A Hit Alapjai (*Grundkurs des Glaubens*) című könyvében, hogy az első vatikáni zsinat tanításai szerint Jézus Messiás-voltának igazolását a hit számára feltámadása és csodái egyaránt szolgálják. Ezután azt is kijelenti, hogy a mai emberek számára már egyedül Jézus feltámasztásának megvallása lehet kötelező erejű, míg a többi csodákat nem tekinthetjük olyanoknak, hogy a megvallásukkal szembeni fenntartás vagy elutasítás összeegyeztethetetlen lenne Jézus Krisztus-voltába vetett hittel. A mai ember vagy teljesen lemond a Jézus életében bekövetkezett csodák történeti igazolhatóságáról, vagy olyan magyarázatokat keres, amelyek nem kötődnek a természeti törvényeket feloldó közvetlen isteni beavatkozáshoz. Másfél évezredes szilárd helyzetük után a felvilágosodás korától kezdődően az evangéliumi csoda-elbeszélések hitet megalapozó ereje jelentősen lecsökkent tehát, és még a felvilágosodás csodája is botránykó lehet a ma embere számára, ha ezt kell a hit alapjának tekintenie, írja ugyancsak Rahner.

Jézuson bekövetkezett csodák nem csupán úgy oszthatók meg, hogy Jézus földi életéhez kapcsolhatók-e vagy már a feltámadás utáni hit alapján formálódtak-e, de

úgy is — és ez jóval több problémát von maga után —, hogy beépültek-e a kereszténység nagy hitvallásaiba, a niceai–konstantinápolyi, illetve az Apostoli hitvallásba. Jézus Krisztusnak a Szentlélektől történt fogantatása és szűzi születése, feltámadás előtti pokolraszállása, majd feltámadás utáni felmenetele a mennybe az Apostoli hitvallás élő tételei ma is, és a niceai–konstantinápolyi hitvallás Jézus Krisztusnak az Atyától való születését és a mennyből való leszállással megvalósult emberi létét is vallja. Nyilvánvaló, hogy ezeknek a hitvallási tételeknek az elhagyása a kereszténység második évezredének a végén is problematikus, még akkor is, ha nagyon tekintélyes teológusok is hangot adnak kétségeiknek. Példaként JOSEPH RATZINGER bíborost a Hittani Kongregáció prefektusát idézzük, aki korábban, még egyetemi előadásai keretében, annak a véleményének adott hangot, hogy a Názáreti Jézus istenfiúságának nem feltétele a Szentlélektől való fogantatás, és ő akkor is a kereszténység Krisztusa lenne, ha szokásos emberi házasságban, földi apától született volna. Ugyancsak Ratzingertől olvashatjuk a Bevezetés a keresztény hitbe (*Einführung in das Christentum*) című könyvében, amely éppen az Apostoli hitvallás mai magyarázatára vállalkozik, hogy a feltámasztáskor Jézus Krisztus nem a földi életbe, a biosz világba tért vissza, hanem az isteni transzcendens létezésbe lépett át. Ez az elgondolás nem egyeztethető össze a feltámadás utáni földi megjelenésekkel, és a negyven nap utáni szemmel látható mennybe emeltetésével, de összeegyeztethető PAUL TILlich *Rendszeres Teológiájában* leírt megoldással, amely szerint Jézus halála után is tovább él az isteni transzcendenciában, és a benne hívők lelkében jelenléte reálisan igazolja is ezt a hitet.

Istennek a Názáreti Jézushoz szóló önkinyilatkoztatása csak a transzcendencia keretében folyhatott le, amelyet kívülállók semmilyen módon nem érzékelhettek, nem láthattak, és nem hallhattak, sem a megkeresztelkedéskor megnyílt égbolt mögötti isteni tekintetet, sem pedig az onnan leérkező adopciónyilatkozat hangját.

Maga Jézus saját kiválasztottságát és elküldését egyáltalán nem kötötte csodákhoz, jel-eseményekhez. A názáreti zsinagógában egyszerűen bejelentette, hogy a messiási várakozások most teljesültek be, és ő már itt a Felkentként lépett fel, anélkül, hogy természet feletti vagy akár dávidi származásnak bármi jelentőséget tulajdonított volna. Mind a három szinoptikus evangélium megemlékezik Péter és a tanítványok vallástételéről, ahol Jézus a kérdésére azt az egyöntetű választ kapta, hogy: „Te vagy a Krisztus”. Jézus pedig boldognak nevezte Pétert azért, mert nem külső jelekre, eseményekre, jóslatokra, hanem Istentől kapott belső hitére építette Krisztus-megvallását. A földön élő ember-Jézus a benne hívők számára egyértelműen a Krisztus volt, minden csoda és jel-esemény igazolása nélkül.

Az azóta eltelt két évezred történelme fényes igazolást adott Jézus egyetemes és kozmikus jelentőségéről, amelyet TEILHARD DE CHARDIN, az evolúciós teológia meghatározó hirdetője, úgy fogalmazott meg, hogy Jézus az emberi filum fejlődés-

nek majdani betetőzését jelenítette meg, és Isten felé forduló arca azt mutatja, hogy milyen az isteni tökéletességet elérő ember, ugyanakkor az ember világa felé az Istenhez hasonló arcot jeleníti meg. Az evolúciós teológia — amelyet napjainkra már a Vatikán is méltányol — nyilvánvalóan nem csodákra építi Jézus Krisztus-voltát, nem hagyja figyelmen kívül az ismeretek rohamos bővülését, de mégsem áll szemben a vallásos hit elmélyítésével. Hangsúlyozza a transzcendens dimenzió realitását nem csak az isteni, hanem az emberi létezésben is, és éppen ebben a keretben valósulhat meg az ember Istennel és Krisztussal való találkozása.

Az Istentől eredő és Jézusra irányuló csodák, jel-események a fenti tendenciák ellenére változatlanul fontosak maradnak a hit számára, méghozzá legalább két nagyon fontos szempontból. Az egyik — visszautalva Goethe véleményére —, hogy csodálatos szépségükről azok a keresztények sem mondhatnak le, akik a betlehemi csillag, az angyalok kara, a szűzi születés, később a színeváltozás (megdicsőülés), stb., csodáit nem tudják beilleszteni modern gondolkodásuk és vallásos hitük kereteibe. A másik, hogy a hívők nagy része számára a csodák ma is a hit olyan alapjait jelentik, amelyek nélkül nagyon szegénynek és bizonytalanúnak válna Krisztus-képük.

Az evangéliumi csodák másik fő csoportjának, azaz a Jézustól eredő és az emberre, illetőleg a világra irányuló csodáknak korunkban távolról sincs olyan nagy jelentősége, mint a fentebb tárgyalt, az Istentől eredő és Jézusra irányuló csodáknak. Minthogy azonban a jelen konferencia Jézustól eredő csoda-elbeszéléseket választotta tárgyként, szívesen fűznék néhány észrevételt a csodáknak ehhez a második csoportjához is. Már induláskor elfogadhatjuk Kasper véleményét, hogy az Újszövetség csoda-elbeszélései valóban korunk keresztény hite számára távolról sem olyan mérvadóak, mint voltak az evangéliumi időkben, sőt még utána is mintegy másfél évezreden át. Korunk, a 20. század második felének teológiai műveiben, mind az újszövetségi teológiákban, és még inkább a rendszeres teológiákban (de a dogmatikákban és a katekizmusban is) a Jézustól kapott csodáknak, jel-eseményeknek a szerzők, szerkesztők kevés helyet szenteltek, ami kétségtelen bizonyossága annak, hogy korunk emberének vallásos hitében — legalábbis a teológiai tudomány szintjén — a csodákra való építkezés egyáltalán nem jellemző. A Jézusról szóló teológiai-krisztológiai munkákban a helyzet annyiban módosul, hogy itt a csodákkal való foglalkozást nem lehet megkerülni, hiszen Jézus működésében ezek fontos helyet foglaltak el. Nyilvánvaló, hogy az evangéliumok magyarázatainál korunkban is kiemelkedő szerep jut a csoda-elbeszéléseknek, méghozzá nemcsak a protestáns teológiában, ahonnan RUDOLFBULTMANN és követői köréből érkezett az indíttatás, hanem a katolikusok között is, aminek hű jele ennek a konferenciának a megrendezése, és a résztvevők eddigi munkássága és itteni előadásai is. Az evangéliumi csoda-elbeszélésekhez fűződő megjegyzéseimet — a konferencia rendezői és résztvevői iránti tisztelet jeléül is — három katolikus szerző, nevezetesen JOACHIM GNILKA

„Jesus von Nazareth”, WALTER KASPER „Jesus der Christus” és EDWARD SCHILLEBEECK „Jesus” című munkáira támaszkodva teszem meg.

Jézus küldetését legtömörebben a Márk-evangélium adja vissza, azt írva, hogy Jézus Isten evangéliumát négy tétel köré építve hirdette: 1. Betelt az idő; 2. Elközelített már az Isten országa; 3. Térjete meg és 4. Higgyetek az evangéliumban. Azokat a csodákat, amelyek közvetlenül Jézus történeti működéséhez kapcsolhatók, a testi és lelki gyógyítások jelentik, ideértve az ördögűzéseket is. Az evangéliumokban olvasott példák között lehetnek ismétlések (dublettek), lehetnek a környező kultúrákból átvettek és átköltöttek, lehetnek a húsvéti hit felől színezettek is, mindemellett ezeknek az elbeszéléseknek a történeti magva tagadhatatlan, és ez az állítás a kritikai-történeti vizsgálatok tükrében is érvényben marad. Ez az álláspont nem vonatkozik az ún. természeti csodákra, amelyekben Jézus a természeti erőknek parancsol, vagy természetfeletti tetteket hajt végre. Ezeket ugyanis már a húsvét utáni hit visszavetítésében lehet csak helyesen értelmezni.

