

JUDAISZTIKAI ÉRINTÉSEK



SZÉCSI JÓZSEF

VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD 2.

SZÉCSI JÓZSEF
JUDAISZTIKAI ÉRINTÉSEK

VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD 2.

Sorozatszerkesztő: SZÉCSI JÓZSEF

SZÉCSI JÓZSEF

JUDAISZTIKAI ÉRINTÉSEK

Keresztény–Zsidó Társaság

Budapest, 2013

Vallásközi párbeszéd – sorozat

1. Németh Pál: Az iszlám

2. Szécsi József: Judaisztikai érintések

Köszönetet mondunk támogatóinknak,
hogy lehetővé tették könyvünk megjelenését:

MAGYARORSZÁGI ZSIDÓ ÖRÖKSÉG KÖZALAPÍTVÁNY

KERESZTÉNY–ZSIDÓ TÁRSASÁG

A könyv borítóján

Szécsi Dávid:

In memoriam Scheiber Sándor 2013

– egy Féner fotó grafikája –

ISSN 978-936-930202

Kiadó:

Keresztény-Zsidó Társaság

Nyomda:

Korrekt Nyomda

Budapest, 2013

Tartalom

Előszó – SCHÖNER Alfréd: Együtt a csónakban	7
1. Katolikus a zsinagógában – rendhagyó találkozások	9
2. A Tóra a zsidó gondolkodásban	15
3. Jegyzetek a Tízparancsolathoz	36
4. Jegyzetek a prófétaságról a zsidó gondolkodásban	46
5. Papság a zsidóságban – jegyzetek	67
6. „benedicta inter mulieres Iahel” – jegyzetek Debóra énekéhez	77
7. Bálványimádás és képmádat az ókori Izraelben	98
8. A zsoltárok megjelenése a görög-latin fordításokban, valamint a Talmudban és a Midrásban	112
9. Logosz-képzetek az ókori zsidó gondolkodásban	123
10. Philo vallásfilozófiája	133
11. Jegyzetek a Textus Massoreticus és a Septuaginta szövegeltéréseiről	143
12. A Talmud kialakulása	159
13. A szív a Biblia Hebraicában és a Talmudban	171
14. Aszketizmus, szüzesség, coelibatus, monogámia, poligámia és a zsidóság	177
15. A menóra	208
16. Hillél–Sámmáj–Gámáiel–Pál	221
17. miász günájkósz ándrá – egy páli intelem	241
18. ojkiá párá thálásszán – ház a tengerparton	253
19. A zsinagógai tér	265
20. Gilgul – a lélekvándorlás a zsidó gondolkodásban	278

21. A vallásközi párbeszéd a XXI. század Európájában – az ábrahámi vallások szent könyveinek, a Bibliának és a Koránnak a fényében	290
22. A vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatai.....	293
23. Keresztény–zsidó párbeszéd – 2009	298

Együtt a csónakban...

Négy évtizede ülünk a csónakban. Sodor a tenger, a történelem árja, s ő rendíthetetlenül ismeri a nagyon távoli kristálytisztá célt.

Ajánlom e tudományos kötet íróját az olvasónak, azt az embert, aki alig néhány héttel ezelőtt nem messze Padovától egy kicsinyke itáliai város keresztény temetőjében a XX. század egyik igazi hőse előtt tisztelegve – Giorgio Perlasca gondolkodok – a Zsidó Egyetem oktatóinak és hallgatóinak személyes jelenlétével és szeretetével övezve csendesen mormolta a lelke mélyéről feltörő imádságot a Magasságok felé: *Pater Noster...*

Ajánlom e tudományos kötet íróját az olvasónak, azt az embert, aki annak idején közös Mesterünkötől hallgatta a Szentírás üzenetét, aki ifjonti hevülettel böngészte világhírű könyvtárunkat, s aki Edelstein Bertalan után másodikként állítja össze az IMIT évkönyvek addig hiányzó címkatalógusát. A későbbi tudóst, aki konferenciákon elbűvöli hallgatóit, s külföldre is elviszi a magyarországi tudományosság jó hírét és többek között a most megjelenő tanulmányaival is rávilágít a kultúrák sokszínűségére, kapcsolódási pontjaira.

Ajánlom e tudományos kötet íróját az olvasónak, azt az embert, aki gyönyörű bariton hangjával a dallamok bűvöletében szárnyal a Magasságok felé, aki kórusunk negyven éves jubileumi ünnepségén Goldmark Károly világhírű operájában, a Sába királynőjében, Salamon szerepében lenyűgözte hallgatóit. Termete, hangja, bölcsessége a Mislé, a Kohelet, és a Sir HáSirim szerzőjét varázsolta elénk.

Ajánlom e tudományos kötet íróját az olvasónak, azt az embert aki, a Keresztény-Zsidó Társaság főtítkáráként immár két évtizede szervezi és megvalósítja a mindennapok párbeszédét. Bilaterális kezdeményezése már trilaterálissá nemesedett. Tudósok, vallásbölcsesek, a Biblia tudományával foglalkozó külföldi és magyar szakemberek kavalkádja ír az általa szerkesztett *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyvek*ben, amelyek a mai magyarországi Gutenberg-galaxis értékes és a jövőhöz is szóló gyöngyszemei.

Ajánlom e tudományos kötet íróját az olvasónak, azt az embert, aki a Duna TV-ben igazi szerkesztői alázattal irányítja a „Halljad Izrael” című műsort. Objektív képet festve – formálva – a magyar zsidóság vallási, kulturális, spirituális jelenlé-

téről és újjászületéséről itt e szülőföldön, hogy aztán a XXI. század informatikai csodájaként a Kárpát-medencén túl, szinte az egész világon látható Pannónia zsidóságának jelene, küszködése és hitünk szerinti közös boldogulása *beErec Hágár*; azaz, itt Magyarországon.

Ajánlom e tudományos mű íróját az olvasónak, azt az embert, aki kötetek sokaságával, az oktató ember alázatával és szolgálatával valósítja meg a Zsoltáros gyönyörű mondatát:

לב טהור בקרא-לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי¹

**„Tiszta szívet és megújulni képes lelket adj nekünk
Mindenható Istenünk!” (Zsoltár 51.12.)**

S mi pedig ülünk a csónakban, gyengülő kezünk erősen szorítja a lapátot, húzzuk – húzzuk, de mintha a távolban már *együttesen* látnánk a célt.

Schöner Alfréd
főrabbi,
az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem rektora

¹ Lév táhór berá-li Elóhím veruách náchón chádés bekirbi!

Katolikus a zsinagógában – rendhagyó találkozások¹

Teológiai és sémi-filológiai tanulmányaim után érdeklődésem a zsidó szentírásmagyarázat felé fordult. Egyszerűen benyitottam a József krt. 27-be, a Budapesti Rabbiképző Intézetbe és felmentem a második emeletre. A folyosón összetalálkoztam Scheiber Sándor professzorral és a díszterem utáni ablakmélyedésben elmondtam neki néhány mondatban biográfiámat és azt, hogy érdekel a zsidó szentírásmagyarázat. Azt mondta: Gyere, ülje be az órára! Ott ültem öt éven át, amikor csak időm engedte. Már nem sok tanár tanított a Rabbiképzőben, hiszen a holocaust megtette a magáét ezen a területen is: úgy láttam, ahogy meghal egy tanár, úgy meghal egy tantárgy is. Mindenkinél tanultam, még annál is, akinél nem mertem megkérni, hogy engedjen be az órájára. Ez Salgó László főrabbi volt, aki a Sulchan Aruchot tanította. Reggelenként odaálltam az ajtó elé, ahol tanított, a díszteremmel szemben, és hallgattam az óráját. Űgy ordított, hogy nekem jobb volt hallgatni, mint annak aki előtte ült. Tanultam Weisz Dávid gyöngyösi főrabbitól Talmudot, pontosabban a Bróchájsz traktátusból részeket, vagy Csulótól, kevésbé ismert nevén Berger Istvántól hébert és Bibliát, és Schweitzer József professzortól történelmet. Ű mindig megkért, egy idő után, hogy fáradjak ki, mert most olyan órarész következik, ami engem úgy sem érdekelne. Ez talán a homiletika lehetett. Domán István főrabbi úr a Pöszóchim trakátust tanította, Scheiber professzor a Biblia mellett Talmudot is tanított, mégpedig a Sábbát traktusát. Mivel emellett az Operaházban énekeltem, Scheiber Sándor igazgató úr elírányított Ádám Emilhez, a Rabbiképző kórusának karnagyához. Érdekelte a zsidó liturgikus zene, de Ádám Emil nem értette, hogy ez engem miért érdekel, hiszen nem vagyok zsidó és így nem lehetek kántor sem a zsinagógában. El kezdtem járni a kórus próbáira és egyszer elmentem péntek este a Rabbiképző zsinagógájába istentiszteletre, életemben először. Annak rendje módja szerint meglepődtem. Tele volt zsidóval. Az élet különböző területein találkoztam zsidókkal, de csak zsidóval, és ennyivel még nem. Ez nem csapásként sújtott, de revelációszerű élmény volt. Megfogott a zsinagóga, pontosabban a Rabbiképző zsinagógájának

1 Elhangzott Debrecenben 2004. május 8-án, A Határon túli Zsidó Hitközségek Nemzetközi Konferenciáján.

hangulata. Rendszeres látogatója lettem a kiddusoknak péntek este és szombat délelőtt is meg-megjelentem. Végül az akkori kántor, Feleki Rezső tiszteletbeli zsidóvá nyilvánított. Scheiber Sándor kiddusai köztudottan New Yorktól Tel Avivig legendás hírének voltak. Scheiber Sándor kitűnő előadó volt, kifogyhatatlan anekdotakincs és a zsidó tudományok élő kompjutere. Dobálta a majcit és visongtak az idősebb hölgyek, amikor elkapták. Egyszer november 7-én ott volt Alen Ginsberg, és szavalt. Szavalt a Csehszlovákiát lerohanó gépemberekről, mi meg álltunk a könyvszekrények mellett, ott az átkos érában, és pislogtak egymásra a zsidók, hogy ezt most mennyire szabad nyilvánosan élvezni? Életveszélyes volt vele közlekedni. Teljes nyugalommal keresztülvágtott a nagykörút bármely pontján és körülötte leállt a forgalom. Egyszer autóbuszon utaztunk és jegyet akartam lyukasztani mindkettőnknek. Lefogta a kezem, mondta, hogy eszembe ne jusson. A következő megállóban felszállt az ellenőr. Scheiber Sándor teljes meggyőződéssel ezt mondta a jegyellenőrnek: Uram, ha hiszi, ha nem, a barátom, aki a jegyet nekünk kezelte, pont most szállt le! Az ellenőr elhitte. Scheiber Sándor professzor megkért arra, hogy vegyem kezelésbe a könyvtárat, kinevezett főkönyvtárosnak. Nem volt könnyű helyzetem. Egyszer csak elkezdtem személyi igazolványt kérni, és visszakérni a kivitt könyveket. Kezdetben úgy éreztem, hogy hülyének néznek, aztán megszokták. Egyszer bejött egy hölgygel Scheiber igazgató úr, hogy bemutassa neki a könyvtárat. A hölgy megkérdezte: Drága igazgató úr, hány könyv van itt? Scheiber Sándor válaszolt: 100 000 kötet. Egyszer ismét bejött egy hölgygel, egy csinosabbal, aki szintén egy idő után a kötetek száma felől érdeklődött. Scheiber Sándor válasza ez volt: 120 000 db. Végül egyszer egy nagyon jó nővel jött be, neki 150.000 kötetről számolt be. Ez végleges is lett, a következőkben mindenütt 150.000 kötetre becsültük az állományt. A könyvek rendezésénél tanultam a legtöbbet, igazán itt találkoztam a hebraisztika-judaisztika világával. Scheiber Sándor órái nagyszerű hangulatban teltek. Néha feltett kérdéseket, melyért pénzjutalmat helyezett kilátásba. Ki tudja megmondani, hogy a következő mondat, szó hol szerepel a Szentírásban vagy az Imakönyvben? 1975 körül járhattunk az időben, és a díj 30 Ft volt. Senki nem jelentkezett. Emelte a tétet 50 Ft-ra. Senki nem mozdult. 100 Ft az utolsó ajánlat. Ekkor jelentkezett Kertész Pista, és pontos választ adott, de mindig csak a 3. ajánlat után. A Rabbiképző természetesen olyan volt, mint egy újság szerkesztősége: jött boldog, boldogtalan, bel és külföldről. Voltak nehéz esetek, akiket nem rosszindulatból, de az egyszerűség kedvéért csak bolondnak hívtak. Ha nem bírt velük Scheiber Sándor, akkor beküldte hozzám, a könyvtárba. Én is hallgattam egy ideig az illetőt, majd útjára bocsátottam. Gyakran jött tévé-, rádióriportot csinálni Scheiber igazgató úrral belföldről és külföldről egyaránt. Egy alkalommal a Magyar Rádió készített vele riportot legendás irodai foteljében. A kérdés így hangzott: Igazgató úr! Hogyan látja, milyen az izraelita hitfelekezet és a magyar állam viszonya? – Kérdezték ezt Scheiber Sándortól a

szocialista Magyarországon. Scheiber Sándor elgondolkozott, majd lassan fel-emelte tekintetét a plafonra és így szólt: Úgy érzem, mi most nászúton vagyunk! – A riporter egy mondatot se mert ezután kérdezni tőle. Egyszer elhunyt Scheiber Sándor egyik közeli hozzátartozója és a család elhamvasztatta. Scheiber Sándor, miután nem temethette el, megkért arra, hogy az általa írt beszédet mondjam el. Elmondtam. Túl jól sikerült. Egyszer csak jelentkezik nálam valaki, hogy Scheiber Sándor küldte, meghalt a férje, elhamvasztották, legyen olyan jó és temessem el, mondjak egy beszédet. Rabbi nem hajlandó eltemetni, mégsem lehet csak mint a kutyára ráhúzni a földet, temessem el. Megszántam, mondtam egy beszédet a temetőben. Kérdezték, hogy mennyit kérek ezért. Mondtam, hogy semmit. Én ezt komolyan gondoltam, mert többek között azért nem lettem a teológia elvégzése után pap, azért nem vállaltam a szentelést, mert amivel egyetértek, vagyis a meggyőződésemet nem pénzért akarom tovább adni, hanem ingyen. Tehát, mint egy normál zsidó, mint pl. Pál apostol, aki sátorszövő volt, és nem az igehirdetéséből élt meg, vagy mint a zsidó tudomány sok ókori nagysága, akiknek saját civil mesterségük volt, és mellette végeztek, művelték a zsidó tudományt. A család viszont nem kívánt nekem adósom maradni, adtak végül valami pénzt. Ez még 4-5 alkalommal megisméltődött, volt úgy hogy egy 500 Ft-ossal kergetett meg a könyvtárban egy elhunyt hozzátartozója. Szóval a hátam közepére kellett az egész. Ekkor jött az égi segítség. Salgó László főrabbi a soros hitközségi rabbi-értekezleten bejelentette, hogy pénzért temet a Szécsi és ha nem hagyja abba, akkor ő majd kontárkodásért föl fogja jelenten. Ez akkor történt, amikor beindult az ún. demokratikus ellenzék elleni rendőri adminisztrációs gépezet, és Konrád Györgyöt akkor éppen kontárkodás vádjával próbálták meg elítélni. Innét vehette a kontárkodás ötletét Salgó László örömeire, mert többet nem temettem. Ekkor jöttem rá, hogy vannak ilyen temető nemzsidók hamvasztás esetén, addig ezt sem tudtam. Én nagyon sokat tanultam az ajtón kívül Salgó főrabbitól és ezért hálás vagyok neki. Nem mindenki kedvelte, volt is egy vicc Pesten, hogy ti. miért tették akkoriban a választásokat szombatra? Ti. hogy ne lehessen a Salgót kihúzni. Ez azonban nem antiszemita vicc volt, hanem csak egy zsidó-zsidó anekdota. A tanulók jó társaságot alkottak: Schönberger András, vagyis Schönbi, Polnauer Sanyi, vagyis Patona, ezt a nevet Scheiber Sándor adta neki, Deutsch Laci, Deutsch Robi, vagyis Jidu és Fröhlich Robi. Tanultak külföldiek is egy idő után, köztük a legszorgalmasabb Daniel Mayer volt, vagyis Dani. Később azt írták róla, hogy a cseh illetékesek beszervezettje volt. Holt biztos vagyok benne, hogy a légynek sem ártott. Voltak a Szovjetunióból való zsidó növendékek is, ők mindig ketten jöttek, az egyikük tanult, a másik sétált, úgyhogy könnyen meg lehetett állapítani ki miért jött, vagy miért küldték. A későbbi moszkvai rabbi, Adolf Sájevics amikor év végén hazautazott mindig vitt egy kisbőröndnyi könyvet, mert odahaza nem nagyon volt. Elmesélte, hogy a határon az egyik alkalommal, mint az egyik legveszedelmesebb

iratot, elkobozták tőle a Pirké Ávótot, az Atyák Tanítása c. Talmud traktátust, ami ráadásul minden imakönyvben benne van. A demokratikus ellenzék zaklatása idején állásából kitették Kis Anikó filozófust. Scheiber Sándor felvette könyvtárosnak. Egyszóval jó csapat volt. Scheiber Sándor volt az, aki megihlette első tudományos próbálkozásaimat a keresztény-zsidó vallástudomány világában. Ekkor készült el a Miatyánk és a zsidó ima c. dolgozat is. Néha megfogott egy-egy biblikus anekdotája és írtam belőle novellákat. Néhány hónap múlva külföldön megjelent tudományos publikációit hozta, és mutatta a zsidó mesemotívum magyarországi továbbélését, vagyis novellám bibliográfiai idézését. Ezután már könnyen ment a dolog: Ő mondott egy anekdotát, én írtam egy novellát, Scheiber Sándor pedig idézett. Egyszer valami miatt érdekelt a zsidó válás, és tanulmányoztam a vonatkozó talmudi traktátust. Scheiber Sándor az ország első házasságközvetítője volt. Engem a get csak teológiailag érdekelt, ő azonban azt hihette talán, hogy válást forgatok a fejemben. Megnyugtattam, hogy engem csak a get érdekel. Péntek este egyszer elhívtak egy fiatalok alkotta zsidó közösségbe, ahol gitároztak, énekeltek és boldogok voltak. Később itt egyszer hanukka idején egy kiselőadást én tartottam meg. Volt még egy-két másik közösség is, egyik valamely hétköznapon volt Antalffy Máriánál, a grafikusnál, a keramikusnál, másik pénteken máshol. Nem egy-csomóban, részletekben távoztunk, néha romantikus útvonalakon. Az ún. rendszerváltás idején ezen néhány kis közösséget megpróbálták szétverni, a rendszer utolsó rúgásaként. Ez egyébként keresztény részen is hasonló módon ment végbe. Meghívtak zsidó esküvőkre énekelni barátaim a Rabbiképzőbe. Nem sok esküvői kidduson énekeltem, de akién énekeltem, azok rövid idő múltán alijáztak Izraelbe. Szakmailag, énekesi szempontból a produkciók jók voltak, de kezdtem félni, hogy ebből baj lesz. Eljött azonban 1986 és a Goldmark Kórus kiutazott Izraelbe. A Goldmark Kórus, tulajdonképpen az Ádám Kórus, mert Ádám Emil volt a lelke, egy zsidó közösség volt, mely együtt énekelt, szerepelt. Jó volt együtt lenni. Ez a Kádár rendszer engedményeinek egyik gyümölcse volt. Ádám Emil egy jelenség volt. Mentünk a körúton és egyszer megkérdezte: Mond, hány gyereked van? Mondtam, hogy öt. Megállt a körúton, megölelt és ezt mondta: Fiam, te úgy élsz, ahogy mi éltünk! Egyszer Debrecenbe utazott a Goldmark Kórus. A vagonrészre, melyet előre lefoglaltak a kórus szervezői a MÁV egy kicsiny cetlit ragasztott ki, ezzel a felirattal: Országos Rabképző Intézet. Dugig volt a vonat. A mi kupénkban sok üres hely volt, nagyon kényelmesen utaztunk. Senki nem mert bejönni, ott szorongtak az utasok az ajtó előtt, belül pedig vidám rabképzős zsidók énekeltek velem együtt. Goldmark Károly Keszthelyen született. Egyik keszthelyi koncertünkön a helyi kulturális központ teljes megrökönyödésére, Ádám Emil átrendezte a színpadot, középre rakta a zongorát, vagyis ahogy érezte, berendezte a termet. Tudta, hogy mit akar és azt meg is valósította. Tel Avivban, a Izraeli Televízió épületében felvételt csináltak a kórusal. Ádám karnagy úrnak

nem tetszett a izraeli rendező elképzelése, és két kézzel hozzákezdett a stúdió átrendezéséhez. Megpróbálták erről hosszasan lebeszélni, kezét lefogni, nem sikerült. Mondták, hogy nehezek a dobogók, ezeket nem lehet csak úgy mozgatni, mire ő azt mondta: Majd az én fiaim átrendezik! És átrendezték, a fél izraeli televíziót. Rájöttek, itt egy valódi zsidóval találkozhatnak, jobb lesz, ha félreállnak. Egy idő után a fél izraeli tévé azt csinálta, amit Ádám Emil mondott. És ez imponált a kórusnak. Natanyán is volt egy szép koncertünk. A közönség szétszórva helyezkedett el, sokan távol, elől kevesen ültek. Ádám karnagy úr kérte őket, hogy fáradjanak előre. Nem jöttek. Erre kiment a nézőtérre és egyenként előre hozott mindenkiket. A hajfai egyetem tetején készült egy fénykép a Goldmark Kórusról. Fröhlich Robi kerített egy izraeli géppisztolyt és azzal állt be a kórus-fotó közepébe. Már akkor mindenki tudta, hogy dandártábornok lesz. Ádám Emil fontosnak tartotta, hogy mindenki tudja az előadandó műveket, ha kellett egyenként tanította énekeseit. Mátrai Feri bácsi, a kórus egyik öregje, amikor a Sir hámálájsz-ot énekeltünk, mindig ezt mondta Ádám karnagy úrnak: Sírysz, ha majd látsz! Scheiber Sándor meghalt. Halála előtt még néhány órát tartott otthonában, ahol kezének simogatásával mutatta Arany János kötetét. A zsidóságot Scheiber Sándor közvetítette az életembe.

Egyszer elmentem télen az ortodoxokhoz, a Kazinczy utcába szombat reggel az imára, istentiszteletre a kis imaterembe. Leültem, kézbevettem az imakönyvet és én is mondogattam. Aztán a rebe felhívott a Tórához. Erre a megtiszteltetésre nem számítottam. Megpróbáltam elhárítani, de nem hagyták annyiban. Mindig mondtam, hogy nem-nem köszönöm. A végén megkérdezték, mi a zsidó nevem, mondtam, hogy nem-érdekes. Erre megkérdezték, hogy tényleg nem tudom? Van ilyen, de ekkor már gyanút fogtak, és a mellettem álló megkérdezte, mondja maga zsidó egyáltalán? Mondtam, hogy nem. Ami ezután történt, azt egy filmben nem lehet megrendezni. Mindenki odafordult a másikhoz és ezt mondta: Ez nem is zsidó! Ez nem is zsidó! – Ez dülöngélő körfolyamként többször áthullámozott az egész gyülekezeten. Égett a bőr a képemen. Ekkor fordult a kocka. A mellettem ülő megkérdezte, hogy voltam-e már zsidó közösségben? Mondtam, hogy igen, a Rabbiképzőben. Nem dicsért meg, hanem legyintett, és elkezdett tanítani héberül, mert elfelejtette, hogy már egy órája motyogok mellette. Mondta, hogy ez az első nyelv a világon, etc. Mindenre bölintottam. Azóta többször voltam a Kazinczyban és jó barátok vagyunk.

Ádám Emil is elment, és lánya, Marika folytatta a megkezdett munkát. Hannoverben, a zsinagógában szerepeltünk egyszer. Se ortodox, se neológ, illetve ez is az is, tehát egy vegyes összetételű gyülekezet. Kiderült, hogy mi is vegyesek vagyunk, ti. vegyeskar, és a karnagy ráadásul nő. Ádám Mária természetesen a templomtérben, jól látható helyen kívánta szerepeltetni az együtttest. Erre a kemé-

nyebb mag azt mondta, hogy az lehetetlen, kizárólag a karzaton lehet, ott legalább nem látnak bennünket. A zsinagóga két táborra szakadt. Az egyik egyetértett, azaz, hogy lent szerepeljünk, a másik csak azzal értett egyet, hogy fent, a karzaton. Felálltak egymással szemben, egymástól kb. másfél méter távolságra párhuzamosan, mint a vonatsín a frigyszekrény előtt, és ami belefért, mondták egymásnak, nem recitálva, hanem Salgó-effektussal. Mindnyájan azt hittük, hogy a következő pillanatban széttépik egymást. Ekkor valaki egy óriásit üvöltött. Ez, mint később kiderült, az elnök volt. Erre mindenki békésen helyre ment, a Goldmark Kórus pedig felállt lent a templomtérben, és nagyszerű koncertet adott.

Aztán jött a keresztény-zsidó párbeszéd, amibe önhibámon kívül keveredtem bele, egyszerűen minden képzettség nélkül rájöttem, hogy mit és hogyan kell csinálni. Ehhez Scheiber Sándor adta meg az alapot. Ez azonban egy külön történet, bár már lassan másfél évtizede tart. Néhány évvel ezelőtt újra benyitottam a Rabbiképzőbe. A rektor neve Schöner Alfréd. Ifjúkorunk hajnalán találkoztunk először. Hanuka volt Újpesten, és ő arról beszélt, hogy Újpesten hanukai csoda történt, mert jött valaki és csinált trenderlitket, éppen annyit, ahány kisgyerek a Talmud-Tórára járt. Én pedig a hanukkai koncerten egy Mozart áriát énekeltem: Most pedig vége a szép időknak, nem csapod a szelet már a nőknek... és részleteket a Hegedűs a háztetőn c. musicalből. Tehát újra benyitottam, a Rabképzőbe. Schöner Alfréd, vagyis Frédi, tudom, hogy ezt egy rektorra nem illik mondani, de ő mindig nevetett, mindig jókedvű volt és jó volt vele együtt lenni. Meghívott tanítani, azt, amit tudok. Gyakorlatilag létrejött egy tantárgy, ami unikum az egész magyarországi teológiai-vallástudományi oktatásban, és hiányzik a teljes keresztény felsőfokú teológiai oktatásból, pedig nem ártana.

Sokan, megszámlálhatatlanul sokan kérdezték 1975 óta, hogy engem befogadnak ott a Rabbiképzőben, nem probléma, hogy nem vagyok zsidó? Nem volt probléma. Soha nem volt probléma. Nem volt probléma, mert nekem nem merült fel kérdésként, hogy itt zsidók vannak, hogy ők zsidók és én nem. Nem a nemzsidót látták bennem, akik zsidók, hanem egy másik mókust, aki teszi a dolgát. Én azt hiszem, hogy jó, katolikusként a zsinagógában. Nekem az.

A Tóra a zsidó gondolkodásban

1. A fogalom alapjelentése

A héber „tóra” szó a „járás” gyökből ered, ami nyelvtanilag hifil igeragozási alak és azt jelenti, hogy tanítani.¹ A szó jelentése tehát tanítás. Az általánosan elfogadott „törvény” kifejezés hibás értelmezéshez vezet. A szót sokféle módon használják, de a mögötte lévő „tanítás” gondolat mindig jellegzetes.

Az elnevezés a Pentateuchus-ban a törvényeknek azon csoportjára vonatkozik, melyek egy speciális tárgyra utalnak, pl.: „az ételáldozat tórája”,² a bűnökért való áldozat tórája,³ a nazír tórája,⁴ és különösen, mint az összes különálló „tórót” összefoglalására.⁵ Némely versben azonban, mint amilyen a Deuteronomium 4,44: „és ez a Tóra, amit Mózes Izrael fiai elé tárt” valamint a 33,4-ben: „Mózes parancsolta nekünk a Tórát, mint Jákob népének örökségét” jelenik meg, a Biblia utalásai „Mózes Tórájára” pedig,⁶ legfőképp a Pentateuchusra utalnak, mint ami

1 Leviticus 10,11: „s taníthassátok Izrael fiait valamennyi törvényemre, amelyet nekik az Úr Mózes által meghagyott.”

2 Leviticus 6,7: „Ez az ételáldozatul szánt adományok törvénye. Vigyék az illet Áron fiai az Úr elé, az oltár elé.”

3 Leviticus 7,1: „Ez a vétekért való áldozat törvénye: szentséges az.”

4 Numeri 6,21: „Ez a kötelessége a nazírnak, minthogy megszentelődése idején áldozati ajándékát ígérte az Úrnak – azonkívül, amire a tehetségéből telik: amint szívében a fogadalmat tette, úgy kell cselekednie, hogy megszentelődése tökéletes legyen.”

5 Leviticus 7,37–38: „(37) Ez az egészen eléggő áldozatnak, az ételáldozatnak, a bűnért és a vétekért való áldozatnak, a felszentelési és a békeáldozatnak az a törvénye, (38) amelyet az Úr Mózesnek a Sínai hegyen meghagyott, akkor, amikor megparancsolta Izrael fiainak, hogy mutassák be áldozati ajándékaikat az Úrnak a Sínai pusztában.

Leviticus 14,54–56: „(54) Ez a törvény a különféle lepráról és kiütésről, (55) a ruha és a ház leprájáról, (56) a sebhelyről, a kelésről, a fehér és a különböző színváltozatú foltról.”

6 Józsué 1,7: „Légy tehát erős és nagyon bátor, és vigyázz arra, hogy teljesítsd az egész törvényt, amelyet Mózes, az én szolgám meghagyott neked; ne térj el attól se jobbra, se balra, hogy boldogulj mindenben, amit cselekszel.”

Ezdrás 3,2: „Józsué, Joszedek fia, és paptestvérei, valamint Zerubbábel, Salátiel fia, és testvérei erre nekiláttak és felállították Izrael Istenének oltárát, hogy egészen eléggő áldozatokat mutassanak be rajta, amint ezt Mózesnek, Isten emberének törvénye előírja.”

Ezdrás: 7,6: „ez az Ezdrás feljött Babilonból. Mint írástudó, igen jártas volt Mózes törvényében, amelyet az Úr, Izrael Istene adott, a király pedig teljesítette minden kérését, mert az Úrnak, az ő Istenének keze volt rajta.”

különbözik a Biblia többi részétől. A későbbi irodalomban a Bibliát a Tánách szóval, a Tóra (Pentateuchus), a Neviim (Próféták), és a Ketuvim (Hagiographia) első betűiből álló kifejezéssel jelölték, mely értelmezés fennmaradt a háláchikus irodalomban, hogy megkülönböztessék a bibliai eredetű törvényeket⁷ a rabbinikus eredetűektől⁸. A kifejezés azonban tágabb értelemben az egész Biblia megjelölésére is szolgál.

A terminus további kiterjesztése a Tóra sebichtáv (Írott Törvény) és a Tóra sebál Pe (Szóbeli Törvény) megkülönböztetésével jött létre. A tórot többes számú kifejezést⁹ úgy tekintették, mint ami a hagyomány szerint Mózesnek a Szinájón adott isteni kinyilatkoztatás két ágára utal¹⁰. Ennek igazolását látták az Exodus 34,27 versben, ami szó szerint úgy fordítható, hogy: „Írjad le ezeket a szavakat, mivel e szavak száján keresztül szövetséget tettem!” Az „írd” (ketáv) kifejezést úgy tekintették, mint az Írott Törvény hatalmát¹¹, míg a „szájjal” (al pi) a felfogás szerint a Tóra sebál Pe-re¹² utal. Végül a szó a teljes, tradicionális zsidó törvény megjelölésére szolgál és a Bibliától a háláchá legújabb kérdéseit is felöleli. A modern héberben egy gondolkodó, vagy egy tudós gondolatrendszerének megjelölésére is használatos pl: „Spinoza Tórája”.

2. A Tóra eredete és praegzisztenciája

„Mózes a Tóráat a Szinájón kapta”, mondja a Misna¹³. Van azonban egy ősi hagyomány, miszerint a Tóra létezett a mennyben, nem csak mielőtt Isten kinyilatkoztatta azt Mózesnek, hanem még mielőtt a világot megteremtette. Az apokrif/deuterokanonikus Ben Szíra könyve a Tóráat, mint a már a világ teremtése előtt létező Bölcsesség megszemélyesítőjét határozta meg¹⁴. A rabbinikus irodalomban úgy tanították, hogy a Tóra egyike annak a hat vagy hét dolognak, ami még a

Ezdrás 8,1,8: „Mivel pedig Isten jóságos keze volt rajtunk, bölcs férfiakat küldtek hozzánk annak a Moholinak a családjából, aki Izrael fiának, Lévinek fia volt. Sarábját fiaival és testvéreivel együtt tizennyolc embert,”

Malakiás 3,22: Emlékezzetek meg szolgálóimnak, Mózesnek törvényéről, melyet neki a Hóreben egész Izrael számára parancsokként és végzésekként adtam.

7 arám formájukban de-Oraitá (a Tórá-ból)

8 de-rabbanan

9 1Mózes 26,5: „mert Ábrahám engedelmeskedett szavamnak, megtartotta parancsolataimat és rendeleteimet, megtartotta szertartásaimat és törvényeimet.”

10 Jómá 28b

11 ezért Tóra sebichtáv, azaz a Tóra a ketav szóban

12 azaz a kifejezésben lévő Tórára al pi (Gittin 60b)

13 Ávót 1,1

14 Ben Szíra 1,1–5.26; 15,1; 24,1; 34,8; Példabeszédek 8,22–31

világ teremtése előtt lett teremtetett¹⁵. Ezek közül a praeegzisztens dolgok közül úgy gondolták, hogy csak a Tóra, és a Dicsőség Trónja¹⁶ lett ténylegesen megteremtve, míg a többi Isten eltervezte. A Tóra pedig megelőzi még a Dicsőség Trónját is.¹⁷ Galileai Eliézer ben Jósze (IV. sz. elején) szerint a világ teremtése előtt 974 generáción keresztül a Tóra Isten kebelén nyugodott, és csatlakozott a szolgáló angyalok kórusához¹⁸. Simeon ben Lákis (III. sz.) tanította, hogy a Tóra megelőzte a világot 2000 évvel¹⁹ és fekete tűzzel íratott fel fehér tűzre²⁰. Rabbi Ákivá (kb. 50-135) úgy hívta a Tórát, hogy „kincset érő eszköz, mellyel a világot teremteték”²¹. Ráv Hosájá (III./IV. sz.) kifejezetten azonosította a Tórát a Példabeszédek könyvének praeegzisztens Bölcsességével, és azt mondta, hogy Isten a Tórára tekintve teremtette meg a világot, úgy ahogyan egy építész felépít egy palotát a tervrajzra figyelve. Ő a Genesis első szavát nem a „kezdetben” értelemben vette, hanem inkább a „kezdet eszköze által”, és azt tanította, hogy a „kezdet” (valószínűleg a görög – arché – filozófiai értelmében) a Tórára vonatkozik, mivel az bölcsességből (= Tóra) van írva. „Az Úr engem az Ő útjának kezdetévé tett”²². Azt is tanították, hogy Isten tanácskozott a Tórával, mielőtt a világot teremtette.²³ A Tóra praeegzisztens léte valószínűleg alapvető módon megvolt Alexandriai Philo (i. e. 20-i. u. 50) filozófiájában is, aki Isten Szavának megelőző létéről, és a világ teremtésében való szerepéről írt,²⁴ és Isten Szavát azonosította a Tórával.²⁵

Száádjá ben Jószeéf gáon (882–942) elutasította a praeegzisztens dolgokban való szó szerinti hitet, mivel az ellentmond az ex nihilo teremtés elvének, az ő felfo-

15 Genesis Rabba 1,4; Peszáchim 54a

16 Dicsőség Trónja (Kisszé há-Kávod) – az a trón, melyen Isten ül a mennyországban. A mennyben csak Isten ülhet, az angyalok és más mennyei lények mind állnak. A trón képeinek alapját egy földi király udvara adja, és Ezékiel próféta látomására nyúlik vissza (Ezékiel 1,26). Talmud szerint a Dicsőség Trónja a világ előtt teremtetett, és az igazak lelkei alatta helyezkednek el. A zsidó filozófusok általában antropomorfizmusnak tartották a képet és allegóriaként kezelték, esetleg egy Isten által teremtett fénylényként értelmezték. Az isteni jelenlét angyalai: Gábiel, Miháel, Ráfael, Uriel a trón körül helyezkednek el.

17 Genesis Rabba 1,4

18 Ávót de-Rabbi Náthán – ARN1 31, p. 91; Genesis Rabba 28,4

19 Leviticus Rabba 19,1

20 Jeruzsálemi Talmud Sekálím 6,1; 49d

21 Ávót 3,14

22 Példabeszédek 8,22: „Az Úr szerzett engem útjai elején, kezdetben, mielőtt bármit is alkotott.” Genesis Rabba 1,1

23 Tanchuma B. 2

24 λόγος – lógosz; Alexandriai Philo: De Opificio Mundi 20,25,36; De Cherubim 127

25 Alexandriai Philo: De Migratione Abrahami 130; De Opificio Mundi

gásában a Példabeszédek 8,22-nek.²⁶ A Ráj Hosájá (IV. sz. elején)²⁷ által idézett vers, szerinte nem jelent mást, mint hogy Isten a világot bölcs módon teremtette.²⁸

Barcelónai Judá ben Bárcilláj (XI/XII. sz.) vetette fel a hely kérdését. Hol tudta Isten tartani a világ teremtése előtt a praeegzisztens Tórá? Bár feltételezte, hogy Isten ki tudott gondolni egy, a világot időben megelőző helyet egy fizikai állapotában létező Tóranak, mégis előnyben részesítette azt a felfogást, hogy a Tóra a világ teremtése előtt csak az isteni elme gondolataként létezett. Végül mégis azt állította, hogy a Tóra megelőző létezéséről vallott felfogás egy rabbinikus metafora, ami a Tóra iránti szeretetből fakad, és a Tóra tanulmányozóinak és tanítóinak megnyilvánulása, akik méltónak ítélték a Tórát arra, hogy mindenek előtt, vagyis a világ teremtése előtt legyen megteremtve.²⁹

Ábrahám ibn Ezrá (1089–1164)³⁰ felvetette az idő problémáját. Azt írta, hogy lehetetlen, hogy a Tóra megelőzte a világot kétezer évvel, vagy akár csak egy pillanattal is, mivel az idő a mozgás egyik akcidense, mellékes, nem lényegi eleme. Mielőtt pedig Isten megteremtette az égi szférákat nem volt mozgás. Ezért azt a következtetést vonta le, hogy a Tóra megelőző létezéséről szóló tanítás egy metaforikus talány.³¹

Júdá Hálévi (1075–1141) megmagyarázta, hogy a Tóra teleológiai szempontból előzi meg a világot. Isten abból a célból teremtette meg a világot, hogy kinyilatkoztassa a Tórá, ezért ahogy a filozófusok mondják, „a gondolat elseje a mű vége” tehát a Tóra létezett a világ előtt.³²

Móse ben Májmon (1138–1204) a Tóra eredetét Mózes egyedülálló próféciajének tárgyalta³³. A Tóra praeegzisztens létezéséről szóló hagyományt nem elemzi a „A tévelygők útmutatója”. A szorosan kapcsolódó kérdéskör, a Dicsőség Trónjának praeegzisztens létezéséről szóló hagyomány azonban szerepel benne. A Mózesi prófécia és a Dicsőség Trónjának tárgyalása ellentmondásosnak tűnik a műben, így minden olvasó a saját nézetei szerint interpretálja és talál benne bizonyítékot Móse ben Májmonnak a Tóra eredetére vonatkozó álláspontjához.

26 Példabeszédek 8,22: „Az Úr szerzett engem útjai elején, kezdetben, mielőtt bármit is alkotott.”

27 Ráj Hosájá – IV. sz. elején élt amóra (magyarázó – arám-héber szó, többes szám: amóráim)

28 Szaádjá ben József: Hitelevk és vélekedések 1,3 és Kommentár a Példabeszédek könyvéhez

29 Kommentár a Széfer Jezirához 88–89; Solomon ben Ábrahám Ádret: Perusej Ággádót

30 spanyol költő, grammatikus, biblikus kommentátor

31 Ábrahám ibn Ezrá:Kommentár a Tórához

32 Júdá Hálévi: Kuzari 3,73 (A megvetett vallás válaszirata és bizonyossága)

33 Móse ben Májmon: Dálalát Álháirin (A tévelygők útmutatója) 2,35; 3,51; Jád Házákká (Bevezetés)

A neoplatonikus ontológia keretein belül Jiszchák ibn Látif (1210–1280)³⁴ úgy gondolta, hogy a Tóra nem időben előzi meg a világot, hanem rangban. Idézte az aggádikus állításokat, melyek szerint a Tóra és a Dicsőség Trónja időben megelőzték a világot, és a Tóra megelőzte a Dicsőség Trónját. Arra célzott, hogy a Tóra a felső világ (bölcesség vagy intellektus), ami ontológiailag megelőzi a középső világot (az égi szférákat, a Dicsőség Trónját), amelyek viszont ontológiailag megelőzik az alsóbb világot (a mi világunkat, a változó elemek világát³⁵).

Míg a Tóra praeegzisztens létének tradícióját a legtöbb filozófus vagy ignorálta, mellőzte vagy magyarázta, addig a Kabbalában fundamentális kérdéssé vált. Ahogy Iszáák Ibn Látif, a spanyol kabbalista tartotta, a Tóra ontológiailag előzi meg a világot. Némely kabbalista a praeegzisztens Tórát a Chochmával (Isten Bölcsességével), az emanációban a tíz Szeфирot³⁶ közül a másodikkal azonosította. Mások az Írott Tórát a hatodik Szeфирá-val, Tiferet (Isten Szépségével), és a Szóbeli Tórát a tizedik Szeфирával, Málchut (Isten Királyságával) azonosították. Az isteni emanáció kreatív erő. A Tóra volt az, amivel Isten az angyalokat és a világokat megteremtette, és a Tórával tart fenn mindent.³⁷

Chászdáj Crescas (1340–1412), aki az arisztoteleszi fizika forradalmi kritikája során elutasította az időnek a mozgástól való függőségét, a praeegzisztenciát szó szerint, kronológiai értelemben használta. Szerinte a Tóra célja és a világ célja azonos, ami nem más, mint a szeretet, és mivel egy tárgy célja és végső oka kronologikusan megelőzi a tárgyat, ebből az következik, hogy a Tóra célja (vagyis a szeretet) időben megelőzi a világot. Végső célként a szeretet (= a Tóra célja) szükséges feltétele a világnak, és ez az értelme annak a talmudi állításnak is, mely azt mondja, hogy: „Ha nem a Tóráért lett volna (azaz a Tóra céljáért, a szeretetért), az „ég és föld nem jött volna létre.”³⁸

József Álbo (XV. sz.) szintén a végső okkal magyarázta a Tóra praeegzisztenciáját. Az ő álláspontja lényegileg megegyezett Júdá Háléviével, és nem saját tanítójá-

34 spanyol filozófus és kabbalista

35 írja korai művében a Säär há-Sámájim-ban, 1238-ban

36 Szeфирot – egyes számban: Szeфирá. A kabbala alapvető tanításainak egyike. Tíz isteni struktúra emanációval létrehozta a világot és megalkotja a valóság különböző szintjeit. A szeфирákról említést tesz a Széfer Jecirá. A Széfer há-Báhir továbbfejlesztette, de meghatározó, végleges jellegüket a Zohárban, illetve a lurai Kabbalában nyerték el. A tíz szeфирá egy egységet alkot, nem szabad külön-külön tekinteni rájuk. Jelentős ellentétek léteznek a Kabbala iskolái között arról, hogy a szeфирák az istenség részei-e, vagy csak az isteni kiáradás eszközei.

37 Zohár 3, 152a

38 Peszáchim 68b

Chászdáj Crescas: Or Adonai 2,6, 4

Nissim ben Reuben Gerondi: Kommentár a Nedárim 39b-hez

– Nissim ben Reuben Gerondi (1310–1375), jelentős spanyol talmudista volt.

nak, ChászdaJ Crescasnak álláspontjával azonosult. Úgy érvelt, hogy az ember a Tóráért létezik, a nemzedékek romlott világában minden az emberért van, ezért a Tóra megelőzi a világot. Arisztotelészi értelemben a végső ok az okozó elméjében szükségszerűen megelőzi a másik három okot.³⁹

A Ráj Hosájá (IV. sz. elején) állításán alapuló elméletet, miszerint a Tóra volt a teremtés tervrajza, ami a világ teremtését megelőzően már létezett, JiszcháK ben Móse Áráma (1420–1494), JiszcháK Ábrábánel (1438–1508), Móse Álsech (1593 előtt), Jehúdá Löv ben Becálél (1525–1609) és mások dolgozták ki⁴⁰.

A modern zsidó filozófiai irodalomban Nachman Krochmal (1785–1840), filozófus, történész, a zsidó felvilágosodás (hászkálá) kiemelkedő alakja volt Kelet-Európában. Elemezte a JiszcháK ibn Látif: Sáár há-Sámájim művét (és nem ahogy Krochmal feltételezte Ábrahám ibn Ezrá munkáját) állítását a Tóra praeegzisztenciájáról. Elemzése hatással volt saját idealista felfogására a spirituálisnak metafizikai elsőségére vonatkozóan⁴¹.

Franz Rosenzweig (1886–1929)⁴², a német rabbik intellektualista Tóra interpretációira adott saját egzisztencialista reakciójában a Tóra praeegzisztenciájáról szóló ággádára hivatkozott, hogy megkísérelje kimutatni, milyen abszurd a Tóra jelentőségét csak a törvényekre, és a történelmi okokra alapozni. Így írt: „Nem kérdéses, hogy a Tórát – mindkettőt az Írottat és a Szóbelit egyaránt – Mózes kapta a Szinájon, de nem lett az megteremtve a világ teremtése előtt? Nem fénylő tűz volt-e a háttere, melyre sötét tüzzel írták? És a világot vajon nem érte teremtették?”⁴³.

39 József Álbo: Széfer há-Ikkárim 3,12;

Jákób ben Selómó ibn Chábib (1445–1515/16) – spanyol rabbinikus tudós: Ein Jáákov;

József Selómó Delmedigo (1591–1655) – olasz rabbi, filozófus, matematikus: Novelot Chochmá 1.

40 JiszcháK ben Móse Áráma (1420–1494), spanyol rabbi, filozófus, hitszónok

JiszcháK ben Jehúdá Ábrábánel (1438–1508), ibériai államférfi, filozófus, biblikus exegéta

Móse Álsech (1593 előtt), Adrianopleban született, Szalonikében tanult, majd Erec Izráelbe ment, rabbi, biblikus exegéta

Jehúdá Löv ben Becálél (1525–1609), Prága, rabbi, talmudista, moralista, matematikus

41 Nachman Krochmal: More Nevuchej há-Zemán, 17; 12, 16

42 német zsidó teológus

43 Franz Rosenzweig: The Builders. in: N. Glatzer (ed.), On Jewish Learning (1955), 78.

3. A Tóra mibenléte és célja

A Biblia a Tórát úgy említi, mint az Úr Tóráját⁴⁴ és Mózes Tóráját,⁴⁵ és azt állítja, hogy Jákob népének örökségül adatott.⁴⁶ Úgy tűnik a célja az, hogy Izraelt „papi királysággá, szent nemzetté tegye”.⁴⁷ Azt mondták, hogy „a parancsolat a lámpa, és a Tóra a fény”.⁴⁸ A Tórát „tökéletesnek” hívták, rendeleteit „méznel és a lépes-méznel edesebbnek” nevezték.⁴⁹ A 119. zsoltár 176 versből áll, mely a Tóra szeretetének éneke. Előírásai és tanításai békét és megértést adnak.

Az apokrif/deuterokanonikus Ben Szíra könyve a Tórát a Bölcsességgel azonosítja. Egy másik apokrif munkában a Pseudo-Aristeas levélben a Tóra törvényeit úgy mond „az igazság és helyes értelem szempontjából” fogalmazták meg.⁵⁰ A Septuaginta a héber Tóra szót a görög nómosz (törvény) szóval fordította, valószínűleg egy nép hagyományainak és szokásainak élő rendszere értelmében. A nómosz és latin megfelelője a lex (törvény) kifejezéseknek a Tórához rendelése a történelem során teret nyitott annak a tragikus félreértésnek, miszerint a Tóra legalizmust jelent.

Egyike volt a nagyon kevés valódi rabbinikus dogmának, hogy a Tóra a mennyekből van: Tórá min há-sámájim⁵¹. Tehát a Tóra teljes egészében Isten kinyilatkoztatása. Az aggádá, szerint Mózes felment a mennybe, hogy megszerezze a Tórát az angyaloktól.⁵² Az egyik legrégebb misnai állítás szerint Simeon, az Igaz azt tanította, hogy a Tóra (és annak tanulmányozása) ama három dolog egyike, ami a

44 Exodus 13,9: „Legyen mindez jelként a kezeden és emlékeztetőül a szemed előtt, hogy mindig az Úr törvénye legyen a szádban, mert erős kézzel hozott ki téged az Úr Egyiptomból!”

45 Józsué 8,31: „amint Mózes, az Úr szolgája Izrael fiainak meghagyta, úgy, ahogy meg van írva Mózes törvényének könyvében – tehát faragatlan, vas nem érintette kövekből való oltárt –, és egészen eléggé áldozatokat mutatott be rajta az Úrnak és békeáldozatokat vágott.”

46 Deuteronomium 33,4: „Törvényt adott nekünk Mózes által, örökségül Jákob sokaságának.”

47 Exodus 19,6: „és ti lesztek az én papi királyságom és szent népem. Ezek azok a szavak, amelyeket el kell mondanod Izrael fiainak.”

48 Példabeszédek 6,23: „Mert a parancs fáklya, a tanítás világosság, s a fegyelem feddése az életre vezető út, s a fegyelem feddése az életre vezető út.”

49 Zsoltár 19,8: „Szeplőtelen az Úr törvénye, felüdíti a lelket, az Úr rendelete megbízható, bölcsességet ad a kisdedeknek.

Zsoltár 119,103: „Milyen edesek igéid ínyemnek, jobban ízlenek számnak, mint a méz.”

Példabeszédek 16,24: „Lépes méz a szép szó, édesség a léleknek, és egészség a csontoknak.”

50 Pseudo-Aristeas levél 161.

51 Szánhedrin 10,1

Exodus 20,22: „Az Úr azt mondta ekkor Mózesnek: Ezt mondd Izrael fiainak: Magatok láttátok, hogy az égből szóltam hozzátok.”

Deuteronomium 4,36: „Az égből szavát hallatta veled, hogy oktasson téged, a földön megmutatta neked felette nagy tüzét, s hallottad igéit a tűz közepéből.”

52 Sábbát 89a

világot fenntartja (Ávót 1,2). Elezár ben Sámmuá (kb. i. u. 150) mondta: „Ha nem a Tóráért lennének, az ég és a föld nem léteznének.”⁵³. Kiszámították, hogy „az egész világ annak teljességében csak 1/3200-a a Tóranak.”⁵⁴ Isten az Ávódá Zára szerint naponta tanulmányozza a Tórá.⁵⁵

A Tóráét gyakran hasonlították tűzhez, vízhez, borhoz vagy olajhoz. Tejhez, mézhez, droghoz, mannához, az élet fájához, és sok másához is. Úgy tartották, hogy a szabadság, a jóság és az élet forrása,⁵⁶ azonosították mind a bölcsességgel, mind a szeretettel⁵⁷. Hillél (I./II. sz.) egy mondatban foglalta össze az egész Tóráét: „Ami gyűlöletes számodra, azt ne tedd felebarátodnak!”⁵⁸ Rabbi Ákivá (kb. 50–135) mondta: „A Tóra alapvető elve az a parancsolat, hogy „Szeresd felebarátodat, mint önmagad!”⁵⁹ Tanítványa Simeon ben Ázzáj (II. sz. elején) azt mondta, hogy az alapvető elv a Genesis 5,1 verse, ami azt tanítja, hogy minden emberi lény ugyanattól az embertől származik, és Isten a saját képmására teremtette.⁶⁰

A Tóra gyakran került megszemélyesítésre. Isten nemcsak a világ teremtése előtt tanácskozott a Tórával, de egy interpretáció szerint a „Teremtsünk embert!” (1Mózes 1,26) többes száma Istenre és a Tórára vonatkozik⁶¹. A Tóra megjelenik, mint Isten leánya, és Izrael menyasszonya is⁶². Néha a Tóranak képviselnie kell Izrael ügyét Isten előtt⁶³.

A Tóra üzenete az egész emberiségnek szól. Mielőtt Izraelnek adta volna, Isten más nemzeteknek ajánlotta fel a Tóráét, de azok visszautasították. Amikor Izraelnek adta Isten a Tóráét, egy területen kívüli sivatagban nyilatkozta szimultán

53 Peszáchim 68b

Nedárim 32a

Chászidáj Crescas: „Ha nem a Tóráért lett volna (azaz a Tóra céljáért, a szeretetért), az ég és föld nem jött volna létre.” (Or Adonai 2,6, 4)

54 Érubin 21a

Jeruzsálemi Talmud Péá 1,1; 15d

55 Ávódá Zará 3b

56 Ávót 6,2.3.7

57 Midrás Zsoltár 1,18

58 Sábát 31a

59 Leviticus 19,18: „Ne állj bosszút, s ne emlékezzél meg polgártársaid igazságtalanságáról: Szeresd felebarátodat, mint te magadat – én vagyok az Úr!”

60 Szifrá, Kedosim 4,12

Jeruzsálemi Talmud Nedárim 9,3, 41

Genesis Rabba 24,7

61 Tanchuma Pekudej 3.

62 Peszicha Rabba 20; 95a

63 Exodus Rabba 29,4

mind a 70 nyelven, hogy minden nemzet tagjainak joga legyen hozzá.⁶⁴ Az Ávódá Zará szerint: „Egy pogány, aki a Tórát tanulmányozza, olyan, mint egy főpap.”⁶⁵

Az univerzalizmus mellett a rabbik Izraelnek és a Tórának elválaszthatatlanságát is tanították. Az egyik rabbi úgy tartotta, hogy Izrael koncepciója már létezett Istenben mielőtt a Tórát megteremtette volna.⁶⁶ Mégis, ha nem fogadta volna el a Tórát, Izrael nem lett volna „kiválasztott”, és nem lenne különböző az összes bálványimádó nemzettől⁶⁷.

A korai rabbinikus tanítással egykorú hellenista irodalomban Alexandriai Philo a Tórát a filozófusok ideális törvényének tartotta, Mózeset a tökéletes törvényhozónak, prófétának, és a Platon Respublica-jában szereplő filozófus uralkodónak tekintette.⁶⁸ A Tóra és a természet, valamint az ember közötti kapcsolatáról vallott felfogása sztoikus volt: „A világ harmóniában van a Tórával, és a Tóra a világgal, ennél fogva az ember, aki betartja a Tórát, a világ hű polgára.”⁶⁹ Azt írta, hogy a Tóra törvényein „a természet pecsétje van” és azok „a kozmikus államközösség legtökéletesebb képei”⁷⁰ Josephus Flavius (38–kb. 100) a Contra Apionem c. művében a Tóra morális és univerzalizisztikus természetét tárgyalta, hangsúlyozva, hogy az a jámborságot, barátságot, a világ iránti átfogó humanizmust, igazságságot, jótékonytságot, és az üldözés alatti kitartást segíti elő. Mindketten, Alexandriai Philo és Josephus Flavius is írtak arról, hogy a Tóra alapelveit, mint pl. a szombat ünnepe, minden nép utánozta.

Száádjá ben József gáon racionális elméletet fejtett ki arról, hogy a Tóra által közölt etikai, vallási-intellektuális hitelvek mind megvalósíthatóak az emberi értelem által. Szerinte a Tóra felosztható a következő módon:

1. parancsolatokra, melyek amellet, hogy kinyilatkoztattak, megvalósításukat az ész is követeli (pl. a gyilkosság tilalma, a fajtalanokodás, a tolvajlás, a hazugság);
2. parancsolatokra, melyeknek tekintélye egyedül a kinyilatkoztatás (pl. a szombat és az étkezési törvények), de amelyek általában megérthetők némely sze-

64 Mechilta Jitro 5
Szifré Deuteronomium 343
Sábbát 88b
Exodus Rabba 5,9; 27,9

65 Ávódá Zará 3a

66 Genesis Rabba 1,4

67 Numeri 14,10: „Amikor erre az egész közösség felkiáltott, és meg akarta kövezni őket, megjelent az Úr dicsősége a szövetség sátra felett, Izrael minden fia előtt.”
Exodus Rabba 47,3

68 Alexandriai Philo: II Moses 2.

69 Alexandriai Philo: De Opificio Mundi 3.

70 Alexandriai Philo: II Moses 14,51

mélyes vagy társadalmi előnyből, melyek betartásuknak következményei. A Tóra kinyilatkoztatására szükség volt, mert az értelem ugyan általános követelményeket támaszt, de nem diktál bizonyos törvényeket. Amíg a Tórában kinyilatkoztatásra kerülő vallási hit elérhető a filozófia számára, a filozófia által csak bizonyos idő után, vagy számos esetben soha nem lettek elsajátítva. Azt tanította, hogy a Tóra célja az örök üdvösség adományozása.⁷¹ Száádjá ben Jóséf gáon szerint Izrael csak a Tóra erényéből nemzetett.

A Száádjá ben Jóséf gáon és Móse ben Májmon közötti időszakban, a legtöbb zsidó író, aki a Tóra természetéről gondolkodott, a Száádjá ben Jóséf gáon által alapított racionalista tradíciót követte. Ezek között volt Báchjá ibn Pákudá (XI. sz.), Jóséf ibn Cáddik (+1149), Ábrahám ibn Ezrá (1089–1164), és Ábrahám ibn Dáud (1110–1180). Júdá Hálévi azonban ellenezte a racionalista interpretációt. Megengedte, hogy a Tóra tartalmaz racionális és politikai törvényeket, de azokat az értelemmel nem érthető, speciálisan isteni törvények és tanítás, mint pl. a szombat törvénye, mely Isten mindenhatóságát és a világ teremtését tanítja előzményeinek tekintette.⁷² A Tóra lehetővé teszi, hogy az Istent félelemmel teljes tisztelettel, szeretettel, és örömmel megközelítsük meg⁷³. A bölcsesség lényege Isten akarátának beteljesedése Isten Országának kinyilatkoztatása a földön, amint a mennyben.⁷⁴ Bár Júdá Hálévi úgy tartotta, hogy Izrael azért lett megteremtve, hogy beteljesítse a Tórát, ugyanakkor azt is írta, hogy nem lenne Tóra, ha nem lenne Izrael⁷⁵.

Móse ben Májmon hangsúlyozta, hogy a Tóra Mózes egyedülálló prófécijának terméke. Szerinte a Tórának két célja van, a test és a lélek (az intellektus) jóléte. Az első cél, mely a végső cél előfeltétele, politikai: „A város, valamint az állam és minden tagja jólétének irányításából áll, azok képességei szerint.” A végső cél az ember igazi tökéletesítése, az ember halhatatlanságának elérése a legmagasabb dolgok megértése által. A Tóra hasonlít más törvényekhez, ami a test jóléte iránti elkötelezettségét illeti, de isteni természete abban tükröződik, ahogy a lélek jólétéért aggódik.⁷⁶ Móse ben Májmon a Tórát, mint racionalizáló erőt tekintette, amely harcban áll a babonával, a képzelgéssel, az étvágygal és a bálványimádással. Idézte a rabbinikus tanítást: „Aki nem hisz a bálványimádásban, az hirdeti a Tórát a maga teljességében.”⁷⁷ Tanítása szerint a Tórát az ész fényében kell értelmezni.

71 Száádjá ben Jóséf gáon: *Hitelvek és vélekedések – Bevezetés* 6, 3

72 Júdá Hálévi: *Kuzári (A megvetett vallás válaszirata és bizonyossága)* 2,48, 50

73 Júdá Hálévi: *Kuzári (A megvetett vallás válaszirata és bizonyossága)* 2,50

74 Júdá Hálévi: *Kuzári (A megvetett vallás válaszirata és bizonyossága)* 3,17

75 Júdá Hálévi: *Kuzári (A megvetett vallás válaszirata és bizonyossága)* 2,56; 3,73

76 Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 3,27

77 Móse ben Májmon: *Szifré Numeri 110; A tévelygők útmutatója* 3,29; *Jád Házáká, Ovedej Kochávim* 2,4

A XIII–XIV. sz. elején élt zsidó tudósok legtöbbször egyetértett Móse ben Májmon tanításával, hogy a Tóra célja a politikai és a lelki jólét együtt. Némelyek, mint Semúél ibn Tibbon (1120–1190) és Jiszchák Álbálág (XIII. sz.), úgy érveltek, hogy célja vagy kizárólag, vagy főleg a politikai jólét. Mások a spirituális célt hangsúlyozták, mint pl. Lévi ben Gersom (1288–1344), aki úgy tanította, hogy a Tóra célja az, hogy irányítsa az embert – a tömegeket éppen úgy, mint az intellektuális elitet – az emberi tökéletesség felé, vagyis az igaz tudás, tehát a halhatatlan intellektus megszerzése felé.

Míg Móse ben Májmon és követői általában a Tóra természetéről folytatott vizsgálódásait az oktatási, morális és politikai értékek vizsgálatára korlátozták, a spanyol kabbalisták széles metafizikai spekulációba bocsátkoztak a lényegre vonatkozóan. A kabbalisták úgy tanították, hogy a Tóra egy élő organizmus. Némelyek azt mondták, hogy az egész Tóra Isten nevéből áll, egymást követő rendbe szedve⁷⁸ vagy egymásba szöve, szövetet alkotva.⁷⁹ Mások úgy mondták, hogy a Tóra magának Istennek a neve. A Tórát azonosították a különböző Szeфирákkal az isteni testben. Végül azt is mondták, hogy a Tóra azonos Istennel.⁸⁰ Istennek és a Tórának ezt az azonosítást a Tóra igazi, praeegzisztens lényegére értve gondolták, és nem a teremtés világában való megnyilvánulására.

Az első zsidó filozófus, aki olyan metafizikai rendszert épített ki, melyben a Tóra lényegi belső szerepet játszott, Chászdzáj Crescas volt, aki a természettudományok területén végzett kiváló munkájának dacára, inkább vonzódott a Kabbalához, mint Arisztotelészhez. Azt tanította, hogy a Tóra célja az, hogy befolyásolja a világmindenség célját. Azáltal, hogy az embert a testi boldogság, a morális és intellektuális kiválóság, és a lelki öröm felé irányítja, a Tóra az embert a felebarátja iránti, végül pedig az Isten iránti örök szeretetre: „devékút”⁸¹ (ragaszkodás) vezet, ami a teremtés célja.⁸² Júdá Hálévihez hasonlóan, végül egy anti-intellektuális álláspontot

78 Náhmánidész (1194–1270): Perusej há-Tórá – Előszó

79 Jószejf Gikátillá (1248–1325): Száárej Orá

80 Menahem Recanati (XIII/XIV.sz.): Táámej há-Micvót 3a; Zohár 2, 60a (Exodus 15,22)

81 devékút: A talmudi kor rabbijai az isteni ragaszkodás bibliai parancsát nem szó szerint értelmezték. Isten útjainak követését, vagy azokhoz a bölcssekhez való csatlakozást jelentette, akik Isten tanításának élő megtestesítői. Az isteni emésztő tűzhöz ugyanis nem lehet valóságosan ragaszkodni. A kabbalisták szerint a devékút eksztázist jelent. Az emberi lélek az isteniből van kiasítva, ez a devékút szó szerinti értelme, ezért az emberi lélek igazi otthona Istenben található meg. A devékút azt a legmagasabb szellemi állapotot jelenti, melynek segítségével a misztikus még életében elérkezhet az örök élethez, mégpedig úgy, hogy Istent folyamatosan őrzi tudatában. Ez az állapot azáltal érhető el evilági formában, ha az ember a Tetragrammatont megjeleníti magának, akár egy világi tevékenység vagy beszélgetés közben is. A devékút legeszatikusabb átélése során a test révületszerű állapotba kerül, a lélek pedig, mely gondolatban Istenhez kötődik, képes az isteni erőt lehozni a világba, és ezután csodákat tud tenni.

82 Chászdzáj Crescas: Or Ádonáj 2,6

vett fel, és úgy tartotta a Móse ben Májmon követőivel ellentétben, hogy a Tóra Istennek a kommunikációja az ember felét. A Tóra Isten természetére és az emberhez fűződő viszonyára vonatkozó hitet követel, amit nem lehet és nem is kell a filozófia által igazolni.

Joszéf Álbo (XV. sz.) Móse ben Májmon néhány elképzelését továbbfejlesztve azt tanította, hogy a Tóra, mint isteni törvény, felsőbbrendű a természeti és a konvencionális pozitív törvényénél annyiban, hogy nem pusztán a politikai biztonságot és a jó magaviseletet segíti elő, hanem az embert a spirituális boldogság felé is vezeti.⁸³

Jiszcháknak ben Móse Áráma (1420–1494), Jiszcháknak ben Jehúdának Ábrábánel (1437–1508), Móse Álsech (1593 előtt), Jehúdának Lövnak Becálél (1525–1609), és más késő középkori szerzők írásaiban a Móse ben Májmont illetve a Kábbálát követők Tóra-megközelítésének konfliktusa teret nyitottak az Alexandriai Philo által már érintett téma kifejtésének, miszerint a Tóra Isten elképzelésében szerepel, mint az universum rendjének terve.⁸⁴ Olaszországban Júdnak Jehiel (1680–1728), a retorika művészete reneszánsz hangsúlyozásának hatása alatt írta meg a Nofet Cufim c. művét, amelyben a Biblia nyelvét elemezte, és valójában létrehozta a Tóra első esztétikai értelmezését.⁸⁵

Móse ben Májmon hatása alatt, Báruch Spinoza (1632–1677) némely Móse ben Májmon-követő álláspontját tette magáévá, miszerint a Tóra kizárólag politikai törvény. Mindazonáltal radikálisan szakított a Móse ben Májmon követőivel és a rabbinikus hagyománnyal, mert tagadta a Tóra isteni természetét azzal, hogy történelmi-kritikai kutatás tárgyává tette, és úgy tartotta, hogy nem egyedül Mózes, hanem különböző időben élt különböző szerzők írták. Ezen túlmenően úgy találta, hogy a Tóra igen primitív, tudománytalan, így veszélyes a haladásra, az értelemre, és az egyetemes morálra is. Mivel a Tórát, mint a zsidó nép termékét ábrázolta, megfordította a hagyományos felfogást (kivéve Júdát Hálévit), miszerint a zsidó nép a Tóra terméke.

Báruch Spinozához hasonlóan Moses Mendelssohn (1729–1786) is politikai törvénynek tekintette a Tórát, de elismerte annak isteni természetét. Száádjának ben Jószeff gáonhoz hasonló álláspontot vallva, úgy magyarázta, hogy a Tóra nem kíván a deizmusról és az erkölcsről új eszméket feltárni, hanem törvényein és rendelkezésein keresztül fel kívánja emelni az embert, hogy nyitott legyen a minden

83 Joszéf Álbo: Széfer há-Ikkárim 1,7

84 Jiszcháknak ben Móse Áráma: Ákédát Jichák
Jiszcháknak ben Jehúdának Ábrábánel: Mifálot Elóhím 1,2
Móse Álsech: Tórát Móse – Genesis 1,1

Jehúdának Lövnak Becálél: Netivot Olám, 1,1; Tiferet Jiszráél 25.

85 további szerző: Júdának Ábrábánel (1460–1523): Dialoghi di Amore

ember számára értelemmel elérhető, igaz eszmék iránt. Azzal, hogy a Tóra hitelveit az értelem igazságával azonosította Moses Mendelssohn egyrészt elismerte a Tóra tudományos tiszteletre méltóságát, másrészt egyetemes természetét. Azzal pedig, hogy a Tórát politikai törvénynek tekintette, melyet Isten Izraelnek adott, megőrizte a hagyományos felfogást, miszerint Izrael a Tóra terméke, és nem fordítva, ahogy Báruch Spinoza tartotta.

A judaizmus tudományának felemelkedésével a XIX. században, és a Tóra történelemkritikai megközelítésének előrejutásával, számos zsidó gondolkodó, köztük a reform ideológusai, mint pl. Abraham Geiger (1810–1874), Báruch Spinozát követte abban, hogy a Tórát, legalább is részben, mint a zsidó nemzet primitív történetének termékét tekintette. Nachman Krochmal racionalista-idealista filozófiájában megkísérelte szintetizálni a történelemkritikai tézist, miszerint a Tóra a zsidó történelem terméke, és a hagyományos felfogást, hogy az egész Tóra isteni kinyilatkoztatás. Úgy tartotta, hogy Ábrahám és Izsák napjaitól fogva, a zsidóság birtokában volt az Abszolút Szellemnek, és ez az Abszolút Szellem volt a forrása a törvénynek, amit Mózes kapott a Szináj hegyén. Ennek az volt a célja, hogy tökéletesítse az egyént és a csoportot, és megakadályozza a nemzet eltűnését. A Szóbeli Tóra, ami valójában a zsidó szellem fejlődésének története, elválaszthatatlan az Írott Tórától, melynek a megvilágítása, és koncepciózus finomítása. Ez más szóval azt jelenti, hogy a Tóra igaz tudománya, ami a zsidó szellem hivatása, nem más mint az Abszolút Szellem konceptualizálása.⁸⁶

A Tóra növekvő intellektualizálását Samuel David Luzzatto (1800–1865) és Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866) ellenezték, két olyan ember, akik nem sokban hasonlítottak egymásra, egyben azonban igen, a hit iránti elkötelezettségben. Azt állították – ahogy Chászdáj Crescas is a Móse ben Májmon-követőkkel szemben –, hogy a hit, miszerint Isten nyilatkoztatta ki a Tórát, a judaizmus kiindulópontja. Tanították továbbá azt, hogy ez a hit, az Isten természetére vonatkozó nagy jelentőségű következményeivel együtt, nem érhető meg a filozófia által. Samuel David Luzzatto úgy gondolta, hogy az egész Tóra alapja az együtt-érző szeretet. Salomon Ludwig Steinheim mélyen ellenezve Moses Mendelssohnt, fenntartotta, hogy a Tóra célja az Istenről, és művéről való kinyilatkoztatás.

Míg Báruch Spinoza és Moses Mendelssohn hangsúlyozták a Tóra politikai természetét, sok XIX. és kora XX. századi racionalista a Tóra morális jellegét emelte ki. Moritz Lazarus (1824–1903) a Tórát az erkölcsi törvénnyel azonosította, és a rabbinikus állítást, miszerint „Ha nem a Tóráért léteznének, a menny és a föld nem lennének”, a kanti tanítás megfelelőjének tekintette, vagyis, hogy az erköl-

86 Nachman Krochmal: *More Nevuchej há-Zemán* 6–8, 13

csi törvény ad értéket a létezésnek. Hermann Cohen (1842–1918) elítélte Báruch Spinozát, mint a zsidó nép szándékos meghamisítóját és árulóját, állítása miatt, miszerint a Tóra az egyetemes erkölcs rombolója. Úgy tartotta, hogy a Tóra a maga monoteista etikájával nem romboló az egyetemességre nézve, hanem előkészíti a zsidó embert arra, hogy teljes és kiváló módon vegyen részt az általános kultúrában. Ebben a kontextusban Hermann Cohen ellenezte a cionizmust, és kifejlesztette a maga ellentmondásos teóriáját a „Germanizmus és Judaizmus”-t. Fenntartotta azt a véleményt, miszerint a Tóra a parancsok kihirdetésével, melyek az emberi cselekedet minden részét érintik, a szent és a profán megkülönböztetésének eltörlése irányába mozdul, mivel megtanítja az embert arra, hogy hogyan legyen szent a szent cselekedeteket végrehajtásával, vagyis azzal, hogy mindig az erkölcsi törvényeknek megfelelően cselekszik.

A Biblia német nyelvű fordításában Martin Buber (1878–1965) és Franz Rosenzweig a tóra szót, Weisung vagy Unterweisung (útmutatás, irányítás) kifejezésekkel fordították, és nem a Gesetz (törvény) szóval. Általánosságban meggyeztek a Tóra céljáról, amely abban áll, hogy az univerzumot és Istent az Az-tól a Te irányába fordítsa. Számos ponton különbözött azonban a véleményük a Tóra természetét illetően. Martin Buber úgy látta a Tórát, mint az Izrael és Isten közötti múltbéli dialógust, valamint az individuális olvasónak, az Én és Isten, vagyis az Én és a Te közötti dialógust a jelenben. Arra a következtetésre jutott, hogy míg az egyénnek nyitottnak kell lenni a Tóra egész tanítására, a Tóra bizonyos törvényeit csak akkor kell elfogadnia, ha úgy érzi, hogy az most hozzá szól. Franz Rosenzweig ellenezte Martin Bubernek ezt a personalista és ellentmondásos felfogását. Az egzisztencialista álláspontot magáévá téve úgy gondolta, hogy a Tóra törvényei olyan parancsok, melyeket meg kell tenni, és mint ilyenek, csak abban a tapasztalatban válnak érthetővé, hogy teljesítik azokat. Ezért a zsidónak nem szabad elutasítania a Tóra törvényét, ha az „nem beszél hozzá”, ahogy Martin Buber tette, hanem mindenkor nyitottnak kell lennie az új tapasztalatokra, melyek talán érthetővé teszik azt számára. Hermann Cohenhoz, és a hászidokhoz hasonlóan csodálattal töltötte el, hogy a Tóra törvénye univerzális méretű. Azt állította, hogy a Tóra eltörlé a határokat e világ és az eljövendő világ között azzal, hogy magában foglal, élettel tölt el, és így mindent megvált ebben a világban.

A XIX. és XX. századi cionizmus azzal az új kihívással fordult a vallási gondolkodók felé, hogy meghatározzák a Tóra és a zsidó nép kapcsolatát. Némelyek a nemzet terminusaival definiálták a Tórát. Így Mordecháj Kaplan (1881–1983) Áchád Há-Ám-nak⁸⁷ a zsidó civilizáció fejlődéséről szóló szociológiai elméletét

87 Áchád Há-Ám („egy a népből”) – Áser Hirsch Ginsberg írói álneve (1856-1927) – zsidó író, a kulturális cionizmus teoretikusa

átfordította a Tórának egy vallási, bár bizonyos értelemben naturalisztikus elméletévé, mely nem más, mint „a zsidók vallási civilizációja”. Mások, mint Martin Buber és Franz Rosenzweig, a szekuláris nacionalizmust veszélyesnek tekintve, megpróbálták mintegy „összefüggést teremteni” a Tóra és a nemzet között. Martin Buber a Tórát Isten és a nemzet közötti dialógus termékének tekintette, arra gondolva, hogy a nemzet szelleme átalakul a dialógus által. Franz Rosenzweig, akinek az elgondolása itt hasonlít Júdá Haléviéhez mindkét állítást igaznak tartotta. Ezek szerint a nemzet kiválasztása megelőzi a Tórát, és tapasztalati előfeltétele is a kiválasztottságnak. Más gondolkodók a nemzet fogalmát a Tóra terminusaiban fogalmazták meg. Így Ábrahám Jiszchák Kook (1865–1935), akinek a gondolkodását a kábbalá érzékenyen befolyásolta, úgy gondolta, hogy a Tóra célja az univerzum élő fényének, az értelmén túli spiritualitásnak feltárása Izrael számára, és Izraelen keresztül az egész emberiségnek. Míg az Írott Tóra, mely feltárja lelkünk legmagasabb régióinak fényét, Isten egyedüli műve, a Szóbeli Törvény, mely elválaszthatatlan az Írott Törvénytől, és amely lelkünk második, a cselekedetek világához közeli csatornájában lévő fényt tárja fel, személyiségét a nemzet szelleméből meríti. A Szóbeli Tóra a maga teljességében csak akkor él, ha Izrael teljes békében, függetlenségben él Izrael Földjén. Így Ábrahám Jiszchák Kook szerint a modern cionizmusnak, bármi is legyen világi ideológusainak szándéka, vallási jelentősége van, mivel a Tóra szolgálatában cselekszik.⁸⁸

Magában Izraelben a legtöbb író és tanító fenntartotta a korai cionisták szekuláris álláspontját, nevezetesen azt, hogy a Tóra nem Isten hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatása volt, hanem az ősi Izrael nemzeti életének terméke. Azok közül, akik a Tórát, és annak az államhoz való viszonyát vallási szempontból tárgyalták, a legtöbben Ábrahám Jiszchák Kookot, Martin Bubert és Franz Rosenzweiget követték. Megjegyzendő az is, hogy a Tóra természetéről vallott, radikálisan racionalista álláspontot tanított Jesájáhu Leibowitz (1903–1994), aki a Móse ben Májmon-iskola hagyományát követve hangsúlyozta, hogy a Tóra Isten imádásának törvénye. Ez pedig az ember és a dolgok imádásának eltörlését jelenti. Ezzel összefüggésben elítélte a Tórának a nacionalizmussal, vagy egy vallási szentimentalizmussal való összekapcsolását, valamint bármely ideológiával vagy intézménnyel való összekötését. Izrael államán kívül hasonló álláspontot foglalt el Emmanuel Levinas (1905–1995), a francia fenomenológus, aki továbbment, és azt írta, hogy a Tóra iránti szeretetnek még az Isten iránti szeretetet is meg kell előznie, mivel csak a Tórán – a Másikról való tudáson, minden erkölcs alapfeltételén – keresztül tud az ember a személyes Istenhez viszonyulni, Aki ellen fellázadhat, és Akiért életét is adhatja.

88 Ábrahám Jiszchák Kook (1865–1935): Orot há-Tóra

4. A Tóra örökkévalósága és eltörölhetetlensége

A Bibliában nincs olyan szöveg, amely a Tóra örökkévalóságára vagy eltörölhetetlenségére utalna, de a Tóra számos törvényét kísérik olyan kifejezések, mint „generációkon keresztül ható, örökkévaló rendelkezés”.⁸⁹ A Tóra örökkévalóságára való utalást találunk az apokrif/deuterikanonikus irodalomban.⁹⁰

Míg a rabbik a Tóra praeegzisztens létét a kinyilatkoztatás előtti, mennyben való létezéséként értelmezték, örökkévalóságát, vagy eltörölhetetlenségét a kinyilatkoztatás utáni létezésértették, és nem a mennyben való létezésért. Mózes az egész Tórát megkapta, és annak semmilyen része nem maradt a mennyben.⁹¹ Amikor Eliézer ben Hirkánus (I./II. sz.) és Jehósúa ben Hánániá (I./II. sz.) vitatkoztak a Tóra egy pontjáról, és a mennyből egy hang drámaian kijelentette, hogy Eliézer ben Hirkánus álláspontja a helyes. Jehósúa ben Hánániá visszautasította a tanúságtétel elfogadását, hiszen a Tóra „nem a mennyben van”⁹², és a Tórát az embernek kell értelmeznie természetfeletti segítség nélkül.⁹³ Alapelv volt, hogy „A próféta ettől fogva nem találhat fel semmi új dolgot.”⁹⁴, megengedett volt számára azonban az, hogy időlegesen felfüggeszsen egy törvényt.⁹⁵ A rabbik azt tanították, hogy a Tóra tovább fog létezni az eljövendő világban⁹⁶, bár némelyek azon a véleményen voltak, hogy az új dolgok a messiási korban lesznek majd megteremtve.⁹⁷

89 Leviticus 3,17: „Örök törvény legyen ez nemzedékeitek számára minden lakóhelyeteken: vért és hájat egyáltalán ne egyetek.”

90 Pl. Ben Szira 24,9: „emlékem soha nem szűnik meg” és Jubileumok 33,16: „egy örökké tartó törvény az örökkévaló generációk számára”

91 Így értelmezik Deuteronomium 8,6–11 verseit: „(6) hogy megtartsd az Úrnak, a te Istenednek parancsolatait, járj az ő útjain és féld őt. (7) Az Úr, a te Istened ugyanis bevisz téged egy pompás földre, patakok, vizek és források földjére, amelynek mezőin s hegyein folyók mélységei fakadnak, (8) búza, árpa és szőlő földjére, ahol füge, gránátalma és olajfa terem, olaj és méz földjére, (9) ahol minden szűkölködés nélkül eszed kenyeredet, s mindennek bőségét élvezed, olyan földre, amelynek köve vasas, és amelynek hegyeiből rézércet bányásznak. (10) Ha tehát majd eszel és jóllaksz, áldd az Urat, a te Istenedet azért a felette jó földért, amelyet neked adott. (11) Ügyelj, s vigyázz magadra, hogy soha meg ne feledkezzél az Úrról, a te Istenedről, s el ne hanyagold parancsolatait, rendeleteit és szertartásait, amelyeket ma parancsolok neked.”

92 Deuteronomium 30,12: „Nincs az égben, hogy azt mondhatnád: Ki szállhatna fel közülünk az égbe, ki hozhatná le azt nekünk, hogy halljuk és tetteinkkel követhessük?”

93 Báva Mecia 59b

94 Szifrá, Be-Chukkotáj 13,7
Temurá 16a

95 Szifré Deuteronomium 175

96 Ecclesiastes Rabba 2,1

97 Genesis Rabba 98,9

Leviticus Rabba 9,7

Alexandriai Philo a Tóra örökkévalóságát metafizikai alapelvnek tekintette, ami a Tórának a természettel való harmóniájából következik. Hitte, hogy a Tóra törvényei és rendelkezései „fennmaradnak az eljövendő korok számára, mint halhatatlan, fennmarad mindaddig, amíg a nap, a hold, az egész égboltozat és az univerzum létezik”.⁹⁸ A Tóra örökkévalóságába vetett hit megjelenik a késő apokrif munkákban is.⁹⁹

A kereszténység és az iszlám politikai hatalomra kerülésekor a zsidók megtérítését elsőrangú kérdésnek tekintette. A kereszténység és az iszlám is azt állította, hogy a Tóra bizonyos rendelkezéseinek érvénye megszűnt. Szükségessé vált ekkor a zsidó gondolkodás számára a Tóra örökkévalóságának és „eltörölhetetlenségének” kérdése.

Száádjá ben József gáon azt állította, hogy Izrael gyermekei világos hagyományt kaptak a prófétáktól, miszerint a Tóra törvényei nem szüntethetők meg. Azért, hogy szentírási idézetekkel támassza alá ezt a hagyományt, némely parancsolathoz kapcsolódó mondatot idézett, mint pl. „generációikon át az örök szövetségért”.¹⁰⁰ Egyik híres érvelése szerint: a zsidó nemzet csak a törvények erényéből, nevezetesen a Tóra miatt nemzetett. Isten megmondta, hogy a zsidó nemzet fennáll, amíg a föld és az ég fennállnak,¹⁰¹ így a Tóra is fennáll, amíg az ég és a föld.¹⁰² Száádjá ben József gáon az „Emlékezzél Mózes Tórájára... figyelmezz, én elküldöm neked Illést...”¹⁰³ bibliai verseket úgy értelmezte, hogy ez annak tanítása, hogy a Tóra érvényben marad, amíg Illés próféta vissza nem tér, hogy kihirdesse a feltámadást.¹⁰⁴

Móse ben Májmon a Tóra örökkévalóságának hitét a kilencedik helyen sorolta fel a judaizmus 13 alapelve között, és összekötötte azzal a hittel, hogy egy prófé-

98 Alexandriai Philo: II Mos. 14

Jeremiás 31,32–35

99 Báruch 4,1: „Ez az Isten parancsainak könyve, az örök érvényű törvény; mindazok, akik megtartják, eljutnak az életre, akik pedig elhagyják, meghalnak.”

Salamon Zsoltárai 10,5

Josephus Flavius: Contra Apionem 2,277

100 Exodus 31,16: „(16) Tartsák meg Izrael fiai a szombatot, és üljék meg nemzedékről nemzedékre. Örök szövetség az (17) közöttem és Izrael fiai között. Örök jel az, mert hat nap alatt alkotta az Úr a mennyet és a földet, és hetednapra felhagyott a munkával.”

101 Jeremiás 31,35–36: „(35) Így szól az Úr, aki napot ad világosságul nappal, a hold és a csillagok rendjét világosságul éjszaka; aki felkavarja a tengert, hogy zúgnak hullámai; akinek Seregek Ura a neve: (36) Ha eltűnnek ezek a törvények színem elől – mondja az Úr –, akkor szűnik meg Izrael ivadéka is nemzet lenni színem előtt minden nap.”

102 Alexandriai Philo: II Mos. 14

103 Malakiás 3,22–23: „(22) Emlékezzetek meg szolgáltnak, Mózesnek törvényéről, melyet neki a Hórebek egész Izrael számára parancsokként és végzésekként adtam. (23) Íme, én elküldöm majd nektek Illés prófétát, mielőtt eljönne az Úrnak nagy és rettenetes napja.”

104 Száádjá ben József gáon: Hittelvek és vélekedések 3,7

ta sem haladja meg Mózeset, az egyetlen embert, aki törvényeket adott a népnek proféciaán keresztül. Állította, hogy a Tóra örökkévalóságát a Biblia világosan állítja, különösen a Deuteronomium 13,1 és 29,28.¹⁰⁵ A rabbinikus elvet is idézte: „a profétának ezért nincs megengedve, hogy bármit feltaláljon”¹⁰⁶. A következő magyarázatot ajánlotta a Tóra örökkévalóságára vonatkozóan annak tökéletességére, és a szegénység teóriájára alapozva: „Az Úr Tórája tökéletes” (Zsoltár 19,8), mert rendelkezései igazságosak, azaz kiegyensúlyozottak, a nehéz teher és az elkényeztetettség között. „Amikor egy dolog tökéletes, amennyire lehetséges a saját faján belül, lehetetlen ezen a fajon belül egy másik dolgot találni, ami ne lenne kevesebb a tökéletesnél, vagy a túlzás, vagy a hiány miatt”. Azt az érvet is megemlíti, hogy Izrael nevének profetizált örökkévalósága magában hordja a Tóra örökkévalóságát.¹⁰⁷ Tanítása szerint a Tórában nem lesz változás a Messiás eljövetele után sem¹⁰⁸.

Chászdzáj Crescas a Tóra örökkévalóságát nem olyan alapvető hitelvként értelmezte, hogy azt a judaizmus megkövetelné, hanem olyannak, ami nem lényegi eleme a Tóráról szóló tanításnak. Száádjá ben József gáonnal és Móse ben Májmonnal ellentétben nem kereste ezt a tanítást közvetlenül a bibliai szövegekben, csupán a rabbinikus tanításban: „A próféta így nem találhat fel semmi újat.”¹⁰⁹. Érdemes meghallgatni Chászdzáj Crescas érvelését a Tóra tökéletességéről, mely lényegesen különbözött Móse ben Májmonétól. Az érvelés a következőképp hangzik: A Tóra tökéletes, mivel tökéletesen vezeti az embert a végső emberi boldogság, a szeretet felé. Ha Isten el akarná törölni a Tórát, biztosan helyettesítené, mert lehetetlen, hogy elhagyja célját, a szeretet maximalizálását. Mivel a Tóra tökéletes, csak egy ugyanolyan, vagy egy kevésbé tökéletes helyettesíthetné, de ha kevésbé tökéletes, akkor Isten nem érné el célját, a szeretet maximalizálását; és ha ugyanolyan, akkor feleslegesen cselekedne, ezért Isten nem fogja eltörölni a Tórát. Az ellenérvet, hogy a Tóra helyettesíthető lenne, egy egyenértékű, de másik Tórával, akkor nyerne értelmet, ha értékelhető lenne a jobb vagy rosszabb irányba tartó változás az emberben, amikor azt megkapja. Ezt Chászdzáj Crescas kategórikusan

105 Deuteronomium 13,1: „Csak azt tedd az Úrnak, amit parancsolok neked: ne tégy hozzá semmit, és el se végy belőle.”

5Mózes 29,28: „Ami rejtve van, az az Úrnak, a mi Istenünknek a dolga; ami nyilvánvaló, az a miénk s a mi fiainkéi mindörökké, hogy teljesítsük ennek a Tóranak minden ígését.”

106 Szifrá, Be-Chukkotáj 13,7: „A próféta ettől fogva nem találhat fel semmi új dolgot.”

107 Izaiás 66,22: „Ahogy az új egek és új föld, amit teremtek, megmarad előttem... ugyanúgy a te magvad és neved is”;

vö. Száádjá ben József gáon: Hitelvek és vélekedések 3,7: ti. a Tóra érvényben marad, amíg Illés próféta vissza nem tér, hogy kihirdesse a feltámadást.

108 Móse ben Májmon: Kommentár Szánhedrin 10 Misnájához; Jád, Jeszodej há-Tóra 9; Széfer há Micvot; Dálálát Álháirin (A tévelygők útmutatója) 2,29, 39

Ábrahám ibn Daud (1110–1180 spanyol történész, filozófus, fizikus): Emuná Rámá

109 Chászdzáj Crescas: Bittul Ikkárej há-Nozerim 9

visszaautasította, mondván, hogy a Tóra kitűnő vezető mindenki számára, akár kiváló, akár csekély elme (Or Ádonáj, 3, 1, 5,1–2).¹¹⁰

József Álbo kritizálta Móse ben Májmont amiért a Tóra örökkévalóságába vetett hitet a judaizmus alapvető hitelvei közé sorolta. Egy hosszú fejtegetésben, mely számos helyen a Chászdzáj Crescánál megtalálható érvek kifejtéséből áll, azt állítja, hogy az eltörölhetetlenség nem alapvető eleme a Tórának, sőt, ezen túlmenően, a Bibliában nincs is olyan szöveg, ami alátámasztaná azt. Végső álláspontja azonban mégis közelebb áll Móse ben Májmonhoz, mint Chászdzáj Crescashoz, mivel azt a következtetést vonta le, hogy a Tóra eltörölhetetlenségéről vallott hit annak a tanításnak egy ága, miszerint egyetlen próféta sem fogja meghaladni Mózes tökéletességét.¹¹¹

József Álbo után a Tóra örökkévalóságának problémája rutinkérdés lett a zsidó filozófiai irodalomban,¹¹² a Kabbalában azonban soha nem volt az. A XIII. században a Széfer há-Temuná¹¹³, a kozmikus ciklusok vagy semittot elméletét kiterjesztették, melynek eredete a Deuteronomiumban található.¹¹⁴ A semittot¹¹⁵ szerint a teremtés megújul minden 7000 évben, amikor is a Tóra betűi újra egybegyűlnek, és a Tóra új ciklust kezd, más szavakat, és más értelmet szül. Így a Tóra, bár örök, a teremtésben való megnyilvánulásában mégis változásra, sőt enyészetre van rendelve. Ez a tanítás népszerűvé vált a késői kabbalista és hászid irodalomban, amit az eretnek Sábbtáj Cví (1626–1676)¹¹⁶ és követői kihasználtak. Vallották, hogy az új ciklus megkezdődött, következésképpen azt állíthatta, hogy „a Tóra eltörlése egyben a beteljesedése is”.

110 Chászdzáj Crescas: Or Ádonáj, 3, 1, 5,1–2

111 József Álbo: Széfer há-Ikkárim 3,13–23

112 Ábrahám Sálóm (+1492 – spanyol filozófus): Neve Sálóm 10,3–4

Jiszchákn ben Jehúdán Ábrábánel: Rós Ámánán 13

113 Széfer há-Temuná kabbalista könyv, 1270 körül írták.

114 Deuteronomium 15. fejelet: „(1) A hetedik esztendőben tarts elengedést. (2) Ezt a következő módon kell intézni: Az, akinek tartozik valamivel az embertársa, a rokona vagy a testvére, nem követelheti a tartozást, mert az Úr elengedési esztendeje van. (3) Az idegentől s a jövevénytől követelheted, polgártársadtól s rokonodtól nem szabad követelned. (4) Egyáltalán nem lesz szegény és koldus közöttetek, mert megáld majd téged az Úr, a te Istened azon a földön, amelyet birtokul fog adni neked...”

115 semittot (jelentése: Sabbát-időszakok) kozmikus ciklusokat jelent, melyek során a világ mindig más és más spirituális befolyás alá kerül. A Talmud már említi, hogy a világ 6000 évig fog fennállni, melyből 2000 évig a káosz uralkodik, a következő 2000 éven át a Tóra, és az utolsó 2000 év során jön el a Messiás. Ezt 2000 év nyugalom követi majd. Ennek kabbalisztikus változatában a világ hét alacsonyabb rendű szefira uralma alatt áll egy-egy kis ciklus vagy semitta idejére, melyek egyenként 7000 évig tartanak és az utolsó szakaszában világ nyugalomban van. Hét ciklus után jön a jubileumi idő, majd minden kezdődik előlről. Minden semitta idején a Tóra újra kinyilatkoztatásra kerül és ugyanazt Tórát különböző módon fogják olvasni.

116 Sabbatáj Cví (1626–1676), ál-messiás

Mint kortársa Sábbátáj Cví, de ugyanakkor egész más céllal, Báruch Spinoza azt az eretnokséget követte el, hogy támogatta a Tóra eltörlését. Mindennek következményeképp pedig, a XIX. századi reformideológusok úgy tartották, hogy a Tóra némely részének eltörlése egyáltalán nem eretnokség, sőt szükséges a zsidó vallás fejlődéséhez. Hasonlóképpen sok értelmiségi és nacionalista azt gondolta, hogy a Tóra a zsidó nemzet fejlődéséhez szükséges. Áchád Há-Ám¹¹⁷ a szív Tóráját kívánta Mózes és a rabbik Tórája helyett, amit írásba foglaltak. Véleménye szerint Mózes és a rabbik Tórája az idők folyamán megmerevedett és megcsontosodott.

A modernkor zsidó filozófusai nem koncentráltak a Tóra örökkévalóságának és eltörlhetetlenségének kérdésére, mégis a legfőbb különbség az orthodox és nem-orthodox judaizmus között az, hogy a nem-orthodox judaizmus elveti a Móse ben Májmon credója kilencedik tételének szó szerinti értelmezését, miszerint a Tórában nem lesz változás.

Bibliográfia

- AGUS, J. B.: *Jewish Identity in an Age of Ideologies* (1978)
- ALTMANN, A.: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (1969)
- ALTMANN, A.: *Essays in Jewish Intellectual History* (1981)
- BERGMAN, S. H.: *Faith and Reason* (1961)
- BLAU, J. L.: *The Story of Jewish Philosophy* (1962)
- BOROWITZ, E. B.: *Renewing the Covenant: a Theology for the Postmodern Jew* (1991)
- COPELSTON, F.: *A History of Philosophy*, 8 köt. (1950–66)
- FISHBANE, M. A.: *Judaism: Revelation and Traditions* (1987)
- FREEDMAN, S.: *Life as Creation: a Jewish Way of Thinking about the World* (1993)
- GILLMAN, N.: *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew* (1990)
- GILSON, E.: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955)
- GORDIS, R.: *The Dynamics of Judaism: a Study in Jewish Law* (1990)
- KAUFMANN, D.: *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni* (1877)

117 Áchád Há-Ám („egy a népből”) – Áser Hirsch Ginsberg írói álneve (1856–1927) – zsidó író, a kulturális cionizmus teoretikusa.

KAUFMAN, W. E.: *Contemporary Jewish Philosophies* (1975)

PATAI, R.: *The Jewish Mind* (1977)

ROSENTHAL, E.: *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters* (1960)

ROTENSTREICH, N.: *Jewish Philosophy in Modern Times* (1968)

SAMUELSON, N. M.: *Judaism and the Doctrine of Creation* (1994)

SCHREINER, M.: *Der Kalam in der jüdischen Literatur* (1895)

SEESKIN, K.: *Jewish Philosophy in a Secular Age* (1990)

WEINBERG, J.: *A Short History of Medieval Philosophy* (1964)

Jegyzetek a Tízparancsolathoz¹

1. A parancsok okairól – táámé há-micvót

A tórai parancsok „okainak” kutatása abból a tendenciából fakad, hogy mintegy meghaladják azoknak a pusztá engedelmességből való betartását azzal, hogy bizonyos belső jelentéssel ruházzák fel őket. A Pentateuchus maga is nyújt okokat néhány parancshoz² és hangsúlyozza a Törvény „bölcességét”³, valamint meg is különbözteti a mispátim („törvényeket”) és a chukkim („rendeleteket”)⁴, anélkül azonban, hogy a megkülönböztetésnek bármilyen okát adná. A klasszikus rabbinikus irodalom a probléma formálisabb tárgyalását tartalmazza. A mispátim-ról úgy tartják, hogy azokat a törvényeket képviseli, melyek érvényesek lennének akkor is, ha nem lettek volna „leírva” a Tórában, amilyenek pl. a rablás, bálványimádás, vérfertőzés és gyilkosság tilalmai, míg a chukkim – pl. a disznóhús evésének, és a gyapjút és lent tartalmazó ruha viseletének tilalmai – Isten „rendeletei”. Az utóbbiak azok, melyek ellen a „sátáni hajlam” és a nem zsidók is tiltakoznak.⁵ A II. századtól kezdődően a „Törvény”-t ért keresztény támadások sok zsidó választ indukáltak, melyek a micvot⁶ fontosságát hangsúlyozták: a parancsokat egyedül

1 Bevezető moderátori előadás az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem ORZSE-MTA Tudományos Egyetemi Napok – Biblikus Konferencián – 2007. nov. 20.

2 Pl. Exodus 22,25-26: Ha zálogba vetted embertársad felsőruháját, naplementéig add vissza neki! (26) Mert egyetlen takarója, testének ruhája az. Miben háljon? Bizony, ha hozzám kiált segítségért, meghallgatom, mert én kegyelmes vagyok. Exodus 23,9; Deuteronomium 11,19; 17,16–17; 23,4–5.

3 Deuteronomium 4,6-8: Tartsátok meg, és teljesítsétek azokat, mert az által lesztek bölcsök és értelmesek a népek szemében. Ha meghallják mindezeket a rendelkezéseket, ezt mondják majd: Bizony, bölcs és értelmes nép ez a nagy nemzet! (7) Mert melyik nagy nemzethez vannak olyan közel az istenei, mint hozzánk a mi Istenünk, az ÚR, valahányszor kiáltunk hozzá?! (8) És melyik nagy nemzetnek vannak olyan igazságos rendelkezései és döntései, mint amilyen az az egész törvény, amelyet én adok ma elétek?!

4 Deuteronomium 4,1 Most pedig, Izráel, hallgass azokra a rendelkezésekre és döntésekre „el-háChukkim veel-háMispátim” – amelyekre tanítalak benneteket, és cselekedjétek azok szerint, hogy élhessetek, és hogy bemehessetek, és birtokba vehessétek azt a földet, amelyet atyáitok Istene, az ÚR ad nektek.

5 Sifra, Leviticus 18,4

6 micvá

az ember megtisztítása céljából adták;⁷ azok erősítik az ember szentségét;⁸ alkalmassá teszik Izraelt arra, hogy érdemeket szerezzen. Rabbi Simeon ben Jochájról úgy tudják, hogy pártolta az Írások okainak megmutatását (dores táámé dikerá), de nem ment annál tovább, hogy exegetikai megfigyeléseket ajánljon erre⁹. A táámé há-Tórá („a parancsok okai”) nincsenek kinyilatkoztatva, és nem szabad őket feltárni¹⁰; a „parancsok igáját” becsben kell tartani anélkül, hogy okait kutatónk. A rabbinikus forrásokban nem található meg a parancsolatok okainak részletes elemzése.

2. Az elnevezés

A Dekalogus, a Tízparancs, melyeket Mózes a Deuteronomium 5,6–21-ben¹¹ idéz, „a tíz szó, vagy tíz megnyilatkozás” kifejezéssel jelölik. A héber Bibliában „ászeret hádevárim” (Exodus 34,28) a Septuagintában „tá deká rémátá” – (Deuteronomium 4,13), és „túsz deká lógusz” (Deuteronomium 10,4). Ugyanezt a címszót a Exodus 34,28 hagyományosan a kijelentések „eredeti” verziójára vezeti vissza, a Exodus 20,2–14 (17)-re. A Misna héberje ászeret hádíbrót, a díbér kifejezésnek (Jeremiás 5,13: vehádibér) az isteni beszédre vonatkozó speciális használatát mutatja fel a kifejezésben.

3. Az elbeszélések különbözőségei

Az Exodus 19,9¹² meghirdette az Isten és Mózes közötti párbeszédet – vagyis Istennek egy Mózeshez szóló beszédét –, ami a Színájon hangzott el, és amit hallott a nép is, hogy ezután minidig higgyenek Mózesnek. A Exodus 19,19¹³ ezt

7 Genesis Rabba 41,1

8 Mekhilta. 89a

9 Kiddusin 68b

10 Peszáchim 119a; Szánhedrin 21b

11 Deuteronomium 5,6-21: Én, az ÚR, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. (7)

Ne legyen más istened rajtam kívül! (8) Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben vannak. (9) Ne imádd, és ne tiszteld azokat, mert én, az ÚR, a te Istened, féltón szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiaikat is harmad- és negyedízig, ha gyűlölnek engem. (10) De irgalmasan bánok ezerízig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat...

12 Exodus 19,9: Akkor ezt mondta az ÚR Mózesnek: Íme, elmegyek hozzád sűrű felhőben, hogy hallja a nép, amikor beszélek veled, és neked is higgyenek mindenkor. És elmondta Mózes a nép válaszát az ÚRnak.

13 Exodus 19,19: A kürt zengése egyre erősebben hangzott. Mózes beszélt, és az Isten mennydörgésben felelt neki.

a párbeszédet – melynek tartalma itt nincs tisztázva – füstfelhőbe, földrengésbe és trombiták harsogásába helyezte. Miután Mózes leszállt a néphez (Exodus 19,25¹⁴) Isten elmondta („Mózesnek” Septuaginta) az egész Dekalogust (Exodus 20,1kk.¹⁵). Megriadva a mennydörgéstől, füsttől, és a trombiták harsogásától, a nép leborult, és kérte Mózeset, hogy legyen közbenjárójuk. Mózes biztosította a népet, hogy Isten az Ő félelmére kívánja nevelni a népet, majd megközelítette a felhőt, mely Istent takarta (Exodus 20,15–18 (18–21)).¹⁶

A Deuteronomium bemutatja azt, ahogyan Isten összehívta a népet a Hórebnél (Szináj), hogy hallassa hangját azért, hogy megtanítsa őket az Ő félelmére (Deuteronomium 4,10¹⁷). Beszélt hozzájuk „szemtől szembe” a tűzből. Mózes a nép és az Isten között állt, hogy „kijelentse az Örökkévaló szavát számotokra, mert ti féltetek a tűztől, és nem mentetek volna fel a hegyre.” (Deuteronomium 5,4–5¹⁸). Miután meghallgatták a Dekalogust, a megriadt nép könyörögött Mózesnek, hogy legyen a közvetítőjük (Deuteronomium 5,20–27¹⁹).

14 Exodus 19,25: Mózes tehát lement a néphez, és ezt megmondta nekik.

15 Exodus 20,1-3: Akkor mondta el Isten mindezeket az igéket: (2) Én, az ÚR, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. (3) Ne legyen más istened rajtam kívül!...

16 Exodus 20,15-21: Ne loj! (16) Ne tanúskodj hamisan felebarátod ellen! (17) Ne kívánd felebarátod házá! Ne kívánd felebarátod feleségét, se szolgáját, se szolgálóját, se ökrét, se szamarát, és semmit, ami a felebarátodé! (18) Az egész nép szemtanúja volt a mennydörgésnek és villámlásnak, a kürtzengésnek és a hegy füstölgésének. Látva mindezt, a nép reszketni kezdett, és távolabbra állt. (19) És azt mondták Mózesnek: Te beszélj velünk, és mi hallgatunk rád, de Isten ne beszéljen velünk, mert akkor meghalunk! (20) Mózes azonban így felelt a népnek: Ne féljétek, mert azért jött Isten, hogy próbára tegyen benneteket, és hogy őt féljétek mindig, és ne vétkezzetek!

(21) A nép tehát távolabbra állt, Mózes viszont közelebb ment a sötét felhőhöz, ahol az Isten volt.

17 Deuteronomium 4,10: azt a napot, amelyen ott álltál Istened, az ÚR előtt a Hórebben, ahol ezt mondta nekem az ÚR: Gyűjtsd össze a népet, hogy meghallgassa igéimet, és tanuljanak meg félni engem mindig, amíg csak a földön élnek, sőt tanítsák meg erre a fiaikat is.

18 Deuteronomium 5,4-5: Szemtől szemben beszélt hozzátok az ÚR azon a hegyen a tűzből. (5) Én ott álltam akkor köztetek és az ÚR között, mert ti féltetek a tűztől, és nem mertetek felmenni a hegyre. Így mondtam el nektek az ÚR igéit:

19 Deuteronomium 5,20-27: Ne tégy hamis tanúságot felebarátod ellen. (21) Ne kívánd meg felebarátod feleségét, se házát, se mezejét, se rabszolgáját, se rabszolganőjét, se marháját, se szamarát; semmit se, ami az övé.” (22) Ezeket az igéket mondta az Úr egész sokaságotoknak a hegyen, a tűz, a felhő és a homály közepéből, fennszóval, semmivel sem többet; aztán ráírta őket két kőtáblára, s ideadta azokat nekem (23) Amikor ti hallottátok a szótatot a sötétség közepéből, s láttátok, hogy ég a hegy, elém járultatok valamennyi törzsfővel és vénével, s ezt mondtátok: (24) „Íme, az ÚR, a mi Istenünk megmutatta nekünk dicsőségét és nagyságát, hallottuk szavát a tűz közepéből és megtudtuk, hogy ha szól is Isten az emberhez, életben maradhat az ember. (25) Miért haljunk meg tehát, s miért emésszen meg minket e felette nagy tűz? Ha ugyanis még tovább hallgatjuk az Úrnak, a mi Istenünknek szavát, meghalunk. (26) Elvégre is micsoda mindaz, ami test, hogy hallhassa az élő Isten szavát, amint szól a tűz közepéből, mint ahogy mi hallottuk, és életben maradjon? (27) Inkább te járulj oda: hallgasd meg mindazt, amit az Úr, a mi Istenünk mond neked, aztán közöld velünk, s mi meghallgatjuk és megtesszük.”

Azok a kísérletek melyek arra irányultak, hogy kibékítsék ezeket az ellentmondásokat az elbeszéléseken belül, illetve egyiket a másikkal, nem meggyőzőek. Az elbeszélések nyilvánvalóan az események különböző változatait vegyítik:

- a) Isten beszélt Mózesrel, és a nép hallotta őket
- b) Isten beszélt Mózesrel, majd Mózes közvetítette Isten szavait a népnek
- c) Isten közvetlenül beszélt a néphez

Az Exodus elbeszéléseiben a Dekalogusnak és Isten céljának a viszonya, amikor Mózeshez beszél, nem világos. Az, hogy miért mondja közvetlenül a népnek a Deuteronomiumban, az csak egy kissé érthetőbb. Minden verzióknak közös vonása azonban az az állítás, hogy a Szináj-Hóreb az egész nép hallotta Isten hangját.²⁰ A középkori zsidó gondolkodók a Tízparancsolat és Isten hangjának meghallása motívumok kombinációjából, különösen az Exodus 19,9 és a Deuteronomium 5,21-ben,²¹ arra következtettek, hogy Isten elérte célját a Dekalogus meghirdetésének módjával, mivel „ettől fogva a nép elhitte, hogy Mózes közvetlen kapcsolatban volt Istennel, és hogy szavai nem a saját elméjének teremtményei”,²² ezért a törvények, melyeket ezután adott Mózes, Istentől származnak.²³

A Dekalogus magában foglalta az Isten és Izrael közötti szövetségnek a feltételeit.²⁴ Ezek két kőtábla, a „szövetség táblái” mindkét oldalára voltak vésvé, Isten úja által (luchót-háberit vagy luchót háédut).²⁵ Mózes felment a Szináj hegyére, és ott maradt negyven napig böjtölve, mielőtt megkapta a kőtáblákat.²⁶ Amikor felháborodott az aranyborjú miatt, összetörte az első pár kőtáblát (Exodus 32,19; Deuteronomium 9,17²⁷). Ezután újra felment a Szinájra, ismét negyven napig ma-

20 Exodus 19,9-22: az Úr azt mondta neki: „Most tehát eljövök majd hozzád a felhő homályában, hogy hallja a nép, amikor beszélek veled, és higgyen neked mindörökké.” Miután Mózes elmondta a nép szavait az Úrnak...

5Mózes 4,10kk.33.36; 5,19; 9,10; Nehemiás 9,13

21 Deuteronomium 5,21: Ne kívánd meg felebarátod feleségét, se házát, se mezejét, se rabszolgáját, se rabszolganőjét, se marháját, se szamarát; semmit se, ami az övé.

22 Juda Hálévi: Széfer há-Kuzári, 1,87

23 Maimonides: Jád, Jesodei há-Torá 8,1

24 Deuteronomium 4,13: Kijelentette nektek szövetségét, amikor megparancsolta, hogy tartsátok meg a tíz igét, és felírta azokat két kőtáblára.

25 Az éduť-ot hagyományosan „tanúbizonyoságnak” fordítják, mely kapcsolódik az akkád adu és ó-arám formájában az „egyezmény” kifejezésekhez

26 Exodus 24,12-18: Az Úr azt mondta eztán Mózesnek: „Jöjj fel hozzám a hegyre, maradj ott, és én átadom neked a kőtáblákat, a törvényt és a parancsokat, amelyeket leírtam, hogy tanítsd őket!”... Exodus 32,15–16; Deuteronomium 9,9kk

27 Exodus 32,19: Amikor aztán a tábor közelébe ért, és meglátta a borjút és a táncokat, igen megharagudott. Ledobta kezéből a táblákat, és összetörte azokat a hegy tövében.

Deuteronomium 9,17: ledobtam a két kőtáblát a kezemből, s összetörtem azokat a szemetek láttára.

radt, és könyörgött a népért. Miután Isten megbocsátott a népnek, megparancsolta Mózesnek, hogy készítsen újabb kőtáblákat, melyekre Isten pontosan ráírta ugyanazt, ami az első két táblára volt írva.²⁸ Ezután Isten megparancsolta, hogy ezeket a táblákat helyezték a Szövetség Frigyládájába, melyet először a sátor szentélyben tartottak, később a Silói Szentélyben, végül pedig a Jeruzsálemi Templomban.²⁹ A Frigyládát Isten zsámolyának tartották,³⁰ ami hasonlatos (Tur-Szináj, Hárán) ahhoz a tanúsítási szokáshoz, mellyel az egyiptomiak és a hetiták az egyezmények másolatait az istenek lába alá helyezték, akik így tanúsították azokat.

Ezeknek az eseményeknek az elbeszélését a Exodosban még bonyolítják a szövetségre vonatkozó további kikötések a Exodus 34,10–26-ban,³¹ melyeket Mózes parancsában szintén le kellett írni (Exodus 34,27³²).

Ezek a következőket érintik:

1. a bálványimádó kánaánitákkal való kapcsolattartás
2. az öntött istenszobrok
3. a kovásztalan kenyér ünnepe
4. az elsőszülöttek
5. a szombat
6. a hetek ünnepe
7. a betakarítás ünnepe
8. az áldozat
9. az első gyümölcsök és a gödölye megfőzése az anyjának tejében

28 Exodus 32,30kk; 34,1- 28; 5Mózes 9,18–20;

Deuteronomium 10,1–10: Ugyanabban az időben azt mondta nekem az Úr: „Faragj magadnak két ugyanolyan kőtáblát, mint az elsők voltak, s készíts egy faládát, s gyere fel hozzám a hegyre...

29 Exodus 25,16. 21; 40,20; Deuteronomium 10,2–5;

1Királyok 8,9: A ládában nem volt semmi egyéb, mint a két kőtábla, amelyet Mózes tett bele a Hőrebnél, amikor az Úr szövetséget kötött Izrael fiaival, amikor kijöttek Egyiptom földjéről.

30 1Kronikák 28,2: Aztán felkelt és felállt a király és így szólt: „Hallgassatok meg, testvéreim és népem! Elhatároztam, hogy házat építek, hogy ott megnyugodhasson az Úr szövetségének ládája, Istenünk lábának zsámolya, és el is készítettem mindent az építéshez.

31 Exodus 34,10-26: Az Úr azt felelte: „Meggötöm a szövetséget: mindenki láttára olyan jeleket fogok művelni, amilyeneket még nem láttak a földön semmiféle népnél, hogy lássa ez a nép, amely között vagy, az Úr rettenetes tetteit, amelyeket cselekedni fogok.(11) Vigyázz azonban mindarra, amit ma parancsolok neked! Én magam fogom kiüzni előled az amoritákat, a kánaániakat, a hetitákat, a perizitákat, a hivvitákat és a jebuzitákat. (12) Őrizkedj tehát attól, hogy valaha is barátságra lépj annak a földnek a lakosaival, mert az romlásodra lenne...

32 Exodus 34,27: Az Úr végül azt mondta Mózesnek: „Írd fel magadnak ezeket az ígétet, mert ezek alapján köttem szövetséget veled és Izraellel!”

Mindezek, mint Istennek Izraellel kötött, megújított szövetségének állomásai kerülnek bemutatásra, és megismétlik a Exodus 23,23kk³³ és a Exodus 34,10–19 tilalmait, valamint érintik az aranyborjú epizód legfontosabb bűneit. Egymás mellett felsorolásra kerül a Exodus 34,27 és 28³⁴, valamint a szövetségi tilalmak két különálló sorozata. A kutatók az Exodus 34. fejezetének tilalmait „kultikus dekalogusnak” nevezték el, és megkülönböztetik a hagyományos, vagy „etikai” dekalogustól, és a kultikus dekalogus időben előbbinek tekintik, mint az etikai dekalogust. Ezen időrend elsődlegesen azon a feltételezésen alapul, hogy az „etikai dekalogus” az irodalmi próféták tanítását tükrözi. Bár az irodalmi próféták különösen hangsúlyos témái (pl. a gyengék jogainak támogatása) nem jelennek meg az ún. „etikai dekalogusban”, ugyanakkor az „etikai dekalogus” előírásai megtalálhatóak nemcsak az izraeli prófétai irodalomban, de Biblián kívüli forrásokban is.

A szövetségi tilalmak e két sorozatának egymással való kapcsolata nem teljesen világos. Szintén homályos az Exodus 20. fejezet dekalogusának kapcsolata az azt követő törvényi csoporttal³⁵. Ehhez kapcsolódik az Exodus 24,3–4.7³⁶. A szövetségi dokumentumnak nevezett számos egység jelenik meg egy rendkívül összetett részben, az Exodus 19–34. fejezeteiben. A kritika nem volt képes ezeket a dokumentumokat a Pentateuchusban elemzett narratív irányok egyikéhez vagy másikhöz meggyőző módon hozzárendelni (a Dekalogust gyakran tulajdonítják az „Elohistának”). Ugyanolyan valószínű – mint amennyire nem –, hogy a szövetségi dokumentumok előzetesen már létező egységek voltak, melyek többé-kevésbé teljes egészükben bekerültek a narratívába. A Dekalogus deuteronomiumi verziója eltéréseket mutat, és okunk van feltételezni azt is, hogy az összes szövetségi dokumentum változásokon ment keresztül (legtöbbször gyarapodott), mielőtt elnyerte jelenlegi formáját.

