

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KAR

MÁRK EVANGÉLIUMÁNAK  
GYÓGYÍTÁSELBESZÉLÉSEI AZ ŐSKERESZTÉNY  
KERESZTSÉGI SZEMLÉLET FÉNYÉBEN

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette:

GARACZI GERGELY

Témavezető:

DR. KOCSIS IMRE

BUDAPEST, 2024

# TARTALOM

<b>TARTALOM</b> .....	<b>2</b>
<b>BIBLIOGRÁFIA</b> .....	<b>6</b>
<b>RÖVIDÍTÉSEK</b> .....	<b>21</b>
<b>BEVEZETÉS</b> .....	<b>23</b>
<b>I. A KERESZTÉNY KERESZTSÉG AZ ÚJSZÖVETSÉGI IRATOKBAN</b> .....	<b>26</b>
<b>1. A keresztségre vonatkozó szóhasználat eredete és a keresztség fogalma</b> .....	<b>26</b>
<b>2. A βαπτίζω, a βάπτισμα és a βαπτισμός szavak előfordulása az Újszövetségben</b> .....	<b>28</b>
<b>3. A keresztény keresztség hatását értelmező újszövetségi szövegek</b> .....	<b>35</b>
3.1. Protopáli levelek .....	<b>35</b>
3.1.1. Róm 6,3-11.....	<b>35</b>
3.1.2. 1Kor 6,11 .....	<b>41</b>
3.1.3. 1Kor 12,13 .....	<b>43</b>
3.1.4. Gal 3,26-28.....	<b>44</b>
3.2. Deuteropáli levelek .....	<b>47</b>
3.2.1. Ef 5,14.....	<b>47</b>
3.2.2. Ef 5,25b-26.....	<b>49</b>
3.2.3. Kol 2,11-12 .....	<b>50</b>
3.3. Egyéb újszövetségi iratok .....	<b>52</b>
3.3.1. Tit 3,5-7.....	<b>52</b>
3.3.2. 1Pt 3,21 .....	<b>55</b>
3.3.3. ApCsel 2,38.....	<b>57</b>
<b>II. A KERESZTSÉGI MOTÍVUMOK MÁRK EVANGÉLIUMÁNAK GYÓGYÍTÁSELBESZÉLÉSEIBEN</b> .....	<b>59</b>
<b>1. Márk evangéliuma és a csodaelbeszélések</b> .....	<b>59</b>
1.1. Bevezetés Márk evangéliumához.....	<b>59</b>
1.1.1. Az evangélium mint őskeresztény műfaj.....	<b>59</b>
1.1.2. Az evangélium szerzője, keletkezési helye, ideje és címzettei .....	<b>60</b>
1.1.3. Az evangélium forrásai és teológiája .....	<b>62</b>
1.2. Jézus csodái Márk evangéliumában.....	<b>63</b>
1.2.1. A csodaelbeszélések jelentősége az evangéliumban.....	<b>63</b>
1.2.2. A csodákkal kapcsolatos hit és a messiási titok az evangéliumban.....	<b>66</b>
1.2.3. Márk evangéliumában található csodák csoportosítása .....	<b>67</b>

1.3. A vizsgálat tárgyát képező csodaelbeszélések .....	69
<b>2. A leprás meggyógyítása (Mk 1,40-45) .....</b>	<b>73</b>
2.1. Fordítás.....	73
2.2. Szövegkritika .....	74
2.3. Szövegkörnyezet és szerkezet.....	76
2.4. Hagyománytörténet.....	77
2.5. Szinoptikus összehasonlítás .....	79
2.6. Exegézis .....	81
2.6.1. Bevezetés: a csoda előkészítése (vö. Mk 1,40).....	81
2.6.2. A gyógyítás menete (vö. Mk 1,41-42).....	85
2.6.3. A gyógyulást követő események (vö. Mk 1,43-45).....	88
2.7. Teológiai magyarázat.....	96
2.7.1. A teljes ember gyógyulása .....	96
2.7.2. A hit szerepe az elbeszélésben.....	97
2.7.3. A keresztségi motívumok.....	98
<b>3. A béna meggyógyítása (Mk 2,1-12) .....</b>	<b>100</b>
3.1. Fordítás.....	100
3.2. Szövegkritika .....	100
3.3. Szövegkörnyezet és tagolás .....	102
3.4. Hagyománytörténet.....	103
3.5. Szinoptikus összehasonlítás .....	104
3.6. Exegézis .....	106
3.6.1. A gyógyítás előkészítése (vö. Mk 2,1-5).....	106
3.6.2. A vitabeszéd (vö. Mk 2,6-10).....	112
3.6.3. A gyógyítás menete (vö. Mk 2,11).....	117
3.6.4. A gyógyítást követő események (vö. Mk 2,12).....	118
3.7. Teológiai magyarázat.....	120
3.7.1. A teljes ember gyógyulása .....	120
3.7.2. A hit szerepe az elbeszélésben.....	121
3.7.3. A keresztségi motívumok.....	121
<b>4. Jairus lányának feltámasztása és a vérfolyásos asszony meggyógyítása (Mk 5,21-43) .....</b>	<b>124</b>
4.1. Fordítás.....	124
4.2. Szövegkritika .....	124
4.3. Szövegkörnyezet és szerkezet.....	127
4.4. Hagyománytörténet.....	129
4.5. Szinoptikus összehasonlítás .....	131

4.6. Exegézis .....	135
4.6.1. Külső történet: Jairus lányának feltámasztása I. rész (vö. Mk 5,21-24) .....	135
4.6.2. Belső történet: a vérfolyásos asszony meggyógyítása (vö. Mk 5,25-34).....	138
4.6.3. Külső történet: Jairus lánya feltámasztása II. rész (vö. Mk 5,35-43).....	146
4.7. Teológiai magyarázat.....	155
4.7.1. A teljes ember gyógyulása .....	155
4.7.2. A hit szerepe.....	155
4.7.3. A keresztségi motívumok.....	157
<b>5. A betszaidai vak meggyógyítása (Mk 8,22-26) .....</b>	<b>161</b>
5.1. Fordítás.....	161
5.2. Szövegkritika .....	161
5.3. Szövegekörnyezet, felosztás .....	162
5.4. Hagyománytörténet.....	163
5.5. Szinoptikus összehasonlítás .....	164
5.6.Exegézis .....	165
5.6.1. Bevezetés (vö. Mk 8,22-23a).....	165
5.6.2. A kétlépcsős gyógyítás menete (vö. Mk 8,23b-25) .....	168
5.6.3. A csodát követő események leírása (vö. Mk 8,26) .....	173
5.7. Teológiai magyarázat.....	174
5.7.1. A teljes ember gyógyulása .....	174
5.7.2. A hit szerepe.....	174
5.7.3. A keresztségi motívumok.....	174
<b>6. Az epilepsziás fiú meggyógyítása (Mk 9,14-29).....</b>	<b>176</b>
6.1. Fordítás.....	176
6.2. Szövegkritika .....	177
6.3. Szövegekörnyezet és felosztás.....	179
6.4. Hagyománytörténet.....	180
6.5. Szinoptikus összehasonlítás .....	182
6.6. Exegézis .....	184
6.6.1. A probléma kifejtése (vö. Mk 9,14-19a).....	184
6.6.2. A megoldás előkészítése és véghezvitele (vö. Mk 19b-27).....	190
6.6.3. A tanítványok különoktatása az ördögűzésről (vö. Mk 9,28-29).....	198
6.7. Teológiai magyarázat.....	199
6.7.1. A teljes ember gyógyulása .....	199
6.7.2. A hit szerepe.....	200
6.7.3. A keresztségi motívumok.....	201

<b>7. A vak Bartimeus meggyógyítása (Mk 10,46-52).....</b>	<b>203</b>
7.1. Fordítás.....	203
7.2. Szövegkritika .....	204
7.3. Szövegkörnyezet és felosztás.....	205
7.4. Hagyománytörténet.....	206
7.5. Szinoptikus összehasonlítás .....	207
7.6. Exegézis .....	209
7.6.1. Bevezetés (vö. Mk 10,46) .....	209
7.6.2. A hívő segítségkérés (vö. Mk 10,47-48).....	211
7.6.3. A gyógyító találkozás (vö. Mk 10,49-50).....	215
7.6.4. A gyógyító beszélgetés és tanítvánnyá válás (vö. Mk 10,51-52).....	217
7.7. Teológiai magyarázat.....	219
7.7.1. A teljes ember gyógyulása .....	219
7.7.2. A hit szerepe.....	220
7.7.3. A keresztségi motívumok.....	222
<b>BEFEJEZÉS .....</b>	<b>225</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>233</b>

## BIBLIOGRÁFIA

### 1. FORRÁSOK

- NESTLE, E. – ALAND, B. – KARAVIDOPOULOS, J. – MARTINI, C. M. – METZGER, B. M. (szerk.), *Novum Testamentum graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>28</sup>2012.
- Ó és Újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, Budapest 2006.
- RAHLFS, A. (szerk.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

### 2. IRODALOM

#### 2.1.Szótárak, lexikonok, enciklopédiák, nyelvészeti segédeszközök

- ALAND, K., *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum ad-hibitis*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1976.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G (szerk.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I*, Verlag (, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1981.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G (szerk.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II*, Verlag (, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1981.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G (szerk.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III*, Verlag (, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1983.
- BROWN, C. (szerk.), *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol I: A-F*, Grand Rapids 1975.
- FREEDMAN, D. N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary Volume 1 A – C*, Doubleday, New York 1992.
- FREEDMAN, D. N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary Volume 1 A – C*, (Doubleday, New York 1992.
- FREEDMAN, D. N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary Volume 2 D – G*, Doubleday, New York 1992.
- GÖRG, M. – LANG, B (szerk.), *Neues Bibel-Lexikon Band III O – Z*, Benziger, Düsseldorf – Zürich 2001.
- KITTEL, G. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I. A – Γ*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.

- KITTEL, G. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II. Δ – H*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- KITTEL, G. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III. Θ – K*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- KITTEL, G. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV. Λ – N*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- KITTEL, G. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII. Ω*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- KITTEL, G., – FRIEDRICH, G. – BROMILEY, J., (szerk.), *Theological Dictionary Of The New Testament Abridged In One Volume*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1985.
- KÖNIG, E. (szerk.), *Hebräisches und aramisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1910.
- LÉON-DUFOUR, X., *Biblikus Teológiai Szótár*, SZIT, 2009 Budapest.
- LIDDEL, H. G. – SCOTT, R. (szerk.), *A Greek-English Lexicon*, The Clarendon Press, Oxford 1996.
- MARSHALL, I. H. (szerk.), *Moulton and Geeden Concordance to the Greek New Testament*, T&T Clark, Edingburgh 2002.
- MORGENTHALER, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf-Verlag, Zürich 1982.
- SCHWERTNER, S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, De Gruyter, Tübingen <sup>3</sup>2014.
- STRONG, J. (szerk.), *Greek Dictionary of the New Testament*, AGES SOFTWARE, Albany 1997.
- STRONG, J. (szerk.), *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody 2007.
- THRALL M. E., *Greek Particles in the New Testament Linguistic and Exegetical Studies*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1962.
- VARGA, Zs. J., (szerk.), *Újszövetségi görög – magyar szótár*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1996.
- ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Edetrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1993.

## 2.2. Könyvek/könyvrészletek, monográfiák, kommentárok

- ACHTEMEIER, P. J., *Jesus and the miracle tradition*, Cascade Books, Eugene, 2008.
- ADAMCZEWSKI, B., *The Gospel of Mark A Hypertextual Commentary* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 8), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014.
- ALBRIGHT, W. F. – MANN, C. S., *Matthew Introduction, Translation and Notes* (Anchor Yale Bible 26), Doubleday, New York 1986.
- BAUERNFEIND, O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 22), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980.
- BECKER, E.-M., *Das Markusevangelium im Rahmen antiker Historiographie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 194), Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- BECKER, E.-M., *Der früheste Evangelist*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 380).
- BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/1), Echter Verlag, Würzburg, 1979.
- BELANO, A., *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, Aracne editrice, Roma 2010.
- BLACKBURN, B., *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 40), J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.
- BÖCHER, O., *Christus Exorcista; Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1972.
- BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958.
- CAMERY-HOGGATT, *Jeremy. Irony in the Gospel of Mark* (Society for New Testament Studies Monograph Series 72), Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- COLLINS, A. Y., *Mark A Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on The Bible), Minneapolis 2007.
- CONZELMANN, H., – HAHN, F. – MEYER, H. A. W. *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969.
- CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel according to saint Mark An Introduction and Commentary* (Cambridge Greek Testament Commentary), Cambridge 2000.



- DA SPINETOLI, O., *Máté Az Egyház evangéliuma*, Agapé, Szeged 1998.
- DALMAN, G., *The Words of Jesus, Jesus considered in the Light of post-biblical jewish Writings and the aramaic Language*, T&T Clark, Edinburgh 1902
- DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, Hévizgyörki Evangélikus Egyházközség, Hévizgyörk 2005.
- EDWARDS, J., *The Gospel According to Mark* (The Pillar New Testament Commentary), Grand
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1977
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981
- EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20 (Word Biblical Commentary 34B), Thomas Nelson Publishers, Nashville 2001.
- FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I-IX Introduction, Translation and Notes* (Anchor Yale Bible 28), New York 1981,
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Mark A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2002.
- FRANKEMÖLLE, H., *Matthäus Kommentar 1*, Patmos, Düsseldorf 1994.
- GÁNICZ, E. S., *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában Doktori értekezés*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2023. (kéziratban)
- GELDENHUYS, N., *Commentary on the Gospel of Luke The English Text with Introduction Exposition and Notes*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1951.
- GNILKA, J., *Az Újszövetség teológiája*. Szent István Társulat. Budapest, 2007.
- GNILKA, J., *Der Epheserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10), Herder, Freiburg im Breisgau 1971.
- GNILKA, J., *Kolossierbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10), Herder, Freiburg im Breisgau 1980,
- GNILKA, J., *Márk* (scriptura 2), Agapé, Szeged 2000.
- GOPPELT, L., *Der erste Petrusbrief* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament 12/1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1978.
- GREEN, J. B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997.
- GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Markus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971.
- GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26* (Word Biblical Commentary 34A), Zondervan, Grand Rapids, 1989.

- GUNDRY, R. H., *Mark A Commentary on His Apology for the Cross*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1993,
- HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980.
- HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Walter de Gruyter, Berlin 1968.
- HAGNER, D. A., *Matthew 1-13 (Word Biblical Commentary 33A)*, Zondervan, Grand Rapids 2000.
- HARRINGTON, D. J., *Evangélium Márk szerint Szent Jeromos Bibliakommentár* (Szerk. Brown, R.E.–Fitzmayer, J.A.–Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat. Budapest, 2003.
- HENGEL, M., *Studies in the Gospel of Mark*, SCM Press, London 1985,
- JAKUBINYI, GY., *Máté evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 1991.
- JESUTHASAN, J., *Warum heilt mich dieser Jesus nicht? „Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46-52) und die Erfahrungswelt sehgeschädigter Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht* (TP, série „Recherches” 12), Louvain-la-Neuve-Québec-Paris 2013
- KERESZTY, R., - PUSKÁS, A., *Jézus Krisztus*, Szent István Társulat, Budapest, 2015.
- KERMODE, E. F., *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, London 1979.
- KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Kösel-Verlag. München, 1970.
- KLAUCK, H. – J., *1. Korintherbrief* (Die Neue Echter Bibel Neues Testament 7), Echter Verlag, Würzburg 1984.
- KLOSTERMANN, E., *Das Lukasevangelium*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929
- KLUMBIES, Paul-Gerhard: *Das Markusevangelium als Erzählung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 408). Mohr Siebeck. Tübingen, 2018.
- KNOCH, O., *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief* (Die Neue Echter Bibel Neues Testament 14), Echter Verlag, Würzburg 1987.
- KOCSIS, I., *Az üdvösség Igéje: Újszövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2013.
- KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába. II.*, Szent István Társulat. Budapest, 2013.
- KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma* (Szent István Bibliakommentárok 2), Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- KOLLMANN, B., *Neutestamentliche Wundergeschichten*. W. Kohlhammer, Stuttgart 2002.
- KRÁNITZ, M., *Alapvető hittan*. Szent István Társulat. Budapest, 2015.

- KUHN, H-W., *Ältere Sammlungen in Markusevangelium* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament 8), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1971.
- LATOURELLE, R., *Miracoli di Gesù e Teologia del Miracolo*. Citadelle Editrice, Assisi 1987.
- LIMBECK, M., *Markus-Evangelium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament 2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998.
- LOHFINK G., *A Názáreti Jézus – Mit akart és ki volt ő?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2017.
- LOHFINK, G., *Was er wollte, wer er war*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012.
- LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967.
- LUZ, U., *Matthew 8-20* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on The Bible), Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- LÜHRMANN, D., *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 3), J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen 1987.
- MARCUS, J., *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 27A), Yale University Press, New Haven – London. 2009
- MARCUS, Joel: *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*. (Anchor Yale Bible 27), Yale University Press, New Haven – London 2000
- MARSHALL, C. D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (Society for New Testament Studies Monograph Series 64), Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- MARTINI, C. M., *L'itinerario spirituale dei dodici nel vangelo di Marco*, Centrum Ignatium spiritualitatis, Roma 1976.
- MARTOS, L. B., *Márk evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest, 2014.
- MASCILONGO, P., *Il Vangelo di Marco commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 2018.
- MEIER, J. P., *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus. Vol.2. Mentor, message, and miracles*. Doubleday, New York, 1994.
- MIGNE, J.-P., (szerk.), *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia* (Patrologiae Cursus Completus/Patrologia Latina 54), Migne, Párizs 1881.
- MÜBNER, F., *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981.
- MYERS, C., *Binding the Strong Man A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1989.
- NEIRYNCK, F., *The minor agreements in a horizontal-line synopsis Leuven* (Studiorum Novi Testamenti auxilia 15), Leuven University Press, Leuven 1991.

- NOLLAND, J., *Luke 1 – 9:20* (Word Biblical Commentary 35A), Word Books, Dallas 1989.
- NOLLAND, J., *Luke 9:21 – 18:34* (Word Biblical Commentary 35B), Zondervan, Grand Rapids 1993.
- NOLLAND, J., *The Gospel of Matthew* (New International Greek Testament Commentary), William B. Eerdmans, Grand Rapids 2005.
- OSBORNE, G. R., *Mark* (Teach the Text Commentary Series), Baker Books, Grand Rapids 2014.
- PESCH, *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,26* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Herder, Freiburg 1976
- PESCH, R., *Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20.* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band II), Herder, Freiburg im Breisgau 1977.
- PESCH, R., *Römerbrief* (Die Neue Echter Bibel Neues Testament 6), Echter Verlag, Würzburg 1983.
- PFAMMATER, J., *Epheserbrief* (Die Neue Echter Bibel Neues Testament 10), *Kolosserbrief* (Die Neue Echter Bibel Neues Testament Neues Testament 12), Echter Verlag, Würzburg 1987.
- RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat. Budapest, 2005.
- SCHELKLE, K. H., *Der Petrusbrief, Der Judasbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13), Herder, Freiburg im Breisgau 1964.
- SCHENKE, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Verlag Katholisches Bibelwerk. Stuttgart, 1974.
- SCHLIER, H., *Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1979.
- SCHMID, J., *Das Evangelium nach Markus*, Verlag Friedrich Pustet. Regensburg, 1954.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus I*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus II*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), Herder, Freiburg 1971
- SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser* (Evangelischer-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament 10), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982.
- SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I. Teil Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,40* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5), Herder, Freiburg im Breisgau 1980.
- SCHÜRMAN, H., *Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50. Erster Teil* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 3), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990.

- SCHWANK, B., *János* (scriptura 4), Agapé, Szeged 2001.
- SHEPHERD, T., *Markan Sandwich Stories Narration, Definiton, and Function*, Andrews University Press, Berrien Springs 1993.
- SÖDING, T., *Das Evangelium nach Lukas Teil 1 Lk 1,1-13,21* (Die Botschaft des Neuen Testaments), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2023.
- SÖDING, T., *Das Evangelium nach Markus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2022 ThK
- SÖDING, T., *Glaube bei Markus: Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie* (Stuttgarter Biblische Beiträge 12), Katoisches Bibelwerk, Stuttgart 1985.
- STANDAERT, B., *L'Évangile selon Marc: composition et genre littéraire*, Zevenkerken, Brugge 1978.
- STEIN, R. H., *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008.
- STOCK, A., *The Method and Message of Mark*, M. Glazier, Wilmington 1989.
- SZÉKELY, J., *Az Újszövetség teológiája*. Szent Jeromos Bibliatársulat. Budapest, 2003.
- TAYLOR, V. *The Gospel according to St. Mark: the Greek text with introduction, notes, and indexes*, Baker Book House, Grand Rapids 1981.
- TELFORD, W. R., *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge 2002.
- THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloher (Studien zum Neuen Testament 8), Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974.
- THISSEN, W., *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3,6* (Forschung zur Bibel 21), Echter Verlag, Würzburg 1976.
- WRIGHT, R. B. (szerk.), *The Psalms of Solomon, A Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1), T&T Clark, New York 2007.
- ZWIEP, A. W., *Jairus's daughter and the haemorrhaging woman: Tradition and interpretation of an early Christian miracle story* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 421), Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

### 2.3. Cikkek, tanulmányok

- ACHTEMEIER, P. J., *And he followed him: miracles and discipleship in Mark 10:46-52*, in *Semeia* 11 (1978), 115-145.
- ACHTEMEIER, P. J., *Miracles and the historical Jesus: a study of Mark 9:14-29.*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975/4), 471-491. *CBQ*
- ASKANI, H-C., *Der das Unmögliche in die Welt gebracht hat*, in *Göttinger Predigtmeditationen* 76 (2022), 493-497.
- AYAYO, K. G., *Magical expectations and the two-stage healing of Mark 8*, in *Bulletin for Biblical Research* 24 (2014/3), 379-391.
- BAARDA, T., *Mk 1:41: οργισθείς: a reading attested for Mar Ephraem, the Diatessaton, or Tatian*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 103 (2012/2), 291-295.
- BAK, T. B., *Guarigione di un cieco (Mc 8,22-26) nel contesto del Vangelo di Marco*, in *Biblical Annals* 8 (2018/3), 319-361.
- BEAVIS, M. A., *Women as models of faith*, in *Mark*, in *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988/1), 3-9.
- BENINI, M., *Liturgical Actions: Anamnesis and/or Mimesis of Sacred Scripture?: Exemplified by the Rite of Footwashing (Holy Thursday) and Ephphetha (Baptismal Liturgy)*, in *Worship* 95 (2021/1), 34-50.
- BENNAMA, C., *The Referent of πνεῦμα in Mark 2:8 and 8:12 in Light of Early Jewish Traditions A Study in Markan Anthropology*, in *Neotestamentica* 52 (2018/1), 195-213-
- BOMFORD, R., *Jairus, his daughter, the woman and the Saviour: the communication of symmetric thinking in the Gospel of St Mark*, in *Practical Theology* 3 (2010/1), 41-50.
- BRANCH, R. G., *Literary Comparisons and Contrasts in Mark 5:21–43*, in *In die Skriflig* 48 (2014/1), 1-9.
- BRAUMANN, G., *Die Schuldner und die Sünderin Luk. VII. 36-50*, in *New Testament Studies* 10 (1964/4), 487-493.
- CANAVAN, R., *Mercy (ἐλέω) in the Gospel According to Mark*, in *Australasian Catholic Record* 99 (2022/3), 312-320.
- CAVE, C. H., *The leper: Mark 1:40-45*, in *New Testament Studies* 25 (1979/2), 245-250. NTS
- DAIBER, T., *Wisset! Zu einem angeblichen Anakoluth in Mk 2,10 bzw. zum ὅτι recitativum*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 104 (2014/1), 277-285.

- DELLING, G., *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*. in *Kerygma und Dogma* 16 (1970), 259-281.
- der Konfrontation mit: „Alles ist möglich dem, der da glaubt!“*, in *Hermeneutische Blätter* 17 (2011/1-2), 39-50.
- DOUGHTY, D. J., *The Authority of the Son of Man*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 74 (1983), 161-181.
- DUBE, Z., *Aretalogy of the Best Healer: Performance and praise of Mark's healing Jesus*, in *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 74 (2018/1), 1-9.
- DUNN, J. D. G., *The Messianic Secret in Mark*, in *Tyndale Bulletin* 21 (1970), 92-117.
- EVANS, C., *Why Did the New Testament Writers Appeal to the Old Testament*, in *Journal for the Study of the New Testament* 38 (2015/1), 36-48.
- EVE, E., *Spit in your eye: the blind man of Bethsaida and the blind man of Alexandria*, in *New Testament Studies* 54 (2008/1), 1-17.
- FUCHS, A., *Schrittweises Wachstum. Zur Entwicklung der Perikope Mk 5,21-43 par Mt 9,18-26 par Lk 8,40-56*, in *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt Serie A* 17(1992), 5-53.
- GAISER, F. J., *In touch with Jesus: healing in Mark 5:21-43*, in *Word and World* 30 (2010/1), 5-15.
- GAISER, Frederick, *“Your Sins Are Forgiven. Stand Up and Walk”: A Theological Reading of Mark 2:1–12 in the Light of Psalm 103*, in *Ex Auditu* 21 (2005), 71-87.
- GARLAND, D. E., *I am the Lord Your healer Mark 2:1-2:12*, in *Review and Expositor* 85 (1988/2), 327-343.
- GARROW, A., *Streeter's Other Synoptic Solution: The Matthew Conflator Hypothesis*, in *New Testament Studies* 62 (2016/2), 207-226. NTS
- GEIGER, G., *Syntaktische Aramaismen im Markusevangelium: Praesens historicum und καὶ εἰς τὸν*, in *Liber Annuus* 64 (2014), 183-217.
- GEIGER, S., *A Word about Baptism in 1 Peter 3:21*, in *Wisconsin Lutheran Quarterly* 113 (2016/3), 204-209.
- GLENNEY, B., – NOBLE, J. T., *Perception and prosopagnosia in Mark 8.22-26*, in *Journal for the Study of the New Testament* 37 (2014/1), 71–85.
- GÓMEZ, A. D., *Get up! Be Opened! Code-switching and Loanwords in the Gospel of Mark*, *Journal for the Study of the New Testament* 42, (2020/3), 390–427.
- GOSBELL, L., *The woman with the flow of blood and the disability in the ancient world*, in *Journal of Gospels and Acts Research* 2 (2018), 22-43.

- HAELEWIYCK, J.-C., *The Healing of The Leper (Mark 1,40-45) A Textual Commentary*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89 (2013/1), 15-36.
- HARRIS, S., *The Bleeding Woman: A Journey From the Fringes*, in *Feminist Theology* 29 (2021/2), 113–129.
- HATTON, S. B., *Comic ambiguity in the Markan healing intercalation (Mark 5:21-43)*, in *Neotestamentica* 49 (2015/1), 91-123.
- HEDRICK, C., *Miracle Stories as Literary Compositions: The Case of Jairus' Daughter*, in *Perspectives in Religious Studies* 20 (1993/3), 217-233.
- HENSELL, E., *The Baptismal Reality of Dying and Rising with Christ: Romans 6:3-11*, in *The Bible Today* 55 (2017/2), 89-94.
- HODGES, H. J., – POIRIER, J. C., *Jesus as the Holy One of God: The Healing of the Zavah, in Mark 5.24b-34*, in *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 8 (2011–12), 151-84.
- HOFIUS, O., *Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens Erwägungen Zu Thema Und Aussage Der Wundererzählung Mk 9,14-29.*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004/2), 117-137.
- HOWARD, J. K., *Men as Trees, Walking: Mark 8:22-26.*, in *Scottish Journal of Theology* 37 (1984/2), 163-170.
- HOWARD, M., *Jesus Loves the Little Children: A Theological Reading of Mark 9:14-29 for Children with Serious Illnesses or Disabilities and Their Caregivers*, in *World and World* 33 (2013/3), 275-283.
- HUCULAK, J., *The Value of the Physically Challenged, the Neglected, Those without Christ: (Mark 10:46-52)*, in *Journal of Asian Mission* 3 (2001/1), 15–23.
- HULTGREN, A. J., *Baptism in the New Testament: Origins, Formulas, and Metaphors*, in *Word and World* 14 (1994/1), 6-11.
- ITUMA, E. – SOLOMON, E. I. – UROKO, F. C., *The cleansing of the leper in Mark 1:40–45 and the secrecy motif: An African ecclesial context*, in *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 75 (2019/4), 1-11.
- JOHNSON, E. S., *Mark 10:46-52: Blind Bartimaeus*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978/2), 191-204.
- JOHNSON, E. S., *Mark 8:22-26: the blind man from Bethsaida*, in *New Testament Studies* 25 (1979/3), 370-383.
- KAZMIERSKI, C. R., *Evangelist and leper: a socio-cultural study of Mark 1:40-45*, in *New Testament Studies* 38 (1992/1), 37-50.



- KELLER, M. N., *Opening blind eyes: a revisioning of Mark 8:22-10:52*, in *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001/4), 151–157.
- KESSLER, N., „*Ich glaube, hilf meinem Unglauben!*“ *Die Paradoxie ungläubigen Glaubens in*
- KILEY, M. C., *Marcan love, “sotto voce”*, in *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009/2), 71-76.
- KLAUCK, H.-J., *Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr)*, in *Biblische Zeitschrift* 25 (1981/2), 223-248.
- KUBIS, A., *The Hemorrhaging Woman and Jairus’ Daughter as Representatives of Israel. An Attempt at the Symbolic Reading of Mark 5:21-43*, in *The Biblical Annals* 10 (2020/3), 355-387.
- LE ROUX, E., *Levitikus as agtergrond van Markus 5:25–34, geïnterpreteer in terme van eer-en-skaamte*, in *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67, (2011/3) 1-8.
- LISBOA, J. E., – SHEPHERD, T. R., *Comparative Narrative Analysis as a Tool in Determining the Lectio Difficilior in Mark 1:40-45 A Narrative Analysis of Codices Bezae, Vaticanus, and Washingtonianus* in *Neotestamentica* 49, (2015/1), 75-89.
- LÜDERITZ, G., *Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium*, in *Markus-Philologie Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33), (szerk. Cancik, H.), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984, 165-203.
- MAHECHA, G., *La violencia oculta e ignorada Una reflexión sobre Marcos 5.21-43*, in *Vida y Pensamiento* 22 (2002/1), 77-88.
- MALINA, A., *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1-12)*, in *Verbum Vitae* 3 (2003), 119-137.
- MARCUS, J., *A note on markan optics*, in *New Testament Studies* 45 (1999/2), 250-256.
- MCVANN, M., *Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark*, in *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991/4), 151-157.
- MENKEN, M. J. J., *The Call of Blind Bartimaeus (Mark 10:46-52)*, in *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61 (2005/1–2), 273-290.
- METTERNICH, U., *Aufstehen und Heilsein Die Entdeckung der dynamis in den synoptischen Wundererzählungen*, in *Bibel und Kirche* 61 (2006/2), 67-72.
- MILLER, J I., *Was Tischendorf really wrong: Mark 8:26b revisited*, in *Novum testamentum* 28 (1986/2), 97-103.
- MORALES, I. A., *Baptism, Holiness and Resurrection Hope in Romans 6* in *The Catholic Biblical Quarterly* 83 (2021/3), 466-481.
- MOSS, C. R., *The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5:25-34*, in *Journal of Biblical Literature* 129 (2010/3), 507-519.

- MUKASA, E., *The Blind Man of Jericho (Mk 10:46-52) Following Jesus on the Way*, in *Hekima Review* 29 (2003), 39-46.
- NEIRYNCK, F., *Papyrus Egerton 2 and the healing of the leper*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985/1), 153-160.
- NEL, M. J., *The Relationship between The Markan ἀφίημι-chreia and the Historical Jesus*, in *Scriptura* 115 (2016/1), 1-17.
- NICKLAS, T., *Formkritik und Leserrezeption: ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Mk 9,14-29.*, in *Biblica* 82 (2001/4), 496-514.
- OPORTO, G. S., *Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52*, in *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000/3), 102-112.
- ORTLUND, D. C., *“Rising” language in Mark and the dawning New Creation*, in *Criswell Theological Review* 13 (2016/2), 27-45.
- OSSANDÓN, J. C., *Bartimaeus’ Faith: Plot and Point of View in Mark 10,46-52.*, in *Biblica* 93 (2012/3), 377–402.
- PARK, M. Y. S., *Inerrancy and blood: women and Christology in Leviticus 12 and 15, and Mark 5:21-43*, in *Presbyterion* 45 (2019/1), 83-95.
- PARLIER, I., *L’ autorité qui révèle la foi et l’incrédulité: Marc 2:1-12*, in *Études théologiques et religieuses* 67 (1992/2), 243-247.
- PESCH, *Jairus (Mk 5,22 / Lk 8,41)*, in *Biblische Zeitschrift* 14 (1970), 252-256. BZ
- PETERSON, D. N., *Translating παραλυτικός in Mark 2:1-12: A Proposal*, in *Bulletin for Biblical Research* 16 (2006/2), 261-272.
- PETZKE, G., *Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu: Dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mark 9:14-29 Par.*, in *New Testament Studies* 22 (1979/2), 180-204.
- POWELL, C. E., *The Passivity of Jesus in Mark 5:25-34*, in *Bibliotheca Sacra* 162 (2005/1), 66-75.
- RESCIO M., *Demons and prayer: traces of Jesus’ esoteric teaching from Mark to Clement of Alexandria*, in *Annali di Storia dell’Esegesi* 31 (2014/1), 53-81.
- RIUS-CAMPS, J., *El ciego de Betsaida/Betania (Mc 8,22-26)*, in *Estudios bíblicos* 58 (2000/3), 289-308.
- ROWLEY, H. H., *The Origin and Meaning of Baptism*, in *The Baptist quarterly* 11 (1945/1), 309-320.
- RYRIE, C. C., *The cleansing of the leper*, in *Bibliotheca Sacra* 23 (1956), 262-267.
- SCHENK W., *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9:14-29.*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 63 (1972/1-2), 76-94.

- SCHWARZ-WAGENFELD, G., *ΑΠΕΣΤΕΓΑΣΑΝ ΤΗΝ ΣΤΕΓΗΝ?* (Markus 2,4c), in *Biblische Notizen* 54 (1990), 41.
- SCOTT, S. F., *Faith on edge: the difficult case of the spirit-seized boy in Mark 9:14-29.*, in *Review and Expositor* 107 (2010/3), 419-424.
- SCOTT, S. F., *Why Did the „Leper” Get Under Jesus’ Skin? Emotion Theory and Angry Reaction in Mark 1:40-45.*, in *Horizons in Biblical Theology* 36 (2014/2), 107-128.
- SCROGGS, R. – GROFF, K. I., *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ*, in *Journal of Biblical Literature* 92, (1973/4), 531-548.
- SHAW, D. M., *Restoring a Hemorrhaged Identity: The Identity and Impact of the Bleeding Woman in Luke 8:40-56*, in *Bulletin for Biblical Research* 30 (2020/1), 64-85.
- SINCLAIR, S. G., *The Healing of Bartimaeus and the Gaps in Mark’s Messianic Secret*, in *Saint Luke’s Journal of Theology* 33 (1990/4), 249-257.
- SMIT, P.-B., *Restoring Mark - Reducing Q? A Note on the Reconstruction of the Original Text of Mark 9:28-29*, in *Biblische Notizen* 172 (2017), 53–64.
- STEINHAUSER, M. G., *The form of the Bartimaeus narrative*, in *New Testament Studies* 32 (1986/4), 583-595.
- STERLING, G. E., *Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a*, *The Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993/3), 467-493.
- STORY, J. L., *Four Females Who Encounter Jesus*, in *Priscilla Papers* 23 (2009/4), 14-15.
- SUGGIT, J. N., *Exegesis and Proclamation: Bartimaeus and Christian Discipleship (Mark 10:46-52).*, in *Journal of Theology for Southern Africa* 74 (1991), 57-63.
- SWETNAM, J., *Some remarks on the meaning of ho de exelthōn in Mark 1:45*, in *Biblica* 68 (1987/2), 245-249.
- TAYLOR, T. M., *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism*, in *New Testament Studies*, 3 (1956/2), 193-198.
- TUCKETT, C M., *The present Son of Man*, in *Journal for the Study of the New Testament* 14 (1982) 58-81.
- TURNER, C.H., *Marcan Usage, Note Critical and Exegetical on the second Gospel*, in *Journal of Theological Studies* 26 (1925/2), 225-240.
- WALL, L., *Jesus and the Unclean Woman How a story in Mark’s gospel sheds light on the problem of obstetric fistula*, in *Christianity Today* 54 (2010/1), 48-52.
- WEBB, R. L., *JESUS HEALS A LEPER: MARK 1.40-45 AND EGERTON GOSPEL 35-47.*, in *Journal for the Study of the Historical Jesus* 4 (2006/2), 177-202.

- WEIHS, A., *Jesus der Herzenskenner Die καρδία-Motivik als Schlüssel zum Verständnis Mk 2,1-12*, in *Biblische Zeitschrift* 62 (2018/1), 32-62.
- WENELL, K., *Mark 1:40-45 – Cleansing a Leper*, in *The Expository Times* 117 (2006/4), 53.
- WILLEBRAND, M., *Markus mit narratologischer Brille gelesen: Beobachtungen und Deutungsperspektiven zur Erzählerinstanz in Mk 7,31-37 und 8,22-26 Teil I.*, in *Biblische Notizen* 172 (2017), 105-138.
- WILLIAMS, L., *Melchizedek, the Son of Man, and Eschatological Jubilee: The Sin-Forgiving Messiahs in 11QMelchizedek and Mark*, in *Journal for the Study of the New Testament* 46 (2023/2), 114-149.
- WILLIAMS, P. J., *An Examination of Ehrman's Case for ὄργισθεις in Mark 1:41*, in *Novum Testamentum* 54 (2012/1), 1-12.
- WILSON, J. F., *Panias/Caesarea Philippi and the World of the Gospels*, in *Forum* (0883-4970) 3 (2014/1), 7–26.
- WOJCIECHOWSKI, M., *The touching of the leper (Mark 1:40-45) as a historical and symbolic act of Jesus*, in *Biblische Zeitschrift* 33 (1989/1), 114-119.
- WREDE, W., *Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 5 (1904), 354-358.
- WREDE, W., *Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 5 (1904), 354-358.
- ZEICHMANN, C. B., *Capernaum: A 'Hub' for the Historical Jesus or the Markan Evangelist?*, in *Journal for the Study of the Historical Jesus* 15 (2017/1), 156-165.
- ZWIEP, A. W., *Jairus, his daughter and the haemorrhaging woman (Mk 5.21-43; Mt 9.18-26; Lk 8.40-56): research survey of a gospel story about people in distress*, in *Currents in Biblical Research* 13 (2015/3), 351-387.

# RÖVIDÍTÉSEK<sup>1</sup>

(SCHWERTNER, S.M., *IATG*<sup>3</sup>)

## KÖNYVSOROZATOK, FOLYÓIRATOK

ACR: Australasian Catholic Record

ASE Annali di Storia dell'Esegesi

AYB: Anchor Yale Bible

BBR: Bulletin for Biblical Research

BECNT: Baker Exegetical Commentary on the New Testament

Bib: Biblica

BibAn: Biblical Annals

BibSac: Biblica Sacra

BibTod: Bible Today

BN: Biblische Notizen

BTB: Biblical Theology Bulletin

BZ: Biblische Zeitschrift

CBQ: Catholic Biblical Quarterly

CBR: Currents in Biblical Research

CGTC: Cambridge Greek Testament Commentary

CITP: Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

CTR: Criswell Theological Review

EKK NT: Evangelischer-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament

EstBib: Estudios Biblicos

ETL: Ephemerides Theologicae Lovanienses

ETR: Études théologiques et religieuses

ExpTim: Expository Times

FemTh: Feminist Theology

HBI: Hermeneutische Blätter

HBT: Horizons in Biblical Theology

HR: Hekima Review

---

<sup>1</sup> A rövidítések jegyzékével kapcsolatban további forrás még:  
<https://theologyontheweb.org.uk/abbreviations.html#s> Letöltve: 2024. 06. 21.

HThKNT: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament  
 IATG: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete  
 JBL: Journal of Biblical Literature  
 JGAR: Journal of Gospels and Acts Research  
 JGRChJ: Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism  
 JSHJ: Journal for the Study of the Historical Jesus  
 JSNT: Journal for the Study of the New Testament  
 JTS: Journal of Theological Studies  
 KEK: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament  
 NEB NT: Die Neue Echter Bibel  
 Neot: Neotestamentica  
 NICNT: Commentaries on the New Testament  
 NIGTC: The New International Greek Testament Commentary  
 NovT: Novum Testamentum  
 NTS: New Testament Studies  
 ÖTK: Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament  
 PNTC: The Pillar New Testament Commentary  
 PRSt: Perspectives in Religious Studies  
 RevExp: Review and Expositor  
 SBB: Stuttgarter Biblische Beiträge  
 SJT: Scottish Journal of Theology  
 SNT: Studien zum Neuen Testament  
 SNTSMS: Society for New Testament Studies Monograph Series  
 SNTU.A: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt Serie A  
 SUNT: Studien zur Umwelt des Neuen Testaments  
 ThHK: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament  
 TTCS: Teach the Text Commentary Series  
 TynBull: Tyndale Bulletin  
 WBC: Word Biblical Commentary  
 WUNT: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament  
 WW: Word and World  
 ZNW: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche  
 ZTK: Zeitschrift für Theologie und Kirche

## BEVEZETÉS

A doktori disszertáció alapgondolatát Gerhard Lohfink híres művéből, a *Jesus von Nazareth - was er wollte wer er war* című könyvből vettük, amelyben említést tesz Jézus csodáinak szentségi karakteréről. Ahogy a szentségekben a szentségi jel látható ugyan, de a szentségi kegyelem láthatatlan, hasonlóképpen Jézus ördögűzéseiben vagy beteggyógyításában az Isten országa valósul meg. A látható csoda tehát látható jele Isten országának, amely a gyógyítás folyamatában rejtett módon jelen van.<sup>2</sup> Így tehát felismerhető párhuzam Jézus csodái és az egyház szentségei között, s ezt a gondolatot továbbfejtv felmerül a kérdés, hogy vajon a legelső szentség, a keresztség szentsége és a gyógyító csodák között létezik-e párhuzam, analógia. Erre a kérdésre igyekszünk választ adni a disszertációban.

A Márk evangéliumának kánoni befejezésében (vö. Mk 16,9-19)<sup>3</sup> Jézus egyetlen missziós küldetést ad apostolainak (vö. Mk 16,15: πορευθέντες εις τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει), amelynek része a keresztség szentségének kiszolgáltatása is (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται). A keresztlést a Mk 16,16 szorosan összeköti a hittel és az üdvösséggel. Az evangélium korábbi részeiben a keresztségnek erre a formájára nincs hivatkozás. Történik utalás a jánosi keresztségre (vö. Mk 1,4.5.8a), Jézus megkeresztelkedésére (vö. Mk 1,9) és a Szentlélekben való megkeresztelkedésre (vö. Mk 1,8b), de az egyházban gyakorolt szentségi keresztség explicit módon nem jelenik meg.

A disszertációban azt szeretnénk bemutatni, hogy az evangélium befejezésében lévő nyílt hivatkozásnak a keresztségre (vö. Mk 16,16) vannak előzményei, mert amikor Márk evangélista Jézus csodáiról ír, olyan nyelvezetet és olyan motívumokat is alkalmaz, amelyek az őskeresztény hagyományban a keresztség szentségéhez kötődnek. A dolgozat ennek az igazolására irányul. A gyógyításelbeszélésekben az őskeresztény keresztségi hagyomány hatása is megmutatkozik. A disszertáció első részében figyelmünket azokra az újszövetségi szövegekre irányítjuk – a keresztségi szóhasználat bemutatása után –, amelyek őskeresztény hagyományt tükröznek és teológiaiag értelmezik a keresztény keresztség hatását, hiszen Márk evangélista és írásának olvasói benne éltek abban a hagyományban, amelyet ezek a szövegek tükröznek. Ezen szövegek vizsgálatánál a fő cél a bennük található keresztségi motívumok

<sup>2</sup> Vö. LOHFINK, G., *Jesus von Nazaret - was er wollte, was er war*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, 90. A könyvnek magyar fordítása is rendelkezésre áll: LOHFINK G., *A Názáreti Jézus – Mit akart és ki volt ő?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2017, 74-75.

<sup>3</sup> Az evangélium eredeti befejezése a Mk 16,8 volt. Vö. SÖDING, T., *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2022, 459-460.463-464.

kimutatása. Hosszas elemzésre ezért ebben a részben nem kerül sor, hanem annak lényegi bemutatására törekszünk, hogy ezek a keresztségi szövegek milyen alapvető tanítást tartalmaznak a keresztségről. Ez a rész tehát rövidebb, elsősorban előkészítő jellegű.

A disszertáció második részében azt igyekszünk bizonyítani, hogy az Újszövetségben található keresztségi motívumok és egyes máрки gyógyításelbeszélések bizonyos motívumai között párhuzam mutatható ki. Más szóval a keresztyén keresztségre ezen párhuzamok révén implicit módon már az eredeti máрки szövegben (vö. Mk 1,1-16,8) utalás történik. Az alkalmasnak ítélt máрки csodaelbeszélések magyarázatára helyezük a fő hangsúlyt, ezen szövegek magyarázata részletes, az exegézisben megszokott lépéseket követjük.

Tudomásunk szerint a témának hosszabb kifejtésére eddig nem került sor. A témánkhöz kapcsolódó szakirodalomban megjelenik a keresztyén keresztség és a katekumenátus evangéliummal való párhuzama. Robin Scroggs és Kent I. Groff cikkükben párhuzamot vélnek felfedezni a keresztség szentségének rítusa és a Mk 14,51-52 között.<sup>4</sup> Benoit Standaert amellel érvel, hogy a Mk 14,51-52-ben említett ifjú a keresztség rítusára emlékeztethette Márk kortársait, hiszen a bemeletéssel történő keresztség esetén a katekumen testét lepedő fedi, amelyet a keresztvízbe lépve levet magáról. Úgy véli, hogy megkereszteltek és katekumenek egyaránt felismerhették az analógiát a saját megkeresztelkedésük és a Mk 14,51-52 között.<sup>5</sup> Ez az összefüggés persze elég áttételes. Carlo Maria Martini egyenesen a katekumeneknek szóló kézikönyvnek nevezi Márk evangéliumát, amelynek középpontjában a katekumenális út áll,<sup>6</sup> Augustine Stock pedig olyan iniciációs könyvnek, amely azért íródott, hogy bevezesse a keresztelendőket Jézus tanítványi körébe. Szerinte az elbeszélт történet közvetlenül bemutatja a keresztelendők (baptizandi) élethelyzetét.<sup>7</sup>

Olyan írások is megjelentek a szakirodalomban, amelyekben a keresztyén keresztség és a csodaelbeszélések kapcsolatának gondolata megjelenik. Mark McVann arra a következtetésre jut, hogy Márk a katekumen hallgatósága számára állította össze az evangéliumot, s ennek nyomai több helyen is megtalálhatóak az evangéliumban, főként az ún. tengerciklusban (vö. Mk 4,35-5,43). Különösen a vérfolyásos asszony vallomásában (vö. Mk 5,33) ismeri fel a katekumenek keresztség előtti hitvallását.<sup>8</sup> Werner Thissen kapcsolatot vél felfedezni a keresztyén keresztségben megvalósuló bűnbocsánat és a Mk 2,5 között, különösen a hit és

<sup>4</sup> Vö. SCROGGS, R. – GROFF, K. I., *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ*, in *JBL* 92, (1973/4), 541-544.

<sup>5</sup> Vö. STANDAERT, B., *L'Évangile selon Marc: composition et genre littéraire*, Zevenkerken, Brugge 1978, 159. 163-166.

<sup>6</sup> Vö. MARTINI, C. M., *L'itinerario spirituale dei dodici nel vangelo di Marco*, Centrum Ignatium spiritualitatis, Roma 1976, 5.

<sup>7</sup> Vö. STOCK, A. *The Method and Message of Mark*, M. Glazier, Wilmington 1989, 16-17.

<sup>8</sup> Vö. MCVANN, M., *Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark*. in *BTB* 21 (1991/4), 152.154-155.



bűnbocsánat összekapcsolása miatt. Szerinte a Mk 2,1-3,6 Sitz-im-Leben-je a Márk előtti formájában a keresztségi beavatás volt, amelyben a katekumen felismerheti Krisztust, aki meghívja Őt a tanítványságra és a bűntől való megszabadulásra.<sup>9</sup> Kommentárjában Rudolf Pesch is összefüggést lát a béna felé kimondott bűnbocsátó szavak (vö. Mk 2,5) és a keresztség bűnbocsátó hatása között.<sup>10</sup> Georg Braumann szerint a Lk 7,50-ben szereplő és üdvösségre utaló jézusi mondás (ή πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εις ειρήνην) eredeti helye – figyelembe véve a Mk 16,16 és az 1Pt 3,21 tartalmát is – az őskeresztény keresztségi igehirdetésben található.<sup>11</sup> Braumann megállapítása nyomán Joel Marcus kommentárjában azt állítja, hogy a vérfolyásos asszonynak mondott jézusi bátorítás (vö. Mk 5,34: ή πίστις σου σέσωκέν σε) lehetséges őskeresztény keresztelési formula, akárcsak Jézusnak a vak Bartimeushoz intézett szavai (vö. Mk 10,52). Ezen kívül a keresztségre emlékeztet Marcus szerint a vak Bartimeus történetében a „kelj fel!” felszólítás (vö. Mk 10,49: ἔγειρε; Róm 6,4), a ruha ledobásának mozzanata (vö. Mk 10,50) és Bartimeus tanítvánnyá válásának egész folyamata.<sup>12</sup> Egyéb szinoptikusokhoz készült kommentárokból a beteggyógyítások magyarázatánál esetenként szintén történik utalás a keresztség szentségére (pl. a leprás meggyógyításának lukácsi változata kapcsán).<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Vö. THISEN, W., *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3,6* (Forschung zur Bibel 21), Echter Verlag, Würzburg 1976. 14-29.176-186.188-189.

<sup>10</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,26* (HThkKNT 2), Herder, Freiburg 1976

<sup>11</sup> Vö. BRAUMANN, G., *Die Schuldner und die Sünderin Luk. VII. 36-50*, in *New Testament Studies* 10 (1964/4), 489-490.493

<sup>12</sup> Vö. MARCUS, J., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27), Yale University Press, New Haven – London 2000. 361.; MARCUS, J., *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27A), Yale University Press, New Haven – London. 2009. 765.

<sup>13</sup> Vö. KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma* (Szent István Bibliakommentárok 2), Szent István Társulat, Budapest, 2007, 114-115.; SCHÜRMAN, H., *Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50. Erster Teil* (HThkKNT 3), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 275.

# I. A KERESZTÉNY KERESZTSÉG AZ ÚJSZÖVETSÉGI IRATOKBAN

## 1. A keresztségre vonatkozó szóhasználat eredete és a keresztség fogalma

A βαπτίζω ige a βάπτω „bemerít, beavat” ige továbbképzése,<sup>14</sup> az Újszövetségben csak kultikus értelemben használatos, míg az alapige, a βάπτω szó szerinti értelemben, úgy, mint „bemeríteni” (vö. Lk 16,24; Jn 13,26) vagy „befesteni” valamit (vö. Jel 19,13).<sup>15</sup> A szekuláris görög nyelvben a βαπτίζω jelentése „alámeríteni, bemeríteni valamit” vagy „pusztulását okozni valaminek”, „hajót elsüllyeszteni”, „valakit vízbe fojtani”. Talán éppen a βαπτίζω szó elpusztítással való asszociációja miatt nem volt használatos a profán görögben rituális értelemben, azonban a βάπτω igét alkalmanként rituális fürdőre is alkalmazták.<sup>16</sup>

A héber בָּטַח görög megfelelője a Szeptuagintában legtöbbször a βάπτω (vö. Józs 3,15; Lev 4,6.17), egy alkalommal viszont a βαπτίζω, amely a 2Kir 5,14-ben a szír Naamán hétszeri alámerülését jelöli a Jordán folyóban (vö. 2 Kir 5,14: בָּטַח בַּיַּרְדֵּן; Ναμαν και έβαπτίσατο εν τῷ Ιορδάνη LXX).<sup>17</sup> A későbbi zsidóság körében a βαπτίζω ige a rituális fürdő terminus technicus lett, ahogy azt két deuterokanonikus könyv szóhasználat is tanúsítja (vö. Jud 12,7; Sir 34,25).<sup>18</sup>

A βαπτίζω újszövetségi használata már magától értetődő módon metaforikus: az eljövendő messiás Szentlélek-keresztsége (vö. Mt 3,11), a zsidók megkeresztelkedése a felhőben és a tengerben mint a keresztség előképe (vö. 1Kor 10,2), Jézus szenvedése és halála mint keresztség (vö. Mk 10,38). A keresztség Krisztus halálában való részesedésként történő páli értelmezése összecseng a szó utóbbi használatával.<sup>19</sup> A βαπτίζω „keresztel” igéből képzett βάπτισμα „keresztség” főnév egyedül a keresztény szövegekben fordul elő kizárólag keresztség

<sup>14</sup> Vö. art. βαπτίζω, in VARGA, Zs. J., *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, Kálvin Kiadó, Budapest 1996, 131.

<sup>15</sup> Vö. OEPKE, A., art. βάπτω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I. A – Γ*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 527.

<sup>16</sup> Vö. art. βαπτίζω, βάπτω, in *A Greek-English Lexicon*, (szerk. Liddel, H. G. – Scott, R.), The Clarendon Press, Oxford 1996. 305-306.; art. baptism, in *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol I: A-F* (szerk. Brown, C.), Grand Rapids 1975, 144.

<sup>17</sup> Vö. art. Taufe, in *Neues Bibel-Lexikon Band III O – Z* (szerk. Görg, M. – Lang, B.), Benziger, Düsseldorf – Zürich 2001, 790.

<sup>18</sup> Vö. OEPKE, A., art. βαπτίζω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I. A – Γ*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 535.

<sup>19</sup> Vö. art. baptism, in *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol I: A – F* (szerk. Brown, C.), Grand Rapids 1975, 144.

értelemben, amely jelentheti a jánosi vagy a keresztény keresztséget egyaránt. Ezzel szemben a βαπτισμός szó jelölheti az edények megtisztítását (vö. Mk 7,4), a rituális mosásokat (vö. Zsid 9,10) vagy éppen a βάπτισμα szinonimájaként a keresztény keresztséget (vö. Kol 2,12). A βάπτισμα és a βαπτισμός főnév szinonimája a λουτρόν „fürdő” szó, amely egyaránt jelenthet hétköznapi vagy rituális fürdőt, ugyanakkor az újszövetségi használata mindig a keresztségre vonatkozik (vö. Ef 5,26; Tit 3,5). A λουτρόν főnévnek igei megfelelője a λούω „mosni” ige, amely a Lev 15,11-ben rituális fürdőre vonatkozik, míg az 1Kor 6,11-ben ἀπολύω ige ἀπελούσασθε alakjaként a keresztény keresztségre utal.<sup>20</sup>

Közvetlenül Jézus fellépése előtt Keresztelő János prófétai alakja emelkedett ki kortársai közül. Az ő keresztsége, amelyben Jézus is részesült, számos sajátossággal bírt a zsidó alámerítkezéssel szemben: 1.) egyszeri cselekmény volt; 2.) az egész zsidó népnek szólt; 3.) a bűnök bevallása történt; 4.) Keresztelő János által történt a keresztelés, amelynek eszkatologikus jelentése is volt: szent népet készíteni a végidőkre, a messiás eljövetelére. Az ősegyház a jánosi keresztséget úgy tekintette, mint saját keresztségének az előkészítését. A kettő között azonban lényeges különbség ugyanakkor, hogy az utóbbi a Szentlelket is közli (vö. Mk 1,8; ApCsel 1,5; 11,16).<sup>21</sup> Ez fontos többlet a jánosi keresztséghez képest, amely bűnbánati keresztség volt (vö. Mk 1,4: βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), és a bűnök bevallásával járt (vö. Mk 1,5). A βάπτισμα μετανοίας „megtérés keresztsége” genitivus qualitatis, vagyis a metanoia „megtérés” vezet a keresztséghez. A metanoia egy új gondolkodásmódot jelent: elfordulást a rossztól és odafordulást az Istenhez. A jánosi keresztség által ez a megtérés bűnbocsánathoz vezet (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν),<sup>22</sup> ugyanakkor ez valószínűleg nem magához az alámerülési szertartáshoz, hanem a bűnbánathoz (metanoia) kapcsolódott.<sup>23</sup> János keresztségének legközelebbi párhuzama a korabeli zsidóság körében elsősorban a prozelita keresztség volt, amely szintén egyszer s mindenkorra történt mint a zsidóságra való beavatás rítusa, és a pogány tisztátalanságtól való megtisztulásra szolgált.<sup>24</sup>

A keresztség szentségét minden bizonnyal már kezdettől fogva kiszolgáltatták a keresztény közösségben, hiszen tudatában voltak annak, hogy a keresztelés az Úr akaratának teljesítése a missziós parancs értelmében (vö. Mk 16,26; Mt 28,18-20), amely egyben a

<sup>20</sup> Vö. art. *baptism*, in *The Anchor Bible Dictionary Volume 1 A – C* (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 583.

<sup>21</sup> Vö. art. *Taufe*, in *Bibeltheologisches Wörterbuch Zweiter Band Herrentag – Zucht* (szerk. Bauer, J. B.), Verlag Styria, Graz 1962, 1086-1087.

<sup>22</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 26.

<sup>23</sup> Vö. GNILKA, J., *Márk* (scriptura 2), Agapé, Szeged 2000, 42.

<sup>24</sup> Vö. TAYLOR, T. M., *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism*, in *NTS*, 3 (1956/2), 193-198.; ROWLEY, H. H., *The Origin and Meaning of Baptism*, in *The Baptist quarterly* 11 (1945/1), 309-310.

keresztelésre is vonatkozott. A keresztény keresztség megkülönböztető jegye volt, hogy „Krisztus Jézusba” (vö. Róm 6,3: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) vagy „Krisztus nevére” (vö. ApCsel 2,38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ; ApCsel 8,12: τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ; ApCsel 8,16: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) kereszteltek. Bár az egyházban szolgálattevők végzik, a keresztség mégis Isten és Krisztus cselekvése. Hatásai közé tartozik, hogy eltörli az áteredő bűnt a személyes bűnökkel együtt és az örök életet adó megigazulásra (vö. Róm 5,18: εἰς δικαίωσιν ζωῆς) vezet. A keresztségben végbemenő megigazulás az új élet forrása, a megkeresztelt ember már most „az élet újdonságában jár” (vö. Róm 6,4), s ez az új élet ugyanakkor morális követelményekkel is jár számára.<sup>25</sup> A keresztség átalakító hatására utal a páli „új teremtmény” (vö. 2Kor 5,17: καινὴ κτίσις) kifejezés is, amely a megkereszteltek új létállapotát jelenti.

## 2. A βαπτίζω, a βάπτισμα és a βαπτισμός szavak előfordulása az Újszövetségben

A keresztséggel kapcsolatos újszövetségi szóhasználat alapján négy nagy csoportba sorolhatjuk azon szentírási helyeket, ahol a βαπτίζω „megkeresztelni, alámeríteni” ige, a βάπτισμα „keresztség” főnév és az azzal rokonértelmű βαπτισμός előfordul.<sup>26</sup>

Első csoportba azokat az újszövetségi szövegeket soroltuk, amelyekben sem a jánosi, sem a keresztény keresztségre nem vonatkoznak az imént említett szavak.

Ezen szövegek egy része a zsidó rituális tisztálkodással kapcsolatos, amelynek része volt az étkezés előtti mosakodás (vö. Mk 7,4; Lk 11,38), és amely Jézusnak a farizeusokkal folytatott polémiája kapcsán kerül szóba. Ezekben a helyeken tehát a fentebb már említett rituális fürdő értelemben használatos a βαπτίζω ige. A Mk 7,4-ben ezen kívül a βαπτισμός főnév is előfordul a tárgyak (poharak, korsók, rézedények, ágyak) lemosásának összefüggésében. A Zsid 9,2-ben is a hasonló „lemosás” értelemben használatos a βαπτισμός főnév (διαφόροις βαπτισμοῖς), utalva az ószövetségi szertartásokra.

Ebbe a kategóriába tartozik még a Jézus szenvedésére és az abból való részesedésre vonatkozó szóhasználat (vö. Mk 10,38-39; Lk 12,50). A márki szövegben (vö. Mk 10,38: τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; Mk 10,39: τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι

<sup>25</sup> Vö. OEPKE, A., art. βαπτίζω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I. A – Γ*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957. 536-543.

<sup>26</sup> E három keresztséggel kapcsolatos kifejezés újszövetségi helyeinek csoportosításához az alábbi konkordanciákat használtam: Vö. *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (szerk. Strong, J.), Hendrickson Publishers, Peabody 2007, 63; *Moulton and Geeden Concordance to the Greek New Testament* (szerk. Marshall, I. H.), T&T Clark, Edingburgh 2002, 141-143.

βαπτισθήσεσθε) a „keresztséggel megkeresztelkedni” kifejezéssel Jézus a saját halálára utal, vagyis arra, hogy a halál vizében kell elmerülnie (megkeresztelkednie). A két tanítvány, Jakab és János pedig majd részesednek Jézus sorsában saját szenvedésükkel.<sup>27</sup> Ezt jelenti a pass. fut. βαπτισθήσεσθε „meg fogtok kereszteltetni” igealak a Mk 10,39-ben. A Lk 12,50-ben is metaforikus értelmet nyernek a βαπτίζω és βάπτισμα szavak Jézus szenvedésének és halálának kifejezéseként. Bár sem a Mk 10,38-ban, sem a Lk 12,50-ben nem a keresztény keresztségre vonatkozik a szóhasználat, azonban az őskeresztény értelmezésben mégis szoros a kapcsolat Jézus „keresztsége” (megváltó szenvedés és halála) és a keresztény keresztség között (vö. Róm 6,3-11; Ef 5,25-26; Kol 2,12), hiszen az utóbbi adja az előbbinek a megkeresztelt híveket újjáalakító erőt.<sup>28</sup>

Ebbe a kategóriába kell sorolnunk az 1Kor 10,2-öt is, ahol a βαπτίζω ige pass. aor. pl. 3. ἐβαπτίσθησαν „megkeresztelkedtek/megkereszteltettek” alakja metaforikus értelemben fordul elő. A sajátosan páli szentírásmagyarázat Mózeset, mint Krisztus előképét állítja a levél olvasói elé. A „Mózesre való megkeresztelkedés” (vö. 1Kor 10,2: εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν) a Krisztus nevére való megkeresztelkedés, a Vörös tengeren való átkelés pedig (vö. 1Kor 10,2: ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ) a keresztségben történő alámerítkezés előképének tekinthető. A preegzisztens Krisztus (vö. 1 Kor 10,4: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός) tehát jelen volt Izrael által megtapasztalt szabadító eseményekben, s ezek, mint előképek, párhuzamba állíthatók az egyház szentségeivel.<sup>29</sup>

A második csoportba azok az igehekelyek tartoznak, amelyekben a jánosi keresztségre vonatkozik a keresztségi szóhasználat. Ezen szövegek között megtalálhatóak azok is, amelyek rámutatnak a jánosi és a messiási, Szentlélekben való megkeresztelkedés közötti különbségre (vö. Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16; Jn 1,33; ApCsel 11,16; 19,4). Ezen helyek kizárólag a négy evangéliumban és az Apostolok Cselekedeteiben találhatóak.

A szinoptikus hagyomány beszámol Keresztelő János tevékenységéről és az általa kiszolgáltatót bűnbánat keresztségéről (vö. Mk 1,4.5.8; Mt 3,6.7.11; Lk 3,3.7.16.21; Lk 7,29). Ezekben a szinoptikus szövegekben kidomborodnak a jánosi keresztség jellemző vonásai: a bűnbánat és megtérés szükségessége, a bűnök bevallásának mozzanata és az a tény, hogy János keresztsége a bűnök bocsánatára történő vízkeresztség, a Szentlelket majd az eljövendő messiás keresztsége adja meg (vö. Mk 1,7.8: ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου [...] αὐτὸς δὲ

<sup>27</sup> Vö. MARTOS, L. B., *Márk evangéliuma* (Szent István Bibliakommentárok 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 222-223.

<sup>28</sup> Vö. KOCSIS, *Lukács*, 310-311.

<sup>29</sup> Vö. KLAUCK, H. – J., *1. Korintherbrief* (NEB NT 7), Echter Verlag, Würzburg 1984, 70.

βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ; Mt 3,11; Lk 3,16). Érdemes megfigyelni, hogy ezen utóbbi helyeken a βαπτίζω ige futurumban áll, ami egy jövőbeli valóságra utal, hiszen Keresztelő János idejéhez képest a jövőben fog bekövetkezni a Szentlélekben való megkeresztelkedés. A három szinoptikus evangélium beszámol még egy sajátos jelenetről, amelyben Jézus ellenfelei a hatalmának eredetéről érdeklődnek, amire Ő a jánosi kérdés eredetét firtató kérdéssel reagál (vö. Mk 11,30; Mt 21,25; Lk 20,4).

János evangélista is ír a jánosi keresztségről (vö. Jn 1,25; 1,26; 1,28; 1,31; 1,33; Jn 10,40), s ő is kihangsúlyozza, hogy a jánosi keresztség csupán vízzel történik, de majd Jézus keresztsége közli a Szentlelket is (vö. Jn 1,33: οὕτως ἐστὶν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ). János evangélista csak utal Jézus megkeresztelkedésére és a Szentlélek leszállására (vö. Jn 1,33: ἐφ’ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν), a szinoptikusok azonban le is írják azt (vö. Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Lk 3,21-22). Míg Márk és Lukács tömören mutatja be az eseményt (vö. Mk 1,9: ἦλθεν Ἰησοῦς... καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου; Lk 3,21: Ἰησοῦ βαπτισθέντος), addig Máténál rövid párbeszéd zajlik le Jézus és Keresztelő János között a keresztelest (vö. Mt 3,13; Mt 3,16) megelőzően, s ebben a Keresztelő kifejezi a jézusi keresztség szükségességét önmaga számára (vö. Mt 3,14: ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι), hiszen az az övét lényegileg felülmúlja. Jézusra leszállt a Szentlélek Jordánban való megkeresztelkedésekor (vö. Mk 1,10; Jn 1,32), s ezt veszi alapul a keresztény keresztség (vö. ApCsel 2,38; 1Kor 12,13; Tit 3,5-7), mint a Szentlélekben való megkeresztelkedés is (vö. Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16; Jn 1,33).<sup>30</sup>

Az Apostolok Cselekedeteinek több másik helyén is szó esik a jánosi keresztségről. Mátyás apostol megválasztása előtt Péter kiemeli beszédében, hogy olyan személyre van szükség, aki János keresztségétől kezdve (vö. ApCsel 1,22: ἀρχάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου) Jézus mennybemeneteléig a tanítványokkal volt. Itt tehát a jánosi keresztség egyfajta kezdőpontot jelöl, akárcsak Péter apostol Kornéliusz házában elmondott beszédében (vö. ApCsel 10,37). Pál apostol a pizídiái Antiochiában a zsinagógában tartott prédikációjában is úgy hivatkozik a jánosi keresztségre, mint ami megelőzi Jézus nyilvános fellépését (vö. ApCsel 13,24). Az ApCsel 18,25 aláhúzza a tényt, hogy Apolló csak János keresztségét ismerte (ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου). Amikor Pál Efezusba érkezik, s a jánosi keresztséggel megkeresztelt tanítványokat talál, akik nem is hallottak még a Szentlelekről (vö. ApCsel 19,2), hiszen János csak keresztségével voltak megkeresztelve (vö. ApCsel 19,3), s a Szentlelket nem kapták még meg. Pál kifejti nekik a jánosi keresztség lényegét (vö. ApCsel

<sup>30</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 28.

19,4), mint ami által Keresztelő János a Jézusba vetett hitre készítette elő a népet.<sup>31</sup> Éppen ezen előkészítő jellege miatt nem volt elégséges már az ősegyház életében, s ezért az említett efezusi tanítványok megkeresztelkedtek az Úr Jézus nevére (vö. ApCsel 19,5: ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Érdekes egyébként megfigyelni, hogy a βάπτισμα szó az Apostolok Cselekedeteiben kizárólag a jánosi keresztséget jelöli (vö. ApCsel 1,22; 10,37; 13,24; 18,25).

Sajátos átmenetet képeznek a jánosi és a keresztény keresztségre történő hivatkozások között azon szövegek – s ezek tartoznak a harmadik csoportba –, amelyek magának Jézusnak a keresztelő tevékenységéről írnak (vö. Jn 3,22: ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς ... καὶ ἐβάπτιζεν; Jn 3,26: ἴδε οὗτος βαπτίζει; Jn 4,1: Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης). Jézusnak ezen tevékenységéről szóló tudósítást azonban a Jn 4,2 korigálja, miszerint „*Ő maga nem keresztelt, csak a tanítványai*” (Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ’ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Ez a kijelentés azért is meglepő, hiszen a szinoptikus evangéliumok szerint Jézus csak feltámadása után ad a keresztelésre parancsot az apostoloknak (vö. Mk 16,16; Mt 28,19). Kérdés azonban, hogy miben állt ennek a keresztségnak a lényege, és hogy milyen kapcsolatban állt a jánosi vagy a későbbi keresztény keresztséggel. A többi evangélium nem tudósít Jézus vagy tanítványainak húsvét előtti keresztelő tevékenységéről, pünkösöd után azonban az egyház gyakorlatában magától értetődővé válik a keresztelés gyakorlata (vö. ApCsel 2,38.41; 8,12; 9,18; 10,48 stb.). Ez a későbbi fejlemény talán érthetőbb, ha valamiféle keresztelés korábban is létezett Jézus tanítványi körében. A Jn 3,22.26 és a 4,1-2 nem állítja, hogy ez a keresztség a Szentlélekben való keresztséget jelentette már,<sup>32</sup> hiszen János evangéliumában a Szentleket először a feltámadt Krisztus leheli a Jn 20,22-ben, tehát minden ezt megelőző keresztelés vízkeresztség lehetett.<sup>33</sup> Az a megoldás látszik legvalószínűbbnek, hogy a Jn 3,22.26-ban és 4,1-2-ben említett keresztség közbülső helyet foglal el a jánosi és az egyház által a későbbiekben kiszolgáltatott keresztség között oly módon, hogy Jézus tanítványai közül néhányan, akik korábban Keresztelő János követői voltak, az ő gyakorlatának megfelelően kereszteltek, ugyanakkor ezzel már Jézus tanítványi körébe kapcsolták az így megkeresztelteket.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Vö. BAUERNFEIND, O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (WUNT 22), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980, 228-229.

<sup>32</sup> Vö. SCHWANK, B., *János* (scriptura 4), Agapé, Szeged 2001, 144-145.

<sup>33</sup> Vö. HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980, 230.238.; BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10* (ÖTK 4/1), Echter Verlag, Würzburg, 1979, 152-153.

<sup>34</sup> Vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, (HThKNT 4), Herder, Freiburg 1971, 440-450.; SCHWANK, *János*, 145-146.

Végül a negyedik és számunkra legfontosabb csoportba azok az újszövetségi helyek tartoznak, amelyekben a keresztségi szóhasználat explicit módon az egyház által kiszolgáltató keresztény keresztségre vonatkozik.

Az 1Kor 1,13-17 szakaszban, amelyben a pártoskodás és a korintusi egyház megosztottsága ellen érvel Pál, összesen hatszor fordul elő a βαπτίζω ige különböző értelemben. A legfontosabb szempont az 1Kor 1,13-ban található: az apostol kérdése „Pál nevében vagytok-e megkeresztelve?” (ἡ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε) a téves keresztségi felfogást leplezi le, utalva az őskeresztény kereszteleési formulára. Hiszen a keresztények Jézus Krisztus nevére vannak megkeresztelve (vö. ApCsel 2,38), s ezáltal egyedül Őhöz tartoznak, és nem más közösségi vezetőhöz vagy apostolhoz (vö. 1Kor 1,12). Ez a szakasz – bár részletesen beszámol a keresztény keresztség gyakorlatáról – valójában konkrét őskeresztény tanítást nem fogalmaz meg vele kapcsolatban, hanem sokkal inkább egy téves felfogást igyekszik cáfolni.

Az 1Kor 15,29-ben Pál egy sajátos keresztséggel kapcsolatos gyakorlatot említ, a „halottakért való megkeresztelkedést” (οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν). Ez azt jelentette, hogy egyes közösségi tagok ismét megkeresztelkedtek egy pogány rokon vagy barát képviselőjében, akik keresztség nélkül hunytak el. Mindezt azért tették, hogy a keresztség hatásai – a Szentlélek kiáradása, üdvösség és örök élet – mintegy utólag nekik is javukra váljanak. Érdekes módon Pál ezt a sajátos kereszteleési gyakorlatot és felfogást nyíltan nem utasítja el, hiszen azt érvként használja fel a halottak feltámadása mellett, amelyet egyesek tagadtak a korintusi közösségben (vö. 1Kor 15,12).<sup>35</sup>

Az Ef 4,5-ben a εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα „egy Úr, egy hit, egy keresztség” hármas az egyház egységét hangsúlyozza ki. A görög „egy” szó három különböző nemből szerepel – εἷς, μία, ἓν –, s így nagyban növeli az egységformulák megjegyezhetőségét. Az egy Úr megvallása megkülönbözteti a keresztény közösséget a külső, pogány világtól, akik sok istent és „urat” tiszteltek. Az elnevezés utal a Septuaginta κύριος fogalmára, amely Jahvéra vonatkozik. Az Úr Jézus megvallása (vö. Róm 10,9: ὁμολογήσης ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν) hozzátartozott a keresztségi hitvalláshoz, amelyet a keresztelezők tettek és szorosan összekapcsolódott a hittel és az üdvösség ígéretével (vö. Róm 10,9b: καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ). A keresztségi hit tehát egyetlen Úrra, Jézus Krisztusra irányul. A keresztség nem csupán azért egy, mert egyszeri és

<sup>35</sup> A görög orfika is ismert olyan rítusokat és áldozatokat, amelyek az elhunytak tisztulását és megváltását szolgálták. A halottakért bemutatott engesztelő áldozatról és imádságról a 2Makk 12,43-44 is beszámol. Vö. KLAUCK, *I. Korintherbrief*, 116.



megismételhetetlen aktus, hanem elsősorban azért, mert általa minden megkeresztelt ember „egy testté lesz” (vö. 1Kor 12,13: εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), vagyis Krisztus testének, az egyháznak a tagjává válik.<sup>36</sup> Ebben a versben tehát az egységformulák egymás mellé rendelése révén összekapcsolódik a hit és a keresztség, s az előbbi megelőzi az utóbbit, miként a keresztség kiszolgáltatását megelőzi a keresztelendő hitvallása.

A Zsid 6,2-ben csak említés szintjén kerül szóba a keresztség, egy felsorolásban: „keresztségekről szóló tanítás” (βαπτισμῶν διδαχῆς). Bár a βαπτισμός szó pl. genitivusban áll, de a szöveggörnyezet alapján egyértelmű, hogy a keresztény keresztségre mint szentségre vonatkozik annál is inkább, mert a Zsid 6,4-ben a Szentlélekben való részesedésről beszél a szerző.

Az Apostolok Cselekedeteiben számos helyen szerepel a keresztény keresztség, mint az ősegyház beavató szentsége. Péter pünkösdi beszéde után felhív a Jézus Krisztus nevére való megkeresztelkedésre (vö. ApCsel 2,38: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ), amely egyértelműen a keresztség szentségét jelenti összekapcsolva a bűnbocsánattal (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν) és a Szentlélek ajándékával (λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος). Ezzel a verssel, mivel fontos őskeresztény tanítást tartalmaz a keresztény keresztséggel kapcsolatban a következő fejezetben részletesebben fogunk foglalkozni. Az ApCsel 2,41 beszámol arról, hogy Péter beszédének hatásaként mintegy háromezer ember megkeresztelkedett. Az ApCsel 8,12-13 Fülöp igehirdetésének hatását (vö. ApCsel 8,12) mutatja be: férfiak, asszonyok, sőt, Simon mágus is megkeresztelkednek (vö. ApCsel 8,12.13). Szintén Fülöp igehirdetése nyomán fejezi ki az etióp eunuch azt a szándékát, hogy felvegye a keresztséget (vö. ApCsel 8,36), amit Fülöp teljesít (vö. ApCsel 8,38). Érdekes megjegyzés az ApCsel 8,16-ban, hogy egyes hívek Szamáriában, akik részesültek a keresztség szentségében, még nem nyerték el a Szentlelket (vö. ApCsel 8,16), csak az apostolok külön imádsága (vö. ApCsel 8,15) és kézrátétele által (vö. ApCsel 8,17) részesülnek benne. Az ApCsel 9,18 Saul megkeresztelkedését írja le, az ApCsel 10,48 pedig Kornéliusz százados és háza népének megkeresztelését, miután a keresztséget megelőzően már megkapták a Szentlelket (vö. ApCsel 10,47). A későbbi fejezetekben Pál apostol térítő útjai során megtért és megkeresztelt emberekről olvasunk: Lídiáról, a tiatírai bíboráros asszonyról és háza népéről (vö. ApCsel 16,15), a filippi börtönőrről és övéiről (vö. ApCsel 16,33), a korintusiakról (vö. ApCsel 18,8) és a tizenkét efezusi tanítványról (vö. ApCsel 19,5), akik már korábban részesültek a jános

<sup>36</sup> Vö. GNILKA, J., *Der Epheserbrief* (HThKNT 10), Herder, Freiburg im Breisgau 1971. 201-202.

keresztségben (vö. ApCsel 19,4-5). Az ApCsel 22,16-ban maga Pál apostol utal vissza saját megkeresztelkedésére a jeruzsálemi zsidókhoz intézett beszédében Ananiás szavait idézve.

Az evangéliumokban mindössze két helyen szerepel a βαπτίζω ige magára a keresztény keresztségre, mint szentségre vonatkoztatva: a Márk evangélium kánoni befejezésében (vö. Mk 16,16) és Máté evangéliumában a missziós parancsban (vö. Mt 28,19: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος). Az előbbinél hangsúlyos motívumként jelenik meg a hit és a keresztség (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς) összefonódása, amelyhez az üdvösség ígérete (pass. fut. ind. sg. 3. σωθήσεται) kapcsolódik, míg az utóbbinál a szentháromságos keresztelelési formula. Az a felfogás, hogy a hit a keresztséghez vezet, tipikus az ősegyházban (vö. ApCsel 2,38).<sup>37</sup>

A Márk evangélium menetében láthatjuk azt a gondolati ívet, amely Keresztelő János igehirdetésétől és keresztségétől (vö. Mk 1,4-8) Jézus megkeresztelkedésén és igehirdetésén át (vö. Mk 1,14-15) – amely megtérést (vö. Mk 1,15: μετανοεῖτε) és hitet (vö. Mk 1,15: πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) követel – az evangélium kánoni befejezéséig, az apostolok igehirdetéséig és az általuk kiszolgáltatót keresztény keresztségig (vö. 16,15: κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει; 16,16) ível. Ez a gondolati ív Máté evangéliumában is kimutatható, bár Máténál a missziós parancsban említett keresztség összefüggésében a hit követelménye csak implicit módon jelenik meg.

A Róm 6,3-4, a 1Kor 12,13, a Gal 3,27, a Kol 2,12 és az 1Pt 3,21 szintén tartalmaz a keresztény keresztségre vonatkozó szóhasználatot, ám ezekkel a szövegekkel a következő fejezetben foglalkozunk részletesebben, mivel teológiaiilag értelmezik a keresztség szentségének hatását, s a keresztség különböző motívumai kimutathatók bennük.

Meg kell ugyanakkor azt is említenünk, hogy léteznek olyan szövegek az újszövetségi Szentírásban – 1Kor 6,11; Ef 5,14.26; Tit 3,5-7 –, amelyekben ugyan nem található meg a keresztséget jelölő megszokott szavak (βαπτίζω, βάπτισμα és βαπτισμός), azonban egyértelműen utalnak a keresztény keresztségre. Ezen helyek bővebb bemutatását is a következő fejezetben végezzük el.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Vö. SÖDING, *Das Evangelium nach Markus*, 462.

<sup>38</sup> A kutatók nagyobb része szerint az utolsó két bekezdésben említett helyek jórészt őskeresztény hagyományt tükröznek. Vö. KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II.*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 75.115.126.159.173.205.

### 3. A keresztény keresztség hatását értelmező újszövetségi szövegek

#### 3.1. Protopáli levelek

##### 3.1.1. Róm 6,3-11<sup>39</sup>

3 Vagy nem tudjátok, hogy akik Krisztus Jézusra keresztelkedtünk meg, az Ő halálára keresztelkedtünk meg? 4 Eltemetkeztünk vele együtt a keresztség által a halálba, hogy amint feltámadt Krisztus a halálból az Atya dicsőségére, úgy mi is az élet újdonságában járjunk. 5 Ha ugyanis halálának hasonlóságában egybenőttünk vele, úgy leszünk feltámadásában is. 6 Tudjuk azt, hogy a mi régi emberünket vele együtt megfeszítették, hogy a bűn teste elpusztuljon, és ne szolgáljunk többé a bűnnek. 7 Aki pedig meghalt, megigazult a bűntől. 8 Ha pedig meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy vele együtt élni is fogunk. 9 Tudjuk, hogy Krisztus feltámadván a halálból többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta. 10 Aki pedig meghalt, egyszer s mindenkorra meghalt a bűnnek, aki pedig él, Istennek él. 11 Így ti is tekintsétek magatokat halottnak a bűnnek és élőnek az Istennek Krisztus Jézusban.

A keresztségi szakaszt közvetlenül megelőző két versben (vö. 6,1-2) Pál a Róm 5,20-ban található kijelentéssel (*ahol elhatalmasodott a bűn, túlradt a kegyelem*) kapcsolatban felmerült félreértelmező álláspontokat igyekszik megcáfolni, amelyek úgy vélik, hogy az apostol bűnre buzdít annak érdekében, hogy a kegyelem is túlradjon.<sup>40</sup> A μή γένοιτο kifejezést használja a 6,1-ben idézett téves értelmezés cáfolatára, amely a γίνομαι „lesz, válik valamivé, történik” ige optativus aoristosa, és úgy lehetne lefordítani, hogy „szó sincs róla, semmi esetre sem, távol álljon tőlünk”. Majd azzal folytatja, hogy ez a téves nézet önellentmondást tartalmaz, hiszen ha meghaltunk a bűnnek, nem élhetünk benne többet.<sup>41</sup> Azzal a többszám első személyben álló kifejezéssel, hogy „meghaltunk a bűnnek” (ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ), már nyilvánvalóan a keresztségre utal, ahogy a 6,3-tól következő keresztségről szóló tanításban részletesen kifejti annak mibenlétét. A keresztségről szóló szakaszt (6,3-11) Pál a „nem

<sup>39</sup> Az elemzett görög szövegeket saját fordításban közöljük, amikor viszont az elemzésen kívüli szentírási helyeket idézzük, akkor a Szent István Társulat által kiadott Ó- és Újszövetségi Szentírást használjuk. Az Újszövetség görög szövegének idézésekor mindig az alábbi kritikai kiadás szövegét veszem alapul: NESTLE, E. – ALAND, B. – KARAVIDOPOULOS, J. – MARTINI, C. M. – METZGER, B. M. (szerk.), *Novum Testamentum graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart<sup>28</sup>2012., míg a Szeptuaginta görög szövegét az alábbi kiadás szövege szerint idézzük: *Septuaginta SESB Edition* (szerk. RAHLFS, A., és HANHART, R.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

<sup>40</sup> Vö. HENSELL, E., *The Baptismal Reality of Dying and Rising with Christ: Romans 6:3-11*, in *BibTod* 55 (2017/2), 90.

<sup>41</sup> Vö. PESCH, R., *Römerbrief* (NEB NT 6), Echter Verlag, Würzburg 1983, 56.

*tudjátok, tudjátok, hogy*” (ἀγνοεῖτε ὅτι) mondattal vezeti be. Ezzel utalhat olyan, már meglévő tudásra, amely ismeretes volt a római keresztények körében, de az is lehetséges, hogy az ἀγνοεῖτε ὅτι didaktiai értelemben használatos, hiszen az utána következő versek fontos őskeresztény tanítást tartalmaznak a keresztség szentségéről. A βαπτίζω ige itteni szerepeltetése megfelel az ősegyház szóhasználatának a szentség kiszolgáltatására vonatkozóan.<sup>42</sup>

A 3. versben a pass. aor. pl. 1. ἐβαπτίσθημεν „megkeresztelkedtünk” ige foglalja keretbe az εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν „Krisztus Jézusba” – εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ „az Ő halálába” prepozíciós szerkezetpárt. Tehát „Krisztus Jézusba”, „az Ő halálába” keresztelkedtünk meg, mintegy párhuzamot téve a kettő közé: vagyis a Krisztusban való megkeresztelkedés az Ő halálában való megkeresztelkedést jelenti. Az előbbi a Krisztussal való egybeforrást, míg az utóbbi a halálában való részesedést jelenti. Ezt a tényt Pál a következő versben még jobban részletezi. A συνθάπτω „vele együtt eltemetni” ige pass. aor. pl. 1. alakja, a συνετάφημεν egy temetéshez teszi hasonlónvá a keresztséget. A keresztség első mozzanata a vízben való alámerítkezés, és ennek következménye a Krisztussal együtt való eltemetkezés, vagyis a Krisztus halálában való részesedés.<sup>43</sup>

A 4. versben a ἵνα célhatározói mellékmondatot vezet be, amely az eltemetkezés végső célját jelzi, vagyis azt, hogy az élet újdonságában járjunk (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν). A περιπατέω „körüljár, járkál, sétál” ige aoristos coniunctivusban van a célhatározói alárendelő mellékmondat miatt, amely arra utal, hogy az élet újdonsága (καινότης ζωῆς) nem pusztán egy távoli jövőbeli esemény, hiszen a keresztség által már most valamilyen módon megtörtént valósággá vált. Tehát a megkeresztelt ember már most az élet újdonságában jár és „új teremtmény” lett (vö. 2 Kor 5,17; Gal 6,15: καινὴ κτίσις). Az καινός „új” és a καινότης „újdonság” szavak eszkatologikus értelemmel is bírnak (vö. 1Kor 11,25; 2Kor 3,6; Ef 2,15; 4,24; Róm 7,6), vagyis a megkeresztelték a bűn uralma alól megszabadulva feltámadt Krisztus által elhozott új korszak emberei.<sup>44</sup> Az eszkatologikus élet ezen új dimenziója a megkeresztelt számára valósággá és megvalósítandó életlehetőséggé vált, ugyanakkor végső beteljesedése még várat magára.<sup>45</sup> A ὡσπερ-οὕτως „amint-úgy” kötőszavak mutatják a hasonlóságot és párhuzamot Krisztus feltámadása (ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης

<sup>42</sup> Vö. SCHLIER, H., *Römerbrief* (HThKNT 7), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1979, 192.

<sup>43</sup> Vö. HENSELL, E., *The Baptismal Reality of Dying and Rising with Christ: Romans 6:3-11*, in *BibTod* 55 (2017/2), 90.

<sup>44</sup> Vö. HULTGREN, A. J., *Baptism in the New Testament: Origins, Formulas, and Metaphors*, in *WW* 14 (1994/1), 10.

<sup>45</sup> Vö. BAUMGARTEN, J., art. καινός καινότης, in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II* (szerk. Balz, H. – Schneider, G.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1981, 567-568.

τοῦ πατρὸς) és a keresztény ember megújulása (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν) között. A ζῶ „élni”, illetve a ζωή „élet” szavak – akárcsak a θάνατος „halál” – olyan fogalmak, amelyek Pálnál szoteriológiai tartalmat is magukban hordoznak. Az „élet újdonságában járás” (vö. Gal 5,25: πνεύματι καὶ στοιχῶμεν „a Lélekben járjunk”) azt jelenti, hogy a mindennapi élet egyszerűségében már a jövő, vagyis a feltámadás kezdete valósul meg.<sup>46</sup>

Ahogy a 3-4. versek szerves egészet képeznek és megjellegzik a keresztségről szóló tanítást, úgy ennek a párhuzamos és még bővebb kifejtése megtalálható az 5-6. versekben. Az 5. vers második szava, a γάρ kötőszócska kifejezi ezt a logikai folytonosságot. A σύμφυτοι γεγόναμεν „egybenöttünk” mintegy rímelt a συνετάφημεν „együtt eltemetkeztünk” igével az előző versben, és a 4. és 5. vers egységét tárja fel.<sup>47</sup> A συν „-val/-vel” jelentésű prepozíció a Krisztussal való hasonlóságra és egységre utal, amely három kifejezésben is szerepel: a 4. versben, mint „vele együtt való eltemetkezés” (συνετάφημεν), a 6. versben, mint „vele együtt való keresztfeszítés” (συνεσταυρώθη), az 5. versben pedig „a halálának hasonlóságával való egybenövés” (σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ). A passzív aoristosok (συνετάφημεν, συνεσταυρώθη) azt jelzik, hogy a keresztségben megtörténik a Krisztussal való egyesülés, „egybenövés”, mégpedig a halálának hasonlóságában (τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ).<sup>48</sup> Ennek következménye tehát, hogy majd a feltámadásának hasonlóságában is részesülni fogunk (ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα). Nyilván a keresztségben való meghalás a bűnnek nem azonos Krisztus történeti halálával a Golgotán, s ezt a különbségtételt fejezi ki a ὁμοίωμα „hasonlóság” szó. A hasonlóság persze azt jelenti ebben az esetben, hogy a keresztségben Krisztus halála nagyon is valóságosan jelen van, hiszen azzal egyesül a megkeresztelt ember.<sup>49</sup>

A 4. vershez hasonló módon az 6. vers is célhatározói mellékmondatot tartalmaz, amelynek állítmánya καταργέω „elpusztít, megszüntet” ige pass. aor. coniunctivus sg. 3. alakja, a καταργηθῆ. A „régibb emberünk” (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος) Krisztussal „együtt való megfeszítettése” (συνεσταυρώθη) a bűn testének (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) elpusztítását (καταργηθῆ) eredményezi. A ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος a megkeresztelt embernek azon korábbi valóságát jelzi, amely a bűn alatt állt a keresztség előtt, tehát mielőtt a krisztusi új élet valósága meg nem nyílt számára. A „bűn teste” kifejezés az embernek azt a testi valóságát jelenti, amelyet a bűn uralma alatt áll. A keresztségben tehát az ember bűn által meghatározott

<sup>46</sup> Vö. SCHOTTRUFF, L., art. ζῶ ζωή, in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II* (szerk. Balz, H. – Schneider, G.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1981, 263-266.

<sup>47</sup> Vö. MORALES, I. A., *Baptism, Holiness and Resurrection Hope in Romans 6* in *CBQ* 83 (2021/3), 470.

<sup>48</sup> Vö. MORALES I. A., *Baptism, Holiness and Resurrection Hope in Romans 6* in *CBQ* 83 (2021/3), 469.

<sup>49</sup> Vö. SCHLIER, *Römerbrief*, 196.

valóságának kell elpusztulnia. Ez egyben felszabadítást is jelent a bűn rabszolgasága alól (τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ), valamint egy új, krisztusi uralomhoz tartozást.<sup>50</sup> A keresztségben tehát természetesen nem fizikai megsemmisítésről van szó, hanem az áteredő büntől és az összes személyes büntől való megtisztulásról.

A 7. vers hangsúlyozottan kinyilvánítja és megerősíti ezt az új, felszabadult állapotot a δικαίω „igazzá tesz” ige használatával pass. praesens perfectum sg. 3. alakban, amely passivum teologicum, vagyis Isten a cselekvő, aki a megigazulást adja: ez az Ő kegyelmének az ajándéka ingyenes módon (vö. Róm 3,24-25). A 7. vers γὰρ kötőszava arra utal, hogy az itt említett megigazulás az előző versben szereplő „vele együtt megfeszítettésnek” a következménye, hiszen az így meghaló (ὁ γὰρ ἀποθανὼν) igazult meg a keresztségben (δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας). Az ἀπὸ kötőszó a δικαίω igével összekapcsolva hangsúlyozottan juttatja kifejezésre a megváltás gondolatát, az ember megszabadulását a bűn szolgaságából. A 7. vers kijelentése tehát a keresztségben meghaló ember szabaddá nyilvánítását jelenti a bűn hatalma alól, vagyis a bűnnek azon köteléke alól, amely korábban megkötözte őt. Az igazi jelentősége és ereje a kijelentésnek abból a hitbéli meggyőződésből ered, hogy a keresztségben valóban részesedünk Krisztus halálában, amelynek következménye a bűn alóli felszabadulás.<sup>51</sup>

A 8. vers szerkezete összesíti magában a keresztség negatív és pozitív aspektusát, vagyis a halált és a feltámadást: ha meghaltunk vele, akkor élni is fogunk vele. A 6,3-11 szakaszban a συνζήσομεν – az utolsó συν „-val/-vel” előtagú ige – eszkatologikus valóságra utal. A 9. vers, ellentétben a 6. verssel, nem a bünt, hanem a halált állítja a középpontba, és Krisztus feltámadását mint a hit tárgyát idézi, csakúgy, mint a halhatatlanságát, hogy a halál már nem uralkodik rajta és többé nem hal meg (οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει). Pál itt egy már megformázott őskeresztény hitvallásformulára utalhat, amelynek a nyomait a 2Tim 2,11 tartalmazza. A 9. vers tehát tényszerűen kijelenti, hogy Krisztus kiszabadult a halál uralma alól, hiszen azt már a feltámadásában legyőzte.<sup>52</sup>

A 10. vers bővebben kifejti Krisztus halálának jelentőségét. Ő az, aki egyszer s mindenkorra, visszafordíthatatlanul és végérvényesen meghalt (ἀπέθανεν ἐφάπαξ), mégpedig a bűnnek halt meg (τῇ ἁμαρτίᾳ), hogy kiváltson minket a bűn uralma alól és megigazulttá tegyen minket (vö. 2Kor 5,21). Hiszen az Ő halála a mi bűneinkért történt (vö. Róm 4,25). Az

<sup>50</sup> Vö. uo. 197-198.