Mindezek a csoda-elbeszélések elválaszthatatlanok a hittől, méghozzá több vonatkozásban. Először is feltételezik magának Jézusnak a saját krisztusi (messiási) kiválasztottságába és küldetésébe vetett hitet, amely szerint önmagát az eszkatológikus próféta szerepére felkentnek tekintette, és hitt is ígérethirdetésének és az ezzel párhuzamossal folytatott jel-cselekményeknek megtérésre vonzó és üdvösséget adó erejében. Ennek az önazonosításnak a hitét, vagyis hogy Jézus önmagát már működése megkezdésekor a Felkentnek, a Messiásnak tekintette, Keresztelő János tanítványai által küldött üzenete is jól tükrözte. Magától a csodában részesülő embertől Jézus voltaképpen kettős értelemben is igényelte a hitet. Egyrészt hitet az ő személyét, isteni kiválasztottságát és küldetését illetően, másrészt hitet az ő szavainak és tetteinek igazában és erejében. Ahol hiányzott ez a befogadó hit, ott Jézus soha nem vitt végbe csodákat, még saját falujában, Názáretben sem, és ugyancsak nem volt hajlandó az ő küldetését elutasító farizeusok követeléseire égi jelet adni. Saját személyéhez, szavaihoz és tetteihez fűződő hitet Jézus felkent küldöttként értelmezte önmagára, aki mögött Isten áll, és a Jézusba vetett hit ahhoz kell, hogy rajta keresztül Istenhez, az Atyához fűződő igaz hitet és utat lehessen megtalálni. Jézus csodáit nem lehet varázslók, csodadoktorok működéséhez hasonlítani, akiknél a cselekmények csak a közvetlen eredményt szolgálják. Jézus csodáinál a közvetlen eredmény a közvetett és végső cél — Isten országa — eléréséhez, megvalósulásához szükséges. Jézus csodái saját kortársaihoz szóltak, és azokat szólították meg, akik leginkább várhatták sorsuk megváltását ebben a Jézustól hallott új világban, és akik különösen nyitottak voltak általában a csodák, a csodás jelek irányában. A csoda-elbeszélések akkori fontossága kitűnik Márk evangéliumából is, ahol a szenvedéstörténetet meghatározó helye után az igehirdetési, tanítói szövegekkel egyenrangú figyelemben részesülnek a csoda-elbeszélések is.

Kétségtelen ugyan, hogy a szűkebben értelmezett, tehát a Jézus által adott csodák a 18–19. századok során egyre veszítettek hitet megalapozó szerepükből, mégis a kereszténység missziós munkájában — dogmatikai viszonylagos gyengülésük ellenére — igénybevételükről aligha lehet lemondani. Jézus korában az őt környező zsidóság körében az eszkatológia várt közelsége, és ezzel együtt a csodákkal szembeni nyitottság és bizalom lényeges tényező volt Jézus csodáinak fogadásában. De ilyen körülmények között is a csodák megtételéhez a hit egyrészt előfeltételt is jelentett, másrészt pedig a csodákkal Jézus éppen a szunnyadó hitet, a még nem kiteljesedett hitet és a rossz feletti győzelem lehetőségét akarta erősíteni.

A tradicionális keresztény társadalmakban, a racionalizmus és a szekularizáció erősödése mellett, az evangéliumi csodák melletti általános apologetikus érvelés aligha számíthatna sikerre. Ugyanakkor teljesen indokolatlan és céltalan lenne minden újszövetségi csoda-elbeszélés elvetése, hiszen ezek egy része (a gyógyítások és az ördögűzések közül) teljes bizonyossággal történetinek tekinthető, és szerves kísérője volt a jézusi igehirdetésnek. Úgy tűnik, hogy ebben a tekintetben korunk keresztény dogmatikája és teológiája eredményesnek ígérkező utat választott. Ezekben a tradicionális keresztény társadalmakban is számottevő rétegeket jelenthetnek azok, akiket a racionalista gondolkodás és a szekularizáció nem hatott át olyan mélyen, hogy nem maradt volna meg hitük tartozékaként a csodák elfogadása és vágyása is. Valószínű, hogy ezek a rétegek még viszonylag sokáig nem akarnak majd lemondani a hitüket erősítő vagy színező olyan csodákról, amelyek a fentebb elmondottak szerint ugyanazon társadalmak más rétegei számára már elvesztették vonzó hatásukat. Külön gondot okozhat ezekben a társadalmakban a gyermekek és a fiatalkorúak vallásos hitének a csodákhoz való kapcsolása. Itt most újból Rahnerre hivatkozom, mert úgy érzem, hogy véleménye a kereszténység egészét illetően is mérvadó lehet. Arra figyelmeztet — Pasztorálteológiájában —, hogy a hit tanításánál az életkorokhoz feltétlenül igazodni kellene. Nem lehet eredményes és maradandó megoldás, ha olyan tételekre épül ez a tanítás, amelyet gondolkodásának és tanulmányainak későbbi szakaszában elvetni kényszerül (és a csoda-elbeszélések részben ide sorolhatók), mert ez visszavetheti a vallások más tételeinek elfogadását is.



F. G. UNTERGASSMAIR

# „MEGLÁTOGATTA NÉPÉT AZ ISTEN”, AVAGY JÉZUS CSODATEVŐ MŰKÖDÉSE A NAIMI IFJÚ FELTÁMASZTÁSA (LK 7,11-17)

## Előzetes megjegyzések

Nem tekintem feladatombnak a csoda bibliai fogalmának részletező tárgyalását, sem a csodahit általános bemutatását a Bibliában. Ezeket adottnak véve úgy fogalmazhatnánk: a csodák egzisztenciájában érintik meg az embert, és a csodákról tudósító beszámolók az emberi tapasztalásnak ezeket a háttér-szituációit írják le. S mivel a csodaelbeszélések a történesek mozgató okát Istenben látják meg, ezért a csodaelbeszélés mindig ember és Isten hitben történő találkozásának bizonyítékává lesz. Ez a hit a maga oldaláról visszavezet ahhoz a reménybe-tartó-magatartáshoz, amely nélkül csoda el sem képzelhető; majd a csoda a jövő új távlatait rajzolja meg túl azon a tapasztaláshorizonton, melyet a törvényekhez (s nemcsak a természet törvényeihez) igazodó emberi létezés jelöl ki: túl a belenyugváson változtathatatlannak gondolt viszonyokba, túl a megtehetőn és a tervezhetőn. Ezért sem az Ó-, sem az Újszövetség nem mondott és nem is mondhatott le a csodákat előadó tudósításokról ott, ahol a találkozások történetéről van szó Isten és ember között. A csodaelbeszélések ellentmondanak annak a rosszul értelmezett teodíceának, amely egyfajta hit formájában a szenvedés és a szabadságtól való megfosztottság megkérdőjelezhetetlen elfogadását kívánja, mivel azt Isten akarja és idézi elő. Éppen ellenkezőleg: a csodák leírásai reményt keltenek, hadat üzenve az ilyen jellegű istenképeknek és az ebből fakadó reménytelenségnek. Az elmondottak különösen is érvényesek Lukács csodafelfogására, szembeszökő ugyanis, hogy Lukács számára Jézus csodatevő működésében Isten 'látogatása' realizálódik. Jól szemléltetheti ezt a naimi ifjú feltámasztásának (7,11–17) példája.

Tanulmányunkat a csoda lukácsi fogalmának rövid bemutatásával kezdjük (1), majd az 'Isten meglátogatta népét' kijelentésének üdvtörténeti háttérére világítunk rá az Ószövetség és a zsidóság kontextusában (2), hogy azután rátérjünk Lukács koncepciójára, mely Jézus működését Isten látogatásaként (1,68. 78) ígérte meg és adta hírül (3), majd végül megvizsgáljuk, miként használta fel Lukács a „Nagy prófétánk támadt” és: „Meglátogatta népét az Isten” (7,16) kijelentéseit krisztológiai segédeszközként, a csodatudósítás sajátos szerkesztői értelmezéséhez.

## 1. A csoda fogalma Lukácsnál

Az Újszövetség viszonylag nagy számban tudósít csodákról. Legyen szó csodálatos gyógyításokról, megmenekítésekről, megajándékozásról, jelenésről, ördögűzésekről<sup>1</sup> vagy akár halottak feltámasztásáról, a görög szövegben — így Lukács kétkötetes művében is — ‘téрата’ áll (kivéve János evangéliumában: ‘σέμεια’). A szóhasználat ószövetségi, korai zsidó és hellenisztikus csodaelbeszélések hatását mutatja. Az újszövetségi írások számára bizonyosság, hogy Jézus csodálatos módon szabadította meg az embereket testi és pszichés fogyatkozásaikból. Meggyőződésük szerint Jézus maga értelmezte az istenuralmiság beköszöntének jeleként ezeket az eseményeket. E felfogásban adják elő a szinoptikus szerzők mindenekelőtt csodaelbeszéléseiket: „De ha én az Isten ujjával űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa” (Lk 11,20). A csodák tehát arra mutatnak rá, hogy Isten felkentje, Jézus által az egész ember (holisztikus szemlélet, lásd már az Ószövetségben is) és minden ember üdvözítését akarja, s művét már megkezdte. Az üdvözítésfolyamat periodizációjának kérdését legélesebben Lukács vetette fel. Lukács az isteni üdvterv, az Isten irányítása alatt álló üdvtörténelem bizonyosságából indul ki, mely az egyház történetében válik kézzelfogható és a beteljesülésre irányuló valósággá. Kezdetét Izrael kora jelenti (próféták), azonban ebben (tehát az Ószövetségben) Lukács csak utalást lát az üdvtörténelem kiteljesedésére és bevégeződésére Jézus és az egyház korában. Jézus és az egyház egységben szemlélt korszakában már a ‘végső idők’ köszöntöttek be, a csodák reális történései már ide tartoznak (vö. Lk 11,20). A csoda Lukács számára jelzés, melynek valódi jelentését csak az fogja megérteni, aki ismeri a szövegegész egzisztenciális helyét: az üdvösség isteni történelmét egészen a kezdetektől fogva.

## 2. Az üdvtörténeti háttér: Isten meglátogatja népét. Kijelentések az Ószövetségben és a korai zsidóságban

Lukács két könyvből álló műve öt helyen említi, hogy Isten meglátogatja (episkephesthai) népét: 1,68; 1,78; 7,16; 19,44; ApCsel 15,14. Ezen kívül csak a Zsid 2,6 és az 1Pt 2,12 szól látogatásról (episkopé). E két utóbbi, nem-lukácsi viszont nem mutatja a Lukács szóhasználatát jellemző tulajdonságokat, jelesül:

<sup>1</sup> A terminológiához lásd: A. WEISER, ‘Wunder’ szócikk in: J. HAINZ/A. SAND [szerk.], *Münchener Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1997, 415f.

- a, az, aki látogat, végső soron Isten maga
- b, a látogatás aktusa Isten népét célozza
- c, a meglátogatás Isten küldöttjei: Jézus és a jézusi művet folytató apostolok által megy végbe.