33 Exodus 23,23kk: Ha tehát előttem megy majd angyalom, és bevezet téged az amoriták, a hetiták, a periziták, a kánaániak, a hivviták és a jebuziták közé, akiket majd kiirtok (24) ne imádd és ne tiszteld isteneiket, ne utánozd tetteiket, hanem rontsd le bálványait, és törd össze emlékoszlopait. (25) Szolgáljátok tehát az Urat, a ti Isteneteket, akkor megáldom kenyeredet és vizedet. Távol tartom tőled a betegséget...

34 Exodus 34,27: Az Úr végül azt mondta Mózesnek: „Írd fel magadnak ezeket az ígéket, mert ezek alapján kötöttem szövetséget veled és Izraellel!”

Exodus 34,28: Ő tehát ott volt az Úrnál, és negyven nap és negyven éjen át. Kenyeret nem evett, vizet nem ivott, és felírta a táblákra a szövetség tíz ígését.

35 Exodus 20,19–23 (22–26): és így szólt Mózeshez: „Te szólj hozzánk, és meghallgatjuk! Ne Isten szóljon hozzánk, hogy meg ne találjunk halni!”...

36 Exodus 24,3–4.7: Elment tehát Mózes, és elmondta a népnek az Úr minden szavát és rendeletét. A nép egy szívvel-lélekkel felelt: „Megtesszük mindazt, amit az Úr mondott!” (4) Ekkor Mózes leírta az Úr minden beszédét. Majd felkelt kora reggel, oltárt épített a hegy tővében, és tizenkét emlékoszlopot állított, Izrael tizenkét törzsének megfelelően. (7) Aztán fogta a szövetség könyvét, és felolvasta a nép hallatára. Erre ők azt mondták: „Megtesszük mindazt, amit az Úr mondott, és engedelmesek leszünk!”

4. Dekalogus-változatok

Az Exodus és a Deuteronomium maszoréta³⁷ szövegeiben található két Dekalogus változat mellett a Szamaritánus Pentateuchus-ban némileg eltérő héber szöveg maradt fenn. A legnagyobb újítás a számozásban áll, mivel itt a tízedik „szó” az, hogy a Dekalogust a Gerizim hegyén, a Szamaritánusok szent hegyén – kell közzétenni³⁸. A szövegnek ezen hitelvi kiterjesztése azt a meggyőződést tükrözi, melyet először a hellenisztikus zsidó irodalom erősített meg, miszerint a Dekalogus a Törvénynek egy összefoglalása, főbb rendelkezéseinek egy kapszulája. Az Exodus Dekalogus héber változata megjelenik a Nás papiruszon (kb. i.e. II. sz.), és nyilvánvaló, hogy használták a liturgiában a Semá olvasásból ítélve, mely közvetlenül azt követte. Egy töredék, mely a Deuteronomium Dekalogusát tartalmazza, feltárára került a IV. Qumráni barlangban (4Q Deut. kb. i. e. I. sz.).

A Dekalogus rendelkezésre álló héber szövegének fordítása középkori eredetű, az olasz Rabbi Norzi, Minhat Szai c. művének³⁹ elrendezése szerinti. A Deuteronomium és az Exodus közötti kis eltérések zárójelben vannak. Ahol nagyobb eltérés található, a „szó”-nak az Exodus verziója a baloldalon, a Deuteronomium verzió a jobboldalon található az eltérések kiemelésével. A korábbi változatok eltérései lábjegyzetben jelennek meg. Az Exodus és a Deuteronomium maszoréta szövegeinek eltérései nagyobbak, mint az egymás közötti és a verziók közötti eltérések, illetve az Exodus és Deuteronomium szövegváltozatai közötti eltérések. Ez a maszoréta szövegek elsőbbségére utal. A szombat indoklása az Exodusban szervesen kapcsolódik a nyitó parancshoz, ti., hogy a teremtésre való utalás magyarázza meg azt, hogy miként tartozik a szombat az Örökkévalóhoz, és miért kell azt megszentelni. Ezzel szemben a Deuteronomium indoka az, hogy a rabszolgáknak nyugalmuk legyen. Az, hogy emlékezni lehessen az Exodusra⁴⁰ – csak érintőleges. A Deuteronomium stílusában retorikai kitételek találhatók a szombat és a szülők

37 A maszoréta elnevezés a héber masszora (= hagyomány) szóból ered, és áthagyományozottat jelent. Maszoréta tudósoknak hívják azokat a zsidó írástudókat, akik az V–X. században magánhangzó-jelöléssel látták el a szöveget, kialakították a biztos mintaszöveget. Kritikai megjegyzéseiket a szent szöveg köré írták. Igen gondos munkát végeztek. Megállapították a másolás szigorú szabályait: meghatározták a használható írásanyagot és tintát, megszámozták a sorokat és betűket, amellyel ellenőrizni kellett a másolás pontosságát. Ha egyetlen hiba volt egy kéziratban, ami a másolat ellenőrzésénél kiderült, az egészet meg kellett semmisíteni!

38 A parancsokat kombinálja az Deuteronomium 11,29a, 27,2b–3a, 4a (szamaritánus verzió), 5–7 és a 11,30-at

39 Norzi, Jeddíá Solomon Ráphael ben Ábrám (1560–1616), olasz rabbi, biblikus és maszoréta tudós. Neves munkája, a Minhat Szai, Mantuában jelent meg (1742–44).

40 Deuteronomium 15,15; 16,12; 24,18. 22;

Exodus 23,12: Hat napon dolgozzál, a hetedik napon pihenj meg, hogy pihenjen ökröd és szamarad, s felüdjön rabszolgánod fia és a jövevény.

tiszteletét érintő parancsolatokban. Az ökör és a szamár hozzátétele a szombat parancshoz az utolsó paragrafus felsorolásából származik. Egy társadalmi gazdasági eltérés is megjelenik a két utolsó paragrafusban. Az Exodus egy általános terminust használ⁴¹ indításként (Exodus 20,17: Ne kívánd felebarátod házát!), majd azt részletezi. A Deuteronomium magában foglalja a tulajdont, így a feleséget az első helyre teszi, (mint az Exodus részletezésében) és párba állítja a „ház” értelemben vett bájit-ot a „mezővel.” (Deuteronomium 5,21: „se házát, se mezejét”) A Deuteronomium eltérései így a Deuteronomium retorikai nyelvezetének részét képezik, és a letelepedés utáni felfogást tükrözik.

A Deuteronomiumban megfigyelhető tendenciák még tovább fokozódnak a szövegeltérésekben, így pl. a 4QDeut hozzátétele az Exodus szombat indoklásához a Deuteronomiumban. Ibn Ezra⁴² megjegyzései a Deuteronomiumnak az Exodushoz viszonyított eltéréseiről a Dekalogus minden feljegyzett változatára érvényesek: „A szavak olyanok, mint a testek, jelentésük, mint a lélek. Így a bölcssek szokása az,.... hogy nem aggódnak túl sokat a szavak megváltoztatása miatt mindaddig, amíg az értelmük ugyanaz marad.”⁴³

5. A hellenisztikus irodalom

A mózesi törvények racionális magyarázatának igényét először a hellenisztikus időkben fogalmazták meg. Ezt az igényt az motiválta, hogy a pogány világ számára a zsidó vallást, mint a legmagasabb értékekkel rendelkező nép megteremtésére szolgáló törvénykezést mutathassák be. A Pseudo-Aristeas⁴⁴ levél úgy írja le az étkezési törvényeket és más parancsolatokat, pl. az áldozatokra, a cicit viselésére, a mezuzá-ra a tefillin-re vonatkozó törvényeket, mint Istentől elrendelt eszközöket a szent gondolatok felkeltésére, és a jellem kifejezésére.⁴⁵ A 4Makkabeusban⁴⁶ az isteni törvény azonos az okkal, és az erényes élet legfőbb eszköze.⁴⁷

41 bájit; „háztartás”, mint pl. a 1Mózes 18,19; 45,18 vagy:

Deuteronomium 25,9: akkor menjen oda hozzá az asszony a vének előtt, húzza le a sarut a férfi lábáról, s köpjön az arcába és mondja: Így történjék azzal az emberrel, aki nem építi fel fivéré házát (et-bét).

42 Ibn Ezra, Abraham (1089–1164)

43 M.Greenberg: Aseret ha-Dibrot. Encyclopaedia Judaica. (1992), CD-ROM

44 Kb. i. u. 80–63 között íródhatott, szerzője egy alexandriai zsidó lehetett

45 Aristeas 142–4, 147, 150, 169

46 4Makkabeus 5,23–24

47 4Makkabeus 1,15–17, 30.; 5,7, 25–26

6. Alexandriai Philo⁴⁸

Alexandriai Philo nyújtotta a parancsolatok okainak első szisztematikus magyarázatát számos munkájában. Mózes törvényeit úgy mutatta be, mint a filozófusok által megálmodott ideális törvényt, vagyis olyan törvényt, mely az embert az erények szerinti életre vezeti⁴⁹. A törvények pozitív és negatív törvényekre oszlanak, valamint az emberre és az Istenre vonatkozóakra, és mindegyik a Tízparancs alá van rendelve. A fenti osztályozás mellett Mózes törvényei még a következő négy kategóriába tartoznak:

1. hitbéli meggyőződések
2. erényes érzelmek
3. hitbéli meggyőződést szimbolizáló cselekedetek
4. és erényeket jelképező cselekedetek, bár a judaizmus befolyására a filozófiai erényeknek ez a négyes osztályozása kiterjedt, és magában foglalt olyan vallási erényeket is, mint a hit, a jámborság, az ima és a bűnbánat.

A természeti törvényekkel ellentétben a mózesi törvény az Isten által kinyilatkoztatott törvény, mindazonáltal megegyezik az emberi természettel. Minden törvényen belül van egy természetes cél.⁵⁰ Bizonyos törvények magyarázatánál, különösen azoknál, melyek az áldozatokra és az ünnepekre vonatkoznak, Alexandriai Philo az allegorikus módszert használta. Egyebütt megpróbálta úgy bemutatni a mózesi törvénykezést, mint egy kormányzási formát, mely a három Arisztoteles és Platon által jónak mondott uralkodási típus, nevezetesen a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia legjobb tulajdonságait egyesíti.⁵¹

Bibliográfia

ALT, A.: *Essays on Old Testament History and Religion* (1966)

GREENBEG M.–RUBENS A.–KADOSH D.–ALTMANN A.: Aseret ha-Dibrot. *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM (1992)

GOLDMAN, S.: *The Book of Human Destiny* (1958)

KASHER, M. M.: *Humash Torah Shelemah* (1954)

48 Alexandriai Philón, Philón Alexandreusz, Philo Alexandrinus, Philo Judaeus (kb. i. e. 20 – i. u. 45) – az ókori zsidóság legnagyobb filozófusa

49 Harry Austryn Wolfson, filozófiatörténész (1887–1974): Philo, 2 (1947), 200.

50 H. A. Wolfson, Philo: 2 (1947) 305–6

51 H. A. Wolfson, Philo: 2 (1947) 382.

- McCARTHY, D. J.: *Treaty and Covenant* (1963)
- NIELSEN, E.: *The Ten Commandments in New Perspective* (1968)
- NOTH, M.: *Exodus* (1962)
- von RAD, G.: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (1966)
- STAMM J. J.–ANDREW, M. E.: *The Ten Commandments in Recent Research* (1967)
- SZÉCSI Dávid: *A Dekalógus*. Szombathely, 2002. Szombathelyi Tanárképző Főiskola.
Kézirat (2002)
- WOLFSON, Harry Austryn: *Philo* (1947)

Jegyzetek a prófétaságról a zsidó gondolkodásban

1. Nacionalizmus, univerzalizmus és kiválasztottság

1.1. Nacionalizmus és univerzalizmus

Éppúgy a nacionalista, mint az univerzalista tendenciák kisebb-nagyobb mértékben minden korszak prófétának írásaiban megtalálhatók. Ez látható Illés parancsában, miszerint Elizeus kenje fel Házáelt, Arám királyát,¹ mivel az ÚR egyaránt tekintendő Arám és Izrael Istenének. Egyéb univerzalista témákat példáz a korai prófétáknál az 1Királyok 20,28, ahol Isten embere azt mondja Izrael királyának: „Így szól az ÚR: Mivel az arameusok azt mondják, „az ÚR a hegyek istene, de nem a völgyek istene, ezért én ezt a sokaságot a kezedre adom, és tudni fogod, hogy Én vagyok az ÚR!”. Ugyanígy az 1Királyok 5,15, melyben Námán, az arám hadsereg parancsnoka, miután meggyógyult a Jordánban való merítkezés után, melyet Elizeus írt elő számára, így vall: „Figyelmezzél, tudom, hogy nincs más Isten a világon, csak Izrael Istene!” A klasszikus próféták univerzalista próféciai nem mondanak ellent annak, hogy a nacionalista orákulumok is döntő számban jelen vannak.

1.2. Univerzalizmus és kiválasztottság

A próféta számára a történelem eseményei Isten ujjának megnyilvánulásai. Isten felfedte magát a történelem nyelvén. Igaz, hogy más nemzetek az ókori Közel-Keleten szintén úgy gondolták, hogy isteneik aktívan közreműködnek a történelemben jelentős események alkalmával, de egyik nemzet sem rendelkezett olyan széleskörűen átfogó világnézettel, melyben az egész történelmet úgy tekintették volna, mint amit Isten akarata irányít, és nem interpretálták nemzetük történelmét egy mindent átfogó isteni terv uralta, egységes szegmensként. Bár Izrael Istene minden emberhez szólt,² a szövetségi kiválasztás egyedül Izraelre vonatkozott:

1 1Királyok 19,15

2 Pl. Izaiás 13,23; Jeremiás 27,2kk.; 28,8; 46–51; Ezékiel 25–32; Ámosz 1,3–2,3; 9,7; Abdiás; Náhúm 3

„Egyedül téged választottalak ki a nemzetek közül; ezért megbüntetlek minden bűnödért!”³. A kiválasztottság nem volt garancia a speciális védelemre. Néhány próféta kifejezetten harcolt a sérthetetlenségnek e népszerű felfogása ellen⁴. A kiválasztottság következménye nem immunitás, hanem fokozott felelősség volt.

Míg a világ nemzeteit csak a fennálló rend súlyos megsértéséért tartották bűnösnek, Izrael volt az, aki egyedül felelőssé lett téve a morális és etikai viselkedési törvény minden áthágásáért. A klasszikus próféták írásainak egyik megkülönböztető jellegzetessége a korrupció kitartó és erőteljes bírálata a morális, etikai és társadalmi területet illetően. Senki nem maradt érintetlen támadásaiktól, sem a királyok, sem a papok, sem a próféták, sem a bírák, sem az asszonyok, vagy a hiteltelzők, a gazdag földbirtokosok, sőt a szegényebb osztályok tagjai sem. Komoly kritikával illették a gyilkosságot, a jogi korrupciót, az erőszakot, a kegyetlenséget, a tisztességtelenséget, a kapzsiságot, az elnyomást, a kizsákmányolást, a vesztegetést, a prostitúciót, a fajtalanyságot, a kicsapongást, az arroganciát, a fényűzést, a hatalomvágyat és militarizmust. Ezen bűnöknek mindegyike azt példázta, hogy ha „Istent elfejtjük”, az a nemzet széteséséhez, nemzeti tragédiához vezet⁵. A bálványimádás szintén a szokásos szigorú kritika tárgyát képezte⁶.

2. Társadalmi szerepek

2.1. A próféták szerepe a társadalomban

Az ún. korai próféták fontos szerepet játszottak a közösségi ügyekben, és gyakran keresték őket, hogy tanácsaikat kérjék, és jóvendölést mondjanak Isten nevében. Az 1Királyok 14,5-ben Jeroboám felesége fordul Ahijához, az 1Királyok 22,8-ban Jehosafát és Ahab Micajehuhoz⁷, a 2Királyok 3,4-ben Jehosafat és Jeroboam Elizeushoz, a 2Királyok 8,8-ban Ben-Hadad (Arám királya) Elizeus-hoz, és a 2Királyok 22,13-ban Jozija Huldához. Számos utalás történik ezeknek a szolgáltatásoknak a kifizetésére vonatkozóan is, néha olyan kis összegről szólva, mint egy negyed sékel⁸, vagy tíz vekni kenyér, némi sütemény, és egy korsó méz;⁹ vagy

3 Ámosz 3,2

4 Pl. Izaiás 28,15; Jeremiás 5,12; Ámosz 5,14

5 Pl. Izaiás 3,14–15.16–24; 5,8.11–12.18–19. 20–23; 9,8–9.16; 31,1; Jeremiás 5,26; 7,9; Ezekiel 22; Ózeás 1,7;4,2.6. 11–13; 6,8–10; 7,1–7; 8,14; 10,13; 12,8–9; 13,6; Ámosz 2,6–8; 3,10–11; 4,1; 5,7; 6,1–7.13; Mikeás 3,1–3.11; Szofonias 1,12

6 Pl. Izaiás 65,3–4; Jeremiás 7,18.30–31; 19,4–5; Ezékiel 8; Ózeás 2,15; Ámosz 8,14; Szofonias 1,4–6

7 Vö. 1Királyok 22,5kk

8 1Sámuel 9,8

9 1Királyok 14,3

olyan sokról, mint 40 teve megrakva Arám kincseivel.¹⁰ A próféták elmondták jóslataikat, akár kérték tőlük, akár nem. A 2Királyok 1,3kk-ben Illés megállítja Ahaszja követeit, miközben azok úton vannak, hogy Baal-Zebubot kérdezzék meg. A Silóba való Ahija megszaggatja ruháit, amikor találkozik Jeroboammal, és megjövendöli az Egységes Királyság szétszakadását.¹¹ Semaja meghirdeti ugyanannak a királynak, hogy nem szabad testvérei, Izrael fiai ellen hadba vonulnia.¹²

2.2. A politika

A korai próféták jelentősen befolyásolták Izrael politikai sorsát. Sámuel választotta Izrael királyává mind Sault,¹³ mind Dávidot.¹⁴ Náthán megfenyítette Dávidot Bat-Seba-val és férjével, Uriaval való viselkedése miatt,¹⁵ és később ösztönözte a rendeletet, miszerint Dávid Bat Seba fiát, Salamont ismerje el következő királyként.¹⁶ Ahija jelentette be Jeroboám kiválasztását Izrael királyaként, majd elvetését is.¹⁷ Egy másik „Isten embere” jelentette Jeroboámnak Josia születését, aki majd elpusztítja a magaslatok bálványimádó papjait.¹⁸ Semaia megtiltotta a királynak, hogy megkísérelje hatalmába visszanyerni az északi törzseket.¹⁹ Oded fia Azaria befolyásolta Aza királyt, hogy reformot vezessen be, és Istenre hagyatkozzon,²⁰ Hanáni a látnok megfedte Azat, amiért Ben-Hadad segítségét kérte a Bása, Izrael királya által felállított blokád ellen.²¹ Jehu elítélte Jehosafátot, Juda királyát, amiért Ahabbal szövetkezett.²² Az 1Királyok 22-ben Ahab és Jehosafát mindketten a prófétákhoz fordulnak egy orákulumért, hogy az mondja meg: háborúba menjenek-e vagy sem, és Michajehutól kapnak választ: „Menjek harcba Ramoth-Gilead ellen, vagy tartózkodjam ettől?” Ennek a kérdésnek egy alternatív formája emlékeztet arra a típusra, mellyel előbb az Urimhoz és Tummimhoz fordultak. Elizeus megjövendöli Moáb vereségét Jehosafát and Jehoram előtt²³. Elizeus egyik társát kéri, hogy kenje fel Jehut Izrael királyává, majd inspirálja

10 2Királyok 8,9

11 1Királyok 11,29kk

12 1Királyok 12,22kk.

13 1Sámuel 9

14 1Sámuel 16

15 2Sámuel 12,7kk

16 1Királyok 1,8kk

17 1Királyok 11,29–39; 14,1–18; 15,29

18 1Királyok 13,1–2

19 1Királyok 12:22–24; 2Krónikák 11,2–4

20 2Krónikák 15,1kk.

21 2Krónikák 16,1kk.

22 2Krónikák 19,2–3 – Ő mondta el ennek a királynak a pályafutását is, 2Krónikák 20,34

23 2Királyok 3,16kk

annak lázadását Jehoram ellen,²⁴ és később²⁵ szimbolikus cselekedetek által segíti biztosítani Joas győzelmét az arameusok felett.

A próféták olyan fontosak voltak, hogy számos király saját udvari prófétákat tartott. Mind Nátán,²⁶ mind Gád²⁷ Dávidnál szolgált. Dávid udvarában voltak Ászáf, Hemán, és Jedutun fiai „akik hárfával, fuvolával és cimbalommal tudtak prófétálni.”²⁸ A Krónikás szerint mind Nátán mind Áhijá megírta Salamon pályafutását,²⁹ Jedo (Iddo) írta vagy Salamon vagy Jeroboam³⁰ történetét. Iddo és Semaia jegyezte fel Rehoboam cselekedeteit,³¹ és Iddo tette ugyanezt Ábijá, Rehoboam utóda esetében.³²

2.3. Történelmi keret

A próféták működését veszélyeztették speciális történelmi és politikai események. A klasszikus próféták időbeli behatárolódása egy 300 évet magába ölelő időszak, melyet két kataklizma szerű esemény fémjelzett. Az első próféták fellépése az Észak-Izrael bukását (i. e. 722) megelőző néhány évtizedre tehető, az arameusokkal vívott 100 évig tartó háborúskodás lezárását követően – ama háborúét, mely hatalmas társadalmi szakadékot idézett elő az elszegényedett tömegek és a gazdag kisebbség között, eltűnésük pedig körülbelül egy századdal Jeruzsálem lerombolása (i. e. 587/6) után következett be. Ebben az időszakban három nagy birodalom uralta egymás után a világot: Asszíria, Babilónia, és Perzsia.

A próféták azonban üzeneteiket mindig a kortárs helyzetre vonatkoztatták. Ámosz, aki II. Jeroboám idején, Tiglat-Pileser (i. e. 745) és az Új Asszír birodalom felemelkedése előtt élt, megjósolta a száműzetést, és Izrael lerombolását, de soha nem jelezte, hogy azt az asszírok viszik végbe. Második Ózeás,³³ egy kicsit későbbi kortárs, szintén előre látta a destrukciót, és bár tudatában volt mind az Egyiptom párti és Asszíria párti frakcióknak, nem jelölte meg Asszíriát, mint par excellence ellenséget. Izaiás hívása viszont Asszíria hanyatlásának csúcán érkezett el. Ő ezt a nemzetet Isten haragja ostorának hívta, és az utolsó világhatalomnak tekintette.

24 2Királyok 9

25 2Királyok 13,14kk.

26 2Sámuel 7; 1Királyok 1,8kk

27 1Sámuel 22,5; 2Sámuel 24,11; 1Kronikák 21,9; 29,29; 2Kronikák 29,25

28 1Kronikák 25,1kk.; 2Kronikák 29,30; 35,15 – figyelemre méltó az érdekes kapcsolat a próféták és a zenész testületek között

29 2Kronikák 9,29

30 2Kronikák 9,29

31 2Kronikák 12,15

32 2Kronikák 13,22

33 Ózeás 4–14

AsszírIA bukásával egy időben érkezik az arroganciának, az ember bálványimádó magatartása gyökerének elpusztulása is. Mikeás és Szofoniás, is tudtak az asszír veszélyről, de Mikeás egy kései interpolációját kivéve,³⁴ ők ugyanúgy, mint Izaiás, nem vonták be Babilóniát történelmi előrelátásukba. Náhúm, aki kicsit később érkezett, örvendezett AsszírIA bukásán, de hallgatott Babilóniáról. Habakkuk könyve az asszír hegemoniából a babilóniai uralomra való átmenet időszakát tükrözi. Jeremiás, aki prófétai elhívását i. e. 627-ben kapta, az ellenséget, akit „az északról való nemzetnek” nevezett, Babilóniával csak a Karkemisi csata után (i. e. 605) azonosította, és ezután egyszer ismét visszatért eredeti képéhez, az „északról való nemzethez”. Perzsia soha nem kerül említésre, mint Babilónia utóda Jeremiásnál. Ezékiel, aki Nebukadnecár idején élt prófétált Babilónia bukásáról, de soha nem jelölte meg Perzsiát, mint hódítót.³⁵

Csak a száműzetés idején élt anonim próféta, Deutero-Izaiás³⁶ idején kerül Círus, Perzsia királya kifejezetten említésre, és akkor kedvező módon.³⁷ Izrael három utolsó prófétája, Aggeus, Zakariás, és Malachiás, a száműzetés után működtek, perzsa uralom alatt, és nem voltak tudatában a görög birodalom eljövendő uralmának. Eltekintve néhány későbbi jelenségtől, a próféták jóslatai mindig saját koruk helyzeteire irányultak.

Így tehát a klasszikus prófécia kialakulása és központi időszaka egybeesett a nagy világbirodalmak felemelkedésével és bukásával. A korai próféták idején a politikai-történelmi horizont korlátozott, helyi jelentőségű volt. Az ellenség – az ammoniták, moabiták, edomiták, filiszteusok és az arameusok – azokban az időkben nem törekedtek világhatalomra. A korszak, mely tanúja volt a nagy birodalmak megszületésének, tanúja volt az egyedülálló vallási jelenségnek, a klasszikus próféciának is, mely ezeket a világszinten is jelentős eseményeket saját teológiai szempontjából interpretálta. Izrael Urát úgy tekintette, mint a világtörténelem drámájának rendezőjét. A mindig változó szereplői névsorában ott voltak a korszak olyan jelentős történelmi személyiségei, mint Szárgon, Szennácherib, Nebukadnecár, Círus, de figyelme mindig Izraelre összpontosult. Legfőbb szempontja Izrael sorsa volt az Isten által irányított világpolitika arénájában. A próféták megadták a választ a „miért” kérdésre a pusztulást illetően, és a „hogyanra” a jövőre vonatkozóan.

34 Mikeás 4,10

35 Perzsia csak egyszer kerül említésre ezzel kapcsolatban, és akkor mellékesen Ezékiel 38,5

36 Izaiás 40-55. fej.

37 Izaiás 44,28; 45,1

2.4. Izrael jövője

A megújított szövetségben Izrael jövőbeni közössége, melyet a maradék alkot,³⁸ akik túléltek az „ÚR Napját”, békében fognak élni, nem ismerik majd az elnyomást, az igazságtalanságot és a háborút.³⁹ Ez olyan kor lesz, melyben Isten dicsősége megnyilvánul az egész emberiség számára.⁴⁰ Minden nemzet elveti majd a bálványimádást, egyedül Izrael Istenét ismeri el és imádjá majd.⁴¹ Jeruzsálem a világ spirituális központja lesz,⁴² melyből az egész emberiség számára árad Isten útmutatása. Izrael, Deutero-Izaiás szerint, próféta nemzeté válik,⁴³ aki Isten tanítását osztja szét az egész emberiség számára⁴⁴ és dicsőségét beszéli el.⁴⁵ „A nemzetek világosságává” válik⁴⁶ és Isten áldását és jótéteményeit szállítja majd a föld minden határáig.⁴⁷

3. Hamis próféták

A probléma, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a prófétát, akit valóban Isten küldött a „hamis” prófétától, nem könnyű kérdés. A hamis prófétának nincs elnevezése a Bibliában. A rabbinikus irodalomban található megkülönböztetést a Biblia görög fordítása vezette be Jeremiás könyvének néhány versébe⁴⁸ és Zakariás könyvébe,⁴⁹ és mint pseudoprófétákat említi. A héber Bibliában azonban mind a „hamis”, mint az „igaz” prófétára a navim elnevezés található, és mindkét csoport inspirációra és küldetésre hivatkozik. A Deuteronomiumban van számos, nem túl sikeres kísérlet, hogy megdönthetetlen kritériumokat támasszon a kettő megkülönböztetésére. Deuteronomium 18,20–22 állítja: „Annak a prófétának pedig, aki egyetlen szót is merészel hirdetni a nevemben, aminek a hirdetésével nem bíztam meg, vagy aki más istenek nevében beszél – az ilyen prófétának meg kell halnia. És ha azt kérdezed magadban, miről ismerjük meg azokat a szavakat, melyeket nem az Úr mondott? – tudd meg hát, azok a szavak, melyeket bár a próféta az

38 Izaiás 4,3–4; 8,16–17; 10,20–21; Jeremiás 31,31.; Ámosz 9,8.; Mikeás 7,8; Szofonias 2,3.9

39 Pl. Izaiás 2,1–5; 10,27; 11,1–9; 60,5–16; 61,4–9; Ózeás 2,21kk.; Mikeás 4,3–4

40 Izaiás 40,5

41 Izaiás 19,18–25; 45,22kk.; Jeremiás 3,17; 12,16; Ezekiel 17,24; Mikeás 7,16kk.; Habakuk 2,14; Szofonias 2,11; Zakariás 2,15; 8,20–23; 14,16–21

42 Izaiás 2,2

43 Izaiás 49,2–3; 51,16; 59,21

44 Izaiás 42,1–4

45 Izaiás 43,21

46 Izaiás 42,6; 49,6

47 Izaiás 45,22–24

48 Jeremiás 6:13:26 (=LXX 33); 7, 8, 11, 16; 27 (=LXX 34):9; 28 (=LXX 35):1

49 Zakariás 13,2

Úr nevében hirdet, nem válnak valóvá, és nem teljesülnek, ezek olyan szavak, melyeket nem az Úr mondott. A próféta mondta őket elbizakodottságában. Nem kell tőlük tartanod.” Deuteronomium 13,2kk egy lépéssel tovább megy: még akkor is, ha egy próféta olyan orákulumokat nyújt, melyeket végül jelek igazolnak, amennyiben üzenete más istenek tiszteletére irányul, nem kell hallgatni rá, mivel megjelenése csak próbatétel, hogy vajon a nép egyedül az Urat szereti és tiszteli-e.

Mindazonáltal olyan példák, amikor egy zsidó próféta másik isten nevében szól⁵⁰ ritkán fordulnak elő, és egy sincs, mely azt követelné, hogy egy idegen istent tiszteljünk. A legtöbbjük nyilvánvaló őszinteséggel és meggyőződéssel szól Isten nevében. Ami az orákulum beteljesedésének kronológiai kritériumait illeti, ennek nem volt jelentősége, bármely időpontban is történt a prófécia. Hogyan függeszthette volna fel ítéletét a nép, amikor Hánánjá azt mondta nekik, hódoljanak be Babilon királyának, és azt jósolta, hogy a babiloni fogság két éven belül megszűnik, míg Jeremiás kijelentette, hogy Isten terve az, hogy Izrael megadja magát, és 70 évig marad száműzetésben?⁵¹ Jeremiás maga is teljesen zavarban volt, és anélkül hagyta el a vita terét, hogy további ellentmondást tett volna Hánánjának.⁵² Ezen túlmenően, számos olyan alkalom került feljegyzésre, melyben egy elismert próféta által mondott prófécia nem materializálódott olyan módon, ahogy azt a próféta jelezte – még egész élete folyamán sem! Néhány példát elég idézni erre: Jeremiás gyalázatos halált jóslott Jehojákim királynak,⁵³ a 2Királyok 24,6 azonban határozottan cáfolja ezt a jóslatot. Ezékiel előre jelezte Tírusz elpusztulását Nebukadnecár kezétől,⁵⁴ de később beismerte, hogy a király ostroma a város ellen sikertelen volt.⁵⁵ Sem Aggeus⁵⁶ sem Zakariás⁵⁷ dicsőséges várakozásai és tervei Zerubbabel számára soha nem valósultak meg.

Jeremiás egy másik objektív kritériumot keresett az igaz és hamis próféta megkülönböztetésére, amikor drámaian konfrontálódott Hánánjával Ázzur fiával.⁵⁸ Hananja kijelentette Ádonáj nevében, hogy az Úr letöri Babilon igáját, és két éven belül a Babilonba száműzött nép, és királyuk, Jehojáhin visszatér Izraelbe. Jeremiás őszintén kívánta, hogy Hánánjá szavai igazaknak bizonyuljanak. Nem kérdőjelezte meg a jóslat őszinteségét, és nem hívta Hánánját hamis prófétának, csupán rámutatott, hogy „Te előtted és én előttem a régi próféták háborúró, pusztulástól

50 Jeremiás 2,8; 23,13

51 Jeremiás 27–28

52 Jeremiás 28,11

53 Jeremiás 22,19

54 Ezékiel 26,7–14

55 Ezékiel 29,17–20

56 Aggeus 2,21–23

57 Zakariás 4,6–7

58 Jeremiás 28

és járványról prédikáltak sok ország és királyság ellen.” Csak a jövő igazolhatja annak a prófétának a jóslatát, aki békét jövendöl: „Mert arról a prófétáról, aki jólétet jósol, csak akkor ismerik el, hogy az ÚR küldte, ha szavai beteljesülnek.” Tehát fel lehet felfüggeszteni egy ítéletet addig, amíg a történelem nem döntött?

Jeremiás – mindenki másnál jobban – állandó harcban állt ezekkel a prófétákkal. Három különböző típusát támadja a „hamis” prófétáknak:⁵⁹

1. akik álmokat látnak, és azokat úgy mondják el, mintha Isten szavai lennének, és így félrevezetik a népet: „A próféta, aki álmot lát, mondja el álmát!”
2. azok, akik plágiumot követnek el, „akik ellopják az Én szavaimat egymástól” és úgy tesznek, mintha közvetlen revelációban lett volna részük,
3. azok, akik „saját szavaikat használják”, kifőzik saját orákulumaikat, és, mint prófeciát adják tovább. Amikor azonban próféta került összetűzésre prófétával, nemcsak a nép zavarodott össze, hanem Jeremiás maga is. Hánánjá esetében szavát veszítette, és képtelen volt egyetlen objektív kritériumot megjelölni, mellyel igazolhatta vagy diszkvalifikálhatta volna ellenfelét.⁶⁰

Hogy még jobban bonyolódjon a helyzet, előfordulhat, hogy egy „hamis” próféta félrevezeti az igaz prófétát,⁶¹ és a hamis prófeciát maga Isten is inspirálhatja, hogy megtévessze és csalogassa Izraelt.⁶² Ezékiel szerint,⁶³ ezen túlmenően, Isten valójában rászedheti a jóhiszemű prófétát is arra, hogy hamis üzenetet továbbítson!

Amennyiben valamelyik próféta morális jelleme kérdéses volt – ha iszákos,⁶⁴ házasságtörő, vagy hazug volt;⁶⁵ ha megélhetésre használta hivatalát úgy, hogy azt mondta a népnek, amit hallani akartak, és nem azt, amit hallaniuk kellett;⁶⁶ vagy ha „hivatásos” próféta volt a templom személyzetéhez kapcsolódva,⁶⁷ hitelessége nyilvánvalóan nagymértékben kérdésessé vált. Mi a helyzet azonban a többiek esetében? Ha nem volt különbség a prófécia technikai formájában, mi a helyzet a tartalomra vonatkozóan? Nyilvánvalóan az egyetlen, de messze nem megdönt-hetetlen kritérium az üzenet természetére vonatkozóan az, hogy jólétről vagy csapásról szólt-e. A nemzeti vallásos üdvözülésről szóló proklamációk gyanú tárgyát

59 Jeremiás 23

60 Jeremiás 28

61 1Királyok 13

62 1Királyok 22,21kk.

63 Ezékiel 14,9–11

64 Izaiás 28,7

65 Jeremiás 23,14

66 Mikeás 3,11

67 A pap és a próféta közös bírálata fellelhető: Izaiás 28,7; Jeremiás 23,11.34; Mikeás 3,11; Zakariás 7,2–3

képezték több mint 250 évig.⁶⁸ Lehetséges volt, hogy ezek a próféciaik a királyság és a kultusz nemzeti érdekeit szolgálták.⁶⁹

Ez sem lehet azonban abszolút értékű meghatározás, mivel mind a száműzetés előtti, pl. Nahum 2,1; Jeremiás 30–33 (amennyiben ezek a fejezetek működésének korai szakaszából származnak), száműzetés korabeli, pl. Deutero-Izaiás, és száműzetés utáni próféták is, pl. Aggeus, Zakariás, és Malakiás adtak vigasztaló üzeneteket, és néhányan közülük a kultuszról is pozitívan vélekedtek. Így tehát a próféciaik hamissága vagy igazsága nem lehet meghatározható a forma és tartalom külső jegyei alapján. Ezt csak az a személy döntheti el, akinek valódi beelátása van Isten terveibe a kérdéses történelmi pillanatban. A próféta „akinél az Én szavam van, hirdesse az Én szavamat hűségesen. Mi köze van a szalmának a búzához?... nem olyan-e szavam, mint a tűz... mint a pöröly, mely szétzúzza a sziklát?”⁷⁰

4. Biblián kívüli prófécia: Mari

A látnokokat a név igazolta Izraelen kívül.⁷¹ Az Új-Asszír korszakban a kedvező jóslatokat személyesen szállították Aszarhaddon királynak olyan egyének – legtöbbször nők, akik Istár nevében fordultak a királyhoz. Nagyobb jelentőségűek azonban a korai prófécia megértésében azok az Mariból származó ékírásos dokumentumok, melyek karizmatikus egyénekre utalnak, akik spontán alkalmakkor jelennek meg a király előtt, hogy szóbeli üzenetet adjanak át számára egy istenség parancsára: Dagan, Terqa és Tutul istene; Adad, Kallasszu és Aleppo istene; vagy Anunitu Mari istene nevében. Ezeket az isten által inspirált embereket az akkád muhhüm (femininum: muhhutum), „őrült, eksztatikus” (héber: mesugga),⁷² elnevezéssel illetik, illetve az apilum (femininum: apiltum), „válaszadó” kifejezéssel nevezik. Az utóbbi valamennyire hasonlatos az udvari prófétához, amilyen Gád és Nátán voltak. Említésre kerül az apilum egy csoportja is, mely megfeleltethet a Bibliában említett prófétai csoportoknak. Mariban nők is viselik ezeket a

68 Vö. 1Királyok 22:11kk.; Jeremiás 6,14; 8,11; 14,13; 23,17; 28,2kk.; Ezekiel 13,16; Mikeás 3,5kk.

69 Hánánjá a kultikus edények korai visszatértét jövendölte – Jeremiás 28,3

70 Jeremiás 23,28–29

71 Zakir feliratok: Hamat, Emát: város Szíriában az Orontész mentén (Ámosz 6,2: a nagy Hamat), az arámok fővárosa; az új hettita képrásos szövegekben Anatu; IV. Antiokhosz Epiphánész idejében átmenetileg Epiphánia, ma Hama. A város akkor élte fénykorát, amikor arám főváros volt (Zakir király stéleje); ennek a korszaknak emlékei: az ún. nagy épület, az elefántcsont plakettek, a föníciai és arám tulajdonnevek.

72 2Királyok 9,11; Jeremiás 29,26; Ózeás 9,7

címeiket; őket hasonlítani lehet a Bibliában említett prófétanőkhöz: Huldához,⁷³ Noadiához⁷⁴ és Miriamhoz.⁷⁵

A prófétai kijelentések elfogadott bevezető formulája (kivéve a templomi kijelentéseket) a jól ismert „hírvívő formula”: „Így szólt hozzám; Az Isten (személynév) küldött engem.” A Biblia gyakran használ hasonló kifejezéseket, pl., „Így szólt az ÚR”; „az ÚR, a héberek istene küldött engem.”;⁷⁶ és „Ádonáj küldött engem”.⁷⁷ A Marii próféta istene szavait, melyek gyakran egy álomban nyilvánulnak meg neki,⁷⁸ átadja a királynak, és követeli, hogy a király teljesítse az isten akaratát. Az egyik táblán⁷⁹ még egy idegen nemzet, Babilon prófécijára is van példa.

Bár a Mari dokumentumok tartalmazzák a bibliai próféciaát leginkább megközelítő párhuzamokat, számos jelentős eltérési pont mutatkozik:

1. Az izraeli próféciaától eltérően a Marii próféta nem lép fel semmilyen szociális vagy etikai követelménnyel, hanem korlátozott jelentőségű kultikus és politikai ügyekkel foglalkozik.
2. Üzenete elsősorban a királyhoz szól, és rendszerint az a szándéka, hogy a királynak a kedvező figyelmét elnyerje annak az istennek a kultusza iránt, aki küldte őt. Ő maga nem fordul a néphez.
3. Cselekedeteit nem jellemzi olyan vallási ideológia, mint az izraeli prófétákét, és nincs semmiféle proklamáció az emberi történelemben való isteni beavatkozásra vonatkozóan.
4. A Mari dokumentumokban legalább két olyan momentum van,⁸⁰ amikor a végző döntés a királyra van bízva és így a próféta szava nem abszolút.
5. A Mariban szokásos gyakorlat, miszerint egy hajfűrtöt, vagy a próféta tunikájának egy rojtját küldték el, hogy azonosítsák a prófétát, és igazolják hitelességét, nincs jelen a Bibliában, ahol a próféta szava az egyetlen és abszolút igazolás a próféta számára.

73 1Királyok 22,14

74 Nehemiás 6,14

75 2Mózes 15,20

76 2Mózes 7,16

77 Jeremiás 26,12

78 Vö. 4Mózes 12,6; 5Mózes 13,2; 1Sámuel 28,6.15; Jeremiás 23,25kk.; 29,8; Zakariás 10,2

79 Archives royales de Mari (= ARM), 13 (1964), no. 23.

80 ARM, 2 (1950), no. 90; 3 (1950), no. 40.

6. Még az igazolás ilyen jelei mellett is a próféta szava Mariban néha hitelességi ömeneknek volt alávetve. A bibliai próféták szavaival ellentétben a Marii próféták szavai nem tartanak igényt feltétel nélküli elfogadásra.
7. Nincs az izraeli próféciában láncolatra utaló analógia,⁸¹ arra a láncolatra, mely a próféták egymást követő, századokon átívelő vonulatát produkálta. Olyan prófétákét, akik vezették és tanították a népet, megfedték őket bűneikért, és a pusztulás büntetésének lehetőségével fenyegettek, vagy a jövőbeni restaurációt hirdették. Mindazonáltal a Mariban működő próféták inkább összehasonlíthatóak a korai izraeli udvari és kultikus prófétákkal, akik elsőként az uralkodókat szólították meg. Ebből származik az intézménynek közös Közel-Keleti háttere.

5. A Talmud

A számos aggadikus elem dacára, mely a rabbinikus irodalomban a prófétákkal és próféciával kapcsolatosan megtalálható, a prófétákról vallott rabbinikus nézetről tiszta képet kaphatunk. Ez lényileg két alapelven nyugszik. Az első, hogy Mózes volt a „próféták mestere”, és ő utána egyetlen prófétának sem sikerült úgy, mint neki az isteni természetébe behatolni, közösségre lépni Istennel, és megkapni üzenetét úgy, hogy közben teljesen birtokában maradhatott saját felfogóképességének is. Mindez világosan kifejezésre kerül a Bibliában,⁸² de minden jövőbeni próféciára is alkalmazhatóvá válik. E koncepció különböző módon nyer megfogalmazást. A legszembeötlőbb ezek közül, hogy Mózes láthatta az istenit, egyfajta tiszta tükrön keresztül, a többi próféta pedig megtört tükrön keresztül. A Talmud szerint: „egy tükrön keresztül, melynek nincs fénye”,⁸³ az Újszövetség szavai szerint pedig: „tükrő által homályosan”.⁸⁴

Van egy tendencia arra nézve is, hogy Izaiásnak elsőbbséget adjanak a próféták között. Bár kijelentésre kerül, hogy a négy majdnem kortárs próféta, Izaiás, Ámosz, Mikeás és Ózeás közül, Ózeás az első mind időben, mind jelentőségben⁸⁵, mégis állítják, hogy az összes próféta közül csak Mózes és Izaiás „tudták, mit prófétálnak”.⁸⁶ Mindkettőt együtt emlegetik úgy, „mint a próféták legnagyobbikát”.⁸⁷

81 Vö. Izaiás 30,10; Jeremiás 7,25; 25,4; 29,19; Ózeás. 6,5; 1,;11; Ámosz 2,11–12; 3,7

82 Numeri 12,6–8

83 Jevámót 49b

84 1Korintusi. 13,12

85 Peszáchim 87a

86 Midrás-Zsoltár 90,1 no.4

87 Deuteronomium Rabba 2,4

Izaiás többet prófétált, mint bármely más próféta, és ő nemcsak Izraelnek, hanem az egész emberiségnek prófétált;⁸⁸ ő a revelációt közvetlenül Istentől kapta mindig, és próféciái amolyan „dublörök” voltak.⁸⁹ Ha Ezékiel kapott engedélyt, hogy az isteni lényegtől olyan revelációt kapjon, mint Izaiás, ő úgy látta Istent, ahogy egy „falusi látja a királyi személyt”, míg Izaiás úgy látta Istent, mint egy „metro-polisz lakója (kerákh), aki látja a király személyét”.⁹⁰

A második alapelv az elsőből következik. Ez annak a hangsúlyozása, hogy a próféták semmilyen vallási újítást vagy új tanítást nem hoztak, funkciójuk a Tóra tanításának kiterjesztése és megvilágítása volt. A Talmud úgy értelmezi a Leviticus 27,34 versét, „ezek a parancsolatok, melyeket az ÚR Mózesnek parancsolt Izrael gyermekei számára a Szinái hegyén”, hogy „ezért egy próféta se tegyen új felfedezéseket”.⁹¹ „A próféták nem vettek el, és nem tettek hozzá ahhoz, ami a Tórában írva van, kivéve a Megilla olvasására vonatkozó parancsolatot”, és erre is kerestek bibliai szankciót.⁹² Evvel megegyezően, a zsidó tradíció szerint a Tórát és Mózeszt csupán továbbvitték a vének utódai József után, a Nagy Zsinagóga férfúinak elődei. A prófétáknak azon kijelentései, melyeknek nincs igazolásuk a Tórában, vagy gyökerük nem ott van, nem képezhetik a zsidó háláchá részét. A keresztény gondolkodás szerint, mely alapelemeiben zsidó eredetű, Jézusban teljesedett ki Isten kinyilatkoztatása.

A rabbik szerint a próféták száma megszámlálhatatlanul sok volt. „Kettőzd meg a számát Izrael fiainak, akik kijöttek Egyiptomból.”⁹³ Minden törzsből származtak próféták. Mégis, csak azok a próféciák kerültek feljegyzésre, melyekben a jövő generációinak szóló tanítás volt, „melyek arra szolgáltak”. A zsidó hagyomány szerint 48 férfi próféta volt és 7 prófétanő: Mirjámhoz⁹⁴, Deborához és Huldához a rabbik hozzáadják Sárát, Hannát, Abigélt és Esztert⁹⁵. Volt 7 nem zsidó próféta is: Balaám és apja Beor⁹⁶, Jób és három kísérője, és Elizeus Barachel fia⁹⁷, de közülük Balaám összehasonlíthatatlanul a legnagyobb volt. Őt még Mózeszel is egyenrangúnak tekintették, így a nem zsidó nemzetek nem panaszkodhattak, hogy prófécia nélkül maradtak.⁹⁸ Mégis a prófécia számukra éjszaka érkezett, és csak

88 Peszikta Rabbati 34,1 58a

89 Peszikta deRab Kahana 125b

90 Chágigá 13b

91 Sábbát 104a

92 Megillá 14a

93 Szukká 27b

94 Exodus 15,20 és Numeri 12,2

95 Megillá 14a

96 Szánhedrin 105a

97 Bává Vátrá 15b

98 Jalkut 966; Numeri Rabba 14,34

„fél szavakban”, a „függöny mögül”.⁹⁹ Minden próféta a messiási korról csak próféta, vagyis a jelenlegi világ nem az ideális állapot, de nem adatott meg számukra, hogy az eljövendő égi világot lássák.¹⁰⁰ Az állítás, miszerint „ugyanaz az üzenet (jel) adatik számos prófétának, de nincs két próféta, aki ugyanabban jelben prófétálna”,¹⁰¹ valószínűleg úgy értendő, hogy ez arra utal, hogy minden próféta Isten szavát tárja fel, de mindegyiknek megvan a saját különös üzenete vagy tanítása. Az antropomorfizmus bátor használata a prófétáknál „nagyságuk” jele.¹⁰² Jeremiás kivételével minden próféta a remény és vigasz egy megjegyzésével zárja próféciaját.¹⁰³ Ahol egy prófétának a származása is meg van adva, ez azért történik, mert az apja is próféta volt; ahol származásának helye nincs megadva, az azt jelenti, hogy a próféta jeruzsálemi volt.¹⁰⁴

A próféták a T'náchban a Korai és Késői Próféta csoportját alkotják, de a Koraiak az Első Templom korabeli összes prófétát magában foglalják, a Későbbiek csoportjához csak a száműzetés utáni – Aggeus, Zakariás és Malakiás – tartoznak.¹⁰⁵ Minden próféta gazdag volt. Érdekes bizonyítás található erre Ámossal kapcsolatban. Ő egyszerre volt Tekoai pásztor¹⁰⁶ és a szikamor fák gondozója.¹⁰⁷ Mivel szikamor csak a Sefhelaban nő, nem a hegyes Tekoa tartományban, valószínűleg gazdag földbirtokos volt nyájakkal Júdeában és ültetvényekkel Sefhelaban.¹⁰⁸ Amikor a prófécia véget ért, a Sekhina¹⁰⁹ eltávozott Izraelből és a Bat Kol¹¹⁰ vált részleges helyettesítővé.¹¹¹ Talmud beszél a próféták rendjéről is.¹¹²

99 Genesis Rabba 52,5

100 Beráchót 34b

101 Szánhedrin 89a

102 Numeri Rabba 19,4

103 Jeruzsálemi Talmud, Beráchót 5,1, 8d

104 Megilla 15a

105 Szótá 48b

106 Ámosz 1,1

107 Ámosz 7,14

108 Nedárim 38a

109 Sekhina (jelenlét) – az isteni jelenlét vagy Isten jelenvalósága. A Sekhinát gyakran azonosítják Istennel, de néhány zsidó filozófus egy fényből teremtett külön lénynek tartotta, mellyel az ember kapcsolatba lép.

110 Bat Kol (a hang leánya) – Mennyei hang, mely Isten üzeneteit közvetítette, miután a bibliai prófécia korszaka véget ért.

111 Jómá 9b

112 Báva Vátrá 14b

6. A zsidó filozófia

6.1. Alexandriai Philo

Alexandriai Philo¹¹³ a prófétát papnak, látnoknak és törvényadónak tekinti egy személyben. A prófétai megismerés az értelmet meghaladó legmagasabb forma, mely az érzéki percepción alapszik. Amikor az isteni prófétai szellem az emberen nyugszik, az ember általa „elragadtatásba” esik, mintegy örületbe, avagy „józan részegségbe”. Minden prófécia Isten kegyelméből származik, de az isteni szellem által történő prófécia, az angyalok vagy az isteni hang által történő kommunikációtól eltérően, a befogadó előkészítését követeli meg, akár zsidóról van szó, akár nem. A befogadónak kifinomultnak, bölcsnek, igaznak kell lennie, és egyéni érdekektől függetlennek.

6.2. A középkori zsidó filozófia

Az, hogy a próféták és a prófécia a középkori zsidó filozófia nagy témája volt, az egyáltalán nem meglepő. Amikor egy vallási közösség az isteni kinyilatkoztatás által kapott törvény alapján határozza meg magát, a törvény természete, átadásának módja, és az emberi közvetítő tulajdonságai igen fontos kérdések. Túlzott leegyszerűsítés lenne, de ugyanakkor nem helytelen az a megállapítás, hogy ha nincs próféta, nincs Tóra – és ha nincs Tóra, nincs Izrael sem. A legkiválóbb középkori írások rendkívüli jelentőségűnek ítélik ezt a kéréskört, és ez leginkább talán Maimonides:¹¹⁴ A tévelygők útmutatója c. munkájára illik. Részletes elemzésen keresztül Maimonides új kiindulóponttal szolgál a prófétai jelenség megismeréséhez és megértéséhez. A korai rabbik, valamint a falaszifa, mely Platont és Arisztotelest követő muszlim tanítványok elemzéseire támaszkodott és újraértelmezte a kérdést, Maimonides megváltoztatta azon látásmódot, ahogy a zsidó prófétákat, és különösen a legnagyobb prófétát, Mózeszt szemlélték. Azért, hogy megismerjük Maimonidesnek prófeciáról vallott nézetének a tradicionális felfogástól való eltérését, meg kell vizsgálnunk azt a kritikai módot, ahogy Maimonides felhasználta al-Farabi¹¹⁵ és Avicenna¹¹⁶ filozófiai tanítását. Maimonides számára a próféták és prófécia tanulmányozása a politikai tudomány része volt. A próféta politikai funkciójának hasonló hangsúlyozása a Maimonides előtti zsidó írásokban csak igen halványan található meg.

113 Alexandriai Philo vagy Philo Judaeus i. e. 20–i. u. 50.

114 Mose Maimonides – Mose (Moses ben Maimon – Rambam: Rabbi Moses Ben Maimon (1135–1204)

115 Farabi, Abu Nasr Muhammad – Al-Farabi (870–950)

116 Avicenna – Abu Ali al-Hussein ibn Abdallah ibn Sina (980–1037)

6.2.1. Száádjá Gáon¹¹⁷

A X. századi babilóniai Gáon, Száádjá, a „Hitek és vélemények könyve” c. művében¹¹⁸ a próféciát szükségesnek tekinti mind a tradicionális, mind a kinyilatkoztatott parancsok esetében. Az utóbbi esetben a próféta Isten eszköze, hogy akarátát megismertesse az emberekkel. Az előbbi esetben a prófétai kinyilatkoztatás kiegészíti, korrigálja és megerősíti az emberi értelmet. Ahelyett, hogy az ember saját eszközeire hagyatkozna egy ésszerű erkölcsi törvény létrehozásában, megadattak számára a parancsolatok, melyekkel úgy anticipálhatja az értelem várható konklúzióit, hogy specifikus lehet, és nem meghatározatlan, ahogy az értelem konklúziói önmagukban lennének. A próféta hitelességét az általa végzett csodák igazolják, de ezen igazolás csak arra a tanításra vonatkozhat, mely nem mond ellent a józan észnek. A csodák nem igazolhatják azt a prófétát, akinek üzenete abszurd, és racionálisan lehetetlen.

6.2.2. Judá Hálévi¹¹⁹

Judá Hálévinek a próféciáról vallott, a „Kuzari” c. művében vallott nézetei Izrael gyermekeinek és Izrael földjének egyedülállóságát hangsúlyozzák. Az egész választott nép kiválasztott földjén arra törekedett, hogy elérje a prófécia szintjét, és sokan közülük, vagy a legtöbbszörük, valójában el is érték ezt a szintet.¹²⁰ Az isteni törvényhez ragaszkodók legkisebbike is nagyobb, mint a legnemesebb a pogányok között. Nem ismerünk próféciát más nemzetből vagy a filozófusok között¹²¹. A prófécia ajándéknak tűnik. A prófétai inspiráció elérésének vagy kiérlelésének módjai különbözőképpen kerülnek kifejtésre a Kuzariban, de az intellektus tökéletesítését a mű kifejezetten nem említi. A hangsúlyt inkább a jámbor cselekedetek hosszantartó gyakorlására, a szentségre és tisztaságra való törekvésre helyezi. Ezen az úton közeledik az ember Istenhez, amennyire emberileg lehetséges, és a legmagasabb szinten elérheti „Ádonáj jelentésének” ismeretét. Az Ádonájról való tudás prófétai intuíción át ragadható meg, és annak ismerője az angyalok szintjére emeltetik. Ezzel ellentétben „Elohimnak, a mindent felügyelő Istennek a jelenléte elérhető az emberi értelem számára külső segítség nélkül, de Arisztotelesnek ez az Istene nem azonos Ábrahám Istenével.”¹²² Azok, akik prófétai inspiráció által „megízlelik és látják, hogy jó az Úr” képesek sokakat maguk után vonzani. Amikor a zsidók politikai valóságát is alkották, a papok és a próféták a nép tanácsadói

117 Száádjá (Ben Jozsef) Gáon (882–942)

118 Száádjá Gáon: Hitek és vélemények könyve 3. fejelet.

119 Judá Halevi (1075 előtt–1141)

120 Judá Halevi: Kuzari 1,103.109; 2,14; 4,17

121 Judá Halevi: Kuzari 5,20; 1,4.99

122 Judá Halevi: Kuzari 2,14; 5,20; – 1,103; 4,15–16

és vezetőik voltak. Az isteni törvényhez ragaszkodók megnyugvásukat megtalálják a próféta tanításokban. Az egyszerű beszédek vonzóbbak, mint a filozófusok ékesszóló érvelései¹²³. A próféták ereje mindenekelőtt abban a képességben rejlik, ahogyan az emberekhez szól.

6.2.3. Maimonides

Maimonides a prófécia pszichológiájára és politikai funkciójára vonatkozó elemzésében óvatosan kerüli a csodás és természetfeletti elemekre való gyors és könnyű hivatkozásokat. A prófécia természetes és érthető eszköz, mely által az isteni bölcsesség biztosítja az emberi faj létezését és tökéletesedését. A prófécia előfeltevélei céljainak fényében értelmezhetőek. Legmagasabb formájában a prófécia az isteni törvény kihirdetése, alacsonyabb formáiban népszerű instrukció, vagy az ember sürgetése, hogy ragaszkodjon az Isteni törvényhez. A törvény megkülönböztetett jellegének megragadásával közelebb juthatunk a törvény közvetítője természetének megértéséhez is.

Mint törvény, a Tóra általános, és közömbös a kivételes esetekkel szemben. Minden törvény igyekszik elfedni és meghaladni az emberek természetes sokféleségét a konvencionális megegyezés számos pontján keresztül. Az, hogy a Tóra miben különbözik egy pusztán emberi törvénytől, az a céljában válik láthatóvá. Az emberi törvény pusztán a politikai test jólétére és boldogságára irányul, akárhogy definiálja is azt a közönség, valamint a törvényadó. Nincs tekintettel a lakosság hitvilágának igaz voltára, vagy a civil renden túlmutató szempontokra. E törvényeknek a meghirdetője nem próféta. Az isteni törvény viszont megtesz minden olyat, amit a konvencionális törvény kíván megtenni, de törődik a lélek jólétével is. Istenről, valamint a létezés egészéről való igaz tudást plántálja be minden emberbe, azoknak képességeikhez igazodva. Ami megkülönbözteti a Tórát a hétköznapi törvénytől, az különbözteti meg a valódi prófétát is a hétköznapi törvényhozótól, ti. a spekulatív igazságok megragadásának képessége, mely párosul a néptömegek elérésének és tanításának képességgel.

Azon prófécijára vonatkozó vulgáris véleményt, miszerint Isten bármelyik erkölcsös embert – akár bölcs, akár tudatlan – prófétává tehet, el kell vetni. A filozófusi vélemény pedig, mely szerint egy bizonyos emberi tökéletesség természetes módon próféciahoz vezet, korrekcióra szorul. „A mi Törvényünk véleménye és a mi tanításunk alapja” az, hogy a prófécia edzésen és tanuláson át tökéletesített, megfelelő természetes diszpozíció – természetes eredménye, mely az isteni akaratnak a tárgya. Egy ember lehet képes a prófécijára, tökéletesíthette morális és racionális képességeit, és csodálatos módon mégsem válik prófétává. Maimonides a prófé-

123 Juda Halevi: Kuzari 2,28; 4,17

ciát Istentől eredő kiáradásként definiálja, mely az aktív intellektuson keresztül árad az egyén racionális képességei, majd pedig képzelőereje felé. Ahhoz, hogy az ember prófétálni tudjon, mindkét képességének tökéletesnek kell lennie a morális tökéletességet meghaladó módon, mely felszabadítja az embert a fizikai élvezetekkel való törődéstől és azok uralmától. Lehetővé teszi azt, hogy a legnagyobb odaadással forduljon az isteni dolgok felé. A tudomány embere, aki a spekuláció iránt elkötelezett, csupán a racionális fakultással rendelkezik az isteni kiáradás befogadására. Akik városokat vezetnek törvényhozóként, csak egy bizonyos tökéletesített képzelőerővel rendelkeznek, racionális képességeik hibásak, vagy nem eléggé képzettek. A mind a prófétát, mind a tudomány emberét elérő isteni kiáradás mértéke meghatározza azt, hogy ezek az emberek csak önmaguk válnak tökéletessé, vagy – magasabb rendű esetekben – magával ragadó erő készlettel őket mások tökéletesítésére is. Elkötelezettségük miatt, akár engedetlen és hitetlen népért is munkálkodhatnak, vagy egy királyi elnyomó ellen a nemzet védelmében. Az igaz prófétáknak a bátorság és jóvendőmondás magasan fejlett képességeivel is rendelkezniük kell. Mint tanítók és a nép vezetői az isteni törvény útján, az igaz próféták különbek a tudomány emberénél és a városok vezetőinél, uralkodóinál. Ez mindenekelőtt igaz a legnagyobb prófétára, Mózesre. A felsőbb világ közvetlen ismerete, az Istenről való spekulatív tudás megragadásának képessége anélkül, hogy premisszák és következtetések felhasználásához folyamodott volna, arra minősítette Mózeszt, hogy még a filozófusoknak is tanítója legyen. Tökéletes képzelőereje, melyekkel ezeket az igazságokat metaforikusan tudta bemutatni mindenki javára, képessé tette őt arra, hogy politikai uralkodóknak is vezetője legyen. Csak a legnagyobb próféta hoz törvényeket. A tökéletes törvényen keresztül, mely mindenki számára érthető nyelven van megfogalmazva, tökéletes közösség formálódik, mely arra rendeltetett, hogy ismerje és imádjá az Istent.

6.2.4. József Albo¹²⁴

Maimonides próféciaira vonatkozó számos tétele megerősítést nyer a XIV–XV. századi spanyol rabbinak, József Albo: Széfer há-Ikkárim¹²⁵ c. művében. A filozófusok körében hiányzó prófécia arra a következtetésre vezeti József Albót, hogy a prófécia nem pusztán természetes következménye a kutató szellemi tevékenységnek. Bár az isteni kiáradás eléri az ember racionális fakultásait, az ember felkészültsége mégis kevésbé meghatározó jellegű, mint az isteni akarat, és, hogy kérdéses az, hogy ez az ember javára válik-e vagy sem¹²⁶. Sem a jövő megjövendölése,

124 József Albo (XV. sz.)

125 József Albo: Széfer há-Ikkárim (A gyökerek könyve)

126 József Albo: Széfer há-Ikkárim 1,21.1; 3,8.6

sem a csodák megtétele nem az, ami a leginkább meghatározza, megkülönbözteti, jellemzi a prófétákat¹²⁷. A prófécia empatikus eszköz, mellyel a legtöbb megértetik az emberi véget. A prófécia legmagasabb formájában, az ember információt kap a szabályokról és irányokról, mellyel elvezetheti a nemzetet, vagy nemzeteket, illetve az egész emberiséget az emberi tökéletességre.¹²⁸ József Albo szerint „Nincs közöttünk senki, aki ezt a szintet elérte volna, kivéve Mózeset, a mi tanítónkat.”¹²⁹

6.3. Modern zsidó gondolkodók

A modern zsidó filozófusoknak a kinyilatkoztatásról vallott felfogása szerint a prófeciát vagy szubjektív tapasztalatként, vagy természetfeletti jelenségként értelmezik. Azok a filozófusok, akik a prófeciát szubjektív tapasztalatnak tekintik, többféle módon írják le. Néhányan elutasítják, hogy pszichológiai csalódásnak tekintsék, mások misztikus tapasztalatnak látják, vagy olyan „inspirált” lényeglátásnak, mely a morális, intellektuális és imaginatív képességek tökéletességéből fakad. Azok, akik a prófeciát természetfeletti jelenségnek tartják, különböznek a prófétai tapasztalat természetének megítélésében. Néhány filozófus, aki elfogadja azt a felfogást, miszerint a kinyilatkoztatást a tartalom természetfeletti kommunikációja alkotja, a prófeciát, az Istentől szóról szóra kapott üzenet autentikus átadásának tartja. Ez a nézet „a verbális inspiráció doktrínájaként” ismert, mások viszont az isteni reveláció tartalmára adott emberi válasz jelzésének tekintik. A második nézet képviselői szerint a prófeciában emberi és isteni elemek keverednek. Más filozófusok, bár elfogadják a természetfeletti kinyilatkoztatás létezését, megfosztják azt minden fogalmi vagy instruktív tartalmától, és pusztán az Isteni Jelenlét, a Sekhiná manifesztálódására korlátozzák. A próféta szavait úgy tekintik, mint egy revelációs tapasztalatra adott személyes választ.

Dogmatikus racionalistaként, Moses Mendelssohn¹³⁰ fenntartotta, hogy az értelem elláthatja az embert az üdvösséghez szükséges minden teoretikus belátással. Így ő a prófétai funkció leírásában kizárólag a gyakorlati szférára szorítkozott, vagyis az emberi cselekedet számára fontos instrukciók isteni közlésére.¹³¹

Az idealista filozófusok, hangsúlyozva a prófécia kognitív aspektusait, a morális és vallási lényeglátás speciális képességének tekintették a prófeciát. Hermann Cohen¹³² úgy gondolta, hogy a próféták úttörő gondolkodók voltak, akik megtisztí-

127 József Albo: Széfer há-Ikkárim 1,18.13; 3,10.16

128 József Albo: Széfer há-Ikkárim 3,8.9; 3,10.11; 3,12.1

129 József Albo: Széfer há-Ikkárim 3,10.11

130 Moses Mendelssohn (Moses ben Menahem) – Ra-Mbe-Ma-N, vagy Dessau Moses (1729–1786)

131 Moses Mendelssohn: Jerusalem (1852) 2,3

132 Hermann Cohen (1842–1918)

tották a vallást a mitikus elemektől, és a judaizmust egy törzsi vallásból univerzális etikai monoteizmussá fejlesztették. Az univerzális etikai monoteizmus lényege az Istenbe vetett hit és a morális törvényekhez való ragaszkodás.¹³³

Kaufmann Kohler,¹³⁴ mint sokan mások a „progresszív reveláció” doktrínájának képviselői közül, úgy tekintették a próféták „inspirált” morális és vallási lényeglátásait, mint fontos mérföldköveket az emberi szellem evolúciójában a magasabb etikai és metafizikai igazság felé.

Élesen bírálva az idealista teóriákat, mellyel a prófécíát az emberi szellem funkciójára redukálják, Solomon Ludwig Steinheim¹³⁵ azt állította, hogy a kinyilatkoztatást nem lehet pusztán a lényeglátás racionális és spirituális terminusaival megmagyarázni. A judaizmus központi vallási állításai nem származhatnak saját megértő-képességeinkből, azoknak belső korlátoltsága miatt. A prófécia elsődrendű funkciója azon vallási igazságok közvetítése, melyek csak természetfeletti revelációból tudhatók meg.¹³⁶ Mindazonáltal Solomon Ludwig Steinheim felruházta az értelmet azzal a fontos funkcióval, mely képes meghatározni azt, hogy az Írásnak mely részei tartalmazzák az örök igazság kinyilatkoztatásait.

Samson Raphael Hirsch¹³⁷ és más ortodox gondolkodók a Szentírás verbális inspirációjának doktrínájához ragaszkodtak. Ellenezték a Biblia-kritika minden formáját. Samson Raphael Hirsch hangsúlyozta, hogy az Írásra, mint alapvető adottságra kell tekinteni, ugyanúgy, ahogy a tudósok tekintenek a természeti jelenségekre, mint adottságra.¹³⁸ Elvetette az evolúciós teóriát, mely szerint a késői próféták működése fejlődés lett volna a korábbiakéhoz képest.¹³⁹

Naturalista gondolkodók, mint Ahad Ha-Am¹⁴⁰ és Mordecai Kaplan¹⁴¹ kizárták a prófécia természetfeletti vonatkozásait. Mégis, mert a zsidó nacionalizmus hívei voltak, nem tudták Hermann Cohent követni abban, hogy a prófétát pusztán az etikai univerzalizmus közvetítőjének tekintsék. Ahad Ha-Am szerint, aki a nemzetet az igazi etikai univerzalizmus hordozójának tekintette, a próféta a legkifinomultabb zsidó nemzeti szellem megtestesítője.

133 Hermann Cohen: Juedische Schriften, I (1924), 310–316.

134 Kaufmann Kohler (1843–1926)

135 Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866)

136 Salomon Ludwig Steinheim: Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge. 5.

137 Samson Raphael Hirsch (1808–1888)

138 Samson Raphael Hirsch: Nineteen Letters (1960), jegyzetek a 18. levélhez

139 Samson Raphael Hirsch: Horeb (1962), 7.

140 Ahad ha-Am – Asher Hirsch Ginsberg (1856–1927)

141 Menahem Mordecai Kaplan (1881–1983)

Zsidó egzisztencialista gondolkodók a próféciát, mint Isten és ember közötti dialógikus kapcsolatot jellemzik, és nem egy üzenet továbbításának tartják. Martin Buber:¹⁴² A próféta hite (1949) c. könyvében fenntartotta azt, hogy a próféta részese egy Isten-ember találkozásnak. A próféta üzenete tükrözi a próféta személyes válaszát az Istennel való találkozására.

Franz Rosenzweig¹⁴³ szerint, bár a kinyilatkoztatás egy természetfeletti esemény, mely bizonyos időben bizonyos egyénnel történik meg, a próféta szavai azonban tisztán emberi „interpretáció” a revelációs tapasztalatnak, melyben Isten kinyilvánítja az ember iránti szeretetét.

Abraham J. Heschel¹⁴⁴ vitatja, hogy a próféta tapasztalatok pusztán az Isten jelenlétére vagy szeretetére irányulnak. Szerinte az „isteni pátosz” revelációjára is vonatkoznak. Bár a prófécia egy kinyilatkoztatott tapasztalat, melyben Isten tervei és kívánságai az ember számára megérthetővé válnak,¹⁴⁵ a tapasztalat kifejezését befolyásolja a próféta kulturális háttéré és személyes stílusa.¹⁴⁶

A legutóbbi ortodox gondolkodók közül Joseph Soloveitchik¹⁴⁷: „A hit magányos embere”¹⁴⁸ c. cikkében kifejti, hogy a próféta találkozás, egy dialógus, melyet az Isten kezdeményez, és lehetővé teszi a „szövetségi közösség” megteremtését Isten és az ember között. A misztikus tapasztalattal ellentétben azonban a próféciát nem lehet pusztán vallásos érzelmekre vagy intuíciókra korlátozni, az magával hoz normatív tartalmakat is.

Abraham Isaac Kook¹⁴⁹ próféciára vonatkozó nézetei művében misztikus orientációját tükrözik.¹⁵⁰ Valódi metafizikai megértés Abraham Isaac Kook szerint nem lehetséges pusztán értelemmel. Amennyiben helyesen és jól képzett egy jámbor ember, akkor szent élete és képzelőereje képessé teheti őt arra, hogy az Isteni Forráshoz kapcsolódva megértse a valóságot a Sekhinának, az Isteni Jelenlétnek a fényében. Az istenivel való egyesülésből származó megvilágosulás legmagasabb formáját a próféciában éri el. Így Abraham Isaac Kook a próféciát az ember legvégső vallási céljának tekinti.

142 Martin Buber (1878–1965)

143 Franz Rosenzweig (1886–1929)

144 Abraham Joshua Heschel (1907–1972)

145 Abraham Joshua Heschel: *The Prophets* (1962), 307–23.

146 Abraham Joshua Heschel: *God in Search of Man* (1965), 258–62.

147 Joseph Dov Soloveitchik (1903–1993)

148 Joseph Dov Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith Tradition*, Summer, 1965.

149 Abraham Isaac Kook (1865–1935)

150 Abraham Isaac Kook: *Orot ha-Kodesh-ban*. 1 (1963), 267–72.

Bibliográfia

- BUBER, M.: *The Prophetic Faith* (1949)
- EISSFELDT, O.: *The Old Testament, An Introduction* (1965)
- GUTTMAN, M.: *Das Judentum und seine Umwelt*, 1 (1927)
- HESCHEL, A. J.: *The Prophets* (1962)
- HOELSCHER, G.: *Die Profeten* (1914)
- KAUFMANN, Y.: *The Religion of Israel* (1960)
- LINDBLOM, J.: *Prophecy in Ancient Israel* (1962)
- MOWINCKEL, S.: *Prophecy and Tradition* (1946)
- NETANYAHU, B.: *Don Isaac Abravanel* (1968)
- NOVECK, S. kiad.: *Great Thinkers of the Twentieth Century* (1963)
- ORLINSKY, H. M.: *Ancient Israel* (1954)
- PINES, S.: *Introduction to M. Maimonides, Guide of the Perplexed* (1963)
- von RAD, G.: *Old Testament Theology*, 2 (1965)
- ROBINSON, T. H.: *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (1932)
- ROTENSTREICH, N.: *Jewish Philosophers in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig* (1968)
- SCOTT, R. B. Y.: *The Relevance of the Prophets* (1944)
- STRAUSS L.: *Philosophie und Gesetz* (1935)
- WOLFSON, H. A.: *Philo*, 2 (1947)
- WURZBURGER, W. S. kiad.: *Tradition Anthology* (1961)

Papság a zsidóságban – jegyzetek¹

1. A papság képzetei az ókori Keleten

A Biblián kívüli forrásokban a kohén (pap) cím a kánaánita feliratokon és az ugarit dokumentumokban szerepel. Az arám káháná alak nyilvánvalóan a héberből kölcsönzött forma, ahogy az etióp káhénban is megtalálható a látnok vagy jövendőmondó jelentés. Úgy tűnik, hogy az arab fogalom is kánaánita kölcsönözés, végül is arámi. Etimológiája azonban teljesen nem tisztázott.

A papság intézménye, annak kiforrott státuszában társadalmi osztályként megtalálható a különböző vallásokban, azoknak kezdeti és fejlett változataiban, az ókori Közel-Keleten és másutt is, nincs meg azonban minden vallásban. Így, a papság, legalábbis annak kultikus megnyilvánulásai, nem léteztek az egykori arabok között, vagy más nomád-törzsi vallásokban. A kánaánita papság különbözött az izraeli papságtól, bár a papság kánaánita szóalakzata megegyezik a bibliával, pl. a kánaánitáknál lehet női papot, sőt, „főpapnőt” találni (rb khnt) , ami a „főpap” (rb khnm) párhuzama. Izraelben viszont, ezzel ellentétben, a papság a férfiakra korlátozódott, nem voltak papnők. A pap családjának női tagjai, feleség vagy leánygyermek nem rendelkeztek papi státusszal.

A papnak a kultuszban való részvételét elsősorban az istenség szolgálataként fogták fel. Ez a felfogás a templom természetében gyökerezett, amit szó szerint az „Isten házának”, az Istenkirály külön lakásának, tartózkodási helyének tekintettek. Ezen a lakóhelyen szolgák tartózkodtak, akik szolgáltak az istenségnek, teljesítették kívánságait. Az egész kultusz alapvetően az istenség szükségleteinek kielégítésére vonatkozott. A papság mibenlétének ilyen képe elfogadott volt az egész ókori világban, és kifejezésre jutott a papsággal kapcsolatos fogalmakban. Ilyen például a papot jelölő egyiptomi kifejezés, ami szó szerint azt jelenti, hogy „Isten

1 Az előadás elhangzott Terézvárosi „A papságról” című „Terézvárosi Biblikus Konferencia 2010” c. teológiai szimpozionon 2010. máj. 31-én (Keresztény-Zsidó Társaság – Avilai Nagy Szent Teréz Templom)

szolgája”. Izraelben ez a koncepció elvesztette aktuális, konkrét jelentését annak folyamán, ahogy a nyelvi használatban rögzült, de visszhangzik a bibliai forrásokban. A papokat Isten szolgáinak hívják², és templomi funkciójukat pedig szent szolgálatnak³. Isten előtt állnak, hogy szolgálatára legyenek⁴, közelednek Hozzá, hogy szolgálják⁵, asztalához mennek, hogy szolgálják Őt⁶.

2. A papság a hellenisztikus idők kezdetétől a Második Szentély pusztulásáig

A hellenisztikus korszak egészében a papság volt azon osztály, mely a legmagasabb státust foglalta el a nép körében. Közülük kerültek ki Júdea hivatali vezetői. Gyakorlatilag a főpap a független Júdea feje volt, és a politikai élet, valamint az adminisztratív irányítás számos más vezetője is pap volt. Úgy tűnik, hogy a Haszoneus időkig a kimagasló lelki vezetők, mint Josze ben Joezer (a II. sz. első felében) és mások, szintén köreikből származtak. A Templom elhomályosított minden más intézményt. Izraelen kívüli írók is, mint pl. Hecataeus (i. e. 550–476 görög történész), a papok nemzetének tekintették a zsidókat, és minden alkalommal úgy beszéltek a zsidó népről, mint amit a papok vezetnek. Amikor III. Antiochus jogokat adott Jeruzsálemnek, felmentette a papságot az adók egész sorától. Hecataeus a saját idejében számukat 1500 főre becsülte, de lehetséges, hogy ő csak Jeruzsálemre utalt, mivel a papok közül sokan laktak Júdea és Dél-Számária városaiban és falvaiban, és Jeruzsálemben csak a papi szolgálatra jöttek fel.

A főpap Cádok⁷ családjához és Jedájá⁸ templomi felügyelőihez tartozott, és Josúa ben Jehocádák⁹ leszármazottja volt. A hivatal apáról fiúra szállt, és ha ez nem volt lehetséges, a család egyik tagja került kinevezésre. A főpap haláláig szolgált, de Antiochus Epiphanes (i. e. 215–164) megszüntette ezt a szokást. A főpap és a vének képviselték a nemzetet az ország vezetése felé. A főpap felügyelte a templomi szolgálatot, ügyelt a főváros biztonságára és a vízszolgáltatásra, és ő volt a felelős az adók behajtásáért. A spirituális és kulturális tevékenységek is rá hárultak. Nagy főpapok, mint amilyen Simon, az Igazságos (i. e. 371–320) és II. Simeon

2 Izaiás 61:6; Jeremiás 33:21–22; Joel 1:9, 13; 2:17

3 Exodus 28:43; 29:30

4 Deuteronomium 10:8; 17:12; 18:5.7

5 Ezékiel 40:46; 43:19; 44:15

6 Ezékiel 44:16

7 2Sámuel 15,24-29

8 Nehemiás 13,13

9 Aggeus 1,1

ben Oniasz (i. e. 240–218) volt, a nemzet vallási fejlődésére jelentős befolyást gyakoroltak.

A főpapok fontos külföldi kapcsolatokkal rendelkeztek. II. Oniász nővére pl. a Transzjordániában élő Tóbiád családba házasodott. Idegen államok is a zsidó nép vezetőinek tekintették a főpapot, így pl. a spártaiak hozzá fordultak júdeai tárgyalásaik során.¹⁰

A főpapi ház nem volt egységes nemzeti és vallási kérdésekben. II. Simeon és III. Oniász, Ezdrás és Nehemiás tevékenységét folytatta, míg Jászon egyike volt a hellenisták vezetőinek, és ő volt az, aki Jeruzsálemet várossá tette. A főpap dinasztiája mellett más papok is kitűntek tevékenységükkel, mint pl. Hakkóc fiai, akik fontos szerepet tölthettek be a pénzügyi vezetésben már a perzsa időszak alatt is. Egyikük, Johanan privilégiumokat szerzett Jeruzsálem számára III. Antiochustól (i. e. 223–187). Fia, Eupolemus vezette a küldöttséget Júdás Makkabeus képviselőjében a Rómával kötött első egyezség idején. Jóllehet ez a család hellenisztikus befolyás alatt állt, tagjai a Hasmoneus dinasztia szolgálatába léptek, akik önmaguk is Jehoiarib felügyelői tevékenységének papjai voltak.

Bilgá felügyelői tevékenységéhez tartoztak egy másik papi háznak a tagjai, akik konvertiták voltak – Tóbiás fiaival együtt¹¹ – és a hellenisztikus mozgalom oszlopait adták. Simeon harcolt II. Oniász ellen, Menelaoszt pedig IV. Antiochosz (i. e. 175–164) nevezte ki főpappá, miután elmozdította Jászont. Egy újabb házból származó hellenisztikus főpap volt Alkimosz.

Néhány papnak Antiochus politikájához való kapcsolódása csökkentette a papi szféra presztízsét, de amikor a kormányzás a Hasmoneusokra szállt, úgy tűnt, hogy a papság elérte csúcspontját a nép előtt, hiszen Hasmoneus főpap lett egy független nemzetnek a vezetője és királya is. Ebben az időben indult el azonban a farizeus tudósoknak, a Tóra kutatóinak felemelkedése is, és ezzel elkezdődött a papság spirituális vezetői funkcióinak átvétele is. Ez különösen fontos abban a tekintetben, hogy a papok általában a szadduceus réteg vezetőiként voltak irányító pozícióban, központi bázisuk pedig a papság felső rétegéből adódott, mely egység pedig a szánhedrin meghatározó összetevője volt.

A saját utat járó vallási irányzatokon belül is (esszénusok, a Damascus-Irat¹², júdeai sivatagi vallási irányzatok) – írásainak tanúsága szerint – a papságnak tiszte-

10 1Makkabeus 12

11 Ezdrás 2,60; Nehemiás 7,62

12 Damaszkuszi Irat a neve az egyik qumráni iratnak. Ezen töredékek-iratok a 4-5-6. qumráni barlangokból származnak (4Q265-73 5Q12, és 6Q15). 1896-ban a Ben Ezra zsinagóga genizájában (Fustat/Fostat – Ó.Kairó) találta meg Solomon Schechter meg az ún. Cádokita töredéket (Schechter,

letbeli státusa volt. Heródes trónra kerülésével Júdea politikai vezetése – először a Második Templom korában – nem papi kézbe került.

A Hasmoneus dinasztia eltörlése után Heródes saját elhatározása szerint nevezte ki a főpapot a papság köreiből. Meggyengítette a főpapságnak egy konkrét családhoz való kötődését, és véglegesen megszüntette azt a szokást, miszerint a főpap élete végéig végezte szolgálatát. A főpap státusa továbbra is nagy tiszteletnek örvendett, de szerepe nagyrészt Jóm Kippur ünnepén végzett szolgálatra korlátozódott, amit csak ő végezhetett. Heródes halála és Archelaus¹³ elmozdítása után a főpap kinevezésének joga a római kormányzókra szállt. Az utolsó templomi generációban ez a hatalom visszaszállt a Heródes dinasztiára (I. Agrippa¹⁴, Heródes, és II. Agrippa¹⁵). E korszak alatt, arisztokratikus, jómódú papi családok egy csoportja jött létre, akiknek köreiből került ki a legtöbb főpap. Ilyen volt a Boethus-, a Phiabi- és az Anan-család. A Talmud¹⁶ szerint ezek a papok a hivatalt megvásárolták a kormánytól, és évenként váltották egymást. Mivel egy volt főpap megtartotta különleges jogait méltóságra és státusra, egy bizonyos főpapi oligarchia alakult ki a főpapokból és családtagjaikból, akik közül sokakat családi kapcsolat kötött össze, számosan pedig igen gazdagok voltak. Ez az arisztokrácia kiváltságos, gazdag családokból állt, zsarnokoskodva a nép fölött. Néha küzdelem folyt a főpapok között, melytől Jeruzsálemnek és a falvakkal lakói szenvedhettek. A farizeus vezetés alatt élők legtöbbször véleménye erről a szaduceus oligarchiáról csípős megfogalmazást nyert a Talmud szerint:¹⁷ „Jaj, nekem Boethus háza miatt! Jaj, nekem dongáik miatt! Jaj, nekem Hánim háza miatt! Jaj, nekem sugdolózásaik miatt! Jaj, nekem Káthros háza miatt! Jaj, nekem tolluk miatt! Jaj, nekem Ismáel ben Phiabi háza miatt! Jaj, nekem ökleik miatt, mert ők főpapok, fiaik kincstárnokok, vejeik felügyelők, és rabszolgáik dongákkal ütlelik a népet.” Ezek az arisztokraták királypártiak-császárpártiak voltak, és a római kormány védelmét élvezték.

S.: *Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries*, vol. 1., 1910), melyet később azonosíthattak a qumráni Damaszkuszi Irrattal.

13 Archelaus (görög: a nép ura): negyedes fejedelem, Nagy Heródes és Malthaké fia. Atyja halála után i. u. 4-ben Augustus megtette Júdea, Szamaria és Idumea negyedes fejedelmének. Az általa alapított Archelausban és Jerikóban pazar épületeket emelt. Kegyetlen és népszerűtlen uralkodó volt, a főpapokat kénye-kedve szerint váltogatta, Jeruzsálemben egyszer 3000 embert öletett meg. Házassága botrány volt a zsidók szemében, mert elűzte első feleségét és kivégzett féltestvérre (Alexander) elvált feleségét, Glaphürát vette el. A Máté 2,22 szerint József Archelaus kegyetlensége miatt nem mert Júdeában megtelepedni, hanem Názáretbe, Antipas országába költözött. A nép követséget küldött Archelaus ellen a császárhoz, aki i. u. 6-ban maga elé idézte Archelaust, megfosztotta uralkodói székétől és Galliába száműzte. A területe fölé helytartót rendelt.

14 I. Agrippa, Marcus Julius Agrippa Heródes (i. e. 10/9–44), Nagy Heródes unokája

15 II. Agrippa, Marcus Julius Agrippa Heródes (27–93/100), I. Agrippa fia.

16 Jómá 18a; Jevámót 61a

17 Peszáchim 57a; Toszefta Menáchót 13:21

Voltak azonban egyes olyan papok is, akiket a Talmud bölcsei dicsérettel említenek jámborságuk és jótetteik miatt. Közülük való Josuá ben Gámálá, akinek nevét város is viseli¹⁸. Komoly ideológiai és anyagi ellentét feszült a felső osztály főpapjai és az nagy létszámú egyszerű papság között, akik közül sokan nem Jeruzsálemben, hanem Júdea városaiban és falvaiban, sőt Galileában, Transzjordániában, vagy éppen a szétszórtság földjein laktak. Közülük számosan nem tudtak megélni papi járandóságukból, és néhányan munkát vállaltak vagy kereskedtek.

Nem az egész papság tartozott a szaduceusokhoz. A farizeusok között is sok pap volt, valamint a jeruzsálemi zelóták között is (Eleázár ben Hánánjá, Eleázár ben Simeon, Zechárijá ben Avkilusz). A Templomhegy védelmében Pompeius¹⁹ ideje alatt, valamint a Templom lerombolásakor a Templom papsága csodálatos önfeláldozásról adott tanúbizonyságot.

A nép gyűlölete az arisztokratikus főpapság iránt kifejezésre jutott a nagy felkelés idején. Amikor a zelóták uralták Jeruzsálemet, mindnyájukat elűzték, néhányukat lemészárolták, majd az egyszerű papság soraiból választottak főpapot, Phinehász ben Sámuelet, aki foglalkozása szerint kőműves volt, és házassága révén Hillél rokona. Ő volt az utolsó zsidó főpap.

3. Háláchikus rendelkezések

A papok legfőbb funkciója a Második Templom korszakában az áldozatok bemutatása volt a Templomban, míg a leviták a kórus énekeseiként, zenészekként, és őrként szolgáltak. Bibliai tanítói és bírói szerepük a szánhedrinben folytatódott, mely papokból és levitákból állt.²⁰ A Templom lerombolása azonban bevégezte azt a folyamatot, amikor is már a bölcsek és tanítványaik helyettesítették a papságot. Az áldozatbemutatás szolgálatát az állat vérének vételétől fogva mindvégig pap-

18 Gamla (vagy Gamala) – Golán-fennsík. A Gamla név a Gamal szóból származik (teve), mivel a domb olyan, mint egy teve púpja.

19 Cnaeus Pompeius Magnus (i. e. 106–48) triumvir a rosszemlékű Cnaeus Pompeius Strabo consul fia Rómában született, i. e. 106-ban. Hispániai győzelmeiért a vele egy időben a rabszolgákat legyőző Crassusszal együtt i. e. 71-ben tartott diadalmenetet. Ezután consullá választották mindkettőjüket. Pompeius előbb a kalózokat győzte le, aztán Mitridátészt s ekkor Szíriát, a Szeleukidák örökségét is Rómához csatolta. E háború végén idézte maga elé Júdeából a főhatalomért versengő Hircanus főpapot és Arisztobulost. Pompeius Hircanust nevezte ki adófizetéssel járó hűbéres fejedelemmé. Mivel Arisztobulos és a pártja ezt a döntést nem fogadta el, Pompeius Jeruzsálem ellen vonult és a megerősített templomot i. e. 63-ban, egy szombati napon elfoglalta, Arisztobulost és fiát elhurcolva Júdeát Szíria provinciához csatolta. Ekkor tartotta harmadik diadalmenetét.

20 Szifré Deuteronomium 153

nak kellett végeznie.²¹ A papnak négy megszentelt ruhadarabot kellett viselnie²² (eföd/tunika, alsónemű, korona/turbán és övet – a főpap nyolc szent ruhát viselt), és semmilyen fizikai hibával vagy hiányossággal nem rendelkezhet. A rabbik ezen túlmenően kijelentették, hogy azt a főpapot, akinek házasságkötése ellenkezik az előírásokkal, azt templomi szolgálatra alkalmatlannak kell nyilvánítani, amíg meg nem szakít mindenféle kapcsolatot feleségével²³. A papnak igazolt származási okirattal kellett rendelkeznie ahhoz, hogy szolgálhasson a templomban.²⁴ Akik megkapták papi kinevezésüket, csak feltételezett, meg nem erősített papok voltak mindaddig, amíg nem volt elegendő törvényes bizonyíték arra, hogy ősi papi családból származnak.²⁵

A papok „24 papi adományban”²⁶ részesültek. Ezekből 12 a Templomban bemutatott állat- és ételáldozathoz kapcsolódott. A többi adomány között szerepeltek az állatok elsőszülöttei, az első gyümölcsök, a mezőgazdasági termékekből való részesedés (terumá),²⁷ a levitáknak adott tizedből való részesedés, a sütéssel készült termékekből való részesedés (chállá), az elsőszülött fiú kiváltási ára (5 sekel), a szamarak elsőszülöttjeiért adott bárány, az első levágott gyapjú, a levágott állatok válla, arca és gyomra, a Templomnak adományozott földek, melyeket a Jubileumi Évből a papoknak adtak el, a földek, melyeket a tulajdonosuk heremnek (tiltás) deklarált, és az olyan vagyont, melyet egy prozelitától tulajdonítottak el, aki nem hagyott maga után semmilyen rendelkezést. A Templom lerombolásával néhány ilyen „ajándéknak” a felajánlása lehetetlenné vált, míg a többi adományozása fokozatosan csökkent. Napjainkban az elsőszülött megváltása (pidjon bechor) még széles körű gyakorlatnak örvend, bár a törvény továbbra is megköveteli, hogy – legalább Erec Jisráélban – az elsőszülöttek, valamint az első gyapjút, a levágott állat vállát, arcát és gyomrát ajánlják fel a papnak.²⁸

21 Zevachim 2:1, 3:1

22 Öltözéke a papi ruha fölött sötétkék köntös volt, amelyet arany csengőcskék és gránátalmák szegélyeztek. Ezen volt rajta az eföd, amelyet egy több színű öv fogott össze; erre erősítették rá a mell-táskát. A főpap fejét szalag övezte; közepén a homlokdíszre (korona) ez volt ráírva: JHVH szent. Ezt az öltözetet a főpap csak ünnepeken viselte, az engesztelés napján egyszerű vászonruhában látta el szolgálatát (Exodus 28; Leviticus 8,7–9; Jézus Sírak fia 45,8–12).

23 Bechorót 7:7

24 Middót 5:4; Kiddusin 4:5

25 Mose ben Maimuni: Széfer Jád háCházáká és Hilchos Issurei Biá 20:1–2; Mágén Ávrám: *Ocar háHájjim* 457:2

26 Bává Kámmá 10b

27 amit gyakran 2%-os arányban adtak meg

28 Sulchán Áruh Jóre Déá 61:21, 333:1, 305, 360:1

A pap nem vehet el elvált nőt, vagy egy harlot-ot.²⁹ Az utóbbit úgy határozzák meg, mint egy olyan asszonyt, aki olyan férfivel tartott szexuális kapcsolatot, aki számára tilos lett volna házasságban, illetve egy a zsidóságba betérrel volt kapcsolata³⁰ – a rabbik ehhez még hozzávették azt az asszonyt, akit a levirje (sógora) visszautasított³¹. Ehhez járult még, hogy a főpap nem vehetett el özvegyet sem. Az ilyen kapcsolatból született gyermekek „megszentségtelenítettek” (chalal) voltak, és amennyiben ez leánygyermek, azt pap nem veheti el feleségül. Végül, a pap nem vehet el olyan nőt, akinek mindkét szülője prozelita volt, de nem kell tőle elválnia, ha már elvette.³² E megszorítások motívuma az, hogy a pap szentsége megköveteli, hogy fedhetetlen felesége legyen.

A halottal való minden direkt kapcsolat tilos a pap számára; nem léphet be olyan helyiségbe, amelyben egy holttest, vagy annak részei fekszenek, és nem érinthet senkit és semmit, ami tisztátalanná vált halott érintése miatt. Tisztátalanná kell azonban lennie anyja, apja, fia, lánya, fivére és hajadon nővére halála miatt³³, és felesége halála esetén³⁴. El kell temetnie az elhagyott tetemet is (met micvá³⁵). A papot szentségének kifejezéseként elsőség illeti meg, elsőként beszél, ő mondja az első áldást, ő választhat elsőnek, őt hívják elsőnek a Tórához is³⁶. Ezen túlmenően, senkit nem szolgálhat ki pap, csak ha lemondott előjogairól³⁷.

A tizedet (a mezőgazdasági termékek egy tizedét) a Tóra rendelte a levitáknak. Legfőbb megkülönböztetésük ma, hogy közvetlenül a pap után hívják fel a Tórához.

4. Válaszok korunk kihívásaira

Az érvényben lévő háláchikus vélemény szerint azon állítást, hogy valaki áronita, papi leszármazott, elsődlegesen feltételezésen alapul, ami pedig a származási regisztráció hiányában bizonyíthatatlan. A kohenitákra vonatkozó összes előjog és tiltás teljes egészében jelenleg is érvényben van az ortodox zsidóságban. Az

29 Leviticus 21,7: „Parázna és meggyalázott nőt ne vegyenek el. Olyan nőt se vegyenek el, akit a férje elbocsátott, mert Istenüknek vannak odaszentelve.”

30 Sulchán Áruh *Even Háezer* 6:8

31 Jevámót 2:4

32 Sulchán Áruh *Even Háezer* 7:21

33 Leviticus 21:2–3

34 Jevámót 22b; Szifrá Leviticus 21:2

35 A met micvá az, amikor valaki meghal, és senki sincs, aki eltemetné. Lehet, hogy egyedül élt, családja sem volt. Ha valaki rátalál egy halottra, és rajta kívül senki sincs aki eltemethetné, akkor az a micvá, hogy ő temesse el.

36 Gittin 59b

37 Mózes Isserles/Isserlis (1520–1572) kommentárja a Sulchán Áruh Orách Chájim 128:45.

előjogok alapján őket hívják fel elsőnek a Tóra-olvasásra, őket illeti a papi áldás a zsinagógában, az elsőszülött kiváltása ember és állat esetében egyaránt. Az egyetlen fenntartás az, hogy miután az ároni származás leginkább feltételezésen alapul, néhány vallási tekintély azt javasolja, hogy a kiváltás (pidjon háben) árát a szertartás után fizessék vissza a gyermek apjának, vagy az állat tulajdonosának.³⁸

Azon előírást, miszerint a kohénita előjoga az étkezés utáni áldás elmondása,³⁹ ma többnyire mellőzik, néhány helyen azonban gyakorolják. Ha jelen van egy kohén, akkor az áldást bi-resut kohén (egy kohén engedélyével) mondják.

A halottra vonatkozó tiltó törvények teljes egészében érvényben vannak. Ezért az a szokás, hogy a kohénitát a temetői főparcella-soron temetik, és az előtte lévő út legalább nyolc könyök széles, amely pedig lehetővé teszi a papi rokonság számára, hogy a sírt meglátogassák, és legalább négy könyökre álljanak a sírtől. Az a tilalom, hogy egy kohénitának nem lehet egy fedél alatt lennie ott, ahol egy holttest van – kivéve, ha attól végleges választófal különíti el –, nem teszi lehetővé egy kohénita számára azt, hogy kórházat látogasson, ahol a halottasház a kórházzal azonos fedél alatt helyezkedik el. Jeruzsálemben a Hadásszá kórházban erre speciális intézkedést vezettek be. Dupla ajtókat készítettek, melyek közül az egyik mindig zárva van, illetve forgóajtókat, melyek a bejáratot mindig „elzárják”, és ezek lehetővé teszik a kohéniták számára, hogy meglátogassák a betegeket.

Miután a jordániaiak a Jeruzsálemből Jerikóba vezető utat az Olajfák hegyén lévő temetőn keresztül vezették át, haláchikus tiltás van érvényben a kohénitáknál az út használatára vonatkozóan. Jeruzsálemben, valamint a külvárosokban mindenütt táblák mutatják a kohének számára használható alternatív utakat.

A halácha tárgyalja azt a kérdést is, hogy vajon egy kohén gyakorolhatja-e az orvosi hivatást, amikor is elkerülhetetlen, hogy halottal érintkezzenek.

A tisztátalan asszonnyal, prozelitával, a hálícát kapott elvált nővel (sógorházassági dokumentum, miután az özvegyet nem veszi el feleségül az elhalt férj testvére, ez a „hetar hálícá” a hálícá dokumentum) a kohén számára a tiltó házassági törvény ma is érvényben van. Arra a tényre való tekintettel, miszerint a többi tiltott házassággal szemben, az ilyen házasság, ha megkötött, érvényes, és az abból született gyermekek legitím gyermekek, csak nem kohének (hálálím), komoly elvárás van az izraeli rabbinikus hatóság felé, hogy engedélyezzék az ilyen házasságokat. A rabbinikus hatóság azonban hajthatatlan.

38 Sulchán Áruh Jóre Déá 305:8 és 306

39 Sulchán Áruh Orách Chájim 201:2

Néhány konzervatív rabbi megengedi kohénnak és egy elvált nőnek a házasságát. Eltérő vélemények vannak arról, hogy egy kohén elveheti-e egy prozelita lányát.⁴⁰ Ezt csak amolyan hibaként kezelik, nem tiltásként, és bár a tendencia a szigorítás irányába mutat, némelyek engedélyezik.

Mivel a kohén számára tilos újraházasodás, még saját feleségével is, ha elvált tőle, ezért szokás a get-et (a válást) olyan hosszan késleltetni, amennyire csak lehet. A reform zsidóság mellőzi az összes kohénimre vonatkozó törvényt.

Bibliográfia

BAUDISSION, W. W.: *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums* (1889)

BRINKER, R.: *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1948)

CODY, A.: *A History of the Old Testament Priesthood* (1969)

CURTISS, S. I.: *The Levitical Priests* (1877)

Encyclopaedia Judaica: Kohén, Priests and Priesthood (Menahem Stern, Gerald J. Blidstein, Editorial Staff Encyclopaedia Judaica), CD-ROM (1992)

EWALD, E.: *Die Alterthuemer des Volkes Israel* (1844)

GRESSMAN, H.: *Mose und seine Zeit* (1913)

HOELSCHER, G.: *Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie* (1940)

HOFFMANN, D.: *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*, 1 (1904)

HOOKE, S. H.: *Prophets and Priests* (1938)

JAMES, E. O.: *The Nature and Function of Priesthood* (1955)

JEREMIAS, J.: *Jerusalem in the Time of Jesus* (1969)

KUENEN, A.: *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft* (1894)

MEYER, E.: *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906)

NOTH, M.: *Geschichte Israels* (1950)

von RAD, G.: *Die Priesterschrift im Hexateuch* (1934)

40 Sulchán Áruch Even Haezer 7:21

RUDOLPH, W.: *Chronikbuecher* (1955)

SELLIN, E.: *Beitraege zur israelitischen und juedischen Religionsgeschichte*, 2 (1887)

VOGELSTEIN, H.: *Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels* (1889)

WELCH, A. C.: *The Work of the Chronicler* (1939)

WELCH, A. C.: *Prophet and Priest in Old Israel* (1953)

„*benedicta inter mulieres lahel*” – jegyzetek Debóra énekéhez¹

1. A Bírák könyve

A modern kutatás általában megegyezik abban, hogy a Bírák könyvének központi része a Deuteronomium szerkesztői által nyerte el végleges formáját.² Ezek a szerkesztők olyan keretet készítettek, melyben az egyes bírák történetét egy közös téma-szempontra köztartozították, mégpedig Izráelnek a bálványimádáshoz való ismételt visszatéréséhez. A korszak történelmét ciklikusnak mutatják be. Izráel hamis istenek után járva bűnbe esik, így Isten megbünteti népet azzal, hogy idegen elnyomók alá rendeli őket. Ezután a nép felismerve bálványimádó vétkeit, bűnbánatot tart, és imádkozik Istenhez szabadulásért. Ekkor Isten elküld egy bírát, hogy megmentse a népet az elnyomók kezéből. Ezt egy nyugodt időszak követi. A bírá halála után, egy bizonyos idő elteltével a nép ismét a bálványimádás útjára tér, és a ciklus kezdődik előlről³. Ezen elvek, melyek a Bírák könyvének szerkezetét megalapozzák, kifejtésre is kerülnek a bírák munkásságának bevezetésében⁴. A modern tudósok közül szinte egyedül Y. Kaufmann tagadja a könyv deuteronomikus szerkesztését. Rámutat arra, hogy nincs utalás a helyi oltárok elutasítására a Bírák könyvében, bár erre számos lehetőség lett volna⁵. A bírák munkásságához való bevezetés a hódítás befejezésének problémájával foglalkozik. A bálványimádásba való visszaesés büntetéseként a földterület némely része nem kerül meghódításra, mintegy a nép Istenhez való hűségének tesztjeként. Ha a hódítás befejezése égető kérdés lett volna, akkor lenne értelme az említett ciklikus történésrendszernek Y. Kaufmann szerint.⁶

1 Elhangzott a XX. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencián, 2008. aug. 31-én., a Szegedi Hittudományi Főiskolán

2 Bírák 2,6–16,31

3 Bírák 3,7-9.12.14-15; 4,1-3; 6,1.7.

4 Bírák 2,6–3,6

5 KAUFMANN. Y.: Toledot. 1960. 358.

6 KAUFMANN. Y.: Toledot. 1960. 33.

2. Debóra

A Babilóni Tálmod Megillá traktátusában⁷ 48 férfi prófétát és 7 nő prófétát tart számon. A 7 prófétanő: 1, Sára (Ábrahám féltestvére és felesége); 2, Mirjám (Mózes és Áron testvére); 3, Debóra (Bírák 4-5. fej.); 4, Hanna prófétanő (Elkáná egyik felesége, Sámuel anyja – 1Sámuel 1); 5, Ábigáil (Nábál felesége, Nábál halála után Dávid egyik felesége lett – 1Sámuel 25,2–42); 6, Huldá (Sallum felesége, Jósiás király a törvénykönyv megtalálása után hozzá fordul tanácsért – 2Királyok 22,14-20; 2Krónikák 34,22-28); 7, Eszter (Eszter könyve).

Debóra⁸ Láppidót felesége, bíró és prófétanő volt a Bírák idején az ókori Izraelben. Debóra szorgalmazta a felszabadító háborút Jábinak, Kánaán királyának az elnyomása alól⁹. Őt tartják a Debóra ének első számú szerzőjének¹⁰. Debóra háborújának pontos idejét és helyét mindeddig nem sikerült megállapítani – Kánaán meghódításának keretei között –, illetve a Bírák idején belül. Ugyancsak eredménytelen volt a Debóra-ének idejének meghatározása a benne előforduló földrajzi helyek és politikai helyzetkép alapján. Mégis sok kutató ezt az időszakot az i.e. 1200–1125 közötti időre helyezi.

Debóra egyedülálló a bírák között, hiszen egyrészt nő¹¹, másrészt prófétanő volt¹². A Biblia semmi közelebbit nem árul el Debóra férjéről, Láppidótról¹³. A bibliai szöveg szerint Debóra volt az egyedüli a bírák között, aki valóban bíraskodott – a ránk maradt szövegek szerint¹⁴. Bár a törzsi kötődés nem világos, feltételezhető, hogy efráimita volt¹⁵, vagy Isszákár törzsből származott¹⁶. Mind az események elbeszélésében, mind a Debóra énekében úgy áll előttünk, mint nemzeti vezér és „Izrael bírása”¹⁷, valamint „Izrael anyja”¹⁸. Otthona és bírói széke a hegyvidéki Efraim legdélibb részén volt, Bét-Él és Rámá között, „Debóra pálmafája” alatt¹⁹.

7 Megillá 14a

8 devóra – jelentése: méh

9 Bírák 4,2: és ezért az Ádonáj Jábinak, Kánaán azon királyának a kezébe adta őket, aki Hácorban uralkodott, s akinek hadvezérét Sziszerának hívták. Ő Chárosset-Gójimban lakott.

10 Bírák 5,1: Azon a napon így énekelt Debóra és Bárak, Abinoem fia.

11 Bírák 5,7: nem voltak hősök Izraelben, bizony nem voltak, amíg fel nem kelt Debóra, fel nem kelt Izraelnek anyja.

12 Bírák 4,4: Debóra prófétanő, Lápidót felesége bíraskodott ebben az időben a nép felett.

13 Bírák. 4,4

14 Bírák 4,5: A róla elnevezett pálmafa alatt ült törvényt, Ráma és Bétel között, Efraim hegységén, s hozzá jártak fel Izrael fiai minden ügyük megítélésére.

15 Bírák 4,5

16 Bírák 5,15: Isszákár vezetői is Debórával tartottak s követték Bárak nyomdokait...

17 Bírák 4,4

18 Bírák 5,7

19 Bírák 4,5

Ezen nem azonosítható hely, mely szent volt a nép előtt, és amelyet a népszerű hagyomány Állón-Báchtal, a Siratás tölgye nevű hellyel, Debóranak, Rebeka dajkjának temetkezési helyével azonosított.²⁰

Néhányan Debóra alakjában a káhin-t (vagy káhiná-t) vélik felfedezni, a nomád arab törzseknél ismert, megszentelt helyen működő bírát, aki varázsló és jóindómondó volt, és a harcosokat énekkel buzdította a csatára.²¹ A magunk részéről elfogadhatónak tartjuk ezen feltételezést.

Debóra férjét, Lapidótot Bárákkal azonosítja a zsidó tradíció. Lapidót neve fákyát jelent (láppid), mely arra utal, hogy gyertyákat készített a Szentély részére. Egy vélekedés szerint ez volt az egyedüli érdeme, mivel tudatlan ember hírében állt. A rabbik, a tanítók és a bölcsek néhol kritizálják Debórát hozzá nem illő magatartásáért. Felróják neki, hogy elküldött Bárákért, ahelyett, hogy elment volna hozzá.²² Ezért, és a dicsekvéséért, miután a Bírák 5,7-ben ez áll: „Fölkeltem, Izraelnek anyja...”, kapta meg a nem túl dicséretes Debóra, a „méh” nevet. Egy tradíció szerint a prófétai szellem eltávozott tőle egy időre, amíg dalát komponálta.²³ Mégis ő és Hánná volt az a két nő, akik olyan dicsőítő énekeket alkottak Istennek, melyhez a férfiak által írottak nem foghatók, mondja a Zohár.²⁴ A Targum szerint Debóra igen gazdag volt, és így térítés nélkül tett és osztott igazságot.²⁵

3. Debóra éneke

Debóra éneke²⁶ Debóranak és Báráknak tulajdonított győzelmi hálaének. Szövege a legnehezebbek közé tartozik a Szentírásban, és a bibliatudomány szerint a legrégebbi héber hősi énekeknek egyike, mely valószínűleg antifonálisan került előadásra, éneklésre.²⁷ Királyoknak és fejedelmeknek szóló meghívással kezdődik, hogy hallgassák meg²⁸, majd egy prologussal,²⁹ mely leírja a természet különleges választát a sínai kinyilatkoztatásra és Debóra háborújára. A második szakasz³⁰ le-

20 Genesis 35,8: Állón-Bácht – a Siratás tölgye

Genesis 35,8: Ugyanebben az időben meghalt Debóra, Rebekká dajkája. Bétel mellett a tölgyfa alatt temették el, és azt a helyet elnevezték Siratás tölgyének.

21 A héber kohén szó arab megfelelője a káhin, melynek jelentése: jós.

22 Megillá 14b

23 Peszáchim 66b

24 Zohár Leviticus 19b

25 Targum Bírák 4,5

26 Bírák 5.fej.

27 Bírák 5,12: Fel, fel Debóra, fel, fel, mondj éneket...

28 Bírák 5,3: Halljátok meg királyok, figyeljetek vezérek...

29 Bírák 5,4–5

30 Bírák 5,6–8

írja a népnek a háborút megelőző kiszolgáltatott helyzetét. A győzelmet megelőző periódust „Ánát fia Sámgar napjainak” és „Jáel napjainak nevezik”.³¹ Sámgar bírának a neve más forrásból is ismert,³² de egy női bírának, akit itt Jáelnek neveznek, sehol másutt nincs megemlítve. Nehezen elképzelhető, hogy a Jáel név Sziszerá gyilkosára utalna. A háború utáni változások a Bírák 5,9-11 versekben jelennek meg, melyek dicsérik „Izrael törzsi vezetőit”, azaz a nemzet vezetőit, akiknek hazszeretete érte el a győzelmet. A negyedik szakasz³³ üdvözlöi a vezető harcosokat, valamint a törzseket, akik részt vettek az csatában, és kigúnyolja azokat, akik passzívak maradtak. Dicséretre méltóak Efráim, Benjámin, Mákir (Mánássze?), Zebulun, Isszákár, és Náftáli; elmarasztaltak (látszólag) Ruben, Gileád (Gád?). Áser, Júdá és Simeon nincsenek megemlítve. Az ötödik szakasz³⁴ erős képi nyelven meséli el a „Kánaán királyai” és Sziszerá elleni harcot Tánák-nál, valamint ebben természet szerepét. Az örömteli hangot az ötödik és hatodik szakasz között³⁵ megszakítja a Méróz településre mondott átok, amiért az nem vett részt a háborúban. Ez drámai antitezisként szolgál a Jáelre mondott áldásokra, mellyel a szakasz kezdődik. A hatodik szakasz³⁶ két jelenetet kapcsol össze: az első leírja Sziszerá Jáelnek, a kenitá³⁷ Chever³⁸ feleségének (ését chever hákényi) kezei által okozott halálát, – a második megrajzolja Sziszerá anyját, aki „udvarhölgyei” társaságában, míg azok próbálják megnyugtatni őt, aggódva várja fia visszatértét a csatából. Az ének egy kiáltással zárul³⁹ Isten ellenségeinek elpusztításáért, és azokért, akik szeretik Őt.

Debóra énekének költői formáját a parallelizmus,⁴⁰ illetve egy szó vagy szavak kombinációinak ismétlése jellemzi majdnem minden versnek különböző sorában.

31 Bírák 5,6

32 Bírák 3,31: Ő utána Sámgar, Ánát fia következett. Ő egy szántóvassal megvert a filiszteusok közül 600 embert, s ő is megvédte Izráelt.

33 Bírák 5,12–18

34 Bírák 5,19–22

35 Bírák 5,23

36 Bírák 5,24–30

37 Keniták: nomád törzs, amelynek a Biblia őstörténetében Káin, az első testvérgyilkos az ösátyja; Kánaán legdélibb részén legeltették nyájaikat és föltehetően az amalekiták kötelékébe tartoztak (4Mózes 24,21 kk.; Bírák 1,16; 1Sámuel 15,6; 1Kronikák 2,55: kérdéses). Saul idejében valószínűleg különváltak az amalekitáktól és Júdá törzséhez csatlakoztak (1Sámuel 15,6). Galileában is találkozunk a kenitákkal (Bírák 4,11.17; 5,24); lehetséges, hogy kézművesként (kovácsként?) vándoroltak a fejlettebb civilizációjú vidéken.

38 Chever – a kenita Jáel férje (Bírák 4,11.17.21; 5,24)

39 Bírák 5,31

40 parallelizmus: párhuzamos szerkezet (pl. „Pusztába ment, de a / sziklák is kitagadták, / tengerre szállt, de a / hullámok partra dobták” (Pilinszky János)

Szintén jellemző a trikolon,⁴¹ azaz a háromsoros vers gyakorisága.⁴² A tradíció szerint Debóra éneke „úr az írás felett, és írás az úr felett” elnevezésű formában íródott, vagyis ahol egy három félmondatból, hemisztikából⁴³ álló sort két hosszabb hemisztikából álló követi, etc., hasonlóan Mózes énekének formájához.⁴⁴ Mégis elmondható az, hogy nincs megalapozott hagyomány arra vonatkozóan, hogy hogyan lehet a Debóra énekének szavait hemisztikákra osztani. Nagy hasonlóság mutatkozik ezen ének és a 68. Zsoltár között, ami úgy tűnik, hogy Debóra énekének hatására íródott. A tradíció Debóra énekét a haftára Be-Sallách hetiszakaszához kapcsolja, melynek központi része Mózesnek az éneke a tenger-nél, amely viszont közvetlen kapcsolatot mutat szellemében, stílusában és tartalmában Debóra énekével.

Az ének egyik jellegzetessége a gyakori ismétlés. Szerepe abban van, hogy kiemeli a fontosabb mondanivalót. Ezek az ismétlések nemcsak szóismétlésekben, hanem nagyobb elemek ismétlésében: mondatismétlésben is megjelennek. Felfigyelhetünk a formai elemeken kívül tartalmi „összecsengésekre is”, melyek az egész éneket átölelik és összefonják.⁴⁵ Ezek a refrénszerű ismétlések megfigyelhetők az Ádonáj névnek vagy Izráel névnek gyakori előfordulásában, változásában. Majdnem szószerinti ismétléseket figyelhetünk meg az 5. fej. 2. és 9. versben, a 11. és 12. versekben. Hasonlóan összecseng az 5. fej. 13. és 23. vers, melyek mintha kapcsolatot létesítenének egymással és keretbe foglalnák a köztük lévő gondolatokat.⁴⁶

Az ének alapmotívuma fogalmazódik itt meg: a csatában résztvevők dicsérete és a passzív, vagy éppen ellenséges elemek elmarasztalása. Ezeknek a „formai” megfigyeléseknek az alapján mégsem dönthetünk kétséget kizáróan az ének egysége mellett. A megfigyelt stíluselemek, ismétlések az éneknek inkább csak az első vagy második felében érvényesülnek, és nem folynak át egymásba.

Az éneken belül egy nagyobb törés jelentkezik. Ez pedig a Bírák 5,12-ben található, ahonnan kezdve egy újabb egység, talán egy újabb ének indul el. Van olyan

41 A trikolon (görög „háromtagú”) retorikai eszköz, stilisztikai alakzat, általában három nagyjából egyenlő hosszúságú, azonos témára vonatkozó tagmondat összeillesztése, amelyek így egymást fokozva erősítik a mondanivaló hatását. Pl. Veni, vidi, vici! – Jöttem, láttam, győztem!