<sup>51</sup> Vö. SCHRENK, G., art. δικαίω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II. Δ – Η*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 222.

<sup>52</sup> Vö. SCHLIER, *Römerbrief*, 199.

a tény pedig, hogy egyszer halt meg (ἀπέθανεν ἐφάπαξ), vagyis egyszer s mindenkorra, már magában foglalja a halál és a bűn felett aratott győzelmet is, hiszen ezt követi majd a feltámadás és az örök élet, amelyre a 10. vers második fele utal (ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ). A ζῆ „él” ige praesens imperfectumban van, és egy folyamatot, állandóságot fejez ki, mintegy az örökkévalóság állapotát. Az ἀποθνήσκω „meghalni” ige aoristosban áll (ἀπέθανεν), vagyis Krisztus esetében a halál már elmúlt, amelyet egyszer s mindenkorra felvált az örök élet. A ζῆ igehez tartozó τῷ θεῷ „az Istennek” dativus commodi, vagyis Krisztus örök élete Istennek való odaadottságban mutatkozik meg, s ezáltal számunkra is adott „szerepének örökkévalósága” (vö. Róm 8,35).<sup>53</sup>

Érdeemes megfigyelni az 5-7. és a 8-10. versek párhuzamos szerkezetét. Világos strukturális hasonlóságok állnak fenn a két egység között, ugyanakkor azok gondolatiságában számottevő különbség és fejlődés is megfigyelhető. Az 5-7. versekben inkább a bűntől való felszabadulás, a megigazulás kerül előtérbe. Bár a feltámadás 5. versbeli megemlézése óhatatlanul rezonál a feltámadás eszkatologikus reményére (τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα), az egység a keresztség jelenben történő következményeire, a megigazulásra és felszabadulásra fókuszál (vö. 6,7: δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας). A 8-10. versekben viszont a halál alóli felszabadulás (vö. 6,9: οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει) és az örök élet (vö. 6,10: ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ) a hangsúlyos.<sup>54</sup>

A οὕτως „így, úgy” határozószó mintegy átvezeti a 11. verset, amely levonja a keresztyének számára az alapvető következtetéseket a 6,3-10. versekben elhangzottakból, amelyek a keresztségre vonatkoznak és tulajdonképpen az egész szakasz alapproblémájára, vagyis a páli tanítás félreértelmezésére (vö. 6,1) reflektálnak. A λογίζεσθε „tekintsétek, tartsátok” impf. imper. pl. 2-ben ige accusativus cum infinitivo szerkezettel áll (ἑαυτοὺς [εἶναι]). A ἑαυτοὺς „magatokat” névmáshoz tartozó kulcsszavak a νεκροὺς „halottakat” és a ζῶντας „élőket” egyértelműen utalnak a Krisztus halálában és feltámadásában való részesedésre. A levél olvasóinak, vagyis a megkeresztelt római híveknek ezért úgy kell magukat tekinteni, mint akik meghaltak a bűnnek és élnek Istennek Krisztus Jézusban. Nyilvánvaló, hogy a 10. versben Krisztus esetében a „bűnnek való meghalás” magát a megváltó keresztáldozatot jelenti, hiszen neki nem voltak személyes bűnei, amit el kellett volna hagyni, ugyanakkor a 11. versben már a hívekre vonatkoztatva morális vonatkozást is kiolvashatunk belőle: a hívek életvitelében is meg kell nyilvánulnia annak a reális változásnak, amely a keresztségük által történik meg. Az örök élet realitása is már valamilyen módon kézzelfoghatóvá válik, hiszen a keresztyén ember is Istennek él, mégpedig ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

<sup>53</sup> Vö. SCHLIER, *Römerbrief*, 200.

<sup>54</sup> Vö. MORALES I. A., *Baptism, Holiness and Resurrection Hope in Romans 6*, in *CBQ* 83 (2021/3), 476-479.

„Krisztus Jézusban”. Tehát a keresztény ember élete Istennek szánt élet, ugyanakkor Krisztushoz kötött, Krisztus-központú, Jézus Krisztus személye nélkül nem értelmezhető. Az Istennek való élet nem más, mint az élet újdonságában járás, amely morális kötelezettséget is maga után von. A keresztségben a bűn uralma ugyan megtört a keresztény ember felett, ám ennek a keresztény élet valóságában tevékenyen is meg kell mutatkoznia.<sup>55</sup>

*„A keresztség a régi ember halálának reálszimbóluma, a Krisztussal együtt megfeszített bűnös, akit Jézus Krisztus engesztelő halála a bűn uralma alól kiszabadított, [...] és akinek a bűn által uralt testét a keresztségben Krisztussal „eltemették” és ezért a bűn számára halott. A keresztség egyidejűleg az új élet valóságának reálszimbóluma, amelyben már Krisztussal, a Feltámadottal élünk, aki isteni életét megosztja velünk, és vele a feltámadásában is egyesülni fogunk. Amennyire igaz a Jézus Krisztus halálának és feltámadásának történelmi valóságáról szóló tanúságtétel, annyira igaz a keresztségi tanítás Isten működésének történelmi realitásáról a megigazult emberben és az új élet szakramentális realitásáról a hívők közösségében.”<sup>56</sup>*

Ehhez természetesen szükséges a megkeresztelt ember hite és szabad akarata is, azonban a keresztségben Isten ingyenes kegyelmi aktusa működik, és ezáltal megy végbe a megigazulás, a lelki újjászületés, és majd az eszkatonban ehhez fog kapcsolódni a test feltámadása is.

A keresztség motívumai tehát ebben a szakaszban a következők:

- Halál, vagyis Krisztus Jézus halálában való részesedés (vö. Róm 6,3: εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν)
- Krisztussal való eltemettetés a halálban (vö. Róm 6,4: συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον)
- Krisztussal való megfeszítettetés (vö. Róm 6,6: ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη)
- Krisztus halálának hasonlóságában való egybenövés (vö. Róm 6,5: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ)
- az élet újdonságában való járás (vö. Róm 6,4: ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)
- Krisztus feltámadásában való jövőbeli eszkatologikus részesedés (vö. Róm 6,5: τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα)
- Krisztussal együtt való eszkatologikus élet mint a hit tárgya (vö. Róm 6,8: πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ)

<sup>55</sup> Vö. SCHLIER, *Römerbrief*, 200-201.

<sup>56</sup> PESCH, R., *Römerbrief* (NEB NT6), Echter Verlag, Würzburg 1983, 58.



### 3.1.2. 1Kor 6,11

11 Néhányan ilyenek voltatok, de megmosakodtatok, megszentelődtek és megigazultatok az Úr Jézus Krisztus nevében és Istenünk Lelkében.

A Korintusiakhoz írt első levélben két helyen is szó esik a keresztségről, az 1Kor 6,11-ben és az 1Kor 12,13-ban, igaz az első helyen e kettő közül sem a βαπτισμός, βάπτισμα „keresztség”, sem a βαπτίζω „megkeresztelni” szavak nem szerepelnek, inkább az utalásból és a szavak jelentéséből lehet a keresztség valóságára következtetni.

Az első szöveg (1Kor 6,11) a 6 részre osztott levéltörzs második, az erkölcsi visszaélésekkel foglalkozó részében (5,1-6,20) található, amelyben „nemcsak a szigorú feddés eszközével él, hanem a teológiai érvelést és meggyőzést is fontosnak tartja.”<sup>57</sup> A szűkebb szöveggörnyezet a keresztények peres ügyeiről és azok testvéri megoldásáról szóló egység (6,1-11), amelynek végén, a 9-10. versben először egy bűnkatalógus található, végül pedig a 11. vers utal a megkeresztelkedés tényére is a βαπτίζω ige említése nélkül.

Pál abból az alapvető kijelentésből indul ki, hogy az igazságtalanok/gonoszok nem öröklük Isten országát (vö. 6,9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν). A Gal 5,21-hez hasonló egy hasonlóan hosszú bűnkatalógust sorol fel (vö. 6,9-10), amely sorra veszi korának elterjedt bűneit, s negatív módon fogalmazza meg az Isten országába való belépés feltételeit. Nyilván ezeket a bűnöket, amelyek között megtalálhatóak a szexuális bűnök is, korábbi életükben a korintusi keresztények is elkövették.<sup>58</sup> A megtérésük és megkeresztelkedésük után sem sikerült teljesen levetni régi rossz szokásaikat, s egyúttal problémát jelenthetett számukra környezetük erkölcsi lazaságának hatása, amelytől nem tudtak egy könnyen függetlenné válni, ahogy egy akkoriban elterjedt mondás is tükrözi: Πάντα μοι ἔξεστιν „Minden szabad nekem”.<sup>59</sup> A bűnkatalógust azzal a konklúzióval zárja az apostol, hogy bár közülük is egyesek ilyenek voltak (vö. 1 Kor 6,11: ταῦτά τινες ἦτε), de megváltoztak a keresztségből fakadó megigazulás által. A bűnös életmódot múlt időbe helyezi, mégpedig praeteritum imperfectumban (ἦτε), amely abbéli pozitív meggyőződésének ad hangot, hogy a negatív körülmények ellenére képesek megmaradni a megigazult állapotban. A 11. vers második fele az ἀλλά ellentétet kifejező kötőszóval kezdődik, amely három kifejezéshez járulva fejt ki a keresztség és a

<sup>57</sup> Vö. KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II.*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 72.

<sup>58</sup> Vö. KLAUCK, I. *Korintherbrief*, 46.

<sup>59</sup> Vö. KOCSIS, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II.*, 82.

kereszténnyé válás lényegét a megtért korintusi hívek életében, és azt az ellentétet, amely a korábbi életükkel szemben fenn áll.

E három kifejezés a következő: az ἀπελούσασθε „megmosakodtatok”, a ἡγιασθητε „megszenteltettek/megszentelődtek” és az ἐδικαιώθητε „igazzá tétettek/megigazultatok”. Az első mediális, a másik kettő passzív aoristosban azt az eseményt jelöli, amely megteremti a megkereszteltek új egzisztenciáját.<sup>60</sup> A passzív szerkezet itt is természetesen theologicum passivum (ἡγιασθητε, ἐδικαιώθητε), amely az Isten általi cselekvést helyezi előtérbe, tehát maga Isten viszi végbe a szentté válást és a megigazulást mégpedig „az Úr Jézus Krisztus nevében és Istenünk Lelkében” (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν).

Az ἀπολούω „megmosakodni” ige a vízben való alámerítés konkrét tényét mint fizikai eseményt jelöli,<sup>61</sup> átvitt értelemben pedig utal a bűnök bocsánatára, vagyis a külső tisztulás a belső valóságot jelzi.<sup>62</sup> A keresztség mint fürdő (vö. Tit 3,5-7) tehát a megtisztulás értelmében szerepel, amely olvasat hagyományosnak tekinthető.<sup>63</sup> Ennek következményeként szentté válik és megigazul az illető. A keresztség jelenti az „áttörést” a megkeresztelt személy régi és új valósága között.<sup>64</sup> A régít a felsorolt bűnkatalógus jellemez, az újat pedig az említett három ige írja le. „A szentté válás azt jelenti, hogy a keresztség az embert egy olyan új létmódba helyezi, amelyben Isten előtt megállhat, s ez magában foglalja a régi egzisztencia felülmúlását, és az új egzisztenciával, mint megigazultsággal való megajándékozottságot is.”<sup>65</sup> A szentté és az igazzá válás egymást kölcsönösen kiegészítő és magyarázó fogalmak, amelyek ugyanannak a lelki valóságnak két aspektusát tárják elénk. Egyértelmű Pál apostol azon törekvése, hogy kimutassa a szoros összetartozást a keresztség és a megigazulás között, hiszen a keresztség „az üdvösséget a maga teljességében közvetíti.”<sup>66</sup> Mind a megigazulás, mind a szentté válás Isten cselekvése által valósul meg, a passzív alakok által jelzett cselekvés véghezvivője tehát a Szentháromság, persze nem kifejtett, hanem bennfoglalt, implicit módon.<sup>67</sup>

A keresztség motívumai az 1 Kor 6,11-ben a következők:

<sup>60</sup> Vö. DELLING, G., *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*. in *Kerygma und Dogma* 16 (1970). 264-265.

<sup>61</sup> Vö. KLAUCK, I. *Korintherbrief*, 46.

<sup>62</sup> Vö. OEPKE, A., art. λούω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, I–N*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 306.

<sup>63</sup> Vö. CONZELMANN, H., – HAHN, F. – MEYER, H. A. W. *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969, 129.

<sup>64</sup> Vö. KLAUCK, I. *Korintherbrief*, 46.

<sup>65</sup> Vö. DELLING, G., *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*, in *Kerygma und Dogma* 16 (1970), 265.

<sup>66</sup> GNILKA, J., *Az Újszövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2007, 109.

<sup>67</sup> Vö. KLAUCK, I. *Korintherbrief*, 46.

- a megmosás, vagyis a megtisztulás (ἀπελούσασθε)
- megszentelődés/szentté válás (ἡγιασθητε)
- a megigazulás, igazzá válás (ἐδικαιώθητε)

### 3.1.3. 1Kor 12,13

13 Mindnyájan pedig egy Lélekben egy testbe keresztelkedtünk meg, akár zsidók, akár görögök, akár rabszolgák, akár szabadok, mindnyájunk egy Lélek itatott át.

Az 1Kor 12,13-ban ekkleziológiai távlatban találkozunk a keresztséggel. Pál a testhez hasonlítja az egyházat, amelynek ugyan sok tagja van, de mégiscsak egy test (vö. 1Kor 12,12: Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα). Röviden hozzá is fűzi, hogy ez az analógia áll fenn Krisztus esetében is (οὕτως καὶ ὁ Χριστός), s így érthető a 13. vers átvezetése, ahol a ἓν „egy” szó háromszor is előfordul, kétszer a Lélekkel és egyszer a testtel kapcsolatban. A πνεῦμα szó tehát kétszer is szerepel a versben, mintegy keretbe foglalva azt, s kihangsúlyozva a Szentlélek központi szerepét, aki az egység megteremtője (ἐν ἐνὶ πνεύματι; πάντες πνεῦμα ἐποτίσθημεν). A megkeresztelteknek ez az egysége, egy testté formálódása, amely a Szentlélekben megy végbe, meghaladja a korábbi nemzeti, illetve társadalmi kereteket (vö.: εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνας εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι). Párhuzam figyelhető meg a Gal 3,28-cal e tekintetben.<sup>68</sup>

A keresztség tehát egyszerre pneumatológiai és ekkleziológiai következményekkel jár a megkereszteltek számára: egyrészt átítatja őket a Szentlélek, másrészt ez a Szentlélekkel való átítatódás munkálja bennük azt, hogy mindannyian egy testté lesznek az egyházban, amely Krisztus teste (vö. 12b. v.: οὕτως καὶ ὁ Χριστός). Természetesen az egyház mint Krisztus titokzatos teste preegzisztens a tagjai vonatkozásában – tehát az új megkeresztelt személyek már ebbe a létező testbe tagozódnak bele –, s nem pusztán a tagok összességének a gyümölcse.<sup>69</sup>

A keresztség motívuma az 1Kor 12,13-ban tehát a következő:

- az egy testté válás a Szentlélekben, vagyis betagozódás az egyházba (ἐν ἐνὶ πνεύματι ... πάντες εἰς ἓν σῶμα)

<sup>68</sup> Vö. KLAUCK, I. *Korintherbrief*, 89.

<sup>69</sup> Vö. CONZELMANN, H., – HAHN, F. – MEYER, H. A. W. *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969, 250.

- társadalmi-nemzeti különbségek meghaladása Krisztusban (εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι)
- az átítatódás ugyanazon Szentlélek által (ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν)

### 3.1.4. Gal 3,26-28

26 Mindnyájan pedig Isten fiai vagytok a hit által Jézus Krisztusban. 27 Akik pedig Krisztusba megkeresztelkedtetek, Krisztust öltöttétek magatokra. 28 Nincs zsidó, sem görög, nincs rabszolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mindnyájan egyek vagytok ugyanis Krisztus Jézusban.

A Galatákhöz írt levél keresztségről szóló részlete (3,26-28) a levél második tanító részéhez tartozik, ahol számos teológiai érv kerül felsorolásra.<sup>70</sup> Ahogy Székely János írja, a levél „vitairat, amelyben Pál megvédi a véleményét és apostoli gyakorlatát. Tüzes levél, rengeteg félbehagyott, megszakított mondattal. Ugyanezt a témát később higgadtan foglalja össze a Római levélben.”<sup>71</sup> Az általunk vizsgált részlet (3,26-28) közvetlen szövegkörnyezete a törvény üdvözítő funkciójáról, vagyis az üdvtörténetben betöltött szerepéről értekező kisebb egység (Gal 3,19-4,7).<sup>72</sup>

Ebben az egységben Pál részletesen taglalja, hogy a pogányok hogyan válnak fiakká (3,26), sőt, örökké Isten kegyelméből (4,7), s kifejti, hogy a törvény Krisztus elfogadására készít elő, de önmagában nincs éltető ereje, nem eredményezi a megigazulást. Hiszen ahogy korábban az egyik kulcsmondatban a Gal 2,16-ban tudunkra adja: „Ezért elfogadtuk Jézus Krisztus hitét, hogy a Krisztusba vetett hitben váljunk igazzá: nem mert tetteink megfelelnek a törvénynek, hisz a törvény szerinti tettek senkit sem tesznek igazzá.” Ezt mintegy alaptételként fogalmazza meg, persze nem az ember csődje, hanem a törvény elégtelensége kimutatása végett, hiszen a bűn hatalmától és a „törvény átkától” (vö. 3,13) Krisztus helyettesítő kereszthalála szabadít meg minket.<sup>73</sup> „Krisztus irántunk tanúsított szeretetből szabadon magára vállalta a bűn minden fájdalmas következményét, s így mentesített minket az „átoktól”, azaz a törvény megszegéséért járó büntetéstől.”<sup>74</sup> A törvény szerepét az összefogásban és a hitben való megőrzésben látja tehát Pál (vö. Gal 3,23): „megőriztettünk együvé zárva”

<sup>70</sup> Vö. KOCSIS, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába*, 114.

<sup>71</sup> Vö. SZÉKELY, J., *Az Újszövetség teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 199.

<sup>72</sup> Vö. MÜBNER, F., *Der Galaterbrief* (HThKNT 9), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981, 243.

<sup>73</sup> Vö. KOCSIS, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I.*, 119.

<sup>74</sup> Uo. 119.

(ἐφρουρούμεθα συνκλειόμενοι) ti. a törvény alatt (ὕπὸ νόμον), mégpedig „a hit elérkezése előtt” (Πρὸ τοῦ δὲ ἔλθειν τὴν πίστιν). Természetesen Jézus Krisztus hitéről van szó, vagy más szóval a Jézus Krisztusba vetett hitről (vö. 3,22: ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ),<sup>75</sup> amely által megigazulunk.

A törvény szerepét illetően a Gal 3,24-25-ben nyilatkozik az apostol: *„Így a törvény nevelőnk lett Krisztusra, hogy a hitben megigazuljunk. A hit eljövételével azonban kikerültünk a nevelő keze alól.”*

A 3,24-ben a mózesi törvény célját megállapító, a ἵνα kötőszóval bevezetett célhatározói mellékmondat állítmánya a δικαιωθῶμεν „hogy megigazuljunk” aor. coniunctivusban áll. Ez az ige a megigazulás egyik alapszava a páli iratokban. Ebből logikailag következik, hogy a törvény célja a megváltás Krisztusban, vagyis a hit általi megigazulás. Ezért Pál számára egyértelmű következtetés, hogy mivel a törvény célja nem más, mint a Krisztus által hozott megigazulásban való részesedés az Őbelé vetett hit által, ezért e hit kinyilatkoztatásával már kikerültünk a nevelő, vagyis a mózesi törvény alól (vö. 3,25). Az antik görög világban a παιδαγωγός „nevelő” egy olyan rabszolga volt, aki a gyermekeket kísérte az iskolába és megvédte őket, tehát nem annyira valóságos nevelés, mint inkább felügyelet és védelmezés volt a feladata (vö. 3,24). Ilyesmire Pál számára a törvény is, ahogy a φρουρέω „öriz, őriztet” ige azt alkalmas módon kifejezi.<sup>76</sup>

Az előbbiekből már következik a 26. vers állítása, amely a levél olvasóit, vagyis a galatákat Isten fiainak nevezi (Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστέ). A 26. vers a γὰρ kötőszócskával kapcsolódik az előző vershez, azaz mivel Isten fiai vagyunk, nem állunk már a nevelő, vagyis a törvény, a παιδαγωγός befolyása alatt. Persze az a tény, hogy fiak vagyunk, még nem tenné önmagában egyértelművé, hogy nem a nevelő felügyelete alatt állunk. A Gal 4,5-7 azonban egyértelműsíti, hogy olyan felnőtt, szabad fiakról beszél Pál, akik nem gyermekek többé, és már nem állnak gyámság alatt (4,7), hanem teljes jogú örökösök Isten kegyelméből. Mindez a fogadott fiúságot jelenti, amelyet a görög υἰοθεσία szó fejez ki (vö. 4,5), s amelyet Jézus Krisztus megváltása árán nyer el a hívő (vö. 4,5). Ez a fogadott istenfiúság bőségesen felülmúlja az Ábrahám általi hitbeli leszármazás lehetőségét is, amely szintén a keresztény ember sajátja (vö. 3,29).

Érdeemes figyelmet szentelni a 3,26b-re, amely azt magyarázza meg, hogy mi által válunk Isten fiaivá: διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ „a hit által Krisztus Jézusban”. Viszont ez a szóösszetétel legalább kétféle értelmezési lehetőséget ad: az ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kifejezés

<sup>75</sup> Az idézett görög szöveg német fordítása: „aus Glauben an Jesus Christus” MUBNER, *Der Galaterbrief*, 243.

<sup>76</sup> Vö. MUBNER, *Der Galaterbrief*, 257.

tartozhat a διὰ τῆς πίστεως szóösszetételhez vagy a vers első feléhez is, a υἱοὶ θεοῦ ἐστέ „az Isten fiai vagytok” állításhoz. Az elterjedt magyar fordítások általában az előbbit részesítik előnyben, s így a szöveg értelme: a Jézus Krisztusba vetett hit által válunk Isten fiaivá. Érdeemes azonban megjegyezni, hogy a πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kifejezés Jézus Krisztusba vetett hit értelemben egyébként Pálnál soha nem szerepel, hiszen arra a πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ kifejezést használja (vö. Gal 2,16.20; 3,22; Róm 3,22.26; Ef 3,12, Fil 1,27; 3,9; Kol 2,12; 2 Tessz 2,13). Tehát kézenfekvőbb azt az olvasatot előnyben részesíteni, hogy Jézus Krisztusban vagyunk Isten fiai, az pedig a hit közvetítésével és a hit által megy végbe. Persze nyilván a keresztény, vagyis a Jézus Krisztusba vetett hitről van szó, vagyis az említett fordítások természetesen helyesek tartalmilag, de mégis e helyütt az ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nem a πίστις „hit” szóhoz tartozik, hanem az istenfiúság megtörténének mintegy alapját jelöli meg.<sup>77</sup>

A 28. vers befejezése, amely a keresztények egységét húzza alá Jézus Krisztusban, ugyanezzel a szóösszetétellel ér véget, mint a 26. vers: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Tehát csakúgy, mint az istenfiúságnak, a keresztények közötti egységnek (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε) az alapja is a megkereszteltek Krisztusba öltözöttsége (Χριστὸν ἐνεδύσασθε). A háromszor felbukkanó γὰρ kötőszó megteremti az egységet a 26-28. vers között: Πάντες γὰρ „mindnyájan ugyanis” (vö. 26. vers), ὅσοι γὰρ „azok ugyanis” (vö. 27. vers), Πάντες γὰρ „mindnyájan ugyanis” (vö. 28. vers). A „mindnyájan ugyanis Isten fiai vagytok” mondat magyarázza meg azt, hogy kikerültünk a nevelő, vagyis a mózesi törvény uralma alól, „a mindnyájan ugyanis egyik vagytok Krisztus Jézusban” pedig a korábbi természetes kategóriák meghaladását indokolja meg.

E három vers középpontjában a keresztség áll: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε „akik ugyanis Krisztusba megkeresztelkedtetek, Krisztust öltöttétek magatokra”, vagyis más szóval Krisztusba öltöztetek. Mivel a 27. vers szerves folytatása a 3,26-nak, így hozzá tehetjük, hogy azok az Isten fiai Krisztus Jézusban a hit által, akik már Krisztust öltötték magukra a keresztségben. Vagyis a keresztségben létrejövő Krisztussal való legbensőbb egység a létalapja az istenfiúságunknak. Őáltala – aki lényegileg és öröktől fogva isteni természete által Isten fia – válunk mi is a hit által (διὰ τῆς πίστεως) Isten fiaivá. Ehhez természetesen kell a hit is, de önmagában nem pusztán a hit, hanem a keresztség viszi ezt végbe bennünk, hiszen a keresztségben forrunk össze és válunk eggyé Krisztussal. Az Ószövetség számos helyén megtalálhatjuk a Szeptuaginta szövegében az ἐνδύω „felöltöztet” igét.<sup>78</sup> Tehát

<sup>77</sup> Vö. MUBNER, *Der Galaterbrief*, 261-262.268-272.

<sup>78</sup> Például a 2 Krón 6,41: οἱ ἱερεῖς σου, κύριε ὁ θεός, ἐνδύσαιντο σωτηρίαν, vagyis a papjaid, Uram Istenem, öltés magukra az üdvösséget, de beszélhetünk az igazságosság (Jób 29,14: δικαιοσύνην δὲ ἐνεεδύκειν: az

valaminek a magunkra öltése az adott dologgal, tulajdonsággal való azonosulást, abban való részesedést jelent. A Krisztussal való legbensőbb közösséget fejezi ki a „magunkra öltés” kifejezés, amely nem uniformizálás, vagyis nem a korábbi fizikai vagy egyéb különbségek nyomtalan eltűnését eredményezi, hanem sokkal inkább egy nagyon mély belső egységet a megkeresztelt hívek között Krisztusban. Olyan létet átalakító folyamat ez, amely „*a keresztelendő Krisztus testébe, az egyházba való beletartozását hangsúlyozza.*”<sup>79</sup> Ilyen értelemben az egyház, mint Isten új választott népe meghaladja a korábban fennálló korlátokat, különbségeket, amelyek hitbeli értelemben, az üdvösség szempontjából valóban megszűntek, hiszen Isten gyermekei vagyunk mindnyájan, s ez egyfajta lelki testvériséget eredményez. A két mondat (vö. 3,26: Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστέ és 3,28: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστέ) tehát szorosán összefügg formailag is, tartalmilag is, s egyértelműen kifejezésre jut, hogy a megkereszteltek azért tudnak egyek lenni, mert mindnyájan Isten fogadott fiai, s így egymásnak testvérei Krisztus Jézusban (vö. 3,26: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Az istenfiúság és a keresztségben való egység egyaránt krisztocentrikus: Jézus Krisztusban válik valósággá.

A keresztség motívuma a Gal 3,27-ben:

- Krisztusba öltözés, vagyis szoros életközösség Krisztussal (Χριστὸν ἐνεδύσασθε)
- istenfiúság (υἰοθεσία)
- a megkereszteltek egysége (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)

## 3.2. Deuteropáli levelek

### 3.2.1. Ef 5,14

14 Minden nyilvánvaló vált dolog világosság, ezért mondják: „Ébredj, alvó, és támadj fel a halottak közül, rád ragyog Krisztus.”

Az idézett mondat az efezusi levél buzdító részéhez tartozik, amelyben különösen is jelentős az 5. fejezet. Ennek első fele exhortációt tartalmaz a helyes keresztény életéről, illetve a különböző bűnök elutasításáról. A sötétség (σκότος) szimbolizálja a megtért hívek korábbi bűnös életét is (vö. Ef 5,8: ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ), a fény pedig a megtérésüket és hitre jutásukat (vö. Ef 5,8: ὡς τέκνα φωτός). Ugyanakkor erre az életre akarattal kell törekedniük, s ezt imperativusok formájában fogalmazza meg a szerző (περιπατεῖτε, μὴ συγκοινωνεῖτε, ἐλέγχετε). Ahogyan a fizikai értelemben vett fény eloszlatja a

---

igazságosságot magamra öltöttem) vagy akár a szégyen felöltéséről is (Zsolt 35,26: ἐνδυσάσθωσαν αἰσχύνην: öltés magunkra a szégyent).

<sup>79</sup> Vö. GNILKA, *Az Újszövetség teológiája*, 108.

sötétséget és világosságot hoz, úgy Krisztus szellemi „fénye” megértést hoz, útmutatást ad, amely az élet menetét alakítja át, s valódi gyümölcsöket terem ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ „teljes jóságban, igazságosságban és igazságban”.

Az Ef 5,14-ben, amelyet fentebb idéztem, nem teljesen egyértelmű, hogy a πᾶν „minden” kire vagy mire vonatkozik: az eltitkolt dolgokra (vö. 5,12: τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα), az egyes emberre, aki sötétségből a világosság fia lett, vagy éppen általános értelemben veendő.<sup>80</sup> Ugyanakkor jobban érthetővé válik, ha az 5,14b-re fókuszálunk, amely a helyes értelmezés nyitját adhatja meg.

A levél szerzője maga tudatosítja, hogy a vers második fele idézet. A kutatók között némi vita folyik arról, hogy honnan is származik ez az idézet. Kevésbé valószínű, hogy az Ószövetség vagy valamelyik apokrif irat állna a háttérben,<sup>81</sup> sokkal elfogadhatóbb, hogy az Ef 14b egy háromsoros „*őskeresztény kereszteleési dal töredéke*”.<sup>82</sup> Ezt a nézetet többek között az is alátámasztja, hogy későbbi kereszteleési szövegekben egyértelműen tükröződik a hatása. Az egyik ilyen kereszteleési szöveg a szír Didaszkalia 21: „*Ti a nagy fényt, Jézus Krisztust, a mi Urunkat láttátok.*” illetve „*egy nagy fény ragyogott fel rátok*”.<sup>83</sup> Mindez alátámasztja azt a nézetet, hogy a három soros mondatot liturgikus szöveggé a keresztségben használták, amely megfogalmazásának alapjául szolgáló „Sitz im Leben”.<sup>84</sup> A 14b vers nem említi explicit módon a keresztséget, ehelyett a vers metaforikus nyelvezetet használ, hogy spirituális üzenetet közvetítsen a szellemileg szendergő ember számára, hogy az az ember, aki minden bizonnyal a sötétség tetteit művelte korábban (vö. 5,8.11-12), hagyja maga mögött a bűnökkel és tudatlansággal teli régi életét (ἐκ τῶν νεκρῶν) és válassza az új életét Krisztusban. Ez a hívás felszólít bűnbánatra és a sötétségtől, valamint a haláltól való elfordulásra, vagyis arra, hogy az illető ébredjen fel szellemi szendergéséből vagy morális apátiájából (Ἐγείρε, ὁ καθεύδων), hagyja maga mögött a lelki halált (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν), és tegye magáévá Krisztus fényét (ἐπιφωσσει σοι ὁ χριστός) a hit és a megtért élet által (vö. 5,9: ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς).

Mivel a fentebb leírtak szerint a keresztség alkalmával használták e töredéket, az implicit formában a keresztség motívumait tartalmazza, amelyek a következők: a lelki ébredés (ἔγειρε, ὁ καθεύδων), a lelki értelemben vett feltámadás a halálból (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν; vö.

<sup>80</sup> Vö. PFAMMATER, J., *Epheserbrief* (NEB NT 10), *Kolossierbrief* (NEB NT 12), Echter Verlag, Würzburg 1987, 40.

<sup>81</sup> Vö. SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser* (EKK NT 10), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 233.; GNILKA, J., *Epheserbrief*, 259-260.

<sup>82</sup> PFAMMATER, *Epheserbrief*, 40.

<sup>83</sup> SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser* (EKK NT 10), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 234.

<sup>84</sup> Vö. GNILKA *Epheserbrief*, 260.



Róm 6,3-11) – amely ugyanakkor a feltámadás eszkatologikus eseményében testi formát is fog ölteni –, valamint a Krisztus fényére jutás (ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός), más szóval „megvilágosodás”, amely jól illeszkedik a τέκνα φωτός „világosság fiai” (vö. 5,8) és a ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτός „világosság gyümölcsei” (vö. 5,9) kifejezésekhez. Az ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός „rád ragyog Krisztus” motívum jelenti a vers csúcspontját: a megtért hívők Krisztussal való személyes és átalakító találkozását, akik – miután felébredtek a lelki halál sötétjéből – megtapasztalják az Ő megvilágító jelenlétét és iránymutatását.<sup>85</sup> Ezáltal válik érthetővé az Ef 5,8 megfogalmazása, hogy a keresztyén hívő most fény az Úrban és a világosság gyermekévé vált (νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτός).

A keresztség motívumai az Ef 5,14-ben a következők:

- felébredés az álomból (ἔγειρε, ὁ καθεύδων)
- feltámadás a halottak közül (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν)
- megvilágosítás, vagyis Krisztus világossága beköszönt a keresztyének életébe (ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός)

### 3.2.2. Ef 5,25b-26

25b Krisztus szerette az egyházat, és önmagát adta oda érte, 26 hogy azt a szavával megtisztítva megszentelje a vízfürdőben.

Ez a mondat a házastársaknak adott buzdítás keretében szerepel (vö. Ef 5,21-33). A levél szerzője a férjek elé Krisztust állítja példaképül. Az Ef 5,25-ben buzdító stílusban arra kéri a férjeket a levél szerzője, hogy úgy szeressék feleségüket, ahogy Krisztus szerette az egyházat, és önmagát adta érte/áldozta fel. Az itt szereplő ἐκκλησία „egyház” szóra utal vissza a 26. versben az αὐτήν visszautal a 25. vers, hiszen az egyház Krisztus szeretetének tárgya. Vagyis Krisztus önmaga feláldozása – szenvedése és kereszthalála – által szenteli meg az egyházat, amely egyúttal egy belső megtisztítást – vagyis megigazolást – is jelent, s mindez a keresztségben, mint vízfürdőben (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) valósul meg. A keresztségben tehát Jézus megváltó szeretetének műve folytatódik. A megszentelés és megtisztítás célként jelenik meg, ahogy azt a célhatározó mellékmondat (ἵνα) és a coniunctivusban álló állítmánya kifejezi. A megmosás és megszentelés szoros kapcsolatban áll az 1Kor 6,11-ben is a keresztségre vonatkoztatva. A megszentelés a megtisztítás pozitív párja az Ef 5,26-ban: a megtisztítás által Krisztus megszabadítja a bűnöktől az egyház új, megkeresztelt tagjait, míg a „megszentelés”

<sup>85</sup> Vö. uo. 261-262.

arra utal, hogy a megkereszteltek az egyház új tagjaiként Isten szentségének körébe tartoznak már. A keresztelekor kimondott szó (ἐν ῥήματι) valószínűleg valamilyen kereszteleési formulára vonatkozik.<sup>86</sup>

Az Ef 5,26-ban „a keresztségi szimbolika meghatározó módon a Krisztus által végbevitt alapvető [...] vallási-morális megtisztulást mutatja be”<sup>87</sup> a καθάρσις „megtisztítva” participium és az act. coni. aor. ἀγίαση „hogy megszentelje” ige használatával. A participium jelentése nem előzi meg logikailag az állítmányt, hanem eszköze az állítmányban foglalt tartalom megvalósulásának, más szóval a megtisztítás által következik be a megszentelés, mégpedig a „víz fürdőjében” (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) és „szóban.”

A keresztség motívuma az Ef 5,26-ban a következő:

- megtisztulás és megszentelődés a keresztség fürdőjében (ἀγίαση καθάρσις τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι)

### 3.2.3. Kol 2,11-12

11 Őbenne metéltettek körül a nem emberi kézzel végzett körülmetéléssel, a hústest testének levetésében, Krisztus körülmetelésében. 12 Eltemetkezvén vele együtt a keresztségben, benne együtt feltámadtatok az Őt a halálból feltámasztó Isten erejébe vetett hit által.

A Kol 2,11-12 a kolosszei levél tanító részéhez tartozik, amelyben a szerző a tévtanítók jelentette veszély tudatában ad tanítást Krisztusról és az egyházzal (vö. 1,12-2,23).<sup>88</sup>

A 11. versben a szerző párhuzamot von a fizikai értelemben vett körülmetelés (a régi szövetség rituális jele) és a lelki körülmetélkedés között, amely Krisztusra vonatkoztatva jelenik meg. A fizikai körülmetelés a zsidó közösséghez való tartozás jele volt, az izraelitáknak adott szövetségi jel (Ter 17,11), amely a többi néptől való elkülönülésüket és Istenhez való elköteleződésüket jelölte. A levél szövege metaforikusan használja a περιτομή „körülmetelés” szót, amelyre a ἀχειροποιήτω „nem emberi kézzel végzett” kifejezés utal, s ez kölcsönöz lelki jelleget neki. A lelki körülmetélkedés, mint szimbólum megjeleníti az eltávolodást a bűntől és a régi önmagunktól, vagyis a „rég ember” eltávolítására utal. Ahogy a fizikai körülmetéléssel az előbőr eltávolítása történik meg, úgy a spirituális körülmetelés is egyfajta elvágás, de ebben

<sup>86</sup> Vö. GNILKA, *Epheserbrief*, 280-282.

<sup>87</sup> HAUCK, F., art. καθάρίζω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, Θ – K*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 429.

<sup>88</sup> Vö. KOCSIS, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába*, 512.

az esetben az Ádámtól örökölt áteredő büntől és a személyes bűnöktől való elvágás következik be, mégpedig a keresztségben. Erre utal „az érzékies test levetésében” (ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός) megfogalmazás. Az „érzékies test”, szó szerint a „hústest teste”, egy szimbólum, amely a „bűn testét”, vagyis az áteredő bűn alatt álló, bűnös emberi egzisztenciát jelöli, a „régibert” bűneivel együtt.<sup>89</sup> A lelki körülmetélés tehát az önző vágyak és a bűnös viselkedési minták eltávolítását jelenti, amely a korábbi, Istentől elszakadt életét jellemezte a most már megtért keresztyéneknek. Nem csak negatív megközelítést fogalmaz meg a 11. vers (ἀχειροποιήτω), hanem kifejezi, hogy ez a körülmetélés Krisztushoz kapcsol (ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ χριστοῦ), s ez a megfogalmazás már pozitív aspektussal is bír, s átvezet a 12. vers keresztség szimbólumaihoz, amelyek nagyon közel állnak a Róm 6,3-11-ben leírtakhoz.

A 12. versben a levél szerzője a keresztségnek egy nagyon erőteljes szimbólumát használja: a halál és a feltámadás képét. Ebben az esetben a halál a régi életből való eltávolozást jelenti, a „régibert” halálát (vö. Róm 6,3-11). A keresztség jelzi a hívő ember azonosulását Krisztussal és Vele a halálában és temetésében való egyesülést (συνταφέντες αὐτῷ). A megkeresztelt személy ezáltal válik Krisztus megváltó tevékenységének részesévé. Bár itt verbális síkon csak a temetés kerül kifejezésre, de az nyilvánvaló módon magában foglalja Krisztus kereszthalálát, illetve tényleges sírban nyugvását, amely megelőzi a feltámadást.

Ahogy Krisztus feltámadt a halálból, úgy a hívők vele közösségre lépve új életre támadnak a keresztségben. A vízben való alámerülés szimbolizálja Krisztus halálát, a vízből való feljövétel pedig feltámadását. Ahogy Krisztust Isten ereje támasztotta fel a halálból, a keresztségben a hívek az Isten erejébe vetett hit által részesülnek a feltámadásban (διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Ellentétben tehát a Róm 6,3-11 szakasszal, ahol a feltámadás jövőbeli eseményként kerül bemutatásra (futurumban), itt a levél szerzője megtörténtként beszél a megkeresztelték feltámadásáról is (aoristosban), amely ebben a kontextusban nyilvánvalóan az új kegyelmi valóságot és nem a test feltámadását jelenti. Az örök élet (ζωή) valósága ugyanis még bizonyos értelemben rejtett módon van jelen a keresztyének életében (vö. 3,1: ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ χριστῷ).<sup>90</sup> A hitre történő hivatkozás (διὰ τῆς πίστεως) egyfajta óvatosságot sugall, tompítva az erőteljes pass. aor. élet. A hit tárgya pedig Isten ereje, amely feltámasztotta Krisztus a halálból (τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν), tehát a hívek és Krisztus feltámadása ugyanabból az isteni erőből forraszik.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Vö. PFAMMETER, *Epheserbrief*, 73.

<sup>90</sup> Vö. GNILKA *Kolossierbrief* (HThKNT 10), Herder, Freiburg im Breisgau 1980, 133-136.

<sup>91</sup> Vö. PFAMMETER, *Kolossierbrief* (NEB NT 12), Echter Verlag, Würzburg 1987, 73.

A keresztség motívumai a Kol 2,11-12-ben tehát a következők:

- nem kézzel végzett körülmetélés (περιτομή ἀχειροποιήτω)
- az érzékies test levetése (τῆ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός)
- Krisztussal való együtt eltemetkezés (συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ)
- a Krisztussal való együttfeltámadás (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ...)
- Istennek Krisztust a halálból feltámasztó erejébe vetett hit (διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν).

### 3.3. Egyéb újszövetségi iratok

#### 3.3.1. Tit 3,5-7

5 „Nem az igazságosságban végbevitt tetteink alapján, hanem az irgalmassága szerint megmentett minket a Szentlélekben való újjászületés és megújulás fürdőjében, 6 akit gazdagon árasztott ránk Jézus Krisztus, a mi üdvözítőnk által, 7 hogy megigazulván az Ő kegyelméből az örök élet reménybeli örököseivé váljunk.”

Az idézett versek egy buzdító részben (vö. Tit 2,1-3,11) foglalnak helyet, s mintegy a buzdítás teológiai alapját tudatosítják, s éppen a keresztségről adnak fontos tanítást. A Tit 3,3-ban a korábbi, megtérés előtti élet hiábavalóságáról van szó, ellentétben a 3,4-ben megjelenő isteni jóssággal és emberszeretettel, amely megmenti a megtért keresztényt. *„Ez a fogalom pár az ideális uralkodóról szóló zsidó és görög elképzeléseket viszi át Istenre (vö. Zsolt 31,20; Róm 2,4), és összekapcsolja az olyan eredetileg görög megnevezéssel, mint a σωτήρ „megmentő, üdvözítő” (vö. 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10).”*<sup>92</sup>

Az 5. vers hangsúlyozza, hogy megváltásunkat nem igaz tetteink által nyertük el (οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς), hanem ez Isten irgalmának az eredménye (ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος). Az ἔσωσεν ἡμᾶς „megmentett/üdvözített minket” szókapcsolat az eredeti görög szövegben a „az ő irgalmassága szerint” után található, s így még jobban kihangsúlyozza azt a tényt, hogy az üdvösség egyes egyedül Isten Jézus Krisztusban megjelenő irgalmának köszönhető (vö. Tit 2,13), nem emberi tetteknek (vö. Tit 3,5). Ez a gondolat nagyon megfelel a protopáli levelek szótériológiájának is, ugyanakkor ezen a helyen annyi többlet megtalálható, hogy az üdvösségnek a konkrét ember esetében történő megvalósulását is kifejti

<sup>92</sup> KNOCH, O., *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief* (NEB NT 14), Echter Verlag, Würzburg 1987, 80.

az 5b-ben. A *διὰ* + genitivus, mint eszközhatározó kifejezi azt, hogy a mi megmentésünk a *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως* „újjászületés és megújulás fürdője által” megy végbe. Ez a kifejezés a keresztség szentségére utal, amely konkrét módon megvalósuló fürdő (λουτρόν), s ugyanakkor metaforája a Szentlélek kiáradásának is (πνεύματος ἁγίου). A megkereszteltre kiáradó és a megigazulást eredményező kegyelem (vö. 3,6: οὗ ἐξέχεεν ἐφ’ ἡμᾶς πλουσίως πνεύματος ἁγίου; 3,7: ἵνα δικαιωθέντες τῆ ἐκείνου χάριτι) ugyanis a Szentlélek által működik. A Szentlélek munkálja a keresztségben végbemenő megújulást (ἀνακαινώσις) és újjászületést (παλιγγενεσία) is, vagyis az ember belső átformálását, amely képessé teszi az embert, hogy új életet éljen Krisztusban. Az „újjászületés fürdője” éppen ezért nemcsak szimbolizálja, hanem lényegileg meg is valósítja az lelki átváltozást és azt az új életet, amit azok tapasztalnak meg, akiket Isten kegyelme mentett meg (ἔσωσεν ἡμᾶς). A *σώζω* „megmenteni/üdvözíteni/meggyógyítani” ige itteni kontextusában az üdvösség a keresztséggel kerül összefüggésbe, és ehhez kapcsolódik a Tit 3,7-ben a megigazulás tényét közlő *δικαιωθέντες* „megigazulván” participium.<sup>93</sup>

Az 5-6. vers implicit szentháromságos kinyilatkoztatást is tartalmaz, hiszen az *ἐξέχεεν* „kiárasztotta” ige alanya maga az Atyaisten (vö. Tit 3,4: τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ) a Szentlélekre vonatkozóan, akit kiáraszt a hívekre a keresztségben, ugyanakkor ez a kiárasztás Jézus Krisztus által történik (vö. Tit 3,6: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*).<sup>94</sup> A mondat állítmányát kiegészíti egy határozószó, a *πλουσίως* (gazdagon), amely a kiáradás túláradó mértékét jelöli meg. A keresztség tehát a Szentháromság teljes műve (vö. Mt 28,19), mint ahogy az üdvösség, a megváltás és a megigazulás is. A Szentlélek a Jézus Krisztus által megvalósított üdvösség művét folytatja az egyházban, annak a kegyelmeit teszi hatékonyá és élővé a szentségekben, így a keresztségben is.

Érdeemes továbbá megfigyelni azt az Újszövetségben ritkán szereplő két szót, amelyet a keresztség körülírására használ a levél szerzője: *παλιγγενεσία* „újjászületés” és *ἀνακαινώσις* „megújulás”. Mindkettő a fizikai tett, a fürdő, vagyis a keresztség végrehajtása által valósul meg. Vagyis a látható jel klasszikus szentségtani értelemben láthatatlan kegyelmi hatást közvetít, a fürdés újjászületést és megújulást okoz lelki értelemben (vö. 1 Pt 3,21). Az *παλιγγενεσία* „újjászületés, újjáteremtés/újra létrejövés” a *παλιν* „ismét, újra” és a *γένεσις* „létrejövés, valamivé válás, születés” szavakból jött létre. A fogalom a sztoikus görög filozófiából származik, s egy belső átalakulásnak tekinthető, ahol az egyén a Jézus Krisztusba

<sup>93</sup> Vö. FOERSTER, W., art. *σώζω*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII. Ω*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 995.

<sup>94</sup> A Szentlélek kiáradásáról a Róm 5,5-ben is szó van.

vetett hitén keresztül bensőleg újjászületik egy új életre, amelyet a helyreállt kapcsolat Istennel és az ember új, kegyelmi valósága jellemez. A szó egyébként csak a Mt 19,28-ban található meg eszkatologikus értelemben, mint a végső feltámadás és a világ megújulása. A Tit 3,5-ben azonban a keresztségben végbement valóságot jelöli, mint annak eredményét. Egyszerre jelenti az új élet elnyerését és a réginek a végét. Az új életre utal az ἔσωσεν ἡμᾶς „megmentett/üdvözített minket” szókapcsolat is. Az újjászületés/újjáteremtés Isten kegyelme által történik és nem mágikusan értendő.<sup>95</sup> A megújulás fogalma kiegészíti az újjászületés gondolatát (vö. Tit 3,5; Róm 12,2), hiszen amíg az utóbbi egy egyszeri eseményt jelöl, addig a megújulás egy egzisztenciális folyamatot is jelent az újjászületésből kiindulva, amely Isten akaratának teljesítésére irányul. „*A megújulás a keresztségben egzisztenciális valósággá váló alapvető megváltás és átalakulás a Szentlélek által.*”<sup>96</sup> A fejezet elején lévő buzdító, figyelmeztető szavak (vö. 3,1-2) is ezt a keresztségi megújulásból fakadó morális elkötelezettség szükségességét tudatosítják.

A 7. vers kiemeli, hogy a hívő ember a kegyelem által igazul meg (δικαιωθέντες τῆ ἐκείνου χάριτι), mégpedig Szentlélek kegyelmében. Az ἐκείνου „annak a...” névmás ugyanis visszautal a Szentlélek fürdőjére és kiárasztására, tehát az abban elnyert kegyelemre, amely az igazzá válást okozza: a bűnbocsánatot és az Istennel való kiengesztelődést. A kegyelem általi megigazulás ismét kihangsúlyozza Isten ingyenes ajándékát. Isten Jézus Krisztusban kinyilvánuló jósága és emberszeretete ingyenes és megelőzi a megigazulást, amely a Szentlélek bőséges kegyelme által megy végbe a keresztségben. A megigazulás további következménye, hogy a hívő ember az örök élet remény szerinti/reménybeli örökösévé válik (vö. Tit 3,7: κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ’ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου). Ez az örök életbe vetett remény Isten ígéletén és Jézus Krisztus feltámadásán (vö. 1 Pt 3,21) alapul. Nyelvtani szempontból az aoristosok használata kihangsúlyozza ezen üdvtörténeti események már megtörtént, végbement minivoltát (ἐπεφάνη, ἔσωσεν, ἐξέχεεν, γενηθῶμεν, δικαιωθέντες), ugyanakkor az örök élet még reménybeli (vö. 3,7: κατ’ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου), tehát még nem elnyert, nem bekövetkezett valóság, csak a jövőben fog megvalósulni.

A keresztség motívumai a Tit 3,5-7-ben tehát a következők:

- fürdő (λουτρόν)
- újjászületés és megújulás (παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως)
- megmentés (ἔσωσεν ἡμᾶς)

<sup>95</sup> Vö. BÜCHSEL, F., art. *παλιγγενεσία*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 685.688.

<sup>96</sup> Vö. BAUMGARTEN, J., art. *ἀνακαινώσις*, in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II* (szerk. Balz, H. – Schneider, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1981, 570-571.

- a Szentlélek kiárasztása (ἐξέχεεν ἐφ’ ἡμᾶς πλουσίως πνεύματος ἁγίου)<sup>97</sup>

### 3.3.2. 1Pt 3,21

Az előképnek megfelelően minket most megment a keresztség, amely nem a test szennyének a lemosása, hanem könyörgés az Istenhez tiszta lelkiismeretért Jézus Krisztus feltámadása által.

Péter első levelében a keresztség (βάπτισμα) explicit módon az 1Pt 3,21-ben fordul elő olyan összefüggésben, amelyben Krisztus megváltó haláláról van szó (vö. 1 Pt 3,18-22). Az idézett mondatot megelőző 20. versben a Noéra és a bárkára történő utalás egyértelművé teszi azt, hogy az özönvíz a keresztség előképeként jelenik meg (vö. 1Pt 3,20). A 20. vers utolsó kifejezése, a διεσώθησαν δι’ ὕδατος „megmentettek/megmenekültek a víz által” logikailag már átível a 21. versbe. A ὁ καὶ „és amely” nyelvtanilag összeköti a két mondatot. Az előkép (ἀντίτυπον) egyértelműen a vízre vonatkozik, nem a keresztségre, hiszen a víz, vagyis az özönvíz a keresztség előképe és nem fordítva.<sup>98</sup> A két mondatot összekapcsolva nagyjából így lehetne értelmezni: Ahogy (ők) megmenekültek/megmenekítették a bárkában a víz által, úgy most a keresztség megment minket (keresztényeket) akárcsak az előkép esetében. Az igealak praesens imperfectum (σώζει) – ellentétben a Tit 3,5-tel (ἔσωσεν) –, ami azt jelenti, hogy a jelent és a jövőt egyaránt magában foglalja.<sup>99</sup>

A víz bár szervesen kapcsolódik a keresztséghez, amelyben alámerítés történik, ugyanakkor nem a testi mosakodás az elsődleges cél, sokkal többről van szó, a személy benső megtisztításáról. A keresztség a tiszta lelkiismeret Istentől való kéréseként (ἐπερώτημα) van meghatározva. Az itt szereplő ἐπερώτημα „kérdés, kérés, könyörgés” szó<sup>100</sup> ellentétben áll a „test szennyének lemosásával” (σαρκὸς ἀπόθεσις ρύπου). Nyilván nem úgy kell érteni a mondatot, hogy a keresztségben egyáltalán nem történik lemosás, hiszen a kereszstelendőket víz alá merítették, hanem úgy, hogy nem ez a célja a műveletnek, hanem könyörgés az Istenhez jó lelkiismeretért (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν). Ez a jó lelkiismeret Jézus Krisztus

<sup>97</sup> A Szentlélek által megvalósított újjászületés gondolata a Jn 3,5-6 mondataiban is megfogalmazódik. A jánosi szövegben a γεννάω ige fejezi ki a radikális változást. Vö. KOCSIS, I., *Az üdvösség Igéje: Újszövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 95.

<sup>98</sup> Vö. SCHELKLE, K. H., *Der Petrusbrief, Der Judasbrief* (HThKNT 13), Herder, Freiburg im Breisgau 1964, 108-109.

<sup>99</sup> Vö. FOERSTER, W., art. σώζω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII. Ω*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 996.

<sup>100</sup> Vö. art. ἐπερώτημα, in VARGA, Zs. J., *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, Kálvin Kiadó, Budapest 1996, 343.

feltámadásához van kötve (δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), akárcsak a Róm 6,4-ben az élet újdonsága. „Minden bizonnyal itt is a keresztség szertartására történik utalás, nevezetesen arra, hogy a vízbe történő alámerítést könyörgő ima vezette be, amelyben kifejezetten a bűnök bocsánatáért imádkoztak.”<sup>101</sup> A könyörgésre való utalás a keresztség liturgikus jellegét domborítja ki. A keresztség tehát vízfürdőként megy végbe, amelyet a tiszta lelkiismeretért, tehát bűnbocsánatért végzett imádság előz meg. „A cselekedet és a szó együtt alkotják a szentséget, ugyanakkor a szó, vagyis az imádság biztosan hatékonynak tekinthető: a Krisztus feltámadásában végbemenő üdvösemény az egyház bizalmának az alapja, hogy könyörgését Isten meghallgatja. Jézus Krisztus üdvözítő nevét a kereszttelendőkre is lehívják, hiszen Ő tölti el az egyházat kegyelmével (vö. Róm 8,34). A keresztségnek tehát üdvözítő ereje van.”<sup>102</sup> A kérést természetesen megelőzi egy Istentől származó ajánlat, amely a szentségben megvalósul, s lényegéhez tartozik, hogy a jó lelkiismeret valóságát megkapja a megkeresztelt személy.<sup>103</sup> A keresztség tehát sokkal több mint csupán szimbolikus emberi cselekedet, hiszen általa Isten közli kegyelmét, megtisztítva az embert az áteredő büntől és a személyes bűnöktől. A βάπτισμα mint cselekedet elválaszthatatlanul kötődik tehát az eredményhez, hiszen a rossz lelkiismeret megszűnt, a lelkiismeretet nem gyötri a büntudat: más szóval a keresztség valóban tiszta lelkiismerettel ajándékozza meg a megkereszteltet, mégpedig azáltal, hogy összeköti őt a feltámadás erejével, amely mintegy a végső távlatot is meghatározza.<sup>104</sup>

Összességében tehát az 1 Pt 3,21-ben hangsúlyos vonásként jelenik meg a keresztség megszentelő, bűnbocsátó hatása (συνειδήσεως ἀγαθῆς), amelyben Isten a cselekvés alanya és véghezvivője is (εἰς θεόν), s ugyanakkor a szentség Jézus Krisztus feltámadásából nyeri erejét (δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ).

A keresztség hangsúlyos motívuma az 1 Pt 3,21-ben:

- a keresztség mint megmentés (νῦν σῶζει βάπτισμα)
- tiszta lelkiismeret kérése és elnyerése az Istentől (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν)

<sup>101</sup> KOCSIS, I., *Az üdvösség Igéje: Újszövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 14.

<sup>102</sup> SCHELKLE, *Petrusbrief*, 108-109.

<sup>103</sup> Vö. GOPPELT, L., *Der erste Petrusbrief* (KEK 12/1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1978, 258-259.; GEIGER, S., *A Word about Baptism in 1 Peter 3:21*, in *Wisconsin Lutheran Quarterly* 113 (2016/3), 204-209.

<sup>104</sup> GEIGER, S., *A Word about Baptism in 1 Peter 3:21*, in *Wisconsin Lutheran Quarterly* 113 (2016/3), 208-209.



### 3.3.3. ApCsel 2,38

Péter pedig (így szólt) hozzájuk: „Térjete meg és keresztelkedj meg mindegyikőtök Jézus Krisztus nevére bűneitek bocsánatára, és meg fogjátok kapni a Szentlélek ajándékát.”

Az ApCsel 2,38 ahhoz a jól ismert újszövetségi részhez tartozik (vö. ApCsel 2,37-41), amely azt a kulcspillantatot ragadja meg az első pünkösddel kapcsolatban, amikor is Péter apostol igehirdetése nyomán háromezer férfi megkeresztelkedik. A ApCsel 2,38-ban Péter az általa mondott beszéd hallgatóinak kérdésére reagál, amely arra irányul, hogy mit kellene tenniük (Τί ποιήσωμεν), miután szíven találta őket az evangélium és bűnösségükre ráébredtek (vö. ApCsel 2,37). Péter útmutatása két lényegi komponensből áll: megtérés (Μετανοήσατε: Térjete meg!) és keresztség (βαπτισθήτω: keresztelkedjen meg).

Az első lépés a megtérés, a metanoia, amely magába foglalja az őszinte elfordulást a bűnöktől, vagyis a bűnbánatot. A bűnbánathoz tartozik a szív és elme átváltozása és az Isten felé fordulás a hitben és engedelmisségben. A megtérés mint végleges és feltétel nélküli döntés alapvető követelmény mind Jézus igehirdetésében (vö. Mk 1,15), mind az apostoli kérésgében. A bűnbánat és hit elengedhetetlen követelménye az evangéliumnak és a Jézus személyében valósággá váló Isten országának.<sup>105</sup>

A második lépés, a keresztség jelzi a Jézus Krisztusba vetett hit nyilvános megvallását, valamint hatékony jele a kegyelem működésének, vagyis az ember bensőjében a Szentlélek által végbe menő változásnak. Ezért kapcsolja össze a vers a keresztséget a Szentlélek elnyerésével (καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος), amelyet ajándéknak nevez, hiszen a Szentlélek kegyelme belülről átalakítja a személyt, eltörli mind a személyes bűnöket, mind az áteredő bünt és kieszközli a megigazolást (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν).<sup>106</sup> Az ApCsel 2,39a kiegészíti a „Szentlélek ajándéka kifejezést”, hiszen azt az ígéret megvalósulásának nyilvánítja (ὁμῖν γὰρ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν), mintegy utalva Joel próféta ígéretére (vö. Jo 3,1-2). Ugyanakkor szét is feszíti a Lélek-fogadók ott leírt körét, hiszen a pogányokat is meghívja a Szentlélek lehetséges fogadói közé (καὶ ἅσιν τοῖς εἰς μακρὰν ὄσους ἂν προσκαλέσεται Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν).<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Vö. art. *metanoéo, metanoia*, in KITTEL, G., – FRIEDRICH, G. – BROMLEY, J., (szerk.), *Theological Dictionary Of The New Testament Abridged In One Volume*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1985, 574-575.

<sup>106</sup> A keresztség szorosan kapcsolódik a Szentlélek eljövételéhez, mindössze néhány kivétel található meg az Apostolok Cselekedeteiben, ahol nem a keresztség eredményezi a Szentlélek elnyerését. Vö. SCHNEIDER, G., *Apostelgeschichte I. Teil Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,40* (HThKNT 5), Herder, Freiburg im Breisgau 1980, 277.

<sup>107</sup> Vö. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 278.

A Jézus Krisztus nevére (ἐπί τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ) történő megkeresztelkedéssel a hívő nyilvánosan megvallja az Őbelé vetett hitét és a követésére való elköteleződését. „*A Jézus Krisztus nevére/nevében történő keresztség (vö. ApCsel 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1Kor 6,11) azt jelenti, hogy a megkeresztelt Krisztushoz tartozik, benső egységben van vele.*”<sup>108</sup> Az ApCsel 2,38 tehát megalapozza a keresztség és bűnbocsánat, illetve a keresztség és a Szentlélek fogadása közötti kapcsolatot is.

A keresztség motívumai az ApCsel 2,38-ban:

- a bűnök bocsánata (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν)
- a Szentlélek ajándékának elnyerése (λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος)

---

<sup>108</sup> LÉON-DUFOUR, X., *Biblikus Teológiai Szótár*, SZIT, 2009 Budapest, 754.

## II. A KERESZTSÉGI MOTÍVUMOK MÁRK EVANGÉLIUMÁNAK GYÓGYÍTÁSELBESZÉLÉSEIBEN

### 1. Márk evangéliuma és a csodaelbeszélések

#### 1.1. Bevezetés Márk evangéliumához

##### 1.1.1. Az evangélium mint őskeresztény műfaj

Szent Márk evangélista az evangélium őskeresztény irodalmi műfajának a megteremtője. Maga az evangélium (εὐαγγέλιον) szó köztudottan örömhírt jelent, és profán értelemben például egy új uralkodó trónra lépésére alkalmazták a Római Birodalomban. Márk újdonsága az, hogy ezen a néven összefoglalta mindazt, amit Jézus életéről összegyűjtött a számára írásban vagy szóban rendelkezésre álló források alapján. Megalkotta egyúttal Jézus életének Keresztelő János tanúságtételétől Jézus haláláig és feltámadásáig ívelő keretét, amelyet a két nagyszinoptikus (Máté és Lukács) is átvett tőle. Az evangélium tehát olyan történeti műfaj, amelynek teológiai mondanivalója is van, s megmutatja, hogy a Názáreti Jézus élete, akit az evangélista Isten Fiaként és Isten végső kinyilatkoztatójaként ábrázol, milyen történeti jelentőséggel bír.<sup>109</sup>

Márk előtt már végbement a Jézusról szóló, szóban, katekézisben, liturgiában és az őskeresztény közösségi élet különféle megnyilvánulásaiban megformálódó kérügmátikus hagyomány továbbadása.<sup>110</sup> Az evangéliumban Jézus személye áll a középpontban (vö. Mk 1,1), aki egyszerre jelenik meg Márknál példaképként és Isten küldötteként, tanítóként (vö. Mk 1,16-20; 10,17-31), akit követni kell az örök élet felé vezető úton, és messiásként (vö. Mk 8,30; 14,61), Isten Fiaként (vö. Mk 1,1; 15,39), üdvözítőként és szolgaként is (vö. Mk 10,45; 14,22-25). Az evangélium nem modern értelemben vett életrajz, hanem olyan jellegzetes történetekből épül fel, amelyek Jézus nyilvános működésének, szenvedésének és feltámadásának történetét Isten népének történetébe ágyazza.<sup>111</sup> [...] „Az antik biográfiáktól krisztológiája révén különbözik mindenekelőtt abban, hogy a főhős nem dicsőséges, hanem szegényletes és gyötrelmes halált hal a kereszten. A kereszthalál gyalázatát az evangélista nem

<sup>109</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 13.

<sup>110</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 7.

<sup>111</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 2-4.

*fedel el, hanem sokkal inkább általa tárja fel és hirdeti meg az ember Jézust, mint Isten Fiát.*”<sup>112</sup> Eve-Marie Becker művében historiográfiának tekinti az evangéliumot, ami nem pusztán az evangélium kronologikusan felépített menetében, a tényszerűen és logikusan összefűzött elbeszéléssorozatokban mutatkozik meg, hanem mindenekelőtt abban, hogy Márk elbeszélését topográfiaileg rendez el. Jézus működése Galileában kezdődik, a Galileán kívüli vándorlással folytatódik és Jézus jeruzsálemi működésével, halálával és feltámadásával ér véget.<sup>113</sup>

### 1.1.2. Az evangélium szerzője, keletkezési helye, ideje és címzettei

A könyv eredetileg névtelen volt, a kéziratokban a Márknak való tulajdonítás tehát másodlagos, de teljesen egységes, s csak a II. századtól terjedt el. Papiász hierápoliszi püspök (Kr. u. 120-130 körül) Eusebius által megőrzött feljegyzése alapján Márk Péter hermeneutésze „tolmácsa” volt, amely jelenthet fordítót, segítő, asszisztenst, munkatársat.<sup>114</sup> Hagyományosan tehát az evangélistát Jeruzsálemből származó János Márkkal azonosították, akinek a neve az ApCsel-ben és az újszövetségi levelekben egyaránt előfordul (vö. ApCsel 12,12.25; 13,5.13; 15,37kk; Kol 4,10; Filém 24; 2Tim 4,11 IPt 5,13). Az élénk részletek az evangéliumban a szóbeli hagyományhoz való közelséget jelzik, ugyanakkor a Márk által felhasznált és az evangéliumába beépített források sokszínűsége szintén amellel tanúskodik, hogy a Márk evangélium nem szemtanú közvetlen beszámolója, hanem azt egy hosszabb hagyományfolyamat előzi meg.<sup>115</sup> Sok kutató pogánykereszténynek vallja az evangélistát, viszont valószínűbb, hogy inkább hellenizált zsidókeresztény volt, mert jól informált a zsidósággal kapcsolatos dolgokat illetően (vö. Mk 7,1köv.), pontosan helyezi el a szentírási reflexiókat, helyesen fordítja az arám kifejezéseket. Márknak volt hozzáférése a régi Jézus tradícióhoz, tehát olyanokhoz is, amelyek a Tizenkettőtől és magától Pétertől erednek.<sup>116</sup>

A hagyományos elképzelés szerint a keletkezés helye Róma, amennyiben elfogadjuk Papiász tanúságtételét. „*A péteri tanításra való visszaemlékezés ugyanis azt előfeltételezi, hogy Márk Péter halála után állította össze evangéliumát, feltehetően Rómában.*”<sup>117</sup> Róma mellett szóló érvként szokták még felhozni az evangéliumban található, latin jövevényszavak (pl.

<sup>112</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 4.

<sup>113</sup> Vö. BECKER, E.-M., *Das Markusevangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 54-73.; BECKER, E.-M., *Der früheste Evangelist*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 (WUNT 380), 29-32.

<sup>114</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 6-7.

<sup>115</sup> Vö. TELFORD, W. R., *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge 2002. 11-12.

<sup>116</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 6-7.

<sup>117</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 27.

5,9.15; 6,27.37; 12,14; 15,15.39), latinus magyarázatok (12,42; 15,16) és fordulatok (14,65,15,15) előfordulását. Egyéb külső források, köztük Alexandriai Szent Kelemen is Róma mellett szól, ám ezek Pápiásztól és végső soron az 1Pt 5,13-tól függnék. Róma mellett több más hipotézis is létezik a keletkezés helyét illetően: Galilea, Szíria, Antiochia és kisvárosi, vidéki Szíria.<sup>118</sup>

Nem vitatott az a nézet, hogy a legrégebbi evangélium a Jeruzsálem pusztulását eredményező zsidó háború (Kr. u. 66-70) időszakában íródott, erre a legeggyértelműbb utalás az eszkatologikus beszédben (13. fejezet) található.<sup>119</sup> Ezek alapján feltehetően Kr. u. 70 körül, a jeruzsálemi Templom lerombolásának időszakában keletkezhetett. A tekintetben megoszlanak a vélemények, hogy az evangélium megírása megelőzte vagy éppen követte a Templom pusztulásának sorsfordító eseményét.<sup>120</sup> Ha a keletkezés dátumát Kr. u. 70 körül jelöljük meg, akkor a passióelbeszélés korai írott formája esetleg már a Kr. u. 40-es években a szájhagyományban megformálódó egységek pedig a Kr. u. 50-es években már léteztek. Így tehát Márk szerkesztői tevékenysége és Jézus földi élete között a hagyomány átadásának konkrét lépései ismerhetők fel, amelyek az egész hagyományfolyamat hitelességét és megbízhatóságát húzzák alá.<sup>121</sup>

Márk evangéliuma elsősorban pogánykeresztények számára íródott, s erre több érv alapján is következtetni lehet. Egyrészt a zsidó szokások (vö. Mk 7,3-4; 14,12; 15,42) magyarázatra szorulnak benne, másrészt az arám szavakat (vö. Mk 3,17; 5,41; 7,11; 10,46; 14,36) le kell fordítani görögre, hogy olvasói megértsék. További érv a pogánykeresztény címzettek mellett a Mk 10,12, hiszen adottságnak veszi a pogány házasságjog érvényességét és ismeretét.<sup>122</sup> A címzett feltehetően egy üldözött közösség, hiszen erre utal a Mk 13,19 is, amelyben Márk oly módon változtatja meg dánieli forrását, hogy a Dán 12,1 LXX szövegében szereplő ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης „egészen eddig a napig” kifejezés helyett a ἕως τοῦ νῦν „egészen mostanáig” kifejezést használja. A változtatás tükrözheti a márki közösség üldözött mivoltát, amelyben a szörnyű eszkatologikus üldöztetést már jelenbeli valóságként tapasztalták meg a keresztények. (vö. Mk 13,19: ἕως τοῦ νῦν).<sup>123</sup>

<sup>118</sup> Vö. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, 13-14.

<sup>119</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 8.

<sup>120</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 16-17.

<sup>121</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 14.

<sup>122</sup> Vö. LIMBECK, M., *Markus-Evangelium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament 2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998, 10.

<sup>123</sup> Vö. MARCUS, *Mark 1-8*, 28-29.

### 1.1.3. Az evangélium forrásai és teológiája

Az evangélista legfontosabb és legterjedelmesebb anyaga a Márk előtti passióelbeszélés, (vö. kb. Mk 14,1köv.), amelynek kezdetei a jeruzsálemi ősegyházra vezethetőek vissza. Nyelvezetében, szerkezetében, valamint krisztológiai mondanivalójában egyaránt meghatározó az egész evangélium szempontjából. Márk ezen kívül feltehetően további gyűjteményeket is beépített anyagába: a galileai vitabeszédeket (vö. Mk 2,1-3,6), példabeszédeket (vö. Mk 4. fej.) és az eszkatologikus beszédet (vö. Mk 13. fej.). Összességében tehát kijelenthető, hogy számos szóbeli és írásbeli egyéni hagyomány áll az evangélium mögött, különösen Jézus csodáival, tanítványoktatásaival és vitabeszédeivel kapcsolatban. Az esetek túlnyomó részében a Márk által közölt történetek az áthagyományozási folyamatból származnak.<sup>124</sup> Ugyanakkor az evangélista szerkesztői tevékenységében nagyfokú tudatosságot érhetünk tetten abban, ahogy a hagyomány különböző elemeit (csodák, tanítás) a passiótörténettel összekapcsolta,<sup>125</sup> sajátos teológiai koncepciójának alárendelte.

Nagy általánosságban a Márk teológiájával kapcsolatos különböző megközelítések három kategóriára oszthatók: krisztológia, eszkatológia és tanítványság. Márk evangéliuma Jézusról, a messiásról, Isten Fiáról eredendően magában foglalja tehát mindhárom teológiai hangsúlyt. Márk által felhasznált hagyományegységek krisztológiai jellegűek voltak, tehát arra a krisztológiai alapkérdésre keresték a választ, hogy kicsoda Jézus?<sup>126</sup> A krisztológiát meghatározó, az evangéliumban található fenségcímek – Isten Fia, Emberfia, Messiás, Dávid fia, Úr – már az evangélium keletkezése előtt formálódtak az Ószövetségben és az őskeresztény áthagyományozás során. A márki krisztológia nem korlátozódik csupán ezen fenségcímek teológiai értelmezésére, hanem további krisztológiailag releváns motívumok segítenek közelebb kerülni Jézus személyéhez. Ezekben a motívumokban isteni hatalma és emberi gyengesége egyaránt megmutatkozik.<sup>127</sup>

Márk a jézusi hagyományból átvette és saját teológiai koncepciója szerint formálta az Isten országáról szóló igehirdetést. Az 1,15-ben (ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) Jézus meghirdeti az Isten országának közelségét. Ez az Ország tehát az eszkatologikus jellege ellenére már elkezdett megvalósulni Jézus földi működésében, és végső beteljesedése ugyan még várat magára, részlegesen azonban már a jelenben is tetten érhető (pl. az ördögűzésekben: vö. Mk

<sup>124</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 10. A Márk evangélium mögött meghúzódó szóbeliségről bővebben lásd HORSLEY, R. A., *Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture in Oral Tradition* 25 (2010/1), 104-108.

<sup>125</sup> Vö. DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest 1996, XVII-XVIII.

<sup>126</sup> Vö. DÓKA, *Márk*, XVIII.

<sup>127</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 14-15.

3,24-27).<sup>128</sup> Isten eljövendő országa tehát már jelen van, ugyanakkor az idők végén való megvalósulásáig egyelőre csak rejtett módon.<sup>129</sup>

Az evangéliumban a tanítványok a hívők szerepét töltik be: a keresztény ember azonosulhat kudarcokkal és hitükkel, kishitűséggel és reménységükkel. Az őket körülvevő tömeg ezzel szemben a még evangelizálatlan emberiség nagy tömegét jeleníti meg, akikhez az evangélium örömhírét még el kell vinni, akik időnként semlegesek, időnként ellenségesek, s akik közül folyamatosan térnek meg az emberek az egyházba. Már az evangélium első felében is szerepel a tanítványság témája (első tanítványok meghívása: vö. Mk 1,16-18; Lévi meghívása: vö. Mk 2,14; tanítványok küldése és hatalom adás számukra: vö. Mk 3,13-19; 6,7-13; a tanítványok értetlenségének motívuma: vö. Mk 8,14-21), de túlnyomórészt a 8,27-től 10,52-ig tartó, a Jeruzsálembé vezető út eseményeit taglaló részben kerül kifejtésre. Márk számára a tanítvány Isten akaratát Jézus személyes követése által teljesíti, szabadon hordozza keresztjét Őutána (vö. Mk 8,34) és megtagadja önmagát (vö. Mk 8,35). Mindez szoros összefüggésben áll Jézus passiójával, s az Őhöz való személyes kötődésre épül.<sup>130</sup>

## 1.2. Jézus csodái Márk evangéliumában

### 1.2.1. A csodaelbeszélések jelentősége az evangéliumban

Márk evangéliumában az elbeszélő műfajok közül első helyre kerülnek a csodaelbeszélések, mint leggyakoribbak, hiszen összesen tizenhat található meg belőlük a műben.<sup>131</sup> Az evangélium hatszázhetvennyolc verséből mintegy kétszázkilenc foglalkozik a csodák témakörével akár közvetlen történetek formájában, akár csak közvetetten vagy érintőlegesen. Ha a tágabb értelemben vett passióelbeszélést leválasztjuk a márki corpusról, akkor azt kapjuk, hogy mintegy negyvenhét százalék (47%), tehát a passión kívüli szövegrészek közel fele tartalmaz Jézus csodáiról szóló beszámolót valamilyen formában.<sup>132</sup> Különösen szembetűnővé ez a számadat akkor válik számunkra, ha figyelembe vesszük a tanítói részek jóval kisebb arányát: kevés az erkölcsi tanítás,<sup>133</sup> amely majd csak a két nagyszinoptikus munkássága által lesz részletesen kifejtve (Máténál a hegyi beszédben,

<sup>128</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 22.

<sup>129</sup> Vö. GUELICH, R. A., *Mark 1 – 8:26* (WBC 34A), Zondervan, Grand Rapids 1989, XXXIX.

<sup>130</sup> Vö. BEST, E., *Mark The Gospel as story*, T&T Clark, Edinburgh 1983, 83-92.

<sup>131</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium I. Teil Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,26* (HThKNT 2), Herder, Freiburg im Breisgau 1976, 64.

<sup>132</sup> Vö. MEIER, J. P., *A Marginal Jew Rethinking the historical Jesus Vol.2. Mentor, message, and miracles*, Doubleday, New York 1994, 619.

<sup>133</sup> Vö. GNILKA, J., *Az Újszövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 145.

Lukácsnál a síksági beszédben). Joggal nevezhetjük tehát a legrégebb evangéliumot „*Jézus csodatettei evangéliumának*.”<sup>134</sup> Jézusnak ezen isteni erővel és hatalommal történő cselekvésén keresztül bontakozik ki és valósul meg Isten országának örömhíre. Érdeemes megfigyelni, hogy az evangélium sajátos szerkezetében mindössze egyetlen beteggyógyítás játszódik Júdeában – a vak Bartimeus meggyógyítása (vö. Mk 10,46-52) Jerikóban –, az összes többi Galileában és annak környékén.

Bár a legrégebb evangéliumban elsődleges szerepet játszanak a csodák, amelyek ugyanakkor csak a húsvéti eseményekkel összefüggésben tekinthetők kinyilatkoztatás-eseményeknek. Ez a távlat megmutatja Márk tulajdonképpeni központi látásmódját a csodákkal kapcsolatban, amelyekben egyszerre megfigyelhető a kinyilatkoztatás-tendencia és a messiási titokmotívum jelenléte. A csodaelbeszélések irodalmi formájukat tekintve egységes elbeszélő formát követnek,<sup>135</sup> amelyek szerkezetileg általában három részt foglaltak magukban: 1.) a bevezetést, amely bemutatja a szereplőket, motivációkat és viselkedésüket; 2.) maga a csoda tett (gyógyítás, ördögűzés, kenyérszaporítás stb.); 3.) a befejezés, amely demonstrációját, a gyógyult ember elbocsátását, a tömeg akklamációját vagy reakcióját, istendicséretét és meglepődését tartalmazza. E három részben általában visszatérő motívumok váltakoznak, mint például a szükséghelyzet leírása (vö. Mk 5,25), az orvosok kudarca (5,26), a gyógyító kigúnyolása (5,40) a csodát megelőzően; érintés (1,31; 7,33 stb.) és a csodát kieszközlő hatalmi szó (vö. 1,41; 5,41 stb.) a csoda végrehajtása közben; a csoda közönségre gyakorolt hatása (2,12; 7,37 stb.) pedig a csoda befejezésében. Márknál a csodaelbeszélés ezen felvázolt, tiszta formájával relatíve ritkán (vö. 1, 29-31; 7, 31-37; 8, 22-26) találkozunk.<sup>136</sup>

„*Márk számára Jézus csodatettei szorosan kapcsolódnak Isten országa örömhírének meghirdetéséhez (vö. Mk 1,14) és Jézus személyéhez, hiszen azok személyének és különleges hatalmának epifániái, amelyek Jézust mint eszkatologikus üdvözítőt mutatják be, aki lerombolja a sátán uralmát és megalapítja Isten országát.*”<sup>137</sup> Jézus már nyilvános működésének elején messiási hatalommal és tekintéllyel lép fel, mint a Lélek hordozója, akin az Úr Lelke tartósan nyugszik. Legfontosabb küldetése az üdvösségközvetítés, amely egész küldetésének kulcsponjtja, s amelyet „*már a jelenben megtapasztalhatunk megmentő és gyógyító erőivel együtt.*”<sup>138</sup> E másokért való léte (vö. Mk 10,45) üdvözítő kereszthalálában és feltámadásában nyeri el csúcspontját. Azonban földi működése során már hatékony, szabadító

<sup>134</sup> Vö. KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Kösel-Verlag. München, 1970, 23.

<sup>135</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 190-191.203.

<sup>136</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 296.

<sup>137</sup> Vö. LATOURELLE, R., *Miracoli di Gesu e Teologia del Miracolo*, Citadelle Edetrice, Assisi, 1987, 248.

<sup>138</sup> Vö GNILKA, J., *Az Újszövetség teológiája*, 145.



és üdvösséghezó jelekkel, csodatettekkel lép fel, amelyek által megmutatja Isten országának jelenlétét.<sup>139</sup> Az üdvtörténetben egyedülálló és páratlan módon működik Isten (vö. Mk 1,1.11.24.; 9,4köv.) „*Jézus szavain és tettein keresztül, és ezeket az új, eszkatologikus teremtés prófétai jeleivé avatja.*”<sup>140</sup> Márk következetesen *dünameisznek* (δυνάμεις), „erőmegnyilvánulásoknak” (vö. Mk 6,2.5; 9,39) nevezi ezeket a felszabadító tetteket,<sup>141</sup> hiszen Jézus csodatetteiben már nyilvános működése során elővételezi Húsvétjának üdvösséghezó, megváltó erejét, meggyőző módon bizonyítva, hogy „*Isten üdvössége Jézus felszabadító tevékenységén keresztül a mában, az élet mindennapi körülményei között halad.*”<sup>142</sup> Figyelemreméltó továbbá a megosztó, ellenséges erők, nevezetesen a démonokkal szemben viselt harca (vö. Mk 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30), amely már a végső, eszkatologikus győzelmet vetíti előre a sátán és csatlósai ellen (vö. Mk 3,22-27), s amelyben ő bizonyul „erősebbnek”, aki megkötözi az „erős embert”.<sup>143</sup>

A csodákkal kapcsolatban Jézus ajkán hangzik el két kifejezés a hamis prófétákra vonatkoztatva: σημεῖα καὶ τέρατα „jelek és csodák” (vö. Mk 13,22). A Szeptuaginta szövege ugyanezt a két szót hozza (vö. MTörv 13,2-4) szintén a hamis prófétákra utalva. Márk – Jánossal szemben – soha nem használja a σημεῖον szót Jézus csodatetteire, de annál inkább a farizeusok által követelt égi jelre (vö. Mk 8,11-12), illetve az álmessiasok és álpróféták által művelt jelekre (vö. Mk 13,22) vonatkozóan. Érdekes, hogy Jézus egyfelől nyilvánosan nagy csodákat művel, amelyek mindenkit bámulatba ejtenek, rengetegen követik, és özönlenek hozzá az emberek mindenfelől, ugyanakkor a nyilvános, nagy messiási jelet, az égi jelet (σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) visszautasítja (vö. 8,11-13), mert kísértik Őt (πειράζοντες αὐτόν) messiási mivoltával kapcsolatban a farizeusok. Márk felfogásában ugyanis Jézus csodái nem kizárólag azt hivatottak bizonyítani, hogy Ő a messiás, éppen ezért ilyen provokatív jelkövetelésnek nem tesz eleget. Jézus elsősorban nem azért tesz csodát, hogy messiási igényét bizonyítsa, legitimálja és Isten Fiaként mutakozzon meg, hanem a csodák egyúttal az Ő szuverén akaratának és irgalmas, a szenvedő emberen megkönyörülő szeretetének cselekedetei. Őt a kereszten bemutatott életáldozata és a halálból való feltámadása igazolja.

Ha összehasonlítjuk a márki csodaelbeszéléseket Mózes, Illés és Elizeus csodáival, az apostolok által véghezvitt csodákkal, illetve a rabbinikus csodaelbeszélésekkel, legalább egy feltűnő különbséget észlelhetünk, nevezetesen azt, hogy míg Jézus saját hatalmánál fogva hajt

<sup>139</sup> Vö. uo. 145.

<sup>140</sup> Uo. 196.

<sup>141</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 120-124

<sup>142</sup> KRÁNITZ, M., *Alapevető hittan*, Szent István Társulat, Budapest 2015, 162.

<sup>143</sup> Vö. PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*. Szent István Társulat. Budapest, 2010, 82.

végre csodákat, addig a próféták, rabbik és apostolok imádság által. A márkai csodaelbeszélésekben Jézus nagyfokú autonómiával és hatalommal cselekszik, amely összhangban van a történeti Jézus nyilvános működésével. Mind a csodáiban, mind a tanításában tehát olyan elemek fedezhetők fel, amelyek arra utalnak, hogy Jézus isteni tekintéllyel lépett fel és szoros kapcsolatban állt az Istennel. A mózesi törvény egészen új szintre helyezése, újraértelmezése is ezt az isteni tekintélyt sugallja, csakúgy, mint a bűnbocsátó hatalom tulajdonítása önmagának (vö. Mk 2,10). A tenger lecsendesítése (vö. Mk 4,35-41) és a vízen járás (vö. Mk 6,45-52) csodáiban is felismerhetők olyan jegyek, amelyek Őt Istennel azonosítják.<sup>144</sup>

### 1.2.2. A csodákkal kapcsolatos hit és a messiási titok az evangéliumban

A csodák alapvetően hitet előfeltételeznek akár a gyógyítandó beteg (vö. Mk 1,40), akár kísérőik (vö. Mk 2,4-5) vagy képviselőik (vö. Mk 5,22-23; 9,22.24) részéről, de ugyanakkor önmagukban nem képesek hitet ébreszteni, hiszen Jézus ellenfelei a csodák láttára sem hisznek benne, sőt, egyenesen ellenségesen viselkednek vele szemben (vö. Mk 3,6.22-23). „*A csodákkal kapcsolatos hit (Wunderglaube) Márk számára alapjában véve bizalomban megnyilvánuló hit (Vertrauensglaube), amelyet a Jézussal való találkozás lobbant lánggra és Jézus személyére, végső soron azonban magára Istenre irányul: a csodaelbeszélésekben található hit tehát bizalom Isten segítségében, amely Jézus működésében megtapasztalható.*”<sup>145</sup> A márkai csodaelbeszélések jellegzetessége az is, hogy a betegeknek és képviselőiknek adott esetben különféle nehézségeket kell leküzdeniük, ami által természetesen hitüket bizonyítják.<sup>146</sup> A Jézussal való találkozás és a csoda folyamata által a meggyógyított személyek és segítők hite formálódik (vö. Mk 5,36; 9,24), és a tanítvánnyá válás is bekövetkezhet (vö. Mk 10,52). A hit szempontját az egyes elemzett csodaelbeszélések során külön meg fogjuk vizsgálni.

A messiási titok elméletének kidolgozása William Wrede nevéhez fűződik, amely elmélet természetesen sokat alakult és változott megítélésében első publikálása óta.<sup>147</sup>

<sup>144</sup> Vö. BLACKBURN, B., *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions* (WUNT II 40), J.C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1991, 127.131-152.

<sup>145</sup> SÖDING, T., *Glaube bei Markus: Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiathologie und Christologie* (SBB 12), Katolisches Bibelwerk, Stuttgart 1985, 486.

<sup>146</sup> Vö. uo. 487.

<sup>147</sup> Az elmélet több ponton is korrekcióra szorul. Dunn Wredével szemben azt állítja, hogy a messiási titok bizonyos elemei nagyon is történetiek. Vö. DUNN, J. D. G., *The Messianic Secret in Mark*, in *TynBul* 21 (1970), 92-117.

Kiindulópontja a 4,11-ben található logion: „*Megkaptátok az Isten országa titkát, a kívülállók azonban mindent példabeszédben kapnak.*” Ezt a misztériumot a tanítványok a hittel ingyenes kegyelmi ajándékként megkapták, hiszen ők felismerték Jézusban az Isten által küldött Messiást, akiben megvalósul Isten uralma és az üdvösség. A „kívülállóknak” ez azonban nem adatott meg, mert ők vakok és süketek voltak (vö. Iz 6,9-10) ahhoz, hogy felismerjék és elfogadják az Ő üdvözítő személyét. Ugyanakkor Jézus kilétét a kereszthalál és feltámadásig titok fedi. Jól mutatja ezt a tényt, hogy a három kiválasztott tanítványnak, akik tanúi lehettek színeváltozásának, Jézus szigorú hallgatást parancsol, amíg „fel nem támad a halálból” (vö. 9,9).

Péter Messiásnak nevezi Jézust (vö. 8,29), amit Ő nem utasít vissza, de titoktartást kér a tanítványoktól (vö. 8,30), mert még nem jött el az ideje e titok teljes felfedésének, az majd csak a húsvéti misztérium által tárul fel a maga teljes valójában: a kereszten és a feltámadásban. Jézus önértelmezésében ugyanis a messiási címtől elválaszthatatlan a szenvedő Emberfia alakja, aki azonban majd dicsőségesen jön el ítélni is (vö. 14,62), s akiben felismerhető Jahve szenvedő szolgája. Ő az, aki megszabadít a bűnöktől (vö. 2,10) és a törvény szolgaságától (vö. 2,28), aki behelyettesítő, engesztelő áldozatával „sokakért” (vö. 10,45) életét adja. Ugyanakkor mindenekelőtt Ő a Fiú (vö. 13,32), aki egyedülállóan közeli kapcsolatban áll az Istennel (vö. 1,1; 1,11; 5,7; 14,61; 15,39), s ezért képes személyében elhozni és meg is valósítani az Isten uralmát és a közvetíteni a próféták által megígért üdvösséget.<sup>148</sup>

Az általunk vizsgált hat gyógyításebeszélés közül háromban jelenik meg a márkai titokfelfogás a meggyógyított személyeknek (vö. Mk 1,44a: μηδενὶ μηδὲν εἶπη; Mk 8,26b: μηδὲ εἰς τὴν κόμην εἰσέλθης), illetve hozzátartozóiknak (vö. Mk 5,43a: καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο) adott hallgatási parancs formájában.

### 1.2.3. Márk evangéliumában található csodák csoportosítása

A csodák csoportosításának tekintetében is egy egyszerű utat szeretnénk választani, amely a rendkívüli, természetfelettinek tekinthető eseményt annak tárgya szempontjából értékeli. Ebben a megközelítésben a Jézus által Márk evangéliumában végzett 16 csodaebeszelés az alábbiak szerint csoportosítható:

1. A beteggyógyítások, amelyekben valamilyen fizikai jellegű, súlyos vagy gyógyíthatatlan betegséget (pl. láz, lepra, bénaság, vakság, siketnémaság stb.) orvosol Jézus csodás módon. Ezekből hét található meg az evangéliumban. Ezek közé tartozik Péter

<sup>148</sup> Vö. GNILKA, *Az Újszövetség teológiája*, 142-145.

anyósának meggyógyítása (vö. 1,29-31); a leprás megtisztítása (vö. 1,40-45); a béna meggyógyítása (vö. 2,1-12); az elszáradt kezű meggyógyítása (vö. 3,1-6); a siketnéma meggyógyítása (vö. 7,31-37); a betszaidai (vö. 8,22-26) és a jerikói vak látóvá (vö. 10,46-52) tétele.

2. Ördögűzések, exorcizmusok amelyek az istenellenes, gonosz szellemi erők hatalmából szabadítják ki az embert. Összesen négy ilyen található meg Márk evangéliumában. Ezek közé tartozik a szombati ördögűzés a kafarnaumi zsinagógában (vö. 1,21-28); a gerazai megszállott (vö. 5,1-20) és a szírföníciai asszony lányának a megtisztítása (vö. 7,24-30). Az utóbbiban – bár tisztátalan lélektől, démontól való megszabadítást tartalmaz – nem szerepelnek az exorcizmusok sajátos műfaji elemei. Negyedikként az epilepsziás fiú meggyógyítása (vö. 9,14-29) is exorcizmusnak tekinthető, hiszen az exorcista és a démon közötti párbeszédet leszámítva megtalálhatóak benne az ördögűzés-elbeszélések műfaji kellékei. Azonban gyógyításebeszélésnek is tekinthető, mivel két lépcsőben gyógyul meg a fiú: először a démont űzi ki belőle Jézus, majd kataton, magatehetetlen állapotából felemelve meggyógyítja. Így tehát a 9,14-29-ben található csodaelbeszélés egyszerre tekinthető ördögűzésnek és beteggyógyításnak.

3. Természetsodák, amelyek Jézus természetfölötti, isteni hatalmát hangsúlyozzák, hiszen még a természet háborgó erőinek is képes parancsolni és azok engedelmeskednek neki. Ebbe a kategóriába összesen négy csodaelbeszélés tartozik. Ilyen a vihar lecsendesítése (vö. 4,35-41) és Jézus vízen járása (vö. 6,45-52). Ebbe a kategóriába sorolhatjuk ugyanakkor a két kenyérszaporítást is, hiszen azok is Jézusnak a teremtett dolgok felett isteni hatalmát mutatják meg (vö. 6,30-44; 8,1-10).

4. Külön kategóriába tartozik Jairus lányának feltámasztásának és a vérfolyásos asszony meggyógyításának története (vö. 5,21-43), amely egy sajátosan márki közbeiktatott szerkezetnek tekinthető. A külső történet egy halottfeltámasztás – Jairus lányának feltámasztása a halálból (vö. 5,21-24.35-43) –, amely azonban az apa kérésének megfelelően (vö. 5,23) eredetileg beteggyógyításnak indul, hiszen a márki elbeszélés elején a lányka még életben van. A belső történet pedig a vérfolyásos asszony meggyógyítása (vö. 5,25-34). Ez az összetett elbeszélés tehát lényegében két csodaelbeszélést foglal magában: egy feltámasztástörténetet és egy beteggyógyítást.