Ezek a hangsúlyozottan csak Lukács szövegében helytálló megjegyzések a következő kérdést alapozzák meg: Lukács egyszerűen átvette a hagyományanyagból Isten látogatásának motívumát, vagy meghatározott szándék vezérelte a motívum felhasználását műve kulcsfontosságú helyein: a felütésben; Jézus csodatevőinek áttekintésénél, illetve az erre történő visszatekintésben; a jeruzsálemi bevonulásnál és a küldetésében biztos apostoli zsinatnál? Az exegézisben érintőlegesen többen is utaltak a motívum sajátos voltára, ám ezt nem követte behatóbb reflexió.<sup>2</sup> Az öt lukácsi hely közül, ahol az episkepthesthai/episkopé előfordul, a kutatás jelen állása szerint 1,68 és 1,78 a gyermekségtörténetben Lukács előtti, így a hagyománytörténeti kérdés rajtuk vizsgálható.<sup>3</sup> A 68. vers eredetileg 1,68–75 prelukácsi egységhez, egy messiási zsoltárhoz tartozott, a 78. vers pedig a Keresztelő születését megéneklő zsidó-keresztény dalnak képezte részét, mely eredendően a 76–79, verseket fogta egybe. Mindkét egység ószövetségi idézeteket, illetve párhuzamokat tartalmaz. Az általunk vizsgált két hely tartalmi előképeit megtaláljuk az Ószövetségben (68. vers: Zsolt 111,9; 78. vers: Iz 60,1f; Zak 6,12 LXX; Mal 3,20), de nem találunk közvetlen formális megfelelést az ‘Isten meglátogatta népét’ kijelentéséhez.

<sup>2</sup> Irodalom: *Einschlägige Kommentare zum Lukasevangelium* (Schürmann, Ernst, Schweizer, Schneider), Gütersloh 1977; J. B. BAUER, ‘Heimsuchung’ szócikk in: J. B. BAUER [szerk.], *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz–Wien–Köln 1994, 294 F.; H. W. BEYER, ‘episkeptomai’: ‘episkopé’ szócikk, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, 599–602; H. W. BEYER, ‘episkopé’ szócikk, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, 602–604; H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 41), München 1968; H. FÜRST, *Die göttliche Heimsuchung. Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffs*, Róma 1965; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (Studien zum Alten und Neuen Testament 39), München 1975; W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn, Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium* (Theologische Forschung 36), Hamburg–Bergstedt 1964; J. RODE, ‘episkeptomai’: ‘episkopé’ szócikk in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, 83–85; J. RODE, ‘episkopé’ szócikk in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, 87–89; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 5), Neukirchen–Vluyn 1974.

<sup>3</sup> A lukácsi gyermekségtörténet keletkezése rendkívül bonyolult kérdés. Célkitűzésünk és interpretációnk szempontjából elég itt megjegyeznünk: a keresztelő közösségekben eredetileg egymástól független ‘elbeszélések’ alakultak ki, melyek a Keresztelő születéséhez kapcsolódtak. Majd zsidó-keresztény körökben jöttek létre a Jézus születését is magukba foglaló elbeszélések. Ezeket a kezdetben egymástól elszigetelten áthagyományozott elbeszéléseket a hagyományfolyamat későbbi szakaszában dolgozták össze János és Jézus születéséről szóló egységes ‘történetté’.

A megfogalmazás valószínűleg azokban a zsidó-keresztény körökben született, melyekben az említett szövegegységek kialakultak, és ahol Isten látogatásának motívumát már összekapcsolták Jézus személyével és későbbi működésével. A kérdés csak az, hogy milyen hatások eredményezhették a motívum alkalmazását.

A hellenizmus kori profán görög nyelvben a ‘meglátogat’ (episkeptestai) ige elszórtan az istenek oldaláról megtapasztalt oltalmazó és felügyelő magatartás kifejezésére szolgált. A Septuagintában is előfordul e jelentésben a ‘meglátogat’ ige, például MTörv 11,12: „Olyan ország [Kánaán], amelynek az Úr, a te Istened viseli gondját”. ‘Episkopein’ itt a héber DRS helyett áll, általában azonban a héber PQD-t fordítja. A Septuaginta a görög igét a különböző jelentéseket összefoglaló értelemben használja, hogy „Isten haragvó vagy megkegyelmező cselekvését jelölje, amelyben az Úr kinyilvánítja akaratát az egyes ember vagy valamely nép — többnyire saját népe, Izrael — sorsába történő beavatkozás révén”.<sup>4</sup> Sokat mond „hogy az ige ilyen értelemben nem fordul elő a profán görög nyelvben, hanem csak az ószövetségi üdvtörténettel összefüggésben, ahonnan az Újszövetségbe is átkerült.”<sup>5</sup>

A Septuaginta kettős értelemben hozza a ‘meglátogat’ igét: büntető látogatásként (vö. Kiv 32,34; Oz 4,14), valamint Isten ‘áldó és megkegyelmező látogatásának’ jelentésében (vö. Ter 21,1; Kiv 4,31; Zsolt 8,5). Az általunk vizsgált helyeken csak az utóbbi jelentésben szerepel a ‘meglátogat’ ige.

E megfigyelések azt a feltevést támasztják alá, hogy a 68. és a 78. versekben egyértelműen ószövetségi hatást mutatható zsidó-keresztény megfogalmazásokról van szó. Lukács tehát a hagyományanyagból veszi át Isten látogatásának motívumát, amit Jézus, a Messiás eljövételének és működésének körülírására és értelmezésére használ. A Lukács előtti hagyományban szintén ószövetségi hatások érvényesülnek<sup>6</sup> Lukács vonatkozásában a következő hagyomány-, illetve motívumtörténeti megállapítást vezethetjük le: Lukács a hagyományanyagból veszi át az isteni látogatás motívumát. A hagyományanyag ószövetségi hatásokat mutat, Lukácsot azonban közvetlenül is eléri a görög nyelvű ötvenes fordításból kiinduló ószövetségi impulzusok, innen magyarázható a számos ‘szeptuagintizmus’, így az *episkeptesthai* is a lukácsi kétkötetes műben.

Továbbra is kérdéses viszont: vajon Lukács egyszerűen átemelte a motívumot és a kifejezőkészséget, vagy ezen túlmenően kimutatható nála valamilyen sajátos és határozott szerkesztői szándék?

<sup>4</sup> W. BEYER, ‘episkeptomai kt’ szócikk in: Th WNT II, 569f., vö. J. SCHARBERT, *Das Verbum PQD in der Theologie der Alten Testaments*, in: BZ 4 (1960), 209–226; továbbá J. B. BAUER, *i.m.*, 294.

<sup>5</sup> W. BEYER, *i.m.*, 597.

<sup>6</sup> o., 597.

### 3. Az Isten látogatásaként felfogott jézusi működés ígérete és hírüladása (Lk 1,68. 78)

Zakariás énekében Istennek a próféták által látott és hirdetett kegyelmi tettét dicsőíti, melyet Isten népével, Izraellel szemben gyakorolt. E kegyelmi tettet az Ószövetségből ismert, pozitív értelemben felfogott látogatásként írja le. A 69. vers konkretizál, Isten tettét a Dávid házából származó messiási szabadítóval hozza összefüggésbe: „Erős szabadítót támasztott nekünk, szolgálójának, Dávidnak házában”. Az összekapcsolás már a Lukács előtti szakaszban megtörtént. Majd a 70. versben a kutatás által többnyire a lukácsi szerkesztőnek tulajdonított megjegyzés következik, miszerint Krisztusban beteljesedik az ószövetségi ígélet: „Ahogy mondta a szent próféták szájával ósidók óta”. Azonban az ígélet tartalma Lukács szerint már nem a „külső ellenségektől (vagyis Rómától) történő megszabadítás” — amire a prelukácsi tradíció gondolhatott<sup>7</sup> —, hanem Isten irgalma (vö. 1,72. 78). Ez az irgalom az Istennel kötött szövetség tartalma, ami nem üresedett ki az Izrael részéről mutatott ismételt szövetségtörések után sem, és most Jézus Krisztusban tökéletes formában megvalósult. A 77. és a 78. vers szoros egybekapcsolása világossá teszi, hogy az irgalom végső soron az ‘elveszettnek’, a ‘bűnösnek’ szól: „...és népét az üdvösségre tanítsd, ami a bűnök bocsánatában van, Istenünk könyörülő irgalmából. Irgalmában meglátogat minket a Magasságból, hogy világosságot adjon az embereknek...”. Lukács nézőpontjából a fentiekből a következő megállapítások következnek: a; a bűnök megbocsátása Istenünk irgalmazó szeretetének kifejeződése. Ez az irgalmas szeretet látogat meg bennünket a Magasságból jövő fényben — ami az ismert zsidó (Qumrán) felfogás szerint a Messiásra utal. b; Isten Jézus Krisztusban megvalósuló, bűnöket megbocsátó látogatásának meghirdetésével Lukács már Jézus eljövendő megváltói működését elővételezi, amit később beszél el (vö. például: az 15. részt az ‘elveszett’ motívumával). c; Zakariás jövendölését (70. vers) a prófétai messiás-ígérek beteljesedéseként interpretálja Lukács — így érthette saját nézőpontjából a 79. verset is: „...hogy világosságot adjon az embereknek, akik a sötétségben és a halál árnyékában ülnek, lábunkat meg a béke útjára irányítsa”. A prófétai ígéretekhez való egyértelmű kapcsolódása, és ezek összekapcsolása Jézus

<sup>7</sup> A lukácsi műben egyedül álló, főnevesített „látogatás” alaknak is vannak ószövetségi előképei. Itt is ugyanaz a jelenség figyelhető meg, mint már az igével kapcsolatban: a látogatás elsődlegesen ítéletet és büntetést jelent (így gyakran a prófétáknál: Jer 6,15; 10,15; 11,23; Iz 24,22; 29,6), a megfogalmazás élet elvesztve jelölheti Isten kegyelmi cselekvését (Ter 50,24f; Iz 23,16; Bölcs 3,7; 4,15). A kifejezés azonban mindig az isteni ítélet — legyen az kedvező vagy büntető — motívumához kapcsolódik (így például: Ter 50,24f; Iz 23,16; Bölcs 3,7; 4,15; Iz 10,3). A „látogatás” ószövetségi kifejezésénc átvetelét az Újszövetségben egyetlen hely, 1Pt 2,12 bizonyítja, mely Iz 10,3-ra utal vissza.

működésével azt eredményezi, hogy Jézus szájába is Izajás szavait (Iz 61,1f; 58,6) adja Lukács, amikor a názáreti zsinagógában leírja a próféták által meghirdetett működését: „Az Úr lelke van rajtam, mert fölkent engem. Elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, s hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy felszabadítsam az elnyomottakat, és hirdessem: elérkezett az Úr esztendeje” (Lk 4,18f). A prófétai szavak rokonsága a Benedictusban idézettekkel (79. vers \_ Iz 9,1; 42,7!) kézenfekvő. E szavak beteljesítője mindkét helyen a Messiás. ‘Isten látogatása’ Jézus tetteiben valósul meg, és annak kegyelmi jellegét hangsúlyozza.

