

# Tanulmányok

---

CZIRE SZABOLCS

## JÉZUS ÉS AZ ÓKORI CSODATEVŐK

Az első századi Galilea kulturális jellegének meghatározási nehézségei a (galileai születésű) Jézussal kapcsolatos kérdésfelvetésekre is rányomják bélyegüket. Mindenekelőtt arra a kérdésre nehéz válaszolni, milyen mértékben került hellenista kulturális hatások alá az 1. századi Galilea és hogy ez a hatás milyen változatokat váltott ki a lakosság zsidó hagyományokhoz ragaszkodó részéből.

Amikor a csodatevő Jézus megértéséhez javasol a szakirodalom ókori csodatevő típusokat, szintén ezt a kettős utat járja: akik Galilea túlnyomó zsidó jellege mellett érvelnek, azok elsősorban zsidó párhuzamokra mutatnak rá, akik pedig a hellenista hatásokat hangsúlyozzák, azok a görög–római világ csodatevőivel keresik a hasonlóságot. Az alábbiakban Jézus működését ama leggyakrabban megfogalmazódó négy csodatevő típus (*tüposz*) viszonyában tekintjük át, amellyel a szakirodalom megpróbálja Jézus helyét kijelölni az ókori vallástörténet koordinátarendszerében. Zsidó vonatkozásban a rabbinikus hagyományok a) *karizmatikus csodatevő* és a b) zsidó *jel-próféták* kategóriáit nézzük meg, hellenista vonatkozásban pedig az c) *isteni ember* (*theios aner*) és a d) *mágus* típusait.

### Jézus és a zsidó karizmatikus csodatevők

A megközelítés leginkább *Vermes Géza* nevéhez fűződik, aki harminchat évvel ezelőtt javasolt Jézus megértéséhez egy zsidó karizmatikus (sőt egyenesen „hászid”) környezetet, amely véleménye szerint a Jézus-kori Palesztinát jellemezte.<sup>1</sup> Javaslatát jól illeszkedik a mai kutatásnak azon törekvésébe, hogy Jézust

---

<sup>1</sup> Először egy 1972-ben megjelenő tanulmányban: Vermes Géza (Geza Vermes): *Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era*. In: *Journal of Jewish Studies* 23, 28–50. Aztán a következő évben megjelenő kötetében: *Jesus the Jew*. London, 1973, Collins (a továbbiakban: *A zsidó Jézus*. Budapest, 1995,

visszahelyezze a zsidó vallási és kulturális kontextusba. Vermes Jézust minde-  
nekelőtt olyan hászid csodatevők típusán belül próbálja megrajzolni, mint ami-  
lyen a palesztinai esőcsináló Körrajzoló Honi (hellenizált alakjában Oniász) és  
két unokája: a hászid Abba Hilkia és a félrevonuló természetű Eltakart Hanan  
(Hanan ha-Nehba), de főként a galileai rabbi Hanina ben Dosza, aki „a kategória  
legkiválóbb példája”<sup>2</sup>. Megállapítása szerint „az újszövetségi Jézus jól illik ebbe  
a képbe, ami ugyanakkor érvényessé és hitelessé teszi ezt a képet: ugyanis nem  
tagadható, hogy a palesztinai judaizmus olyan alakja rejtezik az evangéliumok  
mögött, mint amilyenek a Honik meg a Haninák lehettek.”<sup>3</sup>

Vermes úgy látja, hogy igen sok a hasonlóság Jézus, valamint a Misna és  
Talmud karizmatikus, szent emberei között, s ez megalapozottá teszi a „típo-  
lógia” alkalmazását még akkor is, ha kifogásolhatjuk a tudósítás-részletek kö-  
zött fennálló időbeli távolságot. A kiemelt közös vonások a következők: min-  
denekelőtt mindannyian csodatevők, és mind galileai származásúak. Gyógyítói  
tevékenységük valamilyen szinten mind párhuzamba állítható az Ószövetség két  
nagy csodatevő prototípusával, Illéssel és Elizeussal, és mindannyiukkal kapcso-  
latba hozható az „Isten fia” megnevezés (vagy önmegjelölésként vagy mások ál-  
tali megnevezésként). Ha Jézust a későbbi élt Haninához hasonlítjuk, akkor az  
analógiák sora tovább bővül: a hagyomány mindkettejük esetében jegyzett fel  
exorcizmusokat, és a gyógyítói tevékenység fölött mindketten meghatározó er-  
kölcsei tanítók is voltak, akik a jogi és rituális kérdések helyett mindenekelőtt a  
szegénység mindennapi életét meghatározó kérdései felé fordultak.

Vermes javaslata napjainkig nagy befolyású maradt, termékenyen járulva  
hozzá a Jézus-kutatáshoz vagy azáltal, hogy több Jézus-portré meghatározó ele-  
mévé vált (különösen M. Borg, illetve részben J. D. Crossan szemléletében ka-  
pott kiemelkedő helyet), vagy a kritikai vélemények provokálásával, amelyek lé-  
nyegében a felvetés minden érvét érintették.