### 1.3. A vizsgálat tárgyát képező csodaelbeszélések

A disszertációban azon márki csodaelbeszélések elemzését végezzük el, amelyekben a keresztségre vonatkozó újszövetségi szakaszokban fellelhető keresztségi motívumok felismerhetők, azokkal párhuzam vonható vagy éppen szóbeli megegyezés található, illetve ahol a hit szerepe megjelenik legalább implicit formában. A hit ugyanis a Mk 16,16-ban, az evangélium kánoni befejezésében, a keresztséggel szoros összefüggésben jelenik meg (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται), és a kettő – a hit és a keresztség – közötti kapcsolat egyéb újszövetségi helyeken is kimutatható (vö. ApCsel 2,38; Gal 3,26-27; Kol 2,11-12). A hit mellett a lelki és testi gyógyulás, vagyis a teljes ember gyógyulásának szempontjára is kitérünk az elemzésben, a keresztség által nyújtott üdvösség távlata ugyanis egyaránt bír lelki és testi vonatkozással.

A keresztséggel kapcsolatos újszövetségi szakaszokban nem történik utalás exorcizmusra. Bár a keresztség liturgiájának fejlődése a későbbi századokban már magában foglalta az imádságot a gonosz lélek hatalmának megtöréséért (exorcizmus minor), ez az összefüggés azonban az újszövetségi iratok tekintetében még hiányzik. Egyedül az 1 Pt 3,21-ben találunk utalást arra, hogy a keresztség liturgiájának része lehetett a bűnbocsánatért (jó lelkiismeret elnyeréséért) Istenhez intézett imádság.<sup>149</sup> Arra nézve azonban nincs semmilyen bizonyíték, hogy ez kifejezetten exorcista jellegű imádság/könyörgés lett volna. Mégis a Mk 9,14-29-ben, az epilepsziás fiú meggyógyításának történetében szerepel összefüggés az imádság és az exorcizmus között (vö. Mk 9,29). A többi márki ördögűzés-elbeszélésben azonban nem történik az imára utalás, Jézus hatalmi szavával űzi ki a gonosz lelkeket (vö. Mk 1,25; 5,8). Igaz, a Mk 9,29-ben sem Jézus csodatételével, hanem a tanítványok exorcista tevékenységével kapcsolatban kerül szóba az ima. Az epilepsziás fiú történetében az imára történő utaláson túl az ördögűzést követően még egy lépésben kerül sor a teljes gyógyításra, tudniillik a teljesen magatehetetlen állapotba kerülő fiú felemelésére (vö. Mk 9,27: κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη). Ez a felemelés és meggyógyítás nyelvezetében is párhuzamba állítható néhány keresztségi motívummal. Ilyen a Róm 6,5 (ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα) és a Kol 2,12 (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐργείραντος...). Ezen kívül a hit is hangsúlyos elemként jelenik meg az elbeszélésben (vö. 9,23-24). A másik három márki ördögűzés-elbeszélésben nem kimutathatóak ilyen keresztségre utaló motívumok: sem a feltámadásra (vö. Róm 6,3-11; Kol 2,11-12), sem a bűnbocsánatra/megtisztulásra (vö. ApCsel 2,38; 1Kor 6,11; Ef 5,26), sem a

<sup>149</sup> Vö. SCHEKLE, *Petrusbrief*, 108-109.; KOC SIS, I., *Az üdvösség Igéje*, 14.

megvilágosodásra/fényre jutásra (vö. Ef 5,14), sem az újjászületésre (vö. Tit 3,5), sem pedig a tiszta lelkiismeretért való könyörgésre, illetve megmentésre (vö. 1Pt3,21) nem történik sem közvetlen, sem közvetett utalás. A hit motívuma egyedül a szírföníciai asszony esetében (vö. Mk 7,29) mutatkozik meg, azonban keresztségi motívum nem található a szakaszban (vö. Mk 7,24-30). A gerazai megszállott történetében (vö. 5,1-20), akárcsak a kafarnaumi zsinagógában játszódó ördögűzésben (vö. 1,21-28) Jézus a démonokkal folytat párbeszédet, a megszállott ember hitének nem jut szerep.

A korábban felsorolt hét márki gyógyításelbeszélésből négynek az elemzésével foglalkozunk a disszertációban: a leprás (vö. Mk 1,40-45) és a béna (vö. Mk 2,1-12) meggyógyításának történetével, illetve a két vakgyógyítással (vö. Mk 8,22-26; 10,45-52). A Mk 1,40-45-ben a leprás személyén keresztül nyilvánul meg a hit, aki bizalommal és könyörgő magatartással járul Jézus elé. A kidomborodó hitmotívum mellett keresztségi motívumokat is felfedezhetünk a szakaszban. Ezek közé tartozik a megtisztulás (vö. Ef 5,26), amely összekapcsolható a keresztség mint megmosakodás (vö. 1Kor 6,11), illetve mint fürdő (vö. Ef 5,26; Tit 3,5) motívumával. Vagyis a leprától való külső megtisztulás párhuzamba állítható a keresztségben történő belső megtisztulás és megigazulás valóságával.

A béna meggyógyításának története két alapszempontra egyesít magában, az első a betegség és gyógyítás dinamikája, a második Jézus bűnbocsátó hatalma. Az első téma valójában csak e bűnbocsátó hatalom kinyilvánítása miatt fontos, amely ugyanakkor szemlélteti a teljes ember hit általi meggyógyítását Jézus részéről, aki e tettel egyben valódi kilétét is felfedi. Más szóval az elbeszélés a látható és láthatatlan logikája köré kristályosodik ki.<sup>150</sup> A keresztség szentségének újszövetségi motívumai közül több is felfedezhető a szakaszban: hangsúlyos a bűnbocsátás (vö. ApCsel 2,38), ezen kívül a béna gyógyulását kifejező szóhasználat (vö. Mk 2,9: περιπάτει; 2,12: ἤγερθη) utal az élet újdonságában járásra (vö. Róm 6,4). Megjelenik továbbá a hit közösségi vetülete a béna ember és hívőinek a hitében (vö. Mk 2,5).

A betszaidai vak történetében (vö. Mk 8,22-26) a hit motívuma csak implicit módon jelenik meg azáltal, hogy a vak kísérői Jézus segítségét kérik. A történet érdekessége a két lépcsőben végbemenő gyógyítás, illetve a gyógyító és beteg párbeszéde a gyógyulás folyamata során (vö. 8,23-25). Az a tény, ahogy az éleslátás és fény beköszönt a látóvá váló vak ember életébe Jézus csodatevő tevékenysége által, párhuzamba állítható azzal, ahogy a keresztényekre a hit és a keresztség által Krisztus fénye ragyog rá (vö. Ef 5,14: ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός). A

<sup>150</sup> Vö. MARTOS, *Márk evangéliuma*, 51.

helyreállítás (vö. (Mk 8,25: ἀπεκατέστη) gondolata pedig kapcsolatba hozható a Tit 3,5-ben a keresztséggel kapcsolatban szereplő újjászületés, újjáteremtés és megújulás motívumával.

A vak Bartimeus gyógyításában (vö. Mk 10,46-52) kiemelkedő módon jelenik meg a hitre jutás és ezzel párhuzamosan a tanítvánnyá válás folyamata, hiszen a Dávid fiát szólító vak koldus valóban Jézus követőjévé válik. A hit megmentő és üdvözítő hatását Jézus szavai megerősítik, és ez a szempont a keresztségről szóló újszövetségi tanításban is megtalálható (vö. Tit 3,5; 1 Pt 3,21). A keresztség motívumai közül igazán hangsúlyos az Ef 5,14 keresztelési dal töredékének világosság motívuma (ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός), amely a meggyógyult vak látóvá és egyúttal tanítvánnyá válásával állítható párhuzamba. Ezen kívül Bartimeus tanítványsága által egy új közösség tagjává válik (vö. 1 Kor 12,13).

A többi három gyógyításelbeszélésben (vö. 1,29-31; 3,1-6; 7,31-37) amelyeket nem vettünk bele a disszertációba, nem jelenik meg a hit hangsúlyos elemként. Péter anyósának meggyógyításának története (vö. Mk 1,29-31) igen rövid, csak tömören mutatja be a betegséget, a gyógyítást és annak következményét, szinte szabályosan követve a gyógyításelbeszélések formai elemeit. A történetben keresztségi motívum nem lelhető fel. Hasonló a helyzet az elszáradt kezű ember történetével (vö. Mk 3,16), hiszen az utóbbiban sokkal inkább a szombattal kapcsolatos, Jézus ellenfeleivel folytatott vita áll a középpontban. A csoda igazolja Jézus álláspontját és hatalmát.<sup>151</sup>

A Mk 7,31-37-ban sem kimutathatók olyan motívumok, amelyek az újszövetségi iratokban a keresztyén keresztséggel kapcsolatban megjelennek. A hallás és annak visszaszerzése (vö. 7,35: ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί), illetve a keresztség között nem jelenik meg összefüggés a keresztségről szóló korábban bemutatott újszövetségi szövegekben. Az εφφαθα „Nyílj meg!” (vö. 7,34) szó szerepel ugyan a keresztség szentségének későbbi rítusában, azonban az Újszövetségben ez az arám kifejezés a keresztség szentségével nem hozható kapcsolatba. Aquileiai Fortunatianus az első, aki a 337 és 361 között írt evangélium kommentárjában összekapcsolja a keresztség liturgiájának részét képező Effata-rítust a siketnéma meggyógyításának történetével. Szent Ambrus is tanúsítja a rítus meglétét mysterium apertionis néven, mint ami közvetlenül előkészíti a keresztség kiszolgáltatását Húsvét vigiliáján. A Mk 7,31-37-hez írt műsztagógikus katekézisében elmagyarázza a rítus lényegét. Az evangélium szövegétől a rítusban eltérés tapasztalható, tehát feltehetően később társították Milánóban a keresztség előtti megjelölés ezen gyakorlatát a Mk 7,31-37-tel.<sup>152</sup> Jól

<sup>151</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 156-165.

<sup>152</sup> Az evangélium szövegétől eltérés, hogy az Effata-rítusban nem a katekumének száját, hanem az orrát érinti meg a püspök, amit Ambrus azzal magyaráz, hogy illetlen lett volna nők ajkát megérinteni. A Traditio Apostolica szerint a püspök ráfúj a katekuménekre a keresztséget megelőző utolsó exorcizmus után, és megjelölte a

látható tehát, hogy az Effata-rítus említése jóval későbbi az Újszövetség keletkezésénél. A Mk 7,31-37 tehát nem hozható összefüggésbe a keresztségről szóló újszövetségi szövegekkel sem szóbeli egyezés, sem motívumok szempontjából.

Ahogy a márkai csodák osztályozásánál jeleztük, a Mk 5,21-43 külön kategóriába tartozik, hiszen egy közbeiktatott szerkezetben egyszerre két csodaelbeszélést tartalmaz, a vér folyásos asszony meggyógyítását és Jairus lányának feltámasztását. Ebben az összetett történetben a csodával kapcsolatos hit több alkalommal is megjelenik: a hit általi megmenekülés kinyilvánításán (vö. Mk 5,34: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε), illetve az apa bátorításán keresztül is (vö. Mk 5,36: μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε). Mind a beteg asszony, mind a kétségbeesett apa a hit példáiként állnak előttünk az elbeszélésben. Mindketten mindent feltesznek egy lapra és utolsó mentsvárként menekülnek Jézushoz segítségért. A keresztségi motívumok közül a Jairus lánya történetében kiemelendő az élet újdonságában járás (vö. Róm 6,4), amely a halálból feltámadt kislány esetében is megjelenik (vö. 5,42), csakúgy, mint a halálból feltámadás és álomból felkelés (vö. Mk 5,39: τὸ παιδίον... καθεύδει; Mk 5,41: ἔγειρε; 5,42: ἀνέστη; Ef 5,14: ἔγειρε, ὁ καθεύδων; ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν). A vér folyásos asszony esetében is több párhuzamra lehet figyelni a keresztségi motívumokkal, mint például a megtisztulás (vö. 1Kor 6,11) és a Krisztussal való szoros közösség (vö. Gal 3,27).

Az ún. természetcsodákkal dolgozatomban külön nem kívánunk foglalkozni, ugyanis azokban keresztségi motívumok nem felfedezhetők. Jézus vízen járásának jelenetében (vö. Mk 6,45-52) nem található meg a csodaelbeszélések azon lényeges eleme, amely az embereknek nyújtott irgalmas segítségben, az ember felemelésében nyilvánul meg. A vihar lecsendesítésének elbeszélésében (vö. Mk 4,35-41) kiemelkedik a tanítványok hitetlenségének motívuma (vö. Mk 4,40), ellentétben a gyógyításelbeszélésekben tapasztalható hitmotívummal és a keresztséghez is megkívánt hittel (vö. Mk 16,16). Műfajilag mindkettő inkább epifánia-elbeszélésnek tekinthető.<sup>153</sup> A két kenyérszaporítás története (vö. 6,30-44; 8,1-10) az utolsó vacsora történetével (vö. Mk 14,22) hozható összefüggésbe, hiszen egymást mintegy kölcsönösen felidéznek.<sup>154</sup> Ily módon a kenyérszaporítás történetekben inkább az Eucharisztia szentségével lenne érdemes párhuzamot keresni, nem pedig a keresztség újszövetségi motívumaival.

---

homlokukat, fülüket és orrukat. Vö. BENINI, M., *Liturgical Actions: Anamnesis and/or Mimesis of Sacred Scripture?: Exemplified by the Rite of Footwashing (Holy Thursday) and Ephphetha (Baptismal Liturgy)*, in *Worship* 95 (2021/1), 41.

<sup>153</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 93.147.

<sup>154</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 138.



Ahogy majd az elemzésben igyekszünk kimutatni, a keresztény kereszttség Újszövetségben található motívumai hat csodaelbeszélésben jelennek meg, amelyek közül mindegyik magán viseli Jézus beteggyógyításának nyomait. A keresztügyi motívumok tehát sajátos módon a gyógyításebeszélésekben mutathatók ki. Ezek közül négy tisztán gyógyító csoda, míg az epilepsziás fiú meggyógyításában a gyógyító gesztus és az ördögűzés egyaránt megtalálható, Jairus leánya és a vérfolyásos asszony történetében pedig egy halottfeltámasztás és egy gyógyító csoda van összeillesztve. Végző soron az utóbbi perikópában is hangsúlyos elem a beteggyógyítás, nemcsak a belső történetben, hanem a külsőben is, hiszen végző soron a halottfeltámasztás a beteggyógyítás nagyon sajátos, szélsőséges esete, amelyben a beteg és haldokló kislányt már a halál állapotából hozza vissza Jézus.

A vizsgálendő elbeszélések többségének van párhuzama a nagyszinoptikusoknál. Az elemzés során ezekre is némileg ráirányul a figyelmünk, hogy az összehasonlítás révén még jobban kidomborodjanak Márk sajátos szempontjai.

Az elemzés menete a következő: fordítás, szövegkritika, szövegkörnyezet és felépítés, hagyománytörténet, exegézis és teológiai magyarázat. Utóbbiban különösképpen a következő három szempontot tesszük vizsgálat tárgyává:

- 1.) A gyógyulás lelki és testi dimenziója, a teljes ember gyógyulása.
- 2.) A hit: a csodát kérelmező személy hite hogyan jelenik meg, hogyan fejlődik és milyen szerepet tölt be az elbeszélésben?
- 3.) A kereszttség motívumai, amelyek a keresztény keresztstéggel kapcsolatos újszövetségi felfogást és gyakorlatot tükrözik.

## **2. A leprás meggyógyítása (Mk 1,40-45)**

### **2.1. Fordítás**

40 És odajön hozzá a leprás kérvén őt és térdre borulván mondván neki, hogy „Ha akarsz, meg tudsz engem tisztítani.”<sup>41</sup> És megesve rajta a szíve és kinyújtván a karját megérintette és mondja neki: „Akarom, tisztulj meg!”<sup>42</sup> És mindjárt eltávozott tőle a lepra, és megtisztult. <sup>43</sup> És ráförmedve őrá rögtön kidobta őt. <sup>44</sup> És mondja neki: „Vigyázz, senkinek se szólj, hanem menj el, mutasd meg magadat a papnak és ajánld fel tisztulásodért (azt), amit Mózes elrendelt bizonyságul nekik.” <sup>45</sup> Ő pedig kimenvén elkezdte hirdetni nagyon és terjeszteni az ígét, úgyhogy többé nem tudott nyilvánosan városba menni, hanem kívül magányos helyeken volt, és jöttek hozzá mindenfelől.

## 2.2. Szövegkritika

A 40. versben a csodatevő és a gyógyulást váró személy találkozásánál a térdre hullás mozdulatát ([καὶ γονυπετῶν]) egyes szövegtanúk (B D W et al) nem tartalmazzák, míg mások igen (x<sup>2</sup> L Θ f<sup>1</sup> 565 579 892 et al). Bár a B, D és a W erősen alátámasztják a rövidebb variánst, ugyanakkor a párhuzamos szinoptikus részek kifejezései a leprás mozdulatára vonatkozóan (vö. Mt 8,2: προσεκύνει; Lk 5,12: πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον) összességében mégiscsak a καὶ γονυπετῶν „és térdre borulván” eredetisége mellett szólnak.<sup>155</sup> Az elhagyás lehetséges oka a homoioteleuton, vagyis a szövegzördések háromszori ismétlődése miatt hagyhatták ki a másolók.<sup>156</sup>

Ennél exegetikailag súlyosabb probléma az, hogy bizonyos szövegváltozatokban a σπλαγχνισθεὶς „megesve rajta a szíve” (vö. x B W et al) helyett ὀργισθεὶς „megharagudva/haragosan” szerepel (vö. D a ff<sup>2</sup> r) a 41. versben. Tehát egyrészt nehézséget jelent annak eldöntése, hogy vajon melyik változatot tekintjük az eredetihez közelebb állónak. Másrészt ha a másodikat választjuk, akkor az magyarázatra szorul még teológiai szempontból is Jézus személyiségét és a gyógyítandó személyhez fűződő viszonyát illetően. Számos mai exegeta egyébként ezt a második verziót tartja eredetibbnek pontosan a nehezebb megmagyarázhatósága miatt. Dóka szerint a harag a leprára, mint betegségekre vonatkozik, amellyel mint az embert megnyomorító ellenséges hatalommal száll szembe Jézus.<sup>157</sup> Haelewyck bár érveket sorakoztat fel mindkettő mellett, mégis a ὀργισθεὶς variánst tartja lectio difficiliornak, ugyanakkor azt a lehetőséget is szem előtt tartja, hogy nem lehet dönteni a kettő között.<sup>158</sup>

Lisboa és Shepherd 2015-ben megjelent cikke foglalkozik a kérdés eldöntésével kvantitatív narratív analízis alkalmazásával, s az egész egységet górcső alá veszik a D, B és W kódexből kiindulva.<sup>159</sup> A D-ben ὀργισθεὶς, a B-ben és a W-ben a σπλαγχνισθεὶς található, egyéb más, apró különbségekkel. A B-ben és a W-ben például a leprás uramnak (Κύριε) szólítja Jézust, amely valószínűleg a két nagyszinoptikustól vett betoldás, mert a D-ben ez a megszólítás hiányzik. Emellett a D-ben a kérést nem a παρακαλῶν, hanem az ἐρωτῶν igealak

<sup>155</sup> Vö. METZGER, B., M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002, 65.

<sup>156</sup> Vö. BELANO, A., *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, Aracne editrice, Roma 2010, 137.

<sup>157</sup> Vö. DÓKA, Z. *Márk evangéliuma*, Hévizgyörki Evangélikus Egyházközség, Hévizgyörk 2005, 38.

<sup>158</sup> Vö. HAELEWYCK, J.-C., *The Healing of The Leper (Mark 1,40-45) A Textual Commentary*, in *ETL* 89 (2013/1), 22-27.

<sup>159</sup> Vö. LISBOA, J. E., – SHEPHERD, T. R., *Comparative Narrative Analysis as a Tool in Determining the Lectio Difficilior in Mark 1:40-45 A Narrative Analysis of Codices Bezae, Vaticanus, and Washingtonianus* in *Neot* 49, (2015/1), 77.

fejezi ki, mint kevésbé udvarias vagy alázatos odafordulás, amelyre a cikkírók szerint hasonlóan erős ὀργισθεῖς a válasz. Ez azonban nem elutasítás, hiszen az illető kérése teljesül. A 43. vers pedig a megfeddés és a kidobás motívumát tartalmazza (ἐμβριμησάμενος és ἐξέβαλεν), amelyet a hallgatási parancs követ. A B-ben ezzel szemben a fő különbség a harag helyett az irgalomra, illetve a könyörületre irányuló belső megindultsága Jézusnak, némi ellentmondásként a 43. vers kemény feddésével és kidobásával. A W kódex utóbbit elhagyja és szintén a „megesett rajta a szíve” változatot részesíti előnyben. Lisboa és Shepherd elemzésének jellegzetessége, hogy egyes kommentárokkal és más véleményekkel szemben a D helyett a B szövegét tekinti lectio difficiliornak, vagyis a nagy valószínűséggel eredeti verzióknak. A B-ben levő eredeti változatban fennáll az irgalom (vö. 1,41: σπλαγχνισθεῖς) és a feddés (vö. 1,43: ἐμβριμησάμενος) konfliktusa. Ezt a konfliktust a D és a W feloldja a könnyebb olvasatra (lectio lenior) törekedve: a W-ben marad a σπλαγχνισθεῖς, viszont a 43. verset kihagyja, a D pedig a σπλαγχνισθεῖς helyett a ὀργισθεῖς szót szerepelteti, amely így jobban illeszkedik a 43. vershez. Ez egyben azt is jelenti, hogy az első látásra nehezebben érthetőnek és ezáltal eredetibbnek tartott ὀργισθεῖς valójában a 43. vers kifejezésmódjához lett igazítva.<sup>160</sup> Metzger szerint is elképzelhető, hogy az ὀργισθεῖς a 43. versben található ἐμβριμησάμενος szóhoz lett igazítva.<sup>161</sup> Továbbá azzal a nézettel szemben, miszerint az ὀργισθεῖς lenne a lectio difficilior – mert az esetlegesen túl aggályos másolók nem tartották megfelelőnek Jézusra vonatkoztatni egy negatív érzelmeket megjelölő kifejezést – felhozható, hogy legalább két másik esetben mégiscsak megtalálható ez az érzelmek Márknál Jézusra vonatkozóan.<sup>162</sup>

Természetesen mindkét olvasatnak megvan a létjogosultsága, hiszen Jézus személyével kapcsolatban az érzelmek nem hiányoznak a legősibb evangéliumban. Ha elég szűkszavú formában is, de Márk többször is nyilatkozik Jézus könyörületéről, haragjáról vagy félelméről. Érdeemes figyelmet szentelni annak is, hogy mire vonatkozik a passzív participium, hiszen mindkét igének ez az alakja található meg a 41. versben, mégpedig sing. nom. masc-ban. Amennyiben a megkönyörült/megesett rajta a szíve változatot részesítjük előnyben, akkor világos, hogy ez az olvasat a beteg emberre, a leprás személyére vonatkozik, aki az életét nagy nyomorúságban, az emberi közösségből kirekesztve kellett, hogy leélje. Ha pedig a harag szót választjuk, mint egyes kéziratok és számos exegéta (Pesch, Dóka, Cranfield),<sup>163</sup> akkor sem

<sup>160</sup> Uo. 78-86.

<sup>161</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 65.

<sup>162</sup> Uo. 65.

<sup>163</sup> Vö. DÓKA, *Márk*, 38.; CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel according to saint Mark An Introduction and Commentary* (CGTC), Cambridge University Press, Cambridge 1959, 92.; PESCH, *Das Markusevangelium, Erster*

távolodunk el nagyon tartalmi szempontból az előbbi gondolatmenettől, hiszen abban az esetben a harag nem a beteg személyére, hanem a betegségre, a leprára vonatkoztatható. A betegséggel szemben táplált érzelmi megnyilvánulás lenne a harag ebben az esetben, amelynek végső célja a beteg gyógyulása.<sup>164</sup> Magunk részéről azt az olvasatot részesítjük előnyben, amelyet a B kódexben található szövegvariáns és a NA28 is hoz, vagyis ahol a *πλαγγισθεις* olvasat található, mivel úgy gondoljuk, hogy ez az elbeszélés menetébe jobban illeszkedik, és jobban tükrözi Jézus magatartását a leprással szemben a benső érzelmek és tettek összhangjának szintjén (pl. kéz kinyújtása, megérintése stb.). A harag és a leprás megérintése, amely nem fenyegető vagy bántalmazó érintés, nehezebben fér össze, mint a mély megrendültség és együttérzés. Metzger szerint is a külső bizonyítékok sokszínűsége is inkább ezt az olvasatot támogatja.<sup>165</sup>

### 2.3. Szöveggörnyezet és szerkezet

A leprás meggyógyításának története az 1,40-45-ben található, amelyet megelőz Jézus szombati kafarnaumi (vö. 1,21-34), illetve Kafarnaumon kívüli galileai működése (1,38-39). Kafarnaumban történik egyrészt a zsinagógai tanítás és ördögűzés (1,21-28), másrészt Péter anyósának meggyógyítása (1,29-31). Mindkettő különálló történet, azonban a hit motívuma hangsúlyosan nem jelenik meg bennük. Az 1,32-34-ben egy rövid beszámolót (summáriumot) találunk az esti beteggyógyításokról (*εθεραπευσεν πολλους κακως εχοντας ποικιλαις νοσοις*) és ördögűzésekről (*δαιμόνια πολλὰ εξεβαλεν*), mintegy összegző jelleggel. Ez a kezdeti tevékenység azonban még pusztán Kafarnaumra korlátozódott. Az ezt követő egység Jézus hajnal imájáról és a városból való elvonulásáról (*εξηλθεν και απηλθεν εις ερημον τον*)

---

*Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,26* (HThKNT 2), Herder, Freiburg im Breisgau 1976. 141.; BAARDA, T., *Mk 1:41: οργισθεις: a reading attested for Mar Ephraem, the Diatessaton, or Tatian*, in ZNW 103 (2012/2), 293-294.

<sup>164</sup> Vö. DÓKA, *Márk evangéliuma*, 38. Más szempontból Jézus haragja valódi szándékának a félreértelmezése és gyógyító szándékának kétségbevonása ellen irányulna. Vö. WILLIAMS, P. J., *An Examination of Ehrman's Case for οργισθεις in Mark 1:41*, in NovT 54 (2012/1), 11. Összefüggésben lehet ez a harag még az egyéb történetekben említett haragos megnyilvánulásokkal is. A szombati beteggyógyítás során keményszívűségük miatt gerjed haragra, amely az irgalmasság mintegy ellentéte (vö. 3,4-5), de hasonló a helyzet a gyermekek megáldása során is, csak ott éppen a tanítványok váltják ki (vö. 10,13-14). Az epilepsziás fiú történetében pedig több szempont is tetten érhető, például az a tény, hogy a tanítványok hite nem elég erős a gyógyításhoz, valamint a vitahelyzet és a kérő apa gyenge hite (9,22-23). Tehát Jézus igazi szándékának a félreértése vagy éppen elutasítása egyaránt haragra ad okot, amely egy teljesen természetes emberi érzelmi reakció, összhangban valóságos emberi természetével és pszichéjével. Vö. SCOTT, S. F., *Why Did the „Leper” Get Under Jesus’ Skin? Emotion Theory and Angry Reaction in Mark 1:40-45.*, in *Horizons in Biblical Theology* 36 (2014/2), 123. Cranfield szerint Jézus haragja a sátánnak szól, aki eltorzítja az embert mint Isten képmását, és nem pusztán a démoni megszállottság, hanem a betegség mögött is ő áll (vö. Lk 13,16), s aki ellen Jézus kemény harcot vív a gyógyító csodáiban. Vö. CRANFIELD, *Mark*, 92.

<sup>165</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 65.

előkészíti működési horizontjának kibővülését egész Galileára (εις ὅλην τὴν Γαλιλαίαν) (vö. 1,35-39). Ebben a kontextusban válik jobban érthetővé a leprás megjelenése, hiszen a kiterjedtebb galileai igehirdető és exorcista tevékenység feltételezi a lakott településeken kívüli utazást is, ahol lehetővé válik egy leprással való találkozás mozzanata. A kánoni szövegben az 1,21-től 1,45-ig terjedő rész egy egységes csodaelbeszélés-gyűjteményt alkot, amelynek jelen perikópája mintegy hidat képez a következő elbeszélés-gyűjteményhez (2,1-3,6).<sup>166</sup> A szakaszunkat közvetlenül követő perikópa a béna meggyógyításának története (2,1-12), ismét Kafarnaumba helyezi a cselekmény menetét. Tehát a szöveggörnyezetet tekintve az 1,40-45 Jézus korai működésének csúcspontján helyezkedik el, s mintegy nyitánya a kezdeti, galileai konfliktusoknak (vö. 2,1-3,6).<sup>167</sup>

Az elbeszélés formája műfajilag sajátosan a gyógyításokét követi, s felismerhetők benne a csodaelbeszélések tipikus ismertetőjegyei: 1) előkészítés (expozíció): a) a csodakérő és a csodatevő találkozása; b) a bizalom kinyilvánítása a gyógyító felé, amely megnyilvánul a térdre hullás mozzanatában (γονυπετῶν), és a specifikus kérés elhangzása, amely a megtisztulásra irányul (40. vers); 2) maga gyógyítás, a csodatétel konkrét menetének leírása (41-42.v.): a) a gyógyító erős érzelmi reakciója (σπλαγχνισθεῖς), b) a gyógyító mozdulatai (ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο); c) a gyógyító szavai (Θέλω, καθαρῖσθητι) (41. vers); d) a gyógyulás tényének megerősítése (42. vers); 3) a gyógyulást követő események: a) a gyógyulás demonstrációja hallgatási paranccsal és a papokhoz küldéssel (43-44. vers); b) a csoda következményeinek leírása, beleértve a meggyógyult személy magatartását, a tágabb környezet reakcióját, illetve kihatását Jézus működésére (45. vers).<sup>168</sup>

## 2.4. Hagyománytörténet

Az elbeszélést Márk feltehetően egy korábbi, a szóbeli hagyományban megformálódó, népies-hellenisztikus műfaji sémát követő elbeszélésből vette át.<sup>169</sup> Valószínűleg nem egy Márk előtti gyűjtemény részeként, hanem izoláltan áthagyományozott csodaelbeszélésről van szó.<sup>170</sup> Feltűnő módon hiányzik bármiféle időre, helyre vagy személyre vonatkozó kapcsolat korábbi egységekkel (1,29-38), amely adatok a szóbeli formálódás kezdeti időszakában még

<sup>166</sup> Vö. STEIN, R. H., *Mark* (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008, 104.

<sup>167</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 140.

<sup>168</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 140-141.; GUELICH, *Mark*, 72-73.; KERTELGE, *Wunder Jesu*, 62.

<sup>169</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 141.

<sup>170</sup> Vö. ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981. 75.

létezhetek, de a hagyomány későbbi szakaszában már eltűntek a történet elejéről. Maga a történet sem tartozik a hagyomány legősibb rétegéhez, s nem annyira a történeti Jézus közvetlen hatása érhető rajta tetten, sokkal inkább az ősegyház Krisztusról szóló missziós igehirdetése, emiatt pedig többen feltételezik, hogy nem a történeti Jézus egy konkrét tette, egy konkrét leprás meggyógyítására vezethető vissza. Erre utal többek közt az is, hogy az elbeszélésnek nincsenek egyedi, felcserélhetetlen elemei (idő, hely, név stb.), többnyire a csodaelbeszélések műfaji sémáját és tematikáját követi, viszont a krisztológiai érdeklődés megfigyelhető (különösen a kérésben és a gyógyító gesztusban).<sup>171</sup> Ugyanakkor az elküldés és a papokhoz küldés motívuma nem tipikus műfaji sémát követ, s bár a missziós célzat megfigyelhető, de nem jelenti azt, hogy a csoda minden történeti alapot nélkülözne.<sup>172</sup>

A 45. vers minden jel szerint Márk szerkesztői munkája,<sup>173</sup> ezáltal a megelőző csodatételek (ördögűzés, Simon anyósának gyógyítása, esti beteggyógyítások) csúcspontját képezi, és azt sugallja, hogy Jézus tevékenysége egész Galileára kiterjed már. Szóhasználatát tekintve egyértelműen márki sajátosságokat hordoz (ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ, τὸν λόγον, ἐπ’ ἐρήμοις τόποις), az 40-42. versek ezzel szemben egyértelműen, a 43. és 44b. versek pedig valószínűleg a hagyományhoz tartoznak, azokat Márk gyakorlatilag minden jel szerint változtatás nélkül átvette.<sup>174</sup> Ernst szerint a 44.a. vers is magán viseli a márki redakció nyomát, amely az eredeti tilalmat a messiási titokra irányuló hallgatási parancssá értelmezi át.<sup>175</sup> Tehát az evangélista egy egyéni hagyományt vett át ezzel az elbeszéléssel, amelyet a saját konzervatív redakciós eljárásával szinte változtatás nélkül megőrzött, és kiegészítette a záró verssel, amely a meggyógyult embert Jézus első misszionáriusává avatja.<sup>176</sup> Mindezekén túl az utolsó vers második része össze is köti a megelőző (1,21-39) és az azt követő (2,1-3,6) eseményekkel, s ugyanakkor megindokolja azt is, hogy miért kellett akkora embertömeggel számolnia Jézusnak és magányos helyen tartózkodnia (vö. 1,33.36; 2,1).<sup>177</sup>

Mivel a 44. versben adott utasítás a Tórával kapcsolatos előírásra utal (vö. Lev 13-14), a Mk 1,40-45 olyan apoftegmatikus történetnek is tekinthető, amely a jeruzsálemi templom lerombolása előtti, palesztinai zsidó-keresztény környezetben keletkezhetett.<sup>178</sup> Valószínűleg

<sup>171</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 72. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 62.; PESCH, *Markusevangelium*, 147.

<sup>172</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 75.

<sup>173</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 63.

<sup>174</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 104.

<sup>175</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 76.

<sup>176</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 140.

<sup>177</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 104.; PESCH, *Markusevangelium*, 147.

<sup>178</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 107. Pesch megerősíti azt a feltevést, hogy a szöveg szemitizmusai alapján hellenisztikus zsidókeresztény közösség, és annak missziós tevékenysége áll az elbeszélés háttérében, talán Szíria-Gaelilea vidékéről. Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 147

autentikusnak tekinthető a mózesi törvényre való hivatkozás, hiszen Jézus ugyanebben a versben a leprás megérintésével megszegi ugyanazt törvényt, amelynek betartására a 44. versben felszólít. Ez az ellentmondás akkor oldható fel, ha mindkét mozzanat Jézus személyére vezethető vissza.<sup>179</sup>

Ahogy arra Kertelge rámutat, az elbeszélés már a Márk előtti hagyományban fejlődésen ment át, amelyet az Egerton 2 papyrusban található variánssal való összehasonlítás is alátámaszt. Ugyanott az eredeti cselekmény lényeges vonásai is kidomborodnak, más elemek azonban hiányoznak.<sup>180</sup> Valószínű, hogy az Egerton 2 nem független a szinoptikus evangéliumoktól, mégha ebben az esetben nem is irodalmi függésről van szó, hanem a szóbeli áthagyományozás más előfordulásáról beszélhetünk.<sup>181</sup> A papyrus változata tehát az újabb kutatás tükrében nem ősi a szinoptikusok szövegénél, hanem – éppen ellenkezőleg – későbbi, hiszen szinten biztosan ismerte Lukácsot.<sup>182</sup>

## 2.5. Szinoptikus összehasonlítás

**Máté** evangéliumában az első konkrét csodaelbeszélés a leprás meggyógyítása (Mt 8,1-4), amely talán éppen azért került erre a helyre, mert kifejezi Jézus hozzáállását a Törvényhez, a szakaszt közvetlenül megelőző Hegyi Beszéd szellemében (vö. Mt 5,17).<sup>183</sup>

A 8,1 összekötő vers, amely jelzi a konkrét helyváltoztatást (Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους) és a nagy tömeg jelenlétét (ὄχλοι πολλοί), az evangélista redakciója. A szöveg többi része Mk 1,40-45-ből származik, s ahogy Máté szerkesztő tevékenységére jellemző, itt is lerövidíti az eredeti márki elbeszélést, s ezáltal jobban kiemeli a gyógyító és a beteg közötti

<sup>179</sup> Vö. EVANS, C., *Why Did the New Testament Writers Appeal to the Old Testament*, in JSNT 38 (2015/1), 38.

<sup>180</sup> Vö. KERTELGE, WUNDER JESU, 70.; Az Egerton 2 papyruson feltűnő különbség a márki kánoni szövegtől, hogy leírja a leprával való megfertőződés esetét, ugyanakkor hiányzik a leprás térdre hullása, Jézus érintése és érzelemnyilvánítása, valamint a hallgatási parancs és az εἰς μαρτύριον αὐτοῖς „tanúbizonyosságul nekik” kifejezés. „And behold, a leper approaching him says, ‘Teacher Jesus, while traveling with lepers and eating with them

*in the inn, I became a leper*

*also myself. If, therefore, you are willing,*

*I will be clean’. Then the Lord said to him,*

*‘I am willing, be clean’. And immediately the leprosy departed from him.*

*‘Go, show yourself to the priests and offer*

*for the cleansing as Moses commanded, and sin no longer...’* (EgerG 35-47)

WEBB, R. L., *JESUS HEALS A LEPER: MARK 1.40-45 AND EGERTON GOSPEL 35-47.*, in JSHJ 4 (2006/2), 179-180.; Webb egyébként amellet érvel, hogy a leprás meggyógyításának története az Egerton 2-ben független a márki forrástól, s ez az a Mk 1,40-45 történetiségét növeli. Vö. uo. 180-183.

<sup>181</sup> Vö. COLLINS, A. Y., *Mark A Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on The Bible), Fortress Press, Minneapolis 2007, 178.

<sup>182</sup> Vö. NEIRYNCK, F., *Papyrus Egerton 2 and the healing of the leper*, in ETL 61 (1985/1), 159.

<sup>183</sup> Vö. ALBRIGHT, W. F. – MANN, C. S., *Matthew Introduction, Translation and Notes* (AB 26), Doubleday, New York 1986, 94.

párbeszédet,<sup>184</sup> amelyet változtatás nélkül átvesz, csakúgy, mint a gyógyító gesztust (ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ). Rövidebb és gördülékenyebb (προσελθὼν α ἔρχεται πρὸς αὐτὸν helyett) a találkozás mozzanata is, a kérést kifejező ige (παρακαλῶν) hiányzik, a térdre esés helyett pedig a teljes leborulást kifejező igét (προσεκύνει) alkalmazza, amely jóval erőteljesebbé teszi a tiszteletadás mértékét, szinte az imáadásig fokozva azt (vö. Mt 4,10). Teljes egészében elhagyja továbbá a csoda következményeinek leírását (vö. Mk 1,45), talán azért, mert nála nem megy a nagy tömeg miatt magányos helyre Jézus (vö. Mk 1,45: ἔξω ἐπ’ ἐρήμοις τόποις), vagy ki akarta küszöbölni a történet belső feszültségét, amelyet a meggyógyult személy engedtlensége okozott.<sup>185</sup> Ezáltal a meggyógyult és megtisztult személy közösségbe való visszahelyezésének hangsúlyos motívuma hiányzik. Helyette Máté a 9,27-31 szakasz végére, a két vak meggyógyításához helyezi az itt hiányzó befejeést, s ott a vakok terjesztik Jézus híret (διεφήμισαν αὐτὸν) ugyanazzal a kifejezéssel, amely a Mk 1,45-ben a leprásra vonatkoztatva szerepel (διαφημίζειν τὸν λόγον). További rövidítés, hogy nincs szó Jézus érzelmeiről, sem együttérzéséről (σπλαγχνισθεῖς), sem a Mk 1,43-ban található keményebb, negatív érzelméről (ἐμβριμησάμενος). A Mk 1,43-at, amely a hallgatási parancsot vezeti be a márki változatban, egy az egyben elhagyja Máté, továbbá a gyógyulás megállapításánál is kimarad egy szó (ἀπῆλθεν). A hallgatási parancsot és a csoda papok demonstrációjára való felszólítást kis rövidítéssel átveszi, s mivel ez utóbbi utal a Lev 13,49-re, Máté olvasatában Jézus a Tóra beteljesítőjeként jelenik meg (vö. Mt 5,17).<sup>186</sup> A gyógyító Κύριε „uram” megszólítása viszont Máté többlete (vö. Mt 7,1-22), amelyet előszeretettel használ Jézusra vonatkoztatva.<sup>187</sup>

**Lukács** evangéliumában a 5,12-16-ban található a történet párhuzama, amely az evangélistára jellemző módon szöveghű módon, jelentős rövidítés nélkül közli a gyógyítást, módosítások a történet elején és végén találhatóak.<sup>188</sup> Egyedül a bevezetőben (12.vers) módosul kissé Mátéhoz hasonlóan a találkozás mozzanata. A gyógyulást kereső emberről nem tudunk meg többet, azonban leírása részletesebb, árnyaltabb (ἀνὴρ πλήρης λέπρας). Hobart szerint Lukács „orvosi kifejezést” használ, amely pontosítja a diagnózist, Loisy szerint a megfogalmazás „ritmikusan” is jobb.<sup>189</sup> A hagyományosan orvosnak tartott Lukács

<sup>184</sup> Vö. LUZ, U., *Matthew 8-20* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on The Bible), Fortress Press, Minneapolis, 2001, 5.

<sup>185</sup> Vö. uo. 5.

<sup>186</sup> Vö. FRANKEMÖLLE, H., *Matthäus Kommentar 1*, Patmos, Düsseldorf 1994, 300.

<sup>187</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 6.

<sup>188</sup> Vö. ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1977, 189.

<sup>189</sup> Vö. KLOSTERMANN, E., *Das Lukasevangelium*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929, 71.



szóhasználatából nyilvánvalóvá válik az is – ami a másik két szinoptikus leírása alapján nem –, hogy ez a fajta betegség nem azonos a napjainkban ismert leprával, a Hansen-kórral, de az elbeszélés szempontjából nem a betegség fiziológiai lefolyásának van jelentősége, hanem annak korabeli társadalmi jellegének, amely stigmatizálta és mintegy karanténba zárta az illetőt (vö. Lev 13).<sup>190</sup> Éppen ezért érdekes a lukácsi változatban, hogy lakott területre helyezi az eseményt (ἐν μιᾷ τῶν πόλεων), ami visszautalás a Lk 4,43-ra, s ezáltal a leprás közösségből kirekesztettségének motívuma hiányzik.<sup>191</sup> Ugyanakkor a leprás viselkedése is árnyalatokban különbözik az eredeti verziótól, még nagyobb hódolatot fejez ki: a beteg arcra borul (πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον), „könyörög” (ἐδεήθη),<sup>192</sup> valamint „Úrnak” (Κύριε) szólítja Jézust. Időadatot azonban Lukács sem hoz, hiszen a részletes kronológiai sorrendnél fontosabb a gondosan megalkotott beszámoló Jézusról, a mindenható gyógyítóról.<sup>193</sup> A Lk 5,13b-14 lényegében megfeleltethető a Mk 1,40b-42.44-nek, a Mk 1,43 azonban kimarad, annak tartalmát egyetlen szóval fejezi ki (παρήγγειλεν), amely stílusában finomabb, mint a haragosságot, felhorkadást sugalló eredeti kifejezés (ἐμβριμησάμενος). Lukács a Mk 1,41-től eltérően nem tesz említést Jézus érzelméről. A márki befejezést (Mk 1,45) Lukács összegző beszámolóvá (summarium) (Lk 5,15.16) alakítja és ki is bővíti, amelyben egyensúlyt keres a gyógyítás/gyógyulás (θεραπεύεσθαι) és az igehirdetés/hallgatás (ἀκούειν) között.<sup>194</sup> Lukács nem említi a meggyógyított engedetlenségét, az ő szemléletében Jézus hírének terjedése a csoda természetes következménye.<sup>195</sup>

## 2.6. Exegézis

### 2.6.1. Bevezetés: a csoda előkészítése (vö. Mk 1,40)

A Mk 1,40 lényegében az egész csodaelbeszélés expozíciója, amely bemutatja a leprás fellépését, a csodatevővel való találkozását és kérésének bizalomteljes megfogalmazását. Ezek

<sup>190</sup> Vö. GREEN, J. B., *The Gospel of Luke* (NICNT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 236.

<sup>191</sup> Azonban Green szerint az is elképzelhető, hogy távol a jeruzsálemi templomtól helyi szinten – a farizeusokat leszámítva – lazábban értelmezték tisztasági előírásokat. Vö. uo. 236.

<sup>192</sup> art. δέομαι in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 111

<sup>193</sup> Vö. GELDENHUYS, N., *Commentary on the Gospel of Luke The English Text with Introduction Exposition and Notes*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1951, 185.

<sup>194</sup> Vö. ERNST, *Lukas*, 190.

<sup>195</sup> Vö. KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 2007, 115.

mind szokásos elemei a csodaelbeszélések.<sup>196</sup> Az elbeszélő szüksézzavú, a betegségén kívül semmit sem tudunk az illetőről (λεπρός, ἡ λέπρα), a betegség sincs részletezve. Érdekes, hogy Jézus neve egyszer sem szerepel a perikópában, ahogy semmilyen hely- és időmegjelölés sem. A beteg megjelenése kissé sablonos, hiszen bármelyik másik csodatörténetben helyet kaphatna, ez azonban nem mondható el sem kettejük kibontakozó kapcsolatáról, sem a gyógyító érzéseiről. A közelebbi adatok hiánya magára a tisztulás mozzanatára irányítja jobban a figyelmet.<sup>197</sup> Először is a csodakérő és gyógyítandó személyt az állapota teszi már önmagában is különlegessé, hiszen ez az egyetlen hely az evangéliumban, ahol egy leprás meggyógyításáról olvasunk. Kitaszítottságára jellemző, hogy egyedül megy oda, nincs „kérelmező”, nincs, aki közben járjon érte.<sup>198</sup>

Mivel a szöveg egyik fontos eleme éppen a betegség, a megszüntetendő baj mibenléte, ezért szükséges arról részletesebben is szólni a tüzetesebb elemzés előtt. Napjainkban a lepra, tudományos nevén Hansen-kór (régies nevén bélpoklosság), egy olyan fertőző betegség, amelyet a *Mycobacterium leprae* nevű bacillus okoz,<sup>199</sup> és az idegeket, a bőrt, a szemet és az orrot is érinti. Ha időben felfedezik, akkor antibiotikumos kezeléssel gyógyítható, ám ha kezeletlenül marad, a végtagok elvesztéséhez, lebénuláshoz és vaksághoz is vezethet. Ám az ókorban sokkal tágabban értelmezték a „leprat”. A görög λέπρα szón, amely a héber תַּרְסָא fordítása, nemcsak a napjainkban leprának tekintett betegséget értették, hanem különféle bőrbetegségeket, kiütéseket is, amelyek egy része gyógyítható, másik részük gyógyíthatatlan volt (vö. Lev 13-14).<sup>200</sup> A betegség részletes tárgyalását megtaláljuk a Leviták könyvének 13. és 14. fejezetében, valamint a Misna Negaim című traktátusában.<sup>201</sup> Aki megfertőződött, azt Istentől sújtott embernek tekintették. A szent városból, Jeruzsálemből minden esetben ki volt tiltva, de bizonyos falvak környékén a szigorú elkülönítés megtartásával maradhatott.<sup>202</sup> Aki leprássá vált, az olyan volt, mintha élőhalott lett volna (Szám 12,12; babilónai Szanhedrin 47a), ezért gyógyulása a halottak feltámadásához volt mérhető (vö. 2Kir 5,7).<sup>203</sup> A Lev 13,45-től

<sup>196</sup> Vö. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloher (Studien zum Neuen Testament 8), Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974, 142.

<sup>197</sup> Vö. GUNDRY, R. H., *Mark A Commentary on His Apology for the Cross*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1993, 95.

<sup>198</sup> Vö. MARTOS, Márk, 49.

<sup>199</sup> Vö. WEBB, R. L., *JESUS HEALS A LEPRAS: MARK 1.40-45 AND EGERTON GOSPEL 35-47*. in JSHJ 4 (2006/2), 186.

<sup>200</sup> Vö. STEIN, Mark, 105.

<sup>201</sup> Vö. CAVE, C. H., *The leper: Mark 1:40-45* in NTS 25 (1979/2), 247-248.

<sup>202</sup> PESCH, *Markusevangelium*, 142.

<sup>203</sup> Vö. STEIN, Mark, 105.

kezdődő versek szerint megszagotott ruhát kellett hordania, haját ki kellett bontania, szakállát betakarnia, és azt kiabálnia, hogy „tisztátalan! tisztátalan!”. „*A leprással való találkozás tisztátalanná tette az embert. [...] A rabbinikus teológia a leprát az elkövetett bűnök miatti isteni büntetésnek tartotta, és ennek következtében a leprást bűnösnek tekintette. A qumráni közösségbe sem léphetett be az, aki «egyben is vétkes az összes emberi tisztátalanságok közül» (1 QSa ,3-tól). [...] Annak, aki megszabadult a leprából, gyógyulását a pappal kellett igazoltatnia. Minthogy ezt a kötelezettséget áldozat bemutatásával kapcsolták össze, ezért csak a jeruzsálemi templomban történhetett.*”<sup>204</sup>

A perikópát bevezető καὶ ἔρχεται „és jön” tipikus márki formula, amelyet gyakran használ perikópák bevezetéseként (vö. 1,40; 2,3.18; 3,20.31; 5,15.22.38; 6,1; 8,22; 10,46; 11,15.27; 12,18; 14,32.37.41), tehát egyértelmű a redakciós szándék. A καὶ „és” mellérendelést (parataxist) fejez ki, tehát mondatlanilag egyenrangú tagmondatokat vezet be, s ez Márk legjellemzőbb mondatfűzési módszere, amely a különálló szakaszokat és a szakaszon belüli részeket is összekapcsolja.<sup>205</sup> A praes. impf. ind. act. sg. 3-ban álló ἔρχεται praesens historicum, ugyanakkor múlt idővel fordítandó, s az evangéliumban 149-szer fordul elő, legtöbb esetben, ahogy itt is, a mondatot vagy perikópát köti össze annak szövegkörnyezetével.<sup>206</sup> A πρὸς „hoz/hez/höz” szintén jellemzően márki helyhatározó prepozíció, amely általában a Jézus irányában történő mozgásra utal olyan különböző szereplők részéről, mint például a gyógyulást várók (1,40; 2,3; 10,50), a tömeg (1,45; 2,13; 3,8; 5,15) vagy éppen különböző csoportok (gyermek: 10,14; főpapok, írástudók, vének: 11,27; szaddúceusok: 12,18).<sup>207</sup> A leprás ember közeledése a gyógyítóhoz óriási bizalmat tükröz, amelyet már a szavait felvezető két kifejezés sugall (παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν), „kettős pátoszt” kölcsönözve a jelenetnek.<sup>208</sup> A παρακαλέω „hív, kér, könyörög” értelemben mintegy 109-szer szerepel az Újszövetségben. Eredeti szótári jelentése „közelről hív”, azonban ezt az alapjelentését nem találjuk a szinoptikusoknál. Teológiai színezetet az kölcsönöz a szónak, hogy Márknál kizárólag Jézusra vonatkoztatva jelenik meg, mint akihez a „kérést, igényt” intézik a megmentés és csodatétel céljából.<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 109.

<sup>205</sup> Vö. LÜDERITZ, G., *Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium*, in *Markus-Philologie Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), (szerk. Cancik, H.), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984, 166.

<sup>206</sup> Vö. GEIGER, G., *Syntaktische Aramaismen im Markusevangelium: Praesens historicum und καὶ εὐθὺς*, in *Liber Annuus* 64 (2014), 203-206.

<sup>207</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 135.

<sup>208</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 95.

<sup>209</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 136.

Bár a „hit” és a „hinni” szavak expressis verbis nem szerepelnek a perikópában, a beteg magatartása mégis a bizalmon túl nagyfokú hitet is tükröz. Ez a hit ad neki erőt és bátorságot ahhoz, hogy a tisztasági előírásokat megsértő módon, kockázatot vállalva egy kultikusan „tisztá” emberhez közeledjen. Kérő gesztusának valódi súlyát szavai adják, amelyek Jézusnak szinte isteni erőt tulajdonítanak (ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι), hiszen a bibliai gondolkodásban egyedül Istennek volt hatalma a lepra meggyógyítására (vö. 2 Kir 5,7).<sup>210</sup> A rabbinikus felfogásban pedig a messiási idők jelének tekintették a leprások gyógyulását.<sup>211</sup> Érdeemes ennél a gondolatnál megmaradni, hiszen az implicit krisztológia áttetszővé válik, ha a szöveg mélyére tekintünk. A θέλω ige alapjelentése „meghatároz, kíván, preferál, hajlik valamire”, ugyanakkor a héber alapján „valamiben gyönyörködik, továbbá vágyik valamire, szeret, akar, szándékozik stb.” értelemben is előfordul.<sup>212</sup> Ez azért érdekes számunkra, mert ez az utóbbi felsorolás áll közelebb az itteni „ha meg akarsz” jelentéshez, amely az akarat aspektusát egy mélyebb vággyal és érzelmi töltettel egészíti ki, s ilyen értelemben a következő vers érzelemkifejezéséhez is igen jól illeszkedik. Az akarathoz kapcsolódik a képességet kifejező ige (δύναμαι). Mind a θέλω, mind a δύναμαι ige sg. 2-ben áll, tehát Jézus az alany, s Őrá vonatkoztatva összhangba kerül az akarat és a képesség a leprás kérésének megvalósulása szempontjából (vö.1,41-42). *„Jézus akarata, amely Márknál csupán itt jut kifejeződésre gyógyítási elbeszélésben, hatalmát mutatja, ezért krisztológiai szempontból kell értelmeznünk. Ennek az akaratnak erejében támadnak fel a halottak.”*<sup>213</sup> A καθαρίζω ige, amely itt aor. inf. alakban áll (καθαρίσαι), a bibliai görögben átvitt értelemben fordul elő, úgymint „tisztának nyilvánítani” valakit a rituális megtisztulás során (vö. Lev 15,13.28; 2 Kir 5,10.12), vagy éppen „meggyógyítani” a leprából pl. a szír Naámán esetében (vö. 2 Kir 5,10.12.13.14 LXX).<sup>214</sup> Ezen a perikópán kívül az ige mindössze egy helyen szerepel az evangéliumban, mégpedig a 7. fejezetben, ahol Jézus a kultikus tisztasági előírások farizeusi értelmezését illeti kritikával (vö. 7,19: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα). Tartalmilag az összes ördögűzést a „tisztátalan” lélektől való megtisztításnak lehet tartani (vö. 1,21-28; 5,1-20), itt azonban más szempontból történik ez a megtisztulás, hiszen nincsen utalás démoni befolyásoltságra.

<sup>210</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 143.

<sup>211</sup> Vö. BLACKBURN, *Theios aner*, 189.

<sup>212</sup> art. θέλω, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 217.

<sup>213</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 109-110.

<sup>214</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 138.

### 2.6.2. A gyógyítás menete (vö. Mk 1,41-42)

Jézus nemcsak meggyógyítja ezt a kitzasztott, súlyosan beteg embert (vö. 1,41), hanem visszaadja emberi méltóságát is. Ez már abban is megnyilvánul, ahogyan hozzá viszonyul. Mélységes megrendülést, együttérzést tanúsít az irányába, ami nagyon is emberi és szimpatikus képet fest Jézusról.<sup>215</sup>

A 44. vers és talán az egész perikópa legkülönlegesebb kifejezése a *σπλαγχνισθεις*, a *σπλαγχνίζομαι* ige aor. part. m. sg. nom-a, amelynek közismert magyar fordítása: „megesve rajta a szíve”. A *σπλαγχνίζομαι* a klasszikus görögben mindössze egyetlen egyszer, egy Kr. e. IV. századból való, Kósz szigeti feliraton olvasható. Az ige szorosan kapcsolódik a *τὰ σπλάγχνα* főnévhez, amelynek elsődleges jelentése belső szervek, másodlagosan pedig mély érzelmeket, együttérzést, empátiát jelent.<sup>216</sup> Ezért maga a *σπλαγχνίζομαι* az ember által érzett mély belső megrendülésre vonatkozik, amikor szinte a belső szervei (szíve, gyomra stb.) is megmozdulnak.<sup>217</sup> Mivel az igét szinte kizárólag zsidó-keresztény környezetben használták, ezért héber szóhasználat is ott állhat a háttérben, nevezetesen a *אִמָּה* „anyaméh” főnév melléknévi alakja, a *אִמָּה*, amely Isten irgalmasságára vonatkozik az Ószövetségben (vö. MTörv 4,31; Ne 9,17.31; Zsolt 78,38; 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; Jo 2,13).

Az Újszövetségben a *σπλαγχνίζομαι* különböző alakjai hasonló értelemben irgalmasságot, belső megrendülést, együttérzést, kompassiót fejeznek ki, s a 12 előfordulásból 9-szer Jézusra, 2-szer az Atyára (vö. Mt 18,27 és Lk 15,20), egyszer pedig az irgalmas szamaritánusra (vö. Lk 10,33) vonatkoznak. Ezen ószövetségi előzmények tükrében az ige Jézusra vonatkoztatva szintén isteni tulajdonságot sugall.<sup>218</sup> Jézust egész valójában megrázza az emberi szenvedés látványa, egész bensejét áthatja az irgalom érzése, amely nem marad puszta érzélem, hiszen Ő isteni erejével gyógyítani akar.

A szóban forgó ige Márk evangéliumában is többször előfordul. A 6,34-ben *ἐσπλαγχνίσθη* alakban szerepel az ige, amelynek a tárgya az Őt kereső tömeg, és nem csodatételre, hanem tanításra készíti Jézust, mivel „*olyanok voltak, mint a pásztor nélküli juhok*”. A 6,34-ben is tehát egy hiány, a tudatlanság és elveszettség ténye rendíti meg. A 8,2-ben Ő maga jelenti ki, hogy sajnálja a tömeget (*Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον*) az élelem hiánya

<sup>215</sup>Vö. GUNDRY, *Mark*, 95.

<sup>216</sup> art. *σπλαγχνον* in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 440

<sup>217</sup> Vö. art. *σπλαγχνίζομαι* in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 440.

<sup>218</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 139.; Nicholas Perrin Criswell *Theological Review* 7-11

és az éhezés miatt, s ez a belső motivációja indikálja majd a kenyérszaporítás csodáját. A 9,22-ben ugyanazzal a kifejezéssel (σπλαγχνισθεῖς) találkozunk, mint a vizsgált szakaszban, a megszállott fiú apja kéri maguk számára a könyörületet.

Világos tehát, hogy Jézus könyörülete nem marad meg pusztán emberi érzelemnél, hanem minden esetben akarátát is mozgatja az irgalom, és cselekvésre készíti, amelyben azonban már isteni mindentudása (tanítás vö. 6,34) és mindenhatósága (csodatétel vö. 1,41köv., 8,2, 9,22) is megnyilvánul. Az ember és a teremtmény iránti végtelen szeretete motiválja a cselekvésben,<sup>219</sup> szétszakítva ezzel a vallási konvenciók és a leprásokkal szemben előírt viselkedés minden keretét. Azzal, hogy a „kezét kinyújtva megérintette őt” (ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο), Jézus messzemenőkéig megszegte a Tóra leprásokra és kultikus tisztaságra vonatkozó előírásait. A kéz kinyújtásának motívuma (ἐκτείνας τὴν χεῖρα) több pusztán fizikai mozdulatnál, hatalmi gesztus és egyben teológiai jelentéssel is bír.<sup>220</sup> Mózes és Áron a csodák alkalmával éltek ezzel a mozdulattal (vö. Kiv 4,4; 7,19; 8,1; 9,22; 10,12; 14,16.21.26), ugyanakkor Isten erőteljes megmentő beavatkozásának szimbóluma is (vö. Kiv 3,20; 6,8; 15,12; MTörv 5,15).<sup>221</sup> Az érintés és a kéz kinyújtása a gyógyító erő továbbadásának a jele és eszköze a csodaelbeszélésekben akkor is,<sup>222</sup> ha a betegek érintik meg Jézust, vagy Ő érinti meg őket. Az érintésnek tehát jól láthatóan nagy jelentősége van Márknál, összesen tizenegyszer szerepelnek a ἄπτω „érinteni” ige képzett alakjai az evangéliumban: a betegek érintik meg őt a summáriumokban és meggyógyulnak (3,10; 6,56 kétszer), a vérfolyásos asszony történetében az asszony érinti meg őt (5,28; 5,30 kétszer; 5,31), a süketnéma hallóvá tételében maga Jézus érint (7,33), látóvá teszi a betszaidai vakot (8,22), később pedig megáldja a gyermekeket (10,13). Ezeken a helyeken mind a gyógyuláshoz, mind az áldáshoz kapcsolódik az érintés, amely „erőátadás”.<sup>223</sup> Jézus nem válik tisztátalanná a leprás érintése által, hanem éppen az ellenkezője történik.<sup>224</sup> Ezt a nézetet tükrözi az a tény, hogy magában az evangéliumi szövegben semmilyen utalás nincsen arra vonatkozóan, hogy Jézus bármiféle tisztasági előírást megsértett volna.<sup>225</sup> Jézus tudatában volt annak, hogy Ő az Isten szentje (vö. Mk 1,24: ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ), hiszen Ő olyan közel áll Istenhez, hogy egészen különleges módon részesül Isten

<sup>219</sup> Vö. RYRIE, C. C., *The cleansing of the leper*, in *BibSac* 23 (1956), 264-265.

<sup>220</sup> Vö. CRANFIELD, *Mark*, 92.

<sup>221</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 139.

<sup>222</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 110.

<sup>223</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 144.

<sup>224</sup> Vö. KAZMIERSKI, C. R., *Evangelist and leper: a socio-cultural study of Mark 1:40-45*, in *NTS* 38 (1992/1), 45.

<sup>225</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 95.

erejéből és szentségéből, s ezáltal érintése tisztává tesz minden tisztátalant.<sup>226</sup> Tehát nem Jézus válik tisztátalanná vagy fertőzötté a fertőző betegséggel való találkozás hatására, hanem a leprás ember válik tisztává és gyógyulttá testi és lelki értelemben egyaránt Jézus szava és érintése által. A gyógyító érintés kifejezi a leprás emberi méltóságba való visszahelyezését és felemelését is.

Jézus emberségén keresztül isteni erejét közli „szinte szakramentálisan”<sup>227</sup> a hozzá hittelt és nyitottsággal forduló, szenvedő és segítségre szoruló emberrel. Mindenhatósága – amelyet az akarat (θέλημα) és a képesség (δύναμις) szoros összhangja jellemez (vö. 1,40: θέλης δύνασαι) – és irgalmassága (σπλαγχμισθεις) elválaszthatatlan, kétféle aspektusa isteni mivoltának, ahogy a szó a tethez kapcsolódik nála. A szó és a tett szoros egységét Jézus működésében jól kifejezi a szombati zsinagógai ördögűzést követő akklamáció (vö. 1,27), amely a hatalommal való új tanításról beszél (διδαχή καινή κατ’ ἐξουσίαν). Itt is ugyanez történik: a gyógyító szavai és mozdulatai együtt eredményezik a gyógyulást, amely bizonyítéka annak, hogy a θέλω és a δύναμαι a csodatétel viszonylatában Jézusnál összhangban van, s ugyanakkor akarata tükrözi érzelmeit (σπλαγχμισθεις), és megfelel a leprás alázatos kérésének. A λέγει praesens historicuma kihangsúlyozza Jézus mondásának kinyilatkoztatásszerű ünnepélyességét,<sup>228</sup> amely kinyilvánítja csodatevő szándékát (Θέλω), s ugyanakkor parancsot is ad a gyógyulásra (καθαρίσθητι). A θέλω, καθαρίσθητι egyértelmű válasz a leprás kérésére, azzal szinte párhuzamos a megfogalmazás. Az utóbbi két ige egyszerre „hatalmi szó” (Machtwort) és „gyógyító szó” (Heilwort) (vö. 2,10; 3,5; 5,41; 7,34; 10,52).<sup>229</sup> A „légy megtisztulva!” passivum theologicum, hiszen a cselekmény véghez vivője maga az Isten. Hasonló kifejezéssel éltek a papok is, amikor a leprától való megtisztulás tényét kinyilvánították,<sup>230</sup> ám a 44. vers fényében – és tekintve, hogy Jézusnak nem volt zsidó vallási értelemben vett papi hivatala – egyértelmű, hogy itt nem ilyen értelme van a szónak.<sup>231</sup>

Az előző vers imper. aoristosához jól illeszkednek a 42. vers aoristosai (ἀπῆλθεν és ἐκαθαρίσθη), amelyek a beteg azonnal végbemenő és végérvényes gyógyulásáról számolnak be. Az ἐκαθαρίσθη pass. aor., csakúgy, mint a 41. versben divinum passivum, s a leprából való

<sup>226</sup> Vö. WOJCIECHOWSKI, M., *The touching of the leper (Mark 1:40-45) as a historical and symbolic act of Jesus*, in *BZ* 33 (1989/1), 118-119.; DUBE, Z., *Aretalogy of the Best Healer: Performance and praise of Mark's healing Jesus*, in *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 74 (2018/1), 7.

<sup>227</sup> ERNST, *Markus*, 77.

<sup>228</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 95.

<sup>229</sup> PESCH, *Markusevangelium*, 145

<sup>230</sup> Vö. CRANFIELD, *Mark*, 93.

<sup>231</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 105.; WENELL, K., *Mark 1:40-45 – Cleansing a Leper*, in *ExpTim* 117 (2006/4), 153.; CRANFIELD, *Mark*, 92.

meggyógyulás terminus technicusa (vö. 2 Kir 5,10.12.13.14 LXX). A gyógyulás megállapítása, végkifejlete kétféleképpen történik. Egyfelől elmúlik a lepra (ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ ἡ λέπρα), másfelől mintegy ennek rituális következményeként a beteg megtisztul (ἐκαθερίσθη).<sup>232</sup> A kettő ugyanazt a tényt sugallja: a lepra elmúlását, amely egyben a bőr megtisztulását is jelenti. A ténymegállapításhoz egy időhatározószó is társul, az εὐθὺς „rögtön, azonnal” jelentéssel, amellyel szintén Jézus gyógyító ereje van kihangsúlyozva, annak azonnal működésbe lépő hatása.<sup>233</sup> A rövid tényközlés megfelel Jézus szavainak, tehát akarata és kimondott szava valóban olyan erővel bír, amely gyógyulást tud eredményezni.

A gyógyulás megfogalmazása megszemélyesíti a leprát, akárcsak a lázat az 1,31-ben, hiszen a betegség a cselekvés alanya, mintegy abba a szemléletbe ágyazva, amely a leprát démoni betegséggé tartotta számon. Ám ez nem jelenti azt, hogy Márk elmosta volna a határvonalat az ördögűzési történetek és a beteggyógyítás között.<sup>234</sup> A megfogalmazás erőteljes antropomorfizmusa azt mutatja, hogy a férfi gyógyult állapota fizikai módon is láthatóvá vált.<sup>235</sup> Az elbeszélés egészét tekintve továbbá az is hangsúlyos, hogy ez a tisztulásnak nevezett gyógyítás továbbviszi a kafarnaumi ördögűzéssel már megkezdett eseménysort, amely Jézus teljhatalmát hivatott kifejezni.<sup>236</sup> A leprából való gyógyulás azonnali bekövetkezése miatt perikópánk különbözik az Ószövetségben megtalálható két leprásgyógyítástól. Mózes az Úrhoz intézett imádságok hatására és csupán hét nap után tudja meggyógyítani Mirjamot (vö. Szám 12, 14-16), Elizeus pedig kieszközli ugyan a szír Naamán gyógyulását, de annak hétszer kell megfürödni a Jordánban (vö. 2 Kir 5, 8-14).<sup>237</sup> Jézus hatalma tehát meghaladja a prófétai hatalmat az előbb említett különbség miatt is. A 1,21-39 szakasz gyógyításainak és ördögűzéseinek fényében a leprás gyógyulása Isten országának és uralmának meghirdetett (vö. 1,14-15) megvalósulását vetíti előre.<sup>238</sup>

### 2.6.3. A gyógyulást követő események (vö. Mk 1,43-45)

A 43. verstől következik a perikópa második része, a meggyógyult személy elbocsátása (43. vers), a hallgatási parancs (44. vers) és a csoda által kiváltott hatás tárgyalása (45. vers).

<sup>232</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 96.

<sup>233</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 106.; PESCH, *Markusevangelium*, 145.

<sup>234</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 145.

<sup>235</sup> Vö. FRANCE, R. T., *The Gospel of Mark A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids 2002, 118.

<sup>236</sup> Vö. KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 71.

<sup>237</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 110-111.

<sup>238</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 74.; STEIN, *Mark*, 106.



A 43. vers szóhasználata, stílusa merőben elüt az előző versekétől. Az ἐμβριμησάμενος, az ἐμβριμάομαι ige med. part. aor-a m. sg. nom-ban, Jézusra vonatkozik: egy elég erőteljes kifejezés, mint amikor valaki haragjában felhorkan/morog.<sup>239</sup> Eredetileg lovakra vonatkoztatva használták, mintegy jelezve jellegzetes felhorkanásukat; emberre vonatkoztatva erősen negatív érzelmkifejezést jelent,<sup>240</sup> „metaforikus értelemben méltatlankodást, ellenállást, helytelenítést”, ugyanakkor valakinek „megrovását, megfeddését, figyelmeztetését” is, [jelenti, illetve azt is, hogy] „keményen bánni valakivel” (vö. Dán 11,30, LXX) vagy „haragtól égni” (Siral 2,6, LXX).<sup>241</sup> Szintén erős kifejezés az ἐξέβαλεν, a „kidobni, elűzni, elhajtani, elkergetni, elküldeni” jelentésű ἐκβάλλω ige act. ind. aor-a sg.3-ban.<sup>242</sup> Az aoristosok folytatólagos szerepeltetése az elbeszélés menetében azt sugallja, hogy a cselekmény egyes elemei, beleértve a hangulat- és stílusváltást gyorsan, minden átmenet nélkül zajlanak le. A két szó fordításánál azonban a szövegkörnyezetet is figyelembe kell venni. Mivel az ἐμβριμησάμενος lényegében utal a 44. versben megfogalmazott felszólításra, tulajdonképpen a hallgatási parancsra, így célszerű a szó szerinti értelemhez közel álló „ráförmedve” helyett inkább az értelemszerű, de a stílusbeli árnyalatot tartalmazó „keményen megparancsolva” jelentéssel fordítani. Ugyanígy a „kidobta” helyett célszerű úgy fordítani, hogy „elküldte”, hiszen a következő versben ez a küldetés konkretizálódik, másrészt nem egy konkrét, zárt helyről vagy térségről van szó a szövegben, amely értelmet adna a „kidobásnak”.

Első hallásra furcsának hathat a kemény megfogalmazás és szóhasználat (ἐμβριμησάμενος) a 41. vers tükrében, ahol Jézus irgalmas és gyöngéd, szeretetteljes viselkedése nyilvánul meg a szerencsétlen beteggel szemben.<sup>243</sup> Pesch szerint kizárt a párhuzam az exorcizmusokkal,<sup>244</sup> ezzel szemben Kertelge amellet érvel, hogy az ἐμβριμησάμενος és az ἐξέβαλεν Jézusnak a leprással és a démonokkal szembeni hasonló magatartására utal, amely alapján párhuzam áll fenn az 1,23-28-ban található démonűzés és a leprás meggyógyítása között.<sup>245</sup> A mi véleményünk szerint a szöveg végső változatában nincs exorcizmusra utaló jelleg, bár ahogy azt Martos Levente Balázs felveti, nem zárható ki, hogy

<sup>239</sup> Vö. ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Edetrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1993, 104.; Vö. art. ἐμβριμάομαι in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 158.

<sup>240</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 144.

<sup>241</sup> Uo. 144.

<sup>242</sup> art. ἐκβάλλω in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 145.

<sup>243</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 75.

<sup>244</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 145.

<sup>245</sup> Vö. KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 72-73.

ilyen kapcsolat a korábbi hagyományokban létezett.<sup>246</sup> Olyan nézet is megfogalmazódott, miszerint itt csodatevő technikáról, vagy éppen „pneumatikus” izgatottságáról van szó (vö. 7,34), azonban ez nem valószínű, hiszen maga a csoda már megtörtént.<sup>247</sup> Az a benyomásunk támadhat, mintha nem ugyanaz a történet lenne, hiszen erős belső konfliktus áll fenn az elbeszélés első fele (vö. 1,40-42) és 43. vers között.

Ugyanakkor ez a megfogalmazás nem haragot sugall, hanem annak komolyan vételét és kihangsúlyozását, amely a 44. versben a hallgatási parancs lényegét alkotja.<sup>248</sup> Jézus küldetését a csodák ugyanis önmagukban nem tudják hitelesen kifejezni, félreértésre adhatnak okot.<sup>249</sup> Ilyen értelemben az ἐμβριμησάμενος párhuzamba állítható a ἐπιτιμάω „megdorgál, megfedd” igével,<sup>250</sup> amely más helyeken szintén a hallgatási parancsot vezeti be (vö. 3,12; 8,30; 10,48),<sup>251</sup> stilisztikailag némileg visszafogottabb módon. Összességében tehát egyértelmű, hogy ez a látszólag haragos, negatív felhangú megnyilvánulás egyáltalán nem a megtisztult ember személyének, de nem is jövőbeli magatartásának szól, vagyis annak, hogy megtagadja a hallgatási parancsot.<sup>252</sup> Valószínűbb, hogy az ἐμβριμησάμενος a Lázár meggyógyításakor tapasztalt mély megrendültséghez hasonlót fejez ki Jézus érzelmi világában (vö. Jn 11,33: ἐμβριμησάμενος; Jn 11,38: ἐμβριμώμενος), amelyet az emberi nyomorúság és fájdalom jelenléte okoz.<sup>253</sup> Ilyen értelemben tehát az ellentét látszólagos: az ἐμβριμησάμενος participium a mélyebb érzelmi szinten összhangban lehet az együttérzéssel és irgalommal (σπλαγχνισθεις).

A megfeddéshez kapcsolódó ἐξέβαλεν „kidobta, elküldte” ige sem a meggyógyított felé megnyilvánuló indulat kifejezése. Az sokkal inkább a következő versben megfogalmazott explicit hallgatási parancs előkészítését, hangsúlyossá tételét szolgálja.<sup>254</sup> Az ἐκβάλλω ige nem ismeretlen Márk stilisztikai eszköztárában a maga nagyon erős kifejezőképességével, élénkségével. Többek között démonűzések alkalmával is előtérbe kerül a használata mint a démonűzés mozzanata, valamint a summáriumokban (vö. 1,34.39), a tanítványok hatalommal való felruházásakor a tisztátalan lelkek felett (vö. 3,15;6,13), a Belzebul-vád során (3,22.23), a

<sup>246</sup> Vö. MARTOS, *Márk evangéliuma*, 50.

<sup>247</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 179.

<sup>248</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 96.; GNILKA, *Márk*, 111.

<sup>249</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 77.

<sup>250</sup> art. ἐπιτιμάω in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 188.

<sup>251</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 145.

<sup>252</sup> Ellentétben azzal, amit France lehetségesnek vél. Vö. FRANCE, *Mark*, 119.

<sup>253</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 107.

<sup>254</sup> Vö. DÓKA, *Márk*, 38.

szírföníciai asszony lányának megtisztításakor (vö. 7,26) stb. Ugyanakkor az 5,40-ben ugyanez az ige szerepel, arra vonatkozóan, hogy Jézus eltávolítja a nem kívánatos személyeket Jairus lánya mellől. Önmagában tehát meglehetősen nyers stíluselem, az elbeszélés egész kontextusában azonban még sincsen negatív végkicsengése, hiszen az illető gyógyultan távozott, kérése meghallgatásra talált. Sokkal inkább az 1,12-höz hasonló „kiküldeni” jelentésben értelmezhetjük itt is, és nem haragot vagy erőszakot, hanem erőteljes sürgetést sugall,<sup>255</sup> ami nyilván a 44. vers tartalmára vonatkozik: Jézus célja, hogy a pap általi igazolás után a meggyógyított minél hamarabb újra normális életet élhessen, és a kítaszított emberből ismét a közösség, a társadalom teljes jogú tagja válhasson.

A 44. versben a gyógyult emberhez az Ὁρα „figyelj, vigyázz” megszólítás még intenzívebbé teszi magát a parancsot (vö. 8,15). Ez az első hely az evangéliumban, ahol Jézus megpróbálja hallgatásra bírni azokat, akiket személyesen érint a gyógyító ereje (vö. 5,43; 7,36; 8,26), ám ez a törekvése nem érte el célját (vö. 1,45).<sup>256</sup> Tehát az előbbi kemény stílus inkább a hallgatási parancs jellegéből adódik, mintsem Jézus személyes viszonyulását jelzi ahhoz az emberhez, akin gyengéd szeretetével éppen az imént könyörült meg. A μηδενὶ μηδὲν „senkinek semmit” kettős tagadás, amely a klasszikus görögben hangsúlyosabban kifejezi valaminek a cáfolatát, ugyanakkor a márki szöveg esetében mindezen túl érdemes figyelembe venni nyelvezetének sajátosan népies természetét.<sup>257</sup> A kettős tagadás összefűzve az εἴπῃς aor. coni. alakkal egy nagyon erős, határozott tiltást jelent (vö. Lk 18,20). Hasonló neoplasztikus tagadást több helyen is találunk az evangéliumban (vö. 5,3; 11,2.14; 14,25; 15,4-5). A kettős tagadás határozottan megtiltja a gyógyult embernek bármiféle híradását a vele történekről,<sup>258</sup> *„ezért ezt abszolút értelemben kell vennünk, nem pedig meghatározott időre korlátozódó rendelkezésnek, amely azt mondaná, hogy a gyógyult embernek addig kell hallgatnia, míg a pap tanúbizonyyságot nem ad tisztulásáról.”*<sup>259</sup>

A Márk által teológiai többletjelentéssel felruházott tilalom visszanyúlílik formatörténetileg a hallgatási parancs hagyományos használatához a gyógyítás- és ördögűzési elbeszélésekben,<sup>260</sup> ugyanakkor megtalálható a „mágikus tekercsekben” is (Zauberpapyri, magical papyri), ahol a titoktartás arra a csodás módszerre – szavakra és gesztusokra –

<sup>255</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 107.

<sup>256</sup> Vö. FRANCE, *Márk*, 119.

<sup>257</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 142.

<sup>258</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 75.

<sup>259</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 111.

<sup>260</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 75.

vonatkozik, amelyek által a csodás gyógyulás bekövetkezett.<sup>261</sup> A hallgatás a vizsgált perikópában nem annyira a gyógyulás tényére, mint annak csodás módjára vonatkozik.<sup>262</sup> Ebben a konkrét történetben a megtisztult ember hallgatása ugyanakkor azt a célt is szolgálja, hogy minél előbb hitelesítse visszanyert tisztaságát egy pappal, ahogy arra a 43. vers sürgető kifejezései is utalnak.<sup>263</sup>

A hallgatási parancshoz Jézus záradékot fűz hozzá, mégpedig hármass imperativus formájában, amely „*demonstrációs parancsnak*” (Demonstrationsbefehl) tekinthető.<sup>264</sup> Az elküldő parancsnak ezen második része tehát pozitív tartalmú felszólításokat tartalmaz (ὕπαγε, δεῖξον, προσένεγκε): „menj el”, mutasd meg!” és „ajánld fel!” értelemben. Először is a jól ismert ὕπαγε mint elbocsátás-formula (vö. 2,11;5,19.34;7,29),<sup>265</sup> a gyógyítás-elbeszélések szokásos eleme áll előttünk.<sup>266</sup> Ugyanakkor Pétert is ezzel az igével utasítja helyre hallatlanul kemény módon (vö. 8,33: Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ), amikor el akarta téríteni küldetésétől, de ott is inkább az oktatás, a jobb belátásra térítés a szándék. A gazdag ifjú esetében az ige biztató felszólításként jelenik meg, hiszen ő meghívást kap, hogy tanítványává váljon, és így a tökéletesség útjára lépjen (vö. 10,21). A vak Bartimeus (vö. 10,52) is megkapja ezt a felszólítást, de ott is inkább a követésre szólít fel, mintsem ténylegesen az elmenetelre. Ez a formula nyilván a vizsgált szakaszban sem pusztán elküldést jelent, hanem céllal való útrabocsátást. Jézus ugyanis a célját is megjelöli ennek az útra bocsátásnak, ahogy a soron következő igék ezt jól mutatják.

Az δεῖξον és a προσένεγκε ige aor. imper-ban áll, ezért igekötővel fordítjuk, s ez kihangsúlyozza a cselekmény egyszerűségét, amely a papnál történő megjelenésben és áldozatbemutatásban áll. A δεῖξον ugyanis éppen arra utal, hogy nem öncélú ez az elbocsátás, hanem a mózesi törvény beteljesítése végett van, mégpedig tanúságtétel céljából. Hiszen a mózesi törvény értelmében a pap (ιερεύς) feladatai közé tartozott az áldozatbemutatás mellett a leprából meggyógyult személyek tisztává nyilvánítása is (vö. Lev 13-14).<sup>267</sup> A felszólítás egyszerre testesíti meg az ószövetségi törvénynek való megfelelést, valamint a gyógyulást

<sup>261</sup> Vö. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 68-69.140-145.

<sup>262</sup> Vö. MARTOS, *Márk evangéliuma*, 50.

<sup>263</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 97.

<sup>264</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 145-146.

<sup>265</sup> Uo. 146.

<sup>266</sup> Vö. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 77.

<sup>267</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 144. A szó az Újszövetségben túlnyomórészt a zsidó papságra vonatkozik, és csak elvétve alkalmazzák pogány papokra is (vö. ApCsel 14,13). Vö. uo. 144.

demonstrációját.<sup>268</sup> A προσφέρω „odavinni, bemutatni, áldozatként felajánlani” ige a mózesi törvény tisztulásért előírt hálaáldozatára vonatkozik (περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου), és aoristos imperativusban az áldozat Tóra által elrendelt bemutatására szólít fel (προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωσῆς). Jézustól szokatlan ilyet hallani Márk evangéliumában, mivel inkább a korabeli vallási előírások kritikája jellemző rá (vö. 7. fejezet). Itt ellenben az előírás szigorú betartásával elsősorban a leprás érdekét nézi, aki csupán a rituális tisztává nyilvánítás (καθαρισμός) után élhetett ismét normális életet és lehetett ismét teljes közösségben Isten népével.<sup>269</sup> A papok általi rituális tisztának nyilvánítás egyébként egy hosszadalmas, nyolc napos eljárás volt, nem számítva a Galileából Jeruzsálembé vezető út megtételét.<sup>270</sup> Ám ez mégis szükséges volt ahhoz, hogy a meggyógyult részt vehessen az áldozatbemutatásban, tehát az előbbi az utóbbinak előfeltétele volt.<sup>271</sup> A Mk 1,44 Tórával kapcsolatos utasítása utalhat esetleg a Mk 1,2-ben már idézett Malakiás orákulumra (vö. Mal 3,1 LXX), amely szól Lévi fiainak megtisztításáról (vö. Mal 3,3: καθαρίσει τοὺς υἱοὺς Λευὶ LXX) és az Úrnak tetsző áldozat bemutatásáról (vö. Mal 3,3: ἔσονται τῷ κυρίῳ προσάγοντες θυσίαν ἐν δικαιοσύνῃ LXX).<sup>272</sup> Jézus bírálja ugyan a korbán, az áldozati adomány gyakorlatát (vö. Mk 7,11), most mégis a kultuszban való felajánlásra buzdít, nyilvánvalóan nem ok nélkül, hiszen célja a tanúságtétel (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) a tisztulás megtörténtéről, vagyis Isten erejének csodálatos kinyilvánulásáról (περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου) (vö. Mk 5,19).

A μαρτύριον profán jelentése „bizonyíték” a klasszikus görögben, amely konkrét tapasztalatra vagy kísérletre utal, ugyanakkor a jogi nyelvben „tanúvallomás” értelemben használatos, a μαρτυρία ezzel szemben, mint Jézus perében is, általánosabb értelemben jelent „tanúságtételt, tanúbizonyságot” (vö. Mk 14,55), tehát az itteni helyes fordítás „tanúbizonyságul nekik.”<sup>273</sup> A tanúbizonyság tárgya a megtisztulás (καθαρισμός), amely az Újszövetség több helyén bűnöktől való tisztulást (vö. 2Pt 1,9; Zsid 1,3) jelent. Bár a bűnmotívum a mi szövegünkben nem jelenik meg, ám az állítható, hogy az elbeszélésben a teljes ember gyógyulása megy végbe. Hitének következményeként a leprás megerősödik emberi méltóságában, és ő, aki korábban érinthetetlen volt, a gyógyító érintés nyomán újra érinthetővé válik, meggyógyul. A társadalom és a kultusz teljes jogú tagjává lesz, és

<sup>268</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 76.

<sup>269</sup> Vö. ITUMA, E. – SOLOMON, E. I. – UROKO, F. C., *The cleansing of the leper in Mark 1:40–45 and the secrecy motif: An African ecclesial context*, in *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 75 (2019/4), 8.

<sup>270</sup> Vö. FRANCE, *Márk*, 119.

<sup>271</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 64-65.

<sup>272</sup> Vö. MYERS, C., *Binding the Strong Man A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1989, 153-154.

<sup>273</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 146.

hálaáldozatot mutathat be Istennek,<sup>274</sup> hiszen a gyógyulás egyedül Isten műve és ajándéka az életében.

Mégér némi megfontolást az εις μαρτύριον αὐτοῖς „tanúbizonyosságul nekik” kifejezés értelmezése is. Dóka Zoltán olvasata szerint a Mózes rendelte áldozat célja Jézus ellenfelei, a farizeusok, írástudók és papok elleni tanúságtétel,<sup>275</sup> amely ezáltal csak még jobban kidomborítja legfőbb bűnüket, keményszívűségüket, hitetlenségüket Jézussal szemben. A tanúskodás ilyen negatív értelmű használatával máshol is találkozunk a Szentírásban, akár Jézus igehirdetésében is. Márk evangéliumán kívül is bőséges forrást találunk az ilyen értelmű használatára akár az Újszövetségben (vö. Mt 10,18; 24,14; Lk 9,5; Jak 5,3), akár az Ószövetségben (MTörv 31,26; Józs 24,27).<sup>276</sup> Márknál külön kiemelendő a 6,11-ben az apostolok elutasításával kapcsolatban a lerázott por, amely mint az elutasítás jele tanúbizonyosság lesz az apostolokat elutasító hitetlenek ellen. Azonban az általunk vizsgált helyen még nem bontakozik ki semmilyen polémia a zsidó vallási hatóságokkal, ezért korai lenne elmarasztaló, negatív értelemben venni az εις μαρτύριον αὐτοῖς formulát.<sup>277</sup> Az sokkal inkább csupán a fent említett semleges hitelesítést jelenti, amely nem csupán az igazolást nyújtó pap számára szolgál tanúságtételül, hanem mindazok számára, akik látják a bemutatott áldozatot, mint a kultikus tisztaság bizonyítékát.<sup>278</sup> Ugyanakkor a márki szöveg végső formáját tekintve ez a tanúságtétel már előrevetíti a megtisztult ember igehirdetését a 45. versben, amely által immár szavaival nyíltan tanúságot tesz az emberek előtt a vele történt nagy eseményről.

A történet azt sugallja, mintha Jézus népszerűségének növekedése azonnal ment volna végbe, ellenben számolni kell egy jelentősebb időintervallummal a 44. és a 45. vers között.<sup>279</sup> A bevezető δὲ kötőszó jelzi az ellentétet a 44. versben megfogalmazott tilalom és a meggyógyult férfi tényleges magatartása között, s ez a történet utolsó feszültségét eredményezi.<sup>280</sup> Az illető fizikai mozgása (ἐξελθὼν) illeszkedik a gyógyító általi erőteljes elküldéshez (ἐξέβαλεν).<sup>281</sup> A hallgatási parancs szándékos megszegésének következménye, hogy Jézus híre mindenfelé elterjedt (διαφημίξειν τὸν λόγον), csakúgy, mint a kafarnaumi ördögűzés jelenetében (vö. 1,28: ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ). A meggyógyított

<sup>274</sup> Vö. SÖDING, Markus, 65.

<sup>275</sup> Vö. DÓKA, Márk, 38-39.

<sup>276</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 146.

<sup>277</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 107.; SÖDING, Markus, 65.

<sup>278</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 97.

<sup>279</sup> Vö. FRANCE, *Márk*, 119.

<sup>280</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 65.

<sup>281</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 97.; Létezik azonban olyan vélemény is, hogy a Ὁ δὲ ἐξελθὼν magára Jézusra vonatkozik. SWETNAM, J., *Some remarks on the meaning of ho de exelthōn in Mark 1:45*, in *Biblica* 68 (1987/2), 245-249.

ember képtelen magában tartani azt a nagy jót, ami vele történt,<sup>282</sup> csodálatos gyógyulásának és megmenekülésének történetét. A meggyógyult férfi „*a csodatevő hírének terjesztőjévé lesz,*”<sup>283</sup> csakúgy, mint a gerazai megszállott, akivel kapcsolatban ugyanez kifejezés szerepel (ἤρξατο κηρύσσειν; vö. 5,20), hiszen hirdetni és terjeszteni kezdi az igét. Ez az igehirdetés Jézus eljövételének oka is (vö. 1,38), s ugyanakkor erre küldi tanítványait is (vö. 3,14). A leprás ugyanazt az igehirdetést, az Isten erejéről és Jézusról szóló tanúságtételt végzi, amely a tizenkettő fő feladata lesz, s amelyért tulajdonképpen maga Jézus is a világba jött (vö. 1,38). Bár a szövegből kiderül, hogy teljesíti a tanítványság fő kritériumát - a tanúságtételt (μαρτύριον) és ugyanakkor az igehirdetést is (κηρύσσειν) -, ebből mégsem következik, hogy szoros értelemben vett tanítványról lenne szó.<sup>284</sup> Ugyanakkor „*a szóhasználat az őskeresztény misszió kontextusába helyezi a meggyógyított embert*”,<sup>285</sup> akinek ez a cselekvése ráadásul elég intenzív (πολλὰ) és kiterjedt (διαφημίζειν).<sup>286</sup> Tehát minden jel szerint egy folyamatos tevékenységről volt szó, amely messzire elvihette Jézus hírnevét. Legalábbis a következmények (vö. 1,45b) erre engednek következtetni. A megtisztult ember tehát „igét hirdet” Keresztelő János (vö. 1,4) és Jézus nyomdokaiba lépve (vö. 1,14-15).<sup>287</sup> A κηρύσσω ige tárgya a τὸν λόγον a megtörtént eseményen túl szélesebb perspektívába kerül a márki olvasatban, amennyiben az utal a keresztény igehirdetés teljességére,<sup>288</sup> az Isten országának elközeledtére, amely ebben a csodás gyógyulásban is megmutatkozik (vö. 1,15). A mondat és egyben az egész elbeszélés záróakkordja (ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν) jól leírja, mi lett ennek a hírvitelnek az eredménye, s mennyire gyorsan elterjedt a csodatételről szóló szóbeszéd a nép körében.

A 2,1-ben kezdődő perikópa és az abban említett szorongó tömeg a márki szerkesztésben kronológiai és logikai következménye az 1. fejezet csodáinak. Egyfajta kettősség figyelhető meg. Jézus egyrészt igyekszik kerülni a nyilvánosságot és magányos, elhagyott helyeket keres (ἔξω ἐπ’ ἐρήμοις τόποις). Másrészt pedig újabb és újabb csodákat tesz, a feléje tanúsított hit miatt (vö. 2,5), Isten jóságának kinyilvánításaként (vö. 3,4), valamint kérésre is (vö. 10,51). Nem marad sokáig a félreeső helyen, a 2. fejezet elején már ismét Kafarnaumban találjuk. Az ἐρήμοις τόποις az evangélium visszatérő szófordulata (akár más

<sup>282</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 98.

<sup>283</sup> GNILKA, *Márk*, 112.

<sup>284</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 65.

<sup>285</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 77.

<sup>286</sup> A szó hapax marcianum. Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 148.

<sup>287</sup> Vö. MARTOS, *Márk evangéliuma*, 50.

<sup>288</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 77-78.

formában, vö. 1,35: εις ἔρημον τόπον, 6,31.32: εις ἔρημον τόπον, 6,35: Ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος). A félrevonulás oka lehet az imádság (vö. 1,35: προσήχεται) vagy a pihenés (vö. 6,31: ἀναπαύσασθε), jelen esetben pedig a nagy tömeg és a hírverés elkerülése. Jézus tehát „tartózkodik a nyilvánosságtól, hogy szabad maradjon az Isten országának hirdetésére; jelszerű, mégis valós tetteinek véghezvitelére.”<sup>289</sup> Nem tud minden külső eseményt kontrollálni és a városi zsinagógai igehirdetéshez alkalmas háttérrel teremteni anélkül, hogy a csodaváró tömegek odaözönlése ebben ne akadályozná. Mégis kreatívan reagál a nagy hírverés által megváltozott helyzetre, s azt az evangélium terjesztésének szolgálatába állítja: a pusztában az Istennel való találkozás és imádság helyét egyben az emberekkel való találkozás, tanítás és adott esetben kenyérszaporítás (vö. 6,30-44; 8,1-10) helyévé alakítja.<sup>290</sup>

## 2.7. Teológiai magyarázat

### 2.7.1. A teljes ember gyógyulása

A gyógyulás folyamata már a leprás lelkében elkezdődött, amikor hallott Jézusról és bizalommal elindult feléje, összeszedte minden bátorságát és találkozott vele, kifejezte kérését. Azáltal, hogy ki meri mondani legfőbb vágyát gyógyító pályára indítja az egész életét, egész lényét. Természetesen a megtisztult ember belső, pszichés történéseinek részletes elemzésére nincs mód, ugyanakkor a külső eseményekből, illetve a kortörténeti jellemzők alapján tudunk a belső világára is következtetni. A társadalomból kizárt személy súlyos lelki traumát élhetett át, hiszen családjától, közösségétől, amely abban a korban az ember egész életterét, környezetét jelentette, teljesen el volt szakítva. Az amúgy is szenvedésteli fizikai betegség súlyát valószínűleg elviselhetlenné fokozta ez a nagyfokú társadalmi kizártság. A testi gyógyulás által vált teljessé a lelkében elkezdődött folyamat, amely szó szerint „katartikus” (καθαριστικός), életre szóló élmény számára. Ezt a „csúcsmélységet” pecsételi meg a jeruzsálemi pap „tisztává nyilvánítása”, amely szintén „καθαρισμός”, s egyben minden addigi külső, társadalmi megbélyegzés eltávolítása, és mind a szűkebb értelemben vett családi közösségbe, mind a tágabb értelemben vett társadalomba visszafogadás hivatalos mozzanata. Ennek persze vallási vetülete is van, hiszen a meggyógyított ember a zsidóságnak, mint választott népnek és vallási közösségnek újból teljes jogú tagja lett. Ennek külső jele és bizonyítéka a Mózes által rendelt áldozat bemutatása, a kultuszba való visszavétel. A vizsgált történetben tehát a teljes

<sup>289</sup> Vö. MARTOS, Márk evangéliuma, 50.