#### 4. A krisztológia lukácsi tolmácsolása: „Nagy prófétánk támadt” és: „Meglátogatta népet az Isten” (Lk 7,16)

Vakok, bénák, süketek és más nyomorúságot szenvedők meggyógyítását változatos módon beszélik el az evangéliumok, kapcsolódva az ószövetségi prófétai ígérekhez. A következő ószövetségi variáns Izajás szövegeiből áll össze:

„Akkor megnyílik a vakok szeme,  
s a süketek füle hallani fog.  
Ugrándozik majd a sánta, mint a szarvas,  
és a némák nyelve ujjongva ujjong.” (Iz 35,5f)  
„Azon a napon a süketek meghallják  
a könyv szózatát,  
és a homály és sötétség elmúltával  
látni fog a vakok szeme  
A szelídek újra örülnek az Úrban,  
és a szegények ujjonganak Izrael  
Szentjében.” (Iz 29,18f)

Lukács az, aki alkalmas helyen — a Keresztelő arra vonatkozó kérdését követően, vajon Jézus-e a várt Messiás — az ószövetségi előkép tükrében egybefogva a történeteket, Jézussal a következőket mondhatja az általa végbement dolgokról, válaszul Jánosnak: „Menjetek és jelentsétek Jánosnak, amiket láttatok és hallottatok: vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegényeknek meg hirdetik az evangéliumot” (Lk 7,22).

A lukácsi kompozícióban csak közvetlenül ezt megelőzően ‘látta és hallotta’ a néptömeg Jézus megváltói működését, és utána felkiáltva vallotta meg Jézust a Messiásnak, amire Jézus vissza is utalhat a Keresztelőnek adott válaszában: „Nagy prófétánk támadt” és: „Meglátogatta népet az Isten”.

Az előzmény a naimi ifjú feltámasztása (Lk 7,11–15).

A történetet Lukács teljesen az ószövetségi csodák stílusában adja elő (Illés: 1Kir 17,17–24; Elizeus: 2Kir 4,18–37), egyenes vonalat vonva az Ószövetség próféta-elbeszéléseitől az Újszövetség irányába. A felkiáltás első fele a 16. versben: „Nagy prófétánk támadt” megfelel az ószövetségi előadásmódnak. A megfogalmazás a hagyomány korai szakaszára vall, és így alátámasztja előbbi megjegyzésünket a lineáris kapcsolatról. Ebben, a bizonyára Lukács előtti hagyományszakaszban Jézust a próféták sorába állították. A tett nagyságára történő hivatkozással ‘nagy’ prófétaként jellemzik. Azáltal azonban, hogy Lukács szerkesztői beavatkozással „Úr”-rá teszi Jézust (13. vers: krisztológiai felségcím), aki szinte rendelkezés-jelleggel érinti meg a koporsót, hogy megállítsa a gyászmenetet („...odalépett a koporsóhoz... megérintette”; 7,14a), és aki egyenesen parancsolja: „Ifjú, mondom neked, kelj föl!” — ezzel Lukács Jézust minden ószövetségi előzménye fölé helyezi, és elárul valamit méltóságáról. A felkiáltás második része is („Meglátogatta népét az Isten”) az elbeszélt történet lukácsi interpretációjának tekinthető. Az „és” a 16. versben értelmezhető magyarázó jelleggel (vagyis, azaz). A kompozíció következő versével: „S a hír elterjedt egész Júdeában és a környéken is mindenfelé” lukács arra céloz, hogy evangéliumának első harmadát lezárva visszatekint Jézus teljes, azt megelőző működésére és abban Isten látogatását ismeri fel. Isten Zakariás által hirdetett látogatása (1,68. 78) Jézus aktuális működésében válik valóra. Ezzel Lukács a jézusi működésben Isten kegyelmi működését vallja meg, Isten tervéről alkotott elképzelésének megfelelően, amit Jézus prófétaként és Messiásként visz végbe. A ‘hitvallás’ kereteit az átvett csodaelbeszélés adja, ahol a műfaj gyökerei lenyúlnak a himnikus költészet nyelvi struktúráinak elemi szintjére. Nem tudósítás ez, hanem dicsérete és dicsőítése a Jézus Krisztusban számunkra adott valóságnak. Nemcsak az ószövetségi zsoltárok dicsőítenek az elbeszélés sodrában — Lukács is mestere ennek, akire a zsoltárok hatással voltak. Elbeszélései, így csodaelbeszélései, ezt tanúsítják.

## Záró megjegyzések

Isten látogatásának motívuma ismert az Ószövetségben és a zsidóságban. A Lukács előtti hagyomány innen veszi át és értelmezi messianisztikusan (így Lk 1,68. 78); majd a Lukács-redaktor már következetesen Jézus működésének körülírására használja. A motívum három fontos helyen jelentkezik a Jézus személyében megvalósuló isteni üdvtett lukácsi előadásában: a kezdésben arra mutat rá, hogy Isten Jézus személyében kegyelemmel fog népéhez közeledni. A szöveg beállításában az utalással adott ígélet Jézus csodatevő működésében teljesedik be (7,16). Így látja ezt és erősíti meg a nép. Végül Jézus maga az, aki Jeruzsálemben vezető útját, megváltói művének centrumában, Istentől meghatározott és akart „látogatás”-ként (19,44)

határozza meg. Jézus útja az egyház útját elővételezi, melyet az ApCsel állít elénk, szintén Isten látogatásaként felfogva (15,14).

Lezárásképpen: érvényes tehát a tétel, miszerint Isten látogatásának motívumát Lukács krisztológiai interpretációja eszközként értette és használta fel. Ebbe a kontextusba ágyazza be a csodatevő működést és az erről szóló elbeszéléseket. E krisztológiában a szótériológia odafordulás lesz: Istennek az üdvösséghez szükség-szerű odafordulása fiában, Jézus Krisztusban; ennek helye a teljes út, amit Jézus megváltói működése közben bejárt. „S ő ahol csak járt, jót tett, meggyógyította az összes ördögtől megszállottat, mert vele volt az Isten” — hangzik az ApCsel 10,38 tanúságtétele.

Produced with ScanTool

# FILOZÓFIAI ÉS FUNDAMENTÁLIS- TEOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK A CSODA PROBLÉMÁJÁHOZ

## 1. A csoda jelentősége az ősegyház számára

A keresztények hite, hogy a názareti Jézus a Christos és a Kyrios, az újszövetségi iratok tanúsága szerint azon személyek tapasztalatán alapszik, akik nyilvános működésének tulajdonképpen nagyon rövid ideje alatt kíséretéhez tartoztak, és akik halála után igehirdetése, jelei és művei, főképpen azonban feltámadása tanúinak tartották magukat. Amikor róla azt hirdették, hogy ő az élet szerzője (ApCsel 3,15), hogy ő az, akit Isten elevenek és holtak bírójául rendelt (ApCsel 10,42), és az, akin kívül nincsen üdvösség (ApCsel 4,12), akkor arra a hatásra hivatkoztak, amit rendkívüli tettei és csodái a népre tettek (ApCsel 2,22), főképpen pedig arra, hogy Isten őt feltámasztotta a halálból (ApCsel 2,32; 10,40). A hit döntő motívuma Pál apostol számára is a feltámadás nagy csodája volt: „Ha Krisztus nem támadt föl, semmit sem ér a hitetek, mert még mindig bűneitekben vagytok” (1Kor 15,17). Mivel a korinthusiak hite erre az igehirdetésre támaszkodó meggyőződésre épült, ezért nem kell félniük, hogy a hitet meggondolatlanul tették magukévá (vö. 1Kor 15,2). A szinoptikusok továbbá azt a benyomást keltik, hogy Jézus szerint ördögűzései alapozzák meg állítását, hogy tudniillik fellépése által Isten országa már eljött a világba (vö. Lk 11,20). Felelete, Keresztelő János kérdésére, hogy vajon ő-e a messiás, szintén az általa végbevitt csodákra utal (vö. Mt 11,5köv.). Azzal kapcsolatban pedig, hogy joggal tulajdonítja magának a bűnök megbocsátásának hatalmát, arra hivatkozik, hogy képes meggyógyítani a béna embert (Mk 2,1–12). Mindezen kijelentésekkel kapcsolatban feltehető ugyan a kérdés, hogy mennyiben mennek ezek vissza Jézusra magára? Az azonban kétségtelen, hogy az ősegyház számára Jézus csodatettei a hit fontos indítékai voltak. Hasonló János evangéliumának álláspontja is. Benne Jézus magáról a következőket mondja: „Tetteim, melyek végbevételét rámbízta az Atya, maguk a tettek, melyeket végbeviszek, tanúskodnak rólam, hogy az Atya küldött engem” (5,36, vö. 10,38; 14,11). Az evangélista maga pedig a következő megállapítással zárja könyvét: „Jézus még sok más csodát művelt tanítványai szeme láttára, de azokat nem írtam meg ebben a könyvben. Ezeket viszont azért írtam, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, és hogy a hit által életetek legyen benne” (20,31köv.).

Az ősegyház igehirdetése tehát azért említi Jézus csodáit, főképpen azonban feltámadását, de az apostoli igehirdetés kapcsán előforduló csodás eseményeket is, hogy ezáltal megalapozza a keresztények hitét. A csodák és a hatalom egyéb megnyilvánulásai jelek, vagyis nem a hitbeli tanítást mintegy kívülről alátámasztó bizonyítékok, hanem Isten megváltó szeretetének megnyilatkozásai, a végső üdvösség előjelei és csíraszerű megvalósulásai. — Mellesleg megjegyzendő, hogy annak az éles megkülönböztetésnek, mely egyes mai egzegéták szerint a földi Jézus csodái, és feltámadása között fennáll, mely odáig mehet, hogy Jézus feltámadását, mint kísérő-csodát egy sorba állítják szűzi születésével és a megkeresztelése kapcsán megjelenő galambbal, legalábbis az apostoli igehirdetésben semmi alapja sincsen.