42 Bírák 5,2.3b

43 hémisztikhion (görög) – hemistichium (latin): félvers

44 Exodus 15. fej.

45 BUBER, M.: A próféták hite. 1991. 20–23.

46 Bírák 5,13: Akkor levonult a hősök maradéka, Ádonáj csapata a harcosokkal vonult le hozzá. 5,23b: nem jöttek el segíteni Ádonájnak, segíteni Ádonájnak a vitézekkel!

kutató, aki két részre oszthatónak látja az éneket,⁴⁷ egy teológiai és egy heroikus részt vél felfedezni benne. Valóban különbségeket láthatunk az éneken belül, melyek ezt az állítást bizonyítanák. A Bírák 5,2-3 és 5,9-11 invokációja az 5,4-5 teofániájával együtt – ellentétben az ének többi részével –, inkább nevezhetők teológiai.⁴⁸ Ezekben Ádonáj az eseményekben aktívan részt vesz, viszont éppen a csata leírásában⁴⁹, vagy Sziszerá halálának eseményeiben a háttérben marad. Ugyancsak e „teológiai” egységhez kapcsolódik a Bírák 5,31a-ban található átokáldás formula is, mely az egész költeményt értékeli. Természetesen nem különálló részekről beszélünk – ha egyáltalán van ennek létjogosultsága –, hanem egy olyan heroikus műről, mely egy bizonyos szempontú átdolgozáson, kiegészítésen ment keresztül. A kiegészítések liturgiai elemekként is felfoghatók, melyek a hagyományozás egy későbbi stádiumát mutatják. Ez a folyamat pedig egy teológiai és kultuszi kontextusba kívánja bevonni az egyébként „laikus” művet. Ezekkel a hozzáadott elemekkel Debóra, Bárak és Jáél, vagy éppen a harcoló izraeliek már nem hősök, hanem az Isten által vezetett eszközök, akiken keresztül az ő „győzelmes tetteit”⁵⁰ viszik végbe. Ennek megfelelően az ének eredeti szövegét a Bírák 5. fejj. 6-8. és 12-30. verseiben lehetne meghatározni.

Annak ellenére tehát, hogy ki lehet mutatni az éneken belüli koherenciát, összetartozást is, a Bírák 5. fejj. kisebb egységei nem függenek szorosan össze. Egyes elemeket, mint a Sziszerá halálát leíró részt vagy az anya aggodalmait éppenséggel ki is lehetne hagyni anélkül, hogy megértési problémát okoznánk. Minden egyes részletnek van sajátos jellegzetessége, viszont egyiknek sincs önálló egzisztenciája. Debóra éneken az események sokszor minden átmenet nélkül átcsapnak egy másikba.

Az eredeti ének kisebb egységei tehát a következők lehetnek:

1. A csata előzményei (6-8)
2. Meghívás a két hóshöz (12)
3. Az érintettek felsorolása (13-17)
4. A csata leírása (19-24)
5. Sziszerá halála (24-27)
6. Az aggódó anya (28-30)

47 SOGGIN, J. A.: Judges. 1981. 94.

48 BLENKINSOPP, J.: Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah – a Discussion. *Biblica* 42. 1961. 65–68.

49 Bírák 5,19-23

50 Bírák 5,11

4. Debóra és Bárák

Izráel vétkezett Ehud halála után, és a büntetésük a rabszolgaság volt Jábinnak, Kánaánnak király alatt. Jábin leszármazottja volt a hasonló nevű királynak, akit Józsué győzött le. Amikor Hácór elpusztult, a túlélők és a királyi család Chároset-Gójjim-ba menekült, amely új királyi székhely lett.⁵¹ Ebből a városból sanyargatta Jábin, és vezére Sziszera a környéken élő izraelitákat. Debóra üzenetet küldött Báráknak, Ábinoám fiának Kedes-Náftáliba, és azt mondta neki, vegye rá Zebulun és Náftáli férfijait, hogy gyülekezzenek a Tábor hegyénél, jóllehet nagyon féltek Sziszera vasszekereitől.⁵² Bárák visszautasította, hogy Debóra nélkül menjen el. Debóra beleegyezett, hogy elkíséri, mégis megjegyezte, hogy Sziszera asszony keze közé kerül. Sziszera arra vezette szekereit, amikor az izraelita csapatok leözönlöttek a hegyről, és döntő csapást mértek rá a Kisón⁵³ patakánál.

Sziszera, Chevernek, a kenitának sátrában keresett menedéket, aki békében volt Jábinnal.⁵⁴ Jáél, Chever felesége befogadta Sziszerát, és megölte mialatt az aludt. Egy sátorcöveket vert a halántékába. Bárákot Jáel értesítette Sziszera haláláról.

Ettől kezdve az izraeliták egyre erősödtek, míg végül legyőzték Jábint, Kánaán királyát.⁵⁵ Ennek a csodának, a Jábin felett aratott számos csata utáni teljes győzelemnek dicséretére énekelt el Debóra híres énekét, melyet a Bírák 5. fejezete idéz.⁵⁶ Modern kritikusok egyöntetűen elfogadják Debóra énekét, mint hiteles történelmi beszámolót, ami majdnem egy időben keletkezett az eseményekkel, melyet elbeszél. Vannak azonban véleményeltérések a 4. fejezet prózájának értékelésében. A nehézségek gyökerében Jábinnak, Kánaán királyának jelenléte áll, akit a Józsué 11,1-9 –ben említett királlyal azonosítanak. Jábin jelenlétének magyarázatai ama elmélet köré csoportosulnak, hogy itt két narratíva valamiképpen egygye olvadt. Az egyik elbeszélés Zebulun és Náftáli egyik háborújáról, a másik pedig a Sziszera elleni háborúról szól, ami Debóra énekének témája. A Bírák 4. fejezetében található, Jábinra történő utalás Józsué győzelmére emlékeztet Józsué könyvéből. Egy későbbi szerkesztő annak érdekében, hogy a hódítás egységes

51 Dávid KIMCHI: Bírák 4,2 – Dávid KIMCHI /RÁDÁK/ (1160–1235) exegéta és héber nyelvész. A Biblia csodáit igyekszik természeti jelenségekkel magyarázni. Zsoltárokhoz írt magyarázata vitairat a keresztényekkel szemben.

52 Mecudát Dávid, Bírák 4,6 – Dávid ben Solomon ibn Ábi Zimrá írta a Mecudát Dávid c. művét Száfedben (1556).

53 A Kisón folyó a Jezréel völgy délkeleti részén ered, átfolyik a síkságon és Hajfánál ömlik a tengerbe. A térség második legnagyobb folyója.

54 Dávid KIMCHI: Bírák 4,17

55 Mecudát Dávid, Bírák 4,24

56 Lévi ben GERSOM, Bírák 4,24 – Lévi ben Gersom (1288–1344) névrövidítése: Ra-LBa-G, matematikus, filozófus, biblikus exegéta.

erőfeszítésnek tűnjön, a Zebulun és Náftáli győzelméről szóló történetet a Józsué napjaiban zajló nemzeti csatává változtatta. A Bírák 4. és 5. fejezete közötti összes ellentmondásról felmerült kérdésre adott válasz az, hogy ez a két beszámoló egyáltalán nem párhuzamos, hanem két különböző ellenség ellen vívott két különböző csatának vegyítése. Számos tudós azonban nem tartja valószínűnek, hogy két nagy csata zajlott volna gyakorlatilag ugyanabban a régióban. Ebből az a teória következett, hogy a Józsué 11. fej. és a Debóra éneke nem két különböző csatáról szólnak, hanem ugyanannak a hadjáratnak két jelenetéről. A későbbi időben már nem volt ismert, hogy ki volt a felelős a nagy vereségért, Jábin az északi parancsnok, vagy Sziszerá, a síkságon lévő csapatok vezére. Az egész elmélet azon alapul, hogy kétségbe vonják azt, hogy Józsué maga hódította meg Észak-Kánaánt, és úgy tartják, hogy Józsué után az Ezdrelon völgyben a kánaánita erőket még le kellett győzni ahhoz, hogy Hácort meghódítsák. Sok tudós a prózai narratívát a Sziszerá elleni háború független elbeszélésének tartja. Bár a két elbeszélés ellentmondásosnak látszik, valójában kiegészítik egymást. Nem kerülhető el az, hogy a prózai beszámolót vegyék figyelembe számos fontos tény esetében, beleértve Ánát fia Sámgár kilétét – az okot, amiért Debóra és Bárak bekapcsolódtak a csatába. Az egyetlen igazi eltérés a két narratíva között a csata helyére és a résztvevő törzsek számára vonatkozik. Az egyszerű magyarázat ezekre az ellentmondásokra az, ha azokat ugyanazon események prózai és poétikus elbeszélésének különbségeire alapozzuk, melyben a poétikus elbeszélés metaforákat és képeket tartalmaz. Egy másik magyarázat rámutat arra, hogy mivel nincs valódi utalás a Tábor⁵⁷ hegyi csatára, nincs is ellentmondás. A törzsek száma különbözik, mivel a néhány törzs által kivívott Sziszerá feletti győzelem jel volt egy általános, az összes törzset magában foglaló felkelésre. Még számos csata következett kánaánita erősségek ellen a kisóni győzelem után.⁵⁸

5. Háborúelméletek

A bibliai szöveg a Bírák könyve első fejezetének történéseit a Józsué halála utáni időre teszi. Izrael jelentős győzelmeknek hosszú sorával rendelkezett már, de a földterület számos része még meghódításra várt.⁵⁹ Míg a hódítás kezdeti szakaszát egész Izrael együtt vihette végbe, egyetlen táborban, egy vezérnek, Józsuének irányítása alatt, addig a későbbi hadműveletek az egyes törzsekre hárultak. A szöveg sok város elfoglalását mondja el, amelyek nem a törzsek egyesített támadásának

57 Gúla alakú magaslat Jezreel síkságán. A síkság ékelekben nyúlik be a tengertől a Jordánig, dombokkal körbevéve. Mai neve Émek.

58 KAUFMANN. Y.: Toledot. 1960. 118–19.

59 Dávid KIMCHI: Bírák 1,1

voltak az eredményei. Végeredmény pedig azoknak a városoknak a felsorolása lett, amelyeket a törzsi hadművelet nem pusztított el, és így Izrael hűbéresei lettek. Hasonló városi lista szerepel Józsué könyvének vége felé is. Középkori zsidó kommentátorok kiemelik azt, hogy ezeknek az említése nem megelőző jellegű Józsuénál. Helyük a történelmi folyamatban a Bírák első fejezetében van, Józsué halála után.⁶⁰ Még azok a zsidó kommentátorok is, amelyek állították, hogy a Bírák első fejezetének bizonyos eseményei (pl. Hebron és Debir elfoglalása) a Józsué korszakhoz tartoztak, sem tagadták az egyesített hódítás tényét, ami megelőzte ezeket a törzsi eseményeket. Napjaink kutatói nem értenek egyet az események tradicionális rekonstrukciójával, és támadják a Józsué, a Bírák, vagy mindkét könyv történelmiségét. A leginkább elterjedt nézet az, amely a Józsué 1-11 és a Bírák 1. fejezet elbeszéléseit kánaán meghódításának két különböző elbeszéléseként fogják fel. Majdnem minden részletben a Bírák narratívája a preferálandó, mivel az egyesített hódításnak Józsuénál megjelenő képe nyilvánvalóan történelmietlen. Az egyesített hódítás gondolata későbbi szerzők elképzelése, akik az Asszíria és más birodalmak hódítási metódusaihoz szokva nem tudták elképzelni egy földnek hullámról-hullámra, törzsről-törzsre történő megtámadását.

Az Alt-Noth-féle iskola Izrael kánaáni letelepedését az inflirtáció lassú folyamataként látja, ami csak akkor került befejezésre, amikor a térség ókori zsidó társadalma a politikai expanzió felé fordult az első évezredben.⁶¹ Formakritikai módszert alkalmazva Noth arra a következtetésre jutott, hogy a Józsué könyvének narratívája eredeti formájában csak Benjámin törzsére vonatkozott, továbbá a Józsué 1–9 etiológiai mesék gyűjteménye, semmiféle egymáshoz, vagy Józsuéhoz fűződő eredeti kapcsolódást nem tartalmaz, és semmiféle történelmi érékkel nem rendelkezik. Noth fenntartja, hogy a 12 törzs csak a Kánaánban történt letelepedés alatt és után tör elő, mint történelmi entitás.⁶² Az ebből a századból származó számos archeológiai felfedezés a konzervatív tudósokat arra készítette, hogy a hódításról vallott felfogásuk ne különbözzék a tradicionálistól. Archeológiai bizonyíték azt mutatta, hogy az i. e. XIII. században nagyszabású támadásra került sor. Bethel, Debir, és Láchis erőszakosan elpusztításra került ebben az időszakban, és a romjainon épült települések már tipikusan izraeliták voltak.⁶³ Az archeológia úgy tűnik, hogy igazolja a Bírák könyvének leírásait a folyamatos harcokról, békés közbeeső időszakokról, melyek belső és külső krízisek idején váltakoztak. Feltárt bizonyíté-

60 RÁSI: Józsué 15,14

61 ALT, A.: *Essays on Old Testament History and Religion*. 1966. 168.; NOTH, M.: *Geschichte Israel*. 1958. 68–70.

62 BRIGHT, J.: *History of Israel*. 1972. 38.

63 BRIGHT, J.: *History of Israel*. 1972. 119–20.

kok mutatják, hogy az i. e. XII. és XI. sz. rendkívül nyugtalan időszak volt ebben a térségben, ahol a legtöbb város és föld a pusztítás és pusztulás nyomait mutatta.⁶⁴

A konzervatív iskolához leginkább közel áll, de saját megkülönböztethető nézetet képviseli Y. Kaufmann. Ő a háborúk három különböző típusát mutatja ki a bibliai közlésekben, melyek három különböző korszakot mutatnak be. Kronológiailag az első a „hódító-háborúk”, melyek a kánaániták ellen irányultak, és céljuk Kánaán meghódítása volt. Ezek a 4Mózes 21. fejezetétől Józsué 1. fejezetéig tartanak. A második a „szabadság-háborúi”, a Bírak 3. fejezetétől a 1Sámuel 31-ig. Ezekben Izrael defenzív helyzetben volt, a külső ellenségtől védte önmagát. Az utolsó a „birodalmi-háborúk” ideje a 2Sámuel könyvben, amikor Izrael területi expanzióra törekedett. A Bírak 1. fejezetének törzsi háborúi, a legkorábbi hódító periódus korszak és a későbbi idők között állnak. Ezek a kánaánitákhoz fűződő megváltozott kapcsolatot jelzik, mivel Izrael földéhsége Kánaán legnagyobb részének bevételel megszűnt. Ekkor jött a rabszolgaszerzés és kényszermunka lehetősége. A bizonyítékok egy késői hódításra utalnak a Bírak első fejezetének idejében.⁶⁵

6. Vallás- és teológiatörténeti háttér⁶⁶

Debóra énekének egyik szakaszához a Bírak 5,4-5-höz a Biblia legrégebbi írásaiból találunk párhuzamokat, melyeket a deuteronomista teológia szerzője nem alakított át. A déli lakhelyéről felvonuló Ádonájt természeti jelenségek kísérték, villámlás és mennydörgés. Az istenség megjelenésének hasonló leírásával találkozunk az ugariti mitológiában is. Báál megjelenését is az „ég csepegése” kísérte, de más bibliai helyek is tartalmazznak párhuzamokat az Ádonájjal és Báállal kapcsolatban.⁶⁷

A szöveg a „két istenség” közti különbözőségekre utalhat. Ádonáj Báálnak volt az ellentéte. Báál általában az északi hegy, Báál-Cáfón uraként jelenik meg a mitológiában, Ádonáj pedig a dél ura. A Bírak 4,5 szövege szerint Szeir, Edón és a Színáj is délen található. A Habakuk 3,3-6 leírása sok hasonlóságot mutat a Bírak 5. fejezetével:

- 3.3. Témán felől jön az Isten,
Párán hegyéről a Szent. Szelá.
Fensége beborítja az eget,
dicsőségével megtelik a föld.

64 BRIGHT, J.: History of Israel. 1972. 154.

65 KAUFMANN, Y.: Toledot. 1960. 7-8.

66 FICSOR G. A.: Történelem és költészet: Debóra énekének magyarázata. 1999. 47-55.

67 KARASSZON I.: Az óizraeli vallás. 1994. 15.

- 3.4. Ragyogása maga a világosság,
fényugarak villognak mellette:
abban rejtőzik az ereje.
- 3.5. Előtte dögvész (dáber) jár,
lába nyomán láz (resef) támad.
- 3.6. Megáll, és megrendíti a földet,
szétnéz, és megriasztja a népeket.
Az őszi hegyek szétporlanak,
lesüllyednek az ősrégi halmok;
ősrégi ösvényeken jár.

Ádonájnak délről jövését mutatják a földrajzi helyek: Párán és Témán, de a kánaáni mitológia elemeit mutatja az is, hogy a déli hegyek urát két démon: Dáber (pestis) és Resef (láz) követi. Dáber és Refes az isteni panteon urát kísérik a háborúba. A Debóra énekében az izraeli törzsek segítségére jövő Ádonáj, hasonlóan a Habakuk 3,3-6-hoz, úgy jelenik meg, mint a villámokat szóró, hegyeket rendítő viharisten. A Bírák 5,4-5⁶⁸ valószínűleg a Színáji istenjelenésre utal, bár eredetében egy Báál istenről szóló hagyományt dolgoz fel. Ez látszik az 5Mózes 33,2 archaikus szövegéből is. A Színáj és Szeír mellett ott találjuk a Habakuk 3,3-ból már ismert Párán hegyet is (5Mózes 33,2): „Ezt mondta: A Színájról jött Ádonáj, a Széírről ragyogott rájuk, a Párán hegyéről tündökölt, megérkezett szent seregével, jobbján lángoló tűzzel.” (Bírák 5,4; Habakuk 3,3). Ezen képek a színáji törtézésre utalnak. Az „ég csepegése”, és a „hegyek megrendülése” ezekkel a leírásokkal kapcsolhatók össze.

A 2Mózes 15. fejezet is hasonlóságot mutat Debóra énekével. A víz szerepe, az ellenség gúnyolása és az ellenség feletti győzelemnek a motívumai jelennek itt meg. A két győzelmi ének hasonlósága nemcsak abból adódik, hogy mindkettő egy-egy diadalt énekel meg. Jellegzetes hasonlóság: a víz motívuma. A 2Mózes 15. fej. a tenger vizét közvetlenül Isten közbeavatkozásával hozza összefüggésbe. A Bírák 5. fej. a víz motívumát több részletben mutatja be: a csata előtt (Bírák 5,4-5.11.17), alatt (Bírák 5,21.) és után (Bírák 5,25) is megjelenik valamilyen formában. Amikor a vizet említi a csata leírásában (Bírák 5,21), nincs közvetlenül összekötve Istennel. Azt mondja, hogy Isten olyan hatalmas, hogy a természeti elemek felett is uralkodik. A csata a Kisón pataknak vagy mellékágainak környékén (Bírák 4,13; 5,19kk.), sík területen zajlott le. A patak talán váratlanul megáradhatott,

68 Bírák 5,4-5: (4) Ádonáj, mikor kijöttél Szeírből, mikor Edóm fennsíkjáról lépdeltél: rengett a föld csepegett az ég is, az égi fellegek vizet csepegtettek. (5) A hegyek belaposodtak Ádonáj előtt, a Sinai Ura, Ádonáj, Izrael Istene előtt.

a környékén gyülekező ellenséges csapatok nem tudtak idejében elmenekülni, és a víz (Bírák 5,21) elsodorta őket.

J. H. Hertz kommentárjában arról olvashatunk, hogy 1799-ben, amikor Napóleon seregei megütköztek a törökökkel a Tábor hegyén, sokan vízbe fulladtak a törökök közül, mert a Kisón által előntött síkságon át akartak menekülni.⁶⁹ 1950-ig a Jezréel-síkság legnagyobb része mocsaras terület volt, és a Kisón-patak áradása ma is gyakran jelent veszélyt.

A csata végkimenetelét a csillagok befolyásolták.⁷⁰ A qumráni Háborús tekercs szövegében felbukkan a mennyből harcoló Isten képzete⁷¹ (IQM XI,17). Az isteni beavatkozás az ugariti és a babiloni mitológiában ismertebb, mint a Bibliában.⁷² A csillagok az esővel hozhatók összefüggésbe, ami a Kisón áradásához⁷³ vezetett. A 2Mózes 15. fej. ezt éneкли: „Éneklek az Úrnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett”! Izrael történetének másik nagy eseménye a Vörös-tengeren való átkelés volt.

Debóra énekében két különböző hagyomány van jelen, melyeknek vallástörténeti háttere van, a Színáj-hegyi és a Vörös-tengeren való átkelés motívuma. Egy világi éneket teológiai elemekkel ruházhattak fel. Ez valószínűleg a Jósiás-féle deuteronomiumi reform előtt történhetett.

7. Josephus Flavius Debóráról

Josephus Flavius, A zsidók története c. művének V. könyv 5. fejezetében ír Debóráról és Bárakról⁷⁴. Sziszár hadseregét Josephus 3000 harci kocsiból állónak tudja, szemben a Biblia 900-as adatával. A Biblia más számadatot nem közöl Sziszára seregéről, Josephus szerint viszont 10 000 lovasa és 300 000 gyalogos katonája volt. Bárák 10 000 fős gyalogos sereggel rendelkezett a Bírák könyve szerint. Debórával kapcsolatban pedig 40 000 izraelita harcosról olvasunk (Bírák 5,8). Josephus a csata kezdetéről a következő többlethíradást közli a Bibliához képest: „Mivel pedig az izraeliták és Bárák megrémültek az ellenség óriási seregétől és már visszavonulásra gondoltak, Debbóra visszatartotta őket, megparancsolta ne-

69 HERTZ, J. H.: Mózes öt könyve és a haftárak. I–V. 1984. II. 503.

70 Bírák 5,2

71 IQM XI,17

72 Habakuk 3,10-11: (10) Látásodra megrendülnek a hegyek, kiáradnak az örvénylő vizek, hallatja hangját a mélység, magasra emeli kezét. (11) Nap és hold megállnak hajlékukban, nyilaid fényességében, villogó lándzsád ragyogásában letűnnek.

73 Bírák 5,21

74 JOSEPHUS Flavius: A zsidók története. ford. Révay József. Budapest, 1946. V, 5. 200–201.

kik, hogy még aznap szálljanak hadba. mert Isten segítségével és támogatásával győzni fognak.” A Bírák könyve szűkszavúan ír a csatáról, miszerint Bárak serege mind egy szálig levágta a megrettent menekülő ellenséget. Josephus pedig elmondja, hogy: „Amint a két sereg egymásra rontott, hatalmas vihar támadt, zápor és jégeső zuhogott. De a szél az esőt a kánaániak arcába vágta, homályt borított szemükre, úgy hogy sem dárdáikat, sem parittyáikat nem tudták használni a nehézfegyverzetűeknek pedig megdermedt a kezük, úgy hogy nem tudták fogni a kardjukat. Az izraelitákat viszont hátba kapta a vihar és ezért kevesebbet ártott nekik; sőt ez még jobban felbátorította őket, mert felismerték benne Isten segítségét. Berohantak hát az ellenség kellős közepébe és rengeteg harcost levágtak. Némelyeket agyonvertek az izraeliták, mások ellenben a fejvesztett menekülésben leestek lovukról, úgy hogy harckocsik sokat halálra gázoltak.” Sziszera halála is tartalmaz némi többletmotívumot Josephusnál: „Mikor Sziszera látta, hogy katonái menekülnek, kiugrott harckocsijából, menekült és eljutott az egyik kineus feleségének, Jáhelnek sátrához és kérte, hogy rejtse el; az asszony befogadta, s mikor a fővezér inni kért, romlott tejet adott neki. Mikor Sziszár mohón kiitta, mély álomba került, Jáhel pedig hatalmas csapásokkal vasszöveget vert át a két halántékán és odaszögezte a padlóhoz.”

8. Rási kommentárja

Rási a zsidó szentírás-magyarázati tradíciónak ezer éve meghatározó személye.⁷⁵ Debóra énekéhez írt kommentárjából a következőket emeljük ki:

Az 5. vers: „Hárim názlu mifné Ádonáj – hegyek szétfolytak az Örökkévaló előtt” szómagyarázatában a hegyek úgy olvadnak el, mint az elfolyó víz. A „ze Szináj mifné Ádonáj Elóhé Jiszráél – ez a Szináj, az Örökkévaló, Izrael Istene előtt” pedig arra utal, hogy minden ugyanúgy történik, mint a Szináj hegyénél volt, ahová Isten leszállt füstben és mennydörgésben, fáklyában és tűzben (2Mózes 19,16.19; 20,15).

A 11. vers: „mikól mecháccim – a zsákmányosztók hangjánál” mecháccim – ellenség szavát a Példabeszédek 30,27-tel hozza összefüggésbe: „A sáskáknak nincs királyuk, mégis együtt menetlenek.”⁷⁶ A menetelés héberül hócél, mely a mecháccim-ellenség kifejezést villantotta föl Rásiban.

75 Rabbi Slómo Ben Jichákok (1040–1105) a nevéből alkotott rövidített szó jelöli RÁSI-ként, aki neves francia Szentírás- és Talmud-magyarázó tudós volt. Magyarázataiban meggyőződéssel hitt. Néhol megjegyezte róluk, hogy azok nem mestereitől, hanem az égből jövő kinyilatkoztatások. Bizonyos szövegeknél pedig azt mondta: „Nem tudom, hogy ez mit jelent.”

76 RÁSI Menáchem ben Seruk – héber nyelvszre hivatkozik

A 17. vers: „Gilád beéver háJárdén sáchéen veDán lámá jágur onijót – Gileád túl a Jordánon vesztegel, Dán pedig – miért lakik hajókon?“, mondat Rási szerint arról beszél, hogy Dán hajókra mentette vagyónát, hogy készüljön a menekülésre.

A 20. vers: „Min-sámájim nilchámu hákóchávim mimszilótám nilchámu im-Sziszera. – Egekből harcoltak, a csillagok pályáikból harcoltak Sziszera ellen.” mondatnál Rási kifejti, hogy Sziszera segítségére fizetség nélkül jöttek Kánaán királyai. Most a Szent, vagyis Isten olyan sereget küld ellenük, akik nem kívánnak semmiféle jutalmat. Rási itt egy igen érdekes kozmosz-képzetet mond el a következőképpen: „A csillag csúcsa az égen, és széle a földön van. Ezért mondjuk: az égboltozat vastagsága egyenlő a föld és az ég közötti térrel, mivel a csillag az égre van helyezve, mint egy retesz a kapuban (Rási egy régi típusú reteszre utal, mely a kapu egész szélességét átfogta), azaz hosszának mérete megegyezik az égboltozat vastagságával. Így ebből a versből, mely tanúsítja, hogy pályájukról harcoltak, levonjuk azt a következtetést, hogy az égboltozat vastagsága egyenlő az ég és a föld közötti távolság magasságával.”

A 21. vers: „Náchál Kísón geráfám náchál kedumim náchál Kísón – Kísón patakja elsodorta őket, őskor patakja Kísón patakja” mondatában az elsöpörte, elsodorta őket, héberül: geráfám, Rásinak a kaparóvasat jutatja eszébe, mely héberül: mágréfá; vagyis az ellenséget Isten elsöpörte a világból, mint egy kaparóvas, mely kikaparja a hamut a kemencéből.

A 22. vers: „Áz hálmu ikvé-szusz midáhárót dáhárót áviráv. – Akkor dobogtak a ló patái ügetéstől, ügetésétől méneinek.” mondatához Rási a következőket fűzi: „A lovaik patái összezúzódtak, mert a csillag melege felforrósította az iszapot, és a szögek kicsúsztak, mint amikor a lábakat leforrázzák forró vízzel, és a paták leolvadnak. Mivel leolvadtak, a lábak megsebesültek.”⁷⁷ A lovak ügetését ágaskodó lovakra érti a héber dáhárót-ügetés szóval összefüggésbe hozva a dóhér-ágaskodó változatot.

A 23. vers³ Óru Méróz – Átkozzátok Mérózt” mondatrészről Rási megjegyzi, hogy: „Némelyek azt mondják, ez egy csillag volt, némelyek, hogy egy nevezetes személy, aki a csata helyszínének közelében volt, és mégsem jött oda.”

A 24. vers: Tevórách minásim jáél eset chever hákéni minásim báóhel tevórách.

– Áldassék az asszonyok fölött Jáél, a kénita Chéber neje: a sátorülő asszonyok fölött áldassék!” Ehhez Rási a következőket fűzi: A héber óhel-sátor utalás Sárára, akiről mondván van (Genesis 18,9): „a sátorban van,” és Rebekkára, akiről mondván van (Genesis 24,67), „és Izsák sátrába vitte őt”, valamint Ráchelre és Leára, akik-

77 Mechilta Exodus 14,24

ről mondván (Genesis 31,33): „kijött Lea sátrából, és belépett Ráchel sátrába”. Jáél azért a legáldottabb a sátorlakó asszonyok között mert – mint Rási kifejti –, ők gyermekeket születtek és neveltek, de ha nincs Jáél, akkor ez a sátán, vagyis Sziszzerá eljött volna, és elpusztította volna őket.⁷⁸

A 25. vers: „Májim sáál háláv nátáná beszéfel ádirim hikrivá hemá.- Vízét kért, tejet adott, urak csészéjében nyújtotta a tejfölt.” Rási a mondat első felét úgy értelmezi, hogy bár vizet kért Sziszzerá, de Jáél azért adott Sziszzerának tejet, hogy megbizonyosodjon arról, hogy magánál van-e a vezér, a tej és a víz ízét képes-e megkülönböztetni. Az „beszéfel ádirim – az urak csészéjében” kifejezésben, az urak héberül: ádirim. Ez Rási szerint a Exodus 15,10-re való utalás, ahol a szöveg így szól: bemájim ádirim – a hatalmas vizekben.

A 31. vers 2. sora így szól: „veóháváv kecét hásemes bigvurátó – de akik szeretik őt – mint mikor fölkel a nap az ő hatalmában!” Rási szerint a napnak a fölkelése teljes hatalmában azt jelenti, hogy az hétszer-hét alkalommal fog felkelni a teremtés hét napja szerint, ami 343-szor annyi, mint egyetlen nap. Debóra énekének utolsó mondata: „és nyugta volt Erec-nek 40 évig.” Rási szerint ezek nem Debóra szavai, hanem a könyv írójé, aki a zsidó hagyomány szerint Sámuel próféta volt.

9. Be-Sállách hetiszakasz⁷⁹

A zsidó liturgia szombati hetiszakaszainak egyik háftárájában, vagyis a tórai szakaszok utáni, nem tórai szövegekből történő felolvasásnál, a Be-Sállách szidrójában található Debóra győzelmi éneke. A tórai szakasz Mózes győzelmi dalával indul, amelyet a zsidó nép vezére aztán énekelt el, hogy Izrael fiai száraz lábbal átkeltek a Nádas tengeren, míg az egyiptomi sereget elnyelték a hullámok.

Debóra énekének 2. versében olvassuk: „midón vezéreltek vezérek Izraelben, magát fölajánlotta a nép...”. J. H. Hertz közöl egy más fordítás-értelmezést: „amikor vadul növesztették hajukat Izraelben” – vagyis fogadalmakat tettek és felszentelték magukat a szabadságharcra. Tehát a haj annak jele volt, hogy bizonyos dolgoktól tartózkodnak, amíg el nem érnek egy bizonyos célt – mondja Hertz.⁸⁰

⁷⁸ Rási itt még megjegyzi, hogy ugyanezt mondja a *Genesis Rabba* 48 is.

⁷⁹ A Tóra 5 könyvét 54 szakaszra szidrá-párásó-ra osztották fel, melyből így minden szombaton felolvasnak egy szidrá. A hetiszakaszokra való bontás babiloni eredetű. Erec Jisráélban hároméves Tóra-olvasási ciklus volt, így az különbözött a babilonitól. A Be-Sállách hetiszakasz neve Exodus 13,17 második szavából ered: „Vájhi besállách fáro et-háám – És történt, midón szabadon bocsátotta fáraó a népet”, „besállách – szabadon bocsátotta”.

⁸⁰ HERTZ, J.H.: Mózes öt könyve és a haftárak. I–V. 1984. II. 497.

A Mecudát Dávid⁸¹ szerint, „mivel Debóra prófétanő volt és talpraesett, ő kapta a lehetőséget, hogy bíraskodjon.” A psát⁸² szerint Efrájim törzséből származott. Debóra férje, Lapidót egyszerű ember volt. Debóra szerette volna, ha férje érdemeket szerez, ezért kanócokat készített a sílói szentély számára és azokat elküldte férjével. Ezért férjének a neve: Lapidót-fáklya. A Jálkut Simoni, Softim 42⁸³ ezt mondja: „Debóra, te naggyá akarod tenni fényemet, és is naggyá teszem a te fényedet, Jehudában és Jeruzsálemben.” A Midrás szerint Lapidótnak 3 neve volt. A Lapidót és a Bárák (villám) álnevek voltak, az igazi Micháel volt⁸⁴. Ha Debóra a felesége volt, akkor különváltan éltek, miután a prófécia megszálta Debórát, hisz a Biblia szerint „küldött érte (Bárákért) és hívatta”, mondja Dávid Kimchi. Hasonló volt az eset Mózesrel, aki különváltan élt feleségétől, Cippórától, miután az örökkévaló beszélt vele. Egyes midrások szerint Bárák Debóra férje és Bárák együtt is bíraskodtak, majd együtt zengték a győzelmi dalt, és Josephus Flavius szerint egy napon is haltak meg. Jonáthán ben Uziél⁸⁵ szerint Debóra igen gazdag asszony volt, bírói munkáját ellenszolgáltatás nélkül végezte. Jonáthán ben Uziél szerint Átárot városában lakott, datolyafái voltak Jerikóban, gyümölcsöse Rámában és olajfái Bát-Élben, A Talmud szerint azért ült pálmafa alatt és nem egy bírósági teremben, hogy nem legyen „jichud”, vagyis ne legyen férfikkal együtt egy szobában.⁸⁶ Ha azonban több férfi van jelen, akkor a jichud tilalma nem érvényes, és egy pereskedésnél mindig többen vannak. A Midrás Élijáhu rábbá 9. felteszi a kérdést: „Miért jöttek hozzá férfiak Tórát tanulni? – Azért, mert akkoriban olyan kevés volt a talmid-cháchám, hogy egy pálmafa alatt elfértek.” Később ezt mondja: „Tanúnak hívom az eget és földet, akár zsidó, akár nemzsidó, akár férfi, akár nő, akár szolgáló vagy szolgáló – cselekedetei alapján nyugszik rajta a Ruách Hákódes.” Vagyis lehet egy nő is próféta, ha erre alkalmas. A középkori háláchisták azonban, főleg a Toszáfót⁸⁷ szerzői több helyen megkérdőjelezik Debóra bíraskodását, próféciaját

81 Jechiél Hillél ben Dávid Altschuler rabbi és Biblia-magyarázó családja. Purtugáliából úzték ki őket, a magukkal hozott köveket beépítették a prágai Alt-Neu Schul zsinagógába. A galíciai Javrovban volt rabbi a XVIII. században. Művei: Mecudát Dávid és Mecudát Cion.

82 A psát a Tóra szövegű magyarázata, ellentéte a drás. Főleg az aggádikus részeknél alkalmazható, ellentétben a haláchikusakkal.

83 A Midrás (értelmezés, magyarázat, fejtegetés) a Tóra értelmezése, vagyis midrás háláchá és ággádá. Tehát a halácha kifejtése az írott Tóra szövegéből, illetve ággáda, mely nevelő szándékú elbeszélések, történetek, melyek kiegészítik a szűkszavú Bibliát. Haláchikus midrások: Mehiltá, Szfrá, Torát Kohánim; aggádikusak: Rábbá, Tánchumá, Jálkut Simoni, Psziktá.

84 Jálkut Simoni, Softim 42.

85 Jonátán ben Uziél Hillél egyik legnagyobb tanítványa volt, neves tanaita. Arámra fordította a Tórát.

86 Megilla 14a

87 A Toszáfót a Talmudhoz írt magyarázat, melyet a Rási utáni nemzedékek írtak. Főleg Franciaországban és Németországban működtek. Kiemelkedő személyiségük volt: Rabbénu Jichák (R"Y), „az öreg”, és Rabbénu Jákov Tám, Rási egyik unokája.

nem. „Debóra az isteni sugallat alapján bíraskodott (Ál pi hádibur), esetleg nem is bíraskodott, hanem csak a törvényre tanította népet.”⁸⁸

A zsidó tradíció bölcsei megróják Debórát öndicséretéért: „míg felkeltem én, Debóra”.⁸⁹ Azt mondják, hogy rövid időre eltávozott tőle az isteni Sugallat, a Ruách Hákódes, mert megfélekedezett a szerénységről. Később könyörgött annak visszatéréért.⁹⁰

Bárák, teljes nevén Bárák ben Ávinoám a Midrás szerint Debórának volt a férje. Ezt egy hagyomány úgy értelmezi,⁹¹ hogy Bárák ben Ávinoám a prófétanő jelenlétében bizonyítékot látott arra, hogy a jóslat valóban isteni sugallatra történt, és a kezdeményezést biztos siker követte, hiszen az egyszerű izraeli harcosoknak a jól képzett kánaáni hadsereg és a harci kocsik ellen kellett harcolniuk. A Septuaginta fordításában Bárák a csata előtt ezt mondta: „Nem megyek, mivel nem tudom, melyik az a nap, amelyben Isten angyala sikerre vezet tevékenységemet.” Bárák így kért jelet, biztosítékot. A Mecudát Dávid szerint Chároset Hágójim fegyverkovács központ volt, itt készítették a vasszekereket. Dávid Kimchi egy midrásra hivatkozva azt mondja, hogy Sziszerát Isten „oda vonzotta” a Kisón patakhoz, mert Sziszerát csillagjósai le akarták beszélni az akcióról és azt kérték maradjon megerősített városában Chároset Hágójimban. Abárbánel Don Jichák⁹² szerint pedig Sziszerá táborában furcsa égi hangokat hallottak és tüzes lovakat és szekereket, véltek látni, amiktől annyira megijedtek, hogy vad futásba kezdtek. David Kimchi idéz egy aggádát, miszerint a nagy melegben a páncélba öltözött katonák bementek a megáradt patakba lehűlni egy kicsit, de az elsodorta őket. Jehuda Elicur Dáát Mikrájában⁹³ idézi Josephus Flaviust, aki úgy tudta, hogy egy hatalmas nyári esőzés sártengerré változtatta a völgy homokos talaját és így a vasszekerek abba beleragadtak. Hallva a furcsa égi hangokat és látva a vasszekerek elakadását, Sziszerá katonái pánikszerű menekülésbe fogtak. Debóra 40 000 harcosról beszél, mely négyszerese Bárák seregének. Jehuda Elicur Dáát Mikrája szerint 40 családról van szó, amely a törzsek többségének kerek számát jelenti, leszámítva a két délvidéki törzset, Jehudát és Simont valamint a levitákat. Egyesek szerint Debóra magát nevezi Isten angyalának, az „átkozzatok Merózt – mondta Ádonáj” mondatban, bár az arám fordítás a mondást Báráknak tulajdonítja. Meróz

88 Toszáfot, Niddá 50a

89 Bírák 5,7: nem voltak hősök Izraelben, bizony nem voltak, amíg fel nem kelt Debóra, fel nem kelt Izraelnek anyja.

90 Peszáchim 66,2

91 Jehudá Elicur, Dáát Mikrá. in KRAUS, N.: Bírák és próféták. 2006. 39–50.

92 Abárbánel (Ábrábánel ?) Don Jichák (1437–1508) spanyol zsidó államférfi és exegéta. Kommentárt írt a teljes Bibliához és Maimonidesnek a Tévelygők útmutatójához is.

93 A Dáát Mikrá egy a modern és hagyományos zsidó bibliamagyarázatot ötvöző 30 kötetes mű. Főszerkesztője: Jehuda Kiel. Egyik szerzője a magyar származású Jehuda Elicur.

egy közeli város volt, melynek lakói féltek csatlakozni a zsidókhoz. A Talmud szerint a Meróz (m.r.z. = Mars) egy csillag volt, melynek lakói nem segítették a zsidókat,⁹⁴ vagyis az ég csillagai pályájukról harcoltak Sziszera ellen Meroz-Mars kivételével. A Szináj hegye füstbe-ködbe öltözött a Tóraadás előtt, a földrengés általában az isteni megjelenés egyik külső jele volt. A Kisón patakban Sziszera katonái, a Vörös tengerben pedig a fáraó katonái pusztultak el.

A harc eldőlt, még mielőtt elkezdődött volna. A Biblia szűkszavú „hadijelentése” szerint „Adonáj pedig megzavarta Sziszerát összes harci kocsjával és egész táborával együtt Barák fegyvere előtt annyira, hogy Sziszera leugrott hadi szekereéről, és gyalog futott el.”⁹⁵ A csillagok fénye-melege fűtötte föl a páncélt és a harci szekereket, s amikor a kánaáni harcosok bementek a Kisón-patakba, hogy lehűtsék magukat, a felduzzadt patak elsodorta őket.⁹⁶ Ez elég volt ahhoz, hogy megfutamodjanak. A modernebb zsidó kommentátorok pedig Josephus Flaviust idézik, aki a zsidó szájhagyományra hivatkozva azt mondja, hogy hirtelen szélvihar és záporosó duzzasztotta föl a Kisón-patakat, és sártengerré változtatta a környékét. Az ütközetben Zebulon és Náftáli törzse vett részt, azé a Náftálié, akit atyja, Já-kob, szarvashoz hasonlított.

A háftára második részében szereplő győzelmi énekben Debóra dicséri Jáélt, aki a „legáldottabb a sátorlakó asszonyok között”,⁹⁷ amiért megölte az ellenséges hadvezért. Hertz szerint Jáél tette szembe van állítva Meróz lakosainak hűtlenségével⁹⁸. A zsidó hagyomány szerint Jáél istenfélő nő volt, akit az ósanyákhoz⁹⁹ hasonlít a zsidó tradíció. Jáél nem zsidó, hanem kenita volt, a Jitró törzs egy oldalágának leszármazottja. Ábárbánel szerint Jáél bírónő is volt Sámgar idejében. Jáélt – egy tradíció szerint – Sziszera többször erőszakkal magáévá tette,¹⁰⁰ és Jáél jogos önvédelemből ölte meg. A Jálkut egy helyen azt mondja, hogy Sziszera „Isten nevében” nem nyúlt Jáélhoz, aki azért ölte meg sátorcövekkel és nem karddal vagy késsel, mert a Tóra szerint nő nem foghat fegyvert.

Van Debóra énekében egy szó, amely máshol nem fordul elő Szentírásban, a 10. versben, a cáchór–fehér szó: „Róchvé átónóót cechórot – fehér nőstény szamaron”.¹⁰¹ Az ének befejező versében¹⁰² olvassuk: „de akik szeretik őt – mint mikor

94 Moéd Kátán 16a

95 Bírák 4,15

96 KRAUS, N.: Bírák és próféták. Budapest, 2006. 42. old.

97 Bírák 5,24

98 HERTZ, J. H.: Mózes öt könyve és a haftárak. I–V. 1984. II. 504.

99 A bibliai ósanyák a zsidó hagyományban: Sára, Rebeka, Ráhel és Lea.

100 Midrás HáGádol, Berésit 23.

101 HERTZ, J. H.: Mózes öt könyve és a haftárak. I–V. 1984. II. 499.

102 Bírák 5,31

fölkel a nap az ő hatalmában!” Ehhez J. H. Hertz magyarázatul Gittin traktátusát idézi:¹⁰³ „Aki nem üldözi azt, aki őt üldözi, aki csendben eltűri a bántalmat, aki a jót önmagáért teszi, aki vidám szenvedéseiben, az Isten barátai közé tartozik, és ezekről írja a Szentírás: Akik pedig szeretik Őt, legyenek olyanok, mint a nap, midőn felkel fönséges hatalmában.”¹⁰⁴

10. *Benedicta inter mulieres*

Végül engedjenek meg egy saját szövegasszociációt. Bárak neve villámot jelent. Háborúja amolyan „villámháború” volt. Győzelméhez kellett Debórá és az égiek segítsége. Jáélról mondja a Bírak könyve: Tevórách minásim Jáél – eulogéthejé en günájkszín Jáél (LXX-VAT) – *benedicta inter mulieres* Iahel. A latin szöveg ilyen összeállításban, az ókori zsidó irodalomban ismét a Lukács evangéliumban jelenik meg újra (Lukács 1,42): *benedicta tu inter mulieres* – Áldott vagy te az asszonyok között. A Lukács 1,28-ban pedig az angyal köszöntésében ezt olvassuk: „*benedicta tu in mulieribus*”.

Bibliográfia

ALBRIGHT, W. F.: *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968)

ALT, A.: *Essays on Old Testament History and Religion* (1966)

ATTIAS, J-Ch.–BENBASSA, E.: *A zsidó kultúra lexikona* (2003)

BLINKINSOPP, J.: *Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah – a Discussion. Biblica* 42. 65–68. (1961)

BRIGHT, J.: *History of Israel* (1972)

BRIGHT, J.: *Izráel története* (1993)

BOLING, R. G.: *Judges* (1975)

BUBER, M.: *A próféták hite* (1991)

BUDDE, K.: *Das Buch Richter* (1897)

CROSS, F. M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (1980)

DAICHES, S.: *The Song of Deborah* (1926)

103 Gittin 36b

104 HERTZ, J. H.: Mózes öt könyve és a haftárak. I–V. 1984. II. 506.

- Encyclopaedia Judaica*, CD ROM (1992)
- FICSOR G. A.: *Történelem és költészet: Debóra énekének magyarázata* (1999)
- FOHRER, G.: *Héber–arám–magyar bibliai szótár*. Ford. LIPTAY Gy. (1993)
- FRITZ, V.: Das Debora-Lied Ri 5 als Geschichtsquelle. In: FRITZ V.: *Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel*. 165–185. (1997)
- FRÖHLICH I.: *A qumráni szövegek magyarul*. 2. kiad. (2000)
- GRETHER, O.: *Das Deboralied* (1941)
- GYÜRKI L.: *A Biblia földje – A magyar bibliafordítások története* (1998)
- HAUSMANN, J.: Ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. In: *Mensch und König*. Rüdiger LUX zum 60. Geburtstag szerk. 25–35. (2008)
- HERRMANN, S.: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1973)
- HERTZ, J. H.: *Mózes öt könyve és a haftárak*. I–V. II. 148–191., 491–507. (1984)
- HERTZBERG, H. W.: *Die Bücher, Josua, Richter, Ruth* (1973)
- IMIT Biblia* (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat) I–IV. (1898–1907)
- HAYES, J. H.–MILLER, J. M. kiad.: *Israelite and Judean History* (1974)
- JÓLESZ K.: *Zsidó hitéleti kislexikon* (1985)
- JOSEPHUS Flavius: *A zsidók története*. Ford. RÉVAY J. (1946) V, 5. 200–201.
- KARASSZON I.: *Az Ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (1991)
- KARASSZON I.: *Izrael története* (1993)
- KARASSZON I.: *Az óizraeli vallás* (1994)
- KOMORÓCZY G.: *Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercesek* (1998)
- KAUFMANN, Y.: *Toledot* (1960)
- KAUFMANN, Y.: *Biblical Account of the Conquest of Palestine* (1953)
- KAUFMANN, Y.: *Sefer Shofetim* (1962)
- McKENZIE, J. L.: *The World of the Judges* (1966)
- KRAUS, N.: *Bírák és próféták* (2006). 36–50.
- MOORE, G. F.: *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (1958)
- NOTH, M.: *Geschichte Israel*. Berlin (1958)

- NOTH, M.: *Das System der zwölf Stämme Israels* (1966)
- NOTH, M.: *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1967)
- OESTERLEY, W. O. E.–ROBINSON, T. H.: *History of Israel* (1932)
- HARMATTA J. szerk.: *Ókori keleti történeti chrestomathia* (1997)
- PEDERSEN, J.: *Studies in the Old Testament Prophecy. Character of Deborah* (1950)
- RICHTER, W.: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (1963)
- RÓZSA H.: Sinai, a kinyilatkoztatás hegye. In. „Mert örökké tart szeretete”. Tanulmányok Dr. KARASSZON Dezső tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. 157–168. (1994)
- SOGGIN, J. A.: *Judges* (1981)
- SCHMOLDT, H.: *Bibliai tulajdonnevek lexikona* (2003)
- SCHULTE, H.: Richter 5: Das Debora-Lied. in: *Festschrift für Rolf RENDTORFF zum 65. Geburtstag*. 177–191. (1990)
- PRICHARD, J. B. kiad.: *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*, (1958)
- TÓTH K.: *Régészet és a Biblia* (1985)
- TÓTH K.: *Ószövetségi biblikai teológia* (1994)
- TÓTH K.: *Magyarázat Sámuel I. könyve 1-4. és 7. részéhez és Sámuel I. könyve 8-12. részéhez* (1994)
- ÚJVÁRI P. szerk.: *Magyar Zsidó Lexikon* (1929)
- UNTERMAN, A.: *Zsidó hagyományok lexikona* (1999)
- WESTERMANN, C.: *Az Ószövetség teológiájának vázlata* (1993)

Bálványimádás és képmádat az ókori Izraelben¹

1. Idolátria Izraelben

A képmádat kérdéskörének tárgyalásakor meg kell különböztetnünk az „idegen istenek” imádását (idolátria), és a képek istentiszteleti használatát (ikonolátria). Az idolátria Izraelben egykor jelentős támogatást élvezhetett, kiemelten a királyi ház részéről is, különösen az idegen királynők esetében.² Az idegen kultuszoknak meghatározó jegyei nem mindig egyértelműek már előttünk. Nem mindig lehet teljes bizonyossággal megállapítani, hogy egy kultusz teljesen idegen-e, vagy szinkretista, illetve csak az Isten kultuszának egyfajta hamis változata volt. A zsidóság legnépszerűbb kultuszai kánaánita eredetűek voltak, amilyenek a Báál,³ Áserá⁴ és Ástárté⁵

- 1 A tanulmány megjelent a Pannonhalmi Szemlében: „Szécsi József: Bálványimádás és képmádat az ókori Izraelben” 2007 (XV) 3/5–17.
- 2 Mááchá, Jezevel és a leánya Átáljá.
Mááchá: Dávid egyik felesége (2Sámuel 3,3; 1Kronikák 3,2)
Jezevel: a föníciai Szidón város királyának lánya, Izrael királyának, Achátinak felesége (1Királyok 16,31), leánya volt
- 3 Báál Kánaánban tisztelt pogány isten volt, amelynek kultusza a bírák és a királyok korában komolyan veszélyeztette Izrael hitét. A Báál névnek van közfőnévi jelentése is, azt jelenti, hogy: úr, tulajdonos. Szókapcsolatokban előfordul mint a ház ura (Bírák 19,22), egy ökr vagy számár gazdája (2Mózes 21,28; Izaiás 1,3), sőt mint férj, egy asszonynak az ura (2Sámuel 11,20). Többes számban használták e szót egy város polgáira (Bírák 9,2). Báál istent egyes városok urának, védő istenének is tartották, innen származnak az olyan nevek, mint Báál-Gád, Báál-Meón, Báál-Támár stb. Kánaán őslakóinak meggyőződése szerint országuk Báál tulajdona volt. A honfoglaló izraelitáknak ki kellett volna irtaniuk az őslakókat, de legalábbis őrizkedniük kellett volna a velük való összekeveredéstől (5Mózes 7,1). Indokolt volt az aggodalom, hogy a vallási keveredésből majd az a kérdés fog következni, hogy kinek az országa Kánaán, és kit illet meg a tulajdonosnak kijáró istentisztelet: Adonájt vagy Báált?
- 4 Kánaáni hatásra Izrael kultuszában is megtalálható alkalmanként a kultikus paráznság (4Mózes 25,1; 1Királyok 14,24; Jeremiás 3,2; Ózeás 4,12kk). A jeruzsálemi templom mellett külön házaik voltak a paráznáknak, ahol az asszonyok ruhát szöttek Áserá istennőnek (2Királyok 23,7). Jósias király, néhány elődjéhez hasonlóan, megszüntette ezt az intézményt (1Királyok 22,47; 2Királyok 23,1–20).
- 5 Ástárté: Ástárté föníciai-kánaánita istennő nevének görögös átírása. Héber formája: astóret, többes számban astárót. Egyike azon isteneknek, akiknek kedvéért az izraeliták többször elhagyták az Urat, már a bírák korában (Bírák 2,13; 10,6), majd Sámuel idején (1Sámuel 7,3k; 12,10). A filiszteusok Ástártót templomában helyezik el a megölt Saul fegyverzetét (1Sámuel 31,10). Sala-

kultuszok. A Bírák⁶ és 1Sámuel⁷ Izrael bukását a Báál és Ástárte tiszteletnek tulajdonítja. A Báál imádás népszerűségét bizonyítja a népnek Gideon elleni heves reakciója⁸, amiért Isten parancsára lerombolták Báál oltárát.⁹ Sámuelnek exportálnia kellett a népet, mielőtt a nép ellenséggel került volna szembe egy csatában hogy „elűzze az idegen isteneket”, a Báálokat.¹⁰ Salamon uralkodásának végén, Izrael történelmében először, oltárok épültek a király idegen feleségei számára, Kámos, Moloch, és Ástárté tiszteletére.¹¹ Ábijám, valószínűleg anyja, Máácá unszolására – aki félig pogány volt – folytatta az idegen istenek kultuszának gyakorlatát.¹² Északon Báál kultusza és más idegen kultuszok elsőbbséget nyertek Ácháb uralkodása idején, aki pedig feleségének, Jezevelnek unszolására épített oltárt Báálnak, „Báált szolgálta és imádtá”¹³. Báál papjai közül 450-en és Áserá 400 papja része volt Jezevel királynő kíséretének.¹⁴ A Biblia tanúsága szerint 7000 ember tartózkodott a Báál előtti meghajlástól.¹⁵ A Báál-imádnak, és különösen annak királyi személyek, így idegen királynők által való támogatása elleni komoly támadást indított Jehu. Kivégeztette Jezevel királynőt,¹⁶ lerombolta az általa épített szentélyeket, és megölette Báál papjait és azoknak követőit.¹⁷

Júdában Báál kultuszát, legalább is annak a királyi személyek által történő támogatását úgy tűnik, hogy Átáljá királynő, Jezevel leánya vezette be. Ez a Jehojádá főpap vezette felkeléssel ért véget.¹⁸

Izrael történetében a legátfogóbb kultikus tisztogatásra Júdában került sor Hiszkijá király uralkodása idején. Hiszkijá király nemcsak a pogány kultuszoktól tisztította meg Júdát, így az áseráktól és oszlopoktól, hanem még a Mózes építette rézkígyótól is, mert az használatos volt az Isten-kultuszban.

mon király is imádja feleségei hatására (1Királyok 11,5). Az általa épített áldozóhalmokat csak Jósias király „tette tisztátalanná” (2Királyok 23,13). Az ásatások számos Ástárte-szobrocskát és amulettet hoztak felszínre, izraeliták által lakott területekről is.

6 Bírák Könyve 2,11; 3,7; 8,33; 10,10

7 1Sámuel 12,10

8 Bírák 6,29

9 Bírák 6,25

10 1Sámuel 7,3–4

11 1Királyok 11,5–7

12 1Királyok 15,1–3

13 1Királyok 16,31

14 1Királyok 18,19

15 1Királyok 19,18

16 2Királyok 9,33

17 2Királyok 10,18

18 2Királyok 11,17

A Báál kultusz erős kritikája hangzik el Ózeástól¹⁹ és Jeremiástól.²⁰ Az idolatriát támogató új mozgalmat Hiszkijá fia, Mánássze király indította el. Mánássze király reformjainak méreteit mutatja, hogy ahelyett, hogy az idegen istenek tiszteletére szolgáló szentélyeket a Templomon kívül emeltette volna fel, ahogy Jezevel és Átáljá királynők tették, Mánássze király magát a Jeruzsálemi Templomot egy pogány panteonná változtatta.²¹ A Mánássze király alatti bálványimádó gyakorlatokat Ezekiel írja le.²² Ezeknek a későbbi generációkat megrontó hatására pedig Jeremiás mutatott rá.²³

Az Izraelben népszerű, egyéb bálványimádó kultuszok között megtaláljuk a Molochnak bemutatott gyermekáldozatot,²⁴ a szakrális prostitúciót,²⁵ és a Támmuz kultuszt.²⁶ Az asztrális kultusz, úgy tűnik, hogy szintén széles körben elterjedt volt. A nap és a hold, pl. az „Ég Királynőjeként” ismert Istár az egész bibliai irodalomban, az imádat tárgyaként kerül említésre.²⁷ Ezekiel²⁸ az állatok tiszteletét is megemlíti.

2. Ikonolátria Izraelben

Az ikonolatria, vagy a képmások használata az istentiszteletben, két csoportra osztható. Az ikonolatria, mely a pátriárkák idejében gyakorlatban volt, később betiltásra került. Az oszlopok emelése a kultuszban (mácevot – macevá) – melyek nem keverendők össze a megemlékezés oszlopaival, amelyeket a Genesis, az Exodus és Józsue könyve említ²⁹ – a pátriárkák részéről elfogadott jelenség volt. Jákob épített mácevát Bét-Él-ben, amit felhasznált az istentiszteleten.³⁰ Ez a fajta istentisztelet gyakorlatban volt a későbbi idők folyamán is, de végül a Deuteronomium³¹ és a próféták³² betiltották.

19 Ózeás 1–3; 11,2; 13,1.

20 Jeremiás 2,4; 9,13; 11,13, 17; 12,16; 19,5; 23,13, 17, 27; 32,29

21 2Királyok 21

22 Ezekiel 8–11; 16,17; 20; 23

23 Jeremiás 11,9; 15,4.

24 2Királyok 16,3; 21,6; 23,10; Jeremiás 7,31; 19,5; 32,35

25 1Királyok 14,24; 2Királyok 23,7; Ezekiel 16,17; 23,5; Ózeás 4,14c–15.

26 Ezekiel 8,14

27 Ámosz 5,26

28 Ezekiel 8,10

29 Genesis 31,45–52; Exodus 24,4; Józsue 4,4–9

30 Genesis 28,18, 22; 35,14

31 Deuteronomium 16,22

32 Ezekiel 26,11; Ózeás 3,4; 10,1–3; Mikeás 5,12

Ugyanígy Ábrahám fákat ültetett Isten tiszteletére.³³ Ezt a fajta tiszteletet később a Deuteronomium³⁴ tiltotta be. A máceevót használata, valamint a fák ültetése is igen elterjedt volt a monarchia időszakában.³⁵ A „rézkígyó” is ebbe a kategóriába tartozhatott.³⁶

3. Illegitim ikonolátria

A klasszikus, és legkifejezőbb példája az ilyen ikonolatriának az aranyborjú imádata volt a Sínai hegy lábánál, és a Dánban, valamint a Bét Él-ben lévő szentélyekben.³⁷ Az aranyborjú, amit a nép készített a Sínai hegy lábánál³⁸ megfelel a bálványimádás általános mintájának a Közel Keleten. Izrael népe Istent akart „csinálni”: „Csináljunk számunkra egy Istent!”, és nem egy élettelen képmást. A borjút istenként szentelték fel: „Ez a te Istened, Izrael!”.

A Biblia ezt állítja: „Öntött borjút csináltak és azt mondták „Ez a Te Istened, Izrael!” Az „és” kötőszó mintegy aláhúzza a kapcsolatot a bálvány készítése és annak felszentelése között. A rabbinikus irodalom elmondja, hogy az aranyborjút az isteni trónon lévő bika másaként készítették el. Ez a tradíció megfelel a Közel Keleten ebben az időben meglévő vallási elképzeléseknek. A „mennyei bikára” való utalás megtalálható a legősibb egyiptomi forrásokban.

A bikát különböző istenek székének tekintették Egyiptomban, Babilóniában és Arámban. Az izraeli tradícióban a bika az isteni trón részét képezte. Annak érdekében tehát, hogy arra készítsék Istent, hogy dicsősége közöttük lakozzon, készítettek egy bikát, vagyis az isteni trónt, vagy a „mennyei bikának” egy mását, hogy Isten Lelke beköltözzön a borjúba, Isten földi trónusába, és így teljességgel azonosuljon azzal. Ezzel nekik, mivel rendelkeztek egy bálvánnyal, volt egy Istentük, akit maguk között tudhattak. Ezen felfogás szerint Isten egy bálvány lett, ugyanúgy, ahogy minden más isten is bálvány lett, akiket a maguk számára felszenteltek.

A Biblia elveti ezt a vallási felfogást. Isten soha nem nyilvánította ki Dicsőségét vagy Lelkét ezeken az alkotásokon. Ahogy a próféták mondták: „Dicsőségemet nem engedem át másnak, sem tiszteletemet a bálványoknak!”³⁹. Ebből a szempontból Istennek e képeken keresztül történő imádata megkülönböztethetetlen a

33 Genesis 21,33

34 Deuteronomium 16,21

35 1Királyok 14,15, 23; 2Kir 17,10; 23,14

36 2Királyok 18,4

37 Exodus 32,1–8; 1Királyok 12,28; 2Királyok 10,29; Zsoltár 106,13–20; Nehemiás 9,18; 2Kronika 13,8

38 Exodus 32,1–8

39 Izaiás 42,8

„fa és kő” imádatától. Ez a fajta képmás-imádat is elterjedt volt Izraelben és a bálványimáadásnak legáltalánosabb formájaként létezett, amit a Biblia megemlít. Mikeás⁴⁰ elkészítette Istennek a képmását és felavatták. Gideon készített egy arany efódot, valószínűleg egy képmást a kultusz céljára.⁴¹ Ugyanígy „Számária borjai”⁴² és más képmások, melyeket Észak szentélyeiben tiszteltek, a kultuszában használatos bálványok voltak. Ez a fajta imádat magyarázza a képmáadás elítélését a bibliai irodalomban.

4. Legitim ikonolatRIA

Nem minden képmás volt tiltva a bibliai kultuszban. A kerubok (kerubim) alakjai függönyökre voltak hímezve⁴³ és a párochetre is a frigyláda „fátylára” (kárpit),⁴⁴ a Templomban⁴⁵ a falakra voltak vésve,⁴⁶ valamint az ajtókra⁴⁷ és a Templom „rézmedencéjére” is.⁴⁸ Két arany kerub volt a frigyládán⁴⁹ és a Templomban⁵⁰. A kerubok úgy tűnik, hogy a mennyei szekeret reprezentálták.⁵¹ Az ÚR a Szentély „kerubjain ül”.⁵² Ha figyelembe vesszük a bálványimáadásal kapcsolatos bibliai álláspont, meg kell vizsgálni azt, hogy milyen alapon lehet megkülönböztetni a megengedett és a tiltott ikonolátriát. Van olyan vélemény, miszerint⁵³ a tiltott képmás és a kerubok közötti különbség a képmások természetén alapult. A tiltott képek valóságos lényeket ábrázoltak, míg a kerubok nem. Ez a nézet nem igazán meggyőző. A Templom kerubjainak valóságos alakja nem ismert előttünk. A rabbinikus hagyomány szerint⁵⁴ a kerubok fiatal gyermekeket ábrázolva. Ezen túlmenően, ha el is fogadjuk, hogy a kerubok nem feleltek meg semmilyen valóságos lény alakjának, felmerül a kérdés, hogy vajon ez a bonyolult megkülönböztetés egyáltalán megfelel-e az ősi Közel-Kelet és a Biblia vallási értékeinek és krité-

40 Bírák 17–18

41 Bírák 8,27

42 Ózeás 8,6

43 Exodus 26,1; 36,8

44 Exodus 26,31; 36,35

45 2Kronikák 3,14

46 1Királyok 6,29; 2Kronikák 3,7; Ezekiel 41,18.20.25

47 1Királyok 6,32, 35

48 1Királyok 7,29.36

49 Exodus 25,18–22; 37,7–9

50 1Királyok 6,23–28; 8,6–7; 2Kronikák 3,10–13

51 Ezekiel 1,5–14; 9–11; 2Sámuel 22,11; Zsoltár 18,11

52 1Sámuel 4,4; 2Sámuel 6,2; 2Királyok 19,15; Izaiás 37,16; Zsoltár 80,2; 99,1; 1Kronikák 13,6

53 Cassuto, U.: *Perush al Sefer Shemot* (1952), 285.

54 Szukká 5b; Chágigá 13b

riumainak? Másrészt a középkori zsidó szerzők,⁵⁵ és rabbik⁵⁶ annak a nézetnek adtak hangot, hogy a megengedett és tiltott ikonolatria közötti megkülönböztetés alapvetően önkényes. Bizonyos képmásokat előírt a Törvény, másokat tiltott. Ez a nézet olyan értékfelfogást követ, amely teljes mértékben megegyezik a Biblia alapvető vallásfilozófiájával, ti., hogy az egy Istent csak a Törvény által előírt módon lehet imádni. A bibliai és más ceremóniák közötti különbségek nem valódiak, hanem csak azt jelentik, hogy az előbbieket a törvény előírja, míg az utóbbiakat nem. A Biblia szerint az egy Istennek olyan rítusokkal való imádata, melyeket a Törvény nem ír elő, bálványimádó tettek bizonyul. Ez a vallásfelfogás az Isten abszolút mindenhatóságába vetett hiten alapul. Eszerint semmilyen kultusz sem alakíthatja vagy befolyásolhatja Istennek az emberekhez fűződő kapcsolatát, kivéve, ha azt kifejezetten Ő megparancsolta.

5. Bibliai ítélet az idolátria ellen

Az idolátria elleni bibliai ítélet három többé-kevésbé különálló témát érint: a bálványok imádatát, Istennek pogány rítusokkal való tiszteletét és a bálványok készítését.

A bálványok imádata elleni bibliai ítélet magában foglalja:

1. a pogány rituálé szerinti bálványimádást;⁵⁷
2. a leborulást;⁵⁸
3. egy másik istennek (azaz bálványnak⁵⁹) való áldozat-felajánlást, a rabbinikus irodalom szerint bármely rítus bálvány előtt való bemutatását, mely részét képezi az ÚR szolgálatára előírt rituálénak (az áldozat tényleges levágását, az illatáldozatot és libációt);
4. tisztelet kifejezését egy bálvány előtt⁶⁰ – a rabbik szerint ez a tiltás a képimádásra vonatkozik, még abban az esetben is, ha imádról nincs szó, amilyen pl. egy képmásnak adott csók vagy simogatás.⁶¹

55 Jacob al-Kirkisani: Kitab al-Anwar, kiad. L. Nemoj (1938), 6.

56 Judá ben Smuél Hálévi: Széfer há-Kuzári (A kazár király történetének könyve) 1,96

57 Exodus 20,5; Deuteronomium 12,30; Szánhedrin 61b

58 Exodus 34,14

59 Exodus 22,19

60 Exodus 20,5

61 Szánhedrin 7,6; 60b

A természetfeletti lények tisztelete, mint pl. az angyaloké, nem kifejezetten tiltott a Bibliában.⁶² A rabbi azonban az angyalok tiszteletét bálványimádásnak tekintették.⁶³ Ez megfelel a bálványimádással kapcsolatos tényleges bibliai nézetnek. Istennek pogány rítusokkal végzett tiszteletére vonatkozó tiltás⁶⁴ azt a bibliai nézetet tükrözi, miszerint az Istent az Ő akaratának megfelelően kell tisztelni.

A bálványok készítése kifejezetten tiltott.⁶⁵ A rabbinikus irodalom szerint ez a tiltás egyaránt vonatkozik arra, aki bálványt készít magának, hogy imádja azt, vagy másoknak készíti azt. A képmás készítésére vonatkozó bibliai tiltás nem foglal magában minden képet, csak azokat a képmásokat, melyeket „istennek” tekintenek.⁶⁶ A képmás és a bálvány közötti ilyen megkülönböztetés világossá válik annak a pogány hitnek a fényében, miszerint a képet nem lehetett addig imádni, amíg azt megfelelő módon fel nem ajánlották egy istennek, és az előírt kultusz szerint bálvánnyá lett transzformálva.

6. Az bálványimádás elleni bibliai polémia

Az idolátria ellenes bibliai polémia során a Biblia nem veti fel a pogány világ vallási érdemeinek és mitológiai értékeinek kérdését. Ennek az oka az, hogy a Biblia elveti azt a pogány igényt, miszerint a bálványimádás valóságos vallási értékeket képvisel.

A Biblia két egymástól független alapon támadja a bálványimádást, ti., hogy az megsérti a Szövetséget, másrészt haszontalan. Mivel a bálványimádás kifejezetten tilos,⁶⁷ gyakorlása a Szövetség megsértését jelenti.⁶⁸ Ez azon a meggyőződésen alapul, miszerint az Isten tiszteletét egyedül Isten maga határozza meg. Ennek megfelelően, az imádás bármiféle formája, melyet kifejezetten nem Ő írt elő, az Isten abszolút szuverenitásának és mindenhatóságának meggyalázása.

A második érv annak a pogány hitnek a fényében érthető meg igazán, miszerint olyan természeti jelenségek, mint termékenység, eső, egészség stb., bálványimádáson keresztül kontrollálhatóak. Mivel a Biblia szerint Isten az egész természet ura, a bálványimádás haszontalan.⁶⁹ Sőt, ahogy Móse ben Májjúni megjegyezte,⁷⁰

62 Bírák 13,16

63 Toszefta Chullin 2,18

64 Deuteronomium 12,31

65 Exodus 20,4, 23 (20)

66 Leviticus 26,1

67 Exodus 20,4

68 Deuteronomium 31,16, 20; Jeremiás 11,10

69 Izaiás 41,23–24; 44,6–21; Jeremiás 10,1–5

70 Mose ben Májjúni: Dálálát Álháirin (Móre há-Nevukim – A tévelygők útmutatója) 3,30

a Biblia hangsúlyozza, hogy mivel a bálványimádás a Szövetség megsértése, ezért negatív következménnyel jár. Büntetésképpen Isten a természetet a bálványimádók ellen fordítja.⁷¹

7. Idolátria a Közel-Kelet vallásaiban

Annak érdekében, hogy meghatározzuk az idolátria karakterét a Közel-Kelet vallásaiban, és hogy világosan megértsük az ezzel kapcsolatos bibliai álláspontot, két egymással összefüggő kérdést kell megvizsgálnunk az ősi Közel-keleti források fényében. Vajon a képeket holt anyagnak tekintették-e, melyek természetfeletti hatalmat vagy természeti jelenségeket képviseltek, vagy „élő bálványként” fogták fel őket? Valamint azt a kérdést, hogy hogyan vált egy képmás imádásra megfelelővé, vajon egy speciális ceremóniára volt-e szükség ahhoz, hogy a képmásnak speciális hatalmat kölcsönözzön, mely képessé tette arra, hogy istenként cselekedjen, és így imádásra méltóvá tette, vagy a képmás imádásra méltó volt-e mindenféle felszentelő rítus nélkül már abban a pillanatban, amikor a mester elkészítette?

8. „Élő bálványok” a pogány vallásokban

A bálvány a pogány gondolatvilágban élő és érző lény volt. A bálvány nem az isten volt. Az isten a bálványtól különálló módon (bár attól nem függetlenül) létezett. Az isten szelleme a bálványban lakozott és azzal azonosult. Az isten nem korlátozódott egy bálványra vagy egy alakra, ellenkezőleg, szelleme sok különböző alakú bálványban lakozott.

A pogány vallás alapvető princípiuma az istenségnek és bálványának az azonosulása. Az isten felfogta és érzékelte bármi is történt bálványával. Az imákat, ceremóniákat és kultuszokat, melyeket egy bálványnak ajánlottak fel, teljes egészében érzékelte az isten. Mivel az istenség teljességgel azonosult a bálványával, a képmások „élő bálványok” voltak. Egyiptomban és Mezopotámiában a bálvány mosdatása és felöltöztetése gyakorlat volt. A bálvány evett is a neki felajánlott ételből, abból merítve a szükséges energiát a fennmaradásához és a számos tevékenységének elvégzéséhez. A bálvány érzett, látott, hallott és beszélt. A kultusz megnyitotta a bálvány száját, szemét és füleit. Éjszaka a bálvány aludt, és reggel a napfény felkeltette és beszélt.

A bálvány az akaratát az előtte végzett sorsvetés befolyásolásával tette ismertté próféciákon és jelek sokaságán keresztül. A bálvány akaratát isteni imperatívusz volt, nem pusztán vallási kérdés, hanem az állam politikai, és az egyén privát

71 Deuteronomium 11,13–18.28

ügyeit is érintette. Mivel az isten teljesen azonosult a bálvánnyal, bárki, aki a bálványt kontrollálta, az istent is irányította. Amikor Elam király látta, hogy vereget szened Szánheribtől, fogta a bálványait és elmenekült, hogy azok neho gy rabságba essenek.⁷² Az a szokás, hogy a legyőzött ellenfél bálványait foglyul ejtették, ősi és elterjedt valami volt. Az Izaiás 36,1-ben ezt olvashatjuk: „Ezekiás király uralkodásának tizennegyedik évében felvonult Szánherib, Asszíria királya Júda összes erődített városa ellen, és bevette azokat.” Kincstárnoka, Ráv-Sáké be akarta mutatni Júda népének azt a tényt, hogy a szomszédos népek bálványai nem képesek megmenteni őket Szánherib hadaitól.⁷³ Hiszkijá király válasza lényegre törő volt: egyedül Izrael Istene igazán „élő Isten”, és nem szabad párhuzamot vonni közte és a szomszédos népek bálványai között.⁷⁴ Tiglath-Pileser,⁷⁵ és II. Ádád-Nirári⁷⁶ a legyőzöttek bálványait saját bálványaiknak ajánlotta fel. Ez a gyakorlat jól ismert volt a bibliai szerzők előtt.⁷⁷

Az ellenség kezében a bálvány hatalma megszűnt. A legyőzött király könyörögni jött a bálványok visszaadásáért.⁷⁸ Egy bálvány visszaadása a saját templomának a könyörület jeleként volt tekintve.⁷⁹ Az ellenségtől való félelmében az isten elhagyta a bálványt⁸⁰ „és a mennyekbe repült”.⁸¹ Amikor Illés nevetségessé teszi Báált⁸² és Izaiás gúnyolja a bálványokat,⁸³ azt a célt szolgálják, hogy megrengessék az „élő bálványokba” vetett elterjedt hitet. Az érv, melyet a Zsoltáros hoz fel⁸⁴ „van szemük, de nem látnak”, szó szerint értendő. Megkísérli cáfolni azt a felfogást, hogy a bálványok érzékelő képességekkel rendelkeznek. A bálványimádás bibliai kifejezései, mint „a halottnak szóló áldozatok”,⁸⁵ és „fa és kő” bálványok,⁸⁶ valamint hasonló megfogalmazások kihívást jelentettek a pogány felfogás számára, miszerint imádatuk tárgyai valóságosan „élő bálványok” lennének.

72 Luckenbill, D. D.: *Ancient Records of Assyria and Babylonia I-I.* (1926–27) Chicago. 1 (1926) 242; 2 (1926), 350

73 Izaiás 36,18–20; 37,10–12

74 Izaiás 37,4, 16–20; 10,5–19; 37,23–29

75 Luckenbill, D. D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia I-I.* (1926–27) 1 (1926), 230

76 *ibid.* 1 (1926), 380

77 Izaiás 46,2; Jeremiás 43,12; 48,7; Ózeás 10,6 (8,6); Dániel 11,8

78 Luckenbill, D. D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia I-II.* (1926–27) 1 (1926), 518, 536, 538, 731

79 *ibid.* 1 (1926), 507, 659

80 *ibid.* 2 (1926), 295, 513, 528

81 *ibid.* 2 (1926), 649, 659, 662; Jeremiás 50,1-3 erre a hitre utal

82 1Királyok 18,27

83 Izaiás 44,9–21

84 Zsoltár 106,36; 115,9

85 Zsoltár 106,28

86 Deuteronomium 28,36, 64

9. A bálványok készítése

Az isten azonosítása a bálvánnyal egy speciális konzekrációs ceremónián keresztül lépett érvénybe, amit „a száj megmosása vagy megtisztítása” néven ismerünk.

Egyiptomi és babiloni források a bibliai időktől fogva aprólékosan beszámolnak a felszentelő szertartásról, mellyel a képmás élő bálvánnyá változott át. A rituálé érdeméből az istenek a templomok falán lévő domborművekkel is azonosultak: az istenek képei tudtak enni és inni a bemutatott áldozatokból, melyeket az istentisztelet során felajánlottak nekik, hogy így nyerjenek energiát ahhoz, hogy élő és cselekvő istenek legyenek. A ceremóniát, mellyel egy képmást konzekráltak, és így istenné tették, ezt Dániel könyve írja le.⁸⁷

10. A Talmudban

Az bálványimádást a rabbinikus irodalomban a három fő bűn egyikének tekintik, az ember inkább mártíromságot szenved, minthogy beleesne. A másik kettő a vérfertőzés és a gyilkosság: „a vér kiontása”.⁸⁸ Az egész Ávodá Zará traktátus a bálványimádás részleteinek van szentelve. A tőle való tartózkodás „egyenértékű a Tóra minden parancsának teljesítésével”.⁸⁹ A „vannak bizonyos zsidók...” kezdetű szövegek úgy interpretálhatóak, hogy a tanítás azt jelenti, hogy „aki megtagadja a bálványokat, zsidónak neveztetik”.⁹⁰ Ez áll fordítva is, „aki elismeri a bálványokat, megtagadja az egész Tórát”.⁹¹ Az, hogy a bálványimádásnak való behódolást kisebb veszélynek tekintették, mint az erkölcstelenséget, bizonyítja a következő Midrás szakasz: „Isten két sátáni hajlamot teremtett a világban, az egyik a bálványimádásra való hajlam, a másik a vérfertőzés; az első már kiirtásra került, a másik még tartja magát.”⁹² Ez a bekezdés tovább elemzi azt, hogy vajon az Első Templom korában élt zsidók vallási életében még olyan erősen meghatározó „bálványimádásra való hajlam kiirtása” Mordecháj és Eszter idején, vagy Hánánjá, Misáel, és Ázárjá korában történt-e?

Ezek a szövegek azt mutatják, ami minden rendelkezésre álló adatból világos, hogy a Második Templom idején és a Talmud korában, a népben már nem volt bálványimádásra való hajlam, és azt soha nem tekintették komoly veszélynek. Az

87 Dániel 3,2-3

88 Szánhedrin 74a

89 Hórájót 8a, Dániel 3,12

90 Megillá 13a

91 Szifre Deuteronomium 54

92 Sir Hásirim Rabba 7,8; Jómá 69b

Ávodá Zárá traktátus tanulmányozása során kitűnik, hogy a rabbik a bálványimádással és bálványimádókkal való kapcsolatot, csak a társadalmi kapcsolatokból eredő veszélynek tekintették. Az, hogy a bálványimádást inkább „elméleti” és nem gyakorlati veszélynek tekintették, abból is egyértelmű, hogy a rabbik részéről általános szokás volt a szociális és etikai hibákat azzal ostromozni, hogy aki azokban vétkes „olyan, mintha a bálványimádás bűnébe esne”, mintha „részegen mondana imát”,⁹³ vagy „utat engedne túlzott haragnak”,⁹⁴ vagy „nem gyakorolna jótekonyságot”,⁹⁵ „meghajolna sátáni hajlamok előtt”,⁹⁶ „megszegne egy ígéretet”, vagy éppen „morzsát hagyna az asztalon”.⁹⁷

Bár a bálványimádást Noé Hét Törvénye⁹⁸ is tiltja, mely a rabbik szerint az egész emberiségre kötelező, és megszegése halálbüntetéssel jár, a rabbik egészében toleránsan viszonyultak a nem zsidók által elkövetett bálványimádáshoz. A bálványimádás inkább a szektariánusokra vonatkozik, mert ők ismerik Istent és megtagadják, a nem zsidók általában tudatlanságból cselekszenek.⁹⁹ Megengedett volt a bálványimádók gúnyolása, mely az egyetlen megengedett gúny,¹⁰⁰ és szokás volt olyan lekicsinylő neveket illelni őket, mely az eredetei nevük elferdítéséből származott.¹⁰¹ A zsidók erőteljes reakciója a római légiók ellen a római sas kitűzését illetően, valamint a szilárd ellenállás a császár szobrának a Templomban való felállításával szemben természetesen kifejezetten politikai felhangú volt. Általában tilos volt minden kapcsolat a nemzsidókkal azoknak ünnepi időszakai alatt, és az azt megelőző három napban. Nem volt szabad semmit eladni nekik, amit nyilvánvalóan a bálványimádó szertartásaikban használtak azt fel.¹⁰² Tiltott volt egy

93 Beráchót 31b

94 Sábbát 105b

95 Ketubbót 68a

96 Jeruzsálemi Talmud Nedárim 9,1, 41b

97 Szánhedrin 92a

98 Az ún. noéi törvények héber neve: Sevá micvót bené Nóách. Azon 7 törvény, amelyet a pogányoknak, a nemzsidóknak is be kell tartani. Ezeknek alapja az Ádámnak szóló parancs (Genesis 2,16) és a Noéval a vízözön után kötött szövetség (Genesis 9,4) rabbinikus értelmezése (Genesis Rabba 34; Szánhedrin 56a). Vannak ezen törvényeknek változatai, mégis az általánosan elfogadott 7 törvény: 1, a bálványimádás; 2, az istenkáromlás; 3, a gyilkosság; 4, a szexuális bűn (fajtalankodás); 5, a rablás (lopás); 6, evés az élő állatból (az élő állat levágott tagjának fogyasztása); 7, a tulajdonjog tisztelete (Szánhedrin 56a; Ávodá Zárá 8,4). A zsidó hagyomány szerint ezektől az ősember is tartózkodott. Ha a nemzsidók áthágják ezeket a törvényeket, rájuk is halál vár. A Tóra többi törvényei csak a zsidókra vonatkoznak, bár a nemzsidók is betarthatják azokat. Azokat a nemzsidókat, akik betartják a noéi törvényeket, azokat helybéli idegennek, gér tósáv-nak kell tartani, akikre kiterjed a zsidó közösség támogatása (Ávodá Zárá 64b).

99 Jeruzsálemi Talmud Sábbát 16,9, 15c

100 Megillá 25b

101 Szifre Deuteronomium 61

102 Ávodá Zárá 1,5

sor babonás gyakorlat, melyeket „az amoriták szokásai” általános elnevezéssel illettek.¹⁰³ Természetesen tilos volt a házban bármely képmást tartani, ami imádat tárgya volt. Különleges tiltás illette a libációs¹⁰⁴ bort, amit olyan komolyan vettek, hogy megelőző intézkedésként kiterjesztették a tiltást a nem zsidók minden borára (szetám jájin). Ezzel a tiltással foglalkozik az Ávódá Zará 4. fejezetének fele, és a teljes 5. fejezet. Tilos volt bálványimádási rítusokban használatos főzeteket gyógyítási célokra használni¹⁰⁵. A rabbik figyelemre méltóan átfogó ismeretekkel rendelkeztek a Keleten gyakorolt minden fajta idolatria összes formájára vonatkozóan. „Ha az összes bálvány nevét felsorolnánk a világ minden szamara sem lenne elég, hogy vigye őket”.¹⁰⁶ Közéjük tartoztak az égitestek, hegyek és halmok, mocsarak, folyók forrásai, a láb pora, a lábön álló gabona, a tűz és a víz, a gőz, a szél és a felhők, fák, tojások, galambok, állatok, tükörképek, és mindenféle szobrok és képek. Külön említést kap a Peor, valamint a Merkur, Aphrodite, a Szaturnalia, valamint az áldozati vágás a tengerek és folyók felett „a Tenger Hercege” számára.¹⁰⁷ Az itt említett némely bálványimádó rítust semmilyen más forrásból nem ismerjük. Ezek közé tartozik az állatok szívébe való körkörös bevágás,¹⁰⁸ ami úgy tűnik a Demeter és Attis misztériumokkal állt kapcsolatban. A bálvány megtisztítása, meghintése, megmosása és öltöztetése egyiptomi kultuszra utal. A Toszeftában¹⁰⁹ három helyre van utalás, ahol Erec Izraelben még gyakorolták az Áserá kultuszt a Toszefta keletkezésének idején. Bár vannak utalások a bálványimádással kapcsolatos obszcén rítusokra¹¹⁰ a talmudi irodalom nem tartalmaz a pogány rítusok formájáról szóló beszámolót. A speciális imát „Áldott legyen Ő, aki kiirtotta a bálványimádást a földről”-t olyan hely láttán kellett mondani, ahol korábban bálványimádó rítust gyakoroltak.¹¹¹

Bibliográfia

- BACON, G.: The View of Kaufmann. Idolatry. *Encyclopaedia Judaica*. (1992), CD-ROM
BACHER, Wilhelm: *Die Agada der Tannaiten*. 2 kötet. Strassburg: Karl J. Trübner, 1. kötet. 2. kiadás. (1903), 2. kötet. (1890)

103 Toszefta Sábbát 6, 7

104 libatio (libamentum): áldozat egy istenségnek, elsődlegesen folyadékról van szó, áldozatöntésként

105 Peszáchim 25a; Exodus Rabba 16,2

106 Szifre Deuteronomium 43

107 Poseidon: Chullin 2,9, 41b

108 Ávódá Zará 2,3

109 Ávódá Zará 6,8

110 Szifre Numeri 131

111 Beráchót 9,1

- BACHER, Wilhelm: *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. 3 köt. Strassburg: Karl J. Trübner. (1892–99)
- BAUMGARTNER, W.: *Geschichte der israelitischen Religion*, jegyzetek D. Karasszon. (1949)
- BELTNG, H.: *Kép és kultusz* (2000)
- BICKSKOV V.: *A bizánci esztétika* (1988)
- BLAU, L.: „*Early Christian Archaeology from the Jewish Point of View*”. Hebrew Union College Annual 3 (1926)
- DIAMANT, P.: „*Zsidó portrék*”. *Múlt és Jövő*. (1915), 410–420.
- FAUR J.: Idolatry in Israel. *Encyclopaedia Judaica*. (1992), CD-ROM
- GOLDZIEHER I.: „*Zum islamischen Bilderverbot*”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. (1920), 288
- GUTMANN J. kiad.: *The Image und the Word: Confrontation in Judaism, Christianity and Islam* (1977)
- HACHLILI, R.: *Ancient Jewish Art und Archaeology in the Diaspora* (1998)
- HERR, M. D.: Avodah Zarah, tractate of the Mishnah. *Encyclopaedia Judaica*. (1992) CD-ROM
- FINKELSTEJN, I.–SILBERMAN, N. A.: *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca* (2003)
- FOHRER, G.: *Geschichte der israelitischen Religion* (1969)
- JUNKER, H.: *Die Goetterlehre von Memphis* (1940)
- KARASSZON D.: „A második parancsolat”, in. *Szószerk és katedra*. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. Szerk.: Szűcs Ferenc (1987)
- KARASSZON I.: „Etika az Ószövetségben”, in. *Az Ószövetség varázsa* (2004)
- KARASSZON I.: Képnélküli Izrael? in. *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. Szerk.: Xeravits Géza (2005), 1–16
- KAUFMANN D.: *Az érzékek. Adalékok a középkor physiologiaja és psychológiájának történetéhez héber és arab forrásokból*. A Budapesti Országos Rabbiképző-Intézet Értesítője az 1883–84-iki tanévről (1884)
- KAUFMANN, Y.: *The Religion of Israel. From the Beginnings to the Babylonian Exile* (1961)

- KEEL, O.: 1972 *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament Am Beispiel der Psalmen*. (2004)
- KLEIN Á.: „Az élet és a halál szín-jelképei”. *Libanon* 1. (1936), 141–149
- KORPEL, M. C. A.: „Asherah Outside Israel”, in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. Szerk.: B. Becking (2001)
- KÖSZEGHY M.: „Polijahwizmus és Asera-hit a Kr. e. 9. században”. *Egyháztörténeti Szemle* (2002) 3/2: 28–39.
- KRAUSZ S.: Képdíszítmények a zsinagógában. In: *IMIT Évkönyv* (1896), 222–229
- LABUSCHAGNE, C. J.: *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (1966)
- LORETZ, O.: *Ugarit und die Bibel* (1990)
- LÖW, L.: *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*. 2 köt. (1870–71).
- LUCKENBILL, D. D.: *Ancient Records of Assyria and Babylonia I–I*. (1926–27)
- MORET, A.: *Moret, Le Rituel du Culte Journalier en Egypte* (1902)
- RABINOWITZ, L. I.: In the Talmud (Idolatry) *Encyclopaedia Judaica*. (1992) CD-ROM
- REDL K. szerk.: *Az égi és földi szépről. Források a késő-antik és a középkori esztétika történetéhez* (1988)
- ROSKÓ G.–TURÁN T.: *Képfogyatkozás*. Vázlat az ikonofóbia történetéről a rabbinikus hagyományban (2004)
- SCHÖNER A.: *Te érted...* Tanulmánykötet (2004)
- SMITH, M.: *Palestinian Parties that Shaped the Old Testament* (1971)
- STRACK, H. L.–BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4. köt. (1928)
- XERAVITS G. szerk.: *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben* (2005)
- VOIGT, Vilmos: „Uriel and the Horse Foot”, in: *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, kiad. R. Dán. (1988), 383–389
- ZIMMERN, H.: *Beitraege zur Kenntnis der babylonischen Religion* (1894)
- ZSENGELLÉR J.: „Jahve Somron és Jahve Cebaot”, in: „*Fölbuzog szívem szép beszédre*”. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából. Szerk.: Karasszon I. és Tenke S. (1997)

A zsoltárok megjelenése a görög–latin fordításokban, valamint a Talmudban és a Midrásban¹

*Raj Tamás főrabbi
emlékének ajánlva²*

1. Zsoltárok a görög és latin fordításokban

Miként a Biblia Hebraicaban, úgy a görög és latin fordításokban is a legtöbb kérdést talán a Zsoltárok könyvének fordítása vetette fel, jóllehet mind a zsidóságban, mind a kereszténységben ez volt talán a legtöbbet kézben tartott könyv. Vanyó László szerint, talán éppen ezért.³ A Zsoltárok könyve az Újszövetségben amolyan „Biblia a Bibliában”, vagyis sokkal inkább jelen van, mint bármely szentírási könyv.

Miután a Zsoltárok könyve az ókeresztény liturgia része lett, sok fordítás készült. Ezen új fordítások azonban nem könnyítettek a szövegek helyes értelmezésén és fordításán, sőt növelték a meglévő problémavilágot. A latin zsoltárfordítások még

1 Az előadás elhangzott Budapesten, az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem „Zsoltárkonferencia” c. tudományos szimpozionján 2010. márc. 11-én.

2 Raj Tamás főrabbi 2010. márc. 8-án hunyt el. Az 1991-ben megalakult Keresztény-Zsidó Társaság alapító elnökségi tagja volt. Ő javasolta az alakuló közgyűlésen, hogy a szervezet neve Keresztény-Zsidó Társaság legyen. Kegyelettel és hálával emlékezünk barátunk életművére, különös tekintettel a zsidó-keresztény kapcsolatok terén végzett szóbeli és írott tanításaira. Neve legyen beírva az Élet Könyvébe!

3 Vanyó L.: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története (2002) 168.

több gondot okoztak, hiszen itt beszélni kell a *Vetus Latina*,⁴ a *Vulgata*⁵ és a „*liber psalmodum iuxta hebraicum translatus*” változatokról.

A Szeptuaginta Zsoltáros könyvének fordításáról kevés adatunk van. Talán i.e. a III. századtól kezdték fordítani Erecben. A fordítás sok helyen homályos vagy hibás. A másolók hibái és hibás javításai e nehézségeket tovább növelték. A bibliai költészetet későn ismerték el költészetnek. Ennek első jelei a kereszténység indulása körüli időből származnak. A Septuaginta a „mizmór” és a „sír” fogalmakat „pszalmosz”-szal és „oda”-val fordította. A jelentésárnyalatok, különbségek elmosódtak.

A Zsoltárok könyvében a 2–147. zsoltárig, a Septuaginta számozása eltér a *Textus Massoreticus* számozásától. A görög szöveg nem olyan egységes, mint a *Textus Massoreticus*. Az is lehetséges, hogy a Septuaginta számozása az eredeti. A 9–10. zsoltárok a Septuagintában a 9. zsoltár. Számos héber kézirat is a Septuagintához hasonlóan egynek veszi a 114. és 115. zsoltárokat.

4 A *Vetus Latina* (latinul: régi latin, ti. fordítás) a *Biblia Vulgata* előtti latin fordításainak neve. Ezek története az újszövetségi iratok születésével párhuzamosan vette kezdetét, a II. századtól kezdve helyi, egyházközségi használatra született a variánsok sokasága. Első biztos jelei Szent Ciprián munkáinak ószövetségi idézetei, később nagyobb számban fordulnak elő liturgikus szövegekben és az egyházatyák műveiben. Két típusa az afrikai *Afra* és az európai *Itala*. Az nem állapítható meg egyértelműen, hogy egy vagy több fordításról, esetleg egy alapfordítás több változatáról van-e szó. Az *Itala* a III–IV. sz. környékén Itáliában készült változat teljes, de ennek is több helyi variánsa alakult ki. Az *Afra* verzió már 200 körül létezett. Jellemzője, hogy szabadabban kezelte az eredeti szöveget, mint az *Itala*. Az egyházatyák idézetei tartották fenn a *Vetus Latina*-variánsok szövegeit (ez az úgynevezett „indirekt”, azaz nem szándékos hagyományozás). A *Vetus Latina*-variánsok között sok nem teljes, egyes könyvek szövegét tartalmazza csak, vagy csak szakaszokét. Az ószövetségi változatokhoz a Septuagintát és Origenesz *Hexapliját* használták többek között. Szent Jeromos a *Vulgata* megalkotásakor a *Vetus Latina*-szöveg-hagyományt vette alapul, azt korrigálta és alkotta újra saját megoldásai alapján (így született például a Zsoltárok könyvének kétféle változata Szent Jeromosnál). Néhány ószövetségi könyv (*Makkabeusok* 1. könyve, *Makkabeusok* 2. könyve, *Barukh* könyve, *Jeremiás levele*, a *Ben Szíra*) főleg a *Vetus Latina*-anyagok beemelésével készült a *Vulgatában*. A római katolikus liturgiában használatos *Psalterium Romanum* szövege feltehetőleg a *Vetus Latina* zsoltárfordítását őrzi. A bencés rend benediktbeureni kolostorában külön a *Vetus Latina* szöveg-hagyománya feldolgozásának szentelt intézet működik *Vetus Latina* Institut néven.

5 A *Vulgata* latin nyelvű bibliafordítás, az i. u. V. század elején készült, Szent Jeromos (347–420) munkája. Valójában nem új fordítás a szónak abban az értelmében, hogy Szent Jeromos maga készített volna új bibliaszöveget, sokkal inkább a *Vetus Latina*-hagyomány különféle anyagait dolgozta össze, korrigálta, írta át. Felhasználta a Septuaginta megoldásait, és külön a munka kedvéért megtanult héberül is. A munka nagyobb részét a Szentföldön végezte. Éppen a különféle hagyományok és az új munka egybedolgozása vezette végül Szent Jeromost arra a különös megoldásra, hogy a Zsoltárok könyvét kétféle változatban is felvette a *Vulgatába*: a saját fordítása a *Psalterium Hebraicum* (395), a *Vulgata* nyomán átdolgozott változat a *Psalterium Gallicanum* (387). A mai *Vulgata*-kiadásokban tehát kétszer szerepel a Zsoltárok könyve.

Origenes, aki Alexandriából jött a Szentföldre, 325 táján elhatározta, hogy a keresztény egyház közkézen forgó görög bibliai szövegének, a Septuagintának igazát szemléletesen bemutatja és bizonyítja, és így a hívek kezébe egy jó és egyforma görög Szentírást ad. Papiruszlapokra hat hasábról írta a Biblia⁶ hatféle szövegét állította egymás mellé, elsőben a héberbetűs, a másodikban ugyanaz a szöveg, de görög betűkkel, a harmadikban Aquila⁷ szó szerinti fordítását, a negyedikben a leghasznosabb fordítást, Symmachosét,⁸ az ötödikben a Hetvenes fordítást, a hatodikban Theodotion⁹ fordítása állt. A szövegek így párhuzamosan haladva egymással egybevetethetőek voltak. A szöveget hat hasábjáról Hekszaplának, ti. Bibliának hívták. Ha valamely szöveghez, így Jób könyvéhez vagy a Zsoltárokhoz még más szövegvariánsok is voltak, ezeket is külön lemásolta és így egyes

6 ti. az Ószövetség

7 Aquila: A hibásnak tartott Hetvenes fordítás kiszorítására a héber szövegből más görög fordítások is készültek, melyek közül a legjelentősebbek Aquila, Theodotion és Symmachos munkái. A sinopei Aquilasnak i. e. 140 körül készült, a Septuagintával nem összemérhető fordításában a zsidóság különösen azt a sajátos nyelvi jelleget értékelte, amelyet minden görög mondatból kiértett. Ebben a szó szerinti fordításban csak a szavak voltak görögök, a kifejezés módja, a nyelvtan és a mondattan idegen volt Homéros nyelvével. Az egyházban a Septuagintát használták, melyet a görög nyelvű kereszténység sugalmazottnak tartott. A zsidó diaszpórák görög nyelvű zsinagógáiban közben átérték Symmachos, vagy Theodotion, vagy Aquila újabb fordításának használatára. Zsidó részről a Septuaginta számos helyét kifogásolták, mert eltért a héber szövegtől. Aquila pogányból kereszténnyé lett, végül prozelitaként betért a zsidóságra. Elkészített görög fordítása a héber szöveg alapján íródott és szinte szó szerint követte az eredetét. A Septuaginta és a héber szöveg közti különbségek különösen a messiási helyek esetében voltak kényelmetlenek a keresztények számára, mert lehetetlenné tették a hivatkozást és az érvelést. Már Juszinos is nehézségbe ütközött a zsidó Trifonnal folytatott dialógusa folyamán. A keresztény Juszinos meg volt győződve például arról, hogy a 96. Zsoltár szövegéhez, eredetileg hozzátartozott ez a versrészlet: „uralkodik a fáról Isten”. A héber szövegben nem volt meg ez a vers, Juszinos úgy gondolta, hogy a zsidók polemikus szándékkal később hagyták ki belőle.

8 Symmachos: Míg azonban Theodotionnál a fordítás időnként még tökéletlen és óvatosságból csak a görög betűkkel írott héber szó olvasható a görög fordítás helyett, a II. század harmadik neves fordítója, a talán szamaritanusból kereszténnyé lett ebionita Symmachos gondosan ügyelt arra, hogy fordítása a görög ízlést kielégítse. Aquilással ellentétben világosan, értelem szerint fordított, és ezért olvasása kevésbé hasznos a szövegkritikusoknak. – Az ebioniták egy az I. században létrejött zsidókeresztény irányzat tagjai voltak, akik tagadták Jézus Krisztus istenségét, praegiszisztenciáját, valamint szüzi születését. I. u. 66–67-ben a Jordán folyó keleti partjára, Pellába menekült keresztényekből jötték létre Jeruzsálemnek a zsidó háborút követő elpusztulása után. A magukra használt ebionita név, amely a héber ebionim, szegények szóból ered, valószínűleg utalás a hegyi beszéd szegényeire is (vö. Máté 5-6). Írásaik (pl. az ebionita evangélium) csak töredékesen maradtak meg. Kelet-Jordániában követőik még a VII. században is éltek.

9 Theodotion: Talán nem is a Hetvenes fordítás iránti ellenszenv, hanem ugyancsak a tökéletesebb fordítás eszméje indította 180 körül Theodotion efezusi zsidót vagy prozelitát, hogy a héber szövegnek az egyiptominál jobb görög fordítását készítse el. A Septuagintát vette alapul, de szorosabban simulat a héber eredetihez. Így Dániel szövegében a Septuaginta parafrázisát mellőzve csak a héber szöveget fordította, vagy pedig egy korábbi görög fordítást használt fel. A Septuagintában megrövidített Jóbot teljes terjedelmében közölte.

helyeken „oktáplá” lett. A Hetvenes fordításnak a héber szövegtől eltérő sorrendjét megváltoztatta és a korabeli héber szöveghez igazította. Szent Jeromos ezért megírta Origenest, ti., hogy többször összezavarja a Septuaginta és a Teodotion-féle fordítást. A könnyebb terjesztés kedvéért csak a Psalteriumot, vagy a négy görög fordítást, a Tetraplát másolták. Az eredeti példány jóval Origenes halála után is a szentföldi Caesareában volt. Szent Jeromos¹⁰ írta, hogy „vetustum Origenis hexaplum psalterium, quod ipsius manu fuerat emendatum”.¹¹

A Septaginta zsolnárfordítása szó szerinti, mondhatni szolgai fordítás volt. A fordítás azonban szövegeltéréseket is hozott magával. A 22. Zsoltár, mely a Vulgátában 21. zsolnárfordítás, a 17. vers a héberben így hangzik: „...káári jádáj verágláj” – „miként az oroszán kezeim és lábaim”. A görög szövegben ez áll: „örükszán khejrasz mú káj pódász” – „átszegezték kezeim és lábaim”. A 110. Zsoltár, mely a Vulgátában 109., a 3. vers a héberben így hangzik: „mérechem mischár lechá tál jáldutechá” – „Mint hajnal méhéből jött harmat, olyan a te ifjúságod”, a görögben „ek gasztrósz pró heoszforú egennészá sze” – a méhéből a hajnalcsillag előtt születtek meg téged”.

A Zsoltár 18,3 a Septuagintában így hangzik: „Az ÚR az én erősségem (héberben: sziklám) és menedékem (héberben: váram), és megmentőm, Isten az én segítőm (héberben: szirtem) és őbenne reménykedem, ő az én oltalmazóm (héberben: pajzsom) és üdvösségem szarva, az én megsegítőm.” A görög fordítás így megfosztja szemléletességétől a héber textust annak érdekében, hogy az istenfogalmat mintegy spiritualizálja. A Septuaginta ezzel nemcsak az ókori zsidóság istenfogalmának mélységét akarta megjeleníteni, hanem egyúttal kifejezte Istennek egyetemes igényét is az egész világra és minden emberre. Isten a Septuaginta szerint Pantokrátor, vagyis Mindenható, akié „a föld és annak tejessége, a föld kerekessége és annak lakosai” (Zsoltár 24,1 vö. Exodus 19,5).

Így vált a Septuaginta egyúttal a diaszóra-zsidóság kezében a legfontosabb misszionáló irattá is. Általa Istennek a választott néphez szóló kinyilatkoztatása érthe-

10 Szent Jeromos első zsolnárfordítása a „Psalterium Romanum” (Római Zsolnároskönyv, 384), amelyet az egyház a XVI. századig általánosan, misekönyveiben mindmáig használ. 386-ban, nyomban a Szentföldre érkezése után megismerkedett Origenes bibliafordításával. Héber nyelvtudását rabbik segítségével tökéletesítette, valamint elmélyedt az arám nyelvben. Második zsolnárfordítása már Origenes nyomán készült, ez a „Psalterium Gallicanum”, a Biblia illetve a breviáriumok szövege mindmáig ez. Elkészült Jób könyvének fordításával is, főképp a Septuagintát használva forrásul. Fokozatosan feladta a Septuaginta sugalmazott voltába vetett hitet, s mind elméletben, mind gyakorlatban kidolgozta a „hebraica veritas”, az eredeti héber szöveg igazsága elvét, amely máig szóló érvénnyel tette kötelezővé az eredeti szövegből való fordítást. 389-ben egy filológiai tanulmányt készített, amely előkészítette az utat a héber eredetiből való fordítások előtt, ez volt a „Quaestiones hebraicae” (A héber szöveg problémái). Ebben a vitatott helyek értelmezését oldotta meg az eredeti szöveg alapján.

11 Hieronymus: Praef. In Paral. (MPL XXVIII. 1389)

tővé és hallhatóvá vált a pogányok számára is. Isten a Septuaginta által szólt a pogányokhoz, akik eddig nem hallották szavát. Az itt kiábrázolt Isten igényt tart az egész teremtett világra, nem csupán egy nemzetnek Istene, hanem a világ minden lakosára, az egész ojkumenére, ahogy a Zsoltár 24,1 (Zsoltár 23,2 LXX) mondja: „Pszalmosz tó Dávid tész miász szábbáton. Tú Küriu hé gé tó pléroma autész. Hé ojkumené káj pántesz hoj katojkúntesz en auté.”

Izrael, a választott nép és a pogányok, vagyis a „népek” közötti válaszfal ezzel nem dől le a Septuaginta szövegeiben sem. A fordítók vigyázó megfogalmazása azonban lehetővé tette, hogy a pogány olvasó, akit megragadott a Szentírás, megtalálja magát abban a proszélütoszban, akiről a szöveg ismételtelen szól. Ez történt, amikor a Septuaginta proszélütoszban, prozelitának fordította a héber „gér”, azaz idegen kifejezést.

A kereszténység első latin zsoltárfordításai Észak-Afrikában, a II. sz. végén születtek meg. A köznyelvben élt a líbiai-berber, a pun nyelv, mely szemita nyelv volt, de a közéletben inkább a latint használták. Számos – vallási tekintély által nem ellenőrzött fordítás született, mely a meglévő imádságos vallási igényeket volt hivatott szolgálni. Ezen fordítások alapjául az ún. „nyugati Hetvenes fordítás” szolgált, melyet nem kontrolláltak az alexandriai filológusok. A nyugati latin és görög szövegek így bővelkednek glosszákbán¹² és harmonizáló célzatú javításokban.

Egészen a IV. század elejéig e fordítások szabadon áramlottak anélkül, hogy igazi fejlődést lehetne bennük megállapítani. A szövegjavítások első jeleit Szent Ágoston műveiben lehet felfedezni, aki a Septuaginta alapján helyesbített szövegeket. A IV. sz. közepén indult el egy javítási hullám az Itáliából érkező latin kéziratok alapján, mert ezeknek irodalmi minősége magasabb volt. Az V. sz. elejétől a Szent Jeromos-féle fordítás lett a javítások alapja. Szent Ágoston Enarrationes in Psalmos c. 415-ben írt műve a Psalterium Gallicanum¹³ alapján végzett javításokat tükrözi. Ezen szövegrevíziót Szent Ágoston kezdeményezhette.

Az észak-afrikai szövegekkel szemben az ún. „európai” változatok bizonyos fejlődést mutattak be. Folyamatos volt a latin szövegjavítás, így született meg a

12 Glossza: egy szöveg valamely részletéhez (általában idegen. szavához) fűzött magyarázó értelmezés, lapszéli jegyzet.

13 Psalterium Gallicanum, a Zsoltárok könyvének Szent Jeromos által készített első önálló, még a Hexapla görög szövegét követő latin fordítása i. u. 383 és 386 között terjedt el, s először Galliában használták, nevét is innen kapta. A középkorban mint olvasmány ez a fordítás volt használatos. A Tridenti zsinat után (1563) V. Pius pápa kezdeményezésére a római liturgiának is hivatalos gyűjteménye lett.

Hészükhiosz¹⁴ és a Lukianosz-féle¹⁵ recenzió, Origenes hexaplája alapján. Bár a IV. században a görög nyelvet már kevesen ismerhették, de voltak, akik a szövegjavításokat el tudták végezni. Ezen fordítások természetesen nem klasszikus latin-ságúak. Az „európai verziók” terjedési területe Itália, Gallia, Hispánia és Anglia volt.

Itáliában ismerték a Psalterium Romanum-ot,¹⁶ Hispániában a Psalterium Mozarabicumot, amelynek bevezetéséig Afrikában a Psalterium Romanumhoz közelálló szöveg volt használatban.

Mivel a liturgiában a zoltároknak jelentős szerepe volt, sok zoltármagyarázat is született. A Septuaginta kifejezései sokszor jelzésszerűen hatottak, kutatást, értelmezést igényelt. Ilyen pl. a zoltárszövegekben található „diapszalma” szó. Az Apostolok Cselekedetei 4,25-26 idézi a 2. Zoltár 2. és 3. versét, és az idézet itt megáll. A Septuagintában itt jön a „diapszalma” kifejezés, mely úgy tűnik, hogy a zoltár szövegét szakaszolja. Az igéből képzett főnév azonban jelezhet valamilyen cselekvést, jelenthet utasítást az éneklő felé, vagy a húros hangszeren játszóknak, vagy az énekkarnak. A „pszallejn” ige jelenti a húros hangszeren való játékot. A profán görög nyelv is ismeri ezt a szót a hangszerrel kísért éneklésre. A „dia” ige-kötővel a szünetet, a felfüggesztett cselekvést jelentheti. A Spetuaginta fordítói a héber „szelá” (szünet) szót adták vissza a „diapszalma”-val. Ezek szerint az ének abbahagyására szólított fel és talán a hangszeres játékra. Aquila pl. kétértelműen „hászma”-t (éneket) fordított, ami a hangszeres játék szüneteltetését, és az éneklés folytatását jelentette, vagy éppen fordítva, ti., az ének abbahagyását és a zenei közjátékot.

14 Hészükhiosz, Hesychius (i. u. 300 körül): görög nyelven alkotó ókeresztény filológus. Feltehetőleg azonos Alexandria mártírhalált halt püspökével. A Szeptuaginta és a négy kánoni evangélium görög szövegét kritikailag átdolgozta, kiadása lényegileg különbözik Origenes mérvadó hexapla szövegétől. Szent Jeromos élesen elítélte, evangéliumkiadását a i. u. V. században eretneknek minősítették.

15 Antiochiai Lukianosz (240–312) görögül alkotó ókeresztény író, az egyházatyák egyike. Jómódú családból származott, Edesszában (ma Şanlıurfa, Törökország) keresztény mestere volt, majd Antiochiában (ma Antakya, Törökország) telepedett le, innen nyerte melléknevét is. Itt teológiai iskolát alapított, amely a kortárs alexandriai bibliaértelmezéssel szemben a Biblia szó szerinti jelentését kutatta. Lukianosz az iskola szellemi alapvetését végezte el, revízió alá vette a Septuaginta görög szövegét, és Origenes Hexapláját értékben sok helyen felülmúló új kiadást készített. Nem elképzelhetetlen, hogy munkájához egy korábbi, a Septuagintától független, talán zsidó-görög fordítást használt, amely sajnos nem maradt fenn. Recenzióját az ortodox keresztény egyházak messzemenően elfogadták, s a szövegekritikának ma is fontos eszköze.

16 és a Psalterium Mediolanensiumot;

– a Psalterium Romanum, a Zoltárok könyvének görögéből készült, s a római katolikus liturgiában használatos fordítása. Feltehetőleg a Vetus Latina szövegét őrzi, de talán Szent Jeromos is javította Kr. u. 384-ben. A római egyház a XVI. századig ezt használta hivatalosan.

Ezen jelzés a zsoltárok ókori zsidó templomi liturgiájából származott, ami nincs összefüggésben a szöveggel, ezért a másolók nem tudni mit kezdjenek vele, sokszor egyszerűen elhagyták. Ahol a jelzés megmaradt, ott az a benyomásunk támad, hogy bizonyos szótagszám után írták ki a „diapszalma”-t, hogy megőrizték a szövegtritmust. A Textus Massoreticusban három esetben találunk zsoltárvégi szelát, vagyis diapszalmát (Zsoltár 3, 24, 46), miközben a Septuagintában soha sincsen „diapszalma” a zsoltárok végén. Ha a zsoltár közben zenei szünetként, vagy az énekszünetben a hangszeres játékra való felszólításként érthető a „diapszalma”, akkor miért a szerepel a zsoltár végén? A 45. zsoltárt három „diapszalma” tagolja részekre a Septuagintában, a Textus Massoreticusban van zsoltárvégi „diapszalma” is. Az első részben 94 szótag van, a másodikban 87, a harmadikban 93. Ez azt mutatja, hogy a három rész szótagszáma ha nem is azonos, de arányos. A zsoltárok kompozíciója a „diapszalma” alapján legtöbbször hármás (triadikus) vagy kettős (diptikus) tagolású.

Vannak azonban zsoltárok, melyekben csak egy „diapszalma” vagy „szelá” van. A 46. zsoltárban az első részben 91 szótagot választ el a „diapszalma”, a második rész 123 szótagjától. Ennél a zsoltárnál valószínűleg a 9. vagy a 10. vers elől tűnt el a „diapszalma”. A refrénes zsoltároknál természetes a hármás tagolódás. Néha a „diapszalma” szótagszám szempontjából aránytalanul választ el, itt feltételezik, hogy korábban két-három zsoltár egyesítéséről lehetett szó.

A hét bizonyos napjain meghatározott zsoltárokat imádkozott a zsidóság. A első napon a 24. (23 LXX) zsoltárt, a második napon a 48. zsoltárt, a harmadikon a 82-et, a negyediken a 94-et, az ötödiken a 81-et, a hatodikon a 93-at, a hetedikon a 92. zsoltárt (Babiloni Talmud Rós Hásáná 31a). Ez az előírás a Második Templom liturgiájából való, melyet az egyes zsoltárok felirata is elárul. Ez alapján feltételezik pl. azt, hogy a Septuaginta Psaltériumát Erebben és nem Alexandriában fordították.

A középkor óta zsidó részen az egyes zsoltárfeliratokban szereplő „lámnáccéach” jelentése az, hogy „a karvezetőnek”. Aquila azonban így fordította: „Annak, aki győztessé tesz.”. Theodotion pedig „A győzelemre”, míg Szümmákhoz „Győzelmi ének”-nek fordította. A Septuagintában „a végre” (ejsz telosz) áll. Origenes egybevetette a Septuaginta „ejsz telosz”-át a Aquila-féle „nikopojosz”¹⁷-szal, és az 1Korintusi 15,24 alapján Jézus Krisztus végidőbeli győzelmére vonatkoztatta. A 92. (91 LXX) Zsoltár szombati zsoltár a Misna szerint, az eljövendő világkorszak éneke is, a végső szombaté és nyugalomé (Misna, Támid VII,4).

A 6. Zsoltárnak ez a felirata: „ejsz tó telosz... hüper tész ogdoész” – „a végre... a nyolcadikról”. Ez a circumcizio ideje és napja (Genesis 17,14, Leviticus 12,3),

17 nikopojosz: „győzelmet csináló”, ti. győző

ezen a napon ajánlották fel a zsenget, az elsőszülöttet (Exodus 22,29; Leviticus 12,3), ezen a napon kellett bemutatni tisztulási áldozatokat, ez volt a sátoros ünnepnek a záró napja is. A nyolcadik nap a keresztények számára a zsidóság szombatjára következő nap, az Úr napja, Krisztus feltámadásának napja.

A Septuaginta Zsoltáros könyvének jelzései a szöveg tagolására, az ünnepi alkalmat megadó feliratok átkerültek a latin Bibliába is és így megkönnyítették a keresztények számára a liturgikus használatot.

