COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

# Jézus csodatettei

Klemens STRÓK
- Jézus csodatettei

Ignace de la POTTERIE
- A csodálatos kenyérszaporítás

Hansjürgen VERWEYEN
- Jézus csodáinak értelme és valósága

Stefan van CALSTER
- Bibliai csodaleírások

Francis A. SULLIVAN
- A gyógyítás karizmája

Josef SUDBRACK
- A csodák és a csoda

John O'DONNEL
- Teológiai módszer a dogmatikus-szisztematikus teológiában

**1997.** **Húsvét**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

*Kiadja:*
a Communio Alapítvány
Budapest

*Felelős kiadó:*
Bolberitz Pál

*Szerkesztőbizottság:*
**Pápai Lajos, Ternyák Csaba**
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

*Főszerkesztő:*
Gál Ferenc

*Főmunkatárs:*
Erdő Péter

*Felelős szerkesztő:*
Török József

ISSN 1217–2456

*Nyomda:*
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

A XX. század második felének egyes bibliamagyarázói számára az evangéliumokban található csodák gyakran arra szolgáltatnak alkalmat, hogy az Egyház hitétől és tanításától elrugaszkodva, azt mintegy maguk mögött hagyva, egyéni találékonyságukra hagyatkozzanak és ily módon próbálják kielégíteni a mitikus magasságokba emelt „mai ember" feltételezett igényeit, melyeket szerintük a „tudományos világszemlélet" és az élet minden területét átjáró „ésszerűség" irányít. Ezek az újmódi értelmezések az evangélisták által közölt tényekkel szabadon gazdálkodnak, mintha Jézus Krisztus életének eseményei, összetevői egyfajta puzzle-játék mozaikszemeiként szabadon összeállíthatók lennének, hogy a hívők koronként más és más rajzolatot lássanak meg, mert „varietas delectat"!

Egyetlen példa elegendő ennek bemutatására a kenyérszaporítással kapcsolatban: „Jézus felette áll az őt megelőző csodatevőknek és prófétáknak. Ebben az apologetikus és krisztológiai célzatban találhatjuk magyarázatát annak, hogy a csoda miért öltött ilyen nagy méretarányokat." Ha az olvasó nem értené a bibliamagyarázó lényegi mondanivalóját, akkor a lábjegyzet világosabbá teszi állásfoglalását: „A csoda rendkívüli méretei fenntartásokra intenek objektivitását illetően. Azt, hogy valójában miben állt a kenyerek csodája, nem lesz könnyű megtudnunk." A vizsgált esemény ilyetén, lopakodó megközelítése, majd kitaláltságának sugallmazása után következik a puzzle-módszer: „Az evangélista ... azt sem tudja, hogy Jézus a »kenyérszaporítás« folyamán pontosan milyen mozdulatokat tett. Mozdulatait az utolsó vacsorán tett gesztusokkal helyettesíti, amelyeket időről-időre megismételnek már a keresztény közösségekben." Ennyi példa elegendő, miért fontos a következő tanulmányok közlése magyar nyelven, melyeknek közös mondandóját a Katolikus Egyház Katekizmusának szavaival ily módon lehet összegezni: „A Jézus által végbevitt jelek tanúsítják, hogy ő az Atya küldöttje, és a belé vetett hitre ösztönöznek. Azok számára, akik hittel fordulnak felé, megadja, amit kérnek. A csodák megerősítik az őbelé vetett hitet, aki az Atya művét hajtja végre: tanúskodnak arról, hogy ő Isten Fia." (548)

# Jézus csodatettei

1. **Klemens Strok: Jézus csodatettei** 3

2. **Ignace de la Potterie: A csodálatos kenyérszaporítás** 13

3. **Hansjürgen Verweyen: Jézus csodáinak értelme és valósága** 25

4. **Stefan van Calster: Bibliai csodaleírások** 31

5. **Francis A. Sullivan: A gyógyítás karizmája** 36

6. **Josef Sudbrack: A csodák és a csoda** 41

7. **John O'donnel S. J.: Teológiai módszer a dogmatikus-szisztematikus teológiában** – Bevezetés: A módszer bemutatása – A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum ontologicum – A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum existentialem – A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum practico-socialem – A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum eschatologicum – Összefoglalás: A teológia mint nyelvfilozófia 54

*Klemens STROK*

# Jézus csodatettei

Mind a négy evangéliumban jelentős helyet kapnak Jézus rendkívüli tettei. Itt elsősorban a három első, úgynevezett szinoptikus evangéliummal foglalkozunk, s ezen belül Márk evangéliumából két csodát emelünk ki. Ám ezeket a részeket nem szakítjuk ki összefüggésükből, s nem azt keressük, hogy milyen forrásból kerültek az evangéliumba, vagy hogy a rendkívüli eseményt hogyan lehet megmagyarázni. Abban az összefüggésben nézzük őket, ahol vannak. Figyelmünk arra irányul, hogy az evangélista miként beszél Jézus csodáiról, és hogy az elbeszélt események milyen összefüggésben vannak könyvének fő témájával. Így kitűnik, hogy a csodák leírása Jézus tanításának milyen oldalát világítja meg, és hogy annak elfogadása miképpen lehetséges.

Először azt mutatjuk ki, hogy a csodákról szóló leírások milyen helyet kapnak az első (szinoptikus) evangéliumban, ami aztán arra is világot vet, hogy az evangélista milyen jelentőséget tulajdonít a csodáknak. Közben arra is figyelünk, hogy az evangélista milyen szavakkal jellemzi Jézus rendkívüli tetteit. A csodák értékeléséhez ezek a szempontok is hozzásegítenek. Végül közelebbről megvizsgáljuk a Mk 1,23–28-ban olvasható ördögűzést, és Mk 2,1–12-ben leírt gyógyítást. Ezekből azt akarjuk kiolvasni, amit az evangéliumok az ilyen eseményeken keresztül, a tények mellett akarnak velünk közölni.

*A Jézus csodáiról szóló híradások.* Máté Jézus működésének elejét így foglalja össze: „Körüljárt Galileában, tanított a zsinagógákban, hirdette az Isten országáról szóló örömhírt, meggyógyított minden betegséget és bajt a nép között" (Mt 4,23). Itt tehát Jézus tevékenységének két formájával találkozunk: az evangélium hirdetésével és a gyógyítással. Ezek jellemzők Jézus működésére, és ezt az is mutatja, hogy ugyanezt Mt 9,35 szó szerint ismétli, s a közbeeső öt fejezetben ezt fejti ki részletesen. A hegyi beszéd elsősorban a tanítást tartalmazza (5–7), a két következő fejezet (8,1–9,34) pedig egy sor

gyógyítást ír le. Amikor Jézus a tizenkét apostolt ideiglenesen igehirdetésre küldi, ott is ugyanazon van a hangsúly (10,7 kk). Jézus tettei adják az alapot Keresztelő János kérdéséhez is, hogy ő-e a Messiás, vagy mást kell várni? Jézus azzal válaszol, hogy hivatkozik tetteire és tanítására (11,41).

Csodatettei a további galileai működésben is nagy szerepet játszanak. A nép ezért követi és ezt csodálja benne (9,33; 12,23; 15,30). Ellenfelei is ebbe kötnek bele, a tanítványok viszont ezért ragaszkodnak hozzá. Jézus a kinyilatkoztatást nemcsak szavával közli, hanem tetteivel is. Márk könyvében hasonló a helyzet, mint Máténál: a tanítás mellett ott látjuk Jézus erőteljes tetteit. Ő Jézus nyilvános működésének leírását a kafarnaumi zsinagógában lejátszódó eseménnyel kezdi. A gyógyítás, mint a tisztátalan lélek kiűzése, hatalmának a bizonyítéka (Mk 1,23). Egész működését jellemzi a tanításnak és a bizonyító tetteknek az összekapcsolása. Sőt küldetését is így igazolja (Mk 6,12). Márk Jézus beszédeiből kevesebbet közöl, mint Máté, ezért a galileai működés előterében a csodák állnak.

Márkhoz hasonlóan Lukács is így állítja be Jézus galileai működését. Jézus jeruzsálemi útjának hosszú leírásában (9,51-től) Lukács még további csodákat sorol fel. Utolsó gyógyítása az, amikor elfogatásakor a Getszemáni-kertben meggyógyította a főpap szolgájának fülét (22,51).

Az evangélisták tehát fontosnak tartják, hogy a csodákról beszámoljanak. Nem tekintik azokat mellékes dolognak, hanem Jézus működésének lényeges részét látják bennük.

*Jézus természetfölötti tetteinek megnevezései.* Az ilyen tettek jelölésére az evangélisták összefoglaló neveket használnak. Az egyik ilyen szó a *dünamisz* (Mt 11,20; 13,54 stb). A szó eredetileg erőkifejtést és hatalmat jelentett. Itt annak igazolására szolgál, hogy Jézus különleges erővel, hatalommal rendelkezik, hiszen olyat tesz, ami nem folyik a természet képességeiből és törvényeiből. Másik olyan szó az *iaszeisz*, a gyógyítások (Lk 13,32), amely azt jelzi, hogy Jézus a maga hatalmát a beteg ember javára használja. Ez a hatalom a tiszátalan lelkekkel, a démonokkal szemben is hatékony (Mt 8,16; Mk 1,39; Lk 13,32). Bárhogyan is értelmeznénk a megszállottságot, az evangélisták határozottan állítják, hogy minden ártó erőnek tud parancsolni, képes az embernek szabadulást hozni. Harmadik kifejezése a *therape-*

*uein*, ami arra utal, hogy Jézus tevékeny szeretettel fordul a beteg felé, s enyhületet nyújt neki, mint ápoló. Ilyen megjelölések alapján felismerhetjük annak a helyzetnek a lényeges vonásait, amelyben Jézus rendkívüli tetteit véghezviszi. Az ő oldalán ott van a felsőbb hatalom, az ember oldalán pedig a baj, a rászorultság, a tehetetlenség. Jézus azonban nem egyszerűen hatalmát akarja megmutatni, hanem részvéttel és szeretettel fordul az ember felé.

Hasonló kifejezés a *thaumaszia*, a csoda, mert Jézus tette bámulatra, csodálkozásra hangol. Ez azonban önmagában keveset mond Jézus tetteinek igazi értelméről. Ha látni akarjuk, hogy az evangélista az ilyen tetteknek miért tulajdonít jelentőséget, akkor legjobb, ha néhány példán keresztül mutatjuk be az összefüggéseket.

*Az egyik ördögűzés* (Mk 1,23–28). Jézus egyik első galileai csodatettét Márk mutatja be, Jézus nyilvános működésének kezdetén. Itt nemcsak arról van szó, hogy Jézus egy embert megszabadít az ártó gonosz lélektől, és visszaadja egészségét, hanem utalást találunk Jézus küldetésére, a tanításban levő erőre és tekintélyre, továbbá működésének visszhangjára az emberek között. A gonosz lélek Jézussal való találkozásakor felkiált: „Azért jöttél, hogy elveszíts minket. Tudom, ki vagy, az Isten szentje" (Mk 1,24). Az emberek megdöbbenésel figyelik az eseményt és tanakodnak: „Ki lehet ez? Tanítása egészen új és erőteljes. Parancsol a tisztátalan lelkeknek és azok engedelmeskednek neki" (1,29).

*Jézus küldetése.* Más helyen Jézus maga így fejezi ki küldetésének célját: „Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem a bűnösöket" (Mk 2,17), vagy: „Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és életét adja sokakért" (uo. 45). A gonosz lélek szavaiból kifejezésre jut, hogy Jézus cselekvése nem egyszerű történés, hanem alapvető jelentése van: Eljövetele által megtörik az evilág fejedelmének, a sátánnak a hatalma. Amikor Jézus az írástudókkal az ördögűzésről vitatkozik, így nyilatkozik tetteiről: „Itt van az erősebb, aki az erőst fogva tartja" (3,27), s ezzel kifejezi azt is, hogy Isten Lelkének erejében cselekszik (3,28).

Márk nem beszél a gonosz lélek kilétéről. Annak alapján, ahogyan leírja őket, három vonást különböztethetünk meg bennük: 1. Ártó hatalmuk van az emberek fölött. 2. Tudják, hogy ki Jézus, és 3. a sátán hatalmi köréhez tartoznak (3,22–26). Márk előbb már említette,

hogy Jézus megkísértése is tőle van (1,13), s Jézus egész működését meg akarja akadályozni. Arra törekszik, hogy az embereket gyötörje és akadályozza. Márk leírásaiból az tűnik ki, hogy olyan erővel teljes lényről van szó, amely az embert akadályozza szabad testi és szellemi működésében. A megszállottat földhöz veri, dührohamot idéz elő, vagy eltávolítja a közösségtől (5,2), vagy akár életveszélybe sodorja (9,27). Jézus tevékenysége ennek a szöges ellentéte, hiszen azért jött, hogy az embert kimentse a sátán, a gonoszság hatalmából. Ezért az embernek visszaadja önmagát, a maga feletti rendelkezését és a másokkali érintkezés lehetőségét.

Márk a gonosz lélek hatalmától való megszabadítást úgy tekinti, mint Jézus küldetésének lényeges vonását. Ezt már azzal is érzékelteti, hogy könyvében Jézus első csodája egy megszállott gyógyítása. Azonkívül az Isten országa közelségének hirdetéséről szóló igehirdetés és a gonosz lélektől való megszabadítás szorosan összetartoznak. Az evangélista így foglalja össze Jézus működését: „Körüljárt Galileában, tanított a zsinagógákban és kiűzte a tisztátalan lelkeket" (3,14). Tehát a szó és a tett kiegészítették egymást. Jézus szavaival bejelenti Isten országának jelenlétét. Isten elhatározta országának felállítását és minden ellentétes hatalom letörését. Az ember nem lesz alávetve idegen, ártó személynek, erőnek, hanem örülni fog Isten uralmának. Jézus a tetteivel pedig igazolja, hogy szava nem üres csengés, hiszen láthatóan visszaszorítja az istenellenes és emberellenes erők működését. A gonosz lélek kiűzésében már felcsillan Isten uralmának egy-egy szikrája, ugyanakkor ez még nem a teljes megvalósulás. A csodák tehát értelmezik és erősítik Jézus tanítását, de nem fejezik ki egész tartalmát. A szavakhoz hasonlóan ezek is hitet követelnek, illetve a hitet erősítik, hiszen bizonyítékot szolgáltatnak Jézus mellett, aki szavain keresztül fejezi ki eljövetelének célját: Működése valójában nem egyszerűen a megszállottság vagy a betegség alkalmi gyógyítására irányul, hanem azon túlmenően bemutatja az emberiség új helyzetét, Isten királyi hatalmának megérkezését.

*Jézus kiléte.* Az evangélista előadása szerint az a kérdés, hogy ki az, aki ilyen hatalommal és tekintéllyel lép fel, éppen a megszállottak gyógyításával kapcsolatban merül fel legjobban. Márk egyenesen azt írja, hogy a gonosz lelkek vallják Jézust Isten szentjének (1,24) és Isten Fiának (5,7). Itt minden Jézusnak Istenhez való viszonyához kapcsoló-

dik. Ez a kapcsolat vet világot az ő kilétére, ez az alapja hatalmának és tanításának. Elsősorban nem is hatalma a kérdés, hanem kiléte és Istenhez való viszonya. Tehát a csodatettek elvezettek Jézus kilétének tisztázásához.

A kilétére vonatkozó kérdés végigvonul az evangéliumon. Csak néhány helyet emelünk ki. A Jordánban való keresztelésnél elhangzik: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem" (1,11). A vihar lecsendesítése után a tanítványok kérdezik: „Ki ez, hogy a szél és a víz is engedelmeskednek neki?" (4,41). Jézus maga is megkérdezi tanítványait: „Kinek tartatok engem?" A választ Péter adja meg: „Te vagy a Krisztus, a Messiás" (8,27–29). A keresztrefeszítés után a pogány százados tesz vallomást: „Ez az ember valóban Isten Fia volt" (15,39). Sőt Márk egész könyvének ezt a címet adja: „Jézus Krisztus, az Isten Fia evangéliumának kezdete". Jézus egész útját az jellemzi, hogy mindenütt felvetődik kilétének kérdése.

Feltűnő azonban, hogy Jézus csak a főpap kérdésére valja magát kifejezetten Isten Fiának, amikor vádlottként áll vele szemben (14,62). Működése idején a megszállottak nyilatkozatait leinti (1,25; 3,12) és tanítványainak is hallgatást parancsol feltámadásáig (8,30). Ebből világos, hogy Jézus kiléte csak útjának végén, kereszthalála és feltámadása után lett egészen nyilvánvaló. A róla való kijelentések küldetésének céljából, a megváltásból kapják végleges értelmüket. Ő az a Messiás, az Isten Fia, aki a keresztutat járta, s akit az Atya a feltámadásban és a megdicsőülésben igazolt.

Ahogy azonban a róla való kijelentéseket csak ez az össznézet teszi érthetővé, úgy egyes tetteit is. Azok nem is egyedi történetek, hanem beletartoznak az evangélium összefüggésébe. A csodákban megnyilvánuló erő és hatalom nem akadályozza meg a keresztutat, és majd csak a feltámadásban mutatkozik meg egészen, amikor már legyőz minden emberellenes és üdvösségellenes hatalmat. Vagyis Jézus minden tettében felcsillan az üdvözítő erő és megjelenik a kérdés, hogy ki ő. Ez az egyes csodák igazi jelentősége és így mutatják az utat a megoldáshoz. Csak a teljes összefüggés igazolja, hogy Jézus működésének célja a végső megváltás, a győzelem a rossz felett.

*Jézus hatalmi teljessége.* Működésének lényeges vonásait és értelmét akkor látjuk meg, ha figyelünk az általuk kiváltott hatásra is. A sátáni erők válasza inkább az, hogy Jézus kilétét és küldetésének

részleteit emlegetik, az emberek inkább tanítását csodálják, amellyel feléjük fordul. Amikor Márk megemlíti Jézus első fellépését Kafarnaumban, akkor sem annyira a tanítás tartalmát emeli ki, hanem hatását: „Tanításával ámulatba ejtett mindenkit, mert úgy tanított, mint akinek hatalma van, nem úgy, mint az írástudók" (1,22). Az emberek így beszéltek egymáshoz: „Egészen új tanítás, és akkora hatalma van, hogy még a tisztátalan lelkek is engedelmeskednek neki". Vagyis az emberek együtt nézik tanítását és hatalmát, s úgy értékelik, mint természetfölötti megnyilatkozást. Azt is felfogják, hogy Jézus nem vitapontokat tár eléjük, szavai hatékonyak és kötelező erejűek. A hitetlen gyógyulása éppen ezt igazolja.

Jézus hatalmának kérdése a vallási vezetőket is foglalkoztatja. Ők is előállnak a kérdéssel: „Milyen hatalommal teszed ezt"? (11,28). A kérdés mögött az a mozgató erő, hogy a hatalom vajon Istentől van-e, vagy emberektől. Ők az isteni hatalmat nem akarják elismerni, hiszen akkor tanításának kötelező erejét is el kellene fogadniuk, sőt küldetését is. Meg kellene hallaniuk felhívását, hogy térjenek meg, mert az idő betelt és Isten országa elérkezett. Jézus nem tisztázza, hogy egy-egy betegség mögött megszállottság van-e, vagy természetes ok. Egyszerűen beáll környezetének felfogásába. Csak azt mutatja ki, hogy hatalma van minden ártó erő felett, s éppen ez a bizonyítéka Istentől kapott küldetésének.

*Jézus tetteinek visszhangja.* Az evangélista az esemény leírását ezzel fejezi be: „Ennek híre gyorsan elterjedt Galilea egész vidékén" (1,28). A csodák miatt a nép felfigyelt Jézusra. Amikor Márk elmondja, hogy különböző vidékekről nagy tömeg gyűlt össze, hozzáfűzi: „Azért jöttek, mert hallottak tetteiről" (3,8). Jézus azonban tartózkodással fogadja működésének visszhangját, s nem teljesíti a tolakodó emberek minden kérését. Hiszen megvan a veszély, hogy csak földi segítőt látnak benne, akinek szolgálatát bármikor igénybe vehetik, de tanítását elengedik a fülük mellett. Talán örülnek segítségének, ám megértésről és hitről nem akarnak tudni. Jézus viszont következetesen ezt hangoztatja, amikor a nép az ő csodáira összesereglik.

Tehát a Márk által leírt első csoda körülményeiben össze van sűrítve minden probléma, amelyet Jézus működése felvetett. Csodái elválaszthatatlanul kapcsolódnak küldetéséhez, kilétéhez és tanításához. Nem úgy működik mint orvos vagy varázsló, hanem mint Isten

küldötte, aki bejelenti, hogy Isten megkezdte országa létrehozását. Éppen ezért szólít fel megtérésre és hitre. Ilyen értelemben szabadítja meg a megszállottakat a kafarnaumi zsinagógában. Akit meggyógyít, az megtapasztalja, hogy az esemény összefüggésben áll Jézus küldetésével, s hogy itt valami új kezdődött, ami mögött Isten tekintélye áll.