Nézzük először a hászid-kérdést. Itt Crossan (ellen)érvelése látszik meggyő-  
zőnek, aki szerint a későbbi rabbinikus irodalom hászid kategóriája, amely legin-

---

Osiris), majd az azzal trilógiát alkotó két további kötetben: *Jézus és a judaizmus világa*. (angol 1983) Budapest, 1997, Osiris és *A zsidó Jézus vallása*. (angol 1993) Budapest, 1999, Osiris, majd a trilógiát szintetizáló kötetben: *Jézus változó arcai*. (angol 2000). Budapest, 2001, Osiris.

<sup>2</sup> Vermes: *Jézus változó arcai*, 257.

<sup>3</sup> Vermes: *uo.* 267.

kább a farizeusi „ultrapietista” víziójának a kivételése, nem alkalmazható ezekre az első századi csodatevőkre.<sup>4</sup>

Vermest azok is bírálták, akik a kérdést krisztológiai oldalról közelítették meg: igaz ugyan, hogy Honi használt egyfajta „istengyermeki megjelölést”, ez tartalmilag mégsem mosható egybe a Jézus által használt, vagy a Jézusra környezete által alkalmazott „Isten fia” megnevezéssel, ugyanis az Jézusnál egyértelműen messiási kicsengésű – állítják.<sup>5</sup>

Ehhez kapcsolódik az *Abba*-kérdés.<sup>6</sup> Egyrészt megalapozatlan, hogy a hászidok imáikban az *Abba* megszólítással fordultak volna Istenhez. Vermes ennek igazolásához a Mal 2,10 targumi verziójára utal, de érvelése nem meggyőző, hiszen ott a dávidi messiási király szájából hangzik el a megszólítás, és nem egy hászidéból, ugyanakkor valószínű, hogy az Eltakart Hanan szójátéka Istent a „Világ Ura” értelemben, és nem „Atya” értelemben említi.<sup>7</sup> Másrészt kérdéses, hogy az *Abba* kifejezés a palesztinai parasztság kegyességi szóhasználatából származna.<sup>8</sup>

Vermesnek igaza lehet abban, hogy Jézus olyanszerű gyógyító lehetett, mint Honi vagy Hanina, de a hasonlóság bizonyításának nehézsége, hogy Jézusnál épp a Vermes által kiemelt két és egyben legjellemzőbb vonás hiányzik: hogy a hászid csodatevők imádkoztak gyógyítás előtt és esőcsodákat tettek. Jézus nevéhez azonban nem kapcsolódik esőcsoda, és a szinoptikusok egybehangzó tudósítása szerint Jézus gyógyításai előtt nem imádkozott (kivételt képezhet esetleg a Jn 11,41–43 tudósítása).<sup>9</sup>

John P. Meier egészében hibásnak és elvetendőnek minősíti Vermes javaslatát. Eddig az ő kritikája a legátfogóbb módszertani és tartalmi szempontból egyaránt.<sup>10</sup> Véleménye szerint mind Honi, mind Hanina esetében olyan kései és kétséges utalásokkal van dolgunk, amelyek módszertani szempontból megalapozatlanná teszik a Jézussal való bármiféle párhuzamba állíthatóságot. Ugyan-

<sup>4</sup> J. D. Crossan: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, 1991, Harper. 142–158.

<sup>5</sup> Részletesen lásd Witherington, Ben III.: *The Christology of Jesus*. Philadelphia, 1990, Fortress. 153.

<sup>6</sup> Vermes: *A zsidó Jézus, Jézus és a judaizmus világa*, 57–80.

<sup>7</sup> Witherington.: i. m., 216–217.

<sup>8</sup> Vö. Dunn, James D. G.: *Christology in the Making*. Philadelphia, 1980, Westminster. 27.

<sup>9</sup> Bővebben lásd Twelftree, Graham H.: *Jesus the Exorcist*. Tübingen, 1993, Mohr. 211.

<sup>10</sup> Meier, John P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus I–III*, II. kötet 581–588.

akkor e nagyon kései rabbinikus források nem csodatevőket akarnak bemutatni, hanem a hatékony imádkozás kegyes példaképeit. Meier szerint tehát fiktív az a csodatevő-típus, amelyet Vermes javasolt. Egyszeresmind: használhatatlan Jézus csodatevő tevékenységének értelmezésében.

### Jézus és a zsidó jel-próféták (népszerű proféták)

Amennyiben Jézus a maga csodatevő tevékenységét a Vermes által felvetett karizmatikus szent emberekhez hasonlóan gyakorolta és értelmezte, akkor nyilvánvaló, hogy Jézus nem tulajdonított eszkatologikus jelentőséget csodáinak. Ezzel azonban Vermes az egyik legáltalánosabb konszenzust kérdőjelezte meg, nevezetesen azt, hogy Jézus tevékenysége leginkább az eszkatologikus „Isten országa” fogalmi kontextusában értelmezhető. A Vermessel szembeni kritika mindenekeleltt innen táplálkozik. Ugyanakkor az említett konszenzushoz közelebb eső típus felmutatása vált szükségessé, amelyen belül Jézus csodáinak eszkatologikus értelmezése fenntartható. Ilyen típus lehet az 1. századi zsidó jel-prófétáké vagy más néven népszerű profétáké.