<sup>290</sup> Vö. SÖDING, Markus, 65-66.



ember gyógyulását érhetjük tetten, hiszen a leprás visszakapja az emberi közösséghez tartozás örömét és biztonságát, s lényegében egy teljesen új életet kap ajándékba.

### 2.7.2. A hit szerepe az elbeszélésben

A πίστις „hit” szó explicit módon nem szerepel a szakaszban, de a szövegösszefüggésből mégis kiolvasható módon megjelenik. Hiszen a leprás gyógyulásának záloga a hite, amely által tudja kérni és befogadni Jézus irgalmát (σπλαγχνισθεις) és gyógyító erejét, és tud bízni benne. Ezt a bizalmat szavai („Εὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι”) és tettei (γονυπετῶν, ἔρχεται πρὸς αὐτὸν) egyaránt kifejezik.

A leprás ember hite a gyógyulási folyamat egészében fontos szerepet játszik, ugyanakkor formálódik is: előtte, amikor odamegy, alázatosan és bizalomteli módon gyógyulást kér, közben, amikor fogadja Jézus válaszát és érintését, illetve a csoda után, amikor „igehirdetővé” (ἤρξατο κηρῦσσειν πολλὰ) válik. A hitre jutás csúcspontja ugyanis az „igehirdetővé” válás. Miután a Jézussal való találkozás, valamint a gyógyító szavak és az érintés által, amelyek a gyógyító isteni erejét és teljhatalmát közvetítik, valódi és személyes istentapasztalatra tett szert, képessé válik tanúságot tenni Jézusról, az Őbenne megnyilvánuló isteni erőről és könyörületről (vö. 1,45). Ahogy tehát a gyógyuláshoz hit kellett, már az elbeszélés első, bevezető fázisában is (vö. Mk 1,40), ugyanúgy a keresztségre készülő katekumeneket is a hit vezeti. Ahogy a leprás hite az igehirdető, tanúságtevő tevékenysége által nyerte el a csúcspontját, úgy a megkeresztelt ember számára is alapvető követelmény Krisztus megvallása (vö. Róm 10,9-10): *„Ha tehát száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta a halálból, üdvözülsz. A szívbeli hit ugyanis megigazulásra, a szájjal való megvallás pedig üdvösségre szolgál.”*

### 2.7.3. A keresztségi motívumok

Az újszövetségi iratok keresztségről szóló részei közül az alábbiak azok, amelyeknek a motívumai felfedezhetők a Mk 1,40-45-ben:

Róm 6,3-11	1Kor 6,11	1Kor 12,13
az élet újdonságában járás (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)	a megmosakodás mint megtisztulás (ἀπελούσασθε)	a keresztség közösségi vetülete (εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν)
Tit 3,5	Ef 5,26	
az újjászületés és megújulás fürdője (λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως)	megtisztulás- megtisztítás (ἀγίαση καθάριας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος)	

a) A Róm 6,3-11-ben a keresztség egyik motívuma az „élet újdonságában járás” (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν), amely a Krisztus feltámadott életében való részesedésnek felel meg a keresztség következményeként. Ugyanez a motívum megjelenik a Mk 1,40-45-ben is, hiszen miután meggyógyult (vö. Mk 1,42), és igazolást nyert tisztulása (vö. Mk 1,44), a megtisztult ember „kiment” (ὁ δὲ ἐξελθὼν) és „igehirdetővé” (ἤρξατο κηρύσσειν ... τὸν λόγον) vált, tehát egy egészen új élet távlata kezdődött el számára. A fizikai mozgás szintjén is párhuzam áll fenn a περιπατέω „jár, sétál, körüljár” és az ἐξέρχομαι „kijön, kimegy” igék között. A leprás mozgásának újdonságtartalma az, hogy új életet nyerve megy Jeruzsálembe, illetve az emberek közé, és hirdeti az igét. Mozgásában a visszanyert egészsége és új élete fejeződik ki, amely összefüggésbe hozható a megkeresztelt ember a Róm 6,3-11-ben leírt új életével. Ez utóbbi esetben azonban a „mozgás” már az erkölcsi életvitelt jelöli.

b) A leprás megtisztulása és az 1Kor 6,11-ben, az Ef 5,26 és a Tit 3,5-7-ben található keresztségi motívumok között fennálló párhuzam háttérében ott áll az ószövetségi előzmény, vagyis a szír Naámán megtisztulásának története (vö. 2Kir 5,8-14). A Septuaginta szövegében a 2Kir 5,10-ben szerepel mind a λούω „mosdani, fürdeni” ige act. aor. inf-a, mind a καθαρίζω „megtisztítani” ige ind. fut. pass-a a leprás megtisztulásával kapcsolatban, hiszen Naámán a Jordán folyóban való hétszeri megfürdés által válik tisztává. Az 1Kor 6,11-ben szintén a λούω igéből képzett ἀπολούω mediális act. aor. pl. 2. alakja, az ἀπελούσασθε „megmosakodtatok” található a megkeresztelteltekre vonatkoztatva. A keresztség szentségének esetében az ἀπολούω ige tehát egyszerre utal mind a keresztség fizikai rítusára, a vízben való alámerülésre, mind a

lelki megtisztulásra, a bűnbocsánatra. Így mind a keresztség (vö. 1Kor 6,11), mind a leprás tisztulása (vö. 2Kir 5,10; Mk 1,40-42) úgy kerül bemutatásra, mint valamilyen „szennytől”, illetve negatív tényezőtől való megtisztulás. A Mk 1,40-45-ben a lepra mint tisztátalanság az, amelyből az illető ember megtisztult. Az 1Kor 6,11 szövegekörnyezetében viszont a személyes bűnök jelentik a „szennyet” (vö. 1Kor 6,9-10 bűnkatalógusa), amelyből a keresztség megtisztít. Bár a leprás megtisztulásának is van benső, egzisztenciális vonzata – miként fentebb említettük –, ám a keresztség esetében ez az egzisztenciális szempont még inkább meghatározó. Ezt az 1Kor 6,11-ben két másik ige – a ἀγιάζω és a δικαιοῶ – tudatosítja.

c) Az Ef 5,26 a keresztséget, mint vízfürdőt (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) mutatja be, amelyben Krisztus az egyházat megszenteli és megtisztítja (αὐτὴν ἀγίαση καθάριας) a szavával (ἐν ῥήματι). A keresztségben történő megtisztulásra ugyanazt a καθαρίζω igét használja az Efezusiakhoz írt levél szövege, mint amit a leprás megtisztulására alkalmaz a Mk 1,40-45. Érdemes megemlíteni, hogy a keresztségre vonatkoztatott λουτρόν „mosás, fürdés, fürdő” szó a λούω „mosdani, fürdeni” szóból ered (vö. 1Kor 6,11; 2Kir 5,10).<sup>291</sup> Az Ef 5,26 kiemeli a keresztség szakramentális karakterét. Ebben a szakramentális szemléletben a szó és (ῥήματι) és a cselekmény, vagyis a vízzel való mosás/fürdés (λουτρῷ τοῦ ὕδατος) szorosan összekapcsolódik. A leprás megtisztulása (ἐκαθαρίσθη) szintén Jézus szava (καθαρίσθητι) és tette (ἤψατο) által megy végbe. Az Ef 5,26-ban a ἀγιάζω ige a καθαρίζω mellett jól mutatja a keresztség különleges hatékonyságát, amely felülmúlja a gyógyítások által létrehozott tisztulásokat. A keresztség megszabadít a bűnöktől, és közvetíti a megszentelő kegyelmet. A Tit 3,5-ben a keresztség, szintén fürdőként (λουτρόν) jelenik meg, amelynek eredménye az újjászületés és megújulás. Ez utóbbi szempontok a 1,40-45-ben is megjelennek, hiszen egy „élőhalott” ember egészen élővé válik, megújul az élete, amely egyfajta újjászületéssel és megújulással ér fel. A keresztségnél az újjászületés és megújulás sokkal radikálisabb, hiszen a Szentlélek a feltámadt Krisztus életében részesít.

d) Az 1Kor 12,13-ban a keresztség közösségi vetülete domborodik ki, mint motívum az „egy testté válás” által (ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), vagyis a megkereszteltek között korábban fennálló társadalmi, vallási vagy etnikai különbségek másodlagossá válnak azáltal, hogy mindnyájan egy új közösség, az egyház tagjává válnak. A tisztátalanságból tisztává vált ember is újra a közösség tagjává válik, részt vehet a kultuszban, tehát kirekesztett mivolta megszűnik. Az egyházban, mint új Izraelben hasonlóképpen a korábban kirekesztett és

<sup>291</sup> art. λουτρόν in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 287.; art. λούω uo. 287.

tisztátalan pogányok is tisztává válnak, és részt vehetnek az újszövetségi kultuszban, vagyis az Eucharisziában, amelyben a frissen megkeresztelt személyek részesülnek (vö. Didakhé 10).<sup>292</sup>

### 3. A béna meggyógyítása (Mk 2,1-12)

#### 3.1. Fordítás

1 És bemenvén újra Kafarnaumba pár nap múlva meghallották, hogy a házban van. 2 És összegyűltek sokan, úgyhogy már az ajtóhoz sem fértek. És hirdette nekik az igét. 3 És jönnek hozván hozzá bénát, akit négyen emeltek fel. 4 És nem lévén képesek odavinni hozzá a tömegben keresztül, megbontották a tetőt, ott, ahol volt (ti. Jézus). És kiásván leeresztik az ágyat, amelyen a béna feküdt. 5 És látván Jézus a hitüket, mondja a bénának: „Gyermekem, megbocsáttatnak bűneid.” 6 Ültek ott néhányan az írástudók közül és tanakodtak a szívükben: „Miért beszél ez így? Ki tudja elengedni a bűnöket, ha nem egyedül az Isten?” 8 És rögtön felismerve Jézus a lelkében, hogyan gondolkodnak magukban, mondja: „Miért gondoljátok ezeket a szívetekben? 9 Mi könnyebb, (azt) mondani a bénának, bocsánatot nyernek a bűneid, vagy azt mondani, kelj fel, fogd az ágyadat és járj! 10 Hogy pedig tudjátok, hogy van hatalma az Emberfiának megbocsátani/elengedni a bűnöket a földön,” – mondja a bénának – 11 „Mondom neked, kelj fel, fogd az ágyadat és menj a házadba!” 12 És felkelt és hirtelen megfogván az ágyát kiment mindenki előtt, ezért mindenki magán kívül volt a csodálkozástól, és dicsőítették az Istent, mondván, hogy „Ilyet még sohasem láttunk.”

#### 3.2. Szövegkritika

A szövegkritikai megfontolások korántsem tartogatnak annyi érdekességet és ellentmondó véleményt, mint az 1,40-45 esetében, de azért érdemes néhány eltérést megvizsgálni. Az első ilyen rögtön az 1. versben adódik, és a házra vonatkozik, ahol az egész cselekményszál kibontakozik. Egyes szövegtanúkból (A C Γ Δ Π Φ 090 f<sup>1</sup>.<sup>13</sup> 22 28 157 330 543 565 579 et al) helyhatározóként szerepel az εἰς οἴκον „házba” jelentéssel, amely egy kevésbé irodalmi változat. Ebből a szempontból megfelelne a márki stílusnak, azonban az év οἴκῳ változatot az ősből szövegtanú még szélesebb köre tanúsítja (⋈ B D L W Θ Σ 33 571 892 1071 et al), így a kritikai kiadásban is ez került elfogadásra (NA28).<sup>293</sup>

<sup>292</sup> Vö. McVANN, M., *Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark*, in *BTB* 21 (1991/4), 153.

<sup>293</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 66.

A 2. versben egyes kódexek (A C D 0130 f<sup>1.13</sup> et al) többletként tartalmazzák az εὐθέως „azonnal” időhatározószót, amely más kódexekből (κ B L W Θ 33 579 700 892 2427 et al), s ezek nyomán a kritikai kiadásból is kimaradt. A 3. versben egyes variánsok más szórendet állapítanak meg (A C D Θ a ff<sup>2</sup> f<sup>1.13</sup> et al), feltehetően stílusjavító cézzal, oly módon, hogy a participiumot (φέρωντες) a hozzá tartozó tárgyhöz (παραλυτικὸν) illesztik.<sup>294</sup>

A 4. versben a προσφέρω „odavisz” ige προσενέγκαι ind. aor. inf-át cserélik egyes kódexek (A C D f<sup>1.13</sup> et al) a προσεγγίζω igéből képzett ind. act. aor. προσεγγίσει szóra. Az utóbbi ige jelentése – „közelebb jön, megközelít” – intranszítív, míg a προσενέγκαι tranzitív, és épp emiatt zavaró lehetett, hogy nem következik utána direkten tárgy, amelyet vonz.<sup>295</sup> A kritikai kiadásban szereplő προσενέγκαι az κ B L Θ 33 892 2427 et al szövegtanúknak szerepel, míg mások (W sa<sup>ms</sup>) egy harmadik variánst, a πρὸσελθεῖν „odamenni” ind. aor. inf-t tartalmazzák.<sup>296</sup> Mindezek olyan javítási próbálkozások, amelyek Márk stílusát igyekeznek javítani, jobban érthetővé tenni.<sup>297</sup> Ezen kívül a D és a W az örmény verzió két kéziratával együtt a 4. versben a διὰ τὸν ὄχλον helyett ἀπὸ τοῦ ὄχλου olvasatot javasol, amely talán a háttérben álló arám ܩܫ szócskára reflektál.<sup>298</sup>

Az 5. és 9. versben az ἀφίημι ige eltérő igeidejű változatai szerepelnek a különböző szövegtanúknak: a pass. praes. impf. ἀφίενται (vö. 2,5: B 28. 33. 565. 1241. 2427 et al; 2,9: κ B 28. 565. 2427 et al) és a pass. praes. perf. ἀφέωνται (vö. 2,5: κ A C D L W 0130 et al; 2,9: A C L W Θ 0130 et al). Utóbbi variáns, bár jelentős kéziratokban szerepel, mégis másodlagosnak tekinthető mint a lukácsi változathoz való asszimiláció.<sup>299</sup> Valójában e két variáns között a szövegkörnyezetből kiindulva nincs számottevő jelentésbeli különbség.<sup>300</sup> Létezik azonban egy óvatos próbálkozás, amely az 5. vers szövegében némely kódexben (Δ Θ) az ἀφίωνται „engedtesse el a bűneid” pass. aor. coniunctivust szerepelteti, s ezáltal Jézus bűnbocsátó igényét igyekszik mérsékelni, azt a látszatot keltve, mintha Jézus csak kérné, de nem mondaná ki a béna ember számára bűnei bocsánatát.<sup>301</sup> Megfigyelhető ugyanakkor egy olyan próbálkozás is, amely Jézus 9. versben elhangzott, s így még a vitabeszédhez tartozó szavait igyekszik részben vagy egészben a 11. versben található elbocsátó formulához igazítani oly

<sup>294</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 181.

<sup>295</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 121.

<sup>296</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 66.

<sup>297</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 181.

<sup>298</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 66.

<sup>299</sup> Vö. uo. 66.

<sup>300</sup> Vö. FRANCE, *Márk*, 121.

<sup>301</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 181.

módon, hogy a περιπάτει helyett a ὕπαγε (κ L Δ 892 et al), illetve ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (D (33) a ff<sup>2</sup> r<sup>1</sup>) olvasatot részesíti előnyben.<sup>302</sup>

### 3.3. Szövegkörnyezet és tagolás

A 2,1-12 perikópa közvetlen előzménye az 1,45 vers, amelyben arról hallunk, hogy Jézus elvonul a lakott területektől és elhagyott helyeken időzik. Ezzel szemben a 2,1 arról tudósít, hogy „ismét” a városba megy, azaz Kafarnaumba, amely első látásra ellentmondásnak tűnhet. Ez az ellentmondás azonban feloldható annak ismeretében, hogy az 1,45 márkai redakció, míg a 2,1-12 hagyományból vett elbeszélés, amely a 2,1-től a 3,6-ig terjedő nagyobb egységet bevezeti, és ismét Kafarnaumban, Jézus „főhadiszállásán” játszódik (vö. 1,21).<sup>303</sup> A 2,6-10-ben észlelhető feszültség megelőlegezi a későbbi „vitabeszédek” hangulatát, s a „káromkodik” szó már a 3,6-ra utal, amely eljövendő halálát vetíti előre. Tehát már viszonylag korán előkészíti Márk ezen egységek beillesztésével evangéliumának tulajdonképpeni középpontját és teológiai csúcsát, Jézus passióját és feltámadását. A folytatásban (2,13-tól) a következő szakaszok találhatók: a Lévi meghívása és a lakoma a vámosokkal (2, 15-17), a kérdés a böjtről (2, 18-22), a szombati kalászszedés (2, 23-28) és az elszáradt kezű ember meggyógyítása (3,1-6).<sup>304</sup>

A perikópa két elhatárolható egységből tevődik össze: egy csodaelbeszélésből (2,1-5.7-12) és egy közbeiktatott „vitabeszédből” (vö. 2,6-10).<sup>305</sup> A gyógyításelbeszélés menete – az igehirdetés kihangsúlyozását az exozícióban és a bátorítás mozzanatának sajátosságát leszámítva – követi a csodatörténetek sémáját általánosságban, annak specifikus válfaját alkotva mint egy béna gyógyulását leíró csodaelbeszélés.<sup>306</sup> Ezek alapján a perikópa felosztása a következő: 1.) A gyógyítás előkészítése: a) a csodatevő és a tömeg megjelenése (1-2. vers); b) a beteg és segítőkinek fellépése, (3. vers), c.) a megközelítés nehézségének leküzdése (4. vers); d.) a beteg speciális bátorítása (bűnbocsánat) (5. vers); 2.) közbeiktatott vitabeszéd (6-8. vers): a) felvezetés az írástudók beléptetésével és gondolataik megemlítésével (6.vers); b.) konkrét gondolattartalom, vagyis az ellenvetés (7. vers); c) Jézus válasza a gondolataikra (8-

<sup>302</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 181.

<sup>303</sup> Vö. OSBORNE, G. R., *Mark* (TTCS), Baker Books, Grand Rapids 2014, 37.; Kafarnaummal kapcsolatban lásd még: ZEICHMANN, C. B., *Capernaum: A 'Hub' for the Historical Jesus or the Markan Evangelist?*, in *JSHJ* 15 (2017/1), 156-165.

<sup>304</sup> Kuhn szerint ez az egész egység már a márk előtti áthagyományozás során egy vitabeszédekből és öt apothegmatából álló gyűjteményt alkotott. Vö. KUHN, H-W., *Ältere Sammlungen in Markusevangelium* (SUNT 8), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1971. 53.; KERTELGE, *Wunder Jesu*, 71.75-76.

<sup>305</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 76-80.; PESCH, *Das Markusevangelium*, 152-153.

<sup>306</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 152.

10. vers); 3) maga a konkrét gyógyítás gyógyító paranccsal és elbocsátással (11.vers); 4) a gyógyulást követő események: a) a gyógyulás demonstrációja a meggyógyult béna mozgásán keresztül (12.a vers); b) a csodálkozás és felkiáltás motívuma istendicsérettel egybekötve (12.b vers).<sup>307</sup>

### 3.4. Hagyománytörténet

Márk ezt az egyéni hagyományt tükröző perikópát (vö. Mk 2,1-12), amely bizonyára egy hosszabb áthagyományozási folyamaton ment keresztül, a saját vitabeszédgyűjteményének (vö. Mk 2,1-3,6) elejére illesztette, és meg is szerkesztette.<sup>308</sup> Wrede klasszikus elképzelése ezzel a perikópával kapcsolatban az volt, hogy az eredetileg két különálló és független hagyományból lett összerakva, egy önálló gyógyító csodából és egy vitaelemből, amely utólag lett a csodaelbeszélésbe ágyazva.<sup>309</sup> A vitaelem önállósága ellen ugyanakkor azt lehet felhozni, hogy annak mind a bevezetője, mind a megoldása integrális módon illeszkedik az alaptörténetbe, attól való bármiféle eredeti függetlensége aligha elképzelhető.<sup>310</sup> Theissen is amellett érvel, hogy a bűnbocsánat formálisan a hagyományos bátorítás motívumnak felel meg a csodaelbeszélésekben, s annak bővebb kifejtése található a 2,6-10-ben, tehát eredetileg is hozzátartozhatott a történethez.<sup>311</sup>

A márki redakció mértéke feltehetően csekély, annak pontos mértéke azonban nem megállapítható, de biztosan idetartozik a *πάλιν* „ismét” az 2,1 versben,<sup>312</sup> amely segít összefűzni a perikópát az 1,45 verssel, ahol Jézus városon kívül tartózkodik, illetve a 2,2 versben az ígehirdetés (*ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*) mozzanata tipikus márki fordultnak tekinthető.<sup>313</sup> A helymegjelölés (Kafarnaum) eredetileg a hagyományhoz tartozhatott, az esemény történeti emlékét őrzi, ugyanakkor az időmegjelölés (*δι’ ἡμερῶν*) feltehetően szintén redakció, s szintén az előzményekhez való kapcsolódás a célja. A 2. vers *ὄστε μηκέτι* kezdetű mondata is feltehetően Márktól származik (vö. 1,45), ugyanakkor az 1,33-cal való hasonlósága miatt akár az egész vers is származhat a szerkesztőtől.<sup>314</sup> A tömeg említése (*διὰ τὸν ὄχλον*) és

<sup>307</sup> A motívumokat lásd részletesebben THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, 57-81.

<sup>308</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 151.

<sup>309</sup> Vö. WREDE, W., *Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)*, in *ZNW* 5 (1904), 354-358.

<sup>310</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 81-82.

<sup>311</sup> Vö. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 164-166.

<sup>312</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 151.

<sup>313</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 85.

<sup>314</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 116.

a tető kibontására vonatkozó első (ἀπεστέγασαν) a 4. versben szintén az evangélistának tulajdonítható.<sup>315</sup>

### 3.5. Szinoptikus összehasonlítás

**Máté.** Máté saját változatában (vö. Mt 9,2-8) lényegesen lerövidíti a Mk 2,1-12 terjedelmesebb beszámolóját, s így még inkább Jézus személye kerül a középpontba,<sup>316</sup> s még élesebben kidomborodnak Jézus szavai a konkrét cselekvéséhez viszonyítva, ami az elbeszélés apoftegmajellegét emeli ki.<sup>317</sup> Ez a szerkesztési eljárás különösen a márki változat bevezetését érinti,<sup>318</sup> s így elveszik a béna tetőn keresztül való behozatalának élénk jelenete is. A bénát vivők hite így nem a nehézség leküzdése által körvonalazódik, hanem pusztán azon tény által, hogy odaviszik a beteget hozzá.<sup>319</sup> Egyébként is jól látható Máté változatából, hogy maga beteggyógyítás egészen elhalványul a bűnbocsánat motívumához képest, valójában csak annak demonstrálására szolgál, hogy Jézusnak valóban van hatalma a bűnök megbocsátására. Ugyanakkor az az állítás azért túlzó, hogy Máté a csodaelbeszélést egy az egyben vitabeszéddé alakította volna.<sup>320</sup> A Mk 2,1-2 bevezető versek szövege és tartalma is egy az egyben hiányzik Máténál. Az evangélista ezen kívül a Mk 2,6-10-ben kibontakozó vitaelemet is lerövidíti saját koncepciója szerint, feltehetően teológiai okból, mert elhagyja az írástudók gondolatából azt, hogy csak Isten tudja megbocsátani a bűnöket (vö. Mk 2,7: τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός). Hiszen – ahogy a zárómondat is sugallja (vö. Mt 9,8) – ő rossz megközelítésnek tartja a kérdésfeltevést, mivel nála az emberek is tudnak bűnöket megbocsátani (vö. Mt 16,18; 18,18).<sup>321</sup> Márk gyakran tesz olyan meghatározatlan utalást „egy házra”, amely azt sugallja, hogy Jézusnak Kafarnaumban valamilyen állandó otthona vagy szállása volt, ám Máténál teljes egészében hiányzik bármilyen ilyen utalás, ugyanakkor Kafarnaumot saját városának nevezi.<sup>322</sup>

A rövidítések mellett azonban néhány többletet is tartalmaz Máté szövege: a kedvenc ἰδοὺ (vö. Mt 9,2) szó hozzáadása, a bénához intézett bátorítás kiegészítése a θάρσει „légy bátor!” imperativusszal (vö. Mt 9,2), a πονηρὰ „gonosz dolgokat”, mint az írástudók által

<sup>315</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 116.

<sup>316</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 27.

<sup>317</sup> Vö. HAGNER, D. A., *Matthew 1-13* (WBC 33A), Zondervan, Grand Rapids 2000. 230-231.

<sup>318</sup> Vö. FRANKEMÖLLE, *Matthäus*, 311-312.

<sup>319</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 26.

<sup>320</sup> Vö. HAGNER, *Matthew*, 230.

<sup>321</sup> Uo. 230.

<sup>322</sup> Vö. ALBRIGHT, W. F. – MANN, C. S., *Matthew Introduction, Translation and Notes* (AYB26), Doubleday, New York 1986, 102.



gondolt dolgok minősítése (vö. Mt 9,4). A leghosszabb mátéi betoldás a perikópa végén található, s az embereknek adott bűnbocsátó hatalomra vonatkozik, amely Istentől származik (vö. Mt 9,8: τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις).<sup>323</sup> Máté más szót használ az írástudók gondolataira is: a διαλογίζομαι (vö. Mk 2,6) „gondolkodik, töpreng” ige helyett a hasonló jelentésű, ám választékosabb ἐνθυμέομαι igét, illetve az abból képzett ἐνθύμησις főnevet (vö. Mt 9,4), illetve az elbeszélést lezáró csodálkozás motívumban az ἐξίστημι „magán kívül van, nagyon megdöbben” ige helyett a φοβέω „fél, megijed” ige szerepel az embertömeg reakciójának leírására.<sup>324</sup>

**Lukács.** Egészen egyértelmű, hogy Lukács jelentősen átdolgozta és egységesítette a márkai szöveget (vö. Lk 5,17-26): míg Márknál a vitabeszéd-elem minden gond nélkül kiemelhető az elbeszélésből, Lukács ezt a különállóságot megszünteti azáltal, hogy már rögtön a történet elején megemlíti az írástudók (és farizeusok) jelenlétét (vö. Lk 5,17), s így egységes elbeszélést alkot.<sup>325</sup> A hely- és időmegjelölés hiányzik Lukácsnál,<sup>326</sup> beszámolója epizód jellegű, minden földrajzi és kronológiai kapcsolat nélkül a megelőző és az azt következő perikópákkal.<sup>327</sup> Kevésbé érdeklik az egyes részletek, ehelyett inkább a nagy egészen van a hangsúly, s mintha Jézus működési hatósugara is jóval szélesebb lenne: az írástudók egész Galileából, Júdeából, sőt, Jeruzsálemből jönnek, s e bővítésen túl, ahogy mindig, most is javítja is Márk gyengébb stílusát és nyelvezetét.<sup>328</sup> Feltűnő különbség például a hordágy megjelölésére használt κλίνη (vö. Lk 5,18) és κλινίδιον „fekhely” (vö. Lk 5,24) a κράβατος (vö. Mk 2,4) helyett, vagy éppen a beteg megnevezése, amely nála nem παραλυτικός, hanem παραλελυμένος, a παραλύω ige pass. perf. part-a, amely nyilván orvosi szempontból és irodalmilag is érzékletesebb kifejezés a beteg ember állapotának leírására. A διὰ τῶν κεράμων „a cserépen/cseréptetőn keresztül” kifejezés a Lukács által ismert görög viszonyoknak jobban megfelel a palesztinai helyett (vö. Mk 2,4 ἐξορούσαντες „kiásván/kivájván”).<sup>329</sup> További eltérések találhatóak a szakasz végén, ezek egy része csupán nyelvileg, stilisztikailag, de nem tartalmilag különbözik (pl. πορεύου a ὕπαγε helyett, παραχρῆμα az εὐθὺς helyett, ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας a ἐξίστασθαι πάντας helyett), ugyanakkor a csodálkozás és felkiáltás

<sup>323</sup> Vö. HAGNER, *Matthew*, 231

<sup>324</sup> art. ἐνθυμέομαι in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 117.; art. ἐνθύμησις uo. 164.; art. ἐξίστημι uo. 171.; art. φοβέω uo. 513.

<sup>325</sup> Vö. ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1977, 192.

<sup>326</sup> Vö. GELDENHUYS, *Luke*, 187.

<sup>327</sup> Vö. GREEN, *Luke*, 239.

<sup>328</sup> Vö. SÖDING, T., *Das Evangelium nach Lukas Teil I Lk 1,1-13,21* (Die Botschaft des Neuen Testaments), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2023, 126.

<sup>329</sup> Vö. KOCSIS, *Lukács*, 116-117.

motívuma a 26. versben tartalmilag is kiegészül a márki alapszöveghez képest (ἐπλήσθησαν φόβου, „elteltek félelemmel”, és a παράδοξα σήμερον „különös dolgokat ma”, ti. εἶδομεν „látunk”). A **Máté és Lukács közötti** „minor agreements” („anti-Markan agreements”) problematika is megfigyelhető szakaszunkkal (Mk 2,1-12; Mt 9,2-8; Lk 5,17-26) kapcsolatban, <sup>330</sup> s ezek közül a legjelentősebb egyezések a következők: az ἰδοὺ betoldása (vö. Mt 9,2; Lk 5,1), az εἶπεν (vö. Mt 9,2; Lk 5,20) a λέγει (vö. Mk 2,5) helyett, illetve a κλίνη (vö. Mt 9,2; Lk 5,18) a κράβατος (vö. Mk 2,4) helyett.<sup>331</sup>

### 3.6. Exegézis

#### 3.6.1. A gyógyítás előkészítése (vö. Mk 2,1-5)

Az 1-2. vers felvezeti a későbbi eseményeket. Az 1. vers közvetlenül összeköti a perikópat a leprás meggyógyításának történetével, erre a szolgál az εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ „bejövén ismét Kafarnaumba” szerkezet, ami visszautal az 1,21-re, a zsinagógai tanításra és gyógyításra Kafarnaumban.<sup>332</sup> A Márknál 28-szor szereplő πάλιν „ismét, újból” határozószó eltünteti az ellentétet az 1,45 verssel, ahol Jézus magányos helyeken tartózkodik, s ugyanakkor iteratív jelleget kölcsönöz az általa kiegészített cselekvésnek a hellenisztikus görögben és a népies nyelvben megszokott módon.<sup>333</sup> A δι’ ἡμερῶν „néhány nap múlva” időhatározó a kronológiai összefüggést teremti meg az 1,40-45-tel,<sup>334</sup> és azt a szükséges időtartamot jeleníti meg, amelynek el kellett telnie az 1,45 után ahhoz, hogy a közvetlen izgatottság csillapodjon, majd újra növekedjen (ἠκούσθη ὅτι).<sup>335</sup> Az ἠκούσθη az ἀκούω „hallani” ige pass. aoristosa sg. 3-ban, és az alany maga Jézus, akiről hallanak az emberek valamilyen szóbeszéd útján, ahogy más helyeken is általában (vö. 3, 8,21; 4,3.9.12.23.33; 5,27; 6,16.55; 7,37; 8,18; 10,47; 11,18; 12,29; 14,11; 16,11). Ritkább esetben az is előfordul, hogy Ő a hallgató alany (vö. 2,17).<sup>336</sup> Ez a Jézusról szóló hallomás, illetve tudás jelen esetben Jézus tartózkodási helyére vonatkozik (ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν), amely érthető úgy, mint Péter otthona,

<sup>330</sup> Ennek a problémának egy lehetséges megoldását adja a Matthew Conflator Hypothesis lásd GARROW, A., *Streeter's Other Synoptic Solution: The Matthew Conflator Hypothesis*, in *NTS* 62 (2016/2), 207-226.

<sup>331</sup> Vö. NEIRYNCK, F., *The minor agreements in a horizontal-line synopsis Leuven* (Studiorum Novi Testamenti auxilia 15), Leuven University Press, Leuven 1991. 19-20.

<sup>332</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 153.

<sup>333</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 151.

<sup>334</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 116.

<sup>335</sup> Vö. FRANCE, *Márk*, 122.

<sup>336</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 151-152.

vagy úgy, mint valaki másnak az otthona, de akár Jézus saját otthonaként is értelmezhető,<sup>337</sup> az 1,29-ben már említett főhadiszállása.<sup>338</sup> Utóbbit támogatja a kifejezés idiomatikus mivolta „otthon” értelemben,<sup>339</sup> ugyanakkor Péter nézőpontját is tükrözheti,<sup>340</sup> aki ebben az esetben a történet szemtanú forrása lenne.<sup>341</sup>

A 2. versben található συνήχθησαν πολλοὶ „összegyűltek sokan” kifejezés ismét megmutatja Jézus „mágneses” vonzerejét, amely nem maradhatott sokáig titokban (vö. 1,29; 1,32.33; 1,45).<sup>342</sup> Csodatételeinek köszönhetően (zsinagógai ördögűzés, esti gyógyítások, leprás meggyógyítása) minden bizonnyal hamar elterjedt a híre a környéken (vö. 1,28), nemcsak Kafarnaumban, hanem a környező falvakban is (vö. 1,45.). Ebből következett, hogy pusztán az érkezése hallatán hamarosan nagyobb tömeg verődött össze a ház körül. Az 1,28-ban található ἡ ἀκοὴ (hír, hallás) rímeli a 2,1-ben lévő ἀκούω „hall, hallgat, meghallgat” igére, s mindkettő a Jézusról szóló hírt, illetve annak meghallását jelenti, amely ugyanakkor a „meghallgatni” jelentésből kifolyóan utalhat az általa hirdetett ige meghallására is (vö. 2,2: ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον). A συνήχθησαν a συνάγω „összegyűjteni” ige pass. aor-a pl.3-ban, a tömegre utal (vö. 2,2; 4,1; 5,21; 6,30), alanya a πολλοὶ „sokan” (vö. 1,34), s ez a főmondat visszautal az 1,32-34-ben található esti tömeggyógyításokra. Ami ott summarium formájában elő van adva, most újabb jelentőségteljes megerősítést nyer.<sup>343</sup> Ugyanakkor a 2,2 adata felülmúlja az 1,33-ban tapasztalható gyülekezés méreteit (ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη), amelynek még elégnak bizonyult az ajtó előtti tér (πρὸς τὴν θύραν), viszont itt „többé még az sem” (μηκέτι μηδὲ χωρεῖν τὰ πρὸς τὴν θύραν) elég.<sup>344</sup>

A 2,2-ben tehát fokozatosan nő Jézus vonzerejének intenzitása, amelyet az 1,45-2,2 kiasztikus szerkezete is megerősít: 1.) a Kafarnaumba való belépés a 2,1-ben megfelel a város elkerülésének az 1,45-ben; 2) a ὅστε μηκέτι + inf. mind az 1,45, mind a 2,2 versek középpontjában megtalálható; 3) az ige hirdetés mozzanata a 2,2-ben (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον) megfelel az 1,45-ben található nak, a közös kulcsszó τὸν λόγον „az igt”.<sup>345</sup> Ennek tartalma Márknál az 1,45-öt kivéve mindig Jézus tanításának felel meg, amely hatalommal való új

<sup>337</sup> Vö. ADAMCZEWSKI, B., *The Gospel of Mark A Hypertextual Commentary*, European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 8), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014, 51.; STEIN, *Mark*, 116.; PESCH, *Das Markusevangelium*, 153.

<sup>338</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 86.

<sup>339</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 184.

<sup>340</sup> Vö. CRANFIELD, *Mark*, 96.

<sup>341</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 110.

<sup>342</sup> Vö. uo. 111.

<sup>343</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 86.

<sup>344</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 111.

<sup>345</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 111.

tanítás (διδασχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν vö. 1,27).<sup>346</sup> Ez a jézusi üzenet párhuzamban áll az Isten országának evangéliumával (vö. 1,14-15),<sup>347</sup> Isten országának közelségével, a megtérés és bűnbocsánat meghirdetésével (vö. 1,15). Az „igét hirdetni” kifejezés gyökereit az őskeresztény missziós nyelvezetben kell keresnünk (vö. ApCsel 4, 29.31; 8,25; 11,19),<sup>348</sup> a λόγος „ige” pedig a missziós igehirdetésnek a terminus technicusus volt.<sup>349</sup>

A 3. vers a szokásos márki parataxis (Καὶ) vezet be a praesens historicumban álló ἔρχονται „jönnek” igét. Ez az igeidő is kihangsúlyozza, és tovább bontja azt a vonzást, amelyet Jézus személye fejt ki az emberek, így a bénát vivő személyek felé is,<sup>350</sup> továbbá kiemeli a cselekmény közvetlenségét és az olvasóval való egyidejűségét.<sup>351</sup> Ezzel veszi kezdetét a tulajdonképpeni csodaelbeszélés. A beteg és a gyógyító találkozásához ugyan szükséges még a 4. versben az akadály leküzdése, ugyanakkor az irány és a cél világos: Jézus személye, ahogy πρὸς αὐτὸν „őhozá” kifejezi. Az a tény, hogy a béna embert, akit a szöveg egyszerűen csak a παραλυτικός szóval illeti,<sup>352</sup> négy másíknak kell vinnie, elég súlyosnak mutatja be a beteg állapotát, aki ezek szerint semmilyen mozgásra nem képes.<sup>353</sup> Az αἰρούμενον az αἶρω „felemelni, vinni” ige pass. impf. part-a pontosan ezt a mozgásképtelen, kiszolgáltatott, passzív állapotot hangsúlyozza ki a beteggel kapcsolatban és aláhúzza állapotának súlyosságát.<sup>354</sup> A participium imperfectum passivumhoz tartozó dativus auctoris, a ὑπὸ τεσσάρων „négyen/négy ember által”, utal a bénát vivők személyére (φέροντες), ugyanakkor a kísérők még ennél is többen lehettek.<sup>355</sup>

A 4. vers a megközelítés nehézségeinek leküzdéséről szól, amely szintén tipikus műfaji eleme a csodaelbeszéléseknek.<sup>356</sup> Bár az akadály már egyszer bemutatásra került a 2. versben, most a 4a-ban ismét hangsúlyozza a szöveg a későbbi tetőkibontás okát, vagyis a tömeg jelenlétét (διὰ τὸν ὄχλον), amely miatt nem tudják (μὴ δυνάμενοι) Jézust megközelíteni és a

<sup>346</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 184.

<sup>347</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 84.

<sup>348</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 118.

<sup>349</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 154.

<sup>350</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 111.

<sup>351</sup> Vö. EDWARDS, *The Gospel According to Mark* (PNTC), Grand Rapids 2002, 71.

<sup>352</sup> Peterson hosszasan elemzi cikkében a szó lehetséges angol fordítását, vagyis azt, hogy milyen konkrét betegséget jelölhetett, illetve, hogy a „cripple” kripli, nyomorék szó, bár sértő is lehet, de mégis adott esetben jobban passzolhat a márki nyelvezethez. Vö. PETERSON, D. N., *Translating παραλυτικός in Mark 2:1-12: A Proposal*, in *BBR* 16 (2006/2), 262-272.

<sup>353</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 117.

<sup>354</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 111.

<sup>355</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 118.

<sup>356</sup> Vö. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 62-63.

tényleges találkozást kivitelezni a gyógyító és a beteg között. Ez a kétszereződés abból fakadhat, hogy míg a 2. vers a márk szerkesztői tevékenység eredményének tekinthető, addig a 4. vers a Márk előtti hagyománytörténeti formálódás részeként alakult ki. A tömeg miatti megközelíthetlenség egyrészt ismét kihangsúlyozza Jézus személyének vonzerejét,<sup>357</sup> ugyanakkor nem kell szükségszerűen nagy tömegre gondolni a korabeli kafarnaumi házak méretéből kiindulva, amelyek szélessége az ásatások eredményei alapján alig lehetett 5 méter, hiszen a szélességet a tetőfedéshez használt fatörzsek mérete is korlátozta.<sup>358</sup> „*A kafarnaumi ásatások egyébként jól szemléltetik azokat a kis, négyszög alaprajzú lakószigeteket, amelyek a falut alkották. A patriarchális nagycsalád több családja egymás mellett épült házakban együtt lakott, úgy, hogy helyiségeik közös udvarra nyíltak, a házak csoportját pedig kívülről az utcák határolták. A lapos tetőre lépcső vezetett fel – esetleg kívülről –, a házhoz pedig tűzhely és malomkő (kézimalom) is tartozott. A tető azért volt szilárd, hogy odafent dolgozni, nyári időben pedig aludni lehessen. Az ajtó előtti tér a lakósziget külső előterét, az utcát jelenthette. A kafarnaumi házak általában egyszerűek voltak, a vízhez közelebb, a mai ásatási terület déli részén állók pedig kifejezetten szegényesek.*”<sup>359</sup>

A későbbi hitmotívum miatt is fontos az akadály jelenléte (vö. 2,5), mintegy kihangsúlyozva a segítségkérők hitét, akik a „nem lehetségest” (μη δυνατόν) is lehetővé teszik különös tettükkel.<sup>360</sup> A tető kibontását a szöveg két igével jelöli meg: az ἀποστεγάω „tetőt bontani” ige act. aor- pl. 3-ban (ἀπεστεγάσαν) és az ἐξορύσσω „kiásni, kivájni” act aor. part. m. pl. nom-ban.<sup>361</sup> Mindkét ige hapax marcianum, csakúgy, mint az ἀπεστεγάσαν tárgy, a tető (στέγην).<sup>362</sup> A többes szám természetesen a beteg segítőire, kísérőire vonatkozik, alapvetően arra négy emberre, akikre az előző versben történt utalás. A két különböző ige két különböző tetőtípusra utal, az első a cserépből készült görög-római tetőre,<sup>363</sup> a második a palesztinai lapostetőre, amelyet egy gerendákra rakott agyagréteg és vesszőfonat alkotott. A kétszeres leírás akár palesztinai, akár görög-római háttérrel rendelkező olvasó számára világos lehetett, hogy hogyan képzelje el magának a jelenetet.<sup>364</sup> Ez a kettőződés és ismétlődés, amely

<sup>357</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 111.

<sup>358</sup> Vö. FRANCE, *Márk*, 123.

<sup>359</sup> MARTOS, *Márk evangéliuma*, 52-53.

<sup>360</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 154.

<sup>361</sup> Vö. SCHWARZ - WAGENFELD G., *ΑΠΕΣΤΕΓΑΣΑΝ ΤΗΝ ΣΤΕΓΗΝ?* (*Markus 2,4c*), in *BN* 54 (1990), 41.

<sup>362</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 156-157.

<sup>363</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 71.

<sup>364</sup> Vö. LÜHRMANN, D., *Das Markusevangelium* (HNT 3), J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 57.

az egész elbeszélést áthatja,<sup>365</sup> Márk számára nem jelent ellentmondást,<sup>366</sup> hanem sokkal inkább „homályban tartja a tető kibontásának eredeti jelentését”,<sup>367</sup> amely bizonyos elképzelés szerint a betegség démonának megtevesztése végett volt fontos.<sup>368</sup> Ez az exorcista szál azonban az elbeszélés jelenlegi formájában teljesen eltűnik.<sup>369</sup> A konkrét történet síkján természetesen csak egyetlen tető létezett, s ehhez fontos a korabeli palesztinai építkezést kell szemünk előtt tartanunk. A házat fedő lapostetőt könnyűszerrel ki lehetett bontani, utána pedig éppen olyan könnyen helyre is lehetett állítani az eredeti állapotára.<sup>370</sup> Márk szövege elég plasztikusan írja le, hogy valójában mi is történt. Az ἐξορῶσαντες „kiásván, kivájván” participium előkészíti a beteg leeresztését és így a gyógyítóval való létfontosságú találkozást.<sup>371</sup> A χαλάω „leereszteni” igével ismét visszatér a szöveg a történeti jelen használatához, amely végig megmarad az 5. versben is. Egy nagyon festői jelenetnek lehetünk tanúi, ahogy a beteg ember hordágyán fekvő Jézus feje felől a lábához ereszkedik.<sup>372</sup> A cselekmény fókuszában a cselekedetek szintjén egyértelműen a tető kibontásának rendkívüli jelene található, amely a cselekvő hit kifejeződése is egyben, és mint olyan megalapozza a bűnbocsánat és hit, illetve a csoda és hit kapcsolatát. Azért beszélhetünk ennek a tettnek a rendkívüliségéről, hiszen az evangéliumokban csak ezen az egy helyen olvasunk a hitnek ilyen fokú akadálylekedő hatásáról, persze mérsékeltebb formában másutt is megjelenik, mint a csodaelbeszélés alkotóeleme (vö. 5,24; 10,48).

A beteg és a gyógyító konkrét találkozása, illetve a betegnek adott speciális bátorítás, vagyis a bűnbocsánat kinyilvánítása az 5. versben történik. Itt szerepel először Jézus neve határozott névelővel (ὁ Ἰησοῦς), aki szemlélőből (ἰδὼν [...] τὴν πίστιν αὐτῶν) ismét cselekvővé (λέγει) válik, magához ragadja a szót. Szemmel láthatóan nem zavarja, hogy ige hirdetés közben félbeszakították (vö. 2,2), de a tetőbontás miatti méltatlankodásról sem hallunk, sem a jelenlévők, sem a házigazda részéről.<sup>373</sup> Hitüket látva fordul a hordágyat vivőkhöz, hiszen valójában mindannyiuk hite tükröződik ebben a gesztusban: együtt,

<sup>365</sup> Vö. KLAUCK, H.-J., *Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr)*, in *BZ* 25 (1981/2), 225.; Lásd még PARLIER, I., *L' autorité qui révèle la foi et l'incrédulité: Marc 2:1-12*, in *ETR* 67 (1992/2), 245-246.

<sup>366</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 71.

<sup>367</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 118.

<sup>368</sup> Vö. BÖCHER, O., *Christus Exorcista; Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 79.; KERTELGE, *Wunder Jesu*, 77.

<sup>369</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 85.

<sup>370</sup> Vö. OSBORNE, *Mark*, 38.

<sup>371</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 85.

<sup>372</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 71.

<sup>373</sup> Vö. HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Walter de Gruyter, Berlin 1968, 100.

közösségileg lépnek fel, mintegy kontrasztot alkotva a Jézus körül lévő írástudókkal szemben (vö. 2,6-7). Jézusnak ez a „látása” mintegy előrevetíti 8. vers gondolatát a szívbe látó képességéről, hiszen tetteiből következtet a hitükre.<sup>374</sup> A hit és Jézus gyógyításai közötti összefüggés Márk alapvető ismertetőjegye, amely jelen esetben a bűnbocsánattal is kapcsolatos.<sup>375</sup> A Márk előtti hagyomány síkján ez a hit még nem a később kibontott, reflektált, keresztény hit Jézus Krisztusban, az Isten Fiában, a második isteni személyben, hanem sokkal inkább Jézus személye felé irányuló nyitottság, bizalom, ráhagyatkozás.<sup>376</sup> A márkai beteggyógyításokkal kapcsolatban más helyütt is találkozunk a hittel, mint lényeges elemmel (vö. (2,1-12; 5,25-34; 5,21-24.5-43; 10,46-52; 6,5-6a), amely valamiféle akadályleküzdő cselekvésben nyilvánul meg: legyen az akadály akár ember, akár társadalmi korlát. A pogány csodaelbeszélésekkel ellentétben nem a csoda váltja ki, hanem sokkal inkább előfeltételezi a hitet.<sup>377</sup> A béna esetében sem történik ez másként. Valójában a béna és társainak hite is ingyenes ajándék, amely a Názáreti Jézus személyéhez kapcsolódott. Nyilván van ebben valami alapvető emberi kíváncsiság is, a gyógyulás iránti természetes vágy, valamint a betegségtől, a gonosztól és minden szenvedéstől való szabadulás ősi emberi vágya. Ez a vágy azonban jelen esetben Jézus vonatkozásában éledt fel bennük, és tőle várják a szabadulást és a gyógyulást, vagyis olyasmire vágyakoznak Jézustól, amit szokásos módon Istentől várna az ember.<sup>378</sup> A hit nem a csodák hatására bontakozik ki, hiszen a csodák a farizeusokból általában éppen ellenkező hatást váltanak ki. Ugyanakkor megalapozzák Jézus hírét (vö. 1,27: ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς), és ennek a hírnek a meghallásából már fakadhat egy személyes hit.

A vers második felében Jézus a még mindig béna embert szólítja meg bátorító módon. Kifejezetten külön szó nem jelzi ezt a bátorítást, sokkal inkább a τέκνον „gyermekem” megszólítás, amely egyedüli az evangéliumban,<sup>379</sup> s ugyanakkor mély, bensőséges szeretetről tesz tanúbizonyságot a gyógyító részéről. Egy olyanfajta közelséget jelez, amely Jézus családtagjává avatja az illetőt a hite által (vö. 3,31-35).<sup>380</sup> A bűnbocsánat meghirdetése elég tömör (ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι), s a maga nemében egyedülálló egy csodaelbeszélés

<sup>374</sup> Vö. WEIHS, A., *Jesus der Herzenskenner Die καρδία-Motivik als Schlüssel zum Verständnis MK 2,1-12*, in *Bibliche Zeitschrift* 62 (2018/1), 42-43.

<sup>375</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 71.

<sup>376</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 87.

<sup>377</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 85.

<sup>378</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 71-72.

<sup>379</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 155.

<sup>380</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 72.

keretében.<sup>381</sup> Itt is a történeti jelen az igeidő, amely – ahogy máshol is – kiemeli a jelenet aktualitását, és annak tartalmát közel hozza az evangélium olvasóihoz. Jézus személyesen bocsátja meg a bűnöket, szavai „*performatív szótettet*” valósítanak meg,<sup>382</sup> tehát a jelenben, abban a pillanatban oldozza fel a bűnöket. Szava azért hatékony, mert benne Isten mindenhatósága működik. A későbbi vitabeszédnek ez a kijelentés az alapja, s implicit módon ez azt sugallja számunkra, hogy Jézus saját hatalmával bocsátja meg a bűnt. Nem mentegetőzik, amikor gondolatban számonkéri az írástudók,<sup>383</sup> tehát egyértelműen isteni előjogot tulajdonít magának ezáltal.<sup>384</sup> Az a tény, hogy Jézus előbb a bűneit bocsátja meg, és csak később gyógyítja meg fizikailag is az illetőt, korántsem meglepő.<sup>385</sup> Számos bibliai szöveg szerint létezik egy mélyebb összefüggés a bűn és a betegség között (Zsolt 41,4; 103,3; Iz 38,16-17; 53,4-6 2Krón 7,13-14). A hagyományos zsidó felfogás a betegséget a bűn büntetésének tekintette, s így a gyógyítást a bűnbocsánat kinyilvánításának, a bűnbocsánatot pedig a gyógyítás kezdetének.<sup>386</sup> Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy Jézus nem feltételez mereven direkt kapcsolatot az ember személyes bűnei és az őt sújtó szenvedés vagy halál között (vö. Lk 13,1-5; Jn 9,2-3), tágabb összefüggés azonban létezhet a bűnbeesés és az emberi szenvedés szintjén, s ez megalapozza a kapcsolatot a bűnbocsánat és a testi-lelki gyógyulás között.<sup>387</sup> Azzal, hogy a bűnbocsánat megelőzi a testi gyógyulást, ez a történet kiemeli Jézus gyógyító szolgálatának alapvető karakterét, amely az üdvösség korának prófétai ígéretét hordozza magában,<sup>388</sup> a béna esetében pedig rámutat a testi és lelki gyógyulás között fennálló alapvető összefüggésre és egységre.<sup>389</sup>

### 3.6.2. A vitabeszéd (vö. Mk 2,6-10)

A közbeiktatott vitabeszéd az írástudók felvonultatásával kezdődik a 6. versben (Ἦσαν δὲ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ). A létige praet. impf. ind. alakja váltást jelent a történeti jelenhez képest, hiszen eddig a legtöbb ige jelenidőben állt. Az írástudók, úgy látszik, a Jézust hallgatók

<sup>381</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 156.; NEL, M. J., *The Relationship between The Markan ἀφῆμι-chreia and the Historical Jesus*, in *Scriptura* 115 (2016/1), 9-10.

<sup>382</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 72.

<sup>383</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 118-119.

<sup>384</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 86.

<sup>385</sup> Vö. GARLAND, D. E., *I am the Lord Your healer Mark 2:1-2:12*, in *RevExp* 85 (1988), 338-339.

<sup>386</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 156.

<sup>387</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 124-125.

<sup>388</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 86.

<sup>389</sup> Vö. KLUMBIES, P.-G., *Das Markusevangelium als Erzählung* (WUNT 408), Mohr Siebeck, Tübingen, 2018. 136.



között foglalnak helyet, gyanakvásukkal (διαλογιζόμενοι),<sup>390</sup> és statikus tétlenségükkel (καθημένοι) mintegy ellenpólusát képezik az érdeklődő tömegnek és a bénát vivő hívő embereknek.<sup>391</sup> Az írástudók, akiknek feladata a Tóra jelentésének aktualizálása és gyakorlati alkalmazása, Jézus bírálóiként (vö. 2,6-7), végül pedig halálos ellenségeiként (vö. 11,18; 14.1.53) jelennek meg az evangéliumban, ugyanakkor rendelkeznek azzal a képességgel, hogy Jézus tanításának ugyan ellentmondva, de annak rendkívüliségét mégis megállapítsák (vö. 2,6.16; 3,22; 7,5; 11,27; 12,35).<sup>392</sup> A mi szövegünk szerint egyértelmű, hogy nemhogy nyitottság nincs bennük, hanem egyenesen vádló gondolatokkal lépnek fel Jézussal szemben. A διαλογίζομαι „megfontolni” ige általában szóbeli párbeszédet fejez ki (vö. 8,6-17; 9,33; 11,31), de itt az írástudók gondolataira (vö. 2,6: ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) vonatkozik.<sup>393</sup> A „gondolkodás/okoskodás a szívben” sémi eredetű kifejezés és egyenértékű az ἐν ἑαυτοῖς „önmagukban” határozóval (vö. 2,10).<sup>394</sup> A szív bibliai értelemben szerepel itt: nem pusztán az érzelmek, hanem a gondolkodás helye és szerve az emberben (vö. 3,5; 6,52; 7,6; 19,21; 8,17; 11,23; 12,30),<sup>395</sup> s ugyanakkor említése utal a belső botránkozás kimondatlanságára, amelyet majd csak Jézus fog hangosan kimondani.<sup>396</sup> Máshol is ilyen pejoratív értelemben szerepel a διαλογίζομαι ige Márknál (vö. 8,16; 9,33; 11,31). Itt sem pusztán semleges reflexiót, hanem ellenséges okoskodást jelent, amely személyesen Jézus ellen irányul, hiszen az egyik legsúlyosabb vallás elleni bűnt, az istenkáromlás vádját hozzák fel ellene (vö. 2,7: βλασφημεῖ lásd még 3,28; 7,22; 15,29), mivel teológiai ismereteik szerint a bűnbocsánat (vö. 2,7: ἀφιέναι ἁμαρτίας) egyedül Istenre tartozik (vö. 2,7: εἰ μὴ εἰς ὁ θεός).<sup>397</sup> Az a félelmük, hogy a szigorú monoteizmus forog kockán (vö. MTörv 6,4) Jézus ezen kijelentése által, mintegy előrevetítve a 3,6-ban leírt halálos összeesküvést ellene. A későbbiekben Jézus perében is hasonló okból fogalmazzák meg a vádat (vö. 14,64), amelyért halálbüntetés járt (vö. Szám 15,30 köv., Lev 24,11 köv.), hiszen még az eljövendő messiásnak sem tulajdonítottak ilyen hatalmat.<sup>398</sup> Gondolataikból egyszerre értetlenség és felháborodás következik (vö. 2,7: τί οὕτως οὕτως λαλεῖ, τίς δύναται). Ez a viszonyulások Jézus személyéhez és magatartásához ellentétben áll

<sup>390</sup> Vö. WEIHS, A., *Jesus der Herzenskenner Die καρδία-Motivik als Schlüssel zum Verständnis Mk 2,1-12*, in *Bibliche Zeitschrift* 62 (2018/1), 39.

<sup>391</sup> Vö. MALINA, A., *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1-12)*, in *Verbum Vitae* 3 (2003), 125.

<sup>392</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 72-73.

<sup>393</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 126.

<sup>394</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 161.

<sup>395</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 119.

<sup>396</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 126.

<sup>397</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 73.

<sup>398</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 120.

nemcsak az elbeszélés többi szereplőjével, hanem a leprás mélységes bizalmával és hitével is (vö. 1,40 ἐὰν θέλῃς δύνασαί), aki ugyanazt a δύναμαι igét használja pozitív értelemben, amelyet ők itt negatív, szkeptikus értelemben (εἰ μὴ) használnak.

A 8-10. versekben Jézus az írástudók gondolataira adott reakcióját olvassuk, amelyben nem oly módon utasítja vissza az istenkáromlás vádját, mintha nem isteni igénnyel lépett volna fel a bűnök eltörlése során, hanem még sokkal inkább ráerősít arra az Emberfia-mondással (vö. 2,10). Tehát megerősíti isteni igényét a bűnbocsátó hatalomra, ugyanakkor összeköti azt a gyógyítással (vö. 2,9), amely ugyanabból az isteni hatalomból nyeri eredetét. Az a tény, hogy a 8. versben belelát ellenfelei gondolataiba, szintén erre a hatalomra enged következtetni, hiszen az ember benső világának ismerete egyértelműen isteni tulajdonságnak mondható.<sup>399</sup> Az ἐπιγνοῦς az ἐπιγινώσκω „felismer, megtud, tudomásul vesz, megfigyel”<sup>400</sup> ige (vö. 2,8; 5,30; 6,33.54) act. aor. part-a m. sg. nom-ban, az alanyhoz tartozik (ὁ Ἰησοῦς), s az általa kifejezett esemény azonnaliságát a jól ismert határozószó, az εὐθὺς még jobban megerősíti és kiemeli. Ez a felismerés gondolati aktusként indul, akárcsak a 6. versben, hiszen τῷ πνεύματι αὐτοῦ „a lelkében” történik, amely Jézus emberi lelkét jelenti, mintegy a szív szinonimájaként (vö. Zsolt 77,6),<sup>401</sup> és nem a Szentlelket,<sup>402</sup> tárgya pedig az Ő ellene irányuló vádló gondolatok (οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς). Márk kétszer is megismétli a διαλογίζομαι igét act. praes. impf-ban, egyszer a gondolati felismerés részeként (διαλογίζονται pl. 3-ban), másodszer pedig Jézus szóbeli megnyilvánulásában (διαλογίσεθε pl. 2-ben). Az ige így összesen háromszor szerepel az egész szakaszban (vö. 2,6.8). A három közül az első és harmadik esetben a καρδία „szív” fejezi ki a gondolkodás helyét, míg a középső esetben egész egyszerűen a „bensejükről” (ἐν ἑαυτοῖς) van szó. A szív és benső tehát ilyen értelemben ugyanazt a valóságot jeleníti meg.<sup>403</sup> A rejtett gondolatok azonnali és pontos felismerése Jézust máskor is jellemzi (vö. Mk 5,30; 9,33-35; Jn 2,24-25; 6,61), s ezen képessége párhuzamba állítható azzal, ahogy Isten az elrejtett dolgok ismerőjeként jelenik meg az Ószövetségben (1Sám 16,7; 1Kir 8,39; Zsolt 7,10; 139,2; Sir 42,18-20; Jer 11,20; 17,10), az intertestamentárius iratokban (vö. Salamon Zsoltárai

<sup>399</sup>Vö. WEIHS, A., *Jesus der Herzenskenner Die καρδία-Motivik als Schlüssel zum Verständnis MK 2,1-12*, in *BZ* 62 (2018/1), 36-37.

<sup>400</sup> art. ἐπιγινώσκω, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 179.b

<sup>401</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 120.; BENNAMA, C., *The Referent of πνεῦμα in Mark 2:8 and 8:12 in Light of Early Jewish Traditions A Study in Markan Anthropology*, in *Neotest* 52 (2018/1), 204-206.

<sup>402</sup> Vö. TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark: the Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, Baker Book House, Grand Rapids 1981, 196.

<sup>403</sup> Vö. WEIHS, A., *Jesus der Herzenskenner Die καρδία-Motivik als Schlüssel zum Verständnis MK 2,1-12*, in *Bibliche Zeitschrift* 62 (2018/1), 38-39.

14,6) és az Újszövetségben (vö. ApCsel 1,24; 15,8).<sup>404</sup> A vers második felében Jézus ismét történeti jelenben (λέγει) kihangsúlyozza a benső konfliktust (τί ταῦτα...) és nyílt konfrontációba kezd az írástudókkal,<sup>405</sup> anélkül, hogy a konkrét vádat megnevezné.

A 9. versben egy „találós kérdést”<sup>406</sup> tesz fel nekik (τί ἐστὶν εὐκοπώτερον), mintegy egymás mellé rakva a bűnbocsánatot, vagyis a lélek gyógyulását (ἀφίενται...), és a béna test meggyógyítását (ἔγρειε...). A kettő közötti közötti nyelvtani kapcsolatot az εἰπεῖν „mondani” act. aor. inf. teremti meg, hiszen mindkettőt ez vezeti be. A kérdés első fele első szó szerinti átvétel a bátorítást és bűnbocsánatot kinyilvánító 5b versből, míg a második szavai kis módosítással visszacsengenek a 11. versből, ahol a konkrét gyógyulás végbemegy. Ez alapján még megalapozottabbá válik az a hagyománytörténeti elképzelés, hogy 6-10. versek soha nem alkottak önálló elbeszélést.<sup>407</sup> A szavak szintjén az adott kontextusban természetesen a bűnbocsátó szavak kimondása könnyebb, mivel a hatása nem ellenőrizhető, míg a gyógyító ige hatásosságáról a jelenlevők azonnal meggyőződhetnek, ugyanakkor ténylegesen fordítva van, hiszen bizonyos körülmények között emberek is rendelkezhetnek csodatévő erő fölött, míg a bűnbocsánat kizárólag Isten előjoga (vö. 2,7b).<sup>408</sup> Jézus bátran meri mindkettőt kimondani, hiszen számára éppen olyan természetes a bűnök megbocsátása, mint a béna lábra állítása, tehát a beteg ember lelkének és testének a teljes gyógyítása és az eredeti állapotba való visszaállítása. Jézus a bibliai értelemben vett teljes ember gyógyítására törekszik, hiszen az ember testi és lelki mivoltának ilyen összehangoltsága, amely ebben a szakaszban is tetten érhető, nagyon is megfelel a Biblia emberképének. A bénával való találkozás által megmutatja a bűn romboló erejét, amelyet a bűnbocsánat által legyőz és mint üdvösséghez vezető visszaállítja az Istennel való közösséget, s ebben áll az igazi ἐξουσία.<sup>409</sup> A bűnbocsánat – mivel a bűn a lélek betegsége – lelki gyógyulással ér fel, tehát teljes mértékben a beteggyógyítás részének tekinthető.<sup>410</sup>

A 10. versben az Emberfiáról szóló, Jézus földi tevékenységére vonatkozó mondás (logion) a perikópa lényegi tanítását tartalmazza, és még inkább aláhúzza Jézus közvetlen bűnbocsátó hatalmát (vö. 2,28 az Emberfia közvetlen hatalmáról). A 2,10 az első krisztológiai alapmondat az evangéliumban, amely magának Jézusnak az ajkáról hangzik el. Ez a mondat

<sup>404</sup> Vö. MALINA, A., *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1-12)*, in *Verbum Vitae* 3 (2003), 131.

<sup>405</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 88.

<sup>406</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 88.

<sup>407</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 88.

<sup>408</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 74.; GAISER, Frederick, “Your Sins Are Forgiven. Stand Up and Walk”: A Theological Reading of Mark 2:1–12 in the Light of Psalm 103, in *Ex Auditu* 21 (2005), 74.

<sup>409</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 81.

<sup>410</sup> Vö. ASKANI, H.-C., *Der das Unmögliche in die Welt gebracht hat*, in *Göttinger Predigtmeditationen* 76 (2022), 494.497.

nem vonja kétségbe Isten kizárólagosságát a bűnbocsánat terén (vö. 5,7), ugyanakkor jelzi, hogy abban az Emberfia is részesül benne, és a földön (ἐπὶ τῆς γῆς) ez joga és feladata is.<sup>411</sup> A ἵνα célhatározói mellékmondatot vezet be, amely általában a főmondat után áll, itt azonban előtte, amely azt a célt szolgálja, hogy a tényleges mondandót kihangsúlyozza, vagyis Jézusnak az írástudók által vitatott ἐξουσία-ját (vö. 1,21-28) a bűnök bocsánatára.<sup>412</sup> Az εἰδῆτε az οἶδα „tud, ismer” ige act. aor. coni-a pl. 2-ben, a coniunctivus használata az alárendelő célhatározói mellékmondatnak szól („hogy megtudjátok”), a pl. 2. pedig az írástudókra utal.<sup>413</sup> A másik mellékmondatot a ὅτι vezet be, és a ἵνα-mellékmondat állítmányához tartozik, tartalma pedig Jézus 5,7-ben kétségbe vont bűnbocsátó hatalma (ἐξουσίαν [...] ἀφιέναι ἀμαρτίας), amely szóban és tettben egyaránt kinyilvánul,<sup>414</sup> és szoros egységet képez Jézus messiási, istenfíúi küldetésével, bár önmagára csak az egyszerű Emberfia fenségcímet alkalmazza.<sup>415</sup> Az Emberfia fenségcím használata az evangéliumban felfogható úgy, mint a Dániel könyvében megjelenő titokzatos, eszkatologikus alakra való hivatkozás (vö. Dán 7),<sup>416</sup> ami szövegünkben új szemponttal, a bűnök bocsánatára való felhatalmazással (vö. Mk 2,10: ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου...) bővül.<sup>417</sup>

*„A biblikus kutatás az emberfia megnevezés etimológiáját, valamint tartalmi jelentését a kifejezés újszövetségi formájából kiindulva keresi, amely a görög nyelvhasználatban csak valamelyik szemita nyelvből készült fordításként értelmezhető. Újszövetségi használatára közvetlenül a palesztinai zsidóságban vagy zsidókeresztény közösségben ismert arám kifejezés szolgáltathatott alapot, amelynek a kereszténység előtti történetét az Ószövetségben és a zsidó apokaliptikus körökben kell keresni, számot vetve a Szeptuaginta közvetítésével is.”*<sup>418</sup> Míg Dániel könyvében nincs sem tituláris, sem bírói, sem üdvösségközvetítő jellege az Emberfia elnevezés használatának, addig az intertestamenáris, apokrif iratokban, mint amilyen például a Hénoch könyve, egy határozottan ilyen irányú elmozdulás figyelhető meg. Ebben a hagyományfolyamatban az Emberfia alakja fokozatosan egy végidőbeli üdvösségközvetítői szerepet kapott, ugyanakkor továbbra is nagyon összetett és titokzatos figura maradt. Mivel

<sup>411</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 75.

<sup>412</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 114.

<sup>413</sup> Vö. DAIBER, T., *Wisset! Zu einem angeblichen Anakoluth in Mk 2,10 bzw. zum ὅτι recitativum*, in *ZNW* 104 (2014/1), 277-278.284.

<sup>414</sup> KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 81.

<sup>415</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 128.

<sup>416</sup> Vö. TUCKETT, C M. *The present Son of Man*, in *JSNT* 14 (1982), 60.

<sup>417</sup> Vö. WILLIAMS, L., *Melchizedek, the Son of Man, and Eschatological Jubilee: The Sin-Forgiving Messiahs in 11QMelchizedek and Mark*, in *JSNT* 46 (2023/2), 130-137.

<sup>418</sup> RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat. Budapest, 2005, 293

mentes volt a messiási cím „megfertőződött” vonásaitól (politikai hatalom, földi uralom, ellenség legyőzése stb.), különösen alkalmasnak bizonyult Jézus számára, hogy saját küldetésére alkalmazza.<sup>419</sup> Az Emberfia kijelentésben nem lehet pusztán egy általános alanyt látni a semleges értelmű arám „bar nas” értelmében, hiszen akkor azt jelentené, hogy bárkinek a földön joga van a bűnöket megbocsátani,<sup>420</sup> hanem az sokkal inkább Jézus személyére vonatkoztatott krisztológiai fenségcím.<sup>421</sup> Az Emberfia bűnbocsátó hatalma folytatódik az általa alapított egyházban a Jézus nevében történő keresztségben.<sup>422</sup>

Nem tudjuk, hogyan reagáltak a jelenlévő írástudók az elbeszélés további szakaszában, ugyanakkor az evangélium további fejleményeiből inkább a fokozódó polémiára és szembenállásra következtethetünk. Szintaktikailag a vers főmondata az egyszerű λέγει τῷ παραλυτικῷ „mondja a bénának”, amely egyben kifejezi az elfordulást az írástudóktól, akikhez eddig beszélt, és az odafordulást a bénához, akit az 5. vers után most újfent megszólít.<sup>423</sup> A történeti jelen (λέγει) kiemeli az utána következő gyógyító szavak erőteljességét, és ugyanakkor az 10b és a 11a szerkesztése kiazmusra vall, mivel a 10b-t a 11a szinte szó szerint megismétli (csak a nyelvtani személy változik sg.3-ból sg.1-re).<sup>424</sup> Az egész megfogalmazás azt is sugallhatja, hogy Jézus pusztán a teljhatalma bizonyítása végett gyógyít, ám ez az elképzelés nem számol emberi irgalmával és könyörületével, amely számos helyen megmutatkozik az evangéliumban (vö. 1,41; 3,5; 6,34; 8,2; 9,22).<sup>425</sup>

### 3.6.3. A gyógyítás menete (vö. Mk 2,11)

A tényleges gyógyítás a 11. versben megy végbe a Jézus által kimondott gyógyító parancs által, ugyanakkor hiányzik a gyógyító gesztus (pl. érintés).<sup>426</sup> A σοὶ λέγω „mondom neked” megszólítás a 11. versben aláhúzza a gyógyító kiemelt szerepét, illetve azt a tényt, hogy még a béna látszólag reménytelen, gyógyíthatatlan állapota sincs kívül az Ő isteni hatalmának körén.<sup>427</sup> Az a tény is erre az isteni hatalomra utal, hogy pusztán a szavával képes gyógyítani,

<sup>419</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 127-128.

<sup>420</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 128.

<sup>421</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 160.; TUCKETT, C M. *The present Son of Man*, in *JSNT* 14 (1982), 58-66.; DOUGHTY, D. J., *The Authority of the Son of Man*, in *ZNW* 74 (1983), 167-169.; WILLIAMS, L., *Melchizedek, the Son of Man, and Eschatological Jubilee: The Sin-Forgiving Messiahs in 11QMelchizedek and Mark*, in *JSNT* 46 (2023/2),

<sup>422</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 160.

<sup>423</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 129.

<sup>424</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 114.

<sup>425</sup> Vö. HAENCHEN, *Markus*, 103-104.

<sup>426</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 156.

<sup>427</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 114.

mégpedig felszólító módban és nem Isten iránti kérő imát fogalmaz meg, mint például a gyógyító próféta (vö. 2Kir 4,32) vagy apostol (vö. ApCsel 4,41). A megszólítást követő három imperativus közül az első kettőt nem kapcsolja össze kötőszó, ami egyfajta szaggatottságot, aszindeton jelleget kölcsönöz a gyógyítási parancsnak, s annak azonnali csodatevő hatását még inkább kihangsúlyozza.<sup>428</sup> Ez a leírás és kifejezőmód is sugallja azt az isteni erőt, amellyel az Emberfia gyógyít, bűnbocsátó hatalma összefügg a csodatevő hatalmával. Jézus a pusztaszavával gyógyít, bűnt bocsát meg, vagyis újjáteremti az embert a maga testi-lelki összetettségu mivoltában, s ezzel Isten országának közeledtét jelzi (vö. 1,15), és egyben eszkatologikus dimenziót is megjelenít (vö. Iz 35,3-6).<sup>429</sup> Az ἔγειρε „kelj fel!” jelentésű imperativus gyakori Márknál az ittenihez hasonló aszindetikus formában (vö. 2,9.11; 5,41; 10,49; 14,42).<sup>430</sup> Az ἔγειρε ige alapalakja, az ἐγείρω „felkel, felébreszt, feltámaszt”, amelyet Jézus feltámadására is alkalmaz az evangélium szövege (vö. 14,28: μετὰ τὸ ἐγερθῆναι; 16,6: ἠγέρθη; 16,14: ἐγηγερμένον). Az ἄρῳν az αἶρω „hozni, vinni, felemelni” ige act. ind. aor-a sg. 2-ben a gyógyulás utáni új, aktív élet cselekedetére vonatkozik: a 3-4. versekben tapasztalt passzív tétlenséggel szemben (αἰρούμενον) lehetőséget ad a meggyógyított személynek, hogy most már maga vigye a fekhelyét (τὸν κράβαττον), és önállóan visszatérjen az otthonába (ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου). Ez az elbocsátás-formula, amely szövegünkben a meggyógyult ember saját családjához való visszatérésére vonatkozik, egyébként azokban az elbeszélésekben szerepel főként, ahol a beteg a gyógyítóhoz érkezik, illetve ahol a hitmotívum is hangsúlyos (vö. 5,34; 10,52).<sup>431</sup>

A gyógyító szó rögtön meg is valósul, párhuzamban az első teremtés-elbeszélés szavaival: ahogy ott rögtön (εὐθύς) megtörténik a semmiből való teremtés Isten pusztá teremtő szándéka és szava által (vö. Ter 1,1 köv.), most ugyanúgy az újjáteremtés műve is valóra válik Jézus szavai által. Így jól látható, hogy Jézus gyógyító csodáiban már kezdetét veszi az új teremtés műve, amely csúcspontját a feltámadásban éri el.

#### 3.6.4. A gyógyítást követő események (vö. Mk 2,12)

A 12. vers közli a gyógyítást követő eseményeket, s egyben befejezése is az egész elbeszélésnek. A 12a vers a gyógyítási parancs demonstrációja, mint a bűnbocsánat látható,

<sup>428</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 115.

<sup>429</sup> Vö. KLAUCK, H.-J., *Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr)*, in BZ 25 (1981/2), 241-242.

<sup>430</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 170.

<sup>431</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 157.

testi megnyilvánulása, lényegében Jézus szavainak megismétléséből áll, amelyekkel a 9. és a 11. versekben is találkozunk. Az ἐγείρω ige pass. ind. aor-a (ἠγέρθη) a gyógyulás csúcspontját jelzi, hiszen utal Jézus feltámadására is (vö. 16,6.14), és azt a kézzelfogható pillanatot örökíti meg, amikor a béna lábra áll, tehát fizikai formában is visszanyeri az egészségét. A gyógyító ige elhangzása után a meggyógyult rögtön (εὐθὺς) végrehajtja Jézus utasítását (ἄρας τὸν κράβαττον), aktív cselekvőjévé és formálójává válik az őt érintő eseményeknek. Érdekes megfigyelni, hogy az elbeszélésben három különböző igét is találunk a beteg eltávozására: a περιπάτει „járj körül!”, „sétálj!” (vö. 2,9) és a ὕπαγε „menj el!” (vö. 2,11) igéket imperativusban, míg a harmadik, az ἐξῆλθεν „kiment” ige már a végkifejlet, a demonstráció része, így aoristosban áll. Utóbbi ige azt a tényt erősíti meg, hogy a beteg meggyógyult, önállóan el tudja hagyni a helyszínt. Számára egy új, hívó élet kezdődött el az otthonában (εἰς τὸν οἶκόν σου).

Figyelemre méltó az is, hogy ebben az elbeszélésben nem találkozunk a szokásos márkai hallgatási paranccsal,<sup>432</sup> hiszen a történet lényegéhez tartozott Jézus hatalmának kinyilvánítása a szó és tett, bűnbocsánat és gyógyulás által, amely ráadásul ellenfelei szeme láttára ment végbe.<sup>433</sup> A csoda végkifejlete, az arra adott reakciók egyértelműen pozitívak (12b). A szöveg az 1,27-hez és az 1,45-höz hasonló nyelvtani formával él. A ὥστε alárendelő kötőszó „úgyhogy, ezért” acc. cum inf-et vonz: a hozzá kapcsolódó accusativus a πάντας „mindenki”, valamint az infinitivusok itt is a csoda hatásait taglalják, a csodálkozást (ἐξίστασθαι) és az istendicséretet (δοξάζειν τὸν θεὸν). A gyógyulás mindenki szeme láttára történik (ἔμπροσθεν πάντων), akik most magukon kívül vannak a csodálkozástól (ἐξίστασθαι πάντας), hasonlóan az 1,27-hez, ahol a csodálkozással vegyes félelem a reakció Jézus első kafarnaumi csodájánál (ἐθαμβήθησαν). Más helyen is találkozunk az ἐξίστημι igével akár a szemtanúk (vö. 5,42), akár a tanítványok reakciójával kapcsolatban (vö. 6,5). A vizsgált helyen a gyógyítás által kiváltott döbbenetről és csodálkozásról van szó, amikor mindenki látta a béna embert egészségesen kijönni a házból (ἐξῆλθεν) a hordágyát magával hozva (ἄρας τὸν κράβαττον), hiszen korábban még kötélen és hordágyon kellett leereszteni Jézus elé (vö. 2,3-4). A hit csodája a bēnavivók és maga a béna ember hitéből bontakozik ki, amely viszonzásra talál Jézus bűnbocsátó és könyörülő hatalmában, végül szükségszerű módon Isten dicsőítéséhez vezet el (δοξάζειν τὸν θεὸν), hiszen a jelenlévők szemtanúi az isteni erő és hatalom Jézus által megnyilvánuló epifániájának, amely ilyen reakciót vált ki belőlük.<sup>434</sup> Az evangélium kontextusában ez azt

<sup>432</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 81.

<sup>433</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 160-161.

<sup>434</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 157.

jelenti, hogy Jézusban Isten uralma (országa) elérkezett (vö. 1,15), a „jóhír” (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) igaz, és tettei nem istenkáromlást valósítanak meg, ahogy az ellenséges írástudók gondolják (vö. 2,7), hanem sokkal inkább Isten dicséretét eredményezik.<sup>435</sup> Az Emberfia isteni igénnyel való fellépése valóban rendkívüli – ahogy a tömeg is kiáltja: οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν „ilyet még soha nem láttunk” –, s egyúttal fokozás az 1. fejezet csodáihoz képest is, hiszen ott nem jelenik meg a bűnbocsánat motívuma.<sup>436</sup>

A szövegből esetleg az is következhet, hogy a πάντας „mindenki” alatt az írástudókat is kell értenünk, hiszen ők is jelen voltak, és tanúi voltak a csodának, ugyanakkor a később kibontakozó konfliktus (vö. 2,13-3,6) arra enged következtetni: Jézus tette nem győzte meg az írástudókat, és nem tántorította el őket a később még hevesebben (vö. 3,6) tanúsított ellenséges hozzáállásuktól.<sup>437</sup>

### 3.7. Teológiai magyarázat

#### 3.7.1. A teljes ember gyógyulása

Márk nem természettudományos és nem is orvostudományi leírást akar adni egy csodálatos beteggyógyulásról, hanem Jézus isteni erejének a működését mutatja be, amely elválaszthatatlan bűnbocsátó hatalmától. Olyan hatalom ez, amely egyben a természet erői feletti uralomra is kiterjed, így a betegségek gyógyítására és a vihar lecsendesítésére, vagy éppen a kenyérszaporításra. Valójában tehát a külső, testi csoda látható és hatékony jele Jézus bűnbocsátó hatalmának, amely az ember Istennel való közösségét láthatatlan kegyelmi módon helyreállítja. Már az evangélium dramaturgiája is jól kifejezi ezt a szempontot, hiszen Jézus halála és feltámadása áll a középpontban, abban teljesedik be egész földi küldetése. Minden gyógyítás tehát egy eszkatologikus valóságra is utal, és az ember végső beteljesedett állapotát jelzi előre azáltal, hogy elkezdődik a teljes ember helyreállítása és visszavezetése Istenhez a hit és kegyelem révén. A beteg részére adott bűnbocsánat két szempontból is előremutat már Jézus keresztségére. Egyrészt a bűnök eltörlése Krisztus megváltó szenvedése és kereszthalála által valósul meg – az minden megigazulás forrása –, másrészt az írástudók istenkáromlás vádjá a 7. versben már előremutat Jézus perére, amely során istenkáromlás vádjával fogják majd halálra ítélni (vö. 14,64). Ugyanígy a beteg gyógyulása, amelyet az ἐγείρω „feltámadni” igével

<sup>435</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 115.

<sup>436</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 129.

<sup>437</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 94.



ad vissza a szöveg, előremutat a Jézus feltámadására (vö. 16,6),<sup>438</sup> amely az idők végén bekövetkező egyetemes feltámadás alapja. Szövegünkben azonban még nem eszkatologikus, hanem földi értelemben vett beteljesedésről beszélhetünk. Az béna ember visszanyeri lelkének eredeti épségét és tisztaságát a bűnei elengedése által. Ezt a benső egészséget egészíti ki testének visszanyert egészsége, ami a bénaság megszűnése által megy végbe. Az esemény után az illető, akit bénult állapotában még hordágyon kellett leereszteni, most épen és egészségesen tér vissza a saját házába. Valamilyen módon a közösségi létezése is új, minőségi többlettel gazdagodik, még ha nem is olyan radikális mértékben, mint a leprás esetében, hiszen egyértelműen új, teljesebb módon tud majd részt venni a társadalom, a helyi közösség és a család életében. Az új, ép állapota lehetővé teszi számára a munkavégzést, családjá fenntartását, megsegítését (az εἰς τὸν οἶκόν σου kifejezés a családjába való visszatérést jelenti).

### 3.7.2. A hit szerepe az elbeszélésben

Ennek az új, teljes életének ugyanakkor figyelemre méltó szegmense a hite, amely ahhoz is kellett, hogy egyáltalán eljusson a gyógyítójához. Ez a hit közösségi hit volt, hiszen segítőkivel és társaival osztozott rajta. Érdeemes megfigyelni, hogy a bénát vivő emberek nem szólnak semmit, sőt, maga a béna sem. Nem tesznek hitvallást, sőt, valószínűleg az igehirdetés jelentős részét sem hallották, hiszen a tömeg miatt nem fértek be a házba. Mégis a Jézus iránti nyitottságuk miatt rendkívüli ereje volt megnyilvánulásuknak, amely megmutatja az akadályok legyőzésére irányuló készségüket. Már ez a hit is elégségesnek bizonyul Isten erejének a megtapasztalására és befogadására, hiszen mindez a Jézussal való személyes és bizalmi kapcsolat függvénye.<sup>439</sup>

Jól látszik tehát, hogy miként válik a hit az elbeszélés kulcsává: ennek megléte nyomán bontakozik ki a bűnbocsánat és a gyógyulás, ennek hiánya okozza a farizeusok megbotráncozását, és a tulajdonképpeni vitabeszédet is ez alapozza meg.

### 3.7.3. A keresztségi motívumok

Az újszövetségi iratok keresztségről szóló részei közül az alábbiakban hasonló motívumok, illetve szóbeli megfelelések is fedezhetők fel a Mk 2,1-12-vel:

<sup>438</sup> Vö. ADAMCZEWSKI, B., *The Gospel of Mark A Hypertextual Commentary* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 8), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014, 52.

<sup>439</sup> Vö. MARSHALL, C. D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTSMS 64), Cambridge University Press, Cambridge 1989, 87-88.

ApCsel 2,38	Róm 6,3-11	Kol 2,11-12
bűnök bocsánata (εις ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν)	az élet újdonságában járás (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)	feltámadás a hit által (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως)

a) A szakasz leghangsúlyosabb és egyben legjellegzetesebb eleme a bűnbocsánat, amely – a hit motívumával, mint közvetlen előzménnyel összekapcsolódva – kulcsa a beteg ember teljes lelki-testi gyógyulásának. Az ApCsel 2,38 szövegében hangsúlyos a megtérés, mint a keresztség előfeltétele (μετανοήσατε), amely nyilvánvaló módon magában foglalja a hit mozzanatát is, akárcsak a Mk 1,15-ben. Amikor Jézus megkezdte a nyilvános működését és igehirdetését, lényegében ugyanezzel a szóval szólít fel a megtérésre (μετανοεῖτε), amelyet kiegészít a hit szükségessége (πιστεύετε). Ennek a hitnek a tárgya az evangélium (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), amelynek a középpontjában a Názáreti Jézus áll, hiszen az Ő személyében valósul meg Isten országa.<sup>440</sup> A Mk 2,5-ben Jézus az Őbelé vetett hit megnyilvánulásaként bocsátja meg a beteg ember bűneit. Ehhez hasonló módon Péter apostol az ApCsel 2,38-ban a megtérésre szólít fel, egyúttal a keresztség által bűnbocsánatot kínál fel a megtérőknek (βαπτισθήτω [...] εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν), akik hittal fogadták az apostoli igehirdetést. Az ApCsel 2,38-ban főnevesített formában (εις ἄφεσιν) lényegében ugyanaz a motívum nyer hangsúlyt a keresztség hatásaként, mint ami a Mk 2,5-ben igei formában (ἀφίενται) jelenik meg. Az „elengedés, bocsánat, megbocsátás, megszabadítás” jelentésű ἄφεσις nyilvánvalóan az ἀφίημι „(el)enged, (el)hagy, megbocsát, elbocsát” igéből képzett főnév.<sup>441</sup> Jól látható tehát a szavak szintjén való rokonság ezen fontos motívum esetében.

b) A Róm 6,3-11-gyel szakaszunk szintén jelentős párhuzamot mutat, egyrészt az élet újdonságában járás (vö. Róm 6,4: ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν), másrészt a feltámadás (vö. Róm 6,4: ὡς περ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν) motívumai által. Mind a περιπατέω „körüljár, sétál”, mind az ἐγείρω „felkel, feltámad” ige megtalálható a béna történetében is, az utóbbi ugyanabban az passzív aor. ind. sg. 3-ban, mint a Róm 6,4-ben. A Rómaiakhoz írt levélben „az élet újdonságában járás” a hívek keresztségben kapott ajándéka, amelyet Krisztus feltámadása, lényegében a feltámadt Krisztussal való közösség tesz lehetővé. A Mk 2,9-ben Jézus a bénához intézett szavaiban fordul elő ugyanaz a περιπατέω ige, mint a gyógyítási parancshoz (ἐγείρε) fűzött elbocsátás-formula (περιπάτει). A béna meggyógyulására tehát olyan szavakat alkalmaz

<sup>440</sup>Vö. LÉON-DUFOUR, X., *Biblikus Teológiai Szótár*, SZIT, 2009 Budapest, 346.

<sup>441</sup> art. ἄφεσις in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 80.; art. ἀφίημι uo. 81.

az evangélista, amelyek az őskeresztény hagyományban Krisztus feltámadását és az új keresztény életet jelentik. Így a bénult test feléledésének mozzanata a halálból feltámadásra asszociál, míg a meggyógyult ember elmenetele arra az új életvitelre, amely a megkeresztelt emberek sajátja. A vizsgált történet síkján is egy egészen új élet várt a gyógyult emberre, tehát szó szerint az „élet újdonságában” járt, mivel képessé vált a mozgásra és ez a lehetőség teljesen új távlatot adott az életének. Ugyanakkor a hite és bűneinek elengedése által is egy új, lelki dimenziót kapott ajándékba, s ez párhuzamba állítható a megkeresztelteteknek a keresztségben elnyert új életével.

c) A Kol 2,11-12 szakasz keresztségi motívumában szintén előkerül feltámadás (ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε) gondolata. A Krisztusban való feltámadás alapja a keresztség (ἐν τῷ βαπτισμῷ) és a hit (διὰ τῆς πίστεως), amelynek tárgya specifikusan Istennek a Krisztus feltámadásában megnyilvánuló és azt megvalósító ereje (τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Lényegében ismerősen cseng ez a megfogalmazás, hiszen ráillik arra, amit a Mk 2,5 kapcsán írtunk a béna és kíséreiének hitéről, amelynek tulajdonképpeni tárgya Jézus csodatevő ereje, vagy más szóval Isten Jézusban működő ereje, amely Isten országának az eljövételét mutatja. A Mk 2,5 és a Kol 2,12 hitfogalma tehát nem áll távol egymástól: míg az előbbi megalapozza a későbbi gyógyulást (vö. Mk 2,12: ἠγέρθη), illetve bűnbocsánatot (vö. Mk 2,5), addig az utóbbi a Krisztussal való feltámadást (Kol 2,12: συνηγέρθητε), amelyre a levél szerzője már mint jelenlévő valóságra hivatkozik. A bűnök elengedésének (vö. Mk 2,5: ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι) párhuzama is megjelenik a Kol 2,11-ben: a „nem kéz által végzett körülmetélés” (περιτομῆ ἀχειροποιήτω) a keresztségre vonatkozik, „a krisztusi körülmetélésre” (ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ), amely „az érzékies test levetésében” (ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός) valósul meg, vagyis a megigazulást és bűnbocsánatot jelenti. A két szakasz közötti párhuzam lényege tehát az, hogy a hívő keresztény ember a keresztség által még mélyebben elnyeri bűnei bocsánatát és részesedik a feltámadt Krisztus életéből, mint a hívő béna ember, akinek Jézus megbocsátotta a bűneit és teljes értékű földi életet tett lehetővé számára.

## 4. Jairus lányának feltámasztása és a vérfolyásos asszony meggyógyítása (Mk 5,21-43)

### 4.1. Fordítás

21 És átkelt Jézus a hajóban ismét a túlsó partra, és nagy tömeg gyűlt köréje, és a tengernél volt. 22 És jön egy a zsinagóga-elöljárók közül, Jairus nevű, és látván őt a lábaihoz borul, 23 és kéri őt nagyon mondván, hogy „A kislányom a végét járja, eljövén tedd rá a kezed, hogy meggyógyuljon és éljen.” 24 És elment vele, és követte őt a tömeg és nagyon szorongatta őt. 25 És egy asszony 12 éve vérfolyásban levő 26 és sokat szenvedő a sok orvostól és minden nála levőt elköltő és semmi hasznát nem vevő, hanem inkább rosszabb (állapotba) jutó 27 hallván Jézusról, odamenvén a tömegben hátulról megérintette a ruháját, 28 mondta ugyanis, hogy „Hacsak megérintem a ruháját is, meg fogok gyógyulni/menekülni.” 29 És rögtön kiszáradt vérének forrása, és felismerte testében, hogy meggyógyult a bajtól. 30 És rögtön Jézus felismervén magában belőle kijövő erőt megfordulván a tömegben, mondta: „Ki érintette meg a ruhámat?” 31 Mondták neki a tanítványai: „Látod a téged szorongató tömeget és mondod: Ki érintett meg?” 32 És körülnézett látni az ezt tevőt, 33 az asszony pedig tudván a vele történetet jött és leborult előtte és elmondta neki a teljes igazságot. 34 Az pedig mondta neki: „Lányom, a hited megmentett téged, menj el békében és légy egészséges a bajodtól.” 35 Még beszél, amikor jönnek a zsinagóga-elöljárótól mondván: „A lányod meghalt, mit fárasztod még a mestert?” 36 Jézus pedig figyelmen kívül hagyván a beszélt dolgot mondja a zsinagóga-elöljárónak: „Ne félj, egyedül higgy!” 37 És nem engedett senkit vele menni, hacsak nem Pétert és Jakabot és Jánost, Jakab testvérét, 38 és jönnek a zsinagóga-elöljáró házába, és látta a zűrzavart és a sírókat és a nagyon jajveszékelőket. 39 És bemenvén mondja nekik: „Mit zavarogtok és sírtok? A gyermek nem halt meg, hanem alszik.” 40 És kinevették őt. Ő pedig kidobván mindenkit maga mellé vette a gyermek apját és anyját és a vele lévőket és bemegy oda, ahol a gyermek volt. 41 És megragadván a gyermek kezét mondja neki: „Talitha kúm!” ami lefordítva: „Leányka, mondom neked kelj föl!” 42 És rögtön fölállt a leányka és járkált. 12 éves volt ugyanis. És magukon kívül voltak rögtön a nagy csodálkozástól. 43 És nagyon megparancsolta nekik, hogy senki ne tudja meg ezt, és mondta, hogy adjanak neki enni.