*A béna meggyógyítása (Mk 2,1–12).* Itt sem csupán arról van szó, hogy Jézus visszaadta egy bénának az egészségét. Amikor a gyógyítás előtt a hit jutalmaként a bűnök megbocsátását említi, azzal működésének másiki lényeges vonására tereli a figyelmet. Sőt kikényszeríti az Istennel fennáló viszonyára és saját hatalmára vonatkozó kérdést. Gyógyító erejét ő maga bizonyítéknak veszi bűnbocsátó hatalma mellett. Ugyanakkor az eseménynél az emberi magatartások is láthatóvá válnak: a betegnek és segítőinek bizalma Jézus iránt és Jézus jóindulata a beteg iránt, továbbá az írástudók ellenséges beállítottsága és a nép hálája Isten iránt. Ezért itt érdemes a részleteket is kiemelni. Jézus hatalmának új megnyilatkozási formája az ilyen kijelentés: „Fiam, bocsánatot nyernek bűneid" (Mk 2,5). Ő tehát nem a testi gyógyulást nyújtja először, hanem a lelkit, s ezzel utal másik elesettségükre. Ő azért jött, hogy helyreállítsa az ember kapcsolatát Istennel. Ez a béna magától nem jöhetett volna Jézushoz, másokra szorult, hogy odavigyék. Ugyanúgy saját erejéből bűneitől sem szabadulhatott volna meg. Jézus nemcsak felfedi az ember bűnös voltát, hanem gyógyítja is, illetőleg kinyilvánítja Isten hatékony segítségét. Az ő szava nem üres, sem a gyógyításnál, sem a bűnök bocsánatánál. A gyanakvó írástudókat is hitre akarja vezetni, s ezért megmagyarázza tettét. Azok szerint a bűnt csak Isten bocsáthatja meg, ezért Jézus tettét úgy veszik, mint Isten jogainak káromlását. Ám meg kell érteniük, hogy Jézusnak isteni felhatalmazása van, a testi gyógyítás ennek a bizonyítéka. Igaz marad, hogy ő a hatalmát Jézusra bízta. A csoda tehát itt is szoros kapcsolatban van Jézus küldetésével. Ő olyan meghatározott személy, akinek a tanításáért Isten felelősséget vállalt.

Jézus küldetése tehát szorosan összefügg hatalmával. A kafarnaumi zsinagógában történt gyógyítás alkalmával a tisztátalan lélek is erre célzott: Jézus azért jött, hogy elveszítse őket. Továbbá annak is jelentősége van, amit ő magáról mond: „Nem az igazakat hívja, hanem a bűnösöket bűnbánatra" (2,17). Úgy hívja őket, hogy egyúttal

bűneiket is megbocsátja. Küldetésének igazi értelme az, hogy kinyilatkoztassa Isten végleges szándékát az emberre vonatkozólag. Beteg, bűnös világba jött, de az Istentől elfordult és saját útját járó embernek azt mondja, hogy Isten nem feledkezett meg róla és nem fordult el tőle. A Megváltó nem bíróként jött, hanem úgy, mint orvos (2,17). Kinyilvánítja ugyan az ember bűnösségét, Istentől való elfordulását, de megadja a visszatérés lehetőségét is.

Az evangélista a csoda leírásában jellemzi az emberi *magatartást* és a *lelki beállítottságot is*. A szemünk előtt lejátszódik egy személyek közti esemény, különféle résztvevőkkel. Amikor az emberek leteszik a hordágyat Jézus lába elé, az evangélista megjegyzi: „Jézus látta hitüket és így szólt: Fiam, bocsánatot nyernek bűneid". Az embereknek tehát megvolt a bizalmuk Jézus iránt, és remélték, hogy fog segíteni. Ezért merik azt a különös utat választani, hogy a tetőn keresztül eresszék le a beteget Jézus lába elé. A csodák összefüggésében mindig is szó van a hitről. Ez a szenvedők magatartása Jézus iránt. Jönnek és bizakodnak, hogy segítséget kapnak. A bizalom foka és mélysége attól függ, hogy kit látnak Jézusban. Minél jobban megismerik magatartását az Atya iránt és működésének jelentőségét az emberek számára, annál erősebb és átfogóbb ez a hit. Itt a béna azért jön, mert bízik Jézus gyógyító erejében. Amikor aztán a gyógyuláson kívül elnyeri bűnei bocsánatát, nyitva áll előtte az út, hogy abban is higgyen, aki Isten nevében bűnöket bocsát meg.

Jézus magatartása kiolvasható abból, hogy a beteget fiamnak (*teknon*) szólítja. Ezt más helyen csak a tanítványokra alkalmazza, akik megijednek, amikor az Isten országába való lépés nehézségéről szól: „Fiaim, milyen nehéz az Isten országába bemenni!" De utána feloldja a nehézséget ezzel: „Ami az embereknél lehetetlen, az Istennél lehetséges" (10,23–27). Az üdvösséget saját erejéből senki sem érheti el, csak Isten kegyelmével.

A „fiam" megszólításban már az életkapcsolat cseng vissza. Benne van az atyai jóindulat, könyörület és az erő kifejezése. A bénát valóban úgy hozták oda, mint egy gyermeket, aki magától nem tudott volna odamenni. Saját bűneit még kevésbé bocsáthatta volna meg magának. Jézus atyai hangon beszél hozzá és érezteti vele az Atya irgalmát. Tehát a bűnbocsánat és a gyógyítás személyes kapcsolatban megy végbe. Jézus magatartása tükrözi a zsoltáros szavait: „Ahogy az apa

megkönyörül gyermekén, úgy könyörül meg az Úr azokon, akik félik őt" (Zsolt 103,13).

Jézus tette különféle viszontválaszokat vált ki. Az írástudók a bűnbocsátás szavaiba kötnek bele. Káromkodást, Isten jogainak a bitorlását látják benne. Arra nem is gondolnak, hogy Jézus Isten képviselője lehet, ezért tettét kihívásnak veszik. Jézus gyógyításait, a tisztátalan lélek kiűzését is úgy értelmezik, hogy bizonyára az ördögök fejedelmétől kapott rá hatalmat. Jézus viszont az ő lelküket bélyegzi meg, s egyenesen az Isten Lelke ellen való vétéknek mondja (3,28–30). Ellentmondásuk végig megmarad és vonakodnak Jézust isteni küldöttnek elismerni, sőt elítélik azért, mert Isten Fiának vallotta magát (14,61).

A nép azonban, amely látta a gyógyulást, dicsőíti Istent (2,12). Ők Jézus tettét Istennel kapcsolatban élik meg, s elismerik, hogy Jézus Isten által cselekszik. Tehát ugyanaz az esemény megosztja az embereket. Az egyik csoport ellenség lesz, a másik hajlandó követni őt.

*Összefoglalás.* Jézus csodáinak elbeszéléséből levonhatók az alábbi következtetések:

1. A csodákról szóló beszámolók személyes természetű találkozásokat vetítenek elénk. Egyes szenvedő emberek kilépnek a tömeg ismeretlenségéből, személyes közelségbe kerülnek Jézussal és az a találkozás kinyilatkoztató esemény lesz. Láthatóvá válik bennük az ember bizalma Isten iránt. Ugyanakkor kiviláglik Jézus személyi gazdagsága, képet kapunk küldetéséről, Istenhez való viszonyáról, az emberek életére vonatkozó jelentőségéről, hatalmáról, szavának kötelező erejéről és irgalmasságáról. Az ilyen találkozás kiemeli mind az emberek, mind Jézus jellemző vonásait. A tömegben kiváltott hatás pedig egyengeti mások útját Jézushoz.

2. A Jézus csodáiról szóló híradások rendkívüli eseményeket tárnak elénk. Jézus igehirdetése szintén arról szól, hogy Isten megvalósítja királyi uralmát, mint természetfölötti beavatkozást az emberek életébe. Isten kilép rejtettségéből és irgalmas erejének teljességét beveti az ember üdvözítése érdekében. Istennek ez a közbelépése felülmúl minden eddigi kinyilatkoztatást, s Jézus csodái éppen ennek a bizonyítékai. De ezek a látható jelek csak kevés embert érnek el, s bajaikat is csak időlegesen orvosolják. Ebben van határuk és korlátuk. Mégis valóságos előjelei Isten országának. Jézus tanítása túlmutat

tettein, de a tettek elevenebbek és kifejezőbbek, s igazolják a tanítás igazságát és erejét. Ugyanakkor Jézus tanításával egybekapcsolja a hitre való felhívást, s igazolja, hogy Isten úgy cselekszik, ahogy az ő tanítása kifejezi. A csodák által Jézus még nem váltja valóra tanítását: az mint üdvösség csak az örök életben valósul meg. De tetteivel erősíti a hitet.

3. A csodákról szóló tanítás be van ágyazva abba az egész működésbe, amely majd halálával és feltámadásával végződik. Az ő útja mutatja, hogy Isten uralma hogyan valósul meg. Nem kerüli meg a halált, hanem ő maga a halálon keresztül bontakozik ki a feltámadásban. Ezen az úton Jézus minden ellenséget legyőz, ami vagy aki az üdvösség útjában áll, s így lép be az Atya dicsőségébe. Tehát az evangéliumban mélyértelmű találkozás és az emberi elesettség gyógyításának ígérete jellemzi Jézus csodáit. Ebben az értelemben nevezhetők a feltámadt Krisztussal való találkozás előjeleinek.

*Fordította: Gál Ferenc*

*Klemens Strok* SJ., született 1934-ben, a szentírástudomány professzora Innsbruchban és Rómában az Institutum Biblicumban.

*Ignace de la POTTERIE*

# A csodálatos kenyérszaporítás

A szentírásmagyarázók manapság majdnem kivétel nélkül elismerik, hogy a kenyérszaporítás egyik legjelentősebb eseménye volt Jézus nyilvános működésének. A rendkívüli jelentőség már abban a módban is megnyilvánult, ahogyan az elbeszélés az evangéliumban ránk maradt. János keresztségétől kezdve a jeruzsálemi bevonulásig nincs még egy olyan esemény, amit mind a négy evangélista közöl. Máté és Márk kétszer is lejegyzik, vagy kettőről emlékeznek meg, s így összesen hat elbeszélést állíthatunk egymás mellé. Ezért nem hiányzik a teológiai kiértékelésük sem.[1] A biblikus tanulmányok főleg az esemény hagyománytörténetével, az arra vonatkozó hatásokkal vagy a teológiai kifejtéssel foglalkoznak, melyet minden evangélista a maga módján hozzáfűzött.[2] Mi ellenben figyelmünket a hagyomány első stádiumára fordítjuk, amelyet az apostoli igehirdetés felhasznált. Először röviden felvázoljuk az egyes kutatók kritikai véleményét az irodalmi formáról, azután kifejtjük Márk leírását, hogy onnan visszakövetkeztessünk az esemény áthagyományozására. Más szóval, vissza akarunk nyúlni a legősibb elbeszéléshez. Ezt követően feltesszük a történeti kérdést: valójában milyen esemény szolgált az evangéliumi leírás alapjául? Végül pedig azt kérdezzük, hogy milyen jelentősége van ennek az eseménynek Jézus galileai működésében, illetve küldetésében? Az összefoglaló következtetésnél pedig visszafelé haladva igyekszünk megvilágítani, hogy ebből a szempontból is Jézus alakja és kiléte áll-e a krisztológia elején? Vagyis a kenyérszaporítás eredeti jelentősége alapul szolgálhat-e a későbbi értelmezésekhez?

*A kérdés felvázolása.* Arra vonatkozóan, hogy mi volt a kenyérszaporítás, három értelmezési módot emlegetnek.

---

1 H. Clavier, La multiplication des pains, in: Studia evangelica 1 (1959) 441–457.
2 A. Heising, Die Botschaft der Brotvermehrung, Stuttgart, 1966.

1. A régi liberális irányzat egyes képviselői szerint egyszerű történetről van szó. Jézus és tanítványai testvériesen megosztották másokkal kenyérkészletüket. Ezt a tömeg utánozta, mindenki elővette tartalékát, s mindenkinek jutott belőle. A mai kritikusok azonban nem tartják az elbeszélést ilyen egyszerűnek, például B. C. H. Dodd: Egyetlen olyan magyarázat sem elégít ki, amely az eseményt pusztán természetes étkezéssel akarja érthetővé tenni.[3]

2. Más kritikusok úgy gondolják, hogy az elbeszélés nem történeti eseményre vonatkozik, hanem egyszerű kép, legenda, amely ószövetségi elbeszélésekre támaszkodik (manna a pusztában, Illés csodája).[4]

3. A szentírásmagyarázók legnagyobb része azonban elismeri, hogy ennek a hagyománynak az elején Jézus életében valóságos, történeti esemény áll. Némelyek (például A. G. Hebert) úgy vélik, hogy ma már nem tudjuk rekonstruálni, valójában mi történt.?[5] Mások, főleg századunk elején például P. Lagrange azt állították, hogy valóságos csodáról van szó, amely úgy játszódott le, ahogy le van írva. A katolikus kutatók a Leben-Jesu-Forschung vállalkozással kapcsolatban ezt az álláspontot tartották, de talán nem voltak mindig eléggé kritikusok.

Sok modern egzegéta arról beszél, hogy ott a pusztában történni kellett valaminek, egy szokatlan eseménynek, ami Jézus működésének kimondottan messiási jelleget kölcsönzött, s amit egy mindennapi megvendégelésről nem lehet elmondani.[6] Az esemény módját és lefolyását illetően azonban különféle feltételezésekhez folyamodnak. Ezeket itt nem szükséges részletezni. De két pontra figyelnünk kell: először arra, hogy a magyarázók az események messiási és eszkatológikus jelentését hangsúlyozzák, s ez már a modern egzegézis vívmánya. Másodszor azt kell meglátnunk, hogy a legtöbb szerző kiemeli az esemény csodaszerű jellegét. Akadnak azonban olyanok is, akik nem akarnak igazi kenyérszaporításról, illetve csodáról beszélni. Szerintük nem a történész feladata az, hogy egy eseményt csodának minősít-

3 C. H. Dodd, Der Mann, nach dem wir Christen heissen, 1975, 140.
4 J. P. Cherlier, Signes et prodiges, Paris 1987, 122 kk.
5 A. G. Hebert, The Historicity of the Feeding of Five Thousands, Studia evangelica 2 (1964) 68.
6 H. Clavier, i.m. 447.

sen. De elég annak kijelentése, hogy itt csupán egyszerű étkezésről volt szó? H. Clavier-rel azt meg kell állapítani, hogy „rendkívüli esemény" történt, amely kiváltotta a tömeg lelkesedését. Tehát mindenképpen ellentmondásba ütköznek azok, akik egy oldalról egyszerű étkezésre gondolnak, másrészt annak messiási jellegét is hangsúlyozni akarják. A problémát ezek szerint világosan körvonalaztuk. Most a hagyomány történetében kell visszafelé mennünk, és meg kell találnunk azt a későbbi értelmezéstől megtisztított „történeti eseményt", amely Jézus életében olyan döntő messiási és eszkatológikus szerepet játszott.

*Márk szövetségétől visszafelé az eredet hagyományához.* Első feladatunk tehát az lenne, hogy kiszűrjük a szövegből a szerkesztési elemeket és eljussunk a szinoptikus megfogalmazás előzményéhez. Ellentétesnek látszik, hogy Márk szövegét vesszük alapvetőnek, hiszen 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.

Márk szövegének tipikus jellegzetességeit két kiegészítő csoportba sorolhatjuk. Itt két alapvető irány jelentkezik:

a) Első jellegzetességként hozzák fel Márk kedves témáját, a tanítványok fokozatos elvezetését a hitre. Ezt főleg a kettős kenyérszaporítást (6,30 és 8,26) elbeszélő részlet szerkesztésével támasztják alá.[7] Itt két párhuzamos elbeszélés van, mindkettő kenyérszaporítással kezdődik (6,30–7 és 8,1–26), s utána következik egy szerkesztői rész, a tanítványokkal való beszélgetés a csónakban a kenyérszaporításról (8,17–21). A téma a tanítványok értetlensége. Ezt Márk már előbb is említette, az első kenyérszaporítás után, a vízenjárással (6,52), s állítólag ebben is vannak szerkesztői hozzáadások. Ebből gondolják egyesek, hogy Márk a kenyérszaporítás eseményét a tanítványok hitének erősítéseként értelmezi. Nála a másik tipikus elem, amely ugyanebbe az irányba mutat, az első kenyérszaporítás összekapcsolása a tizenkét tanítványnak a küldetésből való visszatérésével Galileába (6,30). Ezt a megfigyelést még egy mozzanat megerősíti. Figyeljük meg, hogy a tömeg milyen szerepet játszik Márk szövegében. Mint

7 L. Cerfaux, La section des pains, in: Synoptische Studien, 1953, 64 kk.

egyszerű megfigyelő van ott és nem lép előtérbe. Lehet, hogy a néma tömeg fontos része a képnek, de ezt a szerző mindig Jézus és a tanítványok szemszögéből nézi.[8]

Itt tehát látunk két egy irányba tartó mozzanatot: a nép másodlagos szerepét és a tanítványok részvételének kiemelését, s ez Márk szerkesztői nézőpontja. Ő ezen keresztül látja az eseményeket. Ha hihetünk Márknak, akkor a nép először nem is veszi észre, hogy valami rendkívüli történt. Ha tehát az eredeti történeti valóságot keressük, ezt is figyelembe kell vennünk. Ha pedig elfogadjuk János evangéliumának független hagyományát, azt látjuk, hogy a nép nagyon is válaszol Jézus tettére: „Bizonyára ez az a próféta, akinek el kell jönni" (Jn 6,14), sőt királlyá akarják tenni. Vagyis a kenyérszaporítás felébreszt a népben valamiféle politikai messiásvárást. Jézus azonban eltávozik tőlük a hegyre, egyedül.

Nem szabad azonban elsiklani afölött, hogy a csodának a tömegre gyakorolt hatása Márknál is felismerhető. Jézus sürgeti tanítványait, hogy szálljanak csónakba, és menjenek előre Betszaidába, amíg ő elbocsátja a tömeget (6,45). Mi indokolta ezt a sietséget? Márk nem felel rá, de az okot megtalálhatjuk a helyzetben és a hangulatban, amit a csoda kiváltott. János kimondja nyíltan, hogy királlyá akarták tenni. Legalább is a mozgolódás erre utalt. A pillanat tehát drámai feszültséggel telített. Ezért Jézus késedelem nélkül távozott és tanítványait is kivonta egy politikai messiási kísérlet hangulatából.

Itt Márk előadásán túl felismerhetjük a kenyérszaporítás valódi történeti horizontját. Ez volt Jézus legfontosabb nyilvános fellépése, igazi messiási jel, amint azt az előbb említett szerzők is meglátták. Ám mielőtt a történetet közelebbről szemlélnénk, még magunk elé kell idézni Márk szövegében a szerkesztési jegyek másik csoportját.

b) Az első utalások tehát a tanítványokra vonatkoznak. Azoknak azonban, amelyeket most megfontolunk, közvetlen krisztológiai jelentőségük van. Kezdjük a 34. verssel, amely Márkra jellemző két sajátságot tartalmaz. Jézus részvétet érez a nép iránt, mert olyanok, mint a pásztor nélküli juhok. Azután így folytatja: „Jézus elkezdte sok dologra tanítani őket". Nyomós érvek szólnak amellett, hogy ezt a

8 A görög szöveg alapján az egyes kifejezéseket párhuzamba lehet állítani.

kitételt Márk szőtte bele. Főleg az, hogy a nyájra és a pásztorra való utalás Máténál hiányzik, és hogy Márk ezt a fordulatot adja a helyzetnek: Sok dologra kezdte őket tanítani. Vagyis azt emeli ki, hogy Jézus a nép igazi pásztora. Ezt a teológiai szemléletet erősítik meg a további részletek. A 40. versben ezt olvassuk: „Meghagyta nekik, hogy csoportokban telepítsenek le mindenkit. Letelepedtek százas és ötvenes csoportokban. A beosztás egyébként az Ószövetségből származik, amit a qumráni iratok is tartalmaznak az ünnepi lakoma leírásánál. Ha tehát Márkot olvassuk, ott már nem annyira a pusztai népre kell gondolni, hanem Isten eszkatologikus országára. Jézus itt mintegy elővételezi az örök élet lakomáját, s így a kenyérszaporítás összhangban van a pásztor alakjával, aki végső boldogságot ad a szétszórt nyájnak. Jelentése van annak is, hogy „zöld gyepre" telepítette le a tömeget. Ez is kapcsolatos a pásztor alakjával. A Zsolt 22,3-ban ez áll: „Az Úr az én pásztorom, ínséget nem kell látnom. Zöldellő réteken tanyázhatok." A zsoltárban szó van még a nyugalom vizéről és a színültig töltött pohárról, s ezek már a messiási ország előképei.[9]

Márk leírása tehát egyszerre állítja elénk a kenyérszaporítás eseményét és a messiási ország lakomájának a képét. Jézus az igazi pásztor, aki népét tanításával és kenyerével táplálja, de a tanítványok egyelőre értetlenül állnak Mesterük misztériumának kinyilvánítása előtt. „Még a kenyerek csodáját sem értették meg, szívük még érzéketlen volt" (Mk 6,52).