2. Zsoltárok a Talmudban és a Midrásban

A Talmud és a Midrás irodalmának tanítói a zsoltárok hagyomány szerinti számát az imarend szempontjainak megfelelően csökkentették 147-re.¹⁸ Erre utal a Beráchót 9b–10a bekezdése. A Talmud úgy magyarázza, hogy a Zsoltár 19,15-t az Ámidá¹⁹ imában az ún. „18 áldás” utáni elmondásra rendelték, mivel ez a 18. Zsoltár vége után jön. Ezzel kapcsolatban a Talmud megjegyzi, hogy: „Ez azonban a 19. Zsoltár, és nem a 18. Zsoltár”, és úgy válaszol a kérdésre, hogy az 1. és 2. Zsoltár egy zsoltárt alkot. Bizonyítékkal említi meg, hogy Dávid a Hallelujá szót először a 103. Zsoltár végén mondja ki, ez a 104,35-ben is megtörténik. Ebben az időben az 1. és a 2. zsoltár két külön zsoltár volt, valamint a 19. és 104. zsoltár számozása megegyezett a maival. Így az imarendi cél egyértelműnek tűnik. Ezt tükrözi a következő állítás: „Mózes adta a Tóra öt könyvét Izraelnek, és ennek megfelelően adta Dávid a Zsoltárok öt könyvét Izraelnek”.²⁰ Másik két olyan eset, ahol két zsoltárt egyggyé vontak össze, valószínűleg a 114. és 115.²¹, valamint a 117. és 118.²² zsoltárok.

A kánoni összeállítás tudatos szerkesztői munka eredménye lehetett, ami talán az i. e. IV–III. századból való. Ez eredményezte a bevezető (Zsoltár 1; 2) és befejező

18 Midrás Zsoltár 22:19; 104:2

19 Amida – csendes imádság, amelyet állva, kelet (mizrách) felé fordulva kell elmondani. Ez a központi része a vallásos zsidó által naponta elmondott mindhárom fő imádságnak, a reggeli sachrit, a délutáni minchá és az esti arvit imának. Az Amidát (az „álló imát”) népiesen „18 áldásnak” is nevezik (héberül smajne eszré), mert eredetileg ennyi áldásmondásból állt, s csak az időszámításunk szerinti IV. században (amikor a kereszténység hatalomra kerülésével a zsidóüldözések megkezdődtek) egészítették ki egy tizenkilencedikkel, amely a rágalmazók ellen szól. Péntek este, a szombatra való tekintettel, az „álló imádság” csak 7 áldást tartalmaz, mert ezen a szent napon hétköznapi témákról (bűnről, megtérésről, betegségről, vagy akár Jeruzsálem újjáépítéséről) nem illik beszélni. Ugyanakkor az alapszöveg kiegészül a szombat szentségéről szóló áldásmondással. (Raj T.: A szombat angyalai. Péntek esti imakönyv. Budapest, 2004.)

20 Midrás Zsoltár 1:2

21 Dávid Kimchi, neve névrövidítéséből: RaDaK, (Narbonne, 1160–1235) zsidó grammatikus, exegéta, polemikus. Kommentárt írt a Zsoltárok Könyvéhez is.

22 Buber, M.: Midras. Psalms 22. (1886) 88.

(Zsoltár 150) zsoltárokat, és a gyűjteménynek öt könyvre való felosztását, amelyeket egy-egy doxológia (Isten-dicséret) zár le. A könyv öt egysége a következő: 1-41, 42-72, 73-89, 90-106, 107-150. A Septuagintában még egy 151. zsoltár is megőrződött, amely az ólatin Vetus Latina és szír Pesitta fordításban is benne van. Ennek a zsoltárnak a héber eredetijét Qumránban találták meg. Az ortodox egyházak kánonja ezt a zsoltárt is sugalmazottnak tartja, de a héber, a katolikus és a protestáns kánon az apokrif iratok közé helyezi.

A Zsoltárok könyve tíz jelentős bibliai személyiség munkásságát is magán viseli: Ádám, Melchizedek, Ábrahám, Mózes, Héman,²³ Jedutun,²⁴ Ászáf,²⁵ és Kórách három fiának műveit.²⁶ Mégis a Zsoltárok könyvét Dávidról nevezték el, mert az „ő hangja kellemes volt”.²⁷

A zsoltár inspirált, a zene pedig segített az inspiráció megvalósításában. „Egy hárfa függött Dávid ágya fölött. Amikor eljött az éjféli, az északi szél játszott rajta, és megszólaltatta akkordját. Dávid azonnal felkelt és a Tórával foglalkozott.” Ez a „Tóra” azonban ekkor dalokból és dicséretekből állt, mivel Dávid „éjfélig a Tórával foglalkozott, és attól fogva dalokkal és dicsérekkel”.²⁸

A zsoltárok egyszerre egyéniek és általánosak, az egyes számban írottak személyesek, a többes számban íródottak pedig kifejezettek általános vonatkozásúak.²⁹

Számos zsoltárt és zsoltár csoportot külön is említ a Talmud. Ilyenek a Hállél Zsoltárok, a 113–118. Zsoltár és azok a zsoltárok, melyek az imarend részét képezték a talmudi időben, és amelyeket „Egyiptomi Hállél” néven is ismertek,³⁰ hogy megkülönböztessék őket a 145–150. Zsoltártól és a 136. Zsoltártól, melyeket szintén Hállélnek neveztek,³¹ vagy később Hállél há-Gádól-nak.³² Ilyen a hét zsoltár, vagyis az a hét zsoltár „melyeket a leviták szoktak recitálni a templomban”,³³ és amelyeket bevontak a liturgiába. Ilyenek az ún. „Lépcső Zsoltárok” is, a 120–134.

23 Héman egy neves bölcse volt (1Királyok 5,11), talán ugyanaz, mint aki a Második Szentély egyik énekes csoportjának ősatya (pl. 1Kronikák 6,18; 25,1; Zsoltár 88,1).

24 Jedutun Dávid egyik énekes, a templomi énekesek és zenészek ősatya (pl. 1Kronikák 16,41; 25,1; Zsoltárok 39,1), azonos Etan-nal.

25 A fogság utáni Jeruzsálem legjelentősebb templomi énekes csoportjának, „Aszaf fia” (pl. Ezdrás 2,41) ősatya (1Kronikák 6,24-28); a Zsoltárok 50 és 73-83 alcímében is megjelenik.

26 Báva Vátrá 14b, 15a – variánsok: Ecclesiastes Rabba 7:19.4

27 Sír Hássírím Rabba 4:4 no. 1 – utalással a 2Sámuel 23:1-re

28 Bechórót 3b

29 Peszáchim 117a

30 Beráchót 56a

31 Sábbát 118b

32 Nagy Hállél – Peszáchim 118a

33 Támid 7:4

zsoltárok.³⁴ Külön jelentőséggel ruházták fel a 145. Zsoltárt, mint alfabetikus zsoltárt, amiről kijelentették, hogy „aki azt egy nap alatt háromszor elmondja, elősegíti az eljövendő világ megvalósulását”.³⁵ A Mákkót traktátus szerint a 16. Zsoltártizenegy elvre sűriti össze a Tóra egészét.³⁶ A 119. Zsoltárnak, mely alfabetikus, akrosztikonszerű ének, a későbbi korok különös fontosságot tulajdonítottak, csak futólag kerül említésre a Talmudban.³⁷

A talmudi időkben a zsoltároknak jelentős mellőzése az imarendben téves benyomást kelthet arról a rendkívül nagy fontosságról, mellyel a bölcsek és rabbik a zsoltárokat felruházták. Bizonyos vélemények szerint voltak helyek, ahol a zsoltárok olvasásának is hároméves ciklusa létezett, a Tóra hároméves ciklus szerinti olvasásának megfelelően, és ez magyarázná a Mózes öt könyve és a Zsoltárok öt könyve közötti összehasonlítást, valamint a zsoltárok számának a Pentateuchus perikópáinak számával való megegyezési szándékát.

Mindenekelőtt azonban a homíliákban támaszkodtak leginkább a zsoltárokra. A Midrás állítja, hogy Simeon Ben Azzai³⁸ „összefűzte (mint gyöngysort) a Pentateuchus szavait a Próféták szavaival, és a Próféták szavait a Hagiographák szavaival, a Tóra szavai pedig úgy örvendeztek, mint azon a napon, melyen adták őket a Szinájon”.³⁹ Bár általánosságban a Hagiographára történik itt utalás, kétségtelen, hogy a Zsoltárok voltak a Bibliának az a könyve, amit leginkább felhasználtak. A Tóra és a Zsoltárok harmonizálásának ezen módszere tükröződik a Midrás klasszikus verseiben, melyeknek túlnyomó többsége azon zsoltárversek magyarázata, melyeket a Tóra tárgyalt verseihez kapcsoltak. Ennek eredményeként, még a Midrás Tehillim-től eltekintve is, mely az egész Zsoltárok Könyvének folyamatos kommentárja, és amely nagyrészt korábbi anyagokra támaszkodó gyűjtemény, nincs a Zsoltároknak egyetlen fejezete, és egyetlen verssora sem, mely nem kerül kifejtésre a Talmudban és a Midrásban.

34 133. zsoltár: sir há-máálót...

35 Beráchót 4b

36 Mákkót 24a

37 Mákkót 24a

38 Simeon Ben Azzai, II. századi tannaita, Tibériásban élt.

39 Leviticus Rabba 16:4

Bibliográfia

- ALBRIGHT, W. F.: *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968)
- ALTANER, B.: *Ókeresztény irodalomtörténet* (1947)
- DUBNOV, S.: *A zsidóság története* (1941)
- BAYER, B.–HERZOG, A.–RABINOWITZ, L. I.–SARNA, N. M.–SILVERMAN, G. E.:
Sefer Tehillim. *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM (1992)
- GUNKEL, H.–Begrich, J.: *Einleitung in die Psalmen* (1933)
- HELBING, R.: *Grammatik der Septuaginta* (1907)
- HURWITZ, A.: *The Identification of Post-Exilic Psalms by Means of Linguistic Criteria*
(1966)
- FISCHER, J.: *Das Alphabet der Septuaginta*. Vorlage im Pentateuch (1924)
- FRÖHLICH I.: *A qumráni szövegek magyarul* (2005)
- KOVÁCS K.: *Hellenizmus, Róma, zsidóság. Az Újszövetség korának világa* (1969)
- MOWINCKEL, S.: *The Psalms in Israel's Worship*, 1–2 (1962)
- RAHLFS, A.: *Septuaginta Studien I–III*. (1904–7)
- ROWLEY, H. H.: *Worship in Ancient Israel* (1967)
- SCHÜRER, E.: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1911)
- SCHMOLDT, H.: *Bibliai tulajdonnevek lexikona* (2005)
- STRACK-BILLRBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*
(1956)
- SUKENIK, E.: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (1955)
- SZENTIVÁNYI R.: *A szentírástudomány tankönyve*. 4.kiad. (1942)
- THACKERAY, H. St. J.: *The Septuagint and Jewish Worship* (1921)
- TRENCSENYI-WALDAPFEL I.: *Vallástörténeti tanulmányok* (1959)
- TSEVAT, M.: *A Study of the Language of the Biblical Psalms* (1955)
- VANYÓ L.: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története* (2002)
- WESTERMAN, C.: *The Praise of God in the Psalms* (1965)
- WRIGHT, G. E.: *Biblische Archäologie* (1957)

Logosz-képzetek az ókori zsidó gondolkodásban

1. A logosz jelentése

A logosz¹ görög szó, jelentése szó, beszéd, elmondás, de jelenti valaminek a lényegét, észbeli képességet, gondolkodást, értelmet, észt is, ami a görög filozófiai művekben széles körben jelentkezik. Isten szavaként, annak minden manifestációjában, a zsidó és keresztény teológiai szövegekben jelenik meg görögül a hellenisztikus korszaktól kezdve. Aristobulus Paneas,² a Bölcsesség könyve³ és Alexandriai Philo⁴ a zsidó források, és János evangéliuma⁵ a (zsidó)keresztény példák legkorábbiak. A kifejezés későbbi története a keresztény teológiához tartozik, ahol Jánost követve a Logosz a messiás, illetve a praeegsistens Logosz. A Logosz, mint önálló entitás a zsidó irodalomban előzmény nélkül tűnik fel Alexandriai Philo írásaiban. Azon összefüggés, ami Alexandriai Philo szóhasználata és a jánosi elképzelés között van, miszerint a Logosz Isten és a világ közötti közvetítő, a kutatás párhuzamot keresett másutt is az ókori zsidó irodalomban. Így Isten szavára, mint külön fogalomra, annak megjelenésére, a logoszra, mint isteni közvetítőre. A memrát, az „Úr szava” kifejezést, egyikét ezen terminusoknak, melyekkel az Isten nevét parafrázták a Targumokban, hibásan ilyen párhuzamnak tekintették.

1 λόγος, a görög gondolkodásban jelentése: beszéd, szó, szónoklás, beszélgetés, kifejezés, mondás-üzenet, hír, értekezés, megfontolás, vélekedés, viszony, arány; János evangéliumában az Ige, aki Jézus Krisztussal azonos

2 Aristobulus Paneas (i. e. a II. sz. első fele), zsidó helleneista filozófus, korai allegorikus bibliamagyarázó. Caesareai Eusebiusnál fennmaradt töredékei Pitagorasz és Platón filozófiáját a Bibliából (Ószövetség) származtatják.

3 A Bölcsesség könyve, a Septuaginta görög szövege szerint: Salamon bölcsessége, az egyik legkésőbbi bibliai (ószövetségi) könyv, mely valószínűleg i. e. az I. sz. közepén készült Egyiptomban, feltehetőleg Alexandriában, ahol 250 körül (i. e.) készülhetett el a LXX.

4 Alexandriai Philo vagy Philo Judaeus (i. e. 20–i. sz. 50) a hellenisztikus ókor legnagyobb zsidó filozófusa.

5 A János evangélium i. u. 100 körül keletkezhetett Szíriában, olyan keresztény közösségekben, amelyek ismerték a gnózis nyelvét és fogalmát és azt felhasználták hitük megfogalmazásában.

2. A görög filozófia és a logosz

A korai görög filozófusok közül Hérakleitos⁶ a logoszt egyrészt az univerzum rendjének, másrészt szervező erőnek tekintette, mely forrása és fenntartója ennek a rendnek, végül pedig az emberi megértést, és annak értelmes kifejezését értette alatta. Hérakleitos számára ezek mind egy és ugyanazon dolgok voltak, és úgy tűnik, hogy mindezt a tűzzel azonosította.

Platón⁷ a terminust elsősorban logikai érvelései során használta. Az Epinomisban⁸, abban a dialógusban, amit valószínűleg nem Platón írt, a logosz azzal az intelligenciával azonos, amely irányítja és racionális struktúrával látja el a világot. Platón az ún. Hatodik levélben⁹, melynek hitelessége szintén kérdéses, az igazi, tényleges, valódi isten fiát, mint „minden jelenlévő és eljövendő dolgok irányítóját és eredetét” jelöli meg, ami valószínűleg utalhat a logosznak a görög forrásokban lévő olyan felfogására, hogy az közvetítő az igazi valóság felé.

A sztoikus gondolkodásban a logosz ismét három szerepet töltött be, egyrészt ami felelős a dolgok megformálásáért, illetve a dolgok természetéért (így az emberben lévő racionális képességért), és a valóság nyelvi kifejezéséért.

6 Hérakleitos i. e. 500 a kisázsiai görög kultúra legkiemelkedőbb gondolkodója az ión természetbölcselelőkhöz hasonlóan a világ létrejöttének őselvét kereste, mely szerinte a tűz volt. A világmindenség létét a logosz, a törvényszerűség irányítja. Ő használja ezen fogalmat először, és a világban uralkodó törvényszerűség felismerését a legnagyobb bölcsességnek tartotta.

7 Platón (i. e. 427–348/347) a szókratészi fogalomelmélet metafizikai megformálója volt. 37 műve maradt ránk, 35 párbeszéd, a levelek és definíciók, valamint néhány rövidebb párbeszéd, melyeket azonban már az ókorban is hamisnak tartottak. Platónról származhatnak: a Reszpublika, a Timaios, a Törvények, a Phaidón, a Phaidrosz, a Lakoma, a Gorgiász, a Menon, a Hippiász minor, a Thaitétosz, a Philébosz, a Szofista, a Politikosz, az Apológia, a Prótagorasz, és a Kritón. Kevésbé biztosak: a Lüsizisz, a Charmides, a Laches, a Kratylos, a Hippias maior, az Euthydemosz és a Menexenos. A legtöbben nem tartják hitelesnek a Menexenost, a Hippias maior, az első Alkibiadészt és a Jont; még többen vetik el a második Alkibiadészt, a Theagészt, az Anterasztokat, az Epinomisz, a Hippiarkhoszt, a Minószt, a Kletophónt, illetve tartják úgy, hogy a Definíciók és a Levelek nem Platóntól valók.

8 Platón: Epinomis 986c4.

9 Platón: Hatodik levél 323d2f.

3. A logosz a Bibliában

Az Isten Szava¹⁰ a Bibliában, mint isteni tanítás jelenik meg, azaz, mint a kinyilatkoztatás és vezetés anyaga, közege,¹¹ mint a teremtés eszköze,¹² és mint a természet irányítója.¹³ Ez a használat bizonyos tekintetben megfelel a logosz említett hármas normatív görög filozófiai meghatározásának, kivéve, hogy a Bibliában a hangsúly a morális és nem a természetfilozófiára esik. Az Isten Szava közvetlenül a Tórával azonos a 119. Zsoltárban, és a Tóra Szava a Példabeszédek könyvének első kilenc fejezetében, melyet a Bölcsességnek tulajdonít. A Tóra és a Bölcsesség pedig azonos az apokrif könyvekben, így Ben Szíra¹⁴ és a Bölcsesség könyvében,¹⁵ minden hasonló vonatkozásában.

4. A zsidó hellenista irodalom és a logosz

A görög filozófia és a zsidó vallás összeegyeztetésére látunk törekvést a Caesareai Eusebiusnál¹⁶ fennmaradt Aristobulus Paneasnak tulajdonított töredékek, melyek Pitagoras és Platon filozófiáját a Bibliából származtatják. Aristobulus Paneas (i.e. 160) az Isten szaváról úgy beszél, mint a természet törvényéről amelynek alapján az univerzum működik.¹⁷ Így közeledett egymáshoz a zsidó és a görög felfogás. A Bölcsesség könyvében¹⁸ is a Bölcsesség tanítja a természetfilozófiára az embert.

10 devár Adonáj

11 Genesis 15,1: E dolgok után lőn az Úr beszéde (devár Ádonáj) Ábrámhoz látomásban, mondván: Ne félj Ábrám: én pajzsod vagyok tenéked, a te jutalmad felette igen bőséges.

1Sámuel 3,21: És az Úr kezdte ismét megjelenni Silóban, mert kijelentette magát az Úr Sámuelnek Silóban, az Úrnak beszéde (devár Ádonáj) által.

Izaiás 55,11: Így lesz az én beszédem (Ádonáj devári), a mely számból kimegy, nem tér hozzám üresen, hanem megcselekszi, a mit akarok, és szerencsés lesz ott, a hová küldöttem.

12 Zsoltár 33,6: Az Úr szavára (bidvár Ádonáj) lettek az egek, és szájának leheletére minden seregek. – valamint a Genesis 1,1 bár a terminus technicus itt nem szerepel.

13 Zsoltár Zsolt. 107,20: Kibocsátá az ő szavát (jislách deváro) és meggyógyítá őket, és kimenté őket az ő vermeikből.

Zsolt. 147,18: Kibocsátja szavát (jislách deváro) s szétolvasztja őket; megindítja szelét s vizek folydogálnak.

14 Ben Szíra 24,1–21

15 Bölcsesség könyve 6,18–25

16 Caesareai Eusebius (+ 339), az ókeresztény kor legnagyobb egyháztörténésze

17 Eusebius: Praeparatio Evangelica 13,12.

18 Bölcsesség 7,15–21: (15) Nekem pedig adja meg Isten, hogy bölcsen beszéljek, és gondolkodjam ahhoz méltón, aminek részese lettem, mivel ő a bölcsesség útmutatója, s egyben a bölcsék irányítója, (16) hisz kezében vagyunk mi is, meg szavaink is, és minden értelmesség, ügyesség és fegyelem. (17) Mert ő adta nekem a dolgok igaz tudását, hogy értsem a világ szerkezetét, az elemek erejét, (18) az idők elejét, végét és közepét, a napfordulat változását, az évszakok váltakozását, (19) az évek körforgását, a csillagok állását, (20) az állatok természetét, a vadállatok dühét,

Ugyanebben a logosz megszemélyesíti az isteni Kegyelmet (Bölcsesség 16,12),¹⁹ de elpusztítja Egyiptom elsőszülöttjét. A peszáchai Haggadában az előhírnököt²⁰ – amit modern kutatók néha a logossal azonosítanak –, az Exodus-ban semmilyen szerepet nem kaphatott. A Bölcsesség könyvének szerzője megkülönböztetni látszik a szófiát (a bölcsességet) és a logoszt, mint Isten szavának két aspektusát. A szófia az adott valóság emberi gondolatait jelenti, a másik pedig, mint Isten szava, üzenetközvetítőként vagy angyalként jelenik meg. Ezen kívül még a szófia az, aki tanítja a természetfilozófiát, nem pedig a logosz.

5. Philo és a görög filozófia

A görög filozófia befolyása különösen erős Alexandriai Philonál. Alexandriai Philo, Platón hatására, gyakran használja Istenre a tó ón, tó óntosz terminusokat, melyek Platón tanításában a „létet” vagy az „igaz létet” jelentik.²¹ Alexandriai Philo rámutat, hogy ezek alapja az „Én vagyok, aki vagyok” kifejezés.²² A Septuagintában nincs utalás ilyen terminológiára. A Septuagintában lévő „Én vagyok, aki vagyok” kifejezés nincs kapcsolatban a Platónnal és Alexandriai Philonál használatos tó ón, tó óntosz kifejezésekkel. Philo olyan kifejezéseket is használ, mint „az egy”, „egység”, etc., hogy hangsúlyozza Istennek a tökéletesség, a jó és a szép minden koncepciója feletti transzcendenciáját, és azt, hogy Isten az emberi felfogás és az értelem felett van. Az Istennek ilyen filozófiai absztrakció kizárja az Isten és ember közötti személyes kapcsolat minden lehetőségét, melyre a Bibliában és a későbbi irodalomban találhatunk példákat. Alexandriai Philo, mint zsidó, még sem tudott megelégedni a pusztá absztrakcióval, és gyakran tesz fel az ember és Isten kapcsolatára irányuló kérdést, különösen arra vonatkozóan, hogy hogyan képes az ember Istent felfogni. Isten felfogása Alexandriai Philo szerint két irányból lehetséges, a létezés és a lényeg vonalán. Isten létezésének koncepciója különösebb nehézség nélkül elérhető, hiszen művei tanúskodnak erről, a világegyetem, az ember, és minden más teremtmény. Vannak tévtutak is egy ilyen elméletben, hiszen sok ember nem tesz megkülönböztetést a világ ura, és a neki alárendelt erők között. Ezek az emberek hasonlítanak azokhoz, akik nem veszik figyelembe

a szelek erejét, az emberek gondolkodását, a növények különféleségét, a gyökerek erejét. (21) Ami rejte van s ami látható, megismertem, mert a mindenség művésze, a bölcsesség, megtanított rá!

19 Kúrie, lógosz...

20 a messiás előfutára: Élijáhu (Illés) próféta

21 Timaiosz 27F-29D – Platon egyetlen természetbölcseleti műve, mely a világ, az ember és az állatok keletkezésével foglalkozik.

22 Philo: De Somniis 1,230-31

2Mózes 3,14: Isten erre azt mondta Mózesnek: „Én vagyok az, Aki vagyok”. Aztán azt mondta: „Ezt mondd Izrael fainak: Az „Aki van” küldött engem hozzátok!”

a szekeret hajtót, és úgy gondolják, hogy a lovak irányítják a mozgást a cél felé, a saját erejükből. Így születnek az Istenről vallott, téves elméletek, melyek Alexandriai Philo szerint gyakoriak a bálványimádók között. Alexandriai Philo kivételes erővel harcolt azok nézetei ellen, akik a különböző égi hatalmasságokat és rejtett erőket független és aktív okoknak tekintették. Véleménye szerint a józan emberi értelem rendelkezik azzal az erővel, hogy elkerülje az ilyen eltévelyedéseket Isten megértésében, és ezt – Alexandriai Philo szerint – a legnagyobb görög filozófusok el is érték, akiknek nevét nagy tisztelettel említi meg. Isten valóságának egy tökéletesebb felfogását azok érték el, akik „Őrajta keresztül értették meg Őt, a fényt a fényből”. Ezt csak néhány Istenhez közelálló érthette el, akiknek nincs szükségük külső analógiákra, hasonlóságokra, segítségként Isten megértéséhez. Az ilyen egyént Alexandriai Philo szerint úgy hívják, hogy „Izrael”, – saját etimológiája szerint, „Isten látnokai”.²³ Az isteni létezés megértésének ezt a szintjét érte el Mózes. Az isteni létezés megértésének ezen szintje az a legmagasabb szint, amit egy halandó elérhet. Az emberi természet ugyanis törekényisége miatt nem rendelkezik azzal az erővel, hogy az Isten természetéből bármit is felfogjon. A legélesebb látás sem képes látni Istent, aki nem teremtett, mivel az ember nem rendelkezik olyan eszközzel, mely felkészítené, hogy felfogja Istent. A legtöbb, amit az ember elérhet az, hogy megérti azt, hogy az Isten természete nincs az emberi felfogás határain belül. Mégsem hiábavaló az Isten felfogására tett kísérlet. Bár az ilyen erőfeszítések eredménye mindig csekély lesz, az erőfeszítés maga azonban felemeli az embert, és a spirituális tisztaság magas fokára juttatja. Az Isteni természet megértésére irányuló emberi próbálkozások leírásai megtalálhatóak Alexandriai Philonál. Mivel az emberi értelem mindent kikutat, ami a földön található, az égi okok szemlélése felé fordul, és megpróbál részt venni azoknak harmonikus mozgásában. Innét pedig az ésszel felfogható érzékfeletti dolgok szférájába emelkedik, és az érzékelhető dolgok ideáit szemléli, magába szívva azok spirituális ragyogását, „Egy józan megrészegezés”, néfáliá methé keríti hatalmába, és felemeli a prófécia szintjére. Világfeletti vágyódásokkal teli lélekkel felemelkedik az ésszel felfogható érzékfeletti dolgok szférájába, a világ legmagasabb szintjére, és máris felkészíti magát a Királlyal való találkozóra, Istennek dicsőségében. Most azonban, amikor a látomás vágya a legnagyobb, a túlradó fény kápráztató sugarai szétáradnak, és csillogásuk összeszűkíti az értelem szeméit.²⁴

Az Isten természete, és az érzékelhető világ közötti közvetlen kapcsolat lehetetlensége teremtette meg Alexandriai Philo világról vallott felfogásában a dualitás koncepcióját, mely felfogás nagymértékben magán viseli Platón hatását. E nézet

23 Philo: De Praemiis et Poenis 43.

24 Philo: De Opificio Mundi 69–72;
De Praemiis et Poenis 36.

szerint, az anyaggal való közvetlen kapcsolat nem egyeztethető össze Isten fenségével és nagyságával, hanem az Istenben lévő erők, és a belőle áradó tevékenységek töltik be a közvetítő szerepét. A fenséges Isten és az érzékelhető világ közötti hatalmas szakadékot Alexandriai Philo tanításában a különböző szintek, és a közvetítők gondolata hidalja át, melyek kapocsként szolgálnak Isten abszolút lényé és az érzékelhető világ változó szintjei között. Angelosz, idea, logosz – ezek azok a kifejezések, melyeket Alexandriai Philo használ a szintek teóriája alapelveinek megfogalmazására. Ezeknek a hatása a vallási gondolkodásmód alakulására igen jelentős volt.

6. Alexandriai Philo a logoszról

A Logosz központi helyet foglal el Alexandriai Philo gondolkodásában. A Logosz Isten legfőbb hatalma; egyesíti az Ő erejét és jóságát, ennél fogva az a racionális terminus, amely összeköti az ellentéteket, ami a görög szó egy másik értelme is. Ebben a funkciójában a logosz hozza Istent az emberhez, és az embert az Istenhez. Ő a Kormányzó képviselője az alattvalók előtt, és a helyzete köztes helyzet a teremtett és teremtetlen dolgok között.²⁵ A logosz az Istennek egy másolata²⁶ amelyen keresztül a világ teremtetett,²⁷ és az emberi intelligencia a logosz másolata.²⁸ Alexandriai Philo a logosz terminust, vagy a szent logosz kifejezést magára az Írásokra, azaz a Törvényre alkalmazza.²⁹ A logosz Alexandriai Philo szerint nem egy személy, és nem is egy közbenjáró Isten és ember között, bár a bibliai Úr angyalával azonos.³⁰ Inkább sokszor ugyanaz, mint a bölcsesség,³¹ mert ez az Isten gondolatainak és ideáinak legátfogóbb kifejezése, ami viszont a Törvénnyel, vagyis a Tórával azonos, minden teremtés mintájával, a törvénnyel, mely mindent fenntart és irányít. Alexandriai Philonál a logosznak a Bölcsességgel és a Tórával való azonosítása megfelel a rabbinikus irodalomban az Isten Szavának a Bölcsességgel és a Tórával való azonosításának, és követi a rabbinikus forrásokban ezeknek tulajdonított szerepeket.

25 Philo: Quis Rerum Divinarum Heres Sit 205.

26 Görög: eikon; Philo: De Specialibus Legibus 81.

27 Philo: Legum Allegoriarum III,96.

28 Philo: Quis Rerum Divinarum Heres Sit 230; De Fuga et Inventione 68; De Opificio Mundi 69.

29 Philo: Quaestiones et Solutiones in Genesis IV ,140; De Somniis I,229.

30 Philo: De Migratione Abrahami 174.

31 Philo: Legum Allegoriarum 65.

7. Isten és a logosz Alexandriai Philonál

A sztoikus séma jellemzi az isteni hatalom dolgokon belüli, legfőképpen pedig a lélekben történő munkálkodásának megfogalmazását. Mivel Istennek egy ilyen világba való beavatkozása ellentmondásban van abszolút különállóságával, a két aspektust egy ontológiai megkülönböztetéssel kellett kibékíteni egymással, ami közel áll ahhoz, hogy az Isten egységéről egyébként szilárdan képviselt véleményt kettészakítsa. Ez a háttére Alexandriai Philo ún. „közbenjáró hatalmak” tanításának. A Logosz, megkülönböztetésre kerül magától Istentől anélkül, hogy ontológiai elválna tőle. Néha a Logoszt Alexandriai Philo, mint az isteni értelmet definiálja, és így az Isten egy másik neveként érthető.³² Máskor viszont a főpapot szimbolizálja,³³ és úgy kerül jellemzésre, mint afféle „félút Isten és ember között”.³⁴ Ugyanígy, Isten két „hatalma”, a kegyelem és az igazságosság, a közbenjárók rendszerévé vannak kiépítve, akiknek tevékenységére, mint Isten saját feladataira lehet utalni, de néha világosan az a szándék, hogy Istent fel lehessen menteni a szigorú büntetés direkt kötelezettsége alól.³⁵ Ez viszont feltételezi azt, hogy lényük megkülönböztethető legyen Tőle. Így Ábrahám három vendége³⁶ úgy kerül meghatározásra,³⁷ mint Isten és Istennek két hatalma. Csak miután közelről megnézi, fedezi fel Ábrahám, hogy a három egy személy. Az ilyen, és ehhez hasonló hipotézisek szükségesek Isten világhoz való kapcsolatának megteremtéséhez. Bár Alexandriai Philo tanítja azt, hogy a világot Isten teremtette, Istennek a anyag beszennyező minőségével való közvetlen érintkezését a Logosz, vagy „világteremtő erő” közbeiktatásával kerüli el.³⁸ Platón Timaiosának korabeli interpretációjával megegyezően, Alexandriai Philo úgy tartja, hogy a teremtés két egymást követő fázisban történt, ahogy a bibliai narratíva ezt illusztrálja. A teremtés első napja jelenti azt, hogy Isten a maga Logoszában elgondolja az ideák szellemi világát, ami később az anyagi világ megteremtésének modelljéül szolgál, amit a másik öt nap jellemez. Az embernek, az egyetlen ördögi tett megtételére képes teremtménynek a megteremtésekor Istennek a szolgáló hatalmak közreműködésére volt szüksége.

32 Philo: De Opificio Mundi 24.

33 Philo: De Somniis II. 185.

34 Philo: De Somniis II. 188.

35 Philo: De Decalogo 177.

36 Genesis 18,2

37 Philo: Quaestiones et solutiones in Genesin 4,2

38 Philo: De Opificio Mundi 21.

8. Alexandriai Philo hatása

Josephus Flaviuson kívül nincs ókori zsidó forrás, mely megemlíti Alexandriai Philot, bár hatásának nyomai megtalálhatók a Midrásban.³⁹ A középkori Midrás Tadse⁴⁰ Alexandriai Philo anyagából merít, míg az első középkori zsidó író, aki megemlíti Alexandriai Philot, Azaria dei Rossi⁴¹, aki hebraizálta Alexandriai Philo nevét Jedidia-vá.

Alexandriai Philo azonban sokkal inkább hatott a kereszténységre, így magára az Újszövetségre is, hiszen a János evangélium prologusa Jézus személyének a Logosz fogalmával történő értelmezése. Az ókeresztény irodalomban pedig jelentős philoi hatás mutatható ki, így az egyházatyáknál, Clemens Alexandrianusnál,⁴² Origenésznél,⁴³ Szent Ambrusnál,⁴⁴ és sok más szerzőnél. Ők erősen támaszkodtak az allegorikus interpretációira. Alexandriai Philo gondolkodásának sok jelentős eleme, mint a bölcsesség, a Logosz és a hit fogalmai a kereszténységben továbbélhettek.

9. A János evangélium logosz-tana

János Evangéliumának prologusa bibliai és apokrif forrásokat követ, ahogy megrajzolja a preegzisztens logosz földi tartózkodását. A logosznak független szereplőként, és ezen túlmenően, mint előzően létező messiásként való ábrázolása azonban radikális újdonság. Nyilvánvaló, hogy Philo gondolkodásának hatása érződik a prologuson.⁴⁵ A rabbinikus és keresztény gnosztikus spekuláció, melyek későbbiek, mint János, a logoszt, mint második istent értelmezik. A rabbik között egy „második Isten”-ben, vagy egy isteni közbenjáróban való hitet Elisá ben Avujá eretnek nézetei képviselik. Az ő nézetei, úgy tűnik, kapcsolatban állnak a Teremtésről szóló spekulációkkal, amelyben a hang, vagy Isten Szava, mely lebeg a vizek felett⁴⁶ és a sinai kinyilatkoztatás⁴⁷ hiposztazálva van. Mindez azonban későbbi, mint a görög logosz szó használata Alexandriai Philonál, vagy mint a negyedik evangélium.

39 Pl. Rabi Osaia Rabba mondása a Genesis Rabba, 1,1-ben, mely a De Opificio Mundi 16-ot követi

40 A. Jellinek, Beit ha-Midrash, 3. 1967. 164–93.

41 Azaria dei Rossi : Me'or Einayim 1886. 90–129.

42 Clemens Alexandrianus (153–217)

43 Origenész (185–254)

44 Szent Ambrus (339–397)

45 A De Somniis I,228 nem bizonyíték arra, hogy egy ilyen hit korábban létezett.

46 Zsoltár 29,3 és Genesis 1

47 Exodus 20.fej. (Exodus 20,1: [Vájdábér Elóhím] És szólá Isten mindezeket az igéket, mondván)

A Targumok memráját, mint Isten másságának kifejezését, akár, hogy elkerüljék az antropomorfizmust, akár más okból, soha nem tekintették úgy, mint Isten és ember közötti közvetítőt, és soha nem került megszemélyesítésre, és nem azonosították rendszeresen a Tórával sem. A későbbi rabbinikus írásokban a há-dibbur (a „beszéd”) használatos úgy, mint Istenre való utalás, de ez nincs kapcsolatban a zsidó-hellenista logosz fogalommal.

Bibliográfia

- AMIR, Y. (Neumark): *Philo Judaeus*. Encyclopaedia Judaica CD-ROM. 1992.
- BABITS A.: *Miért nem említik Alexandriai Philon nevét a rabbinikus irodalomban ?* Budapest. Az Országos Rabbiképző Intézet Évkönyve 1985–1991. 196–299.
- BAER, R. C.: *Philo's Use of the Categories Male and Female*. Leiden. 1970.
- BELKIN, S.: *Philo and the Oral Law*. 1940.
- BILLINGS, T. H.: *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago, 1919.
- BRÉHIER, É.: *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1925.
- BORMANN, K.: *Die Ideen und Lehre Philons von Alexandrien*. Köln, 1955.
- BPUGHTON, J. S.: *The Idea of Progress in Philo Judaeus*. 1932.
- COHN, L.–WENDLAND, J.–HEINEMANN, P.: *Philo*, összkiadás. Berlin–Breslau, 1896–1923.
- COLSON, F.H.–WHITAKER, G. H.: *Philo*, összkiadás. I–XII. köt. 1953–63.
- DODD, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- GERSHENSON, D. E.: *Logos*. Encyclopaedia Judaica CD-rom. 1992.
- GOODENOUGH, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus*. 1940, 1962.
- FELDMAN, L. H.: *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus*. 1937–1962. 1963.
- JAMES, M. R.: *Biblical Antiquities of Philo*. 1971.
- KATY, P.: *Philo's Bible*. 1950.
- KECSKÉS P.: *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Budapest, 1933. 148–150.
- KRAEMER, R.S.: *Her Share of the Blessings: Women's religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

- LEWY, H.: Philo. *Three Jewish Philosophers*. 1960.
- OTTTE, K.: *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*. 1968.
- PHILO, Alexandriai: *Alexandriai Philo jelentése a Caius Caligulánál járt küldöttségről*. Budapest, 1896.
- PHILON, Alexandriai: *Mózes élete*. Ford. Fischer Gyula. Budapest, é.n. Népszerű Zsidó Könyvtár. Ford.: Bollók János. Budapest, 1994.
- RAFFAY S.: *A hellenizmus és a philonizmus kozmogóniája*. Budapest, 1899. 415–433, 539–566.
- SANDMEL, S.: *Philo of Alexandria: An Introduction*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1979.
- SLY, D.: *Philo's Perception of Women*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- STAEHLE, K.: *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*. 1931.
- STALLER T.: *Zsidóság és filozófia – történeti vázlat*. Budapest, 2006. 37–55.
- WILLIAMSON, R.: *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden, 1970.
- WOLFSON, H. A.: *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. I–II. köt. 1940.
- WOLFSON, H. A.: *Philo*. Cambridge, Harvard University Press, 1947. I–II. köt.

Philo vallásfilozófiája¹

1. Bevezetés

Philo szerint a filozófia rendeltetése a bibliai kinyilatkoztatásból merítő bölcsesség szolgálta, a dúlé szofiász. A Szentírás szószerinti értelmétől megkülönböztethető allegorikus értelem a görög filozófiával megegyezik. Isten különbözik a világtól, anynyit tudunk róla, hogy létezik. Isten az önmagától fennálló lét (hó ón, tó ón), minden tökéletesség forrása, a világ az ő alkotása. Isten a tisztátalan anyaggal közvetlenül nem érintkezik. A teremtés nem a semmiből való teremtés, hanem az öröktől létező anyag formálása. Isten a világgal közvetítő szellemek által érintkezik. Köztük a legfőbb a Logosz, a második isten (deuterosz theósz), Isten egyszülött fia (protogónosz), a legidősebb angyal. A Logosz a világ előképe (árkhetüpon, paradeigma), ő hordozza az egész ideavilágot, mint az építőmester lelkében az építendő város tervét. Az anyagból a világ az eredetileg önmagában lévő szellemi létű Logosznak (logósz endiáthetosz) a világban való megnyilvánulásával (lógosz proforikósz), az anyaggal való egyesülése által áll elő. Az anyagot a Logosz részeit képező szellemi erők hatják át és alakítják. A Logosz az érzéki világban ölt testet, a világ az ő ruhája, minden létezőben működő ereje a világ rendjét biztosító kötelék (deszmósz). Főpapként az emberek kéréseit közvetíti Istenhez. Philo szerint a Logosz nem örökkévaló, mint az Isten, de nem is időben jött létre, mint az ember. Ha a Logoszt istennek is nevezi, nem tekinti Istennel egyenrangúnak. A Logosznak az ideákhoz való viszonya nem világos Philonál. Az emberi lélek a Logosznak a mása és már a test előtt is létezett. Büntetésül száll a testbe, amely a lélek sírja. Az ember erkölcsi hivatása az, hogy az érzékiség megfékezése által Istenhez hasonlóvá legyen és visszajusson a szellemvilágba. Ennek elérésére Philo megértéssel van a sztoikus² tanítás irányába, de a boldogság eléréséhez szükségesnek tartja Isten segítségét. Így a bölcs egyfajta magába szállással keresi az istenséggel való egyesülést, melynek legtökéletesebb, bár csak kevesek által elérhető foka az elragadtatás, az extázis. Ez az állapot az isteni fénynek a lélekbe való áradásával jön létre. Az extázisban megszűnik az egyedi tudat, a lélek az Istent környező szellemeket szemléli, s átéli Isten jelenlétének boldogságát, de magát az isteni lényeket a megtisztult lélek sem foghatja fel.

1 Philo Judaeus (i. e. 20–i. sz. 50) a hellenisztikus ókor legnagyobb zsidó filozófusa

2 A sztoikusok szerint a filozófia célja az erények gyakorlása (ászkhészisz aretész). Az etika tehát a rendszer központja, melynek másik két része, a logika és a fizika az elmélet alapjait szolgálják.

2. Philo és a görög filozófia

A görög filozófia befolyása különösen erős Philonál. Philo, Platón³ hatására, gyakran használja Istenre a tó ón, tó óntosz terminusokat, melyek Platón tanításában a „létet” vagy az „igaz létet” jelentik.⁴ Philo rámutat, hogy ezek alapja az „Én vagyok, aki vagyok” kifejezés⁵. A Septuagintában nincs utalás ilyen terminológiára. A Septuagintában lévő „Én vagyok, aki vagyok” kifejezés nincs kapcsolatban a Platónnál és Philonál használatos tó ón, tó óntosz kifejezésekkel. Philo olyan kifejezéseket is használ, mint „az egy”, „egység”, etc., hogy hangsúlyozza Istennek a tökéletesség, a jó és a szép minden koncepciója feletti transzcendenciáját, és azt, hogy Isten az emberi felfogás és az értelem felett van. Az Istennek ilyen filozófiai absztrakció kizárja az Isten és ember közötti személyes kapcsolat minden lehetőségét, melyre a Bibliában és a későbbi irodalomban találhatunk példákat. Philo, mint zsidó, még sem tudott megelégedni a pusztá absztrakcióval, és gyakran tesz fel az ember és Isten kapcsolatára irányuló kérdést, különösen arra vonatkozóan, hogy hogyan képes az ember Istent felfogni. Isten felfogása Philo szerint két irányból lehetséges, a létezés és a lényeg vonalán. Isten létezésének koncepciója különösebb nehézség nélkül elérhető, hiszen művei tanúskodnak erről, a világegyetem, az ember, és minden más teremtmény. Vannak tévutak is egy ilyen elméletben, hiszen sok ember nem tesz megkülönböztetést a világ ura, és a neki alárendelt erők között. Ezek az emberek hasonlítanak azokhoz, akik nem veszik figyelembe a szekeret hajtót, és úgy gondolják, hogy a lovak irányítják a mozgást a cél felé, a saját erejükből. Így születnek az Istenről vallott, téves elméletek, melyek Philo szerint gyakoriak a bálványimádók között. Philo kivételes erővel harcolt azok nézetei ellen, akik a különböző égi hatalmasságokat és rejtett erőket független és aktív okoknak tekintették. Véleménye szerint a józan emberi értelem rendelkezik azzal az erővel, hogy elkerülje az ilyen eltévelyedéseket Isten megértésében, és ezt – Philo szerint – a legnagyobb görög filozófusok el is érték, akiknek nevét nagy tisztelettel említi meg. Isten valóságának egy tökéletesebb felfogását azok érték el, akik „Őrajta keresztül értették meg Őt, a fényt a fényből”. Ezt csak néhány Istenhez közelálló érthette el, akiknek nincs szükségük külső analógiákra, hasonlóságokra, segítségként Isten megértéséhez. Az ilyen egyént Philo szerint úgy hívják, hogy „Izrael”, – saját etimológiája szerint, „Isten látnokai”.⁶ Az

3 Élt: i. e. 427–348/7.

4 Timaeus 27F-29D – Platon egyetlen természetbölcséleti műve, mely a világ, az ember és az állatok keletkezésével foglalkozik.

5 Philo: De Somniis 1,230-31
2Mózes 3,14

Isten erre azt mondta Mózesnek: „Én vagyok az, Aki vagyok”.

Aztán azt mondta: „Ezt mondd Izrael fainak: Az „Aki van” küldött engem hozzátok!”

6 Philo: De Praemiis et Poenis 43.

isteni létezés megértésének ezt a szintjét érte el Mózes. Az isteni létezés megértésének ezen szintje az a legmagasabb szint, amit egy halandó elérhet. Az emberi természet ugyanis törekénysege miatt nem rendelkezik azzal az erővel, hogy az Isten természetéből bármit is felfogjon. A legélesebb látás sem képes látni Istent, aki nem teremtett, mivel az ember nem rendelkezik olyan eszközzel, mely felkészítené, hogy felfogja Istent. A legtöbb, amit az ember elérhet az, hogy megérti azt, hogy az Isten természete nincs az emberi felfogás határain belül. Mégsem hiábavaló az Isten felfogására tett kísérlet. Bár az ilyen erőfeszítések eredménye mindig csekély lesz, az erőfeszítés maga azonban felemeli az embert, és a spirituális tisztaság magas fokára juttatja. Az Isteni természet megértésére irányuló emberi próbálkozások leírásai megtalálhatóak Philonál. Mivel az emberi értelem mindent kikutat, ami a földön található, az égi okok szemlélése felé fordul, és megpróbál részt venni azoknak harmonikus mozgásában. Innét pedig az ésszel felfogható érzékfeletti dolgok szférájába emelkedik, és az érzékelhető dolgok ideáit szemléli, magába szívva azok spirituális ragyogását, „Egy józan megrészegezés”, néfáliá methé keríti hatalmába, és felemeli a prófécia szintjére. Világfeletti vágyódásokkal teli lélekkel felemelkedik az ésszel felfogható érzékfeletti dolgok szférájába, a világ legmagasabb szintjére, és máris felkészíti magát a Királlyal való találkozóra, Istennek dicsőségében. Most azonban, amikor a látomás vágya a legnagyobb, a túláradó fény kápráztató sugarai szétáradnak, és csillogásuk összeszűkíti az értelem szemeit⁷.

Az Isten természete, és az érzékelhető világ közötti közvetlen kapcsolat lehetetlensége teremtette meg Philo világról vallott felfogásában a dualitás koncepcióját, mely felfogás nagymértékben magán viseli Platón⁸ hatását. E nézet szerint, az anyaggal való közvetlen kapcsolat nem egyeztethető össze Isten fenségével és nagyságával, hanem az Istenben lévő erők, és a belőle áradó tevékenységek töltik be a közvetítő szerepét. A fenséges Isten és az érzékelhető világ közötti hatalmas szakadékot Philo tanításában a különböző szintek, és a közvetítők gondolata hidalja át, melyek kapocsként szolgálnak Isten abszolút lényé és az érzékelhető világ változó szintjei között. Angelosz, idea, logosz – ezek azok a kifejezések, melyeket Philo használ a szintek teóriája alapelveinek megfogalmazására. Ezeknek a hatása a vallási gondolkodásmód alakulására igen jelentős volt.

7 Philo: De Opificio Mundi 69–72; De Praemiis et Poenis 36.

8 Platón (i. e. 427–348/7)

3. Isten lényege⁹

Isten lényegének tárgyalásakor Philo olyan transzcendentalizmust képvisel, amivel Platón is túlszárnyalja. Úgy írja le Istent, mint aki „transzcendens, túl van erényen, tudáson, meghaladja magát a jót és a szépet”,¹⁰ valamint „... jobb, mint a jó, ... tiszteletre méltóbb, mint a monász¹¹, és tisztább, mint az egység...”.¹² Közben a philoi gondolatrendszer alacsonyabb szintjein Isten jósággal és más attribútumokkal van felruházva, és a cselekvés, mintegy az Ő „tulajdonának” számít.¹³ A legabsztraktabb szinten pedig azt állítja, hogy Isten tulajdonképpen „minőség nélküli”,¹⁴ nincs neve, és megismerhetetlen. Ez utóbbi tételt nem agnosztikus értelemben érti, ellenkezőleg, szerinte az embernek arra kell törekednie, hogy megismerje az Istent, és Isten a megismerés egyetlen méltó tárgya. Ugyanakkor, bár könnyű tudni, hogy Isten létezik, mégsem tudhatjuk, hogy ki Ő.¹⁵

Philo ennek ellenére gyakran bátorít az Isten lényegének megértésére irányuló alapos kutatásra, jóllehet ez soha nem lehet sikeres, a kutatás maga egészében mégis üdvözítő valami.

4. Isten és a Logosz

A sztoikus séma jellemzi az isteni hatalom dolgokon belüli, legfőképpen pedig a lélemben történő munkálkodásának megfogalmazását. Mivel Istennek egy ilyen világba való beavatkozása ellentmondásban van abszolút különállóságával, a két aspektust egy ontológiai megkülönböztetéssel kellett kibékíteni egymással, ami közel áll ahhoz, hogy az Isten egységéről egyébként szilárdan képviselt véleményt kettészakítsa. Ez a háttere Philo ún. „közbenjáró hatalmak” tanításának. A Logosz, megkülönböztetésre kerül magától Istentől anélkül, hogy ontológiailag elválna tőle. Néha a Logoszt Philo, mint az isteni értelmet definiálja, és így az Isten egy másik neveként érthető.¹⁶ Máskor viszont a főpapot szimbolizálja,¹⁷ és úgy kerül jellemzésre, mint afféle „félút Isten és ember között”.¹⁸ Ugyanígy, Isten két „hatalma”, a kegyelem és az igazságosság, a közbenjárók rendszerévé vannak kiépítve,

9 Amir, Y (Neumark): Philo Judaeus. Encyclopaedia Judaica CD-ROM. 1992.

10 Philo: De Opificio Mundi 8.

11 monász: egység, egyedüli, magános (a pitagoreusoknál a tűz megjelölésére szolgált)

12 Philo: De Praemiis et Penis 40.

13 Philo: Legum Allegoriae I.5.

14 Philo: Legum Allegoriae I.36.

15 Philo: De Specialibus Legibus I,32.

16 Philo: De Opificio Mundi 24.

17 Philo: De Somniis II.185.

18 Philo: De Somniis II.188.

akiknek tevékenységére, mint Isten saját feladataira lehet utalni, de néha világosan az a szándék, hogy Istent fel lehessen menteni a szigorú büntetés direkt kötelezettsége alól.¹⁹ Ez viszont feltételezi azt, hogy lényük megkülönböztethető legyen Tőle. Így Ábrahám három vendége²⁰ úgy kerül meghatározásra,²¹ mint Isten és Istennek két hatalma. Csak miután közlőről megnézi, fedezi fel Ábrahám, hogy a három egy személy. Az ilyen, és ehhez hasonló hipotézisek szükségesek Isten világhoz való kapcsolatának megteremtéséhez. Bár Philo tanítja azt, hogy a világot Isten teremtette, Istennek a anyag beszennyező minőségével való közvetlen érintkezését a Logos, vagy „világteremtő erő” közbeiktatásával kerüli el.²² Plato Timaios-ának korabeli interpretációjával megegyezően, Philo úgy tartja, hogy a teremtés két egymást követő fázisban történt, ahogy a bibliai narratíva ezt illusztrálja. A teremtés első napja jelenti azt, hogy Isten a maga Logoszában elgondolja az ideák szellemi világát, ami később az anyagi világ megteremtésének modelljéül szolgál, amit a második öt nap jellemez. Az embernek, az egyetlen ördögi tett megtételére képes teremtménynek a megteremtésekor Istennek a szolgáló hatalmak közreműködésére volt szüksége.

5. Az ember

Az ember testből és lélekből áll, a test az anyaghoz, a lélek az Istenhez kapcsolja. Ezért az ember életének irányultságát illetően alapvetően választania kell. Az alternatívát Philo a sztoikus bölcs vágyai feletti, az értelemmel vívott harcával azonosította, így az egész sztoikus etika Philo vallásfilozófiájának részévé válik. Mindazonáltal számos helyen a moralizáló hangnem mögött vallásos pátosz rejtezik. Az Édenkertben történt bűnbeesés az ember bukásának drámájaként kerül allegorikusan értelmezésre. A leghevesebb szenvedélyt, a bujaságot, a kígyó szimbolizálja, aki nem az értelemhez (Ádámhoz) fordul, hanem az érzékekhez (Évához), kinek segítségével sikerül az értelmet is leigázni. Ezért,²³ a férfi elhagyja atyját (az Istent), és anyját (a bölcsességet), és ragaszkodik feleségéhez (a szenzualitáshoz) és egy testté lesznek. A bűnnek ez az interpretációja azonban nem foglalkozik Isten kifejezett tiltásával, ami a rabbinikus exegézisnek azonban kifejezett része volt.

19 Philo: De Decalogo 177.

20 Genesis 18,2

21 Philo: Quaestiones et solutiones in Genesin 4,2

22 Philo: De Opificio Mundi 21.

23 Genesis 2,24

6. Isten és a lélek

A lélek és az Isten közötti kibékülést Philo két módon írja le. Egyrészt, mint Isten leszállását az emberi lélekbe, másrészt a léleknek felszállását az Istenhez. Philo istenfelfogásában döntő fontosságú az, hogy mindkét esetben a transzcendencia és immanencia egymásba fonódik. Isten, a minden emberi kategóriánál magasabb rendű eljön, hogy egyesüljön az emberi lélekkel, vagy éppen a lélek szárnyalja túl még Platón ideáinak mennyországát is.

Ami a sztoikus előfeltételezésben csak egy közhely volt, Philonál mindent átfogó paradoxonná válik. Azért, hogy felkészítse önmagát Istennek, az embernek minden földi köteléktől meg kell szabadulnia, el kell hagynia „földjét, rokonait, és atyja házát”,²⁴ vagyis a testét, az érzékeit, a beszédképességét, és el kell zárkóznia mindezekről annyira, amennyire egy élő ember számára ez lehetséges.²⁵ Az önmagát szerető és az Istent szerető ember közötti éles különbséget szimbolizálja Káin és Ábel, ami a sztoikusok számára teljesen idegen ellentét, mivel a sztoikusok az ember „önös” részét, az ember isteni részének tekintették.

A sztoikus bölcs morális küzdelmével ellentétben, melynek célja, hogy „apátiába” és a szenvedélyektől való szabadságba vezessen. Az isteninek az emberbe való leszállása ujjongóvá teszi az embert, ami egyfajta örületté is fejlődik.²⁶ Az „Édenből fakadó patak”, az „isteni pohárnok bora”²⁷ extázisba vezeti a lelket, mivel azt földön túli minőséggel tölti meg, amit olyan nevek fémjeleznek, mint pl. a „szent lélek”. Így a lélek már nem csak intellektuális tudást keres akkor, amikor „tudni akarja, hogy mi az Isten”, jóllehet gyakran használ ehhez racionális terminológiát. A valódi célt jobban mutatja, amikor Philo „Isten eléréséről” beszél.

A három pátriárka az „erényhez”, vagyis végül az Istennel való egyesüléshez vezető három fő út, nevezetesen a tanulás, a természet és a képzés archetípusai. Ábrahám a műveltségtől, Hágártól az erényig, Sáráig halad, míg Izsák, mint a tökéletes természet eléri a misztikus célt intellektuális erőfeszítés nélkül, és Jákob aszketizmusáért megkapja a jutalmat, mivel az „Úr” (Igazságosság) számára az „Isten” lesz²⁸, ami azt jelenti, hogy Isten felfedi számára magasabb szféráit.

Itt a közbenjárók tételének egy újabb funkcióját látjuk. Ezek a közbenjárók a felemelkedő léleknek, az Istenhez vezető út számos állomásaként mutatkoznak meg. Bár a lélek magától nem juthat el Istenhez, képes lehet arra, hogy elérje Istennek

24 Genesis 12,1

25 Philo: De Migratione Abrahami I.

26 Philo: De Plantatione 38.

27 Philo: De Somniis II.254.

28 Philo: De Somniis I.163, hivatkozással a Genesis 28,21-ra

valamelyik „hatalmát”, melyeknek száma különböző módon jelenik meg. Ez a hat menekültváros allegóriájában kerül kidolgozásra,²⁹ melyek, mint az Istenhez vezető úton lévő állomások lettek teremtvé,³⁰ és részben a folyónak itteni, részben a túlsó, másik oldalán vannak, azaz részben elérhetőek, részben nem elérhetőek a lélek számára.

Philo az ehhez hasonló sémákat különbözőképpen sejteti, de azok nem állnak össze egy szilárd rendszerre.

7. Ember és Isten

A zsidó hagyomány szerint az ember kétféle módon viszonyul Istenhez – félelemben, és szeretetben. Philo a félelmet nem csupán alacsonyabb rendűnek tekinti, mint a szeretetet – ahogy a rabbik is, különösen Rabbi Akiva iskolája –, hanem néha teljesen hibásnak is – mivel a sztoikusok a félelmet a szenvedélyek egyikeként tekintették –, amit le kell győzni. A bölcs megfelelő viszonyulása azonban a platonikus eroszként értelmezett szeretet, amely meghaladja az ideák világát, és Istenhez Magához irányítja az embert.³¹

Ez közel áll a hellenista miszticizmus erotikus aspektusához. Philo foglalkozik a szexuális képzetekkel, így pl. az allegóriát a bibliai anyákról, akiknek „a méhét Isten megnyitotta”, néhányszor megismétli, és ezt egy bizonyos titokzatossággal teszi.³² Úgy értelmezi ezt a mondatot, mint ami Isten apaságára, és a szűz születésre utal, amit úgy kell érteni, hogy ebben a kontextusban az anyákat magukat, mint tisztán allegorikus alakokat kell tekinteni. Philo azonban visszaretten a misztikus „szent házasság” gondolatának teljes elfogadásától, ezért Philonál rendszerint a hangsúly az Istennel való gyönyörrel teli egyesülésről áthelyeződik magának az erosznak a megtapasztalására, ami a gyönyör legmagasabb foka lesz.³³

Bár Philo fenntartja, hogy a gyönyörnek e csúcса időnként elérhető azzal, hogy a lélek a szellemi kielégüléstől felemelkedik az Isteni iránti végső magasságba, ahogy azt Ábrahám alakja szimbolizálja. Sokszor mégis úgy tekinti, hogy a vallási tökéletesség független a filozófiai tökéletesedéstől, mint Izsák szimbólumában, vagy éppenséggel éles ellentétben áll vele: „Amikor Isten fénye világít, az emberi fény elpihen, amikor az isteni fény elpihen, az emberi ébred és felkel.”³⁴

29 Numeri 35.

30 Philo: De Fuga et Inventione 86.

31 Philo: De Opificio Munndi 71.

32 Philo: De Cherubim 43.

33 Philo: Quod Deus sit Immutabilis 138.

34 Philo: Quis Rerum Divinarum Heres Sit 264.

Esetenként³⁵ utal rá, hogy a szeretet Isten ajándéka. Philo gyakran értelmezi a sztoikus bölcsék jellemzőit, az állhatatosságot, békét, királyi méltóságot, mint isteni ajándékot, amit Isten a tökéletes embernek saját természetéből nyújt. Ezekhez az erényekhez adja hozzá a pizisztisz-t, (ami egyaránt jelent „hitet” és „hűséget”), azaz a pizisztisz itt először válik érték-koncepcióvá, és ugyanakkor Isten saját lényegének részeként meghatározottá. Ez a „hit” tehát az elme egy gyönyörrel teli állapotát jelenti, és nem pusztán bizonyos credok, hitelvek hűséges elfogadását.

Philo a próféciát is isteni ajándéknak tekinti. Amíg a „vélemény” szintjén ezt, mint a jövőbeli események előre való tudását dicséri,³⁶ az ezoterikus írásokban elhagyja a népszerű felfogást, amely magában foglalja a bibliai prófécia aspektusát, mint a néphez való küldetést. Ezekben az írásokban a prófécia egy extatikus cselekedet, amikor az embert elárasztja az isteni fény. Ezzel a tapasztalattal nem jár felfogható üzenet, mert annak beteljesülésekor „a fülek szemekké válnak”³⁷ és az üzenet fényvillanásokká lesz. Mózes betekintése Nébo hegyéről az „Ígélet földjére”,³⁸ a prófécia értelmének legmagasztosabb megfogalmazása.

8. Philo hatása

Josephus Flaviuson kívül nincs ókori zsidó forrás, mely megemlíti Philot, bár Philo hatásának nyomai megtalálhatók a Midrásban.³⁹ A középkori Midrás Tadse⁴⁰ Philo anyagából merít, míg az első középkori zsidó író, aki megemlíti Philot, Azaria dei Rossi⁴¹, aki hebraizálta Philo nevét Jedidia-vá.

Philo azonban sokkal inkább hatott a kereszténységre, így magára az Újszövetségre is, hiszen a János evangélium prólogusa Jézus személyének a Logos fogalmával történő értelmezése. Az ókeresztény irodalomban pedig jelentős Philo hatás mutatható ki, így az egyházatyáknál, Clemens Alexandrinusnál, Origenésznél, Szent Ambrusnál, és sok más szerzőnél. Ők erősen támaszkodtak az allegorikus interpretációira. Philo gondolkodásának sok jelentős eleme, mint a bölcsesség, a Logosz és a hit fogalmai a kereszténységben továbbélhettek.

35 Philo: Legum Allegoriarum. III.136.

36 Philo: De Vita Mosis II.187.

37 Philo: De Somniis I.129.

38 Philo: De Migratione Abrahami 44.

39 Pl. Rabi Osaia Rabba mondása a Genesis Rabba, 1,1-ben, mely a De Opificio Mundi 16-ot követi.

40 Jellinek, A.: Beit ha-Midrash, 3. 1967. 164–93.

41 Azaria dei Rossi : Me'or Einayim 1886. 90–129.

Bibliográfia

- AMIR, Y.: (Neumark): *Philo Judaeus*. Encyclopaedia Judaica CD-ROM. (1992)
- BABITS A.: *Miért nem említik Alexandriai Philon nevét a rabbinikus irodalomban?* Budapest. Az Országos Rabbiképző Intézet Évkönyve, 196–299. (1985–1991)
- BAER, R. C.: *Philo's Use of the Categories Male and Female*. Leiden. (1970)
- BELKIN, S.: *Philo and the Oral Law*. (1940)
- BILLINGS, T. H.: *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago (1919)
- BORMANN, K.: *Die Ideen und Lehre Philons von Alexandrien*. Köln (1955)
- BPUGHTON, J. S.: *The Idea of Progress in Philo Judaeus* (1932)
- BRÉHIER, É.: *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris (1925)
- COLSON, F. H.–WHITAKER, G. H.: *Philo*. össziadás. I–XII. köt. (1953–63)
- DODD, C.H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press (1963)
- GOODENOUGH, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus* (1940, 1962)
- FELDMAN, L. H.: *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus*. (1937–1962. 1963)
- JAMES, M. R.: *Biblical Antiquities of Philo* (1971)
- KATY, P.: *Philo's Bible* (1950)
- KECSKÉS P.: *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Budapest, 148–150. (1933)
- KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings: Women's religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. NewYork/Oxford: Oxford University Press (1992)
- LEWY, H.: *Philo*. Three Jewish Philosophers (1960)
- OTTTE, K.: *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik* (1968)
- PHILO, Alexandriai művei: ed. L. Cohn – P. Wendland – J. Heinemann. Berlin–Breslau (1896–1923)
- PHILO, Alexandriai: *Alexandriai Philo jelentése a Caius Caligulanál járt küldöttségről*. Budapest (1896)

- PHILON, Alexandriai: *Mózes élete*. Ford.: Fischer Gyula. Budapest, én. Népszerű Zsidó Könyvtár. Ford.: Bollók János. Budapest (1994)
- PHILO, Judaeus: angol ford. F. H. Colson –G. H. Whitaker. Cambridge, I–IX. köt. (1934)
- RAFFAY S.: *A hellenizmus és a philonizmus kozmogóniája*. Budapest, 415–433, 539–566. (1899)
- SANDMEL, S.: *Philo of Alexandria: An Introduction*. New York/Oxford: Oxford University Press (1979)
- SLY, D.: *Philo's Perception of Women*. Atlanta: Scholars Press (1990)
- STAEHLE, K.: *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria* (1931)
- STALLER T.: *Zsidóság és filozófia – történeti vázlat*. Budapest, 37–55. (2006)
- WILLIAMSON, R.: *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden (1970)
- WOLFSON, H. A.: *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. I–II. köt. (1940)
- WOLFSON, H. A.: *Philo*. Cambridge, Harvard University Press, I–II. köt. (1947)

Jegyzetek a Textus Massoreticus és a Septuaginta szövegeltéréseiről¹

1. A Septuaginta és a görög fordítások

Alexandria a hellenizált világ művelődési központja, a „görög Biblia”, a Septuaginta születésének helyszíne, a hellenista zsidóság fővárosa volt, Jeruzsálem pedig a zsidóság szellemi, politikai, vallási és spirituális lelke. A hellenizmus egyszerre volt politikai, kulturális és vallási jelenség. A görögök politikai világuralma rövid életű volt, de a görög nyelv és kultúra világuralma maradandó lett. Ennek az egységes világnak, amelyben a közös görög nyelv lehetővé tette az eszmék áramlását, igazi haszonélvezői a rómaiak lettek. A görög kultúra a városi életforma elterjesztője lett a kései ókorban, jóllehet a hellenista kor polgárai már nem a polisznak, hanem a nagyvilágnak, a kozmosznak lettek honpolgárai, vagyis kozmopolitái. Az új világ határai a lakott földkerekségnek, az ojkumenének határaival lettek azonosak. A régi kultuszok jelentőségüket veszítették és felébredt egyfajta „világvallás” iránti igény. A közös görög nyelv a vallási szinkretizmus közvetítője lehetett. A hellenista feledni akarta a térben, népben korlátozott eszméket és a közöset, egyetemeset keresett. Megjelent a vallási tolerancia, majd a vallási közömbösség és a vallás helyére a vallásbölcselet lépett.

Az alexandriai diaszpóra jómódú volt, kapcsolatait ápolta Jeruzsálemmel, támogatta a Szentélyt, de tekintélye kezdett vetekedni a palesztinai közösséggel. Volt görög Tóra-fordítása, és az első századra az egész Biblia görögül a kezében volt. IV. Ptolemaios Philometer (i. e. 180–145) alatt a Palesztinából elmenekült IV. Oniás főpap szentélyt állított fel egy volt pogány templomban Leontopolisban, ahol arra hivatkozva, hogy ő a törvényes cádokita főpap és megkezdte az áldozatbemutatást. Alexandriában létrejött a hebdomékonta, a „septuaginta virorum translatio”. Jeruzsálem számára az alexandriai gálut bizonyos szeparatizmust is jelentett. A Septuaginta előkészültéről a Pseudo-Aristeas-féle Levél számol be².

1 Elhangzott az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetemen, az OR-ZSE – MTA Tudományos Egyetemi Napok – Biblikus Konferenciáján, 2008. nov. 13.

2 Swete, H. B.: Introduction to the Old Testament in Greek, Appendix: The Letter of Aristeas by H. St. J. Thackeray, Cambridge (1914)

A történetet átvette Josephus Flavius: A zsidó régiségek c. könyvében³, és tőle számos ókeresztény egyházatya is. Így a Biblia görög változata, az Interpretatio septuaginta seniorum, vagyis „A 70 vén interpretációja”, valószínűleg az Aristeas Levélben szereplő elbeszélésnek köszönheti nevét, mely szerint a 72 bölcs, akiket II.Ptolemaios Philadelphus rendelt fel Jeruzsálemből, a Tóra tökéletes fordítását készítette el, melyet az Alexandriai Könyvtárban helyeztek el. Pogány szerzők ismerhették a Septuagintát, de idézet csak Pseudo-Longinus: A fenségesről” c. értekezésében található⁴. A Septuagintára vonatkozó antik utalásokat összegyűjtötte G.Rinaldi: Biblia Gentium. Róma, 1989. Ez a ptolemaida uralkodó kezdeményezésére és Eleázár főpap beleegyezésével készült Tóra-fordítás nem összekötő, hanem választófal lett a palesztinai és a hellén zsidóság között. Az alexandriaiak évente megünnepelték a Septuaginta elkészültének napját Pharos szigetén. Az ünnepségen neves személyiségek is részt vettek. Ez volt a „Törvény ünnepe”. Ugyanezen a napon Jeruzsálemben gyásznapot tartottak, mert a fordítást a szent szöveg profanizálásának érezték, és az aranyborjú imádásának vétkéhez hasonlították⁵. A böjtöt Tévét hó 8. napjára tették⁶. A Misná Megillá 1,8 mondja: „A szent könyvek, a phylacteriumok és a mezzuza között csak az a különbség, hogy a szent könyvet lehet bármilyen nyelven írni, a mezzuzat csak héberül lehet.” A Babiloni Talmud Megillá 9a mondja, hogy „csak a Septuaginta Tóráját kanonizálták”. A szövegkritikai problémák azonban sokasodtak. Jeruzsálem pusztulása e folyamat némi szünetét jelentette, de 90-130 között már a Septuaginta határozott kiszorítására törekedtek Izrael tanítói. Miután a kereszténységnek is a Bibliája lett a Septuaginta, az ellenszenv és a kritika még tovább erősödött a fordítás iránt. Készültek új fordítások valamint szövegrecenziók.⁷ A következő lépés a Septuagintának helyettesítése volt az új, görög fordításokkal. A Septuaginta – ha nem is egyszerre – de kivonult a zsinagógából, helyét már a 130-as években átvette Aquila, majd kb. 165-ben Symmachos görög bibliafordítása.

Rabbi Jismael ben Elisa traktátusa (i. u. III. sz.), a Mekhilta, az Exodus 12,40-et magyarázva már 14 helyet sorol fel, ahol a Tóra értelmét megváltoztatták, további 6 helyet, ahol a szövegek eltérőek. Itt már felmerül egy olyan tradíció születésének a lehetősége, amely a héber szöveg és a Septuaginta eltéréseit a fordítók szándékosságára vezeti vissza, amit a ptolemaida uralkodó szándéka befolyásolt. Az említett 14 hely közül 8-nak – a kutatás szerint – nincs tényleges szövegkritikai alapja a Septuagintában, 3 továbbiak pedig az volt a célja, hogy kiiktassa

3 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae, XII,1-15.

4 Pseudo-Longinus: A fenségesről. IX, 9 ford.: Nagy Ferenc. Budapest, 32. old. (1965)

5 Alexandriai Philo: Mózes élete II,5; Szóferim 1,7; Menáchót 10,9b; Megilla 10a

6 „Octava Tebet ieiunium est, eo quo in ea lex scripta est graece in diebus Ptolemaei regis: tenebraeque venerunt super terram tribus diebus.” (Morinus: Exertationes biblicae, Paris, 1633.)

7 Ismert az ún. „kájge” revízió.

a szövegből a politeizmus látszatát. A Genesis 1,26-ban⁸ az „alkossunk embert” helyett „embert fogok alkotni” volna a kívánatos szerinte. A Genesis 11,7-ben⁹ a „szálljunk le, és zavarjuk össze nyelvüket” helyett „leszálok és összezavaram a nyelvüket” a kívánt helyes szöveg. A Babiloni Talmudban (Szánhedrin 38) Rabbi Johánán ben Náppáhá (250 körül) azt mondja, hogy a Genesis 1,26 és 11,7 arra szolgált az etetnekeknek, hogy sok istenről beszéljenek. Justinus¹⁰ tanúsítja, hogy a keresztények valóban felhasználták ezeket a helyeket az Atya és Fiú különbségének kimutatására.

Justinus Párbeszéd c. művében felsorolja a keresztények és zsidók vitájának tárgyát képező helyeket. A VI. században Justinianus császár az Aquila-féle „fordítást” írta elő a zsidók számára a zsinagógai felolvasásra. A Novellae 146-os paragrafus nem is törvény, hanem egy külön vallási értekezés a Corpus Iuris Civilisben. A zsidó közösségben a VI. században felerősödhetett azon irányzat, mely a héber szöveg felolvasását sürgette. A diaszpóra zsidóságának nagy része azonban nem értett héberül. Szükség volt görög kísérő szövegre, fordításra és magyarázatra. Justinianus császár új törvénye Aquila fordítását írta elő, mely azonban zsidó részről targumnak minősült. A császár törvénye voltaképpen a „deuterosis”-t, a Misnát, vagyis a zsinagógai kommentárt, gyakorlatban a prédikációt tiltotta meg.

Az Újszövetség irataival együtt a Septuaginta alkotta a keresztény egyház Bibliáját, és ma is egyrészt a Görög Ortodox Egyház Bibliája, de általában az egész keleti kereszténységnek, vagyis az ortodoxiának ez a kanonizált szövegformája. A Septuagintának számos kézírata létezik. Több mint 30, a IV–IX. századból származó unciális, és kb. 350, a IX–XV. századból származó kurziva maradt fenn. Ezeket egészítették ki a legutóbb felfedezett papirusz töredékek, melyek általában a II–IX. századig datálódnak; némely közülük az i.e. II. századig nyúlik vissza, és számos Qumránban felfedezett töredék is tanúskodik a keresztény kort megelőző Septuaginta létezéséről.

A Szentírás héber szövegeinek fordítása nem egyszerre történt és nem azonos szempontok szerint és nem egy fordító által és nem egy időben. A fordítók szándékainak növekvő ismeretlensége miatt, akik mindig erősen eltérő technikát alkalmaztak, és nem egy általánosan használt eredeti változatból dolgoztak, a különböző eltérések egyre zavartkeltőbbek lettek, amikor a héber kánon végleg rögzítésre került. Ez magyarázhatja egyrészt a zsidóságnak a Septuagintával kapcsolatos

8 Genesis 1,26: Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon, az egész földön és mindenben, ami a földön csúszik-mászik.

9 Genesis 11,7: Menjünk csak le és zavarjuk ott össze a nyelvüket, hogy ne értsék egymás nyelvét!

10 Justinus: Párbeszéd 62,2. in. Ókeresztény Írók. szerk. Ványó L. Budapest, VIII. köt. 213. (1984)

elégedetlenségét, azt a hozzáállást, mely kétségtelenül erősödött a Septuaginta keresztény használata miatt is. Mindennek eredményeként születtek meg az újabb görög fordítási verziók a II. század folyamán Aquila, Theodotion és Symmachos munkájából.

Origenes figyelmeztetett a Biblia görög szövegének állapotára, arra, hogy a görög változat nem pusztán jelentős mértékben eltért a zsidók héber szövegétől, melyet Origenes az eredetinek tekintett, hanem különböző formái is léteztek a keresztényeknél használatos kéziratokban. Origenes Hexapla (i. u. 245-ben befejezett) néven ismert hatalmas munkájának céljául tűzte ki, hogy újjáalakítsa, és általánosan elfogadottá tegye a Septuaginta ún. „eredeti” szövegét, mert ez alapvető fontosságú volt a komoly exegézis és a hatékony apologetika számára egyaránt. A Hexapla 6 párhuzamos oszlopból állt: az első – a héber szöveg, a második – ugyanannak a görög változata, vagyis a héber szöveg görög betűkkel, a harmadik Aquila fordítása, negyedik Symmachosé, és hatodik Theodotion fordítási változata és a Septuaginta Origenes által összeállított kritikai változata tette ki az ötödik oszlopot.¹¹

A Hexaplát gyakran másolták ki részletekben, és széleskörű elterjedésnek örvendett Palesztínában, mégsem vált egyöntetűen használatossá a keresztény világban, hiszen a IV. sz. végén Hieronymus két másik recenzióra hivatkozott, egy egyiptomira, melyet Hesichius készített, és a Lucianus által összeállított kisázsiaira. Már pusztán ennek a három verziónak a megléte is elegendő magyarázatul szolgál arra a számos eltérésre, melyet a Septuaginta kéziratjai felmutatnak. Origenes a Septuagintának a héber szövegtől eltérő sorrendjét megváltoztatta és a héberhez alkalmazta. Hieronymus megróttá azért, hogy többször összekeveri Origenes a Septuaginta és a Theodotion-féle fordítást. Origenes később a könnyebb terjesztés kedvéért, csak a négy görög fordítást másoltatta le, ez lett a Tetrapla. Az eredeti példányt még jóval Origenes halála után is a palesztinai Caesareában volt megtalálható. Hieronymus állítja, hogy a kezében volt a „vetustum Origenis hexaplum psalterium, quod ipsius manu fuerat emendatum”.¹²

11 Pl.: 1. על עֵלְמָה (Biblia Hebraica); 2. αλ αλαμοθ (transcriptio); 3. επι νεανιοτητων (Aquila); 4. υπερ των αιωνιων (Symmachos); 5. υπερ των κρυφτων (Theodotion).

12 Hieronymus: Praefatio. In Paralipomenon (MPL XXVII. 1389) Epistulae. CVI. 22. XXII. 844.

2. A Septuaginta és a Textus Massoreticus eltéréseinek néhány szempontja

A Septuaginta héber alapszövege különbözött a Textus Massoreticustól. A Textus Massoreticusszal nem azonos héber szöveghez a fordítóknak nem voltak tudományos segédletei, nyelvtanai, szótárai. Az eltérések egyszerűen fordítási tényeket regisztrálnak, mert a görög nyelv nem teszi lehetővé a héber nyelv minden árnyalatának és mondatszerkesztési lehetőségének visszaadását. A redakciós, szerkesztői beavatkozások lehetnek targum-típusúak, amikor a lefordított szöveget aktualizálják, világossá teszik, magyarázzák. A szándékos teológiai interpretáció is vezethetett fordítási különbségekhez, amikor a fordító azt a jelentést akarta kifejezni, amelyet az ő korában a zsidó tradíció adott a szentírási helynek.

3. A Khrisztosz szó

A Septuaginta a khriejn-felkenni igét, a khrisztosz melléknevet, a felkent értelmében használta, ha király (Bírák 9,813), ha pap (Leviticus 4,514), vagy ha az eszkatologikus király felkenéséről volt szó (Zsoltár 44,715; Dániel 9,2416). Az újszövetségi iratok ezzel a szóval jelölték, hogy Jézus az Úr „felkentje”. A modern fordítások is csak átírják a görög szót, hogy „Krisztus”. A héber-arám „messiás” az Újszövetségben mindössze két helyen fordul elő, Keresztelő János és a samáriai asszony ajkán görög átírásban (János 1,41; 4,2517). A „messiás” szó nem honosodott meg a görögül beszélő keresztényeknél.

Miután a keresztények a Septuaginta khrisztosz szavát magukévá tették, a Septuaginta zsidó szövegjavítói kerülték azt a szóhasználatot, és az azonos jelentésű „alejfejn” szóból levezetett „élejmmenosz”-szal helyettesítették.

13 Bírák 9,8: Elmentek egyszer a fák, hogy királyt kenjenek föl maguknak. Mondták az olajfának: Légy a mi királyunk!

14 Leviticus: Azután vegyen a fölkent pap a bika véréből, és vigye be azt a kijelentés sátrába.

15 Zsoltár 45,7: Trónod Istentől való, mindörökké megmarad, királyi pálcád igazság pálcája.

16 Dániel 9,24: Hetven hét van kiszabva népedre és szent városodra. Akkor véget ér a hitszegés, és megszűnik a vétek, engesztelést nyer a bűn, és eljön hozzánk az örökké tartó igazság. Beteljesül a prófétai látomás, és felkenik a szentek szentjét.

17 János 1,41: Ő mihelyt találkozott testvérével, Simonnal, ezt mondta neki: „Megtaláltuk a Messiást” – (ami azt jelenti: Felkent).

János 4,25: Az asszony így felelt: „Tudom, hogy eljön a Messiás, akit Krisztusnak neveznek, és amikor eljön, kijelent nekünk mindent.”

Különösen az Izaiás 61,1¹⁸ és a Zsoltár 44,8¹⁹ keresztények általi idézése vált problematikussá a zsidók számára. Az Izaiás 61,1: „Az Úr Lelke rajtam, azért kent fel engem”, a keresztény szerzőknél, így Irenaeusnál a Szent Háromság mindhárom személyét tanúsította. Aki felken, akit felkent, és aki a kenet maga²⁰. A „krisztoszt” és az Aquila-féle „élejmnenosz”-t Eusebius egyházatya hosszan magyarázta, és a Zsoltár 44,7-8 verseivel együtt alkalmasnak találta Krisztus istenségének bizonyítására²¹, de már Origenes is foglalkozott vele²². Eusebius Aquila kifejezését sokkal világosabbnak és egyértelműbbnek találta, mint a Septuagintáét. A Zsoltár 44,7-ben Aquila vocativusszal fordított: „trónod Isten”, amely az Isten nevét a felkenthez kapcsolta.²³

4. A Septuaginta „messianizmusa”

A Septuaginta és a qumráni leletek görög Bibliafordításai összehasonlítva a Textus Massoreticusszal, tartalmaznak-e olyan messianisztikus szöveghangsúlyokat, melyeket az első keresztények Jézusra értelmezhettek? Így különösképpen a Zsoltár 2,6-8²⁴; Izaiás 52,13-53,12; Numeri 24,7²⁵; Dániel 7,13-14²⁶ – mely textusok a „szolgáról”, az „emberfiáról”, illetve a „felkentéről” szólnak.

Sok kutató állítja azt, hogy a Septuaginta egyes helyei hozzájárultak a messiási reménység mélyüléséhez. Tény az is a kutatás szerint, hogy a Septuaginta sok olyan helyet, amelynek messiási jelentése lett a targumokban, messiási színezet nélkül fordított le. Történelmi álláspont szerint a hellenista korban, elsősorban a gálutban

18 Izaiás 61,1: Uramnak, az Úrnak lelke nyugszik rajtam, mert felkent engem az ÚR. Elküldött, hogy örömhírt vigyek az alázatosoknak, bekötözsem a megtört szívüket, szabadulást hirdessek a foglyoknak, és szabadon bocsátást a megkötözötteknek.

19 Zsoltár 45,7: (7) Trónod Istentől való, mindörökké megmarad, királyi pálcád igazság pálcája. (8) Szereted az igazságot, gyűlölöd a gonoszságot, ezért kent föl téged társaid közül Isten, a te Istened öröm olajával.

20 Irenaeus: *Adversus Haereses*, III,18,3

21 Eusebius: *Demonstratio evangelica*, IV,15.

22 Origenes: *In Johannem Commentarius* XIII,16.

23 Eusebius: *Demonstratio evangelica*, IV,15,47-67; Irenaeus: *Adversus Haereses*, III,6,1 és IV,33,11.

24 Zsoltár 2,6-8: (6) Én kentem föl királyomat szent hegyemen, a Sionon! (7) Kihirdetem az ÚR végzését. Ezt mondta nekem: Az én fiam vagy! Fiammá fogadtalak ma téged! (8) Kérd tőlem, és neked adom örökségül a népeket, birtokul a földkerekséget.

25 Numeri 24,7: Kicsordul a víz vedreiből, vetése bő vizeknél van. Királya hatalmasabb Agágnál, és fölemelkedik királysága.

26 Dániel 7,13-14: (13) Láttam az éjszakai látomásban: Jött valaki az ég felhőin, aki emberfiához hasonló volt; az öregkorú felé tartott, és odavezették hozzá. (14) Hatalom, dicsőség és királyi uralom adatott neki, hogy mindenféle nyelvű nép és nemzet őt tisztelje. Hatalma az örök hatalom, amely nem múlik el, és királyi uralma nem semmisül meg.

a messiási remények megfogatkoztak. Qumrán és a targumok arra mutatnak rá, hogy a messiási remények Palesztinában gyulladtak fel.

Ozeás 11,1²⁷ a Textus Massoreticus szerint: „Egyiptomból hívtam fiamat” szöveggel megegyező a Máté 2,15²⁸. A Septuagintában azonban ez áll: „hívtam fiaimat”.

Izaiás 9,5²⁹ a Textus Massoreticus szerint: „csodás tanácsadó, erős Isten, örökkévalóság Atyja, béke fejedelme”. Ezen szöveget az ókeresztény görög egyházatyák a Symmachos-féle görög fordításból vagy a revideált héber szövegekből ismerik, – a Septuaginta fordításában így van: „a nagy tanács angyala, mert én békét adok a fejedelmeknek, a békét és az üdvöt neki”. Ez pedig kevesebb, mint amit a Textus Massoreticus ad. Hieronymus csodálkozott, hogy a Septuaginta nem adja meg a királyi sarjnak címeit. A Vulgatában ezt olvashatjuk: „Admirabilis consiliarius, Deus fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis.”

Izaiás 42,1³⁰ a Textus Massoreticus szerint: „Íme az én szolgám, akit támogatok, választottam, kit kedvel az én lelkem”, a Septuagintában így áll: „Jákob, az én szolgám, akit támogatok; Izrael, választottam, akit felkarol a lelkem.”

Az Izaiás 2,22³¹ verse hiányzik a Septuagintából, amin csodálkozott Hieronymus, mert ő ebben egyértelmű jövődölést érzett Krisztusra vonatkozóan. Aquila görög fordításából szintén hiányzott ez a hely, amint ez kimutatható Origenes Hexapljából. A vers a Textus Massoreticus szerint így hangzik: „Ne bízzatok hát emberben, akinek mindene a lehelet az orrában. Ugyan mi nagyot tarthattok felőle.” A vers befejező része Hieronymusnál azonban így szól: „quia exelsus reputatus est ipse”. Az „exelsus” miatt tartotta messiási helynek a verset Hieronymus. Arra gondolt, hogy felcserélték a héber „bemme”-t (akiben) és a „bámá”-t (fenséges) szavakat.

Dániel 2,22³² a Textus Massoreticus szerint azt írja, hogy a világosság Isten előtt van, ami zsidó ételemben annyit jelentett, hogy a világosság, vagyis a messiás Isten előtt van. Itt a Septuaginta azonban „nyugalmat” fordít.

27 Ózeás 11,1: Még gyermek volt Izrael, amikor megszerettem, Egyiptomból hívtam ki fiamat.

28 Máté 2,15: Ott volt Heródes haláláig, hogy beteljesedjék az, amit az Úr mondott a próféta által: „Egyiptomból hívtam el fiamat.”

29 Izaiás 9,5: Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk. Az uralom az ő vállán lesz, és így fogják nevezni: Csodálatos Tanácsos, Erős Isten, Örökkévaló Atya, Békesség Fejedelme!

30 Izaiás 42,1: Ez az én szolgám, akit támogatok, az én választottam, akiben gyönyörködöm. Lelkemen ajándékoztam meg, törvényt hirdet a népeknek.

31 Izaiás 2,22: Ne bízzatok az emberben, hiszen csak lehelet van az orrában: mire lehet hát becsülni? – Hidlú láchem min-háádám áser nesámá beápó ki-bámmá nechšáv hu.

32 Dániel 2,22: Ő tárja fel a mélyen elrejtett titkokat; tudja, mi van a sötétségben, és nála lakik a világosság.

Vannak versek, amelyek a görög fordításban messianizálódtak, és megkönnyítették a messiási értelmezést.³³ Pl. Ámosz 4,13³⁴ a Textus Massoreticus szerint: „Mert íme,... ő az, aki kinyilvánítja az embernek gondolatait”, ezt a Septuaginta így fordítja: „Mert íme, én vagyok az, aki kinyilvánítom az embereknek, az Ő Felkentjét”. Theodotion, Aquila és Symmachos a gondolat, társalgás, szó szavakat használják itt.

Általában elmondható, hogy a Septuaginta szövegére nem volt jellemző a héber szöveg „messianizálása”. Az Újszövetség és a patrisztika írói azonban a Septuagintából gyűjtötték azokat a messiási helyeket, amelyekkel a zsidóságnak érveltek.

5. Messiási „testimonia”

Az Újszövetség sok helyen így hivatkozik a Bibliára: „Meg van írva”. Pl. Betlehemben fog születni (Mikeás 5,1-2³⁵), Jessze törzsökéről sarjad (Izaiás 11,1-10³⁶), pásztor lesz (Ezékiel 34,23³⁷), a „próféta” lesz (Deuteronomium 18,18³⁸),

33 Genesis 3,15; 49,10; Exodus 17,16; Numeri 24,7; Deuteronomium 5,28-29; 18,18-19; 28,66; 2Királyok 7,12-16; 1Kronikák 17,13; Zsoltár 44,7-8; 79,16b; Ámosz 4,13; 9,11-12; Habakuk 3,2; Zakariás 3,8; 6,12; 9,9-10; Izaiás 11,10; 28,16; 49,6; 51,4; 61,1; 63,1-6; Jeremiás 23,5; Ezékiel 21,30-32.

34 Ámosz 4,13: Mert aki hegyeket formál, és szelet teremt, aki tudtára adja szándékát az embernek, aki hajnalt és alkonyatot alkot, és a föld magaslatain lépked, annak neve: az ÚR, a Seregek Istene.

35 Mikeás 5,1-2: Te pedig, efráti Betlehem, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled származik az, aki uralkodni fog Izráelen. Származása visszanyúlik a hajdankorba, a távoli múltba. (2) Csak annyi időre szolgáltatja ki őket, amíg a szülő asszony szül, de megmaradó honfitársai hazatérnek Izráel fiaival együtt.

36 Izaiás 11,1-10: (10) Vesszőszál hajt ki Isai törzsökéről, hajtás sarjad gyökereiről. (2) Az ÚR lelke nyugszik rajta, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erő lelke, az ÚR ismeretének és félelmének lelke. (3) Az ÚR félelme lesz a gyönyörűsége. Nem a látszat után ítél, és nem hallomás után dönt, (4) hanem igazságosan ítél a nincstelenek ügyében, és méltányosan dönt az ország szegényeinek dolgában. Megveri a földet szájának botjával, ajka leheletével megöli a bűnöst. (5) Igazság lesz derekának öve, csipőjének öve pedig a hűség. (6) Akkor majd a farkas a báránnyal lakik, a párdac a gödölyével hever, a borjú, az oroszlán és a hízott marha együtt lesznek, és egy kisfiú terelgeti őket. (7) A tehén a medvével legel, fiaik együtt heverésznek, az oroszlán pedig szalmát eszik, mint a marha. (8) A kised a viperalyuknál játszadozik, és az alig elválasztott gyermek a mérgeskígyó fajzata felé nyújtja kezét. (9) Nem árt, és nem pusztít szent hegyemen senki, mert tele lesz a föld az ÚR ismeretével, ahogyan a tengert víz borítja. (10)

Azon a napon Isai gyökeréhez fognak járulni a nemzetek, mert zászlóként magaslik ki a népek közül, és székhelye dicsőséges lesz.

37 Ezékiel 34,23: Egyetlen pásztorot rendelek fölénk, hogy legeltesse őket: szolgámat, Dávidot. Ő fogja legeltetni őket, ő lesz a pásztoruk.

38 Deuteronomium: Prófétát támasztok nekik atyjukfiai közül, olyant, mint te. Az én ígémet adom a szájába, ő pedig elmond nekik mindent, amit én parancsolok.

Emmanuel lesz (Izaiás 7,14³⁹). Florilégiumok, idézetgyűjtemények készültek már a kereszténység kezdetekor, sőt készülhettek az evangéliumok mai alakja előtt, azt bizonyítandó, hogy Jézus a messiás, akit Isten Izraelhez küldött minden nép megváltására. Ezen gyűjtemények neve: martírium, martíria, martíria profétiké voltak. A II. században nevezték el ezeket latinul testimonia-nak.⁴⁰

A Deuteronomium 5,28-29⁴¹ a zsidó remények hármasságát (királyi, prófétai, papi) fejezte ki. A Deuteronomium 18,18-19⁴² a prófétát tanúsította, a Deuteronomium 33,8-11⁴³ pedig a pap-messiást (Deuteronomium 18,19 vö. Apostolok Cselekedetei 3,22-23⁴⁴).

1Péter 2,6-10 – Izaiás 28,16⁴⁵, amely előfordul a Római 9,33-ban és a 10,11-ben⁴⁶, a Textus Massoreticus szerint: „aki benne bíz, nem inog meg”. A görög szöveg szerint: „nem szégyenül meg”.

39 Izaiás 7,14: Ezért maga az ÚR fog nektek jelt adni: Íme egy fiatal nő teherben van, és fiút fog szülni, és Immánuélnek nevezik el.

40 ld. Kelemen levél, Barnabás levél, Melitón, Jusztinosz, Iranaeus, Alexandriai Kelemen, Origenes, Caesareai Eusebios, Athanasios, Nüsszai szent Gergely

41 Deuteronomium 5,28-29: (28) Amikor meghallotta az ÚR azokat a szavakat, amelyeket elmondtak nekem, így szólt hozzám az ÚR: Meghallottam e népket a szavait, amelyeket neked elmondtak. Mind helyes az, amit mondtak. (29) Bárcsak mindig ilyen lenne a szívük, és félnének engem, és megtartanák minden parancsomat; akkor jó dolguk lenne nekik és fiaiknak mindenkor.

42 Deuteronomium 5Móz. 18,18-19: (18) Prófétát támasztok nektek atyjukfiak közül, olyant, mint te. Az én igéimet adom a szájába, ő pedig elmond nektek mindent, amit én parancsolok. (19) És ha valaki nem hallgat igémre, amelyeket az én nevemben mond, azt én felelősségre vonom.

43 Deuteronomium 33,8-11: (8) Lévire ezt mondta: Tummimodat és úrimodat add ennek a hűségeseknek! Mert próbára tetted Masszában, perbe hívtad Meribá vizeinél. (9) Aki azt mondta, hogy nem néz se apjára, se anyjára, nem ismerte el testvéreit, nem akart tudni fiairól. Parancsodat megtartották, szövetséged megőrizték. (10) Tanítják döntéseidre Jákóbot, és törvényedre Izraelt. Tömjént tesznek orcád elé, áldozatot oltárodra. (11) Áldd meg, URam, amije van, gyönyörködj keze munkáiban! Támadói derekát törd le, és gyűlölőit, hogy föl se kelhessenek!

44 Apostolok Cselekedetei: 3,22-23: Maga Mózes mondta: Prófétát támaszt nektek testvéreitek közül az Úr, a ti Istenetek, olyat, mint én: őt hallgassátok mindenben, amit csak mond nektek. (23) És aki nem hallgat erre a prófétára, azt ki kell irtani a nép közül.

45 1Péter 2,6-10: (6) Ezért áll ez az Írásban: „Íme, leteszek Sionban egy kiválasztott drága sarokkővet, és aki hisz benne, nem szégyenül meg”. (7) Néktek, a hívőknek drága kincs; a hitetleneknek pedig az a kő, amelyet megvetettek az építők, sarokkővé lett, (8) megütközés kövévé és botránkozás sziklájává; azok beleütköznek, mert nem engedelmeskednek az igének. Ők erre is rendeltettek. (9) Ti azonban választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet vagytok, Isten tulajdonba vett népe, hogy hirdessétek nagy tetteit annak, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket; (10) akik egykor nem az ő népe voltatok, most pedig Isten népe vagytok, akik számára nem volt irgalom, most pedig irgalomra találtatok.

46 Római 9,33: amint meg van írva: „Íme, a megütközés követ, a megbotlás szikláját teszem Sionba, és aki hisz őbenne, az nem szégyenül meg.”

Római 10,11: Az Írás is így szól: „Aki hisz őbenne, nem szégyenül meg.” (Izaiás 28,16)

Ámosz 9,11-12⁴⁷ a Septuagintában különbözik a Textus Massoreticustól, de lehetővé teszi a messiási értelmezést, mint meghívást a pogány nemzetekhez.⁴⁸

6. A messiási értelmezésnek kedvező görög fogalmak a fordításban

A Septuagintában megtalálható „ho profétész”, „ho Krisztosz” kifejezések, amelyek nem olvashatók a Textus Massoreticusban, elősegítették egyes helyek messiási értelmezését. A Genesis 3,15-ben⁴⁹ az „autosz” személyes névmás, amely nem vonatkoztatható az asszony magvára, utódára, mert a „szpermá” semleges nemű a görögben, ezért messiási értelmet sejtített. A Jelenések 12,17-ben⁵⁰ az asszony magva és a kígyó küzdelmének látomása csak elősegítette ezt az értelmezési folyamatot⁵¹. Az értelmezés alapja az, hogy a „szperma” az asszony fia. Az Izaiás 7,14⁵² „parthenosz”-a a Textus Massoreticus „fiatal lánya”, idézve a Máté 1,23-ban⁵³ Mária szüzességének alapjává vált. Ezt vitatták zsidó részről. Az Izaiás 11,10-et⁵⁴ a Septuagintának megfelelően idézi a Római 15,12⁵⁵, amely különbözik a Textus Massoreticustól, a hely azonban a prófétai idézetek egyéb csoportjában messiási jelentést nyert. A Textus Massoreticus és a Septuaginta közötti döntő különbség csak abban van, hogy a görög szöveg „ho ánisztámenosz”-t (a „felkelő”, „feltáma-

47 Ámosz 9,11-12: (11) Azon a napon föllálítom Dávid összedőlt sátorát, kijavítom réseit, helyreállítom romjait, fölépítem, és olyan lesz, mint hajdan. (12) Birtokba veszik Edóm maradékát és mindazokat a népeket, amelyeket majd rólam neveznek el – így szól az ÚR, aki ezt véghezviszi.

48 Eusebius: Demonstratio evangelica II,3; Adversus Haereses III,12,14; vö. Apostolok Cselekedetei 15. fejt.

49 Genesis 3,15: Ellenségeskedést támasztok közted és az asszony közt, a te utódod és az ő utódja közt: ő a fejedet tapossa, te meg a sarkát mardosod.

50 Jelenések 12,17: Megharagudott a sárkány az asszonyra, és elment, hogy hadat indítson a többiek ellen, akik az asszony utódai közül valók, akik megtartják az Isten parancsait, akiknél megvan a Jézus bizonyágtétele,

51 Iraeneus: Adversus Haereses, III,23,7

52 Izaiás 7,14: Ezért maga az ÚR fog nektek jelt adni: Íme egy fiatal nő teherben van, és fiút fog szülni, és Immánuélnak nevezik el.

53 Máté 1,23: „Íme, a szűz fogan méhében, fiút szül, akit Immánuelnek neveznek” – ami azt jelenti: Velünk az Isten.

54 Izaiás 11,10: Azon a napon Isai gyökeréhez fognak járulni a nemzetek, mert zászlóként magaslik ki a népek közül, és székhelye dicsőséges lesz.

55 Római 15,12: Izaiás pedig így szól: „Hajtás sarjad Isai gyökeréből, és népek uralkodójává emelkedik: benne reménykednek a népek.”

dó”) mond. Az Izaiás 6,9-10⁵⁶ idézve az Apostolok Cselekedetei 28,28-ban⁵⁷, és az Izaiás 40,5⁵⁸ mind-mind tartalmaz görög szövegében a „szótérion” vagy „szótér” fogalmakat, amelyek a Textus Massoreticusból hiányoznak. A semleges nemű „to szótérion” (az üdvözítő dolog) szó felvette a „szótér” (üdvözítő) jelentését (vö. Lukács 2,30-32⁵⁹). Az Izaiás 49,6⁶⁰ az Apostolok Cselekedetei 13,47-ben⁶¹ a Septuaginta szerint sokkal személyesebb jellegű, mint a Textus Massoreticus. Szintén eltér a Textus Massoreticus és a Septuaginta szövege Izaiás 51,4⁶² és a Numeri 24,7⁶³ szövegében, ahol a görög szöveg az „exeuszetáj” igével a személyes mesiasis eljöttét sugallja, míg a Textus Massoreticus „csurog a víz vedreiből”-t olvas.

A Septuaginta az ókeresztény egyház Bibliája lett. A kezdeti görög egyháznak nem volt választási lehetősége, hogy milyen Bibliája legyen. A latinok az V. sz. után választhattak a Vetus Latina és a Vulgata között. A görög egyházatyák számára a Septuaginta közvetítette Isten üzenetét. A keresztény tanítás, igehirdetés és apológia erre a fordításra alapozott mindent. A héber szövegre ritkán hivatkoztak, a görög tanítók közül Origenes említhető, a latinoknál pedig Hieronymus. A II. sz. vitáinak idején tudták azt, hogy a görög szöveg a héber fordítása és annak is tudatában voltak, hogy a rabbik egy görög fordítással szemben egy másik görög fordítással, mégpedig Aquiláéval érveltek. Nem hasonlították össze a görög szöveget a héberrel, hanem az egyes görög fordításokat vetették egybe.

Aquila fordítását igen jó megközelítésnek tartották a héber szöveg felé. Origenes szerint a Genesis 1,16-18⁶⁴ a héberben is úgy szól, mint a Septuagintában: „Isten

56 Izaiás 6,9-10: Ő választott: Menj, és mondd meg e népnek: Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjete! (10) Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté a fülét, és kösd be a szemét, hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon, szívével ne értsen, és megtérve meg ne gyógyuljon.

57 Apostolok Cselekedetei 28,28: Vegyétek tehát tudomásul, hogy a pogányoknak küldetett el Istennek ez az üdvössége. Ők pedig meg is fogják azt hallani.”

58 Izaiás 40,5: Mert megjelenik az ÚR dicsősége, látni fogja minden ember egyaránt. – Az ÚR maga mondja ezt.

59 Lukács 2,30-32: (30) mert meglátták szemeim üdvösségedet, (31) amelyet elkészítettél minden nép szeme láttára, (32) hogy megjelenjék világosságul a pogányoknak, és dicsőségül népednek, Izraelnek.”

60 Izaiás 49,6: Ezt mondta: Kevésnek tartom, hogy Jákób törzseinek helyreállításában és a megmenett Izrael visszatérítésében légy az én szolgám. A pogányok világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig.

61 Apostolok Cselekedetei 13,47: Mert így parancsolta meg nekünk az Úr: Pogányok világosságává teszek, hogy üdvösségük légy a föld végső határáig.”

62 Izaiás 51,4: Figyeljetek rám, ti népek, hallgassatok rám, nemzetek! Mert tanítás származik tőlem, és törvényemet a népek világosságává teszem hamarosan.

63 Numeri: Kicsordul a víz vedreiből, vetése bő vizeknél van. Királya hatalmasabb Agágnál, és föl-emelkedik királysága.

64 Genesis 1,16-18: (16) Megalkotta Isten a két nagy világító testet: a nagyobbik világító testet, hogy uralkodjék nappal, és a kisebbik világító testet, hogy uralkodjék éjszaka; meg a csillagokat.

megteremtette a két nagy világítót... parancsra”, mert ugyanabból a szógyökből való volt: „Isten elhelyezte, ... hogy parancsoljanak”, miután az Aquila fordításban ugyanazon gyökből képzett ugyanazon szó volt olvasható⁶⁵. A megkülönböztetésnek filozófiai tartalmat és jelentőséget tulajdonított, ti. hogy ugyanígy van a héberben is.

Az Exodus 16,15-ben⁶⁶ a zsidók csodálkozva kérdik a mennyből hullott táplálék láttán: „man hú?”. A görög fordításban a „ti” kérdő szót a Logoszra, vagy Isten bölcsességére vonatkoztatták. Már Philon szójátékul használta e helyet.⁶⁷ Origenes tovább folytatva a gondolatot, úgy gondolta, hogy a kérdés felvetése maga már a lélek tápláléka, és a hely felszólítás a kérdezésre.⁶⁸ A táplálék maga a kérdés: „Mi ez ?”

A IV. századtól kezdve a szír egyházatyák nyúltak vissza a héber szöveghez. Ezt Emeszai Euszebiosz: Octateuchushoz írt és örmény fordításban fennmaradt kommentárja igazolja. Nemigen világos azon szerzőknek az írásai, akik a héber szöveget tartották szem előtt és a személy- és helységneveket a héber eredetiben adták vissza. Ismerték e nehézségeket pl. Diodorosz és Theodorosz exegéták. Az exegézisüket csak a görög szövegre építő alexandriai keresztény magyarázók gondolatmenete érthetőbb, mert nekik a Septuaginta egy magyarázandó szöveg volt. Az alexandriai magyarázó iskola csak magában a görög szövegben kutatta Isten célját (szkoposz), amelyet a mondatok sorrendjében (ákoluthiá) kíván közölni.

A IV. sz. keresztény teológiai vitái nem érthetők a Biblia görög szövegével kapcsolatos kérdések ismerete nélkül. Origenes az „Exhortatio ad martyrium” c. műve elején idézi az Izaiás 28,9-11-et: „Titeket elválasztottak az anyai emlőtől, elszakítottak az anyaöltől, próbatételt próbatétel után kaptok, reményt reményre, még egy kicsit, még egy kicsit, az ajkak megvetése által, idegen nyelv által.”. Kommentárjában a próbatétel ismételt jövendölése az atlétákhoz hasonlított vértanúkhöz szól, akiknek már nem anyatejre van szükségük, hanem szilárd táplálékra (Héber 5,12⁶⁹). Nem szabad elutasítani a próbatételt, hanem el kell fogadniuk,

(17) Az égboltra helyezte őket Isten, hogy világítsanak a földre, (18) és uralkodjanak nappal meg éjszaka, és elválasszák a világosságot a sötétségtől. És látta Isten, hogy ez jó.

65 Origenes: Philocalia XIV,1.

66 Exodus 16,15: Amikor meglátták ezt Izráel fiai, azt kérdezték egymástól: Mi ez? Nem tudták ugyanis, hogy mi az. De Mózes megmondta nekik, hogy ez az a kenyér, amelyet az ÚR adott nekik eledelül.

67 Alexandriai Philo: Legum Allegoriae II,86 és III,175.

68 Origenes: Homilien in Exodus 7,5

69 Héber 5,12: Ugyanis ennyi idő múltán már tanítóknak kellene lennetek, mégis arra van ismét szükségetek, hogy titeket tanítson valaki az Isten beszédeinek alapelemeire, mert olyanokká lettetek, mint akiknek tejre van szükségük, nem kemény eledelre.

és a próbatételre következik az öröm korszaka, amelyet az ajkak, az idegen nyelv megvetése ad meg. Origenes csak görögül tudta exegetizálni a verset, és sajátos értelmezéssel-punktációval, az Izaiás 28,9b-10-11⁷⁰ versekre gondolva ad eszmei összefüggést a textusnak.

Eusebius Izaiás-kommentárjában függ Origenestől. Három kulcsfogalom biztosítja a szövegösszefüggést: a próbatétel, a vállalás és a remény. A héber szövegben szótagok követik egymást, talán csonka fogalmak, melyeket a modern exegézis így ad vissza: rend a rendre, szabály a szabályra, még most kicsit, még most kicsit. A szöveg a próféta hallgatóságának gúnyolódását fejezi ki, amely a próféta tanítását úgy látja, mint a dada gügyögését a csecsemővel, ahogy a tanító oktatja az elemi iskolást. A görög fordítók szerették volna érthetővé tenni a szöveget, mely spirituális gondolatmenet kiindulása lett.

A Genesis 14,13⁷¹ a Septuaginta szerint azt mondja Ábrahámról, hogy „perátesz”, bevándorló, míg a Textus Massoreticus szerint „héber”. Alexandriai Philóhoz hasonlóan a görög atyák gondolatmenete a vándorláshoz fűzött eszmeifuttatás volt: kivándorlás ebből a világból a fentibe, a szellemi világba.

A Genesis 5,24⁷² azt mondja Hénochról, hogy „átvitetett”, a görög „metátithénáj” ige majdnem megfelel a héber szónak, de a görög olvasónak a „metá” igekötő az átváltozás képzetét hordozta. A Ben Szira könyv 44,16⁷³ a „metánoja” értelemben veszi a szót. A Ben Szira könyv számára, Alexandriai Philo számára és a görög egyházatyáknak Hénoch a megtérő ember példaképe lett.

7. A zsidókkal közös messiási helyek

Voltak olyan szentírási versek is, melyeket a zsidók és a keresztények közösen messiásinak tartottak és ezeken nem vitatkoztak. A Genesis 49,10⁷⁴ szövege szerint soha nem szűnik meg a Júdából származó vezérség, melynek fontos „Siló” héber szavát a Septuaginta így adta vissza: „aki fenn van tartva”, más kézira-

70 Izaiás 28,9-11: (9) Kit akar ez a tudományára tanítani? Kivel akarja a kijelentést megértetni? Akiiket most választottak el az anyatejtől? Akiiket most vettek le az anyamellről? (10) Ez a parancs, az a parancs, ez a szabály, az a szabály, itt egy kicsi, ott egy kicsi! (11) Ezért dadogó ajakkal és idegen nyelven fog beszélni ezzel a néppel az.

71 Genesis 14,13: De jött egy menekült, és hirt hozott a héber Ábrámnak, aki akkor az emóri Mamrének, Eskól és Anér testvérének a tölgyesében lakott. Ők meg Ábrám szövetségesei voltak.

72 Genesis 5,24: Hénoch az Istenel járt, és egyszer csak eltűnt, mert magához vette őt Isten.

73 Ben Szira 44,16: Hének tetszett Istennek, ezért a paradicsomba vitték, hogy a népeknek bűnbánatra szolgáljon.

74 1Mózes 49,10: Nem távozik Júdából a jogar, sem a kormánypálca térdei közül, míg eljő Siló, akinek engednek a népek.

tokban így olvassuk: „akinek fenn van tartva”. Az, „aki” vagy „akinek” névmás lehetővé tette a szöveg messiási értelmezését. A Septuagintában erre következik még a „nemzetek várakozása” szövege, mely a Textus Massoreticusban „engedelmesség”, Aquilánál a „gyülekezet” fordítást kapta. A „siló” azonban mindenütt, a targumokban, Qumránban és a rabbinikus hagyományban is messiási jelentésű volt. Az Izaiás 63,1-5⁷⁵ harcoss messiásának nincs nyoma a targumi tradícióban, de a Jelenések 19,13⁷⁶ felidézi ezt, és valószínűsíti a Geneis 19,11-gyel⁷⁷ való összehasonlítást.

A Mikeás 5,2⁷⁸ Betlehemre vonatkozó jövendölése benne van a Jonatán Targumban, amely ősi exegetikai elemeket tartalmaz.⁷⁹

8. Félreértett héber szövegek

Az Izaiás 10,22-23 a Textus Massoreticus szerint: „Mert ha néped Izrael olyan volna, mint a tenger fővénye, maradék tér meg közüle: végpusztulás elhatározva, áradozva igazsággal. Mert végezve van és elhatározva; az Úr, az Örökkévaló, a Seregek Ura cselekszi az egész földön.” A Septuagintában ezen szöveg így olvasható: „Végbeviszi és összevonja Igéjét az igazságosságban, mert Isten összevont Igét intéz az egész földkerekséghez.” A két görög igét, a „szüntelejn” és a „szüntemnejn”, a fordítók azonosították a héber „kiirtás”-sal, amely kiirtásnak eldöntője a „logosz” szó névelő nélkül. A „logosz”-nak teljesen azonos megfelelője nincs a héberben, a szó névelő nélkül kiegészítve participiumként jelentheti, hogy „azt, aki eldöntötte”. Analóg hely az Izajás 28,22⁸⁰. A Római 9,28 rövidítve idézi ezen szöveget: „Az Úr beteljesíti és valóra váltja szavát a földön.” A két ige azonban kétséges maradt és rövidülés lett belőle. A „logosz szüntetemenosz” nem a ki-

75 Izaiás 63,1-5: (1) Ki jön ott Edómból, vérvörös ruhában Bocrából, pompás öltözetben, erőteljes léptekkel? – Én, aki igazat beszélek, és van erőm a szabadításhoz! (2) Miért vörös az öltözeted, miért olyan a ruhád, mint azé, aki borsajtóban tapos? (3) A sajtóban egyedül tapostam, a népek közül senki sem volt velem. Tapostam őket haragomban, tiportam őket felindulásomban. Levük a ruhámra fröccsent, egész öltözetemet beszennyeztem. (4) Mert bosszúállás napja van a szívemben, eljött a megtorlás esztendeje. (5) Föltekintettem, de nem volt segítóm, csodálkoztam, mert nem volt támogatóm. Saját karom segített nekem, és felindulásom támogatót.

76 Jelenések 19,13: és vérbe mártott ruhába volt öltözve. Ez a név adatott neki: az Isten Igéje. (Izaiás 63,1)

77 1Mózes 49,11: Szőlőtőhöz köti szamarát, nemes tőkéhez szamarcsikáját. Ruháját borban mossa, köntösét a szőlő vérében.

78 Mikeás 5,2: Ezért átadja őket annyi ideig, amíg a vajúdó asszony szül, és testvéreiknek maradékai visszatérnek Izrael fiaihoz.

79 Origenes: Contra Celsum I,51.

80 Izajás 28,22: Most azért ne csúfolódjatok, mert még szorosabbak lesznek bilincseitek! Hallottam, hogy az Úr, a Seregek URa elhatározta az egész ország pusztulását.

irtás rendelete, hanem az evangélium sűrített megfogalmazása. Gázai Procopios⁸¹ az Izaiás 10,22-23-hoz⁸² fűzött jegyzetében arról ír, hogy Pál, aki zsidó volt, a Római levélben úgy idéz a Bibliából, ahogy ő azt jónak látta.

Bibliográfia

- ALLGEIER, A.: *Die altlateinischen Psalterien*. Freiburg (1928)
- BECKER, J.: *Annäherungen zur Urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen*. Berlin (1995)
- CAIRD, G. B.: *Ben Sira and the Dating of the Septuagint, Studia Evangelica VII, Texte und Untersuchungen 126*. Berlin (1982)
- FRIEDLANDER, M.: *Zur Enmstehungsgeschichte des Christentums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium*. Wien (1894)
- GÖGLER, R.: *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf (1963)
- GROSSFELD, B.–HALKIN, A. S.–JAKOBOVITS, I.–KEDAR, B.–STONE, M. E.: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- HULST, A. R.: *Old Testament Translation Problems*. Leiden (1960)
- JAKUBINYI Gy.: A szentírásfordítás nehézsége gyakorlati példákban. In: *Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Budapest, 69–87. (1995)
- LIPTAY Gy.: *Zsoltárkulcs*. Budapest (1961)
- MEYER, R.: *Zur Geschichte und iTheologie des Judentums in hellenistisch/römischer Zeit*. Berlin (1989)
- NEUSNER, J.: *Early Rabbinic Judaism*. Leiden (1975)
- RINALDI, G.: *Biblia Gentium*. Róma (1989)
- SCHLIEBEN, R.: *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike*. Berlin (1974)

81 Prokopiosz, Prokopios, Procopius (Gaza, Palesztina, i. u. 465 körül – Gaza, Palesztina, i. u. 528) görög rétor, Bibliamagyarázó. Alexandria-i tanulmányok után a gázai városi keresztény szónokiskola vezetője lett, s megalapozta annak VI. századi virágzását. Egyetlen ránk maradt valóságos szónoklata egy magasztaló beszéd Anastasius császárra abból az alkalomból, hogy szobrát felállították Gazában. A Biblia történeti részeihez összeállított nagy kommentárja elveszett, az ebből általa készített kivonat azonban ránk maradt néhány más bibliai könyv kommentárjával együtt.