Az első évszázadok és a patrisztikus kor igehirdetése folytatja ezt a vonalat. A csodában, a rendkívüli eseményekben Isten működésének jeleit látják, nem pedig szigorúan vett bizonyítékokat. Szigorú bizonyításról ezekkel kapcsolatban már csak azért sem lehet szó, mivel a csodálatos számukra még a világhoz tartozik. A zárt természeti törvényszerűség gondolata távol állt az antik embertől. Ha a csodában Isten tevékenységét fedezik fel, nem gondolnak arra, hogy Isten hatalma érvénytelenítette volna a természet törvényszerűségeit. Általános volt a meggyőződés, hogy Isten mindenütt tevékenykedhet. Hogy ez a világ erőinek közvetítésével vagy anélkül történik, nem jelentett alapvető különbséget.

## 2. A középkori csodafelfogás

Lassan változás állt be a keresztény gondolkodásban, mely a skolasztikus teológiában vált foghatóvá. A skolasztika a hit értelmi átvilágítására és rendszerezésére törekedett. Az arisztotelészi tudományosmódnak megfelelően a különböző szempontok világos megkülönböztetése volt a cél. Ez a beállítottság a csoda értelmezése szempontjából két fontos változást hozott.

Az első változás háttere a természeti folyamatok viszonylagos önállóságának felismerése. Tudatossá válik, hogy a legtöbb, a világban előforduló esemény a teremtmények saját erejének, a dolgok természetének következménye. Isten ugyan mindenben működik, de ez nem teszi fölöslegessé a teremtmények saját tevékenységét. Azt, ami a világon belül történik (eltekintve az emberi szabad akarat döntéseitől), a létezőknek fajuk szerinti természete egyértelműen meghatározza. A teremtmények világon belüli tevékenységének összjátékából ered a természet rendje, melyben Isten teremtető akaratát fejeződik ki. Egyben azonban hangsúlyozzák, hogy Isten nincsen a természet rendje által megkötve. Aquinói Tamás például a következőt mondja: „Mivel a másodlagos okok egész rendje Isten erejéből származik, azért nyilvánvaló, hogy képes a másodlagos okokon kívül működni. ... A másodlagos

okokon kívül működni csak Isten képes”<sup>1</sup>. Ha Isten így cselekszik, akkor persze oka van rá, azaz nem cselekszik önkényesen, nem érvényteleníti a természet tőle származó rendjét, hanem egyes különleges esetekben kifejezésre juttatja, hogy ő az egész teremtés szuverén ura. A csoda ezen értelmezés szerint az *Isten által az egész természeti renden kívül létrehozott érzékelhető esemény*.

Isten ezek szerint kétféleképpen tevékenykedik a világban. Isten *közönséges* működése a teremtmények által történik, melyek teremtettségük következtében saját természetüknek megfelelően, és ennyiben önállóan, mint másodlagos okok tevékenykednek. Ettől az isteni működéstől azonban meg kell különböztetni Isten *rendkívüli* működését, mely abban áll, hogy Isten minden teremtményi erő közreműködése nélkül létrehoz a világon belül egy érzékelhető eseményt. Ezen felfogás szerint tehát egy ontológiai struktúráját tekintve egyértelmű különbség van a mindennapi események és a csodák között.

A csoda fogalmának ezen egyértelmű és éles meghatározásával még egy másik változás is együtt járt. Annak tudata, hogy a csodák jelek, nem tűnik ugyan egészen el, de nagyon a háttérbe szorul, hiszen a csoda meghatározásában már nem fordul elő. A csodát egyre inkább az isteni hatalom olyan megnyilvánulásának tartják, mely a keresztény tanítás igaz voltát kívülről támasztja alá. Megint Aquinói szent Tamást idézem: „Isten két okból adja meg az embernek a csodatevés adományát. Először is azért, és ez a fő ok, hogy általa alátámassza azt az igazságot, melyet az illető tanít. Hiszen a hit tárgya felülmúlja az emberi értelmet, ennek következtében nem bizonyítható emberi érvekkel, hanem szükség van arra, hogy Isten hatalmának jelei bizonyítsák. Így azután annak, aki olyan tetteket visz végbe, melyeket csak Isten hozhat létre, elhiszik, hogy szavai is Istentől erednek. ... Másodszor bizonyítékául annak, hogy Isten a Szentlélek kegyelme által jelen van egy emberben”.<sup>2</sup>

Ezek a gondolatok a 17. századig általánosan meghatározták a keresztény teológusok felfogását a csodáról, mert a reformáció is átvette ezt a csodafogalmat és a hitnek ezzel összefüggő megalapozását.

### 3. Az újkor ellenvetései

A felvilágosodás megszüntette azt a nagyfokú egyetértést, mely az európai kereszténységen belül a csoda értelmezésével kapcsolatban fennállt. Az azóta mindig újra és újra megfogalmazott legfontosabb ellenvetések Baruch de Spinoza és DAVID HUME nevéhez valamint a *történeti-kritikai módszer*hez kapcsolódnak.

<sup>1</sup> *Comp. theol.* c.136.

<sup>2</sup> *Summa theol.* III q.43 a.1.

SPINOZA számára nem léteznek csodák, mivel minden, ami a világban lejátsszódik, örök törvények és szabályok szerint történik. Ha valaki azt állítaná, hogy Isten a természet törvényszerűségeitől eltérően tesz valamit, akkor — Spinoza szerint — azt is állítania kellene, hogy Isten olyasmit tesz, ami ellentmond saját természetének. Ebből azután azt a következtetést vonja le, hogy mindazokat a szentírási történeteket, melyekre nincsen természetes magyarázat, bűnös kezek illesztették a szent iratokba. „Mert az, ami a természet ellen van, az ellenkezik az ésszel, ami pedig ellenkezik az ésszel, az értelmetlen és ezért elvetendő”.<sup>3</sup> Spinoza ezen állításait a felvilágosodás filozófusai és írói állandóan megismételték: Csodák lehetetlenek, mivel semmi sem történhet, ami ellenkezik a természettel.

HUME számára ehhez még hozzájön egy ismeretelméleti megfontolás. A csodákról szóló tanúságok elvileg megbízhatatlanok. A következőt írja: „Nincsen olyan tanúskodás, mely elégséges lenne ahhoz, hogy megállapítsunk egy csodát. Ehhez ugyanis olyanfajta tanúságtételre lenne szükség, melynek téves volta csodálatosabbnak kellene lennie annál az eseménynél, melynek megállapítására törekszik. ... Ha valaki nekem arról számol be, hogy látta, amint egy halott életre kel, akkor rögtön felteszem magamnak a kérdést, mi a valószínűbb: az e, hogy a beszélő valótlant állít, illetve hogy őt rászedték, vagy pedig hogy az általa előadott esemény tényleg megtörtént. Egybevetem az egyik csodát a másikkal, és aszerint, hogy melyik mutatkozik nagyobbak, elvetem a nagyobb csodát. Csak abban az esetben, ha tanúskodásának téves volta csodálatosabb lenne, mint az, amit állít, de csakis akkor tarthat igényt arra, hogy igazat adjak neki”.<sup>4</sup>

A 18. században elindult és a 19. században teljesen kibontakozott történetkritikai szentírástudomány arra törekedett, hogy a Szentírást minden dogmatikai előítéllettől mentesen, kizárólag tudományos alapon értelmezze. Alapelve szerint a Bibliát ugyanúgy történelmi összefüggésben kell vizsgálni, mint az ókor egyéb történelmi dokumentumait. A kutatás célja, hogy megállapítsa, „mi is történt valójában” (ami Leopold von Ranke szerint a történeti kutatás feladata). A csodák ennek a beállítottságnak áldozatául estek. Ésszerűen kellett őket megmagyarázni, azaz ki kellett mutatni, hogy vagy megtévesztési szándék, vagy tévedés áll mögöttük, vagy pedig csupán irodalmi alkotások, melyeknek a célja, hogy alapján véve természetes, de az emberekre nagy hatást gyakorló eseményekről számoljanak be. A történetkritikai módszer számára érvényes előfeltevést a 19. század végén ERNST TRÖLTSCHE nagyon világosan megfogalmazta: „A szemünk láttára megtörténő, a velünk elő-

<sup>3</sup> Idem, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg 1965, 125.

<sup>4</sup> Idem, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Kap. 10, Über das Wunder) Leipzig, 1907, 135köv.

forduló eseményekhez való hasonlóság a kritika kulcsa. ... Azon eseményeknek, melyeket a kritika megtörténként elismerhet és meghagyhat, a valószínűségét az jelzi, hogy ezek megegyeznek az általunk is ismert normális, szokásos vagy legalább többszörösen is igazolt eseményekkel és állapotokkal”.<sup>5</sup>

#### 4. Ezen ellenvetések következményei a református teológia számára

A történetkritikai szentírástudományt sokáig kizárólag a református teológia művelte. A kritikus egzegézis következménye az ún. liberális teológia volt. A racionalista kritika elvette a bibliai csoda-elbeszélések élet. A nagy lendülettel művelt Jézus életére vonatkozó kutatásnak egy egész sor Jézus-interpretáció volt az eredménye, melyek mind teljesen evilági jelenségeként értelmezték a Názáretből származó rabbi személyt.

Tudományos szempontból a liberális teológia kétségtelenül kiváló eredményeket ért el. Annyiban is igaza volt, amennyiben belátta, hogy a hagyományos hitnek komolyan kell vennie a modern tudomány részéről történő kihívást. Az általa képviselt megoldások azonban a keresztény hitet nagymértékben kiüresítették. A kereszténység alapmeggyőződéséből, hogy ti. Isten hatalma által személyesen belenyúlt a világ eseményeibe és ily módon tevékenykedett, és hogy végül a világban testileg is megjelent, nem sok maradt meg.

A liberális teológiával élesen szembeszállt a Karl Barth nevével fémjelzett teológiai irányzat, és követelte, hogy komolyan kell venni az isteni kinyilatkoztatást, mely felülről érkezik ebbe a világba. A teológiának kiindulópontja, és egyetlen tárgya Istennek Jézus Krisztusban megvalósuló kinyilatkoztatása, nem pedig az ember világképe és evilági tapasztalata. Az ember kötelessége, hogy magát Isten szavának alárendelje, és nem határozhatja meg, hogy mi lehetséges vagy lehetetlen Isten számára. Ezzel határozottan hangsúlyozta a csodák valóságát. Mivel azonban Karl Barth nézete szerint az emberi értelem nem képes arra, hogy a természetes módon megszerzett felismeréseket összekapcsolja a hittel, ezért számára megválaszolhatatlan volt a kérdés, hogy miképpen kell a csodák létrejöttét elgondolni, sőt ez számára olyan kérdésnek számított, melyet fel sem lehet tenni.

