

A csoda héberül

Természetesen ahhoz, hogy héberül definiálni tudjuk a csodát, először jó lenne magyarul tudni, mit is értünk rajta. Ha jól látom, a „csoda” fogalma nem túl gyakori a mai mindennapokban; legalábbis nem képezi életünk leggyakrabban használt részét. Az átlagember reggelente nem úgy indul munkahelyére, hogy csodát vár, sőt éppenséggel ritkának mondható, hogy a napi rutin mellett valamilyen csodáról is beszámolhat. S tény: nem is nagyon reménykedik csodában. Inkább a gazdasági mutatók javulását várja el, a társadalmi helyzet jobbra fordulását – ehhez képest ugyan találkozunk olyannal is, hogy valaki a lottó ötös találatra áhítozik, de talán ezt nevezzük kivételnek, s esetleg meg is mosolyogjuk. Ezzel együtt nem túl ritka a „csoda” főnév, vagy a „csodálatos” melléknév használata nyelvünkben.¹ Hogy a melléknévvel kezdjük: valamit akkor nevezünk csodálatosnak, ha elismerésünket, bámulatunkat kiváltja, adott esetben egyszerűen a „szép” melléknév szinonimájaként is használhatjuk, de egy kiemelkedő esemény vagy jelenség is kiérdemelhető a csodálatos minősítést. Csodáról is beszélhetünk ebben az értelemben: a ritka, nem remélt pozitív dolgokat nevezhetjük csodának – legutóbb boldogult Czeizel Endre minősítette így átmeneti javulását abban a betegségben, amit ő maga is gyógyíthatatlannak tartott. A csoda *par excellence* mindazáltal hiányzik életünkéből; valamilyen transzcendens jelenséget neveznénk így, amit viszont egyre erősebb tendenciával kíván a modern kor kiiktatni gondolkozásából. Amit régen csodának nevezünk, arra gyakran egyszerűen azt mondjuk, hogy a tudomány jelen állásánál még nem tudjuk megmagyarázni azt, amit tapasztaltunk – de mindezt abban a reményben tesszük, hogy majd valahogy a talányokra megoldást lelünk. „Csodák már pedig nincsenek!” – ezt a kijelentést hallhatjuk igen gyakran. Ezzel pedig akarva-akaratlan elárulja a modern gondolkodó, hogy gyanakvó a csodával szemben: vagy a róla szóló beszámolót tartja kevésbé hitelesnek, vagy pedig a beszámoló tartalmát akarja – úgymond – jobban tudni, valamilyen racionális módon megmagyarázni. A bibliai elbeszélések rendre áldozatul esnek az ilyen gyanakvásnak, s tényleges magyarázatukat ez a gyanakvás inkább akadály, nem pedig előmozdítója.

¹ Remélve, hogy nem csak a magyar, hanem az általános európai szóhasználatot is tükrözi, fellapozhatjuk a *Magyar Larousse Enciklopédia* I. kötetét (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991, 543. lap), ahol rögtön az első helyen azt olvassuk: a csoda olyan érzékelhető rendkívüli esemény vagy jelenség, amelyet a vallás tanítása szerint természetfölötti lény hoz létre. Érdekes, hogy példaként Jézus csodáit említi a lexikon... 2. jelentés: rendkívüliségeivel ámulatba ejtő dolog, 3. csodálkozás, 5. régies kifejezés: szörnyesülött, 6. bosszús elhárítás, 7. jelzőként: rendkívüli, 8. határozóként: nagyon, rendkívül. – Megjegyzés: nem én írtam el – bizonyos sajtóhibaként nincs 4. pont.