82 Izaiás 10,22-23: (22) Mert ha annyi volna is néped, Izráel, mint tengerparton a homok, csak a maradék tér meg. El van rendelve pusztulásod, igazságos ítélet árad rád. (23) Mert elhatározta az Úr, a Seregek URa, hogy elpusztítja az egész országot.

SZENTIVÁNYI Róbert: *A Szentírásstudomány tankönyve*. Szeged (1942)

VANYÓ László: *A hermeneitikus szemlélet kialakulása és jelentősége*. *Vigilia*, 8, 526–535. (1976)

VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma I. Az első három század*. 3. jav. kiad. Budapest (1997)

VANYÓ László: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*. Budapest (1998)

VANYÓ László: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. Budapest (2002)

WOLF, Chr.: *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*. Berlin (1976)

A Talmud kialakulása¹

1. A Misna

1.1. Bevezetés

A misna kifejezés a héber sáná (ismételni) igéből származik. Az arám tánná² szó hatására a „tanulni” jelentéssel is bővült, és speciálisan a Szóbeli Tan (Tóra seb’ál Pe – szóbeli Tóra, vagyis a Talmud) tanulmányozását jelentette, alapvetően memorizálni és ismételni értelemben. A Talmud Ávót 3,8 mondja: „Amikor valaki az úton jár és ismétli, összefoglalja (amit tanult) és megszakítja a misnáját („tanulását”)” vagy az Ávót 3,9: „Akárki, aki elfelejti a misnája egy szavát”.³ A Misna ellentétben áll a mikrá-val („kára”: olvasni) az Írott Tant (Tóra sebich’táv – írott Tóra – amit olvasnak) kifejezéssel.⁴ A misna, mint a Szóbeli Tan általános rendeltetése, magában foglalta annak minden aspektusát: a midrást (midros: tanulmányozás, kutatás), a haláchát (háláchó: törvény – hálách: jár igéből ered), és az ággádá (ágódó: monda, elebeszélés)t.⁵ Bár a Szóbeli Tan parancsainak gyűjteményét – ahogyan azt a tánnák akadémiáin tanították – „misnának” hívták, az egyik tánná tanítása sem kiterjedésében, sem tartalmában, sem formájában nem volt ugyanaz, mint a másik misnája. Már olyan korai időponttól fogva, mint a második század közepe, eltérő nézetek voltak arra vonatkozóan, hogy mi alkotja a misna lényegét: „Mi a misna? Rabbi Meir azt mondta: a háláchá. Rabbi Júda azt mondta: a midrás.”⁶ Ezek szerint Rabbi Júda a midrást befoglalta a misnába, bár a szó speciálisan a háláchára volt rendelve, melynek szinonimájává vált, így míg egy különálló háláchát is misnának neveztek,⁷ a misna egésze pedig a háláchára vonatkozott.⁸ Kiadása után jó ideig az ámorák⁹ az általunk ismert misnát „a mi misnánknak” nevezték, héberül:

1 Elhangzott Miskolcon, 2010. január 31-én a Hetednap Adventista Egyház Miskolci Gyülekezetében, a „Miskolci Keresztény-Zsidó Teológiai Délután”-on.

2 tanna (héber/arám: tanító – a szóbeli hagyomány I–II. századi mesterei

3 még: Chágigá 9b; Érubim 54b

4 Nehmias 8.8 v.ájjikreú

5 Sifre Deuteronomium 344

6 Kiddusin 49a

7 Gittin 5,6

8 Jeruzsálemi Talmud Hórájót 3:7, 48c

9 amóra (arám/héber): aki előad, aki magyaráz, fordít – a szóbeli hagyomány bölcsei Izraelben és Babilonban a II–V. sz. között.

misnáténu, arámul: mátnitin. Azért hívták másként, hogy megkülönböztessék a misna más gyűjteményeitől.¹⁰ A „mi misnánk”, ami egyszerűen csak a misna, a Misna hat rendjére utal, amit a harmadik század elején Júda ha Nászi, akit egyszerűen csak Rabbinak is hívtak szerkesztett és adott ki.

1.2. A Misna írásba foglalása

A Misna írásba foglalásának kérdése a Szóbeli Tan leírásának problémájához kötődik, melyre vonatkozóan véleményeltérés volt a gáonok¹¹ és a korai hatóságok között. Száádjá Gáon, Rabbi Sámuel ben Hofni, Rabbenu Nissim, és Maimonides¹² úgy tartották, hogy minden bölc leírta magának a Szóbeli Tant, és ezt tette Júda ha Nászi is a Misna esetében. Mégis Rási,¹³ és azok, akik követték nézetét, úgy tartották, hogy a korai időkben semmi nem került leírásra, még a Misna és a Talmud sem, egészen a szávorák¹⁴ idejéig. A bölcsek irodalmában a leírásukra vonatkozó tilalom került kifejezetten említésre.¹⁵ Mindazonáltal, nincs hiány bizonyítékban arra vonatkozóan sem, hogy a gyakorlati háláchikus határozatokat leírták.¹⁶ Modern tudósok a Misna Talmudban található szövegjavításaiából és korrekcióiból bizonyítékokat próbáltak felhozni az egyik, vagy a másik nézetre vonatkozóan, némelyek olyan hibákra mutatva rá, melyek írott betűk áthelyezésének, vagy hasonló sorok elnézésének voltak a következményei. Ezt azonban azzal vitatták, hogy ilyen hibák a szóbeli átadáskor is keletkezhetnek. A Misnát nyilvánvalóan szóban tanították, és a tanítói, akiket tánnáknak neveztek, élő könyvként működtek. Ez azonban mégsem bizonyítja, hogy nem voltak írott könyvek is. Azt sem tudjuk meghatározni, hogy a tánná Iszáák Rubá, akiről Judá há-Nászi azt mondta, hogy „kritikusan megvizsgált minden Misnát” nem tartotta-e a Misna egy írott verzióját magánál.

10 Rabbi Hosájá Misnája, vagy Bar Kappara Misnája ld. Jeruzsálemi Talmud im., ld. még Bává Vátrá 154b, és Rasbam im. 138a: „Amikor mi a Misnáról beszélünk a bárájtát is értjük rajta.”

11 gáon (góájn): lángész, tudós, a babiloni főiskolák, jesivák (zsidó felsőfokú teológiai intézet) vezetői

12 Moses Maimonidész (vagy Majmonidész, 1137/1138–1204), teljes nevén Mose ben Maimon (arabul: Múszá ibn Majmún ibn Abdalláh al-Kurtubí al-Iszráílí), zsidó rabbi, orvos, filozófus; Spanyolországban és Egyiptomban tevékenykedett a középkorban. Héber nyelvű művekben Maimoni néven említik, de találkozunk a Mose ben Maimon rabbi névváltozattal és ennek héber rövidítésével RáMBáM formával is. Az ő nevéhez fűződik a zsidó vallásjog (hálácha) törvényeinek a rendszerbe foglalása (Misné Tórá) a Talmud alapján.

13 Rasi (Rabbi Slómó Jichák (1040–1105) francia Biblia és Talmud-magyarító bölcse.

14 Szávorák (arám/héber): aki a véleményéhez ragaszkodik, gondolkodik, megfontolt; az V–VII. sz. közti, a szóbeli hagyomány tudósai, az amórák tanítványai és közvetlen utódai.

15 Tánchumá, Vá-Jerá 5; Temurá 14a-b

16 Jeruzsálemi Talmud. Gittin 5:3, 46d; Ketubbót 49b; Bává Mecíá 114a; Chullin 95b; Menáchót 70a

1.3. A Misna felosztása

A Misna hat rendre (szedarim) van felosztva. „A Misna hat rendje” kifejezést először Rabbi Hijjá használta a Babilóniai Talmudban.¹⁷ Res Lákis felsorolta a rendek sorrendjét, amit ő Izajás 33:6-ra alapozott: „Napjaidban hit lesz, erő, megváltás, bölcsesség és tudás”: A „hit” a Zeráim (Magok) rendjére utal, a „Te időd” a Móéd rendjére („Ünnepek”), az „erő” a Násim rendjére (asszonyok), a „megváltás” a Nezikin rendjére (károk), a „bölcsesség” a Kodásim rendjére (Szent Dolgok), és a „tudás” a Tehárót rendjére (Tisztaság; – Sábbát 31a) utal. A rendek egy másik sorrendje Rabbi Tánhumá nevéhez fűződik, ő egy másik bibliai versre alapozta: Násim, Zeráim, Móéd, Kodásim, Tehárót és Nezikin.¹⁸ Bizonyos, hogy a sorrendnek nem volt rögzített rendje. Minden rend messzechotokra (traktátusokra) van osztva, a messzechot kifejezés szó szerint szövött anyag hálózata (tractatus) jelenti, amit először Rabbi Hijjá említ a Talmudban.¹⁹ Bár a traktátusok számát 63-ra teszik, az Énekek Éneke Rabbában (6:9, no. 2) 60-nak van jelölve, a Bává Kámmá, Bává Meciá és Bává Vátrát egy traktátusnak, a Nezikin-nek tekintve,²⁰ és ugyanez áll a Szánhedrin-Mákkot-ra is. A traktátusok rendje a különböző rendekben más és más volt. Kivéve az első rendet, a fennmaradó öt rendben a traktátusok méreteik és a bennük található fejezetek száma szerint lettek besorolva. Így pl. a Móéd rendjében a Sábbát traktátus, melyben 24 fejezet van, elsőként szerepel, míg a Móéd Kátán és a Chágigá – mindegyikben három fejezet lévén – utolsónak jönnek. A Babilóniai Talmud müncheni kéziratában a Beráchót utolsónak jön a Móéd rendjében, és az Ággádót há-Tálmud-ban a rend elején van. A Zeráim rendjére vonatkozóan különbségek vannak a Misnában, a Tószeftában²¹ és a különböző kéziratokban a sorrendre és a traktátusokra vonatkozóan. A fejezetek és címeik némelyike említést nyer a Talmudban, de egy fejezet kiterjedése nem volt rögzítve, és nem volt azonos sem, számos változat és hiba lévén bennük. A misnákra vagy háláchákra bontás főleg a Jeruzsálemi és Babilóniai Talmudra volt értendő. Ugyanakkor egy bizonyos Misna hossza nem azonos a mi Misnánkban, a Babilóniai Talmudban, és a Jeruzsálemi Talmudban. A Babilóniai Talmudban található nyomtatott változatban a fejezetekre osztás gyakorlati jellegű, a Talmud tanulásának megkönnyítésére szolgál. Mindazonáltal a kézirat verzióban, melyben a Misna adva van, minden fejezet elején a felosztás számos szempont szerint különbözik, a korai kéziratokban nem számok, hanem a hely jelzi a felosztást, és a misna sorrendjében módosítások és áthelyezések vannak.

17 Ketubbót 103b; Bává Meciá 85b

18 Middót Zsoltár 19:14

19 Sábbát 3b

20 a „Nezikin egésze egy traktátust formál”, Bává Kámmá 102a

21 toszafisták: Rási munkásságát franko-rajnai tanítványai, a toszafisták, vagyis a toszefiták (héber: kiegészítés) szerzői folytatták.

2. A Jeruzsálemi Talmud

2.1. Bevezetés

Úgy a Babiloni, mint a Jeruzsálemi Talmud lényegében Rabbi Júda há-Nászi Misnájának az amorák által történt megvitatása és kidolgozása. A Babiloni Talmud, ahogy a neve is jelzi, Babilonban került összeállításra, a Jeruzsálemi Talmud pedig Izraelben, bár nem Jeruzsálemben, ahogy a nevéből következne. Helyesebben, bár kevésbé megszokott módon, Talmud di Venei Má'arávának is hívják (a Nyugat Talmudja – Háláchot Gedolot), valamint Talmud Erec Jiszráélnek.²²

Az a Misna, mely a Jeruzsálemi Talmudot eredményező viták, és megbeszélések alapját képezte, nem teljesen azonos azzal, amely a Babilóniai Talmud Gemarájának²³ szövegét formálta, és néha lényegesen különbözik tőle. A különbséget elfedi az a tény, hogy a Jeruzsálemi Talmud nyomtatott kiadásai sokszor vették át a Misna szövegébe a Babilóniai Talmud szövegeit, de az ezt követő viták, ahol az eredeti szöveget idézték, világosan megmutatták a különbséget. Az eltérés magyarázatának első kísérlete S. L. Rapoport²⁴ nevéhez kötődik. A Babilóniai Talmud²⁵ két misnáról szóló²⁶ magyarázatában állítja, hogy az itt megadott Misna szöveg Rabbi Júdáé, melyet a rabbi öregkorában készített, és átdolgozott kiadásban tanított, és melyben saját korábbi változatú szövegét adja meg. A Jeruzsálemi Talmud mindkét esetben ezt a korábbi verziót adja meg a Misna szövegében, és erre alapozva S. L. Rapoport fenntartja azt a véleményt, hogy a Jeruzsálemi Talmud Misnája Júda há-Nászi korábbi verziója, míg ellenben a Rav,²⁷ vagyis Abba Árichá, a III. századi talmudi bölcs a későbbi verziót vitte magával Izraelből Babilonba, és ez lett a szövege a Babiloni Talmudnak. Mégis kimutatható az, hogy a Babiloni Talmud gyakran idézi a Jeruzsálemi Talmud alapjait lerakó Rabbi Johánán Misna-interpretációit, és a Babiloni Rav interpretációját. A Jeruzsálemi Talmud pedig

22 Seder R. Aram ha-Shalem 204. old.

még: Poznanski, S. A.: in: Markon: Ha-Kedem 1.1907.

23 Gemára (arám: befejezett, megtanult): a Misna szövegének átfogó kommentárja héber és arám nyelven. Tágabban értelmezve a Misnával együtt alkotja a Talmudot, szűkebb értelemben azonos a Talmuddal. Szemben a Biblia könyveinek nevével Torá Sebiktáv – Írott Tan, a Gemára neve a zsidó irodalomban: Torá Sebál Pe – Szóbeli Tan, mivel hosszú időn át nem került lejegyzésre, hanem memorizálás útján hagyományozták. Népies neve Sász (rövidített név), amelynek feloldása: Sisá szedárim (hat rend), mivel a Misnához hasonlóan hat nagyobb egységre oszlik. Szerzői az amorák, végleges összeállítói a szavórák voltak.

24 Rappoport: Solomon Judah Leib 1790–1867, rabbi a hászkálá, a zsidó felvilágosodás és a zsidó tudomány előfutára volt.

25 Bává Meció 44a és Ávodá Zará 52b

26 Bává Meció 4:1 és Ávodá Zará 4:4

27 Ráv (mester) – Abba Árichá – „a magas növésű Abba” – III. sz. talmudi bölcs

gyakran idézi a Babiloni Rav interpretációját. Frankel²⁸ egy másik magyarázatot ad minderre. Úgy tartja, hogy amíg Babilonban a Misnának csak egy szövegével rendelkeztek, Izraelben Júda há-Nászi eredeti Misnáját néhány későbbi kortársa – mint Bár Káppará, Levi és Chijjá – szabadon változtatták. Mindegyiknek megvolt a saját javított Misna verziója, és Rabbi Johánán felhasználta ezeket a verziókat. Nagy munkát végeztek a kor kiváló tanítói, a tannák (héber/arám: tanító), a szóbeli hagyomány I–II. századi mesterei. Az egyes rabbik nézeteit, véleményét különböző bevezető formulák előzik meg a Misnában.²⁹ L. Ginzberg: „Bevezetés a Perusimhoz”³⁰ szintén úgy tartja, hogy két kiadás volt, de azon a véleményen van, hogy a Babiloni Talmud kiadása a korábbi. J. N. Epstein viszont³¹ tagadja a Misna két verziójának létezését, és szerinte az első és harmadik mondat a bárjátá³² verziójára utal.

Mindehhez azonban egy szembetűnő dolgot hozzá kell tenni. Míg a Babiloni Talmud a lehető leghosszasabban igazolja a Misna eredeti szövegét, magyarázva a különbségeket és nehézségeket, állítva pl., hogy az egyik részlet szerzője nem ugyanaz, mint a másiké, a Jeruzsálemi Talmud ámórái³³ szabadon és nyilvánvaló módon kijavítják a Misna szövegeit, néha minden látszólagos ok nélkül. A Babilóniai Talmuddal ellentétben, a Jeruzsálemi Talmud nem nyújt semmilyen információt összeállításának és kiadásának idejére, vagy az összeállításában felhasznált elvekre vonatkozóan. Maimonides a Misnához írt bevezetőjében állítja, hogy azt Rabbi Johánán állította össze, aki a III. sz. utolsó negyedében halt meg. Ezt nem lehet szó szerint venni, mivel sok, a IV. sz. közepéig aktív ámóra kerül idézésre benne, és nincs kétség afelől sem, hogy az állítás kiigazításra szorul³⁴. Rabbi Johánán központja Tibériásban volt, az említett ámórák legutolsó generációjában volt Jóná és Jósze, akik közös vezetői voltak a Tibériási Akadémiának a IV. sz.

28 Frankel, Z.: Mevo ha-Yerushalmi, 79b–80b

Frankel, Zacharias (1801–1875) rabbi, Prágában született, tanult Budapesten természettudományt és filozófiát (1825–30). Élt Austriában, volt Leitmeritz (Litomerice) rabbija, volt Teplitzben (Teplice), Drezdában is volt főrabbi, majd Breslauban működött haláláig.

29 Frankel szerint lehetséges, hogy a tanná „de-vei Rábbi” kifejezés vezeti be Júda há-Nászi eredeti szövegét, az „ánán táninán” kifejezés Tibériási Johánánét, és az „eit táni” kifejezés pedig Bár Káppará és mások szövegeit (Oppenheim: Zur Geschichte der Mischnah 344kk; és Halevy: Dorot, 2 (1923) 381.).

30 Ginzberg, L.: Perushim ve-Hiddushim ba-Yerushalmi, I (1941),
On Jewish Law and Lore (1955), 3–57.

31 Epstein, J. N.: Mishnah 18–25, 195

32 Barajta (arám): külső – a Misna szerkesztői által kihagyott tannaitikus tanítás

33 ámóra: (arám/héber) aki előad, aki magyaráz, fordít – a szóbeli hagyomány bölcsei Palesztinában és Babilonban a II–V. sz. között

34 Ahogyan pl. Moses ben Jacob Coucy állítja a Széfer Micvót Gádól-hoz írott bevezetőjében, hogy ugyanis az összeállítás „Erec Jiszráélben Rabbi Johánán és az őt követő tanítványainak munkája.” Moses ben Jacob Coucy (XIII. sz.) francia tudós, toszafista.

közepén, az egyik legutolsó pedig Chijjá ben Ádá, Máni ben Jósze tanítványa, aki miután Caesareaban tanult Sepphoris-ba ment. Valójában a Jeruzsálemi Talmud ebben a három központban lévő iskolák tanításainak az ötvözete. A másik központ, Lydda „délén” nem hagyott nyomot a Jeruzsálemi Talmudon, hanem, ahogy azt Saul Lieberman³⁵ következetesen kimutatta,³⁶ a jelentős és egyedülálló Szifrei Zuta³⁷ forrása volt.

2.2. A Jeruzsálemi Talmud tartalma

A Jeruzsálemi Talmud ma meglévő szövege a hat rend közül négyből, a Zeráim, a Móéd, a Násim és a Nezikin, valamint a Niddá első három fejezetéből áll. Azonnal nyilvánvaló, hogy a Nezikin („Károk”) három traktátusának szövege – Bává Kámmá, Bává Mecjá és Bává Vátrá – alapvető és szembeötlő módon különbözik a többitől. A különbség kiterjed a stílusra, a terminológiára, és még az ámorák bennük említett neveire is. Az idézett ámorák túlnyomó többsége az első és második generációhoz tartozik (III–IV. sz.). Az ezt követő két generáció képviselői alig kerülnek említésre, és sokan azok közül, akiket ebben a rendben idéznek, ritkán kerülnek említésre a többi rendben. A Nezikinnek külön terminológiája van, és régi héber szavakat tartalmaz, melyek nem fordulnak elő másutt. Rövidsége is megkülönbözteti, és minden jelét felmutatja annak, hogy egy befejezetlen állapotban létezik. Amikor az itt és más rendekben meglévő párhuzamos bekezdések tárgyalására kerül sor, a Nezikin gyakran jut teljesen különböző következtetésre, és gyakran ad a többi tárgyalásban adott válaszoktól eltérő feleleteket. Ezen túlmenően, az ebben a rendben lévő befejezetlen magyarázatok gyakran kerülnek befejezésre a többi rendben.

Az, hogy a Nezikinhez adott Talmud alapvetően különbözik a többitől, általánosan elfogadott tény. Az első, aki rámutatott, hogy különböző forrásból származik I. Levy volt.³⁸ Bár korábban úgy tartották, hogy Tibériásban került összeállításra, és az ottani iskolák tanítását képviseli, Saul Lieberman kutatása bebizonyította, hogy ez a következtetés helytelen volt. A Nezikinhez tartozó Jeruzsálemi Talmud a Caesareai iskolát képviseli, ahol összeállításra is került az i. u. IV. században, fél századdal korábban, mint a többi rész. A döntő érvek közül, melyekkel Saul Lieberman előállt, a következőket kell megemlíteni. A Sábbát traktátushoz tartozó

35 Lieberman, Saul (1898–1983), talmud-tudós, Motolban született, közel Pinskhez, Belorussziában. 1928-ban kerül Jeruzsálembe. A Héber Egyetemen talmud-filológiát, görög nyelvet és irodalmat tanít. 1940-től a Jewish Theological Seminary of America professzora. Kilenc év múlva a rabbiszeminárium rectora.

36 Szifrei Zuta saját kiadásában – 1968.

37 A Szifrei Zuta egy haláchikus Midrás a Numeri (4Mózes) könyvéhez.

38 Levy, I.: Jahresbuch des juedischen theologischen Seminars, Breslau, 20/21 (1895)

Jeruzsálemi Talmudbanban – mely Tiberiasból származik – szembe vannak állítva „a Caesareai rabbik” a „helyi rabbikkal”. Rabbi Nasa, aki másutt³⁹ úgy kerül említésre, mint aki Caesareából származik, nem kevesebb, mint tizennégszer kerül említésre a Nezikinben. Az egyetlen alkalommal, amikor az „itt” szó említésre kerül a Nezikinben,⁴⁰ az kétségtelenül Caesareara vonatkozik. Végül pedig azokat az állításokat, melyeket a három Bává traktátusban minden minősítés nélkül tulajdonítanak az ámoráknak, a Jeruzsálemi Talmud más részeiben „a Caesareai rabbik”-nak tulajdonítanak.⁴¹ A Jeruzsálemi Talmud ma létező szövege a hat közül csak négy rendből áll, valamint a Niddá traktátus első három fejezetéből, és a negyedik fejezet három sorából, ami a Misna 63 traktátusából 39-et jelent összesen. Azonban ezek a rendek sem teljesek. A Gemara Sábbát traktátusa hiányzik a 21. fejezettől a végéig, ahogy a Mákkót 3 fejezete is, ahogy később felfedezésre került a Kairói Genizában.⁴² Az Édujjóthoz tartozó bármely Gemara hiánya azonban nem szükségszerűen jelent elveszett szöveget, hiszen a Babiloni Talmudban sincs Gemara ehhez. Ennek a traktátusnak a különböző misnáik megjelennek más traktátusokban, ahol megfelelő elemzésre kerülnek.

Volt-e Jeruzsálemi Talmud a Misna másik két rendjéhez, a Kodásimhoz és a Teháróthoz? Középkori tekintélyeknek a Kodásimhoz és a Teháróthoz, valamint a Niddá traktátushoz⁴³ tartozó Jeruzsálemi Talmudról szóló számos utalása ellenére valószínűsíthetjük, hogy bizonyosan nem létezett egy ilyen sem. Egyetlen fragmentumot sem találtak a Genizában, amit a Kodásimhoz szóló Gemara elveszett szövegének tartottak.

39 Ester Rabba 2:9; Jeruzsálemi Talmud, Sábbát 7:1, 9b; Peszáchim 2:2, 29a, etc.

40 Bává Mecia 6:3, 11a

41 Bává Vátrá 3:1, 13d; Kiddusin 4:2, 65d; Bává Kámmá 8:4, 6b; Ketubbót 5:5, 30a

42 ld. Lieberman: *Hilkhot ha-Yerushalmi le-ha Rambam* (1948) 67kk

A geniza (tároló; többes számban: genizot) olyan tárolóhelyiség vagy hely a zsinagógában, a közelemben, vagy a zsidó temetőben, ahol a vallásos zsidók ideiglenesen elhelyezik a már nem használható, de vallási szabályaik alapján meg nem semmisíthető írásokat, könyveket. A zsidó vallás szabályai szerint a sérült, elhasználódott írásokat nem szabad megsemmisíteni, ha tartalmazzák Isten nevét. Ha a könyvben ez a négy betű szerepel JHVH (Isten neve) akkor nem dobják ki őket. A vallásilag elfogadott eljárás, hogy ezeket a megfelelő szertartással el kell temetni. A hivatalos temetésig az írásokat a genizában tárolják, megóvva őket a megszenteltetésétől. Mindez nem feltétlenül a vallásos irományokra vonatkozik, alkalmazták a magániratokra, szerződésekre, levelekre is. Gyakran előfordult, hogy a geniza létezése feledésbe merült, illetve valamilyen okból az iratok eltemetésére nem került sor. A később felfedezett genizák értékes forrással szolgálnak a kutatók számára. A leghíresebb geniza a kairói, amelyet 1864-ben Jacob Saphir fedezett fel újra és amelyet Solomon Schechter tanulmányozott. Több száz éves tekerceseket és könyveket tartalmazott Magyarországon a nagykőrösi zsinagógában a helyi rabbi, Róna Tamás által felfedezett geniza.

43 ld. Chomát *Jerusalájim*, a Jeruzsálemi Talmud CD-ROM kiadásában 3.

3. A Babiloni Talmud

3.1. Bevezetés

A Babiloni Talmud lényegében a Misna interpretációja és kidolgozása, ahogy azt Babilon nagy akadémiáin végezték. Bár kezdeteinek és befejezésének nincsenek nyilvánvaló jelei, szokás a Babiloni Talmud idejét (a rendszerint Rav-nak nevezett) Abba Árichá és Sámuel idejére datálni, a III. sz. első felére, mely Ráviná⁴⁴ tanítási tevékenységének idejéig, 499-ig tartott. A legfontosabb akadémiák Nehardeában, Szurában, Pumbeditában, Machozában, Náresben, és Mátá Mechásjában voltak. Bár ezek közül kettő vagy több egymás mellett működött, a tanulmányok központja gyakran került egyik akadémiáról át a másikra. Ez részben politikai üldöztetés következménye volt – például, Nehárdeát elpusztították 259-ben Sámuel halála után, és csak később építették újjá. Részben pedig annak a tanítónak a vonzása okozta, aki az akadémiát vezette. A kimagasló tanítók között volt Sámuel, Nehárdea régi iskolájában, és Ráv, a Szúrai akadémia alapítója. Ráv utódja Szurában Rabbi Huná volt (+ 297). Az ő fiatalabb kortársai Rabbi Júda, a Pumbeditai akadémia alapítója, Rabbi Chisdá, Rabbi Seset, és Rabbi Nachmán ben Jakób (+ 320) voltak. A következő generációban az akadémiák vezetői Rabba bár Nahámáni (+320) és József (+ 323) voltak, mindketten Pumbeditában. Őket Ábbáje követte Pumbeditában 323-tól 338-ig, és Rává 338-tól 352-ig, aki Máchozában alapított egy akadémiát. Őket Pápá követte, aki egy Náresi iskola alapítója volt 371-ig, és Rabbi Náchmán ben Izsák Pumbeditában. A Babiloni Talmud szerkesztésének végső szakasza a következő generációval kezdődött. A legfontosabb Rabbi Ási Mátá Mechásjában, Szúra mellett. Kortársai voltak Ámeimár Nehárdeában, és Rabbi Zevid, Rabbi Dimi és Már Zutrá Pumbeditában. E tanítók nagy része az ötödik század első felében meghalt. Szurában, Mereimár, Idi ben Ávin, valamint Már bár Rabbi Ási alkották az ámorák utolsó generációját. Pumbedita ebben az időben a hanyatlás állapotában volt.

A generációk közötti kapcsolat fontos volt. Rendszerint az akadémiák egymást követő vezetői az előző vezető közvetlen tanítványai voltak, és az utódlás így a tradíció töretlen láncolatát képviseli. Így, ha egy ámorá tesz egy állítást, azt úgy kell érteni, hogy az a mesterének a véleménye, és ahányszor nem így van, azt konkrétan kifejezésre juttatják. A kortársak rendszerint a viták főszereplői is, pl. Ráv (Ábbá Árichá) és Sámuel, Rábbá és Rabbi József, vagy Ábbáje és Rává. A Ráv és Sámuel közötti véleményeltérésekben mindig Sámuel véleménye szerint döntenek a tulajdont érintő kérdésekben, és minden rituális kérdésben Ráv véleménye kerül elfogadásra. Az Ábbáje és Rává közötti nézeteltérésekben, néhány kivételtől eltekintve, mindig Rává szerint döntöttek. Mégis, amikor a Pumbeditai

44 Ráviná két ámorá neve a gemara idején: Ráviná I (+ 421) és Ráviná II (V. sz.)

Akadémia élére kellett vezetőt állítani József halála miatt, Ábbájet választották Rávval szemben.

3.3. A Misna és a Gemara

Bár a Babiloni Talmud a Misna egy interpretációja, az mégsem mindig ugyanaz a Misna, mint ami a Jeruzsálemi Talmudban található, és a két Misnának számos szövegvariációja található meg benne.⁴⁵ Két ismert eset van, melyben a Jeruzsálemi Misna valóságosan ellentéte annak, ami a babilóniai Misnában található⁴⁶. Sok bekezdés tényként enged következtetni arra, hogy Babilon volt a tanulás központja a tánnak korszakában is, és a Talmudban nagyszámú misna és bárájtá⁴⁷ van, ami a babiloni tudósok haláchikus exegézisére és haláchikus tradíciójára alapszik (Bává Kámmá 4a). Jelentős független kutatás is folyt Babilonban, és a Misnát illető különbségek inkább a kitekintésben és a határozatokban lévő differenciáknak magyarázhatók. Ez magyarázza a Talmud szövegeiben lévő nagy szabadságot is a Misna kritikáját illetően, egy olyan megközelítést, mely nem személyes véleményekből táplálkozott, hanem olyan elvekből, melyeket különböző babiloni iskolákban elfogadtak és tanítottak generációkon keresztül, már jóval azelőtt is, hogy Rabbi Júda há-Názi kiadta volna a Misnát. Mindezt szem előtt tartva a Babiloni Talmud néhány egyéb különlegessége is jobban érthetővé válik. Néha egy háláchikus döntést a Misna vagy a bárájtá alapján támadnak meg. Az adott válasz gyakran a „miről van itt szó?”⁴⁸ – azaz „nincs ellentmondás formulával” folytatódik, mert az idézett forrás speciális esetről beszél, melyre az eredetileg megkérdőjelezett háláchikus határozat nem vonatkozik. Ami valójában történik nem más, mint a Misna újraértelmezése, melyben egy általánosan tanított elvét egy speciális és kivételes esetre korlátozzák.⁴⁹ Lényegében a Misnát elvetik egy háláchikus határozat fenntartásáért. Ehhez hatásában nagyon hasonlít az értelmezésnek az a módja, ami „chászure mechászri ve-háchi ká-táne” (valami itt hiányzik, és a Misnát a következőképpen kellene olvasni) kifejezéssel kezdődik. Volt, amikor a Misna egy újonnan bevezetett mondattal kerül „helyreállításra”, és néha az eredmény egy olyan szöveg, mely az eredeti Misna teljes ellentétét tanítja. Ez azt jelenti, hogy a Misnát elvetették, és egy másikkal helyettesítették.

Egy másik fejtörést okozó koncepció a sinnujá (a „válasz”). Ez három különböző verzióban fordul elő. Egy tanítást meg lehet kérdőjelezni néhány misna alap-

45 Schachter, M.: *Ha-Mishnah ba-Bavli u-va-Yerushalmi*, 1959.

46 Bává Mecia 4:1; Ávódá Zará 4:4

47 bárájtá (arám): külső – a Misna szerkesztői által kihagyott tannaitikus tanítás

48 háchi be-mái ászkinán – miről van itt szó?

49 Bává Kámmá 8a; Bává Mecia 12b; Gittin 12a; etc.

ján. Bár minden kérdésre lehet választ adni, azt a tanítást azonban, mely így kerül védelemre, már elvetik. Amikor az elutasítás okát kérdezik, a szokásos válasz ez volt: „Inkább egy válaszra támaszkodjunk!”⁵⁰. Vagy más esetben így válaszolnak: „Válaszolhatnék neked így-és így, de nem kívánok egy kierőszakolt választ adni.”⁵¹. Végül egy tanítást meg lehet támadni, és meg lehet védeni „válaszokkal”. A vita ekkor azzal az állítással zárul, hogy az eredeti tanítás az érvényes háláchá. Ez utóbbi állítást azután megkérdőjelezzük, mivel minden felvetett kérdés érintve volt. A válasz erre az, hogy az állítás arra utalt, hogy az adott válaszok a helyes válaszok voltak.⁵² A felszínen mindez egy „kérdézz felelt játéknak” tűnik. Amennyiben a válaszok nem kerülnek elfogadásra, és erőszakoltnak gondolják őket, miért kerülnek feljegyzésre, vagy jelölik egyáltalán lehetségesnek őket? Másrésztől azonban a „válaszok” gyakran elfogadásra kerülnek. Amikor egy háláchikus elv elfogadásra került egy babiloni iskolában, a védelmében felhozott „válaszok”-at elfogadták. Amennyiben a háláchának egy ilyen elvét tanították Babilonban, de érvényessége nem lett szilárdan megalapozva, mégis a végsőkig védelmezték. A Gemara azonban nem támaszkodik a válaszra, hanem a megalapozott hagyományra és az elfogadott tanításra kívánt építeni. A Babiloni Talmud Misna – „értelmezési” módszere valószínűleg annak a kritikai hozzáállásnak az eredménye, mellyel bizonyos amorák irányultak feléje, akik elhagyták, Babilont és Erec Jiszráélben telepedtek le.⁵³

4. A két Talmud elfogadottsága

A Jeruzsálemi Talmud kb. egy évszázaddal a Babilóniai Talmud összeállítására előtt került befejezésre 500 körül. Lezárása teljesen az Izraelben fennálló körülmények következménye volt. 351-ben a római parancsnok, Ursicinus⁵⁴ bosszút állt a Tiberiaszi, Sepphorisi és Lyddai zsidókon, a három akadémiai székhelyen, a római hadsereg elleni lázadásuk miatt. Ez volt a szervezett zsidó tanulás végének a kezdete Izraelben. A vezető iskola Tiberiasban befejeződött a patriarchatus megszűnésével 421-ben, a keresztény uralmat követő bajok és üldöztetések következményeként. Bár a Tóra-tanulás nem szűnt meg teljesen, a körülmények nem kedveztek a háláchá virágzásának, vagy háláchikus munkák létrejöttének. Léteznek háláchikus munkák, melyek az izraeli akadémiák tanításán alapultak, mint a

50 Jevámót 91b; Bává Vátrá 135a

51 Bává Kámmá 43a, 106a; Ketubbót 42b

52 Peszáchim 12b; Ketubbót 98b

53 Szánhedrin 24a; Bává Mecjá 85a

54 Ursicinus: II. Constantius (316–340. április) parancsnoka. Római császár, 337–340 között. Nagy Constantinus legidősebb fia, szül. i. u. 316-ban. Atyja egy évvel később már Caesarrá tette és keresztény hitben neveltette. Nagy Constantinus halálakor a galliai praefectura (Gallia, Hispania és Britannia) szállott reá örökségképpen.

Terefot de-Erec Jiszraél és a Széfer Máásim verziói,⁵⁵ de ezek mind tartalomban, mind szerkezetükben sokkal kisebb tekintélyűek voltak, mint a Talmud Babilóniai gyűjteményei. Az iszlám felemelkedéséig mindkét Talmud tekintély volt a magaszférájában. Az iszlám elterjedésével és a bagdadi Kalifátus megalapításával kezdődően, a VIII. században a bagdadi gáonok megalapozták a Babilóniai Talmud tekintélyét egész Európában. A tanulók seregei jöttek Babilon akadémiaira Spanyolországból, Provanceból, Itáliából, Észak-Afrikából, és a Bizánci Birodalomból. Háj Gáon (1038) már lefektette, hogy a Jeruzsálemi Talmud határozatait figyelmen kívül kell hagyni, ha konfliktusban vannak a Babilóniai határozataival.⁵⁶ Észak-Afrikában került sor a végső összecsapásra a Babilóniai Talmud magasabb rendű volta érdekében a Jeruzsálemi Talmud felett. A Jeruzsálemi Talmud teljes tanulmányozását Nissim ben Jácob ibn Sánin és Hánánel ben Husiél kezdték meg. Úgy gondolták – bár erre bizonyíték nincs –, hogy Husiél, Hánánel apja hozta el a Talmudot Dél-Olaszországból, ahol erős palesztinai befolyás volt. Nissim úgy tartotta, hogy a Babilóniai Talmud sok bekezdése csak úgy érthető, ha összehasonlítják a testvér Talmud párhuzamos részeivel.

Majdnem két évszázadik folyt a küzdelem közöttük az elsőségért, de Iszáák Álfászi, Hánánel egyik tanítványa, megtette az utolsó lépést a Jeruzsálemi Talmud ellenében. Bár klasszikus és meghatározó munkájában, a Hilchot há-Rifben sokszor, és kiterjedten idézi a Jeruzsálemi Talmudot, mégis lefektette azt, hogy „Mivel a mi Talmudunk (ti. a Babiloni) megengedi (hanghatás keltését szombaton), nem foglalkozunk azzal, hogy a nyugati Talmud (ti. a Jeruzsálemi) megtiltja azt, mert mi a mi Talmudunkra támaszkodunk (ti. a Babilonira)... Ha nem lettek volna meggyőződve arról (ti. bölcseink), hogy nem kell a Jeruzsálemi Talmud ama állítására támaszkodniuk, nem engedték volna meg azt” (Érubin 104b). Rási francia Biblia és Talmud-magyarázó bölcs nemigen használta a Jeruzsálemi Talmudot. Belőle való idézetei gyakran másodkézből valók, más munkákból lettek kivéve. A toszafisták idejében azonban jobban ismert volt. A Jeruzsálemi Talmudnak ez a kiváló ismerete mutatkozik meg a XII. századi Franciaországban abban tényben, hogy Solomon ibn Ádret és Simeon ben Zemá Durán, mindketten állítják, hogy Judá ben Jákár, aki Franciaországban élt 1200 körül, kommentárt írt hozzá.

55 Id. Tarbiz, 1, pt. 1 (1930), 95

56 Tesuvot ha-Geonim, ed. Lyck, no. 46; Sáárej Tesuvá. no. 39. Há-Eskol, Hilchot Széfer Tóra, 60b

Bibliográfia

- ATLAS, S.: *Pathways in Hebrew Law* (1978)
- BERKOVITS, E. L.: *Was ist der Talmud?* (1963)
- CHAJES, Z. H.: *Student's Guide Through The Talmud* (19602)
- CHIGER, M.: *Men and women in Israel Law* (1984)
- DANZIG, N.: *Introduction to Halakhot Pesuqot with a Supplement to Halakhot Pesuqot* (1993)
- DEUTSCH, E.: *Der Talmud* (1880)
- FRENKEL, J.: *Rashi's Methodology in His Exegesis of the Babylonian Talmud* (1975)
- GILAT, Y. D.: *Studies in the Development of the Halakha* (1992)
- GINZBERG, L.: *Perushim ve-Hiddushim ba-Yerushalmi*, 1 (1941), introduction (Heb. and Eng.); angol: *On Jewish Law and Lore* (1955)
- HERTZ, J. H.: *The Talmud as a Book* (1938)
- KAHANE, B.: *Guarantee Law* (1991)
- KAPLAN, J.: *Redaction of the Babylonian Talmud* (1933)
- LIEBERMANN, S.: *Tosefta Ki-Pshutah: a Commentary on the Tosefta*, 4 köt. (10 részben 1955–1988)
- MELAMED, E. Z.: *Halachic Midrashim of the Tannaim in the Babylonian Talmud* (1988)
- MELAMED, E. Z.: *Dictionnaire AramMen-Hebreu* (1992)
- MIELZNER, M.: *Introduction to the Talmud* (1925)
- RABINOWITZ, L. I.: *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM (1992)
- SHEINFELD, A.: *Torts (Nezikin)* (1991)
- SPERBER, D.: *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature* (1984)
- STEINSALTZ, A.: *Babylonian Talmud*. 27 köt. (1967–1994)
- STRACK, H. L.: *Introduction to the Talmud and Midrash* (1931)
- WEISS, A.: *Le-Heker ha-Talmud* (1955)
- WRIGHT, D.: *The Talmud* (1932)

A szív a Biblia Hebraicában és a Talmudban¹

A szív héberül hímnemben: lév, többes számban: libbót; nőnemben: léváv, többes száma: levávót. A Biblia, vonatkozó szavai csak estenként tartalmazzák a szív szó jelentését. Ezt azonban igen sok bibliafordító vagy nem veszi figyelembe, vagy nem érti a szövegeket.

1. A szív a Bibliában

1.1. A lév és és a léváv kifejezések szorosán vett anatómiai jelentései a Bibliában, melyek nem hordozzák a szív jelentését

a) A lév – léváv szó „kebel-mell” – értelmű bibliai jelentése

A Náhum 2,8 (7)-ben² a léváv szó nem szívet, hanem keblet jelent, és helyes az a fordítás, hogy a nők a „mellüket verik”. Ugyanígy biztos a lév szó kebel jelentése is az Exodus 28,29–30-ban³ is (három alkalommal). A 2Sámuel 18,14–15⁴-ben ugyanígy, mivel csak Joáb⁵ tíz szolgájának támadása végez igazából Absalonnal az után, hogy vezérük három dárdát szegez az áldozat „lév”-jébe. Tehát ezeket a dárdákat nem a szívébe szúrta, hanem a mellkasába. Kissé hasonló ehhez a 2Ki-

1 Elhangzott Magyar Kardiológusok Társaságának Konferenciáján – Budapest, 2009. szeptember 25.

2 Náhum 2,8: „A királynőt fogolyként hurcolják el, szolgálói keseregnek, mint nyögő galambok, és mellüket („szív”) verik.”

3 Exodus 28,29-30: „(29) Hordozza Áron Izráel fiainak a neveit a mellén („szív”) a döntések közlésére való hősenen, amikor bemegy a szentélybe. Állandó emlékeztető legyen ez az ÚR színe előtt! (30) Azután tedd a döntések közlésére való hősenba az úrimot és tummímot! Legyenek azok Áron mellén („szív”), amikor bemegy az ÚR elé. Hordozza Áron mindig a mellén („szív”) a döntéseket, amelyeket Isten színe előtt fog adni Izráel fiainak!”

4 2Sámuel 18,14-15: „(14) Jóáb ezt mondta: Mit vesztegetem veled az időt? És három dárdát kapva a kezébe, beledöfte Absolon mellébe („szív”), mert még életben volt a tölgyfán. (15) Azután körülfogta Absolont Jóáb tíz fegyverhordozó legénye, levágták és megölték.”

5 Joáb Cerújának, Dávid nővéreinek a fia. Jóáb Salamon megkoronázása után is Adónijjával rokon-szenvezett. Amikor Adónijjá feleségül kérte a súnemi Abiságot, s ezért meg kellett hálnia, Jóáb az oltárhoz menekült. Ott szúrta le Salamon parancsára Benájja, aki az utóda lett.

rályok 9,23–24⁶ szövege. Jórám (vagy Jehórám – Júda királya i. e. 848–841) megpróbál menekülni Jéhu (Izrael királya i. e. 841–814) elől a szekeren, de egy nyíl Jéhu íjából eléri és eltalálja őt „karjai között”. A korabeli asszír domborműveken látható, hogy a harci kocsi padlózata olyan alacsony volt, hogy a kocsit vezetőnek vízszintesen ki kellett tárnia karjait, mint amikor Jórám itt (2Királyok 9,23) kezében tartotta a gyepölket. Ehhez jön az, hogy a harci szekér padlózata egy szinten volt a támadóval (Jezeél síksága⁷), és Jehu csak kis távolságra volt Jórámtól. A 2Királyok 9,24 szövegének „vá-jéce há-chéci mi-libbó” szavainak szó szerinti fordítása így hangzik: „és a nyíl kijött a mellkasából”. Valószínűleg a Jeremiás 17,1⁸ szövege egy másik példa erre. A „lév”-nek ez a jelentése mindazonáltal nem szorítkozik a bibliai héberre (ld. Szótát 1,5; Mákkót 3,12). A „cháce” (mell) szót arám megfelelőjétől eltérően, úgy tűnik, hogy csak az állatokkal kapcsolatban használták addig, amíg a héber élő nyelv volt.

b) A lév szó „torok-értelmű” bibliai jelentése

A „lév” az Izajás 33,18-ban,⁹ a Zsoltár 19,15¹⁰ és 49,4-ben,¹¹ a Jób 8,10-ben¹² és az Prédikátor 5,1-ben¹³ a „torok” értelmében fordul elő. Valójában a „lév” a helyes szó a „torok”-ra a bibliai héberben, a „garon” csak akkor helyettesíti, ha a „lév” félreérthető lehet. Így a „lo jehgu be-libbám” nem azt jelentheti Ózeásnál, hogy „nem tudnak torkukból hangokat kiadni”, hanem hogy „nem beszélnek őszintén” (Ózeás 7,14¹⁴).

-
- 6 2Királyok 9,23-24: „(23) Ekkor Jórám megfordult, futásnak eredt, és odakiáltotta Ahazjának: Áru-lás, Ahazjá! (24) Jéhu azonban kezébe kapta az íját, és meglötte Jórámot a lapockái között úgy, hogy a nyíl a mellén („szív”) ment keresztül, és ő összerogyott a harci kocsián.”
 - 7 Jezeél (jizrecél), görögül: Ieszraél, hellénizált formája: Eszdrelón. Jelentése: „Isten vet”. Egy-egy város neve Júda hegyvidékén és Isszakár törzsi területén, illetve egy háromszög formájú sík, termékeny terület Bét-seán és a Kármel-hegy között. Az isszakári Jezeél városát Aháb építette ki második fővárosul, ahol palotája is volt. Ezért menekül ide a sebesült Jórám király a rámót-gileádi csata után (2Királyok 8,29). Jezeél síksága számos csata színhelye, mivel alkalmas hely volt harci szekerek felvonulására (József 17,16; Bírák 6,33; 7,12; 1Sámuel 29,1.11).
 - 8 Jeremiás 17,1: „Júda vétke föl van írva vasból készült íróvesszővel, rá van vésvé gyémántheggyel mellük („szív”) táblájára és oltáiraik szarvára.”
 - 9 Izaiás 33,18: „Torkod („szív”) emlékezik még a réműletre: Hol van az összeíró? Hol van, aki méricskelt? Hol van, aki összeírta a tornyokat?”
 - 10 Zsoltár 19,15: „Hadd legyen kedves előttem torkom („szív”) beszéde, és szívem elmélkedése mindenkor. Uram, én segítőm, én üdvözítőm!”
 - 11 Zsoltár 49,4: „Bölcsességet mond torkom („szív”), okosságot a szívem elmélkedése.”
 - 12 Jób 8,10: „s ők megtanítanak és megmondják neked, és torkuk („szív”) mélyéből merítik mondá-saikat”
 - 13 Prédikátor 5,1: „Ne légy száddal elhamarkodott, és ne siessen torkoddal, hogy kimondd Isten színe előtt a szót, mert Isten a mennyben van, te pedig a földön; ezért kevésbeszédű légy!
 - 14 Ózeás 7,14: „Ahelyett, hogy torkukból („szív”) kiáltanának hozzám, csak jajgatnak fekvőhelyükön, keseregnek a gabona és a must hiánya miatt, elfordulnak tőlem.”

1.2. A „lév” szó bibliai előfordulásai, melyek a szívet is jelentik

Ahol a „lév” szó egyértelműen olyanra is utal, ami a test belső üregeiben van, de ebben az esetben sem jelenti mindig kifejezetten a szívet. Biztosan szívet jelent amikor a „vesékkal” van párhuzamba állítva (Jeremiás 11,20¹⁵; 17,10¹⁶; Zsoltár 7,10¹⁷; 73,21¹⁸). Valószínűleg, hogy gyakrabban pusztán azt az általános fogalmat jelenti, hogy „a test belső részei”, és ebből az értelmezésből ered a használata a „jám/mim” (tenger/ek), és „há-sámájim” (levegő vagy úr) szavakkal összekapcsolva annak kifejezésére, hogy „(messze) kint a tengeren”, és „(magasan) fent a levegőben (úrben)” (Exodus 15,8¹⁹; Ezékiel 27,4.25–27²⁰; 28,2,8²¹; Zsoltár 46,3²²; Példabeszédek 23,34²³).

1.3. A lév és léváv nem szorosan vett anatómiai jelentései a Bibliában

A Bibliában a test benső része az ember belső életének, érzéseinek és gondolatainak a székhelye is. Az erőteljes érzelmeket úgy kell érteni, mint a beleknek (meájim) felkavarását, illetve mintegy felfűtését (Jeremiás 4,18-19²⁴; Sírmak

-
- 15 Jeremiás 11,20: „Ó, Seregek URa, igaz bíró, vesék és szívek vizsgálója! Hadd lássam, hogy állsz bosszút rajtuk, mert eléd tártam ügyemet!”
 - 16 Jeremiás 17,10: „Én, az ÚR vagyok a szívek vizsgálója, a vesék megítélője, mindenkivel úgy bánok, ahogyan élete és tetteinek a gyümölcse szerint megérdemli.”
 - 17 Zsoltár 7,10: „Vess véget a bűnösök gazságának, és bátorítsd az igazat, szívek és vesék vizsgálója, igazságos Isten!”
 - 18 Zsoltár 73,21: „Ha keseregne a szívem, és vesém sajogna.”
 - 19 Exodus 15,8: „Haragod szelétől tornyosult a víz, gátként megálltak a futó habok. Megmerevedett a mélység a tenger szívében.”
 - 20 Ezékiel 27,4: „A tenger szívében terül el birodalmad, tökéletesen szépnek építettek.”
Ezékiel 27,25-27: „(25) Tarsís-hajók szállították áruidat. Meggazdagodtál, tekintélyre tettél szert a tenger szívében. (26) Nagy vizekre vittek evezőseid, de összetört a keleti szél a tenger szívében. (27) Kincseid és piaci áruid, hajósaid és matrózaid, azok, akik javították sérüléset, akik áruiddal kereskedtek és összes katonád, a rajtad levő egész embertömeg elsüllyed a tenger szívében, összeomlásod idején.”
 - 21 Ezékiel 28,2: „Emberfia! Szólj Tírusz fejedelméhez: Ezt mondja az én Uram, az ÚR: Felfuvalkodtál, és ezt mondtad: Isten vagyok én, Isten lakóhelyén lakom, a tenger szívében! Pedig csak ember vagy, nem Isten, csak te tartod magad olyan okosnak, mint amilyen Isten.”
Ezékiel 28,8: „Sírba taszítanak, meghalsz halálra sebzetten a tenger szívében.”
 - 22 Zsoltár 46,3: „Azért nem félünk, ha megindul is a föld, és hegyek omlanak a tenger szívébe.”
 - 23 Példabeszédek 23,34: „És olyan leszel, mint aki tenger szívében fekszik, vagy mint aki az árbockosárban fekszik.”
 - 24 Jeremiás 4,18-19: „(18) A te utjaid és tetteid okozták ezt. A te gonoszságod miatt történik ez. Bizony, keserves, a szívedig ér. (19) Ó, hogy gyötrődik egész bensőm, elszorul a szívem! Háborog a szívem, nem hallgathatok, mert lelkemben hallom már a kürtszót, a harci riadót!”

1,20²⁵), valamint a magát a szívet (Jeremiás 48,36²⁶; Zsoltárok 39,4²⁷). Az öröm nem csak a szív funkciója (Példabeszédek 23,15²⁸), hanem a veséké is (Példabeszédek 23,16²⁹; Jeremiás 12,2b³⁰), mely szintén bizonyos folyamatokat indít el az emberben³¹. Mindazonáltal elsősorban a „lév/áv” van kapcsolatban a belső életre való utalásokkal, mind érzelmi, mind – és ez különleges vonatkozása – intellektuális téren. Ezért is van az, hogy amikor a „lév/áv” önmagában kerül említésre, gyakran nehéz eldönteni, hogy a háttérben lévő fizikai elképzelés ténylegesen a szívet jelenti-e, vagy általában a test belső részeit. A Biblia soha nem említi a „lév/áv”-ról semmi olyat, ami szó szerinti fizikai jelentést hordozna, mint amilyen pl. a szívdobogás. Soha nem említi semmilyen konkrét fájdalmát vagy betegségét sem. Az, hogy valakinek a „szíve” beteg, annyit jelent pl., hogy gyászol. Az, hogy Izrael „szíve” elzáródott, azt jelenti, hogy vallásilag makacs és konok³². Az pedig, hogy eltávolítani Izrael „szívének” akadályait, annyit jelent, hogy vallásilag helyes útra térni. Ugyanígy, ha egy ember mond valamit „az ő szívében”, azt jelenti, hogy önmagának mondja, vagy gondolja. Az, hogy az „ő szívében bölcs”, annyit jelent, hogy intelligens és ügyes. Akinek nincs „szíve”, az ostoba.

Végezetül, egyrésről a „léváv” szó illusztrálja a héber nyelvnek azt a sajátosságát, hogy nincs terminus technicus az elme (vagy „lélek”), és a test világos megkülönböztetésére. Így pl., amikor a Zsoltár 104,15³³ azt mondja, hogy a kenyér megerősíti az ember „léváv”-ját, a bor pedig megvidámítja az ember „léváv”-ját. Az, hogy a kenyér megerősíti az ember „léváv”-ját, magának a testnek a megerősítését jelenti. Az, hogy a bor megvidámítja az ember „léváv”-ját, az az ember „szellemét” jelenti. Mindazonáltal „lév” és „léváv” szavak lehetővé teszik, hogy a nyelv megkülönböztesse a kettőt. Az első esetben a „bászár”-ral való párba állí-

25 Siralmak 1,20: „Nézd, URam, milyen nyomorult vagyok, belsóm háborog, vergődik bennem a szívem, mert nagyon engedetlen voltam. Ott kint a fegyver öli gyermekeimet, otthon a halál.”

26 Jeremiás 48,36: „Ezért sír a szívem Móábert, mint a fuvola; sír a szívem Kír-Heresz lakóiért, mint a fuvola. Mert elveszett mindene, amit szerzett.”

27 Zsoltár 39,4: „Szívem fölhevült bennem, míg sóhajtoztam, lángra lobbantam, nyelvemmel beszélni kezdtem.”

28 Példabeszédek 23,15: „Fiam, ha bölcs a szíved, örül az én szívem is.”

29 Példabeszédek 23,16: „Vigad a vesém, ha ajkad őszintén szól.”

30 Jeremiás 12,2: „Elültetted őket, gyökeret is vertek, fejlődnek, gyümölcsöt is hoznak. Közel vagy a szájukhoz, de a veséjüktől távol.”

31 Nem könnyű a fordítók dolga. Az Énekek Éneke 5,4 pl. „végebeim megmozdultak iránta”, szerelmes vessort, általában a szebb „a szívem vágyódott utána” formulával szokták lefordítani, pl.: Énekek Éneke 5,4: „Szerelmesem benyújtotta kezét a résen, és szívem felindult iránta.”

32 Korábban, régebbi fordításokban hibásan „körülmetéletlen”-nek fordították le.

33 Zsoltár 104,15: „és bort, ami felvidítja az ember szívet, és ragyogóbbá teszi arcát az olajnál, a kenyér pedig erősíti az ember szívet”

tással, a másodikban a „seér”-rel. Mindkét szó jelentése „test” (szó szerint „hús”; Zsoltár 73,26³⁴; 84,3³⁵; Prédikátor 2,3; 11,10³⁶).

2. A szív a Talmudban és az Aggádában

A korai zsidó irodalom tudósai, bölcsei, rabbijai magukévá tették azt a bibliai fel-fogást, hogy a szív az érzelmek székhelye, és ezt az emberi cselekvés és gondolat minden vonulatára alkalmazták. Kérdés, hogy ismerték-e a vérkeringést, és azt, hogy ebben a szív milyen szerepet játszik, de állították, hogy „a test minden szerve a szívtől függ” (Jeruzsálemi Talmud, Terumót 8,10, 46b). Azon betegségeknek a listáján, melyek egy állatot „tréfá”-vá³⁷ tesznek – olyan elváltozásokkal, melyekből nem tudnak kigyógyulni – azon ott van a szív perforációja is (Chullin 3,1).

Mégis, a szívre vonatkozó legtöbb utalás a talmudi irodalomban az etika világához tartozik. Amikor megkérték Johánán ben Zakkájnak mind az öt tanítványát, hogy fejtsék ki véleményüket „a jó útról, amihez az embernek ragaszkodnia kell, és az ördögi útról, amit kerülnie kell”, Johánán ben Zakkáj az egyik tanítványának, Rabbi Eleázár ben Árách-nak³⁸ „a jó szívről” és egy „ördögi szívről” adott válaszait helyeselte, mivel „a többiek minden válaszát magában foglalja az övé” (Ávót 2,9). A szív az összes érzelmek székhelye, a jóké és a rosszaké is. A Deuteronomium 6,5-ben, a „szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből” versben, a „léváv” formulát találjuk. A Talmud hangsúlyozza, hogy a rosszra való hajlamot is lehet Isten szolgálatába állítani: „mindkét hajlamoddal” (a rosszal és a jóval; Beráchót 54a).³⁹

Az imádságra, mint a „szív szolgálatára” történik utalás (Jeruzsálemi Talmud, Beráchót 4:1, 7a). A kávváná (szándék, irány) szó teljesebb és verbális formájában, mint a „szív irányultsága” szerepel. Így aki az olvasás során mire a Semá

34 Zsoltár 73,26: „Ha elenyészik is testem és szívem, szívemnek kösziklájja és örökségem te maradsz, Istenem, örökké!”

35 Zsoltár 84,3: „Sóvárog, sőt eleped a lelkem az ÚR udvarai után. Szívem és testem ujjongva kiált az élő Istenhez.”

36 Prédikátor 2,3: „Azt gondoltam magamban: elvonom a bort testemtől, a szívemet pedig a bölcses-ségre adom. Elkerülöm a balgaságot, amíg csak meg nem látom, jó-e így tenni az emberek fiainak a nap alatt, ameddig életüknek kevés napja tart.”

Prédikátor 11,10: „Üzd el a bűnátot szívedből és tartsd távol a bajt testedtől, hisz az ifjúkor és az élvezet is csak hiúság!”

37 tréfá: szétszaggatott, ti. valamely vad által szétszaggatott állat, melyet Exodus 22.,30 szerint nem szabad megenni; minden a zsidó étkezési törvény értelmében tilos ededel, ellentétben a kóser, azaz e törvénynek megfelelő, megengedett ételhez.

38 Eleázár ben Árách (iu. az I. sz. második felében) tannaita.

39 A gyakran idézett állítás, miszerint „a Mindig Könyöröltes (csak) a szívet kéri” nem található meg így a Talmudban, de Rási állítja (Szánhedrin 106b) egy hasonló tartalmú állítás alapján.

imához, Izrael hitvallásához érkezik, amikor ezt a szakaszt a liturgia részeként kell olvasni: „ha erre irányította szívét, teljesítette (ezt a kötelességet)” (Beráchót 2,1). Az „etrog”-ot⁴⁰, melyet a tökéletesség gyümölcsének tartanak, alakja miatt a szívhez hasonlítják (Leviticus Rabba 30,14). A hipokritát úgy jellemzik, mint „aki egy valaki a szájában, és más a szívében” (Bává Mecia 49a). A Prédikátor könyvének 1,16: „tanácskoztam a szívemmel” szöveghez kapcsolódó midrási kommentár a szívnek (Ecclesiastes Rabba 1,16) több mint 60 érzését sorolja fel: „a szív lát, hall, beszél, elesik, feláll, örvend, sír, vigasztal, bánkódik, lehet arrogáns, lehet megtört, etc.” és minden tulajdonságot az Szentírás megfelelő versével illusztrálja.

Bibliográfia

BARABÁS K.: *Az orvoslás története*. Budapest, 2005.

Bibliai Lexikon. Szerk. HAAG, H. Budapest, 1989.

DUIN, N.–SUTCLIFFE, J.: *Az orvoslás története: Az ősidőktől 2020-ig*. Budapest, 1993.

GINSBERG, H. L.: in: *VT, supplement*, 16. 1967, 80.

GINSBERG, H. L.: *Heart*. Encyclopaedia Judaica. CD-ROM.

Keresztvény Bibliai Lexikon I–II. Szerk. BARTHA T. Budapest, 1993.

RABINOWITZ, L. I.: *Heart*. Encyclopaedia Judaica. CD-ROM.

SATTLER Jenő: *Arisztotelész műveinek orvostörténeti vonatkozásai*. Orvostörténeti Közlemények, 62–63. 1971. 81–95.

40 *etrog* (rég Magyar szóval citrusalma, izraeli déligyümölcs) – kellemes illata és haszna is van: a gyümölcsökért adnak hálát vele Istennek az őszi betakarítás alkalmából; Sátoros ünnep alkalmával a lúláv: a szukkót (sátor) jellemző, meghatározó kelléke a sátoron kívül a négy különböző növényből készült ünnepi csokor, a lúláv. A négy növény a következő: etrog – ez nem kerül a csokorba, hanem a bal kézben külön tartják; pálmalevél – a tulajdonképpeni lúláv, amiről a csokor a nevével kapta; mirtuszág – hódász; fűzfagally – árává.

Aszketizmus, szüzesség, coelibatus, monogámia, poligámia és a zsidóság

1.1. Perusim

Az aszketizmus, vagyis a perusim a vágyak kielégítésének bármilyen formájától való szigorú önmegtartóztatást jelent. Az aszketizmus elvi alapja a test vágyainak visszautasítása és így az önsanyargatás által az ember magasabb spirituális állapotra jut. Az aszketizmusnak sohasem volt lényegi szerepe a zsidó vallásban. A judaizmus soha nem hitte azt, hogy az ember lelkének szabadsága csak a test leigázásával nyerhető el. Tudjuk, hogy ezen eszme ugyanakkor központi jelentőségű volt az antropológiai dualizmuson alapuló vallásokban. A názírok¹ és rehabiliták² kivételével, akik egy egyedi csoportot képeztek, valamint az Ezékiel által gyakorolt önsanyargatás kivételével³, mely bizonyonnyal egy látomás előidézésére

-
- 1 Názír: A názírok Istennek szentelt férfiak vagy nők voltak, akik valami okból meghatározott időre fogadalmat tettek arra, hogy a szokásostól eltérő módon és mértékben szolgálnak Istennek. Életmódjukat, magatartásukat a törvény pontosan szabályozza (4Mózes 6, 1-21). A názírfogadalom kötelező tartózkodást jelent a szőlőtől és a szőlőből készült étel, italtól; eltilt a borotva használatától, valamint a halott érintésétől.
 - 2 Rehabiták: Egy Reháb nevű ősatya „fiai” – bené hárechávim. Egy zsidó népcsoport, amely vallási megfontolásból nem telepedett le, idegenkedett a földműveléstől és a szőlőműveléstől, és csak szükség idején húzódott be a megerősített városokba (Jeremiás 35, 1–14). 1Kronikák 2,55 szerint Reháb háza a keniták utódai közé tartozott. Jeremiás 35,6 kk.: Reháb fia, Jonadáb volt az ősatyjuk, aki a 2Királyok 10,15 szerint az ÚR ügyében buzgólkodó Jehuhoz szegődött. Amikor Jójákim idejében Nebukadnezár benyomult Júdeaiba, a rehabiliták visszahúzódtak Jeruzsálembe, és Jeremiás példaképpül állította őket a júdeaiak elé, amiért hűségesen ragaszkodtak ősatyjuk rendelkezéseisehez. Az, hogy a Nehemiás 3,14 említette „Rehab fiai Málkijjá” közülük való volt-e, az eldöntetlen kérdés.
 - 3 Ezékiél 4,4-15: (4) Azután fekdűj a bal oldaladra, és vedd magadra Izráel házának a büntetését! Addig kell elszenvned büntetésüket, ahány napig így fekszel. (5) Napokban kifejezve adtam meg büntetésük éveit: 390 nap. Így szenvedd el Izráel házának büntetését! (6) Ha ezt kitöltötted, másodszor fekdűj a jobb oldaladra, és szenvedd el Júda házának a büntetését 40 napig. Egy-egy évet egy-egy napban adtam meg. (7) Szegezd tekintetedet Jeruzsálem ostromára, tūrd fel ruhád ujját, és prófétálj ellene! (8) Megkötözlek, és nem fordulhatsz egyik oldaladról a másikra, míg le nem telnek ostromod napjai. (9) Azután végy búzát, árpát, babot, lencsét, kölest és tönkölyt; tedd azokat egy edénybe, és készíts magadnak belőlük kenyeret! Ahány napig fekszel az oldaladon, azt edd: 390 napig! (10) 20 sekel súlyú enivalót ehetsz naponként, mindig ugyanabban az időben egyed. (11) Vízet is mérték szerint igyál: egyhatod hint, mindig ugyanabban az időben igyad! (12)

szolgált, az egyetlen említett, általános használatra szolgáló aszketikus gyakorlat a böjt, melyet a Bibliában „a lélek sanyargatásának” neveznek⁴. Jóm Kippur, az Engesztelő Nap mellett számos böjt kerül említésre, melyeket különleges esetekben alkalmaztak, de ezek legtöbbször a bűnbánat, a szomorúság és a gyász kifejezései voltak, vagy az imádságban való koncentrációt szolgálták, de nem voltak önmagukban vallási cselekedetnek tekinthetők. A próféták újra és újra hangsúlyozzák, hogy a böjt és az önsanyargatás önmagukban nem Istennek tetsző cselekedetek. Ezek csak akkor igazolhatók, ha segítik az ember morális cselekedeteinek megváltozását.

A rabbik még tovább mentek: az aszketizmust és a szándékos szűkölködést Isten akarata elleni véteteknek tekintették, mely akadályozza, hogy az ember örülni tudjon az élet ajándékának. Hillél a testtel való törődést és a fürdést vallási kötelességnek tartotta.⁵ Tudunk azonban számos aszkétáról is a Második Templom időszakában. Y. F. Baer⁶ szerint ekkor, és az ezt megelőző időben, a judaizmusnak kifejezetten aszketikus karaktere volt, sőt még az első tannák tanításai is az aszketizmus irányába mutattak. Ez a tanítás Y. F. Baer szerint, annak ellenére, hogy később a háláchá elvetette, maradandó nyomokat hagyott a háláchá és az ággádá minden területén, valamint a zsidó élet minden ágában. Y. F. Baer ebben látja a kereszténységben olyannyira domináns aszketikus és monasztikus elemek eredetét is. A legtöbb kutató azonban nem ért egyet ezzel. A keresztény teológusok abban a kérdésben, hogy a judaizmusban kevés hangsúly van az aszketizmuson, a judaizmusnak a kereszténységhez viszonyított alsóbbrendűségének bizonyítékát látták⁷. Ugyanakkor éppen erre hivatkoztak a zsidó apologeták, hogy bemutassák a zsidó vallás magasabb emelkedettebb szintjét⁸. A korai rabbinikus judaizmus aszketizmushoz való hozzáállása a történelmi háttér tükrében teljes összefoglalást nyer E. E. Urbach tanulmányában.⁹ A dolgozat kifejti, hogy a hellenisztikus asz-

Mint az árpakenyeret, úgy egyed, de emberi ganéjon süsd meg a szemük láttára! (13) Ezt mondja az ÚR: Így eszik majd Izráel fiai tisztátalan kenyerüket a népek között, amelyek közé elűzőm őket. (14) De én ezt mondtam: Jaj, Uram, URam! Én még nem tettem magamat tisztátalanná ifjúkoromtól fogva mostanáig sohasem azzal, hogy elhullott vagy széttépett állatot ettem volna, és nem vettem a számba tisztátalan húst. (15) Ő így válaszolt nekem: Nézd, megengedem neked, hogy emberi ganéj helyett marhaganéjon süsd meg a kenyeredet.

- 4 3Mózes 23,27: Ugyanennek a hetedik hónapnak a tizedike az engesztelés napja. Szent összegyülekezések legyen, tartóztassátok meg magatokat, és mutassatok be tűzáldozatot az ÚRnak. Izaiás 58,3: Miért böjtölünk – mondják –, ha te nem látod meg, miért gyötörjük magunkat, ha nem akarsz tudni róla? De hiszen tí a böjti napokon is megtaláljátok kedvteléseketek, mert robotosaitokat hajszoljátok.
- 5 Leviticus Rabba 34,3
- 6 Baer, Y. F.: Yisrael ba-Ammim. 1955. 22.
- 7 pl. Bousset–Gressman: Die Religion des Judentums in spaethellenistischen Zeitalter. 1966. 428–9.
- 8 pl. Lazarus, M.: Die Ethik des Judentums, I. 1942. 272–80.
- 9 Urbach, E. E.: in. Y. Baer Jubilee Volume. 1960. 48–68.

ketizmus legfőbb motívuma és annak különböző megnyilvánulásai, melyek megtalálhatók Philonál is – nevezetesen, a test és lélek, a test és a szellem antitézise –, nem fordulnak elő a Talmudban. E. E. Urbach szerint, a büntől való félelem, valamint az erős vonzódás a Szentélyhez és az áldozatokhoz voltak az aszketizmus motivációi a judaizmusban. Az aszketizmus ilyen esetei megtalálhatóak a háláchá kontextusában, amikor az – ahogy teszi – a világ gyakorlati dolgaival foglalkozik. A hászidok hősies vallási tettei Antiochus Epiphanes uralkodása idejében nem keltek aszketikus benyomást, és nem ébresztettek aszketikus ideálokat. Csak a Második Templom lerombolása, és a napi áldozatbemutató megszüntetéséből fakadó, komoly, vallást érintő gondok adtak teret egy aszketikus mozgalom létrejöttének, és ruházták fel a böjtöt egy új jelentéssel. E korszak tudósai és vezetői minden erőfeszítést megtettek, hogy megfosszák ezt a mozgalmat szélsőséges jellegétől. Jáвне generációja tanúja volt a mozgalom hanyatlásának, de az üldözések és erőszakos térítések idején, mely ezután következett, a mozgalom elterjedt és megerősödött. A kiddus há-Sém¹⁰ teológiája kikristályosodott, és az istenről szóló tanítás problémái mélyebb figyelmet kaptak. Aszketikus cselekedeteknek, és a szenvedésnek az elfogadása gyakori volt, amint azt számos bölcs sorsa bizonyítja mind Erec Izráelben, mind Babilonban. Ezen tudósoknak az esetében is hiányzott az aszketizmusra általánosan jellemző két jelenség: az emberi természetnek elmentmondó önmegtartóztatás szokatlan cselekedetei, amilyen a teljes szexuális önmegtartóztatás és a coelibatus, valamint a szekták és a titkos aszketikus társaságok megléte. Az esszénusok, és hasonló zsidó irányzatok a mértékletességet, mint a megigazult és tiszta élet előfeltételét gyakorolták, de ők sem dicsérték az aszketizmust, mint értéket önmagában. A Talmudban és a Midrásban előforduló aszketikus cselekedetek – E. E. Urbach szerint – nem egy fanatikus aszketikus tanítás elfajult maradványai voltak, hanem a zsidó nép életének, történelmének meghatározott eseményeire abban a korban adott válasznak tekinthetők.

10 kiddus há-Sém – Isten szentsége

Leviticus 22,31-32: (31) Tartsátok meg parancsaimat és cselekedjetei szerintük: én vagyok az Úr (áni Ádonáj)! (32) Ne gyalázzátok meg szent nevemet (et-Sém kádsi), hogy megszentelt (venikdásti) legyenek Izráel fiai között. Én, az ÚR, vagyok a megszentelőtök (áni Ádonáj mekádischem),

Leviticus 21,6: Szentek legyenek Istenük előtt (kedósim jihju leElóhéhem), és ne hozzanak gyalázatot Istenük nevére (Sém Elóhéhem). Mert ők mutatják be az ÚR tűzáldozatait, Istenük kenyerét, azért szentek legyenek (veháju kódés).

Leviticus 22,2: Mondd meg Áronnak és fiainak, hogy vigyázzva bánjanak Izráel fiainak szent dolgaival. Meg ne gyalázzák szent nevemet (et-Sém kádsi) azokkal, amiket ők nekem szentelnek (éser hém mákdisim). Én vagyok az ÚR (Áni Ádonáj).

1.2. Az aszketizmus indítékai

A történelmi okok mellett az aszketizmusnak személyes indítékai is lehetnek a judaizmusban. Az élvezettől való tartózkodást önmagában véve nem tekinti a vallásos istentisztelet útjaként. A rabbik által gyakorolt aszketizmus jellemzője nem a fájdalom és sanyargatás volt, melyeknek az ember kiteszi magát, hanem a cél, melyet el akar érni. Az absztinencia lehet önként vállalt büntetés halálos vétek elkövetése esetén. A Tizenkét Pátriárka Testamentuma elmondja, hogy Ruben hét évig nem ivott bort vagy szeszes italt, hús nem ment le a száján, és nem evett étvágygerjesztő ételt sem, hanem folyamatosan gyászolt nagy vétkéért. Az Úr félelmében Simeon – József iránti gyűlölete miatt – böjttel sanyargatta lelkét két éven keresztül. Júda a Támárral elkövetett bűne miatt öreg koráig nem ivott bort, nem evett húst, és nem ismert élvezetet. A Bibliában megkülönböztetetten kifejezésre kerül az, hogy a böjtnak bűnhődés értéke van¹¹. Hasonló módon Salamon Zsoltáraiban¹² (3,8–9): „Az igaz ember folyamatosan felkutatja házát, és eltávolítja a vétket, mely a törvényszegéssel megtörtént. Bűnbánatot tart a nem szándékos vétkekért böjttel, és megsanyargatja lelkét.” Rabbi Seset, egy Babilóniai amóra, a III. században a böjtöt az áldozat helyettesítéseként tekintette. Amikor böjtölt így imádkozott: „Mindenség Ura, Te tudod, hogy amíg a Templom állt, amikor egy ember vétkezett, elvitte az áldozatot, és felajánlotta a háját és a vért, melyek engesztelést tettek érte. Most én böjtben ültem, és az én hájam és vérem megfogyatkozott. Legyen a Te akaratod, hogy ez az én hájam és az én vérem megfogyatkozása légyen, mintha áldozatot ajánlottam volna fel a Te oltárodon, és Te legyél kegyes hozzám!”¹³ Talán ebből a szempontból asszociálható a böjt az alamiznával.¹⁴

A gyász szabályai nem írják elő a böjtöt vagy egyéb megtartóztatást, bár a halál és a temetés közötti időszakban (kivéve szombaton) a gyászolóknak tartózkodniuk kell a hústól és a bortól.¹⁵ Van azonban a böjtnak egy sajátos formája, mely a nemzeti katasztrófák idején történő gyásszal kapcsolatos, amilyen az Áv hó 9-én tartott böjt. A böjtölés mindig hathatós kiegészítője az imának. „Ha valaki imádkozik, és nem nyer meghallgatást, böjtölnie kell, mivel írva van: Hallgasson meg téged

11 Izaiás 58,3: Miért böjtölnünk – mondják –, ha te nem látod meg, miért gyötörjük magunkat, ha nem akarsz tudni róla? De hiszen ti a böjti napokon is megtaláljátok kedvteléseketek, mert robotosaitokat hajszoljátok.

12 Salamon Zsoltárai 3,8–9

13 Beráchót 17a

14 Beráchót 6b;

Tóbiás 12,8: Jó az imádság böjttel és az alamizsna igazsággal...

15 Móéd Kátán 23b

az ÚR a veszedelem napján...” (Zsoltár 20,2)¹⁶. A böjt említést nyer a kinyilatkoztatás fogadására való felkészülésként is¹⁷.

A Második Szentély lerombolása i. u. 70-ben, a Traianus alatti széleskörű felkelés szerencsétlen kimenetele, és a Bár Kochbá-féle szabadságharc végső katasztrófája felélesztette azt a hangulatot, melyben a Zakariásnál említett négy megemlékező böjt bevezetésre került.¹⁸ Az egyéni böjt is gyakoribbá vált. A Jeruzsálemi Templom lerombolása után néhányan teljesen felhagytak a húsevással és borivással, mert a napi áldozat és libatio¹⁹ megszűnt. Néhány vezető rabbi azonban ellenezte megtartóztatásukat. Rabbi Josuá ben Hánánia rámutatott arra, hogy saját logikájuknak messzebbre kellene vinni őket. Így nem ehetnének fűgét és szőlőt sem, mert az első gyümölcsöket nem lehet felvinni a Templomba. Nem ehetnének kenyert, mert nincs meg a „két vekni” és az áldozati kenyerek lehetősége, és nem ihatnának vizet, mert nincs víz libatio a Szentélyben.²⁰

A Bár Kochbá-féle szabadságharc után Rabbi Ismael ben Elisa a következőt mondta: „A Templom lerombolásának napjától fogva helyesnek lehetne tekinteni

16 Jeruzsálemi Talmud Beráchót 4,3. 8a

17 Dániel 9,3: Az Úristenhez fordultam, hozzá folyamodtam imádsággal és könyörgéssel, böjtölve szákruhában és hamuban.

Dániel 9,20-22: (20) Még beszéltem, imádkoztam, vallást téve vétkemről és népemnek, Izráelnek a vétkéiről, és könyörögtem Istenemhez, az ÚRhoz, Istenem szent hegyéért; (21) még mondtam az imádságot, amikor Gábiel, az a férfi, akit azelőtt láttam a látomásban, sebesen hozzám repült, és megérintett engem az esti áldozat idején. (22) Magyarázni kezdett, és így beszélt hozzám: Dániel, azért jöttem ide, hogy megértésre tanítsalak.

Dániel 10,2-3: (2) Azokban a napokban én, Dániel, gyászoltam három egész héten át. (3) Ízletes ételt nem ettem, húst és bort nem vettem a számba, olajjal sem kentem meg magamat, míg el nem telt a három hét.

Jómá 4b

18 Zakariás 7,3-5: (3) és kérdezzék meg a Seregek URának házában levő papoktól és profétáktól: Sirjunk-e az ötödik hónapban, megtartóztatva magunkat, ahogyan évek óta tesszük? (4) Így szólt hozzám a Seregek URának igéje: (5) Mondt ezt az ország egész népének és a papoknak: Amikor böjtöltetek és gyászoltatok az elmúlt hetven év alatt, az ötödik és a hetedik hónapban, az én kedvemért tartottatok-e böjtöt?

Zakariás 8,19: Ezt mondja a Seregek URa: A negyedik, az ötödik, a hetedik és a tizedik hónapban tartott böjt vidám örvendezéssé és boldog ünneppé lesz Júda házában. Csak szeressétek az igazságot és a békességet!

19 Libatio: italáldozat – olaj (Genesis 28,18; 35,14; Mikeás 6,7) vagy bor (Exodus 29,28–42; Numeri 15,5; 28,7 kk.; Deuteronomium 32,38; Ózeás 9,4) felajánlása, amelyet a mózesi kultuszban csak az ételáldozat bemutatásával együtt lehetett végezni. A Szent Sátor időszakában az italáldozat egy részét tűzbe öntötték, maradékával pedig körülhintették az oltárt. Később az egészszet az oltár lábához öntötték (Jézus Sírak fia 50,16-17). Tell-Bét-Mirsimben felszínre került egy italáldozatnál használt mészke tálka a késő bronzkorból. A heródesi templomban az oltárra öntötték a bort, s onnan az áldozati állat vérével együtt csatornán folyt le a Kidron-völgybe.

20 Toszefá Szóttá 15,11–12

azt, ha rendeletet hoznánk eltítva magunkat a húsevéstől és a borivástól. Ez azonban olyan elv, amit nem lehet a közösségre kényszeríteni, olyan rendelet, melyet a többség nem tudna betartani.”²¹ „És a gyűlöletes ellenség győzelme miatt, akik kegyetlen ediktumokat kényszerítenek ránk, megtiltják a Tóra tanulmányozását és a törvények betartását, nem engedik fiaink körülmetélését. Helyes lenne rendeletet hozni a magunk számára, hogy ne vegyünk feleséget, és ne nemzzünk fiaikat, hogy Ábrahám magja ily módon véget érjen! Egy ilyen rendeletet azonban nem tartanának meg, és szándékos megsértése rosszabb lenne, mint házasodni anélkül, hogy bármi rosszat látnánk a házasságban.”²²

Az aszketizmust, akár nemzeti, akár személyes motivációból fakadt, a rabbik helytelenítették. Egy absztinenciára tett eskü olyan, mint egy vasgallér, nyakörv (amelyet a rabok viselnek) az ember nyaka körül, és aki önmagára esküt tesz, az olyan, mintha talált volna egy ilyen nyakörvet, és a saját fejét dugta volna keresztül rajta. Vagy, ha egy ember, aki esküt tesz, olyan, mint aki törvénytelen oltárt (bámá) emel. Ha betartja az esküt, akkor pedig olyan, mint aki áldozatot mutat be azon az oltáron.²³ Rabbi Isáák mondta: „Nem elég neked mindaz, amit a Törvény megtilt számodra, még más dolgokat is meg akarsz tiltani magadnak?” A 4Mózes 6,11-nek egy figyelemreméltó interpretációja felfedezi azt, hogy a názirnak engesztelő áldozatot kellett bemutatnia a bűnért, mellyel saját lelke ellen vétkezett azzal, hogy nyomorulttá tette magát a bortól való tartózkodással. Az ilyen embert (a szöveg) bűnösnek mondja. Ha valaki pusztán csak a bor élvezetét tagadta meg magától és bűnösnek tekintendő, mennyivel inkább bűnös az, aki megtagad magától minden élvezetet²⁴. Ebben a szellemben szól Rav²⁵ is: Az embernek számot kell adnia az ítélet napján minden jó megengedett dologról, melyet élvezhetett volna, és nem tette azt.²⁶ Ennek az elvnek egy pontos összefoglalóját Mose ben Maimon: Misne Tora-jában.²⁷

21 Hórájót 3b
Ávódá Zará 36a

22 Bává Vátrá 60b
Sábbát 148b
Bécá 30a

23 Nedárim 22a

24 Táánit 11a

25 Assi Rav – III.századi babiloni amóra

26 Jeruzsálemi Talmud Kiddusin 4,12. 66d

27 Mose ben Maimon: (Rambam – Rabbi Mose ben Maimon) 1135–1204
Mose ben Maimon: Misné Tóra, Deot 3,1

1.3. Extrém irányok

A posztbiblikus időkben az aszketikus tradíció, mely a száműzetés előtt a názirokat, rehabilitákat és más csoportokat jellemzett, a sivatag hagyományaként élt tovább. Időről időre, különösen akkor, amikor a népesség főbb központjaiban az élet vallásilag vagy egyéb szempontokból elviselhetetlennek tűnt, jámbor zsidók visszavonultak a sivatagba, hogy egy aszketikusabb életvitelt követhessenek. Ez volt az „a sokaság, akik megigazulást és igazságot kerestek”, és lementek a júdeai sivatagba családjaikkal és jószágukkal együtt, hogy elmeneküljenek az elviselhetetlen körülmények elől, melyet Antiochus Epiphanes kényszerített rájuk, akiket azonban a király tisztjei üldözésbe vettek, és lemészároltak egy szombati napon.²⁸ Hasonló mozgalmakra Heródes idejéből apokaliptikus művek utalnak, mint amilyen a Mózes Mennybemenetele, ahol egy Taxo nevű levita és annak hét fia három napig bójtölnek, majd egy barlangba költöznek, hogy ott haljanak meg, mintsem, hogy megszegjék Isten törvényét,²⁹ vagy az Izaiás Mártíromsága, ahol Izaiást szőr ruhába öltöztött tanítványai követték a pusztába.³⁰

Az aszketizmus legismertebb példái a Második Szentély kései időszakában élt qumráni közösség, az esszénusok, valamint a terapeuták voltak. Az esszénusok között voltak³¹ a Damaszkuszról emigrált és hozzájuk csatlakozott cádokiták³² is.

28 1Makkabeus 2,29-37: (29) Akkor sokan, akik jogot és igazságot kerestek, a pusztába vonultak, (30) és ott maradtak fiaikkal, feleségeikkel meg barmaikkal együtt, mert a baj elhatalmasodott felettük. (31) Hírül vitték akkor a király embereinek és a seregének, amely Jeruzsálemben, a Dávid-városban volt, hogy néhányan, akik megvetéssel illették a király rendeletét, búvóhelyekre húzódtak a pusztában. Erre sokan utánuk nyomultak, (32) és csakhamar el is érték őket. Rájuk támadtak szombat napján, (33) és ezt kiáltották feléjük: „Még mindig ellenálltok? Gyertek ki, cselekedjétek Antióchosz király szava szerint, és életben maradtok!” (34) Ám azok így szóltak: „Nem megyünk ki és nem teljesítjük a király parancsát, hogy megszenteltelensük a szombatot.” (35) Erre megkezdték ellenük a harcot. (36) De azok nem válaszoltak nekik, még csak egy követ sem dobtak feléjük és nem torlaszolták el rejteküket, (37) hanem így szóltak: „Hadd haljunk meg mindnyájan ártatlanul! Tanúnk az ég és a föld, hogy igazságtalanul öltök meg minket.” (38) Erre harcra keltek ellenük szombatnapon, és meghaltak feleségeikkel, gyermekeikkel és barmaikkal egyetemben – közel ezer ember.

29 Mózes Mennybemenetele 9,1–7

30 Izaiás Mártíromsága 2,7–11

31 kb. i. e. 130 – i. sz. 70.

32 A cádokiták: Cádok jeruzsálemi főpap volt Dávid és Salamon idejében. Mielőtt Dávid elfoglalta Jeruzsálemet, a nóbi papok közül származó Ebjátár volt a főpap. Dávid ezután az Úr szövetségládáját Jeruzsálembé vitte. A láda őrzője a korábban ismeretlen Cádók lett, aki egy ideig Ebjátárral együtt látta el tisztségét. Ebjátár azonban kegyvesztetté vált akkor, amikor Adónijjá, Dávid fia palotaforradalom által akarta magához ragadni a hatalmat, és ő Adónijjá mellé állt. Ezért száműzték Anatótba. Cádók viszont Salamon pártján volt, és így ő nyerte el a jeruzsálemi papi tisztség kizárólagos jogát. Ez nagy jelentőségű esemény volt, hiszen Cádók feltehetően jebuszi származású volt, akit a Dávid előtti Jeruzsálem főpappjának (esetleg papkirályának) tartanak, hasonlóan az

Az esszénusokról ír a Damaszkuszi Tekercs, a Holt Tengeri Tekercsek, és Jáchád. Az esszénusokról alkotható kép nem teljesen világos: egyfelől úgy kerülnek leírásra, hogy minden városban nagy számban megtalálhatók,³³ másrésztől Alexandriai Philo és az idősebb Plinius (és maga Josephus is) olyan terminusokkal írják le őket, melyek egy sivatagi közösségre utalnak. Minden valószínűség szerint egyrészt a különböző esszénus rendek be- és felavatott tagjai közösségi és aszketikus életet éltek a sivatagban, ugyanakkor a velük egyetértő, vagy külső tagjaik megtalálható voltak Izrael legtöbb városában, és talán a diaszpórában is. Az esszénusok, akiket idősebb Plinius mutat be,³⁴ a Holt-tenger nyugati partján éltek. A település központját a Qumránban talált romok helyszínére teszik. Az esszénusok kézi munkával tartották fenn magukat, vallási gyakorlatuk közösségi imádkozást, a Biblia tanulmányozását, és mértékletes étkezést is magában foglalta. A teljes jogú tagokat olyan szigorú eskü kötötte, hogy még azok sem törhették meg, akiket kiközösítettek a rendből, és emiatt akár éhen is halhattak. Nem voltak feleségeik, sem szolgálók, bár Josephus Flavius említ egy esszénus csoportot, akik kivételesen házasodtak, kizárólag gyermeknemzés céljából.³⁵

A terapeuták, akikről Alexandriai Philo közvetlenül az esszénusokról írottak után számol be,³⁶ zsidó aszketikus irányzat volt, mely férfiakból és nőkből állt, akik Egyiptomban, a sivatagban, az Alexandria mellett található Mareotis tó partján éltek. Céljukat Alexandriai Philo a görög therapeuo igéből vezeti le, de nem biztos abban, hogy a szó elsősorban „gyógyítót” vagy „imádkozót” jelent-e. Amennyiben az első változat érvényes, úgy az, az „esszénusok” szó arám változatára, ászjágyógyító kifejezésre enged következtetni. Különálló sátrakban laktak, kontemplációnak, imádságnak, dicséretnek, és a hagyományos allegorikus interpretációt követő Bibliatanulmányozásnak szentelve magukat. Minden hetedik napon közösségi imádkozásra és étkezésre gyűltek össze. Más napokon rendkívüli mértékletességet gyakoroltak az étkezésben, így néhányan közülük hetente csak egyszer ettek, és még a szombat megünneplése is olyan egyszerű volt, amilyen csak lehetett. A heti étkezésre úgy tekintettek, mint az áldozati kenyér elfogyasztására – ami a közösség papi jellegére utal. Szertartásaik egyik említésre méltó sajátossága volt a közös éneklés, mely a szombat estét követően egész hajnalig tartott. Az, hogy

1Móz 14,18-20-ban említett Melkizedekhez. A jósiási reform után egyedül Cádók utódai maradtak Jeruzsálemben papok. E jogukat Ezékiel azzal okolja meg, hogy a többiek méltatlanokká lettek a papi tisztség gyakorlására, és ezért csak alantasabb szolgálatokat teljesíthetnek. A fogság utáni idők tudni vélik, hogy Cádók Árontól származik (1Kronikák 5,27kk; 6,35-38; 24,3). Ezzel akarják a Cádóktól származó papok tekintélyét növelni.

33 Josephus Flavius: De bello Iudaico 2,124

34 Id. Plinius Nat. Hist. 5,17

35 Josephus Flavius: De bello Iudaico 2,160

36 Alexandriai Philo: Cont. 2.

milyen kapcsolatban voltak az esszénusokkal, vagy bármely Izráelben működő aszketikus csoporttal, jelenleg nem tisztázott.

Keresztelő Jánost Josephus Flavius nem nevezi aszkétának,³⁷ de az evangélium a hagyományt követve annak tekinti. Márk szerint (1,6) teveször ruhát viselt, sarut bőrszíjjal, sáskán és mézen élt; a Q forrás szerint (a Mátében és Lukácsban közös, nem Márkból származó szöveg alapján) nem evett kenyeret és nem ivott bort,³⁸ ami összehasonlítható a Jeremiás 35,6–10-ben a rehabilitákról mondottakkal. A Lukácsra jellemző anyag inkább azt a benyomást kelti, hogy János egész életében názir volt:³⁹ a sivatagban nőtt fel (Lukács 1,80), és prédikációiban arra buzdította hallgatóit, hogy osszák meg ruháikat és élelmüket a szűkölködőkkel (Lukács 3,11). Bannus, a vadon egy másik aszkétája, akivel Josephus egy bizonyos időt együtt töltött (kb. i. sz. 55.), levelekbe és fakéregbe öltözködött, a természetben meglévő élelemmel táplálkozott, és gyakorta végzett tisztító mosdást éjjel és nappal.⁴⁰ Azon elbeszélés, mely Josephus Flaviusnak: *De bello Iudaico* c. művének ósláv változatában szerepel, és egy erdőben élő vademberről szól, aki összetűzésbe kerül Archelaus ethnarchával, Judea uralkodójával,⁴¹ egyesek szerint lehet, hogy részben Keresztelő János és Bannus portréján alapul. Egy másik szláv adalék szerint⁴² Keresztelő János nem csak a kenyértől és bortól tartózkodott, hanem állatok húsát sem ette meg. Itt valószínűleg az enkratiták (egy II. századi keresztény aszketikus közösség) hagyományának befolyása érzékelhető, akik nem ettek húst és nem házasodtak. A „sivatag aszketizmus” bizonyos formái a Második Szentély korszakának vége felé, valószínűleg abból a magatartásból eredtek, melyet a szent háborúban résztvevők vállaltak magukra a Bibliában.⁴³ Ez jelenik meg egyes qumráni szövegekben is, így a Háborús tekercsben.

1.4. A középkori zsidó filozófia

A középkori zsidó vallásfilozófusok az aszketizmus talmudi megközelítésének általános elveit követték. Szaádja Gaon,⁴⁴ *A Hiedelmek és vélemények* c. könyvében⁴⁵, az ideális életről vallott különböző felfogások között említi meg az aszketizmust. Véleménye szerint elfogadhatatlannak, mint megfelelő életvitelt, mivel

37 Josephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 18, 116–9.

38 Lukács 7,33; Máté 11,18

39 Lukács 1,15

40 Josephus Flavius: *Vita* 11–12.

41 Josephus Flavius: *De bello Iudaico* 2, 110–111.

42 Josephus Flaviusnak: *De bello Iudaico* 2, 168.

43 Deuteronomium 20

44 Szaadja ben Jozsef Gaon (882–942)

45 Szaadja ben Jozsef Gaon: *Hiedelmek és vélemények* 10.

ha mindenki ezt gyakorolná, az emberiségnek a kipusztulásához vezetne a földről. Ez ellentétes lenne Isten akaratával, mely szerint a világ az ember által legyen benépesítve. Szaádjá Gáon kijelenti, hogy az ember testből és lélekből áll, ezért mindkettővel törődni kell.

Báchjá ibn Páqudá,⁴⁶ A szív kötelességei c. művében meghatározza a rendszeres böjt és egyéb aszketikus gyakorlatoknak egyfajta mértékét, mely elengedhetetlenül szükséges az etikai tökéletesség megvalósításához.⁴⁷ Selomo ben Judá ibn Gábirol⁴⁸ miközben nem pártolja közvetlenül az aszketizmust, egy neoplatonista filozófiával kompatibilis tanítást vezet be, mely szerint az aszketizmusnak egy helyes mértéke jelentős jutalommal jár. Selomo ibn Gábirol szerint az emberi lény lélek, és az emberi életnek a célja a lélek előkészítése a saját elemével való egyesülésre. Ezért az embernek fizikai étvágyát az értelem uralma alatt kell tartania.⁴⁹

Judá Hálévi⁵⁰ a Kuzári c. művében a megigazult embert úgy mutatja be, mint aki személyiségének minden részletében megadja az annak kijárót. Így határozottan ellene van azon felfogásnak, miszerint a testi önmegtartóztatás önmagában erényes cselekedet lenne. „A mi vallásunk”, mondja Judá Hálévi, „Megosztott a félelem, a szeretet és az öröm között, amelyeknek mindegyikén keresztül megközelíthető az Isten. A te bünbánatod egy böjt napján nem tetszik jobban Istennek, mint a te örömöd a szombaton vagy az ünnepnapokon, amennyiben annak végeredménye az odaadó szív.”⁵¹

Az aszketizmus leginkább hangsúlyozott formája a középkori zsidó filozófusok közül Ábrahám bár Chijjától⁵² származik, aki a szexuális önmegtartóztatást ideális valaminek tekintette.⁵³ Ezt a nézetet azonban élesen kritizálta az Iggeret há-Kodes c. értekezés, melyet Mose ben Náhmánidesnek⁵⁴ tulajdonítanak. Ebben a szerző a misztikus töltésű szexuális aktust az ember magasrendű tevékenységként magasztalja, amennyiben azt megszentelt szándékok vezetik.

Mose ben Máimon⁵⁵ hozzáállása következetes marad saját „középut” filozófiájához. A kontemplatív és erényes élet értékének hangsúlyozása magával vonná a földi élvezetek lekicsinylését. Mose ben Máimon felszólal a másik véglet, a teljes

46 Bachja ben Jozsef ibn Paquda (XI. sz. második fele)

47 Bachja ben Jozsef ibn Paquda: A szív kötelességei 9.

48 Juda ibn Gabirol (1020–1057)

49 Selomo ben Juda ibn Gabirol: Tikkun Middot ha-Nefes

50 Juda Halevi (1075–1141)

51 Judá Hálévi: Kuzari 2,50; 3,1.

52 Abraham bar Chijjától (+1136)

53 Abraham bar Chijja: A szomorú lélek meditációi. (Meditation of the Sad Soul, 1969. 133.)

54 Mose ben Nahmanides (RaMBaN) 1194–1270

55 Mose ben Maimon: (Rambam – Rabbi Mose ben Maimon) 1135–1204

önmeztartóztatás ellen is. A téma tárgyalásakor, a Talmud Ávot traktátusához írt bevezetőjében, valamint a Misná Tóra-ban⁵⁶ hangsúlyozza, hogy a Tóra nem kívánja az embertől az élvezetektől való megtartóztatást. Isten nem az ember testének ellensége. Az arany közép olyan életvitelre hív, mely egyaránt tartózkodik a túlzott élvezethajszolástól, és a túlzott önmeztartóztatástól is.

Bár némelyek számára – bizonyos esetekben – a szélsőséges önmeztartóztatás is jótékony hatással lehet morális magatartásuk megerősítésére, ez mégsem lehet általános életviteli program. Ezen elvonás, megfosztottság ugyanúgy működik, mint egyes orvosságok, melyek jótékony hatásúak bizonyos betegségek esetében, de kárt okoznak az egészséges embernek. Ábrahám ben Mose ben Máimon⁵⁷ pozitív véleményt fogalmazott meg az aszketizmusról arabul írt munkájában, a Kifáját al-Ábidin-ban,⁵⁸ melyben filozófiája a szufi nézetekre emlékeztet.

Talán Mose Chájjim Luzzatto⁵⁹ foglalta össze a legjobban az aszketizmussal kapcsolatos különböző meglévő zsidó felfogásokat. A Mesillát Jesarim c. munkájában kimutatja⁶⁰, hogy míg egy személy számára helyénvaló, hogy a fölösleges élvezeteket határok közé szorítsa annak érdekében, hogy megelőzze jelleme károsodását, helytelen és bűnös megfosztania magát az örömtől, amikor az szükségtelen szenvedést hoz magával, és kárt okoz a személy testi és szellemi egészségében.

2.1. Betulá

A bibliai betulá szót rendszerint szűznek fordítják le, mégis – nem jogi értelemben – jelentése kétséges, inkább jelenthet egy életkort, mint egy fizikai állapotot. A rokon akkád szó, a bátultu (hímnem: bátulu), és az ugarit btl „egy serdülő, eladósorban lévő, leány”. Az, hogy egy nő, akit így hívnak, nem feltétlenül virgo intacta, bizonyítja egy ugarit mítosz elbeszélése Báál szexuális érintkezéséről Ánát istennővel, aki a megtisztelő btl jelzöt viseli.⁶¹ Egy Nippurból való arám varázsló szövegben van egy utalás egy betultá-ra, aki „terhes, de nem tud szülni”.⁶² A betulá hímnemű párja a Bibliában gyakran a báhur, „fiatal férfi”.⁶³ A betulá szó

56 Mose ben Maimon: Ávot 4.; Misné Tóra Deot 3.

57 Ábrahám ben Mose ben Maimon (1186–1237)

58 Ábrahám ben Mose ben Maimon: Kifajat al-Abidin. Összefoglaló útmutató Isten szolgálai számára. héber kiadása, 1965.

59 Mose Chájjim Luzzatto – RaMHaL (1707–1746)

60 Mose Chájjim Luzzatto: Mesillat Jesarim 13. fej. végén (angolul: The Path of the Upright) – héber szöveg és introdukció: Kaplan M. M. 1936, 1964. 2.

61 Pritchard, Texts, 142.

62 Montgomery, in bibl. 13:9, p. 178

63 pl. Jeremiás 31,12 (13), és Ámosz 8,13 – vö. Joel 1,8, ahol egy betulá siránkozik a menyasszonyáért

egymást váltja a némileg szinonim, kort meghatározó álmá szóval, mely szintén egy fiatal nő megjelölésére szolgál. Így a Genesis 24,16.43-ban, Rebekát először betulának, majd egy álmának nevezik. A két szó pontosan ugyanilyen váltakozása jelenik meg egy ugarit szövegben is⁶⁴. Az álmá, az Izajás 7,14 kétezzer éves félreértése ellenére, „Íme a szűz fogan...”⁶⁵ semmiben nem utal a kérdéses nő szüzességére. Az egyetlen mód, hogy a „szűz” szó világos értelmet nyerjen, a negatív úton történhet: pl. a sumér és akkád irodalom „virágától nem megfosztott”, „nem tapasztalt”, „nem megnyitott”, és „aki férfit nem ismert” terminus technikusokat használt. Rebekka leírása hasonló,⁶⁶ akit először egy betulának, „fiatal nőnek”, és később „akit férfi nem ismert”-nek mond a bibliai szöveg.⁶⁷ Jogi értelemben azonban, a betulá szigorú értelemben vett szüzet jelent, ugyanezt jelenti a batultu kifejezés is bizonyos akkád jogi kontextusban.

2.2. A Tórá

A nő szüzessége pénzügyi és morális jelentőségű valami volt. Egyértelmű, hogy magasabb menyasszonyi díjat kellett fizetni a leány apjának egy szüzeit, mint egy nem szüzeit (mohár betulot), vagyis azért a kiváltságért, hogy feleségül vehessék. A bibliai törvények foglalkoznak azokkal a jogvitákkal, melyek a szüzesség pénzügyi és morális ára körül felmerülhetnek:

2.2.1. Exodus 22,15–16⁶⁸

Az a férfi, aki elcsábít egy szüzet, aki még nincs eljegyezve, feleségül kell vennie az ún. jegyepénz megfizetésével. Ha az apa nem akarja férjhez adni a lányát egy csábítóhoz, akkor is ki kell fizetnie az apának járó összeget „a szüzekért járó jegyepénz”-nek megfelelően. Mindkét esetben az apa kompenzálva van pénzügyi veszteségeiért. Egy nem házas lány elcsábítására vonatkozó hasonló törvény található az ún. Közép Asszír Törvényekben,⁶⁹ ahol a csábítónak a héber mohár betulot-nak, akkádul sim bātultī, „a szüzek árának” megfelelő összeget kell megfizetnie. Itt ugyanúgy, az apa nem köteles házasságra adni a lányát egy csábítónak.

64 Shalom M. Paul: Betulah. Encyclopaedia Judaica CD-ROM, 1992.

65 LXX: párthenosz, „szűz”

66 Genesis 24,16

67 Bírák 21,12

68 Exodus 22,15-16: (15) Ha valaki elcsábít egy szüzeányt, aki még nincs eljegyezve, és vele hál, akkor jegyajándékkal jegyezze el magának feleségül. (Deuteronomium 22,28-29), (16) De ha az apja semmiképpen sem akarja hozzáadni, akkor annyi pénzt kell fizetni, amennyi a hajadonok jegyajándéka szokott lenni.

69 Közép Asszír Törvények A,55. in. Pritchard, Texts, 185.

A törvény tartalmaz egy pótzáradékot, mely hiányzik a bibliai megfelelőjéből: „Az apa úgy bánik a lányával, ahogy akar”, azaz úgy büntetheti meg, ahogy jónak látja.

2.2.2. Deuteronomium 22,28–29⁷⁰

A férfi, aki megerőszakol egy még nem eljegyzett szüzet, 50 ezüst sékelt kell fizetnie (később ezt tartják a szüzek árának), majd kötelezve lesz feleségül venni a lányt, és megfosztják a válásra vonatkozó minden későbbi jogától. Hasonlóan, a Közép Asszír Törvényekben, miután a törvény leírja a fiatal nő fizikai állapotát, és a különböző helyeket, ahol a sérelem megtörténhetett, a vádlottól – ha nem házas – megköveteli, hogy fizesse meg a szűz árát, vagyis vegye feleségül a lányt, és jogvesztetté legyen a válást illetően. Az apának ebben az esetben, miután megkapta a pénzügyi kártérítést, joga van kiházásítani a leányt ahhoz, akihez akarja. Ha a vádlott házas, az apa úgy dönthet, hogy hozzá adja a lányt.

2.2.3. Deuteronomium 22,23–27⁷¹

Abban az esetben, ha egy férfi szexuális kapcsolatot létesít egy eljegyzett szűzzel, meg kell állapítani, vajon a lányt kényszerítették-e, vagy önként egyezett bele. Hasonló törvényekkel találkozunk a Közép Asszír és Hettita Törvényekben.⁷² Ha a sérelem városban történt, mindkettőjüket halálra kell kövezni. A Biblia szövege kimondja:⁷³ „Ha valamely szűzlányt eljegyez egy férfi, s valaki a városban találkozik és hál vele, akkor vidd ki mind a kettőt az illető város kapujához, s kövezd agyon: a lányt, mert nem kiáltott, noha benn volt a városban, a férfit, mert megalázta felebarátjának feleségét, távolítsd el a gonoszságot magad közül.” Amennyiben azonban nyílt terepen történt a sérelem, az megerőszakolásnak bizonyul, és csak a férfit kell megölni. Ami a sérthetlenséget illeti, arról el kell mondani, hogy egy eljegyzett szűz olyan, mint egy feleség: bármelyiknek megsértése ha-

70 Deuteronomium 22,28-29: (28) Ha valaki egy el nem jegyzett szűz lánnyal találkozik, megragadja, és vele hál, és rajtakapják őket (2Móz 22,15-16), (29) akkor az a férfi, aki vele hált, adjon a lány apjának ötven ezüstöt, a lány pedig legyen a felesége, mivel erőszakot követett el rajta; nem is szabad elbocsátania egész életében.

71 Deuteronomium 22,23-27: (23) Ha valaki a városban találkozik egy jegyben járó szűz leánnyal, és vele hál, (24) vigyék ki mindkettőjüket annak a városnak a kapujába, és kövezzék őket halálra! A lány azért, mert nem kiáltott a városban, a férfit pedig azért, mert erőszakot követett el a más asszonyán. Így takarítsd ki a gonoszságot a magad köréből! (25) De ha a mezőn találkozik egy férfi egy jegyben járó lánnyal, és megragadja a férfit, és vele hál, akkor csak a férfinak kell meghalnia, aki vele hált. (26) A lányt azonban ne bántásatok, mert a lánynak nincs halálos vétké. Olyan dolog ez, mint amikor valaki rátamad embertársára, és meggyilkolja azt. (27) Hiszen a mezőn találkozott vele; ha kiáltott is a jegyben járó lány, nem volt, aki megszabadítsa.

72 Közép Asszír Törvények, A,55. és Hettita Törvények 197–8. in. Pritchard, Texts, 196.

73 Deuteronomium 22,23-24

lálós vétek. Az Esnunna Törvényei és a Hammurapi Törvényei ehhez hasonlóak, mindkettő halálbüntetést ír elő a szüzek megerőszkolásáért, akik a törvény szerint házasság tekintendők.⁷⁴

2.2.4. Deuteronomium 22,13–22⁷⁵

Amennyiben egy férfi azzal vádolja a feleségét, hogy nem volt szűz a házasságkötéskor, a lány szüleinek bizonyítékot kell szolgáltatniuk leányuk szüzességéről a vének előtt a város kapuinál. Ha hamisan megrágalmazta feleségét, megkorbácsolják, 100 sékelre büntetik, és megfosztják minden válási jogától. Ezen nagy büntetés megfelel a vád súlyának, mely a lány megkövezéssel történő kivégzését vonta volna maga után, ha igaznak bizonyulnak vádjai, azaz, ha a lány vétkezett volna, még mialatt az apja házában volt. Az ókori kelet ékírásos törvényei hasonló módon ítékeztek.⁷⁶

A szűz romlatlan tisztaságának értéke tükröződik vissza a Leviticus 21,13-ban⁷⁷ lévő szabályban, miszerint a főpap csak a népéből származó szüzet vehet el feleségül⁷⁸. Az Ezékiel 44,22⁷⁹ minden papot arra kötelez, hogy szüzet vegyen feleségül – vagy egy pap özvegyét –, akinek izraelitáknak, zsidónak kellett lenni.

74 Esnunna Törvényei 26. in. Pritchard, Texts, 162.) és Hammurapi Törvényei 130. in. Pritchard, Texts, 171.

75 Deuteronomium 22,13-22: (13) Ha valaki feleséget vesz, és bemegy hozzá, de azután meggyűlöli, (14) és álnokul megvádolja, rossz híret terjeszti, és ezt mondja: Feleségül vettem ezt a nőt, de amikor bementem hozzá, nem találtam szűznek, (15) akkor fogja a lány apja és anyja a lány szüzességének a bizonyítékait, és vigyék a város vénjeihez a kapuba. (16) Mondja ezt a lány apja a véneknek: Feleségül adtam lányomat ehhez az emberhez, de meggyűlölte, (17) és most álnokul azzal vádolja, hogy nem találta szűznek a lányt, pedig itt vannak lányom szüzességének a bizonyítékai. Ezután terítsék ki a ruhát a város vénjei elé. (18) A város vénjei pedig fogják meg azt az embert, és büntesék meg. (19) Bírásolják meg száz ezüstre, és adják azt a lány apjának, mert rossz híret terjesztette egy izraeli szűznek. A nő maradjon a felesége, és nem szabad elbocsátania egész életében. (20) De ha igaz volt a vád, és a lány nem volt szűz, (21) akkor vigyék a lányt apja házában a bejáratához, és kövezzék halálra a város férfijai, mivel gyalázatot követett el Izráelben azzal, hogy paráználkodott apja házában. Így takarítsd ki a gonoszt a magad köréből! (22) Ha rajtakapnak valakit, hogy férjjes asszonnal hál, mindkettőjüknek meg kell halniuk: a férfinak is, aki az asszonnal hált, meg az asszonnak is. Így takarítsd ki a gonoszsgot Izráelből! (3Mózes 20,10; János 8,5)

76 Hammurapi Törvényei 131-132. in. Pritchard, Texts, 171., és Közép Asszír Törvények, A,17. in. Pritchard, Texts, 181.

77 Leviticus 21,13: Szűz lányt vegyen feleségül (ti. a főpap)

78 Rasbam kommentárja Leviticus 21,13.

Samuel ben Meir (Rasbam 1080/85–1174), Biblia- és Talmud-magyarázó.

79 Ezékiel 44,22: Özvegyet és férjétől eltaszított asszonyt ne vegyenek feleségül (ti. a papok), hanem szüzeket vegyenek el Izrael házában ivadékából, vagy olyan özvegyet, aki paptól maradt özvegyen.

2.3. Tórán kívüli szentírási szövegek

Az, hogy a szüzeknek különösen kívánatosak és szexuálisan vonzóak voltak, számos Tórán kívüli szentírási részletből kitűnik. Lót megpróbálja lecsendesíteni a szodomiták örületét azzal, hogy felajánlja nekik lányait, akiknek szüzességét a szöveg kiemelt módon felemlíti⁸⁰. A tömegmészárlásokban csak a szüzek lettek megkímélve, hogy aztán rabszolgáknak vagy feleségeknek vigyék el őket⁸¹. Josephus Flavius a 2Sámuel 13,18-at⁸² magyarázva elmondja, hogy „az ősi időkben a szüzek hosszú ujjú tunikákat hordtak, melyek bokáig értek, hogy ne legyenek felfedve.”⁸³

A tisztaságnak és a morális értéknek alakjaként, a betulá, a „lány”, országok és népek megszemélyesítésére is szolgált a költészetben – sokszor „valakinek a lánya”-ként (asszony) értelmezve (bát); pl. Jeremiás siralmi 2,13⁸⁴: „betulát bát-Cijjon – Sion szüz leánya”.⁸⁵

2.4. A Tálmutd és a háláchá

A háláchában a szüz nem feltétlenül egy fiatal lány, akinek a hímenje⁸⁶ még érintetlen. Egy leány szüznek tekinthető megrepedt hímennel, és nem szüznek tekinthető érintetlenül is. Az első eset Rábbán Gámálielel és Rabbi Eliezer szerint arra vonatkozik, ha ezt a lány állítja, illetve bizonyítja, a második pedig az esetleges beszakadás, sebesülés miatti történés Rabbi Josuá ben Hánániá szerint. A Talmud Ketubbót traktátusa ebben az esetben a „mukkát” kifejezést használja: „megsebesítve egy fadarab által”.⁸⁷

80 Genesis 19,8: Van két leányom, akiknek még nem volt dolguk férfival, kihozom hozzátok, és tegyetek velük, amit jónak láttok. De ezekkel az emberekkel ne tegyetek semmit, mivel hajlékom oltalma alatt vannak!

Birák 19,24: Itt van az én hajadon lányom, meg a férfi másodfelesége, kihozom őket, erőszakoskodjatok azokkal, és tegyetek velük, ami nektek tetszik, de ezzel a férfival ne kövessetek el ilyen gyalázatos dolgot!

81 Numeri 31,18: De hagyjatok életben minden leánygyermeket, aki még nem ismeri a férfival való hálást.

Birák 21,12: Találtak azonban Jábés-Gileád lakosai között négyszáz hajadon leányt, akiknek még nem volt férfival dolguk, nem háltak senkivel. Ezeket elvitték a silói táborba, amely Kánaán földjén volt.

82 2Sámuel 13,18: Támáron tarka ruha volt, mert ilyen köntösbe szoktak öltözni a király szüz lányai. A szolgálta kivezette őt az utcára, és bezárta utána az ajtót.

83 Josephus Flavius: Ant. 7,171

84 Jeremiás siralmi 2,13: Kihez mérjelek, kihez hasonlítsalak, Jeruzsálem leánya? Milyen példával vigasztaljalak meg, Sion szüz leánya? Romlásod nagy, mint a tenger, ki gyógyíthat meg?