A kérdést azonban, hogy az újkor megváltozott szellemi feltételei között miképpen gondolható el a csoda, mégsem lehetett kikerülni. A Szentírásnak Rudolf Bultmann által kezdeményezett „mítosztalanítása”, illetve az ezzel kapcsolatos „egzisztenciális interpretáció” tulajdonképpen nem volt más, mint egy kísérlet arra, hogy a teológia komolyan vegye a csodával szemben felhozott modern ellenvetése-

<sup>5</sup> Idem, *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, 1922. 732.

ket, egyben azonban kikerülje a liberális teológia hibáit. Bultmann szerint a keresztény tanításból mindenképpen ki kell küszöbölni a mitologikus elemeket. A mitologikus világkép, mely szerint a túlvilági valóság, mint ebben a világban tevékenykedő erő jelenik meg, a mai ember számára elfogadhatatlan. De ennek elfogadását nem is kell megkövetelni, mivel a keresztény tanításnak ehhez semmiféle érdeke sem fűződik. Csak arra kell vigyázni, hogy a mitikus elemek kiküszöbölésével ne járjunk el úgy, amint azt a liberális teológia tette, mely a mitológia eltávolításával egyben kiküszöbölte a kérügmát is, és ezzel a kereszténységet néhány nagy vallási és erkölcsi gondolatra redukálta. A döntő keresztény igazságot meg kell őrizni, és ez abban áll, hogy a Jézus Krisztusban megtörtént eszkatológikus kinyilatkoztatással szembesülve minden ember döntés előtt áll, hogy a hitben elfogadja egzisztenciáját, és Istentől várja üdvösségét. A tulajdonképpeni csoda az, hogy minden embert egzisztenciájában megérinthet a Krisztus esemény. Ebben áll Isten belenyúlása a világba. Ennek azonban a világon belül lefolyó eseményekhez semmi köze sincs. A Szentírásban elbeszélte csodák ezért szálanom nélkül feláldozhatók a történeti kritika oltárán. Hiszen a Szentírás számára csak az a felismerés fontos, melyhez a tanítványok eljutottak, amikor Krisztus kereszthalálában az üdvösség döntő eseményét látták meg, és ezáltal megtanulták, hogy egzisztenciájukat a hit Krisztusára alapozzák.

## 5. A csodára vonatkozó eszmélődés a katolikus teológián belül

A katolikus teológia sokáig egészen más utakon járt. A történeti kritikát alkalmazó szentírástudománnyal szemben sokáig védelmébe vette a csoda hagyományos fogalmát. A századforduló körül akadtak egyes katolikus teológusok (mint például Alfred Loisy és George Tyrell), akik magukévá tették a liberális teológia véleményeit. Őket és követőiket azonban mint modernistákat elítélték, és az akkor alapított „Commissio Biblica” az általa kibocsátott dekrétumai által elérte azt, hogy a katolikus egzegéták egészen az 50-es évekig egy nagyon konzervatív vonalat követtek.

Az újszolasztikus fundamentális teológiában a keresztény tanítás isteni eredetének legfőbb bizonyítékának a csodák számítottak. Az újkori csodakritika azt állította, hogy csodák a természet törvényei megsértésének értelmében nem lehetségesek, vagy legalábbis nem bizonyítható, hogy ilyen események tényleg megtörténtek. Ezzel szemben az újszolasztikus teológia határozottan képviselte azt a tételt, hogy a csodák az Isten közvetlen, a másodlagos okokat igénybe nem vevő evilági tevékenységének olyan bizonyítékai, melyek az empirikus tudomány számára is jelentősek. A csodák megismerhetőségére nézve az volt a vélemény, hogy legalábbis egyes konkrét esetekben nehézség nélkül megállapítható, hogy olyasmi történt, ami túllép azon, ami a természet részéről lehetséges, vagyis hogy egy csoda történt. Az ellenvetésre, hogy

számolni kell ismeretlen természeti erőkkel, azt válaszolták, hogy nagyjából eléggé pontosan tudjuk, mire is képesek maguktól a természet erői, főképpen azonban, hogy azt teljes bizonyossággal tudjuk, hogy mire nem képesek. Ha valahol olyasmi történik, ami kizárólag az Isten teremtetői hatalmától eredhet (mint halottak feltámasztása vagy anyagi valóság megváltozása), ott kétségtelenül csoda történt.

Amikor a katolikus szentírástudomány nekiállt, hogy felszámolja elmaradottságát — ez egy folyamat volt, melynek kezdete 1943-ra, a „Divino afflante Spiritu” enciklika megjelenésének évére tehető, és mely a 2. Vatikáni Zsinattal kapcsolatban bontakozott ki teljesen —, akkor magáévá tette a Szentírás-magyarázat formatörténeti és hagyománytörténeti módszereit, melyeket a protestáns egzegézis alakított ki. Ennek következtében a csodatörténetekkel kapcsolatban mindenekelőtt azt a kérdést tették fel, hogy a szent író, illetve a közösség, mely ezekről beszámolt, milyen hitbéli meggyőződést akart a csoda elbeszélésével kifejezni. Ezzel kapcsolatban a kérdések: „mi is történt tulajdonképpen?” és „hogyan viszonyuljon az emberi értelem egy ilyen eseményhez?”, melyek azelőtt az érdeklődés homlokterében álltak, legalábbis háttérbe szorultak. Ennek azután az volt a következménye, hogy a csodák történelmiségének kérdését már nem is igen tették fel. A csodákról szóló elbeszélések kerygmatisztikus funkciójának hangsúlyozása gyakran azt a látszatot keltette, hogy az evangéliumok csodatörténetei hitünk számára csak annyiban fontosak, amennyiben közvetíteni akarják, hogy Jézus személye milyen hatást tett a tanítványokra, nem pedig amennyiben az a szándékuk, hogy olyasvalamiről számoljanak be, ami megtörtént.

Lassan a katolikus teológián belül is (mint már előtte a protestáns teológiában) a következő helyzet alakult ki: A csodáról csak akkor esett szó, ha ez kikerülhetetlen volt, és akkor is némileg kétértelmű módon. A csoda kérdésének tárgyalásába nem igen bocsátkozott senki. Sokak szemében a csoda ugyanis (ellentétben a régebbi időkkel) a hit számára inkább teherterhelésnek tűnt, melyről minél kevesebb szó kell, hogy essék. Már a csoda szót is inkább elkerülték, és helyette kevésbé problematikus fogalmakat és körülírásokat használtak. A Szentírás megfelelő szavaira nyúltak vissza, és előszeretettel Isten nagy tetteiről és az üdvösség jeleiről beszéltek, egyben azonban gondosan elkerülték azt, hogy megmondják, mit is értenek ezen.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Lásd például MAX SECKLER cikkét: *Plädoyer um Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern*. Theol. Quartalschr., 151(1971) 337 köv.

## 6. A csodával kapcsolatos bizonytalanság tulajdonképpeni oka

A felvilágosodás idejéig — mint láttuk — általánosan elfogadott volt a skolasztikus teológia csodafogalma, mely szerint a csoda egy a világon belül érzékelhető esemény, melyet Isten a természet szokásos rendjén kívül hoz létre. Az oka annak, hogy a teológia a csodaproblémát még máig sem tudta igazán megnyugtatóan megoldani, véleményem szerint abban rejlik, hogy a teológusok a hagyományos csodafelfogás kapcsán egy dilemma előtt állnak: egyrészt meg vannak győződve, hogy a skolasztikus csodafogalom az újkori gondolkodás feltételei között már nem tartható; *másvészt* azonban nem látnak vele szemben egy megnyugtató alternatívát. Nem világos ugyanis számukra, hogy miképpen lehet a skolasztikus csodafogalom nélkül megvédeni azt a hit számára — úgy tűnik — feladhatatlan meggyőződést, hogy Isten bele tud nyúlni a világ eseményeibe (vagyis, hogy Isten a világban képes, mint szabad személy működni).

Ez a dilemma a csodáról folytatott teológiai vitákban azáltal mutatkozik meg, hogy a skolasztikus csodafogalom máig is tájékozódási pont maradt, noha gyakorlatilag már senki sem vallja magáénak.

A kérdés tisztázása végett először azt akarom kimutatni, hogy miért valóban elfogadhatatlan a skolasztikus csodafelfogás, majd ki szeretné dolgozni egy csodafogalmat, mely megfelel a keresztény hit és a filozófiailag képzett emberi értelem követelményeinek.<sup>7</sup>

## 7. Mi az, ami elfogadhatatlan a skolasztikus csodafogalomban?

A skolasztikus csodafogalmat elsősorban azért adták fel, mivel kiderült, hogy a „világon belül evilági okok nélküli isteni tevékenység” fogalma tarthatatlan. A nehézségek eredetileg a természettudomány részéről jöttek. A természettudós kutatásaiban abból indul ki, hogy minden evilági eseményt evilági eseményekre kell

---

<sup>7</sup> A következőkben összefoglalom azokat a gondolatokat, melyeket már többször és sokkal részletesebben kifejtettem. Ezekre szeretnék itt utalni: B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Frankfurt a. M. 1973; —, Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik: *Stimmen der Zeit* 191(1973) 47–61; —, Zauberei–Mirakel–Wunder. Auf der Suche nach einem ausgewogenen Wunderverständnis: *Bibel und Kirche* 29(1974) 2–5; —, Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?: *Zeitschr. für kath. Theologie* 100(1978) 441–469; —, Wunder als Zeichen Gottes. Fundamentaltheologische Überlegungen: *Theologie der Gegenwart* 24(1981) 212–218; —, Gottes Wirken in der Welt. Das Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache: I., RAINER [Hg.], *Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft*, Freiburg i. Br. 1997, 23–42.

visszavezetni. Ez sajátos módszeréből következik. Ezért érthető, hogy egy evilági esemény magyarázatául nem hivatkozhat Isten, vagyis egy világunkon túli valóság tevékenységére.