A mai bibliatudomány egyre nagyobb éberséggel fordul a Tacitus által *sub Tiberio quies* megtévesztő jellemzéssel illetett időszak rejtett zsidó ellenállási mozgalmai felé. A „csend” igaz ugyan a korábbi és a későbbi háborúktól zajos időszakok viszonylatában, önmagában mégis megtévesztő. A korábban háborúhoz vezető erőszakos hellenizáló intézkedések ugyanis mostanra taktikát változtattak, és a nyílt tettegesség helyett inkább csak a szimbólumok szintjén lehetett azokat az átlagembernek érzékelni. Ennek megfelelően az évszázados zsidó ellenállási küzdelem is elsősorban szimbólumháborúban<sup>11</sup> merült ki, amely azonban bármikor átcsaphatott militáns megoldásokba, ahogy ez Josephus Flavius tudósításai szerint ismételten meg is történt. A hellenizáló tendenciával szembeálló szimbolikus politika a zsidó hagyományok felélesztését, a jellegzetesen zsidó normák felerősítését célozta meg. E megújulási mozgalmak profétai alkatú vezetőit nevezzük az első századi zsidó jel-prófétáknak.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> E szimbólumháború politikai vonatkozásaihoz lásd Theissen, Gerd: *Jesus und die synoptischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung*. In: *Evangelische Theologie* 57, 1977, 378–400. Továbbá a társadalomtudományos eredményeket is beépítve: Crossan, J. D.: *The Historical Jesus*, 141–146.

<sup>12</sup> Vö. Barnett, P. W.: *The Jewish Sign-Prophets – AD 40–70. Their Intentions and Origins*. In: *New Testament Studies* 27, 1981, 679–697.

Josephus Flavius több ilyen jel-prófétáról ír. A számáriai próféta azt ígérte, hogy Gerazim hegyén meg fogják találni a Mózes által elrejtett templomi felszereletet (Antt. 18,85–87). Theudas a Jordán vizének szétválasztását ígérte Józsué és Illés csodájának megismétléseként (20,97–99). A Felix helytartósága alatt felépő névtelen próféta új exodust, azaz szabadulási csodákat ígért a pusztában (20,167–168). Az Olajfák hegyére vezénylő próféta Jeruzsálem falainak parancsszavára történő leomlását ígérte (20,168–172). Ilyen összefüggésben gazdagabb tartalmat nyer Keresztelő János keresztelő tevékenysége (mindenkinek meg kell keresztelkednie, azaz az egész országot a tisztátalanság veszélye fenyegeti) és Heródeszel való konfliktusa, ugyanakkor Jézus több prófétai jelképes cselekménye is (a tizenkettes tanítványi kör, az asztalközösség gyakorlása, a jeruzsálemi bevonulás, a templom megtisztítása, az adófizetés vitája stb). Ilyen jelképes értelmet hordoz az általa gyakorolt exorcizmusoknak az Isten országa eljövételével való összekapcsolása, jelként való értelmezése: „minden idegen, démoni és gonosz erő kiűzésének kezdetét jelenti az országból. (Mt 12,28par)”<sup>13</sup>

Itt a kutatás nagyon izgalmas, új kihívásokat jelentő területével szembesülünk. Bár sokan nagy lelkesedéssel kutatnak ebben az irányban, mégis az látszik valószínűnek, hogy a jel-próféták – jóllehet figyelemre méltó kontextust képviselnek Jézus csodatettei számára – nem jelentik azt a csodatevő típust, amelyen belül Jézus tevékenysége megérthető. Azért is, mert lényeges különbségek merülnek fel.

A legfontosabb különbség az, hogy a jel-próféták maguk nem vittek végbe egyetlen csodát sem, csak ígérték ezeket (feltűnő azonban a hasonlóság, amikor Jézus a templom lerombolását és újjáépítését ígéri, vö. Mk 14,57–58; 15,29).

Nagy eltérés mutatkozik ugyanakkor a jel-próféták mozgalmának és Jézus mozgalmának tartalmában is. A korábbi kutatás Josephusra épít, és a zélóták mozgalmát csupán a 66–70-es zsidó háborúhoz kapcsolja; viszont ott találjuk Jézus tizenkettes tanítványi körében Simont, „akit Zélótának neveztek” (Lk 6,15), s ez annak a bizonyítéka lehet, hogy a mozgalom sokkal korábbi, és ráadásul galileai gyökerű.<sup>14</sup> Míg azonban a többi megújulási mozgalom az eszkatológiai fordulatot a zsidóságnak a pogányok fölötti győzelmével kapcsolta össze, addig Jézus mozgalma nyitott a nemzetek irányában (vö. Mt 8,10–12). Hasonlóképpen, míg Jézus mozgalma radikálisan nyitott a kisemmizett, megbélyegzett rétegek irányában is, addig a legtöbb zsidó megújulási mozgalom úgy vélekedett,

<sup>13</sup> Theissen, Gerd: *Az első keresztények vallása. Az őskeresztény vallás elemzése és valótörténeti leírása*. Budapest, 2001, Kálvin Kiadó. 61.