### 4.2. Szövegkritika

A 21. versben az ἐν τῷ πλοίῳ kifejezés néhány szövegtanúból hiányzik (D Θ f<sup>1</sup> 28. 565. 700. 2542 et al), elképzelhető, hogy véletlenül maradt ki, illetve az is, hogy a párhuzamos

lukácsi szöveghez (vö. Lk 8,40) való asszimiláció miatt hagyták el.<sup>442</sup> A W módosítja a szórendet, ott az ἐν τῷ πλοίῳ τοῦ Ἰησοῦ előtt szerepel. A NA28 kritikai kiadásában elfogadott szöveget (ἐν τῷ πλοίῳ τοῦ Ἰησοῦ) az alábbi kódexek tartalmazzák: ⳨ A B C L 0132 f13 33. 2427. A 22. versben a Jairus nevét jelölő kifejezés (ὄνοματι Ἰαῖρος) néhány nyugati szövegatanúból hiányzik (D it), ezért Taylor azon a véleményen van, hogy korai interpolációról van szó.<sup>443</sup> Más szövegatanúk (W Θ 565. 700) szövegatanúk a Lk 8,41-ben olvasható ὄνομα Ἰαῖρος változatot preferálják. Ám azok a külső bizonyítékok, amelyek az ὄνοματι Ἰαῖρος jelenlétét alátámasztják, sokkal meggyőzőbbek (⳨ B C L N Δ Σ Φ, ezen kívül szinte az összes minuscula).<sup>444</sup> „Szövegkritikai szempontból tehát sokkal valószínűbb, hogy a Jairus név véletlenül maradt ki a nyugati szöveg egy részének átvétele során egy görög kéziratban (D) és néhány régi latin szövegatanúban (it<sup>a,e,f2,i</sup>), mint az, hogy hozzáadták ugyanott az elbeszéléshez a fent említett többi kéziratban.”<sup>445</sup>

A 23. versben egyes variánsok (B W Θ 0107. 0132 f<sup>1,13</sup> et al) a praesens historicumot (παρακαλεῖ) praeteritumra imperfectumra változtatják meg (παρεκάλει), amely a lukácsi változatban is szerepel (vö. Lk 8,41). A kódexek közül a D, az it ás a sy<sup>s</sup> participium alakban (παρακαλῶν) szerepelteti a παρακαλέω igét, azonban feltételezhetően a márki stílusra jellemző jelenidejű változat (παρακαλεῖ) az eredeti (⳨ A C L 28. 33. 565. 892. 1241 et al). A πολλά „nagyon” jelentésű, a „kérni” igét kiegészítő határozószó kiesik egyes változatokban (D it) vagy szándékos stilisztikai változtatás miatt, vagy a párhuzamos lukácsi hely (vö. Lk 8,41) hatására.<sup>446</sup> A 26. versben a τὰ παρ’ αὐτῆς „nála levőket/amilye van” kifejezést egyes kódexek (D W Θ f<sup>1</sup> 565. 700. 1424. 2542 pc) a τὰ ἑαυτῆς „saját magáét/sajátját” kifejezésre, míg mások (⳨ C K Δ 1241 et al) τὰ παρ’ ἑαυτῆς „saját magánál levőket” kifejezésre cserélik. E két módosítás két független stílusbeli korrekciót képvisel, míg a feltehetően legkorábbi olvasat a kritikai kiadásban szereplő τὰ παρ’ αὐτῆς (A B L 0132 f<sup>13</sup> 33. 2427). A 27. versben szintén találunk egyes kéziratokban (⳨\* B C\* Δ 2427) Lukácsot követő (vö. Lk 24,19.27; ApCsel 1,3; 18,25) stilisztikai javítást (τὰ ἀπερὶ τοῦ Ἰησοῦ előtt).<sup>447</sup> A 30. versben a praeteritumban álló ἔλεγεν ige az εἶπεν aoristos alakra módosul a D W Θ 565. 700 szövegatanúban, amely feltehetően stílusbeli javítás.

<sup>442</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 72-73.

<sup>443</sup> Vö. TAYLOR, *Mark*, 287.

<sup>444</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 74.

<sup>445</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 74.

<sup>446</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 274-275.

<sup>447</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 275.

A 33. versben egyes kódexek (D (Θ) 28. 565. (700) pc it) a διό πεποιήκει λάθρα „amiatt/azért amit titokban csinált” magyarázó megjegyzést szúrják közbe, míg mások a γέγονεν után álló αὐτῆ νέμμάστ bővítik ki ἐπ’ αὐτῆ (A W Θ 0132 f<sup>1</sup> 33), illetve ἐπ’ αὐτήν (Φ f13 565. 1241 pc) változatra, ami feltehetően szintén magyarázó, pontosító szándékkal történt. A 34. versben a θυγάτηρ „lánygyermek/lánya valakinek” B D W 28. 2427 pc által tanúsított nominativus alakja egyes szövegtanúknakban (κ A C<sup>2vid</sup> L Θ 0132 f<sup>1.13</sup> 33) a θύγατερ (vö. Mt 9,22) vocativusra változik. A legtöbb újszövetségi irat a nominativus alakokat használja a vocativus helyett, ezért valószínűleg itt is az előbbi olvasatot kell előnyben részesíteni,<sup>448</sup> míg az utóbbi esetleg a mátéi változathoz való asszimilációnak tekinthető. A 36. versben act. part. aor. szereplő παρακούω ige alapjelentése „félrehallani, meg nem hallani, nem hallgatni rá”.<sup>449</sup> A szó félreérthetősége miatt a παρακούω igét számos kódex a párhuzamos lukácsi hely (vö. Lk 8,50) szóhasználata alapján az ἀκούω „hallani” ige aor. participium alakjára (ἀκούσας) cseréli (κ<sup>2</sup> A C D K Θ f<sup>1.13</sup> et al),<sup>450</sup> míg az eredeti παρακούσας szót az κ<sup>\*.c</sup> B L W Δ 892\* et al kódexek tanúsítják.

A 37. versben az οὐδένα μετ’ αὐτοῦ συνακολουθήσαι szerkezet egyes másolatokban (A D K Θ W 0132. 28. 33. 565. 700. f<sup>1.13</sup> et al), úgy módosul, hogy a μετ’ αὐτοῦ „övele” jelentésű határozó helyett az ugyancsak „övele” értelemben vett αὐτῶ νέμμάστ szerepel. A συνακολουθέω „kísérni, követni” ige act. aor. inf. alakja helyett egyes szövegtanúknakban azonos értelemben szerepel az ἀκολουθέω (A K 33. 1241 et al) és παρακολουθέω (D W f<sup>1</sup> 28. 565. 700 et al) igeik aor. inf.-a, míg az eredeti olvasatot az alábbiak tartalmazzák: κ B C L Δ 892. 2427. Ezen variánsok között tehát csak árnyalatnyi stílusbeli különbség van. A Péter neve (Πέτρον) előtt m. sg. acc-ban álló és az κ B C Δ 2427.2542 által tanúsított τὸν névelőt egyes kéziratok (A D L Θ 0132 et al) helyettesítés nélkül elhagyják, míg a W-ben a μόνον melléknév helyettesíti mintegy kihangsúlyozandó a három kiváltságos tanítvány jelenlétét a történet további menetében.

A 38. versben a κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας participiumok pl. acc. helyett pl. gen-ban állnak (κλαιόντων καὶ ἀλαλάζοντων) a Beza-kódexben (D), amely nyilvánvalóan stílusbeli javítást jelent. A 41. vers legkorábbi szövegében a görög betűkkel írt arám ταλιθα κουμ (κ B C L f<sup>1</sup> et al) kifejezés található. A κουμ (ܩܘܡ) „kelj fel!” azonban az arám nyelvben hímnemű felszólítás, amelynek nőnemű alakja a κουμι (ܩܘܡܝ), ezért egyes kéziratok (A Θ 0126 f<sup>13</sup> et al)

<sup>448</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 275.

<sup>449</sup> art. παρακούω in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 358.

<sup>450</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 74.

ezt az olvasatot részesítik előnyben.<sup>451</sup> A Beza-kódexben a  $\tau\alpha\lambda\iota\theta\alpha\ \kappa\omicron\upsilon\mu$  helyett a különös  $\rho\alpha\beta\beta\iota\ \tau\alpha\beta\iota\tau\alpha\ \kappa\omicron\upsilon\mu$  olvasat az arám dialektusban „lánykát” jelentő  $\rho\alpha\beta\iota\theta\alpha$  (רביה) szó szövegromlása által keletkezett.<sup>452</sup> A Washingtoni-kódexben, illetve más régi latin és Vulgáta kéziratokban az ApCsel 9,40-ben szereplő arám női név, a  $\tau\alpha\beta\iota\theta\alpha$  olvasható a  $\tau\alpha\lambda\iota\theta\alpha$  helyett ( $\kappa\omicron\upsilon\mu$  nélkül), ami minden bizonnyal írni össetévesztés következménye.<sup>453</sup>

### 4.3. Szövegekörnyezet és szerkezet

Jairus lányának feltámasztása és a vérfolyásos asszony meggyógyításának elbeszélését (vö. 5,21-43) a vihar lecsendesítése (vö. 4,35-41) és a gerazai démonűzés (vö. 5,1-20) előzi meg. A 6,1 egy új bevezetéssel kezd, amely utal az előző helyszínről történő távozásra és konkretizálja az új helyszínt, Jézus szülőhelyét, Názáretet, ahol Jézust elutasítják azok a názáretiek, akik úgy gondolták, hogy ismerik őt (vö. 6,1-6a).

A Mk 5,21-43 perikópában egy sok szempontból nagyon összetett, gazdag hagyományt tükröző elbeszéléstről van szó, amely a leghosszabb és a legösszetettebb csoda-elbeszélés az evangéliumban. Éppen emiatt hasznos lehet a szokásosnál tüzetesebben megvizsgálni a történet felépítését. A két egymásba fonódó cselekményszál a következő elemekből épül fel:

- külső történet: Jairus lánya feltámasztása (I. rész):
  - 5,21: Jézus átkelése a tengeren és a tömeg jelenléte a parton
  - 5,22-23: Jairus megérkezése, viselkedése és kérésének ismertetése
  - 5,24: Jézus tettben megnyilvánuló válasza és a tömeg szorongató jelenléte
- belső történet: 5,25-34: a vérfolyásos asszony meggyógyítása:
  - 5,25-29: a vérfolyásos asszony bemutatása, hite, tette és a gyógyulása
  - 5,30-31: Jézus kérdése, a tanítványok válasza (értetlenkedése)
  - 5,32-34: Jézus körbenézése, az asszony vallomása és Jézus biztató szavai
- külső történet: Jairus lánya feltámasztása (II. rész):
  - 5,35-36: Jairus lányának halálhíre és Jairus biztatása Jézus részéről
  - 5,37: a nyilvánosság kizárásának első mozzanata, a három kiválasztott apostol
  - 5,38-40a: Jézus Jairus házában I.:
    - 5,38. a halottsiratók jelenléte
    - 5,39. Jézus megjegyzése a siratók felé

<sup>451</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 74-75.

<sup>452</sup> Vö. uo. 74.

<sup>453</sup> Vö. uo. 74.

- 5,40a. Jézus kinevetése
  - 5,40b-43: Jézus Jairus házában II.
  - 5,40b: Jézus belépése a kislányhoz
  - 5,41-42a: a lány feltámasztása és a feltámadás megállapítása
  - 5,42b: a csodálkozás, az eksztázis motívuma
  - 5,43: hallgatási parancs és a lány megetetésének parancsa

A két szöveg felépítése a következőkben hasonló vonásokat tartalmaz: 1.) a segítséget kérő megjelenése: Jairus, mint beteg gyermekének a képviselője (vö. 5,21) – hiszen nem a saját nevében jár el, akárcsak a távolból történő gyógyításoknál látjuk, például a szírföníciai asszony esetében (vö. 7,25) – és a vérfolyásos asszony (vö. 5,25); 2.) a gyógyítás megtörténte a gyógyító gesztus – érintés (vö.5,27), illetve a kézrátétel (vö.5,41) – által; 3.) a gyógyítás (vö. 5,28) és a feltámadás (vö. 5,42) megállapítása.

Ezen kívül Jairus segítségkérését kiegészíti egy sajátos gesztus, a leborulás (vö. 5,41: πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ) gesztusa. A feltámasztástörténet kiegészül továbbá egy második demonstrációval (vö. 5,43b: καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν), a csodálkozásmotívummal (vö. 5,42.b), megjelenik benne a szkepszis (vö. 5,35c), illetve a gúnyolódás (vö. 5,40a), az akadályozás és fokozás motívuma a megjelenő küldöttség hírközlésével (vö.5,35), az apa bátorítása (vö. 5,36), illetve a nagyközönség kizárása (vö. 37.40b). Ugyanakkor kiemelt helyet kap a hallgatási parancs is az elbeszélés végén (vö. 5,43). A feltámasztástörténetek sajátos eleme a halál tényének megerősítése és a látszathalál lehetőségének kizárása (vö. 5,35.38b.39b.40), illetve a csoda külön szobában történő végrehajtása (vö. 5,40c).<sup>454</sup>

A vérfolyásos asszony történetét a szöveg már a partraszállás és a tömeg felvonultatásának jelenetében felvezeti (vö.5,21c: συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ’ αὐτόν). A tömegjelenet fokozódik a Jairussal való találkozás és kérésének meghallgatása után (vö. 5,24bc: καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς καὶ συνέθλιβον αὐτόν). A 25-29. versekben az asszony állapotának és előtörténetének részletes leírása (vö. 5,25-26), a csodát megelőző gondolatainak, szándékának és hitének feltárása (vö. 5,27-28), illetve a beteg részéről a gyógyítás tényének megállapítása (vö. 5,29) történik. A 30-34. versekben pedig a gyógyulás utóélete kerül bemutatásra: Jézus felismerése és kérdése (vö. 5,30), a tanítványok válasza (vö. 5,31), Jézus körbenézése (vö. 5,32), az asszony érzelmi reakciója, leborulása és vallomása (vö. 5,33), majd végül Jézus vigasztaló és bátorító szavai az asszonyhoz (vö. 5,34).

<sup>454</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 297-298.



#### 4.4. Hagymánytörténet

Ez a perikópa két történetet összekapcsolva újabb példáját mutatja a Márknál másutt is előforduló közbeiktatott szerkezet (vö. 1,21-28; 2,1-12; 6,7-30; 11,12-21) irodalmi eszközének.<sup>455</sup> A Mk 5,21-43-ban az alábbi két történet összefűzését láthatjuk: Jézus feltámasztja a zsinagóga előjárójának elhunyt kislányát, és útban Jairus házához a szorongató tömegben meggyógyítja a vérfolyásos asszonyt.<sup>456</sup> Ez utóbbi epizód megszakítja a halottfeltámasztás elbeszélését és feszültséget kelt. A két, mai irodalmi formájában összefonódó történet szálat bizonyos rokonkifejezések stilisztikailag összhangba hozzák. Ezen közös stílusjegyek között említhetjük a Jairus (vö. 5,22: *πίπτει*) és az asszony leborulását (vö. 5,33b: *προσέπεσεν*), a félelem (5,33a: *φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα*; 5,36: *μὴ φοβοῦ*) és a hit (vö. 5,34.36) motívumát, a δώδεκα „tizenkettő” szerepeltetését (vö. 5,25: *δώδεκα ἔτη* „tizenkét éve”; 5,42: *ἑτῶν δώδεκα* „tizenkét éves”), és azt a tényt, hogy a betegek mindkét leírásban a női nemhez tartoznak (vö. 5,23: *θυγάτριόν*; 5,34: *Θυγάτηρ* „kislány-leányom”).<sup>457</sup>

A két történet eredetét illetően különbözik a kutatók véleménye. Pesch és Bultmann szerint már a korábbi hagyományban is összetartozott a két elbeszélés, és az összeillesztést a Márk előtti szerkesztőnek tulajdonítják.<sup>458</sup> Kertelge szintén valószínűtlennek tartja, hogy Márk végezte volna el a beillesztést, hanem azt annak a redaktornak tulajdonítja, aki az áthagyományozási folyamatban szerinte a 4,35-5,43 csodaelbeszélés gyűjteményt összeszerkesztette és tudatosan helyezte a végére fokozásként éppen a halottfeltámasztást.<sup>459</sup> Értelemszerűen a márki szerkesztői tevékenység minimális egy olyan felfogásban, amely az egész perikópa keletkezését Márk előttinek ítéli. Ezzel szemben létezik olyan nézet is, hogy a két történet a hagyományban önálló volt, és csak később Márk kapcsolta össze azokat.<sup>460</sup> A két elbeszélés eredeti önállóságára utal, hogy Jairus történetében nincs szükség a tömeg jelenlétére. A történet jelenlegi formájában a vérfolyásos asszony akkor érinti meg Jézust a tömegben, amikor Ő Jairus házához tart. Annak ellenére, hogy ez az epizód jól illeszkedik a Jairus lányának történetébe, minden nehézség nélkül elhagyható lenne. A vérfolyásos asszony

<sup>455</sup> Gánicz Endre a doktori disszertációjában éppen ezen szempont alapján vizsgálja a szakaszt. Vö. GÁNICZ, E. S., *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában Doktori értekezés*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2023, (kéziratban), 97-134.

<sup>456</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 111.

<sup>457</sup> Vö. KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 112.

<sup>458</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 295.; BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958, 228-230.

<sup>459</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 110-113.

<sup>460</sup> Vö. KUHN, *Ältere Sammlungen*, 200-202.

története mintegy epizódszerűen ékelődik az egész perikópába, amelyet keretbe foglal Jairus lányának feltámasztása, mint fő cselekményszál. Az előbb említett történet látszólag másodlagos, közbeiktatott, valójában azonban jelentőséggel bír a Jézus csodáiról és a hitről való gondolkodásunk számára. Valószínű, hogy inkább ez a rövidebb, eredetileg önálló gyógyítástörténet hatott a kerettörténet szerepét betöltő feltámasztásjelenet jelenlegi formájának kialakulására. Ugyanakkor a 37. vers is feltételezi az embertömeg jelenlétét, és emiatt van szükség a későbbi feltámasztásnál jelen lévők körének leszűkítésére.<sup>461</sup> A Jairus történet szempontjából a közbeiktatott beteggyógyítás késleltetésnek, a feszültséget fokozó epizódnak tekinthető, amely a hit motívumot még inkább kihangsúlyozza.<sup>462</sup>

„Mivel [...] már észrevehettük Márk kézjegyet a csodaelbeszélések összekapcsolásában, ezúttal is kézenfekvő a feltevés, hogy az evangélista művéről van szó.”<sup>463</sup> A szakirodalomban található és egymásnak ellentmondó vélekedéseket áttekintve azt a nézetet részesítjük tehát előnyben, amely a két különálló elbeszélés összekapcsolását az evangélistának tulajdonítja.<sup>464</sup> Az elbeszélések stílusa is arra utal, hogy két különböző forrásból lettek összeillesztve. A Jairus leányáról szóló történet (5,21-24.35-43) rövid mondatokban és történeti jelenben van megfogalmazva, míg a közbeiktatott történetben (5,25-34) több a participium és az aoristos.<sup>465</sup>

További kérdés a perikópában az evangélista szerkesztői tevékenységének behatárolása. A 43. versben található hallgatási parancsot a kutatók többsége márki szerkesztésnek tartja, ugyanakkor valószínű, hogy a két összekapcsolt történet lényegében ugyanabban a formában maradt ránk, ahogy Márk átvette.<sup>466</sup> Mindezen túl szerkesztői tevékenységéhez valószínűleg csak annyi tartozott hozzá, amennyi a két elbeszélés összekapcsolásához kellett. Ez lényegében a 21.c (ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν) és a 24.vers. A 21c egy tipikusan márki parataxis - καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν „és volt a tengernél” (ti. Jézus) -, amely így bevezeti a Jairus történetét, aki a faluból kijött a tengerpartra, hogy a lánya megmentését kérje az éppen akkor partraszálló Jézustól (vö. 5,22-23). A szintén szerkesztői 24. vers pedig lényegében összekapcsolja a kérés teljesítését (καὶ ἀπῆλθεν μετ’ αὐτοῦ) a

<sup>461</sup> KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 111.

<sup>462</sup> Vö. LÜHRMANN, D., *Das Markusevangelium* (HNT 3), J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 103.

<sup>463</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 280.

<sup>464</sup> Vö. ACHEMEIER, P. J., *Jesus and the miracle tradition*, Cascade Books, Eugene, 2008, 71.

<sup>465</sup> Vö. HARRINGTON, D., *Evangélium Márk szerint* (Szent Jeromos Bibliakommentár,) Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 61.

<sup>466</sup>Vö. GUELICH, *Mark*, 292-293.

tömegjelenettel (καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς καὶ συνέθλιβον αὐτόν), amely a vérfolyásos asszony történetéhez szükséges elem.<sup>467</sup>

#### 4.5. Szinoptikus összehasonlítás

Jairus lánya feltámasztásának (vö. 5,21-24.35-43) és a vérfolyásos asszony meggyógyításának (vö. 5,25-34) közbeiktatott szerkezete a legismertebb az összes közül, mivel ez az egyetlen, amely mindhárom szinoptikus evangéliumban megtalálható.<sup>468</sup>

A párhuzamos helyekkel egybevetve Márk története a legrészletesebb, s ugyanakkor **Máté** változata (vö. Mt 9,18-26) a legrövidebb a szinoptikusok közül. Megszűnik az a közvetlen kapcsolat a feltámasztás- és a gyógyítástörténet között, amelyek a márki eredetiben a tömegmotívum által szépen össze vannak simítva.<sup>469</sup> Máté elhagyja szinte az összes elbeszélő részletet, a márki szöveg közel harmada marad meg. A Mt 9,18-ban hiányzik a Jézust körülvevő tömeg, amely a vérfolyásos asszony történetének márki eredetijében nagy jelentőséggel bír a gyógyulás elbeszélésének szempontjából. Máté nem nevezi nevén (Jairus) a csodát kérelmező apát, és nem is konkretizálja, hogy a zsinagóga előjárója volt (vö. Mk 5,22: ἀρχισυναγώγων ἄρχων; Mt 9,18). Jézushoz való közeledését Máté az ἰδὼν αὐτόν „látván őt” (vö. Mk 5,22) mellőzésével és a praesens historicum ἔρχεται „jön” helyett ἐλθὼν „jövén” act. aor. part-mal fejezi ki. Az apa hódolatát kifejező gesztust a márki πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ helyett a προσκυνέω ige act. praet. impf. alakja (προσεκύνει) mutatja be. Az apa kérését is rövidebben vezeti fel Máté (παρακαλεῖ αὐτόν πολλὰ λέγων ὅτι helyett egyszerűen λέγων ὅτι), hiszen minthogy meghalt a lánya, nincs meg a sürgető szükség (πολλὰ). Ez lényegesen leegyszerűsíti a történetet, hiszen nem lesz szükség a kislány halálhírét hozó küldöttség érkezésére, sem Jézus az apához intézett bátorító szavaira (vö. 5,35-36). Jézus reakciójának azonnaliságát két aoristos fejezi ki: az ἐγερθεὶς és az ἠκολούθησεν (vö. Mt 9,19), az előbbi a kislány feltámasztását vetíti előre (vö. Mt 8,25), míg az utóbbi az apa nagy hitére adott krisztusi választ jeleníti meg.<sup>470</sup> A Máténál kormeghatározás nélkül szereplő kislány megnevezésére két szót használ az evangélista: θυγάτηρ és κοράσιον (vö. Mt 9,18.22.24.25), „ami nem fedti le a Márknál múltat, jelent és jövőt is kifejező négy főnevet” (Vö. Mk 5,22: θυγάτριον; 5,35:

<sup>467</sup> Vö. ACHTEMEIER, P. J., *Jesus and the miracle tradition*, Cascade Books, Eugene, 2008, 70-71.

<sup>468</sup> Vö. GÁNICZ, E. S., *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában* Doktori értekezés, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2023, 108.; ALAND, K., *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum ad-hibitis*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1976, 190-192.

<sup>469</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 40.

<sup>470</sup> Vö. SPINETOLI, D. O., *Máté Az Egyház evangéliuma*, Agapé, Szeged 1998, 296.

θυγάτηρ; παιδίον: 5,39.40; 5,41.42: κοράσιον).<sup>471</sup> Mivel nem szerepel a σφζω a ζάω ige mellett az apa kérésében (vö. Mk 5,23), így hiányzik az üdvösségre történő utalás is.<sup>472</sup>

A vérfolyásos asszony állapota is csak röviden van bemutatva (vö. Mt 9,20: γυνή αίμορροούσα δώδεκα ἔτη): hiányzik a Mk 5,26-27 tartalma, amely az asszony háttértörténetét részletezi. Az idő „íme” szó viszont többlet, amely kétszer szerepel az apa és az asszony bemutatásakor (vö. Mt 9,18.20). Szintén részletesebb az asszony által megérintett ruha leírása (vö. Mt 9,20: ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ). A Mt 9,21 lényegében megismétli a Mk 5,28-at, az asszony gondolatait mintegy kihangosítva, ugyanakkor érdekes módon a mátéi változat a részletesebb (vö. ἐν ἑαυτῇ). A gyógyulás tényét meglehetősen részletesen konstatáló Mk 5,29 tartalmát jelentősen lerövidítve hozza a Mt 9,22b (καὶ ἐσώθη ἡ γυνή ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης), és Jézus bátorító megjegyzése (vö. Mt 9,22b) utánra teszi. A Mk 5,30-33 (Jézus és a tanítványok párbeszéde, Jézus körbetekintése, az asszony reakciója) szintén egy az egyben kiesik a nagyszinoptikus szövegéből. Mindössze a στραφεῖς és az ἰδὼν participiumok írják le Jézus cselekvését, és az asszony bátorítása is lerövidül (csak a ἡ πίστις σου σέσωκέν σε marad – vö. Mk 5,34), megszólítása pedig nominativus (θυγάτηρ) helyett a nyelvileg helyesebb vocativus (θύγατερ). Mivel a kislány halálhíre már a történet elején tény (vö. Mt 9,19: ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν), nincs szükség a halálhírt hozó küldöttségre, sem Jézus buzdítására (vö. Mk 5,35-36), továbbá kiesik a Mk 5,37 is. A mátéi elbeszélés a 9,23-ban párhuzamban áll a Mk 5,38-cal (εἰς τὴν οἰκίαν; εἰς τὸν οἶκον), viszont az előbbiben többlet a márki szöveghez képest a fuvolások és a tömeg jelenléte (τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον). Jézus gyászolókhöz intézett szavai is hasonlóak (vö. Mt 9,23: οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει; Mk 5,39: τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει). A megszólítottak reakciója szó szerinti egyezést mutat a két evangéliumban: καὶ κατεγέλων αὐτοῦ (vö. Mt 9,24; Mk 5,40a). Máté nem tesz említést arról, hogy a feltámsztásjelenetnek voltak-e szemtanúi (vö. 5,40). A tömeg eltávolítása után (vö. Mt 9,25: ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος; vö. 5,40: αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντα) Jézus egymaga lép be a kislányhoz (εἰσελθὼν), akinek a feltámasztása szavak (vö. Mk 5,41: ταλιθα κουμι) és a feltámasztás demonstrációja nélkül történik (vö. Mk 5,41-42; Mt 9,25). A Márk hallgatási parancsával szemben (vö. Mk 5,43a) Máté a „hír elterjedésével” (vö. Mt 9,26: ἐξηλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην) fejezi be az elbeszélést a Mk 1,28 hatását tükrözve (vö. 4,24). Máté a Jézus hírnevének a terjedéséről

<sup>471</sup> GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 109.

<sup>472</sup> Vö. art. σφζω in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 470.

szóló híradást az eredeti forrásban elfoglalt helyéről (vö. 8,4.34) leválasztva idáig tartogatta, és majd megismétli a Mt 9,31-ben (οἱ δὲ ἐξεληθόντες διεφήμισαν αὐτὸν ἐν ὅλῃ τῇ γῆ ἐκεῖνῃ).<sup>473</sup>

**Lukács.** Lukács a forrásként felhasznált márki elbeszélést nem változtatta meg nagyobb mértékben azon túl, ahogy újra szokta fogalmazni az átvett anyagot (vö. Lk 8,40-56).<sup>474</sup> Lukács az elbeszélést felvezető 40. versben nem tesz említést a tengeren való átkelésről, hanem csak visszautal a 37. versre, ahol Jézus hajóba száll és visszatér (vö. Lk 8,37: ἐμβὰς εἰς πλοῖον ὑπέστρεψεν; Lk 8,40: Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν). Jézus fogadtatása a párhuzamos helyek közül itt a leglelkesebb (ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος), mert már várta őt a tömeg (ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν), számított az érkezésére. Lukács itt sajátos szóhasználatával úgy alakítja át a márki eredetit, hogy visszautal a Lk 8,4-21-re, ahol szó van a nagy tömeg jelenlétéről (vö. 8,4: ὄχλου πολλοῦ; 8,19: διὰ τὸν ὄχλον). Jézus tehát ahhoz a tömeghez tér vissza, amelyet a 22. versben otthagyt (αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον [...] διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης), hogy a gerazaiak vidékére utazzon (vö. 8,26: κατέπλευσαν εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηῶν). Jairus bemutatása részletesebb és választékosabb a márkinál (vö. Lk 8,41: ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ὃ ὄνομα Ἰαῖρος καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν). Jairus kérése Lukácsnál accusativus cum infinitivussal kapcsolódik a kérést kifejező igéhez (παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ), amelyet okhatározói mellékmondatban (ὅτι) közvetett idézet formájában fejt ki. Lukács a forrásához képest többletként azt is elárulja a haldokló kislányról (αὐτὴ ἀπέθνησκειν), hogy egyszülött lánya volt Jairusnak (vö. Lk 8,42: θυγάτηρ μονογενῆς ἦν αὐτῷ) és már az elején kihangsúlyozza, hogy 12 éves volt (ὡς ἐτῶν δώδεκα). A vérfolyásos asszonyról állapotleírását Lukács átfogalmazza és lerövidíti (vö. 8,43; Mk 5,25-26). Elhagyja azt a részletet, hogy sokat szenvedett az orvosok miatt (vö. Mk 5,26: πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν), és hogy romlott az állapota (vö. Mk 5,26: μᾶλλον εἰς τὸ χειρὸν ἐλθοῦσα). Az orvosokra nézve negatív tények kihagyása persze önmagában nem bizonyítja minden kétséget kizáróan Lukács evangélista orvos hivatását.<sup>475</sup> További rövidítés a lukácsi szövegben az asszony Jézusról való tudásának és gondolatának elhagyása (vö. Mk 5,27-28; Lk 8,43). Lukács Márk ellenében megegyezik Mátéval abban (minor agreement), hogy az asszony konkrétan Jézus ruhájának szegélyét érinti meg (vö. ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ: Lk 8,44; Mt 9,20; Mk 5,44). Jézus a 45. versben a τίς ὁ ἀψάμενός μου kérdést állításként ismétli meg (vö. Lk, 8,46: ἤψατό μου τις), és a márki szöveggel szemben nem benső felismerésként (vö.

<sup>473</sup> Vö. NOLLAND, J., *The Gospel of Matthew* (New International Greek Testament Commentary), William B. Eerdmans, Grand Rapids 2005, 498.

<sup>474</sup> Vö. NOLLAND, J., *Luke 1 – 9:20* (WBC 35A), Word Books, Dallas 1989, 416.

<sup>475</sup> Vö. KOCSIS, *Lukács*, 204-205.

Mk 5,30), hanem Péter közbevetésére (vö. Lk 8,45b) adott hangos magyarázatként hangzik el az, hogy Jézus megérezte a belőle kimenő erőt (vö. Lk 8,46: ἐγὼ γὰρ ἔγνωον δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ’ ἐμοῦ).<sup>476</sup> Lukácsnál – szemben az általános márki οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (vö. 5,31) kifejezéssel – Péter az, aki válaszol Jézus kérdésére és Őt az ἐπιστάτα „mester” megszólítással illeti meg (vö. Lk 8,45). Az asszony vallomása az egész nép előtt (ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ) történik Jézus megérintésének az okáról (δι’ ἣν αἰτίαν ἦψατο αὐτοῦ) és azonnali gyógyulásáról (vö. Lk 8,47: ὡς ἰάθη παραχρῆμα; Mk 5,33: πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν).

A Lk 8,49 a Jarius házából érkező küldöttség érkezéséről (vö. Mk 5,35) számol be. Lukács e helyütt csak kevés módosítást eszközöl az átvett szövegen: a praesens historicumot kivételesen változatlanul hagyja, de többes szám helyett egyes számot használ (ἔρχονται helyett ἔρχεται τις), viszont az erőteljes τί ἔτι σκύλλεις kifejezést a stílusában finomabb μηκέτι σκύλλε imperativusra cseréli.<sup>477</sup> A Lk 8,50-ben Jézus válasza (a gyakori lukácsi ἀπεκρίθη a márki λέγει helyett) a rossz hírre μὴ φοβοῦ, μόνον πιστευσον a márki μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε helyett. Az aor. imper. (πίστευσον) használata az impf. imper. (πίστευε) helyett azt sugallja, hogy itt egy teljesen új típusú hitre van szükség az apa részéről, amely kulcsa a lánya gyógyulásának, és az üdvösséggel (σωθήσεται; vö. 8,48: σέσωκέν), illetve a halál Jézus általi legyőzésének eszkatologikus távlatával is összefüggésben van.<sup>478</sup> A három apostol (Péter, Jakab és János), illetve a gyermek szülei Lukácsnál is a gyermek feltámasztásának szemtanúi (vö. Lk 8,51; Mk 5,37; 5,40b), amit ő Márkkal szemben egyetlen felsorolásban összegez (vö. Lk 8,51). A Lk 8,52-53-ben azonban megjelennek a siránkozó gyászolók (ἐκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν), akiket Jézus nem távolít el a Mk 5,40-hez hasonló módon, és privát szobáról sem ejt szót a lukácsi szöveg (vö. Mk 5,40c: αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας). Ez alapján úgy is lehet értelmezni, hogy a gyászolók eleve a ház előtt voltak és kint is maradtak, vagy úgy is, hogy ők maguk is a kislány feltámasztásának tanúivá váltak.<sup>479</sup> Jézus gyászolókhöz intézett szavai (vö. Lk 8,52: μὴ κλαίετε, οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει; Mk 5,39: τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει) a lényegre tekintve, a gyászolók reakciója (καὶ κατεγέλων αὐτοῦ) pedig szó szerint megegyezik a márki eredetivel. Jézus kinevetésének megindoklása (vö. Lk 8,53: εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν) lukácsi hozzátoldás. Lukács szokás szerint elhagyja a márki forrás arám szövegét, amelynek márki fordításához képest a lukácsi változat τὸ κοράσιον helyett a ἡ παῖς „a gyermek” szót szerepelteti a σοὶ λέγω „mondom neked”

<sup>476</sup> Vö. SHAW, D. M., *Restoring a Hemorrhaged Identity: The Identity and Impact of the Bleeding Woman in Luke 8:40-56*, in *BBR* 30 (2020/1), 64-85.70.

<sup>477</sup> Vö. NOLLAND, J., *Luke 1 – 9:20*, 420-421.

<sup>478</sup> Vö. uo. 421.

<sup>479</sup> Vö. uo. 421.

retorikai szófordulat nélkül (vö. Lk 8,54; Mk 5,41).<sup>480</sup> A kislányhoz intézett felszólításban szereplő ἔγειρε act. imper. (vö. Lk 8,54) ige Krisztus feltámadására is utal (vö. Lk 24,6: ἠγέρθη).<sup>481</sup> Lukács a feltámadás megállapítása (vö. Lk 8,55: ἀνέστη παραχρῆμα) elé betoldja a szinoptikusok közül egyedülként az ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς „visszatért a lelke” mondatot, de nem említi a kislány járkálását (vö. Mk 5,42: περιεπάτει). Az enni adás Lukács változatában már parancsként szerepel (vö. Lk 8,55: διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν), a hallgatási parancs viszont enyhült: μηδεὶς γνοῖ τοῦτο (vö. Mk 5,43a) helyett μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός (Lk 8,56).<sup>482</sup>

## 4.6. Exegézis

### 4.6.1. Külső történet: Jairus lányának feltámasztása I. rész (vö. Mk 5,21-24)

Mivel a Mk 5,1-20 a gerazaiak vidékén játszódott, a genitivus absolutussal kifejezett tengeren átkelés (vö. 5,21: διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ [ἐν τῷ πλοίῳ]) szükséges előfeltétele a perikópában leírtaknak. A εἰς τὸ πέραν „a túlsó partra” (vö. 4,35; 5,1.21; 6,45; 8,13) tipikus márki kifejezés,<sup>483</sup> ugyanakkor lehet a Márk előtti szerkesztő műve is.<sup>484</sup> A πάλιν „ismét” szócska utal a tavon való átkelések és visszatérések dinamikájára, ezért – bár a szöveg alapján minden kétséget kizáróan nem bizonyítható – lehetséges, hogy a település neve Kafarnaum,<sup>485</sup> amely Jézus galileai működésének fontos színtere. A bevezető versben nincs szó a tanítványokról – bár később nekik is szerep jut a cselekményben (vö. 5,31.37.38) –, egyedül Jézus áll a figyelem középpontjában. A tömegre már korábban is történik utalás (vö. 4,1.36), itteni jelenlétük előfeltétele a vérfolyásos asszony történetének.<sup>486</sup> Valószínű, hogy egy kis idővel Jézus partot érését követően személyes vonzerejének hatására gyűlt köréje a tömeg (συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ’ αὐτόν), miközben a tenger mellett tartózkodott (ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν).<sup>487</sup> Az Ószövetségben ez a tó a Kinneret „hárfa” nevet viseli (LXX: θάλασσα Χεναρα; תַּיְבַּחַת־קִינֶרֶת), amely Kánaán északi részén terült el (vö. Szám 34,11; Józ 12,3; 13,27), a későbbi északi országrészben. A héber קִינֶרֶת egyszerre jelenthet tavat és tengert. A Máténál 16-

<sup>480</sup> Vö. GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 113.

<sup>481</sup> Vö. FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I-IX Introduction, Translation and Notes* (AB 28), New York 1981, 744.

<sup>482</sup> Vö. NOLLAND, *Luke 1-9,20*, 422.

<sup>483</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 369.

<sup>484</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 294.

<sup>485</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 235.; SÖDING, *Markusevangelium*, 157.

<sup>486</sup> Vö. GUELICH, 295.; MARTOS, *Márk*, 112.

<sup>487</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 266-267.

szor, Márknál 19-szer előforduló θάλασσα „tenger” szóhasználatban<sup>488</sup> ez a héber nyelvi háttér, illetve a helyi emberek kissé túlzó kifejezésmódja jelenik meg a Galileai tóval kapcsolatban.<sup>489</sup>

Ez a tó mellett töltött időintervallum, amelyre az praeteritum imperfectum igealak (ἦν) utal (vö. 5,22), lehetőséget ad Jairus számára, hogy Jézushoz járuljon és a segítségét kérje. Jairus a zsinagóga egyik jelentős személyisége volt, aki a vének tanácsába tartozhatott, azon előkelő személyek testületébe, akik a közösség vallási és társadalmi életét felügyelték.<sup>490</sup> Jairus Márknál azon kevés vallási tekintéllyel rendelkező ember közé tartozik, akiket pozitív színben tüntet fel az evangélista.<sup>491</sup> A héber יָרִיבֵּי név jelentése: „meg fog világítani/világítson meg (az Isten)” (vö. Szám 32,41; Bír 10,3-4; Eszt 2,5). Egy másik variáció יָרִיב „fel fog ébreszteni/ébresszen fel (az Isten)” (vö. 1Krón 20,5). Ez utóbbi értelmezésben a név mintegy ígéretként előre jelzi már a történet végkifejletét, a kislány feltámasztását.<sup>492</sup> Jairus neve azon kevesek közé tartozik, amelyeket Márk evangéliumában a passiótörténeten kívül említést nyernek. Az apa, mint a csodát kérelmező személy borul Jézus elé (πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ), s ezzel a nagyon is erőteljes gesztusával – csakúgy, mint a vérfolyásos asszony nem sokkal később – alázatáról és Jézusba vetett bizalmáról tesz tanúbizonyságot.<sup>493</sup> A leborulás mozdulata ugyanakkor szól az eset sürgős, kétségbeejtő mivoltának is, hiszen annak a tudatában teszi azt az apa, hogy teljes mértékben rá van utalva Jézusra.<sup>494</sup> Jairus a leborulásával azt a meggyőződését fejezi ki, hogy Jézusnak hatalma van meggyógyítani a lányát.<sup>495</sup> „*A praesens historicumban álló ἔρχεται „jön” és πίπτει „leborul” igék Jairus kétségbeesését dramatizálják, egyúttal előrevetítik annak a tettnek a nagyságát, amit Jézus nemsokára végbe visz.*”<sup>496</sup> Az ἰδὼν αὐτὸν „meglátván őt” participiumos szerkezet arra utal, hogy Jairus valószínűleg már kereste Jézust a tömegben.<sup>497</sup> Hódolatának és a gyógyító előtti megalázkodásának nagyságát fokozza, hogy egy előkelő férfiről, a zsinagóga előljárójáról van szó, akihez emberi megítélés szerint méltatlan az ilyesfajta megalázkodás. Jairust azonban nem

<sup>488</sup> Vö. MORGENTHALER, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf-Verlag, Zürich 1982, 104.

<sup>489</sup> Vö. art. *Galilee, Sea of*, in FREEDMAN, D. N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary Volume 2 D – G*, Doubleday, New York 1992, 899-901.

<sup>490</sup> Vö. HARRINGTON, *Mark*, 61.

<sup>491</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 279.

<sup>492</sup> Vö. PESCH, *Jairus (Mk 5,22 / Lk 8,41)*, in *BZ* 14 (1970), 252-256.

<sup>493</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 112.

<sup>494</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 295.; SÖDING, *Markusevangelium*, 157.

<sup>495</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 279.

<sup>496</sup> GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 116.

<sup>497</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 300.



érdekelte, ha emiatt csökken a társadalmi presztízse vagy tekintélye, hiszen a kislánya élete forgott kockán.<sup>498</sup>

A rövid felvezetés után rögtön a tárgyra tér az elbeszélő a 23. versben, hiszen a bonyodalmat pontosan Jairus lányának élethelyzete váltja ki, aki a „végét járja” (ἔσχάτως ἔχει). Ez utóbbi kifejezés feltehetően latinizmus (in extremis esse).<sup>499</sup> Itt már egy sokkal kifejezettebb, reflektáltabb hitet találunk, mint a béna meggyógyításának jelenetében, hiszen ott kérést kifejezetten nem fogalmaztak meg, csupán a gesztusukból tükröződött a hitük (vö. 2,4). Az apa azonban mind cselekedetével (πίπτει), mind szavával (παρακαλεῖ) kinyilvánítja mélységes meggyőződését, hitét Jézus csodatevő, akár a halált is legyőző hatalmában, hiszen haldokló gyermeke számára kéri a segítséget.<sup>500</sup> Nyilvánvalóan hitelt adott a Jézus csodatevő tevékenységéről szóló beszámolóknak. A τὸ θυγάτριόν μου „a kislánykám” megszólítás kifejezi az apa gyengéd, aggódó szeretét a gyermeke iránt.<sup>501</sup> Kívánsága Jézus jövetelére (ἵνα ἔλθῶν) és kézrátételére (ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῆ) vonatkozik, tehát a személyes jelenlétére a beteg mellett (ἔλθῶν), illetve csodatevő gesztusára, melyet a kézzel való érintés, a kezek ráhelyezése a betegre fejez ki (ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῆ). A kézrátétel a názareti beteggyógyításoknál (vö. 6,5), a betszaidai vak történetében (vö. 8,23.25) és kérésként a siketnéma meggyógyításánál (vö. 7,32) is előfordul mint a gyógyítás szokásos jele. Tekintve, hogy Jézus kézrátétel és testi kontaktus nélkül is képes gyógyítani (vö. 2,1-12), az érintés sokkal inkább egy emberi szeretetgesztus a részéről, a közvetlen kapcsolat felvállalása a beteg, megbélyegzett emberrel (vö. 1,41). Jézus a kislány kezének megragadása formájában (vö. 5,41: κρατήσας τῆς χειρὸς) fogja Jairus kérését teljesíteni.<sup>502</sup> A személyes eljövetel és jelenlét, valamint a kézrátétel gyümölcse meggyőződése szerint a beteg megmenekülése, tehát meggyógyulása és további élete lenne (ἵνα σωθῆ καὶ ζήσῃ). Ez a meggyőződés azért tartalmaz hallatlan hitet nézetünk szerint, mert a kislány megmenekülését, vagyis a betegségtől és a haláltól való megszabadulását várja Jézustól, és ezáltal természetfeletti erőt és hatalmat tulajdonít neki.<sup>503</sup> Hite implicit módon Jézus isteni erejét vallja meg a konkrét élethelyzetre, a kislány megmentésére vonatkozóan. Erre utal a passivum theologicum (σωθῆ) alkalmazása,<sup>504</sup> ami azt jelenti, hogy a kislány megmenekülése egyedül Isten Jézusban működő erejétől

<sup>498</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 279.

<sup>499</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 113.

<sup>500</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 285.

<sup>501</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 267.

<sup>502</sup> Vö. SÖDING, *Markusevangelium*, 157.

<sup>503</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 268.

<sup>504</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 113.

várható. A Márk evangélium olvasói számára a pass. aor. coni. ἵνα σωθῆ „hogy megmeneküljön” és az act. aor. coni. ζῆσι „hogy éljen” igealak itteni szerepeltetése áthallással bírhatott az Jézus Krisztus által elhozott üdvösség eszkatologikus távlatára és az örök életre is.<sup>505</sup>

A 24. versben Jézus szó nélkül teljesíti Jairus kérését. Ezt fejezi ki az act. aor. ἀπῆλθεν μετ’ αὐτοῦ „elment vele” kifejezés, amely egyszerűségében is visszautal Jézus szándékára a Mk 1,38-ban (εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον). Jézus magatartása az apával szemben kifejezi az emberi szükséggel való személyes törődését és az emberi személy felbecsülhetetlen értékét. Mit sem törődve a szorongató tömeg jelenlétével, odafigyel Jairus fontos és súlyos személyes ügyére, és közel engedi magához az apa kétségbeesését (1Kir 17,17–24; 2Kir 4,17–37; ApCsel 9,39).<sup>506</sup> A vers második fele az ὄχλος πολὺς „nagy tömeg” észrevétlenül előkészíti a késleltetés szerepét betöltő közbeiktatott epizódot (vö. 5,25-34), hiszen a szorongató tömeg (συνέθλιβον αὐτόν) jelenléte alkalmat szolgáltat majd a kétségbeesett, hívő asszonynak arra, hogy feltűnést nem keltve megérintse Jézust. Az ἀκολουθέω ige praet. impf alakja ἠκολούθει „követte” folyamatos cselekvést fejez ki, amelynek alanya a nagy tömeg (ὄχλος πολὺς). Itt természetesen Jézus követése nem a tanítványságot jelenti (vö. 1,18; 2,14–15; 6,1; 8,34; 10,21.28.52; 14,54), hanem sokkal inkább az „elkísérni, vele menni” értelemben veendő az ige (vö.3,7; 10,32; 11,9; 14,13; 15,41).<sup>507</sup> A praet. impf. pl. 3-ban álló συνέθλιβον „szorongatta” ige egy leíró, történelmi imperfectum, ami által Márk kihangsúlyozza a leírt esemény múltban történő elhúzódsát. Ezáltal feszültség keletkezik, hogy Jézus időben meg tudja-e gyógyítani a haldokló kislányt.<sup>508</sup>

#### 4.6.2. Belső történet: a vérfolyásos asszony meggyógyítása (vö. Mk 5,25-34)<sup>509</sup>

Ennek az elbeszélésnek a sajátossága, hogy – a gyógyításelbeszélések között egyedülként – Jézus passzív szereplője a csodának, ellenben maga a gyógyulást váró személy, a beteg asszony az aktív, cselekvő szereplő.<sup>510</sup> E rövid epizód ad időt arra, hogy közben megérkezzen a küldöttség az előljáró házából a rossz hírrel, a kislány halálhírével,<sup>511</sup> s ezáltal újabb komoly próba elé állítsa a kétségbeesett apa bontakozó hit. Egyértelmű tehát a késleltetés funkció, azonban e közbeiktatott mellékszál nagy jelentőséggel bír. A fentebb már említett

<sup>505</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 279.

<sup>506</sup> Vö. EDWARDS, *Mark*, 141.

<sup>507</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 267.

<sup>508</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 279-280.

<sup>509</sup> GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 118.

<sup>510</sup> Vö. POWELL, C. E., *The Passivity of Jesus in Mark 5:25-34*, in *BibSac* 162 (2005/1), 72.

<sup>511</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 267.

párhuzamos vonásokon túl a két eseményszál a hit által kapcsolódik össze: a hívő apa párja a hívő asszony, mindkettőt mint a hit példaképeit állítja elének az evangélista.

A 25-28. versek valójában egyetlen hosszú mondatot alkotnak. Az asszony nyomorúságát és tettekézségét a 25-27. versekben hét participiumos szerkezet mutatja be.<sup>512</sup> Az első öt attributív, leíró jellegű, míg az utolsó kettő azokat a körülményeket mutatja be, amelyek az állítmányhoz kapcsolódnak. Az alany (γυνή) és az állítmány (ἤψατο) kifejezetten messzire kerül egymástól ebben a mondatban, elterelve így a figyelmet Jairusról és a lányáról. A hosszú participiumsorozat, illetve az alliteráló szavak sorozata (vö. 5,26: πολλὰ παθοῦσα [...] πολλῶν) felnagyítja a helyzet mélységes reménytelenségét, s ezáltal jelentősen kiemeli a csodatevő gyógyító hatalmát.<sup>513</sup> Az evangélista relatíve sok időt szentel tehát az asszony előtörténetének, motivációjának, cselekvésének és bátorságának a részletezésével, ami által az ínséges helyzete és bátorsága egészen kézzel foghatóvá válik.<sup>514</sup>

A 25. vers röviden, tényszerűen közli a betegségét és a lefolyásának idejét. Mivel nevét, származását nem tudjuk a nőnek, ezért a szakirodalomban is jellemző módon a betegsége alapján szoktak rá hivatkozni.<sup>515</sup> A vérfolyást kifejező οἷσα ἐν ῥύσει αἵματος „lévén vérfolyásban” kifejezésben a ῥύσις hapax marcianum, csak Lukács párhuzamos helyén fordul elő még kétszer (vö. Lk 8,43.44) az Újszövetségben.<sup>516</sup> A Lev 15,19-33 az asszony vérfolyás miatti kultikus tisztátalanságáról szól, ami a menstruáció elhúzódása esetén is kizárta őt nem csak a szexuális életből, hanem a közösségből és a vallásos életből is.<sup>517</sup> Nemcsak testileg szenvedett, hanem a mindennapi élete is – bár nem annyira drasztikusan, mint a leprásnak –

<sup>512</sup> Vö. uo. 267.

<sup>513</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 268.

<sup>514</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 157.

<sup>515</sup> A betegségről részletesebben lásd GOSBELL, L., *The woman with the flow of blood and the disability in the ancient world*, in *Journal of Gospels and Acts Research* 2 (2018), 26-32.; WALL, L., *Jesus and the Unclean Woman How a story in Mark's gospel sheds light on the problem of obstetric fistula*, in *Christianity Today* 54 (2010/1), 51-52.

<sup>516</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 374-375.

<sup>517</sup> Az asszony kultikus tisztátalanságának kérdéséről bővebben lásd Hodges, H. J., – Poirier, J. C., *Jesus as the Holy One of God: The Healing of the Zava in Mark 5.24b-34*, in *JGRChJ* 8 (2011–12), 152-156. és LE ROUX, E., *Levitikus as agtergrond van Markus 5:25–34, geïnterpreteer in terme van eer-en-skaamte*, in *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 67, (2011/3), 3-8.; A héber „niddah” szó utal a menstruációra és magára a menstruáló nőre is, aki a menstruáció időtartama alatt nem vehetett részt a templomi kultuszban, a „zabbah” pedig a szabálytalan vagy abnormális „vérfolyásra”, mint amiben ez az asszony is szenvedett. Vö. HARRIS, S., *The Bleeding Woman: A Journey From the Fringes*, in *FemTh* 29 (2021/2), 114-116.; A Szeptuaginta szövege szerint a Lev 15,25-ben ugyanaz a ῥύσει αἵματος „vérfolyás” kifejezés szerepel, mint a Mk 5,25-ben. Vö. GUELICH, *Mark*, 279.; A vérfolyásos asszony történetének modern megközelítéseit lásd ZWIEP, A. W., *Jairus, his daughter and the haemorrhaging woman (Mk 5.21-43; Mt 9.18-26; Lk 8.40-56): research survey of a gospel story about people in distress*, in *CBR* 13 (2015/3), 365-374.; Arie Zwiep véleménye azon véleménye, mi szerint Márkot nem igazán érdeklik a betegség jogi-kultikus következményei a zsidó társadalomban, nem helytálló, mert amennyiben a betegségről van szó, nagyon is érdekli (vö. Mk 1,44). Vö. ZWIEP, A. W., *Jairus's daughter and the haemorrhaging woman: Tradition and interpretation of an early Christian miracle story*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 250-251.;

fájdalmas módon beszűkült, mivel mások nem érhetek hozzá, különben azok is tisztátalanná váltak volna. Ilyen körülmények között eltöltött tizenkét év nagyon sok idő lehetett számára.<sup>518</sup> Mivel a betegség miatt a menstruációs vérzés erős és a vérveszteség jelentős lehetett, hosszú távon – tizenkét év alatt – krónikus vérszegénységet, anaemiát is okozhatott, amely potenciálisan életveszélyes állapotá is fokozódhatott (vö. 5,26: μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσ).<sup>519</sup> Állapota miatt tehát az asszony a zsidó tisztasági törvények által tisztátalannak volt minősítve, és nyilvánosan nem is lehetett volna jelen ekkora tömegben. Ez tehát az oka is lehetett későbbi félelmének (vö. 5,33: φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα) és annak is, hogy titokban közeledett Jézushoz.

A 26. vers kifejti és részletezi a betegséget és annak lefolyását négy participiummal. Nem gyakori ez a részletes beszámoló egy gyógyulásra váró személyről Márknál, csak a gerazai megszállottat (vö. 5,2-5) és az epilepsziás fiút (vö. 9,17-18.20.21b-22a) mutatja be ilyen részletesen, de egyéb helyeken legfeljebb egy-két szóban állapítja meg az illető állapotát vagy a betegségének a nevét (pl. leprás, vak, béna, siketnéma, megszállott). Az a tény, hogy ilyen részletességgel számol be az elbeszélés az asszonyról, azt sugallja, hogy személyének különös jelentősége van a történet szempontjából. Ezt a jelentőségét pedig az a rendkívüli hite adja meg, amely egész lényét áthatotta és cselekvésre indította. Tehát a kór lefolyásának hosszú ideje (δώδεκα ἔτη), a külső segítség elégtelensége (οὐκ ἔστιν ἰατρῶν ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν), a teljes anyagi csőd (δαπανήσασα τὰ παρ’ αὐτῆς πάντα) és kilátástalanság jellemezte (μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα) ezt az egykor valószínűleg jobb módú asszonyt.<sup>520</sup> A márki leírás a sok szenvedésről szimpatikus képet fest az asszonyról és az olvasó rokonszenvét nyeri el számára, egyúttal nagyon is lesújtóan nyilatkozik a korabeli orvos szakmáról, szinte ironikus élel.<sup>521</sup> Az a tény, hogy megengedhette az orvosokat, előkelő társadalmi státuszról árulkodik, az pedig, hogy ő maga költötte az időközben megfogyatkozó pénztökéjét (δαπανήσασα τὰ παρ’ αὐτῆς πάντα), özvegyi vagy éppen elvált állapotra utalhat.<sup>522</sup> Ha korábban volt is férje, a betegségéből kifolyóan valószínűleg nem születhetett gyermeke, és ez a terméketlensége csak tetézte nyomorúságos helyzetét. Arról nem is beszélve, hogy egy vallásos férj nem is közeledett volna hozzá szexuálisan a folyamatosan tisztátalan (zabbah)

<sup>518</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 157-158.

<sup>519</sup> Vö. HARRIS, S., *The Bleeding Woman: A Journey From the Fringes*, in *FemTh* 29 (2021/2), 116.

<sup>520</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 281-282.

<sup>521</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 236.

<sup>522</sup> Vö. KUBIS, A., *The Hemorrhaging Woman and Jairus' Daughter as Representatives of Israel. An Attempt at the Symbolic Reading of Mark 5:21-43*, in *BibAn* 10 (2020/3), 368

állapota miatt.<sup>523</sup> Természetesen éppen ezért szerencsétlen helyzete méltán számíthatott válóoknak is a kor felfogásának megfelelően.

A fordulópont akkor következik be az életében, amikor hall Jézusról (vö. 5,27: ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ), hiszen a kafarnaumi események híre (vö. 1,32-34) minden bizonnyal hozzá is eljutott. A szövegben ugyanakkor azt is jelenti a hallásra utaló ige, hogy az érkezéséről is értesül, ily módon tud a kedvező pillanatban a tömegben hátulról hozzáférközni (ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν) és tudja megérintenie a ruháját (ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ).<sup>524</sup> Az állapota miatti kilátástalanság és végső kétségbeesés cselekvésre sarkallta, és kockáztatja a később bekövetkező lelepleződést (vö. 5,33) és az esetleges megszégyenülést – a korabeli társadalmi normákat semmibe véve –, annak érdekében, hogy emberként ismét teljes életet élhessen.<sup>525</sup> Cselekedete ugyanakkor fordítottja az apáénak: az a haldokló, 12 éves kislányért könyörög, ez pedig saját magáért, aki 12 éve vérfolyásban szenvedett és emiatt feltehetően gyereke sem lehetett; az a gyógyító jövetelét és kézrátételét kéri, ez pedig maga megy oda és érinti meg a gyógyítót, pontosabban csak a ruháját. Schenke szerint az itt megmutatkozó hit egy mitikusan elképzelt theiosz anérbe vetett hittel párhuzamba állítható,<sup>526</sup> ugyanakkor sokkal inkább helytálló az az elképzelés, miszerint kiemelkedő bizalma és Isten Jézusban megnyilvánuló csodatevő hatalmára való ráhagyatkozása mutatkozik meg cselekedetében.<sup>527</sup>

A 28. vers azt sugallja, hogy az asszony viszonylag hosszabb ideje érlelte elhatározását magában és várt a megfelelő alkalomra, ugyanis az ἔλεγεν „mondta” ige praet. impf. sg. 3-ban hosszabb ideig tartó, iteratív cselekvést fejez ki.<sup>528</sup> Összegyűjtötte a bátorságát, reflektált is hitére, ahogy az egész elbeszélés menetét kontrolláló, „mindentudó márki narrátor”<sup>529</sup>

<sup>523</sup>Vö. WALL, L., *Jesus and the Unclean Woman How a story in Mark's gospel sheds light on the problem of obstetric fistula*, in *Christianity Today* 54 (2010/1), 50-51.

<sup>524</sup> A Mk 5,27-tel párhuzamos mátéi-lukácsi helyeken található minor agreements utalhat egy Márk utáni szerkesztésre, amely a Mk 6,56-hoz igazítva a Mk 5,27 szövegét a ruha szegélyét említi, és az ἐλθοῦσα helyett a προσελθοῦσα participiumot használja. Ezek a módosítások az asszony hitét is jobban kidomborítják. Vö. FUCHS, A., *Schrittweises Wachstum. Zur Entwicklung der Perikope Mk 5,21-43 par Mt 9,18-26 par Lk 8,40-56*, in SNTU 17 Serie A (1992), 31-37.

<sup>525</sup> Vö. MAHECHA, G., *La violencia oculta e ignorada Una reflexión sobre Marcos 5.21-43*, in *Vida y Pensamiento* 22 (2002/1), 81-82.87

<sup>526</sup> Vö. SCHENKE, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, 213-216. A márki csodaelbeszélésekben az érintés vonatkozhat a csodatevő Jézusra és a gyógyulást kereső betegekre is (vö. 3,10; 6,56). Az érintés által egyben az asszony is megérintődik. Isten közelségében ugyanis megérinteni és megérintődni ugyanazt a valóságot jelenti. Vö. BOMFORD, R., *Jairus, his daughter, the woman and the Saviour: the communication of symmetric thinking in the Gospel of St Mark*, in *Practical Theology* 3 (2010/1), 46.

<sup>527</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 159-160.

<sup>528</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 378.

<sup>529</sup> Vö. ZWIEP, A. W., *Jairus's daughter and the haemorrhaging woman: Tradition and interpretation of an early Christian miracle story*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 233.

kihangosítja a gondolatait (ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἄψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι).<sup>530</sup> Az ἐὰν ἄψωμαι „hacsak érinteni fogom” és a σωθήσομαι (vö. Mk 3,10; 6,56) „meg fogok gyógyulni/meg fogok menekülni” összekapcsolódó kifejezések, és egy komoly meggyőződést fejeznek ki az iránt, hogy Jézus személyében gyógyító erő működik, amely érintés által is átadható.<sup>531</sup>

A 29. vers már a hit valódi gyümölcsét, a gyógyulást írja le, szintén elég kevés szóval. A leírásban majdnem szó szerinti megegyezést találunk a Leviták könyvének Septuaginta változatával (vö. LXX Lev 12,7: καθαριεῖ αὐτὴν ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς), amely a vérfolyás megszűnéséről szól.<sup>532</sup> A gyógyulása a vérfolyás megszűnését jelenti, amelyet az ξηραίνω „elszárad, kiszárad” ige pass. aor. sg. 3 alakja, az ἐξηράνθη mutat meg. A gyógyulás tehát azonnali és teljes, az öt tizenkét éve gyötrő betegség azon nyomban meg is szűnik.<sup>533</sup> Ezt a praes. perf. sg. 3-ban álló ἴαται „meggyógyult” ige állapítja meg, kiegészítve az ἀπὸ τῆς μάστιγος „a bajból/a kínból” határozóval. A μάστιξ „ostor, kín, baj” főnév itteni használata összegzi és tanúsítja a tizenkét éves betegség minden lelki-testi terhét, nyomorúságát. Annyiban hasonlít a leprás történetéhez (vö. 1,40-45) ez a szakasz, hogy egyszerre van szó kultikus értelemben vett megtisztításról (ἐξηράνθη; vö. Lev 12,7: καθαριεῖ) és fizikai gyógyulásról (ἴαται). Rögtön érzi is testében a pozitív változást (ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται), ahogy Jézus megérzi az erő távozását (vö. 5,30: ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελεθοῦσαν): mintegy egymásra rezonál és reagál a két személy, hiszen a két megérezés párhuzamosan, egy időben történik, ezt fejezi ki az εὐθὺς „rögtön, azonnal” mindkét versben (καὶ εὐθὺς – καὶ εὐθὺς).<sup>534</sup> Ez nem egy mágikus aktust, hanem sokkal inkább egy belső kapcsolat kialakulását jelenti a gyógyító és a beteg között, amely az asszony részéről előzetesen

<sup>530</sup> Az asszonynál is megfigyelhető a hit fejlődésének folyamata. Lehetséges, hogy eleinte babonás elem is vegyült a csodatevő iránti bizalmába és nyitottságába (ὅτι ἐὰν ἄψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ), ugyanakkor képes volt továbbfejlődni, cselekedetben megnyilvánulni (ἄψωμαι – ἤψατο) és a Jézussal való párbeszéd és személyes kapcsolat (vö. 5,33-34) formájában csúcsosodni. Vagyis hite bizalom és nyitottság Jézus felé, amely majd személyes kapcsolatba torkollik. Vö. STORY, J.L., *Four Females Who Encounter Jesus*, in *Priscilla Papers* 23 (2009/4), 14.

<sup>531</sup> Vö. BLACKBURN, *Theios aner*, 112-113.

<sup>532</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 297.

<sup>533</sup> Bár a vérfolyás (ἐν ῥύσει αἵματος) pontos diagnózisa a leírásból nem megállapítható – ahogy fentebb is írtuk –, ez azonban nem jelenti azt, hogy pusztán maga a menses mint tisztátalanság és mint a női termékenység jele okozott volna problémát. Ebben az esetben ugyanis nem költött volna annyi pénzt orvosokra, nem rosszabbodott volna az állapota és nem keresett volna a gyötrelemből (ἀπὸ τῆς μάστιγος). való szabadulást (σωθήσομαι) sem. Ha nem valamilyen komolyabb nőgyógyászati rendellenesség esete állna fenn, akkor maga a gyógyulás ténye is értelmezhetetlen volna. Vö. Park, M. Y. S., *Inerrancy and blood: women and Christology in Leviticus 12 and 15, and Mark 5:21-43*, in *Presbyterion* 45 (2019/1), 90-91.

<sup>534</sup> Vö. MOSS, C. R., *The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5:25-34*, in *JBL* 129, (2010/3), 514-516.

hitet is feltételez a gyógyító irányában.<sup>535</sup> A közöttük kialakuló kapcsolatot az act. aor. sg. 3. ἔγνω „felismerte” és az act. aor. part. m. sg. nom. ἐπιγνοὺς „felismervén” szópár jelzi.

A 30. vers egészen kézzel foghatóvá teszi a Jézusban működő csodatevő erőt (δύναμις; vö. Mk 6,2.5.14; 9,3), amely érintés által is hatékony és jelzi Isten országának (vö. Mk 1,15) eljövételét és térnyerését.<sup>536</sup> A δύναμις jelentése mindezek alapján egyszerre lehet erő, erőmegnyilvánulás és csoda.<sup>537</sup> A Jézusból kiáramló erőt nem szabad ugyanakkor fizikai valóságként felfogni – mintha mágneses jellegű erőről lenne szó –, hanem sokkal inkább Istentől származó szellemi energiaként, amely gyógyító hatásával kiárad beteg emberre.<sup>538</sup> Lényegében nem a δύναμις szükséges a csodához, hanem az maga a csoda. Az ἐξεληθοῦσαν act. aor. f. sg. acc. participium azt sugallja, hogy az erőkiáradás éppen azelőtt nem sokkal történt, hogy azt észlelte. A szövegből nem derül ki, hogy Jézus irányítaná a belőle kiáradó erőt.<sup>539</sup> Van azért különbség is a meggyógyult nő és a gyógyító felismerése között, nevezetesen az, hogy az előbbi természetes érzékelése egy testi folyamatnak (ἔγνω τῷ σώματι), míg az utóbbi természetfeletti belátás (ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ) képességéről árulkodik (vö. 2,8: εὐθὺς ἐπιγνοὺς), amely ugyanakkor nem terjed ki a „tettes” személyére (τίς μου ἦψατο τῶν ἱματίων).<sup>540</sup> Ez a részleges tudás ugyanakkor összhangban van Jézus valóságos emberi tudásával, hiszen embersége szerint neki is kellett tudakozódnia olyan dolgok felől, amelyet nem tudhatott magától értetődő módon, mint például a két kenyérszaporítás esetén (vö. 6,38; 8,5). A gyógyító hatás kibontakozását négy lépésben mélyíti el az elbeszélés, amelynek első lépése a konkrét kiáradás (ἐξεληθοῦσαν), második a tömegben való megfordulás (ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ), amely egyben félbeszakítja az útját Jairus háza felé és alkalmat ad a meggyógyult asszonnyal való találkozásra és kapcsolatteremtésre. A harmadik lépés a kérdésfeltevés (ἔλεγεν), amely nem idegességet vagy irritációt árul el Jézus részéről, hanem sokkal inkább esélyt ad az asszonynak az önmegnyilvánulásra. A negyedik lépés pedig a 32. versben kibontakozó keresés a csodatevő részéről, hogy a valódi kapcsolat létrejöhessen közöttük.<sup>541</sup> Valójában ez a kérdés igazi jelentősége, hiszen a közöttük kibontakozó interakció teszi majd teljessé az asszony hitét, lelki gyógyulását és emberi méltóságában való megerősödését. Nem számonkérés volt ebben a

<sup>535</sup> Vö. GAISER, F. J., *In touch with Jesus: healing in Mark 5:21-43*, in *WW* 30 (2010/1), 9.

<sup>536</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 159.

<sup>537</sup> art. δύναμις in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 132.; METTERNICH, U., *Aufstehen und Heilsein Die Entdeckung der dynamis in den synoptischen Wundererzählungen*, in *Bibel und Kirche* 61 (2006/2), 68-69.

<sup>538</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 287.

<sup>539</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 270.

<sup>540</sup> Vö. uo. 270-271.

<sup>541</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 159.

kérdésben, hanem a valódi kapcsolat utáni vágya a meggyógyított személyével,<sup>542</sup> hogy a szavak és az emberi közösség szintjén is végbemenjen az, ami testileg megtörtént már: a gyógyulás és az üdvösség ígérete. Jézus számára nem elegendő, hogy csoda történt, Ő valódi találkozást akar egy valós személlyel, ugyanis az Isten országában a csoda egyszersmind találkozás is az élő Istennel.

A 31. versben a tanítványok ismételt értetlenkedése tükröződik a szinte méltatlankodó megjegyzésükben (βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις· τίς μου ἦψατο), hiszen el sem tudják képzelni azt a másik síkon játszódó eseményt, amely gyógyító és gyógyított között végbemegy. Gondolkodásmódjuk még túlzottan földhözragadt, csak a húsvéti hit fényében fogják megérteni mindennek a jelentőségét, nyilván arra nem is gondolnak, hogy mesterük isteni mivoltában képes megérezni az érintés által belőle kiáradó erőt. Ez az értelenségük egyben az asszonyénál kisebb hitüket és bizalmukat tükrözi, továbbá azt is, hogy a véletlenszerű érintés a tömeg tolongásában (τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε) önmagában nem okozza a csodatevő erő kiáradását, ahhoz szükséges, hogy valaki a gyógyulás tényleges szándékával érintse meg Őt.<sup>543</sup>

A 32. vers görög szövege már sejteti a kérdésre adandó választ, hiszen nőnemben szerepelteti azt az illetőt, aki megérintette őt (τὴν τοῦτο ποιήσασαν). A körbenézés (περιεβλέπετο; vö. Mk 3,34; 10,23) és a látás (ἰδεῖν) ténye arra utal, hogy szüksége volt valódi emberi tapasztalatra is szert tennie az őt megérintő személy kilétével kapcsolatban. Az ἰδεῖν „látni” act. aor. inf. és a τὴν...ποιήσασαν act. aor. part. f. sg. acc. azt sugallja, hogy a körbetekintés nem volt eredménytelen, hanem viszonzásra talált az asszony tekintetében (vö. 5,33a: ἡ δὲ γυνή...), akit meglátott.<sup>544</sup> A 33. versben a félelem (φοβηθεῖσα) és a remegés (τρέμουσα) a természetfölötti megnyilvánulásra adott emberi válasz.<sup>545</sup> Az elbeszélő csupa participiummal írja körül az asszony kérdésre adott reakcióját (φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ), amely nem szavakban, hanem érzésekben, mozdulatokban és gondolatban tárja fel a benne végbemenő történéseket. Erre utal az előidejűséget kifejező εἰδυῖα „tudván” act. perf. part f. sg. nom, amely megelőzi a pass. aor. part. f. sg. nom. φοβηθεῖσα „félvén” és τρέμουσα „remegvén” igeneveket. Félelme és remegése nem a titokban elkövetett tettnek tudható be, hiszen ekkorra már teljesen meggyógyult. Miért félt volna az asszony attól a Jézustól, akibe minden reményét és bizalmát helyezte, akiben hitt? Nem is lenne értelme egy

<sup>542</sup> Vö. EDWARDS, *Mark*, 144.

<sup>543</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 283.

<sup>544</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 159.

<sup>545</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 271.



ilyen olvasatnak, hiszen a megtisztulása (vö. Lev 12,7) után megszűnt a stigmatizáltsága és kitzasztottsága is, nem kellett többé megszégyenüléstől tartania. A tömegben való megérintést pedig senki sem ítélte volna bűnnek, sem illetlenségnek, hiszen rengeteg ember tolongott, óhatatlanul is egymáshoz érve, mint egy ókori keleti bazárban (vö. 5,24.31).<sup>546</sup> Félelme nem emberi rettegés, hanem valódi istentapasztalatot tükröz, amelyet a gyógyulás pillanatában testileg is át tudott élni.<sup>547</sup> A tanítványokat is nagy félelem fogta el a vihar lecsendesítésekor (vö. 4,41), amely ugyanakkor – hasonlóan az asszony érzelméhez – istenfélelem, vagyis az isteni megtapasztalásokor érzett belső megrendülés érzése és tudata.<sup>548</sup> Az asszony félelmét tehát sokkal inkább ennek az istentapasztalatnak tudhatjuk be,<sup>549</sup> amely a hit gyümölcse és egyben elmélyülésének jele. Ezt jelzi az is, hogy nem menekül el, inkább közelebb lép (ἤλθεν) gyógyítójához és leborul előtte (προσέπεσεν αὐτῷ). Gesztusa mélységes hódolatot és odaadást fejez ki, s ugyanakkor az események tükrében nyugodtan hozzátehetjük, hogy bizonyára hálát is.

A 33. vers utolsó tagmondata az asszony teljes és őszinte vallomását foglalja röviden össze (εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν). Mélységes bizalmának adja tanúbizonyságát azzal, hogy bevallja neki a „teljes igazságot” (πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν): egyrészt válaszol a feltett kérdésre, másrészt az egész életére vonatkozóan beszámol neki. Tehát nem valószínű, hogy pusztán az érintés tényét vallotta be, hanem magát a gyógyulást és a betegségének az előtörténetét, vallott hitéről és bizalmáról, más szóval feltárta előtte a lelkét és egész eddigi életét. Ez az alázatos feltárulkozás a gyógyító személye előtt teljessé teszi a gyógyulás folyamatát. Azáltal ugyanis, hogy szavakkal kimondja az isteni gyógyítónak az egész betegségét, élettörténetét és jelenlegi incidens körülményeit is, egyben legbelsőbb érzéseit és vágyait, valamint lelki sebzettségét, traumáit is feltárja. A feltárás által pedig a lelki sebek is be tudnak gyógyulni Jézus gyógyító jelenlétében, hiszen Ő azt türelmesen végighallgatja, időt szán rá, majd vigasztaló válasza gyógyírt jelent a múltban megélt lelki gyötrelmekre is.

A 34. vers vigasztaló szavai a testi, de még inkább a lelki gyógyulás tényét konstatálják. Mindenféle szemrehányás vagy megrovás helyett Jézus gyöngéd szeretete és biztató, üdvösséges szavai viszonozzák az asszony bátor tettét és alázatos önvallomását.<sup>550</sup> Gyöngéden lányomnak (Θυγάτηρ) szólítja (vö. Rut 2,8; 3,10; Zsolt 45,11), amely párhuzamba állítható a 12 éves halott lány megszólításával (Ταλιθα) vagy azzal, ahogy Jairus a lányát nevezte (Τὸ

<sup>546</sup> Vö. FRANCE, Márk, 236.

<sup>547</sup> Vö. MILLER, S., *Women in Mark's Gospel*, T&T Clark International, London 2004. 59.

<sup>548</sup> Vö. MARTOS, Márk, 115.

<sup>549</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 159.

<sup>550</sup> Vö. EDWARDS, *Mark*, 144.

θυγάτριόν μου). Ez a megszólítás egyszerre kedves, gyengéd, ugyanakkor tiszteletteljes is, függetlenül az illető korától.<sup>551</sup> Jézus neve, különösen annak héber változata, a Jeshua (יֵשׁוּעַ) vagy Jehoshua (יְהוֹשׁוּעַ)– Jahve üdvözít/megszabadít/megment – kifejezi a csoda lényegét:<sup>552</sup> Isten Jézusban működő erejének és az asszony hitének a találkozása valódi szabadításeménnyként hat, amelynek külső megjelenése a testi gyógyulás, míg a belső az üdvösségre jutás. A biztatás és vigasztalás – amellyel Jézus útjára bocsátja az asszonyt – hitként értelmezi tettét (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε). A teljes értékűnek tekintett, de részleteiben meg nem magyarázott hit az alapja annak, hogy gyógyulásban és egészségben részesült. Világossá válik, hogy nem a mágikus erőkre vetett vak bizalom, hanem a Jézus személyébe vetett és kockázatvállalásra is hajlandó hit vezette a gyógyulás útján.<sup>553</sup> Jézus elismerő szavai egyben kinyilvánítják a gyógyulás tényét (ἴσθι ὑγιής ἀπὸ τῆς μάστιγός σου), ugyanakkor megnyugtatnak a jövőt illetően is (ἴσθι ὑγιής ἀπὸ τῆς μάστιγός σου), hiszen ez az új, gyógyult állapot nem átmeneti, hanem tartós,<sup>554</sup> s egyben egy új élet kezdete az asszony számára. Az új élet a régóta áhított békét (εἰρήνη) jelenti majd a szó teljes értelmében.<sup>555</sup> Az elbocsátó formula (ὑπάγε εἰς εἰρήνην...) valódi áldás az immár egészséges asszony számára (vö. 1Sám 1,17; 2Sám 15,9; Bír 18,6),<sup>556</sup> ami azt sugallja, hogy tagjává vált Jézus új családjának, akiket az Isten akaratának megvalósítása (vö. Mk 3,35; 10,28-30) kapcsol össze egymással. Jézus ezen szavai le is zárják a vérfolyásos asszony története alkotta epizódot, amely mintegy közbeékelődött a Jairus lánya feltámasztásának elbeszélésébe.

#### 4.6.3. Külső történet: Jairus lánya feltámasztása II. rész (vö. Mk 5,35-43)

A 35. versben folytatódik a 24. versben félbeszakított másik elbeszélés. Annál a pontnál szakadt félbe a külső történet, amikor Jézus Jairussal együtt annak háza felé tartott, ahol a haldokló kislány is volt. Bár a cselekmény ideje folyamatos, a külső történet mégsem ugyanott folytatódik, ahol félbemaradt, ugyanis a vérfolyásos asszony közbeiktatott története némi időt vett igénybe.<sup>557</sup> Nem tudjuk pontosan kik jöttek Jairus házából (ἔρχονται ἀπὸ τοῦ

<sup>551</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 270.

<sup>552</sup> Vö. EDWARDS, *Mark*, 144.

<sup>553</sup> Vö. BEAVIS, M. A., *Women as models of faith in Mark*, in *BTB* 18 (1988/1), 6.

<sup>554</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 271-271.; FRANCE, *Mark*, 238.

<sup>555</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 238.

<sup>556</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 115.

<sup>557</sup> Vö. SHEPHERD, T., *Markan Sandwich Stories Narration, Definition, and Function*, Andrews University Press, Berrien Springs 1993, 140.; Marshall szerint a tengerparti nyilvánosság fokozatosan csökken (vö. 5,37.40b) egészen a halottfeltámasztási jelenet szobájának zárt ajtajáig, ami megfelel az esemény szándékolt titokzatosságának. Vö. MARSHALL, C.D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTSMS 64), Cambridge 1989. 91.

ἀρχισυναγώγου), nem nevezi meg őket az elbeszélő. Az igeidő ismét a praesens historicum, mint a kerettörténet első felében (vö. 5,22: ἔρχεται). Visszautalva a hagyománytörténeti részre – ahol azt az álláspontot részesítettük előnybe, hogy a közbeiktatott szerkezet végső formáját Márk illesztette össze – kijelenthető, hogy az Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος genitivus absolutus tipikusan Márkra jellemző szerkezet, amely az ἔτι „még” adverbiummal kiegészülve a közbeiktatott szerkezet harmadik, befejező részét (5,35-43) hivatott összekapcsolni a középső elemmel.<sup>558</sup> Az apa számára lehető legrosszabb hír érkezik (ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν): a gyengéden szeretett kislánya halála. A hírhozók szavai kevés együttérzésről tesznek tanúbizonyságot (τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον), és meglehetősen szkeptikusak is Jézus halál fölötti hatalmával kapcsolatban. Ha volt is bennük némi nyitottság az esetleges csodatevő képesség vagy erő irányában a kislány betegsége és haláltusája alatt, ez a halál kinyilvánítását követően egyértelműen megszűnt. Egyértelműen legfeljebb csodarabbinak vagy karizmatikus gyógyítónak tekintették őt, de semmiképpen sem a halálon is uralkodó Isten Fiának, aki képes lehetne a halottat is feltámasztani.<sup>559</sup> A kislány halálhíre ezért első hallásra leküzdhetetlen akadályt jelent az apa számára, emiatt nagyon is rászorul Jézus bátorítására (vö. 5,36: μὴ φοβοῦ...<sup>560</sup>).

A 36. vers írja le Jézus reakcióját a küldöttség által hozott kétségbeejtően rossz hírre. A ritka παρακούω „félrehall, meg nem hall, figyelmen kívül hagy” igét használja a szöveg Jézus hallására, amellyel nyugtázza ugyan a szkeptikus szavakat, de bizonyos értelemben figyelmen kívül hagyja őket, hiszen nem is reagál a hírhozók megjegyzésére, hanem rögtön az apához fordulva az ő hitét próbálja megerősíteni.<sup>561</sup> A δέ „pedig” szócska itt (ὁ δὲ Ἰησοῦς), akárcsak az 5,40-ben azt az ellentétet fejezi ki,<sup>562</sup> amely hit és hitetlenség, bizalom és szkepszis, a negatív hírhozók félelemkeltő szavai és a mester hiterősítő biztatása között fennáll. A gyógyításelbeszélések eleme a kérelmező/közbenjáró hitének a megerősítése, az ún. bátorításformula (Zuspruch, Trostformel).<sup>563</sup> Jézus a hívő magatartást szembe állítja a halálhír hallatán keletkező kétségbeeséssel, reménytelenséggel és félelemmel, s annak legyőzésére bátorítja (vö. 6,50; Mt 28,5; Lk 1,13.30: μὴ φοβοῦ). Ez pedig csupán azzal a Jézusba vetett hittel és mélyen gyökerező bizalommal lehetséges, amely Isten élet és halál fölött uralkodó

<sup>558</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 271.

<sup>559</sup> Vö. uo. 271-272.

<sup>560</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 115.

<sup>561</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 300.

<sup>562</sup> Vö. THRALL, M. E., *Greek Particles in the New Testament Linguistic and Exegetical Studies* (Linguistic and Exegetical Studies), Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1962, 60.

<sup>563</sup> Vö. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, 68.

erejét összefüggésbe hozza Jézus hatalmával és gyógyító tevékenységével.<sup>564</sup> A μόνον πίστευε „csak higgy” felszólítás (imperativus) és buzdítás is egyben, ami jól kifejezi a két történet közötti legfőbb kapcsolatot: magát a hitet. Jairus hitfejlődése számára példa a vérfolyásos asszony hite és gyógyulása.<sup>565</sup> Ugyanakkor nem könnyelmű buzdítás ez Jézus részéről, hiszen az evangélium olvasói számára a korábbi csodaelbeszélésekben már bizonyította, hogy számára nincs reménytelen helyzet (vö. 5,1-20) és valóban van hatalma a természet erői felett (vö. 4,39), így a halál felett is.<sup>566</sup> A πιστεύω „hinni” igének ebben a versben nincs konkrét tárgya, így az egyaránt vonatkozhat Istenre, illetve Jézusra. Márk felfogásában e kettő között nincs különbség, ugyanis az Istenbe, Jézus Krisztus Atyjába és Jézus Krisztusba, az Isten Fiába vetett hit egymással szétválaszthatatlan módon összefügg.<sup>567</sup> Az evangélista nem fejt ki a továbbiakban, hogy Jairus hite hogyan fejlődik tovább, mivel Jézus további cselekvésének és a kislány feltámasztásának az önmagában nem feltétele már, viszont utóbbi a hitre nyilván megerősítőleg fog hatni.<sup>568</sup>

A 37. versben Jézus leszűkíti azon személyek körét (οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ’ αὐτοῦ [...] εἰ μὴ...), akik majd a szülők mellett a nagy horderejű esemény, a halottfeltámasztás tanúi lesznek a 41. és az azt követő versekben.<sup>569</sup> A csodaelbeszélések rendszeresen előforduló motívuma, hogy szűk körben, lehetőleg a széles nyilvánosság kizárásával kell megtörténniük (vö. 1Kir 17,19; 2Kir4,4.33; Mk 7,33; 8,23; ApCsel 9,40). A nagy tömeg kizárása intimitást kölcsönöz a csodatevő cselekvésének, s ennek a diszkréciónak megfelelően a három elsőként meghívott (vö. 1,16-20) apostolt – Pétert, Jakobot és Jánost – választja ki ezúttal is, akik a színeváltozásának (vö. 9,2-13) és a Getszemáni-kertben az agóniájának (vö. 14,33 köv.) is tanúi lesznek.<sup>570</sup> Ebben a történetben a személyes, passzív jelenléten kívül más szerep egyelőre nem jut nekik. Az οὐκ ... οὐδένα „nem... senkit” kettős tagadás Márk sajátossága, igen gyakran alkalmazza az evangéliumban (vö. 1,44; 2,2; 3,20.27; 5,37; 6,5; 7,12; 9,1.41; 10,15; 13,2.19.30.31; 14,25.31; 16,8.18), hiszen általa jelentősen megnő a tagadás intenzitása, egyúttal persze az evangélium népies nyelvezete is tetten érhető benne. Az Újszövetségben mindössze három alkalommal előforduló (vö. 5,37; 14,51; Lk 23,49) συνακολουθέω „együtt követ, vele együtt megy” ige a klasszikus, profán göröghöz hasonló módon külső-fizikai

<sup>564</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 160.

<sup>565</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 284-285.

<sup>566</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 115.

<sup>567</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 272.

<sup>568</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 161.

<sup>569</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 273.

<sup>570</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 161.

„kísérést”, „valakivel együtt való elmenetelt” jelent: nem jelenik meg benne tehát az ἀκολουθέω ige tanítványi jellege.<sup>571</sup>

A 38. vers eleje, a történeti jelenben lévő ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου „jönnek a zsinagogaelőjáró házához” visszautal a 35. versben olvasható ellentétes irányú mozgásra (ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου). A rendezett és csöndes kis csoporttal szemben áll a zűrzavar (θόρυβον): a sírók (κλαίοντας) és jajveszékélők (ἀλαλάζοντας) hada, akik az apa félelmét és gyászát csak tovább erősítik, és a végső kétségbeesés benyomását keltik. Bár az ἀλαλάζοντας act. part. impf. f. pl. acc. kifejezés hivatalos siratóasszonyok jelenlétére is utalhat,<sup>572</sup> akik abban a korban a halott elgyászolásának szokásos résztvevői voltak, a kialakult zűrzavar (θόρυβος) azt a benyomást kelti, hogy a kislány közeli halála miatt inkább spontán, mintsem rituális gyászolásról van szó.<sup>573</sup> A gyász jelenlétét és a halál valóságát felerősíti a πολλά „nagyon” módhatározó és a görög betűk – θ, κ, λ, ρ – alliterációja: καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά. A gyászolás kidomborítja a halál drámai valóságát, hogy ezáltal is kiemelje a szöveg Jézus halál fölötti uralmát.<sup>574</sup> A θόρυβος főnév a klasszikus görögben valamilyen embercsoport zajongására utal. A θεωρεῖ θόρυβον „látja a zajt” kifejezés – az alanya Jézus (vö. 5,36: ὁ δὲ Ἰησοῦς) – merész, a sémi nyelvekre jellemző, nagyon is szemléletes szófordulat: a látás és a hallás érzékének összekapcsolásából származik, s jól jellemzi a keleti világ gyászjeleneteit.<sup>575</sup>

Az egész mozgalmas jelenet főszereplője Jézus (θεωρεῖ), aki a 39. versben egymaga lép be a gyászolókkal teli házba (εἰσελθὼν). Könyörülete és irgalma nem engedi, hogy a gyászában még erőn felül is megpróbálják Jairus hitét, ezért maga lép közbe (λέγει αὐτοῖς), leállítja a gyászolókat, s elkezd a feltámadás műveletét előkészíteni (Τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε...). Ez a felütés már jelzi a jajgatás, a halottsiratás hiábavalóságát. Hedrick meglátása szerint a szerző implicit módon már Jézus istenségét bizonyítja a gyermek alvásáról szóló mondattal (τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει). Hiszen abban az esetben jogos a siratók gúnyolódása, ha Jézus helyzetértékelése téves, ha azonban igaza van, ahogy az elbeszélés végkifejlete megmutatja, akkor Jézus olyan tudással bír, mint senki más.<sup>576</sup> Jézus nem eufemizálja a halált a gyengébb „καθεύδει” alszik szóval (vö. 1Tessz 5,10; Zsolt 87,6; Dán 12,7), hanem sokkal

<sup>571</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 391.

<sup>572</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 116.

<sup>573</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 285.

<sup>574</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 273.

<sup>575</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 393.

<sup>576</sup> Vö. HEDRICK, C., *Miracle Stories as Literary Compositions: The Case of Jairus' Daughter*, in PRSt 20 (1993/3), 231.

inkább a hit és a későbbi feltámasztás fényében tekint rá; ezért számára az csupán átmeneti.<sup>577</sup> Olyan értelemben is átmeneti ez a halál – egy rövid délutáni alváshoz hasonlóan –, hogy nem az eszkatologikus feltámasztásra váró, végleges állapot, hanem olyan, amely hamarosan ismét életre változik.<sup>578</sup> A régi és az új, a gyászolói és jézusi olvasat ellentéte ironikus,<sup>579</sup> hiszen a gyászolók félreértették Jézus szavait: Jézus felfogása a halállal kapcsolatban elképzelhetetlennek tűnt számukra. Ők legfeljebb még a lányka életében, a betegség közepette vártak volna a csodatevő segítségére, ahogy eredetileg Jairus is (vö. 5,23).<sup>580</sup> Ez a félreértés ugyanakkor humor és komikum forrásává válik a történet menetében, amit kifejez a sírásból hirtelen nevetésre váltás.<sup>581</sup>

A 40. versben Jézus igen határozott fellépéssel reagál gúnyolódásukra (κατεγέλων αὐτοῦ), hiszen mindenkit kitessékel (vö. ApCsel 9,40), szó szerint kidob a házból (αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας), s csak a szülőket és a három kiválasztott tanítványt veszi maga mellé (παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ’ αὐτοῦ). Az előkelő előljáró háza elég nagy lehetett ahhoz, hogy a gyermek külön helyiségben feküdjön (ὅπου ἦν τὸ παιδίον).<sup>582</sup> Jézus úgy cselekszik, mintha Ő lenne a ház ura. Az ἐκβάλλω „kidob” ige pedig áthallással van a démonűzési történetekre (vö. 1,34.39; 3,15.22; 6,13; 7,26; 9,18.28.38) és a kereskedők templomból való kiűzésére is (vö. 11,15). Ezekkel a perikópákkal az összekötő kapocs Jézus tekintélye, amely a Mk 5,40-ben megteremti a szükséges szabad helyet és távolságot a cselekvésre.<sup>583</sup> Az a tény tehát, hogy határozottan kizárja a nagyközönséget – a siratókat is beleértve – a feltámasztás jelenetéből (ἐκβαλὼν), a hangsúlyos αὐτός „ő” névmással összekapcsolva szintén kihangsúlyozza Jézus hatalmát.<sup>584</sup> Ez a második ilyen mozzanat a történetben (vö. 5,37), amely fokozza a feszültséget a cselekményben.<sup>585</sup> A praes. historicum sg. 3-ban álló εἰσπορεύεται ige szintén Jézus személyére utal, hiszen neki – dacára a vele lévő szemtanúknak – mégiscsak egyedül kell szembenéznie a halállal,<sup>586</sup> amely Márk

<sup>577</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 301-302.

<sup>578</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 273.

<sup>579</sup> Vö. CAMERY-HOGGATT, J. *Irony in the Gospel of Mark* (SNTSMS 72), Cambridge University Press, Cambridge 2004, 139-140.

<sup>580</sup> THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974, 65.

<sup>581</sup> Vö. HATTON S. B., *Comic ambiguity in the Markan healing intercalation (Mark 5:21-43)*, in *Neotestamentica* 49 (2015/1), 100-101.

<sup>582</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 274.

<sup>583</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 161-162.

<sup>584</sup> Vö. GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 128.

<sup>585</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 285.

<sup>586</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 274.

elképzelésének megfelelően a démoni erőkkel vívott (vö. 5,1-20) eszkatologikus harcban mint végső ellenség kerül legyőzésre (vö. 1Kor 15,26).<sup>587</sup>

Ahogy először Jairus (vö. 5,22-23), majd a vérfolyásos asszony (vö. 25-9.32-34), a 41. versben az elhunyt gyermek lesz Jézus mellett a főszereplő a cselekményben, mindenki más háttérbe szorul. A gyengéd szeretet légköre kíséri a feltámasztás egész folyamatát.<sup>588</sup> Kisgyermeknek (vö. 5,39: τὸ παιδίον), illetve lánykának (ταλιθα, τὸ κοράσιον) szólítja,<sup>589</sup> majd gondoskodik aprólékos figyelemmel a megetetéséről (vö. 5,43: εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν) is. „Jézus kézen fogja a kislányt, az esemény biblikus horizontja Jahve segítő, hatalmas kezét idézi fel: „Ha el is esik, sem üti meg magát, mert az Úr alátartja kezét.” (Zsolt 37,24; vö. Zsolt 44,4; Kiv 3,20; 7,5; Iz 42,6; Lk 1,66; ApCsel 11,21).”<sup>590</sup> Maga a feltámasztás szó és tett kíséretében történik: a kéz megragadását a halottat felkeltő szavak kísérik.<sup>591</sup> Az apa eredeti kérése a gyógyító kézrátételre vonatkozott (vö. 5,23), amely mint a gyógyító erő átadásának különleges gesztusa jelenik meg Márknál (vö. 6,5; 7,32; 8, 23.28; 16, 18) és az apokrif irodalomban (vö. Acta Philippi 84), ám az ószövetségi és a rabbinikus hagyományban a gyógyító csodákkal kapcsolatban kifejezetten nem találkozunk vele (vö. 2Kir 5,11).<sup>592</sup> Jézus ezt az eredeti kérést a megváltozott helyzethez illő módon rugalmasan úgy változtatja meg, hogy az egy halott feltámasztásának megfelelően. A kéz megragadása a kézrátételnél erőteljesebb, erőt sugárzó gesztus – a halottat kiragadja a halál hatalmából és visszahozza az élők közé.<sup>593</sup> Az egész jelenet egy alvó felébresztéséhez hasonlít: Jézus korábban alvónak nevezte a kislányt (οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει), most pedig be is bizonyítja, hogy az ő isteni ereje számára a halál valóban csak mély álommal egyenlő. Úgy kelti fel, mint egy alvó gyermeket szokás, karjánál fogva, a felkelésre felszólító arám szavak kíséretében (κούμ/קומ). A márki szöveg kifejező erejét jelentősen növeli, hogy a feltámasztó szavak Jézus anyanyelvén hangzanak el.<sup>594</sup> Az arám koum szónak a görög ἐγείρω „felkel, felkelt, feltámad, feltámaszt” ige feleltethető meg,<sup>595</sup>

<sup>587</sup> Vö. MARCUS, *Mark1-8*, 372.