A Héber Biblia elég gyakran említ csodákat – olyan jelenségeket tehát, amelyeknek racionális magyarázatuk nincs. Ezen nem azt értem, hogy olyan dolgokat olvasunk benne, amiket nem értünk, hanem azt, hogy olyan dolgokat, amelyekről a szerző is azt akarta, hogy meghökkenjünk, s a racionálisan lehetetlen voltát belássuk. Ha a csoda tényét kiiktatjuk az elbeszélésből ilyen esetben, akkor éppenséggel összeomlik az elbeszélés menete. Érdekes azonban az, hogy maga a „csoda” szó azonban gyakran elő sem fordul ezekben az elbeszélésekben – tehát héber nyelv nem tartotta szükségesnek az esemény ilyen klasszifikálását. Csupán szűrőpróbaként nézzünk néhány helyet: a Bír 6 szerint Gedeon lehetetlennek tartja (bár nem csodának), hogy vezetésével Izrael legyőzze Midjánt, s ezért „jelet” (תִּיָּא) kér Istentől,² amit meg is kap: egy sziklára készíti oda az áldozatul szánt kenyeret és húst; ezt követően a sziklából tűz csap ki, és megemészti az áldozatot. Két megjegyzés a történethez: a fejezet végén még egy jelről olvasunk: a szabadba kitett gyapjúfürt harmatos lesz, a föld pedig száraz; második próbára pedig éppen fordítva. Ez alkalommal azonban még csak az תִּיָּא = jel szó sem fordul elő. A másik megjegyzés az utóhatást illeti: az תִּיָּא = jel kifejezés „csoda” értelemben aztán később általános lett: a görög *szémeion*, majd a latin *signum* bibliai hatásra csodát jelent³ – és ez még a mai nyelvhasználatban is így van: *opérer des signes* franciául mindmáig azt jelenti: csodát tenni. Ha már a tüzet említettük: Illés is csodát tett, amikor tűzgyújtás nélkül mutatta be áldozatát a Karmel-hegyen (1Kir 18). Itt semmilyen szó nem utal a csodára, s Illés nem is kér csodát, csupán annyit, hogy Isten „válaszoljon” neki, hogy a nép megtudhassa, ki az igaz Isten. A válasz abban állt, hogy ezúttal az égből jön le a tűz, s megemészti az áldozatot. Vagy a másik prófétai csodában: Elizeus több csodát is tesz, de ezek esetében is csak az esemény leírásával van dolgunk, s csoda minősítésről nem olvashatunk. Pl. a 2Kir 6 szerint a fejsze úszik a víz tetején – amit mi a fizika törvényeivel nem tartunk összeegyeztethetőnek.⁴ Csodáról viszont nincs szó az elbeszélés szerint: a „vas” (בַּרְזֶל) egyszerűen a víz felszínére és ott „lebeg” (רָפָה).

² A jelről joggal írja Fritz Stolz az E. Jenni és C. Westermann által kiadott *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, München/Zürich: Chr. Kaiser/TVZ, 1971, 93. hasábján: „Das Zeichen ist gewissermaßen ein technisches Hilfsmittel des Propheten, um bei seinen Hörern Erkenntnis und Glauben zu erlangen.”

Sajnos a szó pontos jelentése nem ismert számunkra. J. Hoftijzer és K. Jongeling szótára (*Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, 130. lap) szerint az arám *b'wt* fordulat valami olyasmit jelenthet, hogy „szó szerint” (literally).

³ A tisztesség kedvéért azért említsük meg, hogy a *szémeion* = csoda értelem nem csak a Héber Biblia hatására jelentkezett a görög nyelvben: Zeusz és Apolló kapcsán is beszélnek „jelről”, ami egyértelműen csodát jelent. Lásd W. Bauer/K. Aland/B. Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1988 (6. Aufl.), 1496. hasáb.

⁴ Példánk talán nem is igényelnek különösebb kommentárt, hiszen e helyeken meglehetősen egyértelmű szövegekkel van dolgunk! Csupán mellékes körülményként említjük, hogy a Bibliát olvasó és ismerő emberek számára Illés és Elizeus (Élijá és Elisá) egymást követő két próféta, akiket a bibliai elbeszélés mester és tanítványa kapcsolatába helyez. Figyelmes és alapos olvasás azonban elárulja, hogy a két prófétai hagyomány

Nem lesz alkalmunk arra, hogy valamennyi csodás történetet megvizsgáljuk e helyütt így is illetlenül hosszúra nyúlt a bevezető! Talán annyit mégis sikerült bemutatnunk, hogy nem mindig azonos a csoda fogalma magyarul és héberül; bizonyval vannak átfedések a két fogalom között, de jelentős eltérésekkel is számolhatunk – végső soron azt, amit mi csodának nevezünk, a héber nem nevezi annak. Héberül pedig létezik a szó, azaz a gyökér, ami igei és főnévi formában is előfordul; csupán arra kell most felfigyelnünk, hogy mikor és miért használja másként a Héber Biblia ezt a szót, mint mi.