Amikor ezeket a motívumokat önmagukban, az irodalmi problémáktól függetlenül szemléljük, megállapíthatjuk, hogy azok egészen Márk teológiai beállítottságát tükrözik. Az ő evangéliuma Jézusról, a Messiásról, az Isten Fiáról szóló igehirdetés. Jézus messiási mivoltának hangsúlyozása a témája az első résznek (1,1–8,30), ahogy az Péter vallomásában csúcsosodik Fülöp Cezáreája közelében: „Te vagy a Messiás" (8,29). A tanítványok azonban még nehezen fogják fel ezt a kinyilatkoztatást; mint azt a csónakban való beszélgetés elárulja (8,27). Ez a két téma – Jézus messiási mivolta és a tanítványok értetlensége – itt van a kenyérszaporítás leírásánál is. Ebben szintén az evangélista beállítottságát kell meglátnunk.

9 Lásd pl. a francia ökumenikus bibliafordítás magyarázatát Mk 6,39-hez.

*A liturgikus hagyomány.* A szövegmagyarázók szerint még egy teológiai motívum szerepel itt, főleg a 41. versben: jellemző utalást találunk az Eucharisztia rendelésére (14,22–23). Ezzel kapcsolatban csak B. van Jersel megállapításait közöljük: A kenyérszaporításnál ezt olvassuk: „Vette a kenyeret és a két halat, feltekintett az égre és hálát adott. Megtörte a kenyeret és odaadta a tanítványoknak, hogy osszák szét. A két halat is kiosztotta mindnyájuknak. Mindannyian ettek belőle" (6,41). Az Eucharisztia rendelésénél pedig ez áll: „Vacsora közben vette a kenyeret, hálát adott, megtörte és odaadta nekik". Természetesen az Eucharisztiánál hiányzik a hal és a nép említése. Feltételezhetjük, hogy a két esemény szóbeli összevonása már az eredeti apostoli prédikációknál megtörtént, hiszen az Eucharisztiát a keresztény közösség kezdettől fogva ünnepelte.

*Az eredeti elbeszélés.* A szövegmagyarázatban elfogadott eljárás, hogy az igehirdetési forma és a liturgikus hatás mögött keresik az evangéliumban az esemény ősi elbeszélő formáját. A kenyérszaporítás leírásánál fentebb éppen erről volt szó. Az apostoli igehirdetés és Márk fogalmazása már alkalmazta az eseményt az Egyház életére, s így helyet kaphatott az ószövetségi összefüggések keresése és a teológiai megfontolás. Egy lényeges dolgot azonban hozzá kell fűzni. A kenyérszaporításról és a vizenjárásról szóló elbeszélés már a Márk előtti hagyományban is egységet alkotott. A vízenjárás ezzel kezdődik: „Jézus azonnal *kényszerítette* tanítványait, hogy szálljanak csónakba" (6,45), ami csak úgy érthető, ha az előbbiekhez kapcsolódik. Ugyanez megvan Máténál is (14,12), a teljes magyarázatot János adja (6,14–15), aki szerint a nép Jézust királlyá akarta tenni. Ez megmagyarázza a sietséget, amivel Jézus elküldi tanítványait, maga pedig fölmegy a hegyre. A tömeg megtapasztalt egy messiási tettet, azért politikai fordulatra szánta el magát. De éppen itt merül fel az esemény történeti valóságának kérdése.

*A történeti esemény és annak jelentősége.* Az eddig elsorolt tények alapján három kérdést kell feltennünk: a. Elmondhatjuk tehát egyértelműen, hogy mi volt a kenyérszaporítás a pusztában? b. Mi a bizonyíték a történeti igazság mellett? c. Milyen jelentősége lehetett ennek az eseménynek akkor a zsidó elvárások szempontjából?

Az első kérdés megválaszolásánál visszanyúlhatunk a magyarázók kísérleteihez. Azok egyike sem látszik kielégítőnek. Ha pedig ez így

van, el kell ismerni egyetlen megoldásnak a történeti horizont elfogadását, amint az a legősibb hagyományban benne volt. Jézus nemcsak tanítványaival tartott étkezést, hanem a tömeget is kielégítette kenyérrel 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. Valóban ebben a korban a messiásvárás olyan volt, hogy Jézus tette könnyen kiválthatta a lelkesedést. Ezért a kenyérszaporítás történeti jellegét nem lehet kétsébe vonni. Ezt csak olyanok teszik, akik eleve elutasítják a csodát, mint isteni beavatkozást.

Annak megállapítása, hogy ott csoda történt, nem a történész dolga, de ő nem is zárhatja ki annak lehetőségét, ha nem akarja tudománya módszerének körét túllépni. Ilyen túlzásokra már J. Ladrière is rámutatott.[10]

Jézus csak a maga igazi küldetését mutatta be, s ezt teszi az evangélista is.

Különben Jézus halála és feltámadása után már nem lett volna értelme a vele kapcsolatos politikai messianizmusról beszélni.

b. Mi kezeskedik a történetiség mellett? Az utolsó három évtizedben a történeti Jézusról hatalmas irodalom halmozódott fel. Különösen az újabbak törekszenek arra, hogy a történetiség jeleit magasztalják. Először Jézus szavainak történetiségét kutatták, de kitértek a csodákra is.[11] Ma a kritikusok általában három fontos szempontot tárgyalnak: a többféle forrás jelenlétét, az események összefüggését és a közöttük levő átmenet hiányát. Negyediknek még hozzáfűzhetjük R. Latourelle-el a szükséges magyarázat kritériumát. Most igyekszünk ezeket a szempontokat a kenyérszporítás történetiségére alkalmazni.

1. A többféle forrás jelenléte. Itt hivatkoznak Jézus szavainak gyűjteményére, Lukács forrásaira és a jánosi hagyományra. Szövegünkre ez a kritérium jól alkalmazható. Aki az esemény történetiségét tagadja, annak ki kellene mutatni, hogy az elbeszélés az első palesztinai közösségben keletkezett, mégpedig mielőtt a hagyomány elága-

10 J. Ladrière, La science, le monde et la foi, 1972, 46.

11 R. Latourelle, Autenticité historique des miracles de Jésus, in: Gregorianum 54 (1973) 225–276.

zott palesztinaira, jánosira és hellenistára. Ezt a bizonyítást azonban még senki nem hozta, s nehéz is lenne előállni vele.

2. A szükséges magyarázat. R. Latourelle ebben látja a legnehezebb szempontot, s ezt a megfogalmazást ajánlja: „Ha több esemény és adat áll előttünk, amelyek magyarázatra szorulnak, és ahol megvan a lehetőség, hogy minden szempontot figyelembe vegyünk és összhangba hozzuk, akkor abból kell kiindulni, hogy autentikus szöveg áll előttünk".[12] Itt ugyanis magyarázatra szorul az, hogy az esemény következtében a nép Jézust nagy prófétának (Mk 8,29), eljövendő prófétának (Jn 6,14) tartja, sőt királlyá akarja tenni (Jn 6,15). Továbbá magyarázatra szorul a tömeg veszélyes lelkesedése, amely elől Jézus kitér és tanítványait is elküldi. Sőt úgy látszik, mintha tanítványai vonakodtak volna elhagyni a helyet és ezért kellett őket sürgetni.[13] Az eseményt ugyan először nem értették, később mégis ez járult hozzá hitük megerősödéséhez (Mt 16,16; Mk 8,29; Lk 9,20; Jn 6,69). Már az is feltűnő, hogy a leírásban az eseménynek kifejezett krisztológiai dimenziója van. Végül magyarázatot kell keresni arra is, hogy miért kapott olyan helyet az esemény a későbbi hagyományban, például az Eucharisztia ünneplésében, a szinoptikus evangéliumokban, a patrisztikában és az első századok képábrázolásaiban. Tehát mindezek az egymásba fonódó tények magyarázatot követelnek, s azt csak úgy kapjuk meg, ha feltételezzük, hogy Jézus a kenyérszaporítás csodáját véghezvitte, s annak megvolt a szimbolikus jelentése is.

3. Összefüggés a tényekkel és a helyzettel. Jézus szavait és tetteit eredetieknek kell elfogadni, ha azok a hely, idő és alkalom követelményébe beilleszkednek, vagy méginkább, ha egész működésével és küldetésével összefüggenek, azaz a messiási ország meghirdetésével.[14] Ezért különös hangsúly van az eszkatologikus részleteken, amelyek a végső üdvösségre vonatkoznak. Már előbb kimutattuk, hogy ennek az eseménynek nagyon is megvolt a messiási és eszkatologikus jellege, s ezt a mai szentírástudomány elismeri. Általánosan elfogadott tény, hogy Jézus Isten országának meghirdetésére és felállítására jött, s azt küldetésével meg is valósította. Feladata az volt,

12 U.o. 238.
13 C. H. Dodd, I.m. 142.
14 R. Latourelle, I.m. 246.

hogy ennek az országnak az igazi természetét bemutassa. A kenyérszaporítás ezen a téren döntő esemény volt. Ha Jézus követte volna a nép politikai várakozását, ott lehetett volna legjobban a lelkesedők élére állni és zendülést kezdeni a pogány rómaiak ellen. De Jézus az ilyen messiási eszmét mint ördögi kísértést elvetette. Most is visszavonul a tömegtől. Később mások megkísérelték helyette, hogy a politikai messiási szerepet felvegyék.[15]

Tehát az esemény jelentősége egészen benne van Jézus galileai működésének összefüggésében. Sőt abban a feszültségben is, amit igehirdetésével és működésével szükségszerűen kiváltott. Feltámadása után ez a társadalmi feszültség már nem állt fenn. Az Egyházban senki nem érezte szükségét annak, hogy utólag ilyen történést belemagyarázzon Jézus tevékenységébe.

c. Annak megértéséhez, hogy a kenyérszaporítás a puszta kellős közepén a tömegben lelkesedést váltott ki, az eseményt a korabeli zsidó várakozások összefüggésében kell szemlélnünk. A vallási életben Isten egyik erős beavatkozásának emléke volt a manna, amely a pusztában vándorló népet táplálta. Sok írástudó azt úgy tekinti, mint a legnagyobb csodát az Egyiptomból való kivonulás után. Jn 6,39 szerint a zsidók Jézushoz is azt a kérdést intézték, hogy mivel tudja felülmúlni Mózes tevékenységét, aki a mannához segítette népüket. Amellett a mannát a jövővel is kapcsolatba hozták, s ebben két téma fonódott egybe: egy új Mózes várása, aki csodálatosan táplálni fogja őket. Az MTörv 18,15 alapján pedig vártak egy új prófétát, aki Isten szavát közvetíti nekik. Jézus korában ez a remény a zsidóknál az eljövendő Messiáshoz kapcsolódott. Ennek igazolására elég idézni a szír Báruk-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".[16]

Ilyen háttér mellett valóban megérthetjük a tömeg lelkesedését a kenyérszaporítás után. Bizonyára Jézus számára is megvolt ennek a messiási jelentősége éppúgy, mint a Jeruzsálembe történt bevonulásnak a szenvedés napjai előtt. De egyelőre ez a messiási tett Jézus

15 C. H. Dodd, I.m. 142.
16 P. Bogaert, Apocalypse de Baruch, Paris, 1962.

nyilvános működése idején kétértelmű maradt. Igazi értelme az Egyház számára csak feltámadása után lett világos.

*Végső következtetések.* Először gondolatmenetünkben igyekeztünk az evangéliumi szöveget visszafelé követni, hogy eljussunk az eredeti elbeszélésig. Célunk az volt, hogy megtaláljuk a kenyérszaporítás eredeti jelentőségét. Most ugyanezt az utat tesszük meg visszafelé, s reméljük, hogy eljutunk az eredeti értelméhez, amely összhangban áll az eddig felhozott értelmezésekkel. Történeti síkon az eseménynek szimbolikus tartalma volt, amely megengedte, hogy Jézusban meglássák a végső idők prófétáját. Ahogy az egész evangéliumi hagyomány mutatja, itt arról a döntő tettről volt szó, amely által Jézus messiásként mutatta meg magát. A későbbi hagyományokban két magyarázat ágazódott szét, és ezek évszázadokon át tartották magukat. Az egyik azt állította, hogy a Jézus által megszaporított kenyér az Eucharisztiát jelképezte, a másik pedig jelképesen az igének a táplálékát látta benne, amely állandóan kinyilvánítja Jézus misztériumát.

Az első magyarázat az Egyház kezdete óta jelentkezett. A liturgikus katekézisben ez a kenyér az Eucharisztia jelképe volt, és ez a kultikus megjelenítés már a szinoptikus evangéliumokban jelentkezik, de főleg Jánosnál mutatkozott meg teljes formában. Első látszatra ez az eucharisztikus értelmezés új, mégis folyamatos összefüggésben van az eredeti értelemmel. A kenyér szétosztása a pusztában eszkatologikus cselekmény volt, döntő lépés Isten népének a kialakításához. Ugyanígy fejezi ki az egyházi közösség Jézus eljövetelének és a mennyei lakomának a várását, amikor az Eucharisztiában Jézus tettének emlékét megjelenítve ünnepli.

Az esemény másik értelmezése még erősebben krisztológiai színezetű, s ez főleg Márknál és Jánosnál nyilvánul meg. Márk úgy mutatja be Jézust, mint a végső idők pásztorát, aki népét az ige kenyerével táplálja (Mk 6,34). A pusztai lakoma átalakul messiási ünneppé. Ugyanakkor János evangéliumában a kiosztott kenyér nemcsak jelképe az Eucharisztiának, hanem alapvető jelentése van: magát Jézust jelképezi, aki az „élet kenyere", s elvárja tőlünk, hogy higgyünk benne. 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. Márk és János a jelnek ezt a tartalmát kifejezetten megvilágítják. Jézus a pusztában a

kenyérszaporítással messiási mivoltában mutatta meg magát, mint Isten küldöttje, Szentje (Jn 6,29–69).

A későbbi, az ikonográfiai, a patrisztikai és a középkori magyarázat újra felvetette az eredeti kettős értelmezés vonalát. Amellett a patrisztikai és a középkori értelmezéssel még gazdagabbá tették a csodákról szóló elbeszélést: az egyes részleteket allegorizálták, de az alapvető magyarázat megmaradt.

Az eucharisztikus értelmezés főleg a művészetben és az ikonográfiában folytatódott. Az első századok művészeit a kenyérszaporítás motívuma inspirálja, amikor az utolsó vacsorát ábrázolják. Így pl. a Tobgha-i mozaikon, Kafarnaum mellett, továbbá sok nyugati szarkofágon és katakomba-festményeken, elsősorban a Capella Graeca híres freskóján, amelyen a kenyereskosarak és a halak is láthatók, az oltárra helyezve. Ugyanez a téma előfordul az első századoktól kezdve irodalmi szövegekben is. L. Cerfaux-t követve csak a *Didaché* szövegére hivatkozunk[17], továbbá Irenaeus *Adversus Haereses*-ének (III,11,5) és a Szibillai jóslatoknak (VIII,227) egyes részeire. Úgy tűnik, a hagyomány elején az eucharisztikus értelmezés áll előtérben. A késői patrisztikában és a középkorban a kinyilatkoztatás témáján van a hangsúly, és megmarad a liturgikus egzegézis is. Ezt elsősorban H. de Lubac (Exegèse médiévale) mutatta ki.[18] Ennek az értelmezésnek az elején Órigenész áll, s Szent Ambrus fejlesztette tovább. „A kenyér, amelyet Jézus megtört, mint misztérium, Isten Igéjét jelenti és a róla szóló igehirdetést. Ez szaporodik a szétosztás által, hiszen Krisztus néhány szóval minden népnek el nem fogyó táplálékot adott. A beszédet úgy adta nekünk, mint kenyeret, s amennyiben befogadjuk, szánkban megszaporodik."[19]

Ezekben az értelmezésekben természetesen a fő szempont annak a kiemelése, hogy Jézus a megígért Messiás. Vagyis azt látjuk, hogy a kenyérszaporítás csodájának már az eredeti síkon megvolt a krisztológiai jelentősége, s így a későbbi krisztológiai tanítás kiindulópontjává válhatott.

17 L. Cerfaux, La multiplication des pains, in: Didaskaleion 9,4.
18 Henri de Lubac, Exegèse médiévale, 1959, 342.
19 Ambrosius, Expos. Evang. secundum Lucam, VI, 86 (SC 45,260).

Végül találkozunk az esemény első egyháztani értelmezésével is. Amennyiben Jézus a pusztában az őt követő embereknek a kenyeret kiosztotta, annyiban messiási jelet adott magáról. Ezzel arra célzott, hogy új közösséget alapít. De valójában a csoda a nép evilági beállítottsága miatt inkább a szakítást eredményezte. A krisztológiai és eszkatológikus magyarázat azonban ennek ellenére megmaradt, és ebben az értelemben irányult az alapítandó Egyházra. A hagyomány ezt megértette, mert az Egyházban élt a tudat, hogy az Eucharisztia és az ige kenyerével táplálkozik, s úton van az örök élet lakomája felé, illetőleg, hogy az örök élet lakomája már elővételezhető az Eucharisztiában. Ezért Hilarius méltán mondotta, hogy „amennyiben Isten Igéje a pusztába ment, annyiban már az Egyház felé fordult, s az a néptömeg, amely őt követte, a zsidóságból már átmenetben volt az Egyházba" (De Synagoga ad Ecclesiam).[20]

*Fordította: Gál Ferenc*

*Ignace de la Potterie* SJ., született 1914-ben, Institutum Biblicum, Róma.

20 Hilarius, Comment. in Mattheum, XIV, BL 9,999.

*Hansjürgen VERWEYEN*

# Jézus csodáinak értelme és valósága

*Teológiatörténeti áttekintés.* Jézus csodáinak értelmezésében az idők folyamán történtek változások. Már az is bámulatos, amit az Újszövetség könyveinek keletkezésénél megfigyelhetünk. Márk például leírja a vérfolyásos asszony gyógyítását (5,25–34) és a hangsúlyt az asszonynak Jézussal történt találkozására teszi. Csak miután a tömegből kilépve bevallja Jézusnak, hogy ő érintette meg a ruháját, akkor kapja meg a választ, hogy hite meggyógyította. Még megkapóbb, ahogy Máté röviden összefoglalja az eseményt egy beteg asszony könyörgésében és Jézus válaszában (Mt 9,18–22). Az ismert csodaelbeszélésnek ez a teológiai átvilágítása legjobban János evangéliumában tűnik szemük elé, például abban a módban, ahogy az evangélista a kenyérszaporítás és a vízenjárás csodáját alapul veszi a Jézus személyéről szóló vitában (Jn 6).

Az apokrif írások ezzel szemben visszaesnek a csodálatos elem magyarázásába. Az úgynevezett Péter-evangélium például kiszínezi Jézus feltámadásának eseményét, az ugyancsak apopkrif Tamás-evangélium pedig Jézus gyermekkorát tölti ki csodás eseményekkel. Azt az időszakot próbálja elevenné tenni, amit Lukács a 12 éves Jézus története előtt elhagyott.

Az egyházatyák korának teológusai számára nem volt könnyű szembenézni az ókornak ezzel a „csoda-hírszolgálatával". Ahelyett, hogy a későbbi hitvédőkhöz hasonlóan a csodákkal igazolták volna Jézus küldetését, inkább a Jézus és apostolai által véghezvitt csodákat kellett a korabeli varázslók mesterkedéseitől elhatárolni. Ebben az összefüggésben Órigenésznek olyan jelentősége van, amely túlnő a közvetlen történeti összefüggéseken. Ő Jézus életerejének a jelenléte oldaláról érvel, amely abban is megmutatkozik, hogy tanítványai ké-

szek halálba menni a tanításáért. Itt van a kulcs ahhoz, hogy megmagyarázzuk Jézusnak mint Isten végső küldöttének a hitelképességét.

A teológia további kibontakozása megmutatkozik abban, ahogyan a csodát Szent Ágoston és később Aquinói Szent Tamás értelmezi. Ágostontól sokszor idézik a csoda meghatározását: „A csoda nem abban áll, hogy valami a természet rendje ellen történik, hanem a természet *ismert* rendje ellen".[1] Ezt a kijelentést nem szabad a mai tudomány relativizáló értelmében venni. Amint Ágostonnál az összefüggés mutatja, nála a „természet" (*natura*) az Istentől elgondolt egész üdvrendet jelenti. Majd csak a holtak feltámadásánál lesz világos, hogy mi a „természetes" a testi lények világában. A csoda értelme tehát végül is ez: Megmutatja, hogy Isten végső üdvözítő akarata már működik az üdvösség történetében. Amikor azonban Ágoston a csodának ezt az előrejelző vonását kiemeli, leszűkíti az egész jelenség terjedelmét. Így például amikor Áron botjának kígyóvá változását (Kiv 7,10) összehasonlítja a Jákob által felállított emlékkővel (Ter 28,18), hozzáfűzi, hogy mindkettőnek jel-szerepe van, és nem tesz semmit, hogy (az első esetben) az Úr neve arany betűkkel vagy (a második esetben) tintával van-e kiírva.[2]

De ha a megtestesülés titkára gondolunk, akkor nem mindegy, hogy Isten történetileg érzékelhető formában van-e jelen, vagy csak alkalmi sugalmazásban és látomásban. Amit Ágoston elhagyott, azt Aquinói Tamás erőteljesen hangoztatta. Viszont nála a csoda jelszerűsége háttérbe szorul. Ez aztán megmutatkozott a csoda három osztályba sorolásán, ahol azt vették alapul, hogy a csoda hogyan múlja felül a természet lehetőségeit.[3] Tamás szerint szoros értelemben vett csoda csak az, amely az „egész természet rendjén kívül történik".[4] Ebből kiindulva a következő időket két feltétel terhelte. *Teológiailag* káros volt az, hogy a csodát a jelszerűségtől elszakítva szemlélték. Tamás szerint ez a szemlélet közel esett „a természetfölötti kinyilatkoztatás fogalmához". Mivel az emberi értelem magától nem találhat utat a természetfölötti valósághoz, azért azt csak *külső* jelek által közelítheti

1 De civitate Dei XXI, 8.
2 V.ö. De Trinitate III, 10.
3 S.Th. I.q. 105, a 8.
4 U.o. III, q 43, a 1.

meg. A csoda úgy igazolja a kinyilatkoztatás isteni eredetét, mint ahogy a pecsét igazolja a király rendeletét. Ebben viszont benne van az összeütközés veszélye a természettudománnyal. Az egyházatyák hagyományától eltérve, az igazság kritériumából kimaradt az erkölcsi-gyakorlati észítélet, s helyette csak a természetfölöttiség igazolásának elméleti lehetőségét keresték. A hívő természettudós ezáltal egy alig feloldható feszültségbe került, ha a természet törvényét vissza akarta vezetni a Teremtő bölcsességéhez, és ugyanakkor igazolni akarta azt a kivételt, amit ugyanaz a Teremtő tesz a csodával, mint a kinyilatkoztatás igazolásával.