<sup>588</sup> Kiley cikke összefüggésbe hozza a Mk 5,41 feltámasztásjelenetét a Róm 8-cal és az Én 2,10-zel (...קומי קלך קומי). Vö. KILEY, M. C., *Marcan love, "sotto voce"*, in *BTB* 39 (2009/2), 72-73.

<sup>589</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 399.

<sup>590</sup> GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 129.

<sup>591</sup> Ismét szó és tett szoros egysége valósul meg (vö. 1,41). Vö. SÖDING, *Markus*, 162.

<sup>592</sup> Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 300.

<sup>593</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 274.; MARCUS, *Mark 1-8*, 372.

<sup>594</sup> Vö. MARCUS, *Mark*, 372.; GÓMEZ, A. D., *Get up! Be Opened! Code-switching and Loanwords in the Gospel of Mark*, *Journal for the Study of the New Testament* 42, (2020/3), 407.

<sup>595</sup> art. ἐγείρω in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 136.

a ταλιθα<sup>596</sup> pedig az arám „bárány” főnév kicsinyítő képzős alakja, itteni jelentése nyilvánvalóan lányka.<sup>597</sup> Az arám szavak hatalmat, erőt és titokzatosságot sugároznak, és ezáltal a szöveg kihangsúlyozza Jézus tettének egyedülállóságát, nagyszerűségét és rendkívüliségét.<sup>598</sup>

A fordításban (ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον) hozzáadódik a σοὶ λέγω „mondom neked” formula (vö. 2,11), amely hatalmat kölcsönöz a feltámasztási parancsnak. Azáltal, hogy Márk lefordítja az arám kifejezést, megtisztítja azt a hellenista csodaelbeszélések barbár nyelvű, értelmet meghaladó és különlegességet sugárzó kifejezéseinek ῥήσις βαρβαρική-jellegétől, hiszen őt nem az idegen hangzása, hanem annak eredeti összefüggése érdekli.<sup>599</sup> A praes. impf. ind. act. sg. 3. λέγω „mondom” ige mind a húsz márki helye egyedül Jézusra vonatkozik, kiemelve szavainak erejét, eredetiségét és hitelességét.<sup>600</sup> A hangsúlyos σοὶ „neked” – egy halottnak címezeve – azt mutatja, hogy Jézus parancsa elég erőt hordoz magában ahhoz, hogy egy halottat is feltámasszon. A praes. imper. sg. 2. ἔγειρε „kelj fel!” felszólítás szintén azt az erőt juttatja kifejezésre a nyugati, arámul nem tudó olvasó számára, amelyet a ταλιθα κουμ kifejezés eredendően közvetít.<sup>601</sup> Jézus a gyógyításait nem ima által viszi végbe, sem az Isten vagy az angyalok nevének ráolvasásával, hanem felszólítja a leprást, hogy tisztuljon meg (vö. 1,41), a bénát, hogy járjon, keljen fel (vö. 2,11), a kislányt, hogy támadjon fel (vö. 5,41), a süketnémát, hogy halljon (vö. 7,34: εφφαθα).<sup>602</sup>

A 42. versben azonnal (εὐθὺς) bekövetkezik a gyógyító szavak hatása, csakúgy, mint a vérfolyás megszűnésénél a ruha megérintésekor: a kislány felállt/felkelt (ἀνέστη) és az élet jeleként körbejárkált (περιεπάτει).<sup>603</sup> A feltámadás két alapigéje – az ἐγείρω és az ἀνίστημι – Jézus feltámadásával kapcsolatban is megjelenik (ἀνίστημι vö. 8,31; 9,9.10; 9,31; 10,34; 16,9; ἐγείρω vö. 14,28, 16,6). A csoda sikerét, demonstrációját tehát az ἀνίστημι „felkel, feláll, feltámad, feltámaszt, felállít” ige ind. aor. sg. 3. alakja (ἀνέστη) és a περιπατέω „jár, sétál, járkaál, körüljár” ige praet. impf. sg. 3. alakja (περιεπάτει; vö. 2,9) fejezi ki.<sup>604</sup> Az aoristos igeidő

<sup>596</sup> Vö. art. ָלָּ in KÖNIG, E. (szerk.), *Hebräisches und aramisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1910, 135.

<sup>597</sup> Vö. SHEPHERD, T., *Markan Sandwich Stories Narration, Definiton, and Function*, Andrews University Press, Berrien Springs 1993, 157.

<sup>598</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 285-286.

<sup>599</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 116.

<sup>600</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 399.

<sup>601</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 274-275.

<sup>602</sup> Vö. DALMAN, G., *The Words of Jesus, Jesus considered in the Light of post-biblical jewish Writings and the aramaic Language*, T&T Clark, Edinburgh 1902, 315.

<sup>603</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 275.

<sup>604</sup> art. ἀνίστημι, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 42.



az εὐθὺς „rögtön, azonnal” időhatározószóval a minden átmenet nélkül bekövetkező változásra, a feltámadás azonnaliságára utalva kiemeli Jézus nagyságát.<sup>605</sup> A praet. impf. a kislány mozgásának folyamatosságát jelenti. Az életbe való visszatérés tehát – akárcsak az azt megelőző halál beállta – nagyon is valóságos állapotot jelent. „*A Jairus reményét kifejező szavak* (vö. 5,22: σωθῆ „meggyógyuljon”; ζῆσι „életben maradjon”) a korai keresztény időkben az üdvösségre és az örök életre utaló szakkifejezések, amelyek azt sugallják, hogy az őskeresztények Jairus leányának életre keltését úgy tekintették, mint Jézus és a benne hívők feltámadt életének előképét, illetve elővételezését.”<sup>606</sup> Bár a húsvéti hit fényénél valóban tekinthettek erre a rendkívüli csodára úgy, mint Jézus feltámadásának elővételezésére, a két esemény mégsem keverendő össze. Az ősegyház mindig tudatában volt a különbségnek, ami egy halott feltámasztása és a holtak eszkatologikus feltámadása között fennáll.<sup>607</sup> A márkai szöveg sem mossa el az éles határvonalat a feltámadás egyedülálló módon eszkatologikus és transzcendens eseménye és a kislány a halálból isteni erővel való visszahívása között. Ugyanakkor igaz az az állítás, miszerint „*az az erő, amivel Jézus a kislányt felkeltette, előábrázolta azt az erőt, amely által harmadnapra feltámadt a halálból.*”<sup>608</sup> Márk tudatosan emlékezteti az olvasóit erre az összefüggésre, amikor a feltámadás őskeresztény terminus technicusaival (ἐγειρε; ἀνέστη) írja le a kislány életbe való visszatérését.<sup>609</sup>

Az ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα „tizenkét éves volt ugyanis” mondat közli a kislány korát, aki éppen visszatért az életbe és új jövőt, új életet kapott ajándékba: család, házasság, anyaság várt rá. A tizenkettes szám összeköti a kislányt a 12 éven át vérfolyásban szenvedő asszonnyal,<sup>610</sup> aki a csodát követően szintén képessé vált az élet továbbadására.<sup>611</sup> A csodálkozásjelenet mint a csoda által kiváltott hatás érzékeltetése a jelenlévőben és a kislány környezetében (καὶ ἐξέστησαν εὐθὺς ἐκστάσει μεγάλη) a csodajelenetek kötelező eleme.<sup>612</sup> A héber nyelvet idéző „figura etimologica”, az ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλη „magukon kívül voltak a nagy csodálkozástól”,<sup>613</sup> jól megsejtet valamit abból a hallatlan élményből, amelyet a lányka halálát és halálból való visszatérését egyaránt átélők megtapasztalhattak. Jézus egyedülálló, halál

<sup>605</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 275.

<sup>606</sup> Vö. HARRINGTON, D. J., *Evangélium Márk szerint*, 61.

<sup>607</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 301.

<sup>608</sup> GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 130.

<sup>609</sup> Vö. MARCUS, *Mark 1-8*, 372-373.

<sup>610</sup> Vö. KERMODE, E. F., *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, London 1979, 132.

<sup>611</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 117.

<sup>612</sup> Vö. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, 78-80.

<sup>613</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 400.; LATTKE, M. art. ἐκστασις in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I*, Verlag (szerk. BALZ, H. – SCHNEIDER, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 1026.

feletti hatalmának kinyilatkoztatását és az arra adott természetes emberi reakciót látjuk, amely ebben az esetben nem a félelem, hanem az önmagán kívül levő csodálkozás, az eksztázis. A nagyon erős reakció helyénvaló a megdöbbenő és váratlan esemény hatására, amely az isteni hatalom manifesztációjaként értelmezhető.<sup>614</sup> Ez a megdöbbenés és eksztázis (vö. 6,51: ἐξίσταντο) azonban még távol áll attól a megértéstől, amely a hit teljességéhez vezet.<sup>615</sup>

A fentebb említett két feltámadás-esemény különbözősége megnyilvánul a 43. versben: egyrészt a hallgatási parancsban (διεστειλάτο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο), másrészt a kislány étkezésére utaló felszólításban (εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν). Mindkettő kifejezi azt a tényt, hogy ez még nem az eszkatologikus értelemben vett feltámadás és örök élet, hiszen a kislány a földi életbe tért vissza.<sup>616</sup> Mivel mindenki tudott a kislány haláláról, különösen abszurdnak és nehezen megvalósíthatónak tűnik a hallgatásról szóló parancs (διεστειλάτο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο),<sup>617</sup> amely az evangélista teológiai szándékát tükrözi, és Jézus feltámadásáig van érvényben (vö. 9,9).<sup>618</sup> A parancs végrehajtásának módja és lényege: ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο „hogy senki ne tudja meg ezt”. Az itt említett tudás olyan hitet feltételez, amelyet majd csak a keresztes és a feltámadás húsvéti eseménysorozata – a kinyilatkoztatás csúcseseménye – tud megalapozni.<sup>619</sup> A tiltó (μηδεὶς) hallgatási parancshoz kapcsolódik a pozitív utasítást tartalmazó, étkeztetésre való felszólítás (εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν). Miután a lány nem az eszkatonban megvalósuló öröklétbe távozott feltámadásával, hanem a földi, biológiai életbe tért vissza, továbbra is szüksége volt táplálkozásra. A csodatevő gyengéd, figyelmes, minden apró részletre kiterjedő szeretetét nagyon jól mintázza ez a gesztus.<sup>620</sup> Jézus ismertetőjegye Márk evangéliumában, hogy nemcsak az emberek örök üdvösségét, hanem földi jólétét is szem előtt tartja.

<sup>614</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 286.

<sup>615</sup> Vö. SÖDING, *Markus* 162.

<sup>616</sup> Vö. ORTLUND, D. C. “Rising” language in Mark and the dawning New Creation, in CTR 13 (2016/2), 37.

<sup>617</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 275-276.

<sup>618</sup> Lásd még a témában: HENGEL, Martin, *Studies in the Gospel of Mark*, SCM Press, London 1985, 41-45.

<sup>619</sup> Vö. SÖDING, *Markusevangelium*, 162.

<sup>620</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 117.

## 4.7. Teológiai magyarázat

### 4.7.1. A teljes ember gyógyulása

Jézus a teljes embert gyógyítja meg és adja vissza az életnek a közbeiktatott szerkezet mindkét történetében. Isteni irgalommal viszonzza a személye iránti nyitottságot és hívő odafordulást, és ezáltal mindkét csodaesemény több, mint pusztán a testi gyógyulás.

Az asszony nem csupán a testi jólétét nyeri vissza, nem csupán a vérfolyása, vagyis a kellemetlennek és szégyenteljesnek tekintett állapota szűnik meg, hanem valójában szülőképesé válik, vagyis alkalmassá az anyaság titkának befogadására. A vérfolyásos asszony esetében tehát az egzisztenciális dimenzió egészen egyértelmű: újra a társadalom teljes jogú tagjává válik – akárcsak a megtisztult leprás –, hiszen betegségével együtt az állandó tisztátalan állapota is megszűnik, s ezáltal a megtépázott emberi méltóságában nyer megerősítést. Érdemes kiemelni, hogy formálódó hite egész lényét megmentette (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε). A Jézusnak tett őszinte önvallomás „gyónással” ér fel, vagyis egy mélyebb síkon eredményez lelki tisztulást, megszabadulást és gyógyulást. Személyes bűnökről és bűnbocsánatról nem esik szó, mint a béna ember esetében. A személyes találkozás a mesterrel életének egy egészen új távlatot ad. A biztató szavak valódi teremtő-performatív erővel bírnak, és valóságos áldást jelentenek: béke és egészség köszönt be az életébe, egy lelki és testi értelemben vett teljesség.

A kislány esetében nem beszélhetünk megtisztulásról (bár a halott érintése is tisztátalansághoz vezetett), hanem sokkal inkább feltámadásról, egy szó szoros értelemben vett újjáéledésről és testi-lelki újjászületésről. Rövidke, mindössze 12 évig tartó élete ért véget egy meg nem nevezett súlyos betegség eredményeként. Az elbeszélés elején még csak haldoklott (vö. 5,23), azonban időközben meghalt (vö. 5,35), tehát valószínűleg intenzív és gyors lefolyású kór támadta meg a szervezetét. Halálának valóságos mivoltáról a gyászoló és sirató tömeg (vö. 5,38) jelenléte tanúskodik. A vérfolyásos asszonynál még radikálisabb módon egy egészen új és teljes életet kapott ajándékba. Ebbe a családalapítás, házasság és gyermekvállalás is beletartozott.

### 4.7.2. A hit szerepe

Ez az összetett történet a hit és a gyógyulás szoros kapcsolatát mutatja ki, mind a vérfolyásos asszony, mind Jairus lánya esetén. A gyógyító egyénileg, külön-külön foglalkozik mindkét nehéz esettel, hiszen a Jézussal való találkozás menete nem idomul semmilyen

sémához vagy sztereotip formulához.<sup>621</sup> Az utóbbiban nem a gyermek, hanem az apa hite és kérése (vö. 5,23.36) a gyógyítás kiindulópontja, akárcsak a szülők hite és kérése a csecsemő- és gyermekkeresztség esetén.

Mindkét esetben a hitnek egy olyan mély egzisztenciális vetületével találkozunk, amely dacol a félelemmel, az emberi várakozásokkal és elvárásokkal, s amely ugyanakkor képes a fejlődésre is. Az apa ezért fejtheti ki olyan merészen azt a felfogását, hogy hisz Jézus érintésének az erejében, amely a lányának a gyógyulását eredményezheti és a halál torkából is visszahozhatja őt (vö. 5,23). Ezért megy oda hozzá, kéri, hogy jöjjön el a házába és mentse meg a haldokló lányt (vö. Mk 5,22-23), és ezért tart ki eredeti kérése és kezdeti bizalma mellett a halálhír után is (vö. Mk 5,35 köv.). Bár a szöveg nem számol be a Mk 5,36 után (μη φοβοῦ, μὲν πῖστευε) hite további alakulásáról, ám az implicit módon végig ott van a leírásban, hiszen az ő beleegyezése és támogatása nélkül a mester nem vihette volna végbe a csodát (vö. Mk 5,38-43). A kislánya feltámasztásának megtapasztalása azonban nyilván hallatlanul megerősítette a már bontakozó hitében. A vérfolyásos asszony esetében is (vö. Róm 6,7) több lépcsőben bontakozik ki a hit. Először is hall Jézusról (vö. Mk 5,27), hite tehát ebből a hallásból ered. Másodszor nagyfokú bizalom és hit alakul ki benne a csodatevő személye iránt (vö. Mk 5,28). Harmadszor ez a hit tetteiben is megnyilvánul, amikor a tömegben keresi az alkalmat a csodatevővel való érintkezésre (vö. Mk 5,27). Negyedszer a gyógyulás megtörténtét és a lelepleződést követően, a természetfeletti való találkozás megrendültségében (vö. Mk 5,33) alázatos vallomást tesz Jézusnak. Ezekben a gondolataiban (vö. Mk 5,28), gesztusaiban (vö. Mk 5,27.33a) és szavaiban (vö. Mk 5,33b) mélységes bizalma és hite tükröződik, amely a keresztségnek is elengedhetetlen eleme.

Az evangélium szerkezete szempontjából feltűnő, hogy a vizsgált történet (vö. 5,21-43) a 4. fejezetben található példabeszédeket (vö. 4,3-9) követő csodaelbeszélések (vö. 4,35-5,43) között szerepel. A magvetőről (4,3-9), a növekvő vetésről (4,26-29) és a mustármagról (4,30-34) szóló példabeszédek mind az Isten országának fejlődéséről szólnak, amely a hívő ember életében valósul meg. A magvetőről szóló példázat magyarázata alapján világos, hogy a mag nem más, mint az ige magja, vagyis az igehirdetés, amely a földi Jézus életében az ő tanítását és a róla szóló tanítványi igehirdetést jelentette. Nem lehet a véletlen műve az evangélista alkotó tevékenységében, hogy a példabeszédeket követő perikópák ennyire kidomborítják a hit jelentőségét, meglétét vagy éppen hiányát (vö. 4,40; 6,6). A tanítványok szembeszökő kishitúsége a vihar lecsendesítése kapcsán (vö. 4,40) és a názáretiek hitetlensége (vö. 6,6) éles

<sup>621</sup> BRANCH, R. G., *Literary Comparisons and Contrasts in Mark 5:21–43*, in *In die Skriflig* 48 (2014/1), 4.

ellentétben áll perikópánk két főszereplőjének, Jairusnak és a vérfolyásos asszonynak a hívő magatartásával. Jairus odaadó bizalma Jézus iránt azért is lehet meglehetősen, hiszen Jézus a hivatalos vallási elit részéről eddig folyamatos ellenállásba ütközött (vö. 2,7.24; 3,6.22). Jairus és a vérfolyásos asszony hite nem ismeri fenntartást, legyőzi a nehézséget (vö. 2,1-12) és Jézusnak, mint csodatevőnek a személyére irányul. Természetesen itt a csodát váró személyek részéről még nem az Isten Fiába mint a megfeszített és feltámadt Krisztusba vetett, húsvét utáni hitről van szó, ugyanakkor Krisztus feltámadásának fénye már átsejlik a kislány feltámasztás-jelenetén. Azt akarja igazolni az elbeszélés, hogy a feltámadt Krisztus, – aki az Egyház hitének tárgya – azonos a történeti Názáreti Jézussal, a galileai vándortanítóval és gyógyítóval.

#### 4.7.3. A keresztségi motívumok

Az újszövetségi iratok keresztségről szóló részei közül az alábbiakban hasonló motívumok, illetve szóbeli megfelelések is fedezhetők fel a Mk 5,21-43-mal:

Róm 6,3-11	Ef 5,14	Kol 2,11-12	Tit 3,5-7
az élet újdonságában járás (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)	felébredés (ἔγειρε, ὁ καθεύδων)	feltámadás a hit által (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως)	újjászületés/megújulás (παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως)
	feltámadás (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν)		

- Jairus lányának feltámasztása:

a) A Róm 6,3-11-ben az élet újdonságában járás (vö. Róm 6,4: ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν) keresztségi motívuma, amely a megkereszteltek Krisztusban való új életére vonatkozik, párhuzamba állítható Jairus lányának a feltámasztásával. Ez kézzelfogható és valóságos módon megjelenik a Mk 5,42-ben: amikor a kislány engedelmeskedve Jézus parancsának (vö. Mk 5,41: ταλιθα κουμ; τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε) azonnal feltámadt (εὐθὺς ἀνέστη) és járkált (περιπατεῖ). Ugyanaz a περιπατέω ige szerepel tehát mind a Róm 6,4-ben, mind az Mk 5,42-ben. A Róm 6,4-ben a megkereszteltek új kegyelmi állapotát jelöli a ἵνα célhatározói kötőszóval bevezetett aor. coni-ban álló ige (περιπατήσωμεν). A mondat jelentése: mi keresztények azért keresztelkedtünk meg, hogy Krisztus feltámadásának erejéből

már a jelen időben hasson az örök élet, a feltámadás ereje a mi mostani életünkben is. A Mk 5,42-ben a feltámasztás következménye az a tartós, új állapot, amely a kislány új életét jelenti. Mivel csak tizenkét éves, rá is igaz az, hogy az élet újdonságában (ἐν καινότητι) jár: hiszen előtte áll még az egész felnőtt élet. A Tit 3,5-7-tel is kapcsolatba hozható a kislány Jézustól ajándékba kapott új élete: hiszen ott a keresztség, mint az újjászületés és megújulás fürdője van bemutatva (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως). Ahogy a kislány újjászületett a fizikai halál állapotából a földi életre, úgy a megkereszteltek újjászületnek és megújulnak a Szentlélek fürdőjében, ugyanakkor ez számukra már az örök élet távlatát jelenti (vö. Tit 3,7: κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου).

b) Az Ef 5,14 őskeresztény keresztelési formula több kifejezése is párhuzamba állítható a lányka feltámasztásával. A Mk 5,39.41-42 szóhasználata jelentős megfelelést mutat az Ef 5,14-gyel. Először is a Mk 5,39-ben Jézus a halottsiratókat csendre intve – az exegézisben kifejtett okokból – azt állítja a kislányról, hogy alszik (τὸ παιδίον [...] καθεύδει). Másodszor az ἔγειρε „kelj fel!” felszólítással támasztja fel őt a halálból (vö. Mk 5,41). Harmadszor a kislány feltámadását az az ige írja le (vö. Mk 5,42: ἀνέστη), amely himnusztöredék második sorában szerepel (vö. Ef 5,14: ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν). Az Ef 5,14 a keresztség előtt állókat alvónak nevezi (ὁ καθεύδων), és felszólítja felkelésre. A himnusztöredék második sora a feltámadás másik őskeresztény terminus technicusát használja, szintén act. imperativus sg. 2-ben (ἀνάστα), felszólítva a korábbi bűnös és hitetlen életből való feltámadásra. Az Ef 5,14-ben tehát összesen három (καθεύδων, ἔγειρε, ἀνάστα) szó szerinti megegyezést találunk az általunk vizsgált perikópával. Jairus lánya esetében az alvás (vö. 5,39: καθεύδει) a halál állapotában ténylegesen eltöltött átmeneti állapotra vonatkozik, míg az ἔγειρε „kelj fel!” (vö. Mk 5,41) és ἀνέστη „felkelt/feltámadt” (vö. Mk 5,42) igék a halálból az életbe történő visszatérést jelzik. Az Ef 5,14-ben az „alvás” a keresztség előtti bűnös állapotot (vö. Ef 5,6.8.11-12), míg a felkelés, feltámadás a lelki halálból való újjáéledést jelöli. Kimondható tehát: a kislány feltámadása bár elsődleges Krisztus feltámadását jelzi előre, már arra a feltámadásra is utal, amely az Ef 5,14 alapján a keresztségben végbemegy.

c) A Kol 2,11-12-ben szintén szerepel a feltámadás motívuma, amely a Krisztussal való együttfeltámadásként van bemutatva. A feltámadáshoz persze elengedhetetlen Isten az embert a halottak közül is feltámasztó erejébe vetett hit. Ez a keresztség esetében Krisztus feltámadására, míg Jairusnál a lánya megmentésére és feltámasztására vonatkozik. Végző soron tehát Jairus hite is hasonlítható a Kol 2,12-ben olvasható hithez, hiszen hinnie kellett a végső kétségbeesés ellenére is (vö. Mk 5,35.38) Istennek a lányát a halottak közül feltámasztó erejében. Ahogy Jairus szabad akaratára és hitére is szükség volt, hogy Jézust elhívja a házába

a lánya megmentésére, úgy a katekumeneknek is szüksége van a szabad akaratra és a hitre már ahhoz is, hogy elinduljanak a katekumenális úton. Ahogy tehát Jairus meghívta Jézust a házába, hogy a lányát megmentse (σωθῆ), és az éljen (ζήση), úgy a katekumenek hittel meghívják a feltámadt Krisztust az életükbe, hogy üdvözítse őket és örök életük legyen. További párhuzam a keresztség szentségével, hogy míg felnőttkeresztség esetén a kereszteléshez szükséges a keresztelendő szándéka, addig a gyermek- és csecsemőkeresztség esetén a szülőké. A lánya helyett apaként maga Jairus kéri számára a gyógyulást, az ő Jézus iránti bizalma teszi lehetővé gyermeke életre keltését, s ehhez hasonló módon a szülők hittel kérik gyermekeik számára a keresztséget.

- A vérfolyásos asszony meggyógyítása:

1Kor 6,11	Gal 3,27	Tit 3,5-7	1 Pt 3,21
megmosakodás mint megtisztulás (ἀπελούσασθε)	Krisztus felöltése, vagyis szoros közösség Krisztussal (Χριστὸν ἐνεδύσασθε)	mentés (ἔσωσεν ἡμᾶς)	mentés (σφύζει βάπτισμα)

a) Az 1Kor 6,11 a keresztséget a mosakodáshoz (ἀπελούσασθε), tehát lényegében a benső megtisztuláshoz hasonlítja, amelyet két pass. aor. pl. 2. ben álló ige is kifejez ebben a versben: a ἡγιασθητε „megszentelődtek” és az ἐδικαιώθητε „megigazultatok”. Bár az asszony testi formában nyilván nem mosakszik meg, de az őt tisztátalanná tevő betegségtől való kultikus megtisztulása, tehát képletes értelemben vett megmosakodása bekövetkezett. A Lev 15,27 egyébként a vérfolyás miatt tisztátalanná váltak számára mosakodást ír elő a megtisztulásuk érdekében. Az asszony megtisztulása természetesen egy mélyebb síkon megy végbe, hiszen Jézus megérintése által nemhogy a csodatevőt nem tette tisztátalanná, hanem inkább ő maga tisztult meg a tisztátalanságából és gyógyult meg bajából. Ezt a testi gyógyulást és megtisztulást a lelki gyógyulás magasságára emeli fel a Jézusnak tett őszinte vallomás (vö. Mk 5,33: εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν), ami által – bár a szöveg nem említi – esetleges bűnei is bocsánatot nyertek. Így tehát adott a párhuzam az 1Kor 6,11-ben megjelenő keresztségi motívumokkal. Ahogy az asszony a vele történt csodás esemény és a gyógyítóval való párbeszéd következtében egészen megtisztul testi-lelki bajából, úgy a keresztségben a megkereszteltek megmosakodnak és bensőleg egészen tisztává válnak. A keresztségben azonban ez egy sokkal mélyebb valóságot jelent, hiszen szorosan összekapcsolódik a megszentelődéssel és a megigazulással.

b) A Gal 3,27 a keresztséget úgy mutatja be, mint Krisztusba öltözést (vö. Gal 3,27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε), amely a vele való legbensőbb

közösséget jelenti. A Krisztussal való szoros egység által válunk mi magunk is Isten fiaivá (vö. Gal 3,26: Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), tehát istenfiúságunk előfeltétele Krisztus magunkra öltése a keresztségben. Így tehát a Gal 3,27 keresztségről szóló vers – ahogy a γὰρ „ugyanis, mert, hiszen” kötőszó – értelmezi a 3,26-ban megemlített istenfiúságot. A vér folyásos asszony történetében ez a „magára öltés” (ἐνδύω), vagyis a Krisztussal való közösségre lépés Jézus megérintésén keresztül történik meg. Amikor ugyanis megérinti a csodatevő ruháját, Jézusból erő távozik (vö. Mk 5,30: τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθοῦσαν), amely az asszonyban gyógyulást eredményez. Persze ez nem egy személytelen erő, hanem Jézusnak, az Isten Fiának az emberi természetén keresztül működő isteni hatalma, amihez a bizalommal teljes, hívő ráhagyatkozás révén tud a gyógyulni kívánó kapcsolódni (vö. 5,34). Az asszony tehát tudatosan „beöltözik” Krisztus gyógyító erejébe, hogy ezáltal meggyógyuljon és új módon kapcsolódjon Isten országához.

c) A gyógyulást kifejező σῶζω „megment, meggyógyít, üdvözít” ige szorosan összekapcsolódik a vér folyásos asszony több lépcsőben kibontakozó hitével. Erre a hitre reflektálnak Jézus biztató elbocsátó szavai (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην), amelyek emlékeztetik Márk keresztény olvasóit saját megtérésükre, hiszen a hitük őket is megmentette, és a béke (εἰρήνη) eszkatologikus útjára állította. Néhány kutató (Braumann, Marcus), arra a következtetésre jutott, hogy az asszonyhoz intézett bátorítás a ἡ πίστις σου σέσωκέν σε „hited megmentett/üdvözített téged” valószínűleg egy őskeresztény keresztelési formula volt.<sup>622</sup> Ettől függetlenül is adott a párhuzam az asszony hit általi gyógyulása és a keresztények hit és keresztség általi üdvössége között, hiszen akárcsak az asszonyt, őket is megérintette Isten ereje, és ők is tanúságot tettek Jézus szerető közelségében Isten megmentő csodájáról a saját életükben. Ahogy a vér folyásos asszonyhoz odafordult Jézus és megerősítette őt hitében, hasonlóképpen – sőt, sokkal személyesebb módon – a keresztségben odafordul a keresztelendőkhöz, és megerősíti őket abban, hogy hitükön keresztül az új, eszkatologikus kor békéje várja őket.<sup>623</sup> A hit általi megmenekülés révén adott a párhuzam a Tit 3,5-7-tel és az 1Pt 3,21-gyel is, hiszen azon szövegek a keresztséget, mint az üdvösség eszközt állítják elénk (vö. Tit 3,5: ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ...; 1Pt 3,21: ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῶζει βάπτισμα). Különösen az ἔσωσεν ἡμᾶς „megmentett/üdvözített minket” keresztségre utaló kifejezés illeszkedik jól a Mk 5,34 ἡ πίστις σου σέσωκέν σε formulájához. Az utóbbiban a σῶζω ige praes. perf-ban áll, ami jelzi a gyógyulás befejezett mivoltát, míg az

<sup>622</sup> Vö. MARCUS, *Mark 1-8*, 361.369.; BRAUMANN, *Die Schuldner und die Sünderin Luk. VII. 36-50*, in *New Testament Studies* 10 (1964/4), 489-490.493.

<sup>623</sup> Vö. MARCUS, *Mark 1-8*, 369.



előbbiben az ige aoristos alakja kifejezi a keresztség egyszeri és megismételhetetlen jellegét, s azt is, hogy Isten üdvözítő ereje a keresztség által már el kezdett hatni a megkereszteltek életében.

## 5. A betszaidai vak meggyógyítása (Mk 8,22-26)

### 5.1. Fordítás

22 És jönnek Betszaidába, és hoznak neki vakot, és kéri őt, hogy érintse meg őt. 23 És megfogván a kezét a vaknak kivitte ő a falun kívülre, és köpve az ő szemeibe rárakván a kezét őrá megkérdezte őt: „Vajon mit látsz?” 24 És felnézvén mondta: „Látom a járkáló embereket, akiket, mint fákat látok.” 25 Majd ismét ráhelyezte a kezét az ő szemeire, és tisztán látott és helyreállt és megnézett messziről tisztán mindent. 26 És elküldte őt az ő házába mondván: „Még a faluba se menj be!”

### 5.2. Szövegkritika

Rögtön a perikópa elején a település neve Bethániára változik néhány szövegváltozatban (D 1424<sup>mg</sup> pc it), amely feltehetően abból a feszültségből ered, hogy a 23. és a 26. versekben az evangélista faluként (κώμη) emlegeti az egyébként város rangján álló helységet.<sup>624</sup> A 23. versben a τοῦ τυφλοῦ helyett αὐτοῦ (W Θ f<sup>1.13</sup> et al), az ἐξήνεγκεν „kivitte” (κ B C L Δ Θ 33. 579. 892. 2427 pc) helyett pedig a hasonló jelentésű ἐξήγαγεν „kivezette” ige<sup>625</sup> (vö. A D W f<sup>1.13</sup> et al) található az egyes szöveggyűjteményekben. Ugyanezen verset illetően a βλέπω „látni” ige praes. impf. ind. act. sg. 3. βλέπει alakját tartalmazzák bizonyos kéziratok (κ A D<sup>2</sup> L W f<sup>1.13</sup> 2427 et al), míg mások a sg. 2. βλέπετε olvasatot tanúsítják (B C D\* Δ Θ 565. 579. pc et al). Az utóbbi nyelvileg nehezkesebb, tehát lectio difficiliornak tekinthető, míg előbbi nyelvi korrekció. A 25. versben a τηλαυγῶς (κ<sup>2</sup> A B D (W) Θ f<sup>1.13</sup> 2427 et al) „távolról tisztán” adverbium helyett az azonos jelentésű δηλαυγῶς változatot részesítik előnyben egyes szöveggyűjtemények (κ\* C L Δ 33. 579. pc).<sup>626</sup> A különbség oka talán a hasonló hangzásból következő másolási hiba lehetett. A 26. versben összetett szövegkritikai problémával találjuk magunkat

<sup>624</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 388.

<sup>625</sup> art. ἐξάγω, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 153.

<sup>626</sup> Vö. TAYLOR, *Mark*, 372.

szembe, mintegy nyolc különböző olvasat terjedt el az egyes szövegtanúkbán, amelyek a következők:<sup>627</sup>

- 1) μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης (κ<sup>c</sup> B L f<sup>l</sup> syr<sup>s</sup> cop<sup>sa, bo, fay</sup>)
- 2) μηδενὶ εἴπης ἐν τῇ κώμῃ (it<sup>k</sup>)
- 3) μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης μηδὲ εἴπης τίνι ἐν τῇ κώμῃ (A C et al)
- 4) ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ μηδενὶ εἴπης (Θ D 565 et al).

Az 1) olvasatot az alexandriai, keleti és egyiptomi szövegtípusok korai képviselői támogatják, és ez tűnik a szöveg legkorábbi formájának. A 2) olvasat az 1) értelmének tisztázása végett jöhetett létre, míg a 3) olvasat egyértelműen az 1) és 2) összeillesztéséből alakult ki. A 4) változat a 2) kidolgozása egy bevezető kifejezés betoldásával, aminek további módosításai alakultak ki a nyugati és egyéb szövegtanúkbán.<sup>628</sup>

### 5.3. Szöveggörnyezet, felosztás

A betszaidai vak meggyógyításának történetét közvetlenül a farizeusok jelképzése (vö. 8, 11-13) és a farizeusok kovászáról szóló rész (vö. 8,14-21) előzi meg. A Mk 8,18-ban Jézus említést tesz a tanítványok képletes vakságáról és süketségéről, amely a Jézus szolgálatával kapcsolatos értetlenségükre vonatkozik (vö. 8,17.21). Így a vak meggyógyítása majd bizonyítékul szolgál arra, hogy az ő lelki vakságuk – értetlenkedésük – is orvosolható, csakúgy, mint a fizikai vakság. A perikópát követő részekben kiemelt szerepet kap a tanítványokkal való foglalkozás (vö. 8,27-10,52). Éppen ezért nem lehet véletlen a perikópa itteni elhelyezése.<sup>629</sup> A szakaszunkat közvetlenül követő rész Péter vallomása Fülöp Cezáreájában (vö. 8,27-30), valamint Jézus szenvedésének és feltámadásának első megjövendölése (vö. 8,31-33), így a 8,22-26 irodalmi összekötő kapocsként is szolgál a tanítványokkal kapcsolatos két jelentős elbeszélés között.<sup>630</sup>

Az elbeszélés az alábbi egységekre tagozódik: 1) Bevezetés: a) a csodatevő fellépése (22a v.); b) a segítségre szoruló beteg és kísérőinek megjelenése, a gyógyítás kérése (22b v.); c) a csoda előkészítéseként a beteg elkülönítése a többiektől, a nagyközönség kizárása (23a v.); 2) A kétlépcsős gyógyítás menete: a) Első fázis nyállal és kézrátétellel (23b v.); b) a gyógyító kérdése az eredmény felől (23c v.) és vak ember válasza (24. v.), a részleges gyógyulás demonstrálása; c) Második fázis kézrátétellel (25a v.); d) a teljes gyógyulás demonstrálása (25b

<sup>627</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 84.

<sup>628</sup> Vö. uo. 84.

<sup>629</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 429-431.

<sup>630</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 321-322.

v.); 3) A csodát követő események leírása: a) a látóvá váló vak hazaküldése (26a v.); b) a hallgatási parancs elhangzása (26b v.). Figyelemre méltó sajátossága a történet felépítésének a gyógyulás folyamatának kétlépcsős bemutatása, ami az evangéliumban egyedül itt található meg, míg a nyál használata ezen a helyen kívül egyedül a siketnéma meggyógyítása (vö. 7,31-37) során fordul elő.

#### 5.4. Hagyománytörténet

Két szempontból is párosítható a Mk 8,22-26 más márkai csodaelbeszélésekhez. Először is rokonságot mutat a vak Bartimeus történetével, hiszen ez a két vakgyógyítás található az evangéliumban, másrészt a süketnéma történetével a nyál használatát illetően a gyógyítás folyamatában.<sup>631</sup> A 7,31-37 és a 8,22-26 már feltehetően a hagyományban is összetartozó ikertörténet volt,<sup>632</sup> hiszen mindkettőben számos szóbeli és tartalmi párhuzam fellelhető.<sup>633</sup> Közös vonás a beteg elkülönítése, a nyál használata és az érintés a gyógyítás folyamatában, ezen kívül a két perikópa elején szó szerinti megegyezést találunk (vö. 7,32 és 8,22: Καὶ φέρουσιν αὐτῶ [...] καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα...).<sup>634</sup> Feltűnő továbbá, hogy a 8,22-26-ban a csoda végén nem találunk semmilyen csodálkozás motívumot (vö. 7,37), holott nyilvánvalóan voltak jelen emberek (vö. 8,22.24), az ő reakciójuk azonban teljesen hiányzik. Ebből pedig már Lohmeyer arra következtetett, hogy a hagyományban a vak meggyógyítása megelőzhette a süketnémáét.<sup>635</sup> A 7,37-ben található kórusválasz háttérét az Iz 35,5 adja, amely eredetileg az összekapcsolódó két elbeszélés közös befejezése lehetett.<sup>636</sup> A látás és a hallás ajándéka a hithez kapcsolódik, annak metaforájaként a látás és hallás visszanyerése a hitre jutást és a mélyebb megértést jeleníti meg, amely explicit módon a vak Bartimeus történetében jut kifejezésre (vö. 10,52).<sup>637</sup> A 7,31-37 a hallás, a 8,22-26 a látás ajándékát jeleníti meg, s ezzel a két elbeszélés közös választ ad a Jézus által idézett izajási szövegre, amely a 4,10-12-ben a

<sup>631</sup> Vö. EVE, E., *Spit in your eye: the blind man of Bethsaida and the blind man of Alexandria*, in *NTS* 54 (2008/1), 12.

<sup>632</sup> Vö. WILLEBRAND, M., *Markus mit narratologischer Brille gelesen: Beobachtungen und Deutungsperspektiven zur Erzählerinstanz in Mk 7,31-37 und 8,22-26 Teil I*, in *BN* 172 (2017), 65.

<sup>633</sup> Vö. AYAYO, K. G., *Magical expectations and the two-stage healing of Mark 8*, in *BBR* 24 (2014/3), 381-382.

<sup>634</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 423.

<sup>635</sup> Vö. LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, 159.

<sup>636</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 429.

<sup>637</sup> Vö. KOLLMANN, B., *Neutestamentliche Wundergeschichten*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2002, 120.

kortársak hitetlenségével összefüggésben jelenik meg (Iz 6,9-10): „*Nézzenek, de ne lássanak, halljanak, de ne értsenek, nehogy megtérjenek, s bocsánatot nyerjenek.*”<sup>638</sup>

Nehézséget jelent, hogy a perikópa falut említ (ἔξω τῆς κώμης), ugyanakkor Betszaida gyakorlatilag város volt,<sup>639</sup> hiszen Fülöp tetrarcha kibővítette és Juliásznak nevezte el Augustus Caesar lánya, Julia tiszteletére, s Gaulanitisz fővárosa lett.<sup>640</sup> A helységnév szerepeltetése Márknak tulajdonítható,<sup>641</sup> mint ami sajátos stílusával (Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαιδάν) összeköti az előzményekkel ezt a csodaelbeszélést. A 8,22a-hoz (Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαιδάν) hasonlóan a 8,26b is Márk szerkesztő tevékenységének tudható be (Μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης), hiszen megfelel sajátos titokfelfogásának, s ugyanakkor ellentmondani látszik a 8,26a-val, amelyben visszaküldi Jézus a meggyógyultat a saját házába (εἰς οἶκον αὐτοῦ: vö. 5,19). Összességében tehát a márkai redakció mértéke csekély: a közösen áthagyományozott két történet szétválasztását és külön-külön elhelyezését az evangélista végezte el.<sup>642</sup> Megfigyelhető egy A B A szerkezet a 7,31-8,21 viszonylatában: a siketnéma meggyógyításával kezdődik, majd a vak meggyógyításával zárul a tanítványok értetlenségének (vö. 8,14-21) epizódja.<sup>643</sup> A betszaidai vak történetét a megelőző perikópákkal összekapcsoló saját bevezetéssel (vö. 8,22a), illetve saját befejezéssel (vö. 8,26b) látta el. Fontos szerepe van az elbeszélésnek Márk evangéliumában: a tanítványok lelki vakságának (vö. Mk 8,14-21) megfelel a testi vakság, míg a testi vakság fokozatos gyógyítása megmutatja a fejlődés lehetőségét számukra. Péter hitvallása azt jelenti, hogy a vakság már kezd megszűnni, ám Péternek a szenvedésjövendölést követő tiltakozása jelzi, hogy a látás még nem teljes.<sup>644</sup>

## 5.5. Szinoptikus összehasonlítás

Az elbeszélést – hasonlóan a siketnéma meggyógyításához – a másik két szinoptikus evangélista kihagyta. Ezt nem véletlenül tették, hanem feltehetően a gyógyítástörténet mágiusnak ható elemei miatt.<sup>645</sup> Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy az elbeszélés egyik eleme, a vak szemének megérintése (vö. Mk 8,23.25) a Máté evangélium két vakgyógyításában is szerepel (vö. Mt 9,29; 20,34). Ezek az elbeszélések azonban a jerikói vak

<sup>638</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 167.

<sup>639</sup> Vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus I*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 206.

<sup>640</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 432.

<sup>641</sup> Vö. JOHNSON, E. S., *Mark 8:22-26: the blind man from Bethsaida*, in *NTS* 25 (1979/3), 371-372.

<sup>642</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 423-424.

<sup>643</sup> Vö. OSBORNE, *Mark*, 221.

<sup>644</sup> Vö. ACHTEMEIER, P. J., *Jesus and the miracle tradition*, Cascade Books, Eugene, 2008, 79-81.

<sup>645</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 392.

meggyógyításának történetével mutatnak rokonságot, ezért erre a szempontra majd ott fogunk bővebben kitérni.

## 5.6.Exegézis

### 5.6.1. Bevezetés (vö. Mk 8,22-23a)

A 22a vers az evangélista reakciójának tudható be, ahogy a hagyománytörténeti részben megállapítottuk. A történeti jelenben álló ἔρχονται „jönnek” ige Jézusra és tanítványaira vonatkozik.<sup>646</sup> A Betszaida helységnév jól illeszkedik az evangélium itineráriumába: Jézus Genezáret földjéről (vö. 6,53) Tírusz és Szidón környékére megy (vö. 7,24), majd Tírusz vidékéről Szidónon át Dekapolisz határába (vö. 7,31), onnan pedig Dalmanuta környékére (vö. 8,10). Betszaida, ahonnan majd továbbindul Fülöp Cezáreájába (vö. 8,27), a hellenisztikus elemeket tartalmazó elbeszélés számára alkalmas háttérter alkotó pogány vidéken, a Galileai-tó északkeleti partján, a Jordán folyótól keletre helyezkedik el.<sup>647</sup> A nehézségekkel teli hajóút után – szó esett ott az elfelejtett kenyérről, a farizeusok kovászáról és a tanítványok tökéletlen felfogásáról (vö. 8,14-21) – Jézus és tanítványai végre kikötöttek azon a helyen, ahová már korábban (vö. 6,45.53) is menni szándékoztak. Új fejezet nyitánya ez Jézus nyilvános működésében: inentől kezdve kizárólag gyalog folytatódik az utazás, melynek végcélja Jeruzsálem. Jézus háromszor is megjövendöli saját szenvedését, kereszthalálát és feltámadását, és a nehezedő küldetésével párhuzamosan kevesebb csoda történik ezen az úton.<sup>648</sup>

A Márk előtti gyógyításelbeszélést a φέρουσιν αὐτῷ „hoznak hozzá” kifejezés vezeti be. A φέρω „hoz, visz, hord, hurcol cipel” ige<sup>649</sup> több más csodaelbeszélésből is ismerős lehet (vö. 2,3: φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν; 7,32: φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν; 9,17.20: ἦνεγκα πρὸς σέ/με ἦνεγκαν πρὸς αὐτόν). Tehát ennek a csodaelbeszélésnek is jellemzője, hogy a gyógyítandó személy fogyatékosága – vaksága – miatt nem tud odamenni a gyógyítóhoz, ezért mások segítségére szorul, akik segítenek számára ennek az alapvető kapcsolatnak a megteremtésében. Bár a 8,22-ben explicit módon sem a beteg embernek, sem segítőinek – barátainak vagy rokonainak – a hite nincs megemlítve, ugyanakkor implicit módon a cselekedetükből (φέρουσιν) az mégis kiolvasható. Hiszen önmagában az a tény, hogy Jézushoz

<sup>646</sup> Vö. WILLEBRAND, M., *Markus mit narratologischer Brille gelesen: Beobachtungen und Deutungsperspektiven zur Erzählerinstanz in Mk 7,31-37 und 8,22-26 Teil II*, in *Biblische Notizen* 173 (2017), 120.

<sup>647</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 431.

<sup>648</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 598.

<sup>649</sup> art. φέρω, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 508.

viszik (φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν), és kérést intéznek hozzá (καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν), egyértelműen sugallja Óbelé vetett bizalmukat. Kérésük ugyanis arra irányul, Jézus érintse meg (ἵνα αὐτοῦ ἄψηται) fogyatékos társukat, tehát a puszta érintésének csodatevő erőt tulajdonítanak.<sup>650</sup>

A betegről csupán egyetlen szóval számol be a szöveg: τυφλός „vak”. Az ókori világban a vakok élete szinte mindig nagyon nyomorúságos volt, hiszen többnyire a társadalom peremére szorulva éltek. A vakokat gyakran kényszerítették koldulásra az utcán vagy más forgalmas tereken az alamizsna reményében. A vakságból való gyógyulás – vagyis a látás képességének visszanyerése teljes mértékben lehetetlen eseménynek számított. Izraelben a vakságot a papi szolgálat akadályának tekintették (vö. Lev 21,18; 22,22), ugyanakkor a jogi előírások különös figyelmet fordítottak a vakokra. A Deuteronomium egyenesen átkot mond azok számára, akik a vak embert tévútra vezetik (vö. MTörv 27,18). Az úgynevezett „szentségtörvény” megparancsolja, hogy ne átkozzák a siketeket, és ne tegyenek akadályt a vak útjába (vö. Lev 19,14). Egyedül Isten az, aki képes megnyitni a vakok szemét (vö. Zsolt 146,8).<sup>651</sup>

A ἄπτω „megérint” ige több alkalommal is előfordul, mint a csodatétel eszköze, amely közvetíti a Jézusból áradó gyógyító erőt. Ezt a jelenséget megfigyelhetjük egyrészt a szummáriumokban (3,10: ἄψονται; 6,56: ἄψονται és ἤψαντο;), másrészt a leprás (vö. 1,41:), a vérfolyásos asszony (vö. 5,27 köv.:) és a siketnéma (vö. 7,33: ἤψατο) esetében is. Ezekben a helyeken az érintést kifejező ige vagy coniunctivus aoristosban „hogyan megérintsék/megérinthessék”, vagy indicativus aoristosban „megérintette/megérintették” áll. A coni. aor. Jézus érintésének szándékát, vágyát fejezi ki, míg az ind. aor. a cselekmény megtörténtét jelzi. Az 1,41-ben és a 7,33-ban Jézus az, aki megérinti a betegeket, míg a többi esetben Őt érintették meg (vö. 5,27; 6,56), és minden alkalommal gyógyulás következett be. A 8,22-ben használt jelenidő közel hozza az olvasóhoz a jelenetet, élénkséget, közvetlenséget kölcsönöz neki, és egyúttal a φέρουσιν „hoznak” és a παρακαλοῦσιν „kérlek” igék praesens historicuma kihangsúlyozza a vak személy szükségletét a látásra.<sup>652</sup>

A 23a vers a csoda előkészítéséről és a megfelelő környezet kialakításáról szól, ahol háborítatlanul tud lezajlani a gyógyítás folyamata. A kísérők kérése (vö. 8,22b) zsidó népi jámborságot tükröz (ἵνα αὐτοῦ ἄψηται), ugyanakkor a kérés teljesítése a hellenisztikus

<sup>650</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 393.

<sup>651</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 571-572.

<sup>652</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 417

gyógyítóktól megszokott módon történik.<sup>653</sup> Az ἐπιλαμβάνομαι „megfog, megragad” ige Márknál egyedül itt fordul elő, itteni alakja act. aor. part. m. sg. nom. Az ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ „megfogván a vak kezét” participiumos szerkezet és az act. aor. ἐξήνεγκεν „kivezette” ige kifejezi a gyógyítandó ember elkülönítését a többiektől, amely kézen fogva történik, hiszen magától még nem lett volna képes erre. A 7,33-ban – mivel ott látó emberről van szó – hiányzik ez a kézen fogás mozzanata (vö. 7,33: ἀπολαβόμενος az ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς helyett), de szintén megtalálható a tömegtől való eltávolítás (vö. 7,33: αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ’ ἰδίαν). Az ἔξω τῆς κώμης „a faluból” határozó a márki messiási titokszerkezettel összhangban teljessé teszi az elkülönítés mozzanatát,<sup>654</sup> amely a csodaelbeszélések stílusjegyének is tekinthető.<sup>655</sup> A κώμη „falu” említése a πόλις „város” helyett már előrevetíti a 8,27-ben szereplő εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου „Fülöp Cezaréájának falvai közé” kifejezést.<sup>656</sup> Ráadásul a Szeptuaginta görög szövege nyelvileg is hasonlóságot mutat a Mk 8,23-mal (vö. Jer 31,32 [38,32 a Szeptuagintában]: ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν). Ez lehetőséget ad arra, hogy a faluból való kivezetést párhuzamba állítsuk a választott nép Egyiptomból való kivonulásával. Hiszen ahogy a vak ember számára teljesen új kezdetet jelentett látásának visszanyerése, úgy az exodus nagy eseménye szintén meghatározó, új kezdet volt a zsidóság történetében.<sup>657</sup> A prófétai szövegekben arról is szó van, hogy az eszkatologikus jövőben Isten kivezeti a rabságból választottait és megnyitja a vakok szemét (vö. Iz 42,6-7). Az ószövetségi hátteret is figyelembe véve történetünkben is felsejlik az új exodus, amely az evangélium ezen részének (vö. 8,22-10,52) jelentős motívuma.<sup>658</sup>

A gyógyító és a beteg teljes elvonulása már előkészíti a 26. vers hallgatási parancsát, s ugyanakkor biztosítja az esemény meghittségét, a személyes törődés lehetőségét.<sup>659</sup> Ebben a motívumban erős kontrasztot figyelhetünk meg a farizeusok jelkézésével szemben, akik határozott elutasításba ütköznek Jézus részéről (vö. 8,12: ἀμὴν λέγω, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον), mivel kísértik Őt (πειράζοντες αὐτόν), hogy a messiási hatalmát nyilvánosan fitogtassa. A hitteli teli kérésnek viszont, hogy egy beteg emberen segítsen, nem áll ellen. Azonban itt sem a látványosságot keresi, hanem kellő diszkréciót igyekszik teremteni a csoda végrehajtásához kettejük számára, ami Jézus gyengéd szeretetét tükrözi a vak ember felé. A

<sup>653</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 230.

<sup>654</sup> Vö. EVE, E., *Spit in your eye: the blind man of Bethsaida and the blind man of Alexandria*, in *NTS* 54 (2008/1), 13.

<sup>655</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 425.

<sup>656</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 417

<sup>657</sup> Vö. RIUS-CAMPS, J., *El ciego de Betsaida/Betania (Mc 8,22-26)*, in *EstBib* 58 (2000/3), 299-300.

<sup>658</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 598.

<sup>659</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 167-168.

beteg minden ellenkezés nélkül teljesen rábízta önmagát Jézusra, aki a vele folytatott párbeszédén keresztül bevonja őt a gyógyulás folyamatába. Tulajdonképpen ez az egyetlen szakasz az evangéliumban, ahol Jézus a gyógyító tevékenysége végeredményéről érdeklődik.<sup>660</sup> A gyógyítás fokozatossága nem a gyógyító erejének vagy természetfölötti képességének gyengeségét jelenti a korabeli olvasó számára, hanem sokkal inkább a gyógyító gondos igyekezetét húzza alá, bizonyítékát adva Jézus hatalmas gyógyító erejének.<sup>661</sup>

### 5.6.2. A kétlépcsős gyógyítás menete (vö. Mk 8,23b-25)

A 23b vers a gyógyítás első fázisát mutatja be. A 7,33-hoz hasonlóan itt is szerepel a köpés (πτύσας), tehát a nyál használatának és a kézrátételnek (ἐπιθεις τὰς χεῖρας αὐτοῦ) a mozzanata. Mindkét történetben e cselekvéssor a gyógyítandó testrésze irányul: a 7,33-ban a nyelvre (τῆς γλώσσης), itt a szemekre (εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ). A 23b-ben csak a köpéssel kapcsolatban vannak említve a szemek, az viszont nincs konkrétan megnevezve, hogy az érintés mely testrésze irányul – hiszen csak az αὐτοῦ névmás jelzi az érintés irányát –, a 25. vers πάλιν „ismét” szava azonban arra enged következtetni, hogy a szem megérintéséről van szó. A nyál használatának gyógyító erőt tulajdonítottak (vö. 7,33; Jn 9,6).<sup>662</sup> „*Számos ősi dokumentum megállapítja, hogy különösen egy tekintélyes és erényes ember nyálának fontos szerep jut a gyógyító technikák alkalmazásában, főleg a látás helyreállításánál.*”<sup>663</sup> A korabeli zsidóság egyfajta orvosságként tekintett rá, amelyet különösen szembetegségekre alkalmaztak mágikus formulákkal együtt.<sup>664</sup> Tóbiás az apja vakságának gyógyításához szintén nyálat használt (vö. Tób 11,11). Jézus azonban nem alkalmaz mágikus formulákat, és a 7,34-gyel (εφφαθα) ellentétben itt nem szól semmit.

A kézrátétel mozdulata a 25. versben megismétlődik, ami kifejezi elsődleges szerepét a gyógyulásban.<sup>665</sup> Ez a mozdulat erőátadást jelent, amely a betegség megszüntetését célozza meg, a korabeli felfogás szerint az azt okozó gonosz szellemek kiűzésével.<sup>666</sup> Jézus csodáinál is több ízben megfigyelhetjük az ἐπιτίθημι „rárak, rátesz” igét különböző képzett alakokban a 7,32-n és a 8,23.25-on kívül. A gyermekek megáldása is némiképp hasonlít ezekhez a

<sup>660</sup> Vö. GUELICH, Mark, 430.

<sup>661</sup> Vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus I*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 206.

<sup>662</sup> Vö. MARTOS, Márk, 168.

<sup>663</sup> Vö. AYAYO, K. G., *Magical expectations and the two-stage healing of Mark 8*, in *BBR* 24 (2014/3), 385-386.

<sup>664</sup> Vö. GNILKA, Márk, 425.

<sup>665</sup> Vö. GUELICH, Mark, 432.

<sup>666</sup> Vö. MARTOS, Márk, 168.



gyógyításokhoz,<sup>667</sup> hiszen ott maga az áldás történik a kézrátétel ősi gesztusával (vö. 10,16 *κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας*). Jairus is kézrátételt kér a lánya számára, hogy meggyógyuljon (vö. 5,23). Jézus Názáretben (vö. 6,5) a honfitársak hitetlensége miatt mindössze néhány beteget gyógyít meg kézrátétellel. A missziós parancsban pedig (vö. 16,18) a tanítványokra vonatkoztatva szerepel (*χεῖρας ἐπιθήσουσιν act. fut.*) e mozdulat, akik képesek lesznek majd kézrátétellel betegeket is gyógyítani az őket kísérő jelek egyikeként (vö. 16,17: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσασιν ἄκολουθήσει*).

Jézus – mint korának gyermeke – korának közismert eszközeit (pl. nyál, kézrátétel, érintés) – felhasználja ugyan, amikor gyógyít, ugyanakkor Ő az ily módon bekövetkező gyógyulást is egész nyilvános működése során Isten országának horizontjába helyezi. Az evangélista sem határolódik el a gyógyítás adott korra jellemző elképzelésétől, hanem maximálisan felhasználja annak intenzív színezetét elbeszélő céljainak megvalósításához.<sup>668</sup> A korabeli általánosan elterjedt vélekedés az eljövendő messiásnak is csodatevő erőt tulajdonított, többek között éppen a vakok szemének megnyitását (vö. Iz 42,1-7; Mt 11,2-6; Lk 7,18-23).<sup>669</sup> Nem lehet véletlen éppen ezért, hogy Márk evangéliumának mindkét vakgyógyítása egy-egy olyan esemény előtt történik, amely Jézus messiási méltóságát kinyilvánítja. Közvetlenül a perikópánkat követően Simon Péter messiásnak vallja Jézust (vö. Mk 8,29), míg a vak Bartimeus meggyógyítását (vö. 10,46-52) is olyan szakaszok fogják közre, amelyek rámutatnak Jézus királyi méltóságára (vö. 10,37; 11,1-10).<sup>670</sup>

A gyógyítás első fázisát a 23c versben Jézus kérdése zárja le (*ἐπηρώτα αὐτόν εἴ τι βλέπεις*). Jézus a terápia eredményességét firtató kérdése által úgy jelenik meg számunkra, mint „*egy figyelmes orvos, aki igyekszik ellenőrizni a terápia hatását és kapcsolatot tartani a pácienssel.*”<sup>671</sup> A kérdésben előforduló *βλέπω* „lát” ige a következő két versben még háromszor fog szerepelni különböző változatokban, s a látás képességének fokozatos tökéletesedését fejezi ki. A párbeszédész rész szintén kiemeli a látás visszanyerésének ezt a fokozatosságát, s Jézus kérdésében a *τι* „Mit?” szócska is azt sejteti, hogy a látás visszanyerése egyelőre még nem teljes.<sup>672</sup>

<sup>667</sup> Vö. uo. 168.

<sup>668</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 230.

<sup>669</sup> Vö. MASCILONGO, P., *Il Vangelo di Marco commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 2018, 480.

<sup>670</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 599.

<sup>671</sup> MARTOS, *Márk*, 168.

<sup>672</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 417.

A 24. versben a most már félig gyógyult vak ember kerül az érdeklődés középpontjába, aki mindössze két dolgot tesz: néz/lát és beszél. Az ἀναβλέψας „felnézvén” az ἀναβλέπω „lát, néz, újra lát, visszanyeri látását” jelentésű ige<sup>673</sup> act. part. aor. alakja lényegében azt a pillanatszerű tényt demonstrálja, amikor a vak újra kezd látni.<sup>674</sup> A vak Bartimeus történetében is ennek az igének aoristos alakjai szerepelnek: coni. aor. a vak kérésében, hogy újra láthasson (vö. 10,51: ἵνα ἀναβλέψω), illetve ind. aor. a gyógyulás demonstrációjában, amikor egészen visszanyerte látását (vö. 10,52: ἀνέβλεψεν). Egyébként Jézusra alkalmazva is több alkalommal találkozunk az ἀναβλέψας participiummal, mint az égrettekintés mozzanatával. Előfordul a kenyérszaporítás történetében az áldás és a kenyér megtörése előtt (vö. 6,41: ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους), illetve a süketnéma történetében a felsóhajtás és az „Effata!” kimondása előtt (vö. 7,34: καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν). Ugyanakkor a 8,24-ben a feltekintés (ἀναβλέψας) azt jelenti egyben, hogy az imént még száz százalékosan látássérült ember rátekint a gyógyítójára, és ezáltal még szorosabb, személyesebb kapcsolatba lép vele. A válasza mindenesetre elég különösen van megfogalmazva, a szöveg feltehetően egy sajátosan arám kifejezést meglehetősen nehézkes fordításban ad vissza görögre.<sup>675</sup> A βλέπω igéhez participiumos szerkezet járul: τοὺς ἀνθρώπους ... περιπατοῦντας „az embereket, járókat/járkálókat”, ami úgy fordítható, hogy „*Látom az embereket járni/járkálni.*” A nehézséget inkább a ὅτι ὡς δένδρα ὄρω „hogy mint fákat látom” tagmondat beiktatása jelenti. A nyelvi nehézkesség talán a látás egyelőre még töredékes mivoltát hivatott tükrözni a szövegben.<sup>676</sup> A teljes mondat lehetséges fordítása: „*Látom a járkáló embereket, úgy látom, mintha fáknak lennének.*”<sup>677</sup> Ha elfogadjuk a ὅτι helyett a οὗς használatát,<sup>678</sup> akkor a fordítás így hangzana: „*Látom a járkáló embereket, akiket, mint fákat látok.*” Ez utóbbi fordítást részesítjük előnyben, hiszen a οὗς névmás használata némileg kiküszöböli a mondat nyelvi nehézkességét. A válaszból egyértelműen következik, hogy a teljes gyógyulás még nem következett be, a meggyógyított egyelőre alig kivehető, faszzerű formáknak látja az embereket.<sup>679</sup>

A gyógyulófélben lévő ember beszámolójából arra is következtethetünk, hogy nem volt születése óta vak. Feltehetően később vakult meg, hiszen felismeri az emberek és fák közötti

<sup>673</sup> art. ἀναβλέπω in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 30.

<sup>674</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 419.

<sup>675</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 433.

<sup>676</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 595.

<sup>677</sup> MARTOS, *Márk*, 166.

<sup>678</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 433.

<sup>679</sup> Vö. HOWARD, J. K., *Men as Trees, Walking: Mark 8:22-26.*, in *SJT* 37 (1984/2), 167-168.

összefüggést, amely ismerős lehet az egyszerű emberek lélektanából is. A hellenisztikus mitológiában találkozunk hasonló jelenséggel: Epidaurosban Aszklépiosz meggyógyítja a vakságából a halieiszi Alketaszt, és ő az első pillanatban csak a templom körüli fákat veszi észre. A gyógyulás fokozatossága Márknál egy elbeszélői elem a végbemenő folyamat leírására.<sup>680</sup> Tehát az antik csodaelbeszélésekkel ellentétben itt nem a feszültség fokozása vagy az eset nehézségének aláhúzása a cél. Nem is az első gyógyítási gesztust értékeli le a szöveg, hanem Jézus törődését hangsúlyozza ki, aki egy jó orvoshoz hasonlóan igyekszik elérni a beteg teljes felépülését.<sup>681</sup> A vak látóképességének átmeneti állapota a teljes vakság és a teljes éleslátás között kifejezi a tanítványok hitének tökéletlenségét. Annál is inkább, mert létezik olyan tudományos álláspont is, mely szerint az első gyógyítási fázis a látás, míg a második a felfogás és megértés helyreállítását eredményezte. A tanítványoknak sem az volt a problémájuk, hogy nem látták jól a dolgokat, hanem a sokkal inkább a kognitív szintézissel, vagyis a látottak értelmezésével volt gondjuk.<sup>682</sup> Péter például a 8,29-ben már felismeri Jézus messiási mivoltát, ugyanakkor annak teljes értelmével még nincs tisztában, hiszen túlzottan emberi módon gondolkodik még (vö. 8,29-33). A vak meggyógyításának folyamatában felfedezhető az úton levés (vö. 8,27: ἐν τῇ ὁδῷ) motívuma a perikópa kontextusában, akárcsak a Bartimeus történet esetében (vö. 10,46.52).<sup>683</sup>

25. vers a terápia második és egyben utolsó fázisát írja le, és annak végkifejletét is bemutatja. Itt a 7,34 verssel ellentétben szavak nélkül megy végbe a teljes gyógyulás, azt a kézrátétel viszi végbe (πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας), amely ismét a még nem teljesen gyógyult testrésze, a szemekre irányul (ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ). Ugyanannak a mozdulatnak a megismétlése egyrészt dinamikát kölcsönöz a történetnek, másrészt egyfajta könnyedséget sugall Jézus részéről, aki a hagyományos korabeli elemek segítségével könnyen véget vet a gyógyíthatatlan betegségnek – tudatában annak, hogy pusztá szavával is képes lett volna rá (vö. 10,52). Ahogy a vak Bartimeus esetében Jézus szavait (vö. 10,52: Ὑπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) rögtön követi a gyógyulás (εὐθὺς ἀνέβλεψεν), úgy itt a második kézrátételt követően történik mindez. Jézus nem használ újabb csodatevő technikát, hanem a teljes felépüléshez szükséges életerőt közvetíti az érintése által.<sup>684</sup> Lényegében egy második csodáról

<sup>680</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 425.

<sup>681</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 230.

<sup>682</sup> Vö. GLENNEY, B., – NOBLE, J. T., *Perception and prosopagnosia in Mark 8.22-26*, in JSNT 37 (2014/1), 72.80-82.

<sup>683</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 601.

<sup>684</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 394.

is beszélhetünk, hiszen most már nem egy vak, hanem egy erősen gyengén látó ember látását teszi tökéletessé.<sup>685</sup>

Az ember egészségének teljes helyreállításáról három egymást követő ige segítségével számol be az elbeszélő: διέβλεψεν - ἀπεκατέστη - ἐνέβλεπεν. Az első két ige aoristosban áll, egyszeri cselekményt jelölve, míg a harmadik praet. impf. folyamatos valóságra utal. Az egész elbeszélésben összesen öt ige utal a látásra (Βλέπω, ὄρω, ἀναβλέπω, διαβλέπω, ἐμβλέπω), ami választékossá és gazdaggá teszi az elbeszélés nyelvezetét. A márki hapax διαβλέπω „átlát, tisztán lát, visszanyeri a látását” jelentésű ige<sup>686</sup> – ellentétben az előző versben még a homályos látást kifejező igékkel – azt jelenti, hogy a meggyógyult ember immár meg tudja különböztetni a dolgokat egymástól.<sup>687</sup> A δια – át, keresztül – prefixum a βλέπω előtt ugyanis a tisztánlátásra utal, míg a korábbi ἀνα prefixum még csupán a látás képességének visszanyerését jelzi, de nem annak minőségét. Az ἀπεκατέστη „helyreállt” ige az ember egészségének teljes helyreállítását tudatosítja. Az emberi személy a maga egészségében „helyre lett állítva”, nem pusztán fizikailag, hanem testi-lelki értelemben egyaránt. A teremtés rendjének helyreállítója, Jézus őt is helyreállította (vö. 7,37: Καλῶς πάντα πεποίηκεν; Ter 1,31: בִּרְצוֹן הֵחָיִים הַיְשֻׁעַר לְכָל-תַּאֲחִיִּים הַלְהִיטָה לְרַחֵם). Ez egyben eszkatologikus próféta jel is (vö. Iz 35,5; 7,37b: τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν).

A harmadik ige, az ἐμβλέπω, a teljes helyreállítás után következik „ránéz, megnéz, beletekint, megfigyel, megkülönböztet” értelemben. „*Márk evangéliuma ezt az igét igen intenzív jelentéssel használja* (vö. Mk 10,21.27; 14,67) *abban az értelemben, hogy egy egyszerű pillantásból egy helyzet vagy egy ember megértése indul ki.*”<sup>688</sup> Az praet. impf. sg. 3-ban álló ἐνέβλεπεν „megnézett” igealak bővítettje, a τηλαυγῶς „messzire/messziről tisztán” adverbium<sup>689</sup> és a ἅπαντα „mindent/mindeket” adjectivum a visszanyert látás tökéletességét támasztják alá. Az imperfectum pedig az új helyzet állandóságát mutatja. A gyógyult ember egyszerre lát élesen mindent, tehát minőségében tökéletes lett a látása, a korábbi miópiája és homályos látása megszűnt. A versnek ezen kívül metaforikus értelme is van, tehát ezt a messzire és mindenre kiterjedő éleslátást szellemi síkon, a hit vonatkozásában is fel lehet

<sup>685</sup> Vö. GUNDRY, Mark, 418.

<sup>686</sup> art. διαβλέπω, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 114.; lásd még a látás visszanyerésével kapcsolatban: MARCUS, J, *A note on markan optics*, NTS 45 (1999/2), 250-256.

<sup>687</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 578.

<sup>688</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 578.

<sup>689</sup> art. τηλαυγῶς, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 480.

fogni.<sup>690</sup> A tanítványok esetében ez a hitbéli éleslátás majd csak a feltámadás után válik valósággá. A gyógyult ember rendkívüli gyógyulása által Jézus mindenható isteni hatalmát és ugyanakkor figyelmes, törődő szeretetét is megtapasztalja, amely által az új teremtés már most kezdetét veszi (vö. 7,37 utalva Ter 1,31-re és a Iz 35, 5-re). A betszaidai vak meggyógyításában az evangélista meghívja az olvasót arra, hogy „*Jézusban felismerje a megígért messiást.*”<sup>691</sup>

### 5.6.3. A csodát követő események leírása (vö. Mk 8,26)

A csoda további következményeiről és utóhatásairól nem tudunk semmit, hiszen a 26. vers a gyógyult személy elküldésével (elbocsátás) és a diszkrécióra, valamint a nyilvánosság elkerülésére való felszólítással (hallgatási parancs) ér véget. Hiányzik azonban a 7,37-ben található csodálkozásmotívum és akklamáció, sőt, egyáltalán semmilyen reakcióval nem találkozunk itt a csoda következményeként. A hazaküldés motívuma (ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ) a gerazai megszállott történetéből lehet ismerős (vö. 5,19: Ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου), és egyben az ember teljesen helyreállt egészségéről is bizonyosságot ad. Most már képes magától hazatérni, míg a történet elején hozták, és Jézusnak kézen fogva kellett vezetnie őt vaksága miatt. A Márk szerkesztői tevékenységét tükröző hallgatási parancsot egyetlen felszólítás (Μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης) fejezi ki, feszültséget teremtve a vers első felével, amely a gyógyult ember hazaküldését tartalmazza (ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ).<sup>692</sup> Egyetlen esetben lenne ez a feszültség feloldható, ha az illető nem a faluban lakna,<sup>693</sup> ez viszont a 23. versnek mondana ellen, amely szerint pont a faluból vezetik ki. Úgy is értelmezhető azonban a kettős felszólítás, hogy az ember ne tegyen kitérőt a falu főtere felé, ahol magát ünnepeletné, hanem menjen egyenesen haza, és csak otthon (εἰς οἶκον αὐτοῦ) az övéivel ossza meg nagy boldogságát. A hazaküldött ember valószínűleg betartotta Jézus parancsát, hiszen ellenkezőjéről az evangélium korábban rendre beszámolt (vö. 1,44 köv.; 5,19 köv.).<sup>694</sup> A nyilvánosság tiltása megfelel Márk sajátos messiási titok eszméjének (vö. 9,9).<sup>695</sup> Erről a titokról majd a feltámadás világossága lebbenti fel a fátylat, hiszen Jézus személyének valódi kiléte csak a feltámadás – és az azt megelőző passió – fényében érthető meg igazán.<sup>696</sup>

<sup>690</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 394-395.

<sup>691</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 231.

<sup>692</sup> Lásd még a témában MILLER, J. I., *Was Tischendorf really wrong: Mark 8:26b revisited*, in *NovT* 28 (1986/2), 97-103.

<sup>693</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 418.

<sup>694</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 231.

<sup>695</sup> Vö. BAK, T. B., *Guarigione di un cieco (Mc 8,22-26) nel contesto del Vangelo di Marco*, in *BibAn* 8 (2018/3) 347-348

<sup>696</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 601-602.

## 5.7. Teológiai magyarázat

### 5.7.1. A teljes ember gyógyulása

A betszaidai vak teljes életet kapott ajándékba: képessé vált mostantól az önálló, felnőtt életre, s ugyanakkor új módon tudott övéihez kapcsolódni, a család és a faluközösség életében gyógyult, munkaképes emberként részt venni.

### 5.7.2. A hit szerepe

A csodákkal kapcsolatos hit motívuma explicit módon nem jelenik meg a 8,22-26-ban. Ám a beteg személy környezete nyitott Jézus felé, kéri a gyógyulást, illetve az érintést (vö. 8,22: παρακαλοῦσιν αὐτὸν; αὐτοῦ ἄφηται) a vak számára. Ebben a cselekedetükben bennfoglalt módon jelen van már a hitük, de az az elbeszélés későbbi menetében nem annyira hangsúlyos. Ha figyelembe vesszük az elemzett szakasz szövegekörnyezetét, az alábbi következtetésre juthatunk: a tanítványok nyiladozó hite szimbolikusan megfelel a vak nyiladozó látásának, amely a teljes vakság és elutasítás (farizeusok, írástudók, Heródes-pártiak), valamint a feltámadás fényében megtapasztalt teljes hit között félúton foglal helyet, s egyfajta miópiának, rövidlátásnak tekinthető.<sup>697</sup> Létezik ugyanakkor összefüggés a látás és a megértés között is, hiszen a betszaidai vak nemcsak a látását nyeri vissza, hanem a látott dolgok megértésének képességét is megkapja. Hasonlóképpen a Mk 8,27-31-ben a tanítványok belátása és megértése még tökéletlen, csak egy részét látják az igazságnak.<sup>698</sup>

### 5.7.3. A keresztségi motívumok

Az újszövetségi iratok keresztségről szóló részei közül az alábbiakban hasonló motívumok fedezhetők fel a Mk 8,22-26-tal:

Róm 6,3-11	Ef 5,14	Tit 3,5-7
az élet újdonságában járás (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)	megvilágosítás (ἐπιφάνουσει σοι ὁ Χριστός)	újjászületés/újjáteremtés/ megújulás (παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως)

<sup>697</sup> Vö. GUELICH, *Mark*, 434-436.

<sup>698</sup> Vö. KELLER, M. N., *Opening blind eyes: a revisioning of Mark 8:22-10:52* in *BTB* 31 (2001/4), 152-153.

a) Az élet újdonságában járás egészen kézenfekvő a meggyógyított betszaidai vak ember esetében: hiszen ő, akit korábban vezetni kellett (vö. Mk 8,22: φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν), most már saját magától tud hazamenni, és saját maga irányíthatja földi élete folyását. Ez az újdonság (καινότης) vonatkozik természetesen arra a sajátos hittapaszталatra, amelyre a Jézussal, mint gyógyítóval való találkozás révén tesz szert. Ez az istentapaszталata egy merőben új dimenziót nyitott az életében. A betszaidai vak látásának visszanyerése ugyanakkor az evangélium menetében, ahogy említettük, a tanítványok hitre jutásának analógiája. Ahogy a vak fokozatos gyógyító tevékenység révén részesül a tökéletes látás ajándékában (vö. 8,25: ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα), úgy a tanítványok is fokozatosan, csak a feltámadás után jutnak el a tökéletes hitbeli megértés fényére. Ez a fokozatosság természetesen az evangéliumot olvasó hívő ember életére is igaz, hiszen a megtérés és a keresztség után is megmarad a fejlődés szükségessége. Tehát a Mk 8,22-26 nagyszerű reményre sarkallja a megkeresztelt embert: létezik „teljes látás”, ugyanakkor az nem szükségszerűen azonnal következik be. A keresztségről szóló újszövetségi leírások szövegkörnyezete is kifejezi a fejlődés és formálódás szükségességét a megtérés és megkeresztelkedés után is (vö. Róm 6,12-23; 1Kor 6,1-10.12-20; Ef 5,1-13; Tit 3,1-3).

b) Mivel a vak meggyógyítása a fény érzékelésére való jutást jelenti, lehetőség adódik arra is, hogy az elemzett szakaszt az Ef 5,14 himnusz-töredékének végével hozzuk kapcsolatba: „Krisztus rád ragyog” (ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός), vagyis világosságot ad. A betszaidai vak esetében Krisztus elsősorban azzal ad világosságot, hogy visszaadja a beteg ember szeme világát, ám egyúttal önmagát mint Isten hatalommal teljes küldöttét is kinyilatkoztatja, s így belső világosságot is áraszt. Analóg módon a tanítványoknak és a megkeresztelteknek is Krisztus adja meg a húsvéti hit világosságát és saját személyének teljes megértését. A keresztség persze kizárólag belső, lelki látást, a hit látását teszi lehetővé. A vak tisztánlátása szimbolizálja a kereszténnyé vált pogányok hitét, az éleslátás elnyerésének fokozatossága pedig arra mutat rá, hogy a hitbeli megértésben is fejlődni kell a megkeresztelt hívőnek. Ahhoz, hogy ez a hitbeli megértés szilárd maradjon és növekedjen, feltétlenül szükséges a Krisztussal való szoros és folyamatos közösség.

c) A Tit 3,5-7 szerint a keresztség mint fürdő a Szentlélekben való újjászületést és megújulást (vö. Tit 3,5: λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως) eredményezi. Fontos tudatosítani, hogy a παλιγγενεσία szó a παλιν „ismét, újra” adverbiumból és a γίνομαι ige főnévi alakjából, a „létrejövés, valamivé válás, születés” jelentésű γένεσις főnévből létrejövő szóösszetétel, amely nemcsak „újjászületést”, hanem „újra keletkezést, újjáteremtést,

helyreállítást” is jelent.<sup>699</sup> Ez a szempont felfedezhető a betszaidai vak meggyógyításának történetében, mégpedig az ἀπεκατέστη (vö. Mk 8,25) ige által kifejezett helyreállításban. Ha figyelembe vesszük a Mk 8,22-26 és a Mk 7,31-37 között a hagyománytörténeti részben tárgyalt összefüggést, akkor kapcsolatot állapíthatunk meg az ἀπεκατέστη és a καλῶς πάντα πεποίηκεν „mindent jóvá tett” (vö. 7,37) között. Ahogy az exegézisben említettük, az utóbbiban utalás fedezhető fel a Ter 1,31-re: „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott.” Ebben az olvasatban tehát a betszaidai vak meggyógyításában, „helyreállításában” – csakúgy, mint a siketnéma meggyógyításában – Jézus már új teremtést valósít meg, „helyreáll a teremtés Istentől akart rendje, illetve megvalósul az, amivé a teremtett világ a megváltás által lehet.”<sup>700</sup> Ahogy a betszaidai vak esetében új teremtés, helyreállítás valósul meg, hasonló módon, de még mélyebben részesül a megkeresztelt személy az újjászületésben, helyreállításban azáltal, hogy bensőleg újjászületik (újáteremtődik) a krisztusi életre, amelyet az Istennel való helyreállt kapcsolat és az ember új, kegyelmi valósága jellemez. Kiegészítésként megjegyezzük, hogy Pál apostol két helyen is a καινὴ κτίσις „új teremtmény” (vö. 2Kor 5,17; Gal 6,15) kifejezést használja a keresztények új állapotára, amely a feltámadt Krisztussal való életközösségből fakad.

## 6. Az epilepsziás fiú meggyógyítása (Mk 9,14-29)<sup>701</sup>

### 6.1. Fordítás

14 És elmenvén a tanítványokhoz láttak nagy tömeget körülöttük és írástudókat, velük vitatkozókat. 15 És rögtön az egész tömeg látván őt elámultak és odafutván köszöntötték őt. 16 És megkérdezte őket: „Miért vitatkoztok velük?” 17 És felelt neki valaki a tömegeből: „Mester,

<sup>699</sup> Vö. BÜCHSEL, F., art. *παλιγγενεσία*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I.*, (szerk. Kittel, G.), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 685.; TRUMMER, P., art. *παλιγγενεσία* in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III.*, (szerk. Balz, H. – Schneider, G.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1983, 18.

<sup>700</sup> MARTOS, Márk, 157.

<sup>701</sup> Az általunk vizsgált peripóka (vö. Mk 9,14-29) a többféle értelmezési lehetőség miatt többféle címet kapott a bibliatudósoktól. Van, aki „ördögűzés és hit” címmel illette (Vö. MARTOS, Márk, 189.), van, aki „egy epilepsziás ifjú meggyógyítása és ördögűzési tanítványoktatás” hosszabb és részletesebb elnevezést részesíti előnyben (Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20.* (HThKNT 2), Herder, Freiburg im Breisgau 1977), míg mások „az epilepsziás fiú halogatott meggyógyítása” (GNILKA, Márk, 478.), „Jézus meggyógyítja az epilepsziás fiút” (MARCUS, *Mark 8-16*, 651.), vagy egyszerűen csak „a megszállott ifjú meggyógyításának” (Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 70.) nevezik a 9,14-29-ben olvasható, igen összetett történetet. Olyan szerző is akad, aki szívesebben emeli ki a hit motívumát, és „Jézus a hit forrása és példája” (Vö. DÓKA, Márk, 192.), vagy „Egy megszállott ifjú meggyógyítása – a hit szükségessége” (Vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus II*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971, 46.) címmel illeti ezt a szakaszt.



elhozta a fiamat hozzád, néma lelket bírót, 18 és ahol csak őt megragadja, szaggatja őt, és tajtézkik és csikorgatja a fogakat és megmerevedik. És mondtam a tanítványaidnak, hogy azt űzzék ki, és nem tudták.” 19 Ő pedig válaszolván nekik mondja: „Ő hitetlen nemzedék! Meddig leszek veletek? Meddig tűrlek el titeket? Hozzátok őt hozzám!” 20 És odavitték őt hozzá. És látván Őt a lélek rögtön összerázta őt, és leesvén a földre fetrengett tajtékozva. 21 És megkérdezte az apját: „Mióta, hogy ez történt vele?” Ő pedig mondta: „Gyermekkortól, 22 és sokszor tűzbe dobta őt és vízbe, hogy elveszejtse őt, de ha valamit tehetsz, segíts nekünk megkönyörülve rajtunk.” A Jézus pedig mondta neki: „Ha valamit tehetsz? Minden lehetséges a hívőnek.” 24 Rögtön felkiáltva a gyermek apja mondta: „Hiszek, segíts hitetlenségemen!” 25 Látván pedig a Jézus, hogy összefut a tömeg, megfeddte a tisztátalan lelket mondván neki: „Néma és süket lélek, én parancsolom neked, menj ki belőle és soha többet ne térj vissza belé!” 26 És felkiáltva és nagyon megrázva kiment, és olyan lett, mint egy halott, úgyhogy sokan mondták, hogy meghalt. 27 Jézus pedig megragadván a kezét felemelte őt, és felállt. 28 És amikor bement a házba a tanítványai külön megkérdezték őt: „Mi miért nem tudtuk kiűzni őt?” 29 És mondta nekik: „Ezt a fajta semmi által nem lehet kiűzni, hacsak nem imádság által.”

## 6.2. Szövegkritika

A 14. versben a többes számú ἐλθόντες és εἶδον egyes számban (ἐλθὼν és εἶδεν) szerepel bizonyos szövegtanúknál (A C D Θ 067<sup>vid</sup> f<sup>l.13</sup> 33 et al), s ezáltal egyedül Jézus személyére fókuszálnak. A többes számot hozó variánsok (κ B L W Δ Ψ 892. 2427 et al) pedig feltételezik a különbségtételt a színeváltozás hegyéről Jézussal lejövő három tanítvány – Péter, Jakab és János –, illetve a többi kilenc (vö. 9,14: πρὸς τοὺς μαθητὰς) között, s éppen ezért a kritikai szövegkiadásba is ez került bele.<sup>702</sup> A többes szám helyett azért szerepelhetett egyes szám az említett szövegtanúknál, mert a következő versben a szöveg egyes számot használ: a tömeg Jézus személyes jelenlétére adott reakcióját mutatja be.<sup>703</sup> A személytelen többes számról az egyes számra váltás márki sajátosság.<sup>704</sup> A 15. versben a προστρέχοντες „odafutván” helyett a προσχαίροντες „örülvén” participiumot tartalmazza a D és az it. A kéziratot túlnyomó többsége az előbbit tartalmazza, míg az utóbbi korai szövegromlásnak tekinthető.<sup>705</sup> A 17. versben az ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου (κ B L Δ Ψ 33. 579. 2427 et

<sup>702</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 85.

<sup>703</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 432.

<sup>704</sup> Vö. TURNER, C.H., *Marcan Usage, Note Critical and Exegetical on the second Gospel*, in *JTS* 26 (1925/2), 228-229.235.

<sup>705</sup> Vö. TAYLOR, *Mark*, 396.

al) mondat helyett ἀποκρίθεις εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν szerepel az A C W f<sup>l.13</sup> et al szövegtanúban. Az ἀποκρίθεις εἶπεν nagyon gyakori szófordulat az Újszövetségben, a Szeptuaginta szóhasználatát tükrözi.<sup>706</sup> Ez a változat talán a Mt 17,17-hez való asszimilációt tükrözi. A 18. vers végén az οὐκ ἴσχυσαν „nem tudták/nem voltak képesek” után egyes kéziratok (D W Θ et al) ἐκβαλεῖν αὐτό „kidobni azt” (ti. πνεῦμα ἄλαλον) infinitivusos szerkezet szerepel, megismételve az előző tagmondat infinitivusát valószínűleg egyértelműsítő szándékkal. A 19. vers elején az ὃ γενεὰ ἄπιστος „ó hitetlen nemzedék” felkiáltás kiegészül a καὶ διεστραμμένη „perverz, romlott” jelzővel a Mt 17,17-hez hasonlóan a néhány szövegtanúban (W f<sup>l3</sup> 2542 pc), míg másokban (D Θ 565) ἄπιστος helyett ἄπιστε található.

A 23. versben a τὸ εἰ δύνῃ mondat extrém tömörsége megzavarhatta a másolókat, ezért a kibővített τὸ εἰ δύνασαί πιστεῦσαί szerkezetet hozza az A C<sup>3</sup> Ψ 33 et al, hiszen minden bizonnyal nem jöttek rá arra, hogy Jézus az apa szavait ismétli meg, hogy próbára tegye őt a hitében. Ez a változtatás azonban azt eredményezi, hogy a „tud/képes” ige alanya immár nem Jézus, hanem a fiú apja.<sup>707</sup> Ebben a megfogalmazásban azonban a τὸ határozott névelő jelenléte még zavaróbb, ezért azt többen kihagyják a saját szövegükből (D K Θ f<sup>l3</sup> 28 et al),<sup>708</sup> amely ezáltal a következőképpen alakul: εἰ δύνασαί πιστεῦσαί. A W a τοῦτο εἰ δύνῃ változtatot részesíti előnyben. A feltehetően legkorábbi τὸ εἰ δύνῃ olvasatot – azzal együtt, hogy néhány helyen a δύνῃ helyett az azonos értelmű δύνασαί található – a kódexek széles köre tanúsítja (κ B C\* L N\* Δ f<sup>l</sup> et al). A 24. versben egyes későbbi kéziratok (A<sup>2</sup> C<sup>3</sup> D Θ f<sup>l.13</sup> 33 et al) a μετὰ δακρῶν „könnyekkel” kifejezést iktatják be a ὁ πατήρ τοῦ παιδίου „a gyermek apja” és az ἔλεγεν „mondta” közé, ezáltal is fokozva az elbeszélés feszültségét. Ha ez a betoldás eredeti lett volna, akkor nem lenne magyarázat arra, hogy más szövegtanúk miért hagyták el.<sup>709</sup>

A 28. versben a ὅτι „hogy” kötőszót az A D K 33 et al a διὰ τι „mi miatt” szerkezetre cseréli, amely a mátéi változathoz való asszimiláció miatt történhetett (vö. Mt 17,19). A 29. vers végén a kéziratok egy része csak az ἐν προσευχῇ „imádság által” jelentésű kifejezést tartalmazza (κ\* B 0274. 2427 k). Más kéziratok (κ<sup>2</sup> A C D L W Θ Ψ f<sup>l.13</sup> 33 et al) ezt kiegészítik a νηστεία „böjt” főnévvel, így az egész szerkezet jelentése: imádság és böjt által. Ez a betoldás annak fényében érthető meg, hogy az ősegyházban mennyire megnövekedett a böjtölés fontossága.<sup>710</sup> Egyébként a böjt szó betoldása még az 1Kor 7,5-ben is megtalálható, amely

<sup>706</sup> Vö. uo. 246.

<sup>707</sup> Vö. METZGER, *Textual Commentary*, 85.

<sup>708</sup> Vö. uo. 85.

<sup>709</sup> Vö. uo. 85.

<sup>710</sup> Vö. uo. 85.; SMIT, P-B, *Restoring Mark - Reducing Q?: A Note on the Reconstruction of the Original Text of Mark 9:28-29*, in *BN* 172 (2017), 62-63.

hasonló ősegyházi törekvésre vezethető vissza.<sup>711</sup> Az az olvasat tekinthető tehát eredetinek, amelyben csak az imádság szó szerepel.

### 6.3. Szövegekörnyezet és felosztás

A cselekmény szervesen kapcsolódik a kánoni szövegben a színeváltozás jelenetéhez (vö. 9,2-13), hiszen csak Jézus távollétében történhetett meg olyasmí, hogy a tanítványok sikertelenül próbálták teljesíteni a hozzájuk segítségért forduló apa kérését a fia meggyógyítására vonatkozóan. Az evangélium kontextusában a Mk 9,14-29 helyszíne is valahol Fülöp Cezáreájának környékére tehető. A színeváltozás helyszíne ebben az olvasatban nem a Tábor hegye, hanem annak hagyományos, „rivális” helyszíne, a Hermon hegye.<sup>712</sup> A vizsgálandó szakasz tágabb szövegekörnyezete a Jeruzsálem felé vezető út (8,27-10,52). Az evangélium ezen részében a szenvedő Messiásra, Isten Fiának titkára terelődik a figyelem többek közt a szenvedésről szóló három jövendölés által (vö. Mk 8,31; 9,31; 10,32), amely a jeruzsálemi utat tagolja.<sup>713</sup> A perikópánkat közvetlenül követő szakasz a második szenvedésjövendölés (vö. 9,30-32), amelyet a tanítványok oktatása követ (vö. 9,33-50).

Az elbeszélés bizonyos elemei összhangban állnak az ördögűzési történetek tipikus formai elemeivel: 1.) az exorcista és a megszállott találkozása (vö. 9,19e.20ab); 2.) a démon elhárítási kísérlete (vö. 20cd); 3.) az exorcista feddő szavai (vö. 9,25b); 4.) a tulajdonképpeni cselekmény, az „apopompé” (vö. 9,25cde) és a démon távozása (vö. 9,26a).<sup>714</sup> Ez a fő vezérfonal azonban kiegészül még a gyógyító és a csodát kérelmező apa párbeszédével (vö. 9,21-24) – benne hit-hitetlenség motívumával (vö. 9,23-24) –, illetve a tanítványok kudarcával (vö. 9,18b). Az elbeszélés jellegzetessége, hogy Jézus csak késleltetetten, hosszas előkészítés után viszi végbe a démon kiűzését, a tulajdonképpeni gyógyítást, míg máshol semmilyen ilyen előkészítésről nem olvasunk (vö. 1,21köv., 1,30köv.).<sup>715</sup>

Az elbeszélés menete a következők szerint alakul: Először is rövid eseménysor vezet be (14-15. versek) a csodatevő színrelépésével, a tömeg és az ellenfelek megjelentetésével. Ezt követően párbeszédés formában folytatódik a cselekmény kifejtése (16-20. versek). Jézus először a tanítványokat vonja kérdőre a vitajelenet kapcsán (16. vers), majd egy apa segítségért

<sup>711</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 361.

<sup>712</sup> Vö. WILSON, J. F., *Panias/Caesarea Philippi and the World of the Gospels*, in *Forum* (0883-4970) 3 (2014/1), 20-21.

<sup>713</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 169-170.

<sup>714</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium II.*, 86.