A szóban forgó gyökér a פלא⁵ – s talán a „shared meaning”⁶ az igealakok és a derivátumok között úgy adható meg, hogy jelentésében valamilyen emberfölöttit, legalábbis az ember számára éppen hatalmán kívül álló dolgot jelent.⁷ Ez lehet pozitív, de akár negatív is. Klasszikus helyként idézzük az 5Móz 17,8 versét: eszerint ha egy jogi ügy megoldhatatlanul bonyolult, akkor a lévita paphoz és a bíróhoz kell menni, s az ő utasításuk szerint kell eljárni: כִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דִּבְרָר. Hát ez éppen nem csodálatos dolgot jelent, hanem egy olyan sajnálatos körülményt, amikor a jogi tényfeltárás emberileg már nem lehetséges! Másrészt azonban a mi szóhasználatunkhoz hasonló is lehet ennek a gyökérnek az alkalmazása, hiszen a 2Krón 2,8 kifejezése szó szerint fordítható: a templomnak nagynak és csodálatosnak kell lennie (גָּדוֹל וְהִפְלֵא). Persze, gondolhatunk arra is, hogy a templomban csodálatos dolgok mennek végbe; itt azonban még bizonyval nem erről van szó, hanem egyszerűen az építmény nagyságáról és szépségéről beszél a szöveg.

A Héber Bibliában mindazáltal nem ez a legszeleesebb réteg, még akkor sem, ha ezt a szóhasználatot tekinthetjük akár gyakorinak is a korabeli beszélt nyelvben. Legtöbbször a főnévi alak, és pedig leginkább többes számban fordul elő: גִּפְלֵאִים = csodatettek – s ennek az alanya természetesen Isten. Hasonló értelmű az egyes számú פֶּלָא is. Mind a történetírói

eredetileg nem volt összekapcsolva, de a két próféta személye is elég jelentősen eltér. Már az is jelentős különbség, hogy Illés általában önmagában van, míg Elizeus egy próféta kör kiemelkedő (bizonyval vezető) alakja. Az idézett passzusok egy másik – véleményünk szerint igen jelentős – eltérést is mutatnak: Illés ugyan emberfölötti képességekkel megáldott személy, európai módon szólva karizmatikus ember, ám csodát önmaga nem tesz: mindig csak hirdeti az Örökkévaló beavatkozását a történelemben, de Isten a cselekvő. Elizeus viszont ténylegesen csodákat is hajt végre az elbeszélések szerint – köznapi módon mondhatnánk, hogy csodatévő, de ez esetben meg kell hagynunk azt is, hogy csodáinak mindig üzenete van. – Folytathatnánk még a különbségek sorozatát (például másként viszonyulnak a felsőbbséghez: Illés egyértelműen kritikus, míg Elizeus nem csak kritikát mond, hanem legitimációt is ad); ez azonban túlmenne tanulmányunk keretein.

⁵ Az alábbiakban vezérfonalul használtuk fel Rainer Albertz szócikkét erről a gyökérről a Jenni és Westermann által kiadott lexikon II. kötetében (1976, 413-420. hasáb).

⁶ Ez a kifejezés köztudottan az angol nyelv szinonima szótáraiból származik: a szinonimák közös jelentésére, vagy helyesebben hasonló szóhasználatára vonatkozik.

⁷ Egy régi nyelv szóhasználatát esetén szívesen fordulunk a rokon nyelvek felé, s megnézzük, hogy milyen hasonló jelentés vagy szóhasználat fedezhető fel ugyanazon nyelvcsaládban. Érdekes, hogy a *pl'* gyökér nem fordul elő a bibliai arámban; Dániel könyvének a 3. és 6. fejezetében azonban a *tmh* gyökér jelentkezik hasonló értelemmel – egy olyan gyökér, ami viszont héberül is ismeretes. Az ige *qal* igetörzsben csodálatot, álméklodást jelent, de egyszer hitpaél igetörzsben is előfordul (Hab 1,5), ahol inkább rémület a jelentése.