Ezt az összeütközést legjobban Baruch Spinóza fejezte ki. Mivel szerinte a természet nem más, mint Isten megjelenési formája, ezért a csoda elfogadása azt jelentené, hogy Isten rosszul formálta meg a világot, s azt állandó belenyúlással foltoznia kell. Tehát a bibliai csodákat is vissza kell vezetni természetes okokra. Spinózának ez a kritikája később része lett a racionalista bibliamagyarázatnak. Azután Hume és Kant ismeretkritikája is hozzájárult ahhoz, hogy a csodát és a természetfölötti rendre való utalását kiszorították a tudományos gondolkodásból. A csoda az erkölcsileg kevésbé fejlett értelem vágyának kifejezője lett, s a radikális valláskritika – főleg Feuerbach – így is beszél róla. D. Fr. Straussnál a csoda már csak a hívő közösség mitikus elképzelése. Ha Jézust megtették messiásnak és a végső idők prófétájának, akkor élettörténetét is ahhoz kellett alakítani. A holtak életre keltése vagy a kenyérszaporítás csak azt akarta mondani, hogy Jézus felülmúl minden eddigi emberi szereplést.

*A II. Vatikáni Zsinat szemléletmódja.* A csoda teológiai értékelésében megjelenő újdonságokat akkor látjuk világosan, ha például a zsinatnak az isteni kinyilatkoztatásról szóló határozatát (*Dei Verbum*) összehasonlítjuk az I. Vatikáni Zsinat (1870) kijelentéseivel. Csak rövid utalást teszünk rá. Az I. Vatikáni Zsinat a csodát és a jövendölést úgy tekintette, mint a kinyilatkoztatás isteni eredetének külső bizonyítékát, mivel azokban Isten mindenhatósága és végtelen bölcsessége nyilatkozott meg.[5] A II. Vatikáni Zsinaton a *Dei Verbum* kezdetű dokumentum első tervezete még ebben a gondolatkörben mozgott, sőt az

5 DS 3009.

előző zsinat hitvédelmi kijelentéseit még erősebben hangoztatta. Hivatkozott a csoda és a jövendölés elsődleges bizonyító szerepére, s arra főleg, hogy Jézus maga előre bejelentette kereszthalálát és feltámadását. A második fogalmazásban azonban már csak két mondat maradt meg belőle: „Jézus tettei tanúskodnak személye mellett, mert ő istenségét nemcsak szavával állította, hanem szent életével, csodáival, jövendöléseivel és legfőképpen a halálból való feltámadásával igazolta". A második mondat így hangzott: „Jézus Krisztus végbevitte az üdvösség művét. Ő egész megjelenésével, szavával és tetteivel, jelekkel és csodákkal, főleg pedig a halálból való feltámadásával és végül a Szentlélek elküldésével teljessé tette a kinyilatkoztatást, lezárta azt, s isteni tanúskodással megerősítette, hogy Isten velünk van". Itt tehát Krisztus „tettei" helyére, amelyek róla tanúskodnak, az üdvösség műve lép, amelyet ő teljessé tesz. A csodák helyett pedig „jelek és csodák" állnak, míg a jövendölésekre való hivatkozás elmarad. Tehát a kimondott hitvédelmi hivatkozás helyére lépett Krisztus üdvözítő művének igehirdetésszerű összefoglalása. A csodák helyett végső fokon magára Krisztusra terelődött a figyelem, aki egész létével jele a természetfölötti rendnek.

*Következtetések:* Hogyan lehet a zsinatnak ezt a burkolt újraértékelő kezdeményezését a gyakorlati teológiába átvinni? Először is meg kell állapítani, hogy a szemléletváltás nem lett volna lehetséges, ha a teológia már nem kezdeményezett volna egy visszatérést a csoda jel-jellegének a kifejtéséhez, amint azt Szent Ágoston tette. A csodákról szóló beszámolók kinyilatkoztató tartalmát az egzegéták is jobban hangsúlyozták, főleg a formatörténet és a szerkesztés tanulmányozásával. Ma már megállapíthatjuk, hogy a csodát nem tekintik csupán úgy, mint a kinyilatkoztatás külső bizonyítékát, mint ahogy Szent Tamás óta divatban volt. Nem jelentkezik-e azonban az a veszély, hogy visszatérünk az Ágoston-féle egyoldalúsághoz? Tamás azt kereste, hogy az érzékelhető történeti tapasztalás egy eseménynél az arisztotelészi filozófia alkalmazásával hogyan vezet el Isten beavatkozásának tudomásul vételéhez. Ez azért volt fontos, mert az Isten Igéje emberré lett, éspedig azért, hogy az ő életén keresztül megtapasztaljuk Isten kitárulkozását.

Úgy tűnik, hogy a Szentírás magyarázói végzetes előfeltételből indultak ki, és még ma is sokan ragaszkodnak hozzá, [illegible] a csodát a

kinyilatkoztatás külső bizonyítékának vegyék. A hagyományos hitvédelem leszűkített csodafogalommal közeledett az Újszövetséghez, ezért a teljes jelenséget nem tekintette át. Ám már az apostoli korban a csodákról szóló beszámolók nem ilyen szűkebb szemlélet alapján jöttek létre? Mi az igazság abban a kritikusok által hangoztatott feltevésben, hogy a csodákról szóló híradások Jézus személyének a megcsodálásából keletkeztek? Vagyis, hogy a tömeg éppen a csodatörténetekben fejezte volna ki a bámulatát. Elfogadható az az állítás, hogy az Ó- és Újszövetségben előforduló csodás tettek a pogány elbeszélések hatására kerültek a szövegbe? Nem inkább az a helyzet, hogy mind az ószövetségi népben, mind Jézus környezetében erősen élt a meggyőződés Isten mindenhatóságáról?

Amikor visszakérdezünk Jézus csodáinak történeti valóságára és elfogadható magyarázatot akarunk adni, talán idézhetünk egy idevaló elbeszélést. Lk 11,17–19 szerint Jézus meggyógyított tíz leprást, illetve elküldi őket a paphoz, hogy a mózesi törvény előírása szerint kérjenek igazolást gyógyulásukról, s így visszatérjenek a társadalomba. A leprásoknak van bizalmuk Jézus iránt, ezért elindulnak. Útközben meggyógyulnak, s csak egy tér vissza közülük, hogy hangos szóval hálát adjon Istennek gyógyulásáért. Ez az ember történetesen nem zsidó, hanem szamariai volt, s ezt Jézus maga is kiemelte. Kinek jutott volna az ősegyházban eszébe, hogy egy ilyen történetet kigondoljon és ezzel illusztrálja Jézus hatalmát s az emberek magatartását? Azt azonban megállapíthatjuk, hogy Jézus tetteiről már az első időkben minőségileg különböző beszámolók keletkeztek. A lényeg nem az volt, hogy az egyes mozzanatokat megörökítsék, hanem az, hogy Jézus személyére, kilétére rávilágítsanak. Benne olyan próféta jelent meg, aki túllépte az emberi mértéket, s aki szorosan kapcsolatban állt Istennel. Ezért azt is el kellett fogadni, amit magáról állított. Az evangéliumok megörökítették azt is, hogy Jézus tettei és szavai csodálkozást váltottak ki. Végső fokon azonban a csodálkozás nem a tetteknek és szavaknak szólt, hanem a beszélő és cselekvő személynek. Az igazi válasz a nép, a tanítványok részéről az volt, hogy „Isten meglátogatta népét", vagy hogy „nagy próféta támadt közöttünk". Ha itt egy lépéssel tovább megyünk, arra is választ kapunk, hogy miért éppen ez a négy evangélium lett kánoni, vagyis miért ezeket ismerte el az Egyház hivatalosan. Külső érvként felhozható, hogy azért, mert közvetlenül vagy közvetve

apostoli tekintély állt mögöttük. De a korabeli szemléletben nyilván belejátszott a tartalom is. Éppen ez a négy evangélium állította a hívek elé Jézusnak mint az Isten Fiának az alakját, s így kiléte adott magyarázatot viselkedésére.

*Fordította: Török József*

*Hansjürgen Verweyen*, született 1936-ban, a fundamentalista teológia professzora Freiburgban.

*Stefan van CALSTER*

# Bibliai csodaleírások

Nem mindig könnyű a bibliai csodaelbeszéléseket megérteni, olykor még nehezebb azokról elmélkedni. Viszont az elmélkedés nem lehetséges megértés nélkül, a megértés pedig elmélkedés nélkül. Ugyanakkor azt is tudni kell, hogy a csodák a Krisztusról szóló igehirdetésben döntő szerepet játszanak.

A történelem folyamán sokszor megkísérelték, hogy Jézus „életrajzát" megírják, s ilyenkor a csodatörténeteket legtöbbször kihagyták. A kritika azonban nem sokáig váratott magára, hiszen így Jézus alakját mindössze egy prófétáéra redukálták, egy nemes gondolkodású önzetlen emberére, akinek emlékét nem szabad elfelejteni. Az ilyen életrajz azonban nem egy élő ember története. E szerzők főleg azt nem vették figyelembe, amit a húsvét utáni keresztény közösség Jézusról állított és hirdetett. Pedig számunkra, keresztények számára, ez feltétlenül fontos. Pál apostol írja a Korintusi levélben (1Kor 15,14): „Ha Krisztus nem támadt fel, akkor igehirdetésünk hiábavaló és a ti hitetek is értelmetlen". A húsvétról szóló beszámoló és a húsvéti hit nem olyan, mint egy csodatörténet. Mégis kimutatható, hogy a kettő között megvan az összefüggés. Előbb azonban a csodák leírásának különlegességére érdemes rámutatni és néhány téves magyarázatot helyreigazítani. Végül pedig néhány utalás következik a csodáknak az igehirdetésben történő felhasználásához.

*Előzetes megjegyzések.* Az a kiindulási pont, hogy az evangéliumok beszámolnak Jézus csodatetteiről. Az is világos, hogy ezt a szerzők nem kényszerből tették. Azok a kritikusok, akik a csodákat félre akarják magyarázni, nem veszik figyelembe a szerzők szándékát. Ugyanakkor nem szabad felszínesnek lenni. Egyes esetekben a csodáról szóló történet egy botránkozást akar tisztázni, hogy könnyebb legyen hinni a nehézségek ellenére.

Valójában mi volt az, ami Jézus életében egyeseknek botránkozásul szolgált? Megütköztek szavain, olyan kijelentéseken, hogy Istentől jött és hatalma van a bűnök megbocsátására. Azonban e mögött rejlett egy még mélyebb kérdés: Ki ez a Jézus? Akik ezt nem gondolják tovább, azok nem értik meg az evangélium üzenetét. A csodák csak a kérdések végén következnek és döntésre szólítanak fel. Ezért például János evangéliumában olvasható, hogy Jézus első csodája után „tanítványai hittek benne" (Jn 2,11). Ugyancsak János evangéliumában található, hogy Lázár feltámasztásának csodája Jézus ellenségeit a halálos ítélet meghozatalára ösztönzi (Jn 11,47).

Nem az volt elsősorban a feltűnő, hogy Jézus keresztezte a természet törvényeit. Itt van helye a másik előzetes megjegyzésnek: a csodákról szóló elbeszélések vonatkoznak valamire. Talán kevésbé a „kézzelfoghatót" akarják szemléltetni, hiszen arra inkább utalnak. Ezért azt kell meglátni, hogy az apostoli igehirdetés magja a Jézus kilétére vonatkozó állításokban van, abban ugyanis, hogy ő az Isten Fia, és aki hisz benne, annak a hit talaján kell állnia.

*A csodák elbeszélésének sajátságai.* Először is feltűnik, hogy a szerzők szerint csak vázlatszerű vonásokkal, a tények rögzítésével számolnak be az eseményekről. Például a betegség előtörténetét sehol sem mondják el. Sőt a betegség különleges részleteit vagy körülményeit sem ismertetik. Ebből pedig a mai igehirdetés számára az a következtetés vonható le, hogy annak kiegyensúlyozottnak kell maradnia. Semmi olyan konkrét megállapítás nem tehető, amiről a Biblia nem szól. Ha ilyenekre terelődik a figyelem, a hallgatók érdeklődése elvész a történet részleteiben.

A csodákról szóló híradásokban első helyen áll az ember elesettsége, szenvedése, az éhség, betegség, halál, a megszállottság, s velük együtt mindig a megváltottság hiánya. Jézus ezekkel a jelenségekkel áll szemben. Egy új kor jeleit mutatja meg, amely vele elérkezett. A középpontban a bűn következményeivel megterhelt embert látjuk. Jézus a végső szabadulás érzékelhető, tapasztalható jeleit hozza. Ezért érthető, ha egyes elbeszélésekben fellelhetők a gonoszság hatalmával vagy annak fejedelmével való küzdelem jelei. Kitűnik a meg nem váltott élet és a végső győzelem közötti feszültség. A csodálatos vonás kevésbé a természet törvényeinek az áttörése, hanem inkább az, hogy a bűn alá vetett világ, s vele a gonoszság szolgáinak hatalma megtört.

Tehát Jézus tettei a megváltás irányába mutatnak. Létünk minden viszonylatban kezd átalakulni. Az ember meghívást kap Isten szeretetébe és az örök életbe. A szenvedés, a halál és a bűn nem a végső szó életünkben.

Ezért érthető, ha egyesek egyaránt megütköznek szavain és tettein. Ellenfelei számára minden csoda értelmetlen, még ha meggyőző is (Lk 16,31). Másképpen kifejezve: a csodákat a maguk teljes mivoltában csak Jézus életének és tanításának egészében lehet értelmezni. Példabeszédeihez hasonlóan ezek is azt igazolják, hogy megkezdődött a győzelem a gonoszság hatalma felett. Arra a folyamatra mutatnak rá, amely Jézussal elindult és az üdvösség teljességéhez vezet. Vagyis a csodák jelei Isten országának, amely Jézusban megérkezett. Az igehirdetésnek ma is erre kell rámutatni. A hangsúly elsősorban magán Jézuson van: személyén és küldetésén. Azt is lehet hangsúlyozni, hogy a kortársak nem Jézus tettei ellen harcoltak, hanem személye ellen, és azon igény elle, hogy ismerjék el Isten küldöttének. Ők döntés előtt álltak, hogy elfogadják-e, vagy visszautasítják. A mai ember is igazában ilyen döntés előtt áll.

A csodákkal kapcsolatos hit is azon alapszik, hogy Jézussal az eszkatologikus állapot, a végső kifejlés megkezdődött. Isten kimondta végső szavát a világra vonatkozólag. Jellemző, hogy erről a hitről minden csodánál szó esik. A hitetlenség miatt Jézus nem tesz csodát (Mk 6,5) még akkor sem, amikor ellenfelei hitetlenségükben próbára akarják tenni. Látható tehát, hogy a csodánál, jóllehet tényszerűségéhez kétség nem férhet, a belső mondanivaló a döntő éppúgy, mint a példabeszédnél.

*Téves magyarázatok.* Elsősorban a történeti magyarázatokat kell említeni. Már túl vagyunk azon az időn, amikor a racionalista kritikusok a bibliai csodákban csak a vallási eszmék megfogalmazását látták. A szentírásmagyarázók nem tagadhatják, hogy Jézus rendkívülisége éppen ezekben a tettekben nyilvánult meg. Természetesen a Biblia által nem tartalmazott részleteket nem lehet rekonstruálni. De nem ez a döntő kérdés. Ha az igehirdetésben ezek a részletek kerülnének előtérbe, az evangélisták szándéka nem teljesülne. Ugyanilyen okokból helytelen a csodák lélektani magyarázata, amelyben az igehirdetés a szereplők lélektani beállítottságát akarja megvilágítani. A Biblia erről

alig mond valamit, tehát olyanra terelődne a hallgatók figyelme, ami nem célja a kinyilatkoztatásnak.

Hasonlóan téves hozzáállás a dramatizálás, ahol az egyes tettek rendkívüliségére fektetik a hangsúlyt. Ebben az esetben a hallgatók megrekednek a rendkívüli benyomásnál, s nem azt keresik, hogy ki volt Jézus. Márpedig a szentírási szövegben ez a lényeg.

A racionalista magyarázatok a csodákat természetes eseményként tüntetik fel. A háttérben ott van a meggyőződés, hogy csoda pedig nincs. Ezért a gyógyulásokat a pszichoszomatikus jelenségek sorába utalják, vagy például a kenyérszaporítás úgy zajlott le, hogy mindenki elővette a magáét és megosztotta szomszédjával. Gyakori volt a spirituális magyarázat is, amely a csodán csak belső lelki élményt vagy kiszínezett vallási helyzetet értett. Például a vak maggyógyítása egyszerű jelképes elbeszélés arra, hogy Jézus a lélek szemét megnyitja a hitre. A valóság viszont az, hogy a csoda ténylegesen és tapasztalhatóan megtörtént, de annak jelképes értelme is van: aki a testi szemet meggyógyítja, az a lelki vakságot is tudja orvosolni.

Bultmann egzisztenciális magyarázata is a szellemi jelentésre támaszkodik. Nála a történetiség elhanyagolható tényező, azt csak arra korlátozza, amit a racionalista kritika elfogad. Szerinte az evangélium nem történeti beszámoló, hanem kérügma, igehirdetés, mégpedig a kor mitikus nyelvén. Ezért a gyógyításokról szóló történetek szerinte nem akarnak többet mondani, mint azt, hogy Jézusban Isten kinyilatkoztatta üdvözítő erejét. Mindennek tévút jellege egyértelműen világos.

*Tehát hogyan beszéljünk a csodákról?* Kevésbé a csodálatos jelleget kell fejtegetni, mert azzal a hallgatók figyelme a természeti törvény áttörésére irányul, noha nem az áll a középpontban, ez csak előzmény. Arra kell törekedni, hogy a hallgatók Isten üzenetét ismerjék meg. Másrészt viszont a csodálatosat is ki kell emelni, de abban a nagy összefüggésben, hogy Jézus személyében Isten irgalma és szeretete mutatkozik meg. A csoda valósága, történetisége és a benne levő üzenet összetartozik. Isten a csodát a kinyilatkoztatás jeleként adja.

Tudni kell azt is, hogy egy valóság többféleképpen megközelíthető. Először is fel kell ébreszteni az érdeklődést a természetfölötti valóság iránt. Az evangélisták azt mondják el, hogy Jézus tetteiben, csodáiban

az emberek Isten tetteit ismerték fel, nem pedig elsősorban azt, hogy a természeti törvényt miként lépte át (Jn 20,30–31). Az evangéliumot azért írták meg, „hogy hitünk legyen".

*Fordította: Győrffy Andrea*

*Stefan van Calster*, született 1937-ben, a pasztorális teológia tanára, Brüsszel – Lőven.

*Francis A. SULLIVAN*

# A gyógyítás karizmája

Pál apostol az 1Kor 12-ben háromszor említi a gyógyítás karizmáját, de egyszer sem jelöl meg olyan személyt, aki ezzel a képességgel rendelkezik. Olyan emberről sem beszél, akinek a közösségben az volna a szerepe, hogy ő a „gyógyító". Következetesen mindig a görög kifejezést használja: *khariszmata iomaon* (1Kor 9,28–30), ami szó szerint „gyógyulások karizmái"-t jelent. Mindkét szó többes számban van, s ez arra vall, hogy Pál minden gyógyítást úgy vesz, mint egyszeri kegyelmi adományt, ami megfelel a *khariszma* szó tulajdonképpeni jelentésének.

Az ilyen kifejezések – „az egyik a Lélektől a gyógyítás adományát kapja", vagy az ilyen kérdés: „Mindnyájan megkapták a gyógyítás adományát?" – azt igazolják, hogy az apostol nem azokra gondol, akik meggyógyultak, hanem azokra, akik embertársaikat valamiképpen meggyógyították. Ha az apostol külön nem is beszél *gyógyítókról*, az 1Kor 12,28 mégis azt jelzi, hogy ismert olyan embereket, akik a keresztény közösségben karizmatikus gyógyulások közvetítői voltak.

Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Pál az 1Kor levélben megkülönbözteti a csodákat és a gyógyításokat, vagyis nála nem minden gyógyulás vagy gyógyítás számít csodának. Elég, ha azt úgy fogjuk fel, mint „kegyelmi adományt". Ilyen gyógyulásra senki sem tarthat igényt, az adomány marad. Éppen ebben nyilvánul meg Isten Lelkének a teljes szabadsága.

*Könyörgés és gyógyítás.* A katolikus hagyományban mindig benne volt a meggyőződés, hogy a gyógyulásért lehet imádkozni, s az Egyház élete igazolta is ezt. A kérés gyakran egybekapcsolódott a szentek segítségül hívásával, az ereklyék tiszteletével és a zarándoklatokkal, mert attól nem vártak különleges gyógyulást, ha az „egyszerű" hívők egymásért imádkoznak. Pedig Jakab levelében (5,6) ez áll: „Imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok". Az elmúlt néhány

évtizedben azonban a karizmatikus mozgalom újra felszínre hozta az ilyen imának és gyógyulásnak a gyakorlatát. Csoportosan imádkoznak valakinek a gyógyulásáért, vagy olyan tagok külön imádkoznak, akikről azt tartják, hogy erre külön adományuk van. Ennek az a hatása is megvan, hogy a többiek is belekapcsolódnak az imába, vagy egyáltalán megtanulják, hogy a betegekért lehet imádkozni.

Az igazi karizmatikus mozgalomban jellemző az a magatartás, hogy a betegek gyógyulásáért bizalommal lehet Istenhez fordulni, akár gyógyítható a betegség természetes úton, akár nem. A meggyőződést a gyakorlat is igazolja. De senkinek sincs olyan tapasztalása, hogy minden ima abban a formában nyer meghallgatást, ahogy mi elgondoljuk. Ellenben sokan meggyőződnek arról, hogy az imádság akár testi, akár lelki formában meghallgatásra talál. A karizmatikus mozgalomban akadnak olyanok is, akik az ilyen ismételt tapasztalás alapján felismerik, hogy ebben az imaszolgálatban küldetésük van. Talán ilyenekre vonatkozik Pál apostol szava, hogy ők a gyógyítás adományát kapták. Ez hasonlít a prófétai adományhoz. Isten megteheti, hogy embereken keresztül üzen egyéneknek és közösségeknek, akár természetes, akár természetfeletti módon. Ez azonban nem állandó adomány. Hasonlóképpen a gyógyítás adománya sem jelent állandó erőt és hatalmat. A kérést mindig Isten hallgatja meg, s ő adja a segítséget saját bölcsessége szerint. Ezért téves dolog lenne az ilyen emberekről mint gyógyítókról beszélni. Amint láttuk, Pál apostol is kerülte ezt a megnevezést.

*A gyógyítás adományának értelme.* A karizmatikus gyógyulásoknál minduntalan visszatér a kérdés, hogy miért gyógyulnak meg egyesek és mások miért nem. Úgy gondolom, a megoldást éppen a karizmatikus gyógyulások természetében kell keresni, ami legjobban akkor válik érthetővé, ha Jézus csodás gyógyításait tanulmányozzuk. Ebből a szempontból nagyon figyelemre méltó D. Stanley tanulmánya arról, hogy az evangélisták miként számolnak be az ilyen eseményekről.[1] Stanley úgy látja, hogy az evangélista a gyógyításokat úgy mutatja be, mint a gonoszság elleni harc egy részét. Márk számára Jézus gyógyítása a Sátán elleni harc kezdete volt. Jézus azért jött,

1 D. Stanley, Salvation and Healing, in: The Way, 10 (1979), 298 kk.

hogy Isten országát megalapozza az emberek között. Ezt azzal kellett kezdenie, hogy megtörte a gonoszság hatalmát a világban, s az embereket kiszabadította a Sátán szolgaságából.[2] Máté követi Márk előadásmódját.[3] Lukács hasonlóképpen a gonoszság feletti győzelem elővételezését látja a gyógyításokban.[4]

Ebben a beállításban tükröződik a bibliai emberek elgondolása, miszerint a betegség és a halál a bűn következménye és a Sátán uralmának kifejeződése a bukott ember felett. Jézusnak a nyomorék asszony felett elmondott szavában tükröződik ez a felfogás: „Ábrahámnak ezt a leányát, akit a Sátán 18 éve megkötözve tart, nem kellett akár szombati napon feloldozni bilincseitől?" (Lk 13,16). Stanley tehát meg van győződve, hogy a gyógyítások Jézus végleges győzelmének előjelei. A gyógyítás még nem teljes győzelem a halál felett, amely még hátra van. Mindenesetre Lukács előadása szerint Jézus csodatetteit elsősorban úgy kell értelmezni, mint jövendő uralmának kezdetét a világ felett. Ezek már az üdvösség jelképei, amelyeket az emberek a jövőben érnek el.[5]

Vagyis Jézus gyógyításainak megértéséhez a kulcsot abban találjuk meg, ha azokat a halál feletti győzelem elővételezésének tartjuk. Ezek nemcsak ígéretek, hanem győzelmének valóságos jelei, hiszen minden gyógyításban ott van valami a halál feletti győzelemből. Bibliai értelmezésben a halál nemcsak a testi élet vége, hanem kifejeződik benne – mint a bűn következményében – a Sátán hatalma. A halál Jézusnak és az általa hozott üdvösségnek az ellenlábasa, amit majd „mint utolsó ellenséget meg kell semmisíteni a feltámadásban" (1Kor 15,26). Más szóval a gyógyítás az egész ember végérvényes gyógyulásának szimbóluma; a test és a lélek tökéletes gyógyulásának a feltámadásban és az örök életben.

Ez nemcsak azt világítja meg, hogy a gyógyításoknak miért volt olyan nagy jelentőségük Jézus nyilvános működésében, hanem azt is, hogy miért adott tanítványainak gyógyító hatalmat, amikor elküldte őket maga előtt Isten országának hirdetésére, vagy hogy a Szentlélek

2 U.o. 307.
3 U.o. 311.
4 U.o. 314.
5 U.o. 313.

az Egyházban miért adja a gyógyítás karizmáját. Az Egyház Krisztus misztikus teste, azért részt vesz a gonosz lélek elleni harcban, és a gyógyításokkal és csodákkal hordozza annak a végső diadalnak az előjeleit, amely Krisztus feltámadásában megmutatkozott és amelyben az emberek is részesülnek. Így a karizmatikus gyógyulásokat is úgy kell tekinteni, mint testünk végső megváltásának már jelenlevő jeleit. Ezek akkor is érvényes jelek, ha nem is számolhatunk azzal, hogy itt és most mindig megkapjuk őket. Az ilyen gyógyulás Isten szabad ajándéka. A karizma természetéhez tartozik, hogy benne mindig a Szentlélek szabad és előre nem látott hatása nyilvánul meg.

*A kegyelem jelei.* Ha a karizmatikus gyógyulásokat ebből a szempontból tanulmányozzuk, könyebben megértjük, hogy miért gyógyulnak meg egyesek, és mások miért nem. Jó arra is gondolni, hogy a beteg gyógyulásáért mondott imádság jelzi ugyan a halál feletti győzelmet, de nem mutatja be a fölötte aratott végső diadalt. Az egyházi hagyomány a vértanúságot is mindig úgy ünnepelte, mint a zsarnokság és a gonoszság feletti győzelmet, bár kifelé veszteségnek látszott. A karizmatikus mozgalomban is az a tapasztalás, hogy sokkal többször van szó lelki gyógyulásról, ami világosabban jelzi a kegyelemnek és a léleknek a győzelmét a gonosz lélek hatalma felett, mint a puszta testi gyógyulás.

Némelykor hallani ezt az érvelést is: Jézus mindenkit meggyógyított, aki hittel közeledett és kérte. Ezért bizonyosak lehetünk, hogy rajtunk is segít, ha elég erős a hitünk. Az érvelésnek azonban az a gyengéje, hogy nem gondol eléggé Jézus működési idejének egyszeri voltára és jelentőségére. Arra a rövid történeti időre, amelyben a messiási ország megalapítása testet öltött. Ez az idő az emberré lett isteni személynek – aki ki volt téve szenvedésnek és halálnak – a találkozása volt a szenvedő emberiséggel, ezért egyedül áll a történelemben. Így nem állíthatjuk, hogy mivel Jézus azon rövid idő alatt minden beteget meggyógyított, aki hozzá fordult, azzal elkötelezte volna magát minden idők betegeinek meggyógyítására itt a földön, még ha talán a mostaniak hite erősebb is, mint a palesztinai betegeké. Ő csak jeleket adott, és csak a végső gyógyulásra kötelezte el magát az üdvösségben.

A csodálatos gyógyulások a kegyelem jelei és ezért kiszámíthatatlanok. Egyes emberek, akik szolgálatot kaptak, megkaphatják az

„ismeret szavát is", amely által felismerik Isten tervét. Ám eltekintve az ilyen „magánkinyilatkoztatástól", nem tudjuk pontosan megmondani, hogy Isten *hogyan* hallgatja meg imánkat, amelyben gyógyulást kérünk. Az atyai meghallgatás felől biztosak lehetünk, de be kell látni, hogy Isten jobban tudja, mi válik javunkra az örök üdvösség szempontjából. Ő mindig ennek a végérvényes gyógyulásnak az összefüggésében néz minket. Azt sem szabad elfelejteni, hogy éppen a hívő emberek itt a földön Isten országának is hordozói és tanúi. A szenvedés türelmes elviselése és az ápolók önfeláldozása esetleg jobban tanúskodik a kegyelem kiáradásáról, mint egy csodálatos gyógyulás.

Az evangélista megörökítette Lázár feltámasztásának történetét. Mária és Márta kérte Jézust, hogy gyógyítsa meg testvérüket, s amikor késve megérkezett, így fogadták: „Ha itt lettél volna, nem halt volna meg testvérünk" (Jn 11,22). Az esemény lefolyása arra tanít, hogy kérésük nem talált meghallgatásra, később azonban Lázár feltámasztása, Jézus igazi válasza, felülmúlta reményüket. Egyúttal igazolódott, hogy „Lázár betegsége nem válik halálra, hanem Isten dicsőségére" (Jn 11,4). Amikor tehát gyógyulásért imádkozunk, nem írhatjuk elő Istennek, hogy miként hallgasson meg bennünket. Bíznunk kell szeretetében a beteg iránt, és szerényen tudomásul kell venni azt is, hogy mi nem vagyunk tisztában azzal a móddal, ahogyan a halál feletti győzelem Isten dicsőségére válik, ami egyúttal a mi dicsőségünk is.

*Fordította: Győrffy Andrea*

*Josef SUDBRACK*

# A csodák és a csoda

Aki ma el akar mélyedni a „csoda" témájában, azt azonnal megdöbbenti az idevonatkozó irodalom tömege, és méginkább a sokféle nézőpont, amely szerint a témát tárgyalják. Azután rájön arra, hogy nem lehet két határesetet képviselni. Az egyik az, ha valaki magabiztosan megállapítja, hogy itt „csoda" történt. Ezzel szemben felhozzák, hogy itt nem elég az okság elvére hivatkozni. Az ilyen okság csak annak mond valamit, aki elismeri Isten létét. Azután ismerni kellene a természet erőit és azok összefüggéseit.[1] A másik véglet volna az, ha valaki az evangéliumban elbeszélt csodákról egyszerűen megállapítaná, hogy azok olyan tettek, amelyeket csak isteni erővel lehetett megvalósítani.[2] Aki ma csodáról beszél, annak a fogalmat tisztázni kell és elhatárolni azokat a területeket, amelyeken érthetővé válik, hogy mit mondunk bibliai vagy egyéb csodának.

*Vitás területek.* Elsősorban az egzakt természettudományok tartoznak ahhoz a területhez, amelyen a csodáról szóló vita folyik. Ma már elmúlt az az idő, amikor a teológia ezeknek a tudományoknak az összefüggésében olyan részeket keresett, ahová a csodákat be lehetett illeszteni. Ez a hitvédelmi módszer egy ideig tovább élt a Heisenberg-féle „bizonytalansági relációban". De ez sem teológiailag, sem természettudományi szempontból nem tartható. Nem is szólva arról, hogy amikor a teológia ilyen tudományos hiányokra támaszkodik, akkor a tudomány haladásával állandó visszavonulást kell végrehajtania. A teológiai érveket nem lehet valamiféle üres térbe belehelyezni. Weissmahr Béla egy tanulmányában azt fejtegette, hogy egy „űrpótló" Isten vallási (és filozófiai) elképzelése ellentmondás. „A világban nem lehet elgondoni olyan egyedi eseményt, amely egyedül Isten erejéből

1 F. Mauthner, „Wunder", in: Wörterbuch der Philosophie, 1910, 582.
2 W. Schamoni, Wundern sind Tatsachen, 1976.

következne és nem egyszersmind a teremtett erőkből is, mert ez ellenkezne Isten isteni mivoltával és az Istentől teremtett világ egységével. Ha ugyanis Isten a világon belül közvetlen oka lenne egy történésnek, akkor egy vonalba kerülne a teremtett okokkal, s nem lenne az ég és a föld transzcendens Teremtője, aki minden fölött van."[3]

Az a természettudományos elképzelés, hogy az egzakt tudományok a valóság egyre nagyobb területét hódítják meg és kitöltik tudással a fehér foltokat, ahová a csodákat elhelyezték, nem más, mint népies feltételezés. A felelősségteljes magatartás a tudomány haladását másképpen gondolja el. Hans Peter Duerr, a Max-Planck-Institut fizikai és asztrofizikai részlegének vezetője, aki egyébként 1987-ben a békekutatás eredményéért Nobel-díjat kapott, fizikai szempontból is rámutatott a tudomány határaira. A fizika – mint alapvető természettudomány – egyre kisebb területet foglal el a valóságból, s annak funkcióit vizsgálja, nem a belső tartalmát. Továbbá az ember szubjektív szükségleteiből kiindulva írja le annak törvényszerűségeit.[4] A természettudomány nem az *igazi* valóságról tárgyal és nem a létező világ általános megtapasztalásáról, hanem a valóság valamilyen vetületéről, s olyan szempontból, amelyet helyes megfigyelés által ki lehet emelni, s amelyről írni lehet. Az a tudás, amit ezekből a vetületekből szereznek, csak része annak a valóságnak, amelyről a metafizikában beszélünk. Azonkívül a tudományos ismeretben a közvetítés által van egy bizonyos hangsúly, kiemelés, s ezáltal a tudományos világ és a valóság minőségileg is eltérést mutatnak. Tehát el lehet fogadni ezt a következtetést: ahhoz, hogy az ember cselekedni tudjon, a tudományos meglátásokon túl szüksége van egy szélesebb körű áttekintésre, a transzcendens világban való eligazodásra.[5]

Nem a természettudományos világképben feltételezett hiányok adják az indíttatást a további kérdezésre, hanem maga az ember, aki nyitott marad a valóságra irányuló tapasztalásában, s aktivitásában is mindig nyitott az egész valóság felé. Ezért lehet megállapítani, hogy „a csoda megismerésének a hitbeli megismerés a legkifejezettebb for-

3 Walter Kern – Béla Weissmahr, in: ZKTh 16 (1974) 136–139.
4 H. A. Müller, Naturwissenschaft und Glaube, 1988, 73–74.
5 H. P. Duerr, Physik und Transzendenz, 1986, 8.

mája. A csodát nem lehet felismerni az események transzcendens valóságára vonatkozó párbeszédes jelentősége nélkül."[6]

Az etnológus Hans Peter Duerr két kötetben összeállította a tudományos kijelentések spektrumát (*Der Wissentschaftler und das Irrationale*), s kimutatta, hogy különböző érvek alapján különböző eredményekhez lehet jutni, de Fritz Mauthner és Wilhelm Schamoni ellentétes elgondolásai kihúzzák alóla a talajt.[7] H. P. Duerr ma az entológia alapján érvel. Másik művében (*Traumzeit, Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*) óriási néprajzi anyaggal kimutatja, hogy a vallás tapasztalati világa nem dolgozható fel racionalista tudománnyal.[8] Ennek megértéséhez tudni kell, hogy Duerr nem valami New Age-nosztalgia hirdetője, aki az indián kultúra, a sámánok módszerei és szertartásai iránt érdeklődne.[9] Ezeket úgy minősíti mint az „irracionalizmusra való hajlamot, illetve mint a naiv és kiábrándult racionalista hajlam fonákját". Kritizálja Mircea Eliadet is[10], de igyekszik a gazdag anyagból szerzett ismeretet értelmesen felhasználni. Ugyanakkor nyitott más területek felé. R. D. Baird tételével szemben megállapítja, hogy „egy idegen vallás isteneiben nem kell okvetlenül hinni ahhoz, hogy megértsük a vallás követőit.[11]

A néprajz területén a csodaszerű olyan magától értetődő dolog, hogy csak a racionalista elbizakodottság veheti tudatlanra. Erik Erikszon tanítványa, Sudhir Kakar, aki gyakorló pszichoanalitikus Új-Delhiben, megkapó értelmezést ad egy idegen vallási kultúra „csodavilágáról". Könyvében (Sámánok, szentek, orvosok, pszichoterápiás hagyományos indiai gyógyítóművészet)[12] leírja saját tapasztalatait a hagyományos indiai gyógyítás területéről, s ezek meglepik a nyugati módszerek képviselőit. Említ például egy „pir"-t (bölcs, öreg), aki az alázat és a félreérthetetlen büszkeség keverékével kezeli betegeit. Először álmaikról érdeklődik, majd szembeszáll a szellemekkel és démonokkal, ráolvasással megszentelt vizet vagy cukrot ad a páciens-

6 U.o. 146.
7 Frankfurt 1981.
8 Traumzeit. Wildnis und Zivilisation, 1978.
9 Duerr, u.o. Bevezetés.
10 H. P. Duerr, Alcheringa oder die beginnende Zeit, Frankfurt 1983.
11 H. P. Duerr, Traumzeit, 545 kk.
12 Sudhir Kakar, Schamanen, Heilige und Ärzte, 1984, 29, 53, 80, 280.

nek és az arcába lehel. Mikor pedig az távozik, még rövid imát küld utána, ilyen tartalommal: „Uram, ne szégyenítsd meg ezt a lelket. Tartsd meg egészségben és jókedvben." A „pir", Baba, elutasítja a varázslást, de törhetetlen bizalma van a misztikum iránt: „Ami a gyógyító tevékenységet illeti, azt ő maga az Istennel (Allah) való kapcsolatnak és isteni erőnek tulajdonítja, s ez rajta, mint médiumon keresztül hat. Magát közvetítőnek tartja és nem vár hálát a gyógyításért, és sikertelenség esetén magának sem tesz szemrehányást.

Sudhir Kakar felsorol gyógyításokat is, amelyeket Baba vagy mások véghezvittek, és igyekszik azokat a maga orvosi fogalomsorába beilleszteni. Éppen ez a nyugati terápiai racionalitás teszi meggyőzővé a muzulmán-indiai rendkívüli eseményeket. „Meggyőződtem arról, hogy minden orvosi beavatkozás relatív. Felmértem azt is, hogy minden gyógyítási vagy nevelési módszer megnehezíti mások megértését. Csak akkor közeledhetünk mások módszeréhez, ha először magunkban kitartóan elemeztük felfogásunk eredményességét. Másképpen kifejezve: Csak ha önmagunkban feloldjuk a racionális-technikai beállítottságot arról, hogy valami lehetséges vagy van, csak akkor nyílik meg előttünk a meglepő gyógyulások világa, amelyekkel Kakar Indiában találkozott.

G. Kehrer vallásszociológiai tétele, amelyet bizonyítás nélkül sokfelé elfogadtak, olyan, mint a multbeli naív felvilágosodás emléke. „Tarthatatlan az a vélemény, hogy a tudomány tárgya (például vallás) iránt érzett szimpátia elősegíti a megismerés folyamatát".[13] A vallástörténet óriási anyaga és adathalmaza óvatosságra int. Ugyancsak óvatosnak kell lennie az ilyen hitvédelmi kijelentéssel: „Jézus csodákat tett, s ebből következik istenfiúsága és a keresztény vallás abszolut érvénye", s ezt Eugen Drewermann helyesen látta.[14] Ugyanis amennyiben a csoda egy vallásban a hitet erősítheti, annyiban a többi vallásban előforduló csoda ezt a meggyőződést gyengítheti. A csoda ugyanis nem egy vallás privát értékét mutatja be, hanem lehet az őszinte vallásosság igazolása is. Ez a megkülönböztetés pedig arra késztet, hogy a bibliai csodák eredetiségét és a vallásosság őszintesé-

13 G. Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie, 1988, 3.
14 Tiefenspsychologie und Exegese, 1986, 103.

gét ne a pogány vallások hagyományával szemben mutassa ki, hanem inkább azokkal összefüggésben.

A parapszichológia megerősíti a csodának ezt a látszólagos relativizálását. Bár ez a tudomány a kutatásait még alig terjesztette ki a „csodás gyógyulásokra", mivel orvosi szempontból sok a megmagyarázhatatlan, s a pszichológiai összefüggések is homályosak. Mégis számolni kell realitásukkal, s a tudomány nem térhet ki előlük. Lehet benne olyan valami is, amit a néprajz mond csodálatosnak.