<sup>715</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 190.

kiált hozzá a tömegből, röviden kifejtve az előzményeket (17-18. vers). Innen értesülünk a beteg fiú állapotáról, „körtörténetéről”, illetve tanítványok kudarcáról. A 19. vers Jézus panaszáról szól a hitetlenség kapcsán, majd a 20. versben a beteggel való találkozásról olvasunk, egy valószínűsíthető epilepsziás roham formájában. A második párbeszéd (21-24. versek) Jézus és az apa között folytatódik, mintegy fokozva a feszültséget a csodatétel közvetlen előzményeként. Először további tájékoztatást kér az apától az ifjúval kapcsolatban (21. vers), aki tovább részletezi a betegség előtörténetét, majd bizonytalankodva segítséget kér (vö. 9,22: ἄλλ’ εἴ τι δύνῃ). A 21-22. versek tehát tulajdonképpen felállítják a diagnózist a fiúról, majd a 23. verstől kezdve a hitre helyeződik a hangsúly. A 23-24. versekben a történet drámai csúcspontjához ér, amely a hitre szóló bátorító felhívást (vö. 9,23: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι) és az apa kétségbeesett segélykérő felkiáltását foglalja magában immár a saját hitetlenségére vonatkozóan (vö. 24. vers). Csak e hosszas előkészítést követően történik maga a csodatétel (25-27. versek), amelyben keverednek a klasszikus exorcizmustörténetek és a halottfeltámasztás (vö. 5,41), illetve a beteggyógyítás (vö. 1,31) motívumai. Az utolsó két vers különálló jelenetet tartalmaz a tanítványok különoktatásáról a korábbi sikertelenségükre reflektálva, és ezzel együtt tanítást és példát ad az ősegyházi exorcisták számára (28-29. versek).<sup>716</sup> Kicsit egyszerűbben megfogalmazva a történet három főrésze a következő: 1.) a probléma kifejtése (vö. 9,14-19a); 2.) a megoldás előkészítése és véghezvitele (vö. 19b-27); 3.) a tanítványok különoktatása az ördögűzésről (vö. 9,28-29).<sup>717</sup>

#### 6.4. Hagyománytörténet

A kutatók véleménye megoszlik abban a tekintetben, hogy mennyiben a Márk előtti áthagyományozási folyamat gyümölcse, és mennyiben viseli magán az evangélista keze nyomát a zseniálisan felépített perikópa. Pesch szerint az epilepsziás fiú meggyógyításának történetét (vö. 9,14-29) már a Márk előtti áthagyományozási folyamat során kidolgozták és kibővítették.<sup>718</sup> Jelenlegi formájában egy igen színes, művészi felépített elbeszéléstről van szó, amely történetileg is hitelesnek tekinthető szokatlan motívumai, meglepően részletes és érzékletes leírásai, illetve a hagyományos, kérügmaticus-krisztológiai teológiai célzat jól látható hiánya miatt is.<sup>719</sup> Jézus, mint korának gyermeke, nem szegült szembe az epilepszia

<sup>716</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium II.*, 86.96-97.

<sup>717</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 262.

<sup>718</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium II.*, 84.

<sup>719</sup> Vö. uo. 95.

démoni eredetét valló elképzeléseknek, hanem ördögi megszállottságként kezeli azt. Az epilepsziás fiú meggyógyítása tehát irodalmi műfaját tekintve olyan exorcizmus, amelynek eredete a történeti Jézus földi életében keresendő. Más szóval az elbeszélés jellegzetes elemei és sajátos összetettsége arra utalnak, hogy valóban van történeti magja, és Jézus életének egy tényleges eseményére vezethető vissza.<sup>720</sup>

Achtemeier hajlik arra az elképzelésre, hogy már a Márk előtti áthagyományozási folyamatban két, korábban önálló csodelbeszélés elemei szövődtek egybe.<sup>721</sup> A két forrás összeillesztésére utalnak a következő kettőzések a cselekményben: a fiú állapotának kétszeri bemutatása (vö. 9,17-18.22a), a fiút kétszeres odavitele a gyógyítóhoz (vö. 9,17.20), a démon kétszeres reakciója Jézus jelenlétére (vö. 9,20.26), a démon kétféle megnevezése: a 17. versben szereplő πνεῦμα ἄλαλον „néma lélek” a 25. versben már „néma és süket lélekként” (τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα) szerepel.<sup>722</sup> Az elbeszélés további jellemzői is abba az irányba mutatnak, hogy két különálló történetet illeszthettek össze: 1.) a tömeg jelenléte a 14. versben, majd ismételt gyülekezése a 25. versben; 2.) a tanítványok kulcsszerepe a 14-19. versekben, de figyelmen kívül hagyása a 20-27. versekben; 3.) a betegség tünetei (vö. 18a.20b.22a v.) között szó sincs a siketségről (vö. 25. v.) vagy a némaságról (vö. 17b.; 25. v.); 4.) a 18. vers szóhasználata (ρήσσει, τρίζει, ξηραίνεται) eltér a 20. (συνεσπάραξεν, ἐκυλίετο) és a 26. versekétől (σπαράξας). Ezeket az egymástól eltérő elbeszéléselemeket lehet úgy is csoportosítani, hogy abból két önálló történet jöjjön létre: az első nagyjából a 14-20., a második a 21-27. versekből áll. Az előbbi központi témája a tanítványok és a mester közötti kontraszt, míg az utóbbinak a „hitetlen hit paradoxona”. A befejezés (vö. 9,28-29) mellett Márk szerkesztő tevékenysége feltehetően a szakasz elejére (vö. 9,14-15) korlátozódik. A 14. versben redakcionális elem az egyes számról a többes számra váltás, hiszen így nyer értelmet az, hogy a színeváltozás hegyéről a három kiválasztott tanítvánnyal jöjjön le Jézus. A 15. vers szövege is márki stílusra vall (καὶ εὐθὺς, a tömeg csodálkozása, meglepődése).<sup>723</sup>

A tanítványok különoktatása (vö. 9,28-29), amely feltehetően másodlagos kiegészítése a történetnek, tipikusan márki nyelvi és stílusbeli sajátosságokat tartalmaz: a bevezető gen. abs. (εἰσελθόντος αὐτοῦ), a hozzátartozó εἰσέρχομαι „bejön/bemegy” ige nagyon gyakori az evangéliumban, akárcsak az οἶκος „ház” főnév előfordulása. A οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ „a

<sup>720</sup> Vö. STERLING, G. E. *Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a*, *The Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993/3), 490-492.

<sup>721</sup> Vö. ACHTEMEIER, P. J., *Miracles and the historical Jesus: a study of Mark 9:14-29.*, in *CBQ* 37 (1975/4), 478.

<sup>722</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 656.

<sup>723</sup> Vö. ACHTEMEIER, P. J., *Miracles and the historical Jesus: a study of Mark 9:14-29.*, in *CBQ* 37 (1975/4), 475-478.

tanítványai” kifejezés szintén gyakran márki redakciót tükröz, akár csak a κατ’ ἰδίαν „csak maguk, külön” kifejezés, amely a tipikusan márki elkülönítési motívum állandó formulája. Ezek a márki sajátosságok arra utalnak, hogy a perikópát lezáró tanítványoktatási jelenetet a márki redakció formálta,<sup>724</sup> s nagyon valószínű, hogy Márk illesztette be a perikópa végére.<sup>725</sup>

## 6.5. Szinoptikus összehasonlítás

**Máté.** Máté a Mt 17,14-20-ben jelentősen lerövidíti az átvett Mk 9,14-29-et, ahogy azt rendszerint teszi, amikor átveszi a márki csodaelbeszéléseket. Ilyen mértékű lerövidítéssel azonban – a márki szöveg terjedelmének kb. csak a fele található meg nála – csak a gadarai megszállott történetében (vö. Mt 8,28-34; Mk 5,1-20) találkozunk.<sup>726</sup> A Mk 9,14-17a. verseket Máté egy az egyben kihagyja, és a kérelmező apa fellépésével kezdi az elbeszélést (vö. Mt 17,14), akinek felkiáltása egészen liturgikus jellegű: κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν „Uram, irgalmazz a fiamnak!” „*Ez a megszólítás is Máté sajátja. Ő már keresztény könyörgésként fogalmazza meg az apa kérését.*”<sup>727</sup> Máté nem különösebben kedveli az ördögűzéseket: az exorcizmusra utaló szóhasználatot egészen a 18. versig (ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον) kerüli, s a démon kiűzése után rögtön hozzáteszi, hogy a fiú meggyógyult (ἐθεραπεύθη ὁ παῖς), vagyis hangsúlyos elem, hogy nála elsősorban beteggyógyításról (vö. Mt 17,16: οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι) van szó. Erre utal az a tény is, hogy a gyermek állapotának leírásakor nincs szó a néma lélekről (vö. Mk 9,17: ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον), hanem kizárólag az epilepszia betegségről (vö. Mt 17,15: ὅτι σεληνιαζεται). A gyermek diagnózisa a Mt 17,15-ben a Mk 9,22a-nak rövidebb változata, a Mk 9,20-25a-ból lényegében csak ezt vette át Máté, mint ahogy a gyógyítás hosszas leírását (vö. Mk 9,25b-27) is jelentősen összetömöríti a Mt 17,18-ban. A márki szöveg kettőzéseit és egyenetlenségeit a Mt 17,14-20 megszünteti tehát: egyszer említi a tömeget, valamint egyszer írja le a fiú betegségét és a gyógyítóhoz való odavitelét. Ráadásul a tanítványokkal a gyógyítás után folytatott párbeszéd Máténál nem a csodaelbeszéléshez való hozzátoldás, mint Márknál, hanem a történet szerves végkifejlete és célja. A csodaelbeszélés inkább a tanítványok oktatásának előkészítése (vö. Mt 9,14-17: a csoda előkészítése; 9,18: a konkrét gyógyítás; 9,19-20: a hitről szóló oktatás). A Mt 17,14-20 legfontosabb kulcsszavai a következők: οὐκ

<sup>724</sup> Vö. SCHENK W., *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9:14-29.*, in ZNW 63 (1972/1-2), 77-79.

<sup>725</sup> Vö. ACHTEMEIER, P. J., *Miracles and the historical Jesus: a study of Mark 9:14-29.*, in CBQ 37 (1975/4), 478.; GNILKA, Márk, 481.

<sup>726</sup> Vö. NOLLAND, J., *The Gospel of Matthew* (NIGTC), William B. Eerdmans, Grand Rapids 2005, 789.

<sup>727</sup> JAKUBINYI, Gy., *Máté evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 1991, 201.

ἡδυνήθημεν/ἡδυνήθησαν „nem tudtuk/tudták” és a vele ellentétben álló οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν „semmi sem lesz lehetetlen nektek” kijelentés a hithez kapcsolódva (vö. Mt 17,20: ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως... „hacsak akkor hitetek van is, mint a mustármag...”). Máté a Q forrásból származó, a mustármagnyi hitről szóló Jézus-logionnal (vö. Lk 17,6) helyettesíti a Mk 9,29-ben olvasható ördögűzési tanácsot (ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ), s ugyanakkor szövegét némiképp a Mk 11,23-hoz igazítva szederfa helyett hegyet említ.<sup>728</sup>

**Lukács.** Lukács változata (vö. Lk 9,37-43) is jelentősen rövidebb a Mk 9,14-29-nél, hiányzik a részletes, novellaszerű felvezetés (vö. Mk 9,14b-17), a gyermek apjával folytatott hosszadalmasabb párbeszéd rész (vö. Mk 9,21-24), a gyógyító szavak és a gyógyítás részletes leírása (vö. Mk 9,25b-27), illetve a zárótanítás a helyes ördögűzési gyakorlatról. A szóbeli megfogalmazás különbsége nagyobb a Lk 9,37-43 és a Mk 9,14-29 között, mint az esetleges megegyezések.<sup>729</sup> A Márknál talált hagyományt Lukács tehát erősen átdolgozta és megszerkesztette, hogy a saját evangéliumának menetébe beillessze.<sup>730</sup> Nem lehet kizárni, hogy a lukácsi szerkesztő tevékenység mellett a szóbeli hagyomány hatását is magán viseli a szöveg. Az apa Lukácsnál egyszülöttjének mondja a fiút (vö. Lk 9,38: μονογενῆς μοί ἐστιν ez a motívum a Jairus lányának és a naimi ifjúnak a történetében is megjelenik), és csak nála kéri azt Jézustól, hogy tekintsen rá (vö. Lk 9,38: δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου), vagyis könyörüljön meg rajta (vö. 1 Sám 1,11; 9,16 LXX; Lk 1,48). További sajátossága a lukácsi szövegnek az, hogy a gyermeket nem néma lélek (vö. Mk 9,17: πνεῦμα ἄλαλον) szállta meg, hiszen hirtelen fel szokott kiáltani (vö. Lk 9,39: ἐξαίφνης κράζει). A gyógyítás mozzanatának záróakkordja a lukácsi szövegben az, hogy Jézus visszaadja az apának a fiút (vö. Lk 9,42b: ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ), akárcsak a naimi ifjút az anyjának (vö. Lk 7,15: ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ).<sup>731</sup> Érdekes a csoda utóhatásának bemutatása is a Lk 9,43-ban (ἐξεπλήσσαντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ), hiszen sem Máté, sem Márk nem számol be róla. Isten nagyságának, fenségének (μεγαλειότης) megemlítése a Lk 9,43-ban párhuzamba állítható a 2Pt 1,16-tal (ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος), amely utal Jézus fenségére a színeváltozás hegyén. Azáltal, hogy Jézus meggyógyította az epilepsziás fiút, ugyanaz az isteni fensége nyilvánult meg az egész tömeg előtt, amelyet a színeváltozásában megmutatott a három kiválasztott tanítványnak.<sup>732</sup> Világos tehát, hogy a lukácsi változatban magán a gyógyító csodán van a hangsúly, amely demonstrálja Isten Jézus

<sup>728</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 405-407.408.

<sup>729</sup> Vö. ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1977, 307.

<sup>730</sup> Vö. SÖDING, *Lukas*, 241

<sup>731</sup> Vö. KOCSIS, *Lukács*, 235.

<sup>732</sup> Vö. NOLLAND, J., *Luke 9:21 – 18:34 (WBC 35B)*, Zondervan, Grand Rapids 1993, 510.

által kinyilvánuló nagyságát, ezzel szemben a hit és a tanítványoktatás dimenziója teljesen kimarad.

A Mt 17,14-20 és a Lk 9,37-43 között fennálló számos megfelelés problémát jelent a két nagy szinoptikus szövegének a keletkezését illetően, hiszen azokat pusztán a saját szerkesztő tevékenységük nem magyarázza meg. A kihagyásokon túl a pozitív megegyezések (positive agreements) okozzák a nagyobb gondot (vö. Mt 17,16 és Lk 9,40: οὐκ ἠδυνήθησαν ellenben Mk 9,18: οὐκ ἴσχυσαν; Mt 17,17 és Lk 9,41: a διεστραμμένη „elfajzott, romlott” jelző a beiktatása a ὁ γενεὰ ἄπιστος után). Azokat ugyanis aligha lehet az önálló szerkesztéssel megmagyarázni. Létezik olyan vélemény, hogy a szóbeli hagyomány hatása mellett mindketten a Mk 9,14-29-nek egy rövidebb, leegyszerűsített és megszerkesztett változatát használták fel.<sup>733</sup> A szinoptikus kérdés tisztázására és a Streeter-féle módosított kétforrás elmélet finomítására kidolgozott hipotézis, a Matthew Conflator Hypothesis (MCT) szerint Máté esetleg ismerhette Lukácsot, és fel is használhatta evangéliumának megírásához. Ebben az esetben érthetővé válna a két nagyszinoptikus között Márk ellenében fennálló egyezések problematikája.<sup>734</sup>

## 6.6. Exegézis

### 6.6.1. A probléma kifejtése (vö. Mk 9,14-19a)

A bevezető vers (vö. 9,14) Jézus és a három kiválasztott tanítvány visszatérését mutatja be a többi tanítványhoz a színeváltozási jelenet után (Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητάς). Rögtön egy zajló eseménysorba csöppennek bele: a tanítványok és az írástudók a nagy tömeg által körbevélve (ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς) vitatkoznak egymással (γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς), amely megszokott jelenség lehetett. Az írástudók felvezetése előrevetíti Jézus felkiáltását a 19. versben.<sup>735</sup> Ahogy azt később megtudjuk, a sikertelen démonűzési kísérlet volt a vita tárgya (vö. 9,18).<sup>736</sup> A kudarcmotívum az apa és a csodatevő párbeszédében domborodik ki (vö. 9,18-19), majd a befejező két versben, a tanítványok oktatásában (vö. 9,28-29) nyeri el végkifejletét. A vitatkozást kifejező ige a görögben a συζητέω, amely más helyeken is előfordul, egyszer a tömeggel (vö. 1,27), egyszer pedig a tanítványokkal (vö. 9,10), de legtöbb esetben az ellenfelekkel kapcsolatban (vö. 8,11; 9,14; 9,16; 12,28), éppen ezért itteni

<sup>733</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 405-406.

<sup>734</sup> VÖ. GARROW, A., *Streeter's Other Synoptic Solution: The Matthew Conflator Hypothesis*, in *NTS* 62 (2016/2), 210-226.

<sup>735</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 436.

<sup>736</sup> Vö. SCHMID, J., *Das Evangelium nach Markus*, Verlag Friedrich Pustet. Regensburg, 1954, 175.



szerepeltetése feszültséggel teli légkört sejtet.<sup>737</sup> A szakasz elejének ezen polemikus jellege később már egyáltalán nem jelenik meg. A tanítványoknak nem jut jelentős szerep a szakaszban: csak az elején és a végén (vö. 9,28-29) történik utalás rájuk, ugyanakkor ez nagy fontossággal bír, hiszen az evangéliumnak ezen részét (vö. 8,22-10,52) a Krisztus-követés és a tanítványság témája jellemzi. Az apa – aki hisz, de ugyanakkor hitetlenséggel is küzd – a kishitű tanítványok (vö. 8,14-21) mintaképe, csakúgy, mint a látását fokozatosan visszanyerő betszaidai vak (vö. 8,22-26).<sup>738</sup>

Amikor feltűnik az igazi csodatevő, Jézus, rögtön csodálkozást, megdöbbenést vált ki a tömegből (vö. 9,15: εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν). Ugyanez az ige (ἐκθαμβέω) egyben rettegést, rémületet is kifejez, hiszen Jézus rettegésére és gyötrődésére is alkalmazza a szentíró a Getszemáni-kertben (vö. 14,33), illetve az asszonyok reakciójára az üres sírnál (vö. 16,5.6). A csodálkozástémát (ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν) szerepeltetése a csoda végrehajtása előtt korainak és szokatlannak tekinthető, és a csodatevő érkezésének jelenetét epifániává alakítja.<sup>739</sup> A csodálkozástémát általában ugyanis a csodaelbeszélések végén, a sikeres csodát követően kap helyet (vö. 1,27; 2,12; 4,41; 5,15.42; 7,37), valamilyen nagyszerű csodát, tanítást vagy teofániát követően.<sup>740</sup> Magát a csodálkozást a tömeg lelkes várakozása idézhette elő, akik a híres tanítót és csodatevőt nagy várakozásokkal fogadják tanítványai kudarca után.<sup>741</sup> Marcus szerint a tömeg csodálkozása párhuzamban állhat azzal a szakasszal, amelyben a választott nép csodálkozott Mózes arcának ragyogásán a Sínai-hegyről való lejövetele után (vö. Kiv 34,29–30).<sup>742</sup>

Az εὐθὺς „rögtön, azonnal” és a πᾶς ὁ ὄχλος „az egész tömeg” kifejezések még jobban kihangsúlyozzák Jézusnak az emberekre gyakorolt magnetikus hatásának nagyságát, amely megnyilvánul az igen lelkes üdvözlésjelenetben is (προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν).<sup>743</sup> Ez a fogadtatás nagyon is pozitív és barátságos, és arra utal, hogy Jézus jelenléte ellenállhatatlan vonzerővel bír a jelenlévőkre. Ez nem meglepő, hiszen Ő az egyetlen, aki ebben a „kínos” szituációban segíteni tud.<sup>744</sup> Nincs nyoma semmiféle ellenségeskedésnek a személyével kapcsolatban, amely korábban a farizeusokkal és írástudókkal folytatott vitáiban (vö. 2,7köv.;

<sup>737</sup>Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 87.

<sup>738</sup>Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 657.

<sup>739</sup>Vö. NICKLAS, T., *Formkritik und Leserrezption: ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Mk 9,14-29.*, in *Biblica* 82 (2001/4), 514.

<sup>740</sup>Vö. STEIN, *Mark*, 432.

<sup>741</sup>PESCH, *Das Markusevangelium*, 87.

<sup>742</sup>Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 652.657.

<sup>743</sup>Vö. GUNDRY, *Mark*, 487.

<sup>744</sup>Vö. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, 175.

2,24; 3,6; 3,22köv.; 8,11köv.) a felszínre tört. A tömeg lelkesedését a csodatevő iránt csak még hangsúlyosabban aláhúzza a προστρέχω „odafutni” ige, amely a gazdag ifjú magatartásával kapcsolatban is említést nyer (vö. 10,17). A hozzákapcsolódó ἀσπάζομαι „köszönteni” ige, amely itt pozitív értelemmel bír, akkor fordul elő majd ismét, amikor a katonák kigúnyolják Jézus és úgy köszöntik, hogy „Üdvözlégy zsidók királya!” (vö. 15,18). Ugyanakkor a tömegnek ez a lelkesedése még nem jelent megalapozott hitet, az önmagában kevés, ahogy azt különösen a virágvasárnapi bevonulást követő húsvéti események fényében látjuk (vö. 15,11). Jézus nagyon jól tudja ezt, ezért szkeptikus ezzel a fajta lelkesedéssel szemben. Inkább a kortársait érintő hitetlenség tényére mutat rá (vö. 9,19: ὃ γενεὰ ἄπιστος...), mert tudja, hogy mennyire nem érti még a legszűkebb tanítványi köre sem az Ő személyének lényegét, mennyire félreértik a működését (vö. 8,32-33).

A 16. versben Jézus a szívélyes köszöntést egy kérdéssel nyugtázza, amelynek fordítása is már kétféle értelmezési lehetőséghez vezet el bennünket. Hiszen a „Τί συζητεῖτε πρὸς αὐτοῦς” kérdést a „Miről?” illetve a „Miért?” értelemben egyaránt lehet lefordítani. Az első esetben az írástudókkal folytatott vita tartalmára, míg utóbbi esetben magának a vitának az okára irányul a kérdés. Gnilka ezt az utóbbi értelmezést részesíti előnyben, miszerint a „*vita okát fürkésző kérdés már a következő jelenetet készíti elő.*”<sup>745</sup> Gundry szerint mivel a συζητέω ige „vitázni valamiről” értelemben a περί prepozíciót vonzza, ezért a τί kérdőszó fordításának ő is a „Miért?” kérdőszót javasolja.<sup>746</sup> Az evangélikus Dóka pedig azzal érvel a „Miért?” kérdőszó mellett, hogy pozitív eredményre a vitatkozás a hit ügyében nem vezethet, hiszen „*a hit más és több, mint az emberi érvelés győzelme. Ha Jézus megjelenik, értelmetlenné válik minden emberi vita az Isten dolgairól.*”<sup>747</sup> Söding szerint Jézus a helyzetet tisztázandó és a tanítványait megvédendő teszi fel a kérdését, amely szerinte nyelvtani értelemben is a vita okára irányul.<sup>748</sup> Szokatlanak tekinthető, hogy Jézus ezúttal a csodaelbeszélésekben általában csak a díszlet szerepét betöltő tömeget szólítja meg közvetlenül címzettként és nem csupán a tanítványokat.<sup>749</sup> Erre utal az αὐτοῦς névmás ismétlése a 14. illetve a 16. versekben, továbbá az a tény, hogy az előző vers többes számú igéje a tömegre vonatkozik. Persze a vitát mégiscsak a tanítványok tehetetlensége váltotta ki. Jézus itteni kérdése már elővételezi a tanítványok vetélkedésére irányulót (vö. 9,33köv.).<sup>750</sup> A kérdés egészen őszinte, nem próbára tevő kérdés,

<sup>745</sup> GNILKA, *Márk*, 482.

<sup>746</sup> Vö. GUNDRY, *Mark*, 488.

<sup>747</sup> DÓKA, *Márk*, 194.

<sup>748</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 264.

<sup>749</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 88.

<sup>750</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 191.

s nem is rabbinikus viszontkérdés (vö. 12,29köv.). Jézus emberi természetére utal az, hogy nem tudhat arról a vitáról, amelyet az ő fizikai távollétében folytattak, miközben fent volt a színeváltozás hegyén (vö. 9,2-13). Féltő, mesteri szeretete is megmutatkozik a kérdésfeltevésben, hiszen nem akarja, hogy ok nélkül és idő előtt bajba kerüljenek a tanítványok. Tudja ugyanis, hogy hitük még nem elég erős a súlyosabb megpróbáltatások elviseléséhez, amelyek később majd várnak rájuk (vö. 13,13).

A kérdésre a tömegből érkezik válasz a 17. versben (ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου), mégpedig történetesen a megszállott ifjú apjától. Mivel a fia esete és a tanítványok kudarc nyilvánvalóan a vitakozás középpontjába került, az apa, mint az ügyben közvetlenül érintett személy tudja a lehető leghitelesebben felvázolni a kialakult helyzetet. A gyógyító megszólítása Διδάσκαλε „mester” mintegy visszautal az 1,21-28-ra, amelyben Jézus ördögűző hatalma és hatalommal való új tanítása összekapcsolódik egymással (vö. 1,28: διδαχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν).<sup>751</sup> A színeváltozás jelenetében Péter szólítja így Jézust (vö. 9,5: ῥαββί). Az apa közbenjárása emlékeztet bennünk a szírföníciai asszony lányáért való esdeklésére (vö. 7,25köv.), a beteg odavitele pedig (vö. 9,17: ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ) több más gyógyítástörténetben is adott (vö. 2,3; 7,32; 8,22). Az apa szavaiból egyértelműen kiviláglik, hogy meg van győződve a megszállottság tényéről, hiszen „néma lélekkel bírónak” (ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον) nevezi fiát, akit az megfoszt a beszéd képességétől és így attól is, hogy önállóan be tudjon számolni saját helyzetéről.<sup>752</sup>

Ezt követően az apa részletesen és érzékletesen ecseteli a beteg fia állapotát a 18. versben. A vérfolyásos asszony meggyógyítása és a gerazai megszállott megtisztítása az a két másik olyan márki csodaelbeszélés, amelynél ilyen alapos és részletekbe menő bemutatását olvashatjuk a beteg állapotának (vö. Mk 5,3-5.25-26). Azonban egy konkrétan felismerhető betegség tüneteinek ilyen alapos és pontos leírásával máshol egyáltalán nem találkozunk az evangéliumban. A diagnózis a gyógyítástörténetekben legtöbb esetben csupán egy-két szóval kerül bemutatásra (vö. 1,40: λεπρὸς; 2,3: παραλυτικός; 5,23: τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει; 8,22: τυφλός stb.). Az apa által a 18. versben megnevezett tünetegyüttes alapján egyértelműen beazonosítható az epilepszia, ez pedig megfelel a mátéi változat szerinti „holdkórósság” elnevezésnek (vö. Mt 17,15köv.).<sup>753</sup> Összesen öt ige írja le a beteg tüneteit – καταλάβη (1), ῥήσσει (2), ἀφρίζει (3), τρίζει (4), ξηραίνεται (5) –, amelyekből a diagnózis kikövetkeztethető. Az állapotleírást a ὅπου ἐὰν „ahol csak” kifejezés vezeti be. A feltételes mellékmondat

<sup>751</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 437.

<sup>752</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 264.

<sup>753</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 191.

állítmánya a coni. aor. καταλάβη, amelynek a tárgya αὐτὸν „őt” az epilepsziás fiúra vonatkozik. A mondat jelentése tehát: „ahol csak megragadja őt” ti. a πνεῦμα ἄλαλον „a néma lélek”, ott a következők történnek: ῥήσσει αὐτὸν „szagatja őt”,<sup>754</sup> ἀφρίζει „tajtézkzik, habzik a szája” – tipikusan jellemző az epilepsziára – τρίξει τοὺς ὀδόντας „a fogát csikorgatja” és ξηραίνεται „megmeverevedik”.

Az antik világban az epilepsziát általában isteni eredetű, „szent” betegségnek tartották. A Corpus Hippocraticum szerzője ugyanakkor már szembeszállt ezzel a felfogással, és elutasította a különféle mágikus praktikákat és ráolvasásokat, mint a betegség ellenszerét. Meglepően modern módon a betegséget nem démoni eredetűnek, hanem örökletesnek tartja, és az agyban azonosítja a betegség kiinduló pontját, kizárva ezzel a természetfölötti okokat. Érdekes továbbá, hogy az említett orvosi mű az epilepszia tünetei között említi a némaságot és a merevséget is.<sup>755</sup> Ez utóbbi kettő az apa beszámolójában is szerepel (ἄλαλον, ξηραίνεται). A legszembetűnőbb tünet az volt, hogy a beteg elesett. „Mivel az epilepszia különösen gyakran fordult elő gyermekeknél, a παιδείον πάθος vagy puerilis passio „gyermeki szenvedés” kifejezést is használták rá. A betegséget általában nem tekintették életveszélyesnek, kivéve ha gyermekekről vagy olyan idősokről volt szó, akik gyermekkoruk óta szenvedtek benne. Caelius Aurelianus rámutatott arra, hogy a betegnek vigyáznia kell, hol van a roham során, különben olyan veszélyek merülnek fel, amelyek nem kapcsolódnak a betegséghez.”<sup>756</sup> A tünetek között kiemeli továbbá az imént említett latin író a merev nyelvet, valamint a látás- és hallási nehézséget mint a rohamot megelőző tüneteket.<sup>757</sup> „A περὶ ἰερῆς νοῦσου szöveg szerzője úgy írja le a támadást, hogy a beteg elveszti a beszédképességét, fulldoklik, habzik a szája, összeszorítja a fogát, görcsbe rándul a keze, kifordul a szeme (csak a fehér rész látszik), és elveszti az eszméjét.”<sup>758</sup> Samosatai Lucian a holdfényhez kapcsolja a betegséget (vö. Mt 17,15: σεληνιάζεται).<sup>759</sup> A zsidók és a keresztények démoni eredetű betegségnek tartották az epilepsziát az azt „szentnek, isteninek” gondoló pogány elképzelésekkel szemben. Ezen demonológiai magyarázatnak a háttérében az is állhatott, hogy a beteg a roham alatt teljesen

<sup>754</sup> Martos Balázs fordítása (Vö. MARTOS, Márk, 189.) és a Szent István Társulat bibliafordítása is a „földhöz vágja” szófordulattal adja vissza az ige jelentését.

<sup>755</sup> A betegség elnevezései a következők voltak: morbus sacer, morbus divinus, „szent kór”, illetve morbus maior, „nagy kór” vagy éppen „epilepszia”. vö. LÜHRMANN, D., *Das Markusevangelium* (HNT 3), J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 161.

<sup>756</sup> PETZKE, G., *Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu: Dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mark 9:14-29 Par.*, in *NTS* 22 (1979/2), 189-190.

<sup>757</sup> Vö. uo. 189-190.

<sup>758</sup> Uo. 190.

<sup>759</sup> „Locī causa praecipites dati, aut in flumina vel mare cadentes.” Uo. 189-190.

elvesztette az uralmát a saját teste felett, így a külső szemlélő számára könnyen tűnhetett úgy, hogy az illető, akinek rohama van, külső, negatív erők hatása alatt áll.<sup>760</sup>

Ezen megfontolások alapján világossá válik, hogy a Márk által említett összes tünet megegyezik a betegség ősi elképzelésével, amelyek ugyanakkor nem figyelhetők meg az egyéb ördögűzés-elbeszélésekben. A gerazai megszállott őrjöngése is – a démoni megszállottságon mellett – inkább elmebetegségre emlékeztet (vö. 5,3-5), mintsem valamilyen más fizikai betegségre vagy epilepsiára. Éppen emiatt abból a szempontból is különlegesnek tekinthető a 9,14-29-ben leírt eset, hogy jól látható módon keverednek benne az ördögűzés és a gyógyításebeszélés elemei.<sup>761</sup> Amennyiben azonban figyelembe vesszük, hogy az elbeszélés formálódására nyilvánvaló módon hatottak a korabeli népies elképzelések az epilepszia démoni eredetét illetően, a történetet méltán tekinthetjük egy adott korban gyógyíthatatlannak tekintett, súlyos, életveszélyes betegség gyógyításának. Persze önmagában az epilepszia, mint fizikai betegség jelenléte nem zárja ki a démoni befolyásoltság meglétét: a kettő együtt is jelen lehetett a gyermek életében, mint két egymást erősítő, káros folyamat.

A kórkép ismertetése után rögtön kifejti az apa – mintegy a 16. versben megfogalmazott kérdésre adandó válaszként –, hogy a tanítványok a kérés ellenére (εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν) nem tudták kiűzni a néma lelket (οὐκ ἴσχυσαν). Ebben a mondatban (vö. 9,18b) burkolt keserűség is tapasztalható, hiszen a csodatételre nyitott apa már a tanítványoktól is olyan csodatevő hatalmat várt volna el, amely mintegy rögtön egészségessé, „tisztává” tehetne volna a fiát.

A 19. versben Jézus panaszkiáltással reagál az apa beszámolójára a tanítványok kudarcán, s a szemrehányása a tanítványok, az írástudók, a tömeg és az egész nemzedék felé irányul. A kudarcuk okát is megjelöli: hitetlenség (γενεὰ ἄπιστος). A tanítványok még nem értették meg teljesen a Jeruzsálemben az életét is feláldozni készülő mesterüket, akitől pedig megkapták a gonosz lelkek kiűzésére szóló felhatalmazást (vö. 6,7.13), de kicsinyhitűségük miatt (vö. 8,14-21; 8,33) erre ezúttal képtelenek bizonyultak. Ez az értetlenség, kudarc és hitetlenség megfelel Márk tanítványokról alkotott képének,<sup>762</sup> akik nem tudják megérteni Jézus jeruzsálemi útjának igazi lényegét, illetve a szenvedésről, a szenvedő Emberfiáról mondott szavait (vö. 8,31-32). „*A panaszos kérdés irodalmi szépséggel fejezi ki Jézus isteni igényét és küldetésstudatát.*”<sup>763</sup> Jézus panaszának megfogalmazása nem ismeretlen az Ószövetségben sem,

<sup>760</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 652-653.

<sup>761</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 482-483.

<sup>762</sup> Vö. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 176.178.

<sup>763</sup> DÓKA, *Márk*, 194.

akár a hitelenség kontextusában (vö. MTörv 32,20 LXX: γενεὰ ἐξεστραμμένη ἐστίν, υἱοί, οἷς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς), akár a ἕως πότε „meddig?” értelmében (vö. Szám 14,27; Iz 6,11; Jer 5,21-6,1; Ez 12,2). Az Ószövetségben ezen panaszok Isten panaszai emberi közvetítők által. A szemrehányó felkiáltás felveti a tanítványokkal való szakítás gondolatát: ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν „meddig leszek veletek, meddig viseljelek el titeket”, mivel a hitelenség a szövegkontextusban nem a bizalommal hozzá forduló apára, hanem elsősorban a tanítványokra vonatkozik.<sup>764</sup> A fentebb említett irodalmi szépség jól látható a ἕως πότε (meddig) időhatározó ismétlődéséből, amelyekhez mindkét tagmondatban egy-egy névmással együtt használt igét is csatol az elbeszélő (πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἀνέξομαι ὑμῶν). Emellett egy másik szempontot is megfigyelhetünk. Ebben a „pneumatikus izgatottságában” Jézus a Jahve küldte eszkatologikus próféta szerepét is betölti a hitetlen és keménynyakú nemzedékkel szemben, akárcsak Mózes a Szám 11,11-12-ben megfogalmazott panaszkiáltásában.<sup>765</sup> Ennek ellenére Jézusnál nem a hitetlen nemzedékre kimondott ítélet, hanem a végtelen irgalmasság dominál, hiszen Ő a szenvedő Emberfia (vö. 8,31), aki már nem sokáig van ezzel a hitetlen nemzedékkel (ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι). Szavaiból tehát nem csak a szemrehányást, hanem a tanítványoknak adott újbóli megbízatást is ki lehet olvasni, hiszen még kudarcukban sincsenek kizárva abból, hogy részt vegyenek Jézus szabadító és gyógyító tevékenységében.<sup>766</sup>

### 6.6.2. A megoldás előkészítése és véghezvitele (vö. Mk 19b-27)

Ezen irgalmasság jegyében nem utasítja el az apát, hanem felszólítja az ott lévőket a fiú odavitelére (vö. 9,19b: φέρετε αὐτὸν πρὸς με), hogy meggyógyítsa őt. E felszólítás a konkrét csodatétel előkészítése is egyben, amellyel a csodatevő bevonja a tömeget is a történésbe (vö. 10,49).<sup>767</sup>

Jézus felszólítása (φέρετε αὐτὸν πρὸς με) jól látható módon összecseng a 20. vers kezdő szavaival (καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν). Közelségét azonnal felismeri a démon (ιδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα), s az exorcizmuselbeszélések kötelező formai kelléke, az exorcista és a démon találkozása játszódik le. A szöveg alapján tehát a démon idézi elő a fiú tüneteit egy újabb roham formájában (εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων): ezt a hirtelen és erőszakos reakciót a gyógyító jelenléte váltja ki, amellyel a démon meg akarja félemlíteni Őt. Egyúttal a tisztátalan lélek intenzív, erőteljes hatásának leírása kiemelni hivatott

<sup>764</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 191.

<sup>765</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 90.

<sup>766</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 660.

<sup>767</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 265.

a későbbi kiűzés nagyszerűségét, Jézus hatalmának felsőbbrendűségét. Mivel a démon néma (πνεῦμα ἄλαλον), nem ad ki hangot, és nem fedi fel a csodatevő kilétét sem, ellentétben a korábbi exorcizmusokkal (vö. 1,24; 5,7). A roham bemutatása lényegében megfelel az a 18. versben leírtaknak (συνεσπάραξεν/ρήσσει; ἀφρίζει/ἀφρίζων), annak „*élénk helyszíni demonstrációja*”.<sup>768</sup> Az epilepsziás roham okozta összerázás (συνεσπάραξεν) következménye a földre esés (πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς) és a fetrengés (ἐκυλίετο), amelyet kiegészít a tajtékzás, vagyis a száj habzása (ἀφρίζων). E második leírás jobban kihangsúlyozza a fiú szerencsétlen állapotát: teljesen magatehetetlen állapotba kerül, egyáltalán nem ura a saját testének. Ezek alapján érthetővé válik az a korabeli feltételezés is, hogy miért láttak az epilepszia mögött démoni megszállottságot: hiszen a betegség lefolyása – különösen ami a rohamokat illeti – megfelel a démonizáltság jeleinek (vö. 1,26: σπαράξαν αὐτὸν).

Jézus ahelyett, hogy rögtön lépne a jelen állapot radikális megváltoztatása érdekében, a 21. versben folytatja a párbeszédet a fiú apjával, és érdeklődik (9,21: ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ) a megszállottságként értelmezett betegség kórtörténetét illetően (Πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ). A kérdés, amely ezúttal egyedül az apának van címezve, „diagnosztikai” értelemmel is bír, hiszen segít abban, hogy a betegség súlyosságát meg lehessen állapítani.<sup>769</sup> Jézus kérdése által az apa lehetőséget kap arra is, hogy megnyíljon és feltárja a szívét. A kérdésen keresztül ugyanakkor arra is meghívást kap, hogy egész személyként járuljon a gyógyító elé: a száraz tényeken túl reménységét is kinyilvánítsa előtte. „Az apa reszketeg zarándokújta a hit felé felé egy egyszerű dialógussal kezdődik,”<sup>770</sup> amely hitét feltüzeli, s kiprovokálja belőle a bizalmat kifejező, ugyanakkor kétséget is eláruló kérést (vö. 9,22b). Emellett Jézus gyöngéd figyelmessége is megmutatkozik kérdésében a beteg ember és a bajban lévő család felé, hiszen érdeklődésével kifejezi érzékenységét a szenvedés iránt és együttérzését a beteg fiú és apja felé. Jézus számára fontos volt a beteg ember személye és előtörténete, egész emberként, személyként tekint rá, minden apró részlet éppen emiatt nyer jelentőséget, akár csak az időre vonatkozó információ is.<sup>771</sup>

A kérdés-felelet (ἐπηρώτησεν – ὁ δὲ εἶπεν) révén tehát ismételt párbeszéd kezdődik, amelyből először is megtudjuk, hogy a súlyos kór a fia gyermekkora óta tart (ἐκ παιδιόθεν), tehát már nem gyermek, hanem ifjú lehetett.<sup>772</sup> Létezett olyan vélekedés is, hogy a betegséget

<sup>768</sup> GUNDRY, *Mark*, 489-490.

<sup>769</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 266.

<sup>770</sup> EDWARDS, *Mark*, 234.

<sup>771</sup> Vö. HOWARD, M., *Jesus Loves the Little Children: A Theological Reading of Mark 9:14-29 for Children with Serious Illnesses or Disabilities and Their Caregivers*, in *World & World* 33 (2013/3), 275-283 279-280.

<sup>772</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 264.

a pubertáskor elérésével ki lehet nőni, azonban ha ez elmaradt – mint az a jelen esetben is minden bizonnyal történt –, akkor a beteg állapota csak súlyosbodott. Amennyiben a kór krónikussá vált, gyógyíthatatlannak számított.<sup>773</sup>

A 22. versben drámai fokozásnak vagyunk tanúi: a gonosz a fiú elveszejtésén munkálkodik, életveszélyes szituációkat idéz elő. A fiú jól láthatóan gyakran élet-halál közötti állapotba kerül súlyos betegsége, rohamai következtében. Amikor ugyanis rájött a roham, a 20. versben leírtakhoz hasonló módon magatehetetlenül földre esett, akár tűz (εις πῦρ), akár víz (εις ὕδατα) közelében volt. Az act. aor. ind. sg. 3. ἔβαλεν „dobta/vetette” és az act. aor. coni. ἀπολέσῃ „hogyan elveszítse/elpusztítsa” igék alanya egyértelműen a démon, destruktív tevékenységének tárgya (αὐτὸν) pedig a beteg ifjú. A πολλάκις „sokszor” adverbium azt sugallja, hogy sokszorosán ismétlődő eseménysorozatról van szó. A betegség tehát a leírás alapján egyértelműen könnyen halálos kimenetelűvé válhatott volna, ha a beteget rossz helyen éri a roham, hiszen akár a tűzben, akár a vízben könnyét halálát lelte volna.

A gyógyító kérdésének hatására az apa még jobban tisztában lesz nyomorúságos helyzetével és Isten erejére és irgalmára való rászorultságával. Az apa kétségbeesett kérése (vö. 9,22b: βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεῖς ἐφ’ ἡμᾶς) a ἡμῖν – ἡμᾶς névmások használatának köszönhetően kétszeresen is ráirányítja a család sanyarú, könyörületet érdemlő helyzetére a figyelmet. A többes szám használata egyúttal arra is utal, hogy az apa teljes mértékben azonosul a fia helyzetével, osztozik szenvedésében, és ő is éppenúgy segítségre szorul, mint a gyermeke (βοήθησον ἡμῖν). Bízunk ugyan Jézus könyörületében, ugyanakkor bizalmát egyben a korábbi kudarc miatti bizonytalanság, csalódottság is övezi, amelyet bizonytalankodó kérésében is tetten érhetünk (εἶ τι δύνῃ). „Azzal az orvossal beszél így az ember, akiről nem tudja, meddig terjed a tudománya.”<sup>774</sup> A kérés megfogalmazása kondicionalitást sugall, vagyis a tanítványok kudarcra után a csoda kérelmezője nincs teljesen meggyőződve arról, hogy a mesternek van-e elég hatalma e súlyos eset meggyógyításához.<sup>775</sup> Világos tehát, hogy még nem hisz feltétel nélkül abban, hogy a Jézusban működő isteni erő meg tudja-e gyógyítani a fiát. A kétségbeesés és az aggódó apai szeretet között vergődő embert ezen bizonytalankodó, feltételhez kötött hit állapotából szeretné Jézus kimoszítani a feltétlen, erős hit irányába.

A 9,22b versben található σπλαγχνισθεῖς „megesvén rajta a szíve/megkönyörülven rajta” aoristos participium tükrözi az irgalmas, csodatevő Jézus alapmagatartását a szenvedő emberiség felé, amely megnyilvánul a leprás (vö. 1,41: ἐσπλαγχνίσθη aor. pass.), illetve a nagy

<sup>773</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 438.

<sup>774</sup> LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967. 187-188.

<sup>775</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 266.



embertömeg (vö. 6,34: ἐσπλαγγνίσθη és 8,2: Σπλαγγνίζομαι) irányában is. Megfigyelhető egyúttal az is, hogy az apa könyörgéséből – azon túl, hogy fia helyzetébe helyezkedik és közösséget vállal vele – visszacsengenek az ószövetségi és késői zsidó irodalom liturgikus formulái, amelyek Istent könyörületét (vö. Zsolt 123,2-3; Sír 36,1; Azariás imája 1,12) segítségét (vö. 2 Krón 14,11; Zsolt 79,9; Eszter könyvének kiegészítései 14,14) kérik. Ezek a liturgikus közbenjárások sok esetben Isten szeretetére hivatkoznak, amely a segítségnyújtás fő motivációja. Elképzelhető az is, hogy a Márk evangélium olvasóját ezek az apa könyörgő szavai egy általuk is használt közösségi imádságra emlékeztetik. A márki elbeszélésben Jézus tehát mint az imádság címzettje jelenik meg, amely Istennel analóg szerepben mutatja be őt.<sup>776</sup> Mindezek a párhuzamok természetesen nem vesznek el az apa érzelmetli, patetikus felkiáltásának éléből.

A 23-24. verspár jól érzékelhető módon az egész szakasz „*drámai csúcspontját*” jelenti,<sup>777</sup> s egyben lényegi mondanivalóját is összegzi. Egyrésztől Jézus nem utasítja vissza, hanem kiigazítja az apa kérését, mintegy megismételve és főnevesítve a férfi bizonytalankodó megjegyzését (τὸ εἰ δύνη) annak érdekében, hogy a kétségekkel teli, de némi nyitottságot mégis mutató csodavárását egy teljesebb hitre tudja rávezetni, amely által Isten mindenhatóságának részesévé válhat a hívő ember (vö. 9,23; 10,27: πάντα δυνατὰ).<sup>778</sup> A teljesebb, tökéletes hit természetesen egyedül Jézus sajátja volt (vö. 11,12-14.23), Ő a hívő ember mintaképe, tehát Őrá igaz elsősorban, hogy πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι „minden lehetséges a hívőnek”. Az Ő teljesebb és tökéletes hitéből táplálkozik a hívő ember hite is (vö. 11, 12-14; 11, 20-23), és csakis Ő vonatkoztathatja teljes értelemben magára a hívő mindenhatóságáról szóló állítást is.<sup>779</sup> Ugyanakkor annak az olvasatnak is van létjogosultsága, hogy Jézus el akarja juttatni a hitükben még kételkedőket – az apát, a tanítványokat – a hitnek arra a teljességére, amely jelenleg még csak Őneki a sajátja. Más gyógyításelbeszélésekben a csodát kérelmezők hite összefüggésben áll a csodás gyógyulással (vö. 2,5; 5,34; 10,52), tehát ily módon rájuk is igaz a 23. vers állítása.<sup>780</sup> Ebben a szövegkörnyezetben a hit úgy értelmezhető, mint Isten mindenhatóságába vetett feltétlen bizalom.<sup>781</sup> Ennek a hitnek kell megnyilvánulnia a

<sup>776</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 660-661.

<sup>777</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 485.

<sup>778</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 92.; SCOTT, S. F., *Faith on edge: the difficult case of the spirit-seized boy in Mark 9:14-29.*, *RevExp* 107 (2010/3), 421-422.

<sup>779</sup> Vö. GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971, 190.; HOFIUS, O., *Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens Erwägungen Zu Thema Und Aussage Der Wundererzählung Mk 9,14-29.* in *ZTK* 101 (2004/2), 126.; GNILKA, J., *Márk*, 484.

<sup>780</sup> Vö. MARSHALL, C.D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTSMS 64), Cambridge 1989, 118-119.

<sup>781</sup> Vö. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, 176.

keresztény ember és a keresztény közösség életében, jelen esetben az apa és a tanítványok viszonylatában.<sup>782</sup> A πάντα δυνατὰ szerkezet egyébként a gazdag ifjú történetében is előkerül, Istenre (θεῶ) vonatkoztatva (vö. 10,27).

Jézus kijelentését az apa azonnali felkiáltása (εὐθὺς κράζας) követi a 24. versben, amely „jelzi kétségbeesett helyzetét, azt ugyanis, hogy fiához hasonlóan ő is gyökeresen Jézus irgalmára utalt lény.”<sup>783</sup> Felkiáltásában tudatára ébred saját nyomorúságos helyzetének, „rádöbben szegénysége teljes mélységére, arra, hogy az emberi élet végső, betegségnél és halálnál is nagyobb nyomorúsága a hitetlenség.”<sup>784</sup> Ezen találkozás által tehát máris fejlődött a hite, a démon néma marad, az apa viszont kétségbeesett kérésével, amely immár a saját hitére vonatkozik, megtöri a hitetlenség némaságát.<sup>785</sup> Szépen kifejezi a πιστεύω – τῆ ἀπιστία (hiszek-hitetlenség) ellentétpár az apa kérésének mélységét, amely által az eddigi mély, belső feszültsége is ki tud engedni.<sup>786</sup> Az, hogy ezt a hitet már Jézustól kéri, egyben növekedés is a belé vetett hitben, hiszen felismeri, hogy „e hit szabadságát csak a Jézussal való találkozás biztosíthatja”.<sup>787</sup> Ez a központi hit-téma nyer további kifejtést a tanítványok különoktatásában (vö. 9,28-29). Számukra a történetben szereplő apa példává válik,<sup>788</sup> mert semmit nem önhatalmulag akar tenni, hanem végső kétségbeesésében és a fia gyógyulása iránti vágyában mindent Jézustól vár, hiszen még a hitét is attól kapja, aki saját hatalmából mindent megtehet minden hitetlenség korlátozta emberi lehetőségen túl is.

Az apa kérésében hangsúlyos ἀπιστία „hitetlenség” szó szerepel még a názáreti hitetlenség-epizódban (vö.6,6) és a feltámadás utáni megjelenéselbeszélésekben (vö. 16,14): az első helyen nyilván a Jézussal szembeni teljes elutasítást, míg második esetben inkább a kételkedő kishitűséget hivatott kifejezni. A 24. versben is inkább ez a második értelem az előnyösebb, hiszen ezáltal ismeri be az apa a hitének tökéletlenségét. Nagyfokú alázata is megmutatkozik kérésében, amikor a hitetlen nemzedék közé sorolja saját magát is (vö. 9,19). Hinni akar – illetve már hisz is –, de mélységesen tisztában van helyzete drámai realitásával és azzal, hogy mennyire rászorul hitében Jézus segítségére (βοήθει μου τῆ ἀπιστία) abban, hogy kételkedésén felül tudjon emelkedni. Mivel kéri a hit fentről jövő ajándékát, ezúttal ki is

<sup>782</sup> Vö. SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus II*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971, 51.

<sup>783</sup> GNILKA, *Márk*, 485.

<sup>784</sup> DÓKA, *Márk*, 195.

<sup>785</sup> MARTOS, *Márk*, 192.

<sup>786</sup> Vö. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, 176.

<sup>787</sup> GNILKA, *Márk*, 485.

<sup>788</sup> Vö. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 178.

emelkedik korának hitetlen nemzedékéből.<sup>789</sup> Ez a kérés is alátámasztja Jézus 23. versben megfogalmazott szavainak igazi értelmét, amely úgy állítja elénk az Ő alakját, mint a hit és a hit általi mindenhatóság példaképét, aki számára minden lehetséges, akár a halál vagy a súlyos betegség, de még a kishitűség és kételkedés legyőzése is. Találón jegyzi meg Söding: „Nemcsak a gyermeket kell a démontól megszabadítani, hanem az apját is meg kell segíteni a hitetlenségében.”<sup>790</sup>

A βοηθέω „segíteni” ige csak ebben a perikópában szerepel az egész evangéliumban, mégpedig az apa szavaiban. A 22. versben, jóllehet még kicsit bizonytalankodva (εἴ τι δύνῃ) kér a fiára vonatkozóan segítséget act. aor. imper. sg. 2-ben (βοήθησον), a 24. vers felkiáltásában azonban már nincs nyoma ennek a bizonytalankodásnak. A βοήθει „segíts” act. impf. imper. sg. 2., tehát aoristos helyett imperfectumban áll, ami arra utal, hogy a hit megerősítése és a hitetlenség legyőzése nem egy egyszer s mindenkorra végbemenő esemény, hanem sokkal inkább egy hosszabb folyamatnak tekinthető.

A hosszas előkészítő párbeszéd után a 25-27. versekben végbemegy a konkrét csodatett, a démon kiűzésének jelene. A 25. versben ismét feltűnik a tömeg a színen, aminek a megjelölésére használt επισυντρέχω „összefut, összesereglik, újragyülekezik” ige hapax legomenon az egész Újszövetségben, ugyanakkor ismeretlen a klasszikus görög nyelvben és a Szeptuagintában is. Az επισυντρέχω a τρέχω ige kétszeres prepozícióval (ἐπι és συν) való ellátása által jött létre.<sup>791</sup> Párhuzamba állíthatjuk a 15. versben található προστρέχω „odafut” igével. Mindkét esetben a Jézus felé irányuló mozgást jelöli, s e helyen továbbá azt is feltételezi, hogy a korábbi jelenet a fiú, az apa és a gyógyító között a tömegtől kissé távolabb játszódott le. Minden bizonnyal az apa felkiáltása és a fiú rohama keltette fel az emberek érdeklődését, ami miatt újból gyülekeznek.

A tisztátalan lelket (τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ) először is megfenyegeti Jézus, amelyet az ἐπετίμησεν az ἐπιτιμάω „megfedd, megdorgál” ige act. aor. sg. 3. alakja fejez ki. Ez a tipikus exorcista formai elem ismerős lehet más ördögűzésekből (vö. 1,25; 3,12) és a tenger lecsillapításának jelenetéből (vö. 4,39) is. A démont először itt nevezi „tisztátalannak” a szöveg, ami utal Istentől elszakított mivoltára, és más helyeken (vö. 1,23.26; 3,11.30; 5,2.9; 7,25) is tipikusan az istenellenes erőkre vonatkozik. A megszólítása τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα „néma és süket lélek” azt jelzi, hogy jelen fellépése alkalmával nem adott ki hangot, mint más esetekben (vö. 1,23.24: ἀνέκραξεν λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί...; 5,7: κράξας φωνῆ

<sup>789</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 663.

<sup>790</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 266.

<sup>791</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 638.

μεγάλη λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί...), s emiatt hallgatásra sem kell inteni (vö. 1,25: φημώθητι). Ezt követően egyetlen hatásos hatalmi szóval, az ἐπιτάσσω „parancsol” igével (vö. 1,27: ἐπιτάσσει) – amelyhez a nyomatékosító ἐγὼ személyes névmás társul – kiadja a kiűzési parancsot, az aporompét, (ἔξελεθε ἐξ αὐτοῦ), és egyúttal megtiltja a néma és süket lélek visszatérését is (μηκέτι εισέλθης εἰς αὐτόν) (vö. Mt 12,43-45; Lk 11,24-26). Parancsának lényege, hogy a démon befolyása egyszer s mindenkorra szűnjön meg a fiú felett, s ennek következtében természetesen az epilepsziát jelző tünetek is múljanak el. Bár a Jézus által használt exorcista kifejezések megtalálhatók a korabeli mágikus papiruszokban, ez mégsem jelenti azt, hogy az elbeszélésben mágiáról lenne szó. Éppen ellenkezőleg, Jézus saját isteni erejével győzi le a gonosz erőket – ahogy a betegséget és a halált is –, és saját halálában és feltámadásában végső, döntő és tartós győzelmet arat nemcsak a bűn és a halál, hanem a démoni hatalmak felett is. Krisztus e döntő, húsvéti győzelmével összekapcsolódva ennek az exorcizmusnak az eredménye is tartós, új állapotnak tekinthető (μηκέτι εισέλθης εἰς αὐτόν).<sup>792</sup> A démoni erők fölött aratott győzelme Jézus földi küldetésének hitelességét is megmutatja egyben (vö. Mk 3,27), hiszen az Isten országának valósága mutatkozik meg benne. Ez az alapvető tapasztalat az alapja ezen elbeszélés keletkezésének.<sup>793</sup>

A 26. versben a tisztátalan lélek egy utolsó rohamra indul: egy újabb, nagyon heves epilepsziás rohamnak lehetünk szemtanúi. Feltűnő, hogy az eddigi némaság (ἄλαλον) megszűnik, hiszen felkiált (κράξας), amely tipikus démoni viselkedés az exorcista jelenlétében (vö. 1,23; 3,11; 5,5.7). Szóbeli hasonlóság figyelhető meg a kafarnaumi zsinagógában végzett ördögűzéssel: mind a kiáltás – igaz más szóval – (κράξας vö. 1,26: φωνῆσαν φωνῆ μεγάλη), mind a megrázás/összerázás – itt kiegészülve a πολλά „nagyon” adverbiummal – (σπαράξας; vö. 1,26: σπαράξαν αὐτόν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον) megtalálható mindkét elbeszélésben, ami a démon távozását kísérő jelenségnek tekinthető. Ezen szóbeli hasonlóságon túl a két szakasz között szoros kapcsolat nem mutatható ki. A mi szövegünk – miként szó volt róla – rokonságot mutat a gyógyítástörténetekkel, hiszen a diagnózis az epilepsziához kötődik.

Az ördögűzés sikeresnek tekinthető, a tisztátalan lélek eltávozott, amit a szövegben az ἐξῆλθεν „kiment” aoristos fejez ki összhangban a kiűzési parancsban szereplő ἔξελεθε „menj ki!” imperativusszal. Ezt követően az ifjú olyanná válik, mintha halott lenne (ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός), és sokan a tömegeből valóban halottnak is nyilvánítják (vö. ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν). A szöveg azonban egyértelmű abban a tekintetben, hogy itt nem valódi halálról

<sup>792</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 664.

<sup>793</sup> Vö. STERLING, G. E. *Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a*, in *CBQ* 55 (1993/3), 493.; BÖCHER, O., *Christus Exorcista; Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 167-168.

van szó, ahogy azt a márki hapax legomenon ὡσεὶ „mintegy” adverbium világossá teszi. Az ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός mondat fordítása és értelme is az, hogy „olyan lett, mint egy halott”. A démon ugyan engedelmeskedik az exorcista parancsának, de utolsó cselekménye, hogy majdnem halottá teszi a fiút, s egy magatehetetlen állapotot eredményez. Az üdvösség útja ugyanis egy olyan folyamat, amelyben a dolgok időnként rosszabbodnak, mielőtt jóra fordulnának (vö. Kiv 5,21–6,1).<sup>794</sup>

Most már csak a gyermek felkeltése és a halottnak látszó, kataton állapot megszüntetése van hátra a 27. versben, ami a fiú állapotának teljes helyreállítása a traumatikus élmény után.<sup>795</sup> Jézus megfogja, felemeli az ifjút, és ez jelenti a csoda teljességét. A csodatétel két lépésben történik tehát: először ugyanis el kellett távolítani a démont (vö. 9,25), majd annak távozása után a magatehetetlen állapotból kellett felemelni, visszahozni (vö. 9,27) a fiút. Jézus segítsége bizonyos értelemben a feltámasztáshoz hasonló. Ugyanakkor mivel a gyermek állapota sem a szó teljes értelmében vett halál, ugyanúgy Jézus cselekménye sem szó szerint halottfeltámasztás, de mégis egy újrakezdés lehetővé tétele.

A gyógyításnak ezt a befejező szakaszát három igével fejez ki az elbeszélő. Az első a κρατέω „megragad/megfog/megtart” ige κρατήσας m. sg. nom. act aor. participiuma. A κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ „megfogván/megragadván a kezét” kifejezés ismerős lehet a Jairus lánya feltámasztásának jelenetéből (vö. 5,41: κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου), ahol az ténylegesen egy halott feltámasztásához kapcsolódik. A kézrátétel gesztusa nem mágikus gesztus, hanem a karizmatikus csodatevő gyógyító erejét közvetíti, aki ezen tettel is Isten országát hirdeti meg. Ez az érintés mély ájultságából kelti fel az ifjút, s a testi kontaktus olyan kapcsolatot teremt a beteggel, amely egyúttal a lelkéhez is elér.<sup>796</sup> A második az ἤγειρεν „felkeltette, felsegítette, felébresztette, felemelte” act. aor. sg. 3. az ἐγείρω igéből, amely itt az ifjúnak a roham utáni merev állapotból való felkeltését és fizikai felemelését jelenti. A harmadik ige a szintén aor. sg. 3. ἀνέστη „felkelt/felállt” itteni értelme szó szerinti, tehát a konkrét fizikai helyzetváltoztatásra, a felállásra vonatkozik. Ez egyben a gyógyulás tényét is megmutatja a külső szemlélők számára (vö. 5,15: τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον), hiszen a gyermek, aki korábban a betegség okozta görcsbe rángatózott habzó szájjal, most épen és egészségesen állt előttük. Az utóbbi két ige szintén visszacseng a Mk 5,41-42-ből (τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω ἔγειρε καὶ εὐθὺς ἀνέστη), Jairus lányának a földi életbe való visszatérésére

<sup>794</sup> Vö. EDWARDS, *Mark*, 235.

<sup>795</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 369

<sup>796</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 267.

vonatkoztatva. Ez a két ige használatos Jézus halálból való feltámadására is a Márk evangéliumában (vö. 16,6: ἠγέρθη; 16,9: Ἀναστὰς; 16,14: ἐγγεγεμένον).

### 6.6.3. A tanítványok különoktatása az ördögűzésről (vö. Mk 9,28-29)

Az elbeszélés záróakkordját nem a máshonnan oly jól ismert csodálkozásmotívum adja (vö. 1,27; 2,12; 5,42b), hanem a tanítványok különoktatása, mintegy kudarcukra való reflexióként.<sup>797</sup> A 19. vers hitetlen nemzedéknek szóló panaszos felkiáltása után mégsem a tanítványok megfeddése következik, a prófétai dorgálás keménysége (ἕως ποτε ἀνέξομαι ὑμῶν) egyszerű tanítássá szelídül. A tanítványokat a tömegtől elkülönülve (κατ' ἰδίαν) egy házban (εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον) oktatja a mester, akik felteszik a fiaskójuk okát firtató kérdést (ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό). Ez a nyilvánosságtól való elvonulás a márki elbeszélő stratégiában kulcsszerepet játszik, és kiemeli a tanítványi kör külvilágtól való elkülönítését. A tizenkettő életének alapvető eseményei (meghívás: vö. 1,16-29; 2,14; 3,13-19; tanítás: 6,31-32; 7,17; 9,28.33; 10,10; 14,17-26 stb.; imádság: 1,35; 6,46; 14,32-42) az intézményes vallási helyektől (pl. zsinagóga, jeruzsálemi templom) távol, magánházakban, a hegyen, a tavon vagy a tóparton, útközben, vagy egyéb, közelebbről meg nem nevezett, a nyilvánosságtól elzárt helyen zajlanak.<sup>798</sup> Ez a jellemzően márki eszköz emellett a márki keresztény közösséget érintő aktuális kérdések, problémák (vö. 4,10-20.33-34; 7,17-23; 13,3-37) megvitatására is szolgál.<sup>799</sup> Az a tény, hogy Jézus nem tesz tanítványainak szemrehányást korábbi sikertelenségükért, mintegy „rehabilitálja” őket, s bizalmas környezetben a tömeg szorongatásától és az írástudók ellenségeskedésétől nem háborgatva beszél meg velük az imént tapasztaltakat.<sup>800</sup>

A 29. versben az imádságra irányítja a figyelmüket, amely nem pusztán egy adott fajtájú démon kiűzésének (τοῦτο τὸ γένος) az eszköze, mintha más fajtájú démonokat más eszközzel kéne kiűzni, hanem általában véve minden exorcizmus fő eszköze (ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ). Ennek nem mond ellen az a tény, hogy Jézus pusztá parancsszavával tud exorcizálni, hiszen Ő részesedik Isten mindenhatóságából (πάντα δυνάτᾳ τῷ πιστεύοντι). A tanítványok exorcista imádságának tehát először is Őrá kell hivatkoznia, hiszen az exorcizmus

<sup>797</sup> Vö. NICKLAS, T., *Formkritik und Leserrezption: ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Mk 9,14-29.*, in *Biblica* 82 (2001/4), 506.

<sup>798</sup> Vö. RESCIO M., *Demons and prayer: traces of Jesus' esoteric teaching from Mark to Clement of Alexandria*, in *ASE* 31 (2014/1), 53-81. 65-66.

<sup>799</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 665.

<sup>800</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 267-268.

a megszállott ember érdekében végzett közbenjáró imádság, amely Isten ereje által hatékony.<sup>801</sup> A tanítványok kudarcának oka tehát kicsinyhitűségük (vö. 4,40; 8,14-21; 9,19) mellett éppen ezért az is oka lehet, hogy megfélekeztek Jézus hatalmára való ráutaltságukról, hiszen korábban is tőle kapták a hatalmat az ördögűzésre (vö. Mk 3,15: ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια; 6,7: ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων). Éppen ezért szükségszerű volt megaláztatásuk is, hogy azáltal is tanuljanak az Isten országának alapelveiről.<sup>802</sup> A perikópában az imádság a hit kontextusában jelenik meg, ezáltal spirituális hatalmat kölcsönöz neki. Az imádság ugyanis nem más, mint Isten felé irányított hit, s mind a hit, mind az imádság azt tanúsítja, hogy a hívőnek egyedül Istenből forrasozhat az ereje, s bizalommal egyedül Őtőle várja az üdvösséget.<sup>803</sup>

## 6.7. Teológiai magyarázat

### 6.7.1. A teljes ember gyógyulása

Az egész ember meggyógyítása jól megmutatkozik ebben a történetben is, hiszen a beteg fiú állapota az elbeszélés alapján kettős, s ugyanígy az abból az állapotból való megszabadulása is. Míg egyrészt a szöveg mindvégig következetesen megszállottságról, illetve tisztátalan, süket és néma lélekről beszél (vö. 9,17: πνεῦμα ἄλαλον; 925: τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ, τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα), addig a testi tünetek szintjén óhatatlanul az epilepszia jelenlétét ismerjük fel (vö. 9,18-20.22a). Természetesen nem kizárható mindkét állapot – megszállottság és epilepszia – egyszeri jelenléte sem a tünetegyüttes alapján, s így egyszerre beszélhetünk beteggyógyításról és ördögűzésről. Ahogy a beteg fiú lelki és testi értelemben is fogoly, úgy Jézus szabadító tette kettős: ördögűzés és gyógyítás. Ezáltal teljesen új távlatot ad a gyermek számára, aki önmaga urává válik, hiszen eddig teljesen ki volt szolgáltatva egy idegen erőnek, amely rendszeresen hatalmába kerítette. Most egyszer s mindenkorra megszabadult ettől az idegen erőtől és megszabadult azon kóros tünetektől is, amelyek őt a szabad mozgásban, a szabad emberi életben akadályozták. Azelőtt nem tudott kommunikálni sem, illetve rászorult folyamatos őrzésre, képtelen volt az önálló, szabad életre. Jézus gyógyító parancsa és érintése egyszer s mindenkorra megszabadította a visszatérő életveszélyes rohamoktól, s azzal járó lelki gyötrelmetől, félelemtől, s egyértelműen hatalmas felszabadulást jelentett neki és hitével küzdő apja számára is.

<sup>801</sup> Vö. uo. 268.

<sup>802</sup> Vö. FRANCE, *Mark*, 370.

<sup>803</sup> Vö. EDWARDS, *Mark*, 236.

### 6.7.2. A hit szerepe

A hit szempontjából a csodatevő és a csodát kérelmező apa között zajló párbeszéd második része (vö. 9,23-24) képezi a drámaian felépített elbeszélés tetőpontját. Ezt még inkább kiemeli a hit-hitetlenség ellentétpár (πιστεύω – τῆ ἀπιστίᾳ), a hit mindenhatóságára történő utalás (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι), illetve a „hiszek” hangsúlyos, nyomatékosító felkiáltása is. Talán ennyire drámaian kiélezve, ennyire összesűrítve sehol máshol nem találjuk meg a hittal kapcsolatos kifejezéseket Márk evangéliumában, s mindez témánk szempontjából különös ízt kölcsönöz a perikópának.

Maga a πιστεύω „hisz, bízok” ige már az evangélium legelején megtalálható (vö. 1,15) a megtéréssel és az Isten országának örömhírével kapcsolatban, amelynek meghirdetése és megvalósítása Jézus küldetésének a célja (vö. 1,38). A hit szó tehát különös hangsúllyal elsősorban ezzel a valósággal, a Jézus személyében közénk jövő és a csodatételek által is megvalósuló Isten országával kapcsolatban merül fel. Jól látható tehát, hogy önmagában a csoda megtörténte nem követel tökéletesen érett hitet, csupán megfelelő nyitottságot, amely az apában és a tanítványokban megvolt, a Jézussal szemben azonban elutasító és ellenséges farizeusokból és írástudókból teljesen hiányzott (vö. 2,6-7; 3,6.22). Jézus irgalmassága kiterjed arra is, hogy a hitében gyenge embert is erősíteni és gyógyítani akarja, így a testi gyógyulás folyamata párhuzamos a lelki fejlődéssel, vagyis az érett hitre jutás és a tanítvánnyá válás folyamatával. Ebben a folyamatban nyilván magukra ismerhetnek a Márk evangélium hívő olvasói is: a megkereszteltek és a keresztségre készülők egyaránt. Az apával együtt ugyanis ők is felkiálthatnak a Mesterhez ezzel az imának is betudható kéréssel: „Hiszek, segíts hitetlenségemen!”

A hit 9,23-ban említett mindenhatóságának erejéről a fügefafa-perikópában is hallunk (vö. 11,24). A hit és az imádság összekapcsolása a 11,24-ben közvetlen módon is megtörténik: a hittal való kérés meghallgatásra talál (πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν). A kételkedés és bizonytalankodás nélküli hit (vö. 11,23), amely nélkülözi a szívből megbúvó kételkedést, s amely Istentől indul ki, Jézus szavai szerint hegyeket mozgat. Ennek a hitnek az alapja Istenre mutat (vö. 11,22: Ἔχετε πίστιν θεοῦ), csakúgy, mint a gazdag ifjú története, amelyben egyedül Isten a mindenható és az üdvösség forrása (vö. 10,27: πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ). Valójában ennek a hitnek tökéletes példája egyedül Jézus, hiszen egyedül az Ő hite tökéletes.<sup>804</sup> Az Ő szavára száradt ki a fügefafa és

<sup>804</sup> Vö. KESSLER, N., „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!” *Die Paradoxie ungläubigen Glaubens in der Konfrontation mit: „Alles ist möglich dem, der da glaubt!”*, in *HBI* 17 (2011/1-2), 43.



gyógyult meg az epilepsziás fiú is. Emberi akarata ugyanis (vö. 14,36) feltételezi emberi hitét is, amely feltétel nélkül elfogadja az Atya (Abba) akaratát, ugyanakkor saját messiási küldetését is. Jézus magáról beszél, magára utal, amikor azt mondja, hogy a hívő embernek minden lehetséges. Jézus személyi titkán keresztül kerülhetünk tehát közelebb a πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι „minden lehetséges a hívőnek” szóösszetétel értelméhez. Jézuson keresztül, a hozzá való tartozás által részesedhetnek isteni mindenhatóságában a tanítványok – és nyugodtan hozzátehetjük – a megkereszteltek is. A saját példájával oktatja őket, akárcsak az epilepsziás fiú apját is, akinek bizonytalankodó, feltételes hitét tökéletesíteni akarja.<sup>805</sup>

### 6.7.3. A keresztségi motívumok

Az újszövetségi iratok keresztségről szóló részei közül az alábbiakban hasonló motívumok fedezhetők fel a Mk 9,14-29-cel:

Róm 6,3-11	Ef 5,14	Kol 2,11-12
az élet újdonságában járás (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)	felébredés (ἔγειρε, ὁ καθεύδων)	feltámadás a hit által (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως)
	feltámadás (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν)	
Tit 3,5-7	1 Pt 3,21	
újjászületés/megújulás (παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως)	jó lelkiismeret kérése az Istentől (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν)	

a) Az epilepsziás fiú meggyógyításának története a 9,26b-27 versekben hasonlóná válik egy halottfeltámasztáshoz. Mivel az epilepsziás roham elmúltával a fiú olyanná válik, mint egy halott – ὡσεὶ νεκρός „mintegy halott”, ἀπέθανεν „meghalt” –, így talpra állítása és felsegítése is feltámasztásjelenetre utal, amit a következő szavak fejeznek ki: ἤγειρεν αὐτόν „felkeltette, feltámasztotta őt”, ἀνέστη „feltámadt”. Ahogy már fentebb említettük, ezen szavak

<sup>805</sup> Vö. HOFIUS, O., *Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens Erwägungen Zu Thema Und Aussage Der Wundererzählung Mk 9,14-29.* in ZTK 101 (2004/2), 126-129.

párhuzamba állítják szakaszunkat mind Jairus lánya feltámasztásának történetével, mind a Jézus feltámadásáról szóló beszámolókkal, ahol a feltámadás két alapigéje (ἐγείρω, ἀνίστημι) megtalálható. Adott tehát a párhuzam a Róm 6,3-11-gyel, amely a keresztséget, mint Krisztus halálában és feltámadásában való részesedést mutatja be.

Ahogy az epilepsziás fiú a halálhoz hasonló, magatehetetlen állapotba kerül, amelyből Krisztus erejéből felkel/feltámad (ἀνέστη), úgy a keresztségben a megkereszteltek egybenőnek Krisztus halálának hasonlatosságával (vö. Róm 6,5: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), s így majd a feltámadásában is részük lesz (vö. Róm 6,5: ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα). Miután Jézus a fiút felemelte, meggyógyította és egy egészen új életet adott számára: az élet újdonságában járhatott. Ehhez hasonló, de még gyökeresebb módon a keresztség az örök élet újdonságát adja meg a megkereszteltek számára (vö. Róm 6,4).

b) A Kol 2,11-12 szintén Krisztus halálában és feltámadásában való részesedésként mutatja be a keresztséget, amely a Krisztus feltámadásába vetett hit által valósul meg. A gyermek felépülése és a roham utáni dermedtségből való felkelése is hit által történik (vö. 9,23: τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι; 9,24: πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ). A Kol 2,12-ben a Krisztussal való együttfeltámadásra utaló συνεγείρω ige aoristosban áll (συνηγέρθητε), akárcsak a gyermek felkelésére, illetve új életre támadására vonatkozó igék is (ἤγειρεν, ἀνέστη). A megszállottságtól megszabadított fiú felemelése, „feltámadása” a márkai szóhasználat alapján előreutal Krisztus feltámadására, a keresztségben pedig már a Krisztussal való együttfeltámadás valósul meg tényleges, de még kezdeti stádiumban. Az Ef 5,14-ben, az őskeresztény keresztlési himnusz-töredékben, a levélíró a keresztények régi életét alváshoz (ὁ καθεύδων), illetve halálhoz (ἐκ τῶν νεκρῶν) hasonlítja, amelyből a keresztségben Krisztus kelti fel őket (ἔγειρε, ἀνάστα). A feltámadásra vonatkozó két ige az Ef 5,14-ben ugyanaz, mint a Mk 9,27-ben, s értelmében is hasonló, hiszen ahogy a fiút halálszerű dermedtségből Krisztus emeli fel (ἤγειρεν αὐτόν), úgy a keresztségben a megkeresztelteket korábbi életükből, a bűnök sötétségéből Krisztus kelti fel a keresztény élet világosságára.

c) A Tit 3,5 a keresztséget, mint a Szentlélekben való újjászületés és megújulás fürdőjét mutatja be (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου). Ez a megfogalmazás azért is különösen érdekes számunkra, mivel a Mk 3,9-ben Jézus az Őt ért Belzebul-vádra – tudniillik, hogy a démonok fejedelmének segítségével űzi ki a démonokat – azt válaszolja, hogy a Szentlélek káromlása nem nyer bocsánatot (ὅς δ’ ἂν βλασφημῆσιν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα). A Mk 3,10 magyarázatként hozzáfűzi, hogy ez a kijelentés azért hangzott el, mert azt mondták rá, hogy a tisztátalan lélek szállta meg (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει), vagyis a benne működő Szentlélek szentségét szavakkal

meggyalázták, s ez istenkáromlás.<sup>806</sup> Tehát Jézus exorcista tevékenységében a benne működő Szentlélek erejét érhetjük tetten. Ugyanannak a Szentléleknek erejéből újulnak meg és születnek újjá a keresztség fürdőjében a megkereszteltek (vö. Tit 3,5), akinek Jézusban működő ereje az epilepsziás fiút is megszabadította eddigi gyötrelmes életétől. Mivel gyermekkorától (ἐκ παιδιόθεν) üldözte ez a betegség, ezért szinte újjászületik a csodás gyógyulása következtében. Nem kell többé az életveszélyes, démoni eredetűnek tartott betegség okozta félelemben élnie, lelkiileg felszabadul. Egészen új távlatok nyílnak meg előtte, ezentúl egészséges és normális életet élhet. A keresztség is új távlatot ad a megkereszteltek számára, akik újjászületnek és megújulnak a keresztség vizében (vö, Tit 3,5), s a természetfeletti értelemben vett élet, az isteni élet lesz osztályrészük.

d) Az 1 Pt 3,21 a keresztséget, mint a megmentés eszközt, s ugyanakkor a tiszta lelkiismeretért végzett könyörgést állítja elénk. Ez utóbbi feltehetően a keresztséget megelőző liturgikus imádságra vonatkozik. Ezen a ponton kapcsolat fedezhető fel a Mk 9,29-cel, amelyben Jézus az imádság fontosságát emeli ki, mint az exorcizmus fő eszközt (ἐν οὐδενὶ δύνανται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ), vagyis az exorcistának imádsággal kell kérni a gonosz lélektől való szabadulást. Bár az Újszövetségben még nincs kifejezetten hivatkozás a keresztséget megelőző exorcizmus minorra, de a jó lelkiismeretért és bűnbocsánatért végzett könyörgés tartalmát tekintve magában foglalhatta annak kérését, hogy a gonosz szellemi erők hatalma törjön meg a keresztelendő fölött. A Mk 9,29 προσευχή „imádság” szava és az 1 Pt 3,21 ἐπερώτημα „kérés, könyörgés” szava tehát párhuzamba állítható egymással: az előbbi az apostolok és követőik által végzett exorcizmusok, az utóbbi pedig a keresztség szentsége kapcsán fordul elő. Utóbbi ugyanakkor magában foglalta a gonosz hatalmának megtörését, s annak következményeként a jó lelkiismeretet és a bűnbocsánatot.

## 7. A vak Bartimeus meggyógyítása (Mk 10,46-52)

### 7.1. Fordítás

46 És jönnek Jerikóba, és amikor kiment Jerikóból ő és tanítványai és az igen nagy tömeg, Timeus fia, Bartimeus, a vak koldus ült az út mellett. 47 És hallván, hogy a Názáreti Jézus az, elkezdte kiabálni és mondani: „Dávid fia, Jézus, könyörülj rajtam!” 48 És megfeddték őt sokan, hogy hallgasson, de ő annál inkább kiáltozott: „Dávid fia, könyörülj rajtam!” 49 És

<sup>806</sup> Vö. GÁNICZ, *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, 88-91.

megállván Jézus mondta: „Hívjátok őt!” És hívják a vakot mondván neki: „Bátorság! Kelj fel! Téged hív!” 50 Az pedig eldobván a ruháját lábra állván Jézushoz ment. 51 És válaszolván neki Jézus mondta: „Mit akarsz, hogy tegyek neked?” A vak pedig mondta neki: „Mester, hogy újralássak.” 52 És Jézus mondta neki: „Menj, a hited megmentett téged.” És rögtön újralátott és követte őt az úton.

## 7.2. Szövegkritika

A 10,46a-ban néhány kézirat (B\* sa<sup>ms</sup>) kihagyja a *Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχὼ* „és jönnek Jerikóba” mondatot, lehetséges, hogy véletlenül.<sup>807</sup> Más szövegtanúknál (D Θ 700 it) pedig az *ἀπὸ Ἱεριχὼ καὶ* helyett az *ἐκεῖθεν μετὰ* szerepel, és így a mondat a következő: *ἐκεῖθεν μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* „onnan a tanítványaival”. A *Βαπτισμῶς* nevet *Βαπτισμίας* alakban hozza a D és az it, míg a W teljesen elhagyja. A márki *hapax προσαίτης* ritkán előforduló, hellenisztikus főnév koldus jelentéssel.<sup>808</sup> Talán pontosan e ritka használata miatt alkalmazza az A C<sup>2</sup> W f<sup>1.13</sup> et al inkább a *προσαίτων* „kolduló” participiumot a főnév helyett, míg a D Θ és az 565 az azonos jelentésű *ἐπαίτων* participiumot. A 47. versben a Jézus nevéhez tartozó jelző, a B L W Δ Θ Ψ f<sup>1</sup> 579. 892 et al által tanúsított *Ναζαρηνός* „Názáreti” szó – feltehetően a legrégebbi olvasat – néhány kódexben a *Ναζωραῖος* (κ A C f<sup>13</sup> et al), míg másokban *Ναζωρηνός* (D 28 et al) változatban található. Az előbbi a párhuzamos lukácsi helyhez, a Lk 18,37-hez való asszimilációnak, míg az utóbbi *Ναζωρηνός* a másik két variáns kombinációjának tekinthető. Az κ B C L Δ Θ Ψ 579. 892. 1241. 2427 et al által tanúsított *υἱὲ Δαυὶδ* „Dávid fia” megszólításnak különböző variánsai léteznek az egyes szövegtanúknál: *υἱὸς Δαυὶδ* (D K f<sup>13</sup> et al), *κύριε υἱὸς Δαυὶδ* (28) és *ὁ υἱὸς Δαυὶδ* (A W f<sup>1</sup> et al).

A 48. versben szintén léteznek variánsai a *Ἰησοῦ* nélküli *υἱὲ Δαυὶδ* alaknak: *υἱὸς Δαυὶδ* (D pc), *κύριε υἱὸς Δαυὶδ* (28), *ὁ υἱὸς Δαυὶδ* (f<sup>1</sup>). Ezek az eredeti *υἱὲ Δαυὶδ* olvasattól eltérő variánsok feltehetően a Máté változatához történő hasonulásként keletkeztek. A 49. versben az κ B C L Δ Θ Ψ 579 et al által tanúsított olvasat, az *εἶπεν φωνήσατε αὐτόν* „mondta hívjátok őt!” szóösszetétel a jelentésében megegyező *εἶπεν αὐτόν φωνηθῆναι* acc. cum inf. szerkezetre változik az A D W Θ f<sup>13</sup> et al kéziratokban. Ez az eltérés inkább stilisztikai javításnak tekinthető, hiszen az utóbbi variáns irodalmilag szebb. Az 51. versben a *ραββουνι* „rabbi” megszólítás *κύριε ραββι* változatban létezik a D és az it kódexekben, ami nyilván teológiai jellegű változtatásnak tekinthető, hiszen többlet értelemmel bír. A *κύριε* szó a Mk 10,46-52-ben nem,

<sup>807</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 504.

<sup>808</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 747.

csak a másik két szinoptikus párhuzamos szakaszában fordul elő (vö. Mt 9,28; Lk 18,41), tehát valószínűsíthető azok hatása a κύριε ραββι variáns esetében. Az 52. versben pedig a και ὁ Ἰησοῦς (κ A B C L W Δ Ψ f<sup>1.13</sup> 28. 565. 579) helyett a ὁ δὲ Ἰησοῦς olvasatot részesíti előnyben az κ\*.<sup>2</sup> A C D W Θ f<sup>1.13</sup> et al. Valószínű, hogy ebben az esetben is stilisztikai, irodalmi jellegű javításról van szó.<sup>809</sup>

### 7.3. Szövegekörnyezet és felosztás

A vak Bartimeus meggyógyítása (vö. 10,46-52) az utolsó gyógyításelbeszélés az evangéliumban és egyben a Jeruzsálemben vezető út utolsó állomása, hiszen közvetlenül megelőzi Jézus jeruzsálemi bevonulását (vö. 11,1-10). Az itteni elhelyezését az evangélium menetében magától értetődővé teszi Jerikó nevének említése. A Jézust követők említése (vö. 10,52: ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ) a Dávid fia címmel (vö. 10,47.48) együtt már előre hirdeti a messiási bevonulást Dávid városába. A szakaszunkat megelőző perikópák a harmadszori szenvedésjövendölés (vö. 10,32-34), illetve a Zebedeus fiainak kérdése és a tanítványok oktatásának jelenete (vö. 10,35-45). Zebedeus fiainak túlzottan gyarló és kicsinyes kérése (vö. 10,35-45) talán nem véletlenül előzi meg éppen perikópánkat, hiszen az előbbi nagyon is jól illik Márk meglehetősen negatív tanítványképéhez, s erős kontrasztot alkot Bartimeus viselkedésével. A Márk 8,27-től kezdő rész fontos fordulópontot jelent az evangéliumban,<sup>810</sup> mivel innentől kezdve egészen a 16,8-ig egyre inkább Jézus halála és feltámadása kerül a figyelem középpontjába. Ebbe a keretbe ágyazódik az utolsó gyógyítás a márki corpusban, a vak Bartimeus látóvá tétele. A betszaidai vak meggyógyításának elbeszélése (vö. 8,22-26) perikópánkkal mintegy keretet képez, s a köztes szakasz (vö. 8,27-10,45) a Jeruzsálemben vezető út eseményeit taglalja.

A perikópa felosztása a következő: 1.) Bevezetés: a csodatevő, a tömeg és a segítségkérő megjelenése (46. v.); 2.) A hívő segítségkérés: a) az első segítségkérés (47. v.); b) a tömeg elutasítása és a vak csendre intése, mint akadálymotívum (48a v.); c) a második segítségkérés (48b v.); 3) A gyógyító találkozás: segítségkérő beteg ember találkozása a csodatevővel: a) Jézus hívása (49a v.); b) a küldöttségmotívum és a vak bátorítása (49b v.); c) Bartimeus reakciója és a találkozás (50 v.); 4) A gyógyító beszélgetés: Jézus és Bartimeus párbeszéde (51-52a v.): a) Jézus kérdése Bartimeus kívánsága iránt (51a v.); b) Bartimeus

<sup>809</sup> A δὲ szócska márki használatáról lásd THRALL, M. E., *Greek Particles in the New Testament Linguistic and Exegetical Studies* (Linguistic and Exegetical Studies), Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1962, 50-54.

<sup>810</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 169.

válasza (51b v.); c) Jézus gyógyító szava, mint elbocsátás és bátorítás egyben (52a v.); d) a gyógyulás megállapítása, demonstrációja és a tanítvánnyá válás (52b v.): a meggyógyult ember követi Jézust az úton.<sup>811</sup>

#### 7.4. Hagyománytörténet

A vak Bartimeus meggyógyítása sok szempontból különbözik a Márk evangélium többi csodaelbeszélésétől. A történet jellegzetessége, hogy Jézus és a vak találkozásának felvezetése nagyon hosszú (vö. 10,46-50), ezzel szemben a tényleges csodatétel megfogalmazása rövid, tömör (vö. 10,52a). Nagyon életteli és szemléletesen felépített történetről van szó, amelyben fokozást és belső célszerűséget is megfigyelhetünk.<sup>812</sup> Az esemény megalapozott történetiségére utal a Bartimeus személynév és a Jerikó helységnév együttes szerepeltetése.<sup>813</sup> Jézust a vak Bartimeus a Dávid fia és a ραββουvi „rabbi/mester” megszólítással illeti. A Dávid fia megszólítás messiási fenségcímeként zsidókeresztény krisztológiát tükröz. Valószínű tehát, hogy a Márk előtti szerkesztő illesztette bele a történetbe.<sup>814</sup> A Jerikó helységnév kétszeri szerepeltetése közül a második tekinthető áthagyományozottnak. Mivel Márk általában elég konzervatíván bánt az áthagyományozott anyaggal, a legtöbb kommentátor szerint csupán a kezdő és a befejező versben található márki redakció. Nem tűnik meggyőzőnek az a vélekedés, hogy a történet középső része (vö. 10,48-50) az eredeti történet másodlagos – akár Márk előtti, akár márki – kiegészítése lenne.<sup>815</sup>

A Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχὼ „és jönnek Jerikóba” (vö. 10,46a) bevezető mondat az evangélista szerkesztő tevékenységének tulajdonítható, csakúgy, mint a 10,46b-ben szereplő, kissé nehézkes τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἰκανοῦ „tanítványainak és a nagy tömegnek kíséretében” betoldás. Márk előszeretettel tesz különbséget Jézus nagyobb (tömeg) és kisebb (tanítványok) kísérete között (vö. 3,7; 4,10; 8,34; 10,32). A befejező megjegyzés – καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ „és követte őt az úton” – szintén márki szerkesztésre vall.<sup>816</sup> Az ἐν τῇ ὁδῷ „az úton” tipikusan márki kifejezés, hatszor is előfordul az evangéliumban (vö. 8,3.27;

<sup>811</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 168-169.

<sup>812</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 179.

<sup>813</sup> PESCH, *Das Markusevangelium*, 170.

<sup>814</sup> Annál is inkább, mert Márknál a későbbiekben inkább negatív fogadtatást kap (vö. 12,35-37). Vö. ACHTEMEIER, P. J., *And he followed him: miracles and discipleship in Mark 10:46-52*, in *Semeia* 11 (1978), 131.

<sup>815</sup> Márki szerkesztés pedig még kevésbé valószínű, hiszen a 48-50. versek nem márki szóhasználatot tükröznek. Vö. STEINHAUSER, M. G., *The form of the Bartimaeus narrative*, in *NTS* 32 (1986/4), 588.590.

<sup>816</sup> Vö. JOHNSON, E. S., *Mark 10:46-52: Blind Bartimaeus*, *CBQ* 40 (1978/2), 191-193.197-198.

9,33.34; 10,32.52). Nemcsak a földrajzi utazást, hanem azt a lelki utat is jelenti, amelyet a tanítványok Jézus vezetésével járnak az Ő szenvedése és halála felé.<sup>817</sup>

A perikópát úgy hagyományozták át, hogy benne eredendően Bartimeus hite áll a középpontban.<sup>818</sup> Steinhauser az ószövetségi meghívástörténetekkel állítja párhuzamba szakaszunkat, s ugyanakkor arra is rávilágít, hogy a 10,46-52 irodalmi formája megfelel az előbbieknél.<sup>819</sup> Pesch szerint Márk nem szabadon helyezte el a perikópát éppen ide az evangélium szerkezetében, hanem az a Márk előtti passiótörténet részeként került áthagyományozásra.<sup>820</sup>

Ezzel szemben valószínűbbnek látszik Achtemeier gondolatmenete, aki mellett érvel, hogy Márk nagyon is tudatosan helyezte ezt a gyógyításebeszélést éppen a passiótörténet elé. A betszaidai vak történetével (vö. 8,22-26) együtt fontos szerepet szánt ugyanis a Bartimeus történetnek is a tanítványsággal kapcsolatos mondanivalójának kidomborítására: amint Jézus megnyitja a benne bízó és őt Dávid fiának nevező vak Bartimeus szemét, aki a tanítványává válik, úgy fog a húsvéti események fényében majd a tanítványok lelki szeme is felnyílni. Márk ugyanis elsősorban Jézus szenvedéstörténetének fényében gondol a tanítványságra. Nem véletlen tehát, hogy a két vakgyógyítás között található a háromszori jövendölés Jézus szenvedéséről és feltámadásáról. Bartimeus tanítvánnyá válásának története közvetlenül a Jézus kereszthalálában és feltámadásában csúcspontú jeruzsálemi események elé helyezése is tudatos döntés Márk részéről. A „követte őt az úton” márki betoldás már utal Jézus keresztútjára, ugyanis a tanítványság nem más, mint kereszthordozás. Márk tehát teológiai-hermeneutikai céljának megfelelően eredeti forrásanyagát alárendelte Jézus szenvedéstörténetének és feltámadásának.<sup>821</sup>

## 7.5. Szinoptikus összehasonlítás

**Máté.** A márki eredetit szabadabb módon követő változat már a Mt 9,27-31-ben megtalálható. A Mt 20,29-34 hűségesebben követi márki forrását, ugyanakkor szokása szerint jelentősen lerövidíti azt. Tehát a Mk 10,46-52 Máté evangéliumában két, egymáshoz csak mérsékelt módon igazított verzióban létezik: a Mt 9,27-31-ben és a Mt 20,29-34-ben. Legfontosabb különbség a két mátéi változat között, hogy a Mt 9,27-31-ben hangsúlyos a hit

<sup>817</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 756.

<sup>818</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 574.

<sup>819</sup> Vö. STEINHAUSER, M. G., *The form of the Bartimaeus narrative*, in *NTS* 32 (1986/4), 584-588.

<sup>820</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium II.*, 167.