Ebből a természettudomány számára lényeges előfeltevésből ugyan nem következik — amit Spinozát követve sokan állítottak —, hogy csodák azért nem lennének lehetségesek, mivel Istennek minden körülmény között tiszteletben kell tartania a természet tőle eredő törvényeit úgy, hogy még egyes esetekben sem tehet kivételt. Erre az ellenvetésre már Aquinói szent Tamásnál megvan a válasz: Isten nem tevékenykedik természeti szükségyszerűségből, hanem szabadon. Ezért nincsen a tőle magától eredő rendnek alávetve; egyes esetekben megtehet valamit, ami kívül esik ezen a renden.<sup>8</sup>

Egy másik ellenvetést azonban komolyan kell venni. A természettudomány módszere alapján ugyanis elvileg ki van zárva az, hogy a csodát, mint egy Istentől magától eredő eseményt természettudományos módszerrel meg tudjuk állapítani. Hiszen az események természettudományos magyarázata éppen abban áll, hogy felállítunk egyértelműen megfogalmazott, matematikai egyenletekben kifejezett szabályokat, melyek szerint az egyik esemény a másiktól következik. Ha valahol valami nem úgy történik, ahogyan azt az eddig megfogalmazott szabályok értelmében elvárnánk, akkor a természettudósnak eszébe sem jut, hogy ezt Isten beleményülése által magyarázza meg, hanem törekedni fog arra, hogy a törvényeket úgy fogalmazza meg, hogy ez az esemény is megfeleljen nekik. Egy természettudós csak akkor tudná megállapítani, hogy egy esemény nem evilági okok következménye, ha (1) bizonyossága lehetne arról, hogy a természetben minden folyamat egyértelműen determinált, és ha (2) egyben a természet összes törvényeit teljesen ismerné. Hiszen csak akkor tudná előre kiszámítani, hogy mi az, ami a természettől elvárható, és így megállapítani, hogy egy konkrét eset nem eredhetett a természet erőitől. A feltevést azonban, hogy a világban lejátszódó folyamatok teljesen determináltak, filozófiai meggondolások alapján, sőt manapság természettudományos meggondolások alapján is el kell utasítanunk. Azt továbbá egyetlen egy természettudós sem képzei, hogy a természetről kimerítő ismerete van. Ebből következik: Az állítás, hogy egy esemény nem ered evilági erőktől, egzakt módszerrel nem bizonyítható. A rendkívüliivel szembesülve csak azt mondhatja, ezt ugyan nem tudom megmagyarázni, de mint természettudós nem vagyok illetékes arra, hogy kimondjam: ez az esemény Istentől származik.

A csoda megismerhetőségére vonatkozó nehézségek további vizsgálata elvezetett a felismeréshez, hogy a nézet, mely szerint Isten a világon belül egyes esetekben

<sup>8</sup> Vö.: DE POT. q.6 a.1.

teremtényi okokon kívül működik, filozófiai és teológiai okokból is tarthatatlan. A döntő érv a skolasztikus csodafelfogás ellen így szól: Ha Isten a világon belül valamit létrehozna anélkül, hogy ezt egyszersmind a (tőle származó) teremtményi erőktől eredeztetné, akkor ez azt jelentené, hogy Isten legalábbis az ilyen esetekben úgy működne, mint ahogy egyébként teremtett erők működnek. Isten tevékenysége tehát az ilyen esetekben a tevékenység eredménye alapján összemérhető lenne a teremtmények tevékenységével, és így nem lenne az egész világ létének és tevékenységének transzcendens-immanens alapja. Vagy másképpen megfogalmazva: Ha Isten az általa teremtett erőktől függetlenül hozna valamit létre a világban, akkor az, amit így létrehozott, noha feltételezésünk értelmében a világhoz tartozik, mégis a világon kívül állna. Mivel *létrejötté által* semmi köze a világhoz, azért *fennállása szempontjából* sem lehet hozzá köze.

Itt a következőket kell figyelembe venni: Nem állítjuk azt, hogy Isten *egyáltalában nem* tud másodlagos okok nélkül működni, hanem csak azt, hogy ilyesmi *a világon belül* nem fordulhat elő. Állításunk ellen, hogy a teremtményi erőket megkerülő világon belüli isteni működésének fogalma ellentmondásos, nem lehet azzal érvelni, hogy mivel Isten a világot minden teremtményi erő közreműködése nélkül hozta létre (ami egyébként nem egészen igaz, hiszen a teremtés még nem fejeződött be, és ebben az evolutív folyamatban a teremtmények is részt vesznek), ezért a világon belül akármelyik létezőt is egyedül létre tudja hozni. Ez az ellenvetés nem vesz figyelembe egy fontos különbséget, mely fennáll a világ egésze és a világon belüli egyedi létező között. A határozmánnyal, hogy „része a világnak” csak a világon belüli egyes létezők rendelkeznek, nem pedig a világ egésze. Csak a világ egészének van Istennel szemben kizárólag közvetlen viszonya, minden egyedi létező közvetlen viszonya mindig a világ egésze által egyben közvetített is.

Ezen a ponton meg kell állnunk, és ki kell emelnünk valamit, ami nagyon fontos. Ha azt mondjuk, hogy nem beszélhetünk Isten olyan tetteiről a világban, melyeket ő egyedül a természeti erőktől függetlenül hozott volna létre, akkor ezzel nem vettük át a felvilágosodás csodaellenes érveit, hanem érvényre juttatunk alapvető ontológiai és keresztény felismeréseket; végeredményben Isten istenvoltáról van szó. A sokszor „szupranaturalistának” mondott csodafogalmat azért kell elutasítanunk, mivel Istent a világ egy részeként állítja elénk. — Isten evilági személyes működésének említett felfogását kifejezetten keresztény teológiai okokból is el kell utasítanunk. Hiszen a mód, ahogy Isten a világban megjelenik, a keresztény hit szerint „inkarnatórikus”. Ahol ugyanis csúcspontjához érkezik Isten megjelenése a világban, ott egy ember, ti. a názáreti Jézus jelenik meg és cselekszik.

## 8. Hogyan gondolható el az, hogy Isten beavatkozik a világ folyásába?

A következőkben a világ ontológiai struktúráival kell foglalkoznunk. Mivel megállapítottuk, hogy Isten a világon belül minden esetben a tőle származó erők által tevékenykedik, ezért most ki kell mutatnunk, hogy ez nem zárja ki a keresztény hit számára feladhatatlan állítást, hogy Isten, mint szabad személy bele tud avatkozni a világ folyásába.

Mert a kérdés, hogy vajon Isten a világon belül személyesen tud-e működni, illetve, hogy tényleg működött-e így, a kereszténység számára nem mellékes. Hiszen a kereszténység isteni kinyilatkoztatás eredményének tartja magát, és azt állítja, hogy Isten és ember között egy szövetség jött létre, hogy Isten megtestesült és megváltotta az emberiséget, hogy az emberi történelem végeredményben üdvösségtörténet. Mindennek csak akkor van értelme, ha Isten tényleg személyesen bele tud avatkozni a világ folyásába. Ebben az értelemben a csodakérdés a teológia számára nem akármilyen kérdés, hanem a leglényegesebbek közé tartozik. Ezt azzal az irányzattal szemben kell kihangsúlyoznunk, mely a teológián belül a csodakérdést le akarja értékelni. Egyszersmind persze meg kell állapítanunk azt is, hogy a csodakérdésről más értelemben is beszélhetünk. Akkor ezen nem azt a kérdést értjük, hogy lehetséges-e az, hogy Isten a világban szabadon tevékenykedik, hanem azt, hogy mit kell tartanunk a Szentírásban elbeszélte egyes csodatörténetek történelmi valóságáról. Erre vonatkozóan nyilvánvaló, hogy az Istenbe vetett és Jézust, mint Krisztust elismerő hit számára nem lényeges, hogy a Szentírásban található összes csodás történetekről bebizonyítsuk ezek történelmi tény-voltát. Ebben az értelemben tehát a csodakérdés nem tartozik a hit központi kérdéseibe. Ha azonban a kritika odáig menne, hogy a Szentírásból kiküszöbölné mindazt, ami csodálatos, beleértve ebbe a Jézus feltámadásáról szóló híradást, akkor megint más lenne a helyzet.

E bevezető megjegyzések után tisztáznunk kell a kérdést, hogy miképpen kell Isten és a világ közötti viszonyt, illetve a világ ontológiai struktúráját elgondolnunk ahhoz, hogy Isten világon belüli szabad és személyes működésével számolhassunk, ha abból indulunk ki, hogy Isten a világban mindig azonos módon, vagyis a teremtmények saját működése által tevékenykedik.

Egy első ellenvetés mögött egy elég durva félreértés rejtőzik, és ezért könnyű rá válaszolni. Az ellenvetés így szól: Ami közvetlenül a teremtett erőktől származik, nem lehet egyszersmind Isten személyes, különleges módon megvalósuló tette.

Erre a válasz a következő: Noha az Isten és a világ között fennálló páratlan viszonyt nem tudjuk szemléletessé tenni, mégis nyilvánvaló, hogy a teremtő és a teremtmény között szó sincsen arról, hogy az egyik működése a másik rovására menne, mint ahogy az a fizikai erők együttműködése esetében általában előfordul.

Éppen ellenkezőleg! Amit Isten a világban létrehoz, az mindig egy teremtményi erő működésének is eredménye; és amit a teremtmény tesz, azt Isten is, mint teremtő teszi. Sőt azt kell mondani: Minél több létvalóságot kap egy teremtmény Istentől, annál önállóbban működik, és minél sajátosabban tevékenykedik a teremtmény, annál hatásosabban közvetíti Isten saját tevékenységét a világ számára.

Ha tovább vezetjük ezt a gondolatot, akkor kiderül, hogy Isten világon belüli különleges tevékenységéről akkor is szó lehet, ha kihangsúlyozzuk, hogy Isten a világban mindig azonos módon, tudniillik a teremtett valóság sajátos erői által működik. Mert Isten teremtői működésének következménye nemcsak a világ egysége, hanem a benne előforduló különbözőség is.

Ha abból indulunk ki, hogy Isten a világban mindig teremtményi erőkön keresztül működik, akkor egy *második* és komolyabb nehézség adódik arra vonatkozóan, hogy Isten szabad és személyes világon belüli tevékenységével számolhassunk. Amit ugyanis a világon belül az evilági erők létre tudnak hozni, az mind (az ember szabad tettei kivételével) a természet immanens törvényszerűségei által, legalábbis a praktikus élet számára érvényes módon, előre meg van határozva. Ezen álláspont szerint természeti csodák nem lennének lehetségesek, nem fordulhatna elő az, hogy Isten az emberalatti természet által tevékenykedve valamit előidézhessen a világban, amit elvileg nem lehetne előre számításba venni. E szemléletmód szerint az egyetlen „rés” a világban, mely Isten szabad evilági működése számára rendelkezésre állna, az emberi szabadság lenne.