könyvekben, mind pedig a próféták irataiban gyakori az ilyen értelmű szóhasználat. Csupán példákat említsünk: Józs 3,5 szerint Józsué ezekkel a szavakkal buzdítja a népet a Jordánon átkelésre: „Szenteljétek meg magatokat, mert holnap csodákat tesz köztetek az ÚR”. Az egyiptomi szabadításra utal a Mi 7,15: „Csodás dolgokat mutatok neked, mint amikor kijöttél Egyiptomból”. Jeremiás könyve is azt dokumentálja, hogy az utolsó júdai király, Cidkijjá is emlékezett a korábbi csodákra, s hasonló csodát várt el Jeruzsálem szorongatott helyzetében: „Vajon tesz-e velünk csodát az ÚR úgy, mint máskor?” (21,1) Nyilvánvaló, hogy ebben a szóhasználatban a „csoda” nem annyira transzcendentális jelenségekre vonatkozik, hanem inkább immanens dolgokra, amelyek révén azonban Isten nehéz helyzetben megsegíti népét, s menekvést ad a szorongatott helyzetben. Hogy hogyan teszi – az már más kérdés. Nem lehet vitás, hogy a történelemben megnyilvánuló hatalmas tetteket megörökíti az izraeli líra is. Így például a Zsolt 77,12: „Emlékezem az ÚR tetteire, visszagondolok hajdani csodáira.” Az itt szereplő אֱלֹהִים párhuzamban áll מַעֲלֵי-לַיְלָה kifejezéssel, ami kifejezetten azt sugallja, hogy a szerző nem transzcendens eseményekre utal. Ahogy mondani szoktuk: csodának azt tekintik, hogy egy voltaképpen immanens esemény ott és akkor történik meg, ahol és amikor Izrael megmenekvését szolgálja.⁸ Természetesen a csoda par excellence az egyiptomi szabadítás – ezt énekli meg a Zsolt 78,12: „Őseik előtt csodákat művelt Egyiptom földjén, Cóban mezején.” A bűnvallás része lesz az, ha Izrael nem emlékezik meg ezekről a nagy tettekről – így látjuk a Zsolt 106,7: „Őseink Egyiptomban nem értették meg csodáidat”. Nyilván senki nem érti meg ma sem, aki egyszerűen az immanens vagy transzcendens kérdésével foglalkozik, hanem csak az, aki Isten és népe kapcsolatát látja a történelmi eseményekben! Le kell mondjunk arról, hogy a példákat gyarapítsuk, hiszen oly sok hasonló értelmű szóhasználattal találkozunk a Héber Bibliában, hogy felsorolásuk végére a mai nap során úgysem érünk

Mindez azt mondja, hogy a „csoda” fogalma nagyon erősen gyökerezik a héber szóhasználat szerint a köztudatban, vagy kollektív emlékezetben, s a jelen hit számára is táplálékot jelent. Ez igaz! Viszont mindez semmit nem von le abból, hogy a csodát az egyén is éppúgy megtapasztalhatja, mint a kollektívum. Az már magyarázati kérdés, hogy úgy tűnik:

⁸ K. Seybold magyarázata maximálisan kielégítő: *Die Psalmen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1996, 301. lap. „Die Verben bleiben auf der Linie von 6f., die Bezeichnungen für die bedachten Themen sind neu. Sie weisen auf die ‘Taten Gottes’, die als ‘JH-Taten’ (im Gebet!), als ‘Wunder’, als ‘Werk’ und ‘Einzelhandlungen’ typisiert und theologisch qualifiziert werden.” Nyilván arról van szó, hogy a történelem elemei egy bizonyos pillanatban kijelentés (*revelatio*) jelleget öltenek – ezért van az, hogy ugyanazok az igék a költemény egy pillanatában már más témákra vonatkoznak. Külső szemlélő szempontjából tehát immanens eseményekről van szó, Izrael kollektív emlékezete számára azonban ezek az események Isten beavatkozását jelentik a történelemben.

Református lelkészi körökben szoktunk olyat mondani, hogy a csoda végbement – de nem a természeti jelenségek körében, hanem a hívő lelkekben.

a kollektív értelem egyénre vonatkoztatását látjuk például a Zsolt 4,4-ben: „Tudjátok meg, hogy az ÚR csodákat tesz hívével!” (הִלְפֵהוּ) – tehát ahogy a hit forrásává váltak a történelmi nagy tettek, úgy az egyén mindennapjaiban is megtapasztalhatók Isten kezének munkái. A szabadítás és a csoda párhuzamban áll a Zsolt 17,7-ben: „Tégy csodát (הִלְפֵהוּ) híveddel, mert te megszabadítod a jobboldhoz menekülőket támadóiktól”. Persze, Isten csodatételei arra indítják a hívőt, hogy dicsérje Istent a nagy tettekért – így pl. Zsolt 9,2: „Hálát adok az ÚRnak teljes szívemből, elbeszélem minden csodatetteidet.” Az egyéni kegyesség hangja szólal itt meg, s első renden arra gondolhatunk, hogy a zsoltáros mindazt akarja elmondani, amit csodatettként megtapasztalt életében – de természetesen az sem kizárható, hogy ezek az elbeszélendő csodák Izrael történetére vonatkoznak.⁹