Két kutatási területet kell elhatárolni[15]: először az a kérdés, hogy az ember környezetéről szerezhet-e ismeretet az eddig ismert módok megkerülésével? Például van-e telepátia (egy másik ember jelenlétének megérzése)? Lehet-e rejtett dolgot vagy jövő eseményt meglátni (*Hellsehen*)? Tud-e valaki távollevő dolgokra hatni (telekinézis)? Ilyenekről beszél ezeknek az okkult tudományágaknak a német mestere, Hans Bender. Ezek felülmúlják az ismert fizikai és lélektani törvényeket.

Vannak teológusok, akik kulturális adottságok és parapszichológiai megfontolások alapján lehetségesnek tartanak ilyen parapszichológiai hatásokat. A hatások erejét azonban nehéz megállapítani. Úgy látszik azonban, hogy ilyen módon még haláleseteket is elő tudnak idézni. Nem arra gondolunk, hogy az áldozat egyszerűen ki van szolgáltatva a varázslónak, de ismertek olyan halálesetek, amelyek különleges körülmények között, varázslók szertartásának hatása alatt történtek, s az áldozat nem is sejtett semmit.[16]

Kísérletek igazolják ezt, amiről a néprajz is tud, hogy sok emberben van ilyen médium-képesség, s a bennük levő erők aszkézissel, meditációs koncentrációval vagy szuggesztív hatással felfokozhatók. Mircea Eliade a „Sámánizmus vagy ősi extázistechnika", továbbá a Joga-könyvében hoz erre vonatkozó dokumentációt.[17]

Paranormális jelenségek, gyógyulások és természettudományosan nem magyarázható események is lehetnek ilyen eredetűek, s nem kell azonnal teológiai értelemben vett csodákra gondolni. A lengyel kutató, Richard Paciorchowski, lélektani és orvosi módszerrel vizsgálta a mai kereszténységben előforduló rendkívüli gyógyulásokat, elsősor-

15 H. Benders, Umgang mit dem Okkulten, Freiburg 1984.
16 Ch. Weiss, Begnadet, besessen oder was sonst?, Freiburg 1984.
17 M. Eliade, Yoga-Buch, Zürich 1956.

ban azokat, amelyek Lourdes-ban történtek. Az eredményt így összegezi: „Egy rendkívüli gyógyulásnak mint vallási jelenségnek a pszichofizikai megítélése csak töredékes lehet, és nem is az egyetlen lehetséges. A kereszténységen, illetve Lourdes-on kívül ugyanazt a jelenséget másképen értelmezhetnénk. Ám a vallásos magatartás nem tartozik magához a jelenséghez? Az esemény ugyanis mindig vallási összefüggésben jelenik meg, beilleszkedik ebbe a környezetbe, azért olyan magyarázatot követel, amely megfelel a jelenség egészének. Ha egy rendkívüli gyógyulást kiszakítanánk a vallásos háttérből – anélkül, hogy strukturális profilját elveszítené –, akkor valláson kívüli jelenség lenne, és azoknak a paranormális jelenségeknek a sorába állna, amelyekkel a parapszichológia foglalkozik."[18]

Az ilyen gyógyulást tehát mint egész jelenséget a maga vallásos összefüggésében kell tanulmányozni. Paciorkowski ezt nem annyira világnézeti szempontból hangoztatja, hanem a jelenséghez való igazi hozzáállás céljából. A pszichológia az ilyen jelenségeken az egyes vonásokat csak a pszichológia kísérleti módszerével tanulmányozhatja. Az egész szemlélete metafizikai vonásokat is feltüntet, s ezekben a pszichológia nem illetékes. Így a pozitív természettudomány oldaláról nem adható válasz arra a kérdésre, hogy egy rendkívüli gyógyulás miként megy végbe a maga vallási összefüggésében. De ha a jelenséghez metafizikai és vallási oldalról közeledünk, akkor lehetséges a pozitív válasz. Logikusan elfogadhatjuk a hivatkozást a természetfeletti erőkre, amelyek éppen a vallás keretébe tartoznak. Ebben a következtetésben Paciorkowski francia szerzőkre hivatkozik, és túl is lép rajtuk.[19] Következtetései egyeznek más megfigyelők állításaival.

Ma sokan úgy látják, hogy nem tartható az a hitvédelmi álláspont, amely egyes esetekben nyíltan kimondta, hogy ott „csoda történt", mert Isten ujját látják benne. A tapasztalati tudomány ugyanis csak addig mehet el, hogy megállapítja: a klasszikus természettudomány módszerével nem tudjuk megadni a jelenség magyarázatát. Ha azonban az egész valóság szemléletéből indulunk ki, akkor helyet tudunk adni a csodának.

18 R. Paciorkowski, Guérisons paranormales, Warszawa, 1970.
19 Mystiques et faux mystiques, Paris 1952.

*A bibliai csodák.* A racionalizmus kora óta létezik a bibliai csodák kritikájának története.[20] A kiindulás Descartes-nál található. Ő már megkülönböztette a kiterjedt dolgot (*res extensa*) és a gondolkodó lényt (*res cogitans*), s állította, hogy ezeknek a világa zárt rendszer.[21] Az irodalmi kritika azonban Rudolf Bultmannál érte el tetőfokát. Ő a racionalista tudomány szemszögéből érvelt a csodáról, mint a természeti jelenség törvényes összefüggésének az áttöréséről, de erről szerinte ma már szó sem lehet.[22] „Nem lehet elektromos világítást és rádiót használni, s ugyanakkor az Újszövetség szellemében csodáról beszélni". Viszont akadnak Bultmann-tanítványok – mint pl. Gerd Theissen –, akik végigjárják a formatörténet útját és egyéb módszerek kanyargóit, s arra a megállapításra jutottak, hogy „Jézus kétségtelenül tett csodát, betegeket gyógyított és tisztátalan lelkeket űzött ki".[23]

A probléma nézése azonban mind a kritikus tartózkodás, mind a hívő elfogadása részéről megváltozott. Az egzegétáknál az irodalmi kritika számít mértéknek a bibliai csodáról szóló szövegeknél. Gerd Theissen munkáját elfogadják, mint a mai kutatás összefoglalását. Ő ezt a megállapítást teszi: „A csodákról szóló híradások a történeti eseményt szellemi értelemben hozzák". Szerinte ez a szellemi értelmezés már Jézussal kezdődik. Az ő számára sem voltak a csodák egyszerű mindennapi tettek, hanem egy misztikus dráma mozzanatai. Ezekben mutatkozott meg a világ átalakulása Isten országába. Theissen tehát egyszerű irodalmi úton jut el erre a megállapításra. A szövegek tanulmányozása ide vezet.

Mégis a legfontosabbnak azt tartom, hogy Jézus a csodákban két szellemi világot kapcsol ösze, amelyek azelőtt ilyen összefüggésben nem jelentkeztek: az egyik az egyetemes üdvösség apokaliptikus várása, a másik pedig annak egyedi esetekben való bemutatása a csodákon keresztül. A csodák az egyetemes átalakulásnak a jelei és elővételezései. Vagyis a csodák nem is annyira Isten országának a hirdetését igazolják, hanem inkább láthatóvá tették annak erőit. Viszont bizonyító erejük is megvolt, ezt az apostoli hagyomány is erősen

20 A. Kolping, in: LThK, X. 1965, 1262–63.
21 J. Baur, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 1962, 1839.
22 Neues Handbuch theol. Grundbegriffe, IV, 325.
23 Urchristliche Wundergeschichten, Güterloh, 1972, 274 kk.

hangoztatta. Jézust minden más csodatevőtől az különbözteti meg, hogy nála a szó és a tett, a lét és a küldetés egybeesik. Theissen erre sok bizonyítékot hoz az Újszövetségből. Ugyanakkor kritizálja a teológusokat is: „Valamikor Goethe még azt állította, hogy a csoda a hit gyermeke, de a mai egzegéták nagy része azt a benyomást kelti, hogy a csoda a hit törvénytelen gyermeke, amelynek létét zavartan mentegetik".[24] Még világosabban beszél Klaus Berger (*Hermeneutik des Neuen Testaments*), aki elhatárolja magát a negatív kritikáktól, mint a racionalizmus örökségétől: „A Messiás a hihetetlennek a konkretizálása. Bár az egyes csodákat nem lehet mindig történetileg igazolni, Jézus azonban történeti szemléletben sem érthető meg csoda nélkül".[25]

Az irodalmi kritikát azonban még alaposabban lehet bírálni. A középkori történelemmel foglalkozó Peter Dinzelbacher más utat mutat írásaiban (Középkori misztikus szövegek élményszerű magyarázata). Azt fejtegeti, hogy sok kutató az autentikus és élményszerű tudósításokat úgy magyarázza, mint irodalmi fogalmazást, s ezzel az eredetiséget könnyen kétségbe vonja.[26]

Sok mai egzegéta ezt a módszert követi. Eugen Drewermann például ezt állítja: „A béna ember csodás gyógyulásáról szóló elbeszélés annyi tipikus hellenista vonást tartalmaz, hogy értelmetlen dolog feltenni a kérdést, vajon ez az eset valóban megtörtént-e"?[27] Akadnak azonban sokan, akiknél az irodalmi kritikai módszer alkalmazása nem csökkent, és közelednek az elbeszélések történetiségének elismeréséhez. Különben is, ha az evangéliumok szerzői az apostoli igehirdetést és az egyházi hagyományt foglalták írásba, ezzel még a történeti hitelességet is megőrizhették.[28] L. Thomas a csodákról szóló írásában[29] idézi R. Pesch-t: „Az újszövetségi csodák történetiségét nem feltételezni kell, hanem bizonyítani".[30] De ugyanúgy lehet ellenkező irányban is érvelni: a történeti hitelesség hiányát sem feltételzni kell,

24 U.o. 294.
25 Klaus Berger, Hermeneutik des N. Testaments, 1988, 403.
26 In: Zeitschrift für deutsche Litteratur 117 (1988) 1–22.
27 Das Marcusevangelium, Olten, 1987, 228.
28 D. Schellong, Hinweis und Widerspruch, in: Zeitwede 45 (1973) 390.
29 Stadt Gottes 112 (1988) Dezember.
30 A. Suhl, Der Wunderbegriff im N. Testament, 1980.

hanem bizonyítani. Olyanok is akadnak, akik az irodalmi kritika módszerével sok részletet elhagynak az elbeszélésekből és utána megkérdezik, hogy a maradéknak van-e történeti értéke? A csodákról és azok történeti értékéről szóló széleskörű vita azonban arra is jó volt, hogy pozitív utat nyisson a helyes megítéléshez. Theissen munkájának nagy volt a jelentősége. A háttérben természetesen mindig az a kérdés áll, hogy egyáltalán elfogadható-e egy természetfölötti jelenség?

Egyesek pszichológiai magyarázatot akarnak adni a csodákat elbeszélő bibliai szövegekre. G. Theissen is hajlik erre későbbi, pasztorális jellegű írásaiban.[31] Leginkább azonban Eugen Drewermann törekedett erre, így akarva modern szinezetet adni a szentírásmagyarázatnak.[32] Szerinte „történeti kutatással és tárgyilagos leírással nem lehet a valóságot megtalálni, hiszen itt a vallás talaján állunk, s az események nem a múltéi, hanem minden kor emberéhez szólnak. Ha ezt nem vesszük tudomásul, akkor nem ismerjük fel a szövegekben azt a megtapasztalást és maradandó igazságot, amely bennünk van. A mélypszichológiában megtalálható az emberiség közös forrása, amelynek a vallás is létét köszöni."[33] Vagyis a régi vallási szövegek és az Újszövetség olvasásánál az a fontos, hogy magunkévá tegyük a *lélektani tapasztalás kezdetét*, amelynek lélektani valósága ott van minden hagyományban, s az inkább a lélek tudatalatti rétegében játszódik le, nem a tudatban.

Nem akarjuk itt folytatni a vitát Drewermannal.[34] Ő különben is olyan tételek ellen küzd, amelyeket az Egyház tanítása már megoldott. Vannak azután olyan pszichológusok is, akik számára Jézus alakja és működése egyszerű lélektani szimbólum (például: Helmut Hark).[35] Drewermann azért még kiemeli Jézus történeti jelentőségét, amikor így ír: „Jézus személye azért központi jelentőségű nekem, mert a Getszemáni kert szomorúságában a mi félelmünket tárta Isten elé. Nekem éppen ilyen *abszolút* személyre van szükségem, hogy kötöttségemből, szorongatottságomból a kereszt botránya által kivezessen. A

31 Lásd: WPKG 65 (1976), 289 kk.
32 E. Drewermann, Das Marcusevangelium, 311.
33 U.a. Strukturen des Bösen, 1988, 28.
34 Anfragen an E. Drewermann, 1989.
35 Helmut Hark, Jesus der Heiler, 1988, 40.

vallástörténet egyetlen alakjában sem találjuk meg a félelemnek és a bizalomnak azt az abszolút ellentétét, amely ott van Jézus személyében. Éppen ebből a szempontból ő a világ üdvözítője. Halálából és feltámadásából azt is megismerjük, hogy a szeretet nem hal ki belőlünk. A szeretet az alapja személyiségünknek."[36]

Ilyen lélektani megfontolásokkal lehet közeledni Jézus alakjához, hiszen isteni természete mellett teljes emberi természete is volt. Karl Rahnertől lehetne idézni mondatokat a halál teológiájával kapcsolatban[37], J. Ratzingertől pedig azt, hogy a történeti Jézus hogyan élte meg létét és küldetését.[38] Ezekre közelebbről nem térünk ki, Jézus csodáinak két lélektani kérdését azonban felvetjük. Felfoghatjuk-e azokat úgy, mint egy fogalomfeletti és képfeletti hitbeli tartalom mondai-legendai szimbolikus ábrázolását? Helmut Hark ebbe az irányba mutat, és így keresi a megoldást a természettudományos tagadás és a hívő állítás között. Már láttuk, hogy ez a megoldás sem a természettudománynak, sem a hitnek nem felel meg. Mindenesetre a lelkiismeretes bibliamagyarázónak, aki az akkori idők mentalitását is figyelembe veszi, számolni kell azzal, hogy Jézus csodáit történetiségük mellett szimbolikusan is lehet értelmezni. Hans Urs von Balthasar is megemlíti, hogy a vízenjárás, a vihar lecsendesítése és a halott életre keltésének csodájánál a szellemi jelkép majdhogynem túlsúlyban van a csodaszerűvel szemben.[39]

A másik, a hit számára még fontosabb probléma a csoda felismerése és megértése. A csoda megértésének menetébe ugyanis a szemlélő szubjektivitása is belép. „A teológia számára fontos, hogy a kereszténység dogmáit, az Isten objektív valóságáról szóló kifejezéseket összekapcsoljuk reményünk és vágyaink képeivel, mert csak így tudnak megmozgatni bennünket".[40]

Az újszövetségi csodákhoz tartozik az a hermeneutikai alapkérdés, hogy egy „túlvilági" Isten és az ő működése egyáltalán elérhető-e fogalmi rendszerrel, amelyet tapasztalásból veszünk és logikailag kifej-

36 E. Drewermann, Strukturendes Bösen, 519 kk.
37 K. Rahner, Zur Theologie des Todes, 1958.
38 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 1968, 165.
39 H. U. Balthasar, Herrlichkeit. II, 2. 310.
40 E. Drewermann, Strukturen des Bösen, u.o.

lesztünk? A csoda éppen a „csodálatosat" sejteti meg velünk és indítja el érdeklődésünket.

Az ősegyházban a hit elmélyítéséhez bevezették a Szentírás szellemi értelmezését is, vagyis annak kifejtését, ami a képekbe be van foglalva. Ma a módszerek lehetnek mások, de a módszertan alapkövetelménye nem változott.[41] Vagyis az Újszövetségben és másutt előforduló csodák kérdése nem választható el teljesen a személyes hit kérdésétől. Ehhez pedig meg kell találni a megfelelő módszert.

*Jézus feltámadásának csodája.* Érdekes, hogy a viták során Jézusnak nyilvános működése közben művelt csodáit majdnem teljesen elválasztva kezelték feltámadásának csodájától. Még olyan könyvben is, mint Thomas Pröpperé (*Bittgebet – Tatfall des Glaubens*)[42], csak mellékesen hallunk arról, hogy a Jézusba vetett hit felbátorít bennünket a kérésre, mert Isten azonosította magát Jézus történetével az ő feltámasztása által, és a történetét tovább vezette. Theissennél teljesen hiányzik Jézus feltámadásának említése és Berger sem tér ki rá bővebben. Ez annál meglepőbb, mert a formatörténeti viták idején a húsvét előtti és utáni események összehasonlítása nagy szerepet játszott. A történeti Jézusnak és a hit Krisztusának szétválasztásában csak a húsvét előtti és utáni állapot volt fontos. Hans Kessler a könyvében (*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*[43]) csak arra tér ki, ami szerinte történetileg fogható: az első keresztény közösség feltámadás-hitére. De nem mutatja be ennek a hitnek az igazi tartalmát. Azt azonban hozzáfűzi, hogy ezt a hitet nem lehet pusztán tapasztalati megrázkódtatással, látomással, kompenzációkereséssel és megtéréssel magyarázni. Paciorkowski is állítja, hogy azok a kísérletek, amelyekkel D. F. Strauss-tól Rudolf Pesch-ig előhozakodtak, nem tudják megmagyarázni a Jézus feltámadásába vetett hitet. Itt a választ csak a természetfeletti rendbe való átlépés adhatja meg. Ez benne van E. Drewermann és H. Kessler vitájában is.[44]

A helyzet tehát az, hogy a Jézus feltámadásába vetett hit magába foglalja az egész keresztény hitet: a hitet Istenben, a teremtőben és az

41 J. Sudbrack, In: Anfragen an E. Drewermann.
42 G. Greshake – G. Lofink, Bittgebet, 1978, 89.
43 Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 1985, 243.
44 E. Drewermann, Ich steige hinab in die Barke der Sonne, 1989, 248.

üdvösség szerzőjében, a hitet Jézus Krisztusban, ahogy működött és ahogy a mennyből kiárasztotta a Szentlelket. Csak ebben az összefüggésben lehet felismerni a húsvét előtti csodákat. Erre különben már Henry Newman rámutatott: „Egy élő valóságot nem logikai levezetéssel ismerhetünk meg, hanem abból az egész benyomásból, amely előttünk áll" (*Grammar of Assent*). Ugyanezt állítja Hans Urs von Balthasar a *Herrlichkeit* 1. kötetében: „Jézus gyógyításaiban és más csodáiban már rejtve ott volt az a hatalom és életerő, amely feltámadásában megmutatkozott".[45]

*A csoda és a csodák.* Hogy mi a csoda és a csodák mit jelentenek, azt igazában Jézus feltámadásának csodája teszi láthatóvá. Ugyanakkor ez a csoda minőségileg más, mint minden többi csoda. Méghozzá nem is Istennek egy tette a többi között. Ez Istennek *a tette*, amelyben Istennek az emberre irányuló tevékenysége csúcsosodik és amelyben össze van foglalva. A feltámadás csodája követeli az embertől, hogy hittel fogadja el, sőt kapcsolatba hozza a hitet a remélt feltámadással. Ez vet világot arra is, hogy a csodák mit jelentenek ma.

a) A gyógyításokat, amelyeket Jézus véghezvitt és amelyek újra előfordulnak a kereszténységben, az eddigi megfontolások igazolták és relativizálták. Igazolták, mert kimutatták, hogy tagadásuk a múlt „felvilágosodásának" egyoldalú, beszűkölt szemlélete. Egyúttal relativizálták, mert utaltak arra, hogy ilyenek a kereszténységen kívül is előfordulnak. Éspedig azért, mert okságukban belejátszanak másodlagos okok és ismeretlen erők is.

b) Jézus feltámadása azt igazolja, hogy csodáit az eszkatológikus üdvösség jeleiként is művelte. Ebből a szempontból mutat rá Szent Pál Jézus feltámadásának abszolút jelentőségére, mind a hitre, mind a tanítás értelmére vonatkozólag. Itt azonban meg lehet kérdezni, hogy ebben nem lehet-e meglátni Istennek azt az okságát, amely érvényes a világ belső és külső összefüggésére? A túlvilági „testi" továbblépés lehetőségét nemigen lehet az evilági okok kapcsolatával magyarázni. Jézus feltámadása alapján a természet rendje ellenére reméljük a feltámadást. Vagyis Jézus feltámadása azon a síkon keresendő, mint a teremtés vagy Isten kegyelmi működése.