<sup>14</sup> Theissen, G.– Merz, A.: *The Historical Jesus*, 143.

hogy a megmaradásuk és hatékonyságuk a köznéptől való elhatárolódásukban rejlik. Jézus ugyanakkor békés és nem militáns ellenállást hirdetett az elnyomókkal szemben. És végül: nem kevésbé jelentős különbség, hogy míg a megújulási mozgalmaknál a jellegzetesen zsidó normák felerősítését látjuk, addig Jézusnál a Tóra normáinak felerősödése az egyetemes etikai normák irányában történik. Ezzel együtt relativizálja a megkülönböztető normákat, a szombatnapi vagy tisztasági törvényeket.

### Jézus és a hellenista „isteni ember” (θειος ανηρ) típusa

A hellenista „isteni ember” típus még harminc évvel ezelőtt is sok kutató számára volt kiindulópont az evangéliumi csodák értelmezéséhez. Ebben különösen W. Bauer<sup>15</sup> és L. Bieler<sup>16</sup> úttörő munkájának volt nagy szerepe. E kutatói logika szerint a hellenista világban általánosan ismert *szent ember* vagy *isteni ember* típusának mintájára alkotta meg Márk – és nyomában a többi evangélista – a maga Jézus-portróját. Ez részben a diaszpóra vagy hellenista zsidóság közvetítésével érkező hatás spontán átvételének tekinthető, részben pedig a konkurens vallási helyzetre válaszoló apológia szándékos megnyilvánulása. A kutatás ehhez hasonló tendenciát ismert fel Josephus Flaviusnál (*A zsidók története*) és Philonnál (*Vita Mosis*). Mózeset mindketten hellenista mintára rajzolták meg. A kutatás eme irányához tartozók leggyakrabban Jézust az első században élt újpüthagoreus bölcshez és csodatevőhöz, Tyanai Apolloniuszhoz vagy Aszklépioszhoz szokták hasonlítani.

Újabb jelentős aggályok merültek fel a megközelítés helyességét illetően. A megközelítés téves voltát leginkább C. R. Holladay<sup>17</sup> és B. Blackburn<sup>18</sup> igyekeztek bizonyítani.

Először is: vitatható, hogy a hellenista görög világ vallási-filozófiai szemléletében egyáltalán létezett-e egy ilyen elkülöníthető „isten-ember” kategória.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Bauer, Walter: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Fortress Press, 1996 (német eredeti 1934).

<sup>16</sup> Bieler, L.: ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*. I–II. Vienna, 1935–1936.

<sup>17</sup> Holladay, Carl R.: *Theios Aner in Hellenistic Judaism*. Missoula, 1977.

<sup>18</sup> Blackburn, Barry L.: *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretive Background of the Miracle Traditions Used by Mark*. Tübingen, 1991. Mohr.

<sup>19</sup> Mellette érvel pl. Corrington, G. P.: *'The Divine Man'. His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*. American University Studies VII/17, New York, Bern and Frankfurt, 1986.

Eszerint tehát nincs itt többről szó, mint egy hipotetikusan kreált kategóriáról, amely nagyon képlékenyen magában foglalja mindazokat a legendás vagy történeti vallási-filozófiai hősöket, akiket a hellenizmus befolyásterületén az átlagostól eltérő erkölcsi, bölcsességi vagy csodatevő képességekkel hoztak összefüggésbe.<sup>20</sup> Holladay arra a következtetésre jut, hogy az általa vizsgált (főként Josephus és Philo) forrásokon belül nem bizonyítható, hogy a zsidó hősök istenítése vagy csodagyógyító tevékenységük fokozása jellemző lett volna a judaizmus népszerűsítésére és a hellenizált zsidók visszatérítésére. E szerint tehát téves közvetítő közegként a hellenista zsidóságot látni.

Blackburn három csoportban tárgyalja azokat a történetileg azonosítható személyeket, akik egyáltalán „igényt tarthatnak” az „isten-ember” megjelölésre.

A *látnokok* csoportján belül 13 nevet tárgyal, de itt nem talál közeli kapcsolatot az evangéliumokkal.