85 A genitivus itt magyarázó szerkezet, mint pl. „nehár Perát – Eufrátesz folyó”.

86 szüzhártya

87 Ketubbót 1,7

Másrészt csak arra a lányra vonatkozik a szüzesség törvényi esete, akitől az eljegyzés után váltak el. Amennyiben a házasságkötés után váltak el tőle, vagy akkor özvegyült meg, még ha nemi aktus nem is történt meg, a törvény szerint nem tekinthető szűznek⁸⁸. A Toszeftában található állítás⁸⁹ sem pontos, miszerint egy szűz az, „aki soha nem közösült”. A pedofília esetében, pl. egy kislánnyal való közösülés, aki kevesebb, mint három éves és egy napos, nem érvényteleníti a lány szűzi státusát, mivel ebben az esetben a hímen újránő, és az egész pusztán annyinak tekintendő a Niddá traktátusának szövegmegfogalmazása szerint, mint „ujjal döfni a szembe”.⁹⁰ Egy nő, akit idegen katonaság, vagy felszabadított rabszolgánő ejtett fogságba, nem volt szűznek tekintendő, mivel tényként feltételezhető, hogy ilyen körülmények között őt megerőszakolták, vagy elcsábították. Egy nem szűz törvény szerinti alkalmatlansága abból látszik, hogy az ő ketubbá-ja, házasságlevele csak 100 zuz⁹¹, a szűzé pedig 200 zuz,⁹² A papok a Második Templom időszakában már 400 zuz ketubbá-t vezettek be, melyet a rabbik nem elleneztek.⁹³ Fontos az a tény is, hogy aki nem volt szűz nem mehetett feleségül főpaphoz.⁹⁴

A Misna szerin egy szűz házasságkötésére szerdán szokott sor kerülni azért, hogy ha nem találták szűznek, a megsértett vőlegény azonnal beadvánnyal fordulhasson a bét din-hez,⁹⁵ mely rendszerint csütörtökön ülésezett.⁹⁶

88 Ketubbót 1,2,4

89 Seviit 3,5

90 Niddá 5,4

91 A zsidó házasságlevél a ketubá arám nyelvű volt, mivel ez volt akkor a mindennapi érintkezés nyelve és fontos volt, hogy a házaspárok tudják jogaikat és kötelességeiket. Ma – tradicionális okokból – változatlanul arameus a ketubá nyelvre de szokás lefordítani a chupa alatt héberre vagy bármely más nyelvre, amit a házasulók értenek. A Ketuba kezdő része elmondja, hogy: „Ezen és ezen a napon, itt és itt, azt mondta x.y. úr (a vőlegény) x.y. úr fia, a menyasszonynak, x.y. lányának: légy a feleségem Mózes és Izrael törvényei szerint. Én pedig Isten segítségével dolgozok és ellátlak, megbecsüllek, megadom minden szükségletedet, ahogy azt a zsidó férfiak szokták tenni becsülettel. Megadom a mátkapénzt (móring = mőhár) 200 zuz értékben, ahogy az a Tóra szerint neked jár...” A zsidó házasságlevél a ketubá arám nyelvű volt, mivel ez volt akkor a mindennapi érintkezés nyelve és fontos volt, hogy a házaspárok tudják jogaikat és kötelességeiket. Ma – tradicionális okokból – változatlanul arameus a ketubá nyelvre de szokás lefordítani a chupa alatt héberre vagy bármely más nyelvre, amit a házasulók értenek. A ketuba kezdő része elmondja, hogy: „Ezen és ezen a napon, itt és itt, azt mondta x.y. úr, (a vőlegény) x.y. úr fia, a menyasszonynak, x.y. lányának: légy a feleségem Mózes és Izrael törvényei szerint. Én pedig Isten segítségével dolgozok és ellátlak, megbecsüllek, megadom minden szükségletedet, ahogy azt a zsidó férfiak szokták tenni becsülettel. Megadom a mátkapénzt (móring = mőhár) 200 zuz értékben, ahogy az a Tóra szerint neked jár...” 200 zuz (200 dinár), összetétele: 7/8-a bronz, 1/8-a ezüst volt.

92 Ketubbót 1,2

93 Ketubbót 1,5

94 3Mózes 21,13: Szűz lányt vegyen feleségül (ti. a főpap)

95 három tagú vallási bíróság

96 Ketubbót 1,1. Később szokássá vált, hogy előbbre hozzák a házasságkötés napját, és kedden kössék meg. Ezzel akarták ellentételezni a jus primae noctis-t, melyet a helyi kormányzó gyakorolt.

A bizonyíték arra vonatkozóan, hogy esküvője napján „a házasságra ” hinumában vagy „egy hordszékben” vagy „fátyol alatt” ment,⁹⁷ vagy hümenájosz kísérette (menyasszonyi dal), vagy kibontott hajjal volt, vagy „sült kukoricát osztogattak szét”, elegendő volt annak alátámasztására, hogy házasságkötésekor a lány szűz volt,⁹⁸ mivel ezeket a ceremóniákat csak szűzekkel végezték el. A természetellenes közönség nem érintette a lány szűzi státusát.⁹⁹

3.1. A coelibatus¹⁰⁰

A házasság szándékos visszautasítása teljesen idegen a judaizmustól. Coelibatusban élőkre alig található utalás a Bibliában és a Talmudban, és nincs egyetlen középkori rabbi sem, akiről úgy tudnánk, hogy coelibatusban élt¹⁰¹. A coelibatus követelményei nem voltak belefoglalva sem a názirokra¹⁰² vonatkozó önmegtágadó cselekedetek sorába¹⁰³, sem azokba a kötöttségekbe, melyek a papságra vonatkoztak¹⁰⁴. A coelibatus a zsidóságban szigorúan vett szektás cselekedetnek számított. Josephus Flavius az esszénusok némelyikének tulajdonítja¹⁰⁵. Kivétel egyetlen

97 Ketubbót 17b

98 Ketubbót 2,1

99 Kiddusin 9b; Rási hozzáfűzött magyarázata; és Maimóni: Jád, Isszurei Bia 3,6

100 coelibatus = caelibatus – nőtlenség; celebs – nőtlen, özvegy vagy fiatal férfi; caelebs vita – egyedül élő, magányos; caelebs platanus – platánfa, melyre nem szoktak szőlőt felfuttatni, tehát „nem párosodott” vele

101 ld. L. Loew, Gesammelte Schriften, 2 (1890), 112; 3 (1893), 29ff.

102 názir: A názirok Istennek szentelt férfiak vagy nők voltak, akik valamilyen okból meghatározott időre fogadalmat tettek arra, hogy a szokásostól eltérő módon és mértékben szolgálnak Istennek. Életmódjukat, magatartásukat a Tóra pontosan szabályozza (Numeri 6, 1-21). A názirfogadalom kötelező tartózkodást jelent a szőlőtől és a szőlőből készült étel, italtól; eltűnt a borotva használatától, valamint a halott érintésétől. A tilalmak megszegésével a törvény csak az utóbbi esetben számol: a váratlan haláleset miatt tisztátalaná lett názirnak a megtisztulás és újrakezdés lehetőségét biztosítja (Numeri 6,9-12). A názirság idejének leteltével pontosan előírt áldozatokat kell bemutatni. Ezek sorába tartozik a haj lenyírása s a lenyírt hajnak a hálaáldozati oltáron való elégetése. A Törvény előírásai mintegy a názirság kereteit jelentették. Ezekon túl minden názirnak egyéni fogadásai voltak. A törvény csak meghatározott időre szóló názirfogadalomról tud, a gyakorlatban előfordult egész életre szóló fogadalom is: Sámson és Sámuel szülei egész életükre az Úrnak szentelik (Bírák 13; 1Sámuel 1,11). Ámosz 2,11-12 a názirokat a prófétákkal együtt említi s ez arra enged következtetni, hogy jelentős „közéleti” szerepük volt a választott nép életében. A názireusi gyakorlat az újszövetségi korban tovább élt. A farizeusi tanítás 30 napban állapította meg a minimális időt. Keresztelő János egész életére szólóan názirnak látszik (Lukács 1,15), bár csak a bortól való tartózkodás volt életmódjának jellemzője. Priscilla és Akvila názirsága esetében (Cselekedetek 18,18) nem tudunk a hajnak a Templomban való levágásáról és az áldozatbemutatásról. Pál Jeruzsálemben názirokkal került kapcsolatba (Cselekedetek 21,23-26).

103 Numeri 6,1–21

104 Leviticus 21,1–15

105 Josephus Flavius: De bello Iudaico 2,120–21

elszigetelt eset, a talmud-tanító, Simeon ben Ázzái¹⁰⁶ esete, aki coelibátusát a következő szavakkal magyarázta: „Az én lelkem a Törvényt szereti, a világot mások akarják folytonossá alakítani.”¹⁰⁷

A zsidó Törvény, gondolkodásmód és élet normája jól körülírható, ábrázolható a Sulchán Áru¹⁰⁸ házasságról szóló szakaszának nyitó záradékában: „Minden férfi köteles megházasodni annak érdekében, hogy teljesítse a gyereknemzés kötelességét; és bárki, aki nem elkötelezett a faj szaporítása iránt, olyan mintha vért ontana, kisebbitené az isteni képmást, és előidézné, hogy az Örökkévaló Jelenléte eltávolodjon Izráeltől.”¹⁰⁹ A Törvény még fel is hatalmazza a bíróságokat, a bét dint¹¹⁰ arra, hogy kötelezzenek egy férfit a házasságra, ha még nőtlen, miután betöltötte a 20. évét.¹¹¹ A Középkortól fogva azonban ilyen kötelezvényt nem gyakoroltak.¹¹² Kivétel csak az lehet, ha valaki ragaszkodik a Tóra tanulmányozásához, miként Simeon ben Ázzái. Csak ebben az esetben „lehet neki megbocsátani azt, hogy elutasítja a házasságot, és akkor is csak akkor, ha szexuális vágyait kontrollálni tudja.”¹¹³

A coelibatus zsidó ellenzése elsősorban a „szaporodjatok és sokasodjatok” pozitív parancsán alapul, mint az élet át- és megörökítésének alapvető kötelességén, azon a kötelességen, mely a születésszabályozáshoz való zsidó hozzáállást is motiválja. Másodsorban, a coelibatus összeegyeztethetetlen a teremtés zsidó felfogású rendjével, melyben a férfi igazából csak egy fél emberi lény, addig, amíg nem házasodik. Ezen felfogás szerint: „Aki feleség nélkül él, öröm nélkül, áldás nélkül..., béke nélkül él.”¹¹⁴ Harmadsorban, a judaizmus távolról sem tekinti a coelibatust az

106 II. sz. elején élt tannaita

107 Jevámót 63b

108 A Sulchan Aruch (Terített asztal) törvénykódex, amelyet Jozsef Káro és tanítványi köre állított össze a XVI. században a török birodalom illetve Erec Jisráél (Cfát) területén.

109 Sulchan Aruch EH 1,1

110 Bét din: A Törvény háza kifejezéssel jelölik ma is a rabbinikus bíróságot. Eredete a Szentély fennállásának idejére megy vissza, mikor 3, 23 és 71 tagú bíróságok voltak. Ma a magánjogi pereket nemigen viszik bíróság elé, ellenben a (legalább) háromtagú Bét-din elé kerül a get, a chalice, a prozeliták felvétele, etc. A nyelvhasználat „Bét din cedek”-nek nevezi: az igazság törvényháza. Elnökét Rós bét din-nek vagy av bét din-nek – a törvényhozás fejének vagy atyjának nevezik. Ez rendszerint a főrabbi. A Bét din tagjai rabbikból, tanultakból kerülnek ki. Szokott a Bét din választott bíróság gyanánt is szerepelni. Ítélete megfellebbezhetetlen. Ezen választott bíróság elé vitt ügyet din-Tóra-nak nevezik.

111 Sulchan Aruch 1,3

112 Id. Isserles megjegyzését e kérdéshez (in., Immanuel Jakobovits: Celibacy. Encyclopaedia Judaica CD-ROM 1992). Moses ben Israel Isserles (1525 vagy 1530–1572), lengyel rabbi, jelentős haláchikus szerző volt.

113 Id. Isserles megjegyzését e kérdéshez – in. Immanuel Jakobovits: Celibacy. Encyclopaedia Judaica CD-ROM 1992.

114 Jevámót 62b, az 1Mózes 5,2 alapján

életszentség elérése szolgáló eszközének, sőt, inkább a személyes megszentelődés akadályának látja. Ezt jól illusztrálja a kiddusin (megszentelődés) kifejezésnek a házasságkötésre való használata, mely így házasságkötést is jelent, valamint az a követelmény, hogy a főpapnak házas embernek kell lennie,¹¹⁵ különösen akkor, amikor a Szentek Szentjében, a legszentebb napon teljesít szolgálatot.¹¹⁶ Hasonló okokból, nem házas személyek nem tölthetnek be bizonyos vallási közhivatalokat, nevezetesen, nem lehetnek bírák főbenjáró esetekben,¹¹⁷ valamint nem lehetnek zsinagógai felolvasók¹¹⁸ Zsidó moralisták mindig is támogatták a szigorú önmegtartóztatást, és alkalom adtán még az askézis bizonyos mértékét is, de nem bátorították a coelibatust, vagy a monasztikus életformának bármilyen változtatát. Van kivétel és szimpátia is, így pl.: Báchjá ben Joseph ibn Páqudá;¹¹⁹ Ábrahám bar Chijjá;¹²⁰ vagy Ábrahám Mose ben Máimon¹²¹ részéről. Ezekben az írásokban azonban nyomokban sem lehet fellelni a házasságnak az elítélését, vagy abban valamiféle ördögi vonásnak a felfedezését. Azt a nézetet, hogy valami erkölcstelen van a házasságban Nahmanides¹²² egy külön traktátusban már a XIII. században cáfolta.¹²³

4.1. Monogámia

A monogámia egy olyan etikai norma és szokásrendszer, valamint társadalmi és vallási intézmény, mely gyakran törvényileg szankcionált valami. Eszerint egy személy egyszerre csak egy személlyel lehet házas. A poliandria a többférjűség teljesen tiltva volt a bibliai törvényben.

A Biblia nem korlátozza a férfi jogát abban, hogy egy feleségnél több felesége legyen. Számos momentumról számol be, amikor egy férfinak több felesége (és ágyasa) volt, mely elterjedt szokás volt az ókori Közel-Keleten. Úgy tűnik azonban, hogy gazdasági okok miatt, a legtöbb férfi nem gyakorolta a poligámiát, sőt a

115 Leviticus 21,13: A főpap „szűz lányt vegyen feleségül”.

116 Jómá 1,1 a 3Mózes 16,6.11.17-re alapján

117 Szánhedrin 36b

118 Sophrim 14,17 – Oráh Chájim 53,9 Jacob ben Aser (1270?–1340) háláchista. Turim c. művének első része az Oráh Chájim.

119 Bachjá ben Joseph ibn Paquda (a XI.sz. második felében), morálfilozófus; műve: Hovot ha-Levavot 193.

120 Abraham bar Chijja (1065-1136), spanyol filozófus, matematikus; műve: Egy szomorú lélek meditációja 133.

121 Abraham Mose ben Maimon (1186–1237), az egyiptomi zsidó közösség vezetője, filozófus, Mose ben Maimon egyetlen fia; műve: A tökéletesség útja 249, 265, 279.

122 Rabbi Moses Ben Nahman 1194–1270 – RaMBaN – Nahmanides

123 bővebben: H.Graetz: A zsidók egyetemes története. 1907.

bigámiát sem. Valójában a gyakorlat monogámabb volt, mint az elmélet. A teremtés történetet (Genesis 2.fej. – „oldalborda”), és a Példabeszédek utolsó fejezetét alátámasztó ethosz („éset hájil” – a derék asszony dicsérete) monogám. A helyzet a Második Szentély időszakában megváltozott. A gazdasági tényezőkön kívül, – melyek még inkább alapot nyújtottak a monogámiához, mint az Első Templom idején – a férj és a feleség közötti kölcsönös hűség felfogása gyökereződött meg. Néhány férfi a feleségével kötött kifejezett egyezmény miatt tartózkodott attól, hogy több feleséget vegyen el. A babilóniai és asszír dokumentumokban fennmaradt ilyen egyezmények megtalálhatók az Elephantine dokumentumokban is.¹²⁴ A bigámia és poligámia, bár csökkenő mértékben, elsősorban a hellenisztikus zsidóság körében volt gyakorlat,¹²⁵ de említésre kerülnek a háláchában is¹²⁶, és előfordultak még a zsidóság bölcseinek és tanítóinak családjaiban is.¹²⁷ Bigámiára néha egy leviratus házasság,¹²⁸ vagy az első feleség meddsége miatt került sor.

124 Cowley, Aramaic; E. G. Kraeling (ed.), Brooklyn Museum Aramaic Papyri (1953), 44.15.31.

Elephantiné: A Níluson, Asszuán közelében, attól légvonalban mintegy 200 méternyi távolságban található egy kis sziget: Elephantiné. Elnevezése a görög korból származik, és nem annyira elefántok jelenlétére, mint inkább a dél felé irányuló elefántcsont-kereskedelemre utal. Iebnek, vagy Elefántföldnek is nevezték. A sziget az egykori Ta-Szeti (Núbia) nomosz területén feküdt, ezt tekintették Núbia legészakibb határának. A várost még Menesz, az első dinasztia első királya alapította az archaikus korban, és a várost körülvevő falnak köszönhető legkorábbi nevét: Ineb-Hedzs (Fehér Fal). A szigeten a kutatók zsidó településhelyek mellett egy, az i. e. VII. század közepéről származó, a salamoni Templom felépítését utánzó zsidó templom romjait is felfedezték. A cédrusfa tetejű templom hossza 30 méter, szélessége 9 méter, azaz szinte pontosan megegyezik a salamoni Temploméval. Az építkezés időszakára tehető Ezékiás király fiának, Manasszénak uralkodása, aki i. e. 695 és 642 között ült Júda trónján. Talán az ő személye és az ahhoz kötődő terror adhat magyarázatot e teológiai talányra, hiszen – mint az a Biblia alapján ismert – a zsidóknak rendes körülmények között nem lett volna szabad Jeruzsálem kívül templomot építeniük, éppen Egyiptom területén. A bibliai beszámoló szerint Manasse fél évszázadot is meghaladó uralma idején „nagyon sok ártatlan vért is ontott ki, úgy hogy Jeruzsálem minden felől megtelt vele” (2Királyok 21,16a). Manasse magában a Templomban is bálványszobrot állíttatott fel Aserának, a termékenység kánaánita istennőjének. A zsidók békés élete a nílusi szigeten azonban nem tartott túl sokáig. A helybéli egyiptomiak Knum kos-istent tisztelték. A betelepültek azonban éppen a zsidóság már évezredes hagyományát gyakorolták: kosokat áldoztak Adonájnak. Ez vezethetett konfliktushoz a két közösség között, mely végül erőszakba torkollott. Erről az Elephantinén talált papiruszok is tanúbizonyságot tesznek. A zsidó templomot i. e. 410-ben, II. Dareiosz uralkodásának 11. évében lerombolták, de nyoma sincs mészárlásnak, vagy az ehhez kapcsolódó síroknak, jóllehet a zsidó lakosság váratlanul és teljes egészében eltűnt.

125 Szukká 27a

126 Jevámót 1,1–4; Ketubbót 10,1–6; Gittin 2,7; Kiddusin 2,6–7; Justinus Mártír: Dialógus Trifonnal 134,1; 141,4.

127 Jevámót 15a

128 A leviratus házasság, héberül: jibbum a férfi azon kötelessége, hogy amennyiben megözvegyült sógornőjének nincs gyermeke, elvegye feleségül és utódot támasszon neki, létrehozza az elhunyt „háza népét” (Deuteronomium 25). Ha a férfi nem volt hajlandó elvenni sógornőjét, akkor megtartották a halica szertartást, aminek során az özvegy levette sógora cipőjét, és szembe köpte. Ezután

Ugyanakkor, a poligámia ritka előfordulásának dacára, annak kifejezett tiltása a Holt-Tengeri közösség háláchájában¹²⁹ teljesen új volt az, mely a poligámiát törái tiltásnak tekintette.¹³⁰ Az Újszövetségben a Titusz 1,6; 1Timóteus 3,2.12 levelek szerint nem volt tiltott a több feleség, de a vallási tisztségviselőktől ezt Pál elvárja, nem parancsként írja elő.

A Misna azonban, és a bárájták¹³¹ is világosan utalnak arra, hogy a monogámia szinte teljes mértékű volt.¹³² Némely bölcs előnyben részesítette a hálacát, a levírátus válást a (jibbum), a levírátus házasság helyett.¹³³ Más tanítók hevesen ellenezték a két feleséghez fűződő házasságot még gyermeknemzés céljából is¹³⁴. Rabbi Ammi, egy palesztin amóra, tanító¹³⁵ szerint „Bárki, aki második feleséget vesz az első mellé, el kell válnia az elsőtől, és ketubbát¹³⁶ kell fizetnie neki”.¹³⁷ Az ilyen állítások valószínűleg annak a római szokásnak a hatását tükrözik, mely tiltotta a poligámiát, különösen miután a birodalomban minden zsidó római polgár lett i. u. 212-t követően. Nagy Theodosius¹³⁸ római császár (379–395) kiadott egy tiltó rendeletet a zsidók számára a poligámia és bigámia ellen, de ez a gyakorlat nem tűnt el teljesen.

A babilóniai zsidóság gyakorolta a poligámiát és bigámiát a perzsa monogám hátter dacára, és Rává, babiloni amóra, bölcs¹³⁹ azt mondta, hogy „Egy férfi több

az asszony szabadon hozzámehetett bárkihez. A halica eredeti célja az volt, hogy megszegyenítse a felelősséget nem vállaló testvért, de ma már, mivel a levírátus házasság nem engedélyezett, ez csak szimbólum. A kabbalisták a levírátus házasságából született gyermeket a halott testvér reinkarnációjának tekintették. Az ilyen házasságból született első fiúgyermeket az elhunytól nevezték el.

129 A háláchá szó a menni, járnai töből ered. Zsidó jog. Szemben az aggádával, mely jogilag nem kötelező érvényű, a háláchá a követendő utat tanítja. A háláchá az élet minden területét és a jog valamennyi ágát átfogja.

130 Damaszkuszi Irat 4,20–5,5

131 A bárájtá arám szó, többes számban: bárájtót, külsőt jelent. Általában a Misna szerkesztői által kihagyott tannáikus tanítást jelenti. A tanná arám-héber szó, többes számban: tannáim, tanítót jelent. A zsidó szóbeli hagyomány I–II. században működő tanító mesterei voltak.

132 Jevámót 2,10; etc.

133 levírátus házasság: Bechórót 1,7

134 Ketubbót 62b

135 Az amóra arám-héber szó, többes számban: amórim, annyit jelent, hogy: előad, magyaráz, fordít. A zsidó szóbeli hagyomány bölcsői voltak, Palesztinában és Babilonban tevékenykedtek 200–500 között.

136 A kettubá házassági szerződés. Arámul fogalmazznak meg, két tanú írja alá, a házasságot megkötő rabbi nyilvánosan felolvassa, majd odaadja a feleségnek, akit megőrzi azt. A férj kötelezi magát benne arra, hogy válás vagy özvegyesség esetén meghatározott összeghez jut. A kettubá célja az, hogy megvédje az asszonyt a kismizéstől és az eltaszítástól.

137 Jevámót 65a

138 Flavius Theodosius (347–395), I. Theodosius vagy Nagy Theodosius a Római Birodalom császára volt 379–395-ig, haláláig.

139 Rává, talmudtudós, babilóniai amóra (szül. 270), akit gyakran idéz a Talmud.

feleséget is tarthat az első mellett, feltéve, ha el tudja tartani őket.”¹⁴⁰ A bölcsek azonban általában azt tanácsolták, hogy egy férfinak ne legyen négynél több felesége. Úgy tűnik ez az alapja az iszlám törvényének is, mely csak négy feleséget engedélyez. Később az iszlám házassági szokásrend befolyása miatt pedig a babilóniai gáon¹⁴¹ időszak alatt a poligámia elterjedtebb lett¹⁴². A karaitákkal¹⁴³ kapcsolatban a poligámia kérdése ellentmondásos volt. A bigámia gyakorlatban volt az észak-afrikai és spanyol zsidók körében. Voltak nők azonban, akik követelték, hogy a házassági dokumentumban, a ketubbában legyen írásba foglalva, hogy a férj nem vesz el feleségül egy második feleséget is.

Németországban és Észak-Franciaországban a poligámia ritka volt a zsidók között, főleg a gazdasági feltételek és a keresztény környezet hatása miatt. Úgy tűnik, hogy a XII. század elejétől a zsidó közösségek kiadtak egy szabályozást, mely megtiltotta a poligámiát. Később ez a szabályozás herem¹⁴⁴ (betiltás, kiközösítés) lett, melyet Rabbi Gersom ben Júdának (960–1028) tulajdonítanak. Levirátus házasság, vagy az első feleség meddősege esetén a szabályt figyelmen kívül helyezték, míg ha a feleség megőrült – és így nem tudott elválni –, módosítást vezettek be, mely szerint a herem (tiltás) feloldásra kerülhet három országból (ill. kerületből) származó 100 rabbi által. A XIII. századra azonban elhatározásra került, hogy a levirátus házasságot eltörlik, és helyette a hálícát (levirátus válás) alkalmazzák. A bigámista házasság tilalma azonban nem tartalmazott záradékot, mely semmissé nyilvánította volna az elkövető második házasságát¹⁴⁵. Pl. jöllehet egy férfi figyelmen kívül hagyta a heremet (tiltás), és megtörte a törvényt, és feleségül vett egy második asszonyt, a második házassága érvényben volt, de kényszeríthették rá, hogy váljon el a második feleségétől. A poligámia tiltása elterjedt volt az askenáz¹⁴⁶ diaszpóra országaiban. Nem volt azonban elterjedt a poligámia megtiltása Provenceban, Spanyolországban, Észak-Afrikában és a keleti közösségekben.

140 Jevámót 65a; Ketubbót 80b; Peszáchim 113a

141 A gáon héber szó, többes számban: gáonim, jelentése: dicsőség, kitűnő. A gáon Jakov (Jákob dicsősége) bibliai kifejezés rövidítése (Zsoltár 47,5 és Náhúm 2,3). A babilóni Szúra és Pumbedita akadémiák elnökei viselték e címet a VI–XI. században. Ez volt a gáoni korszak.

142 Lewin: Ocar, Jevámót. 1936. 148–54.

143 A karaitizmus a zsidóságnak a VIII. századi Babilóniában keletkezett irányzata, amelyet a szóbeli hagyomány elvetése és a szent szövegek betűjéhez való ragaszkodás jellemez. A karaiták, héberül karaim az olvasni többől eredeztetik nevüket, ezért baalé ha-Mikrának, a Szentírás embereinek nevezik magukat.

144 A kiközösítés héberül: herem. Bizonyos esetekben a vallási törvények megszegését és a közösségi fegyelem megszegését büntették így.

145 Jevámót 110a; Bává Vátrá 48b

146 A Bibliában Askenáz Gómer fia (Genesis 10,1-3). Már a talmudi források azonosítják Gómert, Jáfet fiát és Noé unokáját Germániával, és a XI. századtól Askenáz Lotharingiát jelenti. Askenáz közösségek voltak később Franciaország északi részén, Flandriában, a Rajna mentén. Később Anglia, Németország, Svájc, Észak-Itália, Közép- és Kelet-Európa és az amerikai földrész.

A tiltást csak az askenázi háláchikus autoritás ismerte el. A bigámia nem volt elterjedt szokás még azokon a helyeken sem, ahol nem volt tiltott, beleértve az iszlám országokat is.

A palesztinai jusuvban¹⁴⁷ a bigámia nagyon ritka volt, Izrael Államban pedig egy 1951-es, női egyenjogúságot biztosító törvény értelmében tilos. A bevándorlók azonban, akik több feleséggel érkeznek, fenntarthatják ezt az állapotot. 1950-ben Izrael Főrabbinátusa egyhangúan határozott arról, hogy a hálicá (levírátus válás) részesül előnyben a jibbum (levírátus házasság) helyett.¹⁴⁸

5.1. Bigámia és poligámia

A zsidó törvényben a bigámia vagy poligámia koncepciója két aspektust foglal magában:

1. A házas asszonyt (héberül: eset is) aki egy másik férfival (vagy más férfiakkal) szándékozik házassági szerződést kötni, mielőtt az első házasságát fenntartja.
2. A házas férfit, aki házassági szerződést köt más asszonyokkal, mielőtt fenntartja az első házasságát.

5.2. A nők

Az általános alapelv az, hogy „egy nő nem lehet egyszerre kétféle (férfi) felesége”¹⁴⁹. A feleségre vonatkozóan a kiddusin (házasságkötés)¹⁵⁰ fogalma magában hordozza a férjéhez való kizárólagos tartozást. Így nem lehet kiddusin közte és egy másik férfi között, amíg az első kiddusin fennáll, és így egy másik férfival való házassági szándéka érvénytelen. Egy ilyen bigámista „házasság” még számos törvényi következményt is von maga után. Elsősorban a házas nő és más férfi közötti nemi kapcsolatot tiltó törvény miatt (házasságtörés), melynek eredményeképpen a nő végül mindkét férfi számára örökre tiltott lesz, és így szüksége lesz egy getre¹⁵¹

147 A jusuv Izrael Államának megalakulása előtt létrejött palesztinai zsidó közösségek. Az ún. „régijusuv” az 1882 előtti közösségeket jelenti.

148 Herzog: Heikhal Yizhak, Even ha-Ezer, 1 (1960), 51.

149 Kiddusin 7a és erről Rási

150 A kiddusin házasságkötést jelent, a házasságkötés szertartása, melyet két tanú jelenlétében az eskető rabbi vezet le, mert előírás, hogy csak a házassági törvényekben jártas személy vezetheti le a szertartást.

151 A get, okmány, válólevelet jelent, a Talmudban használt arám szó. Rábénú Gérsóm Mór Hágóla (980–1030) fontos rendelkezése volt: „Az asszony nem kaphat getet akarata ellenére, hanem csak is beleegyezéssel.” Ez az asszony jogi helyzetét erősítette.

(válólévél) mindkettőjüktől. Szüksége lesz a férjétől való válásra, mi-de-Oraitá („a bibliai törvény értelmében”), mert bár a házasságtörés tiltottá teszi őt férje számára, törvényes házassága továbbra is fennáll. Ennek a paradoxonnak a feloldására van szükség a getre (válólévél). Az asszonnak szüksége van a válásra házasságtörő „férjétől” is, mi-de-Rábbánán („a rabbinikus rendelet szerint”) – még akkor is, ha vele való házassága érvénytelen –, hogy azok az emberek, akik nem ismerik a valódi tényeket, és talán az a benyomásuk, hogy a második „házasság” törvényes volt, ne legyenek félrevezetve. Nehogy azt gondolják, hogy elhagyta a férjét egy törvényes válás nélkül.¹⁵²

Mindkét férfitől való válása ellenére, azok bármelyikének halála esetén, az asszony továbbra is tiltott marad a még életben lévő számára örökre.¹⁵³ Ezek a konzekvenciák érvényben vannak akkor is, ha a bigámista „házasság” szándékos volt, és akkor is, ha véletlen. Pl. ha egy nőt két tanú helytelenül tájékoztatott a férje haláláról.¹⁵⁴ Amennyiben az elmondott tilalmak ellenére a későbbiekben az asszony házasságot köt bármelyikükkel, ez a későbbi házasság tiltott házasság, és fel kell bontani¹⁵⁵. További jogi következményei egy asszony „bigámista” házasságának, hogy a második, házasságtörő kapcsolatból született gyerekeket mamzérnek (törvénytelen gyermeknek)¹⁵⁶ kell tekinteni, és a bibliai törvény szerint az anyagi jogai is érintettek lesznek.¹⁵⁷

5.3. A férfiak

A törvény különbözik a házas férfi esetében, aki második feleséget szándékozik elvenni miközben még házas. A zsidó törvény szerint ez a második házasság (és bármelyik másik) érvényes, és ennél fogva csak a halál vagy a válás oldja fel azt.¹⁵⁸ Mivel a bibliai törvény megengedte a poligámiát, mindvégig a talmudi korszakon át, és azt követően is, egészen a X. századig gyakorolták.¹⁵⁹ A bölcsek, a tanítók azonban már az arám időkben is nehezményezték ezt a gyakorlatot, és előírták, hogy a poligámia csak akkor megengedhető, ha a férj minden felesége felé képes betartani házastársi kötelességeit. Az a vélemény is kifejezésre jutott, hogy

152 Jevámót 88b és Rasi; Maimuni: Jád, Gerusin 10,5; Sulchán Áruach, EH 17:56

153 Szótá 27b; Jevámót 87b és 88b; Maimuni: Jád, Gerusin, 10:4–5; Sulchán Áruach, EH 17:56

154 Jevámót 87b; Maimuni: Jád, Gerusin, 10,4 és Sulchán Áruach, EH 17:56

155 Maimuni: Jád, Gerusin 10,4

156 A mánzér (törvénytelen gyermek). A zsidó törvények meghatározása a törvénytelen gyermek fogalmára nem azonosak a polgári jog definícióival. A háláchá a tiltott házasságból származó gyermeket nevezi mánzérnak.

157 Jevámót 87b

158 Jevámót 65a; Piskei ha-Rosh, ibid., 17; Yad, Ishut, 14:3; Sulchán Áruach EH 1:9; 76:

159 Piskei ha-Rosh to Jevámót 65a; Sulchán Áruach EH 1:9

amennyiben egy férfi második feleséget vesz, el kell válnia az elsőtől, ha az úgy kívánja, és ketubában (házassági szerződés) meghatározott összeget kell fizetnie a feleségnek.¹⁶⁰ Ugyanígy, a talmudi törvények szerint egy férfi nem vehet el második feleséget, ha ezt kifejezetten megígérte az elsőnek a ketubában (házassági szerződés).¹⁶¹ Második feleséget elvenni mindenütt tilos, ahol a monogámia a helyi szokás, miután egy ilyen szokás azt jelenti, hogy bele kell érteni ezt az állapotot a házasságba, és feltételezni, hogy a feleség csak a helyi szokásnak megfelelően kíván házasságot kötni.¹⁶² A férj ettől a megkötéstől csak a feleség beleegyezésével mentesülhet.¹⁶³

5.4. Herem de-Rábbénu Gersóm

Az idők folyamán, különböző okok miatt,¹⁶⁴ nyilvánvalóvá vált, hogy lépéseket kell tenni a poligámia általános megtiltása érdekében, függetlenül attól, hogy a férjre ez hogyan vonatkozik. Ennek megfelelően, a házassági veszekedéseket megelőzendő törekvésében – mely alapelv a talmudi törvényekben már igen fejlett volt –, Rábbénu Gersóm ben Júdá és bírósága bevezette a tákkánát,¹⁶⁵ mely megtiltotta a férfinak, hogy újabb feleséget vegyen el, kivéve amennyiben külön engedélyt kap erre különleges, egyedi okok miatt, legalább 100 rabbitól, három különböző „országból” (vagyis kerületből). Ez a tákkáná, amit Herem de-Rábbénu Gersóm néven ismerünk, azt is megtiltotta a férjnek, hogy elváljon a feleségtől annak akarata ellenére. A tákkánának számos változata létezik,¹⁶⁶ és valójában a tudósok azt is megkérdőjelezték, hogy történelmileg valós-e a szerzőséget Rábbénu Gersómnak tulajdonítani. Ez azonban semmiképpen sem érinti ezen tákkáná (rendelet) érvényességét.

Mivel a poligámia tiltása ebből a tákkánából ered, és nem a férj feleségének tett bármiféle kötelezettségéből, a feleség nem kompetens, hogy beleegyezzen annak feloldásába, nehogy ki legyen téve a férj túlzott befolyásának.¹⁶⁷ Mindazonáltal, ha a férj belép egy további házasságba, azt törvényileg érvényesnek tekintik,¹⁶⁸

160 Jevámót 5a; Alfasi, Piskei ha-Rosh, és Sulchán Áruh EH 1:9

161 Sulchán Áruh EH 76:8

162 Sulchán Áruh EH 1:9; Bét Semuél 20; Helkat Mehokek 15; 76:8

163 Sulchán Áruh EH 1:1; 8; 76.

164 Ocár há-Poszekim, EH 1,61; 2

165 A tákkáná, héber szó, többes számban tákánót, rendelkezést jelent. Törvénykezési joggal felruházott hatóság által kihirdetett szabály. Ilyen a haláchikus bíróság és a takánót há-káhál, a közösség rendelkezései.

166 Ocár há-Poszekim, EH 1:61, 1

167 Sulchán Áruh EH 1,10; Ocár há-Poszekim, EH 1,61; 5

168 Tur, EH 44; Darkhei Mose, ibid., n. 1; Sulchán Áruh EH 44; Bét Semuél 11

de mint tiltott házasságot, az első feleség kérheti a bíróságot, hogy kényszerítse a férjet a másik nőtől való válásra. Mivel az első feleség nem kényszeríthető arra, hogy egy cárával („riválissal”) éljen, ő azt is kérheti a bíróságtól, hogy a bíróság rendelje el (de ne kényszerítse), hogy a férj váljon el tőle (vagyis az első feleségtől)¹⁶⁹. A férj továbbra is köteles eltartani feleségét addig, amíg érvényben van a bírósági rendelet – akkor is, ha külön élnek –, mert mindaddig, amíg nem válik el tőle, megakadályozza, hogy újra férjhez menjen, és másik férj lássa el, viselje gondját¹⁷⁰. Ha azonban az első feleség és a férj megegyezik a válásban, és azt véghez is viszik, a férj mentesül attól a kötelezettségtől, hogy elváljon a második feleségtől, bár ez a házasság ellentétben állt a tákkánával (tiltás)¹⁷¹.

5.5. A herem alkalmazhatósága

Sok szerző azon a véleményen van, hogy a herem érvényessége időben és térben korlátozott volt. Így pl. azt állították: „Ő (Rábbénu Gersóm) a tiltást csak az ötödik évezred végéig vezette be.”, vagyis az 1240. évig.¹⁷² Mások azonban azon a véleményen voltak, hogy nem volt időbeli korlátja az alkalmazásnak. Mindenképpen, még az első véleménynek megfelelően is, a herem (tiltás) érvényben maradt 1240 után is, mivel a későbbi generációk azt kötelező tákkánaként (rendelet) fogadták el. Ennek megfelelően sokak szerint, ahol a herem (tiltás), elfogadásra került, a törvény erejével rendelkezik örök időkre¹⁷³. A modern korban néhány zsidó közösségben szokásban van beilleszteni a ketubbába egy záradékot, mely megtiltja a férjnek, hogy második feleséget vegyen „Rábbénu Gersóm tákkánájának megfelelően...” Mindazonáltal a tiltás kötelezi a férjet akkor is, ha kihagyják a ketubbából (házassági szerződés), mivel a kihagyást „adminisztrációs hibának” tekintik.¹⁷⁴

A herem nem terjedt ki olyan országokra, ahol nyilvánvaló volt, hogy a takkanát soha nem fogadták el¹⁷⁵. Az olyan országban, ahol a tákkáná (rendelet) elfogadása kérdéses volt, ott annak az országnak a rendelkezéseit kellett betartani. Általánosságban elmondható, hogy a herem kötelezőként lett elfogadva az askenázi közösségekben, de nem került elfogadásra a szefárd, és a legtöbb keleti közösségben. Ez nyilvánvalóan azért van így, mert azokban az országokban, ahol az askenázok tették ki a zsidó közösség nagy részét, így Európában, Amerikában,

169 Sulchán Áruach EH 154; Pitei Tesuva, 5; PDR VII. köt. 65–74. 201–6

170 Keneset ha-Gedolah, EH 1, Tur 16–17;

171 Sulchán Áruach, Pitei Tesuva, 5; Ocár há-Poszekim EH 1,80, 1 és 2

172 Sulchán Áruach EH 1,10; 1,23

173 Responsum Ros 43,8; Sulchán Áruach EH 1,0; Sulchán Áruach EH 1,3; Ocár há-Poszekim EH 1,76

174 Keneset ha-Gedolah, EH 1, Tur 17; Sulchán Áruach EH 1,23

175 Sulchán Áruach EH 1,10

vagy Ausztráliában, ahová az európai zsidók emigráltak, a poligámiát az uralkodó vallás, a kereszténység, és így a világi törvény is tiltotta. Ez nem így volt a keleti országokban, mint Jemen, Irak, és Észak-Afrika, ahol a poligámiát az iszlám engedélyezte¹⁷⁶. Így Máimonides, aki szefárd volt, egyáltalán nem tesz említést a heremről (tiltás). Ezért a gyakorlatban a keleti közösségek szokása szerint egy rendelkezést szoktak a ketubbába (házassági szerződés) a poligámia tiltására beilleszteni, mely megakadályozta a férjet abban, hogy második feleséget vegyen, kivéve, ha abba az első felesége beleegyezett, vagy a bét din (vallási bíróság)¹⁷⁷ engedélyezte azt. Mivel ez a rendelkezés a házasságnak egy feltétele volt, annak minden megsértése felruházta a feleséget, hogy követelhesse vagy azt, hogy a férj tegyen eleget a rendelkezésnek, vagyis váljon el a második feleségtől, vagy ő kapja meg a válást a ketubbában foglaltak (házassági szerződés) kifizetésével együtt¹⁷⁸.

Azokra, akik olyan országból, ahol a herem (tiltás) érvényben van, olyan országba költöznek, ahol nem az, vagy fordítva, a következő szabályok vonatkoznak:

1. A tilalom az egyénhez kötődik, vagyis elkíséri őt egyik helyről a másikra, és az egyén mindig alanyát képezi annak.¹⁷⁹
2. Követendő helyi szokás, így amennyiben a herem (tiltás) érvényben van egy bizonyos országban, az mindenkire kötelező, tekintet nélkül eredeti országára.¹⁸⁰

Mindkét rendelkezést szigorúan azért alkalmazzák, hogy olyan szélesen kiterjesszék a herem (tiltás) hatáskörét, amilyen szélesen csak lehet. Másrészről azonban, amennyiben egy férfi két nővel házasodott meg törvényesen egy olyan országban, ahol ez megengedett, nem kötelezhető egyiküktől való válására sem. Ha olyan országba érkezik, ahol a herem (tiltás) érvényben van, mivel a törvényt csak a második feleség vételével sértette meg, és nem azzal, hogy már van neki két felesége.¹⁸¹

5.6. A tiltás alóli mentesség

A bigámia tiltásának célja az, hogy megakadályozza azt, hogy a férfi második feleséget vegyen el mindaddig, amíg törvényesen nem oldatja fel az első házasságát. Ezért annak érdekében, hogy elkerüljék a tilalom bármilyen kijátszását, a herem is általában tiltja a feleség akarata elleni válást. Ez a kettős tiltás azonban

176 Sulchán Áruach és Ocár há-Poszekim

177 bét din, héber fogalom: a törvény háza. Vallási törvényszék, általában három bíróból áll.

178 Sedei Hemed, Asefat Dinim, Ishut 2; Keneset ha-Gedolah, EH 1, Beit Jozséf 13, 16; Ocár há-Poszekim, ibid., 1,80; 8; PDR 7,65

179 Sulchán Áruach, loc. cit.; Ocár há-Poszekim, EH 1,75; 1; Sulchán Áruach, EH 1

180 Sulchán Áruach, ibid.; Ocár há-Poszekim, ibid. and 1,75; 3; Kneset há-Gedolá, EH, Bét József 22

181 Sulchán Áruach, ibid.; Ocár há-Poszekim, ibid. and 1,75; 3; Keneset há-Gedolá, EH, Bét József 22

azt eredményezheti, hogy a férj igazságtalanul kerül megkötésre olyan körülmények között, ahol különben a törvény nem követeli meg tőle a feleséggel való kapcsolat fenntartás – bár nem válik el tőle annak akarata ellenére. Ez a hetter (engedély),¹⁸² a heremtől (tiltás) való „felszabadítás” alkalmazásával válhat nyilvánvalóvá, melyet a bét din adhat meg bizonyos körülmények fennállása esetén. Ez a hetter nem jelenti azt, hogy az első feleségtől elválnak, csak azt, hogy a férj megkapja a kivételes engedélyt, hogy szerződjön egy második házasságra. Természetesen egy ilyen lépést a bíróság csak akkor tesz meg, miután a fennálló tények megfelelő ismeretében meggyőződött arról, hogy a mentesség törvényesen jogos. Így pl. a mentességet megadják abban az esetben, ha a feleség megőrül. A férj ezért nem tud normális házasságot fenntartani vele, ez olyan tény, mely szerint elválhatna tőle, ezt azonban azért nem teheti meg, mert a feleség nem képes a beleegyezésre. Mivel az első házasságnak továbbra is fenn kell maradni, a férjnek kötelessége eltartani a feleségét – beleértve az orvosi költségeket is – de a bíróság engedélyezi számára, hogy második feleséget vegyen el.¹⁸³ Amennyiben a feleség később visszanyeri egészségét, nem követelheti, hogy a férj váljon el a második feleségétől, mivel törvényesen vette azt el feleségül. Másrészt, a férjnek jogában állna – sőt kötelezettsége is lenne – elválni az első feleségtől, hogy ne maradjon két feleséggel. Ha az első feleség visszautasítaná a get (válólevél) elfogadását, ez felszabadítaná a férjét az iránta való minden további házastársi kötelessége alól, kivéve a ketubbában (házassági szerződés) foglaltak megfizetését.¹⁸⁴ A hetter (tiltás) azonban visszavonásra kerülne, ha a feleség mentális gyógyulása még a második házasság bekövetkezése előtt megtörténik.¹⁸⁵

Az említett szabály erejénél fogva a heremtől (tiltás) való mentességet akkor is megkaphatja a férj, ha a feleség visszautasítja a get elfogadását a bíróság rendelete ellenére, pl. a nő házasságtörése esetén, vagy amikor a házasság tiltott volt.¹⁸⁶ Néhány vallási tekintély azon a véleményen van, hogy a feleség házasságtörése esetén a férjnek csak egy rendes bíróságtól, bét dintól (vallási bíróság) van szüksége a hetterre (engedély), és nem 100 rabbitól, mivel a herem (tiltás) nem ilyen esetekre lett bevezetve.¹⁸⁷ A hetter (engedély) igazolható lehet olyan esetben, amikor a feleség gyermektelen marad egy legalább tíz éve fennálló házasságban. Ez egy olyan tényállás, mely feljogosítja a férjet a válásra, de ha visszautasítja a feleség a get (válólevél) elfogadását, és ezzel megakadályozza a férjét, hogy újra

182 A hetter a zsidó vallási törvények szerint megengedett, szabad valami. Rabbisági engedély.

183 Sulchán Áruach EH 1; Beit Shemuel 1:23; 119:6; Helkat Mehokek 10–12; Ocár há-Poszekim, EH 1:72, 19.

184 Sulchán Áruach EH 1; Bét Semuél, *ibid.*; Ocár há-Poszekim, EH 1:72, 17–18;

185 Sulchán Áruach EH 1, Pithei Tesuva, 16; Ocár há-Poszekim EH 1:72; 14.

186 Sulchán Áruach EH 1:10; Helkat Mehokek 16; Ocár há-Poszekim EH 1:63; 7

187 Ocár há-Poszekim EH 1,73; 2.

házasodjon, és teljesítse a micvát (parancs),¹⁸⁸ hogy „szaporodjatok és sokasodjatok”. Ilyen esetben a férjnek kötelessége másik feleséget venni, hogy betöltse a micvát (parancs), és így joga van a hetterre (engedély).¹⁸⁹

A keleti zsidó közösségekben a férjnek ahhoz, hogy második feleséget vegyen vagy az első felesége beleegyezésére, vagy a bíróság engedélyére van szüksége. A feleségnek a beleegyezést egy normál bíróság, bét din (vallási bíróság) előtt kell megtennie, nem 100 rabbi előtt és a bíróság csak akkor fogja engedélyezni a második házasságot, ha a tények teljes feltárásával meggyőződött arról, hogy a feleség teljes szívvvel egyezik ebbe bele, harag nélkül, és nem jogtalan befolyás hatására.¹⁹⁰ A beleegyezés hiányában a bíróság általában csak a feloldást engedélyezi a férj számára olyan esetekben, ahol a herem (tiltás) érvényes.¹⁹¹ Ugyanis feltételezhető az, hogy a férj úgy tett ketubbát (házassági szerződés), hogy beleértette azt, hogy nem lesznek olyan körülmények, melyek a herem (tiltás) alkalmazásakor a tiltás alól felmentenek őt.¹⁹²

5.7. A herem feloldása

Miután a bét din (vallási bíróság) úgy határozott, hogy a herem (tiltás) feloldása engedélyezett lehet, az ügyet átadják három „ország” 100 rabbijának¹⁹³ jóváhagyásra. Amikor ez megtörténik, a hetter (engedély) életbe lép. Előzőleg a férjnek getet (válólevél) letétbe kell helyeznie a bíróságnál az első feleség számára egy visszavonhatatlan megbízással, miszerint a bíróság átadhatja a getet az első feleségnek azonnal, amikor megjön a hetter (engedély), és az első feleség hajlandó átvenni azt egy ügynöktől, akit a férj a bíróság kérésére kijelölt. Abban az esetben azonban, amikor a hetter (engedély) azért lesz foganatosítva, mert a feleség megőrült, az a szokás, hogy új getet adnak számára, amikor felépült, és nem a korábban a bíróságnál letétbe helyezett, mivel annak érvényessége kétséges lehet, hiszen a feleség elmebaja volt az akadálya a get átadásának, és ennél fogva még más törvényességi ellenvetések is felmerülhetnek. A letétbe helyezett get rendszerint csak akkor kerül átadásra, amikor felmerül az a veszély, hogy az első feleség elhagyott feleséggé válna.¹⁹⁴ Ezen túlmenően a férjnek általában letétbe

188 A micvá parancsot jelent, a Tórában, a Talmudban lévő előírások, parancsok.

189 Sulchán Áruch EH 1:10; Ocár há-Poszekim EH 1:68; Sulchán Áruch EH 1:25

190 Ocár há-Poszekim EH 1:61; 5:3; Sedei Hemed, Asefat Dinim, Ishut 2

191 Sedei Hemed; Ocár há-Poszekim, Ishut 2

192 Sedei Hemed, ibid.; Ocár há-Poszekim EH 1:72,9

193 Ocár há-Poszekim, EH 1:61, 9

194 Sulchán Áruch EH 1:26; Ocár há-Poszekim, EH 1:72, 30–31

A ágúná az asszony, aki valamilyen oknál fogva férjével nem élhet, de más férfihoz sem mehet feleségül, vagy ha a férj nyomtalanul eltűnt, hosszú ideig nem hallanak róla, de elhalálozásáról

kell helyezni a bíróságnál a feleség ketubbájában (házassági szerződés) szereplő összeget készpénzben, vagy megfelelő biztosítékot kell erre adnia.¹⁹⁵ Néhány vallási tekintély úgy tartja, hogy a férjnek letétbe kell helyeznie, vagy megfelelő módon biztosítania kell a bíróságnál azt az összeget is, amit a bíróság a feleség eltartására és orvosi költségeire elegendőnek tart.¹⁹⁶

5.8. Izrael állama

Egy 1950-ben az izraeli főrabbi által összehívott nemzeti rabbinikus konferencia rendeletet hozott, mely a monogámiát (kivéve az említett engedélyeket) kötelezővé teszi minden zsidó számára, tekintet nélkül zsidó közösségi hovatartozására. Ez a tákkáná (rendelet) azonban nem teszi érvénytelenné a második házasságot a bibliai törvény szerint, ezért ha ilyen házasság létrejön, azt csak válással lehet feloldani. Az állami büntető törvény azonban börtönbüntetéssel sújtja azt a házasfelet, aki második házassági szerződést is köt.¹⁹⁷ Mindazonáltal zsidó állampolgárok esetében nem történik törvénysértés, ha a második feleség elvételére rabbinikus bíróság adott engedélyt, és azt Izrael két főrabbi (askenázi és szefárd) jóváhagyta. A főrabbi engedélyét döntő bizonyítéknak tartják arra vonatkozóan, hogy az engedély megfelelt a törvényi feltételeknek. Az engedély feltételeit 1960-ban rögzítették Izraelben.¹⁹⁸

Bibliográfia

BENJAMIN: Polygamy. In: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)

BLACK, M.: *The Scrolls and Christian Origins* (1961)

BRUCE, F. F.–Haberman, J.–Peli, P. H.: Perushim. In: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)

EPSTEIN, L. M.: *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (1942)

FALK, Z.: *Jewish Matrimonial Law in Middle Ages*. 1–34. (1966)

GUTTMANN, J.: *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1911)

sincsenek megbízható adatok. Amíg hitelt érdemlően nem bizonyosodnak meg a férj haláláról, nem mehet férjhez máshoz, ágúná lesz.

195 Sulchán Áruah EH; Bét Semuél 1,23; Sulchán Áruah EH 1:25; Ocar há-Poszekim 1:72, 23–24

196 Ocar há-Poszekim EH 1:72, 29

197 Penal Law Amendment (Bigamy) Law, 5719–1959.

198 Tákkánótá-Dijun be-Váttei há-Din há-Rábbánijim be-Jiszráél 5720–1960

- HERR, M. D.: Monogamy. in: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- JAKOBOVITS, I.: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- LOEW, L.: in: *Ben Chananja*, 3. 317–29, 529–39, 657–67; (1860) 4. 111–5, 257–9, 271–3. (1861)
- reprint L. Loew: *Gesammelte Schriften*, 3. 33–86. (1893)
- MONTGOMERY, J. A.: *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (1913)
- MROUYA, H. S.: *Les Esséniens* (1959)
- NEUFELD, E.: *Ancient Hebrew Marriage Laws* (1944)
- RABINOWITZ, L. I.: Betulah. In the Talmud and Halakhah. in: *JQR*, 58. 152–60. (1967/68)
- ROSENTHAL, F.: in: *Jubelschrift... Hildesheimer*. 37–53. (1890)
- PREUSS, J.: *Biblisch-talmudische Medizin*. 558–61. (1923)
- SHALOM, M. P.: Betulah. in: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM. (1992)
- SIMON, M.: *Jewish Sects at the Time of Jesus* (1967)
- STEINMANN, J.: *St. John the Baptist and the Desert Tradition* (1958)
- THOMAS, J.: *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (1935)
- VAJDA, G.: *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda* (1947)

A menóra

A menóra egy hétágú gyertyatartó neve, mely a Biblia szerint elsődleges tartozéka volt az Izrael népe által a pusztában, majd később a Jeruzsálemi Templomban emelt Szentélynek. Archeológiai leleteket Izraelben és Szíriában a bronzkorszak közepétől fogva találtak – mély tál formájú mécseseket, a peremükön hét kehelylyel, melybe kanócot lehetett helyezni. A Naharijaban felfedezett magaslaton (bama), a bronzkorszak közepére jellemző számos ilyen mécseset találtak. Némely lámpa tálkája agyag, kő, vagy fém állványon áll, így alakítva át őket menorot-tá. A Taanach-nál egy ilyen menóra került napvilágra, a peremén hét kelyhet hordozó kis tállal, mely egy középén elkeskenyedő, és fogót formáló állványon helyezkedik el. Az állvány alul kiszélesedik egy talapzattá, hogy a menórát a földre helyezhető legyen.

1. A Szentély

A Szentélynek a Papi Kódexben említett edényei között utalás történik egy arany menórára, melynek leírását két párhuzamos helyen is megtalálhatjuk¹⁹⁹. Ennek a menórának a mintáját – az elbeszélés szerint – Isten megmutatta Mózesnek Színáj hegyén²⁰⁰, ahogy megmutatta a Szentélynek és berendezésének mintáját is²⁰¹. A menóra hat ága – három mindegyik oldalon, felfelé hajlítva a menóra középső törzséből, mely egy alapzaton állt,²⁰² ez utóbbinak pontos formáját nem lehet meghatározni. A törzset és minden egyes ágát külön-külön díszíti négy vagy három csésze formájú véset, melyek mandulavirág formát képeztek, mindegyik tovább osztva bimbóvá és virággá. Minden két ág alatt, melyek egy darabból álltak, egy bimbó lett kifaragva a középső törzsön, összesen három bimbót képezve a „menórából kiágazó hat ág részére”.²⁰³ Ez a három bimbó valószínűleg a központi száron lévő kehelyek szerves része volt.²⁰⁴ A negyedik kehely a központi törzsön volt, a fölött a

199 Exodus 25,31–40; 37,17–24

200 Exodus 25,40

201 Exodus 25,9

202 Exodus 25,31; Numeri 8,4

203 Exodus 25,35

204 Kennedy, A. R. S., valamint Driver, S. R. és mások szerint ezek ráadások annak négy kehelyéhez.

hely fölött, ahol az ágak csatlakoztak. Az ágakon lévő legmagasabban elhelyezett kelyhek – beleértve a törzsön lévőket is – mind egy magasságban voltak. Ezeknek a legmagasabban lévő kelyheknek a virágai gyűjtődényként szolgáltak.

Az egész menóra egy darab rúd aranyból lett megformázva, tehát ún. vert arany munka volt¹, edényei szintén aranyból lettek külön elkészítve „A Szentély déli oldalára... az asztallal szemben.”² Amikor a lámpák égtek, megvilágították a „menóra előtt” lévő teret,³ vagyis a kehely nyílása és a kanóc úgy nézett északra, hogy az árnyékuk a falra vetődjön. A menóra méreteit nem adja meg a Biblia, de a Talmud szerint magassága 18 tenyérnyit tett ki, amely három rövid könyök⁴. A Szentély menorájának használatára vonatkozó előírásokat az ún. Papi Irat⁵ tartalmazza. A lámpák (nerot) estétől reggelig égtek,⁶ sötétedéskor gyújtották meg, és reggel oltotta el őket a főpap⁷, ezért nevezik őket ner tamid-nak – örökmécsnek.⁸ Tehát szabályos rendben gyújtották meg és csak éjjel égtek. Ez kifejezetten megemlítésre kerül a silói szentély mécsesével kapcsolatban.⁹ Mindazonáltal a Második Tempomban három lámpa egész nap is égett, a többit pedig este gyújtották meg.¹⁰

1 Exodus 25,31

2 Exodus 26,35; 40,24

3 Exodus 25,37; Numeri 8,2–3

4 Menáchót 28b; Rasi a Exodus 25,35-höz

5 Papi Irat, Papi Kódex, P: annak a 4 forrásnak egyike, amelyből J. Wellhausen iskolája szerint a Pentateuchus vagy a Hexateuchus keletkezett. Az ún. Jahvista és az Elohista forrásokon kívül némelyek szerint az iratoknak még egy harmadik csoportját is el lehet a Tórán belül különíteni, egy harmadik szerző műveként. Ezt a harmadik szerzőt többféleképpen is idézték (pl. Alapíratként), végül pedig Papi Iratnak nevezték el. A Papi Iratra a száraz stílusból, a dátumok, listák és családfák kedveléséből, valamint vallási felfogásából következtetnek a szerzők, amelyet a kultusz és az atyákkal kötött szövetség eszméje határoz meg. A következő részeket tekintik a Papi Irathoz tartozónak: Genesis 1,1–2,4a; 5–9; 10–13; 16; 19; 21; 23; 25–31; 33; 35–37; 41; 46–50; Exodus 1; 6–9; 11–13; 16; 19; 24–31; 34–40; Leviticus 1–26; Numeri 1–10; 13–17; 19; 22; 25–36; Deuteronomium 32; 34; Józsué 13–21. Ebben a formában a Papi Irat a fogság idején és a fogság utáni időben (kb. i.e. 570–445) keletkezhetett. Később kiegészíthették a szentség törvényével (Leviticus 17–26) és más részekkel. I.e. 445 körül hozzácsatolták az akkor már összedolgozott Jahvista-Elohista-Deuteronomium forrásokhoz, s így jött létre ezen elmélet szerint a mai Pentateuchus.

6 Leviticus 24,3

7 Exodus 30,7–8

8 Exodus 27,20; Leviticus 24,2

9 1Sámuel 3,3

10 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 3,199

2. Az Első Templom

A Salamon által építtetett Templomban, a Héchal Slomoban tíz arany menóra volt, öt a Héchal¹¹ déli, öt az északi fala mentén. Ezeket virágmintájú faragványok díszítették, és a lámpák kezelésére szolgáló eszközökkel látták el,¹² melyeknek száma az egyes menórákra vonatkozóan nem lett megadva. Némely tudós úgy tartja, hogy a Salamon által az ÚR házának készített arany edények felsorolásáról szóló bekezdés későbbi betoldás.¹³ Ezen nézet téves. Salamon Templomának minden arany edényét, beleértve a tíz menórát, feldarabolták a kaldeusok Jejojáchin uralkodása alatt, akik beléptek a Héchalba Jeruzsálem ostroma alatt.¹⁴ Ezért nincsenek sem a Héchal edényei, és nincs megemlítve a menorot sem a Templom leírásakor Ezekiel látomásaiban,¹⁵ mert ezek a leírások, úgy tűnik, hogy a Jejojáchim száműzetése utáni Jeruzsálemi Templomon alapulnak.

Salamon Templomának menoráin lehettek ágak, hét minden menórán. Mivel a Héchal, melyet Salamon épített, és mely 40x20 könyök volt,¹⁶ túl nagy volt ahhoz, hogy tíz lámpa megfelelően bevilágíthassa. Így valószínű, hogy mind a tíz menórának nem egy, hanem több lámpája volt elhelyezve a központi törzsön és az ágakon is, melyek hetet számláltak. A Salamon Templomában található menorák és a Szentély menorája közötti hasonlóságot továbbá alátámasztja az a tény, hogy az előbbieket is virágdíszek díszítették,¹⁷ az utóbbihoz hasonlóan, melyen „mandula bimbó és virág formájú csészék” voltak. Ezen túlmenően, Salamon Templomának menorot-jai tiszta aranyból készültek.¹⁸ A menóra edényei között voltak lámpák, koppantók, hamutálak, és olaj edények.¹⁹

A Héchalban lévő edényeken kívül voltak más edények is Salamon Templomának kincstárában, melyeknek gyűjtése már Dávid napjaiban elkezdődött,²⁰ és amelyeket Isten szolgálatára szentelteknek tekintettek, de nem használtak a szertartásokban. A Krónikák könyvének bekezdése, mely felsorolja az ajándékokat, amelyeket Dávid készíttetett a Templom számára halála előtt, utal a Templom kincstáraiban lévő

11 1Királyok 7,49; 2Krónikák 4,7

12 1Királyok 7,49-50

13 1Királyok 7,48-50

14 2Királyok 24,13

15 Ezekiel 41,1-4

16 1Királyok 6,2.17

17 1Királyok 7,49

18 1Királyok 7,49: záháv szágur, mely nyilván a Papi Irat által használatos záháv táhór kifejezés megfelelője; 2Mózes 25,31.39

19 Exodus 25,37-39; Numeri 4,9

20 2Sámuel 8,10-11

arany és ezüst menorot-ra.²¹ Amikor az Első Templomot lerombolták, a kaldeusok ezeket az edényeket mind elvitték, melyek között ismét ott voltak a menorák,²² de azok nem a Héchal menorái voltak. A Szentély menorájának egyetlen példánya sem, valamint egyetlen eltérő számú ágakkal rendelkező menoraváltozata sem került elő archeológiai feltárásokban mind a mai napig. Csak a Második Templom menorájának másolatai léteznek.

Bár a kritikai nézet szerint a Papi Iratnak a témára vonatkozó elbeszélése mondai hagyomány, a tárgyak leírásának művészi és architektonikus elemei kétségtelenül egy létező művészeti stíluson alapulnak, és a valóságból származnak. A Wellhausen-féle iskola számos tudósa úgy tartja, hogy a Szentély menorája a Második Templom menorájával pontosan megegyezik. Nézetük az iskolának abból a felfogásából következik, miszerint a Papi Irat a Második Templom korszakának kezdetén keletkezett, így az egész Szentélyt a Második Templom képzeletbeli reflexiója alapján kell magyarázni. Mégis, ha úgy tartjuk, hogy a Papi Irat korábban került leírásra, és az a száműzetés előtti jeruzsálemi papság alkotása, akkor úgy kell tekinteni, hogy az abban leírt menóra egy, a Második Templomot megelőző történelmi helyzetet mutat. Az, hogy Salamon Templomának menorotjai szolgáltatták a mintát a Szentély menoráinak leírására, az egyáltalán nem lehetetlen.

3. A Második Templom

Egy rabbinikus legenda szerint, amikor az Első Templomot lerombolták, a menorát elrejtették, és azt később a száműzetésben lévők visszahozták.²³ A valóságban azonban a Szentély menorája, a Tórában említett szent jelkép inspirálta a Második Templom belső kialakítását, melyben kezdettől fogva egy menóra került elhelyezésre, mint a Szentélyben, és nem tíz, mint Salamon Templomában. A Templom menorája szükségképpen meg kellett feleljen a Tóra menorájának, mint archetípusnak. Az, hogy milyen erős hatással volt a Szentély menorája, mint szentnek tartott és kötelező jelkép a Második Templom korszakában, látható abból a hivatkozásból, melyet a krónikás Abija beszédébe foglalt, miszerint Júda népe megtartva az ÚR parancsait, minden nap meggyújtották az arany menóra mécseseit.²⁴ Másutt azonban a krónikás a Királyok könyvének tényeit ismétli, kifejezetten állítva, hogy az Első Templomban tíz menorot volt, és nem egy. A Tórában említett érvényessége, és a Salamon Templomában lévő tíz menorot közötti ellentmon-

21 1Krónikák 28,15; 28,12

22 Jeremiás 52,19

23 Ginzberg. L.: *Legends of the Jews*, 4 (1913), 321; 6 (1928), 410–1

24 2Krónikák 13,11

dást oldotta fel a rabbik és bölcsek fent említett állítása, miszerint a Mózes által készített menóra mindvégig használatban volt az Első Templomban, ahol minden menóra a déli oldalon volt elhelyezve. Mózes menórája középen állt, öt annak jobb, és öt annak bal oldalán.²⁵

Az arany menórát, mely a Második Templomban állt a Templom történelmének korai korszakában,²⁶ i. e. 169-ben IV. Antiochus Epiphanes vitte el.²⁷ Judás Makkabeus új templomi edényeket készített, beleértve a menórát is, miután megtisztította a Templomot²⁸. A Talmud szerint az elsőt bádoggal, (vagy fával) borított vasból készítették: „Amikor gazdagabbak lettek, ezüstből készítették el, amikor még gazdagabbak lettek, aranyból csinálták.”²⁹ Josephus Flavius szerint azonban, már elejétől fogva aranyból készült³⁰. Ezt látták Pompeius és emberei, amikor beléptek a Jeruzsálemi Templomba³¹, és ez maradt Herodes Templomában annak lerombolásáig³². A Templom lerombolása után a rómaiak Titus győzelmi menetében vitték el, és megörökítették a többi edénnyel együtt Titus Diadalívén. Másutt azonban Josephus Flavius elbeszéli,³³ hogy Titus jeruzsálemi ostroma idején az egyik pap kiment, és átadott neki két, a Temploméhoz hasonlatos arany mécses. Azon a hibás feltételezésen alapulva, miszerint ez az utalás a menórára vonatkozik, néhányan úgy tartják, hogy a Második Templomban a Héchal menórájának több változata létezett, melyből egyik volt az, amit a diadalmenetben vittek. A Második Templomban a menóra három mécsese égett egész nap, a többit este gyűjtötták meg.³⁴ A azt Talmud állítja, hogy a Szentélybe belépő pap szokta megtisztítani a mécseseket, kivéve a két keletit, melyek égtek, és a nyugatit, ami állandóan égett, és amelyből a pap alkonyatkor meggyújtotta a menórát.³⁵ Ha a nyugati lámpa kialudt, ezt a jövőre nézve rossz jóslatnak tekintették.³⁶ Josephus Flavius³⁷ szintén elbeszéli Hecataeus nevében, hogy a Templom menórájában égett egy láng, melyet sem éjjel, sem nappal nem oltottak el. Némelyek szerint a rabbik és bölcsek által említett nyugati lámpa a két keleti közül a másodikra vonatkozik, mások sze-

25 Menáchót 98b

26 melyre a Jézus Sírak fia 26,17 utal

27 1Makkabeus 1,21

28 1Makkabeus 4,49–50; 2Makkabeus 10,3

29 Rós Hásáná 24b, Ávódá Zará 43b

30 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 12,238

31 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 14,7

32 Josephus Flavius: De bello Iudaico 5,216–7

33 Josephus Flavius: De bello Iudaico 6,387–8

34 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 3,199

35 Támid 3,9; 6,1; Szifrá Emor,13,7; Szifrá Numeri 59; Jómá 33a; etc.

36 Jómá 39b

37 Josephus Flavius: Contra Apionem 1,22

rint a középsőre, melyet „nyugatinak” neveztek, amiért a nyílása nyugatra nézett, vagyis a belső Szentély, a Szentek Szentje felé.³⁸

Az utóbbi értelmezés szerint a tradíció megegyezik Josephus Flavius állításával.³⁹ miszerint három lámpa égett egész nap, azaz a két keleti és a nyugati mécses.

4. Titus Diadalíve

A Jeruzsálemi Templom menóraformájának legfontosabb tanúja a Titus Diadalívén lévő gyertyatartó Rómában, amit Josephus Flavius leírásával összevetve kell értelmezni. (A diadalív minden oktagonjának csak három oldala látható.) A diadalíven hármass keretben lévő domborműveket ábrázolnak: a felső tölcser középső pajzsán két sas néz szembe egymással, és egy girlandot tartanak a csőrükben; a többi pajzsán különböző tengeri szörnyek láthatók. A menóra felső része nagyban és egészében megfelel a bibliai tradíciónak és az archeológiai bizonyítékoknak. A középső törzs függőlevél díszkeleti (perzsa) eredetre utal.⁴⁰ Titus Diadalíve menórájának problematikája azonban a pedesztál, mely két oktagonális dobozból áll, egy kisebb a nagyobb felett, tölcserként formálva. Bár ezek arányaikban túl nagyok, ez mégsem vet árnyékot a szobrász hűségére ábrázolására, mivel ezen ábrázolásforma a római – később pedig a keresztény – művészet sajátossága volt. Ami a pedesztál ilyen ábrázolását gyanússá teszi az az, hogy az összes zsidó forrás⁴¹ és az archeológiai leletek szerint a Menóra három lábon állt, rendszerint oroszlánckörmökön. Ezek a körmök különösen előjönnek a Nirim mozaikon. A Biblia beszél a gyertyatartó jerécháh-éről,⁴² amit Rasi egy három lábon álló lapként magyaráz,⁴³ és az így jelenik meg Dura-Europos falfestményein, és talán a Mattatias Antigonus érmén is, mely az egyetlen ókori érme menóra ábrázolással. Az érme néhány fennmaradt példánya sajnos rossz állapotban maradt ránk, csak egyik egyikük mutat a jelzett lap mellett egy kezdetleges lábazatot.

A Titus Diadalív és más források közötti ellentétek élénk vitákat indukáltak tudományos körökben,⁴⁴ mely az állatábrázolás bibliai tilalmára hivatkozva azt állította, hogy a Titus Diadalív menórájának pedesztálja nem lehet autentikus ábrázolás. Van stílusbeli ellentét a menóra felső és alsó része között.⁴⁵ A felső

38 Rasi: Sábbát 22b, és Menáchót 98b; Mose ben Maimon: Jád, Bet ha-Bechira 3,8

39 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 3,199

40 pl. Persepolis oszlopai

41 Menáchót 28b

42 Exodus 25,31

43 Shefer, S. kiad.: Enziklopedyah le-Inyenei ha-Mishkan. 1.1965.126.

44 kezdve Relandus: De Spoliis-ával (1716)

45 Cohn-Wiener, E.: Die juedische Kunst. 1929. 73–75.

rész a késői Hasmoneus királyok idejéből késői hellenista jegyeket mutat, míg a pedesztál a késő római stílus tipikus ábrázolása. Fontos figyelni Josephus Flavius bizonyítékára is, aki gyakran láthatta a menórát mind Jeruzsálemben, mind Rómában. Josephus Flavius megbízható forrásnak bizonyult az ehhez hasonló más esetekben is, pl. a Masszada leleteknél. Az, hogy leírása alátámasztja-e a Titus Diadalív menórájának autenticitását, vagy ellentmond-e neki, az idevonatkozó szavainak értelmezésétől függ. W. Eltester szerint⁴⁶ a görögből fordított szöveg szavai szerint: „A középső törzs szilárdan emelkedett ki a pedesztálból.” – úgy tűnik, hogy alátámasztja a Titus Diadalív ábrázolását, mely valóban a súlynak és a szilárdságnak a benyomását kelti. Egy másik interpretáció lenne az, hogy a törzs mintegy kiemelkedett volna a pedesztálból, vagyis egy darabból valók voltak. Ez nem pusztán a 4Mózes 8,4⁴⁷ tilalmának felelne meg, hanem Josephus Flavius azon állításának is, hogy a menóra különbözött a többi használatban lévő mécesestől. Ezek ugyanis több részből lettek összeállítva.⁴⁸

Számos javaslat történt a nehézség feloldására. Isaac Herzog főrabbi pl. azt a véleményt fogalmazta meg, hogy az eredeti pedesztál a Jeruzsálemből Rómába történő szállításkor összetört, és azt egy római művész pótolta. Egy másik hipotézis szerint⁴⁹, a menóranak a győzelmi menetben történő balesetmentes szállítása érdekében, egy római művész épített a talapzat köré egy – a római tömjénezőkből jól ismert – láda alakú borítót, domborművekkel díszített lapokból, hogy annak nagyobb stabilitást biztosítson. Egy harmadik elképzelése szerint a Titus Diadalíven ábrázolt menóra modellje egy másik menóra volt, talán egy ajándéké, melyet Herodes adhatott Rómának. Josephus Flavius⁵⁰ elmondja, hogy Jeruzsálem elfoglalása után, egy pap átadott Titusnak „Két álló lámpát, hasonlót azokhoz, amik a templomban voltak.”. A Talmud⁵¹ szintén említést tesz minden templomi edénynek kétszeres vagy háromszoros másolatairól, melyek arra az esetre készültek, ha az eredetiek tisztátalanná válnának. A Jeruzsálemi Talmud⁵² és a Toszefta⁵³ elbeszéli a menóra szombatra történő megtisztítását, mely a szaduceusok gúnyolódását váltotta ki. Mások szerint ezt nem tették volna, ha lett volna egy másolat, mindazonáltal ez nem oldja meg a Titus Diadalív problematikáját, mivel a másolat az eredeti pontos változata lett volna.

46 Eltester, W.: *New Testament Studies*. 3. 1957. 102–4.

47 illetve Exodus 25,31.36; 37,17.22

48 idősebb C. Plinius Secundus: *Naturalis Historiae libri* 34,6,11. – melyet a szerző 77-ben Titus császárnak ajánlott

49 Wirgin, W. – in: *IEJ*. 11. 1961. 151–3.

50 Josephus Flavius: *De bello Iudaico* 6,388

51 Chágigá 26b; 27a

52 Jeruzsálemi Talmud Chágigá 3,8; 79d

53 Toszefta Chágigá 3,35

5. A Templomi Menóra másolatai

Bár a Titus Diadalív menórája széles körben ismert volt – a középkori zarándok útikönyv, a *Mirabilis Urbis Romae* említi az *arcus septem lucernarum*-ot – a késő ókorban, és a középkorban nem másolták a menórát. Bár a templomi gyertyatartókon és kódex illusztrációkon létezik az állati lábazat, a Titus Diadalív típusú gyertyatartónak csak egy példája ismeretes, a Róma melletti Sta. Maria i Vulturella gótikus templomban.⁵⁴

A menóra számos vázlata maradt fenn a Második Templom korából. Jason sírján Jeruzsálemben,⁵⁵ és két vakolatdarabon ábrázolás, melyet Jeruzsálem Óvárosában tártak fel 1969-ben. Ez utóbbi egy mesterember vázlata, három láb, vagy háromszög alakú alap látható rajta, de vannak rajtuk gombok is, amit nem erősít meg egyetlen ókori irodalmi vagy archeológiai forrás sem.⁵⁶

6. A Menóra a középkor elején

Vespasianus a többi zsákmánnyal együtt elhelyezte a menórát a Béke Templomban, melyet a zsidó háború után építtetett.⁵⁷ A gyertyatartó további sorsa bizonytalan. Caesareai Procopius, a VI. századi bizánci történész, a Gót Háború történetéhez írt bevezetőjében elmondja, hogy a „zsidók kincseit” Belisarius győzelmi menetében vitték Konstantinápolyba (Bizánc), a vandálok felett aratott győzelme után, akik Róma bevételekor, 455-ben Kartagóba vitték azokat. Caesareai Procopius továbbá elbeszéli, hogy egy zsidó figyelmeztetett egy magas beosztású személyt Justinianus császár udvarában, hogy ne tartsák a szent edényeket Bizáncban, mivel azok bizonyítottan rossz szerencsét hoztak Rómára és Kartagóra. Ezért a császár sietve Jeruzsálembé küldte azokat, és elhelyeztette az egyik templomban. A perzsa és az arab hódítások nyomán sorsuk ismét ismeretlenné vált. E a történet nehezen hihető, semmilyen más forrás, mint amilyen a zarándokok beszámolója, nem támasztja alá, és a menóra sincs benne kifejezetten megemlítve.

Másrészt, középkori források beszélnek a gyertyatartónak Konstantinápolyban való jelenlétéről. A VII. századi apocalipszis, a „Milchemet Melech ha-Masiach – A Messiás Király háborúja” megemlíti a templom edényeit, melyek Julianus császár palotájának könyvtárában kerültek elhelyezésre. A tanult császár, Cons-

54 Bloch, P.: in: Wallraf-Richartz Jahrbuch, 23. 1961. 55–190.

55 Rahmani: in: Atiqot, 1964. XII. 1–2.

56 Jerusalem Post, Weekend Magazine. 5. XII. 1969; ld. Avigad, in Qadmoniot. 3. 1970. 28–29.

57 Josephus Flavius: De bello Iudaico 7, 148–50.

tantinus Porphyrogenitus⁵⁸ elmondja, hogy a Heptalychnos, vagyis a hétágú gyertyatartót, ünnepélyes alkalmakkor meggyújtották. Úgy tartották, hogy a császári palota mintegy magában foglalta a „Hét-ágú Gyertyatartó Dómot”. Nem világos, hogy ezek a beszámolók mind az eredeti menórára utalnak, vagy egy későbbi másolatára. Amennyiben bármelyik ezek közül valóban Konstantinápolyban volt, az osztozhatott a többi ókori remekmű sorsában, amikor is a várost 1204-ben elfoglalták a IV. kereszties hadjárat alkalmával. A későbbi középkori krónikákban nem történik utalás a Jeruzsálemi Szentély egykori gyertyatartójára.

7. A Kabbala

A Kabbala kezdeteitől fogva a menórát, mint a Szefirot szimbóluma jelenik meg. Valószínűleg, Aser ben David volt az első, aki a Perus Sem ha-Meforas-ban,⁵⁹ kabbalisztikus szimbolikus terminusokkal magyarázta a menórát, mint a Szefirot⁶⁰ világának tükröződését. Őt Bachja beb Aser és különösen Menachem Recanati, valamint mások követték. Menachem Recanati és Aser ben David interpretációja között kevés a különbség. Az alap gondolat az, hogy a Menóra, annak ellenére, hogy ágakból, edényekből, etc. áll, nem egyes részek kombinációja, hanem egy szilárd egész „egy tömbből elkészítve”, amint a Szefirot világa is, a sokszínűsége ellenére, egység. A 7 ág szimbolizálja a 7 alsó Szefirotot. Aser ben David, és őt követve Menachem Recanati különös hangsúlyt helyezett a középső ágra, mely a Szefera Tiferet („dicsőség”) megfelelője, amit „középvonalnak” neveznek. Ez a Szefera az ember teste felé irányul – a többi alacsonyabb Szefirot-tal ellentétben –, melyek pedig a karokra és lábakra irányulnak. A középső ág, mely magán a Menórán áll, és amely felé minden ág néz, így megfelel az ún. „középvonalnak.” Ez a felülről áradó bőséggel ellátott Szefera átadja azt a többinek. Az olaj, melyet az ágakra helyeznek, és ami a Menóra fényének forrása, jelenti az Ein-Szof által befolyásolt dinamikus áramlatot. Ez az áramlat az összes Szefirot belső lelke, mely minden Szefirán belül működik. Ugyanilyen ok miatt – e kabbalisták úgy tartják – mondja a Tóra a 7 alsó Szefirotot „fénynek” és a 7 napjainak a Genesis szerint. Az olaj, mint a felülről áradó bőség folyama, általános felfogás a kabbalista irodalomban. Voltak kabbalisták, akik szerint az olaj és a fény a három felső Szefirotra utalnak.

58 Constantinus Porphyrogenitus (905–959)

59 Ha-Segulla. 1932. 2.

60 A szefirák az a 10 isteni struktúra, mely az emanáció révén létrehozza a világot, és megalkotja a valóság különböző szintjeit. A szefirákról már beszél a Széfer Jecira, amit a Széfer Ha-Bahir továbbfejlesztett, a Zohár pedig végső formába öntött. A 10 szefirá egy egységet alkot és nem szabad külön-külön egységként tekinteni rájuk.

Számos kabbalista nézetei szerint az Isteni Gondviselés a Szeфирton keresztül működik. Menachem Recanti Zakariás mondását:⁶¹ „Ezek Isten hét szeme”, úgy értelmezi, hogy Isten a 7 Szeфирot felhasználva irányít, melyet a menóra 7 ága reprezentál.

A Zohar⁶² maga nem tartalmaz részleteket a Menóra részeinek szimbolikus jelentőségére vonatkozóan. A Tikkunei Zoharban a szimbolizmus különbözik a fent említett kabbalistákétól. Egy helyen a Menóra az angyali erőnek a szimbóluma a Szeфирton kívül. A gyertyabél az utolsó Szeфирra, vagyis a Malkhut, mely azonos a Sechinával.⁶³ Az olaj a Szeфирra Jeszod („alapozás”), a fény pedig a Szeфирra Tiferet⁶⁴.

Egy XIV. századi kabbalista kézíraton a 67. Zsoltár a Menórát és az Omer számlálást jelképezi.⁶⁵ Ennélfogva a keleti zsidók körében szélesesen elterjedt volt a zsoltár szövegét menóra formájában leírni, megrajzolni. Ez sok helyen látható imakönyvekben, amuletteken, vagy az otthonoknak, és különösen a zsinagógáknak a falán.

8. A Menóra a művészetben

A Jeruzsálemi Templom lerombolása után a Menóra „a legfontosabb zsidó képi motívum lett, és egy eszközből emblémává vált.”⁶⁶

Zsinagóga:

1. Valódi menóra: Bronz menóra felső része En-Gedi-ben⁶⁷.
2. Kőtöredékeken és oszlopfőkön: kő rács Ashkelon-ból⁶⁸, El Chamma-ból⁶⁹, köveken Eshtemoa és Naveh környékéről⁷⁰;

61 Zakariás 4,10

62 A Zohár a Kabbala fő műve, jelentése: ragyogás. A Bibliához írt arám nyelvű midrás. A Zohárt Simeon bár Joháj (II. sz.) követőinek tulajdonítják, aki lejegyezte azokat a misztikus tanításokat, melyeket Illéstől tanult, amíg egy barlangban elrejtőzve élt egy éven át.

63 A Sekhina (jelenlét) az isteni jelenlélet vagy Isten jelenvalóságát jelenti. A Sekhinát gyakran azonosítják Istennel, de néhány zsidó filozófus egy fényből teremtett külön lénynek tartotta.

64 Tikkunei Zohar, Introd., 146, ed. R. Margulies

65 Vatican Ms. no. 214

Omer számlálás (szeфирat ha-ómer): az árpatermésből egy kévét (omer) feláldoztak a Jeruzsálemi Templomban Peszah második napján, az „ünnepek másnapján” (3Mózes 23,11). Ezután lehetett enni az új termésből. Az ezt követő héten át számolták a napokat Savuotig, ami az 50. napra esik.

66 Az 1207 reprodukció közül, mely Goodenough alapművének, a Jewish Symbolism in the Greco-Roman World 3. kötetében szerepelnek, nem kevesebb, mint 182 menóra ábrázolás. Ezt a számot a későbbi felfedezések jelentősen megnövelték.

67 Barag-Porat, in Qadmoniot 3, 1970, 97–100, back-hátlap

68 Goodenough, E. R.: Jewish Symbolism in the Greco-Roman World 575, 576

69 Goodenough, E. R.: Jewish Symbolism in the Greco-Roman World 629

70 Goodenough, E. R.: Jewish Symbolism in the Greco-Roman World 615, 618

oszlopfőn Capernaumban⁷¹, Beit Jibrin-ben⁷², és Caesarea-ban⁷³;
egy Gaza-i mecsetben, a Djami-el-Kebir oszlopán⁷⁴;
a Pergamonban lévő köveken⁷⁵, Priene-ben⁷⁶ és Ostia-ban.

3. Mozaik padlók: Beth Alpha-ban⁷⁷ és Hammat-Tiberias-ban – mind a kettőn, és sok más felületen két menóra van jobb- és baloldalon, és Maon-ban.
4. Festmények: Csak a Dura-Europosban lévő példányok maradtak fenn, és ez egy tölcsér formájú alap, az ív alatti három lábbal⁷⁸. Kétszer megjelenik elbeszélő festményeken: Áron a Templomban⁷⁹, és Mózes vizet ad a törzseknek⁸⁰.

Sírok:

1. Szobrok: Bet Searim: menora egy harcos fején.⁸¹
2. Sírajtókon: Ibelin.⁸²
Kefar Yassif.⁸³
Kefar Tamra, Sefar Am közelében⁸⁴, mely a menórát egy datolya fa tetején mutatja.
3. Freskók és szarkofágok a római Torlonia katakombából.⁸⁵
A katakombákban a menóra gyakran az egyetlen utalás a zsidó identitásra.
4. Szarkofágok a Vigna Randanini katakombából Rómában.⁸⁶ A menóra egy medálon van, melyet két szárnyas Victoria visel. A nem zsidó szarkofágokon az ilyen medálok az elhunyt fejét, vagy Madúzafőt ábrázoltak. Itt a menóra a zsidóság megkülönböztetett emblémája egy olyan művön, mely más vallásokra is jellemző.

71 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 478

72 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 542

73 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 997, 998

74 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 584

75 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 877

76 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 878

77 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 639

78 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 602

79 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 11. köt. X. színes

80 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 11. köt. XII. színes

81 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 56

82 YMHEY 17. 1953. 3 és 4

83 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 44

84 Haifa Municipal Múzeum

85 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 817, 818

86 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 789 – jelenleg a Museo di Terme-ben

5. Ón szarkofágok a Jeruzsálemi Izraeli Múzeumban. Ugyanolyanok, mint a pogányok, keresztények és a zsidók számára készült szarkofágok. A zsidó szarkofágokon, így Bet Searimban a menóra – megkülönböztetve a többi díszről – 3 szarkofágon maradt fenn.⁸⁷
6. Síkövek: gyakran katakombákban.⁸⁸
7. Csonttartók: csonttartók (ritka): menóra,⁸⁹ hanukkai lámpa.⁹⁰
8. Üveg poharak.⁹¹
9. Aranyüvegek katakombákból⁹² különleges technikával: két üveg réteg között arany rajzolat – többnyire rituális tárgyak.
10. Lámpák: bronz lámpák: Izrael Múzeum,⁹³
kerámia lámpák: különböző számú lámpatartóval, de gyakran a menora mintájára.⁹⁴
11. Amulettek, pecsétek, gyűrűk: ezeken a kis tárgyakon is a menóra az a szimbólum, melyet a leggyakrabban használnak, mutatva azt, hogy tulajdonosuk zsidó.⁹⁵ Egyik legszebb darabja egy üveg amulett a III–VI. századból, mely a menórát ábrázolja más liturgikus tárgyak között.⁹⁶

Bibliográfia

ALBECK, H.: *Seder Kodashim*, 427, 429. (1957)

COHN-WIENER, E.: *Die juedische Kunst* 73–75. (1929)

BLOCH, P.: in: *Wallraf-Richartz Jahrbuch*, 23. 55–190 (1961); idem, in: *Monumenta Judaica*, 21–25, 76–88, 97, 100, 102; (1963)

DRIVER, S. R.: *Exodus*. Cambridge, 275–8 (1963)

87 Id. Katz 104, 120

88 Randanini és Monteverde Rómában: 33 példa in Goodenough-nál

89 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 220

90 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 198

91 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 391, 411, 424, 428, 961

92 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 963–974

93 K. Katz, *From the Beginning*, pl. 109. 126: Reifenberg Collection, jelenleg az Israel Museumnak kölcsönözve)

94 több mint 40 reprodukció Goodenough-nál

95 Goodenough, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 1012–1027

96 Héchal Slomo Múzeum

- ELTESTER, W.: *New Testament Studies*. 3. 102–4 (1957)
- GALLING, *Reallexikon*, 348–9, Gressman 134.467. (1937)
- GOODENOUGH, E. R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman World* 4. 71–77. (1954)
- GUTMANN, J.: in: *ZNTW*, 60. 289–91. (1969)
- HARAN, H.: in: *Scripta Hierosolymitana*, 8. 277–8; idem, in: *IEJ*, 13. (1961), 54–55, 57 (1963).
- HARAN, M.: Menorah. *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- KATZ, K.: *From the Beginning* (1968)
- KAYSER, S. S – SCHOENBERGER, G. kiad., *Jewish Ceremonial Art*. 2.14–15.120. (1959)
- KAMPF, A.: *Contemporary Synagogue Art* (1966)
- LEVI, Y.: *Olamot Nifgashim*, 255–8. (1960)
- PETERSON, E.: *Judentum und Gnosis* 31. (1959)
- SCHOLEM, G.: index; *Ursprung und Anfaenge der Kabbala*, 348. (1962)
- SIMON, M.: *Recherches d'histoire judMo-chrMtienne* (1962)
- YARDEN, L.: *Tree of Light* (1971)
- WEINSTOCK, I.: *Be-Ma'gelei ha – Widengren, G.: The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* 64–67. (1951)
- ZWARTS, J.: *De zevenarmige Kandelaar* (1935)

Hillél-Sámmáj-Gámáliei-Pál

1. A noéi törvények

Az ún. noéi törvények héber neve: Sevá micvót bené Nóách. Azon 7 törvény, amelyet a pogányoknak, a nemzsidóknak is be kell tartani. Ezeknek alapja az Ádámnak szóló parancs¹ és a Noéval a vízözön után kötött szövetség² rabbinikus értelmezése.³ Vannak e törvényeknek változatai, mégis az általánosan elfogadott 7 törvény: 1. a bálványimádás; 2. az istenkáromlás; 3. a gyilkosság; 4. a szexuális bűn (fajtalankodás); 5. a rablás (lopás); 6. evés az élő állatból (az élő állat levágott tagjának fogyasztása); 7. a tulajdonjog tisztelete⁴. A zsidó hagyomány szerint ezektől az ősember is tartózkodott. Ha a nemzsidók áthágják ezeket a törvényeket, rájuk is halál vár. A Tóra többi törvényei csak a zsidókra vonatkoznak, bár a nemzsidók is betarthatják azokat. Azokat a nemzsidókat, akik betartják a noéi törvényeket, azokat helybéli idegennek, gér tósáv-nak kell tartani, akikre kiterjed a zsidó közösség támogatása⁵. Maimonides⁶, a nagy zsidó gondolkodó úgy vélte, hogy a jámbor nemzsidók azért tartják meg e törvényeket, mert úgy gondolják, hogy ezek benne vannak a Bibliában. Egyenlővé tette a noéi törvények megtartóit az igaz emberekkel – gér cedek –, a chászidokkal, és így eggyé a zsidó néppel, akik részesülni fognak az Eljövendő Világban, a túlvilágban. Moses Mendelssohn⁷ nem értett vele egyet és azt mondta, hogy a nemzsidók azért tartják be a noéi törvényeket, mert azok ésszerűek és erkölcsösek.

A 7 noéi törvény a rabbinikus tradíciónak a Bibliából eredő erkölcsi létminimuma, mely minden emberre nézve kötelező.⁸ A zsidóknak kötelező a Tóra teljes

1 Genesis 2,16

2 Genesis 9,4

3 Genesis Rabba 34; Szánhedrin 56a

4 Szánhedrin 56a; Ávodá Zará 8:4

5 Ávodá Zará 64b

6 Moses MAIMONIDES/Moses ben Maimon, neve a Rabbi Moses Ben Maimon-ból Ramban (1135–1204)

7 Moses MENDELSSOHN/Moses ben Menahem, névrövidítése: Ra-Mbe-Ma-N, ovagy Dessau-i Moses (1729–1786)

8 Szánhedrin 56–60

megtartása. A Genesis 9,12-13 szerint mindenki „Noé szövetségének fia”: „Majd ezt mondta Isten: Ez a jele a szövetségnek, amit én szerzek veletek és minden élőlényvel, amely veletek van, minden nemzedékkel, örökre: szivárványívemet helyezem a felhőkre, az lesz a jele szövetségemnek, melyet én a világgal kötök.” A 7 noéi törvényben az utolsó kivételével mindegyik negatív, mely inkább a többi rendelkezés összefoglaló értelmezése. Bálványimádás esetén, bár a nemzsidóknak nincsen „Isten ismeretük”, mégis esküvel kell megtagadni a hamis istenképet.⁹ Ez a törvény magára a bálványimádásra vonatkozik és a nemzsidóktól nem kívánja meg a vértanúság elszívését¹⁰. Embert, vért azonban nem lehet ontani, itt a mártírium választandó¹¹.

Úgy gondolták, hogy az iszlám hívei követik valójában a noéi törvényeket, hisz a keresztények Jézust imádják, tehát bálványimádók. A kései középkor óta a keresztények is Noé fiainak számítanak.¹² A nemzsidók számára az istenkáromlás, a gyilkosság és a lopás az érvényes társadalmi törvények szerint is tilos. A lopás tilalma a cselekvés sokféle módosítására vonatkozik, pl. katonai hódítás esetén.¹³ A nemzsidók részére vannak különböző előírási listák.¹⁴ Tilos pl. a varázslás, a kasztráció, a magvak keresztetése, az áldozat megbecsstelenítése. Parancs van a jótekonyság gyakorlására, a nemzésre és a Tóra tisztelésére.¹⁵ Ezek a noéi törvények legismertebb további kifejtései. A noéi törvények tehát egy kiválasztott egység a gyakorlatban létező zsidó parancsok közül. A zsidóknak kötelező a noéi kódex megtartása, bárhol is vannak. Maimonides szerint a nemzsidóknak a noéi törvényeket nem úgy kell értelmezni, mint amit kiérdekeltek saját tulajdonul, hanem isteni kinyilatkoztatásként. Az etika, a morál nem pusztán evilági normatíva, hanem isteni törvény.

Felvetették, hogy talán létezett egy a Sínai-hegyi törvénykezést megelőző törvényhagyomány is, melyet a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás után már csak a nemzsidókra kellett értelmezni. Ez egybecsengett Rabbi Johanan nézetével¹⁶. A noéi szövetség gondolata folyamatosan jelen volt a zsidó gondolkodás történetében. Modern zsidó gondolkodók, mint Moses Mendelssohn és Hermann Cohen¹⁷ a noéi parancsok

9 Megillá 13a; Kiddusin 40a

10 Szánhedrin 74a

11 Peszáchim 25b

12 a Szentháromságban zsidó értelmezése alapján („egyesülés”)

13 Rási a Szánhedrin 57a-hoz

RÁSI a Rabbi Solomon ben Isaac rövidítése (1040–1105), a Biblia és a Talmud nagy kommentátora.

14 Szánhedrin 57b

15 Chullin 92a

16 Jevámót 62a

17 Hermann COHEN (1842–1918), német filozófus

eszméjét Izráel és az egész emberiség közös és ésszerű etikai alapjának tartják.¹⁸ Noéban az emberiség egységének és folytonosságának szimbólumát látják. Vannak nézetek, mely szerint az emberiség végső állapotában fogja majd tartalmazni mindkét elemet: a zsidóságot és a Noé fiait; mások szerint Noé fiai az utolsó előtti szintet jelentik, amikor is bekövetkezik a Tóra mindent betöltő egyetemessége.¹⁹

A Deuteronomiumban találunk egy listát: „Ne legyen köztetek olyan, aki fiát vagy leányát áldozatul elégeti, ne legyen varázslást űző, se jelmagyarázó, kuruzsló vagy igéző! Ne legyen átokmondó, se szellemidéző, se jövendőmondó, se halottakról tudakozódó!”²⁰. A Jubileumok könyve²¹ (7:20) feljegyez egy lényegi különbséget, amikor nem 7, hanem Noé fiainak 6 parancsáról beszél: 1. az igazságosság betartása; 2. a test szemérmének betakarása; 3. a Teremtő áldása; 4. a szülők tisztelete; 5. a környezet szeretete, 6. őrizkedés a paráznaságtól, a tisztátalanságtól és minden gonoszságtól. Az Apostolok Cselekedetei 15,20-ban utalást találunk 4 nemzsidókhoz intézett parancsra: „(1) tartózkodjanak a bálvány okozta tisztátalanságtól, (2) a paráznaságtól, (3) a megfulladt állattól és (4) a vértől.” Ezen lista egyike lehet azoknak, melyek a Pentateuchus alapján készültek.

Maimonides szerint a noéi törvények elfogadásának alapja a nemzsidók számára az isteni tekintély és a mózesi kinyilatkoztatás. A Tórának a zsidók előtti tekintélyéről mondja Exodus 24,7: „Engedelmesen megtesszük mindazt, amit az ÚR rendelt!”. A Szánhedrin traktátus szerint:²² „Ő (ti. Isten) felfüggeszti a hegyet egy hordóhoz hasonlatosan és ezt mondja: Ha elfogadjátok a Tórát jó, ha nem, akkor a temetésetek lesz!”. A noéi törvényekkel kapcsolatban kérdés volt a talmudi korban, hogy természeti törvényről, vagy a nemzsidók viselkedésének szabályozásáról van-e szó. A Jómá 67b szerint e törvények nem részei a kinyilatkoztatásnak. A Genesis Rabba²³ szerint a 7 noéi törvényből 6 Ádámnak lett kinyilatkoztatva. A 7 törvény közül a húsevészel kapcsolatos korai kinyilatkoztatás lehet, mert a vízözönig a húsevés tiltott volt: „Nektek (ti. az embernek) adok az egész föld színén minden maghozó növényt, és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse van: mindez legyen a ti eledetek. Minden földi állatnak, az ég minden madarának és minden földi csúszómászónak pedig, amelyben élet van, eledelül adok minden zöld növényt.”²⁴

18 Hermann COHEN: Religion der Vernunft (1929), 135-48, 381-8.

19 Ávodá Zará 2:1

20 Deuteronomium 18:10-11

21 Jubileumok könyve 7:20

22 Szánhedrin 88a

23 Genesis Rabba 16:6; 24:5

24 Genesis 1:29-30

BÜCHLER Zsigmond: Magyar Cenóh-Urenóh. Dunaszerdahely, 1928.5.

2. A szóbeli és az írott Tan

A Tóra két fő részből áll, a Szóbeli Tan (D'Rábánán) a Tóra SeBál Pe és az Írott Tan (D'Orájtá) a Tóra SeBiktáv, mely a Biblia: Mózes öt könyve (Tóra), a próféta könyvei (Neviim) és a Szent Iratok (Ktuvim). Az Írott Tant – a Tórát – Mózes vette át a Szináj-hegyen. Ugyanott és ugyanakkor – a zsidó tradíció szerint – Mózes megkapta a Tóra törvényeinek szóbeli magyarázatát is. Mózes megtanította rá fivérére, Áront és annak fiait, valamint Izrael véneit. Ekkor kezdődött el az a folyamat, amelyet a mai napig Szóbeli Tannak hív a zsidóság.

3. A háláchá

A „háláchá” szó (a hálách – menni) a judaizmus törvényi oldalának elnevezése, megkülönböztetendő az ággádától, a nem törvényekre vonatkozó, különösen a rabbinikus irodalom megjelölésére szolgáló kifejezéstől. Magában foglalja a személyes, a társadalmi, a nemzeti és nemzetközi kapcsolatrendszert, és a judaizmus minden más gyakorlatát és vallási szokásait. A Biblia a helyes életről gyakran beszél úgy, mint egy útról, melyen az embereknek „járniuk” kell: „Közöld a néppel... az utat, amelyen járniuk kell, azokat a dolgokat, amelyeket tenniük kell!”²⁵ Eredetileg a háláchá kifejezés egy meghatározott esetre vonatkozó törvényt vagy határozatot jelentett, mint ahogy azt gyakran kifejezik az: „ez a törvény, melyet Mózes kapott a Szinájon”²⁶ mondatok. Ez a szóhasználat fennmaradt, de vele egy időben kifejlődött a háláchá szó, mint a judaizmus egész jogi rendszerét megjelölő, átfogó meghatározás is, amely magában foglalja az összes részletes törvényt és szertartást is.²⁷

A háláchá tanulmányozása a rabbinikus korban és a későbbi időkben, a legfőbb vallásos kötelességgé vált. A benne foglaltak nehézsége, és a gyakorlati judaizmus számára való fontossága miatt, ezek a kérdések megelőzték a zsidóság minden más kérdéskörének tanítását.²⁸ A háláchá tanulmányozásának az ággádikus tanulmányok feletti felsőbbrendűsége jó kifejezést nyert a két kereskedőről szóló példabeszédben, melyben az egyik drágaköveket, a másik használati tárgyakat árult. A drágakő-kereskedőt csak a szakértő vásárol.²⁹

25 Exodus 18:20

26 A féltünnepekre vonatkozó szabályok (Móéd Kátán 12a)

27 A szombat törvényei (Chágigá I,8)

28 A sátorra vonatkozó szabályok (Szukká 28a)

29 Szótá 40a

A klasszikus zsidó források általános felfogása az, hogy a háláchá teljes egészében Mózesre vezethető vissza, kivéve különböző későbbi feldolgozásokat, kiegészítéseket, alkalmazásokat, és az új körülményekhez igazodó újításokat. Így Maimonides³⁰ 40 generációt számol vissza Rásitól, a Babiloni Talmud nagy kommentátorától, Mózesig, és levonja a következtetést: „A két Talmudban, a Tószeftában,... mindegyikben a megengedett és a tiltott dolgok, a tiszta és a tisztátalan, a megbízható és megbízhatatlan, a megfelelő és nem megfelelő kap magyarázatot úgy, ahogy azt személyről személyre átadták Mózesnek a mi Szináji tanítónknak szájából.” A modern tudomány álláspontja azonban az, hogy a háláchának van történelme, melynek szakaszait és fejlődését történetileg, tudományosan is követhetjük.

4. A tákkáná

A tákkáná egy direktíva, egy utasítás, melyet a haláchikus írástudók, vagy más, a törvényhozás felhatalmazásával bíró kompetens testület rendel el, Tákkánót há-Káhál. Egyike a zsidó törvénykezés jogi forrásainak. A tákkáná, melynek kreatív forrása a háláchában van – mely törvény a midrás törvényi forrásából ered, vagyis exegézisből, tehát egy bibliai szövegnek, vagy egy létező törvénynek az értelmezéséből –, arra szolgál, hogy felfedje egy létező törvény rejtett tartalmát. A zsidó törvény e két jogi forrása közötti lényegi különbségből az következik, hogy a Törvény, mely a bibliai exegézis, magyarázat eszközeivel jött létre, a de-oraita-nak nevezett törvényi kategóriához, míg a tákkánából származó törvény mindig a derábbánán-nak nevezett kategóriához tartozik. A tákkáná a zsidó törvényben az a törvényhozási rész, mely hasonlatos a többi jogi rendszerben meglévő, alárendeltnek nevezett részhez. Az Írott Tóra az alkotmánya – a legfelsőbb törvénykezése – a zsidó törvénynek, és magában a Tórában van a ezen jog delegálva a haláchikus írástudók számára, hogy tákkánókat hozzanak. Hasonló módon ahhoz, ahogy más jogi rendszerekben az elsődleges törvényhozás delegálja a jogot bizonyos testületek számára, hogy alárendelt törvényhozóként működjenek. A haláchikus írástudók felhatalmazása a tákkánót gyakorlására a következő Pentateuchus-i parancsból ered a zsidó tradíció szerint: „Tartsd magad tanácsukhoz, amit adnak és ítéletükhöz, amit hoznak és határozatuktól, amelyet tudodra adnak, ne térj el, se jobbra se balra!”³¹, illetve, más szöveg szerint: a „Kérdezd meg atyádat, ő majd elmondja, véneidet, ők majd elbeszélnek!” parancsból³². Az írástudók felhatalma-

30 Az áldozati kultusz törvényei (Chullin 24a)

31 Deuteronomium 17:11

32 Deuteronomium 17:11, 32:7; Sábbát 23a; Jád, Mamrim 1:1–2; Hassagot Ramban le-Széfér há-Micvot, Principle 1

zása, hogy gezerot, rendeletet hozzanak, úgy tartják, a következő parancsban lett rájuk ruházva: „Ennélfogva, ti az Én törvényemet tarjátok majd meg!”³³, amit úgy értelmeznek „Teremts biztosítékot arra, hogy az Én törvényemet tartsák meg.”³⁴ A háláchikus írástudók törvényhozói tevékenységét néha tákkánát-nak, néha gezérának nevezik. A gezérá terminust általában azoknak az utasításoknak a megjelölésére használják, melyek az embert a tiltott dolgoktól térítik el, vagyis „védelmi kerítést emelnek a Tóra köré” – tehát negatív természetű direktívákat jelentenek, melyek bizonyos cselekedetek megtételét tiltják. A tákkáná terminus viszont általában olyan utasításokat jelöl, mely egy bizonyos kötelesség megtételének kötelezettségét célozza, vagyis pozitív természetűeket, melyek egy dolog megtételét kísérik.³⁵

5. Hillél és Sámmáj

Bét Hillél és Bét Sámmáj, a Szóbeli Tan kifejtésének két iskolája volt, melyeket Hillélről és Sámmájról neveztek el, akik a Kr. e. utolsó század végén, és a Kr. u. első század elején éltek. Ez a két iskola, a két alapító tudós korától kezdve létezett a Második Szentély lerombolása utáni második generáció idejéig, vagyis az i. u.

33 Leviticus 18:30

34 Szifrá, Aharei Mot 10:22; Jevámót 21a

35 Maimonides: Misnakommentár Introductio

Ezt a megkülönböztetést azonban nem következetesen tartják be a két terminus használatában (Gittín 4:2; Sabbát 15b). Néha a tákkáná a tenai bét din-t, vagy egyszerűen a tenai-t jelöli (Ketubbót 4:12; Bává Kámmá 80b), mert a bét din körülír egy bizonyos direktívát – valójában „feltételeket” – a tákkáná teljesítési módjára, és mert néha a tákkáná-t egy ügyre vonatkozó feltételek bevezetése előzi meg a felek között. Néha a takkáná-t minhág-nak is nevezik (ld. Rós Hásáná 4:1, és Toszefta, Rós Hásáná 4:3; Bécá 4b etc.). A két terminus osztozik abban, hogy mindkettő a törvényhozás tényezője, kivéve, hogy a tákkáná esetében a törvényhozói tevékenység célirányosan megfontolt és nyílt, míg a minhág esetében anonim és címzett nélküli.

II. század elejéig. A tannaita³⁶ irodalom, a háláchá³⁷, a haláchikus midrások³⁸, és az aggáda³⁹ sok vitát jegyeztek fel, mely Bét Hillél és Bét Sámáj között zajlott le. Ezek a viták magukba foglalták a Szóbeli Tan főbb tartalmát a Második Szentély utolsó két-három generációjának korából. Nagyon kevés maradt fenn a kor egyes tudósainak tanításaiból külön-külön, mivel azok gyakran úgy kerültek idézésre, mint amelyek Bét Hillél és Bét Sámáj tanításainak részei. A Javne-i generáció (kb. Kr. u. 70) korából származó háláchót és a tannaita ellentétek valószínűleg, és nagy részük kifejezetten, a Bét Hillél iskola nézetein alapultak, melyeket a Bét Sámáj iskolával szembeni hálácháként fogadtak el, míg számos névtelen háláchá elveszett, melyek egykor a Bét Sámáj és a Bét Hillél közötti vita részét képezték.

-
- 36 Tannak vagy tannaiták (Tannaim) írás-magyarázók, a Talmud bölcsei. A Tanna elnevezés a „teni” vagy „tena” (tanítani) arameus szóból származik. Általában tehát a szóbeli törvény magyarázóit hívták így, különösen pedig azokat, akiknek tanításait a Misna- és a baraita-szövegek tartalmazták. Akiknek nevei itt előfordulnak, azokat hívja a Gemára tannaim-n&k, míg a későbbi tekintélyeket, tehát azokat, akik a Misna és a baraiták megszövegezése után éltek amorák-n&k (Amoraim) nevezik. Azonban nem minden törvényt magyarázó, aki a Misnában előfordul, neveznek tannaitának, hanem csupán azokat, akik a Hillel és Sanimáj iskolájából kikerült nemzedékhez tartoztak és l. Juda ha-Nászi korában éltek. Azokat meg, akik ezek előtt éltek, a Gemára „Zekénim ha-Risónim” (a régebbi öregek) névvel nevezi. Viszont az ainorák korában a tanna nevet a Misnában és a tannaita tradíciókban járatos tudósoknak adták. A tannaiták korszaka, amely a inai időszámítás utáni 10—220 év közt, tehát összesen 210 évig tartott, hat generációt tett ki s mindegyik generációt kiválóbb egyéniségek képviselték. Az első generáció (10–80 közt) Hillel és Sámáj iskolájából került ki s ennek kiválóbb tudósai voltak: Akabia ben Ma-halael, Raban Gamaliel az idősebb.
- 37 A háláchá a zsidó törvény általános megnevezése: magában foglalja a mértékadó végső döntéseket éppúgy, mint a legspecifikusabb kérdéseket. Mindenekelőtt az Írott és a Szóbeli Tórában szereplő bibliai jogszabályokkal és parancsolatokkal foglalkozik, ezenkívül a rabbinikus törvénykezéssel és jogalkotással, beleértve a vallási bírósági döntéseket, amelyeket az idők folyamán a nagy rabbinikus tudósok responsumok és kommentárok formájába öntöttek.
- 38 Midrás (héb. szó, a „deras” gyökből, a. m. „tanulmányozás”, „nyomozás”), a zsidó bibliaexegetika eredeti, ókori formája s az ezt felölő rendkívül kiterjedt Midrás-irodalom elnevezése. A midrás kifejezés legrégebben a II. Krónikák 13. 22. és 24. 27-ben fordul elő. A midrás már az igen régi korban is, ellentétben a szó szerinti interpretációt jelölő pesattal, a betű szerinti értelmén túl a Szentírás szellemébe behatoló exegézist jelölte, azt, amely a szöveget minden oldalról megvilágítani kívánta. A rabbi moralizáló biblia exegézisét már az ókorban megkülönböztették a tulajdonképpeni törvényt magyarázattól; az előbbi Midrás Haggada, az utóbbi midrás Halacha néven ismeretes. Maimonides szerint a midrás a Halacha terméke. Nachmanides pedig éppen megfordítva véli, de eldöntve ez máig sincs. A midrás azon igen régi hiten alapszik, hogy a Bibliában nincs felesleges szó s annak magyarázatáról a szóbeli hagyomány gondoskodott, mely egyenesen Mózes koráig megy vissza.
- 39 Az aggáda a midrás egyik ága. A midrás kitarást, tanulmányozást jelent. Kétféle midrás van, a háláchá és az aggáda vagy hággáda (elbeszélés). Az aggáda bibliamagyarázó elbeszélések gyűjteménye, melyek a Tóra hetiszakaszaihoz tartalmazznak példázatokat az ünnepek és a szombatok jelentőségének megfelelően.

6. Bét Hillél és Bét Sámáj vitáinak négy kérdésköre

1. Háláchikus döntésekre, melyek a források megítélésén és logikai következtetésen alapulnak.

Például a sábbátban és az ünnepnapi kiddusban az áldás rendjét illetően a Bét Sámáj kijelenti, hogy az áldást először az adott napra vagyis a sábbátra, és az ünnepekre kell elmondani, és utána a borra, míg a Bét Hillél úgy tartja, hogy az áldást először a borra és utána a napra kell elmondani.⁴⁰ Vagy pl. Bét Sámáj állítja, hogy egy asszony nem házasodhat újra „pusztán egy hang” tanúskodásán – vagyis egy valaki kijelentésén, aki tanúsítja a férj halálát – ez nem elfogadható. Ellenben a Bét Hillél azt vallotta, hogy az asszony újra megházasodhat egy ilyen bizonyíték alapján.⁴¹

2. A tilalmak körüli „korlátok” meghatározására, és annak mértékére vonatkozóan, vagyis, hogy milyen mértékben alkalmazhatóak a tilalmak.

Pl. a fűszerezett olajat illetően, Bét Sámáj azt a tized tárgyaként veszi számításba, olyan személy esetében, aki azt egy ám há há-árec-től vásárolja. Olyan embertől, aki tudatlanságában nem gondos a papi és a levita járandóságokra vonatkozó törvények betartásában. Ezzel szemben Bét Hillél felmenti a tized alól.⁴² Ha valaki egy kaszával előre irányuló mozgással ölt le egy állatot – vagyis nem a fűrészes éllel –, azt a Bét Sámáj érvénytelen levágásnak tekinti, míg a Bét Hillél érvényesnek tekintette.⁴³

3. Háláchikus Midrásim esetében

Pl. Bét Sámáj úgy tartotta, hogy esténként egy férfinak oldalára kell feküdnie, amikor elmondja a Semá-t, reggel pedig fel kell állnia ehhez, ahogy a Deuteronomium 6,7 mondja: „Amikor lefekszel, és amikor felkelsz.” Bét Hillél azonban kijelentette, hogy az ember úgy mondja el a Semát, ahogy tetszik neki, mert írva van: „Amikor utadat járod.”⁴⁴ Miért mondja akkor a bibliai vers azt, hogy: „Amikor lefekszel, és amikor felkelsz?” Mert ez azt az időt jelenti, amikor az emberek le szoktak feküdni, illetve amikor felkelnek.⁴⁵ Ismét, Bét Sámáj mondta: A férj ne váljon el a feleségétől, kivéve, ha valami tisztátalanságot talál benne, mivel mondva van: „mert talált benne valami oda nem illő dolgot”⁴⁶, de Bét Hillél azt mondta: elválhat, még ha csak az ételét

40 Beráchót 8:1

41 Jevámót 122a

42 Demáj 1:3

43 Chullin 1:2

44 Deuteronomium 6:7

45 Beráchót 1:3

46 Deuteronomium 24:1

rontotta is el, mivel mondva van: „mert talált benne valami oda nem illő dolgot”, vagyis bármit, amit a férj nem odaillőnek talál.⁴⁷

4. Ággadá, vallási filozófia és etika kérdéseiben

Pl. a Bát Sámáj állítja, hogy jobb lett volna, ha a férfi meg sem lett volna teremtvé, míg a Bét Hillél úgy tartja, hogy jobb a férfinak az, hogy meg lett teremtvé, mintha nem lett volna megteremtvé.⁴⁸

Magának Hillélnek és Sámájnak a vitái közül csak három maradt fenn, míg több mint 350-ről számolnak be a Bét Hillél és Bét Sámáj közöttiekről, tehát a két iskola közti vitákból, melyek legtöbbször a Misna Zeráim, Moéd, Násim és Teharót traktátusaiban találhatóak. Ezek a személyes élet dolgaival, az áldásokkal és imákkal, a papi járandóságok és a tized elváltatásával, a házassággal és válással, a levita tisztasággal és önmegtartóztatással, és nagyon ritkán az áldozatokkal és a papi szolgálattal, illetve polgári és főbenjáró esetekkel foglalkoznak. Némely ilyen vitában Sámáj maga vitatja meg mind a Bét Sámáj, mind a Bét Hillél véleményét.⁴⁹ Számos esetben, amikor a Bét Sámáj véleményével ellentétes nézetet anoním idéznek – tánna kámmá –, vagy a bölcsnek nevében citálnak,⁵⁰ az a késői változatot jelenti, mivel így jegyezték fel a Bét Hillél nézeteit, miután az meghatározó uralkodó nézetté vált. Erre számos esetben található bizonyíték, amikor a tánna kámmá vagy a Misnában idézett bölcsnek nézetei úgy fordulnak elő egy báráitában,⁵¹ mint a Bét Hillél nézetei.⁵² Általában a Bét Sámáj a Bét Hillél előtt kerül említésre, a hagyomány pedig ebben az utóbbi szerénységének kifejeződését látja.⁵³

A két iskola közötti számos vitára a Második Szentély idejében került sor. Ilyen pl. az a vita, hogy vajon egy ünnepen a kezeket rá lehet-e emelni az égő és engesztelő áldozatokra, mely témában maga Hillél és Sámáj is ellentétes véleményt vallottak.⁵⁴ Az erre a háláchára vonatkozó vita a Templom előud-

47 Gittin 9:10

48 Érubin 13b

49 Édujjót 1:7, 8, 10, 11

50 Beráchót 6:5; Demáj 3:1

51 Baraita: A zsidó vallási törvények Misnából kimaradt ősi, szóbeli hagyománya. Elsősorban a babiloni és a palesztinai Talmudban, elsősorban találhatóak.