<sup>821</sup> Vö. ACHEMEIER, P. J., *And he followed him: miracles and discipleship in Mark 10:46-52*, in *Semeia* 11 (1978), 132.136.

motívum, míg a Mt 20,29-34-ből az teljesen hiányzik. A Mk 10,46a teljesen hiányzik Máténál, hiszen zavaró lehet az összhang hiánya a vers első fele – amikor megérkezik Jézus és kísérete Jerikóba – és a második fele – amikor már el is hagyja a települést – között.<sup>822</sup>

Máté továbbá elhagyja a Mk 10,49-50-et, a Jézus és a vak közötti közvetítés mozzanatát, illetve Bartimeus reakciójának leírását. Még feltűnőbb különbség azonban, hogy Máténál egy helyett két vakról van szó a Mt 20,29-34-ben, akárcsak a Mt 9,27-31-ben. A márkai szereplők megkettőzése amúgyis jellemző Mátéra a csodaelbeszélések esetén (vö. 8,28).<sup>823</sup> A kettőzés miatt érthető, hogy a Bartimeus név elmarad, akárcsak a Jézus nevéhez tartozó ó Ναζαρηνός (vö. Mk 10,47) „Názáreti” megjelölés. A márkai υιὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ „Jézus Dávid fia”, illetve a υιὲ Δαυὶδ „Dávid fia” (vö. Mk 10,47.48) helyett Máté párhuzamos szakaszában a κύριε, υἱὸς Δαυὶδ „Uram, Dávid fia” (vö. Mt 20,30.31) megszólítás szerepel. Máté a 20,33-ban az arám ραββουνι „mester” szót a κύριε „uram” vocativussal adja vissza görögre.<sup>824</sup> A vakok válaszában a márkai ἵνα ἀναβλέψω „hogyan lássak” a ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν „hogyan megnyíljanak a szemeink” változatban szerepel a Mt 20,33-ban. Érdekes, hogy a márkai eredetihez képest a Mt 20,34 többletet tartalmaz, hiszen a σπλαγχνισθεὶς „megesvén a szíve rajta” jelentésű aor. participiummal beszámol Jézus érzelmi megnyilvánulásáról. Ugyanezt a szót viszont a márkai leprás elbeszélésének (vö. Mk 1,40-45) saját verziójából (vö. Mt 8,1-4) elhagyja. A betszaidai vak történetéből ismert érintésmotívum is mindkét mátéi vakgyógyításban megtalálható (vö. 9,29: τότε ἤψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν; 20,34: ὁ Ἰησοῦς ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν). Bár Máté jelentős változtatásokat eszközölt ki az eredeti Bartimeus történeten, nincs bizonyíték arra, hogy Máté Márkon kívül másodlagos forrást is használt volna saját vakgyógyítási történetének megformálásához.<sup>825</sup>

**Lukács.** Lukács evangéliumának utolsó gyógyításebeszélése és ugyanakkor az egyetlen vakgyógyítása a Lk 18,35-43-ban található jerikói vak története, amely kidomborítja Jézusnak a szegények javára végzett szolgálatának szoteriológiai jelentőségét. A lukácsi szövegkörnyezetben ugyanis pontosan az olyan perifériára szorult személyek, mint a jerikói vak koldus az igazán nyitottak és alkalmasak a Jézusban közénk érkező Isten országának a fogadására.<sup>826</sup> A Mk 10,46-52 lukácsi változata Máténál hűségesebben követi a márkai eredetit, ugyanakkor kiegészíti azt (vö. Lk 18,43b), és saját választékosabb, irodalmibb stílusának

<sup>822</sup> Vö. LUZ, *Matthew*, 548-549.

<sup>823</sup> Vö. JAKUBINYI, Gy., *Máté evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 1991, 228.

<sup>824</sup> Vö. ALBRIGHT – MANN, *Matthew*, 248.

<sup>825</sup> Vö. NOLLAND, J., *The Gospel of Matthew* (New International Greek Testament Commentary), William B. Eerdmans, Grand Rapids 2005, 898.

<sup>826</sup> Vö. GREEN, *Luke*, 661-662.



megfelelő változtatásokat eszközöl ki a szövegben.<sup>827</sup> Ilyen stílusbeli átalakítások a következők: προσαίτης „koldus” (vö. Mk 10,46) helyett ἐπαιτῶν „kolduló” (vö. Lk 18,35), ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν „elkezdte kiabálni és mondani” (vö. Mk 10,47) helyett ἐβόησεν λέγων „kiabálta mondván” (vö. Lk 18,38), πολλοὶ „sokak” (vö. Mk 10,48) helyett οἱ προάγοντες „az elől menők” (vö. Lk 18,39), στὰς „állva” (vö. Mk 10,49) helyett σταθεὶς „megállva” (vö. Lk 18,40), εὐθὺς (vö. Mk 10,52) helyett παραχρῆμα (vö. 18,43) stb. Emellett Mátéhoz hasonlóan Lukács is a κύριε „uram” szóval helyettesíti a márki ραββουνι „mester” megszólítást, illetve elhagyja a Bartimeus nevet és annak görög fordítását is. További lukácsi eltérés a márki eredetihez képest az egész esemény lokalizálása. Hiszen míg a Mk 10,46-ban Jézus és kísérete már elhagyni készül Jerikót, amikor elhaladnak Bartimeus mellett, Lukácsnál egyértelműen a Jerikóba való megérkezés előtt történik a gyógyítás. Ez a különbség egyértelműen Lukács szerkesztői tevékenységének tudható be, hiszen egy saját hagyományból vett elbeszélést, a Jerikóban játszódó Zakeus történetét (vö. Lk 19,1-10) illeszti be a vak meggyógyítása után. Lukács többete továbbá az evangélista sajátos koncepcióját tükröző istendicséret témája (vö. Lk 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15) az elbeszélés végén (vö. Lk 18,43).<sup>828</sup>

## 7.6. Exegézis

### 7.6.1. Bevezetés (vö. Mk 10,46)

A 46. versben Jézus és tanítványai megérkeznek Jerikóba (ἔρχονται εἰς Ἱεριχῶ), ugyanakkor a vers második fele szerint már el is hagyják a várost nagy tömeg kíséretében (ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχῶ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἰκανοῦ ὁ υἱὸς). A Jerikóban történt eseményekről Márk – Lukáccsal ellentétben – nem tudósít. Számára Jézus útja az érdekes a szenvedés és a feltámadás, vagyis az evangélium lényegi középpontja felé. A hitről és a vak csodás gyógyulásáról szóló beszámolót tehát a Jerikóból való távozás idejére teszi.

Jerikó mai tudásunk szerint az emberiség feltehetően legősibb, folyamatosan lakott városa, amelyet Kr. e. 8000 táján alapítottak.<sup>829</sup> Mivel a Galileát Jeruzsálemmel összekötő út mentén helyezkedett el, a Jeruzsálembé tartó zarándokút fontos állomása volt, így zarándokokra is gondolhatunk a Jézus kíséretében lévők között.<sup>830</sup> Jézust egy kisebb

<sup>827</sup> Vö. ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1977, 509.

<sup>828</sup> Vö. KOCSIS, *Lukács*, 396.

<sup>829</sup> Vö. EVANS, C. A., *Mark 8:27 – 16:20* (WBC 34B), Thomas Nelson Publishers, Nashville 2001, 131.

<sup>830</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium II.*, 170.

Jeruzsálemben tartó népmozgalom élén találjuk.<sup>831</sup> „Jézus és a tanítványok csoportja Jeruzsálemben vezető úton Jerikóba, a Pálmák városába érkezik, amely 250 méterrel a tengerszint alatt fekszik a Jordán-völgyének egyik oázisában. Az újszövetségi Jerikó, amely az ószövetségi Jerikótól délnyugatra helyezkedett el, Heródes építői tevékenységének köszönhetően létrejött, aki ott emeltette fényűző téli rezidenciáját, amely köré a város épült. A római prokurátorok védőőrséget telepítettek a városba, amelyet Heródes hippodrommal és amfiteátrummal is felszerelt.”<sup>832</sup>

Az elbeszélés kezdő verse elénk tárja az alapszituációt, a mozgást és az egyhelyben levés mozzanatát: a tömeggel a mester Jeruzsálem felé tart, míg a vak koldus az út szélén ül. Az κάθημαι „ül” ige praeteritum imperfectumban (ἐκώθητο) folyamatosságot fejez ki, s egyúttal metaforikusan utal Bartimeus nyomorúságára és magárahagyattségére is,<sup>833</sup> aki feltehetően már hosszú ideje, foglalkozásszerűen koldult az út szélén. Súlyos testi fogyatékosága miatt – bár nem volt béna – nyilvánvalóan mozgásában is akadályozva volt, hiszen nehezebbé esett segítség nélkül bárhova is eljutni, élettere beszűkülhetett, pusztán a tapintás és hallás által befogható dolgok tartoztak hatókörébe. A csodatevő és a csodat kérő találkozására tehát egy szűk időintervallumban kerülhetett csak sor, hiszen a csodatevőnek hallótávolságon belül kellett kerülnie, hogy a vak meghallja érkezését, s kiáltani tudjon hozzá. Bartimeust drámaian szorította tehát az idő szűkössége: addig kellett megragadnia a kínálkozó alkalmat, amíg Jézus hallótávolságban van, hogy meghallja az segélykiáltását. Ez a találkozás Jézussal az utolsó, végső esélye volt a gyógyulásra és a megmenekülésre. A παρὰ τὴν ὁδὸν „az út mellett” kifejezés aláhúzza a csodatevővel való találkozás és a gyógyulás elszalasztásának veszélyét.<sup>834</sup> A vak koldus az arra járók jóindulatára szorult, különösen a Jeruzsálemben a nagy ünnepekre tartó zarándokokéra, akik amúgy is kötelezve voltak az alamizsnálkodásra, mint a zsidó vallásosság egyik főpillérére (vö. Mt 6,1-3).<sup>835</sup> Ez a kiszolgáltatottsága ugyanakkor a legalacsonyabb társadalmi rangot jelentette számára, amelyre egy ember kerülhetett.<sup>836</sup> Most az egyszerű alamizsnavárás hallatlan távlatot kap pontosan azáltal, hogy alamizsna helyett esély kínálkozik a teljes egészségének helyreállítására. Figyelmet kell továbbá a koldus nevének is szentelnünk: Bartimeusnak, vagyis Timeus fiának hívták (ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος). A név arám közlése arra utal, hogy az a

<sup>831</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 309.

<sup>832</sup> GNILKA, *Márk*, 575.

<sup>833</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 747.

<sup>834</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 762.

<sup>835</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 170-171.

<sup>836</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 309.

hagyományból származott, s a viselője nem csak saját városában,<sup>837</sup> hanem az ősegyházban is ismert személy lehetett.<sup>838</sup> A Timeus a Timóteus vagy Timai rövidítése lehetett, szimbolikus értelmezését ma már nem tartják megalapozottnak.<sup>839</sup> A Bartimeus név érdekessége, hogy arám és görög összetétel, hiszen a Τιμαιος görög név, míg az ahhoz járuló Βαρ (בַּר) szó „fiút” jelent arám nyelven.<sup>840</sup> A görög Τιμαιος név – Platón egyik dialógusának címszereplője – jelentése „értékes, tisztelt”.<sup>841</sup> Ugyanakkor mégis van egy többletjelentése a név szerepeltetésének: a személyesség és az emberi méltóság szempontja. A név ugyanis mindig a személyre utal a Bibliában, a személyt fejezi ki, s ugyanakkor utal az emberi méltóságra, mint például a szegény Lázár és a gazdag ember példabeszédében, ahol a szegényt nevének nevezi Lukács, a gazdagot azonban nem. A vak koldus nevét ismerjük, azonban a Bartimeussal szemben áll a névtelen sokaság, egyedül a Názáreti Jézus van még néven nevezve a történetben. Isten szemében tehát a lenézett és a társadalom perifériáján élő vak ember személye is hallatlanul értékes, akiről érdemes megemlékezni.

### 7.6.2. A hívő segítségkérés (vö. Mk 10,47-48)

A 47. vers arról számol be, hogy Bartimeus – ahogy a Márknál szereplő betegek esetében többször is előfordul (vö. 1,40-45; 5,25-34 stb.) – magához ragadja a kezdeményezést. Nála a hit szükségszerűen egyedül a hallásból fakad: fizikai korlátozottságából kifolyóan sem történhetett ez másként. Hallotta, hogy itt és most jelen van Jézus, aki Názáretből származik (ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστίν). A Názáreti Jézus személyéről való előzetes tudása kellett tehát, hogy megalapozza a hitét, vagyis azt a bizalmat, amely a csodatevő és könyörülő Isten Jézusban megjelenő hatalmára és erejére próbál hagyatkozni, aki egyedül képes megadni számára a gyógyulást.<sup>842</sup> A Ναζαρηνός név itteni szerepeltetése Jézus azonosításának az eszköze,<sup>843</sup> hiszen a Názáreti személynév nyilvánvalóan meg is különbözteti Őt az összes többi Jézus nevet viselő személytől. Valószínűleg tehát történeti értéket tulajdoníthatunk annak a

<sup>837</sup> Vö. ERNST, *Markus*, 313.

<sup>838</sup> Vö. MARTOS, *Márk*, 226.

<sup>839</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 576.

<sup>840</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 494.

<sup>841</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 759.

<sup>842</sup> Vö. OPORTO G. S., *Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52*, in *BTB* 30 (2000/3), 108.

<sup>843</sup> Vö. COLLINS, *Mark*, 509.

szituációnak, amelyben elhangzott a „Názáreti” név, ellenkező esetben fölösleges lenne hozzáadása Márk és az ősegyház korában.<sup>844</sup>

Érdeemes megvizsgálni a κράζω „károg, kiált, kiabál, hangosan hív” ige használatát is,<sup>845</sup> amellyel az elbeszélő kifejezi a vak hangadását és kommunikációs nyitását az általa remélt gyógyulás érdekében. A κράζω ige használata elsősorban az ördögűzésekkel kapcsolatban gyakori Márk evangéliumában: egyrészt a démonok késztetésére nyilvánul meg így a megszállott ember (vö. 5,5.7; 9,26), másrészt a kérelmező apa kiált fel kétségbeesésében (vö. 9,24). Az egyik szummáriumban is szerepel, hogy a démonok Isten fiának vallják Jézust (vö. 3,11), de ő szigorú hallgatást parancsol nekik. Ugyanakkor a jeruzsálemi események kapcsán a tömeg kiáltozását írja le az evangélista a κράζω igével: Jeruzsálemi bevonulásakor így köszönti Őt a tömeg (vö. 11,9: ἔκραζον), majd így követeli a megfeszítését Pilátustól (vö. 15,14: ἔκραξαν). Perikópánkban még egyszer ismétlődik ez az ige (vö. 10,48), hiszen Bartimeus a tömeg csitítása után (ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ) sem hagyja abba, hanem inkább fokozza (πολλῶ μᾶλλον) a kiáltozást. A κράζω ige infinitivus alakja (κράζειν) előtt az ἄρχω „kezd, kezdeményez, elkezd” ige act. ind. aor. ἤρξατο alakja szerepel ebben a versben. Az ἄρχω ige infinitivusszal együtt Márk kedvelt szófordulata, gyakori előfordulása valószínűleg szemita hatást tükröz.<sup>846</sup> Bartimeus kiáltásában még nincs egy nagyon konkrét, explicit kérés megfogalmazva, csupán Jézust, mint Dávid fiát szólítja meg és irgalmat kér tőle.

Külön figyelmet érdemel a Dávid fia cím használata is, hiszen az egy sajátos Márk előtti Dávid fia-krisztológia lenyomata. Messianisztikus tónus érhető tetten ebben a megszólításban, ahogy „*egyres qumránai szövegekben is messiási értelmet hordozott.*”<sup>847</sup> A zsidóság a Dávid fiának tartott messiást (vö. 2Sám 7,12köv.) egy sokrétű személyiségként várta. Jézus nevének és a Dávid fia címnek az összekapcsolása kifejezi az őskeresztény teológiai reflexiót, ugyanakkor ez a fenségcím Márk korára főleg Krisztus valós emberségét jelentette.<sup>848</sup> Önmagában a „Dávid fia” cím nem kielégítő Jézus személyi titkának feltárására, csak akkor, ha az Isten fia címet mellé tesszük. Maga Jézus is bírálja e cím egyoldalú használatát az eljövendő messiással kapcsolatban (vö. 12,35), hiszen az egyfajta népies zsidó messiásvárást is kifejez.<sup>849</sup> A Dávid fia cím egyben utal apokrif iratokra, nevezetesen Salamon

<sup>844</sup> Vö. STEIN, *Mark*, 494.

<sup>845</sup> art. κράζω, in *Greek Dictionary of the New Testament* (szerk. Strong, J.), AGES SOFTWARE, Albany 1997, 271.

<sup>846</sup> Vö. BELANO, *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*, 748.

<sup>847</sup> Vö. MARTOS, *Márk evangéliuma*, 226.

<sup>848</sup> Vö. DÓKA, *Márk*, 232.

<sup>849</sup> Vö. PESCH, *Das Markusevangelium*, 171.

testamentumára és Salamon zsoltáira egyaránt. Különösen Salamon 17. és 18. zsoltára gondolhatunk itt, amelyek nagyon is explicit messiási várakozásokat tartalmaznak Dávid fiának, az Úr fölkenetének eljövendő messiási uralmáról.<sup>850</sup> Az igazság és irgalom szempontja egyaránt hangsúlyos ezen iratok által bemutatott messiás személyében. Salamon zsoltárai ugyan nem szólnak a messiás csodatevő mivoltáról, de Salamon testamentuma sikeres ördögűzőként mutatja be Salamont. Azonban ez a fajta messiási uralom, minden igazságossága és bölcsessége ellenére Márknál kiegészítésre szorul. Összehasonlítva ezeket az intertestamentárius iratokat a Jézus nyilvános működéséről szóló beszámolókkal felismerhetünk ugyan párhuzamokat – Jézus még ellenségei szemében is közismerten sikeres ördögűzőként tűnik fel (vö. Mk 3,22), illetve tanításában és csodáiban egyaránt isteni bölcsessége és irgalma mutatkozik meg –, azonban Ő szenvedő messiás, aki azért jött, hogy „életét adja váltságul sokakért” (vö. Mk 10,45). Nem véletlen tehát, hogy Péter vallomása után rögtön következik az első szenvedésjövendölés (vö. 8,31-33), a harmadik pedig nem sokkal előzi meg szakaszunkat (vö. 10,32-34). Mivel a korabeli messiáskép tökéletlen és túlzottan politikai színezetű volt, ezért Jézus nem nevezi magát soha nyíltan messiásnak, bár másoktól nem utasítja vissza az erre utaló köszöntést (vö. 8,23; 10,47; 11,9).

Talán éppen azért hiteles Bartimeus hitvallása (ὡς Δαυὶδ Ἰησοῦ), mivel az az irgalomra és a könyörületre irányult (ἐλέησόν με). Már maga ez a kérés elárulja a vak ember hallásból kiinduló hitének lényegét, hiszen Dávid fiától irgalmat kér, vagyis egy irgalmas szabadítóként

<sup>850</sup> Főleg a 17. Salamon zsoltár 21. versében találunk kifejezett utalást Dávid fiára: „Nézd, Uram, támaszd nekik a királyukat, Dávid fiát, akit te választottál, Istenem, hogy uralkodjon szolgálodan, Izraelen.” (ὶδέ κύριε καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν δαυὶδ εἰς τὸν καιρὸν ὃν εἴλου σὺ ὁ θεὸς τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ ἰσραὴλ παῖδά σου.) A 32. versben pedig az Úr fölkenetéről olvasunk: „És ez az igazságos király, akit az Úr tanított ezekre, és nincs igazságtalanság az ő napjaiban, mert mindannyian szentek és az Úr fölkenje a királyuk.” (καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδασκὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ’ αὐτοῦς καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν ὅτι πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου). Személyében egyszerre irgalmas, aki szigorúan mégis lesújt a földre: „megirgalmaz majd a nemzeteknek, akik félelemben állnak meg a színe előtt” (ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ) (34.v.), és közeli párhuzamban a 2. zsoltárral: „az ajka igéjével pedig lesújt a földre, örökre meg fogja áldani az Úr népét bölcsességben örömmel.” (πατάξει γὰρ γῆν τῆ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ εἰς αἰῶνα εὐλογήσει λαὸν κυρίου ἐν σοφίᾳ μετ’ εὐφροσύνης) (35.v.) Megmutatkozik alakjában a könyörület, ugyanakkor az igazságos ítélet a gonoszok fölött mind Izraelben, mind a pogány népek körében. Az Úr szentjeit és választottait maga köré gyűjti. A 18. Salamon zsoltárban szintén hangsúlyos a messiáskirály alakja: „Megtisztítja az Úr Izraelt az irgalom napján áldásban, a választott napon, amikor fölemeli fölkenjét.” (καθαρίσαι ὁ θεὸς ἰσραὴλ εἰς ἡμέραν ἐλέους ἐν εὐλογίᾳ εἰς ἡμέραν ἐκλογῆς ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ) (5.v.). Az irgalom, a megtisztítás és az ítélet is hangsúlyos ezekben a messiási szövegekben, amelynek tényleges mikéntje azonban homályba burkolódik a szimbolikus nyelvezet fátyola mögött. Boldognak mondja mindazokat, akik látják az Úr fölkenete által végbement nagyszerű és jó dolgokat (6. v.), amit a lélek, igazságosság és erő bölcsessége kíséri (7. v.: ὑπὸ ῥάβδῳ παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ ἐν σοφίᾳ πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος). A Salamon zsoltárainak a görög szövegét az alábbi kritikai kiadás szövege alapján vettük (a magyar szöveg saját fordítás, a Salamon zsoltárainak angol fordításának felhasználásával készült): *The Psalms of Solomon, A Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1) (szerk. Wright, Robert B.), T&T Clark, New York 2007, 186-197.

tekint rá, akár egy ideális királyra, akinek hatalmát elsősorban a gyengék megsegítésében kell gyakorolnia.<sup>851</sup> Implicit módon Jézus valamilyen isteni tulajdonságának megsejtését is tetten érhetjük a vak irgalomért fohászkozó ἐλεήσον με „könyörülj rajtam!” kiáltásában, hiszen a könyörület, az irgalom Isten ügye volt az Ószövetségben. Ez különösen a zsoltárokból (vö. Zsolt 6,2; 9,13; 25,16; 26,11; 27,7; 31,9; 41,4; 41,10; 51,1; 56,1; 57,1; 86,3) és a prófétai irodalomban nyilvánul meg (vö. Jer 12,15; Ez 39,25), ahol hallunk a vakok szemének megnyitásáról (Iz 29,18; 35,1.10) és az igazságos királyról (Iz 32,1.3), az Úr fölkentjéről (Iz 61,1.4). Márk evangéliumában e helyen kívül mindössze a gerazai megszállott megtisztításánál találkozunk az ἐλεέω igével, ahol Jézus biztatja tanúságtételre a démonoktól megszabadult embert, hogy tegyen tanúságot Isten könyörületéről (vö. 5,19: ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.). Mind a gerazai megszállott, mind a vak Bartimeus történetében ugyanaz az isteni irgalom mutatkozik meg és győzedelmeskedik, amely Jézus nyilvános működésében megnyilvánul.<sup>852</sup> Bartimeus kiáltásának eszkatologikus színezete is van, hiszen a vakok szemének megnyitása az eszkatologikus messiási országnak, Isten országának a jele (vö. Mt 11,5). Az egész perikópa szövegösszefüggésébe ágyazva a Dávid fia fenségcím úgy értelmezhető, hogy a végidőbeli messiáskirály megnyitja egy hívő vak ember szemét, aki követi őt a Jeruzsálembé vezető útján, ahová Jézus mint Dávid fia számarháton vonul be a következő szakaszban.

A 48. versben a tömegeből sokan (πολλοὶ) – akik között bizonyára tanítványok is lehettek, hiszen ők is a Jézus körül tolongó tömeghez tartoztak (vö. 10,46) – nem tartják helyén valónak egy vak kiáltását, ezért csitítják (σιωπήση), sőt, megfeddik (ἐπετίμων) őt. A márki szövegkörnyezet (vö. 4,4.15) alapján ez az egyértelműen gátló, akadályozó tényező, amely az utolsó reményt is el akarta venni a vak embertől, sántáni indíttatású.<sup>853</sup> A leküzdendő akadály egyúttal a csodaelbeszélések ismerős eleme is.<sup>854</sup>

Földi életében Jézusnak is szüksége volt valóságos ember lévén empirikus tapasztalatra,<sup>855</sup> ezért fizikailag meg is kellett hallania Bartimeus kiáltását, hogy meg tudja gyógyítani. Mivel megpróbálták elnémítani, a vaknak annál inkább kellett kiáltoznia (vö. 10,48: ὁ δὲ πολλῶ μᾶλλον ἔκραζεν). Ez az „annál inkább” kifejezés egyrészt a kiáltás hangerejére és intenzitására vonatkozik, másrészt a kiáltozó kitartását is tükrözi, mivel az nem

<sup>851</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 310.

<sup>852</sup> Vö. CANAVAN, R., *Mercy (ἐλεέω) in the Gospel According to Mark*, in *ACR* 99 (2022/3), 312-320.316-318.

<sup>853</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 763.

<sup>854</sup> Vö. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974, 62.

<sup>855</sup> Vö. KERESZTY, R., - PUSKÁS, A., *Jézus Krisztus*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 77.

adja fel a nehézség dacára sem. Ezáltal az elbeszélő valójában jellemzi, értékeli is a hitét, amely dacol minden ellenállással. Az ἔκραζεν „kiáltott” ige praeteritum imperfectumban a folyamatosságot tükrözi, előfordulhat tehát, hogy nem pusztán kétszer, hanem számtalanszor megismételt kiáltás volt, olyan, ami az embernek csak a torkán kifér. Dávid fiába és az ő könyörületébe vetett hit erősebb volt benne minden más szempontnál és megfontolásnál, ezért tudott és akart felülemelkedni a gátló környezetén. Tudta, hogy egyedül Jézus mentheti meg őt, teljesen más módon, mint a környezete az alamizsnáikkal, amelyek legfeljebb nyomorúságos élethelyzetét állandósították és mindennapi vegetálásra kényszerítették. Kiáltásának megfogalmazásának mátéi változata a keresztyén liturgiából is ismerős lehet a (vö. Mt 20,30: ἐλέησον ἡμᾶς, [κύριε,] υἱὸς Δαβίδ.).<sup>856</sup>

### 7.6.3. A gyógyító találkozás (vö. Mk 10,49-50)

A kiáltás fokozódásának meg is lesz az eredménye az 49. versben, mert Jézus meghallja, és megáll a menet élén (στὰς ὁ Ἰησοῦς). A megállás oka egyértelmű: észrevette a kiáltót és megesett rajta a szíve, ahogy azt a leprás történetében is láttuk (vö. 1,41). Válaszol a segélykérő ember hitére odafigyeléssel, irgalmas szeretettel. Hatalmas ellentétet látunk Jézus odafigyelő jósága és a tömeg értetlen, hitetlenkedő csitítása között. Ez az éles kontraszt csak Jézus utasítását (φωνήσατε αὐτόν) követően fog némileg mérséklődni, amikor az Őt kísérő tömeg hűséges és engedelmes végrehajtója lesz a mesteri szónak (φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες), s ezáltal korábbi viselkedésük is megváltozik: a vakot visszautasítókból a mester meghívásának közvetítőivé válnak.<sup>857</sup>

A φωνέω ige több helyen szerepel Márknál, többek között akkor, amikor nagy hanggal kimegy a gonosz lélek a megszállottból (vö. 1,26: φωνῆσαν φωνῆ μεγάλη). Máskor Jézus az apostolokat hívja (vö. 9,35: ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα), hogy tanítsa őket, illetve a kakasszóval és Péter árulásával kapcsolatban (vö. 14,30.72), valamint a Golgota-jelenetben (vö. 15,35) is megtaláljuk. Jézus magához hívja a vakot, hiszen a bénával ellentétben mozgásszervi baja nem volt, mozogni tudott. Jézus hívása válasz Bartimeus hitére, kiáltására: látja a kiáltás mögött egyrészt a ráhagyatkozó, bizakodó hitet, másrészt a gyógyításra szoruló emberi elesettséget.

<sup>856</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 763.

<sup>857</sup> Vö. JESUTHASAN, J., *Warum heilt mich dieser Jesus nicht? Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46-52) und die Erfahrungswelt sehgeschädigter Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht* (CITP série „Recherches” 12), Louvain-la-Neuve-Québec-Paris 2013, 28.

A 49. vers „pálfordulása” is érdekes a tömeg részéről, hiszen akik előzőleg akadályozták, azok most egyszerre hívni, sőt, bátorítani kezdik (θάρσει, ἔγρειρε, φωνεῖ σε).<sup>858</sup> Túlzás lenne azonban túlértékelni a tömeg elbeszélésben betöltött szerepét, főleg, a hangulatváltozását, hiszen az sokkal inkább formai elem, amely hozzátartozik a csodaelbeszélés menetéhez.<sup>859</sup> Valójában a névtelen tömeg inkább díszlet, a közvetítés és akadályoztatás szerepét tölti be,<sup>860</sup> illetve jelenléte kiemeli Jézus központi személyiségét és szavainak ellenállhatatlan, megfellebbezhetetlen mivoltát. A tömeg kíváncsi, értetlen, de bizonyára vannak hívők is köztük. Megjegyezhetjük, hogy a tömeg itteni bátorítása (θάρσει) és felkelést kifejező felszólítása (ἔγρειρε, φωνεῖ σε) párhuzamba állítható akár Jairus lányának feltámasztási jelenetével (vö. 5,36: Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε; és 5,41: ἔγρειρε).

A tömeg változékony, ellentmondásos viselkedésénél sokkal érdekesebb számunkra a vak Bartimeus magatartása, amelyet a bátorító szavak hatására tanúsít. Viselkedésében kinyilvánul a hit és a tett összhangja: elég egyetlen röpke, bátorító szó, amely hitét táplálja, s ez a cselekvés mozgatórugója lesz számára. Az 50. vers ennek a tettere váltott hitnek a kibontakozását mutatja számunkra csupa intenzív cselekvést, mozgást kifejező igékkel. Az ἀποβαλὼν „ledobván” és az ἀναπηδήσας „lábra állván/felszökkenvén” aoristos participiumok, amelyek a cselekvés határozott, egyszeri megtörténte utalnak: Bartimeus egy azonnali mozdulattal veti el a ruháját, s egy azonnali mozdulattal áll talpra. A ruha levetésének mozzanata emlékeztethet a főpap átöltözésére a Zak 3,1-10-ben, illetve – ahogy az Ef 4,22-re és a Kol 3,9-re utalva Pszeudo-Jeromos is megjegyezte – a keresztség előtti levetkőzésre.<sup>861</sup> A felső ruha hátrahagyása kétségekívül a nagyon mély és teljes elköteleződés jele volt számára, hiszen aligha lehetett ennél több magántulajdona egy vak koldusnak. A mindenről való lemondásra maga Jézus is meghív egyeseket (vö. 10,21.28.29), a ἱμάτιον „ruha, felső ruha” eldobása (ἀποβαλὼν) pedig kétségtelenül erre való utalás. Már az Exodus is előírja, hogy a szegény embernek, mint egyetlen fontos öltözetét, éjszakára adják vissza a zálogba vett felső ruhát (vö. Lev 22,25).

*„A koldusok köpenyüket általában maguk elé terítették, hogy ezen gyűjthessék össze a jótékonyság ajándékait. Szövegünkben azonban Bartimeus ledobja (apobalón) felsőruháját, amelyet eszerint magán viselt, hogy Jézushoz siethessen. Túlzás volna, ha valaki e megjegyzést a bibliai részlet hellenizálásának tekintené, mert a ruha eldobása a nagy izgalom kifejezésére*

<sup>858</sup> Vö. HUCULAK, J., *The Value of the Physically Challenged, the Neglected, Those without Christ: (Mark 10:46-52)*, in *Journal of Asian Mission* 3 (2001/1), 21.

<sup>859</sup> THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974, 58.

<sup>860</sup> Vö. PESCH, *Markusevangelium*, 172-173.

<sup>861</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 760.



szolgál. Ennek a mozzanatnak ószövetségi párhuzamát a 2 Kir 7,15 versében látjuk.”<sup>862</sup> Világos tehát, hogy a felsőruha eldobásának mozdulata Bartimeus részéről a tanítványság fontos lépcsőfokát jeleníti meg, hiszen az az Isten országáért való mindenről lemondás nemes gesztusa, amelyre a gazdag ifjú nem volt képes (vö. 10,22) és az apostolok is csak nehézségek árán (vö. 10,28-30).

Az eddig tétlen koldulásra, az út mentén üldögélésre kárhoztatott férfi (vö. 10,46: ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν: praet. impf., amely folyamatosságot sugároz) most egyszerre, a mester hívó szavára tette késszé válik és rögtön cselekszik is. Talpra állása (ἀναπηδήσας) egyrészt tanúsítja izgalmit és lelkesedését, másrészt eddig szunnyadó, kihasználatlan testi erejét, amelyet vaksága miatt eddig nem nagyon tudott kamatoztatni, de most, hogy a gyógyulás reménye felcsillant számára, végre cselekedni kezd. A talpra állás megfelel az ἔγειρε „kelj fel!” felszólításnak. Hasonló reakciót látunk a többi gyógyítás esetén is (vö. 2,12; 5,42), de míg azokban az esetekben a gyógyítás megállapítását, addig itt annak előkészítését szolgálja, hiszen a Jézussal való találkozásnak előfeltétele (ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν).

#### 7.6.4. A gyógyító beszélgetés és tanítvánnyá válás (vö. Mk 10,51-52)

Az 51-52. versek tartalmazzák a történet csúcspontját és végkifejletét: a mester és az új tanítvány párbeszédét, illetve a gyógyulás és a Krisztus-követés motívumát. Minden ezt megelőző mozzanat arra szolgál, hogy előkészítse ezt a központi jelenetet, amely az egész perikópát meghatározza.

Az 51. vers kezdete (ἀποκριθεὶς) azt sugallja, hogy Jézus közvetlenül felel a vak kérésére, miután azt előzőleg már meghallotta.<sup>863</sup> A párbeszéd tehát már a hívő kérés megfogalmazásakor elkezdődött (vö. 10,47), és az most Jézus válaszával (ἀποκριθεὶς αὐτῷ) folytatódik. Jézus kérdésének megfogalmazása (τί σοι θέλεις ποιῆσω) párhuzamba állítható a leprással folytatott beszélgetésével (vö. 1,40: Ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι), ugyanakkor Zebedeus fiainak kérésével is, akik hatalmat kívánnak saját maguk számára (vö. 10,36: Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὁ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσης ἡμῖν). A kontraszt elég világos a vak ember bizalomteli alázata és a Zebedeus-fiak önző nagyravágyása között. Jézus mindkét esetben hajlandó ugyan meghallgatni a kérést, de csak itt reagál rá pozitívan – akárcsak a leprás esetében is –, és itt teljesíti azt. A gyógyulásra és könyörületre irányuló kérés ugyanis elfogadható Jézus számára és teljesítése megfelel küldetésének.

<sup>862</sup> GNILKA, *Márk*, 577.

<sup>863</sup> Vö. SÖDING, *Markus* 310.

Jézus nyitott Bartimeus felé, szavai odafigyelő, figyelmes szeretetet tükröznek. Bartimeus tiszteletteljesen, de határozottan feltárja vágyát, hogy meggyógyuljon és újra lásson (ἵνα ἀναβλέψω). Bartimeus itt már nem kiabál, hanem megszokott hangnemben beszél (ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ), s nem Dávid fiának, hanem mesternek (ραββουνι) nevezi Jézust. Így a tanítványok hívják mesterüket (vö. 10,35: διδάσκαλε), ugyanakkor az ellenfeleik is így szólítják őt (vö. 12,14: διδάσκαλε). A ραββουνι a rabbi szó arám fokozása, ami a Jézus személyéhez való méltóságteljes, tiszteletteljes hozzáállást tükrözi.<sup>864</sup> A ραββουνι stilisztikailag az egyszerű „rabbi” megszólításhoz képest tehát minőségi többlettel bír Bartimeus és Jézus kapcsolatát illetően, ami tovább bontakozik a következő versben az úton való követés mozzanatában.<sup>865</sup> A kérés nyílt és bátor megfogalmazása, akárcsak leprás és Jairus esetén a bizalom megnyilvánulását jelenti, s ez a csodaelbeszélések szokásos eleme.<sup>866</sup> Ez a bizalom egyszerre irányul a csodatevő gyógyító hatalmára – képes visszaadni neki a látását – és jóindulatára, s képes áthidalni a távolságot a beteg és a gyógyító között. Az ἀναβλέπω „újralátni” ige (vö. 6,41; 7,34; 8,24; 10,52) azt sugallja, hogy az illető nem vakon született, hanem csak később vált azzá.<sup>867</sup> A látás visszanyerése a teljesebb hitre és a hitbeli megértésre eljutás útját is szimbolizálja.

Az 52. versben gyorsan és röviden beteljesedik mindaz, amit Bartimeus kért, s amire az egész elbeszélés cselekménye is irányult: a teljes gyógyulás, a látás visszanyerése. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a vak ember hite áll a középpontban. Jézus szavai is inkább ezt a hitet emelik ki, a gyógyulás megtörténtéről pedig csak az elbeszélő számol be szűkszavúan (εὐθὺς ἀνέβλεψεν).<sup>868</sup> A látás visszanyerésénél, tehát a fizikai gyógyulásnál sokkal több történik: a tényleges tanítvánnyá válás és a hit mélyebb fokára való eljutás.<sup>869</sup> A meghívás és a gyógyítás nagyon különleges módon van ebben a történetben összeillesztve. A tényleges gyógyítás a Krisztus-követés negatív aspektusa – a ruhájának és kolduló foglalkozásának elhagyása – és pozitív aspektusa – az úton való követés – között található, a meghívástörténetbe

<sup>864</sup> Vö. GNILKA, *Márk*, 577.

<sup>865</sup> Vö. KERTELGE, *Wunder Jesu*, 180.

<sup>866</sup> Vö. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974, 63.

<sup>867</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 311.

<sup>868</sup> Vö. OSSANDÓN, J. C., *Bartimaeus' Faith: Plot and Point of View in Mark 10,46-52.*, in *Biblica* 93 (2012/3), 377–402. 390.

<sup>869</sup> Vö. DÓKA, *Márk evangéliuma*, 233.

beágyazva. A követés mozzanata már feltételezi a gyógyulást is, hiszen csak látóként volt képes követni a mestert.<sup>870</sup>

A vak látásának visszanyerése reményt hordoz a tanítványok számára is, hogy az ő lelki vakságuk és értetlenségük is megszűnik, s akárcsak Bartimeus, ők is újra tisztán láthatnak majd.<sup>871</sup> A bátorításnak is tekinthető elbocsátás-formula szó szerint megfelel a vérfolyásos asszonynak mondottaknak (vö. 5,34: Ὑπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε). A „Menj/Távozz!” felszólítás már kifejezi, hogy látó emberről van szó, hiszen ellenkező esetben értelmetlen lenne egy vaknak ilyet mondani. Ugyanakkor – bár felszólítása formálisan elbocsátást jelent a gyógyításselbeszélés formai elemeként – megengedi a meggyógyult embernek azt, amit a gerazai megszállottnak nem (vö. 5,19), hogy kövesse Őt az úton Jeruzsálembé, szenvedésének helyére. Ez pedig már tanúsítja a vak hitének beteljesülését: az általa Dávid fiának nevezett mestere, a Názáreti Jézus meggyógyította és megmentette őt, ugyanakkor az üdvösséget is elhozta számára. Bartimeus gesztusa és egész attitűdje a hit szempontjából minta és példakép az evangélium olvasói számára.<sup>872</sup>

## 7.7. Teológiai magyarázat

### 7.7.1. A teljes ember gyógyulása

Bartimeus számára vaksága teljes kiszolgáltatottságot és megalázottságot jelentett, ezért a gyógyulással együtt e hátrányos helyzetből való megszabadulást is megtapasztalta. Teljesen kiszolgáltatott volt környezetének, és az arra járók – többek között zarándokok – jóindulatára volt utalva. Állapota és kiszolgáltatott helyzete miatt önrendelkezésében is jelentősen korlátozva volt. Ilyen körülmények között találkozott gyógyítójával, s ez gyökeres változást eredményezett életében. A gyógyulása után szabadon cselekedhetett, és ezen új szabadsága következményeként Jézust kezdte el követni. Ez a Krisztus-követés hallatlan új távlatot hozott az életébe, hiszen a Jézus köré szerveződő tanítványi közösség tagja lett. Ez a mozzanat átvezet a következő ponthoz, amely hit szerepéről és tanítvánnyá válásának lépéseiről szól.

<sup>870</sup> Vö. MENKEN, M. J. J., *The Call of Blind Bartimaeus (Mark 10:46-52)*, in *HTS Theological Studies* 61 (2005/1–2), 283.

<sup>871</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 764.

<sup>872</sup> Vö. HUCULAK, J., *The Value of the Physically Challenged, the Neglected, Those without Christ: (Mark 10:46-52)*, in *Journal of Asian Mission* 3 (2001/1), 20.

### 7.7.2. A hit szerepe

Márk evangéliumának utolsó gyógyításjelenetében különösképpen is kiemelkedik a hit és a tanítvánnyá válás motívuma. Márk szemszögéből nézve ez a folyamat ideális útmutató a tanítványok számára, hiszen „nekik is vissza kell nyerniük a „látásukat”, *hogy követni tudják Jézust a kereszt felé vezető úton.*”<sup>873</sup> E két motívum központi jelentőségét több szempont is aláhúzza a csodaelbeszélésben.

Először is a Dávid fia messiási cím használata, éppen a vak koldus ajkán. Másodszor ez az elbeszélés a tanítvánnyá válás motívumát is hangsúlyozottan magában foglalja, hiszen Bartimeus az egyetlen a meggyógyultak közül, akiről kifejezetten azt olvassuk, hogy követte mesterét az úton, vagyis tanítvánnyá lett. Anélkül, hogy a természetfölötti gyógyítás ténye vesztene a jelentőségéből, ki lehet jelenteni, hogy a vak Bartimeus története a bibliai meghívásjelenetek motívumait is magán viseli.<sup>874</sup> Harmadszor a látás visszanyerésének mozzanata különösen alkalmas a mélyebb hitre és hitbeli megértésre jutás szemléltetésére, hiszen a vakok látóvá válása az Isten országának különösképpen is a jele (vö. Iz 42,7; Mt 11,5).

Jézus azért nem utasította el a vak ajkán felhangzó messiási Dávid fia kijelentést, mert az az Isten könyörületébe vetett hitével párosult, amely itt az újralátás alapmotívumává vált. Valójában éppen azért nem részletezi a szöveg a gyógyítás menetét, ahogy azt nagyon részletekbe menően láthattuk a betszaidai vak esetében (vö. 8,22köv.), mert itt a vak ember hite kerül a középpontba. A gyógyulás megállapítása is nagyon tömör, hiszen itt már nem ezen van a hangsúly, hanem a Krisztus követés nagy eseményén (vö. 10,52: ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ). Ez az úton való követés a végkifejlet, ugyanakkor a csúcspont is, hiszen az ἀκολουθεῖν „követni” ige a tanítványság szinonimája. Kíséretével Jézus hamarosan Jeruzsálembe ér, ahol sokan fogadják Őt, és messiásként köszöntik – ahogy Bartimeus tette – a számárháton érkezőt (vö. 11,10).<sup>875</sup>

A felgyorsult jeruzsálemi események hamar a Golgota hegyére vezetik el az evangélium olvasóját, ahol a pogány századossal együtt mondhatják: „*Ez az ember valóban Isten fia volt!*” (vö. 15,39). A Golgota árnyékában talán éppen ezért nem volt már szükség hallgatási parancsra, amelynek itt nyomát sem találjuk. Az igazi hit számára ugyanis már nincs szükség hallgatási parancsra. Bartimeus Jézusban Isten látást visszaadó könyörületét látta, ami üdvösséget,

<sup>873</sup> Vö. OPORTO G. S., *Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52*, in *BTB* 30 (2000/3), 109.; SUGGIT, J. N., *Exegesis and Proclamation: Bartimaeus and Christian Discipleship (Mark 10:46-52)*, in *Journal of Theology for Southern Africa* 74 (1991), 61.

<sup>874</sup> Vö. STEINHAUSER, M. G., *The form of the Bartimaeus narrative*, in *NTS* 32 (1986/4), 584-588.591-592.

<sup>875</sup> Vö. ROBBINS, V. K., *Healing of Blind Bartimaeus (10:46-52) in the Marcan Theology*, in *JBL* 92 (1973/2), 241.

gyógyulást eredményezett számára.<sup>876</sup> Miután hallott Jézus eddigi beteggyógyításairól, nyilván a vakok látásának visszaadásáról is tudomást szerezhette, s ez növelhette bizalmát (vö. 8,22 köv.). Azáltal, hogy a környezet akadályt jelentett számára, a hite valóban megpróbáltatott és meg is erősödött. Őt ugyanis nem tántorította el a tömeg jelentette elég komoly akadály, hanem erős akaraterejéről tett tanúbizonyságot azáltal, hogy szándékában eltántoríthatatlannak bizonyult.<sup>877</sup> Hite nem elméleti volt, hanem nagyon is konkrét és gyakorlatias, hiszen a konkrét cselekedetekben nyilvánult meg, ahogy azt az 50. versben látjuk. Jézust Dávid fiának, vagyis a várt messiásnak tekinti, ahogy a Dávid fia messiási fenségcím kétszeri használata azt kihangsúlyozza.<sup>878</sup> Ugyanakkor kijelenthetjük, hogy ez a fenségcím a vak ember ajkán a hittel és az „irgalmazz nekem!” (ἐλέησόν με) kiegészítéssel együtt mégis sokkal mélyebb értelmet nyer. Hiszen egyértelmű a megfogalmazásból, hogy irgalmas szabadítóként, mi több, gyógyítóként tekint a Dávid fiának nevezett Názáreti Jézusra.<sup>879</sup> Bartimeus hittel válaszol Jézusnak a Mk 1,15-ben található felhívására (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), beteljesíti az epilepsziás fiú apjának hitét (vö. 9,23-24). A történet egyben rámutat arra is is, hogy tanítványok sok nehézség árán juthatnak csak el az igazi hitre és az üdvösségre.<sup>880</sup>

Nem csupán a hitfejlődés, hanem a tanítvánnyá válás sajátos lépéseit is nyomon követhetjük Bartimeus viselkedésében:

- Gyógyulásért, könyörületért kiált (vö. 10,47-48: υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με).
- A mester hívó szavára mindenét hátrahagyja (vö. 10,50a: ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ) és nyomban cselekszik is (vö. 10,50b: ἀναπηδήσας).
- Azonnal útnak ered a tömegben át, akadályt nem ismerve a Mesterhez igyekszik (vö. 10,50c: ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν).
- Párbeszédet folytat Jézussal, őszintén eléje tárja kérését (vö. 10,51: ἵνα ἀναβλέψω).
- Hite által üdvösséget (vö. 10,52a: ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) és gyógyulást nyer (καὶ εὐθὺς ἀνέβλεπεν).
- Követi Jézust az úton, tanítvánnyá válik (vö. 10,52b: ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ).

<sup>876</sup> Vö. SINCLAIR, S. G., *The Healing of Bartimaeus and the Gaps in Mark's Messianic Secret*, in *SLJT* 33 (1990/4), 255-256.

<sup>877</sup> Vö. KELLER, M. N., *Opening blind eyes: a revisioning of Mark 8:22-10:52* in *BTB* 31 (2001/4), 156.

<sup>878</sup> Raised from the Margin: The Transformative Story of the Blind Man and its Implications. (Mark 10:46-52; Matthew 20:29-34; Luke 18:35-43). Abel Adeyemi Alamu, PhD Olugbenga Olagunju, PhD 127-129.

<sup>879</sup> Vö. SÖDING, *Markus*, 309-311.

<sup>880</sup> Vö. MUKASA, E., *The Blind Man of Jericho (Mk 10:46-52) Following Jesus on the Way*, in *HR* 29 (2003), 43.

### 7.7.3. A keresztségi motívumok

Az újszövetségi iratok keresztségről szóló részei közül az alábbiakban hasonló motívumok fedezhetők fel a Mk 10,46-52-vel:

Róm 6,3-11	1Kor 12,13	Ef 5,14
az élet újdonságában járás (ήμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)	közösség/eggyé válás a keresztségben (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν...πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν)	megvilágosítás (ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός)
Tit 3,5-7	1 Pt 3,21	
megmentés (ἔσωσεν ἡμᾶς)	megmentés (σῶζει βάπτισμα)	

a) A fentiekben láttuk, hogy Bartimeus életében a Jézussal való találkozás radikális változást hozott. A periférián fogyatékkal élő, kolduló, mások könyöradományára rászoruló ember teljes egészében egészségessé és gyógyulttá vált: új életet kapott ajándékba. Az élet újdonsága tehát (καινότης ζωῆς) kézzel foghatóvá válik az életében, s mindez Jézus Krisztus ajándéka számára, csakúgy, mint a megkereszteltek számára. Azt, hogy az élet újdonságában járt mozgást kifejező igék sokasága jelzi: még vakként „talpra állva Jézushoz ment” (vö. 10,50: ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν), majd pedig „követte őt az úton” (vö. 10,52: ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ).

b) Az 1Kor 12,13 a keresztséget úgy mutatja be, mint a különféle háttérrel rendelkező emberek egy „testté”, vagyis egy közösséggé válását (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Ez a szempont perikópánkban is megjelenik Bartimeus tanítvánnyá válása kapcsán, hiszen ezáltal Jézus formálódó tanítványi közösségének tagja lesz, amely a későbbiekben az ősegyház alapját képezte. A Mk 10,29-30-ban Jézus a tanítványi lemondás (vö. 10,28: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμεν σοι) jutalmáról szól, amely magában foglalja az új jézusi család, az új tanítványi közösség dimenzióját (vö. 10,30: οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα). Bartimeus Jézusért mindent hátrahagyó és Őt az úton követő magatartása a tanítványság mintaképévé avatja a vak koldust, aki csatlakozik ehhez az új, Krisztust követő testvéri közösséghez. Persze a keresztség által létrehozott

közösség, az „egy test” sokkal szorosabb köteléket jelent, hiszen a Szentlélek által „átítatott” Krisztus-hívók között valósul meg.

c) A betszaidai vak történetéhez (vö. 8,22-26) hasonlóan Bartimeus esetében is hangsúlyos motívum a látás és a fény, mint a hitbeli megértés és az Istennel való személyesebb kapcsolat szimbóluma, így az Ef 5,14-gyel a párhuzam itt is adott. Bartimeus látását nem fokozatosan, hanem egyszeri és végleges módon nyeri vissza Jézus biztató szavai által, ugyanakkor nemcsak látóvá, hanem a názáreti csodatevő követőjévé is válik, és személyes kapcsolatba lép vele. A fizikai és a lelki fényesség teljessége tehát kéz a kézben járt az ő esetében is: látóvá és tanítvánnyá válása egyidőben történik. A lelki és a fizikai síkon végbemenő két párhuzamos esemény középpontjában ugyanaz a személy áll: a vak által Dávid fiának nevezett messiás, a Názáreti Jézus. Bartimeusnak Krisztus ad fényt az életében: visszaadja a szeme világát, és egyúttal egy teljesebb istenkapcsolatot és Isten iránti elköteleződést tesz lehetővé számára. Bartimeushoz hasonlóan a keresztelendőket is Krisztus világosítja meg, Ő adja a fényt nekik (vö. Ef 5,14: ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός) a keresztségben, amely révén a legszorosabban köti magához a benne hívőket. A megkeresztelt személy már nem pusztán Krisztus követője, hanem Krisztussal belső életközösségben van és részese Krisztus világosságának.

d) Ahogy arra már az Mk 5,21-43 elemzésénél is utaltunk, mind a Tit 3,5 (ἔσωσεν ἡμᾶς), mind az 1Pt 3,21 (σώζει βάπτισμα) a megmentés és üdvösség eszközeként állítja elének a keresztséget. A párhuzam tehát a szavak szintjén is adott a 10,46-52-vel, hiszen Jézus a ἡ πίστις σου σέσωκέν σε „a hited megmentett téged!” szavakkal bocsátja útjára Bartimeust, akárcsak az 5,34-ben a vérfolyásos asszonyt (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε ὕπαγε...). E helyen is utalunk arra nézetre, amelyet a vérfolyásos asszony történetének összefüggésében említettünk, miszerint a „ἡ πίστις σου σέσωκέν σε” lehetséges keresztelési formula.<sup>881</sup> Sőt olyan feltevés is létezik Joel Marcus amerikai biblikus részéről, hogy a szövegünkben a ruha levetésének mozzanata a teljes alámerítéssel járó keresztség előtti levetkezésre utal.<sup>882</sup> Emellett szerinte perikópánk alapelemei megfelelnek egy őskeresztény keresztelési szertartásnak az alábbiak szerint:

*„Keresztelendő: Ἰησοῦ, ἐλέησόν με „Jézus, könyörülj rajtam!*

*Diakónus, Jézus szerepében (a közösséghez): φωνήσατε αὐτόν „Hívjátok őt*

*Keresztény közösség: θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε „Légy bátor, kelj fel! Hív téged.”*

<sup>881</sup> Vö. MARCUS, *Mark 1-8*, 361.; BRAUMANN, G., *Die Schuldner und die Sünderin Luk. VII. 36-50*, in *New Testament Studies* 10 (1964/4), 489-490.493.

<sup>882</sup> Vö. MARCUS, *Mark 8-16*, 760.

*Keresztelendő leveszi a ruhákat (ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον), és a diakónushoz fordul.*

*Diakónus a keresztelendőnek: τί σοι θέλεις ποιήσω „Mit akarsz, mit tegyek veled?”*

*Keresztelendő: ἵνα ἀναβλέψω „Szeretnék megvilágosodni/látni.”*

*Diakónus, megkeresztelvén az illetőt: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε „A hited megmentett téged.”<sup>883</sup>*

Függetlenül attól, hogy ez a feltevés nem igazolható abszolút módon, mégis véleményünk szerint adott a párhuzam a keresztséggel: Bartimeust a hite mentette meg. Ez a megmentés a fizikai gyógyuláson túl az üdvösség távlatát jelezte számára Krisztus újdonsült követőjeként. Jogos tehát arra gondolni, hogy az evangélium korabeli olvasói párhuzamot láthattak Bartimeus megtérése és megmentése, illetve a keresztelendők megtérése és megkeresztelkedése között. A keresztelendőket ugyanis analóg módon a keresztség menti meg, ugyanakkor ki kell hangsúlyozni, hogy számukra a keresztség már egyértelműen az örök üdvösség eszköze, amelyet Bartimeus vagy a többi beteg gyógyulása – megmentése – csak implicit módon jelez előre.

---

<sup>883</sup> Uo. 765.



## BEFEJEZÉS

A disszertációban azt vizsgáltuk, hogy a Márk evangélium kánoni befejezésében levő nyílt hivatkozásnak a keresztség szentségére vannak-e előzményei Márk evangéliumának eredeti szövegében. Igyekeztünk kimutatni, hogy amikor Márk evangélista Jézus csodáiról ír, olyan nyelvezetet és olyan motívumokat is alkalmaz, amelyek az őskeresztény hagyományban a keresztség szentségéhez kötődnek.

Az újszövetségi iratok keresztségre vonatkozó szövegeit abból a szempontból vizsgáltuk meg, hogy milyen jellegzetes motívumok figyelhetők meg bennük a keresztény keresztségre vonatkozóan. Ezen motívumok közül a következőkkel összefüggések fedezhetők fel az általunk vizsgált csodaelbeszélésekkel: az élet újdonságában járás (vö. Róm 6,4), a feltámadás (vö. Róm 6,3-11; Kol 2,12; Ef 5,14), a bűnbocsánat (vö. ApCsel 2,38), a megvilágosítás (vö. Ef 5,14), az újjászületés és megújulás (vö. Tit 3,5); a megmosás vagyis megtisztulás (vö. 1 Kor 6,11; Ef 5,26; Tit 3,5), a megmentés (vö. Tit 3,5; 1Pt 3,21), Krisztus felöltése vagyis szoros közösség Krisztussal (vö. Gal 3,27), keresztség közösségi vetülete (vö. 1 Kor 12,13) és a keresztséghez kapcsolódó imádság (vö. 1 Pt 3,21).

Az általunk részletesen elemzett hat gyógyításelbeszélésben ezen motívumok megjelenése mellett a hit szerepére is hangsúlyt helyeztünk, hiszen az mind a gyógyító csodákban, mind a keresztségben igen hangsúlyos elem, és a keresztségi motívumokkal is összefüggésben van. A párhuzamoknál természetesen mindig szem előtt tartottuk azt, hogy a csodákban felismert motívumok csak előképei a keresztségi motívumoknak, emlékeztetnek azokra, s hogy azok a maguk teljességében a keresztségben valósulnak meg.

Márk evangéliumának beteggyógyításai közül a leprás története (vö. Mk 1,40-45) az első, amely komolyabban fókuszba helyezi a hit és a gyógyulás kapcsolatát, illetve tanúi lehetünk a teljes ember gyógyulásának is. A leprás odaforduló, kérő magatartása és Jézushoz intézett szavai kifejezik azt a mélységes bizalmat és nyitottságot, amelyet a gyógyító, csodatevő Jézus személye iránt kifejez, s ebben áll az ő hite. A gyógyulás után mindenfelé híresztelte a vele történt csodás eseményt, tehát hitvallóvá, tanúságtevővé vált, amely a tanítványi lét alapmotívuma. Ez az egészen új élet távlata, visszanyert egészsége és a gyógyulás utáni mozgása, amely a jeruzsálemi áldozatbemutatásra irányul és az ige hirdetésben is megvalósul, összefüggésbe hozható a megkeresztelt ember a Róm 6,3-11-ben leírt új életével.

A leprás megtisztulása és az 1Kor 6,11-ben, az Ef 5,26 és a Tit 3,5-7-ben is megtalálható keresztségi motívum, a megtisztulás között fennálló párhuzam háttérben ott áll az ószövetségi

előzmény, vagyis a szír Naámán megtisztulásának története (vö. 2Kir 5,8-14). A keresztség esetében a megmosás egyszerre utal mind a keresztség fizikai rítusára, a vízben való alámerülésre, mind a lelki megtisztulásra, a bűnbocsánatra. Bár a Mk 1,40-45-ben nincs szó megmosásról, mégis a megtisztulás kinyilvánítása utal a szír Naámánéra. Így mind a keresztség (vö. 1Kor 6,11; Ef 5,26), mind a leprás tisztulása (vö. 2Kir 5,10; Mk 1,40-42) úgy kerül bemutatásra, mint valamilyen „szennytől”, illetve negatív tényezőtől való megtisztulás. A Mk 1,40-45-ben a lepra mint tisztátalanság az, amelyből az illető ember megtisztult. Bár a leprás megtisztulásának is van benső, egzisztenciális vonzata, a keresztség esetében ez az egzisztenciális szempont még jelentősebb. Ugyanakkor a Tit 3,5-ben említett újjászületés és megújulás szempontja is megtalálható a leprással kapcsolatban, hiszen egy „élőhalott” ember egészen élővé válik, megújul az élete a gyógyulás következtében, amely egyfajta újjászületéssel és megújulással ér fel. A keresztségnél persze ez az újjászületés is sokkal radikálisabb, hiszen a Szentlélek a keresztségben már a feltámadt Krisztus életében részesít. Az 1Kor 12,13-ban a keresztség közösségi vetülete jelenik meg, amely szempont a tisztátalanságból tisztává vált ember esetében is fellelhető, hiszen újra a közösség tagjává vált, korábbi kirekesztett mivolta megszűnt. Megtisztulása után már részt vehetett Izrael kultuszában, sőt, kötelessége is volt az áldozatbemutatás (vö. Mk 1,43). A keresztyének megtisztulásuk után pedig az új Izrael, az egyház kultuszában vesznek részt és részesülnek az Eucharishtiában. A Mk 1,40-45 szinoptikus párhuzamai a főbb motívumok tekintetében megegyeznek a márki eredetivel, jelentős hangsúlyeltolódást nem tapasztalunk.

A következő perikópában (vö. 2,1-12) – a béna meggyógyításának történetében – a béna és vivői megmutatják elkötelezettségüket és minden akadályt legyőző hitüket, amikor a tetőt kibontva eresztik le a bénát Jézus elé. Nyitottságuk a gyógyító irányában és a bizalom abban, hogy valóban képes segíteni, átlendíti őket minden nehézségen. Községi tettük egyben a szolidaritás kifejezése is a béna személlyel szemben, amelynek láttán Jézus bűnbocsánatban részesíti a beteg embert. A béna ember ugyanakkor a teljes gyógyulást is megtapasztalja. A bűnbocsánat által visszakapja lelke tisztaságát, hiszen megszabadul mindattól, ami a lelkét terhelte, ugyanakkor bénaságától is megszabadul, ami pedig testileg kötötte gúzsba. Kettős szabadulás és kettős gyógyulás tanúi vagyunk tehát, hiszen Jézus, az Emberfia isteni hatalmából kifolyóan mindkettőre képes (vö. 2,10-12). A béna ember által megtapasztalt bűnbocsánat igen hangsúlyos motívum a keresztségben is (vö. ApCsel 2,38), és szorosan összefügg a hittel (vö. Mk 2,5). A béna meggyógyulására olyan szavakat használ Márk, amelyek az őskeresztény hagyományban Krisztus feltámadását és az új keresztyén életet jelentik. Így a bénult test feléledésének mozzanata a halálból feltámadásra asszociál (vö. Róm

6,4; Kol 2,12), míg a meggyógyult ember elmenetele arra az új életvitelre, amely a megkeresztelt emberek sajátja (vö. Róm 6,4). A vizsgált történet síkján is egy egészen új élet lehetősége nyílt meg a bénaságából meggyógyult ember előtt, tehát szó szerint az „élet újdonságában” járt, mivel képessé vált a mozgásra és ez a lehetőség teljesen új távlatot adott az életének.

Máté párhuzamos változatából kitűnik, hogy maga a beteggyógyítás egészen elhalványul a bűnbocsánat motívumához képest, valójában csak annak demonstrálására szolgál, hogy Jézusnak valóban van hatalma a bűnök megbocsátására. Ily módon nyilván a Márknál oly hangsúlyos hitmotívum is háttérbe szorul. Lukács változatában (vö. Lk 5,17-26) ilyen hangsúlyeltolódást nem érhetünk tetten, vagyis Lukács szemlélete megegyezik Márkéval.

Az általunk elemzett harmadik perikópában – a Jairus lánya és a vérfolyásos asszony történetében – (vö. Mk 5,21-43) az apa egészen konkrét módon kifejezi kérését, az asszony csak félve és titokban, de mindkettejük hitének alapmotívuma az a mélységes meggyőződés, hogy Jézus ura az életnek minden emberi erőn és hatalmon túl is, tehát Istennel szoros kapcsolatban áll, és rajta keresztül Isten csodatevő ereje hatékonyan működik. Az apa hitét pedig különösen próbára teszik az események, s leánya halála ellenére is bízik abban, hogy a mester képes visszaadni az életét, vagyis, hogy valóban isteni hatalommal bír még a halál fölött is. Ez az összetett történet a hit és a gyógyulás szoros összetartozását mutatja be mind a vérfolyásos asszony, mind Jairus lánya esetében. Mindkét esetben a hitnek egy olyan mély, egzisztenciális vonása mutatkozik meg, amely a félelem és az emberi várakozások ellenére is képes kitartani, s amely ugyanakkor képes fejlődni is. A gyógyító egyénileg, külön-külön foglalkozik mindkét nehéz esettel. Az utóbbiban nem a gyermek, hanem az apa hite és kérése (vö. 5,23.36) a gyógyítás kiindulópontja. Jézus a teljes embert gyógyítja meg és adja vissza az életnek a közbeiktatott szerkezet mindkét történetében. Isteni irgalommal viszonzza a személye iránti nyitottságot és hívó odafordulást, és ezáltal mindkét csodaesemény több, mint pusztán a testi gyógyulás. Itt is mindkét esetben az egész ember gyógyul meg.

A Mk 5,42-ben a feltámasztás következménye az a tartós, új állapot, amely a kislány új életét jelenti. Mivel csak tizenkét éves, rá is igaz az, hogy az élet újdonságában jár: hiszen előtte áll még az egész felnőtt élet. Feltámadása utáni mozgását, járkálását ugyanazzal a szóval fejezi ki a szöveg, mint a Róm 6,4 az élet újdonságában való járást. A Tit 3,5-7-tel is kapcsolatba hozható a kislány Jézustól ajándékba kapott új élete: hiszen a kislány is újjászületett a fizikai halál állapotából a földi életre. Igaz, a megkereszteltek újjászületése és megújulása már a Szentlélek fürdőjében történik, s ez számukra már az örök élet távlatát vetíti előre. Az Ef 5,14 öskeresztény keresztelési formula több kifejezése is párhuzamba állítható a kislány

feltámasztásával, összesen három szó szerinti megegyezést találunk szakaszunkkal. A kislány alvónak nevezi Jézus, akárcsak az Ef 5,14 a keresztség előtt állókat, illetve a kislány feltámasztása és feltámadásának megállapítása ugyanazon igék használatával történik. Kijelenthető tehát, hogy a kislány feltámadása bár elsődlegesen Krisztus feltámadását jelzi előre, már arra a feltámadásra is utal, amely az Ef 5,14 alapján a keresztségben végbemegy. A feltámadáshoz persze elengedhetetlen Istennek az embert a halottak közül is feltámasztó erejébe vetett hit (vö. Kol 2,12). Ez a keresztség esetében Krisztus feltámadására, míg Jairusnál a lánya megmentésére és feltámasztására vonatkozik. További analógia a keresztség szentségével, hogy míg felnőttkeresztség esetén a kereszteléshez a keresztelendő saját szándéka szükséges, addig a gyermek- és csecsemőkeresztség esetén a szülőké. A lánya helyett apaként maga Jairus kéri számára a gyógyulást és az életet, az ő Jézusba vetett hite teszi lehetővé gyermeke életre keltését. Ehhez hasonló módon a szülők is hittel kérik gyermekeik számára a keresztséget.

A vér folyásos asszony történetében is felfedezhetők keresztségi motívumok. Az asszony testi gyógyulását és megtisztulását a lelki gyógyulás magasságára emeli fel a Jézusnak tett őszinte vallomása. Így tehát adott a párhuzam az 1Kor 6,11-ben megjelenő megtisztulás motívumával, hiszen az asszonyhoz hasonló módon a keresztségben a megkereszteltek bensőleg egészen tisztává válnak. Ez utóbbi azonban egy sokkal mélyebb valóságot jelöl, hiszen szorosan összekapcsolódik a megszentelődéssel és a megigazulással. Az asszony Krisztussal való közösségre lépése Jézus megérintésén keresztül történik meg, ezáltal következik be a gyógyulás és a gyógyítóval való személyes kapcsolat létrejötte is. A gyógyító érintés következtében az asszony tehát tudatosan „beöltözik” Krisztus gyógyító erejébe, hogy ezáltal meggyógyuljon és új módon kapcsolódjon Isten országához. A Gal 3,27-ben a Krisztusba „öltözés” a vele való legbensőbb közösséget jelenti, amely az istenfiúság előfeltétele is. Ezen kívül az asszony hit általi megmentése párhuzamba állítható a keresztség általi megmentéssel az Tit 3,5-ben és az 1Pt 3,21-ben. A vér folyásos asszonyhoz odafordult Jézus és megerősítette hitében, amely megmentette őt, hasonlóképpen, de még személyesebb módon a keresztségben odafordul a keresztelendőkhez és megerősíti őket abban, hogy hitükön keresztül a keresztség által eljussanak az üdvösségre.

Lukács párhuzamos helyén (vö. Lk 8,40-56) a Jairus történetben erősebb a hit általi megmentés motívuma az apához intézett jézusi bátorítás szavaiban, hiszen a „Ne félj, csak higgy!” felszólításhoz járul a σωθήσεται „meg fog menekülni” kiegészítés. A keresztségi motívumokkal való összefüggés tehát ezáltal még inkább kidomborodik. A jóval rövidebb mátéi változatban (vö. Mt 9,18-26) a kislány feltámasztásának jelenete is tömörebb, ezért

kevésbé erőteljes a Krisztus feltámadására és a keresztségi motívumokra való utalás, ugyanakkor érdekes módon a hit motívuma éppen a jelentős lerövidítés miatt domborodik ki jobban. Máténál ugyanis Jairus lánya már a történet elején halott, így az apa egyenesen a halott kislánya feltámasztását kéri Jézustól, ami értelemszerűen sokkal nagyobb hitet is feltételez részéről a csodatevő iránt.

A betszaidai vak történetének (vö. Mk 8,22-26) a különlegessége, hogy a gyógyítás több lépcsőben, fokozatosan megy végbe. A látás visszanyerésének ez a fokozatossága és az átmeneti állapot az éleslátás és a teljes vakság között szimbóluma a tanítványok bontakozó, ugyanakkor még tökéletesedésre szoruló hitének. A betszaidai vak látásának tökéletes visszanyerése által teljes életet kapott ajándékba: képessé vált mostantól az önálló, felnőtt életre. A csodákkal kapcsolatos hit motívuma csak implicit módon jelenik meg a szakaszban, mégpedig a vak Jézushoz vezetésében és a kísérők kérésében. A betszaidai vak látásának fokozatos visszanyerése az evangélium menetében, a tanítványok hitre jutásának és hitbeli megértésének analógiája. Ez a fokozatosság természetesen az evangélium olvasója számára is igaz, hiszen a megtérés és a keresztség után is megmarad a fejlődés szükségessége. A keresztségre vonatkozó újszövetségi igehelyek szövegkörnyezete is kifejezi a fejlődés szükségességét a keresztség után is (vö. Róm 6,12-23; 1Kor 6,1-10.12-20; Ef 5,1-13; Tit 3,1-3). A betszaidai vak esetében egyfajta új teremtés, helyreállítás valósul meg, hasonló módon, de még mélyebb valóságként részesül a megkeresztelt személy az újjászületésben, helyreállításban azáltal, hogy a Szentlélek által bensőleg újjászületik (újjáteremtődik) a krisztusi életre (vö. Tit 3,5). Ennek a perikópának nincsen párhuzama a másik két szinoptikus evangéliumban.

Az epilepsziás vagy más szóval a megszállott ifjú történetében (vö. Mk 9,14-29) a hit kettős vonatkozásban jelenik meg, egyrészt mint a beteg fiú apjának kibontakozó és formálódó hite, másrészt mint a tanítványok szintén nevelésre és formálásra szoruló hite. Az alapszituációban a tanítványok nem tudják meggyógyítani a beteg gyermeket, s ugyanakkor vitába keverednek az írástudókkal. Jézus elvágja a gordiuszi csomót, s a kétségbeesett apa hitét provokálva és megerősítve visszaadja a fia épségét. Az epilepsziás fiú apával folytatott érdekes párbeszédben bontakozik ki az apa hitfejlődésének egész folyamata, amelyben utalás történik a hit általi mindenhatóságra és a hívő hitetlenségre is. Az apa hite végső soron kiállta a próbát, amely elé Jézus állította, hiszen elsősorban hitének növelését kérte, hogy a csoda megtörténhessen, és teljesen ki tudjon nyílni Isten csodatevő hatalmának befogadására. A hit végső mércéje és példája mégis maga Jézus, hiszen az Ő valóságos embersége megalapozza az emberi hitéről szóló beszédet is.

Az elbeszélés a Mk 9,26b-27 versekben hasonlónak válik egy halottfeltámasztáshoz, s az ott szereplő szavak párhuzamba állítják a perikópát mind Jairus lánya feltámasztásának történetével, mind a Jézus feltámadásáról szóló beszámolókkal, amelyekben a feltámadás két alapigéje megtalálható. Adott tehát a párhuzam a Róm 6,3-11-gyel: ahogy ugyanis az epilepsziás fiú a halálhoz hasonló, magatehetetlen állapotba kerül, amelyből Krisztus erejéből felkel/feltámad, úgy a keresztségben a megkereszteltek egybenőnek Krisztus halálának hasonlatosságával (vö. Róm 6,5), s így majd a feltámadásának is részesei lesznek (vö. Róm 6,5). Miután Jézus megszabadította a fiút az őt gyöttrő démontól, majd felemelte kataton állapotából, egy egészen új élettel ajándékozta meg, amely már mentes volt a betegség és a démon okozta rettegéstől, életveszélytől és szenvedéstől. Hasonlóképpen, de még ennél is gyökeresebb módon a keresztség az örök élet újdonságát adja meg a megkereszteltek számára (vö. Róm 6,4). A feltámadásra vonatkozó két igé az Ef 5,14-ben ugyanaz, mint a Mk 9,27-ben, s értelmében is hasonló, hiszen ahogy a fiút halálszerű dermedtségéből Krisztus emeli fel, úgy a keresztségben a megkeresztelteket korábbi életükből, a bűnök sötétségéből Krisztus kelti fel a keresztény élet világosságára. Jézus exorcista tevékenységében a benne működő Szentlélek erejét érhetjük tetten (vö. Mk 3,29). Ugyanannak a Szentléleknek erejéből újulnak meg és születnek újjá a keresztség fürdőjében a megkereszteltek (vö. Tit 3,5), akinek Jézusban működő exorcizáló ereje az epilepsziás fiút is megszabadította addigi gyötrelmes életétől. Mivel gyermekkorától üldözte a fiút ez a betegség, ezért szinte újjászületik a csodás gyógyulása következtében. Az 1 Pt 3,21 és a Mk 9,29 között is kapcsolat fedezhető fel, mégpedig az imádság kapcsán, hiszen előbbi utal a keresztséget megelőző, „jó lelkiismeretet” kérő liturgikus imádságra, míg az utóbbiban Jézus az imádság fontosságát emeli ki, amely az exorcizmus fő eszköze, más szóval az exorcistának imádsággal kell kérnie a gonosz lélektől való szabadulást.

A perikópa másik két szinoptikussal való összevetése után megállapíthatjuk, hogy a párhuzamos helyeken fontos motívumok hiányoznak. A jelentősen rövidebb mátéi szövegben (vö. Mt 17,14-21) a fiáért közbenjáró apa hitéről egyáltalán nem esik szó, sem pedig a gyermek feltámasztásszerű meggyógyításáról. Lukács változatában (vö. Lk 9,37-43) a hit motívum egy az egyben hiányzik, s ugyanakkor a gyógyítás menete is leegyszerűsödik, s ezáltal eltűnik belőle a feltámadásra való áthallás.

Márk evangéliumának utolsó gyógyításjelenetében (vö. Mk 10,46-52), a vak Bartimeus történetében különösképpen is kiemelkedik a hit és a tanítvánnyá válás motívuma. Márk szemszögéből nézve ez a folyamat irányadó az Őt követő tanítványok számára is, hiszen nekik is vissza kell nyerniük benső „látásukat”, ha hitelesen akarják követni Jézust a kereszt felé vezető úton. Bartimeus számára vaksága teljes kiszolgáltatottságot és megalázottságot

eredményezett, a gyógyulása tehát kiutat jelentett számára e hátrányos helyzetéből, és ezen új szabadsága következményeként ő maga is tanítvánnyá vált. A mesterrel való találkozásának és gyógyulásának egész eseménye kétségkívül gyökeres változást és újdonságot hozott számára, amelynek dinamikáját mozgást kifejező igék sokasága jelzi, emlékeztetve az élet újdonságában járásra a Róm 6,4-ben.

Bartimeus esetében nagyon hangsúlyos a látásra jutás, vagyis a Krisztus általi megvilágosítás mint a hitbeli megértés és az Istennel való személyesebb kapcsolat szimbóluma, így adott az Ef 5,14-gyel a párhuzam. A fizikai és a lelki fényesség teljessége tehát kéz a kézben járt az ő esetében: látóvá és tanítvánnyá válása egyidőben történik. A lelki és a fizikai síkon végbemenő két párhuzamos esemény középpontjában ugyanaz a személy áll: a Názáreti Jézus Krisztus. Bartimeusnak Krisztus ad fényt az életében: visszaadja a szeme világát, és egyúttal egy teljesebb istenkapcsolatot és Isten iránti elköteleződést tesz lehetővé számára. Ehhez hasonlóan a keresztelendőket is Krisztus fénye világosítja meg, ugyanakkor a megkeresztelt személy már nem pusztán Krisztus követője, hanem részese Krisztus világosságának és az Ővele való benső életközösségnek. Bartimeust a látóvá és tanítvánnyá válása útján a hite mentette meg. Ez a megmentés a fizikai gyógyuláson túl az üdvösség távlatát jelezte számára Krisztus újdonsült követőjeként. Feltételezhető tehát, hogy Márk kortársai analógiát fedezhettek fel Bartimeus hite és megmentése, illetve a keresztelendők hite és keresztség általi üdvössége (vö. Tit 3,5; 1Pt 3,21) között. A keresztelendőket ugyanis analóg módon a keresztség menti meg, ugyanakkor ki kell hangsúlyozni, hogy számukra a keresztség már egyértelműen az örök üdvösség eszköze, amelyet Bartimeus látóvá válása még csak implicit módon elővételez. Az új, Krisztust követő testvéri közösséghez való csatlakozása előremutat a keresztség közösségi dimenziójára (vö. 1Kor 12,13). Persze a keresztség révén létrejött közösség, az „egy test” sokkal szorosabb köteléket jelent, hiszen az már a Szentlélek által „átítatott” Krisztus-hívók között valósul meg.

A Mk 10,46-52 lukácsi változata (vö. Lk 18,35-43) lényegében megegyezik az eredetivel, többlete az elbeszélést lezáró istendicséret témája. A tanítvánnyá válás márki mozzanatai talán kevésbé hangsúlyosak nála, de a főbb márki motívumok jelen vannak. Máté két vakgyógyítása közül az egyikből teljesen hiányzik a vakok hitére történő utalás (vö. Mt 20,29-34), míg a másikinál hangsúlyos (vö. Mt 9,27-31), viszont az előbbiben megtalálható a követés motívuma, továbbá a márki eredetihez képest is többletként szerepel a betszaidai vak történetéből ismerős érintés, valamint a Jézus irgalmasságára való explicit utalás (vö. Mt 20,34).

A fentiek alapján úgy véljük sikerült a disszertációban rámutatni arra, hogy a márkai gyógyításselbeszélésekben felfedezhetőek olyan keresztségi motívumok, amelyek az őskeresztény keresztségi felfogást tükrözik. Érdeemes megfigyelni továbbá, hogy Márk evangéliumának kánoni befejezésében szintén szó esik csodákról (vö. Mk 16,17-18), amelyekre mint a hívőket kísérő jelekre hivatkozik a szöveg (vö. Mk 16,17: σημεία δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει), s amelyek párhuzamba állíthatóak az ősegyházban végrehajtott csodákkal (vö. ApCsel 14,3; Róm 15,18-19; 2 Kor 12,12). A márkai szövegben ezen csodák alapja az evangélium hirdetéséből fakadó hit és az annak következményeként kiszolgáltatott keresztség (vö. Mk 16,15-16). Az evangélium hirdetése, a hit és a keresztség szentsége tehát fontosabb valóság, mert az az üdvösség forrása (vö. Mk 16,16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται). Az egyházban történő csodajelek ehhez képest – bár kétségkívül megerősítő hatással rendelkeznek – másodlagosak. Míg tehát Jézus földi működése során a csodái által – és különösképpen a gyógyító csodák által – már megvalósítja az Isten országát és előrevetíti az örök üdvösség távlatát, addig a húsvét után az ősegyház életében a csodák másodlagos kísérői az apostoli igehirdetés által meghirdetett és a szentségekben hatékonyan működő üdvösségnek. Ezt a nézetet támasztják alá Nagy Szent Leó pápa bölcs szavai: „*Ami tehát Megváltónkban látható volt, átment a szentségekbe, és hogy a hit kiválóbb és erősebb legyen, a látást követi a tanítás, amelynek tekintélyét a hívek mennyei sugarak által megvilágosított szíve követi.*”<sup>884</sup>

---

<sup>884</sup> „*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit; et ut fides excellentior esset ac firmitior, visioni doctrina successit, cujus auctoritatem supernis illuminata radiis credentium corda sequerentur.*” (Sermones LXXIV, Cap. II.) *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia* (Patrologiae Cursus Completus/Patrologia Latina 54), Migne, Párizs 1881, 398.



## SUMMARY

In the dissertation, we examined whether the baptismal command has precedents in the canonical text of the Gospel of Mark. We aimed to demonstrate that when the evangelist Mark writes about the miracles of Jesus, he uses language and motifs associated with the sacrament of baptism in early Christian tradition. In the healing miracle narratives we examined, we discovered allusion to early Christian baptismal tradition.

We analyzed the New Testament texts related to baptism to observe what distinctive motifs are present in those texts concerning Christian baptism. The baptismal motifs that can be traced to the miracle stories we studied include: walking in newness of life (cf. Rom 6:4), resurrection (cf. Rom 6:3-11; Col 2:12; Eph 5:14), forgiveness of sins (cf. Acts 2:38), enlightenment (cf. Eph 5:14), rebirth and renewal (cf. Tit 3:5), washing or purification (cf. 1 Cor 6:11; Eph 5:26; Tit 3:5), salvation (cf. Tit 3:5; 1Pt 3:21), putting on Christ or close communion with Christ (cf. Gal 3:27), the communal aspect of baptism (cf. 1 Cor 12:13), and prayer related to baptism (cf. 1 Pt 3:21).

Besides the presence of these motifs in the six examined healing miracle stories, we also highlighted the role of faith, as it is a prominent element in both healing miracles and baptism, and connected with baptismal motifs. In our parallels, we always considered that the motifs discovered in the miracles were mere foreshadowings of baptismal motifs, reminding us of them, however, they are fully realized only in baptism.

Among the healing stories in the Gospel of Mark, the story of the leper (cf. Mark 1:40-45) is the first to seriously focus on the relationship between faith and healing, showing the healing of the whole person. The leper's approach and words to Jesus express deep trust and openness towards the healing, miracle-working Jesus. This trust and openness he showed are constituent elements of faith. After healing, he testified everywhere about the miraculous event, thus becoming a confessor and witness of Jesus, which is a fundamental motif of discipleship. This perspective of his completely new life, regained health, and movement after healing, which is aimed at making offerings in the Temple of Jerusalem and culminating in preaching, can be related to the new life described for a baptized person in Romans 6:3-11. The cleansing of the leper and the baptismal motif of purification found in 1 Cor 6:11, Eph 5:26, and Tit 3:5-7, stems from the Old Testament precedent, the story of the Syrian Naaman's cleansing (cf. 2 Kings 5:8-14). In baptism, washing refers both to the physical ritual of submerging in water and to spiritual cleansing and forgiveness of sins. Even though there is no mention of washing in Mark 1:40-45, the declaration of purification alludes to Naaman's. Thus, both baptism (cf. 1

Cor 6:11; Eph 5:26), and the cleansing of the leper (cf. 2 Kings 5:10; Mark 1:40-42) are presented as purification from some form of defilement or negative factor. In 1 Cor 12:13, the communal aspect of baptism is highlighted, which is also evident in the case of a man who had been impure and became pure, as he was restored to community membership and his previous exclusion ceased. After having been cleansed, he could participate in Israel's cultic practices, and it was even his duty to make offerings (cf. Mark 1:43). After purification, Christians take part in the cult and liturgy of the new Israel, the church, and share in the Eucharist. The synoptic parallels of Mark 1:40-45 in terms of the main motifs agree with the original of Mark; we do not observe significant shifts in emphasis.

In the next pericope (cf. 2:1-12) – the story of the paralytic's healing – the paralytic and his carriers demonstrate their commitment and overcoming faith when they lower him through the roof in front of Jesus. Their openness towards the healer and trust in his power to help allows them to overcome any obstacles. Their communal act also expresses solidarity with the paralytic, upon seeing which, Jesus forgives the man's sins. The paralytic also experiences complete healing, regaining both the purity of his soul, freed from what burdened it, and freedom from his physical paralysis. Thus he goes through a dual liberation and dual healing, as Jesus, the Son of Man, has the divine power to do both (cf. 2:10-12). The forgiveness of sins experienced by the paralytic is a significant motif also in baptism (cf. Acts 2:38) and is closely associated with faith (cf. Mark 2:5), as in baptism. Mark uses words for the paralytic's healing that in early Christian tradition signify Christ's resurrection and the new Christian life. Thus, the awakening of the paralyzed body associates with resurrection from death (cf. Rom 6:4; Col 2:12), while the healed man's departure suggests the new way of life characteristic of the baptized (cf. Rom 6:4). In the context of the story, a completely new life opens up for the healed paralytic. He is literally "walking in newness of life" as he can now move, which is a totally new perspective to his life. From Matthew's parallel version, it is evident that the healing of the sick fades significantly compared to the motif of forgiveness of sins; in fact, healing only demonstrates that Jesus indeed has the power to forgive sins. In this way, the faith motif, which is so emphasized in Mark, also recedes into the background. In Luke's version (cf. Luke 5:17-26), no such shift in emphasis can be detected, meaning Luke's perspective aligns with Mark's.

In the third pericope we analyzed – the story of Jairus' daughter and the woman with a hemorrhage (cf. Mark 5:21-43) –, the father explicitly expresses his request, while the woman only silently and secretly, but the fundamental motif of their faith is the deep conviction that Jesus is the Lord of life beyond all human power, indicating His close relationship with God, through which God's miraculous power effectively works in Jesus' public ministry on Earth.

The father's faith is particularly tested by the events, and despite his daughter's death, he believes that the Master can restore her life, that He indeed has divine authority even over death. This complex story demonstrates the close connection between faith and healing both in the case of the woman with a hemorrhage and Jairus' daughter. In both cases, a profound, existential feature of faith emerges, capable of perseverance and even growth despite fear and human expectations. The healer individually addresses both difficult cases. In the latter, it is the father's faith and request (cf. 5:23, 36) that initiate the healing. Jesus heals the whole person and gives them back to life in both stories of the intercalated structure. He reciprocates their openness and believing approach to Him with divine mercy, making both miraculous events more than just physical healing: in both cases, the whole person is healed.

In Mark 5:42, the consequence of the resurrection is a lasting new state, representing the girl's new life. Being only twelve years old, it applies to her that she walks "in newness of life": she still has her entire adult life ahead of her. The text expresses walking after her resurrection with the same term used in Rom 6:4 for walking in newness of life. Her new life given by Jesus is also connected to Tit 3:5-7: she also was reborn from the state of physical death to earthly life. The renewal and rebirth of the baptized in Tit 3:5 occur in the washing of the Holy Spirit, anticipating eternal life for them. The early Christian baptismal formula in Eph 5:14 has several expressions parallel to the resurrection of the girl, with three direct matches found in our passage. Jesus calls the girl "sleeping" as Eph 5:14 refers to those before baptism, and her resurrection is described with the same verbs. Thus, her resurrection primarily foreshadows Christ's, but also hints at the resurrection occurring in baptism as per Eph 5:14. Essential to resurrection is the faith in God's power to raise the dead (cf. Col 2:12), which in baptism refers to Christ's resurrection, and for Jairus, refers to raising his daughter from the dead.

In the story of the woman with the hemorrhage, baptismal motifs are also present. Her physical healing and purification is elevated to the level of spiritual healing through her sincere confession to Jesus. There is a parallel with the purification motif in 1 Cor 6:11, because just as the woman became pure through the healing touch, the baptized become inwardly pure through their baptism. Still, baptism signifies a deeper reality, closely tied to sanctification and justification. Her contact with Christ through her touch brings healing and a personal relationship with the healer. Thus, through the healing touch, the woman "puts on" Christ's healing power, connecting her to God's kingdom anew. In Gal 3:27, putting on Christ signifies the closest communion, crucial for divine sonship.

In Luke's parallel passage (cf. Luke 8:40-56), the motif of salvation through faith is stronger in the words of Jesus' encouragement to the father in Jairus's story, as the command "Do not be afraid; just believe!" is supplemented with the sentence "she will be healed" (σωθήσεται). This further underlines the connection with baptismal motifs. In the much shorter version in Matthew (cf. Matthew 9:18-26), the scene of the girl's resurrection is more condensed, making the allusion to Christ's resurrection and baptismal motifs less emphasized. Interestingly, however, due to the significant abridgment, the motif of faith stands out more prominently in Matthew's version. In Matthew's account, Jairus's daughter is already dead at the beginning of the story, so the father directly asks Jesus to resurrect his dead daughter, which naturally implies a much greater faith in the miracle worker.

The story of the blind man at Bethsaida (cf. Mark 8:22-26) is unique in its gradual healing procedure, symbolizing the disciples' developing yet imperfect faith. The gradual restoration of sight and the intermediate state between full clarity and total blindness symbolically depict this evolving faith. The full restoration of the blind man's sight granted him a complete life: enabling an independent, adult life. The implicit faith motif in miracles appears via the assistance and request of those leading the blind man to Jesus. The gradual restoration of the blind man's sight in the gospel narrative parallels the disciples' improving faith and understanding and also the reader's journey of faith, emphasizing the necessity for growth even after conversion and baptism. The context of New Testament baptism texts also expresses the need for ongoing progress post-baptism (cf. Rom 6:12-23; 1 Cor 6:1-10, 12-20; Eph 5:1-13; Tit 3:1-3). For the blind man of Bethsaida, creation and renewal occur, while the baptized person experiences this renewal through immersion in the Holy Spirit, regenerating them for Christ-like life (cf. Tit 3:5). This pericope has no parallel in the other two synoptic Gospels.

In the story of the epileptic or demoniac boy (cf. Mark 9:14-29), faith appears in dual aspects: the developing faith of the boy's father and that of the disciples in need for more education and formation. Initially, the disciples cannot heal the boy and argue with the scribes. Jesus resolves the situation, challenging and strengthening the father's faith, and cures the boy. The dialogue between Jesus and the distressed father reveals the father's desperate journey of faith, touching on the omnipotence of faith and the believer's doubt. Ultimately, the father's faith withstands Jesus' challenge, as he primarily asks for the miracle to occur, fully opening to God's miraculous power. Jesus remains the ultimate example and standard of true faith, as His genuine humanity provides the foundation of dialogue on human faith. In Mark 9:26b-27, the narrative resembles a resurrection scene, with terminology linking it to both the raising of

Jairus's daughter and accounts of Jesus' own resurrection, containing core resurrection verbs. Hence, there is a parallel with Rom 6:3-11: just as the epileptic boy rises from a state like death through Christ's power, so the baptized, united with Christ will share in his resurrection (cf. Rom 6:5). The resurrection verbs in Eph 5:14 are the same as in Mark 9:27, symbolically akin, as Christ raises the baptized from their former life and darkness of sin to Christian life's light. A connection exists also between 1 Pt 3:21 and Mark 9:29 regarding prayer, as the former refers to pre-baptismal liturgical prayer, while the latter emphasizes prayer's importance as the primary means of exorcism.

After comparing this pericope with the other two synoptics, we can conclude that important motifs are missing in the parallel passages. In the significantly shorter text of Matthew (cf. Matthew 17:14-21), there is no mention at all of the father's faith in interceding for his son, nor of the child's resurrection-like healing. In Luke's version (cf. Luke 9:37-43), the motif of faith is entirely absent, and the healing process is simplified, thereby removing any allusion to resurrection.

In the last healing scene in Mark's Gospel (cf. Mark 10:46-52), the story of the blind Bartimaeus particularly highlights faith and becoming a disciple. From Mark's perspective, this process exemplifies what his followers must achieve: regaining inner "sight" to follow Jesus towards the cross. Bartimaeus' blindness meant total dependence and humiliation to him, while healing offered him an escape from this disadvantaged state, enabling him to become a disciple. His encounter with the Master and his healing as a result of this encounter signify a radical transformation and novelty, marked by verbs indicating movement, reminiscent of walking in newness of life in Rom 6:4. In Bartimaeus' case, the emphasis is on gaining sight, or spiritual enlightenment as a symbol of understanding and a personal relationship with God, paralleling Eph 5:14. Physical and spiritual enlightenment goes hand in hand: becoming sighted and a disciple coincide. The core of these dual parallel events is Jesus Christ of Nazareth, who illuminates Bartimaeus' life, restoring his sight and fostering a fuller relationship with God. Similarly, Christ's light enlightens the baptized, who become not just followers of Christ but sharers in his light and an intimate union with Him. Bartimaeus was saved by his faith on his path to sight and discipleship. This salvation, beyond physical healing, signified the prospect of his salvation as a new follower of Christ. Thus, it's plausible that Mark's contemporaries saw an analogy between Bartimaeus' faith and their salvation, and the candidates' faith and baptismal salvation (cf. Tit 3:5; 1 Pt 3:21).

The Lucan version of Mark 10:46-52 (cf. Luke 18:35-43) essentially matches the original, with the addition of the theme of praising God concluding the narrative. The elements

of becoming a disciple may be less emphasized, but the main Markan motifs are present. Among Matthew's two accounts of healing the blind, one completely lacks any reference to the faith of the blind men (cf. Matthew 20:29-34), while in the other, it is emphasized (cf. Matthew 9:27-31). However, in the former, the motif of following is present, and it also includes the touch familiar from the story of the blind man in Bethsaida, as well as an explicit reference to Jesus' mercy, which is an addition even compared to the original in Mark.

Based on the above, we believe that the dissertation successfully pointed out to that baptismal motifs reflective of early Christian baptismal understanding are discernible in Mark's healing miracle narratives. It is also worth noting that in the canonical conclusion of Mark's Gospel, miracles are mentioned (cf. Mark 16:17-18), which the text refers to as signs accompanying believers (cf. Mark 16:17: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει*). These can be paralleled with the miracles performed in the early church (cf. Acts 14:3; Romans 15:18-19; 2 Corinthians 12:12). In the Markan text, the basis for these miracles is the faith arising from the proclamation of the gospel and the baptism that follows as a consequence (cf. Mark 16:15-16). Therefore, the proclamation of the gospel, faith, and the sacrament of baptism are more significant realities because they are the source of salvation (cf. Mark 16:16: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*). Compared to them, miraculous signs in the church are secondary, although they undoubtedly have a confirming effect. While during Jesus's earthly ministry, His miracles – especially healing miracles – already realized the kingdom of God and foreshadowed the prospect of eternal salvation, after Easter, wonders became secondary accompaniments to the salvation effectively working through the sacraments as proclaimed by apostolic preaching in the life of the early church. This perspective is supported by the wise words of Pope Saint Leo the Great: "What was visible in our Redeemer has passed over into the sacraments, so that faith might be more excellent and stronger; sight is succeeded by doctrine, whose authority believers' hearts enlightened by heaven's rays follow."<sup>885</sup>

---

<sup>885</sup>*Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia* (Patrologiae Cursus Completus/Patrologia Latina 54), Migne, Paris 1881, 398.

## NYILATKOZAT

Alulírott, Garaczi Gergely felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2024. június 20.

aláírás