Szintén csak 13-at sorol fel a *gyógyítók* csoportjában, de itt is arra a következtetésre jut, hogy többnyire olyan mitologikus alakokkal van dolgunk, akik a legtöbb esetben nem is végeztek csodás gyógyításokat, csupán hétköznapi orvosi tevékenységet folytattak. Az utóbbi tekintetében kivételt képez Aszklépiosz, aki-nél meg kell különböztetni a Homérosz előtti emberi szakaszt és az azutáni isteni szakaszt. Aszklépiosz szigorú értelmében vett csodás gyógyításai csak az utóbbi időszakhoz kapcsolódnak, hiszen az elsõvel kapcsolatban a gyógyítás tudományának tanulásáról, gyógynövények használatáról, sőt mûtéti beavatkozásokról olvasunk. Több hasonlóság ismerhetõ fel Tyanai Apolloniusszal, akirõl az egyetlen életrajzi jellegû forrásunk a 3. században keletkezett. Ennek kora és hangneme azonban arról tanúskodik, hogy valószínûleg az evangéliumok hatása alatt keletkezett, és nem az õ életrajza szolgált mintául az evangéliumoknak.

Végül a *más csodatevõk* csoportjában 15 nevet sorol fel, de a közvetlen kapcsolatot Jézussal egyik esetben sem látja bizonyíthatónak.

Blackburn összegzõ megállapítása, hogy az összesen vizsgált 41 „jelöltbõl” mindössze 10 közelíti meg a csodatevõ kategóriát, és legtöbbjük nevéhez egy-egy gyógyítás emléke kötõdik. Kivételt csak Aszklépiosz és Püthagorasz képez, de igen kérdéses, hogy személyük és a róluk fennmaradt hagyomány egyáltalán kapcsolatba hozható-e Jézussal és a róla fennmaradt hagyománnyal. Blackburn végsõ következtetése az, hogy az „isten-ember” típus feltételezését megalapozatlannak kell tekintenünk, és így az nem szolgálhatott modellként Jézus csodáinak

---

<sup>20</sup> Green, Joel – McKnight, Scot – Marshall, I. Howard (szerk.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*, IVP, 1992.

megrajzolásánál, és nem használhatjuk modellként Jézus csodáinak mai értelmezéséhez sem.

### Jézus és a mágus típusa

A szakirodalomban meglepően élénk vita folyik a kérdésről. Értelmezhető-e Jézus úgy, mint mágikus csodatevő? A vita törésvonalait leginkább a fogalom nagyon eltérő definíciós kísérletei jelölik. Kis iróniával és egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy ez a vita Marcel Mauss felismerésétől Marcel Mauss felismeréséig ível, amelyet immár több mint száz éve így fogalmaz meg: mágikus rítusnak „nevezünk minden olyan rítust, amely nem tartozik egyetlen kultuszhoz sem, amely magánjellegű, titkos, rejtélyes, és amely a tiltott rítusok mint határ felé tendál [...] Látnivaló, hogy a mágiát nem rítusainak formája segítségével, hanem azokkal a feltételezésekkel határoztuk meg, amelyek között ezek a rítusok lejátszódnak, és amelyek kijelölik helyüket a társadalmi szokások együttesében.”<sup>21</sup>

Vagyis a különféle csodatevők közötti különbséget („isten-ember”, „isten fia” vagy mágus) az ókorban az dönti el, hogy milyen a társadalmi státusuk és sikerük. Ugyanazt a csodatevőt minősítheti környezete pozitívan, és akkor „isten fia”, vagy negatívan, és akkor „mágus”, éspedig aszerint, hogy szimpátiával vagy ellenszenvvel viszonyulnak-e hozzá. Mindezt Morton Smith állítja először az általa felfedezett *Titkos Márk evangéliumához* írt magyarázatában<sup>22</sup>, majd a gondolatot elmélyítő *Jézus, a mágus*<sup>23</sup> című könyvében.

Smith egyoldalú Jézus-ábrázolását joggal érte kemény kritika, de érdeme marad, hogy a kutatást a mágia és a vallás, a mágus és egyéb csodatevők viszonyának tisztázása felé irányította. A dilemmát mindenekelőtt az okozza, hogy az újszövetségi csodaelbeszélések helyenként olyan közel esnek az antik világ mágikus csodaleírásaihoz, hogy mindez ideig nem sikerült olyan világos kritériumrendszert felállítani, amely egyszer s mindenkorra külön tudná választani az újszövetségi csodákat és a pogány mágusok csodatetteit.<sup>24</sup> Ráadásul az evangéliumok konkrétan is szólnak arról, hogy Jézust mágia gyakorlásával vádolták (vö. Mk 3,22; *plánosz*, *goész*, *mágosz*: Jn 7,12; Mt 27,63).

<sup>21</sup> Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Budapest, 2004, Osiris. 64.

<sup>22</sup> Smith, Morton: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, 1973, Harvard University Press. 228–229.

<sup>23</sup> Smith, Morton: *Jesus, the Magician*. New York, 1978.

<sup>24</sup> Példának okáért utalhatunk E. P. Sandersre, aki szerint „senki nem tagadhatja, hogy Jézus csodáinak némelyike mágikus vonásokat hordoz”. Vö. Sanders: *Jesus and Judaism*, 166.