Erre vonatkozóan a következőt kell megjegyeznünk: Az tényleg igaz, hogy Isten, ha üdvözítő tervét a világban meg akarja valósítani, elsősorban az ember személyes szabadságát állítja üdvözítő tervei szolgálatába. Az azonban súlyos tévedés lenne, ha azt vélnénk, hogy Isten *kizárólag* az ember szabad tettei által tud a világban személyesen működni. Ha nem lenne lehetősége arra, hogy a személyalatti valóságot is személyes szeretete szolgálatába állítsa, akkor az embert, amennyiben testi lény, egyáltalában nem, vagy csak nagyon korlátozottan fogná körül az isteni gondviselés. Továbbá meg kell gondolni azt is, hogy az ember „szellem a világban”. Ezért ahhoz, hogy Isten személyes tevékenysége megérkezessen az emberhez, szükség van arra, hogy ez a tevékenység jelszerűen meg tudjon mutatkozni az anyagi világban.

Mármost ez a lehetőség — véleményem szerint — ténylegesen fennáll. Meg kell ugyanis gondolni, hogy az, ami „az ontológiailag szemlélt természet szerint lehetséges” nem azonos azzal, ami „a természettudományos kutatás módszere alapján lehetségesnek tűnik”. E megkülönböztetés mögött a következő megfontolás áll: Ha azt gondoljuk, hogy a világban minden esemény, az ember szabad tette kivételével, legalább a gyakorlati élet számára érvényes módon egyértelműen meg van határozva, akkor összetévesztünk egy absztrakciót a valósággal. Ugyanis a felfogás mögött,

mely szerint az emberalatti világban minden esemény a gyakorlati élet számára érvényes módon egyértelműen determinált, az a vélemény áll, hogy a természettudományos világismeretünk olyasmi lenne, mint a természetnek önmagában való ismerete. Ez azonban nem áll. Az egzakt természettudományos ismereteink, a matematikai egyenletekben kifejezett természettörvények nem jelentik a valóság teljes leírását, hanem a valóságnak csak azokat a szempontjait fejezik ki, melyek minden összehasonlítható esetben előfordulnak. Mindattól azonban elvonatkoztatnak, ami egyszeri és egyedi.

Az egyszeri létmód értelmében vett egyediség azonban mindenütt megtalálható, és ez nemcsak statikus, hanem egyszersmind dinamikus valóságmozzanat is. Ez a mozzanat ugyan csak az emberi személy létsíkján válik kétségbevonhatatlanná, és az emberalatti, főképp pedig az anorganikus természetben általában elhanyagolható, ebből azonban nem következik, hogy szabad lenne tagadni. Ez viszont annyit jelent, hogy minden tevékenységben fellelhető az önálló tevékenykedésnek a mozzanata, vagyis olyasvalami, ami hasonlít a szabadsághoz, noha ennek a mértéke általában olyan csekély, hogy a gyakorlati élet számára semmi jelentősége sincsen. Ezért minden történésben létrejön valami, ami új és meglepő, vagyis olyasmi, ami elvileg nem számítható ki előre. Következésképpen elgondolható, hogy Isten a nem személyes evilági okok által működve elő tud idézni olyasmit, ami új és előre nem látható, és ezáltal a természet szabad uraként meg tud mutatkozni. (Ennek a megfontolásnak — legalábbis közvetlenül — semmi köze sincsen azokhoz a megfontolásokhoz, melyek a mikrofizikai meghatározatlanságra hivatkoznak.)

Ebből a felismerésből ugyan nem lehet Isten evilágon belüli korlátlan szabadságát levezetni. Erre azonban nincs is szükség. Az isteni mindenhatóság nem jelenti azt, hogy Isten számára lehetségesnek kell lennie annak, hogy akármikor előidézhesse mindazt, ami nem tűnik önmagában ellentmondásosnak. Ahhoz, hogy Istennek a világban való szabad tevékenységéről beszélhessünk, elégséges az, ha Isten az evilági erők öntevékenysége által létre tud hozni szokatlan és ezért el nem várható eseményeket, melyek személyes jelentőségük alapján az ember számára személyes jóakarátának jelei. Isten dialógikus, azaz szabadon megnyilvánuló magatartásának semmi értelme sem lenne, ha a pusztán anyagi valóságra irányulna. Csak a teremtet világ utólagos javításaként lenne értelmezhető, ami azonban ellentmondana Isten természetének. Isten személyes szeretetének a személyre irányuló kinyilvánítása viszont olyasmi, aminek mindenképpen értelme van.

Fel kell még hívni a figyelmet arra, hogy a tényektől függetlenül nem határozható meg, mire képesek a természet analóg értelemben vett szabad erői. Az azonban bizonyos, hogy mindenesetre többre képesek, mint amit a mindennapi tapasztalat alapján általában lehetségesnek tartunk. Ez nem csupán elméleti megfontolásokból következik. Jelenleg is történnek események, melyek nem illenek bele „termé-

szettudományos világképünkbe”. A parapszichológiainak nevezett jelenségekről különbözőképpen lehet vélekedni. Ennek ellenére egyes tudományos alapossággal ellenőrzött események tényszerűsége, melyeket a szakirodalom érzékszervektől független észlelésként és pszichokinézisként tart számon, véleményem szerint nem tagadható. Azonkívül ma is előfordulnak kifogástalanul igazolt esetek, melyekben organikus betegségek orvosilag megmagyarázhatatlan gyógyulásáról van szó. Ilyenek például azok, melyeket a nemzetközi orvosi iroda Lourdesban esetenként megállapít.

## 9. Hogyan lehet egy eseményben Isten nekünk adott jelét felismerni?

Mivel a világban megtörténő eseményeket nem lehet két ontológiai struktúrája szerint különböző kategóriába besorolni, egyrészt abba, melyekben Isten az evilági erőknél keresztül működik, másrészt abba, melyeket kizárólag Isten maga hoz létre, azért elvileg lehetetlen a „természetes” eseményeket egzakt módon, vagyis a természettudományos kutatás segítségével megkülönböztetni azoktól az eseményektől, melyek által Isten, mint az emberrel dialógusba bocsátkozó személy nyilvánítja ki magát. Azt tehát, hogy egy Isten által létrehozott csoda történt, soha nem lehet természettudományos „objektivitással” megállapítani. Ezzel egybevág az a teológiai tétel, hogy a hit elfogadása az ember szabad tette. Mindebből azonban nem következik, hogy pusztán szubjektív véleményről van szó, ha valaki egy eseményt Istentől eredő jelként fog fel.

A bibliai és az egyházi szóhasználatnak megfelelően egy eseményt csak akkor lehet teológiai értelemben vett csodának tartani, ha valóban rendkívüli, és ha valamilyen feltétlen személyes jelentőséggel rendelkezik. Ezek ugyan nyilván nem egyértelműen objektíválható szempontok, de olyanok, melyekről az emberek véleményét cserélhetnek, és melyekre vonatkozóan egyetértésre juthatnak.

A csoda tehát olyasvalami, ami rendkívüli és ezért nem elvárt. A rendkívüliség mértéke persze nagyon különböző lehet. Továbbá a csoda olyan esemény, mely nem hagyja az embert közömbösen, hanem kihívást jelent számára. Mindez azonban túlságosan elvontan hangzik, mert nem az „általános emberről” van szó, hanem valakiről, illetve egy csoportról, akikben megvan a (legáltalánosabb értelemben vett) üdvösség utáni intenzív vágy. Ha egy ilyen helyzetben valami rendkívüli történik a világban, mely által a remélt, a várt üdvösség megvalósul, akkor az érintett ember (vagy csoport) megtapasztal valamit, ami szétfeszíti az evilági dimenziókat. A világban megtörténő esemény feltétlen jelentőséget és értelmet kap, dialógikus jelentése lesz, ezáltal Isten valósága mintegy átszűrődik a világon. Annak számára, akit ez az esemény személyesen érint, az eset (hacsak nem zárkozik el előle) világos: az esemény számára isteni jel. Kétség csak ott léphet fel, ahol az egzisztenciális hozzáállás már nem áll fenn. Ha valaki az ilyen eseményre utólagosan reflektál, akkor

tudnia kell, hogy az, aki a történeteket csak érdektelenül akarja vizsgálni, és az egzisztenciális jelentőség szempontját szisztematikusan kikapcsolja, már elzárta maga számára a dolog jelentőségéhez, a tulajdonképpeni ismerettartalomhoz vezető utat.

Gondolatmenetünket összefoglalva a csodát a következőképpen határozhatjuk meg: A csoda egy nagymértékben rendkívüli, a világon belüli lehetségesre vonatkozó előzetes felfogásunkat megtapasztalható tényként adott volta miatt alapvető kritikának alávető és egyben egzisztenciális jelentőséggel rendelkező esemény, mely által a transzcendens Isten a teremtménynek az új és előre nem látható valóság előidézésére képes erői által, azaz világimmanensen tevékenykedve meglepő módon evilági üdvösséget, illetve szorongatott helyzetből való menekülést ajándékoz az embernek, hogy ezáltal személyes és feltétlen üdvösségre irányuló szeretetét érzékelhető jel által nyilvánítsa ki a világban.



# TARTALOM

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Előszó .....                                                                                                                     | 5   |
| Bolyki János: ApCsel 28,1–10 az apokrif akták összefüggésében .....                                                              | 7   |
| Joachim Gnilka: Jézus mint a csodás gyógyító. A történelem tanúságtétele ...                                                     | 19  |
| Keresztes Pál: A természeti csoda .....                                                                                          | 33  |
| Karl Kertelge: A hit és csoda Márk evangéliumában .....                                                                          | 43  |
| Jacob Kremer: Jézus gyógyításai az újabb értelmezések szerint .....                                                              | 51  |
| Lenkeyné Semsey Klára: A nagy étkezés (Lk 14,15–24) .....                                                                        | 59  |
| Andreas Lindemann: Jézus és az apostolok mint csodatévők .....                                                                   | 71  |
| Martin Meiser: A bibliai csodaszövegek formatörténeti kutatása .....                                                             | 85  |
| Schmatovich János: A kenyérszaporítás-csoda hagyománytörténete (Mk 6,30–44; vö. 8,1–9.14–21) .....                               | 101 |
| Stefan Schreiber: Pál csodatételeinek teológiai jelentősége Az apostolok cselekedeteiben .....                                   | 125 |
| Szécsi József: „Nem minden órában történik csoda...” Megillá 7 b. A csoda a zsidó irodalomban .....                              | 139 |
| Sztankóczy József: Az evangéliumi csodák helye korunk hitében .....                                                              | 157 |
| F. G. Untergaßmair: „Meglátogatta népét az isten”, avagy Jézus csodatevő működése. A naimi ifjú feltámasztása (Lk 7,11–17) ..... | 163 |
| Weissmahr Béla SJ: Filozófiai és fundamentális-teológiai megfontolások a csoda problémájához .....                               | 171 |