52 Terumót 4:3; a Toszeftá Terumóttal 5:3

53 Érubin 13b

54 szemicha: kézföltevés által felavatottak, ez törvényhozó és kiközösítő erővel volt felruházva Kálmán Ödön: Szemicha – rabbiavatás www.or-zse.hu Szemicha, „bejada memes szomchin lé”, a kéznek jelképes, valamit átruházó felemelése. (Szánhedrin 13b.) Az egyik szemtanú szerint. A másik csak ennyit mond: Szemicha, limenoszó lerab, elhívás tanítványi sorból mesteri grádusba. (Szánhedrin 13b.) Szemicha, szomchin lé bisema, tudást jutalmazó, kitüntető címnek név elé helyezése – közli a harmadik forrás. Szemicha, ez ennek az avatásnak közel kétezer éves, hagyományos neve. Hatalmat ad a lelkek irányítására. Címmel tüntet ki, melynél előkelőbbet népünk

varában zajlott Hillél és a Bét Sámáj diákjai között, illetve a Bét Sámáj és a Bét Hillél diákjai között. Ebben a kérdésben a háláchát a Második Templom fennállása alatt döntötték el⁵⁵ Más viták korai dátuma kitűnik a Második Templom lerombolása idején élő tánnáim megfogalmazásaiból a Bét Sámáj és Bét Hillél közötti disputákat illetően. Vannak azonban vitás kérdések, melyeket a Templom lerombolása vetett fel, pl. a máászér séni⁵⁶ eltávolításának idején követett eljárása.⁵⁷

Nagyon keveset tudunk Hillél és Sámáj tanítványainak kilétéről. A báráitá elmondja, hogy „az Idősebb Hillelnek 80 tanítványa volt... a legnagyobb közülük Jonáthán ben Uzziel, a legkisebb Johánán ben Zákkái”.⁵⁸ Jonáthán ben Uzziel tanai közül semmi nem maradt fenn, és bár Johánán ben Zákkái állításai a Bét Hillél nézeteit tükrözik, kronológiai szempontból nehéz megállapítani, hogy Johanan ben Zákkái magától Hilleltől tanult-e. Sámáj számos tanítványáról tudunk, legtöbbször a Második Templom korából, amikor a Bét Sámájjal való kapcsolatukat a tánnáitá irodalom hangsúlyozza. Köztük van Bává ben Butá, aki Hillél kortársa volt,⁵⁹ Kefár Játmá-i Dosztáj, aki a Sámájtól hallott tradíciót adta át⁶⁰; Joezer, templomi előljáró, aki egyszer kérdést tett fel az Idősebb Gamalielnek a Templom udvarán;⁶¹ és Johanan ben há-Horánit a Templom lerombolása idején élt generáció tagja.⁶² Néha a Bét Sámáj és Bét Hillél iskolák „vénei” kerülnek említésre.⁶³

nem ismer: Rabbi... Uram... Fölöttem álló... A „több, mint én”. Bíró... Aki Isten nevében áld. Rabbi, mert mestere az Írásnak, de örök-tanítvány, mert könyvszomja olthatatlan... Ez a szemicha, a rabbiavatás.

55 Chágigá 2:3; Toszeftá Chágigá 2:10–12.

Ezen időszakban a Bét Sámájnak egy időre sikerült fölénybe kerülnie a Bét Hilléllel szemben a Hánánia ben Hezekiá ben Gáron (Eleazar ben Hánánia ben Hezekia, a Kr. u. 70, a Második Szentély lerombolása előtt élt tánná.) Templom Előljáróságában az ún. „Tizenyolc Intézkedés” bevezetésével – a megszorító intézkedésekkel, melyek növelték a zsidók és nem zsidók közötti elhatárolódást (Jeruzsálemi Talmud, Sábbát 1:7, 3c). Számos tudós véleménye szerint erre nem sokkal a Második Templom lerombolása előtt került sor.

56 A Talmud 6 rendjének (63 traktátusának) első rendje a *Zráim* (Vetések). Itt találjuk a Máászér séni (A második tized) traktátusát: A második tized törvényei: hogyan kell elkülöníteni, Jeruzsálembé vinni, és miként kell megváltani. E traktátusban kerülnek megtárgyalásra a netá rövai (a negyedik év termésének) törvényei, melyek sokban hasonlítanak a második tizedre vonatkozó előírásokra. Ennek a traktátusnak a terjedelme: a Misnában 5 fejezet; a Toszeftában 5 fejezet; a Jeruzsálemi Talmudban 28 oldal.

57 Máászér Sábbát 5:7

58 Szukká 28a

59 Toszeftá, Chágigá 2:11

60 Orlá 2:5

61 Orlá 2:12

62 Toszeftá, Szukká 2:3

63 Szukká 2:7; Toszeftá Rós Hásáná 4:11; Menáchót 41b

A Szifré Zutá Chukkát-ról szóló genizá-töredék szerint,⁶⁴ Bét Sámájnak voltak edomita tanítványai, akiknek a haláchikus állításai az Eliézer ben Hirkánus „há-Sámmuti” nézeteit tükröző Rabbi Juda állításaival egyeztek meg.⁶⁵ Rási⁶⁶ szerint, Niddá 7b ez arra utal, hogy Rabbi Eliézer ki volt közösitve.⁶⁷ Eleázár ben Hánánia, Idumea tábornoka a rómaiak elleni Zsidó Háborúban,⁶⁸ szintén a Sámáj vonalat követte.⁶⁹

A két iskola létrejöttét előidéző körülmények a tánnaitá tradícióban ismerhetők meg: „Kezdetben nem voltak viták Izraelben... amikor valakinek szüksége volt a háláchára, a Nagy Szánhedrinhez fordult... Ha a Szánhedrin hallott ilyenről (háláchá-ról), arról informálták őt, ha nem, akkor szavazással eldöntötték az ügyet... Ettől kezdődően a háláchá elterjedt volt Izraelben. Sámáj és Hillél tanítványai számának növekedésétől fogva, akik nem eléggé támaszkodtak a bölcsekre (azaz nem adekvát módon tanulmányozták a Tórá) a viták megszorodtak Izraelben.”⁷⁰ Még ha a Sámáj és Hillél tanítványok elégtelen tanulási szintje különböző történelmi tényezőknek is volt tulajdonítható, mint amilyen a Szánhedrin feloszlatása volt Heródes alatt, vagy a szaduceus többség a Szánhedrinben, ami megakadályozta, hogy az írástudók bármilyen háláchá eldöntését a Szánhedrinre bízzák, mégis kérdéses, hogy ez a tánnaitá tradíció adekvát módon magyarázza-e annak a számos vitának az okait, mely majd egy évszázadig fennállt Izraelben. Valószínűbb magyarázatot kapunk abból a megközelítésből, mely a háláchá növekedésének és kikristályosodásának a folyamatát veszi figyelembe, és ebben a korábbi tradíciók interpretációjának, és az új háláchá létrehozásának ütköztetéséből származó nézetkülönbségeket tekinti. A tánnaitá tradíció feltehetően mindkét nézetben az ellentétes vélemények legitím kifejeződését látta: „Mindkettő az élő Isten szava.”⁷¹ Érthetően megengedett volt vagy a Bét Sámáj, vagy a Bét Hillél nézeteit követni, de „egy férfi, aki külön megkötések akar magára vonni azzal, hogy a szigorúbb gyakorlatokat követi a Bét Sámáj szerint, és a Bét Hillél szerint is, úgy jellemezhető, mint a „bolond, aki a sötétségben jár”.⁷² Ezen kívül az is ismert volt, hogy „bár az egyik iskola megtiltotta, amit a másik megengedett, illetve az egyik eltiltott attól, amit a másik választhatónak deklarált, mindazonáltal, a

64 Tarbiz, 1 (1930), 52

65 Menáchót 18a

66 Rási Niddá 7b

67 Ezen értelmezés azonban elfogadhatatlan, mivel a Toszeftá in loc rámutat, hogy a „há-Sámmuti” jelenti Sámájaitá-t – még Rási kommentárját a Sábbát 132b, ahol ezt, mint alternatívát jelöli meg.

68 Josephus Flavius: De bello Iudaico 2:566

69 Mechiltá, Bá-Chodes, 7. – Bécá 16a-hez

70 Toszeftá, Szánhedrin 7:1

71 Jeruzsálemi Talmud, Beráchót 1:7, 3b

72 Prédikátor 2:14; Toszeftá Édujjót 2:3

Bét Sámáj nem tartózkodott attól, hogy a Bét Hillél családjából házasodjon, és a Bét Hillél sem, hogy a Bét Sámájéból. Valamint attól sem tartózkodtak, hogy egymás edényeit kölcsönözzék az ételek elkészítésére a levita tisztasági szabályok szerint.⁷³ Mindebben tehát nincs utalás arra, hogy a viták abból fakadtak volna, hogy „nem eléggé támaszkodtak a bölcsek tanácsára”, inkább úgy ítéltető meg, hogy a viták alapját az a folyamat képezte, melyen a háláchá létrejött és fejlődése alapult. A tánnítá hagyomány hangsúlyozza, hogy a Bét Sámáj a szigorúbb, a Bét Hillél a hajlékonyabb nézetet alkalmazta. Misna⁷⁴ felsorol 23 (vagy 24) vitájukat, melyek különböznek a többitől abban, hogy „olyan esetek, amikor a Bét Sámáj hajlékonyabb, a Bét Hillél szigorúbb szabályozást alkalmazott.” Ehhez még különböző tudósok 17 ilyen vitát tettek hozzá.⁷⁵ Vannak ezeken kívül egyéb viták, melyekkel kapcsolatban a Talmud és a kommentátorok magyarázatot keresnek, hogy miért nem lettek ugyanígy felsorolva. Ezek száma összesen kb. 50. A Bét Sámáj szigorúbb rendelkezéseinek zömét tilalmak előírása teszi ki, melyekben a Bét Sámáj képviselte a szigorúbb álláspontot, vagyis a tiltás szélesebb alkalmazását. A Bét Hillél rendszerint a hajlékonyabb megközelítést fogadja el.

Sok tudós próbálta a két iskola közötti eltérések mögötti alapelveket meghatározni. Az általánosan elfogadott magyarázat, hogy az intézkedések az alapítók egyéni habitusát tükrözik, Hillelét, aki szelíd és kedves, és Sámájét, aki kemény, és hirtelenharagú volt. Ez azonban kétséges magyarázat, különösen azért, mert csupán néhány vita zajlott személyesen Hillel és Sámáj között. Egy másik interpretáció szerint a disputák társadalmi és gazdasági konfliktust tükröztek, mert feltevésük szerint a Bét Sámáj a földbirtokos felsőbb és középosztályt képviselte, míg a Bét Hillél bölcsei a társadalom alsóbb rétegeiből származtak, és az iskolák nézetei ezeknek a rétegeknek az életét és szükségleteit tükrözték. Ezt a nézetet azonban többen támadták azon az alapon, hogy kevés bizonyíték van rá, hogy Sámáj a gazdag középosztályhoz tartozott volna.⁷⁶ Hasonló módon problematikusak azok a teóriák is, melyek a nézetbeli különbségeket a két iskola koncepcióinak és felfogásának eltérő háláchikus megközelítésében látják, mely szerint a Bét Sámáj a háláchá egyöntetűbb és szisztematikus megközelítését alkalmazza, szemben a Bét Hillél részletezőbb és változatosabb nézeteivel. E teóriák gyengesége, hogy a vitáknak csak egy jelentéktelen számára nyújtanak magyarázatot. Az ajánlott magyarázatok ráadásul nem is képviselik az egyetlen lehetséges értelmezést az egyes esetekben. A különböző tényezők és hagyományok, valamint eltérő megközelítések és tendenciák valószínűleg együttesen alakították az eltérő nézeteket.

73 Jevámót 1:4

74 Misna Édujjót 4

75 Misna Édujjót 4

76 Ezen kívül nehéz a kutatás által felsorolt háláchákhoz csatolt interpretációt is elfogadni.

Bár nehéz megtalálni a társadalmi és felfogásbeli alapjait a két iskola létrejöttének és fejlődésének, egy bizonyos vonal nyilvánvalóan kitűnik a bibliai bekezdésekre vonatkozó homiletikai exegéziseikben, és számos háláchára vonatkozó vitájukban. Az exegézisekben a Bét Sámmáj hajlik a versek egyszerű, néha éppen a szűk, szó szerinti magyarázataira, szemben a szélesebb jelentéssel, melyet a Bét Hillél nyújt ugyanezekre. Mivel csekély azoknak a vitáknak a száma, melyek bibliai versek exegézisét involválták, lehetetlen megállapítani, milyen kapcsolatban álltak vitáik azzal a 7 exegetikai alapelvel, melyet Hillel fogalmazott meg.⁷⁷ Ami a háláchát illeti, nyilvánvaló számos esetben, hogy a Bét Hillél nézet a teoretikus háláchára jellemző, mely megkülönbözteti a jogi elveket, és háláchát ezen elvekkel összhangba hozza, szemben a Bét Sámmáj nézettel melyre a szó szerinti, sőt konzervatív megközelítés jellemző. Konzervatív nem társadalmi értelemben, hanem a háláchikus szemléletmód tekintetében.⁷⁸

A Misna számos olyan esetről tudósít, amikor a Bét Hillél visszavonta véleményét, és elfogadta a Bét Sámmáj véleményét.⁷⁹ Egyetlen egy olyan eset sincs azonban, melyben a Bét Sámmáj vonult volna vissza és egyezett meg a Bét Hilléllel, kivéve egyszer,⁸⁰ amiről elmondják, hogy „utána megegyeztek” ti. Bét Sámmáj Bét Hilléllel. A Templomra vonatkozó dolgokban háláchát mindössze egy alkalommal hoztak a Bét Hillél vélemény alapján.⁸¹ Jávnében, a Templom lerombolás utáni generációban a Bét Hillél nyert fölényt (I–II. sz.), melynek következtében a háláchák a Bét Hillél szerint lettek lefektetve. Ekkor lett kimondva, hogy a két iskola közötti választás csak addig volt lehetséges, amíg „a bát kól”, az égi hang meg nem szólal. Attól fogva azonban, amikor a bát kól megszólalt, a háláchá mindig a Bét Hillél szerint volt, és bárki, aki a Bét Hillél nézeteivel szemben cselekedett, megérdemelte a halált. Azt tanították: „Egy mennyei hang megszólalt és kijelentette, „A haláchá a Bét Hillél szavai szerint van. Hol szólalt meg a mennyei hang? Jávnében!” – mondja a Jeruzsálemi Talmud Bráchót traktátusa.⁸² A háláchának Bét Hillél szerinti meghatározása valószínűleg nem egy lépésben történt, inkább egy folyamat volt, mely az egész javnei korszakot végigkísérte. Johanan ben Zakkájjal kezdődően, a Templom lerombolását követően (i. u. 70.) és Rábbán Gámáliei halálával végződően a Bár Kochbá háború előtt (i. u. 135.). Ezt a folyamatot erősen ellenezték a Bét Sámmáj utolsó tagjai.⁸³ Az ámorák idején a Bét Hillél-féle háláchá került elfogadásra az ámorák iskoláiban, akik deklarálták,

77 Toszefta, Szánhedrin 7:11

78 Péá 6:1; Édujjót 4:1 és 5; Érubin 1:2; Bécá 1:2

79 Jevámót 15:3; Édujjót 1:12

80 Terumót 5:4

81 Toszefta Chágigá 2:11, Peszáchim 8:8; Toszeftá Chágigá 2:11; 7:13

82 Jeruzsálemi Talmud, Beráchót 1:7, 3b

83 Toszeftá, Édujjót 1:1; Toszeftá, Jevámót 1:9–10; Jeruzsálemi Talmud, Sevuót 4:5, 35b

hogy: „A Bét Sámáj véleménye, amikor az ellenkezik a Bét Hillél véleményével, az nem Misna.”⁸⁴ Sok háláchá került azonban mégis a Bét Sámáj szerint meghatározásra,⁸⁵ és a Bét Sámáj döntései nyomon követhetők a tánnáitá, sőt az amorá irodalomban is. A Kábbálá, és az azt követő hásszidizmus a különbözőségeket filozófiájuk szerint magyarázták: a Bét Sámáj eredete a gevrában, a „hatalomban” van, Bét Hillél-é a heszedben, a „kegyelemben – szeretetben”, a jövőben, vagyis az Eljövendő Világban, ahol a háláchá a Bét Sámáj szerinti lesz.⁸⁶

7. Gámáliei

Gámáliei, Rábbán, 6 bölcs neve volt az időszámításunk kezdetén, akik Hillél leszármazottai voltak, és a a nászi⁸⁷ hivatalát töltötték be Izraelben. Rábbán Gámáliei ha-Záken („az idősebb”), Hillél unokája, az első század első felében élt. Mint a Szánhedrin elnöke, szoros kapcsolatot tartott fenn nemcsak az Izraelben élő zsidósággal, hanem a diaszpórákkal is. A Talmud megőrzött három levelet az eredeti szöveggel, mely emlékeztetőket tartalmaz a tized elválasztásáról, és információkat nyújt a szökőévről, és amelyeket Rábbán Gámáliei diktált Johánán-nak, az írónak, mikor a „Felső Galilea és Alsó Galilea” lépcsőjén ültek a „Felső Dél és Alsó Dél”-ből való testvérekkel, valamint „a Babilonból és Media-ból jött száműzött terstvérek, és Izrael más száműzöttjeivel”.⁸⁸ Mint nagyapja Hillél, Gámáliei is számos tákkánót szerzője volt, melyek közül sok viseli az „emberiség javára” formulát,⁸⁹ különösen a nők nevében.⁹⁰ Különösen fontos határozata, mely megengedi az asszonynak, hogy újra megházasodjon a férje halálát tanúsító egy tanú vallomása alapján.⁹¹ Történetek maradtak fenn, melyek a királyi családdal való kötődéseit tanúsítják, mindenekelőtt az I. Agrippával való.⁹² Tanítványai között volt Mícpe-i Simeon, Ha-Birá-i Joecer, Bet Dáli-i Nehemiá.⁹³ Az Apostolok Cselekedetei szerint Gámáliei toleráns volt az első keresztényekkel, és Pál az ő

84 Beráchót 36b

85 Beráchót 51b; Toszeftá a Szukká-hoz 3a

86 Zohár, Rájá Meheimná 3:245a

Moses ben Menáhem (Graft) Széfer va-Jáchel Mose 2 (1699)

87 Nászi: (héb.) a. m. fejedelem, előkelő; e címmel jelölik a keleti zsidók ama hitsorsosait, kik tudományos téren kiválnak, vagy segélyezésüket hathatósan elősegítik. A II. jeruzsálemi templom idején állami méltóságot (patriárka) jelentett, amely Hillel rabbi (körülbelül Kr. e. 30.) családjában néhány századon át (V. sz. első feléig) öröklődött.

88 Szánhedrin 11b; Toszeftá Szánhedrin 2:6; Jeruzsálemi Talmud, Szánhedrin 1:2, 18 d

89 Gittin 4:2–3

90 Gittin 4:2–3

91 Jevámót 16:7

92 Peszáchim 88b

93 Péa 2:6; Orlá 2:12; Jevámót 16:7

egyik tanítványa volt.⁹⁴ Gyermekai közül ismerjük fiát, Simeont, aki követte őt a hivatalban, és lányát, aki Simeon ben Nethanel ha-Kohen-hoz ment feleségül.⁹⁵ A bölcsék Gamálielről vallott véleményét fejezi ki a következő mondás: „Amikor az idősebb Rábbán Gamáliel meghalt, a Tóra dicsősége megszűnt, a tisztaság és szentség eltűnt”.⁹⁶

8. David Flusser Pálról

Pál a ciliciai Tarsusban született, zsidó neve Saul volt. Édesanyja Benjamin törzséből származott, egy nővéréről tudunk. Édesapja a vallási élet farizeusi csoportjához tartozott. Római polgárjogát atyjától örökölte. Jeruzsálemben tanult Rabbi Gámáliéltől. Mestersége: sátor szövéshez alkalmas takarókat készített kecskebőrből, ebből tartotta fenn magát.

Szent Jeromos, Hieronimus szerint⁹⁷ családja a galileai Giskalából – Gus Hálév – származott. Ez magyarázhatja a judaizmus farizeus szárnyához való kötődését⁹⁸ és jeruzsálemi tanulmányait, ahol az Apostolok Cselekedetei 22,3 szerint az idősebb Rábbán Gámáliel tanítványa volt. Kezdetben a keresztények fanatikus üldözője volt, és az Újszövetség elbeszélése szerint Damaszkuszba küldték a főpap felhatalmazásával, hogy minden keresztényt, akit ott talál, tartóztasson le, és hozza Jeruzsálembe bíróság elé. István diakónus megkövezése – amikor Saul vigyázott ruháira, 36-ban lehetett, és ekkor indult meg egy Damaszkuszra is kiterjedő keresztényüldözés. Az úton látomása volt, Saul a hagyomány szerint Jeruzsálemtől 12 km-re, a mai Tal Kawkab falunál tért meg, lett a „13. apostol”, a „nemzetek apostola”. Megvakul, Damaszkuszba viszik, megkeresztelkedik, Arábiába megy, majd visszatérve Damaszkuszba menekülnie kell: tanítványai éjjel kosárban eresztik le a várfalon. Jeruzsálembe, Tarsusba, majd Barnabással Antiochiába megy. 44-ben Jeruzsálemben találjuk, ekkor kezdi el missziós útjait.

Az Apostolok Cselekedetei közli Pál missziós útjait, mely valójában nem Pál teljes élettörténete, hanem annak egy egységes feldolgozása. Az Apostolok Cselekedetei szerint Pál és Barnabás az 1. missziós úton (45-48) járt Cipruson és Kisázsiában (pl. Lisztra). Antiochiában összeütközött a „zsidózókkal”. Jeruzsálemben 49-ben ott volt az ösegyház tanácskozásán. A 2. missziós úton (50-53) Pál Kisázsiába, majd Európába (pl. Filippi, Tesszaloniké, Athén, Korintusz) ment, és Efezuson át

94 Apostolok Cselekedetei 22:3

95 Toszefta Ávódá Zará 3:10

96 Szótá 9:15

97 Hieronimus: De Viris Illustribus 5

98 Apostolok Cselekedetei 26:5

visszatért Antiochiába. A 3. missziós út (53-58) nagy része egy három éves efezusi tartózkodás. Ezután Macedónián át Korintusba ment. Adományokat gyűjtött a júdeai egyház szegényeinek. Jeruzsálemben elfogják, két évig fogoly Caesareában. Fellebbezett a császárhoz, Rómába viszik (60), ott még két évig fogoly, bizonyos szabadsággal. Ezen utakon kívül valószínűleg járt a Római Birodalom nyugati részén, egészen Hispaniáig. Második római fogsága alkalmával lefejezték (67).

Pál neve alatt 14 levél maradt fenn: Rómaiaknak, Korintusiaknak 2, Galatáknak, Efezusiaknak, Filippieknek, Kolosszeieknek, Tesszalonikaiaknak 2, Timóteusnak 2, Titusznak, Filemonnak és a Zsidóknak. David Flusser, a neves zsidó Újszövetségtudós azon bibliatudományi álláspontot vallja Pál leveleivel kapcsolatban, hogy a 14 újszövetségi ún. páli levélből 7 származik Páltól: Római, 1-2Korintusi, Galata, Filippi, 2Tesszaloniki, Filemon. A Zsidókhöz írt levelet nem ő írta, a három ún. Pasztorális levél: a Tituszhoz írott és a két Timoteushoz pseudoepigrapha, és kétségek merülnek fel az Efezusiakhoz, a Kolosszeiekhez és a Tesszalonikiakhoz írt második levél szerzőségét illetően is.

David Flussernek Pálról vallott felfogása a következőkben foglalható össze: Pál nem az első volt, aki kereszténységről prédikált a pogányoknak, de ő volt a legfontosabb ezek között a misszionáriusok között. Jézus első követői a zsidóságon belül alakítottak csoportot, és az idecsatlakozó pogány-keresztények nagy problémát jelentettek az induló közösség számára. Végül az egyház azt az álláspontot követte, hogy a mózesi Törvény nem vonatkoztatható rájuk⁹⁹, és engedélyezte Pál misszióját a pogányokhoz¹⁰⁰. Pál azonban nemcsak visszautasította, hogy a pogányokra korlátozza misszióját, hanem erősen ellenezte azt is, hogy pogány keresztény közösségei bármilyen zsidó vallási gyakorlatot kövessenek. A szituáció komplexitása kitűnt Pál utolsó jeruzsálemi látogatásakor. Előző missziós útjain már üldözést szenvedett pogányoktól és zsidóktól egyaránt, akik ismerték tanításait. Jeruzsálemben elterjedt a mondás, hogy Pál arra tanította a „zsidókat, akik a pogányok között éltek, hogy hagyják el Mózeszt, ne metéljék körül gyermekeiket, és ne tartsák be a szabályokat”.¹⁰¹ Bár a jeruzsálemi vezetőknek sikerült lecsendesíteniük a helyi közösséget, az Ázsiából jött zsidók erőszakos lázadásokat szerveztek Pál ellen, amikor a Templomot látogatta. Végül római katonák szabadították ki, akik védőőrizetbe helyezték. Két évet töltött fogságban Caesareában, majd Rómába küldték az ügyében való döntés céljából, ahol további két évet töltött letartóztatásban. A hagyomány szerint ott került kivégzésére a Néro-féle keresztény-üldözések idején.

99 Apostolok Cselekedetei 15

100 Galata 2:6-9

101 Apostolok Cselekedetei 21:21

David Flusser Pálnak a zsidó Törvényhez való viszonyáról a következőket mondja el: Jóllehet Pál azon állítása, miszerint „egy ember sem igazul meg a törvény által”¹⁰² szélesebb teológiai és filozófiai értelemben értelmezhető, amit ő legfőképp ellenzett az a zsidó Törvény volt. Pál koncepciója, miszerint Krisztus halála eltörölte a mózesi Törvényt, nem magyarázható az eszkatológikus elképzeléseknek egy újabb fejleményeként, melyek néha megjelentek a kései rabbinikus forrásokban, ti. hogy az Eljövendő Világban a parancsolatok, törvények már nem lesznek érvényesek. Ez a gondolat nem jelentkezik Pál tanításában.

Pál hozzáállása a zsidó Törvényhez David Flusser szerint szélsőséges, és nem magyarázható olyannak, mely pusztán a Kereszt teológiájából fakad. Számára a régi mózesi szövetség „a halál rendelkezése volt, melynek betűit kőbe faragták... ezek az ítélet rendeletei... melyek elhalványultak,” összehasonlítva az új szövetséggel, mely a „Lélek rendelete” (2Korintusi 3,6–11). „Mert a törvény haragot von maga után, ahol nincs törvény, ott nincs törvényszegés” (Római 4,15), és „azok, akik a törvény tetteire támaszkodnak, átok alatt vannak” (Galata 3,10–14).

Pál érvelései a judaizmus parancsolatai ellen sokszor közel kerülnek egyfajta liberális megközelítéshez. Így pl. azt mondja, hogy „Egyed mindazt, amit a hűspiacon árulnak, anélkül, hogy lelkiismereti kérdést vetnél fel ebből, mivel az Úr é a föld, és minden, ami abban van.”¹⁰³ Pál érvelése azonban gyakran túl megy a tisztán liberális megközelítésen, és nem pusztán krisztológiai alapokra támaszkodik. Számára nincs lényegi különbség a hét napjai, vagy a különböző táplálékok között.

Minden állításából világosan kitűnik, hogy Pál számára a megtérés a zsidó Törvény igája alóli felszabadulást jelentette. A kereszténység új szövetsége a Törvénytől való szabadságot jelentette számára.

Pál nem mondhatta ki nyíltan – David Flusser szerint –, hogy a zsidó Törvény megszűnt érvényesnek lenni a kereszténységre áttért zsidók számára is, nemcsak azért, mert úgy tartotta, hogy az, aki elfogadja a törvény érvényességét és megszegi azt, ítéletet von maga után, és nem akarta megszégyeníteni „gyenge testvéreiret”, hanem azért sem, mert nyilvánvalóan nem lett volna bölcs dolog felkelteni a jeruzsálemi ősegyház haragját. Fontos tanítása volt Pálnak az David Flusser szerint, hogy „mindenki abban az állapotban maradjon, melyre meghívást kapott.”¹⁰⁴ Annak érdekében azonban, hogy megnyerjen zsidókat a kereszténység számára, hajlott rá, hogy „olyan legyen, mint a zsidók”.

102 Római 3:20

103 1Korintusi 10:25–26

104 1Korintusi 7:17–20

Pál számos, a törvényről vallott felfogásáról szóló kijelentését a későbbi keresztények nem fogadhatták el teljes mértékben – mondja David Flusser, mivel azok minden vallási jogi kötelezettség iránti ellenkezést is jelentettek. Ugyanakkor, habár ő nem volt az egyedüli korai keresztény, aki a zsidó haláchá eltörlésével kikövezte az utat a kereszténységnek a judaizmustól való elválásához, a zsidó életforma elleni érvelése nagyon erős hatással volt a pogánykereszténység kialakulására. Mint a pogányok apostola, és a zsidó vallási életforma ellenzője, erős ellenállást váltott ki a zsidókeresztények csoportjaiban, akik egyesültek az ellene folytatott polémiában.

Pál törvény iránti ellenséges hozzáállásától eltérően mindig pozitív viszonyulást mutatott a magukhoz a zsidókhoz – egyetlen kivétellel, az egyik legkorábbi levélében lévő zsidóellenes bekezdéstől eltekintve.¹⁰⁵ Biztos volt abban, hogy a zsidók kiválasztása nem lett eltörölve, és hogy miután a pogányok elfogadták az új hitet, Izrael is keresztény lesz, és így „egész Izrael meg lesz mentve”.¹⁰⁶

9. A páli magatartás

Ha Hillél, Sámáj és Gámáriel az időszámításunk kezdetének időszakában meghatározó zsidó tanítói tekintélyek voltak, akkor ugyanezt a szerepkört, magatartásformát gyakorolhatta Pál is az induló Krisztust követők világában. Hillél és Sámáj két magatartásformát testesített meg és gyakorolt tanítási szinten, egy enyhébbet és egy szigorúbbat, egy liberálisabbat és egy ortodox vonalat. Ez a gyakorlat általában mindig jelentkezett, amikor valami még mozgalmi, kialakuló stádiumban volt és van, később valamilyen ötvözetben, vagy kizárásos alapon egy irányt vett fel. Pál tanításai, vallásfilozófiája, teológiája, gyakorlati etikája, életmódra, életformára vonatkozó meglátásai, tanácsai vagy elvárásai meghatározóak voltak a korai kereszténységben és egészen napjainkig. Ha lett volna Pál mellett egy Hillél, tehát egy mérsékeltebb irányzat, vagy valamilyen más hasonló nagy tekintélyű és hatású személyiség az első század közepén, akkor ez színesítette volna a kor és a későbbi kereszténység világlátását és magatartását. Pálnál találkozunk olyan mondatokkal, hogy ez az ő véleménye és tanácsa, tehát nem Jézus rendelkezése. Ha lett volna egy másik erős tanítói személyiség, talán más, vagy másirányú

105 1Tesszalonikai 2:14–16: (14) Mert ti, testvéreim, követői lettetek Isten júdeai egyházainak, amelyek Krisztus Jézusban vannak. Ti ugyanazt szenvedtétek el saját népetektől, amit ők a zsidóktól, (15) akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei. (16) Akadályoznak bennünket, hogy a pogányoknak ne hirdessük az evangéliumot az üdvösségükre. Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mértéke, s már rajtuk is az Isten haraga, végérvényesen.

106 Római 9–11

elvárásokat is megfogalmazott volna. Páternek nem maradtak fenn olyan markáns, nagyívű és egyéni hangvételt tükröző vallási írásai és a napi életre vonatkozó elvárásai, mint Pálnak.

Az ősegyház első jelentős tanácskozásán, az ún. jeruzsálemi zsinaton i. u. 49-ben arról döntöttek, pl. hogy aki be akar térni kereszténynek, annak ne kelljen betérni a zsidóságba is. Ez nem egy új ötlete volt a tanácskozó férfiaknak, hanem egy meglévő zsidó gyakorlat két ága közül választottak ki egyet. A hellenisztikus időszak zsidómissziója kétféle volt: a palesztinai, ortodox, mely azt mondta, hogy aki be akar térni zsidónak, annak a teljes Tórát be kell tartani, és a diaszpóra irányzat, mely megelégedett bizonyos törvények betartásával. Ez utóbbiból lett a páli pogánymisszió, illetve gyakorlatilag az egész kereszténység. Az őskeresztény gyülekezetek Jézus újraeljövételének közeli váradalmában is éltek, és ebben a szorításban mondhatta Pál, hogy mindenki tökéletesedjen – szerinte – abban az életformában, amiben van, és ne kezdjen újat. Lehet, hogy egy másik tanító – ha lett volna – az első század közepén nem ezt, vagy máshogy tanította volna. A pasztorális levelekben – Titusz, Timóteus – olvassuk, hogy az episzkoposz, a preszbüterosz, a diakonosz egyfeleségű legyen. Ezt Pál mondta, az ő nézete volt. Nehéz úgy volt az étkezés, a hús, az áldozati hús, a vegetáriánusok kérdésköre. Az alapszempont az volt, hogy azt tedd a másíknak, amit szeretnének, ha veled is tennének és megfordítva. Ha valaki nem fogyaszt húst, kifejezetten zavarja a húsevés, akkor ne ülj le mellé húst enni, a szeretet szempontja miatt válaszd azt, ami a másíknak jó.

A Tízparancsolat az ókori Kelet intelemirodalmához tartozik, tehát nem parancsok, hanem intelmek, elvárások, tanácsok. Később már parancsként szerepelnek. A zsidóság ún. lex naurálisa, természet törvénye, vagy szívbe írt törvénye volt és van az ún. 7 noéi törvény, melyet a nemzsidóknak is be kell tartani, és akkor ugyanúgy az Eljövendő Világ részesei lesznek, mint a zsidók, akiknek a teljes Tórát be kell tartani a 613 parancssal együtt. Ezen noéi alaptörvényeket szabták meg tulajdonképpen a kereszténységet felvevőknek törvényi minimként. A zsidó gondolkodás az ismert bibliai koroktól kezdődően pluralisztikus. A kereszténység sem egy teljesen homogén egységes egész. Kétezer éves történelme folyamán sokféle teológiai irány feszült egymásnak vagy élt békében egymás mellett.

Véleményem szerint Pál azért volt meghatározó személyiség, mert nem volt más hasonló nagy vallási tekintély mellette. Jézus tanítványi köre nem magasan kvalifikált zsidó tanítókból állt, Pálnak pedig volt rabbinikus műveltsége, intelligens, az adott gondolkodási készletet napi szinten felhasználni és alakítani tudó készsége. Személye, tanítása így meghatározó lett. Mondhatjuk azt, hogy nincsenek véletlenek, bár nyilván azok is lehetnek. Én inkább azt mondom, hogy Isten megengedi

életünknek, a történelemnek alakulását akkor is, ha azt jó irányba fordítjuk és akkor is, ha nem helyes módon élünk. Vigyáz ránk, miközben nem mindig szól bele ügyeinkbe. Pál vívódott és megpróbált rendet vágni elméleti, teológiai és a gyakorlati etika terén is. Ez sikerült is neki, páli módon.

Bibliográfia

BARTH, K.: *Der Roemerbrief* (1929)

BORNKAMM, G.: *Paulus* (1969)

BUBER, M.: *Zwei Glaubensweisen* (1950)

Ben-CHORIN, S.: *Paulus* (1970)

DAVIES, W. D.: *Paul and the Rabbinic Judaism* (1952)

FINKELSTEIN, Z.: *The Pharisees* (19623)

WREDE, W.: *Paulus* (1905)

FLUSSER, D.: Saul of Tarsus – *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)

GUTTMANN, M.: *Zur Einleitung in die Halacha*, 1 (1909)

KLAUSNER, J.: *From Jesus to Paul* (1943)

KNOX, W. L.: *St. Paul* (1932)

NOCK, A. D.: *St. Paul* (1955)

PINES, S.: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source* (1966)

SAFRAI, S.: Bet Shammai; Hillel, school of; Shammaites – *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)

SANDMEL, S.: *The Genius of Paul* (1958)

STRECKER, G.: *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (1958)

SCHOEPS, H. J.: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949)

SCHWARZ, A.: *Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten* (1893)

SCHWEITZER, A.: *Paul and his Interpreters* (1912)

miász gүнājkosz ándrá

– egy páli intelem¹

1. Korai zsidó források – a pasztorális levelek „egyfeleségű” szövegeinek értelmezéséhez

A monogámia és a poligámia zsidó vallási joggyakorlatát korábban elemeztük (SZÉCSI J.: A monogámia és a poligámia zsidó vallás joggyakorlata. Remény 2009. 12. évf. 1. sz. 6–14. Budapest, 2009.). Jelen dolgozatunkban az újszövetségi iratokban szereplő ún. pasztorális levelekben, az első és második Timóteus és a Títusz levélben előforduló néhány szövegnek korabeli, más zsidó forrásokkal való egybevetése alapján készítettünk analízist és vontunk le következtetéseket.

A poligámia, a pátriárkák példáját tekintve, elfogadott, és helyes volt², és a Tóra több rendelkezése értelmében is törvényes volt a többnejűség³, sőt a levirátusi házasság

-
- 1 Elhangzott a „Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia – 2009” konferencián, Szeged, 2009. szeptember 25.
 - 2 Genesis 16,2: Azt mondta Sárái Ábrámnak: »Íme, az én méhemet bezárta az Úr, hogy ne szüljek. Menj be hát a szolgálóhoz, hátha legalább az ő révén nyerek gyermeket!« Ábrám hallgatott Sárái szavára.
Genesis 25,6: a mellékfeleségek fiait pedig megajándékozta, s még életében elküldte fia, Izsák mellől a Keleti vidékre.
Genesis 29,23.28: (23) Este aztán bevitte hozzá Leát, a lányát, ő pedig bement hozzá. (28) Beletördött tehát abba, amit apósa akart. Letöltötte a hét esztendőt, aztán feleségül vette Ráchelt is.
Genesis 30,4.9: (4) Feleségül adta tehát neki Bilhát, aki, (9) Amikor Lea látta, hogy ő nem szül, odaadta a férjének szolgálóját, Zilpát.
Genesis 37,2: Jákob nemzetségtörténete a következő. József tizenhét esztendős korában, még mint ifjú, a nyáját legeltette testvéreivel. Bilhának és Zilpának, apja feleségeinek fiai mellett volt. Egy-szer valami igen nagy vétek miatt bevádolta testvéreit apjánál.
Genesis 46,10: Simeon fiai: Jámuel, Jámin, Áhod, Jákin, Szohár és Saul, a kánaáni asszony fia.
Bírák 8,30: Hetven olyan fia volt, aki az ő ágyékából származott, mert több felesége volt.
 - 3 Exodus 21,8.10: (8) Ha nem talál tetszésre a gazdája szeme előtt, akié lett, akkor engedje meg, hogy kiváltsák! Ahhoz azonban nincs joga, hogy idegen embernek eladja, mert igazságtalanul bánt vele. (10) Ha az második asszonyt vesz magának, akkor se tagadja meg tőle az ételt, a ruházatot és a házastársi jogot.
Deuteronomium 21,15: Ha valakinek két felesége van, egy kedves meg egy gyűlölt, s azok fiúkat szülnék tőle, s a gyűlöltnek a fia lesz az elsőszülött.

esetében a Törvény általi követelményként volt érvényben⁴. Jézus korában is a zsidó vallási törvények és szokások alapján gyakorolták. Josephus Flavius kifejezésre juttatta azt aényt, hogy egyidejűleg több asszonnyal élni egy házasságban, az nem más, mint népe atyáinak a hagyományainak követése⁵. A Misná sorrendszerűen tárgyalja a kérdéskört. Egy átlagembernek kettőtől ötig terjedhet a feleségek száma;⁶

4 Deuteronomium 25,5: Ha a fivérek együtt laknak, s az egyik közülük meghal a nélkül, hogy fia lenne, akkor az elhunytnak a felesége ne menjen máshoz feleségül, hanem férjének fivére vegye el és támasszon utódot fivérének.

5 Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 17,1,2; De bello Iudaico 1,24,2.

6 Jevámót 4,11: Ha négy testvér négy asszonnyal köt házasságot, és gyermek nélkül halnak meg, akkor a legidősebb testvér (a túlélő testvérek között), ha ő akarja, ezek az asszonyok vele mindnyájan, mint sógorral megházasodhatnak, a jog ezt biztosítja. – Ha az egyiknek (ti. az egyik testvérnek), akinek két felesége volt (ugyanebben az időben) és meghalt, úgy (ti. az életben maradt testvér) megszabadul a sógorházasság végrehajtásától vagy sarulehűzással (ti. az életben maradt) feleségek egyikétől (vagyis az életben maradt testvér az elhalálozott testvéreinek csak egyik özvegyét kell feleségül vennie).

Jevámót 16,1: Ha egy asszony, akinek a férje a mellékfeleségével egy távoli országba elutazott, és onnét kapott egy jelentést, hogy „A te férjed meghalt!”, akkor ő nem házasodhat meg, és nem köthet sógorházasságot sem, amíg ő (ti. az otthonmaradt asszony) bizonyosan nem tudja azt, hogy az a mellékfeleség terhes-e (ti. csak akkor esik el a sógorházasság kötelezettségétől, és csak ezzel nyeri el szabadságát, hogy mással megházasodhasson).

Ketubbót 10,1: Ha valaki két feleséggel volt házas (egyidejűleg) és meghalt, úgy megelőzi az első felség (az öröklési igényével) a másodikat, az örökségben az első a másodiknak az örökösödését. Ketubbót 10,4: Ha valaki három asszonnyal házasodott meg és meghalt, és a házasságlevél az egynek 100 zuz-t, a másilknak 200 zuz-t és a harmadiknak 300 zuz-t határozott meg, nekik (hagyatékul) csak 100 zuz áll rendelkezésükre, vagyis egyenlő módon részesülnek (ti. az örökségből). (A zuz: Egy zuz súlya, 96 szem árpa súlyával egyenlő. A dinárt általában négy zuznak tekintették, tekintet nélkül arra, hogy tiszta ezüst volt-e, vagy a (talmudi) korszakban használatos pénzérméről volt szó. A dinárok alatt azt az érmét értették, ami a talmudi korban általánosan használt volt: hét rész rézből és egy rész ezüsből állt. Így egy *szelá* (négy dinár értékű pénzérme) fél *zuz* [tisza] ezüstöt tartalmazott.

Ketubbót 10,5: Ha valakinek négy felesége van és meghal, akkor az első (jogi igényével) megelőzi a másodikat, a második a harmadikat, a harmadik a negyediket...

Kiddusin 2,6: Ha valaki (egyidőben) két feleséggel egybekel, aminek az értéke (ti. az eljegyzés-kor a vőlegény részéről adandó ajándék értéke csak) egy peruta volt (a legkisebb váltópénz)..., akkor az eljegyzés nem érvényes. (Az egyidejű eljegyzés két nővel megengedhető, csupán az asszonynak adandó eljegyzési tárgynak legalább egy peruta értéket kell képviselni, de két asszony esetében egy peruta kevés, így az eljegyzés érvénytelen volt.)

Kiddusin 2,7: Egyszer öt nővel történt meg az – akik között volt két nővér is –, hogy egy férfi teliszedett egy kosár fűgét... és azt mondta: Nézzétek, legyetek ti ezen kosár által eljegyezve! Egyik közülük (ti. az öt nő közül) átvette a kosarat mindnyájuk részére (mivel ez volt az eljegyzés). A bölcsök azonban felvilágosították őket: A nővérek nem lettek eljegyezve (mivel a törvény tiltja az egyidejű házasságot két nővérral: Leviticus 18,18; valamint az eljegyzés a három asszonnyal is érvénytelen.)

Leviticus 18,18: De feleségül se végy senkit az ő leánytestvére mellé, hogy ellenkezés ne legyen, ha felfedod ő mellette amannak szemérmét az ő életében.

Bechórót 8,4

a királynak megengedett volt 18 asszonyt feleségül venni⁷. Régebbi háláchikus Midrás a Deutronomiumhoz (21,15) fordul⁸ azon esetben, hogy valakinek nem csupán kettő, hanem négy felesége van.⁹ Egy neves tekintély, Ráb (Kr. u. +247) azt tanácsolta, hogy ne vegyen a férfi két feleséget egymás mellé, de ha egy embernek két felesége van, akkor a saját személyes biztonsága érdekében még egy harmadikat is vegyen el feleségül.¹⁰ Ezen korabeli utalásokat tekintve is feltételezhető az, hogy a többnejűség az újszövetségi időben, tehát az első században ritka jelenség lehetett. Az, hogy ez nem volt elterjedt életforma, arról maga az élet, annak napi problémái gondoskodtak. Egy sor elvi szempontot állítottak föl a zsidóság tanítói arra vonatkozóan, hogy aki négy feleséget vesz el, az gondolja át mindazt, ami egy férfiúra nézve kötelező, hogy feleségeit el tudja tartani. Ez rövid úton eltartási nehézségekhez vezethet, neki azonban táplálni (ti. ellátni – etetni, felruházni) kell őket¹¹. Az otthon békéjének (sloom bájit) fenntartása egy alapvető szempont a zsidó gondolkodásban, a két feleség léte azonban felveti a családi civódás, veszekedés problémáját.¹²

Keritót 3,7

Baraita Gittin 34b

- 7 Szánhedrin 2,4: A királynak nem kell sok feleséget elvennie (Deutronomium 17,17), hanem (csak) 18-at. Szifrá Deutronomium 17,17 § 159 (105b)
Szánhedrin 4,5; 21a. Az utóbbi helyeken a királyt 24, sőt 48 asszony illeti meg.
- 8 Deutronomium 21,15: Ha valakinek két felesége van, egy kedves meg egy gyűlölt, s azok fiúkat szülnék tőle, s a gyűlöltnek a fia lesz az elsőszülött.
- 9 Szifrá Deutronomium 21,15 § 215 (113a): „Ha egy férfinak két felesége van” Deutronomium 21,15. Itt csak két asszonyról hallok; honnan, honnét lenne sok? Az Írás azt tanítja: „asszonyok”. – A bigámia kérdéséhez II. Rábbán Gámáliél (Kr. u. 90 körül) mondott egy példázatot (Ávoda Zará 55a)
- 10 Peszáchim 113a: Ráb (Kr. u. +247) mondta Ráb Ászinak: Ne végy magadnak két feleséget; ha azonban elveszel kettőt, akkor végy egy harmadikat is (ketten tudnak közösen ellened cselekedni, a harmadik azonban feléd hajlik és biztosan megsúgja azt, amit ellened a másik kettő tervez). Másként hangzik Rábász tanácsa (Kr. u. +352) Jevámót 63b: Nagyon dühös az asszony a házasságlevélre (hogy nem lehet őt elbocsátani azon ok miatt, amikor egy mellékfeleség kerül az ő oldalára! Akkor az emberek azt mondják: Te a társnőiden keresztül (ti. a mellékfeleségek által), és nem a tüskés bozótton át (fog egy csúf-rossz asszony megjavulni-megszépülni).
- 11 Jevámót 65a: Rábá (Kr. u. +352) mondta: Egy férfinak szabad több feleséget is az (ti. az ő első feleségéhez) elvenni, de csak akkor, ha képes őket táplálni.
- 12 Targum Rút 4,6: A Messiás mondta: Nem változtatok azon szokáson, hogy ha valakinek egy felesége van, nincs megengedve az, hogy mellé egy másikat is elvegyen. Ez otthoni veszekedéshez vezet, és a birtok (ti. egzisztencia) tönkremeneteléhez. Számodra az lenne a megoldás, ha egyáltalán nem volna feleséged, így nem tudom (e szokást, ti. hogy egy felesége lehet egy férfinak) feloldani.
Bechórót 32b: Res Lakis (Kr. u. 250 körül) mondta: Izráel közössége mondja az Isten előtt: Világnak Ura, ha egy férfi egy asszonyt az első felesége mellé elvesz, visszaemlékszik első cselekedetére, Te azonban elhagysz és elfelejtesz engem (Izaiás 49,14: Azt mondta Sion: Elhagyott engem az Úr, és Uram megfélekedett rólam.).

A többnejűség meglétére korai rabbinikus forrásokban kevés adatot találunk. Tudjuk, hogy pl. Nagy Heródesnek 10 felesége volt.¹³

Jeruzsálemben volt két papi család, akik közismertek voltak arról, hogy ők mellékefeleségektől, tehát többnejű házasságból származtak, amelyben a házas férfit több feleséget vett el magának.¹⁴

Rabi Jósze ben Cháláftá (Kr. u. 150 körül) beszámol arról, hogy testvérenek özvegyével levirátusi házasságra lépett, mely frigyből neki öt fia született. Nem egyértelmű a szövegekből az, hogy ezen levirátusi házasság előtt Rabi Jósze ben Cháláftá házas volt-e?¹⁵

A Jeruzsálemi Talmud elbeszéli egy ember levirátusi házasságát is, amikor is a férfi testvéreinek tizenkét özvegyével kötött házasságot.¹⁶

Két babiloni tekintély, Ráb (Kr. u. +247) és Rab Náchmán (Kr. u. 320) azt állították, hogy ha valaki (ti. egy nős férfi) a lakóhelyéről egy másik helyre elmegy, és ott tartózkodásának rövid idején belemegy egy házasságba (ti. feleségül vesz egy másik nőt is),¹⁷ ez egy olyan eljárás, amely kétségtelenül egy régebbi alapelv ellen vét, mely szerint senki ne tartson különböző helységekben feleségeket.

13 Heródes 10 feleségéből kilencről van Josephus Flaviusnál egy feljegyzés: (Antiquitates Iudaicae 17,1,3).

14 Jevámót 15b: Én (Rabbi Jehósuá, Kr. u. 90 körül) igazolom felétek két nagy jeruzsálemi családról, Ceboim házának családjára vonatkozóan, aki Akhmai házából való, és Qufái házának családjára vonatkozóan, aki ben Mekosestől származik, hogy ők mellékefeleségek utódai voltak (ti. gyermekei) és, hogy a főpaphoz tartoztak és az oltárszolgálatot látták el. – A nevek megtalálhatók a párhuzamos helyeken: Jevámót 1,10 és Jeruzsálemi Talmud Jevámót 1,3a.

15 Jeruzsálemi Talmud Jevámót 1,2b,9: Rabbi ben Cháláftá (Kr. u. 150 körül) volt a testvérenek feleségével levirátusi házasságban, és öt szántást szántott (ti. házasesetet élt) melyből öt ütetvénye származott (ti. 5 fia született).

Hasonló kérdést tárgyaló szövegek: Sábbát 118b; Genesis Rabba 85 (54c).

16 Jeruzsálemi Talmud Jevámót 4,6b,35: Volt egyszer 13 testvér, akik közül 12 gyermek nélkül halt meg. Elmentek (ti. a 12 özvegy) és követelték a rabbi előtt (Jehudá I. Kr. u. +217 ?), hogy számára (ti. a túlélő testvér részére) a levirátusi házasságot engedélyezze. A rabbi ezt mondta neki (ti. a férfinak): Menj, kösd meg a levirátusi házasságot! Ő ezt válaszolta: Nincs rá lehetőségem (ti. anyagi az ellátásukra). Ekkor kijelentették (ti. az özvegyek) egymás és mások felé is, hogy: Az én hónapomat magamnak akarom (ti. az év 12 hónapjából számomra megítélni az egyik hónapot), melyben a táplálékomról én gondoskodom. Ő mondta (ti. a túlélő testvér): Ki gondoskodik az ellátásokról, ha az egy csatának van a hónapja? A rabbi azt mondta: Én fogok gondoskodni majd róluk a csata hónapjában. Ezután imádkozott értük és ők eltávoztak. Három év múlva eljöttek (ti. a rabbinhoz). 36 gyermeket hoztak, jöttek és felálltak a rabbi háza előtt. A férj bement és jelezte neki (ti. a rabbinak): Itt kint üdvözölni kíván téged a gyermekek falva. A rabbi kinézett az ablakon és látta őket. Ezt mondta nekik: Mi a kérésetek? Ők ezt válaszolták: Kérjük, add nekünk (ti. a táplálékot) a csata hónapjára valót. Ekkor ő (ti. a rabbi) odaadta nekik a csata hónapjára valót (ti. a táplálékot).

17 Jómá 18b = Jevámót 37b

Csak nagyon ritkán olvashatunk arról, hogy a tanítók, bölcsek helytelenítik a többnejűséget.¹⁸ A leginkább egyértelműen Rabbi Jehudá ben Báthirá fogalmazott (Kr. u. 100 körül).¹⁹

2. „Egyfeleségű”

A Bibliában a poligámia korán megjelenik (pl. Genesis 4,19–25²⁰). Az ókori Izraelben törvényesen elfogadott házassági formának számított. A törvénykönyvek is feltételezik a többnejűséget (Exodus 21,10²¹; Deuteronomium 21,15²²). A Deuteronomium 21,15 a két feleséget magától értetődő dologként említi. A bibliai narratívák szerint olyan házasságokat is kötöttek, melyeket a későbbi mózesi törvények tiltottak, pl. Jákob két testvért vett el feleségül, holott ez a Leviticus 18:18²³ szerint tilos volt. A feleségek száma attól függött, hogy a férfi mennyire volt jómódú. A gazdagoknak, amilyen a király volt, sok feleségük volt (2Sámuel 5,13²⁴; 1Királyok 11,1–8²⁵). Uralkodóházak esetében a poligámia a hatalom és

-
- 18 Midrás Sámuel 1 § 7 (23a): Neki két felesége volt: 1Sámuel 1,2 („Két felesége volt, az egyiket Annának, a másikat Fenennának hívták. Fenennának voltak gyermekei, Annának viszont nem voltak gyermekei.”)... Rabbi Lévi (Kr. u. 300 körül) mondta Rabbi Chámá ben Chánina (Kr. u. 260 körül) nevében: Az Írás kezdődik az ő dicséretével (Elkáná 1Sámuel 1,1: „Volt egy Ramátaim-Szófimból, Efraim hegységéről való ember, akit Elkánának hívtak.”) és aztán megemlíti az ő nehézségét (ugyanis, hogy két felesége volt). A Pesziktá Rábbá-ban 43 (181b) mondja Rabbi Jóná (Kr. u. 350 körül) a rabbik nevében (Kr. u. 217 körül): – Jevámót 65a: Rabbi Ammi (Kr. u. 300 körül) mondta: ...Én mondom: Ha valaki egy másik asszonyt vesz el felesége asszonyt mellé, az bocsássa el (az első feleséget válólevéllel) és fizesse ki, amit a házassági szerződés előír.
- 19 Ávót d’Rabbi Nátán: Rabbi Jehudá ben Báthirá (Kr. u. 100 körül) mondta: Jób így gondolkodott (31,2): „És mi a jutalmam Istentől felülről, s örökrészem a Mindenhatótól a magasságból?” (ti. tekintettel a házasságra). Ha az első ember tudta volna, hogy neki 10 felesége lehet, akkor Isten adott volna neki. Ő azonban csak azt tudta, hogy neki csak egy feleség adatik. Ezért legyen nekem is elegendő egy asszony, amely az én részem!
- 20 Genesis 4,17-19: (17) Káin aztán megismerte feleségét, s az fogant, és megszülte Hénokot. Majd várost épített, s azt elnevezte a fia nevével Hénoknak. (18) Hénok aztán nemzette Irádot, Irád pedig nemzette Mehujaélt, Mehujaél pedig nemzette Matuzsálemet, Matuzsálem pedig nemzette Lámeket. (4,19) Ez két feleséget vett: az egyiknek a neve Áda, a másiknak a neve Cilla.
- 21 Exodus 21,10: Ha az második asszonyt vesz magának, akkor se tagadja meg tőle az ételt, a ruházatot és a háztársári jogot.
- 22 Deuteronomium 21,15: Ha valakinek két felesége van, egy kedves meg egy gyűlölt, s azok fiúkat szülnék tőle, s a gyűlöltnek a fia lesz az elsőszülött.
- 23 Leviticus 18,18: Feleséged nővérét társfeleségül el ne vedd mellé és szemérmét fel ne fedd az ő életében.
- 24 2Sámuel 5,13: Jeruzsálemben, miután Hebronból odaköltözött, Dávid még vett magának mellékfeleségeket és feleségeket, s így még születtek Dávidnak fiai és lányai.
- 25 1Királyok 11,1-3: (1) Salamon király azonban sok idegen nőt szeretett meg: a fáraó lányán kívül moabita, ammonita, edomita, szidoni és hetita nőket, (2) azok közül a népek közül való nőket, amelyek felől azt mondta az Úr Izrael fainak: »Ne menjetek be lányaikhoz, s közülük se menjen

a gazdagság jele volt. Többfeleségű férfi volt pl. Jákób (Genesis 29,15), Ézsau (Genesis 36,1), Gedeon (Bírák 8,30) és a legtöbb király (2Sámuel 3,2: Dávid; 1Királyok 11,3: Salamon; 2Krónikák 11,21: Roboám; 2Krónikák 13,21: Abijjá; 2Krónikák 24,3: Jóás etc.). A fogság utáni zsidóságban is megmaradt a poligámia.

Bizonyos irányzatok azonban a monogám házasságideált képviselték és elle- ne voltak a poligámiának. Elsősorban a Genesis 1,27-re²⁶ és a Deuteronomium 17,17-re²⁷ hivatkoztak. Különösen a prófétai irodalom használta Isten és Izrael viszonyának ábrázolására a házasság képét. A prófétai teológia a monogám há- zasságot tekinthette ideális házasságnak (Izaiás 54,5²⁸; Jeremiás 2,2; 3,8²⁹; Ezékiel 16,7-14³⁰; Ózeás 2,3-4³¹). Jézus a prófétai hagyomány vonalát követte, amikor az Genesis 1,27-re és a 2,24-re³² hivatkozva a házasságról beszélt (Máté 19,4³³). A Második Templom korában a poligámia és a válás élénken foglalkoztatták a zsidó jogtudományt és a közvéleményt.

A későbbi időből vannak adatok arra, hogy az egynejséget tökéletesebbnek tar- tották a többnejségnél. A Genesis 2,24 szövegét így értelmezhetjük (Tóbiás 8,6- 7³⁴). A próféták az ÚR és Izrael közti viszonyt a házassághoz hasonlították, mely egynejséget tételez föl, nem jöhetett szóba az, hogy az ÚR más népekkel, mint

be senki sem a ti lányaitokhoz, mert bizonynal elfordítják szíveteket, hogy az ő isteneiket köves- sétek.« Ezekhez ragaszkodott Salamon forró szerelemmel. (3) Hétszáz királynői rangban levő felesége és háromszáz mellékfelesége volt és feleségei elfordították szívét az Úrtól.

- 26 Genesis 1,27: Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére; Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket.
- 27 Deuteronomium 17,17: Ne legyen neki nagyon sok felesége, hogy magukhoz ne édesgessék szí- vét, se mérhetetlen mennyiségű ezüstje s aranya.
- 28 Izaiás 54,5 Mert a te alkotód a férjed: Seregek Ura az ő neve; és Izrael Szentje a megváltód: az egész föld Istenének hívják őt.
- 29 Jeremiás 2,2: Menj, és kiáltsd Jeruzsálem fülébe: Így szól az Úr: Emlékszem rád: ifjúkorod hűsé- gére, jegyességed idejének szeretetére; amikor utánam jöttél a pusztában, a be nem vetett földön.
- 30 Ezékiel 16,2.7.: (2) Emberfia, add tudtára Jeruzsálemnek az ő utálatosságait...(7) Megsokasította- lak, mint a mező fűvét, és te megsokasodtál, megnőttél, fejlődésnek indultál és eljutottál az asszo- nyi szépséghez; emlőd megduzzadt és szőrzeted kinőtt; de meztelen voltál és szegyenkezteél...
- 31 Ózeás 2,3-4: (3) Mondjátok majd fivéreiteknek: „Én népem”! és nővéreiteknek: „Van irgalom”! (4) Szálljatok perbe anyáttal, szálljatok vele perbe, mert ő nem feleségem nekem, és én nem va- gyok férje neki. Távollítsa el paráznaságának jeleit arcáról és házasságtöréseinek jelvényeit emlői közül.
- 32 Genesis 2,24: Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek.
- 33 Máté 19,4-5: (4) Ő ezt felelte: Nem olvastátok, hogy Aki kezdettől fogva teremtett, férfinak és nőnek alkotta őket? (Genesis 1,27) Aztán így folytatta: (5) Ezért az ember elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és a kettő egy testté lesz (Genesis 2,24).
- 34 Tóbiás 8,6-7: (6) Te alkottad Ádámot és segítőtársul adtad neki Évát, és kettőjüktől származik az emberi nem. Azt mondtad, nem jó az embernek egyedül lenni: Alkossunk neki hozzá hasonló segí- tőtársat. (7) Én most nem élvezetvágyból veszem el nővéremet, hanem tiszta szándékkal. Engedd, hogy irgalmat találjak és találjon ő is, és egészségben öregedjünk meg mindketten.

mellékfeleségekkel is házasságot, szövetséget kössön (Ózeás 2,18–22³⁵; Jeremiás 2,2; 3,8; Ezékiel 16,2.7; Izaiás 50,1; 54,5; 62,5³⁶). Így Istennek és Izraelnek szövetsége, másképpen házassága utalás lehet egy legfelsőbb példára, amely követhető. A főpap csak szüzet vehetett feleségül, elvált asszonyt, vagy özvegyet nem (Leviticus 21,13-15³⁷). A Példabeszédek 5,18; 31,10–31³⁸ és más hasonló szövegek, melyek a feleséggel való helyes életet dicsérik, egy feleségről szólnak, és nem polemizálnak a többnejűség kérdésével. Jézus korában a poligámia háttérbe szorulhatott.

Az Újszövetség nem reflektál a monogámia-poligámia kérdéskörére, de a monogám házasságot tartja szem előtt, amikor házasságtörés és válás témáját tárgyalja (Máté 5,32; 19,9³⁹). Nem hoz példákat a többnejűséggel kapcsolatban, és a levirátusi házasságot sem veti el. A bibliai Isten és népe viszonylathoz hasonlóan Jézusnak és egyházának a kapcsolatát is a monogám házasság fejezi ki (Efezusi 5,23⁴⁰; Jelenések 19,7⁴¹).

A páli levelek korpuszában az ún. pasztorális levelek⁴², a két Timóteus és a Titusz levél, a bennük található 306 hapax legomenonnal bizonyára nem közvetlen páli eredetűek. Az első század második felében kialakuló görög-típusú egyházstruktúrát jelenítik meg, mely új egyházszervezeti forma azonban csak az első század

35 Ózeás 2,18-22: (18) Akkor majd – mondja az Úr – „Férjem”-nek hív ő engem, és nem mond többé „Baál”-nak. (19) És én eltüntetem a Baálok nevét szájából, és nem említik többé nevüket. (20) Azon a napon majd szövetséget kötök kedvükért a mező vadjával, az ég madarával s a föld csúszmászójával. És kipusztítom az íjat, a kardot és a háborút az országból, és nyugodalmas álmot adok nekik. (21) És eljegyezzek magamnak örökre, eljegyezzek magamnak igazsággal és törvénnyel, jósággal és szeretettel, (22) eljegyezzek magamnak hűséggel, és ismerni fogod az Urat.

36 Izaiás 50,1: Így szól az Úr: Hol van anyátok válólevele, amellyel elbocsátottam őt? Vagy ki az én hitelezőm, akinek eladtalak titeket? Íme, bűneitek miatt adtalak el titeket, és vétkeitek miatt bocsátottam el anyátokat. Iz Izaiás 62,5: Mert ahogy feleségül veszi az ifjú a szüzet, úgy vesz feleségül a te fölépítőd; és ahogy örül a vőlegény a menyasszonynak, úgy örül majd neked Istened.

37 Leviticus 21,13-15: (13) Szűz lányt vegyen feleségül, (14) özvegyet, eltaszítottat, becstelent vagy parázna nőt el ne vegyen, hanem csak népéből való hajadon leányt, (15) hogy nemzetsége törzsét össze ne keverje nemzete köznépevel, mert én, az Úr, szentséget kívánok tőle.«

38 Példabeszédek 5,18: Áldott legyen a forrásod, és vigadj ifjúkorod feleségével!

Példabeszédek 31,10: Derék asszonyt ki talál? Becse a korallokét messze meghaladja!...

39 Máté 5,32: Én viszont azt mondom nektek, hogy mindaz, aki elbocsátja feleségét – kivéve a paráznaság esetét –, házasságtörővé teszi, és aki elbocsátott nővel összeházasodik, házasságot tör.

Máté 19,9: Mondom hát nektek: aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznaság miatt –, és más vesz el, házasságot tör.

40 Efezusi 5,23

mert a férfi feje az asszonynak, amint Krisztus is feje az egyháznak; ő a test üdvözítője.

41 Jelenések 19,7: Örvendezzünk és vigadjunk, és adjuk meg neki a dicsőséget, mert eljött a Bárány menyegzője és a jegyese felkészült!

42 A „pasztorális levél” elnevezés már Aquinói Szt Tamásnál jelentkezik, de elterjedt csak 1755-től vált Paul Anton teológus révén.

fordulóján Antiochiai szent Ignác leveleiben nyeri el világos kontúrjait. Markáns része a leveleknek az erkölcsös, jó magaviseletű, jótettekkel teli élet, melyben kiemelkedően fontosnak tartja a szerző a gyülekezeti vezetők életvitelét. Az episzkoposz és a preszbüterosz még egymással felcserélhető címek, melyek a diakonosszal együtt azt az intést kapják Páltól, hogy csak akkor válasszák ki őket e feladatkörre, ha egyfeleségűek.⁴³

Azon elvárás, hogy a püspöknek egy felesége legyen, számunkra magától értetődően esetleg azt jelenti, hogy csak egyszer házasodhat meg. Akkoriban ez azt jelenthette, hogy az episzkoposznak csak egy, tehát egyidejűleg csak egy feleséggel élhet házasságban. Úgy látszik, hogy az 1Timóteus 3,2 csupán a több feleséggel való egyidejű házasságot tiltotta. A szöveg felveti azt a kérdést, hogy ha ez csak a gyülekezeti elöljárók, tisztségviselők felé volt elvárás az egyfeleségű házasság, akkor ez az egyszerű hívek felé nem merült fel követelményként. Tehát az első keresztény közösségekben – ha elvétve is – de akadtak többnejűségben élők.

Másként viszonyul kérdéskörünkhöz egy analóg, hasonló hely, az 1Timóteus 5,9: „Az özvegyek sorába csak olyant kell választani, aki legalább hatvan éves, aki csak egyetlen férfi felesége volt.”⁴⁴ A poliandria, a szó eredeti értelmében véve, ami olyan házasságot jelent, melyben egy asszonynak egyidejűleg több törvényes férje van, Izraelben ilyen sohasem volt, sem elvben sem gyakorlatban. Ilyen esetre az 1Timóteus 5,9 nem vonatkoztatható. Utalhat azonban az 1Timóteus 5,9 a poliandria egy rejtett formájára, amikor is egy törvényesen elvált asszony csakhamar egy új házasságba ment bele, és rövid idővel ezután ismét egy elválás és újraháza-

43 1Timóteus 3,2

δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι,
μῖς γυναικὸς ἀνδρα
kell tehát a püspöknek feddhetetlennek lenni,
egy feleséget bíró férfi(nak lenni)
Titusz 1,5-6
... καὶ καταστήσης κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους,
ὡς ἐγὼ σοι διαταξάμην,
(5) rendelj városoként presbitereket,
amint én neked elrendeltem
εἰ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, -
μῖς γυναικὸς ἀνὴρ -
ha valaki van feddhetetlen,
egy feleséget bíró férfi
1Timóteus 3,12

διάκονοι ἐστῶσαν μῖς γυναικὸς ἄνδρες...
a diakonusok legyenek egy feleséget bíró férfiak

44 1Timóteus 5,9

ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή – egy férfi felesége

sodás, kétszer és háromszor és négyszer megkötöttet. Talán a poliandria e rejtett formája ellen irányulhat az 1Timóteus 5,9 verse.

Az a szemlélet, hogy a „miász gúnájkósz ándrá” – egy feleségű férfi (1Timóteus 3,2) ugyanazt jelentené, mint az „enósz andrósz gүнé” – egy férfi felesége (1Timóteus 5,9), csak akkor lenne helyes, ha mindkét nemre ugyanolyan házasságjog vonatkozna.

A bibliai megfogalmazás szerint Isten férfinak és nőnek teremtette az embert, ketten egy testté lesznek, mely kapcsolatot ember szét nem válassa. Amikor többnejűségről olvasunk a Biblia lapjain, nem merül fel kérdésként az, hogy ez a második vagy több feleség esetében ne ugyanígy lenne. Az ókori és későbbi zsidó gondolkodás és joggyakorlat komolyan foglalkozott a többnejűség kérdésével, mely egyértelműen a monogámia irányába mozdult el. A főpap kiemelt vezető, erkölcsi tekintély volt, rá házassági-törvényi szigorítások vonatkoztak. Ugyanezt a szemléletet alkalmazta Pál a püspök-presbiter-diakónus házassági szabályaival kapcsolatban is, mely házassági elvárások nem jelentkeztek a hívek felé is. A Leviticus 21,15 szerint a főpapra azért vonatkoznak különleges szabályok „hogy nemzetsége törzsét össze ne keverje nemzete köznépével, mert én, az Úr, szentséget kívánok tőle.” Tehát a vallási vezetőnek szentnek, kiemelt erkölcsi tekintélynek kell lenni. Pál ezen szentség-törvényt jelenítheti meg az episzkoposz-preszbüterosz-diakonosz „egyfeleségű” elvárás-rendelkezésében.

A kereszténység az egynejűséget törvényre emelte, egyedül a mormonok azok, akik a poligámiát istennek tetsző dolognak tartják. A XVI. században az anabaptisták gyakorolták. A Korán a poligámiát megengedi. Az iszlámban a négy feleség engedélyezése számunkra a Talmud négy feleségről szóló szövegeit idézi. Mohamed voltaképpen redukálta a többnejűség számait, tehát a négy feleség a házasság intézményének szigorítását jelenti az iszlámban.

A kezdeti keresztény gyülekezetekben tehát lehettek többnejűségben élők, nyilván elsődlegesen azok között, akik ezen életformával együtt fogadták el Jézust messiásnak. A Második Szentély pusztulása és az első század fordulója közti időben azonban mereven a monogám házasság irányába tolódhattak el a keresztény családok életformái, hiszen utána ez kérdésként fel sem merül már a századforduló után.

Ha Hillél, Sámáj és Gámáiel az időszámításunk kezdetének időszakában meghatározó zsidó tanítói tekintélyek voltak, akkor ugyanezt a szerepkört, magatartásformát gyakorolhatta Pál is az induló Jézust követők világában. Hillél és Sámáj két magatartásformát valósított meg és gyakorolt tanítási szinten, egy enyhébbet és egy szigorúbbat, egy liberálisabbat és egy ortodox vonalat. Ez a gyakorlat ál-

talában mindig jelentkezett, amikor valami még mozgalmi, kialakuló stádiumban volt és van, később valamilyen ötvözetben, vagy kizárásos alapon egy irányt vett fel. Pál tanításai, vallásfilozófiája, teológiája, gyakorlati etikája, életmódra, életformára vonatkozó meglátásai, tanácsai vagy elvárásai meghatározóak voltak a korai kereszténységben és egészen napjainkig. Ha lett volna Pál mellett egy Hillél, tehát egy mérsékeltebb irányzat, vagy valamilyen más hasonló nagy tekintélyű és hatású személyiség az első század közepén, akkor ez színesítette volna a kor és a későbbi kereszténység világlátását és magatartását. Pálnál találkozunk olyan mondatokkal, hogy ez az ő véleménye és tanácsa, tehát nem Jézus rendelkezése. Ha lett volna egy másik erős tanítói személyiség, talán más, vagy más irányú elvárásokat is megfogalmazott volna. Péternek nem maradtak fenn olyan markáns, nagy ívű és egyéni hangvételt tükröző vallási írásai és a napi életre vonatkozó elvárásai, mint Pálnak. A pasztorális levelekben – 1-2 Timóteus, Titusz – olvassuk, hogy az episzkoposz, a preszbüterosz, a diakonosz egyfeleségű legyen. Ez az ő nézete volt.

A Tízparancsolat az ókori Kelet intelemirodalmához tartozik, tehát nem parancsok, hanem intelmek, elvárások, tanácsok. Később már parancsként szerepelnek. A zsidóság ún. lex naurálisa, természet törvénye, vagy szívbe írt törvénye volt és van az ún. 7 noéi törvény, melyet a nemzsidóknak is be kell tartani, és akkor ugyanúgy az Eljövendő Világ részesei lesznek, mint a zsidók, akiknek a teljes Tórát be kell tartani a 613 parancsolattal együtt. Ezen noéi alaptörvényeket szabták meg tulajdonképpen a kereszténységet felvevőknek törvényi minimumként. A zsidó gondolkodás az ismert bibliai koroktól kezdődően pluralisztikus. A kereszténység sem egy teljesen homogén egységes egész. Kétezer éves történelme folyamán sokféle teológiai irány feszült egymásnak vagy élt békében egymás mellett.

Pál azért lehetett meghatározó személyisége az induló kereszténységnek, mert nem volt más hasonló nagy vallási tekintély mellette. Jézus tanítványi köre nem magasan kvalifikált zsidó tanítókból állt, hanem galileai szegénylegényekből. Jézus után nem maradt egyetlen sor sem, Pálnak pedig volt rabbinikus műveltsége, intelligens, az adott gondolkodási készletet napi szinten felhasználni és alakítani tudó készsége. Személye, tanítása így meghatározó lett.

Bibliográfia

BARTH, K.: *Der Roemerbrief* (1929)

BARTHA T. szerk.: *Keresztyén bibliai lexikon*. Budapest (1993)

BARTON, J.–MUDDIMAN, J.: *The Oxford Bible Commentary* (2001)

BENJAMIN: Polygamy. in. *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)

- BLACK, M.: *The Scrolls and Christian Origins* (1961)
- BORNKAMM, G.: *Paulus* (1969)
- BRUCE, F. F.–Haberman, J.–Peli, P. H.: Perushim. In: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- BUBER, M.: *Zwei Glaubensweisen* (1950)
- Ben-CHORIN, S.: *Paulus* (1970)
- DAVIES, W. D.: *Paul and the Rabbinic Judaism* (1952)
- EPSTEIN, L. M.: *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (1942)
- FALK, Z.: *Jewish Matrimonial Law in Middle Ages* (1966) 1–34.
- FLUSSER, D.: Saul of Tarsus – *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- GUTTMANN, J.: *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. (1911)
- GUTTMANN, M.: *Zur Einleitung in die Halacha*, 1 (1909)
- HAAG, H. szerk.: *Bibliai Lexikon*. Budapest (1989)
- HERR, M. D.: Monogamy. in. *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- HOLTZ, G.: *Die Pastoralbriefe* (1972) 76.
- JAKOBOVITS, I.: *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- KLAUSNER, J.: *From Jesus to Paul* (1943)
- KNOX, W. L.: *St. Paul* (1932)
- LOEW, L.: in: *Ben Chananja*, 3. 1860, 317–29, 529–39, 657–67; 4. 1861, 111–5, 257–9, 271–3. – reprint L. Loew: *Gesammelte Schriften*, 3. (1893) 33–86.
- NEUFELD, E.: *Ancient Hebrew Marriage Laws* (1944)
- NOCK, A. D.: *St. Paul* (1955)
- MONTGOMERY, J. A.: *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (1913)
- MROUYA, H. S.: *Les Esséniens* (1959)
- PINES, S.: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source* (1966)
- RABINOWITZ, L. I.: Betulah. In the Talmud and Halakhah. in: *JQR*, 58. (1967/68) 152–60.
- ROSENTHAL, F.: in: *Jubelschrift... Hildesheimer* (1890) 37–53.

- PREUSS, J.: *Biblisch-talmudische Medizin* (1923) 558–61.
- SAFRAI, S.: Bet Shammai; Hillel, school of; Shammaites – *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- SANDMEL, S.: *The Genius of Paul* (1958)
- SHALOM, M.P.: Betulah. *Encyclopaedia Judaica* CD-ROM (1992)
- SIMON, M.: *Jewish Sects at the Time of Jesus* (1967)
- STEINMANN, J.: *St. John the Baptist and the Desert Tradition* (1958)
- STRACK, H. L.–BILLRBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München (1926) 3. köt. 647–650.
- STRECKER, G.: *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (1958)
- SCHOEPS, H. J.: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949)
- SCHWARZ, A.: *Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten* (1893)
- SCHWEITZER, A.: *Paul and his Interpreters* (1912)
- THOMAS, J.: *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (1935)
- VAJDA, G.: *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda* (1947)

ojkiá párá thálásszán – ház a tengerparton¹

ApCsel 10,6

1. Jaffa

Jaffa városát a Földközi-tenger partján, már a kőkorszakban lakták. Régészeti bizonyítékok azt mutatják, hogy a Jaffa lakott volt már i. e. 7500 körül. Neve, héberül: Jáfó, görögül: Joppe, arabul: Jaffa. Az 1955 óta folytatott ásások leleteiből következtethetően a rézkorszakban különösen sokan éltek Joppében, s mint Beersebában, részben itt is földalatti barlangok szolgáltak lakásul. A bronzkorszakban hatalmas erődöket építettek. Az i. e. XIII. sz. végén, II. Ramszesz idején lerombolták. II. Ramszesz címét és nevének egy részét bevésték a kapu köveibe. A város egyiptomi neve Ja-Pho volt. Az i. e. XII. sz. elején az ún. tengeri népek ismételen lerombolták. A város szerepel az amarnai levelekben és az asszír feliratokban is. A perzsa időből is kerültek felszínre leletek. Az i. e. III. századból bástya előtti tér maradt fenn.

A feliratok III. Tuthmószisz (i. e. 1490–1436) Szíria elleni hadjáratainak idejétől említik. A Jaffát megemlítő óegyiptomi levél szerint (i. e. 1470), Dzsehuti volt az egyiptomi seregek parancsnoka. Ostroma Jaffa ellen sokáig sikertelen volt. Dzsehuti sátrába csalta a joppei fejedelmet, hogy vele színleg békéről, az egyiptomiak fegyverletételéről tárgyaljon. A sok ivás után a joppei fejedelem látni szeretne volna III. Tuthmószisz fáraó buzogányát. Dzsehuti megmutatta és utána le is ütötte a joppei fejedelmet. Ezután megbízta a fejedelem kocsisát, aki a történekről nem tudott, hogy közölje a várossal a jó hírt: Szutech isten Dzsehutit és családját a joppeiek kezére adta, és már hozzák is ajándékaikat. Az ajándékos zsákokban azonban fegyveres egyiptomi katonák voltak, és a városba érve a zsákokat kísérők kibontották azokat, a katonák pedig az egész város lakosságát bilincsbe verték.

Józsue 19,46 vidékét Dán örökrészéhez számítja, ténylegesen a filiszteusok vagy a kánaániak birtoka volt, de az izraeliták használták a város kikötőjét, mely akkor

¹ Az előadás elhangzott az OR-ZSE-MTA Egyetemi Napok – „Tel-Aviv 100 éves” konferencián, 2009. november 24-én.

szinte az egyetlen kikötő volt a Földközi-tengeri partokon. Lehetséges, hogy a Salamon és Zerubbábel építkezéseikhez érkezett föníciai fát is Joppében rakták part-ra². A 2Kronikák 2,15 szerint Hírám tíruszi király Jáfóba küldte azt a cédrusfát, amelyet Salamon a templom építésére használt fel. Ugyanígy a babiloni fogság után is a tírusziak szállították épületfát a Libanon-hegységből Jáfóba a tengeren, a Második Templom felépítéséhez. Jónás történetében Jónás egy Tarsisba induló hajóra szállt fel Joppében (Jónás 1,3). A perzsa korszakban – egy felirat szerint – a föníciaiak birtokában volt. I. e. 144-ben Makkabeus Simonnak sikerült a várost elfoglalnia és zsidóvá tennie.³

Joppe és Jamnia esete a második Makkabeus könyv szerint így történt (2Makkabeus 12,1-9): „Ez egyezségek megkötése után Liziasz elment a királyhoz. A zsidók pedig újra a földet művelték. Ám azoknak a vidékeknek a parancsnokai, Timoteusz és Genneusz fia, Apollóniusz, továbbá Hieronimusz és Demofon, valamint a ciprusi Nikanor nem hagyták, hogy békében és nyugodtan éljenek. Ugyanakkor Joppe lakói gyalázatos tettet követtek el: meghívták a körükben élő zsidókat, szálljanak fel az előre odakészített hajókra asszonyostul, gyerekestül, mintha semmiféle ellenséges szándék nem vezetné őket, hanem a város közös határozata szerint járnának el. Ezek elfogadták (ti. a meghívást), mivel békére törekedtek és semmiféle rosszat nem gyanítottak. De amikor már jól kint voltak a tengeren, a mélybe süllyesztették őket, nem kevesebb, mint kétszáz embert. Júdás hírére vette a testvéreinek elkövetett gaztetnek, és közölte a dolgot híveivel is. Aztán segítségül hívta Istent, az igazságos bírót, és kivonult testvérei gyilkosai ellen. Éjszaka fölgyújtotta a kikötőt, elégette a hajókat és megölte, akik oda menekültek. Aztán mivel maga a hely le volt zárva, elvonult azzal a szándékkal, hogy majd visszatér, és Joppe egész lakosságát kiirtja. De aztán meghallotta, hogy Jamnia lakói hasonló tervet forralnak az ottani zsidók ellen, azért egy éjszaka a jamniaiakra támadt, fölgyújtotta a kikötőt a hajókkal egyetemben. A tűz egész Jeruzsálemig ellátszott, 240 stádiumnyira.”

Pompeius beolvasztotta Szíria római tartományba. Miután Caesar visszaadta a zsidóknak, i. e. 34–30 kivételével zsidó kézen volt. Péter apostol hosszabb ideig Joppében tartózkodott (Apostolok Cselekedetei 9,43). Az Apostolok Cselekedetei 9,36–42 beszámol Tabita (Dorka) feltámasztásáról, a 10,9–16 pedig leírja Péter látomását a tiszta és a tisztátalan állatokról.

2 1Királyok 5,17 kk.; Ezdrás 3,7

3 1Makkabeus 10,75 kk.; 11,6; 12,33; 13,11; 14,5.34; 15,28.35; 2Makkabeus 12,3.7

2. Péter

2.1. Péter

Péter Jézus tanítványa, a 12-es tanítványi kör meghatározó alakja volt. A görög Petrosz csak a Jézus-tanítvány Simon mellékneveként fordul elő az Újszövetségben. Jelentése: kő, arámul: káfá és az ugyancsak Simon nevet viselő tanítványtól (szimón ho kanaanajosz vagy kanaanítész, ill. zélótész) való megkülönböztetésül szolgál. Az elnevezésből a későbbiek során tulajdonnév lett. A tanítvány eredeti neve (héber Simeón, ill. arám Simón) a zsidóságban meglehetősen népszerű volt. Az evangéliumokban előforduló Szimon görög tulajdonnév, és így, mivel a héber hangzashoz közel állt, a Simeon név pótlására alkalmasnak mutatkozott. A másik mellékneve: Kéfász, ami az arám Kéfá görögös átírása, jelentése: szikla, kő,⁴ melynek görög fordítása: petrosz (vö. János 1,42). A kereszténység előtti korban a Petrosz tulajdonnév még nem fordul elő. Jézus Pétert mindig a Szimón, ill. Szimón bar Jóna néven szólította meg.

Simon, a Jóna fia, valószínűleg Bétsaidából (János 1,44), a Jordán keleti partján lévő, erősen hellénizált, kis zsidó városból származik, melynek lakosai zömében halászatból éltek (innen való András és Fülöp is). „Írástudatlan és iskolázatlan ember” volt (Apostolok Cselekedetei 4,13), azaz sem a rabbinikus, sem a görög képzési ideálnak meg nem felelő, egyszerű halászember,⁵ aki a Zebedeus két fiával együtt dolgozott (Lukács 5,10). Később Kapernaumban élt (Márk 1,29). Otthonában Jézus is megfordult, sőt az is lehetséges, hogy hosszabb ideig nála lakott (Máté 8,14). A Márk 1,29-31 és az 1Korintusi 9,5 szerint házасember volt.

Az Apostolok Cselekedetei tudósít arról, miképpen töltötte be Péter a Jézustól kapott feladatot. Vezető szerepe megmutatkozott abban, hogy a 12. tanítvány kiválasztásakor ő vezette a tanítványi gyűlést (Apostolok Cselekedetei 1,15), ő értelmezte a pünködsi eseményeket (Apostolok Cselekedetei 2,14), meggyógyított egy sántát a jeruzsálemi templom előtt (Apostolok Cselekedetei 3,1), védte Jézus üzenetét (Apostolok Cselekedetei 4,8 és 5,29), gyakorolta az egyházfegyelmet, felügyelte a missziót Szamáriában, misszionált Liddában, Joppében és Caesareában. Miután börtönbe került, szabadulása után elhagyta Jeruzsálemet (Apostolok Cselekedetei 12,17), ahol a gyülekezet vezetését ezután Jakab vette át. Ettől kezdve Péter egészen a missziói tevékenységnek élt. Az ún. apostoli zsinat idején találkozzunk újra vele, de a zsinatot már nem ő, hanem Jakab vezeti (Apostolok Cselekedetei 15). A Galata 2,9 sem őt, hanem Jakabot nevezi meg az első helyen. Az apostoli zsinaton hozott határozat értelmében Pál apostol a pogányokhoz ment, a

4 pl. Galata 1,18; 2,9; 1Korintusi 1,12; 3,22; 9,5; 15,5

5 Márk 1,16; Lukács 5,2; János 21,3

jeruzsálemiek pedig a cirkumcizióban élőkhez vitték Jézus üzenetét. Péter így a zsidókeresztény misszió vezetője lett, amelynek felügyelői a jeruzsálemi apostolok maradtak.

2.2. Lukács

A név a latin Lucius, Lucianus vagy Lucanus rövidített formája. Csupán néhány helyen említik az Újszövetségben: a Kolosszei 4,14-ben, ahol három zsidó munkatárs megnevezése után három nemzsidó között említi az apostoli levél Lukácsot, mégpedig mint „szeretett orvost”, azután a Filemon 24, ugyanezen munkatársak felsorolásában, továbbá a 2Timóteus 4,11, mégpedig úgy, mint aki egyedül maradt az apostol mellett fogságában. Eusebius egyházatya említi egyháztörténetében, hogy Lukács antiochiai származású pogány. A Muratori-kánon szerint azonos a harmadik evangélium szerzőjével, orvos, akit Jézus mennybemenetele után Pál magához vett, és aki a saját neve alatt, de Pál nézetei szerint írta meg az evangéliumot.

2.3. Lukács Evangéliuma

Lukács Evangéliuma a többtől nem független, mégis önálló mű. Következétesen használja Márk Evangéliumát, ahhoz told a Logia-forrásból és saját forrás(ai)ból perikópákat. Az összeállítás munkájában nem alakított ki más sorrendet, mint Máté vagy Márk. A perikópák összeállítása azonban egyáltalán nem esetleges, hanem a betoldások ellenére is tudatos szerkesztés eredménye. Az átvett anyagokat az evangélista stilizálja: a vulgáris kifejezéseket kicseréli irodalmi görög szavakra. Ugyancsak kerüli a nem görög szavak használatát, gyakorlatilag csak egyet hagy meg, az ámen kifejezést.

Miután maga a szerző nem palesztinai származású, és nincs is tisztában Palesztina földrajzával. A mai álláspont azonban az, hogy Jézusnak a Lukács 21,20–24-ben mondott szavai⁶ már feltételezik Jeruzsálem elpusztításának ismeretét, tehát az Evangélium mindenképpen 70 után keletkezett. Ha az Apostolok Cselekedeteinek keletkezését is összekapcsoljuk az Evangéliummal, az Evangélium megírása 70–90 között valószínű.

6 „Amikor pedig látjátok, hogy seregek veszik körül Jeruzsálemet, tudjátok meg, hogy elközelgett az ő pusztulása. Akik akkor Júdeában vannak, fussanak a hegyekbe. Az otlévők költözzenek ki, és akik vidéken vannak, ne menjenek oda. Mert a bosszúállás napjai ezek, hogy beteljesedjen mindaz, ami meg van írva. Jajj a várandós és szoptatós anyáknak azokban a napokban! Mert nagy szorongatás lesz a földön és harag ezen a népen. Kard élén hullanak el, és fogságba hurcolják őket minden néphez, Jeruzsálemet pedig legázolják a pogányok, míg be nem telik a nemzetek ideje.”

2.4. Az Apostolok Cselekedetei

Az Apostolok cselekedeteiről írott könyv az Újszövetségi kánonban a négy evangélium után következő, történeti jellegű mű. A könyv bevezetése (Apostolok Cselekedetei 1,1-2) világosan összekapcsolja a könyvet a lukácsival (Lukács 1,1-4). Hivatkozik nemcsak az előzőleg megírt műre, de annak befejezésére, az apostoloknak szóló megbízásra, és említi Teofilust mint címzettet is. A bevezetés után rátér a mennybemenetel részletes leírására, majd folytatja a történetet az apostolok korának leírásával. Így tehát a két könyv összetartozása vitán felüli. A könyv befejezése váratlanul félbeszakad, még Pál perének befejezését sem mondja el. Jellemzi a könyv szemléletét, hogy az egyház mintegy kényszerből fordult a pogányok felé, miután zsidó részről általában elutasításra találtak.

A könyv szövegének kéziratos hagyományozásában egy feltűnő tény van: két változat él a kéziratokban. Egy egyiptomi szövegváltozat, görög nyelven, és egy kibővített, nyugati változat, elsősorban a Vetus Latinában. A könyv keletkezésének ideje 80–95 közötti, megírásának helyéről közelebbit nem tudunk.

3.1. Simon tímár háza

Joppe városának neve tíz alkalommal fordul elő az Újszövetség irataiban, mindannyiszor a Lukács szerzőségű Apostolok Cselekedeteiben, a 9., 10., és 11. fejezetekben.⁷ Az Apostolok Cselekedeteinek eme szövegrészletei a 9,36-11,18 között találhatók.

Apostolok Cselekedetei 9,36-43. Tabitát életre kelti Péter Joppében: Péter a közeli Liddából elment Joppéba, mert barátai a szöveg szerint „azokban a napokban” elhunyt Tabita nevű nőhöz hívták, akit Péter kérő imájára Isten visszahívott az életbe. Ekkor szállt meg Péter a joppei Simon nevű tímár házában, akit ugyanúgy hívnak, mint őt.

Apostolok Cselekedetei 10,1-16. Kornéliusz és Péter látomása: Caesareában élt egy Kornéliusz nevű, római katonatiszt, aki a szöveg szerint euszebész és fobumenosz, vagyis istenfélő volt. A római helyőrség katonai alakulatának, a Cohors Italianak volt a századosa. 32 ilyen alakulat volt a Római Birodalomban, tagjai Itáliából származtak. Az „istenfélő” megjelölés az Újszövetségben csak az Apostolok Cselekedeteiben található meg, annak első részében a fobumenoj tón Theón, a másokban pedig a szebomenoj tón Theón. A Szentföld kezdeti gyülekezeteinek nézete a térség zsidó szemlélete volt: akik körülmetélkedtek, akik a Tóra egészét elfogadták, azok lehettek Jézus üdvrendjének részesei. Péternek szemére

7 Apostolok Cselekedetei 9,36.38.42.43; 10,5.8.23.32; 11,5.13.

hányják az Apostolok Cselekedetei 11,3-ban Kornélius, római századoshoz való hozzáállását, aki az Apostolok Cselekedetei 10,2.22 szerint csak fobumenosz tón Theón volt. Péter látomásban megbizonyosodott arról, hogy a fobumenosz tón Theón magatartás elegendő a Jézushoz való kapcsolódásra. A zsidóságba reménység szerint betérők a zsinagóga peremén helyezkedtek el. A diaszpórában kevesebbet vártak el a prozelitáktól, Erebben azonban a teljes Tórárt. Kornéliusz imádságos látomásban kap utasítást Péter elhívására Joppéból, Péter pedig szintén imádságos látomásban kap üzenetet Istentől a tiszta és tisztátalan állatok képzetében, mely arra vonatkozik, hogy nemcsak a zsidók, hanem a pogányok is részesei lehetnek Isten világának.

Apostolok Cselekedetei 10,34-48. Péter beszéde Kornéliusz házában: Péter elmegy Kornéliuszhoz Caesareába, ahol elmondja a vele történeteket, hallgatóságára pedig leszáll a „tó pneumá tó hágion”, a Szent Lélek, és így e pogányokat is beme-
rítik, megkeresztelik Jézus nevére.

Apostolok Cselekedetei 11,1-18. Péter beszámolója Jeruzsálemben a pogányok megtéréséről: Péter elmegy Jeruzsálembe, ahol vitába szállnak vele a jeruzsálemi zsió-keresztény gyülekezet tagjai, hogy miért ment pogányokhoz és még evett is velük? Péter elmondja a történeteket, amit elfogadnak.

3.2. Apostolok Cselekedeteinek 9,36-11,18

Simon tímár háza, ma is a tengerparton áll. Nála szállt meg Péter. Most az Apostolok Cselekedeteinek 9,36-11,18 néhány szövegrészletéhez fűzünk magyarázatot, elsődlegesen a talmudi tradícióból.⁸

3.2.1. Apostolok Cselekedetei 9,43

„Egeneto de hémerász hikánász mejnáj en Jóppé pará tini Szimoni brüszej. – Történt pedig, hogy elegendő napot maradt Joppében, egy bizonyos Simon tímárnál.”

Tímár, görögül: bürszeúsz, hébertül: burszi. A cserző-varga, tímármesterség egy megvetett foglalkozás volt. Péter, akinek neve Simon volt Simon tímárhoz, mint vendég tért be. Tudelai Benjámin, spanyol zsidó utazó 1170-ben csupán egyetlen zsidót talált Joppében, aki pedig kelmfestéssel foglalkozott.

Kiddusin 82a Baraita: „Aki asszonyokkal foglalkozik, annak magatartása haragos, olyan, mint az aranyművesé, az üvegfűvőé, vagy, mint malomkő éle, a szatócs,

⁸ Apostolok Cselekedetei 1- 9,43; 2- 10,9; 3- 10,11; 4- 10,13; 5- 10,45; 6- 11,15

a takács, az olló, a sodrófa, az érvágó, a fürdő vagy a tímár (ti. magatartása).” A tímároknak az asszonyokkal való kapcsolatáról Rási megjegyzi: „Szórméket készít ruhákhoz és cipőkhöz. Tőlük sem a király sem a főpap nem rendel, nem azért mert arra alkalmatlan lenne, hanem azért, mert az ő kézművessége egy megvetett valami.”

Kiddusin 82b Baraita: „A rabbi azt mondta: Nincs egyetlen kézműves mesterség sem, mely eltűnne a világból (vagyis nélkülözhető lenne). Aki szüleinél egy tisztas mesterséget lát, fájdalom ha (ti. valójában) szüleinél egy megvetett mesterséget lát. A világ nem lehet meg szatócsok nélkül, de fájdalom ilyen a tímár mesterség is.”

Kiddusin 2,2: „Ha valaki azt mondja egy asszonynak: Légy eljegyezve ama feltétellel,... hogy én egy szatócs vagyok, kiteszi magát annak, hogy ő egy szatócsnak, egy tímárnak,... és így az eljegyzés érvényes. Ha ő mondja: Azon feltétellel, hogy én csak... egy szatócs vagyok, kiteszi magát annak, hogy ő egy szatócs és egy tímár,... így az eljegyzés érvényes.”

Ketubbót 7,10: „A következő férfiakat kényszeríthetik feleségeik elhagyásra (ti. a válás felé vezető úton): a bélpoklos/leprást, akinek polipos betegsége van, egy kutyagané domb tulajdonosát (ti. tímárműhely), az ércolvastót és a tímárt, mindegy vajon az illető már a házassága előtt volt, vagy csak a házassága után lett azzá.”

Ebben az értelemben mondta Rabbi Meir (150 körül): „Ha valaki vele (ti. a házassága előtt) megállapodott abban, mondhatja: Én azt hittem, hogy el tudom viselni, de most nem tudom elviselni. A bölcsek ellenben ezt mondják: Neki el kell (ti. ebben az esetben) viselni a bélpoklossággal/leprával megterheltet, mert őt (ti. a házasságban) hagyná elpusztulni. Egyszer meghalt Szidonban egy tímár, akinek volt egy testvére, aki éppen úgy tímár volt (ti. és a hátrahagyott özvegygel kellett levirátusi házasságot kötnie). Ekkor kijelentették a bölcsek: Ő mondhatja: A te testvéredet képes voltam elviselni (ti. a mestersége ellenére), de téged nem vagyok képes elviselni.”

Megillá 3,2: „A bölcsek mondták: Egy zsinagógát el lehet adni bárkinek, csak a következő esetekben nem: ha valaki oda egy fürdőházat tervez, vagy egy tímárnak, vagy mikve és mosóház számára.

Bává Vátrá 2,9: „Dögnek/állati tetemnek, síroknak és tímárműhelyeknek a várostól 50 rőf/könyök távolságra kell lenni. Egy tímárműhelyt csak a város keleti részén lehet létrehozni (ti. mivel ott ritkán fúj a szél)”.

Rabbi Ákiba (+ 135 körül) mondta: „Minden irányban létrehozható (tímárműhely), csak a nyugati oldalon nem.”

3.2.2. Apostolok Cselekedetei 10,9

„Ánebé Pétrosz epi tó dómá proszeukszásztháj peri hórán ektén – hat óra tájban Péter felment a ház tetejére imádkozni.”

Tető, görögül: dóma, héberül gág, iggár, arámul: iggára. Szövegünkben imahelyként szolgál, amely terület egyébként egy emeleti lapos tető, erkély, emeleti tornác, görögül: hüperóon, héberül: álijjá.

Táanit 23b: „Ábbá Chilkijjá (Jézus idősebb kortársa) azt mondta feleségének: Menjünk föl a tetőre imádkozni!” A lapos tető, mint imahely a Talmudban több helyen szerepel, pl. Jeruzsálemi Talmud Bechórót 5,9d, 21 és Bechórót 34b.

Az első századi zsidóság napi zsidó imarendje, az imaórák történetünkben több helyen is megjelölésre kerülnek. A reggeli/sáhárit, a délutáni/minha és az esti/maariv az induló zsidókeresztény gyülekezetek tagjainak rendes imája volt.

3.2.3. Apostolok Cselekedetei 10,11

„Káj theorej tón uránón áneogmenon káj kátábájnon szkeuosz to hószt othónén megálén tesszárszin árkhájsz káthiemenon epi tész gész. – Nyitva látta az eget, és egy edény ereszkedett alá, olyan, mint egy nagy vászon, amelyet négy sarkánál fogva eresztenek le a földre.”

Szánhedrin 59b: „Rabbi Jehudá ben Temá (egy tánnáita) mondta: Az első ember a Gán Édenben asztalhoz ült és a szolgáló angyalok sütöttek neki húst és szűrték a bort. Ekkor megpillantotta őt (ti. az embert) a kígyó, és amikor látta, hogy milyen nagy tiszteletben van része, féltékeny lett rá. (ti. Ebből következne, hogy az ember kezdetől evett húst. Az ellenvetés:) Ott eme hús a mennyből jött le! Van (ti. egyáltalán) olyan hús, ami az égből lejön? Igen – amint azt Rabbi Simon ben Cháláftá (190 körül) története mutatja. Egyszer útközben – egy utazása alkalmával, amikor oroszlánokkal találkozott, és azok ráordítottak. Ő ezt mondta: A fiatal oroszlánok rabló után ordítanak.” (Zsoltár 104,21: „Prédáért ordítanak az oroszlánkölykök, s eledelt kérnek maguknak Istentől.”) Ekkor leereszkedett neki két húsdarab: az egyik felfalásra (ti. az oroszlánoknak), a másikat pedig részére. Ő vett belőle, bement a tanháza és megkérdezte: Ez tisztátalan vagy tiszta? Erre valaki ezt válaszolta: Nem jön alá tisztátalan az égből!”

Rabbi Zeira (330 körül) kérdezte Rabbi Abbahut (300 körül): „Ha nekem most egy számár jönne le (ti. a mennyből), mi lenne? Ezt válaszolta neki:… Az égből nem jön le tisztátalan!”

Midrás Zsoltár 146§4: „Az ÚR megengedi a tiltottat!”. Mit jelent az, hogy „Ő megengedi a tiltottat”? …Néhányan mondják: Minden állat, amelyet ezen a vilá-

gon tisztátalannak mondanak, Isten az Eljövendő Időben (= a messiás napjaiban) majd számunkra tisztává teszi. Ugyanezt mondja a Prédikátor 1,9: „Mi az, ami volt? Ugyanaz, mint ami lesz. Mi az, ami történt? Ugyanaz, mint ami ezután is történik.” „És ami megtörtént” azok a tiszták, mielőtt Noé fiai lettek (Noachidák). Genesis 9,3: „Minden, ami mozog és él, eledelül szolgáljon nektek: mint a zöld növényzetet, íme, ezeket is mind odaadtam nektek. Ugyanúgy, mint a növények zöldjének, nektek is mindent megadok.” Amint a növények zöldjéért mindent megteszek, ugyanúgy a vadállatért és a marháért is. Mi az tehát, ami tiltva van?... A jövőben minden meg lesz engedve, ami tiltva van. Néhányan azonban azt mondják: Ez nem lesz megengedve jövőben, mert azt mondja Izaiás 66,17: „Akik megesszik a sertéshúst, az undokságot és az egeret, együtt megsemmisülnek, mondja az ÚR.”...A jövő elindulásához vannak most tiltott állatok.”

3.2.4. Apostolok Cselekedetei 10,13

„Káj egeneto foné prósz autón, Ánásztósz, Petre, thüszon káj fáge. – Egy hang így szólt hozzá: Kelj fel Péter, öld meg és edd!”

Vágás – görögül: thüejn, héberül: sáchéa, arámul: sechá, rituális módon, ti. nyaki metszéssel vágni. A vágás/sechitá, jóllehet a háláchá szerint a tisztátalan állatoknál egyáltalán nincs (Chullin 4,4). A rituális vágást (metszeni, sakterolni) bárki elvégezheti a szabályok szigorú betartásával. Az Apostolok Cselekedetei 15,20 kijelenti: „meg kell írni nekik, hogy tartózkodjanak a bálványoktól, nehogy tisztátalanná váljanak, a paráznaságtól, a fojtott állatoktól és a vértől.”

Az állatok levágására alkalmazott speciális vágási módszer, a sechita a következő módon zajlik: a rituális vágás végrehajtására kiképzett és erre jogosult személy a négy lábú állat vagy a szárnyas nyakán bemetszést végez egy borotvaéles pengéjű, különleges késsel, amelynek sima élet egyetlen csorbulás sem torzíja el. A vágást egyetlen gyors és határozott mozdulattal kell elvégezni, a nyomás és a szűrés tilos. A vágás elmetszi a fő ütőereket, ezáltal az állat eszméletét veszti, a vér pedig kifolyik a testből. A mészáros (sóhét) a vágás előtt imát mond.

Chullin 1,1-2: „(1) Mindenki vághat, vágása érvényes, kivéve a süketnémáé, a bolondé és a kiskorúé.” (2) „Mindenki vághat, minden időben szabad vágni, és mindennel lehet vágni, csak aratósarlóval, fűrésszel, villával nem... mert ezek megfojtják.”

Különösen öt dologra kell a vágásnál figyelni. Chullin 9a: „Ezek a vágás szabályai: (ti. el kell kerülni) „sehijjá” megállást, szünet tartását (ti. a kés oda- vissza-húzásakor); „derászá” a rányomást (ti. a késnek); „cháládá” a beszúrást (ti. a

kését a nyaki érnél); „hágrámá” félrecsúszást (ti. a vágókés a vágási helyről) és a „ikkur” kitépni valamit (ti. a nyaki érből).

3.2.5. Apostolok Cselekedetei 10,45

Káj ekszesztészán hoj ek peritomész pisztoj hoszój szünéltháj tó Petro. hoti káj epi tá ethné hé doreá tú hágiu pneumatosz enkekhtáj. – A körülméltétségéből származó hívek, akik Péterrel jöttek oda, elcsodálkoztak, hogy a Szent Lélek kegyelme a pogányokra is kiáradt.”

Az elcsodálkozás érthető, ha arra gondolunk, hogy az általános vallási meggyőződés szerint Isten csak Erecben, és a diaszpóra zsidósága között van jelen, valamint az, hogy a messiás napjaiban már nem vesznek fel prozelitát.⁹

Mekhilta Exodus 12,1: „Mielőtt Izrael országa kiválasztott lett, minden ország alkalmas volt (Isten) szavának hallgatására, miután Izrael országa kiválasztott lett, minden más ország ettől elesett... (10. sor): Ha azt mondjátok: Hozok egy (másik) következtetést a prófétáktól, amellyel a külföldön (ti. a diaszpórában) lévőkhöz beszél (ti. az Isten), az csak az Atyák érdemei miatt lehetséges... És ha velük külföldön az Atyák érdeméből beszélt, úgy velük csak a vizek tiszta helyén szólt (Dániel 8,2; 10,4; Ezékiel 1,1)... (19. sor): Ismerd fel, hogy a Sechiná (ti. az isteni jelenlét, Isten jelenvalósága) külföldön nem lesz nyilvánvalóvá, mert ezt jelenti Jónás 1,3: „Fekelt erre Jónás, de azért, hogy Tarziszba meneküljön az ÚR színe elől, és lement Joppéba. Ott talált is egy Tarziszba induló hajót, megfizette az úti-költséget, és beszállt, hogy Tarziszba menjen velük az ÚR színe elől.” Hogyan akart az ÚR színe elől elmenekülni? A Zsoltár mondja (Zsoltár 139,7): „Hová mehetnék lelked elől, hová bújhatnék színed elől?” (vö. Zakariás 4,10; Ámosz 9,2; Jób 34,22) Többször azt gondolta Jónás: Külföldre akarok menni, ahol a Sechina nincs jelen, mert a pogányoknál, vezeklésük közeledtével, a zsidókat nem éri büntetés.”

Megillá 29a Baraita: Rabbi Simon ben Jocháj (150 körül) mondta: Jöjj és lásd, mennyire szereti Isten a zsidókat, mert mindenütt, ahol a száműzetésben voltak, velük volt a Sechina. Voltak Egyiptomban, velük volt a Sechina. 1Sámuel 2,27: „Tehát az ÚR mondta: Nézd, megnyilatkoztam Atyáid házában, amikor Egyiptomban, a fáraó házában szolgák voltatok. Amikor Babelbe vitettek, a Sechina veletek volt.” Izaiás 43,14: „Így szól az ÚR, a ti megváltótok, Izrael Szentje (ti. a Sechina): Értetek küldök Babilonba!”

⁹ Starck, H.–Billierbeck, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1961. IV. 705.

Deuteronomium 30,3: „Akkor az ÚR, a te Istened visszahoz téged fogságodból!” A Midrás hozzáfűzi; ez nem azt jelenti, hogy: Ő hagyja, hogy visszatérjenek, hanem azt, hogy Ő hozza vissza őket. Azt tanítja, hogy Isten velük, a száműzetésben lévők között, velük fog visszatérni.¹⁰

3.2.6. Apostolok Cselekedetei 11,15

En de tó árkszasztháj me lálejn epepeszen tó pneumá tó hágion ep'autúsz hoszper káj ef'émász en árkhé. – Amikor aztán beszélni kezdtem, a Szent Lélek leszállt rájuk, ahogyan miránk is kezdetben.”

Olam Rabba 21 (a befejezés előtt): „Miután az izraeliták megkapták a Tórárt, megszűnt a Szent Lélek (ti. jelenléte) a népnél. Ezt jelenti Mózesnél az Exodus 33,16: „Miből is tudhatnánk meg, én és a te néped, hogy kegyelmet találtunk színed előtt, hacsak velünk nem jársz, hogy így dicsőbb legyünk minden népnél, amely a földön lakik?” Az Exodus 34,10 ezt jelenti: „Az ÚR azt felelte: Megkötöm a szövetséget: mindenki láttára olyan jeleket fogok művelni, amelyeket még nem láttak a földön semmiféle népnél, hogy lássa ez a nép, amely között vagy, az ÚR rettenetes tetteit, amelyeket cselekedni fogok.” – És abban az órában megszűnt a Szent-Lélek a népnél.”

Bibliográfia

ATTIAS, J. CH.–BENBASSA, E.: *A zsidó kultúra lexikona*. Budapest (2003)

Bibliai Lexikon. szerk. HAAG, H. Budapest (1989)

GOREN, T.: *Izrael*, Budapest (1996)

Görög–magyar Újszövetség. Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 27. rev. kiad. Budapest (2008)

JÓLESZ K.: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest (1985)

Jubileumi Kommentár. Budapest (1972)

KÁKOSY L.: *Ré fiai*. Budapest (1993)

Keresztyén Bibliai Lexikon. Szerk. BARTHA T. Budapest (1993)

KISS J.: *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest (1975)

Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján. Budapest (1997)

¹⁰ vö. Jeruzsálemi Talmud Táánit 64a, 12; Genesis Rabba 86 (55b); Mekhilta Exodus 12,41 (20a)

Ógörög–magyar szótár. Szerk. GYÖRKÖSSY A.–KAPITÁNYFY I.–TEGGEY I. Budapest (1990)

SCHMOLLER, A.: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament.* Stuttgart (1960)

STERN, D. H.: *Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament.* I–III. Holzgerlingen (1996)

STRACK, H.–BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* München VI. köt. (1961)

The Greek New Testament. KURT ALAND, K. Stuttgart (1983)

UNTERMAN, A.: *Zsidó hagyományok lexikona.* Budapest (1999)

VARGA Zs.: *Újszövetségi görög–magyar szótár.* Budapest (1992)

WIENER, G. B.: *Biblisches Realwörterbuch.* Leipzig, I. (1847) II. (1848)

A zsinagógai tér¹

1. A zsinagóga a hagyományos zsidó irodalomban

1.1. A zsinagóga a háláchában

A háláchá szabályozza a zsinagóga építéskor az épület kivitelezését és helyét, a bútorzatot, a belső építészetet, a zsinagógáknak és tartozékaiknak előírt használatát, valamint az épület tulajdonjogi viszonyait, rendeltetését.

A háláchá a zsinagóga kivitelezésének valójában csak nagyon egyedi összetevőit tartja kézben, nem tesz megkötéseket az épület általános külső megjelenésére vonatkozóan. Történelmileg úgy tűnik, nem létezett a zsinagógai építészetnek egy bevett, meghatározott stílusa. A zsinagógák, melyek megfeleltek a háláchikus előírásoknak, sokféle formában épültek, általában a kor és a hely stílusában.

A zsinagógáknak szükséges, hogy legyenek ablakaik. Ez a követelmény a Dániel 6,11-ből ered², amely leírja, hogy Dániel az ablaknál imádkozott Jeruzsálem felé tekintve. A Talmud (Beráchót 34b) figyelmeztet arra, hogy nehogyan valaki ablak nélküli szobában imádkozzon, és a háláchá (Sulchan Aruch Orach Chaim 90:4, a Zohar-ból, Parasat Pekudei) – talán a 12 törzs szimbólumaként – állítja, hogy a zsinagógának 12 ablakának kell lennie, mely olyan követelmény, amit ritkán tartottak be építészeti és más problémák miatt. Rási úgy kommentálta, hogy az ablakok azért szükségesek, hogy az imádkozó lássa az eget, melynek látványa hódolatra és odaadásra készít (Beráchót 34b). Ha pl. egy fal épült a zsinagóga ablakai előtt, azt nemcsak lebontották, de az általános követelmény volt, hogy hat lábnyira (négy könyöknyire) való eltávolítása nem is elegendő, „mert a zsinagógának sok fényre van szüksége” (Sulchan Aruch Orach Chaim 150,4). A zsinagóga bejáratának a Toszefta szerint (Megillá 4,22), az épület azon oldalán kell lennie,

1 Az előadás elhangzott 2010. okt. 17-én a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán a Piliscsabai Campus Stephaneum Pázmány termében, a Magyar Tudományos Akadémia Vallástudományi Elnöki Bizottsága „Beszélgetések a vallástudományról” c. előadássorozatának III. részkonferenciáján, mely a „A szent tér, mint kódolt nyelv” címet viselte. Megjelent: 56 Vallástudományi szemle 2010/2.

2 Dániel 6,11: Noha Dániel ezt tudta – azt tudniillik, hogy a rendeletet kibocsátották –, bement a házába, és felső termének Jeruzsálem felé nyitott ablakánál naponként háromszor térdre borult és imádkozott, s magasztalta Istenét, úgy, amint azelőtt is tenni szokta. (Káldi Neovulgata ford.)

mely Jeruzsálem felé néz, azaz a keleti oldalon, az Erec Jiszráelben meglévő ősi gyakorlatra emlékeztetően.

Korai zsinagógákat feltáró ásatások Izrael északi részén megmutatták, hogy a főbejáratok a déli falon helyezkedtek el, vagyis Jeruzsálem felé néztek. A háláchikus előírások azonban épp az ellenkezőjét követelik meg, mivel a frigyszekrény a Jeruzsálem felé néző falra kerül, és nem lenne jó ugyanazon a falon keresztül lépni be a Szentélybe, melyen a frigyszekrény függ. Ráadásul az így elhelyezett ajtók lehetővé teszik az imádkozó számára, hogy meghajtsa fejét a szekrény felé, amikor belép. Lehetséges követelmény az is, hogy a belépő egy előtérben keresztül jusson a fő szentélybe, hogy megelőzzék a közvetlenül az utcáról történő belépést (Beráchót 8a).