Világossá vált, hogy amikor mágiát emlegetnek, akkor nagyon eltérő dolgokat értenek rajta. Már az ókorban is két értelemben használták a fogalmat: egy leginkább csalónak, szemfényvesztőnek fordítható pejoratív értelemben, és egy kultusszal szinonim, semleges értelemben, mint az emberfölötti hatalmak befolyásolásának cselekvését.

A modern kutatók konzervatívabb tábora arra törekszik, hogy Jézust távol tartsa e pejoratív fogalomtól, de nehezen tudnak válaszolni a kérdésre: ha Jézus csodatevő volt ugyan, de nem gyakorolt mágiát, akkor hol a kettő között a határ? Vagyis maradt a klasszikus kérdés: mi a különbség a vallás és mágia között?

A másik tábor antropológiai szempontokat vesz figyelembe, és ezek alapján módosította a mágia, mágus értelmét. J. Hull például a szinoptikus és hellenista mágikus hagyományokat összehasonlítva arra a következtetésre jut, hogy „számunkra ma lehetetlen megkülönböztetni a mágikust a csodástól anélkül, hogy az utóbbiban ne kellene nagymértékben módosítanunk a szigorú értelemben vett csodás jelentését.”<sup>25</sup>

A mágus és a csodatevő közötti különbség tehát társadalmi konvenció kérdése, nem „leíró”, hanem „előíró” jellegű.<sup>26</sup> Az összehasonlító szociális-antropológiai kutatások mit sem igazoltak abból a teológiai örökérvényűnek látszó meghatározásból, amely szerint a vallásos ember vallásos áhítattal és megadásal fordul az istenség felé, törekedve az isteni akarat megismerését és elfogadását saját életében, míg a mágus az emberfölöttit saját akaratának érvényesülése érdekében igyekszik kényszeríteni.<sup>27</sup> Ezzel szemben David Aune, aki a bibliai csodaértelmezés számára igyekszik egy megfelelően árnyalt mágia-fogalomhasználatához eljutni, azt mondja: az antropológusok körében egyre általánosabb az a meggyőződés, hogy a mágia és vallás közti megkülönböztetés nemcsak félrevezető, de teljességgel használhatatlan is.<sup>28</sup> Ezzel együtt valamely közösségen belül a „mágikus olyan vallási devianciaként határozható meg, amelyben az egyéni vagy közös célok keresése eltér attól, amit a domináns vallási intézmény meghatároz.”<sup>29</sup> Vallás tehát az, amit „mi gyakorolunk”, mágia az, amit „ők gyakorolnak”.

<sup>25</sup> Hull, John M.: *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 60.

<sup>26</sup> Gallagher, Eugene: *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*. In: *Society of Biblical Literature Dissertation Series 64*, Chico, CA, 1982, Scholars Press. 32–33.

<sup>27</sup> Barb, A. A.: *The Survival of the Magic Arts*. In: Momigliano, Arnaldo (szerk.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 1963, Clarendon Press. 100–125, 101.

<sup>28</sup> Aune, David E.: *Magic in Early Christianity*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. kötet. 23. 2, Berlin, 1980, Walter de Gruyter. 1511.

<sup>29</sup> Aune, David E.: *Magic in Early Christianity*, 1515.

A kettő egymással szoros kapcsolatban áll, hiszen a mágikus mindig az adott uralkodó vallási kontextus hatásait, jelentésrendszerét viseli magán.

Crossan némileg módosította Aune meghatározását. Szerinte helyesebb, ha Jézust nem karizmatikus, hanem mágikus csodatevőnek tekintjük. Ezáltal ugyanis sokkal jobban megragadható az, hogy az ő ereje a hivatalos vallási intézményektől függetlenül nyilvánult meg.<sup>30</sup> A félreértés elkerülése végett tehát ismételni kell, hogy itt egy szociális-antropológiai szempontok szerint módosított fogalomhasználatról van szó, amely távol esik az ókori és a mai pejoratív értelmű fogalomhasználatától.

A fenti vélemények a karizmatikus csodák és mágikus csodák hasonlóságát, határaik képlékenységét hangsúlyozták. Marad-e tehát lehetőség a különbségek felmutatására?