45 H. U. Balthasar, i.m. 308.

c) Igazában Jézusnak minden csodája csak feltámadásából kiindulva érthető. Ezért a hit valamiképpen minden csoda elfogadásába belejátszik.

d) Az evangéliumok elbeszélésével kapcsolatban fel lehet és fel kell tenni a történetiség kérdését. De az már a racionalizmus hagyatéka, hogy minden csoda történetiségét meg akarják kérdőjelezni.

e) A pszichológiai és az etnológiai párhuzamok segítséget nyújthatnak a csoda valóságának felismeréséhez és hitbeli elfogadásához. Fontosabb azonban annak meglátása, hogy a csodák valójában Isten üdvözítő erejét hordozzák, s ő ezzel ad reményt az embernek.

f) A csodában és annak elfogadásában három terület érintkezik. A tapasztalás területén hivatkozni lehet arra, hogy meddig ér el természetes megismerésük. A pszichológia síkján pedig gondolnunk kell arra, hogy az egzegézis és a gyakorlati lelkipásztorkodás a magyarázatban felhasználhatja az etnológia és kellő óvatossággal a parapszichológia vívmányait is. A hit területén pedig meg kell látni, hogy azt végső fokon Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunknak a reménye befolyásolja. A csodában az a tudat jelentkezik, hogy Isten itt van számomra üdvözítő erejével. Pál apostol világosan beszélt: „Ha a halottak nem támadnak fel, akkor Krisztus feltámadásáról sem beszélhetünk. Ha Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk, és a ti hitetek is értelmetlen. Krisztus azonban feltámadt elsőnek a holtak közül (1Kor 15,13)."

*Fordította: Bolberitz Pál*

*Josef Sudbrack* SJ., született 1925-ben, professzor, Innsbruck – Harward.

*John O'DONNEL S. J.*

# Teológiai módszer a dogmatikus-szisztematikus teológiában

## *Bevezetés: A módszer bemutatása*

A II. Vatikáni Zsinat óta eltelt évek során a katolikus teológia művelése kétségtelenül válságon ment keresztül a tanítás és a teológiai problémák tanulmányozásának módját illetően. Azok között a tényezők között, amelyek hozzájárultak ehhez a válsághoz, meg kell említeni, hogy hiányzott a skolasztikus filozófia, amit korábban a katolikus teológusok általánosan elfogadtak. További tényezők: a kulturális változatosság állandóan növekvő jelentősége és az ebből következő teológiák elkerülhetetlen sokszínűsége, valamint a történetiség nagyobb jelentősége és így minden teológiai megfogalmazás sajátos korhoz kötöttsége. Ebben a tanulmányban nem állíthatom azt, hogy ezeket a kérdéseket képes lennék megoldani. Egy módszert javaslok csupán, amely lehetőséget adhat arra, hogy a teológiai problémák megoldásához közelebb jussunk, egy olyan módszert, ami különösen nyitott a korunkat jellemző filozófiai és kulturális pluralizmus iránt.

Hadd kezdjem azzal, hogy két szerzőre utalok, akik kidolgoztak egy utat a megfelelő teológiai módszerhez. Az első egy anglikán teológus, John Macquerrie, aki arról híres, hogy megkísérelte létrehozni a keresztény teológia új szintézisét, felhasználva az egzisztenciális filozófia sajátos éleslátását. Könyvében, *Principles of Christian Theology* (London: SCM 1977), Macquerrie a keresztény tanítás megértéséhez az úgynevezett egzisztenciális-ontológiai módszert ajánlja. Az „egzisztenciális" kifejezés Heideggertől ered. Heidegger

és az egzisztencialisták számára az emberi lény nem változatlan vagy statikus. Inkább dinamikussá váló, amit ők létezésnek neveznek (az *ex-sistere* szóból, ami azt jelenti, hogy az ember önmagán kívül áll.). Saját énje nem a születés által adott. Inkább meg kell alkotnia saját magát.

Önmagunk megformálásának folyamata magába foglalja mind a visszatekintést, mind az előretekintést. A visszatekintés azt jelenti, hogy az illetőnek el kell fogadnia a múltját és bele kell illeszkednie a jelenbe, míg az előretekintés arra utal, hogy a személynek állást kell foglalnia a jövő mellett. A kérdés nyilvánvaló: hogyan tudja valaki egységbe rendezni a múltat és a jövőt? A keresztények a hitben találnak rá választ, amit Macquerrie úgy határozott meg, mint egzisztenciális magatartást vagy önmegértést. Isten mint szabadságom végső horizontja jelenik meg, mint jövő, aki lehetővé teszi számomra, hogy egységbe rendezzem a múltam, és rábízzam magam a jövőre, aki az Isten. Az egzisztenciális elemet hangsúlyozva Macquerrie előtérbe helyezi a hit antropológiai dimenzióját. Amellett érvel, hogy minden keresztény dogma értelmét egzisztenciális összefüggésbe helyezve kell megkeresnünk. Vagyis, hogy mit mond ez a dogma annak az embernek, aki belemerül az evilági életbe és keresi élete értelmét.

Ugyanakkor Macquerrie tudatában van a redukcionizmus veszélyének. A keresztény teológia nem kizárólag az emberre vonatkozik. Az egzisztenciális elemnek ugyanis mindig egyensúlyban kell lennie az ontológiával. Az a tény, hogy az ember a világban él, nagyon jelentős, mert az ember az, akiben a Lét mint olyan láthatóvá lesz. A lét az emberben nyilatkozik meg, s az ember mint teremtmény az a lény, aki számára a Lét mindig kérdés marad. Ezért – bár a katolikus teológia a lét kérdésének megértésével kezdődik – keresi az utat, hogy rámutasson arra: az ember mint teremtmény akkor találja meg léte értelmét, ha nyilvánvalóvá lesz, hogy léte részesül az Isten létéből. A hit dogmáinak középpontjában az embernek az Istenben – vagy ahogy Macquerrie mondja –, a Szent Létben való részesedése áll. A keresztény kinyilatkoztatás azon a tényen nyugszik, hogy Isten kinyilatkoztatta és megosztotta velünk Létét. Tehát minden dogma értelmezésének meg kell világítani a hit ontológiai és egzisztenciális oldalát is.

A módszerhez vezető hasonló út ismerhető meg Philip Rosato cikkében: „Miért tanuljuk a teológiát Rómában?"[1] Bevezetésként a római egyetemeket említi, ahol a professzorokat felszólították, hogy a katolikus hitet nemzetközi, a kultúrák sokféleségét figyelembe vevő módszerrel tanítsák. Rosato Macquarrie módszeréhez hasonlót ajánlott, de ugyanakkor említette és kibővítette ezt, amit Macquerrie bemutatott.

Rosato a teológia klasszikus fogalmával indít, miszerint *„fides quaerens intellectum"* és megjegyzi, hogy a katolius teológia számára 1950-ig az *„értelem"* maga az *„ontológiai értelem"* volt. Megjegyzi, hogy a hit ontológiai dimenziójának keresése nyilvánvalóan kritikai természetű, ezért ez a módszer az igazságot helyezi vizsgálódásának középpontjába. Isten lényege és Isten igazsága megegyezik. Ez a módszer kiindulópontjának a hit igazságait tekinti, melyeket az egyházi Tanítóhivatal mutat be. A Szentírás és a Szenthagyomány adatait hangsúlyozottan kiemeli, és a deduktív módszert használja. Különösen kihangsúlyozza a hit tartalmát: a *„fides quae"*-t. A módszer gyengesége az, hogy nem kérdez rá a kinyilatkoztatott igazság emberre vonatkozó jelentőségére, és kisebb jelentőséget tulajdonít a világban élő ember történelmi dimenziójának. S éppen ezért kockázatos a hitnek ez a statikus megközelítése.

Ez a módszer megkívánja a *fides quaerens intellectum existentialem* egyensúlyát is. Felidézi a *Gaudium et Spes 22.* pontjának tanítását, amely szerint az ember misztériuma csak a megtestesülés misztériumában világosodik meg igazán. A teológiai módszernek ez a szempontja az emberi tapasztalat elemzésére és az ember történelmiségére helyezi a hangsúlyt. A kinyilatkoztatást úgy próbálja értelmezni, mint az emberi élet értelmére irányuló keresés beteljesülését. Mert végül is, ez a keresés csak Isten önmaga-odaajándékozásában találja meg a megoldást.

Rosato azonban túlmegy Macquerrie-n, hangsúlyozva a hit két másik dimenzióját, melyek különösen fontosak nekünk: a szociális és eszkatológiai dimeziót. Egy olyan korban, amikor különösen tudatában vagyunk a világ erőforrásainak elosztásában meglévő nagy arány-

1 V.ö. Perché studiare teologia a Roma? in Problemi e prospettive di teologia dogmatica, szerk. Karl H. Neufeld (Queriniana, 1983), 495–520.

talanságnak, a szegényebb nemzetek gazdagabbak általi kizsákmányolásának, a nukleáris és kémiai háború alatti túlélés fenyegetettségének, a környezet technikai romba döntésének, a teológusoknak meg kell vizsgálniuk a hit és az igazságosság közötti kapcsolatot is. A keresztény közösségnek újra vissza kell térnie a bibliai tanításhoz, miszerint csak úgy ismerhetjük meg Istent, ha megtanulunk úgy cselekedni, ahogyan Isten cselekszik (vö. Jer 22,15–16). Veszélyes a hit egzisztenciális dimenziójának megértése túl egyéni felfogásban. Nem egyedül az egyén az, aki keresi élete értelmét. Az élet értelme beleágyazódik a társadalom szociális szerkezetébe.

Végül Rosato megjegyzi, hogy a teológia *fides quaerens intellectum eschatologicum is*. Más szóval a teológiának arra is rá kell mutatnia, hogy a hit hogyan világítja meg az ember jövendő sorsát. Napjainkban erre a dimenzióra való fokozottabb odafigyelést először a bibliai üzenet mélyebb megértése tette lehetővé. Egyesek vitatják, hogy az Ószövetség szíve csak a messianizmus lenne[2], de valójában Jézus küldetése értelmetlen lenne Isten eljövendő uralmának eszkatologikus perspektívája nélkül. Századunkat főleg a liberális mozgalmak jellemzik, amelyek sajátos utat ajánlanak az ember számára az autentikus jövő érdekében. Ezért a kereszténységnek feltétlenül párbeszédet kell kezdeményeznie ezekkel a mozgalmakkal. A keresztény teológiának képesnek kell lennie arra, hogy számot adjon reményéről abban világban (1Pét 3,15), amelyben a történelmi érzék egyre inkább problematikussá válik.

Idáig arra törekedtem, hogy felvázoljak egy négyszeres módszert, amely utat nyit a keresztény hit dogmáinak megmagyarázásához. Azért, hogy ezek a megjegyzések ne maradjanak az elvonatkoztatás szintjén, ezt a módszert szándékozom használni a Szentháromságban, hogy megmutassam, miként lehet a módszer gyümölcsöző egy konkrét esetben.

2 MARTIN BUBER, zsidó teológus érvel ebben az értelemben, Vö. *Der Jude und sein Judentum* (Köln, 1963), 41. old., idézve J. MOLZMANN, *Der Weg Jesu Christi* (München, Kaiser 1989) 18. old.

## *A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum ontologicum*

Nyilvánvaló: a Szentháromságról szóló tanítás úgy, ahogyan azt mi a Hiszekegyben megvalljuk, nem található meg a Bibliában. Ami legelőször megdöbbent bennünket az Újszövetséget illetően, az a Szentháromságos Istenben való hit üdvözítő dimenziója. Ahogy a galatabeliek megfogalmazzák: Isten elküldte Fiát, s mivel Fia Lelkét árasztotta szívünkbe az Isten, őt így szólítjuk az imádságban: Abba! Atya! (Gal 4,4–6). Tehát a hitnek szentháromságos struktúrája van. Istenhez, az Atyához a Fiún keresztül a Szentlélekben közeledhetünk.

Ez az implicit módon megfogalmazott szentháromságos hit sok nehézséget jelentett már az apostolok utáni keresztény közösségnek is. Ők nyilvánvalóan hűségesek akartak maradni az Ószövetség monoteizmusához. A hit fel nem adható igazsága volt ez. Ugyanakkor ki akarták fejezni, hogy Jézus Isten megtestesült Fia. Hogy egyeztessék össze ezt a két állítást? Mint tudjuk, a II. és a III. században két hibás megközelítéssel próbálkoztak: a modalizmussal és a szubordinacionizmussal, de az Egyház mindkettőt elítélte. Nicea, azért, hogy megvédje a megtestesülést és annak üdvtörténeti jelentőségét – bár vonakodva –, szükségét érezte annak, hogy az ontológiai nyelvezetet használja a Fiú istenségének megvédésére, és a *homousios* fogalmát bevette a *Credo*ba. A 325 (Niceai Zsinat) és 381 (I. Konstantinápolyi Zsinat) közötti éveket a viták jellemezték. Hogy megelőzzék a modalizmus minden veszélyét, a kappadókiai atyák tisztázták a szentháromságtani terminológiát, és először különböztették meg világosan Istenben az egy *ousia*-t és a három *hüposztaszisz*-t. Ezután nyitva állt az út az I. Konstantinápolyi Zsinat előtt, hogy meghatározza a Szentlélek teljes istenségét, és így a Szentháromság dogmája végérvényesen szavakba formázódott: az egy isteni lényeg három személyben létezik, az egy Isten az Atya, a Fiú és a Szentlélek.

Az első, amit megjegyezhetünk ebben a fejlődésben, hogy az Egyház nem akart ontológiai kijelentést tenni. Az ösztönző erő mindig a szoteriológiai szemponton volt. De a hit igazságának kérdése arra kényszerítette az Egyházat, hogy elmélyítse Isten létmódjának a megértését is. Ahogy Ratzinger bíboros megjegyzi: ami akkor kockán forgott, az a szokás és az igazság közötti különbség volt. A keresztény

hit nem a *consuetudo* kérdése. Krisztus kinyilatkoztatta nekünk, hogy ki az Isten.[3] Másodszor érdemes megjegyezni, hogy a Szentháromság dogmájának megfogalmazása végett az Egyház több évszázados reflexióba kezdett, ami végül is nem kevesebbet, mint magának a Létnek egy újfajta megértését kezdeményezte. Ha Arisztotelész istenfelfogását nézzük, nála a Mozdulatlan Mozgató önmagát gondolta ki. Úgy gondolták, hogy a legfőbb valóság, az Isten önmaga felé fordult. A Szent Ágoston és az Aquinói Szent Tamás közötti ezer esztendőben az Egyház újragondolta a Lét jelentését. Már a kappadókiai atyáknál azt látjuk, hogy a Szentháromság személyei a *relatio*ban különböznek. Szent Tamás továbbgondolta ezt a meglátást és szisztematikus módon kifejtette a S. T. q. 29. art. 4-ben, és szentháromságtanában a *subsistens relatio* fogalmával határozza meg a személy fogalmát. A Szentháromság mindegyik személye azonos az isteni lényeggel, de különböznek is egymástól, egymáshoz való viszonyuk alapján.

Azzal, hogy Szent Tamás ezt a szintézist javasolta, tulajdonképpen a Lét újfajta megértését is elősegítette. Isten természetesen Egy, de Isten egysége nem az utolsó szó a létről. Eltérően a monizmustól (mint például a neoplatonizmus), s a keleti vallásoktól (mint például a buddhizmus), a keresztények a Létben a másságot is meglátják. Nem úgy tekintik Istent, mint aki önmagát gondolta ki. Isten a szeretet. Ezért az Atya mindig együtt van a Fiúval és a Szentlélekkel. S mivel a Szentháromságon belül a másság is jelen van, anélkül, hogy az egységet lerombolná, a keresztény hitben megvan a lehetőség arra, hogy ugyanígy elfogadja a világban lévő másságnak az értékét. A keresztény hit nem világ-tagadó, hanem világ-igenlő. A hit, azáltal, hogy keresi a megértést, magába foglalja a Lét megértését is, ami végeredményben nem más, mint a szentháromságos szeretet, és így a Lét misztériumát az isteni lét mélységeiben meglévő kölcsönös és dialogikus szeretetben találja meg.

3 Vö. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (Queriniana, 1969), 3. fej.: „Il Dio della fede, il Dio dei filosofi".

## *A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum existentialem*

Ha Istenről, mint szeretetről beszélünk, már megnyitottuk a titok egzisztenciális dimenzióját. Talán Karl Rahner[4] az a katolikus teológus, aki legtöbbet tett annak érdekében, hogy megvilágítsa a Szentháromságról szóló tanítás üdvösségünkre vonatkozó jelentőségét. Szent Tamás módszerével ellentétben – aki magyarázatát az Isten belső életének elemzésével kezdi és csak utána jut el oda, hogy beszéljen a szetnháromsági személyeknek a történelmünkben megvalósult küldetéséről – Rahner az antropológiából indul ki, s azt sugallja, hogy az üdvtörténetben lentről, a Szentháromság emberi megtapasztalásából kiindulva kezdjük a hit elemzését. Az ő alapvető intuíciója az, hogy a keresztény hit központjában Isten önközlésének misztériuma áll. A mi Istenünk az az Isten, aki az örökkévalóságból akarta felajánlani magát. Az élet értelme magában foglalja Isten önközlésének elfogadását és Istennek mint a Szent Létnek a misztériumát. Rahner megfogalmazása szerint a kérdés az, hogyan szerez tapasztalatot az emberi személy a Szentháromságról. Kétféle módon adja meg a kérdésre a választ: Először Isten kegyelmi megtapasztalása útján, azután Isten Jézus Krisztus történetében megvalósult megtapasztalása által. Vizsgáljuk meg mind a kettőt!

Rahner a filozófiai reflexió segítségével mutat rá arra, az ember mennyire nyitott Isten felé. Az emberi személy minden tudatos tettében és akarati megnyilvánulásakor tudatában van végességének. Amit ismer és választ, mindig valami tárgy a világban. Rahner azonban utal arra is, hogy ezáltal tudatában van korlátainak, vagyis az emberi személynek van egy magától értetődő tudatossága arról a véges horizontról, amelyben él, mozog és létezik. Filozófiai szinten az ember tudatában van annak, hogy kapcsolata van az Abszolút misztériummal, akit mi Istennek hívunk, de nem tudja, vajon Isten kapcsolatba akar-e kerülni a teremtményével. Így a filozófiai reflexió az

4 Vö. „Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della salvezza", in *Mysterium Salutis*, szerk. J. Feiner és M. Löhrer (Queriniana, 1969), 3. kötet, 401–502.

emberrel fejeződik be, aki olyan létező, hogy képes Isten szavának meghallgatására.

A filozófia azt tanítja, hogy az ember nyitott Isten felé, a keresztény teológia pedig Isten egyetemes üdvözítő tervének kinyilatkoztatásával kezdi tanítását. Isten minden emberi lénynek ki akarja magát nyilatkoztatni. S Istenben annyira nagy a vágy önmaga felajánlására, hogy az ember lesz Isten szeretetének és megbocsátó önközlésének a tárgya.[5] Rahner számára ez azt jelenti, hogy Isten – mialattt transzcendens marad – az emberi szubjektivitás fő alkotóelemévé válik. Isten közel jön az emberhez, sőt lakást vesz a személyében. Ez az emberben rejtőzködő Isten a kegyelem misztériuma. Rahner számára a kegyelem szó elsődleges jelentése a „teremtetlen kegyelem". Nem kisebb, mint a Szentlélek az, aki eljön, hogy birtokba vegye az embert. Az ajándék, amit Isten felajánl, ő maga, és a Szentlélek megadja az embernek a lehetőséget, hogy igent mondjon erre az ajándékra, s így részt vegyen Isten életében. Rahner teológiájának jellegzetes vonása ezen a ponton, hogy kiemeli a kegyelem felajánlásának egyetemességét, összhangban Isten egyetemes üdvözítő akaratával. Minden férfinak és nőnek felajánlja Isten az ő kegyelmét, és így egyúttal az üdvösség lehetőségét. Rahner megjegyzi azt is, hogy a kegyelem egyetemessége nem mond ellen ingyenességének.

De ha minden férfinak és nőnek felajánlja Isten az ő kegyelmét, nem válik-e feleslegessé a Krisztus-esemény? Rahner határozottan válaszol: nem. A kegyelem jelenvaló lesz az emberségünk legmélyén, de mivel az emberi személy testben és történelmi módon létezik, Isten megváltói művét ki kell terjeszteni erre a dimenzióra is. Rahner leírja, hogyan fejlődött a kegyelem segítségével az emberi faj egész története, és a történelem hogyan haladt a cél, vagyis a megtestesülés: az Isten és az ember közötti egység felé. Megtestesülés nélkül a történelemnek nem lenne meg a beteljesülése. De Rahner szerint a kegyelem mindig a Krisztus-eseményre összpontosult. A kegyelem története abban a hüposztatikus unióban éri el tetőpontját, amikor Isten teljes mértékben kifejezi magát egy emberben, és amikor ez az ember teljes mértékben igent mond Istennek. A megtestesülés csak egyszer törté-

5 Vö. IV. fej.: „L'uomo come l'evento dell'autocomunicazione libera e perdonante di Dio", in *Corso fondamentale della fede* (Paoline, 1971).

nik meg, s a történelemnek csak egy beteljesülése van, de mivel Jézus nekünk adta Lelkét, képesek vagyunk arra, hogy benne kimondjuk a mi igenünket az Atyának. Így tehát Krisztus a feltétele minden kegyelemnek, amit megkapunk, másrészt minden kegyelem Krisztushoz vezet minket. A kegyelemnek, amit minden férfi és nő megkap, van egy belső dinamizmusa Krisztus és az ő Egyháza felé.