Az eddigiekből is kiderült, hogy a csoda fogalmának értelmezésében gyakran hagyatkozhatunk azokra a hasonló értelmű szavakra, amelyek az idézett versek parallel felében találhatóak meg. Említettük a מַעֲלָה szót, ami Isten tetteire utal, láttuk Isten megmentő cselekedetét, de nagyon sokszor fordul elő egyszerűen az תִּוֵּה = jel szó is párhuzamként. Hasonlóképpen látható párhuzamos, értelmező szóként מוֹרָא, vagy többes számban a מוֹרָאִים = félelmetes dolgok (5Móz 10,21), ti. Isten Izraellel olyan nagy és félelmetes dolgokat cselekedett, hogy ez Izraelből dicséretet, a környező népekből pedig félelmet vált ki. Gyakori párhuzam még a מוֹפֵת – e szóval csupán az a baj, hogy nem igazán értjük. Ugyan kielégítőnek tűnik, ha egyszerűen ezt is csodának fordítjuk, de elég izolált összefüggésben jelentkezik, s eredete a homályba vész. Sokan utalnak az arab 'afata igére, mint etimológiára, ami annyit tesz: elferdíteni. Ha jó ez az etimológia, akkor egyszersmind azt is mutatja, hogy mennyire nem használható ez a módszer az értelem megnyerésére. Ezzel szemben a פִּלְאָה és a מַעֲלָהֶיךָ elég gyakran, elég széles értelmi környezetben fordul elő. Mondhatjuk, hogy leggyakrabban Isten történelemben megnyilvánuló tetteire utal, azokra, amelyekkel Isten megmentette népét – népét kollektív értelemben, de a nép tagjait egyénekenként is. Az istendicséret ezért a tettért hangzik fel, s erre kell emlékeznie a hívők gyülekezetének.

A nyelvi meghatározáson túl azért érdemes egy pillantást vetni arra, hogy milyen is a csoda, amit évezredekig emleget az izraeli hagyomány. Említettük már, hogy a csoda *par excellence* Izraelben az, hogy Isten megszabadította Izraelt Egyiptomból. Ennek nyilván több eleme is volt, s több csoda is megtörtént ez alkalommal, de ezen belül is a sokszor emlegetett csoda az, hogy Isten a tengert kettéválasztotta, Izrael át tudott vonulni rajta, míg a fáraó

⁹ Seybold, i.m., 55. lap hangsúlyozza, hogy itt személyes tapasztalatról van szó („persönliche Heilserfahrung”) – ugyanakkor azonban szerinte azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a nyelvezet meglehetősen konvencionális, tehát nem csak individuális használatra gondolt a zsoltárfíró (köztudottan a 9-10. zsoltár szerzője – hiszen a kettőt egy zsoltárnak tekintjük).