Az első különbségtétel lehetősége mellett H. C. Kee érvelt legmeggyőzőbben: a két csodatétel más-más technikát használ. „Amikor a megszálló erő legyőzésére alkalmazott technika önmagában hatékony, akkor a csodatett mágikus. Amikor a csodatett mögött az a szemlélet áll, hogy az istenek vagy istennők közreműködésére van szükség, akkor karizmatikus tettel van dolgunk. Amikor pedig a test természetes működésének megsegítéséről van szó, akkor orvosi.”<sup>31</sup>

Kee nem azt állítja, hogy minden mágikus csodánál eleve hiányoznak az istenek, és hogy minden karizmatikus csoda eleve mellőzi a technikákat. Sokkal inkább arról van szó, hogy míg az előbbinél egy *ritualizált technikai szemlélet* érvényesül, amely szélsőséges esetekben akár *ex opere operato* módon fejti

<sup>30</sup> Vö. Crossan, J. D.: *The Historical Jesus*, 304–310. Véleménye szerint a vallás és mágia megkülönböztetésére tett javaslatok nem meggyőzőek, és nem is lehetnek, mert: „vannak a mágiának gonosz, embertelen, patológikus és ártó vonásai, de hasonlóan vannak ilyen elemek a valláson belül is, és ezeket mindkét esetben lokalizálni és nevesíteni kell... Ezek a tények azonban nem érvénytelenítik egyik jelenséget sem, mint ahogy a kuruzslók sem az orvosokat. Másodsor, hatékonyság és hasznosság kérdéseit kétségtelenül mindkét jelenségnél vizsgálni kell, és meg kell különböztetni a közvetlen eredményeket, mint amilyen a kezelés, gyógyulás vagy helyreállítás, és a közvetett eredményeket, mint a remény, létértelem, megerősítés, de azonos mércével kell mérni mindkét oldalon... Végül Jézus mint egy a hagyomány által megőrzött első századi csodatevő (mágus) különbözhet ugyan mondjuk Illéstől vagy Elizeustól, vagy különbözhet azoktól a professzionális mágusoktól, akik birtokolták ama mágikus tekerceket, de ezt tetteik összehasonlításával kell megállapítani, és nem motivációikat előfeltételezésekkel találgatva. Összegezve tehát: vallás és mágia, vallási csoda és mágikus hatás alapvetően nem különíthető el egymástól.” 309–310.

<sup>31</sup> Kee, Howard Clark: *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Times*. Society for New Testament Studies Monograph Series 55, New York, 1986, Cambridge University Press. 4.

ki hatását, addig a karizmatikus tettek esetében az egyéni autoritás a döntő: és legtöbbször minden technika alkalmazása nélkül, csupán szavak által történik a csoda. Ez volna tehát Kee szerint az első különbség a karizmatikus és mágikus csodatétel között.

A második különbségtétel a személyes implikáció oldaláról ragadható meg: míg a mágikus csodatétel ritkán feltételez egy személyes kapcsolatot a csodatevő és kliense között, sőt a beavatkozás gyakran az utóbbi tudomása nélkül történik, addig a karizmatikus gyógyítás a személyes kapcsolatban valósul meg, hiszen a csodatétel lehetetlenné válik a gyógyítóba vetett hit, bizalom és pozitív elvárás nélkül (vö. Mk 6,5–6).

És végül, a harmadik különbség, hogy míg a mágikus csodák jellemzően egyéni célok szolgálatában állnak (akár a közösség mutatja be saját érdekében, akár valaki a közösség vagy valamely tagja ellen), addig a karizmatikus gyógyítások a teljesség helyreállítása vagy annak szimbolikus megjelenítése által a közösségbe való visszaemelését teszik lehetővé. Sőt gyakran arról hallunk, hogy a karizmatikus gyógyító egy új közösséget hív életre.

Összegzésként megállapítható, hogy Jézus csodáinak értelmezésében a korabeli csodatevők típusainak feltételezése igen érdekes és termékeny vizsgálati területet eredményezett. A gyógyítók működése és közösségi megítélése néhány részletkérdés megvilágításában nagy segítséget jelent. A csodatevő típusok mégsem jelentik azt az értelmezési közeget, amelyben teljességében megragadhatnánk Jézus csodatevő tevékenységét. Negatívan fogalmazva: nincs olyan ókori csodatevő típus, amelybe Jézus teljességgel beilleszthető lenne, jóllehet több típussal is rokonítható. Pozitívan fogalmazva: Jézus egészen sajátos helyet foglal el az ókori csodatevők között, önmagának típusa. Vagyis Jézus csodáiban a *kettős különbözőség kritériuma* érvényesül: különbözik a korabeli zsidó csodatevőktől, és különbözik a kereszténység formálódására polemikus hatást gyakorló hellenista csodatevőktől is. Sajátosságának része, hogy az ő nevéhez kapcsolódik minden ókori csodatevő között a legtöbb konkrét csodaelbeszélés, de egyedisége leginkább két tartalmi vonásban ragadható meg, és ezek – a legáltalánosabb kutatói konszenzus szerint – Jézus csodatevő önértelmezésének jellemzői.