Ebben a vázlatban Rahner arra is kitér, hogyan lehet a Szentháromság az üdvösségünk misztériuma. Történelmünknek értelme van, mert ennek a történelemnek a középpontjában áll a Fiú, aki elvezet bennünket az Atyához. „Aki engem lát, látja az Atyát is" (Jn 14,19). Ugyanakkor ez a misztérium nemcsak egy múltbeli esemény. Mi folyamatosan részesei vagyunk ennek, mert Krisztus Lelke a szívünkben lakik. Rahner egzisztenciális megközelítése alulról kiindulva arra a végkövetkeztetésre vezet el bennünket, hogy lehetetlen az üdvösségünkről beszélni a Szentháromság misztériuma nélkül.

## *A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum practico-socialem*

Az igehirdetésben a Szentháromságról szóló tanításnak egyik állandó problémája, hogy csak a teológusok számára érdekes, teljesen spekulatív kérdésnek tűnik, és semmi jelentősége sincs a mindennapi élet szempontjából. Számos teológus, mint például J. Moltmann és B. Forte megpróbált rámutatni arra, hogy ez nem így van.[6]

Isten keresztény megtapasztalása alapvetően összekapcsolódik Jézus tevékenységével. Ő azért jött, hogy megmutassa Isten szabadító erejét, jóhírt prédikálva a szegényeknek, meggyógyítva a betegeket, kiűzve az ördögöket és Istenhez térítve a bűnösöket. Tevékenysége az üdvösségről szóló tanításban és az Izajás 61-ben olvasható jövendölésben foglalható össze, melyet nyilvános működésének kezdetén beszéde kiinduló szövegének választott: „Az Úr Lelke van rajtam, mert fölkent, elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, s hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy felszabadítsam

6 Vö. J, MOLTMANN, *Trinitá e Regno di Dio* (Queriniana, 1983), B. FORTE, *Trinitá come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Paoline, 1985).

az elnyomottakat, és hirdessem: elérkezett az Úr esztendeje" (Lk 4,18–19).

Különösen figyelemreméltó Jézus közreműködése a bűnösök megtérésében és főként az, hogy megosztja velünk asztalát. Az egzegéták egyetértenek abban, hogy ez a tett prófétai gesztus, ami csak Jézus küldetésének összefüggésében kap értelmet, s szerintük Jézus szóban és tettben hirdeti és elővételezi Isten országát. Ez annak az új igazságosságnak a jele, amelyet Isten vezetett be ezáltal, hogy a világtörténelem utolsó órájában felajánlja a megbocsátást, s ég a vágytól, hogy Izrael házának elveszett bárányait is visszahozza.[7]

Jézus istenségének megtapasztalásában van azonban egy másik dimenzió is, amely fontos a keresztény élet és tanítványság szempontjából. Már utaltunk az ontológiai részben arra, hogy a Lét értelmét a szeretet kölcsönösségében kell látni. Istent úgy kell tekinteni, hogy ő nem kevesebb, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek közössége. Moltmann felveti és megvilágítja Isten kö:összégi modelljét. Kifejti, hogy az egység Istenben: a kölcsönös önátadás egysége, amit a görög egyházatyák a *perichoreszisz* fogalmával fejeztek ki. Ha azonban ez Isten természete, akkor az isteni közösség modellként szolgálhat számunkra arra nézve, milyennek kell lennie az emberi közösségnek. Mi, akik Jézust követjük, meghívást kapunk arra, hogy belépjünk a kölcsönös önátadás közösségeibe. Továbbá, ha többet szeretnénk tudni arról, hogy milyenek legyenek ezek a közösségek, akkor vissza kell térnünk Istennek Jézusban való megtapasztalásához. Itt azt látjuk, hogy a Szentháromság önátadása az Atya önkiüresítéséhez vezet bennünket azáltal, hogy nekünk adja a Fiát, s a Fiú kiüresedéséhez azáltal, hogy teljesen azonosul velünk, s elvezet a kereszten történő radikális elhagyatottság pillanatához. A pogány ókori istentapasztalattal szemben itt egy egészen más tapasztalatról van szó. Arisztotelész Istene nem képes az önátadásra, s ahol Arisztotelész a közösségről beszél, ott mint fő elvet fejti ki, hogy „hasonló a hasonlóval". De Jézus istenségében mi egy teljesen újfajta viszonyt látunk: „hasonló az eltérővel". A Mindenható Isten gyengévé válik, a határtalanul gazdag Isten szegény lesz, a szentek Szentje azonosítja magát a bűnösökkel,

7 Vö. MOLTMANN, *Il futuro della creazione* (Queriniana, 1980), 85.

s ezek közül egyik sem áll ellentétben az ő isteni természetével, mert az Ő istensége a szeretet. A Szentháromság-egy-Isten annak a három személynek a közössége, akik közül mindegyik a másik kettőért létezik, s akik mindnyájan odaadják magukat értünk.

Ha Istent Jézusban megismerjük, mi is ugyanazt a „baráti" kapcsolatot kezdjük el, amit ő annak idején felajánlott a vámosoknak és a bűnösöknek. Elfogadva az ő „baráti" közeledését, szabaddá válunk az élet egy új stílusa felé, amelyben dicsőítjük az Atyát szeretetéért, megbocsátásáért és felajánljuk az életünket, hogy elősegítsük az igazságot és a kiengesztelődést. Tanúsítsuk ezt különösen is nyitott szívvel az igazságtalanság áldozatai, a szegények, az özvegyek és az árvák iránt. Mindez azt jelenti, hogy az Egyház szegények iránti elkötelezettségének alapja tulajdonképpen nem más, mint Jézus Krisztus istensége, aki kiüresítette magát azért, hogy visszahozza az elveszetteket és az elhagyatottakat Atyjának otthonába.

## *A Szentháromság Isten: Fides quaerens intellectum eschatologicum*

Ebben a részben két jelentős kortárs dogmatikus teológus, J. Moltmann és W. Pannenberg elgondolásaiból kölcsönzünk, akik Istenről szóló elmélkedéseikben hangsúlyozzák az eszkatológikus perspektívát.[8]

Ha Rahner arra mutatott rá, hogy az üdvtörténeti Szentháromság megtapasztalását az immanens Szentháromság örök életében kell megalapozni, Moltmann és Pannenberg arra a tényre világít rá, hogy nemcsak az üdvösségünk eredetére, hanem annak céljára és végső beteljesülésére is rá kell kérdezni. Nemcsak a Szentháromság eredete fontos a keresztény hit számára, hanem a mennyei dicsőségben megmutatkozó Szentháromság is.

Mindkét teológus kitér az Istenről szóló keresztény tanítás és az Istenre vonatkozó nemkeresztény metafizikai perspektívák közötti különbségre. A görög filozófiai hagyomány Isten transzcendenciáját,

8 Ide vonatkozóan megemlíthetjük MOLTMANN, *Trinitá e Regno di Dio* és W. PANNENBERG, *Teologia Sistematica* 1 (Queriniana, 1990).

áthatolhatatlanságát és állandóságát hangsúlyozza, ezzel szemben az Istenről való keresztény gondolkodás Istennek a Názáreti Jézussal való azonosulásában gyökerezik. Jézusban mi olyan Istent látunk, aki az időben megjelent közöttünk, csatlakozott hozzánk szenvedésünkben és még a bűnösségünkben is. Izrael már az Ószövetségben megismerte az Istent, aki kapcsolatot teremtett az emberrel a szövetség szerződése révén, s aki együtt vándorolt népével a sivatagban és a száműzetésben. Moltmann felhívja a figyelmet Ábrahám Heschel gondolatmenetére, aki azt hangsúlyozza, hogy Isten a választott nép szenvedését sajátjának vallja.[9] Ezért a bibliai szemlélet szerint Isten nemcsak történelmivé válhat, hanem a történelem Úra. Azáltal, hogy Isten a megtestesüléssel az emberi állapotot magára vette és azáltal, hogy a Lélek belénk költözik, láthatjuk, hogy Isten a legelkötelezettebben jelen van történelmünkben.

Sőt Isten nemcsak beletestesült a történelembe, hanem jövőt is ad neki. Moltmann különösen hangsúlyozza az Ószövetség messiási jellemzőit és Jézus működésének messiási dimenzióját. Az Ószövetség Istent a leigázottságban, a szabadság utáni vágyban, a fogság idején a megsemmisülés veszélyében tapasztalta meg. Amikor úgy látszott, hogy nincs alapja az emberi reménynek, Isten, aki a semmiből is képes volt teremteni, segítségére sietett az embernek, és új jövőt nyitott számára. Moltmann és Pannenberg is kiemeli, hogy Isten kinyilatkoztatása történelmet hoz létre és értelmet ad a történelemnek, megnyitva azt egy igazi jövő felé. A történelem válik a kinyilatkoztatás helyévé, ahol Isten megismertetheti magát. S mióta Isten megismerteti magát az eljövendőre irányuló üdvtörténet által, azt mondhatjuk, hogy az üdvtörténet az ígéret története. Akár Izrael, akár Jézus esetében az a tény, hogy Isten törődik az ő népével, a „már" és „még nem" közötti feszültséggel jellemezhető.

Amikor Izrael történetét nézzük, látjuk, hogyan kellett a választott népnek folyamatosan újragondolni az ígéret természetét az Istennel való folyamatos kapcsolatuk fényében. De Jézusban az ígéret története elérte mind a tetőpontját, mind a felülmúlhatatlan beteljesedését. Jézusban is ugyanezt az ígéretet látjuk, Isten országának szavakban és

9 Vö. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, 34 köv.

tettekben való előrejelzését és a reményt, hogy ez az uralom teljesen megnyilvánul egy drámai eseményben, amely a történelem végét jelenti. Mégis ehelyett az eszkatologikai esemény helyett, ami Jézussal történt, a kereszt első látásra tönkretette az ígéret beteljesedésének minden reményét. Isten azonban beváltotta ígéretét teljesen váratlan, bár előre jelzett módon, mégpedig azáltal, hogy feltámasztotta Jézust a halálból. Itt Isten és Jézus egy kinyilatkoztatott eseményben kapcsolódtak egybe, s ez fölülmúlhatatlan Krisztus halálból történő feltámadása óta, hiszen Isten megvédte Jézus művét és az önmagáról tett kijelentéseit. Így Isten annyira azonosult vele, hogy Jézus jövője és Izrael jövője kinyilatkoztatottan ugyanaz. Így Jézus feltámadásában Isten jövője és az ő uralma elővételezett formában már jelenvalóvá válik. Ebben az eseményben, amelyben tehát Isten élő Istennnek nyilatkoztatja ki önmagát, aki a semmiből képes teremteni, a keresztények megtalálják a jövőre vonatkozó reményük alapját egy olyan világban, amely még mindig a szenvedésbe és az igazságtalanságba süllyed.

Ennek a jövőre irányuló perspektívának az alapján mind Moltmann, mind pedig Pannenberg úgy gondolta, hogy párbeszédbe kezd a marxizmussal, amely a keresztény eszkatológia legjelentősebb riválisának tűnt a modern világban. Mivel a marxisták szerint a történelemben a dialektika törvényszerűségei szükségképpen megvalósulnak, a jövőre úgy tekintenek, mint ami már többnyire megvalósult a jelenben. Moltmann és Pannenberg vitába száll ezzel a nézettel egy olyan történelemszemlélet érdekében, amely a történelmi események kontingenciáját vallja, s eszerint a világ jövője előre valójában meg nem mondható. Bár vitatkozni lehet, de a történelemnek igenis van értelme, mert az nem tisztán a világban lévő lehetőségek szükségszerű megvalósulása. A jövőt a transzcendens Isten biztosítja, aki közeledik hozzánk (*adventus*), akinek határtalan a hatalma, hiszen még a semmiből is képes új lehetőségeket létrehozni a világ számára.[10] Ezért a

10 Mivel a keresztény ember hisz a világ transzcendens jövőjében, még akkor is remélhet, ha megvan annak a lehetősége, hogy a világ egy esetleg ökológiai katasztrófa miatt elpusztul. Éppen ebben az esetben a teremtő Isten, aki feltámasztotta Jézust a halálból, a halálon és a pusztuláson keresztül is jövőt tud biztosítani számunkra.

világ jövőjének alapja: az Isten Krisztusban való eljövetele, és ez az eljövetel a jelennek az értelem és a remény teljességét adja.

Ebben az összefüggésben is hangsúlyoznunk kellene a keresztény istentapasztalat szentháromságos jellegét. Moltmann kitér arra, hogy az Ószövetségben az Atya műve a teremtés és a Szentlélek kiárasztása a prófétákra, hogy előkészítse a Fiú eljövetelét. Az idők teljességében az Atya elküldte a Fiút, aki kiárasztja a Szentlelket az Egyházra. Mi most a Szentlélek korában élünk. Krisztus Lelke munkálkodik bennünk, vezet bennünket, hogy megdicsőítsük a Fiút és dolgozzunk azért, hogy a térben és időben létező világban az Isten országa máris megvalósuljon elővételezett formában. Bizonyos értelemben a világ megváltása befejezetlen marad. Mind a hívők, mind a nemhívők tapasztalják ezt a fájdalmat egy olyan világban, ahol a kizsákmányolás és az igazságtalanság, a betegség és a szenvedés, a szorongás és a halál folyamatosan uralkodik. És pontosan ez a világban tapasztalható rossz az, ami a legerősebb érv az ateizmus mellett. Az Atya mindennek ellenére megmutatta a hatalmát Krisztus feltámadásában és nekünk adta a Szentlelket, hogy el tudjuk viselni annak a világnak a szenvedését, amely még az istengyermekség szabadságáért sóhajtozik (Róm 8,23). A Szentlélekben sóhajtva így kiáltunk: „Jöjj el, Úram, Jézus" (Jel 22,20), amíg várjuk Krisztus eljövetelét és a teremtett-megváltott világ visszaadását az Atyának (vö. 1Kor 15,28).

## *Összefoglalás: A teológia mint nyelvfilozófia*

Miután ennek a tanulmánynak a végéhez értünk, összefoglalásként feltehetjük a kérdést: Mi a keresztény teológus célja? A keresztény hit azon a meggyőződésen alapul, hogy a mi Istenünk nem maradt csöndben, hanem szólt hozzánk Jézus Krisztus által. Ahogy Eberhard Jüngel mondaná: Isten azért jött, hogy beszéljen hozzánk Jézus Krisztusban.[11] Ez az esemény az alapja annak, hogy a keresztények joggal beszélnek Istenről.

11 Vö. E. JÜNGEL, *Dio, Mistero del Mondo* (Queriniana, 1982), n. 11. „La parola come luogo della pensabilitá di Dio", 203. köv.

Bár a vallási kérdéseket illetően néha Ludwig Wittgenstein negatív hatásáról szoktunk beszélni, számos észrevétele azonban hasznos a teológia terén is. Wittgenstein számára – mint kortársának, Martin Heideggernek is – az embernek a világban való léte alapvetően magában foglalja a dialogikus-természetű létezést.[12] Ezzel az észrevétellel hangsúlyozni akarja azt a tényt, hogy az emberi létezés nem gondolható el nyelv nélkül. Annak megtapasztalását, hogy ki vagyok, a nyelv segítségével a közösségtől kapom meg. Tehát nem úgy volt, hogy először létezem és aztán kezdek beszélni, hanem a létezésem és a nyelvem egymással kölcsönhatásban áll.

Egy másik megfigyelésben Wittgenstein megjegyzi, hogy a teológia tulajdonképpen nyelvi kérdés.[13] Mit jelent ez a kijelentés? Én úgy látom, hogy az Egyház dogmái azt a nyelvet jelenítik meg, melyet a keresztény közösség használ, hogy kifejezze Isten megtapasztalását és imádságát. A keresztény teológia fölfogható úgy is, mint a keresztény közösség párbeszédének visszatükröződése.

Tehát a teológus az, aki megtanul odafigyelni a szavakra, és megfelelően használja a nyelvet. Wittgenstein filozófiai módszere részben azért is hasznos volt, mert megmutatta, hogy a művelt emberek sokszor „értelmetlen" módon beszélnek. Tehát a teológus feladata részben kritikus. Be kell mutatnia azt, hogy mennyit és mit lehet mondani Istenről. Feladata viszont pozitív abban az értelemben, hogy meg kell mutatnia, miért használja a keresztény közösség azt a nyelvet Isten tapasztalásának kifejezésére.

Ebben a tanulmányban arra törekedtünk, hogy bemutassuk, milyen gazdag a keresztények istentapasztalata, mert magába foglalja a valóság ontológiai, egzisztenciális, szociális és eszkatológiai dimenzióit. Amíg a teológus felismeri, hogy megfogalmazásai nem teljesen fejezik ki a keresztény tanítás misztériumát, addig az itt ajánlott módszer alkalmas arra, hogy bemutassa a Szentháromságba vetett hitet. Ez egyáltalán nem jelentéktelen az élet számára, mert megvilá-

12 A. Heidegger és a Wittgenstein közötti alapvető hasonlóság témájához, vö. F. KEER, „Language as Hermeneutic in the Later Wittgenstein", *Tijdschrift voor Filosofie* 27 (1965), 491–520.

13 Vö. *Philosophical Investigations*, 73. old., amit idéz F. KEER, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 145.

gítja az emberi létezést nagyon sok dimenziójában, s a Szentháromság-egy-Istenről szóló tanítás pedig megközelíti azt, ami a keresztény egzisztencia lényege.

*Fordította: Dolhai Lajos*

# *Kedves Olvasónk!*

Ha rendszeresen postán kívánja kapni a Communio nemzetközi katolikus folyóiratot, akkor **rendelje meg** szerkesztőségünk címén, ahol régi számainkból is rendelhet.

- Egy éves **előfizetés**: 500.-Ft
- Régi szám (1996-ig): 80.-Ft + postaköltség

*A Communio folyóirat eddig megjelent számainak tartalma:*

| | | |
|---|---|---|
| 1993. 1. | Az ember és az örök élet | *Már nem kapható!* |
| 1993. 2. | Európa – új evangelizálás | *Már nem kapható!* |
| 1993. 3. | Az ember hivatása | |
| 1993. 4. | Isten neve | |
| 1994. 1. | Hit a teremtésben | |
| 1994. 2. | Európa lelkisége | |
| 1994. 3. | Isten irgalmassága | |
| 1994. 4. | Isten örök Fia | |
| 1995. 1. | Isten és ember szenvedése | |
| 1995. 2. | Istenről beszélünk | |
| 1995. 3. | Hiszem a test feltámadását | |
| 1995. 4. | Idő és öröklét Ura | |
| 1996. 1. | Isten és császár | |
| 1996. 2. | Egyház és fiatalság | |
| 1996. 3. | Isten és emberek műve | |
| 1996. 4. | Istennek adott válasz | |

***Címünk:***

**Communio Alapítvány, 1053. Budapest, Papnövelde u. 7.**

# Mindszenty emlékezete

szerkesztette:
Török József

Tartalom:

*Körmendi József:*
Mindszenty József veszprémi püspöki tevékenysége
*Erdő Péter:*
Mindszenty és prímási tisztsége
*Adriányi Gábor:*
Mindszenty nagy egyházfő kortársai: Beran, Stepinac, Wyszynski és Slipyj bíborosok
*Lipthay Endre:*
A Mindszenty-per az osztrák sajtó tükrében
*Bozsóky Pál Gerő:*
Mindszenty bíboros az 1956-os forradalom idején
*Adriányi Gábor:*
Miért és hogyan hagyta el Mindszenty József a budapesti amerikai nagykövetséget?
*Török József:*
Mindszenty József bíboros és a Vatikán keleti politikája
*Bozsóky Pál Gerő:*
Mindszenty József, bíboros-érsek, a külföldi magyarok lelkipásztora
*Bozsóky Pál Gerő:*
Gyorsfénykép Mindszenty József bíboros-érsek hazatéréséről
*Mészáros István:*
Marxista történészek Mindszenty-képe 1948–1992 között
*Lipthay Endre:*
Mindszenty-kronológia

Megrendelhető és kapható:
Ecclesia
1053 Budapest, Ferenciek tere 4–8.

# MEGJELENT

a

„BEVEZETÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSÁBA"
az ECCLESIA Kiadónál
(1053 Bp. Ferenciek tere 4–8.)

Joseph RATZINGER bíboros és
Christoph SCHÖNBORN püspök
tanulmányai betekintést nyújtanak a katekizmus elkészítésének előtörténetébe, a kényes vagy különleges mérlegelést kívánó kérdések körüli viták-ba.

Keresse ezt az értékes munkát az

ECCLESIÁBAN

személyesen vagy póstán. A levélben érkezett rendeléseket postafordultával elégítjük ki.

## COMMUNIO
### nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Észak-Amerika): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Argentin: *Revista Católica Internacional Communio* – An. Alvear 1773, 9:A. Bs. Aires Ar 6.

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

Flamand–holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, B-3000 Leuven; Heijendahllaan 82, L-6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2°, 28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.).

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL Podobnik Tornaž 61000 Ljubljana.), és ukrán kiadás.

**1997. Húsvét**

V. évf. 1. szám

## Tartalomjegyzék

*Klemens STROK*
Jézus csodatettei 3

*Ignace de la POTTERIE*
A csodálatos kenyérszaporítás 13

*Hansjürgen VERWEYEN*
Jézus csodáinak értelme és valósága 25

*Stefan van CALSTER*
Bibliai csodaleírások 31

*Francis A. SULLIVAN*
A gyógyítás karizmája 36

*Josef SUDBRACK*
A csodák és a csoda 41

*John O'DONNEL*
Teológiai módszer
a dogmatikus-szisztematikus teológiában 54