seregével a tengerbe veszett. Mirjám éneke (2Móz 15,21b) talán – bár egyáltalán nem biztosan – ezt a nagy eseményt éneкли meg.¹⁰ Viszont ha a 2Móz 14,15kk. szövegét olvassuk, akkor érdekesen összetett, néhol kissé kuszának tűnő elbeszélést látunk.¹¹ Nem kínzom a hallgatóságot azzal, hogy a forráskritika minden részletére kitérjek, de annyit mondhatunk, hogy két elbeszélés olvadt össze, s azért ilyen nehezen értelmezhető, körülményeskedő szöveg áll mindenki előtt, ha először olvassa végig a szöveget. Talán ismert, de nem árt újra elmondani: a régebbi szöveg úgy értelmezi a csodát, hogy a szél úgy fújt, hogy elhajtotta a vizet, s a menekülő izraeliek előtt tér nyílott a menekülésre. Amikor viszont a fáraó serege jött, a szél megfordult, aminek következtében újra visszatért a víz, s a sereg a vízbe fulladt. Jól látjuk: ez az elbeszélés semmilyen transzcendens eseményt nem tartalmaz; az izraeliek megmenekvése egy szerencsés véletlennek, vagy véletlen egybeeséseknek tudható be – ám az is nyilvánvaló mindenki számára, hogy aki ezt átéli, az igen csak csodaként éli meg, hogy ott és akkor úgy történt minden, hogy a nép megmenekülhetett. – A másik történet azonban nem éri be ennyivel: úgy gondolja, még inkább látványossá kell tenni, mekkora csoda történt. Ezért aztán az eseményeket Mózes intése váltja ki: először szétválik a tenger, majd pedig úgy vonulnak át a tengeren az izraeliek, hogy a víz falként áll mellettük jobbról és balról. Az átkelés után Mózes ismét int, és a tenger visszatér medrébe – hogy ez mit jelent az üldöző egyiptomi seregnek, azt nem kell különösebben ecsetelnünk. Világos tehát, hogy ennek az elbeszélésnek azért már van transzcendens eleme: hiszen ki az, aki a természet erőinek is kézintéssel tud parancsolni – nyilván csak Mózes, de ő is csak úgy, hogy isteni sugallatra. Az első alkalommal tehát szubjektív szempontból mindenképpen csodát láthattunk, amit az objektív, tehát külső szemlélődő még nem szükségszerűen mondana csodának. Félreismerhetetlen viszont az a tendencia, hogy a csodát transzcendens elemekkel ecseteljük – s ennek jegyében fogalmazta meg valaki a második elbeszélést. Tudjuk, hogy ki: a Papi Irat szerzője, aki bizonyosan a babiloni fogság után működött. Itt talán azt is szabadjon

¹⁰ A 2Móz 15 természetesen önálló tanulmányt érdemel! Az mindenesetre mindenkinek feltűnik, hogy Mirjám éneke csupán egy hatalmas tettet örökít meg (bárhogy magyarázzuk is ezt a hatalmas megmentő tettet). Ezzel szemben a 15. fejezet költeménye ezt már Izrael történetének összefüggésébe ágyazza, s főként a 17. vers utal arra, hogy ennek a megmentő tettek az értelme az, hogy Isten a népet elvigye tulajdon hegyére, ahol az Ő lakhelye áll – félreérthetetlen utalás ez a jeruzsálemi templomra! Az ének magyarázatához lásd M. L. Brenner, *The Song of the Sea: Ex 15:1–21*, BZAW 195, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1991.

¹¹ Ha jól látom, Carol Meyers kommentárja (*Exodus*, Cambridge et al.: CUP, 2005, 111 sköv. lapjain) más nyelvezettel, de talán ugyanezt mondja. Szerinte volt egy elbeszélés („signs-and-wonders”), amelyik Isten megmentő tetteit sorolja fel, amely a tenger szétválásában nyeri el csúcspontját. Ezt az elbeszélést azonban egy kiegészítő átdolgozás más szintre emelte: ebben a tenger szétválásában immár nem csak egy történeti tett, hanem Isten teremtő tetteinek modelljét tükrözi. Ahogy az ókori keleti mitológiában a teremtő Isten legyőzi a tengert (ill. a tengeri szörnyet), a káoszról kozmoszt hoz létre, úgy hozta létre e tett által Isten Izrael népét. – Csak helyeselni tudok Meyers magyarázatának, megjegyezve, hogy a 114. zsoltár is ez utóbbi nézetet tükrözi: főként az első két vers szól arról, hogy Isten az egyiptomi szabadulás által tette néppé Izraelt, ti. saját népévé.

megjegyezni, hogy több alkalommal a csoda nem a történelemben végrehajtott nagy cselekedetekre vonatkozik, hanem magára a teremtésre, így pl. Jób 9,10: Isten „hatalmas dolgokat művel, kikutathatatlanul, csodás dolgokat, megszámlálhatatlanul.” Érdekes, hogy a párhuzamos verssorban szereplő „hatalmas dolgok” (תִּלְוִלָּהּ) talán immanens dolgokra engedne következtetni; az összefüggés azonban az, hogy a תִּלְוִלָּהּ itt visszautal az előző versre, ti. hogy Isten teremtette a csillagjegyeket: a Nagymedvét, a Kaszás-csillagot, a Fiastyúkot és a Dél csillagát. A teremtésről van tehát szó – s hadd ne döntsem el, hogy ez a szóhasználat a korábbi, s ebből származik-e a történelemben cselekvő Isten gondolata, avagy fordítva.