Az első megkülönböztető tartalmi vonás az, hogy Jézus eszkatológiai jelentőséget tulajdonít az általa véghez vitt csodáknak. A jelen és az eszkatológia ilyen jellegű összekapcsolása egészen egyedi helyet biztosít Jézus számára a vallástörténelemben.<sup>32</sup> Sehol másutt nem találkozunk olyan karizmatikus csodatevővel,

<sup>32</sup> Vö. Theissen, G.: *Urchristliche Wundergeschichten*, 256.

aki ördögűzéseit és gyógyításait a jelenben epizodikusan megvalósuló egyetemes szabadítás jeleként értelmezte volna. A görög εφθασειν (Mt 12,28; Lk 11,20) Isten országa jelenvalóságának félreérthetetlen kifejezése. Innen érthető, miért kapnak a csodák olyan nagy súlyt Jézus működésében: ezek üzenetének, tanításának „tettek általi prédikálása”. Jézust tehát minden csodatevő típustól az az önértelmezési közeg és jelentésbeli kontextus különbözteti meg, amelyet ő csodáinak tulajdonít, nem pedig a gyógyítások során használt technikák, módszerek vagy környezete megítélése. E jelentéshálón belül pedig könnyedén visszautasítható Jézusnak mágusként való kategorizálása.

A másik sajátos tartalmi vonás az, hogy bennük ismételten jelentkezik a hit motívuma. A hit-tematika a legtöbb szinoptikus gyógyítási elbeszélésen belül előfordul vagy nevesítve (például Mk 2,5; Mt 8,10; Mk 5,34; 10,52; Mt 15,28), vagy rejtetten (például Mk 1,40; Mt 9,27 vö. 9,28), és teológiai módosításokkal János evangéliuma is megőrzi (például Jn 9,35–38). Az ókori csodaelbeszélések tudnak ugyan a csodatett következtében fellángoló hitről, viszont Jézus gyógyító működésének sajátos jellemzőjeként tekinthetjük a hit gyógyulási feltételként való számonkérését, sőt gyógyulási erőként való bekapcsolását. Ennek történeti hitelessége ellen szól az is, hogy a motívum a csodaelbeszélések mellett a monádshagyományon belül is felbukkan (például Mk 11,22–24).

### *Jesus and the Miracle-Workers from the Ancient Times*

---

The study discusses Jesus' miracles in cooperation with the four main ancient miracle worker types: from the Jewish tradition takes the *charismatic miracle workers* and the *sign prophets*, while from the Hellenistic world it deals with the *theios aner* and the *magician*. After presenting in detail each of them, it tries to locate Jesus' place among these miracle workers, and also argues for the uniqueness of Jesus' understanding of its own miracles. The two main unique elements are the appeal to faith and the eschatological character.

SZENT-IVÁNYI ILONA

A MUSZLIM REFORMIRÁNYZATOK  
ÉS A KERESZTÉNYSÉG  
PÁRBESZÉDÉNEK LEHETŐSÉGEI

Az iszlám 1400 éves története során mindvégig szorosan érintkezett a kereszténységgel, hol küzdött ellene, hol békésen együtt éltek. 2001. szeptember 11. után már megkerülhetetlen kérdés a nyugati világban az iszlám kultúra megismerése, az iszlámhoz való viszony kialakítása. Ebben fontos szerepe van a nyugati keresztény egyházaknak, ökumenikus szervezeteknek.

A zsidó-keresztény kultúrkörben nevelkedett nyugati gondolkodó egészen más fogalmi szókészlettel rendelkezik. Más nyelven beszél. És ugyanilyen máságtudattal néznek ránk muszlim testvéreink is. A Kelet és a Nyugat egymást kiegészítő ellentétével van dolgunk. Az orientalisták körében is vita folyik arról, hogy az iszlámot keleti vagy nyugati vallásként értelmezzék. (Az iszlám, mint a Közel-keleten alapított, monoteista vallás, mindenképp a nyugati vallási világ része, ugyanakkor civilizatórikusan a zsidó-keresztény Nyugattal szemben mégiscsak a Keletet képviseli.) Számunkra a liberális nyugati demokrácia, a vallás szerepének csökkenése, vagy a valláskritika mind megszokott természetes adottságok.

Az *iszlám* arab szó, feltétlen odaadást, belenyugvást, megbékélést jelent; ugyanaz a töve, mint a *szalám* (béke) szónak. Az iszlám szó gyöke: *s[z]-l-m*, mely eredeti értelmében békét jelent, vallási értelemben pedig Istennek való teljes alávetettséget, feltétlen odaadást. A muszlim hagyomány lényege az Isten-ember-kijelentés hármásának viszonya.

A nyugati ember mostanában mégis szorongva gondol az iszlámra. Hiába igyekeznek csillapítani borzolt kedélyét mérsékelt muszlim hittudósok és nyugati orientalisták nyilatkozatai, akik szerint a terroristák éppúgy visszaélnék Isten nevével, mint egykor a keresztes lovagok vagy az inkvizítorok tették.

### **Az iszlám irányzatai**

Az iszlám közel másfél milliárd ember vallása. Az iszlám nem egységes, legalább annyira sokszínű, mint a kereszténység. Két fő ága van: a fősodor *szunnita*, a hívek közel 90%-a tartozik ide, és a maradék 10% *síita*. E tanulmányban főként a szunnita iszlámmal foglalkozunk.