Az előtérben, ahogy a prágai Juda Loew ben Bezalel ha-Maharal (1525-1609) magyarázta, megszabadulunk a külső világ gondolataitól és gondjaitól, mielőtt belépünk a belső szentély szent terébe. Salamon avató imája (1Királyok 8:30³) és az a tény, hogy Dániel Jeruzsálem felé fordulva imádkozott (Dániel 6:11), képezik a forrását annak az előírásnak, hogy a zsinagógák Jeruzsálem felé orientálódjanak, és hogy a Szent Városban lévő zsinagógák a Templom felé nézzenek. A Talmud világosan megköveteli ezt az irányt az Ámidá⁴ elmondásakor (Beráchót 30a). Mivel nem mindig volt lehetséges az épületet ilyen irányba építeni, elfogadott volt az is, hogy a zsinagóga az ideális irányhoz olyan közel épüljön, amennyire azt a körülmények megengedték. A zsinagógát a Toszefta (Megillá 4:23) és a Sulchán Áruh (Sulchán Áruh Orách Cháim 150:2) szerint a város legmagasabb pontjára kell építeni, és a zsinagógának kell a város legmagasabb épületének is lenni. Sokszor nem tudták ezt a törvényt betartani. Ezért a középkorban megkísérelték, hogy úgy tegyenek eleget a törvény előírásának, hogy egy póznát vagy rudat állítottak a zsinagóga tetejére, ami magasabb volt, mint a környező épületek. Amennyiben ez a kiterjesztés megépített valami volt, és nem pusztán egy hozzáillesztés, ez a módszer a törvény számára elfogadható volt (Sulchán Áruh Orách Cháim 150,2). Ráv mondása (Sábbát 11a), hogy „minden város, melynek tetői magasabbak, mint a zsinagóga, végül le lesz rombolva, mivel meg van írva, hogy „magasztald fel a mi Istenünk házát” (Ezdrás 9,9⁵).

A zsidóság rendszerint a lakóhely területén belül építi fel zsinagógáit. Már a korai talmudi időkben is épültek azonban zsinagógák a város falain kívül is (Kiddusin

3 1Királyok 8,30: hogy meghallgasd szolgálóknak s népednek, Izraelnek, minden könyörgését, bármiért fognak imádkozni e helyen: halld meg azt lakóhelyeden, az égben, s ha meghalld, légy kegyelmes. (Káldi Neovulgata ford.)

4 *Amida* (*Smone-eszre*) főima – eredetileg 18 áldást tartalmazott, később egy 19. is hozzájött az eretnekek ellen.

5 Ezdrás 9,9: Igaz, szolgálak vagyunk, de szolgáságunkban sem hagyott el Istenünk. Felénk hajlította a perzsa királyok kegyét, hogy életet adjon belénk, megépítse és feltámassza romjaiból Istenünk templomát, nekünk pedig védőfalat emeljen Júdában és Jeruzsálemben. (Káldi Neovulgata fod.)

73b), ami problémát jelentett a személyes biztonságra vonatkozóan. Ezért bevezettek bizonyos imádságokat, hogy meghosszabbítsák a szertartást, és így akik késve érkeztek, a gyülekezettel együtt távozhassanak, és ne kelljen hazatérniük egyedül. Ezek között az imák között szerepel az „Áldott legyen az Örökkévaló örökké...” melyet a hétköznapokon a *Mááriv*⁶-ban olvasnak, és a Báme Mádlikin, amit a péntek esti szertartásban mondanak.

A zsinagógák gyakran víz mellett épültek. Josephus Flavius (*Antiquitates Iudaicae* 14,258) beszél a hellenisztikus zsidó közösségek szokásáról „akik imádkozó helyeiket a tenger mellett építik.” Pál beszél imádságos összejövetelekről a folyó partján „ahol szokás szerint imádkoztak” (Apostolok Cselekedetei 16,13⁷). Talán ugyanaz a gondolat, mely a *táslich* szertartás intézményét a Rós Há-Sáná-ban motiválta található e mögött a szokás mögött is, de lehet, hogy a helyszín talán azért lett így kiválasztva, hogy ne kelljen mikvét építeni. Olyan nézet is volt, hogy a zsinagógák azért épültek a víz mellé, mert a diaszpóra „szennyezett” talaja „tisztább” a vizek mellett.⁸

1.2. A zsinagóga az Aggádában

Egy talmudi tradíció szerint (Beráchót 26b) az imádság az áldozati kultusz helyettesítése. A Templom fennállásának idején is tartottak ima összejöveteleket a zsinagógákban az áldozatok felajánlása idején⁹, a Templom lerombolása után pedig az imaszolgálat az áldozatok helyettesítésévé vált.

A zsidóság tanítói az eredetileg a Templomhoz csatlakozó szentség fogalmát is kiterjesztették, hogy az magában foglalja a zsinagógát is, és a zsinagógában látták annak a spirituális központnak a helyettesítését. Ez az elképzelés még az Erec Jisráélen kívül épült zsinagógákra is vonatkozott, melyeket az idegen országokban lévő területen kívüli egységként tekintettek: „Az eljövendő időkben Babilónia zsinagógáit áthelyezik Izraelbe.” (Megillá 29a). A verset, mely szerint „Én számukra olyan voltam, mint egy kis Szentély (mikdás meát) azokban az országokban ahová jöttek.” (Ezékiel 11,16¹⁰), úgy értelmezték, hogy az a zsinagógákra vonatkozik (Megillá 29a). Egy tanító pedig azt állította – az elfogadott teológia ellenére –, hogy az, hogy az egész világ tele van az Ő dicsőségével, azt fejezi

6 Mááriv – esti ima

7 Apostolok Cselekedetei 16,13: Szombaton kimentünk a kapun kívül a folyóvízhez; úgy gondoltuk, hogy ott az imahely. Leültünk ott, és szóltunk az asszonyokhoz, akik összegyűltek.

8 Isaac Levy, bibl., p. 31 and n. 7, p. 48.

9 ld. Liturgy; Mishmarot és Ma'amadot

10 Ezékiel 11,16: Azért így szól az Úr Isten: Mivel messzire juttattam őket a nemzetek közé, és mivel szétszórtam őket azokba az országokba, egy kevésbé megszentelem őket azokban az országokban, amelyekbe jutottak. (Káldi Neovulgata ford.)

ki, hogy az Isten megtalálható a zsinagógában (Beráchót 6a). Egy másik bölcs pedig az „Uram, Te voltál a mi lakóhelyünk.” zsolnársort (Zsoltár 90,¹¹) értelmezte a zsinagógára utaló sorként, így terjesztve ki az értelmezést. A tisztelet egyik oka, amiért a rabbi a zsinagógát övezték, annak központi szerepe volt a közösség összetartásában és a zsidó nép történelmi kontinuitásának biztosításában. Nagy számban maradt ránk a zsinagóga látogatására szolgáló buzdító talmudikus homíliák. „Egy ember imája csak a zsinagógában kerül meghallgatásra.” (Beráchót 6a), és „Bárki, akinek a városában van zsinagóga és nem látogatja, úgy hívják, hogy a „rossz szomszéd.” (vö. Jeremiás 12,14¹²), és száműzetést hoz magára és gyermekeire.” (Beráchót 8a). Másrészt ha „Valaki, aki rendszeresen látogatja a zsinagógát, és elmulaszt egy napot, Istent arra készíti, hogy kérdéseket tegyen fel neki.”, valamint „Isten haragra gerjed, amikor zsinagógába jön, és nem talál ott egy quorumot.¹³” (vö. Izaiás 50,2¹⁴; Beráchót 6a). Egy bölcs a babilóniai zsidók hosszú életét annak tulajdonította, hogy jártak a zsinagógába, egy másik pedig azt javasolta, hogy aki nem tud a zsinagógába jönni, imádkozzon az ott folyó szertartással egyidőben (Beráchót 7a, 8a).

2. A zsinagóga a középkortól napjainkig

2.1. A középkor

A Talmud jóváhagyja a kiddus¹⁵ elmondását egy zsinagógában, annak ellenére, hogy „kiddust csak étkezéskor mondanak” (Peszáchim 101a; a szokás még mindig általánosan elterjedt, kivéve Izraelben). Ezt annak alapján teszi, hogy a kiddus a látogatók és utazók javára kerül elmondásra, „akik esznek, isznak és alszanak a zsinagógában” (Peszáchim 101a). Az, hogy a szöveg nem a tényleges zsinagógára vonatkozik, az látszik a zsinagógában való ivás és evés kifejezett tiltásából (Megillá 28a). A jóváhagyás a mellék-, toldaléképületekre vonatkozhat. Van egy feliratunk egy első századi zsinagógából, mely feljegyezi Theodotusnak, Vettesos fiának a nevét, aki épített egy zsinagógát „a Tóra olvasására a parancsolatok taní-

11 Zsoltár 90,1: Dávid dicséret-éneke. A ki a Fölséges segítségében lakik,* a menny Istenének oltalmában marad. (Káldi ford.)

12 Jeremiás 12,14: Így szól az Úr minden gonosz szomszédom ellen, akik hozzányúlnak az örökséghez, melyet örökségül adtam népemnek, Izraelnek: »Íme, én kitépem őket földjükből, és Júda házát is kitépem közülük. (Káldi Neovulgata ford.)

13 Minján – Quorum (szó szerint: létszám, számlálás). A gyülekezethez (édá) szükséges létszám, azaz tíz felnőtt zsidó férfi.

14 Izaiás 50,2: Amikor eljöttem, miért nem volt ott senki? Amikor kiáltottam, miért nem volt, aki válaszoljon? (Káldi Neovulgata ford.)

15 kiddus: megszentelés – szombati- és ünnepnapra áldás, mely az illető ünnep szentségéről és jelentőségéről szól.

tására, és épített egy betegellátót, szobákat, valamint vízvezetékeket szükségben lévő idegenek ellátására.”¹⁶ A zsinagóga kapcsolódott az élet mindennapi kérdése-
ihez. Gyakorlatilag nem volt a zsidók hétköznapi tevékenységének olyan részlete,
amely nem kötődött volna valamiképpen a zsinagógai élethez. Akinek személyes
panasza volt, megszakíthatta a szertartást addig, amíg nem kapott ígéretet az ügy
rendezésére¹⁷ és a per eredménye ki nem lett hirdetve, vagy ha éppen elveszett
valami, avagy megtalálták azokat. Olykor tulajdonok meghirdetése is szerepelt
néhány zsinagógában. Olaszországban bárki, aki el akarta hagyni a közösséget,
szándékát nyilvánosan be kellett jelentenie, hogy bármilyen vele kapcsolatos kö-
vetelményt érvényesíteni lehessen. Meghirdették pl. ellopott tulajdonok listáját
is¹⁸. Olyan hirdetések is helyet kaptak, melyeknek célja a morál és házassági er-
kölcös javítása volt. A zsinagógákban a gyászolók hivatalosan és nyilvánosan vi-
gasztalást kaptak, mely szokás napjainkig fennmaradt. A vőlegény megjelenése a
zsinagógában az esküvőt megelőző és azt követő szombatokon alkalmat adott a
közösségi vigasságokra. A legerőteljesebb szociális szankció a herem(tiltás) volt,
ami, többek között eltiltotta a személyt a közösségi imádkozástól is.

2.2. Az újkor

A XVIII. században a hásszidok megjelenése határozottan érezte hatását a zsi-
nagóga világában. A hásszidok legyőzték a zsinagógai szertartás bizonyos for-
malitását, helyébe buzgóság és lelkesedés lépett, mely az imádságot kísérte. A
zsinagógák kisebbek voltak, nem volt mives bútorzat, dekoráció, inkább Bét há-
Midrás (a tanulás háza), típusú épületek voltak, a találkozásnak, a tanulásnak és
az imádságnak a helyei. Közösségi étkezések, különösen a szeudá slisit (szombat
délutáni „harmadik lakoma”) itt lettek megtartva, és a zsinagóga a hásszid be-
szédben a stibl („kis szoba”) vagy Klaus („klauzúra” – archaikus értelemben).
A hásszid zsinagógáknak nem voltak fizetett alkalmazottaik, a gyülekezet tagjai
maguk vezették az imádságokat, és általában az egész atmoszféra nagyon közvet-
len volt. Az ülőhelyeket asztalokra, padokra cserélték fel, és a zsinagógák külső
megjelenése is sokkal egyszerűbb volt, mint általában egy zsinagógában.

A Reform mozgalom beindulásával egy századdal később a zsinagóga fejlődése
ellenkező fordulatot vett. A Reform zsinagógák kimunkált, méltóságteljes épüle-
tek voltak, fényűzően és előírásosan bútorozottak. A hásszid zsinagógákkal ellen-
tétben, melyek ritkán épültek közvetlenül erre a célra, inkább meglévő épületek
átalakított változatai voltak. A Reform zsinagógák egyedi célra, megfelelő hasz-

16 Sukenik, bibliography, 70

17 Id. Bittul ha-Tamid

18 Ezt a gyakorlatot említi a talmudi időkben a Levit Rabba 6:2

náltra tervezett épületek voltak. A Frigyszekrény egy jelentős benyomást keltő építmény volt a szentélyen belül, és ilyen volt az álmemor (centrálisán elhelyezett, körülkerített és néhol kupolával fedett emelvény a zsinagógában), amely eredetileg kizáróan a Tóra-felolvasás céljaira szolgált. A pulpitus (ámu) – alacsony pulpitus a bimá és a frigyszekrény között az askenázi zsinagógákban van. A bimá az az emelvény, ahol a **Tórát** olvassák. A hagyományokat tartó templomokban középen áll. Az istentisztelet egy részét, vagy egészét innen vezetik is. A legtöbb reform zsinagóga, melyeket „templom”-nak hívnak, rendelkezett egy orgonával és egy kórus emelvénnel, és az álmemor az auditorium elején helyezkedett el. Az ülőhelyek egyenes sorokban voltak elrendezve, és nem voltak külön helyek a nők részére. A szolgálattevők az ilyen zsinagógákban a közösség fizetett alkalmazottai voltak. A reform zsinagógák kialakítására erősen hatott a különböző keresztény templomok stílusa és belső struktúrája a kornak megfelelően.

Ortodox gyülekezetek Nyugat Európában, Angliában és az USA-ban szintén emeltek zsinagógákat, természetesen azzal a kikötéssel, hogy azok megfeleljenek a háláchikus előírásoknak. A nők számára galéria épült bennük, ahonnan látni és hallani lehetett a lent folyó szertartást. Fizetett tisztségviselők vezették a szertartásokat, és nagy hangsúlyt fektettek a tiszteletre, és a méltóságra. A legtöbb zsinagóga fő szentélye mellé, melyben a szombatokat és ünnepeket tartották, egy kisebb és kevésbé díszes zsinagógát is építettek, amit Bét há-Midrásnak, vagy néha kápolnának is neveztek, és a hétköznapi szertartások alkalmával használtak. Ezekben a szertartások kevésbé voltak formálisak, és rendszerint a közösség tagjai vezették azokat. A legtöbb zsinagóga épülethez a XX. században helyiségeket csatolt a zsinagógai iskola vagy a Talmud Tóra számára, valamint gyűlések és összejövetelek számára szolgáló termeket is. Ezeket a termeket sokszor használják a Nagy Ünnepek szertartásaira, amikor a fő hajó nem elegendő a gyülekezet megfelelő elhelyezésére. Sok zsinagógában ún. ara-szoba, (menyasszony szoba) is van, ahol a menyasszony felkészülhet az esküvőre, és ahol a jehudoltak az esküvő után.¹⁹ Néhány ultra-ortodox gyülekezet egy mikvét is beiktat a zsinagóga épületébe. A modern idők egyik érdekes fejleménye, különösen az USA-ban, az ún. „bővíthető” zsinagóga. Ez egy előcsarnok, mely közvetlenül a fő szentélyrészhez csatlakozik, és attól egy mozgatható fel választja el. A Nagy Ünnepekre a falat eltávolítják, így megnövelik, néha megkétszerezik a férőhelyek számát, és ezzel elkerülik, hogy több szolgálattevőt kelljen bevonni a szertartások levezetésére. Ezek mellett a nagy zsinagógák mellett mindig léteztek kisebb, építészetileg nem különleges imaházak. Így amikor arról akarunk meghatározást adni, hogy mi is a zsinagóga, sok nehézségbe ütközünk.

19 Régi szokás a jehud, amelyet ortodox helyeken máig gyakorolnak, hogy az ifjú párt néhány percre bezárják egy sötét szobába, ti. hogy „ne mondhassa később a vőlegény, hogy nem is volt együtt asszonyával”.

3. Zsinagógai architektúra

3.1. A zsinagóga architektúráról

A Templommal szemben, ahol a rituálét egyedül a pap végezte a Szentélyen belül, míg a többi imádkozó távol tartották, a zsinagóga egy új típusú vallási épület volt. Fókuszba a hívek közösségi istentisztelete volt, mely egy centrum körül zajlott az épületen belül. Ehhez biztosítania kellett a gyülekezet nagyságának megfelelő belső teret, a megvilágítást, hogy a Tórát lehessen olvasni, és pihenésre alkalmas helyeket, a hosszú szertartások alatt. Ez magyarázza azt, hogy a zsinagóga arculatát nem hordozták a meglévő pogány szentélyek a görög-római világban. Hasonlít viszont a görög demokráciák gyűléstermeihez, az ecclesiasteria-hoz, melyben nagy tömeg jöhetett össze, hogy meghallgassa a vitákat. Nehézséget jelentett a nők elhelyezése, mely a Templomban lévő „nők udvarában” található galériák szigorú értelmezéséből következett. A bazilika erre megoldást nyújthatott, mert egy központi teret oszlopok vettek körül, mely belső oszlopocsarnok felett galériák voltak. Az építészeknek gondolni kellett az épület elhelyezkedése és irányára. A Toszeftá Megillá 4,23, szerint a zsinagógáknak a város legmagasabb pontján kell állnia. Egy másik hagyomány szerint, melyről Josephus Flavius (Antiquitates Iudaicae 14,258) és az Apostolok Cselekedetei (16,13) tanúskodik, az volt, hogy a zsinagógának a folyó vagy a tenger partján kell állnia. A galileai Gus Hálávban például egy zsinagógát a város dombjára építették, a másikat egy forrás közelében lévő völgyben. Korazin zsinagógája egy magas teraszon, Kapernaum és Caesarea zsinagógái pedig a tengerparton állnak. Az irányt illetően a Dániel 6,11-ben alkalmazott szabály, miszerint Jeruzsálem felé tekintve kell imádkozni, nem mindig értelmezték egységesen.

3.2. A középkortól a XVIII. századig

Minden etnikai és kulturális csoport építészeti hagyománya annak a régióknak a klimatikus és más adottságaihoz kapcsolódik, melyhez tartozik. A zsidó nép történelme azonban országokra, kontinensekre terjed ki, és ahol laktak, ott közösségi életet szerveztek, házakat, intézményeket, középületeket emeltek. A zsidó népességnek relatíve kis száma, és szomszédjaik fennálló gazdag építészeti tradíciói kevés teret biztosítottak egy sajátos zsidó építészet kialakulásának. Egyedül a zsinagóga mutat fel zsidó eredetű építészeti alkotást. A zsidó hagyomány és a középkori építészeti felfogás, különösen a román és gótikus térbeosztásra vonatkozó elgondolások, létrehoztak egy speciális architektúrát. Mégis a középkori zsidóság igazából magára maradt, hiszen valamiképpen megfosztott saját tradíciójától. Megszűrte és kiválogatta a létező elképzeléseket, és saját szükségleteihez igazította azokat. Csak a XVI. és XVIII. századtól fogva teremtették meg a kelet-európai zsidók saját architektuális koncepciójukat.

3.3. A belső tér

A középkor zsidó közösségei igen kicsik voltak. Ez meghatározta a zsinagóga épületek belsejét, melyek néha nem voltak mások, mint közös imádkozásra fenn tartott szobák. Ezen túlmenően, a gyakori fenyegetettség, a környezettől való félelem, meghatározó tényezővé vált az épületek terveiben. Bizonyos területeken az egyházi hatóságok, vagy a világi kormányzás szabályai gyakran megtiltották új zsinagógák építését, és néha még a régi épületek megnagyobbítását is. Ráadásul, míg a zsidó szokások előírták, hogy a zsinagógák a környező épületeknél magasabbak legyenek, az egyházi szabályozás megkövetelte, hogy azok alacsonyabbak legyenek a keresztény istentiszteleti helyeknél. A zsinagóga padlózatának a külső szint alá helyezése nem pusztán a Zsoltár 130,1-gyel volt összhangban: „A mélységből kiáltok hozzád, Uram!”, de az a szükséglet is eredményezte, hogy a belső tér magasságát megemelhessék anélkül, hogy áthágják az épület külső méretét korlátozó törvényeket. A XVIII. századig megpróbálták megtartani zsinagógák külsejének egyszerűségét, bármilyen ragyogóak is voltak azok belülről. Ez a jelenség általában megtalálható a diaszpóra minden országában. A meglévő néhány kivétel, így pl. az „Altneuschul” Prágában csak a korlátozások időszakos enyhítésének következménye volt.

A zsinagóga belseje egy különleges építészeti problémát indukál, mely a Tórának, a bimá²⁰ és a gyülekezet kapcsolatából adódik. Sok régóta fennálló diaszpórai közösségnél a frigyszekrény kis apszis vagy benyílás formájában jelenik meg a keleti falon Jeruzsálem felé tekintve. Bár a tekerccseket tartalmazó frigyszekrény az épület legkiemelkedőbb része volt, mégsem uralta a belső teret teljesen, mivel

20 Az Álmémár szó az arab álminbár (emelvény, pulpitus) szóból származik. Az így keletkezett fogalom jelenti azt az emelvény-szerű asztalt, amely általában a zsinagóga közepén helyezkedik el, de a kifejezeten neológ zsinagógákban elől, közvetlenül a Tóra-szekrény (áron) előtt, amelyen a Tóra, illetve a Háftáranak (prófétai szakasz) a felhívott férfi és a jelenlévők előtti hangos felolvasása történik. Másképpen bimának is nevezik. Ez a szó a görög bemából (felolvasó állvány) származik, amiről említés történik a Talmudban (Szukká 51b.), a híres alexandriai zsinagóga kapcsán, a közepén elhelyezett asztal vonatkozásában. Rási, amikor a „bimá” szót magyarázza, azonos jelentésűnek tartja a „minbár”-ral, amit az ő korában e célra használtak. A bimá használatát Ezrá javasolta, aki a Tórát egy emelvényről olvasta fel, amely az őt kora reggeltől délutánig figyelmesen hallgató férfiak és a nők között elválasztóként volt. (Nehemiás 8: 2-4.) Áskenázi zsinagógákban arra használják a bimát, mint amire eredetileg akarták, tehát a Tóra és a Háftárák felolvasására, de a szefárd liturgia követői általában a házán (kántor, előimádkozó) emelvénye gyanánt is, ahonnan az imádkozást, vagyis az istentiszteletet vezeti, irányítja. A modern törekvések eredményeképpen a Tóra felolvasására használt asztal a zsinagóga elejére került, aminek folytán a zsinagóga hagyományos szerkezete, elrendezése megszűnt és az álmémár elveszítette építészeti jelentőségét. Napjaink zsinagóga-építészete igyekszik visszatalálni az eredeti elrendezéshez, így az izraeli zsinagóga-építés is, ami hagyományörző és ugyanakkor a szemnek is tetszetős. Az Erec Jisráéli zsinagógaépítkezés mindenképpen arra törekszik, hogy ősi zsinagógáinak emlékét elevenen tartsa, illetve megőrizze.

a zsinagóga a „gyülekezés háza”, a gyülekezet számára szolgáló találkozóhely is volt. Amennyiben az imádság a zsinagóga egyetlen tevékenységét jelentette volna, természetes lenne, hogy a frigyszekrény, melyet a gyülekezettel szembeni falra erősítettek, építészeti fókusszá váljon. A zsinagóga belső terében van egy másik fókuszpont is, a bímá²¹ – az emelvény, melyről a szertartást irányítják. A két fókuszpont relatív közelsége egy belső térben, a frigyszekrény a keleti falon, és a bímá a középén, valamint a közöttük lévő egyensúly keresése építészeti problémát is jelentett, és jelent még ma is. A kettő közötti kapcsolat, valamint azoknak az egész belső térrel való viszonya képezi a zsinagóga építészet legfőbb koncepcionális és elvi problematikáját.

Később, amikor a reneszánsz és barokk stílusok uralták Európát, a frigyszekrény jelentősége megnőtt, mérete és kivitelezésének magas művészi stílusa árukkodik erről. E korban monumentális beépített frigyszekrényeket építettek, amelyeket ma is láthatunk a diaszpórai zsidó közösségekben. A meglévő zsinagógákat újjáépítették, és újstílusú frigyszekrényekkel látták el. Általában azonban az európai zsidóság formavilágában konzervatív volt, ragaszkodott a korábbi, és középkori nyelvezetet használt akkor is, amikor a reneszánsz építészet már a magaslatain volt. A nemek szétválasztása az ima alatt, melyet az ókorban vezettek be, ami a nők szekciójának biztosítását követelte, folytatódott a középkori zsinagógákban is. A korai zsinagógákban a galéria szolgált néha erre a célra. Gyakran a nők számára fenntartott hely egy elkülönített tér volt a fő térrel azonos szinten. Ezek között a leghíresebb a Worms-i zsinagóga. Néha a női szakasz a fő gyülekezeti szint alatt, sőt mögötte volt. A Don Samuel ha-Levi Abulafia zsinagógában Toledoban (ma „El-Transito” templom), mely a XIV. században épült, volt egy felső galéria a téglalap alakú fő terem mellett. Csak a XVI. század végére vált elfogadottá a nők jelenléte a zsinagógában. Ekkor kezdték úgy építeni a zsinagógákat, hogy figyelemmel megtervezték a nők elhelyezését. Az első ilyen zsinagógák Velence fő zsinagógái voltak, illetve Veneto és más olasz közösségek zsinagógái, valamint Rabbi Isaac Jacobowicz zsinagógája a lengyelországi Krakkóba. Általában, a középkorban az Ezrat Nasim²², ahogy a nők szekcióját nevezték, egyszerűen csak hozzá lett csatlakoztatva a már meglévő épülethez, mint egy külső toldalék. A galéria (vagy galériák), melyek belül építettek fel egy oszlopsor felett, csak késői fejleménynek tekinthetők, melyek közül a leghíresebb a spanyol-portugál zsinagóga Amszterdamban (1685). A középkori Közép-Európa zsinagógái két fő

21 A templom közepén helyezkedik el, lépcsőkön mennek fel rá. A Tórát olvassák ezen és bizonyos imákat mondanak. Az egykori Templomban lévő aranyoltárt szimbolizálja, és azért kell középén állnia, mert az oltár is a Szentély közepén állt.

22 karzat vagy elkülönített hely nők számára a zsinagógában

típusba sorolhatók: a két ikerhajós hallal, valamint az egyhajós boltíves vagy fennyezetes zsinagógák típusaiba.

A zsidóság épületeinek mintáját nem az Egyháztól, hanem meglévő világi formákból kölcsönözte. A választás rendszerint olyan épület volt, amely a lehető legtávolabb állt a keresztény templomok monumentális jellegétől. Modellként városházakat vagy monasztikus refektóriumokat (kolostori ebédlő) használtak, melyek rendszerint boltíves szerkezetek voltak egy vagy két hajóval, ahol az utóbbiban a dupla fesztávolságot oszlopsor támasztotta alá.²³

3.4. Középkori kettőshajók

A legrégebb épület, mely eredeti formájában maradt fenn, amíg a nácik 1938-ban meg nem semmisítették, a híres Worms-i zsinagóga volt. Építése 1034-ben kezdődött, de a struktúrája alapvető változáson ment keresztül a XII. században, amikor a város épületeit a korából a késői román stílusra való áttérés jellemezte. A Worms-i katedrális ebben a korszakban épült. Építészeti kapcsolat van a két épület között, mely elsősorban a faragások részleteiben, az oszlopfőkben és a mindkét épületre jellemző román díszítésekben jelent meg. A belső tételrendezés és struktúra a kéthajós zsinagóga prototípusa, a középkori Közép-Európára jellemző. A talapzat-terv egyszerű téglalap. Egy pár román oszlop, díszes oszlopfővel tart fenn hat bordázott, kereszt boltívet. Az oszlopok és az oszlopfők, melynek díszítése megegyezik az oszlopokéval, valamint a gyertyatartók – melyeket csak leírásokból ismerünk –, lehet, hogy zsidó művészek munkái voltak. A kéthajós csarnokban, a bímá a két oszlop között félúton helyezkedik el. A nők helye, mely a főépület északi falához csatlakozik, azonos szinten van, és alig kisebb a benti hajónál. 1213-ban épült, nem sokkal az után, hogy a fő hajó második átépítése elkészült. Itt négy fülkét bordázott keresztboltozat fed, melyet négy ív oszt fel konzollokkal alátámasztva és a középső oszlop oszlopfőjében találkoznak. Mivel itt bímára nem volt szükség, a térbeli egységet azzal valószínűsítették meg, hogy csak egy oszlopot építettek be. Németországban csak néhány ilyen típusú épületnek a nyomai maradtak fenn. A Regensburg-i zsinagóga és előcsarnoka, melyet a városi tanács rendeletére 1519-ben pusztítottak el a kiűzetés után, a XVI. századi művész Albert Altdorfer metszeteiből ismert.

A másik ismert Közép-európai zsinagóga a prágai öreg zsinagóga, az „Altneuschul” vagy Al tenai. A szűk ablakok homályba borítják a belsőt. Az Altneuschul a XIV.

23 Amikor a korban általános bordázott mennyezetet utánozták, itt egy ötödiket toldottak hozzá, így tudták elkerülni, hogy kereszt alakú boltozat legyen, de az általános központosító térformára irányultságot is erősített.

század végén épült, és egyedülálló a középkorban nagy benyomást keltő külseje miatt. Különbözik a korszak többi zsinagógájától, ami azzal magyarázható, hogy az épület egy nagy zsidó negyed közepén épült, és nem kellett félni ellenséges környezettől. Téglalap alakú tér, duplahajós, két oszloppal, melyek hasonlóak a Worms-i zsinagógához. A boltozatok és ívek csúcspontosak, minden boltozatban öt bordával. Csak egy zsinagóga ismeretes hasonló ötbordás boltozattal – egyhajós épület Man Miltenbergben. Az ún. „Öreg Zsinagóga” Krakkóban, mely a prágai Altneuschul hatására épült, sem rendelkezik ilyen ötbordás motívummal.

3.5. A bejárat

Az Altneuschulban és az „Alte-Schul”-ban Krakkóban a bejárat a déli falon van, a középtől eltolódva áll. Más román és gótikus zsinagókban (Speyer, Worms, Fuerth, Frankfurt, és másutt) a bejárat a bímától legtávolabbi szektorban helyezkedik el. Csak a XVI. században hoztak szigorú határozat a bejárat elhelyezkedésére vonatkozóan, Jozsef Káró (1488–1575) Sulhán Áruchjának szabályait követve, bár sokáig épültek még zsinagókak nem betájolt bejáratral. Ez a fajta elhelyezés jellemző volt a kis középkori struktúrákra, dacára a zsinagóga belsejének szimetriájával. Egy másik típusa a zsinagógáknak a középkori Közép-Európában a boltíves, egy hajóból álló zsinagóga volt. Voltak természetesen fatetős zsinagókak, kőből épült boltív nélkül, gyakran nyílt famunkákkal, néha fa menyezettel. A legismertebb egyhajós zsinagóga, kőből készült boltív nélküli, és látható gerendázattal ellátott Erfurtban állt. Sok zsinagóga azonban rendes, kőboltíves gótikus egyhajós épület volt. A még létezők, illetve a II. világháborúig fennállók között volt a Bambergi, Miltenbergi, Leipnicki, és a „Pinkas-Schul” építette XIII. századi prágai zsinagóga. A többit feljegyzésekből, rajzokból és dokumentumokból ismerjük. Különösen Csehországban és Galiciában fejlődtek ki. Később Közép-Európában a zsinagókak kezdtek felmutatni a nemzsidó környezet hatását. A frigyszekrényt különösen befolyásolta a katolikus templomok oltárainak formája, és ez a befolyás később elterjedt az európai zsidó közösségekben. A német zsidóság továbbra is korábbi kulturális feltételek között élt és alkotott. A Bambergi zsinagóga, mely a XIII. században épült, klasszikus példáját mutatja a gótikus bordás boltozatnak.²⁴ A nők termének, mely a főépülethez csatlakozott kis ablakai voltak. Ezek a középkori téglalap alakú zsinagókak beépített frigyszekrényrel rendelkeztek egy falfülkében, vagy kis apszisban elhelyezve. A bímá megmaradt központi helyén.

*

24 A Bambergi zsinagóga építészeti a longitudinális axist hangsúlyozták. A longitudinális axist később a nők terme is hangsúlyozta, mely a fő épülethez csatlakozott.

A zsinagógai tér – miközben megtartotta „saját identitását” –, benne élve új kulturális és építészeti közegeiben maga is új jegyeket vett föl, és szerves egységgé tette azokat korábbi hagyományaival. Sajnos a vészkorszak alatt több ezer Kelet-Európai közösségben romboltak le zsinagógákat, lengyel, litván, lett, észt, ukrán és belorusz zsidó településeken, vagy Közép-Európában: Németországban, Ausztriában, Csehszlovákiában, illetve a Balkánon. A modern zsinagógaépítészeti rendszere jelen korunkban a zsidó tradíció megőrzője.

Bibliográfia

- AVI-YONAH, M.: The Architectural Problem of the Synagogue, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM, 1992.
- DAVIDOVICH, D.–POSNER, R.: Desecration and destruction of Synagogues, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM, 1992.
- CASTELLO, E. R.–KAPON, U. M.: *A zsidók és Európa*. Budapest, 2000.
- FARAGÓ V.: *Baumhorn Lipót, a zsinagógaépítő*. <http://www.or-zse.hu/resp/hallgatoi/farago-baumhorn.htm> [letöltés ideje: 2010.05.07]
- GAZDA A.: *Zsinagógák és zsidó közösségek Magyarországon*. Budapest (1991)
- GERI L. (szerk.): *Magyarországi zsinagógák*. Budapest (1989)
- FLAVIUS, Josephus: *A zsidók története* (Antiquitates Iudaicae). Ford.: Révay J., Budapest (1946)
- KLEIN R.: *A zsinagógaépítészeti. Múlt és Jövő*, 15/2-3., 184–197 (2002)
- KOMORÓCZY G. (szerk.): *A zsidó Budapest*. Budapest, (1996)
- BRESTYÁNSZKY I.: *Budapest zsinagógái*. Budapest (1999)
- PARKES, J. W.–POSNER, R.–COLBI, S. P.: Jewish Holy Places 1-2, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM (1992)
- POSNER, R.: Synagogue, Bet kenese, Shul In Halakhah. In Aggadah, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM (1992)
- RABINOWITZ, L. I.: Synagogue. Until the First Century First Century C.E. Middle Ages, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM (1992)
- SCHÖNER A.: *A Dura Europos-i zsinagóga freskósorozata*, Múlt és Jövő 6/1. 46–54 (1993)
- SCHÖNER A.: *Sinagoga de Santa María La Blanca – Zsinagóga Toledóban*. <http://www.or-zse.hu/>

soner-santamaria2008-1.htm [letöltés ideje: 2010.05.07.]

Talmud: The complete formatted Talmud online. <http://www.e-daf.com/>

Sulhán Áruh: http://en.wikisource.org/wiki/Shulchan_Aruch/Orach_Chaim

Gilgul – a lélekvándorlás a zsidó gondolkodásban¹

1. A zsidóság a túlvilági életről

A zsidóság mindig is vallotta a túlvilági életben való hitet, de ennek a hitnek a kifejezési formái és módjai különböző korokban változtak és eltértek egymástól. A zsidóságban ma is egymás mellett léteznek az embernek a halál utáni sorsáról, a lélek halhatatlanságáról, a halottak feltámadásáról, és a messiási megváltás utáni világnak mibenlétére vonatkozó különböző elképzelések. Jóllehet ezek a koncepciók összefonódnak, mégsem létezik egy általánosan elfogadott vallásfilozófiai rendszer a kapcsolatukat illetően.

2. A Tánách a túlvilági életről

A Tánách nem egyértelmű, inkább homályos, amikor az embernek a halál utáni sorsáról vall. Úgy tűnik, hogy a halottak lemennek a Seól-ba, a Hádész-be, ahol légies, árnyékszerű formában élnek.² Ír a Biblia pl. Hénochról, „Hénoch az Isten-nel járt, és egyszer csak eltűnt, mert magához vette őt Isten” (Genesis 5,24). Illés pedig elragadtatott a menny felé egy tűzszekéren (2Királyok 2,11). Nem világítja meg jobban kérdéskörünket az a részlet sem, melyben a halott Sámuel prófétának lelkét Én-Dór-ban egy boszorkány, Saul parancsára halottaiból feltámasztja (1Sámuel 28,7-20). Egyértelmű azonban, hogy ilyen vagy olyan formában, de hittek a túlvilági életben. A Talmud tanítói szerint számos utalást találunk a Bibliában (Szánhedrin 90b–91a), de a halottak feltámadásáról egyértelműen csak a Dániel 12,2-ben találunk leírást: „Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd, némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra.”³

1 Elhangzott a Keszthelyi Helikon Kastélyban a Keresztény-Zsidó Társaság által rendezett Judaisztikai Szimpozionon 2010. máj. 16-án.

2 Numeri 16:33; Zsoltár 6:6; Izaiás 38:18

3 Id. még Izaiás 26:19 „Életre kelnek hallottaid, föltámadnak a holttestek! Ébredjete, és ujjongjatok, kik a porban laktok! Mert harmatod a világosság harmata, és a föld visszaadja az árnyakat.”
Ezékiel 37:1 „Az ÚR megragadott engem; elvitt engem az ÚR lélek által, és letett egy völgyben. Tele volt az csontokkal.”

3. Örök élet és feltámadás a Második Templom korának irodalmában

A Második Templom kora apokrif irodalmának eszkatológiája a mennyei halhatatlanság gondolatát – vagy csak Izrael egészének osztályrészeként, vagy mint pusztán az igazak számára megengedett – a halottak feltámadásával kapcsolatban kiemelt kérdéskörként tárgyalja. Így, a 4Makkabeusok például, bár teológiájában egészében hajlik a farizeusi irány felé, Istennel eltöltendő örök életet ígér azoknak a zsidó mártíroknak, akik inkább a halált választották, minthogy Isten Tóráját megsértsék, de a feltámadást nem említi. A 2Makkabeusok viszont ezt az utóbbi témát kiemelten tárgyalja.⁴ Alexandriai Philo számára a feltámadásról való tanítás alárendelt volt a lélek halhatatlanságának felfogásához képest. Alexandriai Philo úgy tekintett a feltámadásra, hogy az tulajdonképpen a lélek halhatatlanságára való szimbolikus utalás. Az egyén lelke, mely itt a földön a test börtönébe van bezárva, visszatér Istennél lévő otthonába, akkor, ha az egy igaz ember lelke volt. A gonoszra azonban örök halál vár. Az Újszövetségben egyértelmű kiemelést kap a feltámadás.

4. A Talmud és a Midrás az ember a túlvilági életéről

A Talmud és a Midrás irodalmi hagyatékában számos elképzelést találunk a lélek halál utáni állapotáról, a messiási megváltásról, a halottak feltámadásáról, és az eljövendő világról. Ezen irodalom karakteréből következően e kérdések nincsenek tematikusan összerendezve és erre kísérlet sincs. Ennek ellenére megrajzolható a rabbinikus eszkatológiának egy bizonyos képe, mely – ha általános módon is – de magában foglalja az eltérő vélemények széles skáláját.

Ha egy ember meghal, lelke elhagyja a testét, de az első tizenkét hónapban fenntart egy átmeneti kapcsolatot földi testével, ki- és bejárva abból, míg a test szét nem esik. Így lehetett Sámuel prófétát feltámasztani halottaiból az első tizenkét hónapban elhunyt után. Ezen év a purgatóriumi időszak a lélek számára, vagy egy másik nézet szerint, csak a gonosz lélek számára, mely után az igaz a paradicsomba, a Gán Édenbe (Édenkert) kerül, a gonosz pedig a pokolba, a Gé-Hinnomba⁵ (Sábbát 152b–153a; Tánchumá Vájikrá 8). A léleknek valóságos halál utáni állapota azonban nem világos. Némely leírás szerint a nyugalom állapotában vannak. Az igazak lelkei „a Dicsőség Trónja⁶ mögé” vannak elrejtve (Sábbát 152b), míg mások teljes

4 2Makkabeusok 7:14.23; 4Makkabeusok 9:8; 17:5.18

5 vagy Gé-Hinnam, görögül: geenná

6 Dicsőség Trónja – kisszé há-kávod, az a trón, melyen Isten ül a mennyben.

tudati állapotot látszanak kölcsönözni a halottaknak.⁷ A Midrás még azt is mondja, hogy: „Az egyetlen különbség az élő és a halott között a beszédnek a képessége.” (Peszikta Rabbathi 12:46). Vitáknak egész sora ismert arról is, hogy mennyit tudnak a halottak a maguk mögött hagyott világról (Beráchót 18b).

A messiási megváltás idején a halott lelke visszatér a porba, melyből teste újjá lesz alkotva, amikor majd az egyén feltámad. Nem egyértelmű az, hogy a feltámadás csak a megigazultak számára értendő, vagy a gonoszok is feltámadnak ideiglenesen, azért, hogy ítélet elé álljanak, megsemmisítsék őket, és lelkük hamvait az igazak lába alá szórják. Az örök kárhozat tanítását fenntartó nézet létezik, de megkérdőjelezi az a mondás, hogy „Nem lesz Gé-Hinnom az eljövendő időben.”⁸ A feltámadásról szóló tanítás a rabbinikus eszkatológiának sarkköve, mely elválasztotta a farizeusokat szaduceus ellenfeleiktől. A Talmud komoly erőfeszítéseket tesz arra, hogy megmutassa, hogyan van elrejtve a feltámadás a különböző bibliai szakaszokban, és kizárja mindazokat az eljövendő világban való részvételből, akik tagadják ezt a tanítást.⁹ A messiási uralomnak e felfogásban egy fizikai és politikai utópia rejlik, bár ezt a magyarázatot jelentős vita övezi.¹⁰ A végén megvalósul a jövendőbeli világ (olám há-bá), amikor a megigazult dicsőségben ülhet és élvezheti az isteni jelenlétet egy tisztán spirituális boldogság világában (Beráchót 17a). Erre az eszkatológikus csúcspontra vonatkozóan a Talmud bölcsei igen szűkszavúak, és megelégszenek ezzel a verssel: „Szem nem látta, Ó Isten, hogy lenne más isten Melletted!” (Izajás 64,3; Beráchót 34b), ti. senki más, csak Isten tudhat erről. Az eljövendő világban az Isteni Jelenlét¹¹ maga fogja megvilágítja a világot.

5. Feltámadás és halhatatlanság a középkori zsidó filozófiában

A középkori zsidó filozófusok számára az egyik legnagyobb probléma az volt, hogyan kapcsolják össze a halhatatlanság és feltámadás gondolatát. Talán Száádjá ben József gáóné (882/892-942) volt a legjobb megközelítés, aki a test és lélek feltámadás utáni újraegyesítését úgy tekintette, mint egy spirituális gyönyört.¹² A görög gondolkodásmód hatására más zsidó filozófusoknál – mind a platonista, mind az arisztotelianus gondolkodók esetében – a hangsúly a lélek halhatatlanságára esett, és a feltámadást csak tradicionális tanbeli szempontok miatt említették

7 Exodus Rabba 52:3; Tánchumá Ki Tiszá, 33; Ketubbót 77h, 104a; Beráchót 18b–19a

8 2Makkabeusok 7:14.23; 4Makkabeusok 9:8; 17:5.18

9 Szánhedrin 10:1; Szánhedrin 90b–91a; Josephus Flavius: Bellum Judaeorum 2:162

10 Beráchót 34b; Sábbát 63a; Rási írásai

11 Isteni jelenlét – Sekhina, az isteni jelenlét, Isten jelenvalósága.

12 Száádjá ben József gáón: Hittételek és vélemények könyve 9:5

fel. Pl. Rabbi Mose ben Májmon (*RaMBaM* 1137/8–1204) számára a lélek halhatatlansága kimagasló jelentőségű volt (Rabbi Mose ben Májmon: A tévelygők útmutatója 2,27; 3,54), jöllehet Rabbi Mose ben Májmon a testtől megfosztott lélek halhatatlanságával szemben a feltámadásban vetett hitet tette meg a zsidó hit egyik alapelvevé, mégis ténylegesen csak a lélek halhatatlanságának van értelmezhetősége filozófiai rendszerén belül. Valójában a feltámadás kérdése egyáltalán nem tűnik elő a Rabbi Móse ben Májmon: A tévelygők útmutatója c. művében.

Általánosságban a neoplatonisták¹³ a lélek útját úgy látták, mint egy felemelkedést Isten felé, a lélek boldogságát pedig, mint egy tisztán spirituális gyönyört fogták fel, melynek része az Istenről és a spirituális lényekről való ismeret, és az azokkal való bizonyos egyesülés. A test felé való negatív hozzáállásuk a lélek javára nem hagyott teret semmiféle feltámadás teológiának. A zsidó arisztotelianusok (akik az elsajátított intellektusról, mint az ember halhatatlan részéről gondolkodtak), a halhatatlanságot olyannak tekintették, mint az Istenre irányuló intellektuális szemlélődést. Néhány zsidó arisztotelianus úgy tartotta, hogy a halhatatlanság állapotában minden ember lelke egy lesz, míg mások fenntartották, hogy a halhatatlanság individuális valami. Az intellektuális képességek által megszerzett üdvözülés hangsúlyozása erős kritikának tárgya volt. Chászdzáj Kreszkász (1340–1410/11) pl. azt állította, hogy inkább az Isten szeretete, és nem annyira a Róla való tudás az, ami elsődlegesen szótériológiai fontosságot hordoz (Chászdzáj Kreszkász: Ór Adonáj 3,3).

6. A kabbalisztikus irodalom és a lélek megtisztulása

A kabbalisztikus eszkatológia, mely szisztematikusabb, mint rabbinisztikus elődei, mindenekelőtt struktúrájában komplexebb, és a különböző kabbalisztikus alrendszerek szerint változó. A kabbalisztikus felfogás szerint a lélek sok-sok különböző részre oszolva, az isteni emanációból ered, és itt a földön megtestesül egy meghatározott feladat beteljesítésére. Az a lélek, amely gonosz, vagyis, amelyik nem teljesítette a rászabott feladatot, büntetést kap, és megtisztul a pokolban, vagy

13 Az neoplatonizmus (kb. 250–550) a pogány ókor utolsó erőfeszítése arra, hogy egy olyan mindent magába foglaló filozófiai rendszert alkosson meg, amely kielégíti az ember minden szellemi igényét. Tanításuk célja bölcséleti és vallásos újjászületés egy időben, ami legtisztábban Plótinosz műveiben jelentkezett. Az ő tana föltétlen idealizmus, ami szerint csakis az ideális világnak van igazi létezése. Mindennek központja az istenség, először, mint legfőbb jó, másodsor mint szellem, mely önnönmagát mint ideális világot gondolja, harmadszor mint lélek, mely az értelem ideái szerint alakít egyedi tárgyakat az anyagban. Minden, ami érzéki, a gonosztól ered, amitől nem ment meg más, mint az extázis, melyben a világtól elszakadt én az Istennel egynek tudja magát, és meglátja az Istent. Az istenség látása a legfőbb cél, melynek elérésére tiszta élet, folytonos öntökéletesítés, valamint az ős-jónak benső tisztelete képesítik az embert.

újából megtestesül (gilgul), hogy befejezze a félbehagyott munkát. Bizonyos esetekben a gonosz lélek még a poklot és a reinkarnációt sem kaphatja meg, és száműzötté válik a megnyugvás minden lehetősége nélkül. A kabbalisztikus irodalom nagy része a lélek és a lélek részei felszállásának és leereszkedésének különböző fázisaival foglalkozik.

6.1. A gilgul

A gilgul a lelkek vándorlása, reinkarnáció, metempsychosis, transzmigráció. Nincs kifejezett bizonyíték a gilgulra vonatkozó tanítás létezéséről a Második Templom korának judaizmusában. A Talmudban sincs utalás, bár az allegorikus interpretáció eszközeivel későbbi szerzők találtak célzásokat és utalásokat a transzmigrációra vonatkozóan a talmudi korszak rabbijainak állításaiban. Néhány tudós Josephus Flaviusnak az *Antiquitas Judaeorum* 18,1.3-ban, és a *Bellum Judaeorum* 2,8.14-ben írott állításait a szent testekre vonatkozóan, melyeket az igazak érdemelnek ki a farizeusok hite szerint, úgy interpretálják, hogy azok a metempsychosis tanítására utalnak, és nem a halottak feltámadására, ahogy pedig azt a legtöbb kutató gondolja. A post-talmudi korszakban Ánán ben Dávid (715–795/811), a karaizmus (*karaim*) alapítója ezt a tant vallotta. A lélekvándorlás tana uralkodó nézet volt a II. századtól kezdve némely gnosztikus irányzatában, különösen a manicheusok¹⁴ között, és jelen volt az ókeresztény kor írónak köreiben is, így Origenész (185–254) is e nézeten lehetett. Nem lehetetlen, hogy ez a tanítás élt a zsidóság bizonyos köreiben is, akik a manicheizmuson keresztül platonikus, neoplatonikus, illetve orfikus¹⁵ tanításokból értesültek róla.

14 manicheizmus: iráni, buddhista és keresztény elemekből vegyített, szinkretista vallás. Alapítója Mani. Az ősi iráni vallásból merítette a manicheizmust meghatározó dualizmust: az örök és abszolút jóval szemben áll az örök és abszolút rossz, ennek képe a világosság és a sötétség. A két elv harcban áll egymással. A sötétség a világosságból részecskéket ragad magához, ebből keletkezik a világ, mely sötétség és világosság keveréke. A világhoz tartozik az ember is, akinek lelke (világosság) a testhez (sötétség) van kötve

15 Az orfikus hiedelmek megjelenése körülbelül a i. e. III. századra tehető. Az orfikus teogóniának fontos eleme az újjáteremtésről szóló elv: Zeust Kronosz és Uranosz nemzették. Amikor azonban Kronosz után Zeusz kerül a trónra, jóslatot kap az Éjszakától, az orfikus teogónia ős-istennőjétől: ahhoz, hogy hatalma biztos legyen, Zeusznek újra kell teremtenie a világot, annak minden létezőjével együtt. Ehhez pedig Zeusznek le kell nyelnie azt, ami a születések forrása. A lenyelés következtében Zeusz magába fogadja az egész akkor létező világot. Ebben a pillanatban, Zeuszban egyesül az egész fizikai világ és az azt benépesítő istenekkel. Zeusz minden, ami van, és minden, ami van: Zeusz. Ezt követően, Zeusz újra megteremti a világot és az isteneket, azonban nem teljesen ugyanolyan állapotában, minthogy azt lenyelte, hanem mindig kieszel valami újat. Az orfikus költeményben a fizikai világ megteremtése is része annak a műveletnek, amelynek révén az uralkodó főisten megszervezheti, biztos alapokra helyezheti királyi hatalmát. Az orfikus teogónia ezzel azt is hangsúlyozza, hogy ugyanaz az erő kormányozza az istenek és emberek közösségét, mint amelyik létrehozta, megszervezte a fizikai világot.

Ánán ben Dávid érvelését a gilgul mellett, melyet a karaiták nem fogadtak el, Jákob al-Kirkiszáni (X. sz.) cáfolta a Széfer há-Orot című könyvében. Egyik legfőbb érve az ártatlan gyermekek halála volt. Néhány zsidó, az iszlám mutazila¹⁶ irányzatot követve, azok filozófiai elveinek hatása alatt, elfogadta a lélekvándorlás gondolatát. A legnagyobb középkori zsidó filozófusok azonban elvetették ezt a tanítást.¹⁷ Ábrahám bár Chijjá há-Nászi neoplatonista forrásokból idézi az elméletet, de elveti azt.¹⁸ Judá Halévi (1075–1141) és Rabbi Mose ben Májmon nem említik a gilgult. Ábrahám ben Mose ben Májmon pedig, aki utal rá, teljes mértékben elveti azt.

6.2. A lélekvándorlás a korai Kabbalában

A zsidó filozófia nyilvánvaló oppozíciójával ellentétben, a Kabbalában a metempsychosis magától értetődőként van jelen a Széfer háBáhirban történt első irodalmi kifejezésétől fogva (kiadták a XII. sz. végén). A Széfer háBáhir számos példabeszédben tárgyalja ezt a tanítást. A műben az idevonatkozó mindennemű apológia hiánya azonban azt bizonyítja, hogy az elképzelés a korai kabbalisták körében anélkül erősödött és fejlődött, hogy a lélekvándorlással kapcsolatos filozófiai viták iránt bármilyen affinitást mutatott volna. A bibliai verseket (pl.: „Nemzedékek jönnek, nemzedékek mennek...” (Prédikátor 1:4), úgy értelmezték, hogy az azt jelenti, az egyik generáció, amelyik meghal, az a generáció, ami jön. A talmudikus ággádót-okat, és példabeszédeket a lélekvándorlás fogalmaival magyaráztak. Nem világos, hogy volt-e valami kapcsolat a Dél-Franciaországban élő kabbalista körök metempsychosis elve, és a korabeli katar¹⁹ csoportok, az albigenek között,

16 Kalám és mutakallimún (iszlám filozófia): Nemcsak a vallási problémákkal foglalkoztak, hanem metafizikai kérdésekkel is, azokat az arab filozófiatörténet a mutakallimun, azaz: „beszélők” szóval jelöli meg. A mutakallimun a vallás által vitathatatlanak tartott kérdéseket vitatták meg. Tevékenységüket a kalám (beszéd) névvel jelölték meg. Az ortodox tanítókkal szemben ellenvetésekkel léptek fel, amikor a hitben olyan dolgokat találtak, amelyek az észnek nem feleltek meg. A mutakallimun aszkéták voltak, mutazila, azaz (minden földitől) visszahúzódók, akik elutasították az ortodoxia képzetét. A mutazili teológia a VIII. században a Bászrából származik (Irak).

17 Száádjá ben József gáon: Hittételek és vélemények könyve 6.7; Abraham ibn Daud, Emuná Rámá 1.7; Jozséf Albo (1380–1444): Ikkárim 4.29

18 Ábrahám bár Chijjá há-Nászi : A szomorú lélek meditációja, 46–47; Megillat haMegalle 50–51.

19 Katharoknak (vagy kataroknak) nevezték a X. sz. közepén a dél-franciaországi Languedocban feltűnő, a gnoszticizmushoz hasonló, dualista alapállású eretnek vallási mozgalom tagjait. Nevüket maguk a görög „katharosz” = tisztultak (tisztá, tökéletes jelentésben) szóból eredeztetik, míg ellenségeik, a római katolikusok, a latin „cattus” = „macska” szóból származtatják a mozgalomnak az eretnekséggel és boszorkánysággal való összekapcsolása érdekében. A név első írásos emléke a Kölnben 1181-ben Eckbert von Schönau által az eretnekségről írt „Hos nostra germania catharos appellat” című könyvében található. Egyik legkorábbi dél-franciaországi központjukról, Albiről albigeneknek is nevezték őket.

akik szintén ott éltek. Valójában a katarok, mint a legtöbb lélekvándorlásban hívő nép, azt tanították, hogy a lélek állati testekbe is átszáll, míg a Széfer háBáhir csak az emberi testtel kapcsolatban említi a lélekvándorlást.

A Széfer háBáhir megjelenése után a gilgul felfogása számos irányba fejlődött, és a Kabbala egyik legnagyobb tételévé vált, bár a kabbalisták a részleteket illetően nagyban különböztek egymástól. A XIII. században a lélekvándorlást ezoterikus tannak tekintették, és csak céloztak rá, de a XIV. században számos részletes írás jelent meg róla. A filozófiai irodalomban a há'átáká (átvitel, átköltözés) terminus technikust használták a gilgul megjelölésére. A kabbalista irodalomban a gilgul kifejezés csak a Széfer háTemuná megjelenése után szerepel. Mindkét kifejezés az arab tánászukh szó fordítása. A korai kabbalisták, mint Vak Izsák tanítványai, és Gerona²⁰ kabbalistái az „ibbur (impregnation) titkáról” beszéltek. Csak a késő XIII. vagy a XIV. században kezdődött el a gilgul és az ibbur megkülönböztetése. A hitchallefut (kicszerélődés) és a „din bené chálóf” (a Példabeszédek 31:8-ból „a mulandó emberek ügyéért”) szintén előfordulnak. A Zohár időszakától kezdve a gilgul gyakorivá vált a héber irodalomban, és kezdett megjelenni filozófiai munkákban is. Bibliai verseket és parancsolatokat a gilgul kifejezéssel értelmezték. A korai szekták, akiknek Ánán ben Dávid lekötelezettje volt, a rituális vágás (sechitá) törvényeit a transzmigráció bibliai bizonyítékának tekintették az állatok között lélekvándorlásba vetett hitűknek megfelelően. A kabbalisták számára a kiindulópont és a gilgul bizonyítéka a leviratus házasság, a chálícá volt. A elhunyt fivére helyettesíti a gyermektelen meghalt férjet, hogy az kiérdemelje a gyermekáldást a második gilgulban. Később más parancsok-micvák is a transzmigráció alapján kerültek értelmezésre. A metempsychosisban való hit szintén racionális magyarázat volt a világban való igazság gyakori hiányára, valamint választ adott az igaz szenvedésére és a gonosz uralmára. Az igaz ember pl. már egy korábbi gilgulban elszenvedte bűneiért a büntetését. Jób egész könyve, Jób szenvedése misztériumának megoldása, különösen, ahogy Elihu szavaiban megfogalmazódik, a transzmigráció terminusaival került bemutatásra. Így pl. Náchmánides (1194–1270) Jób kommentárjaiban, és minden ezt követő kabbalista irodalomban. A korai kabbalisták többsége (egészen a Zohár szerzőjéig, őt is beleértve) nem tekintette a transzmigrációt minden teremtményt irányító általános érvényű törvénynek (ahogy az pl. az indiai hitvilágban szerepel) még csak nem is vonatkoztatták minden emberi lényre egyaránt, inkább úgy tekintették, mint ami alapvetően a nemzést érintő vétkekhez, és szexuális áthágásokhoz kötődik. A transzmigrációt rendkívül kemény büntetésnek gondolták, melyen a léleknek át kell jutnia. Ugyanakkor van egy kifejezés a Teremtő kegyelmére vonatkozóan, „akitől senki nincs végleg elvetve”, még azok sem, akik a „lélek kioltásának” (keritut) büntetését ér-

20 Girona (katalán), spanyolul: Gerona – város Katalóniában, Spanyolországban.

demelnék ki, mivel a gilgul megteremt a helyreállítás lehetőségét. Míg néhányan erősebben hangsúlyozták az igazságosság aspektusát a transzmigrációban, mások a könyörületét, az egyedüli cél mindig a lélek purifikációja volt, és lehetőség arra, hogy egy új ítéletre kijavíthassa kötelességeinek teljesítését. A gyermekek halála az egyik módja annak, ahogyan az előzetes bűnök elnyerik büntetésüket.

A Széfer háBáhir azt mondja, hogy a transzmigráció 1.000 generáción át folytatódhat, de a spanyol Kabbalában általánosan elterjedt vélemény szerint a vétkek megbánásáért a lélek háromszor vándorol az után, hogy eredeti testébe lépett. Jób 33,29 szerint: „Míndezt kétszer-háromszor is megteszi Isten az emberrel...”. Az igaz azonban vég nélkül vándorol a világ javára, nem saját jólétéért. Mint a tanítás minden pontjára vonatkozóan, a kabbalista irodalomban általában is léteznek egymásnak ellentmondó nézetek. Az igaz háromszor, a gonosz ezerszer költözhet új testbe. A temetés előfeltétele a lélek új gilguljának, ez az oka a halál napján való temetésnek. Néha egy férfi lelke nőbe költözik, aminek sterilitás a következő nyé. A nők testébe és a nem zsidók testébe való vándorlást számos kabbalista lehetségesnek tartotta ellentétben Száfed kabbalistáinak többségével. A Széfer háPeliá a prozelitákat zsidó lelkeknek tekintette, akik nem zsidó testbe költöztek, és visszatértek eredeti állapotukhoz.

6.3. A gilgul és a büntetés

A lélekvándorlás és pokol közötti kapcsolat szintén vita tárgya. Rabbénu Báchjá ben Áser (XIII. sz.) úgy gondolta, hogy a transzmigráció csak az után következik be, miután a pokolbeli büntetést mintegy elfogadja a lélek. Az ellenkező nézet található azonban a Zohár Ráájá Mehénná c. művében („A hű pásztor”), és a legtöbb kabbalista is ezt vallotta, mivel a metempsychosis koncepciója és a pokolbeli bűnhődés egymást kölcsönösen kizáró fogalmak, és így nem lehet kompromisszum közöttük. Jozséf Hámádán, Perzsiából, aki Spanyolországban élt a XIV. században, úgy magyarázta a kérdéskört, hogy a pokol nem más, mint az állatok közötti transzmigráció. A lelkek átköltözése Ábel meggyilkolása után kezdődött el – vannak, akik úgy gondolják, hogy az özönvíz generációjában –, és csak a halottak feltámadásával ér majd véget. Akkor majd minden test, ami átment a transzmigráción új életre lesz keltve, és az eredeti lélek szikrái, a nicocot²¹ elterjednek bennük. A kérdésre azonban sok kabbalista más választ adott, különösen a XIII. században. A transzmigráció fogalmának, mint bizonyos bűnökért járó büntetésnek általános elvvé való kiterjesztése hozzájárult annak a hiedelemnek a kialakulásához, hogy a transzmigráció állatokba, növényekbe, sőt szervesen anyagban

21 nicocot: az isteni léleknek az emberben van egy „szikrája”

is végbemehet. Ez a vélemény azonban, melyet számos kabbalista ellenzett, nem vált általános felfogássá a XIV. sz. utánig. Állatok testébe történt transzmigráció először a Szefer háTemunában kerül említésre, ami valószínűleg egy Gerona kabbalistáihoz kötődő körrel áll összefüggésben. A Zohárban magában ez a gondolat nem szerepel, de a Tikkuné Zohár néhány mondata megpróbálja a koncepciót exegetikai módon magyarázni, ami azt bizonyítja, hogy e tanítás ismerős volt a szerző számára. A Táámé háMicvot (kb. 1290–1300), amely egy ismeretlen szerző műve, a törvények okairól szóló munkában számos részletet tartalmaz az emberi lelkeknek állatokba való költözéséről, melyeknek nagy része a Tóra által tiltott szexuális kapcsolatnak a büntetése volt.

6.4. A gilgul a késői és a Száfed Kabbalában

A teljes koncepció általános kifejtése megtalálható Jozsef ben Sálom Askenázinak és kollégáinak a munkáiban (XIV. sz. eleje). Úgy tartják, hogy a transzmigráció – minden létformában előfordul a szefiráktól²² (emanáció) és az angyaloktól a szervetlen anyagba való áramlásig. Ezt hívják „din bené chálof” vagy „szod há-selách”-nak. Ezen elképzelés szerint a világban minden folyamatosan cseréli alakját, leszállva a legalacsonyabb formákba, majd visszatérve a legmagasabbakba. Ezzel a léleknek saját létezési formájából egy másik, tőle eltérő létezésbe való transzmigrációjának koncepciója homályos marad, és pusztán a formák cseréjének törvénye érvényesül.²³ Néhol a gilgul tanításának ezen új változata került bevezetésre a tradicionális kabbalista tanítás helyett, ahogy az Dávid ben Ábrahám háLáván (kb. 1300) munkájában, a Maszoret háBeritben található. Száfed kabbalistái elfogadták a természet minden formájában történő transzmigráció tanát, és rajtuk keresztül a tanítás széles körben elterjedt, népszerű nézetté vált.

Száfedben, különösen a Jichák Luria Askenázi (1534–1572) a Kabbalában, így az ún. Luria-féle Kabbalában dolgozta ki a „nicocot há-nesámot” (a lélek szikrái) gondolatát fejlesztették erőteljesen. Vannak az ún. „fő lelkek”. Minden „fő lélek” „misztikus részekből” áll össze (hasonlóan a test részeihez). „Misztikus testrészekből” épül spirituális struktúrává, amelyből sok szikra árad szét, aztán mindegyik egy lélekként, vagy életként szolgálhat egy emberi testben. Minden szikra gilgulja együttesen arra szolgál, hogy helyreállítsa a „fő lélek gyökerének” rejtett spirituális struktúráját. Lehetséges, hogy egy ember egy „gyökérhez” tartozó

22 A szefirák a tíz isteni struktúra, mely az emanáció révén létrehozza a világot, és megalkotja a valóság különböző szintjeit.

23 Talán a gilgul tételének ilyen verzióját az Arisztotelész felfogásán alapuló filozófia kritikájaként is érthetjük, mert Arisztotelész a lelket a test „formájának” tekintette, ami így nem lehet egy másik test formája is egyúttal.

számos különböző szikrával rendelkezzen. A lelkek összes gyökere megtalálható volt Ádám lelkében, de ezek elbuktak, és szétszóródtak az első bűn alkalmával. A lelkeknek össze kell jönniük a gilgulim idején-folyamán, melyen azok és szikráik keresztlümmennek, és amelyekben megadatik számukra, hogy helyreállítsák igazi és eredeti struktúrájukat. A késői Kabbala még sokkal erősebb módon továbbfejlesztette azoknak a lelkeknek az affinitásáról való felfogást, melyek közös gyökérhez tartoznak. A Biblia kabbalisztikus kommentárjaiban számos eseményt magyaráznak a különböző lelkek rejtett transzmigrációjával, melyek egy későbbi gilgul folyamán visszatérnek a korábbi állapothoz hasonló helyzetbe, hogy helyrehozzák a kárt, melyet korábban okoztak. A korai Kabbala szolgáltatja az alapot ehhez az elképzeléshez, így pl. Mózes és Jetrót Káin és Ábel reinkarnációjának tartják. Dávidot, Betszábét, és Uriást Ádám és Éva valamint a kígyó reinkarnációjának, Jóbót Teráhénak, Ábrahám apjáénak. Az anonim szerzőségű Gállé Rázájá írás (1552), és a Széfer háGilgulim (Frankfurt, 1684) és a Säär háGilgulim Chájjim Vital műve hosszú magyarázatokat tartalmaznak a különböző bibliai alakokról a korábbi gilgul-képzetek fényében. Jichák Luria Askenázi és a Chájjim Vital mindennek keretét kiterjesztette a talmudikus alakokra is.²⁴ Számos alak transzmigrációját magyarázza.

6.5. Ibbur

A gilgul képzete mellett az ibbur („impregnáció”) tana is kifejlődött a XIII. sz. második felétől kezdve. Az ibbur, a gilgultól eltérően, egy másik léleknek az emberbe történő belépését jelenti, ami nem a terhesség vagy a születés alatt történik, hanem az ember élete folyamán. Általában egy ilyen másik, ráadásként jelenlévő lélek csak meghatározott ideig tartózkodik az emberben némely cselekedet vagy parancsolat végrehajtása céljából. A Zohár azt mondja, hogy Nadáb és Ábihu lelkei átmenetileg Phinehasnak adattak a Zimri felett végbevitt cselekedetének megerősítésére, és Júda lelke Boázban volt jelen, amikor Obedet nemzette. Ez a tanítás becsben állt a cfáti kabbalisták köreiben, különösen a Lurianus-féle iskolában. Eszerint az igazak lelkei, akik életükben majdnem mind a 613 micvát teljesítették, de nem volt alkalmuk egy bizonyos parancsnak a beteljesítésére, reinkarnálódnak olyan valakiben, akinek alkalma van beteljesíteni azt a parancsot. Így az igazak lelkei reinkarnálódnak a világ és saját generációjuk javára. Egy gonosz embernek másik emberbe való ibburját a késői népszerű nyelvhasználatban dibbuknak hívják. A gilgulban való hit elterjedése a XVI. és XVII. században vitákat is okozott az elképzelés támogatói és elvetői között. A transzmigráció tanáról szóló részletes

24 Sok kabbalista részletesen foglalkozott Ádám lelkének gilgul-kérdésével.

vitára került sor kb. 1460 körül két tudós között Candia-ban.²⁵ Rabbi Joszef Ben Meir Ibn Migás (1077–1141) vitatta a gilgult annak minden formájában²⁶ és Leon Modéna (jehudá Árje Mi-Modená 1571–1648) megírta értekezését (Ben Dávid) a transzmigráció ellen (megjelent: Táám Zekenim gyűjteményben 1885. 61–64). A transzmigráció védelmében pedig Mánássze Ben Israel (1604/20–1657), megírta a Széfer Nismát Chájjim c. művét (Amsterdam, 1652). Késői kabbalistáknak a kérdésről írt művei között szerepel a Midrás Tálpijot, az Ánáf Gilgul (Szmirna 1736) Élijá háKohen háTámáritól, és a Golel Or (Szmirna 1737) Meir Bikájám-tól.

7. A modern zsidó gondolkodásban

Az ortodox judaizmus mindig is megtartotta a halottak jövőbeni feltámadásába, mint a messiási megváltás egyik momentumába, és a léleknek a halál utáni bizonyos formájú halhatatlanságába vetett hitet. A messiási korban eljövő feltámadásba vetett hit számos ponton része a zsidó liturgiának, pl. a reggeli imában, melyben a hívő kifejezi Istenbe vetett abbéli bizalmát, hogy Isten visszavezeti majd lelkét a testéhez az eljövendő időben. Ez az Ámidá²⁷ második áldásának központi motívuma is. A léleknek halál utáni túlélésébe vetett hit benne rejlik a halottak emlékére elmondott számos imában, és a gyászolók szokásában is, amikor elmondják a Káddist. A reform judaizmus azonban feladott minden konkrét hitet a halottak jövőbeni feltámadását illetően. A reform zsidóság teológiája csak a halál utáni spirituális élettel foglalkozik, és eszerint módosította az idevágó liturgikus szakaszokat is.

Bibliográfia

DAVID, N. E.: *Karma and Reincarnation in Israelitism* (1908)

BEER, P.: *Geschichte und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah* (1823)

BLOCH, Ph.: *Geschichte der Entwicklung der Kabbala* (1894)

Encyclopedia Mythica. Dybbuk. <http://www.pantheon.org/articles/d/dybbuk.html>

Encyclopaedia Judaica: Hereafter, Immortality, Purgatory, Reincarnation, Soul, Transmigration of souls (CD-ROM 1992)

25 Kréta szigetének olasz neve Candia, jelentős zsidó közösséggel a XVI. században.

26 Széfer Kevod Elóhim, 2, 10–14, Constantine (1585)

27 Az Ámidá (Tefilat háÁmidá – Az állandó imádság), más néven a Smone Eszré (A tizennyolc) központi imádság a zsidó liturgiában.

- GINSBURG, Ch. D.: *The Kabbalah* (1865)
- GRÓZINGER S.: *A feltámadás hite* (1999)
- JOEL, C.: *Die Religionsphilosophie des Sohar*. Leipsic (1849)
- KAPLAN, A.: *Zsidó meditáció – gyakorlati útmutató*. Ford.: TARNÓC J. (2004)
- KAPLAN, A.: *Széfér Jecirá. Az Alkotás könyve. A zsidó filozófia a középkorban* (2006)
- KARPE, S.: *Etude sur les Origines et la Nature du Zohar* (1901)
- KLEIN, E.: *Kabbalah of Creation: The Mysticism of Isaac Luria* (2005)
- MARMORSTEIN, A.: *The Doctrine of the Resurrection of the Dead in Rabbinic Theology* (1950)
- NEWTON, M.: *Jewish Tales of Reincarnation*. (2002)
- PEDERSEN, J.: *Old Testament Theology* (1962)
- RUBIN, S.: *Gilgulei Neshamot* (1899)
- SCHOLEM, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism* (1961)
- SCHOLEM, G.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962)
- SCHOLEM, G.: *Kabbalah* (1987)
- SCHWARTZ, H.: *Lilith's Cave: Jewish Tales of the Supernatural* (1991)
- SILBERFELD J.: *Lélekvándorlás a zsidóságban* (1999)
- SZÁDJA Gáon: *Hittételek és vélemények könyve*. Ford.: HEGEDŰS Gy. (2005)
- Zóhár, a ragyogás könyve*. Ford. BÍRÓ D. – RÉTI P. (1990)
- THOLUCK, F. A.: *De ortu Cabbalae* (1837)
- VAJDA, G.: *Kutatások a filozófiáról és a kabbaláról a középkori zsidó gondolkodásban* (2000)
- WOLFSON, H. A.: *Philo* (1947–48)

A vallásközi párbeszéd a XXI. század Európájában – az ábrahámi vallások szent könyveinek, a Bibliának és a Koránnak a fényében¹

Emberi voltunknak sajátja az ész, az értelem, a szív, az érzelem, az ösztön és az akarat. Ezek mindegyike elengedhetetlen alkotórésze a teljes embernek, és ha bármelyik is valamilyen mértékben hiányzik, az felborítja az egyénnek és rajta keresztül közvetlen és tágabb környezetének a világát. Az ember létevel együtt adott a létértelmezése is, mely ugyanolyan sokszínű és sokoldalú, mint általában a természet rendje, annak bármelyik régiójában. Az emberiség saját történelméből több évezredet ismer már, de a „*Historia est magistra vitae...*”² elve valahogy nem akar beteljesedni. Nem tudunk egymás mellett, egymásért élni, inkább uralkodni szeretünk és önmagunkat ráerőltetni a másokra. A továbbiakban néhány szempontot említünk meg – a teljesség igénye nélkül –, amelyek mindenképpen figyelmet érdemelnek a vallásközi párbeszédben a XXI. század Európájában.

1. A Biblia és a Korán keletkezése

A zsidóság, a kereszténység és az iszlám nem azonos módon közelít szent könyveikhez. A zsidóság és a kereszténység a Bibliát (mely alatt a zsidóság a kereszténység Ószövetségét érti, a kereszténység pedig az ún. Ó- és Újszövetségi Szentírást) napjainkban általában úgy értelmezi, hogy az szerkesztés útján jött létre. Tehát nem egy közvetlenül Istentől kapott, átadott iratgyűjteményről van szó, hanem olyan írások, amelyekben lehetnek történeti vagy természettudományos hibák vagy éppen tévedések is, és vannak is. Amiben egyértelmű utat mutat a Biblia, az a hitre és az erkölcsre, tehát a vallási meggyőződésre és az emberi etika alapmotívumaira vonatkozik. Az iszlám a Koránt ezzel szemben történet- vagy szöveggkritikai szempontból külön

-
- 1 Elhangzott a Gül Baba Alapítvány és a Keresztény-Zsidó Társaság „A vallásközi párbeszéd a XXI. század Európájában – az ábrahámi vallások szent könyveinek, a Bibliának és a Koránnak a fényében” címmel Budapesten megrendezett nemzetközi konferenciáján 2008. május 26-án.
 - 2 *Historia est magistra vitae.* – A történelem az élet tanító mestere.

nem elemzi, de azt súlyos blaszfémianak, a szent iratok profanizálásának is tartja. Ez tehát különböző megközelítése a zsidóság, a kereszténység és az iszlám szent könyveinek. Joga van a zsidóságnak, a kereszténységnek és az iszlámnak ahhoz, hogy szent könyveit úgy értelmezze, ahogyan azt helyesnek tartja. Ugyanakkor alapvető emberi jog a tudományos kutatás is, bármely vallás szent könyveinek esetében is.

2. A vallás szabad megválasztása

Vannak alapvető emberi jogok, melyeket Istentől kaptunk ajándékba, ezeket értékes és drága adományoknak tekintjük, és nem alázhatjuk meg. Ide tartozik a szabad vallásgyakorlat, vagyis a szabad világnézet-gyakorlat. Mindenkinek joga van ahhoz, hogy azt a vallási meggyőződést kövesse, amibe beleszületett, és joga van ahhoz is, hogy attól eltérjen, ha később azt másképpen látja. Tehát mindenkinek Istentől eredő joga az, hogy adott esetben egyik vallásról áttérjen egy másikra. Ennek el nem fogadása a vallásközi párbeszéd gátja.

Az iszlám tanítása szerint az ember muzulmánként születik a világra, és ha más világnézetet gyakorol, csak vissza kell térnie az iszlámhoz. Tertullianus egyházatyá³ arról beszélt, hogy „Anima naturaliter cristiana”, vagyis az ember eredendően keresztény lény. Amikor a II. Vatikáni Zsinat Karl Rahnernek, a XX. század talán legnagyobb katolikus teológusának nézetét magáévá téve bevezette az anonim kereszténység fogalmát, akkor a következőket is kijelentette: Az anonim kereszténység fogalma azt jelenti, hogy mindenki, aki a maga által belátott igazat követi, az üdvözülni; tehát a katolikus egyház tanítása szerint a zsidó, a muzulmán, a buddhista és az ateista is. Vagyis formálisan nem keresztények ugyan a másvallásúak, de öntudatlanul ők is Jézus Krisztus megváltói érdemeiben részesülve nyerik el az örök üdvösséget. Tehát voltaképpen ugyanazt vallja alapállásban vallástörténetileg a kereszténység és az iszlám is, de a katolikus tanítás nem szabja az üdvösség feltételéül a kereszténységhez való formális, külső csatlakozást. Megelégszik azazal, ami véleménye szerint lényegi, hogy kövesse mindenki a maga meggyőződését, akkor is, ha az szerintünk téves, vagy tévedés.

3. A vallási meggyőződés tiszteletben tartása

A vallási meggyőződés alapvető emberi jog, azt mindenki köteles tiszteletben tartani. Tehát nem lehet kigúnyolni, nem lehet karikatúrát csinálni belőle, nem lehet a nyilvános közéletben, médiában lejáratni, gúnyolni. Ez áll az iszlámra, áll a zsidóságra és a kereszténységre is. Nem lehet Mohamed prófétát kigúnyolni, Mózeszt vagy Jézust nevetségessé tenni.

3 Quintus Septimus Flores Tertullianus (155–225) ókeresztény író

4. Életformák

Van egynejűség, többnejűség, van házasság, együttélés és van válás is. Különböző életformákban élünk és vannak különbségek szexuális gyakorlatunkban, családtervezésben és az ehhez kapcsolódó kérdéskörökben. Szükséges a másik ember megismerése, a másik nézeteinek ismerete és mindenekelőtt tudomásulvétele a máság gyakorlatának és így a különbözőség tolerálása. Lényeges az, hogy mindenki ragaszkodjon a saját meggyőződéséhez, de ne akarja a másokra rákényszeríteni a sajátját.

5. Vallás és politika

Az ókori zsidóság számára a vallási és a társadalmi szféra egyetlen tömböt alkotott. A kereszténység története folyamán az állam és egyház együttélésének sokfajta formája létezett, és az egyház sokszor szoros szimbiózisban élt egy adott ország állami vezetésével. Az iszlám jelen világunkban sok helyen iszlám államban gondolkodik, másutt nem, de a vallási és társadalmi élet nincs úgy elszakadva egymástól, mint pl. a kereszténységben vagy a zsidóság esetében. Ez a különbözőség jelen világunknak problémája és nem oldható meg úgy, hogy pl. ún. nyugati demokráciákat exportálnak iszlám, vagy iszlám többségű országokba.

6. A népiítés

Mindenkinek vannak, vagy lehetnek egyéni sérelmei, tragédiái, nem feledhető vagy éppen feldolgozhatatlan traumái. Vannak népeknek, nemzeteknek történelmi katalizmái. Aki a másik ember tragédiáit nem hajlandó tisztelettel kezelni, az iránt megértéssel lenni, és ha kell, vétkes elődeinek nevében bocsánatot kérni, és segíteni begyógyulni a sebeket, az alkalmatlan a párbeszédre. Ide tartoznak azon történelmi sebek, melyeket pl. holokausztnak, genicídiumnak és etnikai tisztogatásnak nevezünk.

7. A tolerancia esélye

A vallásközi párbeszéd a XXI. század Európájában – az ábrahामी vallások szent könyveinek, a Bibliának és a Koránnak fényében – csak a tolerancia jegyében képzelhető el, megjegyezve azt, hogy nagyon sok problémának a megoldása áll még előttünk és lehet, hogy lesznek hibáink kölcsönösen. Ez viszont sohasem jelentheti majd azt, hogy a párbeszédet abba kellene hagyni. Párbeszédre ott van szükség, ahol nehézségek vannak. A három ábrahामी vallás esetében vannak problémák, de ezeknek megoldását Isten reánk bízta – és bizonyára nem véletlenül.

A vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatai¹

A vallásközi párbeszéd nem tekint vissza hosszú történelmi múltra. Ez nem jelenti azt, hogy az elmúlt évezredek során nem lettek volna a különböző vallások között kapcsolatok, pozitív felhangok és negatív konfliktusok. Ezen elmúlt történelmi időszakok vallásközi dialógusai sokszor a hatalmi pozícióban lévő vallás saját igazát voltak hivatottak reklámszerűen is megerősíteni. E hatalmi pozícióban lévő vallás maximálisan felhasználta és kihasználta a maga politikai hatalmát is. Példaként gondolhatunk a középkori kereszténység vezetésének európai gyakorlatára, amikor az ún. nyugati, latin szertartású kereszténység kifejezetten erőszakkal, inkvizícióval, formális hitvitákkal terjesztette saját meggyőződését. A vallásközi kapcsolatok azonban nem a középkorban kezdődtek. Gondoljunk csak az ókori kelet vallási palettájára. A Biblia korában sok-sok nép, vagy éppen város rendelkezett saját istennel. Az ókori görög-római világ politeizmusa szintén hordozott egyfajta vallásközi kapcsolatrendszert. Mindenki másként csinálta. A monoteizmus és a politeizmus sokszor átfedi egymást. A sokistenhívő vallások mindig rendelkeztek egy fő istenséggel, aki alatt aztán sok és sokféle isten-istenség létezik. Az egyistenhívő kereszténységben pl. a latin szertartású nyugati kereszténység templomaiban sok szobrot, képet találunk, rajtuk angyalok és szentek serege sorakozik. A kereszténység nem politeista vallás, mégis szerkezeti elemeiben megtalálhatók olyan alapképletek, melyek az emberiség vallási gondolkodásának alapsajátosságai és ugyanígy a sokistenhívő vallások is rendelkeznek monoteista elemekkel. A Biblia korában a kánaáni térségi honfoglalás előtt-alatt és után a zsidóság találkozott és együtt élt más kultuszokkal. Az egyes istenek legyőzték egymást és a csata után a legyőzött nép, vagy város istenét, isteneit, így pl. istenszobraikat bevitték saját templomunkba, vagy éppen elrabolták és evvel uralmat szereztek a másik nép, vagy törzs fölött. A Biblia népének istenfogalma nem egyszere alakult ki, hanem

¹ A szerző a Keresztény-Zsidó Társaság főtájkára, a Duna Televízió vallási szerkesztőségének munkatársa, a *Halld Izrael!* zsidó vallási műsor szerkesztője. Előadásának megtartását nem engedélyezték Szíriában a „More that Tolerance – TV Festival in Syria” c. nemzetközi televíziós konferencián Taurusban (Szíria) (2007. okt. 25.).

egy fejlődés eredményeként jelent meg. A vallásközi kapcsolatoknak eme formája korántsem azonos napjaink dialógus elképzeléseivel.

Az ember, ahogyan Arisztotelész mondta: társadalmi lény, akinek vallási, politikai, egyéni és közéleti szférája nem igazán választható el egymástól. Ez azonban különböző korokban, különböző vallások esetében más és más lehet. A vallás és politika, állam és egyház nem vált szét az ókori keleten. Egy város királya igen sokszor a város főpapja is volt. A középkorban a katolikus egyház világi jogokat vindikált magának, illetve a német-római császárság pl. egyfajta vallási tekintéllyel és hatalommal lépett fel. Jelen világunkban Magyarországon az állam és az egyház szekularizált szétválasztásban él. Az ún. nyugati világban, amely természetesen egyáltalán nem keresztény, hanem egy szekularizált civilizációs képlet, amiben élnek keresztények is, de kisebbségben, a vallás gyakorlatban a magán-szféra kelléke, magánügy, és igazán az a sikk és divatos, ha valaki nem hívő, szexuális kapcsolataiban pedig abszolút liberális. Demokrácia címén sokszor nem veti meg az erőszakot, sőt azt képzei, hogy erőszakkal exportálhatja a demokráciáról alkotott saját elképzeléseit. A világban jelenleg jelentős vallási mozgás tapasztalható. A három monoteista vallás, a zsidóság, a kereszténység és az iszlám mellett ma ott van a hinduizmus, a buddhizmus, a távolkeleti vallások, kultuszok és napjaink ezoterikus, az ókor szinkretista vallásokhoz hasonló pótvallás kavalkádjá. Vannak akik magukat nemhívőknek vallják és elhatárolják magukat az istenhittől, a vallásoktól.

A vallások belső fejlődése nem teljesen az ún. társadalmi, vagyis külső történelmi fejlődéssel, változásokkal. A vallások általában rendelkeznek egy alapirattal, amihez később magyarázatot főznek, majd a magyarázatokhoz is magyarázatot készítenek. Vagyis megtartanak egy állandóságot mutató szálát és vannak változó, új változó elemeik is. A társadalmi változások sokszor előbbre futnak, mozgékonyabbak, mint a vallási szféra. A zsidóság Kr. u. 70-ben elveszítette a jeruzsálemi Templomszentélyt, és a diaszpórában, a szétszórattatásban önazonosságának megtartása érdekében vallási életét a legkomolyabban vette és védte a külső hatásoktól. A kereszténység a középkorban összefonódott a fennálló feudális rendszerekkel és uralmi pozíciójában nemigen volt hajlandó semmiféle változtatásra. Ezen nehézkessége mind a mai napig megmaradt hitelvi és gyakorlati erkölcstana terén is. Az iszlám számára természetes istenhite, és természetes ahhoz kapcsolódó életformája is. Van ahol az iszlám saját államformájában él, van ahol a vallás és az állam különböző mértékben szétválik. Az ún. nyugati civilizáció napjainkban sokszor számon kéri a muzulmán világtól azt, hogy miért nem olyan társadalmi berendezkedésben él, mint ők? Számon kéri tőlük az ún. emberi szabadságjogoknak és a vallásszabadságnak a kérdését is. Az iszlám világ számára pedig elfogad-

hatatlan az, hogy egy külső állam erőszakkal változtassa meg országát, társadalmi berendezkedését és exportálja erkölcsi nihilizmusát.

Az ún. nyugaton a vallás magánügy, az iszlám számára azonban nem az, lehet valakinek különvéleménye a vallásról, de a normál társadalmi kis és nagyobb közegekben nem. A kereszténységnek 2000 éven át alap kiindulási pontja volt az, hogy „anima naturaliter christiana”, az ember természeténél fogva keresztény lény. Az iszlám arról tanít, hogy mindenki muzulmánként születik, de ha környezete esetleg más irányba vitte, vissza kell térni az iszlámra. A katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinaton kimondta az ún. anonim kereszténység tanítását. E szerint, aki formálisan nem keresztény, illetve nem katolikus, tehát nem tagja e vallásnak, attól még üdvözülhet, mert aki a maga által belátott igazat tetteiben is követi, az üdvözül. Tehát aki buddhista, vagy éppen ateista az is üdvözülhet, tehát az is, aki tévesen ítéli meg vallási hovatartozását, mert az üdvösség nem ismeretelméleti kérdés.

Úgy gondolom, hogy az elő lépés mindenképpen az, hogy tudomásul kell venni azt, hogy a másik ember nem azonos velem. Egész egyszerűen más, nincs két egyforma tojás, nincs két egyforma tevé és nincs két egyforma nép sem. Nincs két egyforma vallás, nincs két egyforma társadalom, nincs két egyforma demokrácia sem. Ez nem azt jelenti, hogy a dolgokat nem lehet megváltoztatni, vagy nem lehet rajta változtatni. A három monoteista vallás, a zsidóság, a kereszténység és az iszlám, mindhárom missziós vallás. A zsidóság az ókor hellenisztikus időszakában egyértelműen az volt, az ókori zsidóság két missziós irányzata közül a kereszténység Pál apostolon keresztül a liberális irányt, a diszpóra missziót gyakorolta. A zsidóság missziós törekvéseit az uralomra jutó kereszténység teljesen széttiporta. Az iszlám mai formájában közli és át kívánja adni meggyőződését és hitét a nem muzulmán világnak is. A kereszténység mai misszióját evangelizációnak hívja, mely jóval gyengébb kiadása a középkori misszióknak, a zsidóság pedig se elméletig se gyakorlatilag nem folytat missziót.

A világban vannak súlyos vallási konfliktusok is, ez különösen a távolkeleti országokban pl. a hindu és muzulmán illetve keresztény közösségek között érzékelhető. Vannak az iszlám világban előforduló, a keresztények vallásszabadságát sértő esetek is. Kínában pedig pl. a katolikus egyház működését akadályozzák és manipulálják az állami hatóságok.

A XX. században világunk globalizálódott. Ráébredtünk arra, hogy egyetlen bolygónk van és azon élünk. Bármit teszünk gyakorlatilag az egész világ előtt történik. Nemcsak a hadműveleteket lehet műholdon követni, de az utcai térfigyelő kamerákkal élőben láthatja bárki az interneten azt, hogy ki mit csinál a világ bármely pontján. A televízió dacára az internet elképesztő térhódításának ma is uralkodó szerepet tölt be az emberek informálásában és a napi eseményekről alkotott képé-

nek alakításában. Ha valaki közöl valamit a másikkal azt nem teheti meg másként, mint úgy, hogy saját szemléletét is közli. Ezért ugyanaz a hír máshogy jön le a CNN és máshogy Aljazeera csatornáin. A televízió felelőssége óriási, mert egyrészt tárgyilagosnak kell lennie, másrészt saját arculatát is közölnie kell. Napjainkban a vallási faktor a világban előtérbe került. Korábban átéltünk egy szekularizációs hullámot és most a hullámvölgyek törvényszerűsége szerint újra rátaláltunk a vallás világára. Hogyan és miként kell bonyolult és sokszor vészterhes világunkban a vallást a televízió útján közvetíteni úgy, ahogyan arról az evangéliumok írják, ti. nem ennek a világnak, hanem Istennek a békéjét közvetíteni?

Azt gondolom, hogy a televízió vallási műsorainak, a vallásközi párbeszéd adásainak elsődlegesen pozitív műsornak és nem negatívnak kell lennie. A negatív műsor olyan mint egy normál híradó műsor: leszakadt a híd, 50 embert agyonlöttek, légitámadás a kokaincsempészek ellen. Nem olyan műsort kell csinálni amiben minden nagyon szép és minden nagyon jó. Nem olyan műsort kell csinálni amely a vallási protokoll napi mosolycsekkjeit közvetíti, vagyis szeretjük egymást és mindent megteszünk, hogy rettenetes jók legyünk és ez biztos, hogy így is lesz, etc. Tehát a vallásközi műsornak nem a napi politika gyenge vallási leképezésének kell lennie. Nem középutas politikát kell folytatni. Tehát: ebből is egy kicsit, abból is egy kicsit. Nem a napi valláspolitikát meghosszabbított karjának kell lenni. A vallási és vallásközi műsornak globális világunkban mindig tartalmazni kell naprakész helyi eseményeket, történéseket és tartalmazni kell külföldi, nemzetközi híreket. Tartalmazni kell történelmi, kulturális, művészeti híreket is, de mindenekelőtt ütőképes, szoroson vett vallási blokkokat, vagyis a szent iratoknak ismertetését, magyarázatát, a vallás történetét és teológiáját megfelelő előadókkel bemutatni.

Minden vallás sokszínű, tehát vannak irányzatai. Nem lehet úgy közvetíteni pl. a kereszténységet, mintha az a katolikus, vagy az ortodox keleti egyházakkal lenne azonos. A kereszténységben vannak katolikusok, protestánsok; ortodoxok, neoprotestánsok és még nagyon sokféle kisebb létszámú közösség. A zsidóságon belül Magyarországon vannak ún. neológok, ortodoxok, lubavicsiak, és a progresszívek. Az iszlám jelenleg Magyarországon már több közösséget is magáénak mondhat. Szükséges, hogy egy vallási, illetve vallásközi műsorban valamilyen formában mindnyájan megjelenhessenek.

Ahhoz, hogy vallásközi párbeszédet, dialógust folytassunk szükséges, hogy mindenki a saját sorait rendezze. A vallásközi párbeszéd igazából azért nehéz, mert az egymással beszélő partnerek saját kapcsolataikban tökéletlenek. A kereszténységnek sokféle ága nemcsak sok és különböző értéket hordoz, hanem sok ellenétet és megnevezést is. Ugyanígy a zsidóság és az iszlám is létező problémákkal küzd.

A másikkal való párbeszéd során arra kell ügyelnünk, hogy mi az, ami a másikat érdekli és nem csak arra, ami engem érdekel a másikban.

A vallási szféra és a vallásközi párbeszéd biztonságpolitikai kérdés is. XVI. Benedek pápa a regensburgi egyetemen korábban egy olyan előadást tartott ami szó szerint világégést hozott az iszlám világban. Hiába mentette a Vatikán a pápa előadását, mert az egész egyszerűen rossz volt és nem volt igaz. A korai kereszténység ún. antijudaizmusa elvi előkészítője volt a zsidóság XX. századi holocaustjának. A vallással nem lehet viccelni, komolyan kell venni. A vallási és vallásközi műsoroknál szakembereket kell alkalmazni, akikben van alkotó adottság is és nem szakmai analfabétákat, akik nem értenek se az iszlámhoz se a kereszténységhez, csak éppen szoktak csinálni televízió műsorokat, pl. sport, vagy konyhaművészet tárgykörben. Attól, hogy valaki hivatali beosztást kap még nem lesz több a fejében is. A vallásközi kapcsolatokhoz igen kevesen értenek.

Miután a televízió jelenleg a világ leghatásosabb informáló eszköze szükséges, hogy a vallásközi párbeszédet felkarolja és annak bemutassa pozitív oldalát, hogy azt vonzóvá tegye. Másodsorban bemutassa a megoldandó nehézségeket is, vigyázva a vallási szféra napi érzékenységi pontjaira, különösen arra, hogy nehogy negatív folyamatokat involváln.

A vallásközi párbeszéd sokak számára idegen, sokan egy új vallásnak képzelik, vagy lemondást a saját vallási identitásról vagy éppen egy új formájú vallási miszsióznak gondolják. A vallásközi párbeszéd hosszú folyamat. Egy régi arab mese arról szól, hogy a hangya elindult Mekkába. A barátai kinevették: Ezekkel a lábakkal akarsz elmenni Mekkába? A hangya így válaszolt: Lehet, hogy nem jutok el Mekkába, de az úton fogok meghalni...

Keresztény–zsidó párbeszéd – 2009¹

Dr. Szécsi Józseffel, a Keresztény–Zsidó Társaság főtítkárával beszélgetünk. 1948-ban született Szegeden, az Alsóvárosi templom búcsúnapján. A jezsuita templomba járt testvéreivel, ahol Majtényi Béla hittanóráin hallott a szegedi zsidókat mentő akcióiról. Teológiai doktorátust a budapesti Hittudományi Akadémián szerzett. A disszertációt a paraguayi jezsuita redukciókról írta. Az ELTÉ-n sémi filológiát, a bibliai térség ókori nyelveit, majd az Országos Rabbiképző Intézetben judaisztikát tanult. A zsidó és keresztény párhuzamok tanulmányozásában Scheiber Sándor fő-rabbi volt a mestere. A rendszerváltozás éveiben előbb a Keresztény-Ökumenikus Baráti Társaságban hozott létre hebraisztikai-judaisztikai munkacsoportot, majd 1991-től a Keresztény-Zsidó Társaság megalapítását kezdeményezte. 1974-ben megnősült, öt gyermekük és két unokájuk van.

Mi volt előbb: a vallásközi párbeszéd igénye, vagy az a vágy, hogy jobban megismerkedjék a zsidó vallással? Ez utóbbi mennyire sikerült?

A Római Katolikus Hittudományi Akadémián kiváló tanárom volt Szörényi Andor, aki újszövetséget tanított. Elkötelezett lángolás élt benne a Szentírás iránt. Teológiai tanulmányaim kezdetén szétesett bennem egy korábban egységes vallási képzetrendszer. Csak a „Központiban” tudtam meg, hogy vannak görög katolikusok is, és ott a papok házasodhatnak, a Biblia pedig egy millió kérdést feltevő szövevényes monstrum. Vagyis úgy nőtem fel (és persze mások is), hogy vallásunk elméleti és gyakorlati kérdéseinek meghatározó alapjelenségeiről sem a hitoktatásban, sem az ígéhirdetésben nem hallottam. Tragédia, hogy ez azóta sem változott Magyarországon. Az ELTÉ-re azért mentem, mert a Biblia tanulmányozásához kell egy kis akkád, némi egyiptológia vagy éppen a föníciai nyelv. Arab szakra akartak felvenni, de miután az egyetem aktáimat átküldte az Állami Egyházügyi Hivatalba, s ott elutasították, nem tanulhattam tovább. Benyitottam a Rabbiképzőbe, és Scheiber Sándor néhány tanítványa között fantasztikus világ tárult fel előttem. Először csak a Biblia érdekelt, az is csak a Második Szentély pusztulásáig, de hamar rájöttem, másról van szó. A zsidóság nem fejeződött be

¹ Bárdossy Éva interjúja Szécsi Józseffel. SZÍV újság 2009. 95/10 14–16.

Kr. u. 70-ben, hanem vallásfilozófiája, történelme dinamikusan élő, alakuló, fejlődő valóság. Ekkor nyitottam be először a zsinagógába a péntek esti istentiszteletre, ahol az lepett meg, hogy telis tele van zsidóval. Addig csak néhánytalálkoztam itt-ott, de ott mindenki az volt. Lassan fölébredtem. Kiderült, hogy a nemzsidó-keresztény teológiai világnak jószerével fogalma sincs a zsidóságról. A Keresztény-Ökumenikus Baráti Társaságban, ahol egyszer előadást tartottam, kezdeményeztem egy zsidó-keresztény teológiai kérdésekkel foglalkozó munkacsoportot. Valójában a Keresztény-Zsidó Társaság is ezt teszi tágabb keretek között. Az ökumené keresztény-keresztény kérdéskör, a dialógus különböző vallású emberek párbeszéde. A II. világháború után Európában a holocaustra való eszmélkedésként keresztény részről létrejöttek szervezetek, nyilatkozatok, egy idő után a Nemzetközi Keresztény-Zsidó Tanács (ICCJ) is. Tehát a holocaustból, egy negatívumból születtek. Számomra a zsidóság pozitívum, s azért hoztam létre a Keresztény-Zsidó Társaságot, mert zsidóknak és keresztényeknek jó együtt. Van igen sok negatívum a kétezer év történetében, sőt napjainkban is, de az én tudatomat nem az határozza meg. Nem a párbeszéd érdekelt, hanem annak elméleti része, a teológia, a vallásfilozófia. Ennek a „lelkipásztori” részébe, a dialógusba inkább belegörögtem, majd el is vállaltam. Nem egyszerűen a zsidó vallás érdekelt és érdekel, hanem a teljes jelenség, a zsidóság. A zsidóságról tanítóim közül a legtöbbet Scheiber Sándor tudott. Én hozzá képest csak morzsákat adhatok át.

Érzekelte-e a Tóra tanulmányozása közben, hogy jobban, teljesebben megértette a korábban csupán katolikus módra interpretált Szentírást?

A zsidóság és a kereszténység kétezer éves története hasonlítható egy végeláthatatlan vasúti sínhez, melyek egymás mellett futnak, és nem találkoznak. Ma sem és a múltban sem. Első jelentősebb írásom a Miatyánkról és a Káddisról szolt a *Vigília* egy „zsidó” számában. Scheiber Sándor megdicsért, azt mondta, hogy „amit te írtál, az volt a legjobb”. Tőle hallottam először a Miatyánk és a Káddis összefüggéséről. A dolgozathoz is ő adott tanácsokat. A zsidóság és kereszténység két központi imájáról van szó. A Káddist a keresztények közül jóformán senki nem ismeri. Zsidó részen viszont ismerik a Miatyánkot. Keresztény templomi igehirdetésben számtalanszor, amolyan csapvízként hallani, hogy nálunk, az újszövetségben Atyának, mi Atyánknak, Édesapánknak szólíthatjuk Istent, a Mindenhatót. Bezzeg nem így volt ez az „őszövetségben”, illetve van ez a zsidóknál. Ha valaki betévedve egy zsinagógába kezébe vesz egy kétnyelvű imakönyvet, egyre-másra olyan imákat talál, melyben az *Ovinu málkénu*, a *mi Atyánk* számtalanszor előfordul.

Miután a zsidóság önmagát védve, vallási hagyományait megtartva és megőrizve próbált megmaradni annak ami, nem folytatott párbeszédet a kereszténységgel. A kereszténységben pedig – miután beindult a páli pogány-

keresztény misszió, amely a zsidó diaszpóra-misszió változata volt – létrejött az első század fordulóján a görög típusú egyházstruktúra, majd olyan teológiai kérdések formálódtak meg, amelyeknek zsidó háttere *már* vagy *egyáltalán nem* volt. Az Antióchiai Szent Ignác leveleiben szereplő püspök–pap–diakónus szerveződés nem létezett az ősi zsidó-keresztény gyülekezetekben. A Szentháromság dogmájáról sem tudott senki az első század közepén. Ami a szentírás-magyarázatot illeti, tipikus példája annak, hogy a keresztény és a zsidó gondolkodás „két malomban öröl”. Sokszor egészen máshová helyezi a hangsúlyt. Ez önmagában nem baj, legföljebb az, hogy erről semmiféle tudása nincs, vagy túl kevés információja van a másoknak. Néhány kutató foglalkozik bizonyos szövegekkel, de nincs társadalmi, történelmi méretű információáramlás.

A teremtés-elbeszélésben például a zsidóság számára a „szaporodjatok és sokasodjatok” központi jelentőségű, mégpedig abban az értelemben, hogy ez az első parancs (micvá), amelyet az ember kapott, hogy otthont teremtsen és családot alapítson. Ez az első a 613 tórabeli parancs között a rabbinikus összeállítások szerint. Parancs ez a kereszténységben is, de más hangsúllyal. Talán nem arról van szó, hogy a zsidó hagyománybéli magyarázatokon keresztül jobban megértettem a Szentírást, hanem hogy többféle hagyománnyal találkozhatam, vagyis érzékelhetővé vált számomra a teológiai pluralizmus, mely sajátja volt az ókori zsidóságnak, jelesen Jézus korának is, a későbbi zsidóságnak és ugyanilyen értelemben az egész kereszténységnek is. Nem kell megjedni a teológiai sokféleségtől, persze nem minden teológiai gondolat vagy állítás jó.

Rendszeresen jár zsinagógába, részt vesz a különböző irányzatok istentiszteletein. Ezek segítik-e a lelkiéletében? Ha valaki csak úgy betér az utcáról, nemigen érti, ami ott elhangzik, hiszen az imádságok szépséges dallamú héber szövegek. Aki azonban érti őket, tud-e értékes gyümölcsöket szüretelni róluk istenkereséséhez?

Magyarország kivételes történelmi helyzetben van vallásközi kapcsolatok terén, hiszen jelentős számú zsidó közössége van a többi európai országhoz képest. A pesti gettó megmaradására hatással lehetett a szövetségeseink és a Vatikán világos fenyegetése Horthy felé: ha nem lép megfelelő módon, akkor a felelősségre vonást nem kerülheti el a háború után. Hazánkban tehát van zsidóság, és egy részük gyakorolja vallási hagyományait is. Tényleg viszonylag rendszeresen megyek zsinagógai istentiszteletekre, ünnepekre. Van neológ, ortodox, lubavicsi és reform irányú közösség Budapesten. Az imakönyvek azonban azonosak, és többnyire az askenázi kiejtési módozatokat követik, néhol szfárd az ima nyelve. Az imák recitatív vagy dallammal előadott és imádkozott formáiban sok variáns van. A neológia vallási hagyományai megengedik az istentisztelet orgonás kíséretét, a dallamok is szabadabbak, kántorok, zeneszerzők feldolgozásait is éneklük az elő-

imádkozók, míg az ortodox közösségek egyszerűbbnek tűnő dallamai is magukkal ragadóak. Az éneknek és az imádkozó recitálásnak van olyan ereje és hatása, mely azzal is közli hitbeli elkötelezettségét, aki nem érti a szöveget. A zsidó istentiszteletnek nem a rabbi, hanem az előimádkozó, a kántor, a cházán a főszereplője, ő vezeti az imát. A rabbi néha prédikál. Ha jó prédikációt akarok hallani, zsinagógaiba megyek. A rabbi mindig készül a beszédre, mindig lehet tudni, miről beszél, mindig szó van a vonatkozó szentírási szakasról, és mindig idézi a zsidó teológiai hagyomány nagyjainak véleményét.

A zsidó és a keresztény liturgikus hagyomány kapcsolódási pontjai?

Keresztény részről általában revelációként hat a felismerés, hogy az élő zsidó istentiszteleti tradíció milyen hatalmas kincset hordoz keresztény szempontból. A szentmise központja, szíve az eucharisztia. Héberül báruch, azaz bróche, egy áldás. A Talmud első traktátusának is ez a neve: Beráchót vagy Bróhájsz. A péntek esti istentisztelet után a hitközségekben egy közösségi kiddust tartanak. A kiddus megszentelést jelent, az ünnepnek, a szombatnak a megszentelését ebben az esetben. A gyülekezeti előljáró, a kántor, a rabbi vagy a hitközségi elnök elmondja az áldást a kenyérre, vagyis a péntek esti két kalácsra és a borra. Az áldás alatt mindenki felemeli poharát, melyben egy kevés bor van. Az előljáró ezután megtöri a péntek esti kalácsot, és mindenkinek ad egy darabot belőle (majci). Ez így megy minden péntek este minden vallásos zsidó otthonban, gyülekezetben évezredek óta. Vannak ünnepek: szukkot, a sátoros ünnep, mely Jézusnak is ünnepe volt, de van hanuka is, a fény ünnepe, a Templom újraavatásának ünnepe a makkabeusi szabadságharc idején. A hanukáról sokan azt hiszik, hogy abból ered a karácsony, de semmi közük egymáshoz. Közös a gyertyafény és az ajándék, de kialakulásuk és tartalmuk is más.

Vannak keresztények, akik felismerve a hihetetlen teológiai és liturgiai gazdagságot és hagyományt a zsidóságban, hirtelen felbuzdulásból elkezdik gyakorolni: széderestét, hanukkát tartanak. Ennek általában nem örülnek zsidó részről. Én is bemutattam már keresztény közösségeknek, hogyan zajlik egy húsvéti széderesti vacsora a zsidóságban, de mindig hangsúlyoztam, hogy ezt tanító céllal teszem, nem azért, hogy egy zsidó szertartást beemeljek a kereszténységbe.

Néhány éve tartottunk a Keresztény–Zsidó Társaság szervezésében imaórát, amikor is zsidók és keresztények egymás kezébe adtuk a Szentírást, mindenki olvasott belőle, nem magyaráztuk a szövegeket, csendben elméltünk és énekeltünk szentírási részeket héberül, magyarul. A nehézség az, hogy egyazon bibliai szövegen nem mindig ugyanazt értjük.

Amikor hivatalosan – mint a Keresztény–Zsidó Társaság főtitkára – folytat párbeszédet, előkerülnek-e vallási fogalmak is, pl. Messiás, Jézus személye, „őszövet-

ség”, farizeusi magatartás, megtestesülés, feltámadás, a misszió keresztény, illetve zsidó felfogás? Ha igen, mit lehet kezdeni velük, hiszen ebben semmiféle közeledés nem képzelhető el meggyőződéses hívők között?

Neudecker, neves Rómában tanító jezsuita, kiváló judaisztika professzor mondta, hogy a párbeszédben sokszor a saját kérdéseimre keresem a választ. Két malomban örülünk. Keresztények folyton azzal bombázzák a zsidókat, miért nem fogadják el Jézust messiásnak? Zsidók a holocausthoz, a napi vulgáris és politikai antiszemizmushoz való hozzáállást firtatják kitartóan. Jézus személye zsidóságát tekintve összeköt, a messiáskérdés viszont elválaszt bennünket. A messiásfogalom pluralista képzet. Az ókori zsidóság hellenisztikus érájában és Jézus korában is többféle messiás-elképzelés volt. Ez azóta is alakult és alakul. Egyesek személyben, mások korban hisznek, voltak álmessiasok, a lubavicsi közösség egyik irányzata például alapítóját tartja messiásnak, akit visszavárnak. Egyes jeruzsálemi ortodox közösségek elkészítették az egykori Templom ruháit a Szentély felépülésére készülve. Jézus a biblikusok egységes álláspontja szerint inkább az Emberfia fogalmat használta magára, mint a messiást. Ki volt Jézus? Az újszövetség iratai is többféle értelmezést adnak: a János evangélium előszava a Logosszal azonosítja, de a Héberlevél teológiája sem azonos az evangéliumok képeivel. Ami a „farizeus” fogalmat illeti, szinte nincs prédikáció, ahol ne fordulna elő, általában rosszul, és mindig magyarázat nélkül, mintha nem is 2000 éve írták volna az újszövetségi könyvet, pedig a teológiai antijudaizmus továbbgörgetése a XXI. században politikai antiszemizmust is gerjeszthet vagy továbbfejleszthet. A missziót illetően vannak keresztények, akik szerint nem kell a zsidókat kereszténységre téríteni, mert őket más út vezet Isten felé. Ám egyetlen szó nélkül is lehet információt közölni. Nem baj, ha közlöm a meggyőződésemet, de nem mindegy, hogyan. Ha valaki nem kér belőle, nem lehet erőltetni. Amikor felvetődik a zsidók misszionálása, mindig megkérdezem, mért pont a zsidókra veted rá magad? Miért nem tengernyi szomszédoddal, barátoddal, pályatársaddal foglalkozol misszionáriusként, akik nem zsidók, hanem ateisták nihilista életvitellel? A túlvilági képzetek (feltámadás) nem olyan hangsúlyosak a zsidóságban, mint a kereszténységben. Scheiber Sándor mesélte egy péntekesti kidduson a 80-as években, hogy valaki még a II. világháború előtt kérdést intézett a Rabbiképzőhöz: mi a zsidó álláspont a túlvilágról? Blau Lajos – kiváló tudós, az intézet vezetője – a kérdés megválaszolására Hevesi Simon főrabbit kérte fel. Hevesi Simon megírta álláspontját. Telt-múlt az idő, valaki megint kérdezősködött a túlvilágról, keresték Hevesi iratát, de nem találták meg. Scheiber azt mondta: Sajnos, azóta sem tudjuk, mi van a túlvilágon...

Milyen eredményei vannak az eddig keresztény–zsidó párbeszédnek? Meg lehetünk-e elégedve a II. vatikáni zsinat erre vonatkozó nyilatkozatával, a Nostra

aetateval és az azt követő néhány irányelvvel, útmutatóval, csúcstalálkozókkal pápák és főrabbi között?

A keresztény–zsidó párbeszéd II. világháború utáni beindulásában, illetve a Keresztény–Zsidó Társaság 1991-től való működésében a legnagyobb eredmény a pusztá létük, illetve az, hogy segítségükkel egy új kérdéskör ismertté és elfogadottá vált, bár még gyermekcipőben járnak. A *Nostra aetate* a kereszténység történetének olyan fontos irata, hogy oda kellene tűzni az újszövetségi könyvek mellé. Egyrészt. Másrészt, ha mondjuk 70 évvel korábban kelt volna, annak jobban örülhetett volna minden zsidó, akiket 1944-ben elgázósítottak. Tehát ne legyünk túl büszkék valamire, amivel „csak” 2000 évet késtünk. Az utána megjelent szent-széki dokumentumok jók és a gyakorlatban jól hasznosíthatóak.

A keresztény–zsidó párbeszédéről kiderült, hogy külföldön sem csinálják jobban, mint mi, akik modell nélkül, autodidaktaként, egyesületi szinten végezzük. A Nemzetközi Keresztény–Zsidó Tanács évente rendez egy nemzetközi konferenciát, amelyen évek óta iszlám szekció is van. Mi is ötödik éve működtetünk a társaság keretei között egy zsidó–keresztény–iszlám vallástudományi szabadegyetemet. Nemhogy nem rosszabbul, valószínűleg jobban csináljuk, bár anyagilag csak szerény támogatást kapunk a zsidó és keresztény egyházi részről. Egyik zsidó vallási irányzatnak, egyik keresztény felekezetnek sem vagyunk lekötelezettjei, még kevésbé a politikai szféráknak.

A vallásközi párbeszédet több síkon kellene folytatni: hivatalos szinten, félhivatalosan, társadalmisított formában, elméleti vagy épp karitatív vonalon. Nem az a baj, hogy a vallási protokollban is jelen van a zsidó–keresztény ügy, hanem hogy a következő sikot nem lépik meg a keresztény egyházak Magyarországon. Sajnos, nem vagy csak néha, pedig Ratzinger bíboros még a XX. században azt mondta, hogy a következő század két legfontosabb teológiai kérdése a zsidó Jézus és a vallásközi párbeszéd lesz. Nincs pénzünk arra, hogy társadalmi méretekben tegyünk közzé információs anyagot, de Jézus is galileai szegénylegényekkel vándorolt és nem maradt utána egy sor sem.

Hol folyik, folyhat valódi párbeszéd keresztények és zsidók között? Mi kellene ehhez elsősorban?

Egy zeneművet el lehet vezényelni unott négy negyedben és lángoló belső tűzzel is. Az egyiknek van értelme, a másiknak nincs. Jézus úgy tanított, mint akinek ereje, hatalma van, karizmatikus volt, próféta. Ha rá tudok állni arra a vágányra, ami Istenhez visz, vagyis Istent teszem életemben az első helyre, akkor meg fogok változni, és egy idő után ezt átveszi környezetem is. Azt hiszem, elegendő imádkozni – a sok más mellett – és rábízni Istenre, hogy Ő rendezze el a mi kis világunkat.

Előszó – SCHÖNER Alfréd: Együtt a csónakban

- 1. Katolikus a zsinagógában – rendhagyó találkozások**
- 2. A Tóra a zsidó gondolkodásban**
- 3. Jegyzetek a Tízparancsolathoz**
- 4. Jegyzetek a próféta-ságról a zsidó gondolkodásban**
- 5. Papság a zsidóságban – jegyzetek**
- 6. „benedicta inter mulieres Iahel” – jegyzetek Debóra énekéhez**
- 7. Bálványimádás és képimádat az ókori Izraelben**
- 8. A zoltárok megjelenése a görög-latin fordításokban, valamint a Talmudban és a Midrásban**
- 9. Logosz-képzetek az ókori zsidó gondolkodásban**
- 10. Philo vallásfilozófiája**
- 11. Jegyzetek a Textus Massoreticus és a Septuaginta szövegeltéréseiről**
- 12. A Talmud kialakulása**
- 13. A szív a Biblia Hebraicában és a Talmudban**
- 14. Aszketizmus, szüzesség, coelibatus, monogámia, poligámia és a zsidóság**
- 15. A menóra**
- 16. Hillél–Sámmáj–Gámáiel–Pál**
- 17. miász gúnájkósz ándrá – egy páli intelem**
- 18. ojkiá párá thálásszán – ház a tengerparton**
- 19. A zsinagógai tér**
- 20. Gilgul – a lélekvándorlás a zsidó gondolkodásban**
- 21. A vallásközi párbeszéd a XXI. század Európájában – az ábrahámi vallások szent könyveinek, a Bibliának és a Koránnak a fényében**
- 22. A vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatai**
- 23. Keresztény–zsidó párbeszéd – 2009**