Érdekes lenne azt is vizsgálni, hogy ez a tendencia, hogy ti. Isten hatalmas tetteit ne csupán a nagy szabadítás emlékeként soroljuk fel, hanem transzcendens jelenségekkel is leírjuk, hogyan fejlődik tovább. Azért is érdekes lenne, mert mondjuk az i.sz. I. század táján már aztán a csodatévők jelenléte is jellemző lesz Izrael vallására: a csodálatos gyógyítás, vagy akár a természet erői feletti uralkodás is hozzá tartozik ahhoz, hogy valaki Isten küldöttként lépjen fel. Én mégis inkább a teológiai részét hadd hangsúlyozom e folyamatnak: egyre világosabbá válik, hogy a végidők, Isten végső beavatkozása a történelemben, transzcendens jelenségek illusztrációjával kerül bemutatásra a vallásos irodalomban. Csak két példa álljon itt, ahol a פֶּלֶא gyökér is előfordul: Ézs 9,5 csodálatos jövendölést tartalmaz a végidőkben megjelenő igaz királyról. E szakaszt keresztyén körökben messiási jövendölésnek szokás tartani, ami nyilván a zsidóság körében sem helytelen – nyitva hagyva azt a kérdést, hogy mit ért a zsidóság és a keresztyénség Messiáson. Ennek az eszkhatológikus királynak a nevei között szerepel a Csodálatos Tanácsos név is (פֶּלֶא יְצִי) – nyilván azért, mert Isten örök tanácsvégzésének a végrehajtója.¹² Ez még önmagában nem is lenne transzcendentális dolog; de az idő, amikor mindez megvalósul, már nem ebbe az *aión*ba = עוֹלָם-ba tartozik. – A másik példám egy igazi apokaliptikus látomás: Dániel kérdezi a 12,6 szerint: „Mikor lesz vége ezeknek a csodás dolgoknak?” (מִתְּחִלָּתָם). Milyen dolgoknak? Nyilván azoknak, amelyeket a könyv az előző versekben említ: sokan, akik alusznak, a föld porából fölkelnek, némelyek örök életre, mások gyalázatra és örök utálatra. Az okosok fényleni fognak, és akik sokakat igazságra vezettek olyanok lesznek, mint a csillagok. Ezek a jelek kísérik azt a hatalmas változást, amikor Isten országa eljön, s többé nem a harc lesz a földön, hanem az Ő akarata

¹² Mindmáig helytálló H. Wildberger magyarázata: *Jesaja. Kapitel 1–12*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972, 381-382, aki a messianisztikus magyarázatot jól kifejti. A *pele* szóval kapcsolatban így ír: „Mit *pl*’ sind nicht Wundertaten im Sinn von Mirakeln gemeint, sondern einerseits ‘die großen Taten’ der Heilsgeschichte, Ex 15,11; Ps 78,12 u.a., andererseits die Errettung aus Nöten, aus welchen sich der Beter in den Klageliedern an Gott wendet, Ps 4,4; 17,7; 31,22, vgl 88,11.”

érvényesül mindenütt.¹³ Világos tehát, hogy a szóhasználat ezúttal transzcendens jelenségekre utal, s a csoda immár a végső időkben bekövetkező emberfeletti eseményeket jelenti. Semmi csoda nincs abban, ha az alexandriai zsidóság a fogalmat kb. ez idő tájt a *thaumaszoó* igével fordítja, aminek immár nem is annyira a főnév, mint az ige a meghatározó része: a csodálkozás. Ha pedig főként ez utóbbi befolyásolta a bibliai szóhasználatból az európai gondolkodást, akkor csak egyet tudok mondani: nem csodálkozom!

URL: <http://yerushaonline.com/?v=ea66aya16>

¹³ Kissé nehéz erről a passzusról beszélni, hiszen az összefüggés a feltámadás ígérete – legalábbis azok számára, akik mártírhálált haltak hitükért. A kérdés egészen nyilvánvalóan hosszú és részletes taglalást igényelne, amiről itt most le kell mondanunk – de utaljunk egy zsidó magyarázatra: Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven/London: Yale University Press, 2006, 181kk.